Deutsche Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias

Eine Analyse unter besonderer Berücksichtigung des Emanzipationsprozesses einer ehemals kolonialen Missionskirche zu einer eigen-ständigen Partnerkirche im heutigen Namibia sowie der Interessenwahrnehmung der deutschsprachigen Minderheit innerhalb einer eigenen lutherischen Kirchengemeinschaft

Inaugural-Dissertation in zwei Bänden
zur Erlangung des Grades
eines Doktors der Sozialwissenschaft
der Ruhr-Universität Bochum

vorgelegt von

Guido Jura

Bochum, im Oktober 2002

„Nur durch Vielfalt und Toleranz, nicht durch einseitige Beharrung, nur durch Kooperation, nicht durch Dominanz, ist die Chance zur Höherentwicklung und damit zum Überleben der Menschheit gegeben.“[1]

(Henno Martin)

[1] Martin, Henno: „Menschheit auf dem Prüfstand“, 1992. Das Zitat ist entnommen aus: AZ 13.3.1998.

Band 1

Inhalt

Seite

BAND 1:

Einführung.....13

Erster Teil
Die Etablierung der Rheinischen Missionsgesellschaft (RMG) im soziopolitischen Gefüge Südwestafrikas: Aufriß der Missions- und Kolonialgeschichte von der Entdeckung und Erkundung des Landes durch Europäer bis zum Ende der deutschen Kolonialzeit im Jahre 1915.....28

1.0 Einleitung.....29

1.1 Methodische Vorbemerkungen.....32

1.2 „Ein romantisches Vorspiel“ - Das Gebiet des heutigen Namibia in vorkolonialer und frühmissionarischer Zeit und die missions-theologische Überzeugungshaltung der Pioniermissionare.....38

1.3 „Bis hieher hat der Herr geholfen; deß sind wir fröhlich!“ - Die frühe Nama- und Hereromission der Rheinischen Missions-gesellschaft im sozioökonomischen und -politischen Kontext Südwestafrikas in der Zeit zwischen 1842 und 1884.....44

1.4 Eine „im ganzen förderliche Thatsache“ - Missionsarbeit unter den Bedingungen sich ausprägender kolonialer Strukturen und vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Reflexion des Verhältnisses Mission - Kolonialmacht.....60

1.5 „Das Volk (...) ist ein schönes, kräftiges, heerdenreiches Nomadenvolk, aber in heidnische Greuel versunken“ - Die Bevölkerungsstruktur und -verteilung im südwestafrikanischen Raum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.....71

1.6 „Man muß sagen, Gottes Wege sind wunderbar, daß er gerade dort und gerade jetzt die erste deutsche Kolonie entstehen läßt.“ - Südwestafrika im Zeichen des deutschen Kolonialismus und die kolonial ausgerichtete Missionspraxis der Rheinischen Mission.....76

1.6.1 „Die Flagge folgt dem Handel“ - Die Schutzmacht etabliert sich im südwestafrikanischen Konfliktherd..... 78

1.6.1.1 Die Gewaltpolitik des Landeshauptmanns Curt v. François gegen die Nama und das Ringen der Kolonialmacht um ihre Anerkennung durch Hendrik Witbooi.....86

1.6.1.2 Die Häuptlingspolitik des Gouverneurs Theodor Leutwein gegenüber den Herero und den Nama.....90

1.6.1.3 Fortgesetzte Unterstützung der Leutweinschen Politik durch die Missionare.....95

1.6.1.4 Reservate für Afrikaner.....98

1.6.1.5 Die Ansiedlerschaft als neue gesellschaftspolitische Größe und als Gegenspieler der Missionen während der deutschen Kolonialzeit.....103

1.6.2 „Was haben doch Ihre Beichtkinder angestellt?“ - Die Aufstände der Herero und Nama gegen die deutsche Kolonialpolitik in Südwestafrika und ihre Folgen für Afrikaner und Missionen.....113

1.6.3 „Die Ruhe des Friedhofs (1907 - 1915)“ - Umwandlung des afrikanischen Schutzgebietes in eine europäische Siedlerkolonie und die Neudefinition der Missionsarbeit in Südwestafrika.....143

1.7 „Unser heimatliches Missionsleben“ - „überall am Wege liegende Fußangeln“ - Die Reflexion der nationalen kolonialen und missionspraktischen Aporie in Deutschland.....153

1.8 Schlußbetrachtung.....158

Zweiter Teil

Von einer paternalistischen Missionshaltung zu einem partnerschaftlichen Missionsbewußtsein: Die soziopolitische Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft in Südwestafrika / Namibia unter dem Vorzeichen südafrikanischer Herrschaft und die Partnerschafts- und Solidaritätsarbeit zwischen der Vereinigten Evangelischen Mission und der jungen selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Namibia vor dem Hintergrund ihres Kampfes gegen Apartheid und Fremdherrschaft.....166

2.0 Einleitung.....167

2.1 „Wer die Kapelle bezahlt, bestimmt die Musik“ - Deutsche Missionsarbeit unter südafrikanischer Herrschaft: Historische Entwicklungslinien und geistige Tendenzen zwischen 1915 und 1945.....171

2.1.1 Die Haltung der Mission zur südafrikanischen Administration in Südwestafrika und die Auswirkungen dieser Positionierung auf die Missionspraxis in den ersten Jahren unter südafrikanischer Herrschaft.....172

2.1.2 Die Einstellung der Missionare zu den frühen innerkirchlichen und politischen Emanzipationsbestrebungen einheimischer Christen.....176

2.1.3 Die konservativ-deutschnationale Gesinnung der Rheinischen Missionare als Grundmotiv und Richtschnur ihres missionarischen Handelns.....190

2.1.4 Die Entwicklung der Missionskirche bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs und die soziopolitische Rolle der Rheinischen Missionare in der ehemaligen deutschen Kolonie.....198

2.2 „'Ja, diese großen Kinder am Verständnis!'" versus „'The white man`s church is the black man`s grave'" - Konsequenzen einer statischen Missionsauffassung: Die Abspaltungsbewegungen unter den Nama (1946) und unter den Herero (1955).....205

2.2.1 „Halbes Gewähren ist bitterer als ganzes Versagen, denn der Betroffene fühlt das Versagen doppelt tief, wenn in ihm konkrete Erwartungen erweckt waren" - Der Abfall der Nama-Christen zur A.M.E.C. 1946.....208

2.2.2 „'EHI RETU', 'Unser Land'" - Der Abfall unter den Herero-Christen und die Gründung der Oruuano-Church 1955.....215

2.3 „Es ist das Wunder, das Gottes Geist vollbracht hat" - Die Konstituierung der multiethnischen, vielsprachigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika (Rheinische Missionskirche) im Jahre 1957 als Reaktion auf die innerkirchlichen Selbständigkeits- und Unabhängigkeitsbewegungen im Angesicht des Konflikts mit der Rehobother Gemeinde.....228

2.4 „Eine arme, kleine Schar, hineingeworfen ins Gewoge der Völker und Rassen" - Die junge ELK unter dem noch maßgeblichen Einfluß der Rheinischen Missionare zwischen 1960 und 1971.....239

2.4.1 Die „Innenpolitik" von RMG und ELK: Viel Kontinuität und wenige Reformen.....242

2.4.2 Die „Außenpolitik" von RMG und ELK: Lange Zeit der Inkonsequenz in Wuppertal und in Windhoek gegenüber dem Apartheidsregime und erste Ansätze zu einer fundamentalen Neuorientierung.....253

2.5 „Ein Kampf zwischen David und Goliath“ -
Der „Offene Brief“ von 1971 an den südafrikanischen
Premierminister und die Reaktion der Mission
auf den Coup der jungen namibischen Theologen.....276

2.6 „Das Zeitalter der ‘baaskapei’ (Herrentum der Weißen) muß
überwunden werden!“ -
1972 - 1989: Praktizierter Wandel des Missionsverständnisses
und solidarische Unterstützung der eigenständigen lutherischen
Kirche Namibias durch die VEM und ihre Trägerkirchen.....289

2.6.1 Methodische Vorbemerkungen.....289

2.6.2 Abschied von der Rolle als „’himmlische Schiedsrichterin im
Streit der Welt’“ -
Presse- und Öffentlichkeitsarbeit der VEM.....291

2.6.3 „’Es ist ein großes Gottesgeschenk, daß wir einander
im Glauben so eng verbunden sind’“ -
Personelle Zusammenarbeit zwischen ELK und VEM.....297

2.6.4 „Deutlicher kann Lazarus nicht vor der Tür der Kirche liegen“ -
Der Einsatz von VEM-Pastor Siegfried Groth zugunsten der
Namibia-Flüchtlinge in Sambia, Botswana und Simbabwe.....304

2.6.5 „Wie Paulus vor den Kaiser gehen und Zeugnis ablegen“ -
Solidaritäts- und Partnerschaftsarbeit zwischen VEM,
ihren deutschen Trägerkirchen und namibischer ELK.....317

2.7 „Freiheit nach UNO-Formel“ - Solidarität der VEM
mit einem Volk im Übergang zur staatlichen Unabhängigkeit.....333

2.8 Schlußbetrachtung.....337

BAND 2:

Dritter Teil
**Die Stellung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche
in Südwestafrika (DELK) im kirchlichen Gefüge Namibias:
Positionen und Entwicklungen zwischen 1954 und 1990 unter
Berücksichtigung der Politik des Kirchlichen Außenamtes der EKD
sowie der nationalen und internationalen intrakonfessionellen
und ökumenischen Beziehungen der DELK.....345**

3.0 Einleitung.....346

3.1 Abriß der Geschichte der DELK bzw. ELCIN (GELC).....352

3.1.1 Die innere Entwicklung der Kirche.....352

3.1.2 Die intra-konfessionellen und ökumenischen Beziehungen der DELK bzw. ELCIN (GELC).....356

3.2 Die Deutsch-Südwestafrikaner und der Nationalsozialismus.....359

3.3 Frühes kulturpolitisches Engagement der Deutschen Synode in den 1950er Jahren vor dem Hintergrund ihres Verhältnisses zu Staat und Politik.....364

3.4. Die Zeit wachsender Konfrontation: Kirchenpolitisches Handeln der DELK im nationalen und internationalen kirchlichen und politischen Kontext zwischen 1960 und 1977.....370

3.4.1 Zur geistigen und sozialökonomischen Verfassung in den deutschen Gemeinden Südwestafrikas Ende der 1950er / Anfang der 1960er Jahre.....371

3.4.1.1 Die innere Perspektive.....372

3.4.1.2 Die äußere Perspektive (ELK-Präses Diehl).....381

3.4.1.3 Abschließende Bewertung der Referatsbesprechungen.....386

3.4.2 Die Konstituierung der DELK als Antwort auf kirchlich-strukturelle und gesellschaftspolitische Umbrüche.....387

3.4.2.1 Die Umwandlung der „Deutschen Evangelischen Synode von SWA“ in die „Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche“ als administrativ-institutionelles Geschehen und als Ausdruck eines Südwester-deutschen Selbstbewußtseins.....391

3.4.2.2 Das Zustandekommen und die Bedeutung des Namens der neugegründeten Kirche.....394

3.4.3 „’Ut omnes unum sint’“ - Von theologisch begründeter Offenheit zu politisch bedingter Begrenzung: Der wachsende Spagat der DELK in den Umbrüchen der frühen 1960er Jahre.....398

3.4.4 Hintergründe des Odendaalplans und die Reaktion der DELK auf die programmatische Etablierung der Apartheid in Namibia 1964.....413

3.4.5 „Die DELK am Scheideweg“ - Der Kurswechsel von ELK und ELOK zwingt auch die DELK zum Offenbarungseid.....421

3.4.6 „Eins können wir uns nicht leisten, den Luxus zu schlafen oder weiterzuschlafen.“ - Der lange, symbolträchtige Konflikt um den Beitritt der DELK zur VELKSWA.....442

3.4.6.1 „Es ist, als ob in Südwest ein Vulkan aufgebrochen wäre, der lange unter der Oberfläche schwelte“ - Eskalation der innerkirchlichen Krise vor dem Hintergrund neuer theologischer Ansätze: Der Konflikt um die SOS-Christliche-Not-und-Arbeitsgemeinschaft und die vorzeitige Rückkehr der entsandten Pfarrer.....445

3.4.6.1.1 „Kein anderes Evangelium“ - Zielsetzung und Programmatik der SOS-Initiative, die Reaktion von DELK-Pfarrern und die Konfrontation auf der Synode 1972.....450

3.4.6.1.2 „Ein zelotischer pastoraler Eifer“ und die Aporie im Amt - Demission von Pfarrer Dunze als Reaktion auf die Synodenbeschlüsse.....466

3.4.6.1.3 „Nach der Synode werden wir als SOS aufhören, wenn es möglich ist.“ - Der fortgesetzte Kampf innerhalb der DELK bis zur Demission aller entsandten Pfarrer und der späten Kursbestimmung durch die Kirchenleitung 1974/75.....471

3.4.6.2 Nach der „Tempelreinigung“ - Der Weg der DELK in die VELKSWA gegen Zweifel und Widerstände aus dem Kirchenbund selbst.....489

3.5 „Mit dem Strom (...) Gegen den Strom“ - Die zwei Phasen der Ära Kauffenstein 1977-1983.....521

3.5.1 Aktive Auseinandersetzung mit dem Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und den schwarzen lutherischen Schwesterkirchen.....521

3.5.2 Die zunehmende Zwielichtigkeit der Person des Landepropstes schürt das Mißtrauen der Partner und zerrüttet die DELK.....529

3.5.2.1 Distanzierung Kauffensteins von der Solidarität mit anderen namibischen Kirchen in ihrem gesellschaftspolitischen Engagement zugunsten einer Haltung der Verteidigung des Status quo.....528

3.5.2.2 Nach dem Rückzug von ELK-Präses de Vries: Das Opponieren Kauffensteins gegen die Politik des CCN provoziert den kritischen Blick der EKD auf die DELK.....537

3.5.2.3 Eine „Weiße-Weste-Selbstinszenierung“ Kauffensteins vermag die internationale Ökumene nicht zu täuschen.....543

3.5.2.4 Die äußere Krise der DELK schlägt nach innen durch: Der Fall Seemüller als Auslöser für den theologischen Richtungsstreit und die beispiellosen persönlichen Zerwürfnisse auf der Synode 1981.....547

3.5.2.5 Der fortgesetzte Kampf zwischen entsandten Pfarrern und Landespropst stellt die DELK vor die schwerste Zerreißprobe ihrer Geschichte.....555

3.5.2.6 Abschließende Analyse der Ära Kauffenstein.....568

3.6 Seitenblick: Die Gründung der Interessengemeinschaft Deutschsprachiger Südwester (IG) und die (potentielle) Bedeutung von deutschen Kulturinstitutionen in Namibia für die DELK.....572

3.7 Exkurs: Die Haltung der deutschsprachigen Katholiken Namibias zu gesellschaftspolitischen Problemstellungen im Vergleich zu den Positionen der DELK.....576

3.8 „Druck auf die Wagenburg“ - Die bewegte Ära Blank 1983-1987: Hoffnungsvoller Neuanfang, Abstrafung der DELK, Versuch der Konsolidierung und Rückfall in die selbstgewählte Isolation.....585

3.8.1 Einem stillen Neuanfang folgt ein lauter Beschluß: Suspendierung der DELK im LWB 1984.....585

3.8.2 Budapest als heilsamer Schock für die DELK ermöglicht eine produktive Phase der Konsolidierung, Offenheit und Reflexion in den Jahren 1984-1987.....596

3.8.3 „Splendid isolated“ - Ein überraschender Synodenbeschluß: Der Austritt der DELK aus dem CCN 1987 führt die DELK ins totale Abseits.....618

3.9 „Wir warten auf einen neuen Tag. Wir sind gewiß: Die Sonne wird aufgehen; sie ist nicht aufzuhalten.“ - Die DELK am Vorabend der Unabhängigkeit Namibias unter Leitung von Landespropst Sundermeier.....631

3.10 „Zwischen politischer Neutralität und Apologetik für die bestehende Ordnung“ - Die innere Verfassung der DELK und Motive ihres Handelns in den gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen Namibias zwischen 1960 und 1989 - *Eine abschließende Analyse*.....642

3.11 Schlußbetrachtung.....651

Vierter Teil

Zwischen überkommenen Identitäten und neuen Herausforderungen: Zur Rolle der Kirchen im unabhängigen Namibia unter besonderer Berücksichtigung deutscher Spuren im kirchlichen Koordinaten-system des jungen afrikanischen Staates.....653

4.0 Einleitung.....654.

4.1 Der Dornröschenschlaf des Council of Churches (CCN) nach der Unabhängigkeit: Die verschwiegenen Jahre 1990 - 1992 und das Wiedererwachen bis 1995.....656

4.2 „Namibische Passion“ - Das Buch des deutschen Pastors Siegfried Groth reißt die namibischen Kirchen aus ihrer Lethargie und fordert den Offenbarungseid ein.....664

4.3 „Die Einheit der Kirche kann nicht zusammengekloppt werden wie eine Bretterkiste“ - Ein altes Thema in neuem situativen Kontext: Bemühungen um lutherische Einheit zwischen 1992 und 1998 / 2001.....685

4.3.1 Die Konferenz von Groß-Barmen 1992.....687

4.3.2 Der „grassroot“-Ansatz nach dem Konzept des LWB.....698

4.4 „Growing together - zusammen wachsen und zusammenwachsen“ - Institutionalisierung der Mission der Zweibahnstraße: Die ELCRN wird im Rahmen des Projektes United in Mission (UiM) integrativer Partner der Vereinten Evangelischen Mission.....704

4.5 „Im Spannungsfeld deutscher Identität und ökumenischer Einbindung“ - Neuausrichtung der DELK nach der Unabhängigkeit: Die deutschsprachigen Lutheraner ordnen sich in den namibischen Kontext ein.....713

4.6 1998 - 2002: Die Suche der Kirchen nach ihrem Platz im neuen Namibia geht weiter - Schlußbetrachtung und Ausblick.....733

Resümee.....740

***Verzeichnis der häufiger verwendeten Abkürzungen*.....758**

***Verzeichnis der verwendeten Literatur und Quellen*.....759**

Anhang zur Dissertation.....788

Lebenslauf des Verfassers

Erklärung über die selbständige Anfertigung der Arbeit nach § 7, Abs. 4 der Promotionsordnung der Fakultät für Sozialwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum

Einführung

I. Forschungsinteresse und thematische Ausrichtung der vorliegenden Arbeit vor dem Hintergrund der Forschungslage

Kein anderes seiner ehemaligen Kolonialgebiete hat das Deutsche Reich so intensiv, aber auch so perfide in Besitz genommen und wohl kaum ein anderes ex-territoriales Gebiet Deutschlands ist soziopolitisch, sozioökonomisch und kulturell so intensiv und nachhaltig von Deutschen durchdrungen worden wie weite Teile des heutigen Namibia.

Die baulichen Dokumente dieser vergangenen kolonialen Epoche lassen sich heute von der namibischen Tourismus-Branche gerade im Blick auf zahlungskräftige deutsche Besucher als ein Stück skurrilen Historizismus vermarkten. Wie anders als bizarr könnten denn auf einen Besucher aus Übersee die im wilhelminischen Kolonialstil erbauten Häuser und Kirchen in Swakopmund, Lüderitzbucht und Windhoek auch wirken? Wie anders als mit einem ungläubigen Kopfschütteln sollte ein sogenannter „Bundesdeutscher“ aber auch seinem scheinbaren Landsmann, der sich schließlich doch als deutschstämmiger oder deutschsprachiger Namibianer zu erkennen gibt, gegenübertreten? Was etwa für einen Engländer, der mit der Rückgabe Hongkongs an China noch vor wenigen Jahren Zeuge eines weiteren Schritts der Epoche der Dekolonisierung, die die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts wesentlicher geprägt hat, als dies im öffentlichen Bewußtsein verankert ist, eine Selbstverständlichkeit sein muß, stellt für den Deutschen ganz offenbar ein Faszinosum sondergleichen dar, das die Überwindung von beinahe zehntausend Flugkilometern zu lohnen scheint. Und tatsächlich kann man sich dem Charme eines Gespräches mit dem interessierten deutschstämmigen - aber eigentlich namibischen - Fußballfreund, der noch niemals deutschen Boden, geschweige denn ein deutsches Fußballstadion betreten hat, über die Bundesliga (und nicht allein darüber) jedoch bestens informiert ist, kaum entziehen... Selbstverständlich soll überdies die grandiose Landschaft, die an vielen Stellen des Landes einmalige Fauna und Flora und nicht zuletzt die lebendige Verschiedenheit der Namibianer, die für den Mitteleuropäer so viel Interessantes versprechen, als sehr wohl

berechtigte Motive für eine Reise in das Sonnenland im Südwesten Afrikas nicht unterschätzt werden.

Dennoch - Deutsches in einem Teil Afrikas anzutreffen stellt bis zum heutigen Tage offenkundig ein interessantes Moment nationaler und kultureller Besinnung dar; spätestens jetzt aber spannen sich die Gesichtszüge: Ist es nicht anrüchig oder sogar verdächtig, sich jenseits internationaler sportlicher Wettkämpfe noch mit dem Attribut „deutsch“ zu befassen? Wie läßt sich eine derartige Fokussierung gerade im Blick auf das multiethnische Namibia sogar im Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeit legitimieren?

Sieht man von wie auch immer motivierten ideologischen Interessen, die in den vorangegangenen Jahrzehnten auch in wissenschaftlichen Abhandlungen eine wesentliche Rolle spielten, einmal ab, so lassen sich zwei Begründungsansätze herausfiltern: Entweder liegt der Beschäftigung mit deutschen Einflüssen im damaligen Südwestafrika und heutigen Namibia ein rein historisches Forschungsinteresse zugrunde, wobei zumeist die Auseinandersetzung mit der Epoche des historischen Imperialismus und Kolonialismus sowie der Folgen dieser geistigen und politischen Strömungen Anlaß für die Eingrenzung des Forschungsgebietes ist, oder es geht den ethnologisch und sozialpsychologisch interessierten Betrachtern primär um die Art und Weise der Auseinandersetzung von dort lebenden Angehörigen des deutschen Kulturkreises mit ihrer soziopolitischen und soziokulturellen Umwelt. Steht in der einen Perspektive die möglichst objektive Dokumentation historischer Ereignisse im Vordergrund, so geht es in der anderen neben dieser Dokumentation vor allem auch um den Versuch des Verstehens des *soziopolitischen Verhaltens* des genannten Personenkreises, wobei hier vor allem auch die historischen Bedingtheiten wie auch die verschiedenen subjektiven Komponenten einer solchen Betrachtung zu berücksichtigen sind.

Die politische Dimension der Tatsache, daß in Südwestafrika / Namibia, weit entfernt vom eigenen nationalen Kulturkreis, einzelne als Individuen oder als Interessenvertreter einer ethnischen Gruppe, die sich von der einheimischen Bevölkerung in vielerlei Hinsicht unterscheidet, agierten und agieren, steht

dann im Mittelpunkt dieses politischen Forschungsinteresses, dem sich auch diese Arbeit verpflichtet fühlt. Dabei gilt aber nicht dem „Deutschtum“ in Namibia per se das bevorzugte Untersuchungsinteresse, sondern vielmehr der soziopolitischen und soziokulturellen Auseinandersetzung von Deutschen oder Deutschstämmigen mit anderen Völkern oder Volksgruppen in diesem Teil Afrikas.

Doch auch dieses Untersuchungsfeld bedarf einer weiteren Fokussierung bezüglich des gesellschaftlich relevanten Areals, das diesbezüglich beleuchtet werden soll. Um politische Interessen - insbesondere die unausgesprochenen, nur latent vorhandenen - aufzudecken und die bewußt oder unbewußt von den Akteuren angelegten Strategien zum Erreichen dieser Interessen herausarbeiten zu können, bieten sich unterschiedliche soziopolitische Felder an: Neben dem Schulwesen, dem Leben der Vereine und Verbände und den verschiedenen Medien sind insbesondere die Kirchen interessante soziopolitische Untersuchungsobjekte, da sie nicht nur Glaubens-, sondern immer auch Kulturgemeinschaften, in denen sich spezifische Interessen artikulieren, bilden. Dies gilt mit Blick auf die von deutschen Missionen maßgeblich geprägte junge Kirchengeschichte Namibias in ganz besonderer Weise. Zwar haben seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert auch deutsche Katholiken im damaligen Deutsch-Südwestafrika missioniert und sich einen nicht unerheblichen Einfluß im Lande erworben, für die Landesentwicklung wesentlich bedeutsamer aber waren die missionarischen und kirchlichen Aktivitäten auf seiten der deutschen Lutheraner, die als Rheinische Missionsgesellschaft (RMG) bereits seit 1842 unter den einheimischen „heidnischen“ Völkern des Landes christliche Mission trieben und ohne deren gerade auch *politisch* bedeutsames Wirken die namibische Geschichte einen erheblich anderen Verlauf genommen hätte. Bedenkt man, daß heute die aus dieser Missionsarbeit hervorgegangene Kirche, die Evangelisch-Lutherische Kirche in der Republik Namibia (ELCRN) in einem engen (und gleichberechtigten!) Verhältnis zur Rechtsnachfolgerin der RMG, der Vereinten Evangelischen Mission (VEM), steht, so lassen sich die transnationalen bedeutsamen soziopolitischen Dimensionen dieser über 150jährigen Geschichte bereits deutlich erahnen.

Der Blick auf das evangelische Luthertum in Südwestafrika bzw. Namibia weist aber noch eine weitere Komponente auf, die hinsichtlich des oben definierten Untersuchungsinteresses dieser Arbeit von entscheidender Bedeutung ist: Die überwiegende Mehrzahl der deutschen Siedler, die sich während der deutschen Kolonialzeit in Südwest niederließen, waren evangelische Christen, die seelsorgerlich über Jahrzehnte hinweg zumeist von den Missionaren mitversorgt wurden. Dennoch organisierten sich die deutschen evangelischen Christen im Lande von Anfang an in eigenen, weißen Kirchengemeinden und separierten sich in kolonialer Normalität auch im kirchlichen Bereich von Beginn an von den Missionsgemeinden der schwarzen Christen. Als sich diese gespaltene kirchliche Entwicklung auf protestantischer Seite, die sich aufgrund der historisch bedingten andersartigen ekklesiologischen Struktur in der katholischen Kirche des Landes in dieser Weise nicht so offensichtlich abzeichnen konnte, mit der Gründung einer „schwarzen“ lutherischen Kirche, der Evangelisch-Lutherischen Kirche (Rheinische Missionskirche) (ELK), auf der einen und der Gründung einer „weißen“ lutherischen Kirche, der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche (DELK), auf der anderen Seite auch institutionell verfestigte, blieben besonders auch diese beiden Kirchen, die gleiche theologisch-religiöse Wurzeln und bedeutende personelle Schnittmengen aufzuweisen hatten, vor dem Hintergrund des einsetzenden Kampfes der schwarzen Namibier um nationale Selbstbestimmung und Gleichberechtigung aller Völker des Landes von Auseinandersetzungen nicht verschont; die Geschichte des Konflikts zwischen Schwarz und Weiß, die vor allem Apartheidsgeschichte ist, läßt sich vielmehr überdeutlich gerade auch an diesen beiden Kirchen und ihrem hart umkämpften Verhältnis zueinander ablesen.

Damit ist auch die zweite Komponente des Untersuchungsinteresses dieser Arbeit skizziert: Es geht um die gesellschaftspolitisch relevante Entwicklung der Kirchen in Namibia, um das dementsprechend politisch bedeutsame Agieren ihrer Amtsträger und Laienglieder. Dabei stehen die Lutheraner aus den dargelegten Gründen im Zentrum der Betrachtung, vergleichende Seitenblicke auf die katholische Kirche werden an verschiedenen Stellen aber interessant und notwendig sein.

Bezüglich dieser beiden ineinander verschränkten zentralen thematischen Orientierungen des soziopolitisch relevanten Wirkens Deutscher und Deutschstämmiger im kirchlichen Kontext Südwestafrikas / Namibias sind angesichts des großen Zeitrahmens, der in Betracht zu ziehen ist, und unter Berücksichtigung der schon von anderen auf diesen Gebieten geleisteten Arbeiten weitere Schwerpunktsetzungen erforderlich, wobei ein Blick auf die Forschungslage hilfreich ist: Die kirchenpolitischen Entwicklungen in Südwestafrika zwischen 1842 und 1945 sind unter verschiedenartigen Forschungsprämissen bereits genauer untersucht worden. Dagegen liegen zu den gesellschaftspolitisch relevanten Aktivitäten der beiden genannten lutherischen Kirchen mit Ausnahme einer Einzelanalyse noch keine systematischen Abhandlungen über längere Zeiträume vor, was insbesondere mit dem geringen zeitlichen Abstand und dem vor allem bis zur Unabhängigkeit Namibias äußerst schwierigen Zugang zu den staatlichen und kirchlichen Archiven des Landes zu erklären ist. Gerade im Blick auf die jüngeren Entwicklungen ergibt sich aber noch eine weitere Besonderheit, die zu berücksichtigen ist: Da die Leitung der ELK, trotz der weiterhin bestehenden engen Verbindung zur deutschen Missionsgesellschaft, im Jahre 1972 an die afrikanischen Christen dieser Kirche übertragen worden ist, verlagerte sich der Einfluß von deutscher Seite auf diese Kirche seit diesem Zeitpunkt immer stärker nach Deutschland, auf die Heimatbasis der Missionsgesellschaft in Wuppertal, und nahm den vor Ort tätigen und lebenden deutschen Missionaren und Mitarbeitern ihre faktische Dominanz.

Vor diesem Hintergrund lassen sich nunmehr sowohl die Fragestellung dieser Arbeit als auch die angezeigten spezifischen Schwerpunktsetzungen noch genauer präzisieren:
Das Forschungsinteresse gilt demgemäß dem im kirchlichen Rahmen vollzogenen bzw. sich vollziehenden gesellschaftspolitisch relevanten Handeln von Deutschen, die als hauptamtliche Kirchenl*eute zeitweilig* in Südwestafrika bzw. in Namibia gelebt und gearbeitet haben bzw. dort bis heute leben und arbeiten sowie dem entsprechenden Handeln von Personen, die hauptamtlich oder als Laien zwar dem deutschen Kulturkreis angehörten bzw. angehören, aber *dauerhaft* in Südwest oder Namibia gelebt haben oder leben und sich damit als

Auswanderer oder - je nach eigenem Verständnis und auch nach Epoche - als im Ausland lebende Deutsche, Südwester-Deutsche oder gar deutschsprechende Namibianer bezeichnen. Daß damit immer auch der Blick auf Personen und Institutionen fällt, die in Deutschland in einem Interaktionsprozeß mit den entsprechenden Institutionen und Personen in Südwestafrika bzw. Namibia standen oder stehen, versteht sich dabei insoweit von selbst, als eben auch in Deutschland selbst für das Forschungsinteresse relevantes Handeln erfolgte bzw. erfolgt.

Die leitendende Forschungsfrage kann dementsprechend folgendermaßen formuliert werden: Welchen gesellschaftspolitischen Einfluß hatten bzw. haben deutsche Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias (und beide Historien sind gerade in diesem Land untrennbar miteinander verwoben) hinsichtlich der Entwicklung dieses Landes und seiner Bewohner? Aus der zweiten Überschrift dieser Arbeit werden zwei subsumierte Forschungsfragen erkennbar:

1. Welche Prämissen lagen den aus Deutschland kommenden Missionaren hinsichtlich ihres Handelns in bezug auf die einheimischen Völker Namibias zugrunde, welche Entwicklungen sind zu erkennen und welche Gründe lassen sich für Stagnation und Neuorientierungen ausmachen?
2. Wie haben deutschstämmige lutherische Christen ihre Interessen in den gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen im Rahmen einer eigenen kirchlichen Institution wahrgenommen und nach außen hin vertreten und welche Gründe und Motivlagen lassen sich für ihr Handeln erkennen?

Daß nicht nur (mancher würde sagen: vor allem nicht) gesellschaftlich ausgerichtete Interessen das Selbstverständnis und das Handeln von Kirchengliedern und von Kirchen als Institutionen bestimmen, sondern zuerkanntermaßen eine bestimmte religiöse und theologische Überzeugung wesentlicher Grund von Kirche und kirchlichem Handeln ist, soll an dieser Stelle keineswegs unterschlagen, sondern vielmehr besonders betont werden. Ohne eine theologische Perspektive wäre der Versuch einer sachgerechten Einschätzung politisch wirkenden Agierens von Kirchen also kurzsichtig und unvollständig. Auch wenn aufgrund des klar sozialwissenschaftlichen Interesses dieser Arbeit (wobei die

Bezugspunkte sowohl religionssoziologisch als vor allem politologisch bestimmt sind) keine detaillierten theologischen Analysen geleistet werden können, soll doch an den Stellen, an denen kirchliches Handeln auf theologische Überzeugungen oder Argumentationen rekurriert, auf diese als eine wesentliche Handlungsgrundlage zumindest ansatzweise eingegangen werden.

Neben dem speziellen Beitrag, den diese Arbeit mit dem Gesagten zur Dokumentation und zum Verständnis einer bedeutsamen Epoche namibianischer Geschichte zu leisten hofft (es sei noch einmal betont, daß es hier nur sekundär um deutsche Geschichtsschreibung geht), wird die Arbeit exemplarisch zeigen, wie Menschen in einer nicht angestammten Umgebung im Rahmen von Institutionen, in diesem Fall handelt es sich um kirchliche Einrichtungen, ihre gesellschaftspolitischen Interessen formulieren und zu erreichen versuchen, wie sie aber immer auch in den spezifischen mentalen und politisch faktischen Gegebenheiten bestimmter Epochen verhaftet und vielleicht sogar gefangen sind und wie schwierig diesbezüglich kontroverses Denken und Handeln gerade auch im kirchlich-institutionellen Rahmen sein kann.
Insgesamt versucht die Arbeit damit vor allem auch einen Beitrag zur Schließung einer von Philip Steenkamp im Anschluß an eigene Studien konstatierten Forschungslücke zu leisten: „The church`s involvement in the struggle on the ground, and in the struggles within the struggle, awaits further investigation“[1], schrieb Steenkamp 1995, ohne daß etwa die DELK in seinem Beitrag zur Klärung der Rolle der Kirchen im Kampf um Selbstbestimmung des namibischen Volkes überhaupt Erwähnung findet.

II. Gliederung und Methodik der Arbeit

Im folgenden sollen die einzelnen Teile, in die sich die Arbeit gliedert, vorgestellt und die dort vorgenommenen Akzentuierungen kurz erläutert werden.

[1] Steenkamp, Philip: The Churches. In: Leys, Colin; Saul, John S.: Namibia`s Liberation Struggle. The Two-Edged Sword. London 1995, S. 114 (Anm. 58).

Zunächst seien an dieser Stelle die Überschriften der vier Abschnitte in einer Übersicht aufgeführt:

Teil 1: Die Etablierung der Rheinischen Missionsgesellschaft (RMG) im soziopolitischen Gefüge Südwestafrikas:
Aufriß der Missions- und Kolonialgeschichte Namibias von der Entdeckung und Erkundung des Landes durch Europäer bis zum Ende der deutschen Kolonialzeit 1915

Teil 2: Von einer paternalistischen Missionshaltung zu einem partnerschaftlichen Missionsbewußtsein:
Die soziopolitische Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft in Südwestafrika / Namibia unter dem Vorzeichen südafrikanischer Herrschaft und die Partnerschafts- und Solidaritätsarbeit zwischen der Vereinigten Evangelischen Mission und der jungen selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Namibia vor dem Hintergrund ihres Kampfes gegen Apartheid und Fremdherrschaft

Teil 3: Die Stellung der DELK im kirchlichen Gefüge Namibias:
Positionen und Entwicklungen zwischen 1954 und 1990 unter Berücksichtigung der Politik des Kirchlichen Außenamtes der EKD sowie der nationalen und internationalen intrakonfessionellen und ökumenischen Beziehungen der DELK

Teil 4: Zwischen überkommenen Identitäten und neuen Herausforderungen:
Zur Rolle der Kirchen im unabhängigen Namibia unter besonderer Berücksichtigung deutscher Spuren im kirchlichen Koordinatensystem des jungen afrikanischen Staates

Wie der Blick auf diese Überschriften deutlich macht, strebt die Arbeit, was den Zeitraum der unter dem Titel der Studie zu fassenden Entwicklungen betrifft, eine gewisse Vollständigkeit an. Dennoch wurden aus bereits dargelegten Gründen folgende Schwerpunktsetzungen vorgenommen:
Der erste Teil basiert im wesentlichen auf Sekundärliteratur, wobei die entscheidenden Studien in den 1960er und 70er Jahren entstanden sind. Es ist aus heutiger Sicht unabdingbar, diese Arbeiten - vor allem insofern sie aus der ehemaligen DDR oder von seiten der Mission selbst stammen, auf ihren ideologischen Charakter hin zu überprüfen und kritisch zu bewerten. Auch unter Zuhilfenahme neuerer Literatur versucht der Abschnitt eine möglichst objektive Darstellung und vor allem eine ideologiekritische Bewertung der historischen Ereignisse, wobei die immens politische Wirkung des Agierens der Rheinischen

Missionsgesellschaft im Nama- und Hereroland bzw. im späteren Südwestafrika stets im Zentrum des Interesses steht.

Der zweite Teil setzt diesen Arbeitsansatz zunächst fort; da von renommierten Kennern des Landes und der Mission detaillierte Quellenstudien, die bis zum Ende der 1940er Jahre reichen, geleistet worden sind und der fundierten Grundlegung aufschlußreicher Forschungsarbeiten dienten, wurde auch für diesen Zeitraum auf ein eigenes Primärquellenstudium weitgehend verzichtet. Die Darstellung der bezüglich der thematischen Orientierung der Arbeit relevanten Entwicklungen im Bereich der Missionskirche und der aus ihr hervorgegangenen ELK seit den 1950er Jahren basiert dann allerdings vor allem auf der erstmals geleisteten Auswertung von zahlreichen Aufsätzen und anderen Beiträgen, die im Bereich der Öffentlichkeitsarbeit der RMG bzw. der späteren VEM erschienen sind, zum Teil aber auch auf der Analyse von nichtveröffentlichtem Archivmaterial sowie auf einzelnen Intensiv-Interviews mit ehemaligen Verantwortungsträgern. Das politisch äußerst bedeutsame praktizierte Missionsverständnis und der Wandel, dem es im Laufe der Zeit unter südafrikanischer Vorherrschaft in Südwestafrika bzw. Namibia unterworfen war, steht im Mittelpunkt dieses Abschnitts, der diesbezüglich für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg erstmals eine systematische Darstellung und Analyse, die einen längeren Zeitraum überblickt, versucht.

Die intensive Durchleuchtung der gesellschaftspolitisch relevanten Strömungen und des entsprechenden Handelns der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Namibia bildet dann im dritten Teil den eindeutigen Forschungsschwerpunkt dieser Arbeit. Archivmaterialien aus dreieinhalb Jahrzehnten, die hier zum ersten Mal ausgewertet werden, sowie zahlreiche qualitativ ausgerichtete Intensiv-Interviews stellen die Quellengrundlage für diesen Abschnitt dar. Erstmalig soll im dritten Teil der vorliegenden Arbeit die soziopolitische Rolle der DELK im kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext Namibias detailliert und über einen langen Zeitraum hinweg wesentlich auf der Basis von Primärquellen dokumentiert und eine Einschätzung des Verhaltens dieser Kirche unter den strukturellen politischen Bedingungen der Apartheid im Zeichen südafrikanischer Fremdherrschaft versucht werden. Dabei steht das Verhalten der Kirche als Institution, aber auch das Handeln ihrer einzelnen

Glieder gegenüber der aus der Missionsarbeit der RMG hervorgegangenen ELK, und damit das Verhältnis zur schwarzen lutherischen Schwesterkirche immer wieder im Zentrum der Betrachtung, da sich im Umgang mit dem Widerspruch zwischen dem theologischen Anspruch nach Einheit und dem soziopolitischen und soziokulturellen Bedürfnis nach Separation die jahrzehntelang währende entscheidende Problematik dieser Kirche und ihrer Glieder niederschlägt; diese zentrale Problematik läßt sich auf die jahrzehntelang äußerst kontrovers diskutierte Frage zuspitzen, wie sich diese deutsche Kirche einer weißen deutschen Minderheit als Institution mit religiösem Anspruch, aber mit primär politischer Außenwirkung im namibischen Kontext unter den historisch gewordenen politischen und ökonomischen Bedingungen selbst zu verstehen und wie sie ihre Existenz nach innen und nach außen hin zu rechtfertigen habe.
Der letzte Teil, der sich mit Entwicklungen innerhalb der Kirchen und insbesondere ihrer gesellschaftspolitischen Funktionen seit der Unabhängigkeit Namibias im Jahre 1990 befaßt, setzt unter chronologischem Gesichtspunkt die Ansätze aus dem zweiten und dem dritten Teil fort, in thematischer Hinsicht führt er die Untersuchungsstränge allerdings insofern zusammen, als zentrale gesellschaftspolitisch relevante Themen der jüngsten Kirchengeschichte Namibias in verschiedenen Kapiteln zur Darstellung gebracht werden sollen, um somit aufzuzeigen, wie die Kirchen mit den Folgen ihres jeweiligen Agierens in den vorangegangenen drei Jahrzehnten und damit in der langen Phase der politischen Auseinandersetzungen und Unruhen im Lande umgehen und welche neuen Ausrichtungen der Kirchen im nunmehr freien Namibia sichtbar werden. Mit dieser Analyse verbindet sich auch die Einschätzung einer zukünftigen Perspektive für die Kirchen im Lande, wobei hier noch einmal der besondere thematische Schwerpunkt auf der ELKIN (DELK) liegt.

Jeder Teil beginnt mit einer separaten Einleitung, die einen orientierenden Überblick über den jeweiligen Abschnitt gibt, und endet mit einer Schlußbetrachtung, die eine zusammenfassende und bewertende Analyse des Dargestellten bieten soll, was nicht ausschließt, daß auch innerhalb der Abschnitte umfassende Analysen und Einschätzungen besonderer Ereignisse vorgenommen werden.

Dabei bemüht sich der Verfasser um gerechte Bewertungen insofern, als er großen Wert auf die Berücksichtigung der jeweiligen historischen und politischen Umstände legt und um seine eigene Stellung als außenstehender und nachträglicher Beobachter weiß. Gerade in bezug auf den dritten Teil der Arbeit scheint dieser Hinweis schon an dieser Stelle von besonderer Wichtigkeit, denn es geht dem Verfasser nicht um anklagende Fingerzeige, sondern um ein Dokumentations- und Bewertungsangebot, mit dessen Hilfe hoffentlich Diskussionsprozesse unter den Akteuren von einst initiiert werden können, die zur Klärung der gesellschaftspolitischen Rolle der DELK und damit zu einem wichtigen Teil von Deutschtum in Namibia beitragen können. Eine solche Rückschau könnte einen wichtigen Beitrag zum eigenen Selbstverständnis leisten und damit helfen, das unklare Rollenbild der deutschen Minderheit auch und gerade im heutigen Namibia konturierter werden zu lassen, um auch auf diesem Weg eine wünschenswerte und notwendige Verständigung mit den anderen Völkern des Landes zu erleichtern.

Zu den verschiedenen Begriffsverwendungen sei einleitend folgendes festgestellt: Die Verwendung des Begriffs „Südwest(afrika)“ bzw. des Kürzels „SWA“ erfolgt im eigenen Text bis zum Jahre 1968, als das Land von den Vereinten Nationen auf Wunsch der Bevölkerung, wie seinerzeit ausdrücklich betont wurde, offiziell den Namen „Namibia“ erhielt, der im Zusammenhang mit Ereignissen seit 1968 auch hier verwendet werden soll.[2] Daß andere Autoren auch in der Darstellung von Ereignissen vor diesem Zeitpunkt den Namen „Namibia“ verwenden, ist aus ideologiekritischer Perspektive nachvollziehbar, stört aber womöglich die historische Authentizität der Darstellungen. Aus diesem Grunde werden in dieser Arbeit auch Formulierungen wie „deutsch-kolonialisiertes

[2] Zur Bedeutung des Namens „Namibia“ machte der für die Informations- und Pressearbeit der Evangelisch-Lutherischen Kirche (ELK) in Namibia verantwortliche Mitarbeiter Daniel Tjongarero im Jahre 1975 folgende interessante Ausführungen: „’In der Geschichte des Kolonialismus hat die Namib-Wüste eine entscheidende Rolle gespielt. Es war gerade die Ungastlichkeit der Namib, die die Kolonisierung des Landesinneren verhindert hat. So wurde die Namib-Wüste für lange Zeit die Beschützerin des Landes gegen die koloniale Herrschaft. Wenn man den Namen Südwestafrika hört, dann denkt man sofort an Diskriminierung, ... wenn man dagegen den Namen Namibia hört, dann hat man eine Hoffnungsvision vor sich: eine bessere Zukunft, ein Land, in dem Rasse und Hautfarbe nicht mehr das Entscheidende sind, ein Land, in dem es Rassenharmonie gibt, ein Land, in dem alle Armut und Reichtum teilen.’“ (Tjongarero, Daniel: „Was bedeutet der Name Namibia?“ In: Immanuel 5/1975; hier zitiert nach: Groth, Siegfried: Vorwort. In: IdW 11/1975, S. 195.)

Namibia“ oder dergleichen vermieden, statt dessen wird die zeitgenössische Bezeichnung Deutsch-Südwestafrika verwendet. Daß dies in ideologiefreier Absicht geschieht, wird der Kontext unschwer erkennen lassen. Gleiches gilt auch für die verschiedene und jeweils unterschiedlich konnotierte Begriffsverwendung zur kollektiven Bezeichnung der heute ca. 15.000 bis 20.000 aus dem deutschen Kulturkreis stammenden, in Namibia beheimateten Menschen, die sich selbst sehr unterschiedlich als „Deutsche in Namibia“ oder als „deutschsprechende Namibianer“ verstehen und bezeichnen. Mit den verschiedenen Begriffen verbindet der Verfasser ebensowenig eine implizite Wertung wie mit der Bezeichnung „die Weißen“ oder „die Schwarzen“ bzw. mit dem häufigen Gebrauch der Wendungen „schwarze Kirchen“ und „weiße Kirchen“. Daß genau hier die (kirchen-)politisch relevante Trennungslinie verlief und sich heute erst langsam aufzulösen beginnt, ist die beklagenswerte historische Tatsache, der diese Arbeit nachspürt, die aber wegen ihrer Relevanz auch nur schwer in andere Begriffe zu fassen ist. Auch die Bezeichnungen „Einheimische“ oder „Afrikaner“ zur Benennung der auf dem namibischen Gebiet ursprünglich beheimateten Völker und ihrer Angehörigen mag aus der Perspektive mancher problematisch erscheinen, indes fehlen praktikable sprachliche Alternativen, so daß diese Begriffe auch in dieser Arbeit - selbstverständlich wertfrei - Verwendung finden müssen, um sprachliche Ungetüme zu vermeiden.

III. Persönlicher Zugang zum Thema und Danksagung

Im Wintersemester 1993/94 belegte der Verfasser bei Prof. Dr. Uwe Andersen im Rahmen seines Lehramtsstudienganges im Fach Politikwissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum das Hauptseminar mit dem Titel „Namibia. Zur Situation eines unabhängig gewordenen Entwicklungslandes mit deutscher Kolonialvergangenheit“. Diese erste Beschäftigung mit dem jungen Staat im Südwesten Afrikas sollte die Initialzündung für eine längerfristige Interessenfokussierung sein. Nach dem Ersten Staatsexamen, in dem die Seminarthematik wiederum eine wesentliche Rolle spielte, erschien es an der Zeit, das fachliche theoretische Wissen um praktische Erfahrungen zu bereichern, so daß eine

siebenwöchige Reise durch Südafrika und Namibia im Jahre 1995 bei mir die lebensnahe Begeisterung für Land und Leute weckte. Zu diesem Zeitpunkt war die mögliche Themenstellung für eine Dissertationsarbeit, die vor dem Eintritt ins Referendariat für die Lehrämter für die Sekundarstufen II und I geplant war, mit Prof. Andersen vorbesprochen, so daß die Reise auch zur ersten Kontaktaufnahme mit Kirchenleuten in Namibia und zum Verschaffen eines ersten Überblicks über das Angebot von Archiven und Bibliotheken genutzt werden konnte. Die Fächerkombination Sozialwissenschaft / Kath. Theologie / Deutsch korrespondierte in idealer Weise mit der im Anschluß an diese erste Namibia-Reise formulierte Themenstellung und Zielsetzung der vorliegenden Arbeit.

Wichtigste Orte im ersten Jahr der Arbeit an dieser Studie waren das Archiv und die Bibliothek der Vereinten Evangelischen Mission in Wuppertal, wobei die beiden ersten Teile sich wesentlich aus den hier geleisteten Arbeiten rekrutieren.
Um die Jahresmitte 1997 datiert der zweite Namibia-Aufenthalt, der jetzt als klassische Forschungsreise geplant war und mich für acht Wochen in die namibische Hauptstadt Windhoek sowie für eine weitere Woche in die Küstenstadt Swakopmund führte. Umfangreiche Archiv- und Bibliotheksarbeiten sowie das Führen qualitativ ausgerichteter Intensivinterviews mit Hauptamtlichen und Laien der verschiedenen Kirchen und weiteren Verantwortungsträgern führten zu der Quellensammlung, deren Auswertung sich insbesondere in Form des dritten Teils dieser Arbeit niederschlug. Die wissenschaftlichen Erträge einer weiteren, auf einen Monat angelegten Forschungsreise zum Jahresende 1998 mit ähnlicher methodischer Ausrichtung finden sich im wesentlichen im vierten Teil der Studie. Der dreimalige Aufenthalt in Namibia im Verlauf von dreieinhalb Jahren ermöglicht darüber hinaus insbesondere eine Einschätzung bezüglich der sich verändernden Stimmungen im Lande, was sich insbesondere für den letzten Teil der Arbeit als bedeutsam zeigt. Die endgültige Fertigstellung der Arbeit verzögerte sich durch die Zeit des Referendariats und die sich unmittelbar daran anschließende intensive Einarbeitungszeit in den Schuldienst und erfolgte somit erst im Oktober 2002. Die Arbeit wurde an der Ruhr-Universität Bochum, Fakultät für Sozialwissenschaft, Prof. Dr. Uwe Andersen,

als Dissertation eingereicht. Zweitbetreuer der Arbeit ist Prof. Dr. Johannes Meier, Seminar für Kirchengeschichte der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

Die dargelegte Arbeitsweise zeigt, daß die vorliegende Arbeit im wesentlichen auf zwei methodischen Zugängen beruht: Zum einen sind hier die intensiven Quellenstudien in den Archiven und Bibliotheken in Deutschland und in Namibia zu nennen, zum anderen die zahlreichen Intensivinterviews in beiden Ländern. Ohne die Unterstützung und Hilfsbereitschaft zahlreicher Einzelpersonen und verschiedener Institutionen wäre diese Arbeit demnach nicht möglich gewesen. Es ist unmöglich, an dieser Stelle alle Gemeinten namentlich zu nennen. Ihnen allen (besonders den im Literatur- und Quellenverzeichnis aufgeführten Interviewpartnern, die sich oft stundenlang Zeit nahmen) gilt mein herzlicher Dank!

Namentlich erwähnen möchte ich insbesondere Prof. Dr. Uwe Andersen, der der Ideengeber für die thematische Orientierung dieser Studie war und mir über den gesamten Zeitraum der Arbeit an der Dissertation hinweg in allen Fragen mit Rat und Tat zur Seite stand. Prof. Dr. Johannes Meier bin ich insbesondere für seine methodischen, inhaltlich-ergänzenden und korrigierenden Anregungen dankbar. Auch in ihm habe ich trotz der räumlichen Distanz einen Betreuer erfahren, der sich der Begleitung der Arbeit viel Zeit und persönliche Mühen hat kosten lassen. Die unter seiner Leitung stehenden Doktorandenkolloquien waren hinsichtlich der Möglichkeiten zum Erfahrungsaustausch und als inhaltliche wie methodische Anregungsbörse von großer Bedeutung.
Mein Dank gilt darüber hinaus Pastor Wilfried Neusel, der mir als ehemaliger Dozent am Paulinum, der ökumenischen theologischen Ausbildungsstätte in Namibia, und Projektleiter innerhalb der ELK während der Zeit des Übergangs des Landes in die Unabhängigkeit wichtige thematische Orientierungen gab und mir half, Kontakte nach Namibia herzustellen. Dieser Dank richtet sich in gleicher Weise an Pastor i. R. Siegfried Groth, der mich in vielen Gesprächen an seiner reichhaltigen Namibia-Kenntnis und -Erfahrung teilhaben ließ und auf den ich mich bei sämtlichen Kontaktaufnahmen in Namibia berufen durfte. Für die Arbeit in Deutschland waren die Hilfestellungen der Archivarin Barbara

Faulenbach und der Bibliothekarin Beate Slevogt im Wuppertaler Missionshaus von großer Bedeutung. Ohne die zahlreichen Hinweise auf relevante Bestände wäre hier manches langwieriger und umständlicher gewesen und einiges gewiß unentdeckt geblieben.

In Richtung Namibia gilt mein erster Dank dem Bischof der ELKIN (DELK), Reinhard Keding, der mir im Wissen um die Problematik der Geschichte seiner Kirche das Vertrauen entgegengebracht hat, daß ich verantwortungsvoll mit der Darstellung derselben umgehe, und der in zahlreichen Gesprächen große Offenheit und Hilfsbereitschaft zeigte. Ihm und seiner Familie gilt auch mein Dank für die freundliche Aufnahme in ihrem Privathaus. Pastor i. R. Peter Pauly, der es sich trotz seines Alters angelegen sein läßt, die Archive der ELCRN und der ELKIN (DELK) zu betreuen und manches Unsortierte in eine Ordnung zu bringen sich müht, gilt mein Dank für seine wahrhaft freundschaftliche Begleitung während der beiden Forschungsaufenthalte. Die vielen stundenlangen Gespräche im Archiv-Keller des ELCRN-Headoffice oder hoch über der Stadt im Turm der Christuskirche, der ebenfalls als Archiv genutzt wird, vermittelten nicht nur unschätzbares Wissen, sondern ließen vor allem auch den Geist der vielen Jahrzehnte zwischen 1930 und 1998 in unnachahmlicher Weise lebendig werden.

Nicht zuletzt gilt mein Dank dem bischöflichen Cusanuswerk in Bonn, das mit einem Doktorandenstipendium die intensive und durchgängige Arbeit an der Dissertation ermöglichte und mit seinem reichhaltigen Seminarangebot den bundesweiten Kontakt zu anderen Promovenden möglich machte.

Dem Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund danke ich für die finanzielle Unterstützung der Forschungsreise nach Namibia im Jahre 1998.

Ein persönlicher Dank richtet sich an meine Eltern, die mich zu dieser Arbeit ermutigten und sie mit inhaltlichem Interesse verfolgten, sowie an meine Partnerin, die insbesondere in der letzten Phase der Arbeit an der Dissertation viel Verständnis für mancherlei Abstriche, die in der persönlichen Lebensgestaltung hinzunehmen waren, zeigte.

Holzwickede, im Oktober 2002 Guido Jura

Erster Teil

Die Etablierung der Rheinischen Missionsgesellschaft (RMG) im soziopolitischen Gefüge Südwestafrikas: Aufriß der Missions- und Kolonialgeschichte von der Entdeckung und Erkundung des Landes durch Europäer bis zum Ende der deutschen Kolonialzeit im Jahre 1915

1.0 Einleitung

„Weil es aber ein ‘deutsches Christentum’ gibt, gibt es auch eine ‘deutsche Mission’. (...) Da aber unser Volk von Natur und nach seiner Geschichte ein von Gott besonders reich begabtes ist, so ist auch die Mitgift, die die deutsche Mission ihrem Vaterlande verdankt, besonders reich“[1].

In diesen Worten, am Ende der kaum mehr als drei Jahrzehnte währenden deutschen Kolonialzeit über Südwestafrika niedergeschrieben, drückt sich eine Überzeugung und Geisteshaltung aus, die für die Geschichte dieses Landes von einschneidender Bedeutung gewesen ist. Für weite Strecken der von der Rheinischen Missionsgesellschaft (RMG) im Südwesten Afrikas geleisteten Missionsarbeit kann die im obigen Zitat deutlich werdende intensive Durchdringung der Umsetzungspraxis des neutestamentlichen Aussendungsbefehls mit einem der weißen staatlichen Obrigkeit verpflichteten Patriotismus geradezu als charakteristisch gelten. Zur absoluten Überzeugungshaltung bezüglich des eigenen christlichen Sendungsbewußtsein und dem ethnischen und nationalen Patriotismus gesellte sich eine ausgeprägte Kulturhybris, wobei sich diese drei aufeinander bezogenen Elemente als typische Mentalität der Mehrzahl der Missionare der RMG beschreiben läßt. Diese miteinander verschränkten Ideale leiteten ihr missionarisches Handeln im sogenannten „Missionsfeld“ über ein Jahrhundert hinweg und sollten dem Land und seinen Menschen innerhalb der entstehenden christlichen Gemeinschaften ihren Stempel aufdrücken.

So liegt in diesem Jahrhundert der rigorosen Einforderung von politischen, religiösen und kulturellen Assimilierungsanstrengungen, mit der die in unterschiedlichsten Funktionen in Südwestafrika tätigen Deutschen den Afrikanern begegneten, ein Schlüssel zum Verständnis der entsprechenden politischen und kirchlichen Gegenbewegungen, die in den Aufständen von 1904 bis 1907 bereits aufflammten und die sich ab den 1920er Jahren zunächst latent, später dann zunehmend offener artikulierten. Im kirchlichen Bereich erlangte diese Gegenbewegung ihre Höhepunkte mit den Separationsbewegungen unter den Nama (1946) und unter den Herero (1955) sowie in dem von afrikanischen

[1] Axenfeld, D. Karl: Was verdankt und schuldet die deutsche Mission ihrem Vaterlande? In: Allgemeine Missions-Zeitschrift 1915, S. 421 f.

Theologen folgenreich neu definierten Verständnis der christlichen Botschaft zu Beginn der 1970er Jahre; im politischen Bereich kulminierte sie in dem mehr als zwanzig Jahre währenden Guerillakrieg der PLAN, des militärischen Arms der SWAPO, gegen die südafrikanische Besatzungsmacht.
Nicht nur, um den deutschen Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias folgen und damit einen Beitrag zur historischen Aufarbeitung leisten zu können, ist es demnach erforderlich, weit in die namibische Geschichte zurückzugehen, sondern auch, um die binnen- und zwischenkirchlichen Entwicklungen und Ereignisketten in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis zur Unabhängigkeit Namibias im Jahre 1990 als historischen Reaktionsprozeß verstehen zu können.

Der Blick auf die historische Missionstheologie und die konkrete Missionspraxis in der vorkolonialen Zeit wie auch in der deutschen Kolonialära Südwestafrikas selbst dient aber nicht nur dem historisch orientierten Verständnis deutscher Geschichte auf der einen und namibischer Geschichte auf der anderen Seite, der Erkenntnis von geistigen und faktischen Interdependenzen zwischen Religion und Politik, Kirche und Staat, der Einsicht in kulturhistorische und soziopolitische Konsequenzen des ungleichen Aufeinandertreffens zweier so unterschiedlicher Kulturen, sondern vor allem auch der Einsicht in die Verflochtenheit von deutscher und namibischer (Religions-)Geschichte, die sowohl die jüngste Vergangenheit als auch noch die Gegenwart maßgeblich prägt. Hieraus sind - ungeachtet ihrer jeweiligen Ausgestaltung - besondere Beziehungen zwischen beiden Völkern und zwischen christlichen Gemeinschaften in beiden Ländern entstanden, die sich insbesondere in den Jahren des Unabhängigkeitskampfes zu bewähren hatten. Nur unter Berücksichtigung der spezifischen Missionspraxis der Missionare der RMG in Südwestafrika zwischen 1842 und 1957, zwischen dem Beginn der Missionsarbeit und der Konstituierung der selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika (ELK), kann das sehr enge, aber auch genauso sensible Verhältnis zwischen der ELK und der Rechtsnachfolgerin der RMG, der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM), in den für die Unabhängigkeit und Freiheit

Namibias so entscheidenden 1970er und 80er Jahren adäquat verstanden werden.

Somit ist die Betrachtung des ersten Teils dieser Epoche gemeinsamer namibisch-deutscher Geschichte, die von der deutschen Dominanz im kirchlichen, ökonomischen *und* politischen Bereich geprägt ist, darauf angelegt, zunächst die Wurzeln des kirchlichen Weinstocks in Namibia zu studieren, um davon ausgehend den wenig geraden Wuchs dieser Pflanze als kirchenpolitisches Agieren und Reagieren in einem sehr spezifischen soziopolitischen Kontext erfassen zu können.

Gerade weil dieser Teil der Arbeit zur älteren namibisch-deutschen Geschichte in erster Linie einem vertieften Verständnis des gesellschaftspolitischen Engagements der Kirchen in den 1970er und 1980er vor dem Hintergrund von Apartheid, Rassismus und Widerstand verpflichtet sein will, erfolgen an ausgewählten Stellen bereits Brückenschläge aus der Vergangenheit in diese historisch jüngere Epoche, um auf wichtige Bezugspunkte hinzuweisen. Wenn in den folgenden Teilen der Arbeit dann, auf die frühe Geschichte rekurrierend, immer wieder auch analytische Rückschau gehalten wird, können so insgesamt die inneren Zusammenhänge zwischen jüngerer und ältere Geschichte und in diesem Rahmen besonders die kirchlichen Beiträge zum gesellschaftspolitischen Geschehen in Namibia deutlich werden.

1.1 Methodische Vorbemerkungen

Wesentliche Abschnitte der vorkolonialen und kolonialhistorischen Geschichtsschreibung Namibias stehen unter einem quellenkritischen Vorbehalt, der jeglicher Darstellung und Auswertung vorausgeschickt werden muß:

Auf seiten der Mission war es vor allem Missionar Heinrich Vedder[2], der sich sehr frühzeitig darum bemühte, orale Überlieferungen der Einheimischen, denen er in der Arbeit vor Ort begegnete, aufzuzeichnen. Auf wissenschaftlichem Terrain gebührt dem DDR-Wissenschaftler Horst Drechsler[3] das Verdienst, als erster systematisch die Akten des in Potsdam befindlichen Archivs des ehemaligen Reichskolonialamtes ausgewertet und aus der Fülle der Daten ein historisches Gesamtbild der deutschen Kolonialgeschichte in Südwestafrika entworfen zu haben. Trotz aller erkennbaren Sorgfalt in der Arbeit und der Qualität einzelner Informationen sind aber gerade diese Beiträge neben einigen anderen nicht ganz so bedeutungsschweren Arbeiten besonders kritisch zu betrachten:

So liefert Drechsler in seiner Studie aus dem Jahre 1966 äußerst interessante und unter heutigen Gegebenheiten auch für jedermann nachprüfbare Fakten, seine Arbeit steht aber sowohl hinsichtlich der Auswahl des Materials als auch in bezug auf dessen Bewertung unter dem geschichtsphilosophischen Vorbehalt, daß er als DDR-Forscher insgesamt zielgerichtet darauf hinarbeitet, angebliche Parallelen zwischen dem historischen Imperialismus des Deutschen Reiches und dem „Neo-Kolonialismus“ der Bundesrepublik Deutschland bzw. dem jeweiligen „Großkapital“ aufzuzeigen[4]. Zugleich scheint die Arbeit einer sich an die schwarzen und farbigen Namibianer richtenden Empfehlung verpflichtet, sich den marxistisch definierten Status von Proletariern zu eigen zu machen und zu erkennen, daß allein die fortgesetzte Ausbeutung zuerst von deutschen, dann von englischen und burischen Imperialisten und Kapitalisten

[2] Vedder, Heinrich: Aus der Missionsgeschichte Südwestafrikas. In: IdW 2, 5, 6/1957, S. 1 ff. sowie ders.: Das alte Südwestafrika. Die Geschichte Südwestafrikas bis zum Tode Mahareros 1890. 6. Aufl. Windhoek 1991 (1. Aufl. 1934).

[3] Drechsler, Horst: Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft. Der Kampf der Herero und Nama gegen den deutschen Imperialismus (1884-1915). Berlin 1966.

[4] Vgl.: ebd., S. 14.

für ihre soziale Situation verantwortlich sei[5]. Daraus ergäbe sich für den verständigen Leser die - allerdings so nicht explizit formulierte - Schlußfolgerung, daß die Forderung nach sofortiger Unabhängigkeit Namibias, die von den beiden bedeutendsten Befreiungsbewegungen SWAPO und SWANU seit Beginn der 1960er Jahre vertreten wurde, mit der Einforderung der sozialistischen Revolution zu verknüpfen ist. Jenseits dieser ideologischen Einfärbung der Arbeit bietet Drechsler aber eine eindrucksvolle Fülle von bedrückenden, gut belegten Informationen aus der deutschen Kolonialzeit, die in dieser Schonungslosigkeit auf bundesdeutscher Seite bis an die Schwelle der siebziger Jahre mit wenigen Ausnahmen[6] kaum zu finden waren.
Auf eben dieser Seite dominierten neben wenigen älteren mehr oder weniger wissenschaftlichen Abhandlungen zum Thema[7] zu dieser Zeit noch die historischen Darstellungen von ehemaligen Vertretern der deutschen Kolonialmacht, wie die Monographien des Landeshauptmanns Curt v. François oder des Gouverneurs Theodor Leutwein, die aber ihrerseits partiell den Charakter von Rechtfertigungsschriften für eigenes politisches und militärisches Handeln tragen.

Auch die zum großen Teil in pathetischem Stil und mit erbaulicher Sinngebung verfaßte Geschichtsschreibung von seiten Rheinischer Missionare, in der Lothar Engel zurecht einen Hang zur „traditionellen Selbstdarstellung“[8] erkennt, muß unter dem kritischen Vorbehalt des sichtbaren Ausdrucks des Bedürfnisses nach Aufarbeitung, Erklärung und Rechtfertigung institutioneller oder persönlicher Aktivitäten, die Erfolge und Versäumnisse aus jeweils subjektiver Perspektive offerieren, gelesen werden. Dies zeigt sich zwar weniger bei dem ehemaligen Inspektor der RMG, Heinrich Drießler[9], dafür aber um so

[5] Vgl.: ebd., S. 260 f.
[6] Hier ist besonders hervorzuheben: Bley, Helmut: Kolonialherrschaft und Sozialstruktur in Deutsch-Südwestafrika 1894-1914. Hamburg 1968.
[7] Hier sind vor allem zu nennen: Richter, D. Julius: Das deutsche Kolonialreich und die Mission. Basel 1914; Westermann, Diedrich: Der Afrikaner heute und morgen. Essen 1937.
[8] Engel, Lothar: Die Stellung der Rheinischen Missionsgesellschaft zu den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen Südwestafrikas und ihr Beitrag zur dortigen kirchlichen Entwicklung bis zum Nama-Herero-Aufstand 1904-1907. Hamburg 1972, S. 215.
[9] Vgl.: Drießler, Heinrich: Die Rheinische Mission in Südwestafrika. (Geschichte der Rheinischen Mission Bd. 2.) Gütersloh 1932.

deutlicher in den umfassenden Darstellungen des vielleicht bedeutendsten Missionars der RMG in Südwestafrika, Heinrich Vedder.

Sicherlich meint Theo Sundermeier auch diese Art von apologetischen Aufzeichnungen, wenn er aus anderem Anlaß kritisiert, „wohin eine Geschichtsschreibung führt (...), wenn sie nicht mehr die eigene Standortgebundenheit kritisch erfaßt, sondern die Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkt der Selbstbestätigung betrachtet“[10]. Beschreibt dieser Satz die Haltung der Rheinische Missionsgesellschaft gegenüber ihrer eigenen Historie zutreffend (und vieles spricht dafür, wie der zweite Teil dieser Arbeit zeigen wird), dann erscheint es nicht weiter verwunderlich, daß Heinrich Loth, der nach Ansicht von Horst Gründer zu jener Zeit „im Zwangskorsett des historischen Materialismus“[11] steckte, nach eigenen Angaben 1960 die Einsichtnahme in Archivmaterialien der RMG in Barmen verwehrt wurde, weil man sich dort offenbar gegen sozialistisch orientierte Kritik der eigenen Missionsgeschichte schützen wollte[12]. Bemerkenswert ist, daß auf westdeutscher Seite Loths Ansatz durchaus seine Anhänger hatte; vor allem in Manfred Hinz[13] fand Loth noch Ende der 1980er Jahre seinen wissenschaftlichen Advocatus.

Auf der anderen Seite hatte sich jedoch neben Helmut Bley bereits zu Beginn der 1970er Jahre vor allem Lothar Engel sehr kritisch mit Loths Thesen auseinandergesetzt[14], wobei der zentrale Aspekt seiner Gegenrede an dieser Stelle kurz wiedergegeben sei: Die These Loths, die RMG habe ein gezieltes Programm für eine *politische* Vorherrschaft in SWA verfolgt, sei „nicht haltbar, mag die Arbeit der Missionare auch politische Implikationen gehabt haben, mögen hinter ihren Entscheidungen oft weniger theologische als politische Motive gestanden haben und mag selbst zugestanden werden, daß es ein

[10] Sundermeier, Theo: Die christliche Mission in Südwestafrika. Zum gleichnamigen Buch von Heinrich Loth. In: EMZ 1964, S. 33.
[11] Gründer, Horst: Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas. Paderborn 1982, S. 116.
[12] Vgl.: Loth, Heinrich: Apartheid und Kirchen. Südafrikanische Christen im Widerstand. Köln 1977, S. 219, Anm. 6. (Die Originalausgabe ist unter dem Titel „Rebellen im Priesterrock“ 1977 in Berlin erschienen.)
[13] Vgl.: Hinz, Manfred O.: Namibias Norden, Jonker Afrikaner und die Staatswerdung Namibias. In: Mbumba, Nangolo u.a.: Ein Land, eine Zukunft. Namibia auf dem Weg in die Unabhängigkeit. Wuppertal 1988, S. 58-83.
[14] Vgl.: Engel 1972, S. 215 ff.

Effekt der Missionsarbeit neben anderen war, daß sie unter Nama und Herero im Hinblick auf die Kolonialepoche destruktiv wirkte (wenn dies auch nicht der einzige destruktive Faktor war, wie Loth vermuten läßt)“[15]. Loth nehme nicht wahr, daß es den Missionaren nicht um eigene politische Macht gegangen sei, sondern um „nach europäischem Vorbild geordnete[n] politische[n] Verhältnisse“[16]. „Unter ihnen hofften sie, geschützt vor Unruhen, ihre Gemeinden aufzubauen und zu leiten, wie es in der Heimat die Kirche in ihrem engen Verhältnis zum Staat ebenfalls tun konnte.“[17] In dieser Perspektive werde dann der immer wiederkehrende Versuch politischer Einflußnahme auf die Stämme ebenso verständlich wie „das Selbstverständnis der Mission, eigentlich eine kirchliche und damit unpolitische Aufgabe zu erfüllen“[18].
Bezüglich der Analysen Loths, aber auch hinsichtlich der die Afrikaner betreffenden Geschichtsschreibung der Mission (Vedder) kritisiert Engel darüber hinaus eine eingeschränkte, nur den eigenen Prämissen zuarbeitende Perspektivik:

„Dieser rein personalistische und Loths rein funktionalistischer Erklärungsrahmen stellen jeder auf seine Weise eine Verengung für das Verstehen von Menschen aus anderen Traditionen dar. Der kolonialistische Aspekt (...) wird (...) nicht beseitigt, solange für die Erklärung und das Verstehen der Entscheidungen kolonial beherrschter Menschen und deren Geschichte nicht auch deren soziale, religiöse oder kulturelle Traditionen, ihre eigenen Motive und Vorstellungen herangezogen werden“[19].

Bereits diese wenigen Ausschnitte lassen ein wesentliches Problem zutage treten: War es für die Positionsbestimmung der deutschen Kirchen und Missionen gerade zu Beginn der 1970er Jahre von herausragender Wichtigkeit, objektive Informationen über die Verwicklung und Verstrickung der Deutschen in die politische und kirchliche Vergangenheit Namibias zu erhalten, so stellte sich eben dies nicht nur für den interessierten Laien als äußerst schwieriges Unterfangen heraus, da immer der zumindest leise Zweifel bleiben mußte, ob die geschichtsdeutende Darstellung, der man selbst folgte, auch diejenige war,

[15] Ebd., S. 217.
[16] Ebd.
[17] Ebd.
[18] Ebd., S. 218.
[19] Ebd., S. 221.

die die historische Realität angemessen erfaßte. Dieses Phänomen, das dreißig Jahre später, nach der Überwindung der großen ideologischen Gegensätze und angesichts der scheinbar totalen Informationsmöglichkeiten via Internet, kaum mehr vorstellbar ist, war seinerzeit doch so wirkungsmächtig, daß es keinesfalls unbeachtet bleiben darf!

Eben darum muß man sich bewußt machen, daß gerade das Veddersche Geschichtsbild, das sich in dem lange Zeit als Standardwerk zur vorkolonialen Geschichte Namibias gehandelten Werk „Das alte Südwestafrika“ niederschlägt, noch Mitte der 1980er Jahre zur Belastung der innernamibischen Situation führte, da es „nach wie vor in den Köpfen der weißen Siedler Namibias spukt, und da es dazu dient, Verfassungsentwürfe zu rechtfertigen, die auf Trennung der einen namibischen Nation in viele ethnische Gruppen hinauslaufen. Selbst internationale Namibia-Experten greifen die Vedder`schen Klischees auf“[20]. Die Kritiker dieser historischen Haltung stellen die offenkundig rhetorisch konnotierte Frage, „ob es (Vedders genanntes Werk, Verf.) den Minimalansprüchen historischer Quellenforschung entspricht“[21] und weisen mit Nachdruck darauf hin, daß erst „neuere historische Arbeiten (...) dieses Bild entscheidend korrigiert [haben]“[22].

Daß diese Korrektur tatsächlich Platz gegriffen hatte, konnte Thomas Braun allerdings acht Jahre darauf noch immer nicht erkennen: In seiner 1991 vorgelegten Dissertation heißt es zur Literaturlage: „Überblickt man die neuere bundesdeutsche Namibia-Literatur, so gewinnt man, sobald die Autoren die vorkoloniale Epoche behandeln, den Eindruck, Loths Thesen und Ergebnisse repräsentierten den unangefochtenen Forschungsstand.“[23]

Tatsächlich scheinen erst in den 1990er Jahren die ideologischen Gräben, aus denen heraus ein nicht unbeträchtlicher Teil der Namibia-Forschung betrieben wurde, von dem Fortgang der Geschichte zugeschüttet worden zu sein. So erweisen sich im Lichte jüngerer Forschungsarbeiten vor allem die Darstellun-

[20] Helbig, Helga und Ludwig: Mythos Deutsch-Südwest. Namibia und die Deutschen. Weinheim und Basel 1983, S. 59.
[21] Ebd., S. 57.
[22] Ebd.
[23] Braun, Thomas: Die Rheinische Missionsgesellschaft und der Missionshandel im 19. Jahrhundert. (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene, Bd. 17.) Erlangen 1992, S. 142.

gen Bleys, Engels und Sundermeiers[24] aus den 60er und 70er Jahren auch nachträglich als wissenschaftliche Meilensteine der namibischen (Kirchen-) Geschichtsschreibung, deren Bedeutung außer Zweifel steht und auf denen jüngere Arbeiten zum großen Teil zurecht aufbauen.

Vor dem dargestellten Hintergrund sind demnach heute die der ideologischen oder historischen Rechtfertigung verpflichteten Quellen zu lesen, und wenn man sich diese Mühe macht, so kann man einen lebhaften Eindruck von der Schwierigkeit des historischen Zugangs zum Namibia-Problem vor allem zu jener Zeit gewinnen, als Namibia als internationales politisches Problem auf die Tagesordnung gesetzt wurde.
Neben der Darstellung und Analyse des soziopolitischen Geschehens auf dem Territorium Südwestafrikas bis zum Ende der deutschen Kolonialzeit und der Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft innerhalb dieses Kontextes soll an exemplarischen Stellen genau diese Problematik, ohne deren Erkenntnis und Verständnis eine sachgerechte Bewertung kirchenpolitischen Handelns in den 1970er und 80er Jahren nicht möglich ist, aufgezeigt werden.

[24] Gemeint ist hier vor allem: Sundermeier, Theo: Wir aber suchten Gemeinschaft. Kirchwerdung und Kirchtrennung in Südwestafrika. Witten 1973.

1.2 „Ein romantisches Vorspiel“[25] - Das Gebiet des heutigen Namibia in vorkolonialer und frühmissionarischer Zeit und die missionstheologische Überzeugungshaltung der Pioniermissionare

Als im Jahre 1805 die beiden ersten Missionare, die auf dem Gebiet des heutigen Namibia tätig wurden, vom Kapland aus über den Oranje vorstießen, um sich im heutigen Warmbad niederzulassen, wußte man in Europa und am Kap selbst noch recht wenig von den dort lebenden Völkern und von der Beschaffenheit des Landesinneren.[26]

Der erste Europäer, der einen Fuß auf namibischen Boden setzte, war der portugiesische Seefahrer Diogo Cão, der im Zuge der Erforschung eines Seeweges um Afrika 1486 am heutigen Cape Cross an Land ging. Fast zwei Jahre später erreichte Bartolomeo Dias eine kleine Bucht an der südwestafrikanischen Küste, der er den Namen Angra dos Voltas (Bucht der Wiederkehr) gab.[27] Mitte des 18. Jahrhunderts wurde diese Bucht in Angra Pequena (Enge Bucht) umbenannt und bekam schließlich im Jahre 1886 von der Deutschen Kolonialgesellschaft zur Erinnerung an den Bremer Kaufmann Adolf Lüderitz den Namen Lüderitzbucht.
Vom Kapland aus stießen 1739 zuerst holländische Jäger bis zum Oranje-Fluß vor, bevor im Jahre 1761 eine Expedition von 16 Europäern und 68 Nama über den Fluß in den Süden Namibias vordrang. In der Folgezeit durchquerten einzelne Forschungsreisende und auch Jagd- und Expeditionsgruppen vor allem immer wieder den Süden des Landes, bis 1778 der Schwede Heinrich

[25] Richter, D. Julius: Das deutsche Kolonialreich und die Mission. Basel 1914, S. 29.
[26] Bei der Durchsicht von üblichen Darstellungen der namibischen Geschichte (etwa auch in Reiseführern) fällt die stark eurozentristische Sichtweise der Historienschreibung auf. Einzelne Reisebeschreibungen und Forschungsberichte seit dem 19. Jh. relativieren bei genauerer Betrachtung diese Perspektive allerdings in wohltuender Weise. Dazu schreibt Rechsteiner: „Diese Quellen widerlegen die Legende, dass die afrikanische Geschichte erst mit dem Eindringen der ‘kulturbringenden Europäer’ beginnt. Die einzelnen Stammesgesellschaften befanden sich schon seit langem in einer ständigen Entwicklung in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht. Sie steckten dabei keineswegs in stammesgeschichtlichen Urformen. Die verschiedenen Wirtschaftsmethoden passten zusammen mit unterschiedlichen Kulturen und gesellschaftlichen Einrichtungen, die Völker hatten sich verschieden organisiert.“ (Rechsteiner, Karl Joh.: Namibia - Land der Hoffnung? Ein Lesebuch. Luzern, Stuttgart 1986, S. 83.)
Einen lebendigen und lesenswerten epischen Eindruck dieser Tatsache vermitteln die ersten Kapitel des an historischen Fakten orientierten Romans „Verheißene Erde“ von James A. Michener, München 1981.
[27] Vgl.: Valthammer, Wilhelm: Die Portugiesenkreuze in Afrika und Indien. Eine umfassende Darstellung aller von den portugiesischen Entdeckern Diogo Cão, Bartolomeo Dias und Vasco da Gama errichteten Steinkreuze (Padroen). Basel 1984, S. 17, S. 30-42 und S. 45-53.

Jakob Wikar in seinen Tagebüchern von Hereros, Owambos und anderen Stämmen im südwestlichen Afrika berichtete.[28]

Die beiden deutschen Brüder Abraham und Christian Albrecht ließen sich von dem zu Beginn des 19. Jahrhunderts neu erwachenden Missionseifer ergreifen, wurden nach einer Ausbildung zum „Prediger des Evangeliums in heidnischen Ländern“[29] von der Londoner Missionsgesellschaft angenommen und 1805 ausgesandt, „um den Hottentotten und Buschmännern die Botschaft vom Reich Gottes zu bringen“[30]. Sechs Jahre lang bauten die Brüder unter den Bondelzwart-Nama eine erste christliche Gemeinde in Warmbad auf, bevor Jager Afrikaner, der Führer eines die Bondels befehdenden Namastamms, den Ort ausplünderte und brandschatzte, worauf sich die beiden wieder hinter den Oranje zurückzogen.[31]

Doch schon 1815 sandte die gleiche Missionsgesellschaft Heinrich Schmelen ins Namaland, wo es ihm mit Unterstützung des örtlichen Häuptlings gelang, eine kleine christliche Gemeinde um seine Missionsstation Bethanien aufzu-

[28] Die Darstellung folgt: Interessengemeinschaft deutschsprachiger Südwester (IG): 1884-1984. Vom Schutzgebiet bis Namibia. Windhoek 1985, S. 257.
Wohl am ausführlichsten ist die Frühgeschichte der Entdeckung und Erforschung des Landes dargestellt bei Vedder 6. Aufl. Windhoek 1991 (Erstausgabe 1934). Von verschiedenen Seiten ist aber immer wieder darauf hingewiesen worden, daß auch schon diese die Frühzeit der namibischen Geschichte betreffenden Aufzeichnungen Vedders mit Vorbehalten zur Kenntnis zu nehmen sind. Eine aktuelle Einschätzung lautet: „Written more than sixty years ago, the book clearly reflected Vedder`s ideas regarding existence of superior and inferior races, unchanging ‘tribes and nations’, and the conflict ridden nature of pre-colonial Namibia. Though Vedder had first hand experience of the terrors of the German-Herero war, his work is graced by claims that the Herero were exterminated and enslaved prior to German colonisation.“ (Gewald, Jan Bart: Towards Redemption. A socio-political history of the Herero of Namibia between 1890 and 1923. Leiden 1996, S. 4.)
Auch Hellberg betont die tendenziöse Darstellungsweise Vedders: „In Vedder’s opinion, cultural and racial differences were the main source of all tribal conflicts in the decades preceding German colonialism. Without the arrival of the German colonizers, he argues, these tribes would have destroyed themselves as a result of their hostilities. (...) In this manner he sought to justify the political and military actions of the Rheinish missionaries and their supporters, most of whom were influential traders. The interference of the Europeans was thus presented as a show of benevolence, initiated solely to support the oppressed and suffering Hereros. (...) The main weakness of Vedder`s account is undoubtedly his defence of the German colonial annexiation. The colonizers are presented as ‘last-minute saviours’ who both initiated and maintained a durable *Pax Germana*, thereby preventing the rule of pagan ‘warlords’.“ (Hellberg, Carl J.: Mission, Colonialism and Liberation. The Lutheran Church in Namibia 1840-1966. Windhoek 1997, S. 4.)
[29] Vedder, Heinrich: Aus der Missionsgeschichte Südwestafrikas. In: IdW 2 /1957, S. 6.
[30] Ebd.
[31] Vgl.: Vedder 6. Aufl. 1991, S. 194 f.

bauen.[32] In den folgenden zehn Jahren erkundete er mit dem Interesse einer Ausweitung der Missionsarbeit den Landweg nach Lüderitzbucht und Walvisbay, mußte das Namaland jedoch schließlich verlassen, da er sich aus ethisch-religiöser Überzeugung vehement gegen die seinerzeit geplanten Raubzüge der Nama gegen die Rinderherden der Herero wandte und sich so seitens der Nama den Vorwurf der Mißgunst einhandelte.[33]

Unter analytischen Gesichtspunkten ist als exemplarisch auch für die folgenden Jahre der Pionierzeit schon am Beispiel dieser beiden ersten Kontakte von deutschen Missionaren mit der einheimischen Bevölkerung des südwestafrikanischen Territoriums folgendes hervorzuheben: Missionsarbeit in all ihren Facetten und Ausprägungen geschah ganz unmittelbar in einer aktiven Auseinandersetzung mit dem konkreten gesellschaftspolitischen Kontext, agierte und reagierte in diesem Umfeld, bezog Stellung[34] und versuchte insbesondere, über das theologische Motiv der „Seelenrettung“ Einfluß auf den Einzelmenschen zu nehmen, was eine Penetration der innerafrikanischen Kultur und Politik aber zwangsläufig einschloß. Wie anders hätte denn Mission in ihrem praktischen Vollzug unter gegebenen Umständen auch aussehen können? Von einer in späterer Zeit so oft beschworenen „politischen Neutralität“ der Mission oder der Kirche kann demnach schon zur Pionierzeit keine Rede sein, und es sollte sich noch als schwerwiegender Irrtum herausstellen, daß eine derart bedeutsame gesellschaftliche Größe, zu der die RMG schon bald avancierte, überhaupt glauben konnte, einen Status politischer Absenz für sich in Anspruch nehmen zu können.

Wieso aber entwickelte die Mission für die politischen Implikationen ihrer Arbeit keinerlei Gespür? Um dies verstehen zu können, ist an dieser Stelle ein kurzer Blick auf die Entwicklung der Missionsidee im politischen Kontext des Europas des späten 18. und des frühen 19. Jahrhunderts insgesamt zu werfen, denn es ist auffällig, daß zu dieser Zeit eine regelrechte Gründungswelle von Missionsgesellschaften über den Kontinent zog, die relativ spät schließlich auch

[32] Vgl.: Weber, Otto von: Geschichte des Schutzgebietes Deutsch-Südwestafrika. Verwoerdburg, SA, 1974 oder 1975, S. 9.
[33] Vgl.: Vedder, Heinrich: Aus der Missionsgeschichte Südwestafrikas. In: IdW 2 /1957, S. 7 f.
[34] Vgl.: Engel 1972, S. 39.

Deutschland erreichte: Zwischen 1815 und 1836 wurden hier im Bereich des Protestantismus immerhin fünf Gesellschaften gegründet, u. a. 1828 auch die später in Südwestafrika missionierende Rheinische Missionsgesellschaft (RMG oder RhM) in Barmen[35]. Im Gegensatz zu dem diese Zeit immer mehr beherrschenden Rationalismus verstanden die Gründerzirkel dieser Gesellschaften ihren von den Kirchen damals so nicht mitgetragenen Missionseifer von einem durch den Pietismus geprägten inneren Erwecktsein her.[36] Diesem geistig-philosophischen Begründungsstrang der Neubelebung des Missionsgedankens liegt eine romantisch-unpolitische Überzeugungshaltung zugrunde, die aber nicht monokausal die Mentalität der Missionsgesellschaften prägte. Vielmehr spielen paradoxerweise besonders auch politische Tendenzen und Entwicklungen in Europa eine entscheidende Rolle für den vermeintlich unpolitischen Charakter der Missionsarbeit: Es ist entsprechend danach zu fragen, wie eine Missionstheologie, die doch humanistisch-christlichen Ansprüchen verpflichtet sein mußte, mit der Herausforderung durch eine auch in Afrika schnell um sich greifende brutale koloniale Praxis der europäischen Kolonialisten fertig wurde.
Hierzu verschafft Vedder aus der Perspektive von 1934 Aufklärung:
Die Missionsgesellschaften, die im frühen 19. Jh. in Europa aufblühten, seien nicht zufällig zunächst in England und Holland entstanden, denn diese beiden Länder seien zu jener Zeit die führenden Kolonialmächte Europas gewesen. Diese Missionen hätten neben den Rechten der jeweiligen Kolonialmacht, die diese in den Kolonialgebieten habe, auch deren Pflichten gegenüber den einheimischen Bevölkerungen betont und diese „sind nicht damit erfüllt, daß die überwundenen Völker in den Arbeitsdienst des Herrenvolkes eingespannt und ihre Stammesgebiete mit Europäern besiedelt werden; auch nicht damit, daß der europäische Händler den Eingeborenen für das, was sie besitzen oder leisten, Kleider und Schuhe, Tabak und Tee, Kaffee und Zucker, Gewehre und Branntwein vermittelt“[37]. Die Pflicht der Kolonialmacht bestehe vielmehr darin, so schreibt Vedder im Sinne einer dauerhaften Gültigkeit dieses Grundsatzes,

[35] Vgl. hierzu: Menzel, Gustav: Die Rheinische Mission. Wuppertal 1978, S. 18-25.
[36] Vgl.: Berner, Hermann: Kirche und Mission in Vergangenheit und Gegenwart. In: IdW 2/1958, S. 27 f. Eine ausführliche Darstellung hierzu findet sich auch bei: Gründer, Horst: Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas. Paderborn 1982, S. 19 ff.
[37] Vedder, 6. Aufl. 1991, S. 192.

daß sie sich „der Erziehung der oft auf niedrigster Kulturstufe stehenden Völker annimmt“[38]. Weiter heißt es:

„Aber die Erziehung zur Arbeit allein, so hoch sie einzuschätzen ist, führt immer zu einer Form des Sklavendienstes. Die Erziehung zur Gewöhnung an europäische Waren allein führt immer zu irgendeiner Verkümmerung der bisherigen Wirtschaft, und ihr Ende ist die Proletarisierung.“[39]

Echter Erziehungswille aber könne sich hiermit nicht zufriedengeben: „Er will und muß den Zögling im Kernpunkt seines Wesens, im Willensleben, packen und gestalten. Dies kann nur auf einem einzigen Wege gelingen, nämlich auf dem Wege der religiösen Erziehung.“[40] Nur diese eine Zugangspforte der sittlich-religiösen Beeinflussung sei geeignet, „in das Zentrum des Innenlebens“[41] einzugreifen.

Daß sich religiöse Kreise hier prädestiniert und berufen fühlten, das Pendant der amtlichen Kolonialpolitik zu sein, um die als Pflicht erkannte und aktiv zu befördernde religiöse Akkulturation der kolonisierten Völker erstverantwortlich zu gestaltet, ist in diesem missionstheologischen Horizont wenig überraschend; daß jedoch zuvor nicht weitaus kritischer nach der Legitimation zu einem so umfassenden Eingriff in fremde, unbekannte Kulturen gefragt wurde, sondern ein schier unumschränkter christlich-abendländischer und eurozentristischer Exklusivanspruch hinsichtlich des vermeintlichen Wissens um die rechte Lebensweise weite Kreise Europas wie selbstverständlich dominierte, stellt dabei eine ideologiegeschichtliche Tragik ersten Ranges dar, die gerade auch die Mission massiv betrifft. Aber genau hier liegt auch der zentrale Grund für das Nichterkennen-Können und das Nichterkennen-Wollen der eigenen politischen Wirkung: Das Denken in Alternativen, die Entwicklung und das kritische Durchdenken von Gegenkonzepten zum politischen Zeitgeist - und damit der Charakter eines aufgeklärten Politikverständnisses überhaupt - waren den Missionen und ihren Vertretern so wenig vertraut, daß sie selbst ihre eigene

[38] Ebd.
[39] Ebd.
[40] Ebd.
[41] Ebd., S. 193.

Angepaßtheit nicht als politisch wirksamen Tatbestand zu erkennen vermochten. Eben dies zeigt auch der Fortgang der Herero- und Nama-Mission: Standen bis zum Ende der 1870er Jahre noch verschiedene Missionskonzepte, die sich zwar weniger hinsichtlich ihrer Zielsetzung, wohl aber bezüglich ihrer Praxis deutlich unterschieden, nebeneinander, so ebnete der heraufziehende koloniale Geist, der gerade auch die Rheinische Mission voll erfaßte, alle Alternativen ein.

Der Missionsgeist des 19. Jahrhunderts, der noch weit in das 20. Jahrhundert hineinreichen sollte, konnte genau deshalb die politischen Implikationen der eigenen Arbeit nicht erkennen, weil er so gebannt auf die vorgestellte und propagierte Schnittmenge zwischen Politik und Religion starrte, daß die je eigenen Mengen beider soziopolitischen Größen fast vollständig aus dem Blick gerieten. Beispielhaft wird diese Haltung bezüglich der RMG bereits vor der eigentlichen Kolonisierung Südwestafrikas: Die Mission degradierte sich unter der Ägide ihres Direktors Fabri freiwillig zu einem Adepten der Kolonialidee und -politik, die sie selbst maßgeblich beförderte, wie der folgende Abschnitt zeigen wird.

1.3 „Bis hieher hat der Herr geholfen; deß sind wir fröhlich!“[42] - Die frühe Nama- und Hereromission der Rheinischen Missionsgesellschaft im sozioökonomischen und -politischen Kontext Südwestafrikas in der Zeit zwischen 1842 und 1884

Von der in Deutschland von lutherisch geprägten Misssionsfreunden gegründeten Rheinischen Missionsgesellschaft wurden Anfang der 1840er Jahre auf eine schriftliche Anfrage Schmelens hin die Missionare Knudsen nach Bethanien sowie Carl Hugo Hahn und Heinrich Kleinschmidt zum Namastamm des Jonker Afrikaner ausgesandt. Mit Eintreffen der letzteren im Dezember 1842 in Windhoek begann eine kontinuierliche Missionsarbeit, auf die die weithin christlich-lutherische Prägung der Völker Namibias[43] zurückgeht. Allerdings waren die Bemühungen der Rheinischen Missionare, die „im ganzen (...) eine Reihe von Versuchen [darstellte], das Steppenvolk an ein geordnetes Dasein zu gewöhnen“[44], in den ersten zwanzig Jahren durch zahlreiche Rückschläge

[42] Aus dem ersten Brief Missionar Kleinschmidts aus Nama-Bethanien, Groß-Namaqualand, an die Deputation (das Leitungsgremium der Rheinischen Missionsgesellschaft, Verf.) in Barmen vom 12.9.1842; abgedruckt in: Vierzehnter Jahresbericht der Rheinischen Missions-Gesellschaft vom 1.9. 1842 - 1.9.1843. Barmen 1843, S. 24.

[43] Auf die lutherische Denomination, die für das evangelische Christentum in SWA charakteristisch werden sollte, legten seinerzeit vor allem die heimischen Geldgeber den aus Riga stammenden Missionar Hahn fest. (Hinweis von Werner A. Wienecke, langjähriger Missionar, Pastor und Ethnologe in Namibia. Gespräch am 23.7.1997 in Wuppertal. Vgl. auch: Wienecke, Werner A.: Lutherische Kirchen in Windhoek. Eine Studie zum konfessionellen Problem. In: Namibiana Nr. 12 - Namibia Wissenschaftliche Gesellschaft, Windhoek, Namibia, 1993, besonders S. 138 ff.) Die Missionsberichte formulierten diesen Zusammenhang anläßlich des Todes Hahns 1896 dagegen im Sinne einer von Hahn selbst ausgehenden Initiative: „Während dieses seines zweiten längeren Aufenthaltes in Europa von 1860-63 gab es nun andere wichtige Verhandlungen für Hahn. Er war nämlich während seines Aufenthaltes in Afrika in seinen lutherischen Anschauungen bedeutend schärfer geworden und hatte darum das Bedürfnis, die Frage wegen der Konfessionen in unseren Missionsgebieten klargestellt zu sehen. Daß er somit den Anstoß zur Regelung dieser wichtigen Angelegenheit gegeben hat, dadurch hat er sich unbedingt um unsere ganze Mission ein Verdienst erworben, wenn man auch vielleicht seine eigenen Ansichten in dieser Frage nicht immer teilen mag.“ (BRMG 2/1896.)
Die Verpflanzung der aus der europäischen Geschichte resultierenden konfessionellen Ausrichtungen in die afrikanische Missionssituation hält Wienecke für eine der großen Tragiken der Missionsarbeit auch in SWA. Sie sei der Glaubwürdigkeit des Christentums abträglich gewesen und habe unnötig viele Energien in stetigen interkonfessionellen Streitigkeiten gebunden. (Gespräch am 23.07.1997.)
Diesen schon früh sich abzeichnenden Gefahren wollte bereits Gouverneur Leutwein im Jahre 1896 vorbeugen, indem er die Zulassung katholischer Missionsarbeit zunächst nur auf die deutschen Siedler beschränkte: „Denn welchen Eindruck mußte das Neben- oder Gegeneinanderarbeiten zweier christlicher Konfessionen auf die Eingeborenen machen?“ (v. Weber 1974/75, S. 108.) (Vgl. hierzu auch Anm. 276.) Die durch Gouverneur Lindequist der katholischen Mission nach den großen Aufständen dann erteilte Genehmigung zur Missionierung im ganzen Schutzgebiet kommentierte entsprechend schon Drießler im Sinne Wieneckes: „Damit wurde der unselige konfessionelle Zwiespalt Europas auch nach Südwest verpflanzt.“ (Drießler 1932, S. 228.)

[44] Richter 1914, S. 29.

und Mißerfolge gekennzeichnet, was die Missionsleitung in Barmen immer wieder sogar vor die Frage gestellt hatte, ob sie die Arbeit in Südwest nicht wieder aufgeben sollte[45].

Als Kleinschmidt und Hahn ihre Arbeit aufnahmen, hatte der Sohn Jagers, Jonker Afrikaner, der den bedrängten Namavölkern im Süden des heutigen Namibia gegen die zeitweilig von Norden her tief ins Namaland hineinreichende Ausdehnung der Herero beigestanden und sich damit eine Vormachtstellung gesichert hatte, gerade mit den Herero Frieden geschlossen.[46] Zwei Jahre später jedoch begann Jonker regelrechte Raubzüge gegen die Rinderherden der Herero. Mit der Beute beabsichtigte er nach der Überlieferung der Missionare, die Jonker nicht gerade gewogen waren, seine Schulden bei den durchs Land ziehenden Händlern zu begleichen. Diese hätten seinen Stamm u. a. auch mit Branntwein, dem er selbst und viele andere seiner Gruppe inzwischen verfallen gewesen seien[47], beliefert. Aber er versuchte auf diese Weise wohl ebenso, seine Hegemonialstellung auch über die weiter nördlich beheimateten Völker Südwestafrikas auszuweiten[48], wobei der Grad an strategischer Überlegung und Differenzierung, die er bei seinen kriegerischen Aktionen an den Tag legte, die von den Missionaren geäußerten Abschätzigkeiten über seine Person als Äußerung persönlicher Enttäuschungen erkennbar werden lassen.

Hahn zog es, nachdem Jonker neben den Rheinischen Missionaren auch den britischen Wesleyanern die Arbeit in seinem Herrschaftsgebiet zugestehen wollte[49], zu einem im Zuge der kriegerischen Auseinandersetzungen verarmten Hererostamm nach Otjikango, wo er den Ort nach der in Wuppertal ansässigen Missionsgesellschaft in „Barmen“ umbenannte und zum Begründer der Heremission wurde. Kleinschmidt zog ins südliche Namaland nach IAnis, das er nach Gen 26,22 „Rehoboth“ („Raum zum Wohnen“) nannte. Mit diesem

[45] Vgl.: Wienecke, Werner A.: Zwischen Krieg und Krise. Zum 125-jährigen Jubiläum der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika (Rheinische Missionskirche). In: IdW 8,9/1967, S. 144.
[46] Vgl.: Vedder 6. Aufl. 1991, S. 215 ff. sowie S. 584 f.
[47] Vgl.: ebd, S. 222 ff. sowie als Zeitzeugenbericht: Hahn, C. G.: Jonker Afrikaner. In: Berichte der RMG 2/1862, S. 29 ff.
[48] Vgl.: Helbig 1983, S. 48 f. Gerade an diesem Verhalten Jonkers entzündete sich die strittige Debatte um Ansätze zur Staatenbildung und nationalen Sammlung im vorkolonialen Südwestafrika und den je nach Standpunkt positiven oder negativen Einfluß der Mission auf einen solchen Prozeß (Loth u. a.; vgl. auch Anm. 28 und 57).
[49] Vgl.: Helbig 1983, S. 42 sowie: Hellberg 1997, S. 51.

Schritt war so bereits implizit eine frühe Trennung zwischen Nama- und Hereromission vollzogen worden.
Besonders im Gebiet der Herero-Mission stellte die Erforschung der Sprache zunächst einen Schwerpunkt der Arbeit der Missionare dar; sowohl Hahn als auch die aus Deutschland neu eintreffenden Missionare arbeiteten intensiv an ihrer Erforschung.[50]

Als Jonker von Windhoek aus im August 1850 Okahandja angriff, wo sich Missionar Kolbe niedergelassen hatte, zog dieser nach Otjimbingwe weiter[51] und gründete dort auf Veranlassung der RMG eine neue Missionsstation, in deren Nähe schon bald eine Gruppe der traditionell nomadisierenden Herero unter Häuptling Zeraua seßhaft wurde. Dessen Neffe Maharero, der in seiner Jugendzeit den Umgang mit dem Gewehr von Jonker selbst gelernt hatte, begann zwei Jahre nach dem Tode Jonkers und seines eigenen Vaters Tjamuaha im Jahre 1861 einen blutigen Freiheitskrieg gegen die Nama, der erst in dem von den Missionaren vermittelten „Missionsfrieden von Okahandja“ 1870 beendet werden konnte[52], wobei in der vertraglich nicht geregelten Regulierung der Grenzen zwischen Nama- und Hereroland schon der Keim für einen neuen Krieg angelegt war[53].

---

[50] Die Mentalität dieser Pioniermissionare, die gerade in den ersten Jahren ihrer Tätigkeit vor allem auch angesichts des Verständigungsproblems sicherlich besonderen Schwierigkeiten gegenüberstanden, vermag ein Auszug aus einem Bericht des Offiziers der „Schutztruppe“ Premier-Lieutenant Hugo von François, dem jüngeren Bruder des Gouverneurs Curt v. François, eindrucksvoll zu erfassen:
„Es muß eine erhabene Triebkraft sein, nur um der Verwirklichung der Idee vom Zusammenschluß der Menschheit im Gottesreiche zur Gotteskindschaft in die Hände zu arbeiten, Bequemlichkeit, Erwerbsmöglichkeit, Ehre und Ruhm, Sicherheit des eigenen Lebens und das der Familienmitglieder, alles preiszugeben, um einer schwarzen oder roten Menschenseele das Geheimnis von der Liebe Gottes, von der Errettung aus materiellem und sittlichem Elend, von Entwicklung zum Idealen, zur Menschenwürde einzuflößen ... Das eigne Interesse wird zurückgestellt, der Missionar wird Nama- oder Herero-Mann, nicht bloß in seinen äußeren Existenzformen, in Sprache, Umgang, Vorstellungswelt, auch die sozialen und politischen Lebensbedingungen hat er einfach zu akzeptieren. Er gibt fortwährend, nicht nur von dem inneren Schatze seines geistigen Lebens und Könnens, nein, um dahin zu gelangen, muß er unermüdlich bald Handwerker, bald Ackerbauer, bald Baumeister, bald Füllhorn spielen: immer geben, Geschenke, Lehren, Verbesserungen, niemals nehmen, kaum ein Verständnis für seine Opferfreudig-keit - alles das jahre-, jahrzehnte lang gleichermaßen geduldig, gleichermaßen erfinderisch fortzusetzen, dazu gehört in der Tat mehr als Menschenkraft; das Durchschnittsgemüt des in Selbstverherrlichung und Selbstsucht verhärteten europäischen Strebers begreift das nicht. Ich hätte es früher auch nicht begriffen; man muß es gesehen haben, um hier verstehen und bewundern zu können.“ (Von François, Hugo (Hg.): Nama und Damara. Deutsch-Süd-West-Afrika. Magdeburg 1895, S. 301.)
[51] Vgl.: Vedder 6. Aufl. 1991, S. 234 ff.
[52] Vgl.: Vedder, Heinrich: Aus der Missionsgeschichte Südwestafrikas. In: IdW 5/1957, S. 2 f.; Vedder 6. Aufl. 1994, S. 398 ff. sowie: Hellberg 1997, S. 58.
[53] Vgl.: Vedder 6. Aufl. 1991, S. 577. Im Punkt VII der Friedensvereinbarung heißt es dazu wörtlich: „Die Friedenshäupter sind zur Zeit nicht in der Lage, den Grenzverlauf zwischen Nama- und Hereroland genau zu bestimmen und überlassen die Lösung der Grenzfrage einer zu diesem Zweck zu benennenden

Während des faktisch zwei Jahrzehnte währenden Kriegszustandes kam es zwischen den Nama- und Hereromissionaren zu Spannungen, da sie zu den politischen Absichten der Häuptlinge unterschiedlich Stellung bezogen. Aber auch zwischen der Missionsleitung in Barmen selbst und ihren Missionaren kam es zu Unstimmigkeiten[54], weil die Deputation zum Mißfallen der Namamissionare der Hereromission in vielerlei Hinsicht Priorität einräumte, um über einen auf diese Weise gebildeten nördlichen Brückenkopf einst zu den Ovambo und weiter in das Herz Afrikas vorstoßen zu können[55].

Die Tatsache, daß Jonker seinen Krieg gegen die Herero auch als „Glaubenskrieg" führte, der die Herero zur Annahme des Wortes Gottes und zur Bekehrung zwingen sollte, bezeichneten die Missionare einhellig als „höllische Missionstheorie"[56], worin sich aber wohl weniger eine Kritik der Mittel der Zwangschristianisierung als vielmehr ein weiteres Mal die Verbitterung über Jonker ausgedrückt haben dürfte. Dieser arbeitete nämlich dem Ideal Hahns, gemeinsam mit Jonker einen „namibischen Missionsstaat" zu errichten, zuwider[57] und dies brachte ihn zumindest bei den Hahn nahestehenden Missionaren endgültig in Mißkredit. Noch im Geschichtsbild Vedders spiegelt sich diese Feindschaft wider.

Nach diesem vorzeitigen Scheitern seiner ursprünglichen Pläne gründete Missionar Hahn noch mitten in den Kriegswirren im Jahre 1864 in Otjimbingwe

---

Kommission." (Zitiert nach: De Vries, Johannes Lukas: Namibia. Mission und Politik 1880-1918. Neukirchen-Vluyn 1980, S. 232 (Beilage 5).)

[54] Vgl.: Engel 1972, S. 21.

[55] Vgl.: ebd., S. 40, S. 43 und S. 45. Engel spricht in diesem Zusammenhang von der „Funktion der Hereromission als Schlüssel zum Norden" (ebd., S. 45). Erst Ende der 1870er Jahre wurde die ursprünglich angepeilte schnelle Ausweitung der Arbeit nach Norden aufgegeben, um mit Beginn der Ovambomission 1890 noch einmal für kurze Zeit in den Blick zu geraten. (Vgl.: ebd., S. 229 f.)

[56] Missionsberichte der RMG 1859; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 36.

[57] Vgl.: Helbig 1983, S. 42 ff. Äußerst positiv bewertet Loth die Aktivitäten Jonker Afrikaners. Folgende Textpassage belegt exemplarisch die spezifische, dem historischen Materialismus verpflichtete geschichtsphilosophische Perspektive, aus der die historischen Ereignisse von Loth gesehen werden: „Trotz aller Widersprüche gewährte das Reich Jonker Afrikaners den Produktivkräften durch Überwindung des Stammespartikularismus und durch die beginnende Herausbildung eines frühfeudalen Staatswesens neue Möglichkeiten ihrer Entwicklung, festigte die Macht der herrschenden Klasse und vertiefte die Klassenspaltung, beschleunigte also Prozesse, die in der damaligen Zeit einen fortschrittlichen Charakter trugen. Die Vormacht Jonker Afrikaaners wurzelte tief in der damaligen gesellschaftlichen Wirklichkeit und war ein dringendes Erfordernis der gesellschaftlichen Entwicklung." (Loth 1977, S. 22.)

seine Missionskolonie[58], in der aus Deutschland angeworbene Handwerker mit seßhaft zu machenden Herero eine christliche Mustergemeinde bilden sollten, von der sich Hahn vor allem einen Multiplikatoreffekt in bezug auf Kultivierung und Christianisierung der Einheimischen im ganzen Lande versprach.[59] Die Intention, die Missionskolonie als Schutzraum zu institutionalisieren, zielte dabei keineswegs darauf, einer zu schnellen Überfremdung oder Zerstörung der Hererokultur durch die eindringende europäische Kultur vorzubeugen, sondern richtete sich vielmehr gegen den destruktiven Einfluß der ersten Ansiedler und Händler, bei denen Hahn die wahre Einheit von Christentum und

[58] Vgl.: Engel 1972, S. 63 ff.

[59] Einem Schreiben Hugo Hahns an die Deputation der RMG, in der er um die Entsendung christlicher Handwerker für seine geplante Missionskolonie warb, sind die entscheidenden Motive für das angepeilte Missionskolonie-Projekt zu entnehmen, wobei zwei Aspekte ausschlaggebend sind: Zum einen konnte es nach Auffassung Hahns keine echte Christianisierung ohne Kultivierung der Afrikaner geben: „Wir haben, glaube ich, zunächst im Auge zu behalten, daß die Mission eine doppelte Aufgabe hat: Die Heiden zu bekehren (...) und zweitens den Bekehrten die *Möglichkeit* zu bieten, wie Christen zu leben, d.h. ihnen christliche Gesittung zu bringen. Ein bekehrter Buschmann kann unmöglich in seinem alten heidnischen Facon weiterleben, ebensowenig ein Herero oder Bergdama usw. Das Evangelium fordert von seinen Bekennern ein christl. gesittetes Leben. Die Bekehrten können nicht mehr nackt umherlaufen, können nicht mehr wie die Tiere in einem Loch oder elenden Hütten zusammmenliegen, sollen nicht Tagediebe sein usw.“ (RMG-Akte 1.577 a: Hugo Hahn (Bd. 1: 1844-1870), S. 020 f.) (Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Engel 1972, S. 48.) Mit der umfassenden Aufgabe, wie „es zu erreichen ist, daß die Heiden sich ändern, damit die evangelische Kirche mit ihren bekannten Inhalten und Formen unter ihnen Fuß fassen kann“ (Engel 1972, S. 7), sah Hahn den Missionar allerdings überfordert: „Die Wilden zu zivilisieren ist nicht die Aufgabe der Predigt, dazu reicht auch das Beispiel des einzelnen Missionars nicht aus. Dadurch lernen sie noch nicht Häuser bauen, Kleider machen, Gärten anlegen usw. Da muß christl. Gesittung, Handel und Gewerbe eingreifen.“ (RMG-Akte 1.577 a, S. 021.)
Hahn glaubte allerdings nicht, daß die bereits im Land befindlichen europäischen Siedler und Händler in diese Richtung fruchtbar wirken könnten, wobei sich zugleich bei Abwesenheit jeglicher staatlicher Ordnungsmacht (ein entsprechendes Gefüge zu installieren war mit der ablehnenden Haltung Jonkers zur Mission ja gescheitert) die Situation der Einheimischen verschlimmere, was wiederum der Arbeitsgrundlage der Mission abträglich sei: „Leider ist in unsern Tagen bei der immer mehr zunehmenden Entchristlichung der Europäer deren Vordringen oftmals mehr ein Hindernis als eine Förderung der Mission namentlich solange die bloße Willkür herrscht und nicht durch irgendeine europäische Regierung (sic!, Verf.) Ordnung eingeführt und aufrecht erhalten wird. Durch das Eindringen der Europäer hervorgerufene Übelstände sind es gerade, die uns zur Abhilfe auffordern. Wir suchen Schutz der Zivilisation gegenüber, die mit Branntwein, Feuerwaffen, Kaffee, Thee usw. kommt und wie ein Ungeheuer aus der Hölle unsere Eingeborenen verschlingt, unsere Arbeit bedroht und deren Gedeihen hindert.“ (Ebd.)
Und im Sinne einer von Beginn an als notwendig erachteten theologischen Ausbildungsarbeit (vgl.: Engel 1972, S. 112) äußerte Hahn im gleichen Schreiben: „Missionsgehilfen aus den Bekehrten heranbilden zu wollen, ohne das vorhin Gesagte zu tun, hieße ein Haus ohne Fundament und Dach zu bauen.“ (RMG-Akte 1.577 a, S. 023).
Es bleibt festzuhalten, daß der Wunsch der Missionare nach staatlichem Schutz in dieser Zeit vor allem aus dem Verhalten und Gebaren der europäischen Siedler und Händler den „Missionsobjekten“ gegenüber resultierte, während das Motiv zwei Jahrzehnte später ein anderes war: Dann suchte die Mission sich selbst unter staatlichen Schutz zu begeben aus Furcht vor den immer wieder stattfindenden Kämpfen der afrikanischen Völker gegeneinander, was auf seiten der Missionare zu einer reservierteren Haltung ihnen gegenüber und zu einer strategisch ausgerichteten engeren Anlehnung an patriotische Ideale führte.

europäischer Kultur bereits am Zerbrechen sah.[60] Bis zu zweitausend vor allem durch Jonkers Kriege und durch Auseinandersetzungen der Volksangehörigen untereinander verarmte Herero wohnten zeitweise in dieser Kolonie[61], der aber zu keinem Zeitpunkt der von Hahn erwünschte staatliche Schutz zuteil wurde.

Auch wenn das Projekt „Missionskolonie“ dann 1873 als gescheitertes Experiment eingestellt werden mußte, kann es doch als Beispiel für eine hochgradig idealistische Missionspraxis, die selbst recht unbeschwert tabula rasa mit der Kultur, der Macht- und Sozialstruktur der einheimischen Bevölkerung zugunsten einer gutgemeinten Implementation eigener christlicher und kultureller Ideale machte[62] und sich eine eigenständige kirchliche Entwicklung ohne Anwesenheit und dominierende Einflußnahme der Missionare explizit nicht vorstellen konnte[63], gelten. Gleichzeitig kommen in den kontroversen Diskussionen, die seinerzeit um die Kolonie geführt wurden, die immer stärker divergierenden Meinungen zu missionsrelevanten Fragestellungen zwischen den Herero- und Nama-Missionaren, die sich folgerichtig 1866/67 in zwei voneinander unabhängigen Missionarskonferenzen in Südwestafrika organisierten, wie auch zwischen den Missionaren vor Ort und der Deputation, dem leitenden Organ der RMG in Barmen, insgesamt zum Ausdruck.[64]

---

[60] Vgl.: Engel 1972, S. 65. Schon die deutsche Revolution von 1848 und die mit ihr verbundene Vorstellung eines säkularen Staates hatten die Missionare, die wie selbstverständlich von einer Einheit von Christentum, Kultur, Staat und Kirche ausgingen, irritiert. Diesen „libertinistischen Geist“ (Missionsberichte 1854; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 104) sahen sie durch die Ansiedler jetzt auch in den südafrikanischen Raum eindringen. Auch der Widerstand der Nama gegen den politisch-kulturellen Einfluß der Mission in den 1850er Jahren wurde aufgrund dieser Überzeugungshaltung bereits als Aufruhr gegen Gott verurteilt. In der Auseinandersetzung der RMG mit Hendrik Witbooi wird dieser Zusammenhang besonders augenfällig. (Vgl. dazu Anm. 197!)

[61] Vgl.: Vedder, Heinrich: Verschüttete Volksseele. In: Heimat 1/1936, S. 6.

[62] So bestand das Selbstverständnis der RMG in ihrer Funktion, die bekannte kirchliche Tradition weiterzureichen, „um sie in der Bildung von neuen Gemeinden zu erhalten. An eine ändernde Funktion der Mission gegenüber der bestehenden Kirche ist gar nicht gedacht.“ (Engel 1972, S. 131.)
Was Gesine Krüger in ihrer Studie über die mentale Haltung der Soldaten der späteren Schutztruppe schreibt, läßt sich in sehr ähnlicher Weise bereits hier bei den Rheinischen Missionaren beobachten: „Während die Afrikaner als geschichtslos verstanden, geradezu definiert werden, verstehen sich die Soldaten selbst als Menschen mit Geschichte, die Geschichte machen und das geschichtslose Afrika vermittels des Krieges geradezu in das ‘Geschichtliche’ hineinkatapultieren. (...) In diesem Bewußtsein fühlen sich die Soldaten nicht nur als Patrioten, sondern als Vollstrecker einer höheren Ordnung, die einer geschichtlichen Logik folgt, an der nichts zu ändern ist.“ (Krüger, Gesine: Kriegsbewältigung und Geschichtsbewußtsein. Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904 bis 1907. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft Bd. 133.) Göttingen 1999 S. 100.) Zwar unterscheidet sich das Instrumentarium der Missionare von dem der Soldaten, nicht jedoch ihre Überzeugungshaltung, was ein wesentlicher Grund für die spätere Allianz zwischen beiden deutschen Akteuren im soziopolitischen Geschehen Südwestafrikas sein wird.

[63] Vgl.: Engel 1972, S. 131.

[64] Vgl.: De Vries 1980, S. 140 ff.

Das folgende Jahrzehnt im Herero- und Namaland wurde wesentlich von der akribischen Arbeit der Missionare mitgeprägt[65]: In allen wichtigen Orten entstanden Missionsstationen; das Neue Testament wurde in beide Sprachen übersetzt, Missionsschulen entstanden[66], Schulbücher wurden gedruckt und Großtaufen gehalten[67]. Darüber hinaus wurden erste einheimische Mitarbeiter mit dem Ziel ausgebildet, „als Lehrer und Gehilfen in den Gemeinden auf einer unteren Ebene das Werk durchzuführen, das die Missionare konzipiert haben“[68], ohne daß jedoch wirklich daran gedacht war, einen afrikanischen Pastorenstand heranzubilden, der die Missionare einmal überflüssig machen könnte[69]. Es war zugleich die Zeit, in der die Missionare durch Gründungen von

[65] Unter den etwa 100.000 zerstreut lebenden Herero arbeiteten allerdings 1875 nur 14 Missionare. Da in Barmen aufgrund finanzieller Engpässe an weitere Aussendungen nicht zu denken war, setzte man nichtordinierte Reiseprediger und Evangelisten ein und übertrug den Gemeindeältesten pastorale Aufgaben, um die Missionare möglichst für die Arbeit auf den festen Missionsstationen freizuhalten. (Vgl.: Engel 1972, S. 223 ff.)

[66] An zentraler Stelle des Unterrichts stand die Beschäftigung mit der Bibel und dem Lutherischen Katechismus. Aber auch der Einübung des Einhaltens geregelter Ordnungen und der Unterordnung unter eine Autorität, die nach Meinung der Missionare unabdingbar zu einem christlichen Leben gehörte, wurde große Aufmerksamkeit zuteil. (Vgl.: Engel 1972, S. 118.) Es war geplant, nach dem Ausbau des missionseigenen Schulwesens in den 1890er Jahren möglichst alle Kinder der Gemeinde und möglichst auch alle erreichbaren heidnischen Kinder ab sechs Jahren zu beschulen. (Vgl.: ebd., S. 277.)

[67] Engel weist darauf hin, welche gravierenden kulturellen und religiösen Implikationen sich für den einzelnen Kandidaten mit der Taufe unweigerlich verbanden: „Christwerdung bedeutet den Bruch mit der Tradition, die einer scharfen Abwertung unterzogen, und die Übernahme einer fremden Tradition, deren Wert als erwiesen und nicht hinterfragbar dargestellt wird.“ (Ebd., S. 125.)

[68] Ebd., S. 116. Drießler gibt noch folgenden Hinweis: „Auch waren die eingeborenen Christen in der Heidenpredigt geschickter als die so anders empfindenden und denkenden Europäer.“ (Drießler 1932, S. 186.)

[69] Auch wenn Missionar Irle sich etwa 1885 in dem Sinne äußerte, die Evangelisten sollten „ja allmählich ganz an unsere Stelle treten“ (Beilage zum Protokoll der Herero-Missionarskonferenz vom August 1885; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 261), verband sich damit wohl lediglich der Gedanke an die Übergabe nicht streng priesterlicher Aufgaben. Es ging ihm hier vornehmlich um die Verbesserung bzw. Institutionalisierung der zumeist von den Missionaren selbst durchgeführten Ausbildung, etwa im Lehrerausbildungsseminar der RMG, dem 1866 durch Hugo Hahn gegründeten *Augustineum*. Zumindest die Deputation strebte in den 1880er Jahren offenbar langfristig sogar eine Afrikanisierung in der Verantwortlichkeitsstruktur der Missionsarbeit und Gemeindeleitung an. Entsprechend wurden 1888 die Namamissionare in schriftlicher Form sogar getadelt, weil sie nach Auffassung Barmens mit der Delegation von Aufgaben zu zurückhaltend waren. (Vgl.: Engel 1972, S. 275.) Überhaupt wird in dem Schreiben das patriarchalische Auftreten der Missionare im Sinne eines Herr-Knecht- anstelle eines Bruder-Bruder- oder wenigstens eines Vater-Sohn-Verhältnisses als nicht mehr zeitgemäß kritisiert. (Vgl.: Engel 1972, S. 288.) Diese rudimentären Ansätze einer partizipatorischen und emanzipatorischen Missionshaltung seitens der Deputation (wobei die diesbezügliche Position von Missionsdirektor Fabri (vgl. zur Person Fabris auch Anm. 82) einer genaueren Untersuchung bedürfte, denn es scheint, daß es auch innerhalb der Deputation erhebliche Meinungsunterschiede in dieser Frage gab) fand aber bei den Missionaren vor Ort wenig Zustimmung; und nach den Aufständen zu Beginn des Jahrhunderts schuf sich hier ein vollständig anderer Tenor Raum: So zeigen die Missionsberichte aus dem Jahre 1909 (Referat Missionar Wandres’) in aller Deutlichkeit, daß die Missionare sich für nicht so leicht ersetzbar hielten: „’Natürlich bleibt der Evangelist nur Handlanger, der von seinem Missionar genau überwacht und angeleitet werden muß.’“ (Zitiert nach: Engel 1972, S. 264; vgl. auch: ebd., S. 266.) Sundermeier analysiert die Haltung der deutschen Missionare in bezug auf die Entwicklung einer eigenständigen Kirche und hinsichtlich der Ausbildung einheimischer Mitarbeiter mit folgenden Worten: „Die einheimische Volks- (= Stammes)kirche ist das Ziel seines missionarischen Einsatzes. Der Missionar ist der patriarchalische Pädagoge,

Stammeszentren versuchten, die traditionell nomadisierenden Völker zumindest teilweise seßhaft zu machen, nachdem in einer ersten Phase der Missionierung die Missionare eher wie Nomaden gelebt hatten, was sich aber für die Sache der Mission als wenig ertragreich erwies.[70]

Über die 1870 gegründete, 1881 aber bereits wieder liquidierte „Missions-Handels-Actien-Gesellschaft zu Barmen“ engagierte sich die RMG in dieser Folge auch aktiv im „Ankauf und Verkauf von Waaren, Ankauf und Bewirthschaftung von Grundeigenthum, sowie durch Betrieb damit in Verbindung stehender Gewerbe“[71] zu dem Zweck, „die Arbeiten der zu Barmen etablirten Rheinischen Missions-Gesellschaft auf den verschiedenen Gebieten ihrer Thätigkeit im Sinne der Civilisation und christlichen Cultur zu fördern“[72]. Dieser neue Zweig der Missionsarbeit lag auf der Linie Hugo Hahns, mit dem es interessanterweise jedoch genau über diesen Punkt 1867 zum Vertrauensbruch gekommen war, weil die Deputation seinerzeit in der „engen Verbindung von Mission, Handel und Gewerbe“ die Gefahr einer „Pervertierung des missionarischen Elements“[73] gesehen hatte. Tatsächlich wurde aber vielen Missionsangehörigen wohl vor allem die Rolle Hahns zu dominant, so daß sie ihn auf diese Weise ins Glied zurückzuziehen versuchten. Anders als dies für die Idee der Missionskolonie gelten kann, verbindet sich mit der Gründung der MHAG kein verändertes Missionskonzept, wohl aber die nicht unbedeutende Verlagerung der politischen Leitstelle der Mission von SWA nach Barmen.[74]

---

der die unmündigen Kinder als ‘Vater in Christo’ leitet. Wann der Reifungsprozeß zu Ende gekommen ist, bestimmt nicht das Evangelium, sondern der europäische Missionar, der seine Maßstäbe und sein Ideal am deutsch-preußischen Pastorenamt gewonnen hat.“ (Sundermeier 1973, S. 20.) (Tatsächlich erfolgte vor der Abspaltung der Namachristen von der RMG im Jahre 1946 keine einzige Ordination eines afrikanischen Mitarbeiters (vgl.: ebd., S. 21), auch im Bereich der Hereromission sind die ersten drei Ordinationen als Reaktion auf die Entwicklung im Bereich der Namamission erst 1949 zu verzeichnen (vgl.: ebd., S. 103).
(Vgl. zu diesem Themenkomplex besonders auch Kap. 2.1.2 und 2.2.2 dieser Arbeit!)

[70] Vgl.: Vedder 6. Aufl. 1991, S. 245 ff.

[71] § 4 der Statuten der Missions-Handels-Actien-Gesellschaft, genehmigt durch landesherrlichen Erlass vom 11. April 1870; hier zitiert nach: Braun 1992, S. 182.

[72] Ebd; vgl. auch: *Eine Missions-Handels-Gesellschaft.* In: BRMG 11/1870, S. 321 ff.

[73] Engel 1972, S. 64.

[74] Vgl.: ebd., S. 67.

Gerade dem Engagement der Mission im Warenhandel, der über einen längeren Zeitraum hinweg pikanterweise sogar den Handel mit Waffen und Munition mit einschloß[75], begegnete die Herero-Bevölkerung mit großem Interesse und

[75] Vgl.: Drechsler 1966, S. 27. Drechsler beruft sich hinsichtlich dieser Feststellung auf eine briefliche Mitteilung des zu dieser Zeit nicht mehr in Diensten der RMG stehenden ehemaligen Missionars Büttner über die Lage der deutschen Handelsunternehmungen im Damara- und Namaqualand an den deutschen Konsul in Kapstadt vom 12.11.1879. Er folgt damit der Position Heinrich Loths (vgl.: ders.: Die christliche Mission in Südwestafrika. Zur destruktiven Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft beim Prozeß der Staatenbildung in Südwestafrika (1842-1893). Berlin 1963), wobei Loth hier aber unter dem bekannten Vorbehalt zu werten ist (vgl. dazu auch: Braun 1992, S. 142 f.). In seiner Auseinandersetzung mit Loth vermeidet de Vries die Formulierung einer eigenen Position in dieser Frage, verteidigt die Mission aber insofern, als er das Munitionslager der Handelsgesellschaft in Otjimbingue nicht als Symbol für eine Einflußnahme seitens der Missionare auf eine Staatsgründung gelten lassen will: „Denn auch die Missionare hatten sich gegen die Raubtiere in einem noch unkultivierten Land zu schützen“ (De Vries 1980, S. 126), lautet de Vries' Gegenrede hinsichtlich seiner nach Faktenlage auch aus der Sicht Sundermeiers berechtigten Kritik an Loth (vgl.: Sundermeier 1964, S. 31). Damit liegt de Vries mit seiner Argumentation auch auf der Linie Oberländers, der schon 1885 freimütig und ungeschützt in seiner Besprechung der MHAG konstatierte: „Einen Haupthandelsartikel bildeten Waffen und Munition“ (Oberländer, Richard: Deutsch-Afrika. Land und Leute, Handel und Wandel in unseren Kolonien. Leipzig und Berlin 1885, S. 162). Der spätere Ansiedlungskommissar der Kolonie Rohrbach wertete diese Handelstätigkeit der RMG folgendermaßen: „Auch aus dem Waffenhandel ist der damaligen Mission kein Vorwurf zu machen, da die Hereros die Gewehre tatsächlich zur Jagd und zum Selbstschutz nötig hatten und der Gedanke an eine Gefahr, die später einmal dem weißen Element aus dieser Beschaffung erwachsen konnte, zu jener Zeit noch ganz fern lag.“ (Rohrbach, Paul: Deutsche Kolonialwirtschaft. Bd. 1: Südwestafrika. Berlin 1907, S. 208.) Drießler kommt dagegen zu einer anderen Einschätzung: „Daß in diesem Missionsladen auch Gewehre und Pulver verkauft wurden, lag in den damaligen unruhigen Verhältnissen begründet. Die feindlichen Nama waren mit modernen Waffen ausgerüstet. Sollten die Herero nicht deren Raubgier wehrlos preisgegeben sein, so mußten sie sich wehren können“ (Drießler 1932, S. 72), womit auch er „einräumt, daß die RhM die Herero gegen die Nama aufrüstete“ (Braun 1992, S. 54).
Gesine Krüger ordnet die Handelsaktivitäten der Mission entsprechend ein: „Die Machtbasis der Mission im 19. Jahrhundert beruhte (...) weniger auf religiöser Bekehrung, als vielmehr auf ihrer politischen und wirtschaftlichen Rolle im Zentralisierungsprozeß der Herero-Gesellschaft. Sie unterstützte die Herero gegen die Orlam-Hegemonie (die Orlam-Nama waren erst ab 1815 von Süden kommend in das Gebiet des heutigen Namibia eingewandert; vgl. dazu die Ausführungen in Kap. 1.5, Verf.) und trug durch schwunghaften Waffenhandel zur Militarisierung der Gesellschaft bei, die wiederum Voraussetzung der Zentralisierung von Macht war.“ (Krüger 1999, S. 39.)
Der Palgrave-Report (Report of W. Coates Palgrave, Esq., Special Commissioner to the tribes north of Orange river of his mission to Damaraland and Great Namaqualand in 1876. Cape Town 1877) zeigt, daß der Waffen- und Munitionshandel später nicht aus besserer Einsicht, sondern nur deshalb zurückging, weil bereits eine weitgehende Marktsättigung eingetreten war: „Das allgemeine Bedürfnis, Feuerwaffen und Munition zu besitzen, sei inzwischen so weitgehend befriedigt, daß von einem Ende dieses Handels gesprochen werden könne; die Händler suchten nun, ihre großen Lagerbestände bei den Ovambo und den Stämmen am N`Gami-See umzusetzen. Die Bestände an nicht verkauften Waffen seien so groß, daß sicherlich zwei bis drei Jahre vergehen müßten, um alle zu verkaufen.“ (Zitiert nach: Braun 1992, S. 119.)
Auch Details weiß Braun zu nennen: „An Gewehren kamen im Laufe der Zeit (der technischen Entwicklung entsprechend) die verschiedensten Typen zum Verkauf, bis hin zu kostbaren Jagdgewehren, die in Otjimbingue (...) ihre Käufer fanden“ (Braun 1992, S. 120), gibt er Missionar Büttner (Büttner, Carl Gotthilf: Das Hinterland von Walfischbai und Angra Pequena. Eine Übersicht über die Kulturarbeit deutscher Missionare und der seitherigen Entwicklung des deutschen Handels in Südwestafrika. Heidelberg 1884) wieder. Braun verweist auch auf den Gegensatz zwischen den Darstellungen Vedders und Büttners und kommentiert: „Nicht nur in dieser Beziehung irrte Vedder!“ (Ebd., Anm. 375.)
An anderer Stelle heißt es bei Braun zu diesem brisanten Themenkomplex: „Es ist davon auszugehen, daß die RhM (= RMG, Verf.) bzw. die MHAG durchaus bei der Aufrüstung der einheimischen Bevölkerung mitwirkten. (...) Als erste hatten sich die Stämme der Nama und der Orlam unter Jonker Afrikaner bei weißen Händlern, die die von den Missionaren geebneten Wege in das Groß-Namaland nutzten, mit Feuerwaffen versorgen können, was ihre Überlegenheit in den Kämpfen mit den noch nicht entsprechend

dies dürfte zur Attraktivität der Mission als Institution, aber auch zur Beförderung ihres Anliegens einen nicht unwesentlichen Beitrag geleistet haben[76]. Aus Sicht der Afrikaner mußte nämlich hinter dem wachsenden Einfluß, den die RMG durch ihre vielfältigen Betätigungen gewann, ein starker Gott stehen, der den Weißen solche Leistungen ermöglichte. Deshalb konnte es als gerechtfertigt erscheinen, diesen neuen christlichen Gott zumindest als *Ndjambi*, als Gott, der Glück und Gutes bringt, ohne daß er Opfer dafür verlangt, neben dem mit dem eigenen Ahnenglauben im Zusammenhang stehenden Gott *Mukuru*[77] anzuerkennen[78].

---

bewaffneten Herero begründete. (...) Bei der 'Nachrüstung' der Herero spielten dann Angehörige der RhM eine wichtige Rolle." (Ebd., S. 144.) Und bestätigend im Ergebnisteil der Arbeit: „Der nicht zu bestreitende Handel mit Waffen und Munition förderte die Aufrüstung der einheimischen Bevölkerung und kehrte sich in seinen Auswirkungen schließlich gegen das Unternehmen" (Braun 1992, S. 179), dessen Untergang „vorrangig durch strukturell bedingte Probleme ihres südwestafrikanischen Geschäftszweiges ausgelöst" (ebd., S. 178) worden sei, wobei sich jedoch der „Ausbruch erneuter Feindseligkeiten unter der einheimischen Bevölkerung (...) beschleunigend" (ebd.) auf den Niedergang ausgewirkt hätten. Darüber hinaus verweist Braun darauf, daß die Mission mit ihrem Engagement im Waffenhandel „politisch Stellung bezogen" (Braun 1992, S. 146) habe, darin aber nicht, wie Loth behauptet, ein systematisch angelegter staatsherrschaftlicher Anspruch zu erkennen sei (vgl.: ebd.), womit er Engel in dessen Analyse beipflichtet.

[76] In auffälligem Gegensatz zu Drechsler und Loth zeigt sich allerdings Vedder, der in seinem historischen Monumentalwerk von 1934 auf gut einer Seite die Geschichte der Handelsgesellschaft fast stichwortartig abhandelt: „Der Handel blühte. (...) Die Pläne gingen weit. (...) Zu neuen Unternehmungen kaufmännischer Art waren aber keine Gelder vorhanden. Da bildete sich in Barmen und Elberfeld die Wuppertaler Handelsgesellschaft, die das Geld gab. (...) Die Hälfte des Reingewinns sollte in die Missionskasse fließen, die andere Hälfte sollte den Aktionären zufallen. (...) Wenn Südwest nicht Südwest wäre, so hätte ein solches Unternehmen wohl florieren können, so aber erging es ihm, wie den schnell aufwachsenden und über Nacht aufblühenden Pflanzen: in der sengenden Sonne des Tages welken sie dahin. (...) Die Eingeborenen waren in den langen Kriegsjahren verarmt, und sie stellten doch die Hauptkundschaft dar. *Den Handel mit Alkohol und Waffen verbot die prinzipielle Einstellung.* (Hervorhebung durch Verf.) Schließlich starb die Handelsgesellschaft, von niemandem betrauert, eines sanften Todes. (S. 494.) An anderer Stelle wird die „Wuppertaler Handelsgesellschaft" im Zusammenhang mit dem zehnjährigen Frieden, der sich mit der Existenzzeit der Handelsgesellschaft deckt, erwähnt: „In enger Verbindung mit den Bedürfnissen der Eingeborenen stand naturgemäß der Handel, der die begehrten Waren vermittelte. Statt Gewehren und Pulver (sic!, Verf.) mußten Kattunwaren (europäische Zivilisationswaren, Verf.) geliefert werden." (Ebd., S. 577.)

[77] Zum assoziativen Umfeld der Gottesbezeichnungen vgl.: Diehl, Hans Karl: Ndjambi statt Mukuru. In: IdW 7,8/1987, S. 158 f.

[78] In diesem u.a. von Reeh beschriebenen Phänomen (vgl.: Reeh, Günther: Kirche in Südwest-Afrika. In: IdW 8,9/1961, S. 145 f.) ist wohl der Grund für das eigentlich widersinnige Aufblühen der Mission gerade nach der totalen Niederlage der Afrikaner in den Aufständen von 1904-1907 zu suchen. Neben der Hilfe, die die Mission in der großen Notlage bot, hatte sich der Gott der Kriegsgegner doch damit auch als der mächtigere herausgestellt. Schon in den Jahren 1889/90 erfuhr die Hereromission unter dem machtvoll-brutalen Auftreten des Befehlshabers der deutschen „Schutztruppe" v. Fançois, der in Barmen unglücklicherweise als „Segen des deutschen Regimentes" (BRMG 1890, S. 294) bezeichnet wurde, ungeahnten Zulauf. Umgekehrt kam es sowohl nach der vergleichsweise zögerlich erscheinenden Haltung des nachfolgenden Reichskommissars Leutwein gegen die Witbooi-Nama und besonders nach der raschen Niederlage der deutschen Truppen in SWA gegen die vom Kap aus einmarschierten Unionstruppen 1915 auch zu einem schnellen Abfall der Afrikaner vom Christentum und zu einer Krise der Missionsarbeit im Lande (s.u.). De Vries formuliert angesichts dieser mit der politisch-militärischen Großwetterlage korrelierenden Christianisierungserfolge deshalb richtig: „Es ist die Frage, inwieweit die wirkliche Friedensbotschaft bei den südwestafrikanischen Gemeinden Eingang gefunden hat." (De Vries 1980, S. 153.)

Die Nama-Missionare Krönlein und Olpp übten aber für ihren Bereich scharfe Kritik an der Verflechtung zwischen Handel, Kultur und Evangelium, weil diese die Afrikaner überfordere. Sie konstatierten zu Beginn der 1870er Jahre für ihren Bereich sogar ein daraus erwachsendes Mißtrauen unter ihrem Volk gegenüber der Missionsarbeit und ihrem originären Anliegen[79] und beschrieben damit eine den Wirkungen der Handelsaktivitäten der Mission im Herero-Gebiet geradezu diametral entgegengesetzte Erfahrung[80]. Dies ist nicht besonders verwunderlich, da die Nama die militärische Aufrüstung der Herero durch die Mission fürchten mußten und ihre Haltung zur RMG und ihren Vertretern daher insgesamt kritischer wurde. Allerdings zeigt diese Entwicklung sehr deutlich, wie stark die Mission gerade über ihre wirtschaftlichen Aktivitäten in die Politik des Landes eingegriffen hatte und damit zu einem wichtigen politischen Faktor geworden war, den die einzelnen Volksgruppen und ihre Führer häufig mehr aus machtstrategischem Kalkül denn aus religiösem Empfinden heraus achteten.

Aus dieser Erkenntnis heraus verlegte sich schon bald auch Missionar Hahn mit einigen anderen Missionaren auf die von den Nama-Missionaren vorgetragene distanzierte Position zur Handelsgesellschaft[81], da er vor allem sein wesentliches Ziel, über einen christlich motivierten Handel den für notwendig erachteten Kulturwandel zu befördern und parallel dazu das Christentum zu implementieren, mit der MHAG in keiner Weise verwirklicht sah. Verstärkt wurde dieser Eindruck Hahns zusätzlich dadurch, daß inzwischen von Barmen aus Missionsdirektor Fabri mit einem eigenen kolonialpolitisches Konzept[82] unverhohlen eine

[79] Vgl.: Engel 1972, S. 70.
[80] Vgl. zu dem Konflikt um die Missionskolonie und die MHAG zwischen Herero- und Nama-Missionaren: Braun 1992, S. 81 ff.
[81] Vgl.: ebd., S. 108 ff.
[82] Dieses kolonialpolitische Konzept legte Fabri 1879 in seiner Schrift *Bedarf Deutschland der Colonien?* dar, wobei er die selbstgestellte Frage eindeutig positiv beantwortete. Dieses Buch hat seinerzeit im Deutschen Reich eine umfassende kolonialpolitische Diskussion losgetreten, womit auch der in seiner Art schon unter Zeitgenossen sehr umstrittene Einfluß Fabris auf die kolonialpolitische Debatte generell sichtbar wird. Vgl. hierzu: Bade, Klaus J.: Zwischen Mission und Kolonialbewegung, Kolonialwirtschaft und Kolonialpolitik in der Bismarckzeit: der Fall Friedrich Fabri. In: ders. (Hg.): Imperialismus und Kolonialismus. Kaiserliches Deutschland und deutsches Imperium. Wiesbaden 1982, S. 103-141 sowie: Gründer, Horst: Geschichte der deutschen Kolonien. Paderborn, München, Wien, Zürich 1985, S. 34 ff. Hier wird der „Missionsleiter, Expansionspublizist sowie Kolonial- und Sozialpolitiker Friedrich Fabri (1824-1891)“ dem Leser „nach zeitgenössischem und heutigem Urteil“ als „’Vater der deutschen Kolonialbewegung’“ (ebd., S. 34) vorgestellt. Hellberg erläutert diese Attribuierung: „Mission and colonialism were, according to Fabri, but two sides of the same coin. (...) For him, it was important that the Rhenish Mission avail itself of the prevailingly Christian cultural optimism of the time. (...)

ganz andere Zielsetzung verfolgte, auf die er die Deputation, das Leitungsgremium der RMG[83], festzulegen suchte, und wobei er die MHAG als Argument für die gouvernementale koloniale Inbesitznahme Südwestafrikas instrumentalisierte.

Zweierlei ist an dieser Stelle festzuhalten: Erstens konnte das Unternehmen offensichtlich keinen positiven wirtschaftlich-kulturellen Einfluß im südwestafrikanischen Missionsgebiet ausüben, da es nicht gelang, „die herrschenden ausbeuterischen Handelspraktiken durch einen christlichen Vorstellungen gemäßen Betrieb des Handels zu verdrängen“[84]. Zweitens zeigt das Procedere um die MHAG zum wiederholten Male und in verschärfter Form, daß es nicht nur unter den Missionaren in Südwestafrika selbst und ihren beiden Konferenzen (Nama- und Herero-Missionarskonferenz) unterschiedliche Haltungen zu zentralen Fragen der Missionsarbeit gab, sondern daß es schon frühzeitig zu bedeutungsträchtigen, zum Teil extrem unterschiedlichen Einschätzungen der Gegebenheiten und Zielsetzungen der eigenen Arbeit zwischen den ausgesandten Missionaren und der Heimatleitung der RMG gekommen ist. Diese Differenzen, die sich besonders krass in dem hochgradig idealisierten Missionsverständnis Hahns auf der einen und dem machtpolitisch-gouvernemental ausgerichteten Missionskonzept Fabris auf der anderen Seite dokumentierten, erhielten in späterer Zeit noch einmal eine besondere Relevanz, als es um die Partizipation der Einheimischen an der missionarischen Arbeit und damit um nichts weniger als die Afrikanisierung der Missionskirche ging. Im Hinblick auf pauschalierende Formulierungen im Sinne von „die Mission“, die sich gehäuft vor allem bei Drechsler und Loth finden, ist demgemäß Vorsicht geboten, will

---

According to Fabri, there must be constant interaction between Christianity and culture, and Christianity was by definition the vessel of the highest form of genuine culture. (...) Fabri`s missonary theology made a profound impact on the Rhenish Mission`s activities in Namibia until well into the 20th century.“ (Hellberg 1997, S. 41.)

[83] Die oberste Leitung und Verantwortung für die Missionsarbeit lag bei diesem Gremium und nicht etwa bei den Konferenzen der Gebietsmissionare. (Vgl.: Engel 1972, S. 6.)

[84] Braun 1992, S. 179.

man zu einer möglichst sachgerechten Beurteilung der missionarischen Aktivitäten kommen.

Nicht nur innerhalb der Mission kam es hinsichtlich der wirtschaftlichen Aktivitäten der Rheinischen Missionsgesellschaft zu Konflikten. Auch von Freunden und Gegnern der Mission in Deutschland erntete die RMG in dieser Zeit nicht nur Beifall.[85] De Vries beschreibt in diesem Zusammenhang innerhalb seiner Arbeit die Gratwanderung zwischen der Erfüllung des Verkündigungsauftrages und den damit einhergehenden unmittelbaren kulturellen Eingriffen durch die Missionare, zeigt aber großes Verständnis für ihre von anderen heftig kritisierte praktische Arbeit in den komplexen Lebenszusammenhängen des missionarischen Alltags:

„Als Botschafter des Evangeliums waren sie zugleich Träger einer Kultur: Sie mußten Häuser bauen als Zentren ihres missionarischen Dienstes, sie hatten Schulen zu errichten, um Kinder und Erwachsene die Kunst des Schreibens und Lesens zu lehren. (...) Dies konnte nicht anders sein. Sie waren also in ihrer Wirksamkeit automatisch eingefangen und einbezogen in eine Kulturarbeit, die neben ihrer eigentlichen Aufgabe als Prediger des Wortes einherlief.“[86]

Daß viele Missionare die Führungsposition unter den Einheimischen aber über das notwendige Maß im Sinne eines Anleiters hinaus auch bewußt gesucht haben[87] und damit nachhaltige Wirkungen erzeugten, vermerkt de Vries an anderer Stelle durchaus kritisch:

---

[85] So zitierten die Berichte der RMG die Gegner: „Da heißt es einmal: ach, die Mission! (...) Ja, wenn die Mission noch etwas für Handel und Cultur und für die Natur-Wissenschaften thäte! Geschieht nun aber, wie im vorliegenden Falle, etwas auch in diese Richtung, so heißt es: siehe da, die Missions-Gesellschaften wollen reich werden“. (*Eine Missions-Handels-Gesellschaft.* In: Berichte der RMG 11/1870, S. 321.)
Der gleiche Bericht reflektiert aber auch die durchaus selbstkritische Perspektive in den Reihen der RMG-Leitung und die eigene Unsicherheit gegenüber dem Handelsengagement, die sich jedoch interessanterweise nicht auf theologische Vorbehalte richteten, sondern vornehmlich von betriebswirtschaftlichen Fragestellungen geleitet waren. (Vgl.: ebd., S. 324.)
Auch Nama-Missionar Krönlein sprach sich in einem Schreiben vom 30.3.1870 an Hahn gegen das Projekt aus: „Ich weiß nicht, was ich mehr mißbilligen soll: wenn ein einzelner Missionar Handel treibt, oder wenn es eine Missionsgesellschaft tut. In beiden Fällen erwächst daraus dem Evangelio ein Hindernis.“ (Zitiert nach: De Vries, 1980, S. 234 (Beilage 6).) Und an anderer Stelle dieses Schreibens: „Die Rhein. Missionsgesellschaft droht auf dem betretenen Weg durch Amalgamation geistlicher und weltlicher Interessen eine Handelsmissionsgesellschaft zu werden“ (ebd.), was zur Folge habe: „Verkümmerung der geistlichen Interessen, die doch, wenn das Werk gedeihlichen Fortgang haben soll, durchaus im Vordergrund und No. 1 bleiben müssen“ (ebd.).
[86] De Vries 1980, S. 132.
[87] Schon 1845 übte Missionar Kleinschmidt bei Abwesenheit Jonkers stellvertretend wiederholt die politische Kapitänschaft aus, was sogar zu Kompetenzschwierigkeiten mit dem Kapitän führte. (Vgl.: Engel 1972, S. 17 und S. 343, Anm. 43.) Nach dem Zerwürfnis der Missionare mit Jonker und dem

Es „ist von den meisten rheinischen Missionaren zu sagen: Sie gaben sich oftmals nicht zufrieden allein mit der Verkündigung des Evangeliums, sondern sie erkämpften vielfach für sich selbst eine souveräne Stellung inmitten der durch sie 'Bekehrten' und konnten ihre Untertanen so abhängig von sich machen, daß der Weg zu einer selbständigen Entwicklung auf kirchlichem und politischem Gebiet versperrt bleiben mußte. Der mühselige Prozeß einer Lösung aus dem Bann missionarischer Oberherrschaft war oft nur auf radikalem Wege anzupacken. (Hier denkt de Vries vermutlich an die zahlreichen kleineren und größeren Abfallbewegungen und Kirchenneugründungen in der Folgezeit, Verf.) Die Geschichte beweist, daß sich oft erst so der Weg zur Selbständigkeit auf allen anderen Gebieten eröffnete. Der Aufbruch des vergangenen Jahrzehnts (gemeint sind die 1970er Jahre, Verf.) ist der beste Beweis dafür."[88]

De Vries weist aber aufgrund seiner Analyse des kulturellen und sozioökonomischen Wirkens der Missionare jegliche Schuldzuweisungen bezüglich einer bewußten oder beabsichtigten Kollaboration zwischen Mission und potentieller Kolonialmacht zurück:

„So ist es absurd, diese Männer als Wegbereiter kolonialer Machtpolitik zu beschimpfen. Mag sein, daß sie es zuweilen tatsächlich waren, immer aber doch gegen ihren Willen. Was sie taten, taten sie als Missionare, allein das Wohl ihrer Gemeinde vor Augen. Ausnahmen bestätigen nur diese Regel."[89]

Es bleibt jenseits der Fragen nach der Schuld oder dem Grad der Fahrlässigkeit bzw. Blauäugigkeit der Mission oder einzelner Missionare aber für die Zeit vor jeder äußeren Intervention in innere Angelegenheiten der Völker Südwest

---

Beginn der Hereromission wurden die Missionare allerdings auch regelrecht in die Rolle politischer Führer hineingedrängt: "Bei dieser Gelegenheit zeigte sich, daß die Rheinischen Missionare (...) infolge des Vernichtungskampfes, den Jonker gegen die Herero führte, ohne ihren Willen von den flüchtigen und verarmten Herero als ihre sie vor Jonker schützenden 'Häuptlinge' angesehen wurden, weil ihre eigenen Häuptlinge dazu nicht mehr imstande waren." (Lehmann, F. Rudolf: Jonker Afrikaner und die Herero-Missionare seiner Zeit als 'Häuptlinge wider Willen' (1844-1861), Südwestafrika. In: Museum für Völkerkunde Leipzig: Beiträge zur Völkerforschung. Berlin 1961, S. 410.) Die Missionare strebten also offenkundig grundsätzlich „keine eigene politische Oberherrschaft oder 'Missiokratie' über die Nama und Herero an, sondern intendierten (...) einzig und allein 'geordnete Verhältnisse', die ihnen den Aufbau von Gemeinden (...) ermöglichten" (Gründer 1982, S. 116).

[88] De Vries 1980, S. 139. Auf katholischer Seite werden die gleichen Beobachtungen hinsichtlich der verschiedenen Funktionen der Missionare gemacht, wobei eine Festschrift der katholischen Mission in Südwestafrika/Namibia noch 1971 großes Verständnis für diese Rolle der Missionare zeigt: „Der Missionar war der große Wohltäter, aber auch der mächtige Mann geworden, dem man gehorchte. Das war damals notwendig und recht. Denn der ungebildete Afrikaner will geführt werden und will den, der ihn führt, verehren." (R. C. Mission (Hg.): Zwischen Namib und Kalahari. Festschrift zum 75jährigen Bestehen der katholischen Missionsarbeit in Südwestafrika. Windhoek 1971, S. 95.)

[89] De Vries 1980, S. 132, der sich mit dieser Wertung im Einklang mit Gründer (vgl. Anm. 87) befindet. Daß zu den von de Vries angesprochenen Ausnahmen ausgerechnet auch der Direktor der Rheinischen Missionsgesellschaft gehörte, wurde oben bereits gezeigt.

afrikas immerhin festzuhalten, daß die missionarische Praxis bemüht war, alle gesellschaftlich relevanten Bereiche zu durchdringen: In soziologischer Hinsicht zielte man auf die zumindest partielle Seßhaftmachung von traditionell nomadisierenden Völkern durch den planmäßigen Ausbau von Missionsstationen. Über die Missionskolonien und die MHAG versuchte die Mission, Ackerbau, Handwerk und Handel nach europäischem Muster in Südwest zu etablieren und so die traditionelle Landesökonomie zu europäisieren. In gleiche Richtung zielten die Erziehungs- bzw. Umerziehungsanstrengungen hinsichtlich des kulturell-religiösen Bedingungsgefüges und in politischer Hinsicht hatten die Missionare schon aufgrund ihrer Autorität als geistliche Führer mehr als nur eine beratende Funktion, wie die zentrale Rolle der Missionare beim Friedensschluß zwischen Nama und Herero von Okahandja 1870[90], der bezeichnenderweise als „Sieg der Mission“[91] ausgegeben wurde, exemplarisch belegt. Daß diesen Interventionen dabei lediglich ein instrumenteller Charakter beigemessen wurde[92], um den christlichen Glauben im „richtigen“ kulturellen Kontext implementieren zu können, läßt in bezug auf die von ihnen ausgehenden Wirkungen kaum einen Bedeutungsunterschied erkennen, wohl aber hinsichtlich des Selbstverständnisses der Missionare, denn in den so verstandenen medialen Funktionen ihrer nicht originär missionarischen Aktivitäten liegt ein weiterer wichtiger Grund, warum diese für sich politische Neutralität in Anspruch nahmen, obwohl sie politisch relevante Entscheidungen fällten.

Auch Engel kommt nach Auswertung der entsprechenden Missionsberichte zu dem Schluß: „Die Missionare scheinen das Evangelium nicht anders verkündigt haben zu können als in engster Verbindung mit der europäischen Zivilisation stehend“[93]. Und ergänzend an anderer Stelle: „Die politische Konsolidierung

[90] Vgl.: ebd., S. 90 ff.; das Interesse der Mission an diesem Friedensschluß sei davon geleitet gewesen, daß die Verhältnisse möglichst so geordnet werden sollten, „daß sie nicht aus der Kontrolle der Weißen geraten“ (Engel 1972, S. 92). Dabei hätten die Missionare ihre Entscheidungen in der Überzeugung getroffen, „daß dieses Vorgehen das beste für das Land und seine Menschen bedeutet“ (ebd., S. 93). Aber in diesem Fall trug ihr Engagement den Missionaren eine Rüge der Deputation ein, „sich zu sehr in die politischen Angelegenheiten eingelassen zu haben“ (ebd., S. 94).
[91] Missionsberichte 1871; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 97.
[92] Engel schreibt hierzu: „Allerdings wollen sie (die Missionare, Verf.) in erster Linie keine politischen Entscheidungen treffen, sondern dem Evangelium den Weg bereiten.“ (Engel 1972, S. 71.)
[93] Engel 1972, S. 38.

und moralische Besserung aus eigener Kraft trauten sie den Völkern Südwestafrikas nur in geringem Maße zu."[94]

Diese Analysen spiegeln sich schon in einem einzigen zeitgenössischen Satz wieder, der abschließend zitiert werden soll, um das vorkoloniale Selbstverständnis der Missionare deutlich werden zu lassen: Missionar Olpp, zugleich Präses der Herero-Mission, schrieb 1914 auf das Jahr 1884 zurückblickend:

„Reichlich 40 Jahre also vor jener ersten Flaggenhissung haben schon evangelische deutsche Missionare begonnen, das Dunkel, das über unserer jetzigen Kolonie lag, aufzuhellen, und christliche, deutsche Gesinnung und Kultur in unserer neuen Heimat zu pflanzen."[95]

[94] Ebd., S. 71.
[95] Olpp, J.: Die Kulturbedeutung der evangel. Rh. Mission für Südwest. Swakopmund 1914, S. 4.

1.4 Eine „im ganzen förderliche Thatsache“[96] - Missionsarbeit unter den Bedingungen sich ausprägender kolonialer Strukturen und vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Reflexion des Verhältnisses Mission - Kolonialmacht

Die Rheinische Mission war bereits eine feste Größe im südwestafrikanischen Lebensraum und -gefüge, als die Zeit der politischen Einflußnahme von außen begann:

Zweimal erging von seiten des Oberhäuptlings der Herero, Maharero, an die Kapregierung die Bitte um die Zuweisung eines Kommissars, der die zahlreichen Gesuche weißer Händler und Prospektoren sachgerecht behandeln sollte. Diese Aufgabe traute sich der Häuptling selbst nicht recht zu, da er mit der ihm häufig angetragenen Rolle des Schiedsmannes befürchtete, entweder die weißen Händler, durch die er Gewehre und Munition bezog, oder aber das eigene Volk gegen sich aufzubringen.[97] Schließlich entsprach die Regierung am Kap diesem Anliegen und entsandte im Jahre 1876 den englischen Arzt, Jäger und Forscher C. Palgrave als Residenten, womit sich die Hererohäuptlinge offiziell unter den Schutz der Kapregierung stellten[98]. Auch die Rheinischen Missionare begrüßten die englische Ordnungsmacht im Lande und zollten Palgrave Loyalität.[99] Die Namahäuptlinge aber weigerten sich mehrheitlich, den

[96] Das vollständige Zitat findet sich in Anm. 99.
[97] Vgl.: Vedder 6. Aufl. 1991, S. 540.
[98] Vgl.: ebd, S. 543 f.
[99] So schrieben die Herero-Missionare dem Sonderkommissar: „Wir begegnen dem Wohlwollen und der Autorität Ihrer Regierung mit dem größten Vertrauen“ (Schreiben vom 26.8.1878; zitiert nach: De Vries 1980, S. 231 (Beilage 4)). Die Deputation in Barmen stellte in einem Schreiben an das Auswärtige Amt im gleichen Sinne fest, daß „der Vorstand der Gesellschaft (...) die Besitzergreifung durch England, wenn gleich manche Lasten bringend, als eine für das Gesamtwohl des Landes und seine Entwicklung im ganzen förderliche Thatsache [achte]“ (Schreiben vom 3.6.1880; zitiert nach: ebd., S. 245 (Beilage 11)). Daß allerdings die Protektion nicht durch das Deutsche Reich erfolgte, wird an gleicher Stelle mit Blick auf die von Deutschen geleistete Pionierarbeit auch bedauert. Die zu diesem Schreiben gehörenden *Vertraulichen Bemerkungen* des Missionsdirektors Fabri tragen beinahe den Charakter eines Agentenberichts und enthalten eine Vielzahl von taktischen Ratschlägen unter Berücksichtigung des jeweils vermuteten englischen Verhaltens. (Vgl.: ebd.) Wie sehr der Deputation aber generell an überhaupt irgendeiner Protektion gelegen war, zeigt ihr Schreiben an die Konferenz ihrer Missionare im Hererolland, in dem es heißt: „Daß nun eine feste Ordnung, daß Sicherheit, daß Handhabung von Recht und Gerechtigkeit stattfinden wird, daß die Kommunikationen sich verbessern und die Hülfsquellen des Landes sich steigern werden, sind Wohlthaten, von denen auch die Mission genießen wird. Wir dürfen auch erwarten, daß die Christianisierung des Volkes unter solchen Umständen ungleich raschere Fortschritte machen werde. Wäre die Annexion nicht erfolgt, so würde voraussichtlich ein gefährlicher Zustand eingetreten sein, in dem der Zufluß von Weißen sich gemehrt und voraussichtlich in nicht langer Zeit zu einem Zusammenstoß mit den Eingeborenen geführt hätte. Daraus würden die bedenklichsten Zustände, welche auch die Mission tief in Mitleidenschaft gezogen hätte, erwachsen sein.“ (Brief der Deputation vom 12.2.1877; zitiert nach: ebd., S. 255 f. (Beilage 15).) Bedeutsam an diesem Schreiben ist

Schritt der Herero nachzuvollziehen[100], sie bemühten sich unter Jakobus Isaak und Moses Witbooi, dem Vater Hendrik Witboois, in der Folge vielmehr - allerdings vergeblich - um den Schulterschluß mit den Herero *gegen* die Fremdverwaltung[101]. Im August 1880 begann der sich durch die englische Präsenz gestärkt fühlende Maharero, der zudem über die MHAG und den schwedischen Händler Andersson inzwischen zahlreiche Gewehre bezogen hatte, gar mit einer blutigen Hetzjagd auf alle sich im Hereroland aufhaltenden Nama, der in wenigen Tagen 200 Menschen zum Opfer fielen, und stürzte das Land hiermit erneut in jahrelange erbitterte Kämpfe.[102] Auf massive Friedens- initiativen seitens der Rheinischen Missionare auf beiden Seiten kam zwar im Juni 1882 ein Friedensabkommen zwischen einigen Nama-Stämmen und Maharero zustande, aber die allgemeine Lage im Land blieb weiterhin instabil.[103] Palgrave war zu diesem Zeitpunkt unter dem Eindruck des Krieges mit seiner Administration bereits ins Kapland zurückgekehrt und England, das

---

die Zielorientierung der willkommenen Protektion: Sie richtet sich nach den bis dahin bereits gemachten Erfahrungen mit dem Händlerunwesen bei gleichzeitiger relativer Ruhe zwischen den verschiedenen einheimischen Volksgruppen während des Friedensjahrzehnts in Südwest - wie schon am Beispiel des Schreibens Hahns gezeigt (vgl. Anm. 59) - primär gegen die Weißen und ihr Auftreten, weniger gegen die Afrikaner! Diese Sinngebung der Protektion schwächte sich nach den 1880 neuerlich ausbrechenden Unruhen allerdings sehr schnell ab. (Einschränkend muß jedoch angefügt werden, daß eine Schwächung der Häuptlinge, von deren Wohlwollen die örtliche Missionsarbeit häufig existentiell abhängig war, durch eine fremde Oberherrschaft auch in den siebziger Jahren schon im Kalkül und im Interesse der RMG lag; vgl.: Engel 1972, S. 227.)

Insgesamt zeigt die Reaktion der Mission auf die englische Initiative, daß schon in dieser Zeit zwei wesentliche Motive für den Wunsch nach Protektion ausschlaggebend waren, die sich in späterer Zeit als miteinander nicht vereinbar herausstellten: Zum einen handelte es sich um den Wunsch nach einer modernen, staatlich garantierten Landfriedensordnung, die die jahrzehntelangen Stammeskonflikte beenden und einer christlichen Gemeindebildung zuträglich sein sollte, zum anderen trugen dem Zeitgeist entsprechende patriotische Interessen, die sich mit der missionstheologischen Überzeugung von einer unverbrüchlichen religiös-kulturellen Interdependenz problemlos verbinden ließen, zur Gemengelage der Motive bei. Engel verweist darüber hinaus besonders auf die notwendige politische Stabilität hinsichtlich der geplanten Expansion der Missionsarbeit Richtung Amboland und zentrales Afrika. (Vgl. Engel 1972, S. 45.)

[100] Vgl.: Vedder, 6. Aufl. 1991, S. 550 ff.; Engel weist auf den „Widerspruch“ hin, daß zwar in der Berichterstattung immer wieder die neutrale Haltung der Missionare betont wurde, gleichzeitig aber Missionar Krönlein mit der Drohung, daß die Mission sich ggf. zurückziehe, einige Namahäuptlinge zur grundsätzlichen Anerkennung der englischen Oberherrschaft brachte. (Vgl.: Engel 1972, S. 141.)

[101] So heißt es in einem Schreiben der beiden Nama-Kapitäne an Maharero, in dem sie das Gespräch mit ihm suchten: „Wir wollen wie ein Mann für unser Land einstehen. Deswegen schreiben wir an dich. (...) Man versucht, uns auseinanderzuhalten“. (Zitiert nach Vedder, 6. Aufl. 1991, S. 559 f.)

[102] Vgl.: ebd., S. 589 f.; an dem neuerlichen Aufflammen der Kämpfe gibt die Mission „vor allem Englands schwachem Auftreten im Hereroland die Schuld“ (Engel 1972, S. 142).

[103] Vgl.: Vedder, 6 Aufl. 1991, S. 610 f. sowie: Engel 1972, S. 148; der Vertragstext findet sich abgedruckt bei: De Vries 1980, S. 232 f.

1878 lediglich Walvis Bay annektiert und damit unter seinen militärischen Schutz gestellt hatte[104], erklärte, daß es an Südwest ansonsten kein Interesse habe.[105] Erst im Juni 1884 kam es zwischen Wilhelm Maharero (auch Kamaherero genannt) und Hendrik Witbooi, der einer religiösen Eingebung nach mit seinem ganzen Volk nach Norden zu ziehen beabsichtigte, im Anschluß an ein Gefecht der Witbooi mit Herero-Gruppen, die nicht bereit waren, diesen Durchzug zuzulassen, zu einem Friedensschluß.[106] Doch als ein Jahr später Hendrik in gefestigter Position erneut den Durchzug durch das Hereroland versuchte, kam es neuerlich zur Schlacht mit den Herero.[107]

Dieser skizzenhaften Darstellung der raschen Abfolge von Kriegs- und Friedensjahren in der „'Konzessionsperiode'"[108] der Kolonialherrschaft am Vorabend der offiziellen staatlichen deutschen Intervention in Südwestafrika kann entnommen werden, daß Nama- und Hererogruppen zwar sehr heftig miteinander in Konflikt standen und daß die Auswirkungen dieser kriegerischen Auseinandersetzungen mit zunehmender Zahl an Gewehren und Verfügbarkeit an Munition ein immer bedenklicheres Ausmaß annahmen, daß aber auf allen Seiten ein stillschweigender Konsens bezüglich der gegenseitigen menschlichen Achtung und hinsichtlich des Existenzrechts der jeweils feindlichen Gruppe bestand, der niemals wirklich infrage gestellt wurde. Die gegenseitigen Raubzüge und Kriege trugen insgesamt wesentlich den Charakter von Subsistenzkriegen und nicht den von Bonuskriegen[109]. Sicherlich liegt hier der zentrale Unterschied zu der nun heraufziehenden Zeit, die einen offenen Bruch mit jener Epoche markiert. Denn die bald anrückenden deutschen zivilen und

---

[104] Vgl.: Hellberg 1997, S. 64.
[105] Vgl.: Vedder, Heinrich: Aus der Missionsgeschichte Südwestafrikas. In: IdW 5/1957, S. 4 sowie: ders. 6. Aufl. 1991, S. 659.
[106] Vgl.: Vedder 6. Aufl. 1991, S. 628 ff.
[107] Vgl.: ebd., S 633 ff.
[108] Melber, Henning: Namibia. Kolonialismus und Widerstand. (edition südliches afrika 8.) Bonn 1981, S. 15.
[109] Pyck und Schwartze bestätigen und erweitern diese Einschätzung, indem sie betonen, daß es „bei diesen Auseinandersetzungen für beide Stämme um die Existenz als Hirtenvolk" gegangen sei und daß „ethnische oder auch religiös-kultische Motive" völlig fehlten. (Pyck, Falco; Schwartze, Armin: Namibia - Der lange Weg in die Unabhängigkeit. Von kolonialer Fremdherrschaft zur staatlichen Souveränität. Bochum 1991, S. 11 f.)
Auch Gesine Krüger notiert: „Die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen 'Nama' und 'Herero' im 19. Jahrhundert (...) beruhten weniger auf ethnischen Konflikten, als viel mehr auf Raubzügen und Vergeltungsschlägen jeweils unterschiedlicher Bündnisse." (Krüger 1999, S. 38.)

militärischen Kolonialisten verfuhren in jeder Hinsicht nach dem ökonomischen Maximierungsprinzip, einer bis dahin unbekannten Größe in der Tradition der afrikanischen Völker. Möglicherweise ist im Unverständnis oder in der falschen Relativierung dieses Prinzips der tiefere Grund für die naive Einschätzung der Lage durch den späteren Herero-Häuptling Samuel Maharero[110] und auch für die jahrelange schicksalträchtige treue Vasallenschaft Hendrik Witboois den Deutschen gegenüber zu sehen.

Die tragische Rolle, die jedoch die Rheinische Mission in den folgenden drei Jahrzehnten spielte, erhält hierdurch noch zusätzliche Dramatik: Von ihr hätte man angesichts ihres in über vierzig Jahren erworbenen reichen Schatzes an Erkenntnissen über die Völker Südwestafrikas und ihrer Erfahrungen in den innerafrikanischen politischen Auseinandersetzungen, in die sie von Beginn ihrer Arbeit in der Region an in immer stärkerem Maße involviert war[111], eine entschieden kritischere und vor allem selbstbewußtere Haltung gegenüber der Kolonialadministration und den weißen Siedlern erwarten dürfen.[112] Zwar ist der schon 1868 erstmals erfolgte Ruf der RMG nach deutscher Schutzherrschaft vor dem Hintergrund des Händlerunwesens und später auch angesichts der immer wiederkehrenden und Zerstörung mit sich bringenden kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Nama- und Hererogruppen nicht zuletzt aus berechtigtem Eigeninteresse verständlich[113], und auch das Ineinandergreifen von Kolonisierung und Missionierung mit dem idealistischen Anspruch der kulturellen Hebung der einheimischen Völker ermangelte sicherlich in damaliger Zeit, die nicht nur von einem politischen, sondern auch von einem zum Teil daraus erwachsenden christlichen Sendungsbewußtsein gekennzeichnet

[110] Vgl.: Pool, Gerhard: Samuel Maharero. Windhoek 1991, S. 69 ff. Pool spricht von der „Arglosigkeit“ Mahareros, der nach Lage der Archivmaterialien 1885 die eigentlichen Ziele der Deutschen noch nicht erkannt habe.

[111] Auf diesen Zeitraum bezogen, resümiert Gesine Krüger entsprechend: „Während die Missionierung eher schleppend voranging, hatten die Missionare eine wichtige Funktion als Diplomaten, Händler, Lehrer und Dolmetscher für die *chiefs*.“ (Krüger 1999, S. 39.)

[112] Warum die Mission jedoch „jedem“ ihre Hilfe anbot, „der sie nötig hatte“ (De Vries 1980, S. 86) begründet ders. mit einem Zitat aus Mirbt, Carl: Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten. Tübingen 1910: „’Dieses Verhalten gegenüber der Kolonialverwaltung ist weder die Frucht kluger Berechnung noch durch die Hoffnung auf bestimmte Gegenleistungen herbeigeführt, vielmehr machen es ihr die Grundsätze christlicher Ethik über das Verhältnis zur Obrigkeit und die Fürsorge für die Eingeborenen, denen sie dienen will, zur Pflicht.’“ (Zitiert nach: De Vries 1980, S. 86.)

[113] Vgl.: ebd., S. 24.

war[114], nicht grundsätzlich der Plausibilität; daß aber ein Nama-Kapitän Hendrik Witbooi die damit einhergehenden Gefahren viel früher und deutlicher erkannte als die meisten Missionare, die ja beide Kulturen aus eigener langjähriger Anschauung kannten, ist ein auch aus damaliger Sicht nicht zu entschuldigender Umstand und entlarvt rückblickend eine Missionspraxis, die sich inzwischen erkennbar vom nationalen und kulturellen Chauvinismus infiziert zeigte, so daß auch de Vries seine grundsätzlich um Verständnis bemühte Position in kritischer Manier weiter schärft:

„Wahr (...) ist, daß der Missionar vorhandenen kulturtragenden Bräuchen und Sitten der verschiedenen Völker oftmals nicht genügend Beachtung geschenkt hat. Meinte er in seinem 'christlichen' Hochmut, dieses alte Gut abschaffen zu sollen, so machte er sich - genau wie einige Kolonialherren - schuldig, das Recht der einheimischen Völker mit Füßen zu treten, um für eigene Rechtsvorstellungen Platz zu schaffen."[115]

Auf die sich aus partiell überschneidenden Interessen von Mission und Kolonialmacht ergebenden Gefahren hatte aber bereits schon der erste Inhaber eines Lehrstuhls für Missionstheologie an einer deutschen Universität, Gustav Warneck (1834-1910), warnend hingewiesen[116], als er seine Bedenken gegen ein *kolonial*missionarisches Engagement deutlicher vorbrachte als etwa die katholische Missionstheologie unter der maßgeblichen Stimme von Schmidlin[117] und die Missionsarbeit eher als ein im Sinne des Artikels 6 der Berliner Kongo-Konferenzakte von 1885 verstandenes ethisches Korrektiv für eine vom Vertragstext weit abweichende Kolonialpraxis[118] ansah. So heißt es bei Warneck: „Wohl bahnt ihr (der Mission, Verf.) der 'moderne Weltverkehr' die Wege;

[114] So wollte die Mission aus Dank für das von Gott gebaute politische Reich (gemeint ist die Einigung der deutschen Länder nach dem deutsch-französischen Krieg 1870/71) in ihrer „Rolle als Frontkämpfer der Kirche" (Engel 1972, S. 133) „Ihm sein Reich wieder bauen" (ebd.).
[115] Vgl.: De Vries 1980, S. 133.
[116] So hielt es Warneck, der „'Vater der Missionswissenschaft'" (Rosenkranz, Gerhard: Die christliche Mission. Geschichte und Theologie. München 1977, S. 227) für die Mission für unabdingbar, ihre „rein religiöse Aufgabe mit Nachdruck wiederholt geltend zu machen, 'weil kolonialpolitische Selbstsucht und national-egoistische Eifersucht die Gegenwart förmlich berauscht und die Mahnung zur Nüchternheit zur doppelten Pflicht macht'" (Warneck, Gustav: Missionslehre Bd.III ²1897-1905; hier zitiert nach: Berger, Heinrich: Mission und Kolonialpolitik. Die katholische Mission in Kamerun während der deutschen Kolonialzeit. Immensee 1978, S. 110 f.)
[117] Vgl.: ebd., S. 111.
[118] Im betreffenden Artikel der auch von Deutschland unterzeichneten Akte heißt es: „Die Kolonialmächte verpflichten sich, die Erhaltung der eingeborenen Bevölkerung und die Verbesserung ihrer sittlichen und materiellen Lebenslage zu überwachen und an der Unterstützung der Sklaverei (...) nicht mitzuwirken." (Zitiert nach: De Vries 1980, S. 80.)

aber er hat '(inkl. Kolonialethik) eine Sündenmenge im Gefolge', die die Missionsarbeit 'als eine Art Sühne ... zu einer moralische Ehrenpflicht macht'".[119]
Als aufschlußreich erweist sich auch der von Warneck auf der Missionskonferenz der Provinz Sachsen am 12. Februar 1901 in Halle gehaltene Vortrag zum Thema: „Die christliche Mission und die überseeische Politik"[120]; in bezug auf Südwestafrika ist insbesondere folgende Passage von Interesse:

„Zweifellos thäte die Mission ein schweres Unrecht, wenn sie ihrerseits zu einer Eroberungspolitik antreiben wollte, um sich Arbeitsgebiete zu verschaffen; das hieße: die Unterjochung der Völker zu einem Missionsmittel machen. Geschieht aber die Eroberung unabhängig von ihr durch die Politik der Weltmächte, so können doch die großen Teile der nichtchristlichen Welt, die jetzt unter der Herrschaft derselben stehen, unmöglich von der Evangelisierung ausgeschlossen werden. Diese Teile liegen der missionarischen Besetzung vielmehr am nächsten und sind ihr die zugänglichsten. Die Weltpolitik ist ein freier Tummelplatz der selbstsüchtigen Interessen; aber über diesen Interessen waltet die Hand des weltregierenden Gottes, dessen Triumph es ist, sie seinen höheren Plänen dienstbar zu machen, daß sie unwissentlich und unwillentlich auch der Ausbreitung des Christentums Wege bahnen müssen. Das ist, sozusagen, *der Missionsbeitrag der Weltpolitik*. Freilich, *folgt* die Mission diesen Wegen, so ist es unvermeidlich, daß mancher trübende *Schatten* auf ihr Werk fällt, daß sie in die mit der Kolonialgeschichte verbundenen *Wechselfälle* und selbst Kriege hineingezogen wird und oft mit *leiden* muß, wo sie nicht mit gesündigt hat."[121]

Stellt sich angesichts des ersten Teils dieser Aussage die Frage nach der Bewertung etwa der Fabrischen Umtriebe, aber auch so mancher Aktivitäten von Missionaren in SWA selbst als Unrechtstat, so offeriert der zweite Teil dieser Ausführungen, wie problematisch ein deterministisches Geschichtsbild sein kann: die Christianisierung kann in dieser Konzeption wahrlich über Leichen gehen, ohne sich dabei blutige Hände zu holen - es kommt dann nur auf die „richtige" Arbeitsteilung zwischen Staat und Mission bzw. Kirche an! Folgt die Mission der Politik, trifft jegliche mit der Kolonialisierung einhergehende Schuld die letztere, denn eine Einflußnahme auf die Politik ist der Mission untersagt: „Missionarische Politik ist Unterthänigkeit unter die Obrigkeit, die Gewalt hat."[122] (Für die Arbeit unter der Herrschaft afrikanischer Häuptlinge

[119] Zitiert nach: Rosenkranz 1977, S. 229.
[120] Als gleichnamige Monographie ist diese Rede 1901 in Berlin erschienen.
[121] Ebd., S. 15.
[122] Ebd., S. 19.

und Kapitäne kann den Missionaren die Befolgung dieses Grundsatzes dagegen nicht attestiert werden.) Umgekehrt würde sich nach Warneck die Missionsbewegung aber geradezu versündigen, wenn sie der Vorgabe der Politik zur Eroberung fremder Landstriche und Völker nicht folgen würde.
Diese apologetische Position ist um so problematischer, als Warneck die wahren Ziele der Kolonisatoren durchaus schonungslos aufzudecken vermochte:

„Aber auch wenn die Kolonialmächte an der Erfüllung einer Kulturaufgabe wirklich arbeiten - *das Motiv ihrer Politik ist sie nicht*. Das Leitmotiv aller Politik (...) und speziell aller überseeischen Politik, ist der *nationale Egoismus*. Im besten Falle betrachtet diese Politik die Erfüllung einer Kulturaufgabe als *Mittel* zum Zweck, denn sie liegt in ihrem eigenen wohlverstandenen Interesse, und kulturelle Förderung der von ihr beeinflußten Völker ergiebt sich dann als *Folge*. Aber Selbstzweck bleibt immer das *nationale Interesse*; Humanität und Moral müssen zurückstehen, wenn sie diesem Interesse nicht dienen oder nicht zu dienen scheinen."[123]

Deutlich sah Warneck die Folgen, die eine „Unvermeidlichkeit der gegenseitigen Berührungen"[124] von Politik und Mission haben: „Das alles bringt endlich die Mission in Konflikte, nicht bloß mit den Eingeborenen und ihren Herrschern, sondern auch mit den abendländischen Mächten"[125].
Für ihn ergibt sich daraus eine Konklusion, die wenig auszusagen wagt, aber vieles von den nachfolgenden schuldhaften Verstrickungen der Mission vorauszuahnen scheint:

„Weltmission und Weltpolitik greifen also sehr in einander, und es gehört viel gegenseitige Weisheit und Achtung dazu, wenn die sehr ungleiche Macht, die sie beide haben, in ebensolcher Abgrenzung von einander wie im Bunde mit einander der nichtchristlichen Welt zum Segen gereichen soll."[126]

Die ausgewogene Stilistik dieses Satzes kann nicht verhehlen, daß sich nach der von Warneck selbst geleisteten Analyse und darüber hinaus nach empirischen Befunden eine koalitionäre Zusammenarbeit zwischen Mission und Kolonialmacht aufgrund originär divergierender Interessen eigentlich verboten

[123] Ebd., S. 11.
[124] Ebd., S. 7.
[125] Ebd., S. 18.
[126] Ebd., S. 24.

haben müßte und daß aufgrund struktureller Machtungleichgewichte, die von Warneck selbst sogar noch explizit angeführt werden, die Interessen der Mission absehbar unter die kolonialistischen Räder kommen mußten.
Daß bei der immer wieder durch die Mission selbst betonten Nähe zwischen Missionsbewegung und dem Kolonialpolitik betreibenden Staat die Verantwortung für die Folgen einer Politik, die sich nur den nationalen Interessen verpflichtet sah, auch die Missionen in voller Härte treffen mußte, stellt dann nur eine logische Konsequenz dieser so auch praktizierten Haltung dar!

Insgesamt ergibt sich aus der Nachzeichnung der zeitgenössischen missionstheologischen Reflexionen, daß diese seinerzeit hätten zeigen *müssen*, daß die auch in SWA praktizierte Missionsarbeit unweigerlich in die Aporie führen mußte, wenn der ungleiche Partner „Kolonialmacht" die Interessen der Mission nicht mehr zu berücksichtigen bereit sein würde, wie es schließlich ja auch geschehen ist. Die ganze Befangenheit einer sich dem Staat andienenden Theologie wird daran deutlich, daß diese Zusammenhänge als latente Gefahr zwar frühzeitig erkannt, aber als solche nicht hinreichend problematisiert wurden. Bei genauerem Hinsehen aber fällt auf, daß die getroffenen theologischen Aussagen letztlich auf eine von Theologen und Missionaren akzeptierte Doppelrolle verweisen, in der sie sich gleichermaßen als Christen *und* als Untertanen eines dem Zeitgeist des Imperialismus verpflichteten Kolonialstaats empfanden und bewähren wollten. Angesichts der breiten Kluft zwischen eigentlichen Missionszielen und den kolonialpolitischen Interessen mußte dieses Bemühen aber dazu führen, daß sich gerade respektive der im folgenden beschriebenen eigentlichen Aufgabe, die Warneck, aber in diesem Sinne auch die RMG als Missionsstrategie ausgaben, schizoide Funktionsträger entwickelten, die sich nicht selten in doppelten Loyalitäten heillos verstrickten und dabei zunehmend unglaubwürdig wurden:

„Durch ihre ganze Aufgabe ist die Mission die natürliche Vertreterin der Interessen der Eingeborenen. (...) Aber es ist auch ihre Pflicht, als Anwalt der Eingeborenen aufzutreten, wo entweder der kolonialpolitische Egoismus oder der Mangel an pädagogischer Weisheit das Wohl derselben gefährdet."[127]

[127] Ebd., S. 23.

Es sollte sich für die Missionare vor Ort als unmöglich herausstellen, diese so beschriebene Aufgabe mit der Untertänigkeit gegenüber dem Souverän des Kolonialpolitik betreibenden europäischen Staates in Einklang zu bringen!
Zwar stand den Trägern der Mission eine solchermaßen detaillierte missionswissenschaftliche Analyse, die zur Reflexion der eigenen Haltung sicherlich hilfreich gewesen wäre, zu Beginn der deutschen Kolonialepoche noch nicht zur Verfügung, eine ältere Äußerung der RMG selbst weist aber schon in die gleiche Richtung und hätte damit eine handlungsleitende Funktion haben können:

„Noch wichtiger erscheint aber dabei der andere Umstand, daß da Deutschland bisher keine Kolonien besaß, die deutschen Missionare und Missionsgesellschaften es gelernt haben, ohne alle Nebenabsichten auf kolonialen Erwerb, also ganz uneigennützig, rein um der Sache unseres Heilandes willen, ihr Werk zu treiben. Das ist ihre Stärke und darum gilt es auch jetzt bei der neuen Sachlage sich diesen richtigen Standpunkt zu erhalten, das eine Ziel sich nicht verrücken oder verdunkeln zu lassen.“[128]

Als wegen ihrer potentiellen Wirkung fragwürdig erscheint gerade hiernach eine Äußerung Warnecks von 1902, wenn er anläßlich einer Konferenz äußerte: „Eine freundschaftliche Stellung der Mission zur Kolonialregierung liegt in beiderseitigem Interesse.“[129] Diese seine diesbezüglichen bisherigen Warnungen aufweichende Position muß wohl vor allem auch unter strategischen Gesichtspunkten und damit im Zusammenhang mit dem über lange Jahre hinweg unsicheren Rechtsstatus der Kirchen und Missionen in den Kolonialgebieten gesehen werden, denn bis zur Entschließung des Kolonialkongresses 1902, der den Missionsgesellschaften „’volle Wirkungsfreiheit in ihrem Gebiet’“[130] zusicherte, war deren rechtliche Stellung gegenüber dem Deutschen Reich nicht geregelt und deshalb mit einiger Unsicherheit behaftet[131]. De Vries weist allerdings darauf hin, daß diese Regelung auch klargestellt habe, daß die Kirche in den Kolonien „staatlichen Grenzen und Anordnungen unterliegt“[132], womit das Reich

[128] *Wie stehts auf unserm afrikanischen Gebiet.* In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft 1884, S. 324. (Vgl. dazu noch einmal Anm. 116.)
[129] Beiträge zur Kolonialpolitik und Kolonialwirtschaft (BKK) 1902/03; zitiert nach: De Vries 1980, S. 87.
[130] BKK 1904; zitiert nach: De Vries 1980, S. 117.
[131] So ermahnte etwa die Deputation ihre Missionare 1891, sich nicht in Spannung oder sogar in Gegensatz zur Regierung zu bringen, „da fehlendes ‘Wohlwollen’ der Regierung ein ‘böses Hindernis’ für die Mission bedeuten würde“ (Engel 1972, S. 172). Ähnliche Warnungen und Anweisungen erfolgten in den folgenden Jahren noch mehrmals. (Vgl.: ebd., S. 178.)
[132] De Vries 1980, S. 117.

letztlich doch Träger der Souveränität sei[133]. Manches an sich unverständliche und den eigenen Warnungen zum Trotz erfolgte Wohlverhalten der Missionare gegenüber der staatlichen Administration wird also auch darin seine Begründung finden, daß man unreflektiert den von dieser Seite sich ergebenden sachlichen Zwängen häufig intensiver Folge leistete als den eigenen missionstheologischen Einsichten und missionspraktischen Absichten. Eine hinreichende Rechtfertigung des eigenen missionarischen Handelns kann dies aber im theologischen Sinne sicherlich nicht sein.

Dieser Vorgriff auf die Darstellung der historischen Ereignisse im Zuge der nun anbrechenden deutschen Kolonialepoche zeigt die enge Verflechtung zwischen religiösen, kulturellen und politischen Fragestellungen auf und belegt den wichtigen Umstand, daß man sich auf seiten der Mission der damit einhergehenden Risiken und Gefahren bewußt war, sich zumindest theoretisch oder aber auch rhetorisch dagegen gewappnet hatte und nicht etwa nichtsahnend in die neue Zeit „hineinstolperte“!

Das Problem der Nähe von Mission und Kirche zur ideologisch-politischen Ausrichtung einer Regierung ist insofern von nachdrücklichem Interesse, als eben dies in den 1970er und 80er Jahren noch einmal eine bedeutsame Rolle spielte, wobei sich einige Kirchen, in einer strukturellen Parallelsituation stehend, hier aber bewußt anders verhalten haben als die seinerzeit obrigkeitser

[133] So lautet auch das Ergebnis einer kirchenrechtlichen Studie von Matthias Bleks, die an der Universität Bonn entstand. In den entscheidenden Passagen weist die Studie zunächst auf den Rechtsstatus der Kirchen im preußischen Staat bzw. im Deutschen Reich hin: „Dem Staat standen die Hoheitsrechte über die Religionsgesellschaften zu. (...) Auch stand dem Staat das Oberaufsichtsrecht über die Religionsgemeinschaften zu.“ Die Bedeutung dieser intrastaatlichen Regelungen für die Kolonialgebiete ergibt sich aus der parallelen Betrachtung der entsprechenden Abschnitte der Kongo-Akte aus dem Februar 1885. Dort heißt es in Artikel 6: „’Christliche Missionare, Forscher ... ihre Habe und ihre Sammlungen bilden den Gegenstand eines besonderen Schutzes. Die freie und öffentliche Ausübung aller Kulte, das Recht der Erbauung gottesdienstlicher Gebäude und der Einrichtung von Missionen, welcher Art Kultus sie angehören mögen, soll keiner Beschränkung noch Hinderung unterliegen.’ Aus dem letzten Satz ergibt sich, daß es im Ermessen der jeweiligen Verwaltung einer Kolonie stand, kirchenrechtliche Verordnungen nach der ihr zustehenden Kirchenhoheit zu erlassen.’“ (Alle Zitate nach: Bleks, Matthias: Die Rheinische Missionsgesellschaft in Südwestafrika. Rechtsgrundlage ihrer Arbeit während der Kolonialzeit. In: AZ 18./19.11.1985.
Wie sehr sowohl Rheinische wie auch katholische Mission in diesem Sinne politisch taktierten, zeigte sich insbesondere während der Zeit scharfer Konkurrenz zwischen beiden Denominationen in den Jahren ab 1904 (s.u.).

gebene Mission: Mit der Entscheidung zum politisch relevanten Widerspruch setzten die schwarzen lutherischen Kirchen im Jahre 1971 angesichts theologischer Erkenntnisse ihre staatliche Legitimierung, zumindest aber die weitgehende Duldung ihrer Arbeit, aufs Spiel, während sich die DELK in der geistigen Tradition der im kolonialhistorischen Kontext operierenden Mission bewegte! Der so angedeutete Konflikt wird im dritten Teil der vorliegenden Arbeit im einzelnen zu thematisieren sein.

1.5 „Das Volk (...) ist ein schönes, kräftiges, heerdenreiches Nomadenvolk, aber in heidnische Greuel versunken“[134] - Die Bevölkerungsstruktur und -verteilung im südwestafrikanischen Raum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Schon ein flüchtiger Blick auf die im namibischen Raum lebenden Völker, ihre Herkunft und ihre zahlenmäßige Stärke am Vorabend des Beginns der deutschen „Schutzherrschaft“ und der damit eingeleiteten Kolonisierung des Landes verweist auf eine äußerst sensible demographische Struktur. Auffällig sind vor allem die beachtlichen kulturellen und sprachlichen Verschiedenheiten der unterschiedlichen Ethnien, die sich in ihren Lebensgewohnheiten zum Teil über Jahrhunderte hinweg auf je eigene Weise der schmalen natürlichen Ressourcenbasis des Gebietes angepaßt hatten. Jeder Eingriff von außen mußte dieses empfindliche System unweigerlich treffen, und so ist es nicht weiter verwunderlich, daß die deutsche Kolonialpolitik mit der Zielsetzung der Unterwerfung der Afrikaner ihr Instrumentarium genau hier ansetzte.

Im einzelnen läßt sich die ethnische Struktur Südwestafrikas folgendermaßen erfassen:
Im Norden des heutigen Territoriums der Republik Namibia, der damals als „Amboland“ bezeichnet wurde, lebten, in sieben Stämme gegliedert, etwa 100.000 bis 150.000 Ovambo[135], die jedoch weder unter den Einfluß der deutschen Kolonialherrschaft gerieten[136] noch nachhaltig unter den der Rheinischen

[134] Achtzehnter Jahresbericht der Rheinischen Missions-Gesellschaft vom September 1846 bis dahin 1847. Barmen 1847, S. 31.
[135] Eine detaillierte Analyse der Stammesgliederung der Ovambo sowie Erkenntnisse über Herkunft, Sprache, Kultur, religiöse und politische Ordnung des nördlichsten Volkes des heutigen Namibia findet sich bei: Malan, Johan S.: Die Völker Namibias. Göttingen, Windhoek 1998, S. 20 ff. Die Bevölkerungszahl der Ovambo wurde für 1994 im übrigen auf 670.000 geschätzt (vgl.: ebd., S. 20), was etwa einer Verfünffachung binnen eines knappen Jahrhunderts entspricht.
[136] Die Unterwerfung auch des Ovambolandes unter die deutsche Herrschaft wurde allerdings häufiger thematisiert. Im Jahr 1895 versuchte der Nachfolger von v. François`, Major Leutwein, die enger werdende Kooperation zwischen Ovambo und Herero, die sich bis dahin eher feindlich gegenüberstanden, zu unterbinden, indem er durch RMG-Missionar Rautanen Ovambo-Häuptling Kambonde gegenüber die friedlichen Absichten der Kolonialadministration beteuern ließ. Trotz der verbalen Intervention des Missionars zugunsten des Anliegens Leutweins mußte der Landeshauptmann aber eine deutliche Zurückweisung einstecken. (Vgl.: Drechsler 1966, S. 108.) 1897 und 1901 wurde insbesondere von seiten der mit einer Lizenz der Reichsregierung in Südwestafrika wirtschaftenden englischen South West Africa Company immer wieder auch eine direkte Okkupation des Ovambolandes verlangt. In der Berliner Kolonialabteilung, die unter dem Einfluß der Deutschen Kolonialgesellschaft für Südwestafrika stand, war man aber angesichts der immer noch nicht konsolidierten Herrschaftsverhältnisse im Herero- und Namagebiet zu einem so umfangreichen Unternehmen nicht bereit. Auch wollte man die Ovambo als

Missionsgesellschaft. Zwar hatte diese immer wieder auch die Missionierung der Ovambo in den Blick genommen, mußte diese Aufgabe aber schließlich der Finnischen Missionsgesellschaft übertragen, da sowohl der personelle Bedarf wie auch die finanziellen Erfordernisse, die ein solches Unternehmen mit sich brachten, die Möglichkeiten und Mittel der RMG überstiegen.[137] Seit 1870 missionierten auf Betreiben der RMG darum finnische Lutheraner in dieser Region, wobei sie allerdings in der Zeit zwischen 1891 und 1927 durch einzelne Missionare der RMG unterstützt wurden. Von den in dieser Zeit im Ovamboland aufgebauten vier Missionsstationen[138] fielen jedoch zwei schon vor der Jahrhundertwende im Zuge von Grenzregulierungen zwischen dem Deutschen Reich und Portugal auf die angolanische Seite und damit auf portugiesisches Kolonialgebiet; die beiden anderen kamen bei neuerlichen Grenzziehungen 1927 ebenfalls auf portugiesisches Gebiet zu liegen, doch mußten die Rheinischen Missionare ihre Arbeit im Ovamboland auf Geheiß der Portugiesen bereits im Verlauf des Ersten Weltkriegs einstellen. Auf diese Weise von der Missionierung der Ovambo im Norden des Landes ausgeschlossen, folgten die Missionare den Ovambo-Wanderarbeitern, die sich auf Farmen, in den Diamantfeldern oder Minen in der Mitte und im Süden des Landes sowie in den Fischfabriken in Lüderitzbucht und Walvisbay verdingten. Hierauf geht auch die spätere gemeinsame Betreuung der sogenannten Kontrakt-Ovambo durch die beiden schwarzen lutherischen Kirchen ELK und ELOK zurück.[139]

---

freie Lohnarbeiter für den Bahnbau gewinnen, anstatt sie militärisch zu unterjochen und sie später als unmotivierte und feindselige Zwangsarbeiter zu verpflichten, was sich zuvor in Kamerun als nicht opportun erwiesen hatte. (Vgl.: Drechsler 1966, S. 123 ff. sowie S. 129 ff.) Erst 1908 wurde mit den Ovambo ein Vertrag geschlossen (vgl.: Bley 1968, S. 21), der jedoch nach den bitteren Erfahrungen mit den Herero und Nama nicht darauf angelegt war, die Stammesintegritäten direkt zu tangieren, sondern lediglich die Männer der Ovambo als Wanderarbeiter für das kolonisierte Gebiet anzuwerben.

[137] Vgl.: Menzel, Gustav: Die Rheinische Mission im Ovamboland. In: IdW 4/1991, S. 32 ff.; Leutwein, Theodor: Elf Jahre Gouverneur in Deutsch-Südwestafrika. Berlin ²1907, S. 295; Engel 1972, S. 24 sowie: Hellberg 1997, S. 70 ff.

[138] Vgl.: Engel 1972, S. 137.

[139] Die enge Zusammenarbeit der Schwesterkirchen ELK und ELOK, wobei letztere aus der Missionsarbeit der Finnischen Mission im Ovamboland hervorgegangen ist, war in der Zeit des Unabhängigkeitskampfes in den 1970er und 80er Jahren von entscheidender Bedeutung und stellte kirchlicherseits auch eine Säule des nationalen Einheitsgedankens dar. Parallel dazu arbeiteten auf seiten der auswärtigen Missionsgesellschaften die Finnische Mission und die Vereinigte Evangelische Mission (als Nachfolgerin der RMG) im Blick auf die namibische Problematik bilateral, aber mit beiden namibischen Kirchen auch multilateral eng zusammen. (Vgl. hierzu besonders: Kap 2.6.4 und 2.6.5 dieser Arbeit.)

Wie die Ovambo gehören auch die viehzüchtenden und nomadisierenden Herero[140], die, ursprünglich aus dem Nordosten Afrikas stammend, um 1790 vom Kaokoveld aus in die Mitte des Landes einwanderten, zu den Bantuvölkern[141]. Ihre Zahl wird für das ausgehende 19. Jh. auf 80.000 bis 90.000 geschätzt.[142]

Südlich der Herero, die sich in die Hauptgruppen Himba und Tjimba (die später offiziell als Kaokovelder klassifiziert wurden und eine Sonderentwicklung nahmen), Ovaherero und östliche Mbandjeru gliedern[143], siedelten die verschiedenen Namagruppierungen[144], die sich in die nativen Namagruppen und die erst seit etwa 1815 von Süden aus eingewanderten Orlamstämme untergliedern lassen. Letztere hatten zuvor bereits seit einigen Generationen in engem Kontakt zu den aus Europa stammenden Siedlern am Kap gelebt und waren schließlich von den sich im Kapland ausbreitenden Buren verdrängt worden[145]. Wie die Herero lebten auch die etwa 20.000 Nama[146] von der Viehzucht, mußten sich aufgrund der Kargheit des Landes aber im Vergleich zu den Herero mit einer geringeren natürlichen Ressourcenbasis bescheiden. Diese natürliche Differenz wurde aber erst unter dem wachsenden Einfluß europäischer Händler als ein Problem empfunden und führte zu vermehrten kriegerischen Handlungen gegen die wohlhabenderen Herero, wobei die Pioniermissionare, wie oben gezeigt, Zeugen dieser Raubzüge und Scharmützel wurden.

Im Jahre 1868 wanderte von Südafrika aus eine Gruppe von Mischlingen, die aus Verbindungen von burischen Männern und Nama-Frauen hervorgegangen waren, in das Südwester Gebiet ein. Die Neuankömmlinge erwarben von den Nama das Gebiet um Rehoboth, wo sie bis in die jüngste Zeit hinein eine

---

[140] Eine detaillierte Analyse der Stammesgliederung der Herero sowie Erkenntnisse über Herkunft, Sprache, Kultur, religiöse und politische Ordnung bietet: Malan 1998, S. 73 ff.

[141] Vgl.: Pabst, Martin: Frieden für Südwest? Experiment Namibia. Wesseling bei Bonn 1991, S. 23.

[142] Die zeitgenössischen Schätzungen beruhen u. a. auf Angaben von C. Palgrave, T. Leutwein, J. Irle und C. G. Büttner. (Ausführliche Literaturangaben vgl. Drechsler 1966, S. 326, Anm. 8.) Gründer schätzt die Zahl der Herero unmittelbar vor dem Aufstand von 1904 auf 60.000 - 80.000. (Vgl.: Gründer 1982, S. 129.) (Vgl. hierzu auch die Anmerkungen 330 und 331!)

[143] Vgl.: Helbig 1983, S. 34.

[144] Zu Herkunft, Sprache, Kultur, religiöser und politischer Ordnung der Nama vgl.: Malan 1998, S. 120 ff.

[145] Vgl.: Hellberg 1997, S. 15 f. sowie S. 28 ff.

[146] Für das Jahr 1994 gibt Malan die Zahl der Nama mit 80.000 an. (Vgl.: Malan 1998, S. 120.)

relativ abgesonderte Volksgemeinschaft im Lande bildeten.[147] Diese sogenannten „Rehobother Baster“[148], deren Zahl für den Zeitraum des ausgehenden 19. Jahrhunderts auf lediglich 3000 geschätzt wird, spielten in der späteren Kirchengeschichte Namibias trotz ihrer relativ gering bleibenden Zahl eine nicht unbedeutende Rolle[149].

Daneben lebten im Südwester Gebiet noch die weitgehend von den Herero und Nama abhängig gewordenen namasprechenden Damara[150] (auch „Bergdama“[151] oder „Bergdamara“[152] genannt), deren Herkunft ungeklärt ist, die aber vermutlich ursprünglich aus dem Sudan stammen[153] und eine zahlenmäßige Stärke von etwa 30.000 Menschen aufwiesen sowie das Volk der San („Buschmänner“) mit etwa 3000 Angehörigen[154].
Native Nama, Damara und San (Khoisan-Sprachgruppe) sowie die Ambostämme (neben den Ovambo zählen auch die östlich des Ovambolandes siedelnden Okavango und Caprivier mit einer damaligen Stärke von etwa 50.000 Menschen zu dieser Gruppe[155]) im Ovambo- und Kavangogebiet (Bantu-Sprachgruppe) bilden damit die autochtone Bevölkerung Namibias.[156]

---

[147] Vgl.: Wienecke 1967, S. 144 ff.; besonders unter den Rassengesetzen der Apartheid war ihre gesellschaftliche Stellung stets umstritten.
[148] Zur „Bastergemeente“ vgl.: Malan 1998, S. 144 ff. Die Zahl der Rehobother Baster schätzt Malan für 1994 auf 39.000 Menschen (2,5% der Gesamtbevölkerung Namibias.)
[149] Vgl. hierzu vor allem Kap. 2.3 dieser Arbeit.
[150] Detaillierte Angaben über ethnologische Daten der Damara finden sich bei: Malan 1998, S. 134 ff.
[151] Vgl.: Nachtwei, Winfried: Namibia. Von der antikolonialen Revolte zum nationalen Befreiungskampf. Mannheim 1976, S. 19.
[152] Vgl.: Helbig 1983, S. 30.
[153] Vgl.: Pabst 1991, S. 22 f.
[154] Vgl.: Drechsler 1966, S. 25.
[155] Vgl.: Fehr, Eugen: Namibia. Befreiungskampf in Südwestafrika. Freiburg i. Br. 1973, S. 21 sowie: Sudholt, Gert: Die deutsche Eingeborenenpolitik in Südwestafrika. Von den Anfängen bis 1904. Hildesheim 1975, S. 36.
[156] Vgl.: Rechsteiner 1986, S. 83 f. sowie: Nachtwei 1976, S. 19. (Für Nachtwei gelten im übrigen die gleichen geschichtsphilosophischen Vorbehalte wie für Loth und Drechsler; dies wird insbesondere an der Darstellung der Rolle der Missionare im vorkolonialen und kolonialen Südwestafrika deutlich: Hier zeigt sich, daß Nachtwei der These Loths, daß die Mission eine gezielte politische Unterwanderung der afrikanischen Völker forcierte, folgt, was sich in einer undifferenzierten Schwarz-Weiß-Malerei bezüglich der Missionare und der afrikanischen Völker niederschlägt (vgl. besonders S. 32 ff.).
Daß Ovambo und Herero zwar zur gleichen Sprachfamilie zählen, die Ovambo aber zur autochtonen Bevölkerung gerechnet werden, während die Herero ja aus dem Nordosten Afrikas eingewandert sind, läßt Ethnologen aufmerksam werden. Pastor em. Werner A. Wienecke, der seit vielen Jahrzehnten in Namibia lebt, bemüht sich derzeit darum, traditionelle kultische Handlungen und Mythen dieser beiden Völker zu ergründen und auf Spuren ursprünglicher Verwandtschaft hin zu untersuchen. (Gespräch mit W. A. Wienecke am 23.7.1997 in Wuppertal.)

Politik und Mission hatten es aber vor allem mit Herero und Nama zu tun, da diese Völker feste gesellschaftliche Ordnungen und politische Strukturen ausgebildet hatten. Die zahlenmäßig ebenfalls nicht unbedeutenden Damara hatten dagegen keine eigenen Organisationsformen entwickelt, sondern lehnten sich an die jeweiligen Herero- oder Nama-Gruppen an, bei denen sie in kleinen Verbänden lebten.

1.6 „Man muß sagen, Gottes Wege sind wunderbar, daß er gerade dort und gerade jetzt die erste deutsche Kolonie entstehen läßt.“[157] - Südwestafrika im Zeichen des deutschen Kolonialismus und die kolonial ausgerichtete Missionspraxis der Rheinischen Mission

Angesichts der Inbesitznahme Südwestafrikas durch das Deutsche Reich und des damit einhergehenden Beginns des systematischen Ausbaus der Kolonie und angesichts der mit wachsender Zahl und zunehmendem wirtschaftlichen Einfluß immer stärker werdenden deutschen Siedlerschaft mußte der Rheinischen Mission klar sein, daß sie sich in diesem völlig neuen Macht- und Einflußgefüge neu zu positionieren hatte. Dabei ging es um nicht weniger als um die Neuformulierung der Beziehungen zu ihren afrikanischen Missionsgemeinden und zu den einzelnen afrikanischen Christen vor dem Hintergrund der wenig verdeckten Umtriebe von deutschen Kolonialisten, die mit voller Absicht die dargestellten sensiblen afrikanischen Stammesstrukturen durch die Implementierung kolonial geprägter wirtschaftlicher und politischer Strukturen zu substituieren versuchten. In diesem zunächst bipolaren Spannungsfeld, das sich später aufgrund einer zunehmenden Oppositionshaltung radikalisierter Siedler gegenüber der eigenen Administration in ein tripolares weiter ausdifferenzierte, hatte die Mission ihr originäres Anliegen zu behaupten. Auf den Sachverhalt, daß die Missionare in ihrer Doppelrolle als Christen und deutsche Staatsbürger offenkundig zunehmend überfordert waren, dieses originäre Anliegen noch klar zu definieren und entsprechend zu verfolgen, ist an anderer Stelle bereits hingewiesen worden. In der Nachzeichnung des historischen Geschehens wird sich nunmehr zeigen lassen, daß das dominierende Verhaltensmuster der „doppelten Loyalität“[158] die Mission bei den Afrikanern in zunehmendem Maße und dauerhaft diskreditiert hat. Auch die steigende Zahl getaufter Christen besonders nach 1907 vermag diese Feststellung nicht zu konterkarieren, denn wären die sozialen Dienste der Missionare in der Zeit nach der Niederschlagung der Aufstände der Herero und Nama gegen die

[157] BRMG 11/1884, S. 325.
[158] So sah sich die Mission verpflichtet, „’der Regierung und ihren Vertretern den nach Gottes Wort schuldigen Gehorsam zu leisten’“ (Engel 1972, S. 182, der hier die Missionsberichte aus dem Jahr 1899 zitiert), gleichzeitig wollten die Missionare in ihrem Selbstverständnis als „Heidenmissionare“ leumundschaftlich für das vermeintliche Wohl der Afrikaner eintreten.

Deutschen für Zehntausende nicht zum physischen und psychischen Überlebensstrohhalm geworden, hätte das inzwischen weit verbreitete Mißtrauen der Afrikaner gegen die Missionare die RMG in Südwestafrika mit einiger Wahrscheinlichkeit schon seinerzeit sehr schnell in die missionspraktische Aporie geführt.

Die Nachzeichnung dieser negativen Entwicklung erscheint in bezug auf die Themenstellung dieser Arbeit um so bedeutsamer, als hinsichtlich der Entwicklung der jungen ELK in den Jahren zwischen 1957 und 1971 unter dem noch maßgeblichen Einfluß von RMG-Missionaren eine deutliche Parallele ausgemacht werden kann. Auch hier versuchte man in einer Haltung der doppelten Loyalität den Spagat zwischen apolitischer Diakonie und gesetzestextlichem Wohlverhalten. Zwar profitierten einheimische Christen auch in dieser Zeit ein gutes Stück weit von der freieren Luft, die es innerhalb des kirchlichen Raumes für die Gemeindeglieder zu atmen gab, die Leitung der ELK verlor aber mit ihrem öffentlichen Schweigen zur Apartheidspolitik und deren dramatischen Auswirkungen in den Augen der Kirchenglieder immer mehr an Glaubwürdigkeit und Ansehen. Wäre diese Tendenz nicht endgültig unter Führung afrikanischer Theologen zugunsten einer eindeutigen Positionierung der Kirchen *gegen* die Rassentrennungspolitik der südafrikanischen Besatzungsmacht im Jahre 1971 gestoppt worden, hätten die ELK und die ELOK mit einiger Wahrscheinlichkeit heute als Auswirkung einer derart indifferenten politischen Haltung eine ähnlich negative Entwicklung zu beklagen wie die Rheinische Mission während der großen Abfallbewegungen in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, als Tausende einheimischer Christen die Missionskirche nach einer langen Periode fortgesetzter Enttäuschungen verließen.
Die „doppelte Loyalität“, die für die Missionare und ihr missionarisches Handeln so charakteristisch und für die Entwicklung der Missionsbemühungen entsprechend bedeutungsschwer ist, wirft ihre langen Schatten so deutlich und bedeutsam bis in die jüngste Vergangenheit hinein, daß es sie im historischen Kontext zu verfolgen gilt.

1.6.1 „Die Flagge folgt dem Handel“[159] - Die Schutzmacht etabliert sich im südwestafrikanischen Konfliktherd

Während im Landesinneren des Südwester Gebiets wieder ein Krieg zwischen Herero und Nama tobte, erwarb der Bremer Kaufmann Adolf Lüderitz gegen Geld und Gewehre von den örtlichen Nama-Häuptlingen einen Großteil des Wüstengürtels am Atlantischen Ozean[160] und stellte seinen Besitz unter den Schutz des Deutschen Reiches[161]. Noch 1880 blieb ein solches Ansinnen nach

[159] Diese Redewendung stellt ein gängiges geflügeltes Wort zur Kennzeichnung der Bismarckschen Kolonialphilosophie dar.

[160] Ein Satz aus einem Bericht Missionar Judts läßt erkennen, welche enormen Veränderungen mit der Präsenz Lüderitz` im Lande einhergingen: „Seit die Bremer in Bethanien sitzen, ist an Pulver und Blei kein Mangel.“ (BRMG 4/1884, S. 117). Es erscheint in Anlehnung an die frühere Eindeckung der Nama mit Waffen, die ihnen ihre guten Kontakte zum Kapland (Orlam-Nama) möglich machten, und angesichts der „Nachrüstung“ der Herero vor allem durch den direkten und indirekten Waffenhandel der MHAG nunmehr nicht verkehrt, den von Lüderitz vorgenommenen Tausch „Land gegen Waffen“ mit modernem Vokabular als „Fortsetzung der Rüstungsspirale“ auf seiten der Nama zu bezeichnen. Dies hatte eine entsprechende Verschiebung der relativen Machtbalance mit den Herero zur Folge und wurde als destabilisierender Faktor innerhalb der bekannten innerafrikanischen Auseinandersetzungen wirksam.
Zugleich bietet dieser Bericht ein hervorragendes Beispiel für die von Beginn der kolonialen Epoche an bestehende optimistische Haltung der Missionare, daß Ausweitung des Christentums und deutscher Kolonialismus keine Gegensätze, sondern vielmehr die beiden Seiten einer Medaille bilden könnten und auch sollten. Wie bewußt man sich dabei aber auch schon unter den Südwester Missionaren der den Afrikanern drohenden Gefahren war, mag ein Zusammenschnitt weniger Sätze dieses Briefes verdeutlichen: „Ob die Deutschen hierzulande wohl ein Heim für Auswanderer schaffen wollen? (...) Wer Geld und dazu eine umsichtige Hand hat, wer nichts übereilt und den Rat erfahrener Leute annimmt, der kann hier mit der Zeit etwas großes erzielen. (...) Daß mit solchen Unternehmungen alle Verhältnisse im Lande umgestoßen und allerdings auch der Bestand unserer Gemeinde in Frage gestellt wird, das liegt freilich auf der Hand. Deshalb ist es auch nötig, beizeiten zu sorgen, ehe es zu spät ist. Wahrscheinlich wird es aber auch hier gehen, wie weiter im Süden auch. Die Plätze werden verkauft, das Geld wird durchgebracht und arm, ja ärmer als je stehen die Leute dann da. (...) Was wird es aber helfen ob die Namas ja oder nein sagen, die Deutschen werden doch thun, was ihnen gefällt. (...) Schade, daß, wenn man Kolonisation im Auge hat, nicht auch Walfischbai dazu genommen wird. Es wäre zu wünschen, wenn sich das Unternehmen als lebensfähig erweist, daß man dann auch die Walfischbai von den Engländern erwürbe, dann könnte man den Handel bis weit ins Innere hinein beherrschen.“ (Ebd., S. 116 f.)

[161] An den entsprechenden Verhandlungen nahmen in der Funktion von Dolmetschern, Sachverständigen und Notaren in der Regel auch die jeweiligen Gebietsmissionare der RMG teil. Gleiches gilt für die Aushandlung der Schutzverträge zwischen den örtlichen Häuptlingen und den Vertretern des Deutschen Reiches. (Vgl.: Grundlegende Urkunden in wörtlicher Wiedergabe. In: IG: 1884-1984. Vom Schutzgebiet bis Namibia, S. 271, 282 ff., 303 f). Missionar C. G. Büttner verhandelte 1885 gar als offizieller Abgesandter des deutschen Kaisers Schutzverträge mit einigen namibischen Häuptlingen in eigener Regie aus. (Vgl.: Menzel, Gustav: C. G. Büttner. Missionar, Sprachforscher und Politiker in der deutschen Kolonialbewegung. Wuppertal ²1995, S. 140 ff.) Büttner, der sich hier ganz im Sinne von Missionsdirektor Fabri für die Ausweitung des deutschen Schutzgebietes recht erfolgreich engagierte, gab mit seiner Tätigkeit aber den Afrikanern gegenüber auch offen zu erkennen, daß sich die Rheinischen Missionare in praxi als Interessenvertreter der unwillkommenen deutschen Kolonialherren verstanden. (Vgl. Drechsler 1966, S. 36, der sich hier auf J. Irle: Die Herero. Gütersloh 1906, beruft.) Sogar die Deputation rügte ihre Missionare hinsichtlich dieses Engagements; sie wären „in die Rolle des politischen Agenten geraten (...), da sie Zugeständnisse von den Einheimischen für die Deutschen anstrebten“ (Engel 1972, S. 155). Schon diese frühen Aktivitäten förderten dabei auch das Mißtrauen der Herero gegen die Mission, da man mutmaßte, diese wolle ihnen im Bunde mit den Händlern das Land wegnehmen. (Vgl.: ebd.)

militärischem Schutz durch das Reich, dem Auswärtigen Amt in einer vertraulichen Note durch Missionsinspektor Friedrich Fabri überbracht, erfolglos.[162]

Was die deutsche Intervention für die Afrikaner bedeuten würde und welche Verantwortung den Missionaren dahingehend zukommen sollte, teilte die Deputation in einer sehr weitsichtigen Einschätzung und Mahnung aus offensichtlich gegebenem Anlaß ihren Missionaren in Südwest in folgendem bemerkenswerten Wortlaut mit:

„Eure Aufgabe ist, Christus zu predigen, und die Seelen Eures Volkes zu retten. Jene aber wollen sich selbst bereichern, wollen Handel, Gewinn, Industrie, unbekümmert, ob das Volk darüber zu Grunde geht. Noch niergend ist in der Heidenwelt eine europäische Kolonie entstanden ohne die schwersten Ungerechtigkeiten. Portugiesen und Spanier, Holländer und Engländer haben darin ziemlich gleichen Schritt gehalten. Die Deutschen werden es schwerlich viel besser machen, und Ihr werdet die Aufgabe haben, Euer Volk vor Mißhandlung und Vergewaltigung der Weißen zu schützen, so lange Ihr könnt."[163]

Die diesen Sätzen innewohnende Bedeutung kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Sie belegen, daß nicht nur auf politischer Seite „die Einsicht in die koloniale Struktur bereits in der Anfangsphase der Kolonisation"[164] sehr bewußt war, wie etwa Bley in seiner Studie über die deutsche Kolonialzeit in Südwestafrika eindrucksvoll nachweisen kann, sondern daß dieses Bewußtsein um die tiefgreifenden Gefahren, denen die kolonisierten Völker durch die Kolonisatoren ausgesetzt waren, auch auf seiten der Missionen illusionslos vorhanden war. Zu schnell aber wurde ein solches Wissen Relativierungen ausgesetzt[165], wobei sicherlich konzediert werden muß, daß der Grad der

[162] Vgl.: Sinram, Hermann: „Blaubuch" Namibia: Band I: Verdrängtes aus deutsch-namibischer Geschichte. Ohne Erscheinungsort, 1988, S. 13 sowie: Drechsler 1966, S. 27 f. Die mit dem Vermerk *Vertrauliche Bemerkungen* überschriebene, einem Schreiben der Deputation an das Auswärtige Amt beigefügte Note findet sich abgedruckt bei: De Vries 1980, S. 247 ff. (Beilage 11). Vgl. zu den kolonialpolitischen Vorstellungen Fabris noch einmal Anm. 82!

[163] Brief der Deputation der RMG an die Konferenz ihrer Missionare in Groß-Namaqualand vom 29.12.1884; zitiert nach: De Vries 1980, S. 255 f. (Beilage 16).

[164] Bley 1968, S. 314. An anderer Stelle bestätigt Bley, „daß die Problematik des kolonialen Herrschaftsverhältnisses den Praktikern völlig bewußt war und nicht erst aus der historischen Distanz erkennbar geworden ist" (ebd., S. 310).

[165] So bringen die Handelsgeschäfte nach Ansicht der Mission zwar auch „Gefahren und Versuchungen" mit sich - höchst bedenklich seien vor allem die Landverkäufe - aber man stehe mit den Verantwortlichen der Firma Lüderitz auf bestem Fuß, da man sich gegenseitig gute Dienste leiste, „so daß hier Mission und Kolonisation in schönster Eintracht sich gegenseitig unterstützen" (Missionsberichte 1883; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 150). Zwei Jahre später, nach dem Ausrufen der deutschen Schutzherrschaft, erklärte es die Mission für selbstverständlich, „daß wir die deutschen Kolonialbestrebungen auf unsern

Härte, der sich im Kampf um die Sozialstruktur Südwestafrikas zeigte, vielleicht so nicht vorausgesehen werden konnte[166]. Zugleich enthalten diese Sätze eine ganz klare Anweisung, auf wessen Seite der Konfliktparteien der Platz der Missionare gewesen wäre. Tatsächlich aber stellten sie ihre Dienste im Sinne der von ihnen grundsätzlich ja willkommen geheißenen Inbesitznahme des Landes durch deutsche Kolonisatoren eben diesen zur Verfügung, wenn es um den Abschluß von „Schutzverträgen“ mit den einheimischen Führern ging: „The missionaries of the Rhenish Mission took an active part in all these negotiations, acting as interpreters, and as influential auxiliaries, when it came to having to persuade the chieftains.“[167]

Spätestens mit diesem Abweichen von den ursprünglichen Vorgaben der Deputation in Wuppertal, in dem sich die im Konfliktfall praktizierte Subordination des Missionsziels unter das politische Ziel der Kolonisation dokumentiert, begann gerade auch nach dem Empfinden der Afrikaner der folgenschwere fortgesetzte Verrat der Missionare an ihrem christlichen Missionsauftrag.

Auch die Herero machten sehr bald nach dem Auftreten Lüderitz` im Namaland mit den vordringenden Kolonialisten Bekanntschaft: Als Abgesandter des Reiches sollte Kommissar Heinrich Ernst Göring, der Vater des späteren Reichsmarschalls Hermann Wilhelm Göring, die Hererohäuptlinge, besonders aber den Oberhäuptling Wilhelm Maharero, zum Abschluß eines Schutzvertrages mit dem Deutschen Reich bewegen. Der aber blieb solange für diese Werbungen unzugänglich, bis er sich nach einer Schlacht gegen Hendrik Witbooi am 21. Oktober 1885[168] tief beeindruckt davon zeigte, wie Göring mit

---

Missionsgebieten mit herzlicher Freude begrüßen, sonst müßten wir in der That keine guten Deutschen sein und kein patriotisches Bewußtsein besitzen“ (Missionsberichte 1885; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 151). (Vgl. die Einbettung des Zitats in seinen kontextuellen Zusammenhang in Anm. 185!)

[166] Vgl.: Sinram 1988, S. 13.

[167] Hellberg 1997, S. 84.

[168] Obwohl Maharero Hendrik zuvor freien Durchzug durch Hereroland nach Norden gewährt hatte, griff er ihn in dem Augenblick an, als die deutschen Emissäre bei ihm waren. Auch von den Missionaren war Maharero wegen des Zugeständnisses an Hendrik zuvor getadelt worden. Ob der für Hendrik unerwartete Angriff Mahareros auf das Betreiben Görings und Büttners zurückgeht (vgl.: Helbig 1983, S. 100) oder eigenen taktischen Überlegungen entsprang, bleibt ungewiß.
Die Unterzeichnung des Vertrages fand im Hause von Missionar Diehl in Okahandja statt (vgl.: Hellberg 1997, S. 90), was die intensive Involviertheit der Missionare in diesen Vertragsschluß unterstreicht.

seinem Beamtenstab sofort bereit war, die verwundeten Herero zu verbinden.[169] Sieben Tage später unterzeichnete er auf Empfehlung des Missionars Carl Hugo Hahn[170] das entscheidende Dokument, mit dem er sich unter den Schutz des Reiches stellte, woraufhin die meisten Herero- und auch viele Namaführer es ihm gleichtaten[171], nicht aber Hendrik Witbooi[172].

Als Göring ihm jedoch gegen neuerliche Angriffe Witboois keinen Schutz bieten konnte und außerdem der Haß auf die Deutschen aufgrund des häufig skandalösen Benehmens der inzwischen zahlreicher nach Südwest einströmenden

[169] Vgl.: Reinhard, Wolfgang (Hg.): Hendrik Witbooi: Afrika den Afrikanern! Aufzeichnungen eines Nama-Häuptlings aus der Zeit der deutschen Eroberung Südwestafrikas 1884 bis 1894. Berlin, Bonn 1982, S. 56 f. sowie: Steltzer, Hans Georg: Die Deutschen und ihr Kolonialreich. Frankfurt a. M. 1984, S. 34.

[170] Vgl.: Hellberg 1997, S. 85.

[171] An dieser Stelle läßt sich eine gewisse Überschreitung der Anweisungen der Heimatleitung durch einige Missionare nicht verkennen, denn diese waren gehalten, „in diesen Vorgängen eine möglichst zurückhaltende Stellung einzunehmen, um ihr Werk nicht zu schädigen“ (Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft 1/1885, S.21). Allerdings heißt es im gleichen Text weiter: „Dabei werden sie doch den deutschen Unternehmungen nicht minder als der Sache der Eingeborenen vielfache unschätzbare Dienste leisten können und sicherlich auch gern leisten.“ (Ebd.) Die Auslegbarkeit dieser Anweisung in jede beliebige Richtung ist hier geradezu augenfällig!
Ein Jahr später folgte in gleicher Sache ein Schreiben der Deputation an die Konferenz der Rheinischen Missionare im Damaraland (wie das Hereroland seinerzeit auch alternativ genannt wurde), das in seinem Tonfall den Zweifel daran verrät, daß die Missionare vor Ort die von der Deputation generell erwünschte Zurückhaltung in politischen und wirtschaftlichen Angelegenheiten auch befolgten: „Unsere Missionare sollen in aller Bereitwilligkeit den Leuten die nötigen Informationen geben über Land und Leute, für sie dolmetschen, auch wo es nötig ist, als Friedensvermittler dienen, aber sich niemals brauchen lassen zu Landkäufen oder zur Erlangung anderweitiger Zugeständnisse von den Eingeborenen oder zu politischen Agenten überhaupt. Wir sind überzeugt, daß Ihr diese Stellung, welche allein die den Missionaren geziemende ist, unter allen Umständen genau einhalten werdet.“ (Schreiben vom 11.1.1886; zitiert nach: De Vries 1980, S. 252 (Beilage 14).)

[172] Hendrik fühlte sich ganz offensichtlich der Nama-Tradition verbunden, die der aus Preußen stammende Forscher Peter Kolb, der mit den Orlamstämmen noch in ihrem originären Siedlungsgebiet südlich des Oranje Bekanntschaft machen konnte, bevor weiße Siedler dieses Volk Richtung Norden verdrängten, 1710 folgendermaßen beschrieb: „Ein Hottentotte rühmt sich (...) seiner natürlichen Freiheit. Er ist niemand gerne untertänig, leidet lieber Armut und Dürftigkeit, als daß er sich verkaufen würde. Wenn ihn aber die höchste Not treibt, Dienst bei einem andern für eine gewisse Zeit aufzunehmen, so geschieht das doch immer mit der Bedingung, daß seine Freiheit dadurch keinen Schaden erleiden dürfe.“ (Kolb, Peter: Unter Hottentotten 1705-1713. Tübingen und Basel 1979; hier zitiert nach: Patemann, Helgard: Lernbuch Namibia. Wuppertal 1984, S. 26.) In diesem Sinne kam es im Stammland Hendriks um Gibeon 1887 sogar zur Bildung einer ersten Separationskirche, weil dieser sich nicht unter das Diktat der Mission stellen wollte, seinen Einfluß auf die anderen Nama-Stämme zu begrenzen. (Vgl.: „Blaubuch“ Namibia: Bd. I 1988, S. 15.) Die Mission selbst geriet damit auch im Namaland in eine „zunehmende Isolierung“ (Drechsler 1966, S. 47), da einerseits das Reichsinteresse an Südwest in dieser Zeit vorübergehend erlahmte, Uneinigkeit über die weitere Politik gegenüber dem Kolonialgebiet bestand und sich die Missionare andererseits gegenüber den Afrikanern immer wieder als Interessenvertreter des deutschen Kolonialismus und damit als Handlanger der äußeren Bedrohung zu erkennen gaben.

deutschen Siedler gegenüber den Herero[173] stark angewachsen war, vertraute sich Wilhelm Maharero im Jahre 1888 dem englischen Händler Robert Lewis an und kündigte den Schutzvertrag mit dem Deutschen Reich kurzerhand auf[174]. Da Lewis auch das Recht erhalten hatte, über die Absetzung von Missionaren zu entscheiden, schien die Arbeit der Rheinischen Missionare wie die Kolonisation selbst ein jähes Ende zu nehmen.[175]

Diese düstere kurzfristige Perspektive bewog Missionar Brincker aus Otjimbingue dazu, im Namen aller deutschen Missionare im Lande einen Brief an Reichskanzler Bismarck zu schreiben und um die Entsendung von wenigstens 400 Soldaten zu bitten, die die deutschen Interessen sichern sollten.[176] Die so angesprochene deutsche Regierung, die sich ihrer Schutzherrschaft nach der raschen Abreise Görings und seines Beamtenstabes faktisch entledigt sah, mußte nach langem Zögern Bismarcks schließlich erkennen, daß tatsächlich ohne eine bewaffnete Truppe in Südwest nichts auszurichten war.

Daraufhin entsandte sie Hauptmann Curt von François mit zunächst 21 Soldaten und dem Auftrag, Lewis gefangenzunehmen und des Landes zu verweisen, im übrigen aber die Truppe nicht gegen die Afrikaner einzusetzen[177]. Dieses gouvernementale Vorgehen sicherte auch den weiteren Fortbestand der RMG-Arbeit in Südwest, was wohl die Nachsichtigkeit der Mission gegenüber dem brutalen Auftreten von v. François erklärt. Der spätere Landeshauptmann

---

[173] Drechsler berichtet in diesem Zusammenhang von „Sauforgien und Schmähreden gegen die Afrikaner“ wie auch von Übergriffen deutscher Männer auf Herero-Frauen und von dem Bau von Häusern in unmittelbarer Nähe alter Herero-Gräber, „was die Afrikaner zutiefst verletzte“ (Drechsler 1966, S. 52). Das Verhalten v. François selbst stellte eine fortgesetzte Verletzung des Artikels 3 des Schutzvertrages dar, in dem sich die Deutschen zur Respektierung der bestehenden Sitten und Gebräuche der Herero verpflichtet hatten. Selbst der spätere Gouverneur Leutwein wird von Bley in diesem Sinne zitiert: „Die Masse der Weißen hatte von dem mit den Hereros bestehenden Schutzvertrag fraglos keine Kenntnis.“ (Bley 1968, S. 183.)

Auch die Missionare sahen in dem Gebaren der weißen Siedler und Händler eine zunehmende Gefährdung ihrer Arbeit, wie zahlreiche diesbezügliche Äußerungen einzelner Missionare und die entsprechende Berichterstattung zu erkennen geben. Vgl. exemplarisch: „Der Händler beurteilt den Eingeborenen fast ausschließlich darnach, was derselbe ihm für seine weltlichen und nur zu oft sündlichen Zwecke wert ist. Wenn es uns möglich wäre, unsere Leute zu unbedingter Unterwürfigkeit unter die Europäer und zu tüchtigen Händlern zu erziehen, welche nur im Interesse ihrer weißen Herren sich auch einen Betrug erlaubten, wenn wir ferner ein Auge zudrücken könnten, im Fall Händler getaufte Frauen zu mißbrauchen suchen, dann würden wir bald bis in den Himmel erhoben werden. Je weiter in solcher Beziehung ein Missionar den Wünschen der Händler nachgibt, je höher steigt sein Ruhm bei ihnen.“ (Missionar Viehe: Die eingeborenen Christen im Hereroland, nach ihrem geistlichen Leben und sittlichen Verhalten. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft 11/1884, S. 336.)

[174] Vgl.: Vedder 6. Aufl. 1991, S. 658.

[175] Vgl.: Engel 1972, S. 157.

[176] Vgl.: Hellberg 1997, S. 92.

[177] Vgl. Drechsler 1966, S. 58.

(1891-1894) suchte nämlich von Anfang an in recht eigenmächtiger Auslegung seines Einsatzbefehls bewußt auch die militärische Auseinandersetzung mit den Herero[178], unter denen die Stimmung gegenüber den Deutschen daher immer ablehnender und aggressiver wurde, so daß der schon nach Berlin zurückbeorderte Kommissar Göring nochmals in die Kolonie ausgesandt wurde, um das aufgebrachte afrikanische Volk zu beruhigen.[179] Erst danach wurde die

[178] Bley charakterisiert den Ansatz v. François, die Stammeskriege zu beenden, mit den Worten: „die primäre Antwort war die der Gewalt“ (Bley 1968, S. 50).

[179] Vgl. ebd. S. 59 ff. In dieser Situation bemühten sich die Missionare, die zwar auch an einer Wiederherstellung der gekränkten Ehre Deutschlands interessiert waren, trotzdem um Deeskalation auf seiten der Herero, da eine blutige Auseinandersetzung ihrer Meinung nach auch ihrer Arbeit ein unvermitteltes Ende bereiten würde. (Vgl.: Engel, Lothar: Die Rheinische Missionsgesellschaft und die deutsche Kolonialherrschaft in Südwestafrika 1884-1915. In: Bade (Hg.) 1982, S. 146.)
Ein Beispiel für die zum Teil extrem unterschiedliche und sicherlich interessengeleitete Geschichtswahrnehmung zeigt sich an dieser Stelle historischer Chronologie in der Beschreibung des Vorgehens um die Inbesitznahme des Windhoeker Gebiets durch v. François. Die entsprechenden Abschnitte sollen hier deshalb exemplarisch zitiert werden, um die Schwierigkeiten bei dem Bemühen, sich ein „gerades“ Geschichtsbild zu verschaffen (vgl. Kap. 1.1!), deutlich zu machen:

Drechsler schreibt:
„Die Einstellung der Herero gegenüber den Deutschen wurde noch verstärkt durch die Okkupation Windhoeks im Oktober 1890. Windhoek, das in der Mitte Südwestafrikas liegt, gehörte zweifelsfrei den Herero. Sie hatten es jedoch vorübergehend geräumt, um auf diese Art eine unbewohnte Pufferzone zwischen sich und die Nama zu bringen. In seinem Buch behauptet v. François (gemeint ist die Monographie François, Curt: Deutsch-Südwestafrika. Geschichte der Kolonisation bis zum Ausbruch des Krieges mit Witbooi, April 1893. Berlin 1899, Verf.), daß er das Gebiet um Windhoek als ‘herrenloses Gebiet’ betrachtet habe. Aus den Akten (des Reichskolonialamtes, Verf.) geht jedoch einwandfrei hervor, daß er wußte, daß Windhoek zum Hereroland gehörte. Er ließ nämlich im März 1890 bei Maharero anfragen, ob dieser ihm Windhoek als Truppenstation überlassen möchte. Maharero wich aber aus. Daraufhin beschloß v. François, die Herero einfach vor vollendete Tatsachen zu stellen und Windhoek ohne ihre Zustimmung zu okkupieren.“ (Drechsler 1966, S. 69.)
(Bley bestätigt Drechsler, insofern er ausführt, daß die „Besetzung [Windhoeks] durch v. François von den Herero nicht anerkannt worden war“ (Bley 1968, S. 36).

Bei Vedder findet man den entsprechenden Sachverhalt in folgendem Wortlaut verzeichnet:
„Als am 7. Oktober 1890 Maharero im Sterben lag, zog v. François am Swakop entlang und an Okahandja vorbei, um im menschenleeren Windhoek am 18. Oktober den Grundstein zur heutigen Landeshauptstadt zu legen. (...) Mahareros Nachfolger wurde sein Sohn Samuel. (...) Samuel Maharero reiste nach Windhoek, um zu sehen, was Hauptmann v. François mit seinen Soldaten dort treibe. Ein großes Steingebäude war im Werden. Samuel fragte den Vertreter des Deutschen Reiches, wer ihm die Erlaubnis zum Bau gegeben habe. Von François erwiderte: ‘Als ich hier ankam, war niemand da, den ich hätte fragen können.’ Nach Samuels Rückkehr nach Okahandja erzählte er den Vorgang dem Missionar Eich und fügte hinzu: ‘Von François scheint ein kluger Mann zu sein.’ Stillschweigend wurde daher die Truppenniederlassung als zu Recht erfolgt anerkannt.“ (Vedder, Heinrich: Aus der Missionsgeschichte Südwestafrikas. In: IdW 5/1957, S. 5.)

Auch unter Berücksichtigung des nicht-wissenschaftlichen Anspruchs, den Vedder für seinen Aufsatz sicherlich in Anspruch nehmen kann, ist das von v. François dem Leser vermittelte Bild doch ein höchst divergentes. Es steht zu vermuten, daß Vedder an der nachträglichen Vermittlung eines positiven Bildes des Hauptmanns und seiner Truppen interessiert gewesen sein dürfte, da die seinerzeit in schwieriges Fahrwasser geratenen RMG-Missionare eine militärische Intervention des Deutschen Reiches mehrheitlich und zum Teil mit ausdrucksstarken Worten willkommen geheißen hatten, das brutale Auftreten v. François hingegen unkritisiert ließen (vgl. dazu auch Anm 192!). Dieses allgemein kriegerische und menschenverachtende Verhalten des Hauptmanns, zu dem einzelne Missionare sich sogar noch zustimmend äußerten, was Drechsler eindrucksvoll belegen kann, wirft nämlich ein sehr schales Licht auf die Rolle der RMG und einiger ihrer Missionare. Davon könnte die romantisierende Geschichtsschreibung

Stimmung unter den Herero auch angesichts der Bedrohung durch Hendrik Witbooi wieder deutschfreundlicher und die Mission konnte sich aus dem von den Herero gehegten Verdacht der Kollaboration mit den Kolonialisten, der 1888 sogar zur Schließung der Okahandjaer Kirche durch Kamaherero geführt hatte, ein wenig befreien.

Witbooi stand zu dieser Zeit sowohl den Herero als auch den Deutschen nach wie vor feindselig gegenüber und setzte seine Raubzüge fort. Dies hatte, wie dargestellt, für die deutschen Kolonisatoren auf der einen Seite den Vorteil, daß die Herero sich aus taktischen Überlegungen den Deutschen wieder annäherten und schließlich die deutsche Schutzherrschaft neuerlich anerkannten. Auf der anderen Seite war an die vorgesehene Besiedlung Südwestafrikas unter gegebenen Umständen aber nicht zu denken.[180]
Deshalb wandte sich Göring in einem Schreiben mit der Aufforderung an Witbooi, die Angriffe gegen die Herero unverzüglich einzustellen.[181] Obwohl diese erste direkte deutsche Intervention innerhalb des innerafrikanischen Konflikts Witboois Verhalten nicht zu ändern vermochte, „wurde es Hendrik Witbooi - wie aus seinem Tagebuch hervorgeht - durch den Brief Görings zum ersten Male deutlich, daß sich durch das Eindringen der Deutschen die Fronten in Südwestafrika verschoben hatten“[182].

Vedders bewußt oder unbewußt ablenken wollen. Unglücklicherweise hat sie zahlreiche bedeutsame Multiplikatoren gefunden und auch ein Landespropst Höflich konnte sich in einem Referat mit dem anspruchsvollen Titel „Die Fruehzeit Südwestafrikas (1883-1915)“, das er anläßlich der Einweihung des Südwestafrika-Hauses 1959 in Windhoek hielt, nicht von einem die Vätergeneration heroisierenden Geschichtsbild lösen, so daß er beispielsweise zum Wirken v. François` lediglich ausführt: „Der 35-jaehrige Offizier Kurt von François hat 1890 Windhoek zum Sitz der damals noch recht bescheidenen Regierung gemacht und Swakopmund als Landungsort begruendet. Da zunaechst das Leben in Windhoek vom Proviant abhing, hat er den sog. Baiweg von Windhoek an die Kueste gesichert. Er hat persoenlich das Land zwischen Oranje und Ngamisee zu Pferd und Wagen erkundet, viele wichtige Kartografische Aufnahmen gemacht und die ersten Siedlungen im Klein-Windhoeker Tal errichtet. Er hat die Feste Windhoek und hier, wo wir versammelt sind, das Gouverneurshaus 1892 errichten lassen.“ (ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.)

Dies soll als Beispiel dafür, wie Geschichtsbilder unvollständig und falsch kolportiert wurden und durch die damit einhergehenden Heroisierungen gruppenidentitätsstiftende Funktion ausübten, an dieser Stelle genügen.

[180] Vgl.: Drechsler 1966, S. 74.
[181] Vgl.: Reinhard (Hg.) 1982, S. 85.
[182] Drechsler 1966, S. 74.

Der Namakapitän reagierte entsprechend mit einem noch heute wegen seiner Weitsichtigkeit beeindruckenden Schreiben an Maharero, in dem er diesem die Folgen der bereits erfolgten Unterwerfung der Herero unter die deutsche Fremdherrschaft vor Augen führte[183]. Dies wiederum führte zu einer Annäherung zwischen Nama und Herero und mündete sogar in einen Friedensschluß zwischen beiden Parteien im November 1892. Damit begann eine neue Phase für die deutsche Kolonialmacht, denn sie hatte ihre Rolle des „tertius gaudens“[184] nun ausgespielt[185] und mußte gleichfalls um ihren internationalen Ruf

[183] Dieser Brief Witboois an Maharero, der auf den 30.5.1890 datiert ist, verdeutlicht sowohl die christliche Orientierung des Nama-Kapitäns, die in vielen seiner Schreiben erkennbar wird, als auch seine schweren Bedenken gegen die sich festsetzende Kolonialmacht. So formulierte Hendrik u. a.: „Jedes Oberhaupt auf dieser Welt ist nur ein Statthalter unseres allergrößten Gottes und ist dem großen Gott allein Verantwortung schuldig, ihm (...), vor dem wir alle (...) unsere Knie beugen sollen und den wir allein um Hilfe, Kraft und Schutz in allen schweren Lagen des Lebens und um Trost und Rat bitten sollen (...). Aber lieber Kapitain! Nun habt Ihr eine andere Regierung angenommen und habt Euch dieser menschlichen Regierung ergeben, um von ihr beschützt zu werden gegen alle Gefahren, deren erste und nächstliegende wohl ich mit meinem Krieg gegen Euch bin, der seit alters zwischen uns steht. Dagegen wollt ihr von der deutschen Regierung geschützt und unterstützt werden! Lieber Kapitain! Wißt Ihr, was Ihr getan habt und für wen Ihr das getan habt? Haben Euch andere Menschen diesen Rat gegeben, oder habt Ihr bei klarem Verstand selbst so gehandelt? (...) Diesen Schritt werdet Ihr schwer bereuen; ewige Reue werdet Ihr empfinden, daß Ihr Euer Land und die Regierungsrechte an die weißen Menschen abgetreten habt. Der Krieg, den wir gegeneinander führen, ist nicht so schlimm und schwer, wie Ihr meint und deshalb diesen wichtigen Schritt getan habt. (...) Ich weiß wirklich nicht, ob Ihr Euch genügend die Bedeutung der Sache überlegt und verstanden habt, was es heißt, daß Ihr Euch unter deutschen Schutz gestellt habt. Ich weiß nicht, ob Ihr und das Hererovolk die Sitten, Gesetze und Handlungsweise dieser Regierung verstehen werdet, und ob Ihr längere Zeit friedlich und ungestört unter dieser Herrschaft werdet bleiben können. Das Vorgehen von Dr. Göring werdet Ihr nicht verstehen. Ihr werdet unbefriedigt sein, da er nicht nach Eurem Willen und altgewohnten Gesetzen handeln und wandeln wird. Nun ist es aber schon zu spät. Ihr habt ihm bereits volle Rechte gewährt. Er wird sich Euch nicht mehr beugen, und Ihr werdet Euch nicht unter ihn beugen wollen. Euch wird nichts mehr helfen, Ihr seid bereits in seiner Gewalt.“ (Zitiert nach: Reinhard (Hg.) 1982, S. 90 f.)
Im November 1892 suchte Hendrik dann bei Maharero um Frieden zwischen den Herero und seinen Leuten nach, da er in dieser Zeit offenbar „planmäßig an einem großen Bündnis aller Nama und Herero gegen die Eindringlinge“ gearbeitet hat. (Vgl.: ebd, S. 166.) Maharero aber begegnete dem Nama-Führer weiterhin ausweichend.

[184] Drechsler 1966, S. 77.

[185] Spätestens jetzt hätte auch den RMG-Missionaren aufgehen müssen, von welchem Schrot und Korn die Kolonialisten und ihre militärische Exekutive waren. Denn mit dem Eingreifen v. François` war die frühere Einschätzung der Mission bezüglich des Auftretens des Deutschen Reiches in seinem jungen Schutzgebiet nun wahrlich nicht mehr vereinbar. So hieß es seinerzeit: „Wenn also Deutschland nicht etwa mit Gewalt und Unrecht vorgehen will - und das ist doch nach dem schönen, von unserem Reichskanzler aufgestellten Programm für unsere Kolonialpolitik ein für alle mal ausgeschlossen - so werden wir uns wohl auf eine nur sehr langsame Entwicklung dieser Angelegenheit (gemeint ist die Aufrichtung einer deutschen Kolonie bzw. die Annexion Herero- und Namaqualandes, Verf.) gefaßt machen müssen.“ (Generalversammlung der Rheinischen Mission. Rheinische Missionsberichte 1/1885, S. 21.) Der geheime Wunsch nach einer starken Exekutive im Südwester Gebiet, der sich neben der schlimmen Fehleinschätzung in dieser Aussage ebenfalls manifestiert, wird noch weiter verdeutlicht: „Sieht man, wie sich der Krieg immer weiter fortspinnt und die Lage eigentlich immer trostloser wird, dann möchte man ja allerdings wünschen, daß eine starke Hand hier das Regiment übernähme und Frieden und Ordnung schaffte.“ (Ebd.) Offenbar zog man hier das vermeintlich kleinere Übel, ein konsequentes Durchgreifen der deutschen Truppe, dem größeren, das man in einem hinsichtlich seines Endes nicht abzusehenden Zustand von Unsicherheit mit ständig drohenden überfallartigen Beutezügen von Nama und Herero zu erkennen glaubte, vor. In dieser Folge ist es dann nicht verwunderlich, daß die Mission ein

fürchten, da Witbooi die Deutschen bei den englischen Kolonialbehörden in Kapstadt, von denen er im August 1892 Beistand gegen die neue Kolonialmacht erbeten hatte, anklagte, wie Hellberg in seiner Wiedergabe der Worte Witboois deutlich macht: „These Germans were now oppressing his people and depriving them of their legitimate possessions. Furthermore, they were enforcing laws alien to the country and its people, and preventing free trade. All this (...) was contrary to the terms agreed on the 'big conference'"[186].
Auch wenn Witbooi auf seine Intervention hin keine Antwort von der englischen Seite erhielt, mußte sich von François hierdurch natürlich unter Druck gesetzt fühlen und eine entsprechende Strategie entwickeln, die von Witbooi für den deutschen Machtanspruch ausgehenden Gefahren zu eliminieren.

1.6.1.1 Die Gewaltpolitik des Landeshauptmanns Curt von François gegen die Nama und das Ringen der Kolonialmacht um ihre Anerkennung durch Hendrik Witbooi

Von François spielte die militärische Karte, um die außenpolitische Reputation des Deutschen Reiches nicht noch einmal durch Hendrik Witbooi beschädigen zu lassen: Bewußt suchte er die bewaffnete Auseinandersetzung zwischen dem verstärkten deutschen Kontingent und den Leuten Witboois und auch vor einem im Stil von Guerilleros verübten Anschlag schreckte er nicht zurück: So überfiel er mit der „Schutztruppe" am Morgen des 12. April 1893 die Witbooi-Siedlung Hornkranz (Hoornkrans)[187], wobei seine Leute 78 Frauen und Kinder töteten. Während de Vries in seiner Analyse in diesem Zusammenhang von einem „Meuchelmord"[188] spricht, Bley dagegen in seiner Arbeit in militärstrategischem Jargon einen „Präventivüberfall"[189] konstatiert und für Lohse der Überfall „einer

---

Jahr später erklärte, „daß wir die deutschen Kolonialbestrebungen auf unsern Missionsgebieten mit herzlicher Freude begrüßen, sonst müßten wir in der That keine guten Deutschen sein und kein patriotisches Bewußtsein besitzen. Es freut uns von ganzem Herzen, daß das wieder geeinte und erstarkte Deutschland nun auch angefangen hat, seiner hervorragenden Machtstellung in Europa entsprechend, auch Anteil zu nehmen an der großen Weltherrschaft Europas" (Rheinische Missionsberichte 7/1885, S. 211.) Man erwartete von „dieser Besitzergreifung auch für unsere dortige Missionsarbeit segensreiche Folgen (...), ja mehr noch, vielleicht in ihr eine Erhörung unserer Gebete zu erblicken" (ebd, S. 212).

[186] Hellberg 1997, S. 97.

[187] Vgl.: „Blaubuch" Namibia: Band I 1988, S. 34; Drechsler 1966, S. 75 und S. 79 f. sowie: Helbig 1983, S. 110.

[188] De Vries 1980, S. 154.

[189] Bley 1968, S. 50.

Art offensiven Verteidigungsschlags“[190] gleichkommt, erfüllt das Vorgehen des Landeshauptmanns auf jeden Fall alle einem Massaker zukommenden Merkmale, was für die Reputation der Deutschen insgesamt im südwestafrikanischen Kontext nicht ohne Belang war. Doch auch dieser feige Anschlag konnte den Nama-Kapitän, der die Weißen in kultureller Hinsicht einst sehr zu schätzen gelernt hatte, inzwischen von ihnen aber maßlos enttäuscht war[191], nicht in die Knie zwingen.[192]

Erst der neuentsandte, den Missionaren willkommene[193] Truppenführer Major Theodor Leutwein konnte später auf seine Weise das Ziel des durch ihn abgelösten Landeshauptmanns v. François erreichen. Der zunächst als Reichskommissar und von 1898-1904 als Gouverneur eingesetzte Leutwein versuchte dabei die kolonialpolitische Konzeption des Reichskanzlers von Caprivi, auf „unblutige Weise“[194] das Land immer mehr in deutsche Hände zu überführen, vor Ort umzusetzen. Aber auch Leutwein war alles andere als eine weiße Taube: Auch er suchte zunächst die militärische Konfrontation mit dem aufständischen Hendrik Witbooi, um seine potentielle Macht zu demonstrieren und konnte dem Nama-Kapitän 1894 sogar eine herbe Niederlage beibringen. Doch

[190] Lohse, Volker: Aufstand im Namaland. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft in Südwestafrika (1904-1909). In: Damals. Das Geschichtsmagazin 12/1985, S. 1048.

[191] So schrieb Witbooi am 4.5.1894 an Leutwein, wie sich der Überfall aus seiner Sicht darstellte: „Ich lag ruhig in meinem Hause und schlief, da kam François, mich wach zu schießen, und das nicht wegen des Friedens oder einer Missetat, deren ich mich durch Wort oder Tat gegen ihn schuldig gemacht haben könnte, sondern weil ich etwas, was allein mein Eigentum ist und worauf ich das Recht habe, nicht aufgegeben habe. Ich habe meine Unabhängigkeit nicht aufgegeben, denn ich allein habe ein Recht auf das Meinige, um es jemand, der mich darum bittet, zu geben oder nicht zu geben, wie ich will. François hat mich bekriegt, weil ich mein eigenes Gut nicht hergeben wollte. (...) Solche Werke hatte ich von François nicht erwartet, umsoweniger, als ihr weißen Menschen die verständigsten und gebildetsten Menschen seid und uns die Wahrheit und Gerechtigkeit lehrt.“ (Zitiert nach Reinhard (Hg.) 1982, S. 177.) (Der feine ironische Unterton Hendriks in dieser Darstellung kann dabei kaum verborgen bleiben!)

[192] Die RMG beurteilte den Überfall auf Hornkranz und die einschüchternde Wirkung, die von dieser Aktion auf die Häuptlinge und Kapitäne ausging, überraschenderweise durchaus positiv: Der „Fall Hornkranz (...), wobei leider auch Weiber und Kinder ums Leben kamen (...) hat (...) offenbar im ganzen Lande einen gewaltigen Eindruck gemacht und [so] darf man jetzt wohl hoffen, daß auch die Hereros sich der deutschen Oberhoheit unter allen Umständen fügen werden.“ (BRMG 10/1893, S. 294.) Diese Beurteilung zeigt deutlich, wie sehr sich die Mission schon zu diesem Zeitpunkt von den eigenen Verhaltensvorgaben und dem Problembewußtsein von 1884/85 entfernt hatte. Wenn es in dem Bericht in bezug auf die Herero weiter heißt: „Sehr zu wünschen ist aber auch, daß man ihre Rechte so viel als möglich respektiert und sie merken läßt, daß die deutsche Oberherrschaft wirklich eine Wohltat für das Land ist“ (ebd.), so zeigt dies nur, daß der naive koloniale Optimismus der Mission, der in ihren öffentlichen Verlautbarungen durchgehend anzutreffen ist, noch immer weitgehend ungebrochen war.

[193] Vgl.: Engel 1972, S. 181.

[194] Vgl.: Bley 1968, S. 18 ff.

war Hendrik in seiner überlegenen Partisanenstrategie nicht in der Weise geschlagen, als daß eine bedingungslose Kapitulation zu erzwingen gewesen wäre. Deshalb ließ Leutwein den Witbooi-Leuten entgegen seiner ursprünglichen Konzeption, die eine „Vernichtung der kämpfenden Witbooi und ihre[r] bedingungslose[n] Kapitulation“[195] vorsah, ihre Waffen und erreichte von ihnen im Gegenzug die Anerkennung der deutschen Schutzherrschaft.[196]

Obwohl der Kommissar sowohl bei deutschen Siedlern als auch in den von dem Heimkehrer von François beeinflußten kolonialen Kreisen in Deutschland selbst für dieses Ergebnis eines politischen (vorläufigen) Endes der Auseinandersetzung viel Kritik einstecken mußte, während die Missionare ihrer Freude über die „’vollkommene Niederwerfung des Feindes’“[197] Ausdruck verliehen, „die nicht verfehlen werde, bei den Afrikanern ‘das so nötige Vertrauen zu der Macht und dem Wohlwollen der Regierung zu befestigen’“[198] (zwei absolute Fehleinschätzungen!), erwies sich dieser Friedensschluß im Rahmen der

[195] Ebd., S. 51 f. Daß Leutwein seine im Vergleich zur Kolonialpolitik eines Curt v. François oder später eines Lothar v. Trotha oftmals als mild bezeichnete Politik aus ökonomischem Kalkül und politischer Rationalität und nicht aus ethischen oder gar religiösen Motiven vollzog, soll bereits an dieser Stelle deutlich hervorgehoben werden. Ein Zitat aus einem Schreiben Leutweins an die Kolonialabteilung vom 4.7.1896, in dem er sich mit der im Reichstag kontrovers geführten Diskussion über die Selbstverpflichtung zur Anwendung der Genfer Konvention auch in Kolonialkriegen auseinandersetzte, verdeutlicht seine kolonialpolitische Grundhaltung: „Eine konsequente Colonialpolitik würde (...) zweifellos die Tötung sämtlicher waffenfähiger Männer verlangen. Ich selbst möchte zu diesem Mittel nicht schreiten, würde aber keinen Tadel für denjenigen haben, welcher es thäte. *Colonialpolitik ist überhaupt eine inhumane Sache.* Und sie kann schließlich doch nur auf eine Beeinträchtigung der Rechte der Ureinwohner zu Gunsten der Eindringlinge hinauslaufen. Wer dem nicht zustimmt, der müßte überhaupt Gegner jeder Colonialpolitik sein, ein Standpunkt, der wenigstens logisch ist. Aber man darf nicht (....) den Eingeborenen aufgrund zweifelhafter Verträge das Land wegnehmen (sic!, Verf.) und zu diesem Zweck Leben und Gesundheit seiner hier befindlichen Mitbürger aufs Spiel setzen“ (zitiert nach: Bley 1968, S. 102). Ergänzend lassen sich folgende Sätze Leutweins anfügen: „Die Entwicklung wird sich indessen ganz von selbst vollziehen und haben wir in keiner Weise nöthig dieselbe mittels gewaltsamen Einschreitens zu beschleunigen.“ (Leutwein an Golinelli, Reichskolonialamt, 7.11.1898; zitiert nach: ebd., S. 106.) In gleichem Schreiben spricht Leutwein von der „Grundbedingung für eine wirtschaftlich nutzbringende Kolonialpolitik, nämlich den Frieden (...) zu bewahren“ (zitiert nach: ebd.).

[196] Vedder spricht in seiner Darstellung nicht wie spätere Historiker von einem unter gegebenen Umständen nur mit Zugeständnissen erreichbaren Friedensschluß (vgl. Drechsler 1966, S. 91 f. sowie: Rechsteiner 1982, S. 200), sondern formuliert lapidarer und in der Konsequenz regierungsfreundlicher: „Mit neuen Truppen griff er Hendrik an, schlug ihn, behandelte ihn mit Milde und gewann ihn zum Verbündeten.“

[197] Drechsler 1966, S. 89, der hier aus einem Brief Missionar Viehes an Leutwein vom 23.9.1894 zitiert. Hierin zeigt sich auch exemplarisch die grundsätzliche Abneigung, die die Nama-Missionare Hendrik Witbooi gegenüber hegten. Dessen ablehnende Haltung gegenüber der deutschen Oberherrschaft sowie die ständige Konfliktbereitschaft bezüglich der Herero, in der die Mission eine dauernde Gefährdung ihrer Arbeit sah, sind hierfür wohl die ausschlaggebenden Gründe, die schon zur Enthebung Hendriks aus seinem Amt als Kirchenältester und schließlich gar zu seinem Ausschluß vom Heiligen Abendmahl führten. (Vgl.: De Vries 1980, S. 156 sowie: Engel 1972, S. 160 f.)

[198] Drechsler 1966, S. 89.

Etablierung seiner Divide-et-impera-Politik als militärpolitisch äußerst geschicktes Vorgehen[199], denn in den Witbooi-Nama hatte er von nun an faktisch eine verläßliche Söldnertruppe, die sich 1895 sogar vertraglich dazu verpflichtete, dem Vertreter des Deutschen Reiches Heeresfolge zu leisten[200], womit ihm „der entscheidende Einbruch in die Front der Afrikaner geglückt“[201] war. Bis Hendrik 1904 mit seinem Übertritt auf die Seite der Aufständischen diesen folgenschweren Schritt wieder korrigierte, blieb er in das Netz der „hinterhältigen Methoden Leutweins“[202] verstrickt. Leutwein aber garantierte im Gegenzug für Hendriks Wohlverhalten dem Nama-Führer die von diesem angestrebte Hegemonialstellung über die anderen Nama-Gruppen, was ein Motiv für die auffällige Kehrtwende Hendriks in bezug auf seine zunächst ja sehr negative Haltung gegenüber der europäischen Kolonialpolitik gewesen sein mag[203]. Zum Teil erfährt dieser Schritt Hendriks aber auch andere Bewertungen: So wird die zumindest äußerliche Kooperation Hendriks mit den Deutschen und die formelle Unterwerfung unter die deutsche Oberherrschaft als Schritt verstanden, seinem Stamm wenigstens ein gewisses Maß an Autonomie zu sichern, was in Zeiten einer noch fehlenden namibischen Nation und eines noch fehlenden namibischen Nationalgefühls[204] ein zwar für Hendrik schwerer, aber logischer Kompromiß gewesen sei.[205]

---

[199] Leutwein war zu der Überzeugung gekommen, daß der bloße militärische Sieg in kolonialen Auseinandersetzungen nicht ausreiche, sondern eine politische Lösung oder aber die radikale Vernichtung des Gegners die polaren Alternativen seien, wenn eine planmäßige und gesicherte Entfaltung der territorialen Herrschaft gewährleistet werden sollte. (Vgl. Bley 1968, S. 52.) Bley kommentiert: „Der ‘Friede’ verlangte dann einerseits Anpassung an den Mächtigeren, andererseits Zustände, die keine Verzweiflungsschritte erzwangen. Mehr war mit dieser Konzeption nicht gemeint. Das Recht auf eine selbständige ökonomische und politische Existenz der ‘Stämme’ war nicht mitgedeckt.“ (Bley 1968, S. 53.) Für einen Erhalt der afrikanischen Völker sprach aus Leutweins Sicht seine Überzeugung, daß die Afrikaner als Arbeitskräfte der Kolonie unbedingt erhalten und deshalb ein Vernichtungskrieg durch eine kluge, langfristig angelegte Politik vermieden werden mußte. Auch deshalb setzte sich Leutwein für die infrastrukturelle Erschließung des Landes durch den Bau von Eisenbahnlinien ein, statt das ohnehin knapp bemessene Budget für eine vermehrte Truppenpräsenz aufzuwenden. (Vgl.: Bley 1968, S. 99.)

[200] Vgl.: Hellberg 1997, S. 101.

[201] Drechsler 1966, S. 94.

[202] Ebd.

[203] Vgl.: Bley 1968, S. 54.

[204] Helbig 1983, S. 118. Sinram stellt sich in diesem Punkt gegen Helbig, wenn er ausführt, daß es mit der von Jonker Afrikaner angesichts der „Gefahr der Unterwanderung und letztlich der Festsetzung weißer Herrschaft in Namibia“ 1858 einberufenen Friedenskonferenz zu einem temporären Zusammenschluß namibischer Stämme gekommen sei und damit „namibisches Nationalbewußtsein zu wachsen beginnt“. („Blaubuch“ Namibia: Bd. I 1988, S. 19.) Auch dem Friedensschluß zwischen Hendrik Witbooi und Maharero wird von Sinram eine ähnliche Wirkung zuerkannt: „1892: Nochmals entdecken die Herero und die Nama, daß sie Namibier sind.“ (Ebd., S. 30.) Eine solche Formulierung ist aber vor dem Hintergrund der zur Zeit der Niederschrift dieser Zeilen herrschenden Apartheid wohl eher einer antirassistischen Haltung geschuldet, als daß sie die historische Wahrheit adäquat wiedergibt.

[205] Vgl.: Helbig 1983, S. 118.

Letztlich ist aber diese für die namibische Geschichtsschreibung so wichtige politische Wendung Hendriks zugunsten der deutschen Kolonialisten bis heute noch nicht zufriedenstellend geklärt.

1.6.1.2 Die Häuptlingspolitik des Gouverneurs Theodor Leutwein gegenüber den Herero und den Nama

Die durch den Friedensschluß zwischen Hendrik und den Deutschen auch für die Herero wiedergewonnene Sicherheit vor den Übergriffen der Nama überzeugte auch den neuen Oberhäuptling der Herero: Samuel Maharero, der nach dem Tode Kamahereros am 7. Oktober 1890[206] dessen Nachfolge antrat, stellte sich nun gleichfalls unter deutschen Schutz, wovon er sich vor allem eine Rückendeckung gegen eigene, mit seiner Herrschaftsweise zunehmend unzufriedener sich zeigende Unterhäuptlinge versprach.[207] Seine Stellung innerhalb des komplizierten Herrschaftssystems der verschiedenen Herero-Stämme war aufgrund einer umstrittenen Erbfolgeregelung nach dem Tode Kamahereros nämlich keineswegs gefestigt[208]. Hinzu kam, daß Samuel als Christ die ihm als Häuptling eigentlich zufallende „priesterliche Funktion des Mittlerdienstes zu den Ahnen auszuüben“[209], nicht mehr wahrnehmen konnte, was seine Position zusätzlich schwächte und ihm mächtige Feinde unter den Herero-Großleuten schuf. So glaubte er klug zu handeln, wenn er sich der angebotenen Protektion seitens der Kolonialmacht bediente, um so die Herero-Unterhäuptlinge einzu-

[206] Vgl.: Pool 1991, S. 78 ff.
[207] Vgl.: Drechsler 1966, S. 90 sowie: Pool 1991, S. 89 ff.
[208] Drechsler glaubt, der RMG eine direkte Einmischung in die Nachfolgeregelung Kamahereros nachweisen zu können: „Obwohl Nikodemus (einer der anderen Großleute der östlichen Herero, Verf.) an erster Stelle erbberechtigt war, wurde doch Samuel Maharero, *der Kandidat der Missionare* (Hervorhebung durch Verf.), gewählt.“ (Drechsler 1966, S. 69.) Bley dagegen besteht auf einer eher neutralen, die Regelung nur wohlwollend konstatierenden Rolle der Mission wie auch der Administration: „Es ist oft vermutet worden, dieser Bruch des Erbrechtes, das aber nicht zu festen und eindeutigen Traditionen ausgebildet war, sei wesentlich durch deutsches Eingreifen (Reichskommissariat, Missionare der Rheinischen Mission) verursacht worden. Diese Ansicht stützt sich auf die Anerkennung und Titulierung des Oberhäuptlings durch die Deutschen. *Mehr als ein passiv interessiertes Bestätigen einer internen Stammesentscheidung ist darin aber nicht zu sehen* (Hervorhebung durch Verf.), da auch keinerlei Machtmittel vorhanden waren, um einer so umstrittenen Intervention Nachdruck zu verleihen.“ (Bley 1968, S. 35.)
[209] Ebd., S. 34.

schüchtern und auf diese Weise seine Macht abzusichern. Daß dieses Verhalten der Leutweinschen Strategie des Ausnutzens der Rivalitäten der Häuptlinge und Großleute zu eigenen Zwecken geradezu in die Hände spielte, erkannte der Oberhäuptling über lange Zeit hinweg nicht. Aber Leutwein und auch der spätere Gouverneur von Lindequist bemerkten offenbar ebenso wenig, wie Samuel sie in die Regelung von Grenzkonflikten und Erbfolgefragen zu verstricken suchte[210], was ihm zumindest mit der von ihm lancierten Hinrichtung seiner Gegenspieler Nikodemus und Kahimemua 1896 durch die deutsche Landeshauptmannschaft auch gelang[211] und ihm für kurze Zeit einen Machtzuwachs einbrachte[212].

Schon wenig später sollte sich Leutwein, der seit dem Sommer 1895 nicht mehr fest mit dem Erfolg seiner Häuptlingspolitik und der implizierten schrittweisen Schwächung der Autorität der afrikanischen Führer rechnete, von der Treue seiner Vasallen überzeugen dürfen: Als es nämlich im März 1896 erstmalig zu einem gemeinsamen Aufbegehren von (Mbandjero-)Herero und (Khau- as-)Nama[213] kam, beteiligten sich Herero unter Samuels Führung und die Witbooi-Nama maßgeblich an der Niederwerfung dieses begrenzten Aufstandes auf seiten der „Schutztruppe“! Auch die Mission schwächte die Erfolgsaussichten der Aufständischen, da sich auf ihr Geheiß hin die christlichen Mbandjero nicht erhoben.[214]

Das neue Kolonialgebiet sollte bekanntlich nach dem Willen des Reiches eine Siedlerkolonie werden, und so begann Leutwein nunmehr zielstrebig, Samuel zu dauerhaften Landabtretungen zu bewegen, um die Herero möglichst auf ein Kerngebiet zusammenzudrängen. Da der Herero-Führer dem Alkohol und überhaupt einer „hemmungslose[n] Konsumsucht“[215] zugetan war und hierfür

[210] Vgl.: ebd., S. 77 sowie: Pool 1991, S. 121 ff.
[211] Vgl.: Pool 1991, S. 160 ff.
[212] Vgl.: Bley 1968, S. 92.
[213] An den Khauas und insbesondere an ihrem Häuptling Andries Lambert hatte Leutwein schon 1894 ein Exempel statuiert, das darauf abzielte, das Gewaltmonopol des Staates gegen die Herrschaftsansprüche der einzelnen Kapitäne und Häuptlinge durchzusetzen. (Vgl.: ebd., S. 24 ff.) (Vgl. auch die entsprechenden Ausführungen im folgenden Abschnitt!)
[214] Vgl.: Drechsler 1966, S. 111 f.; allerdings folgten zur Enttäuschung der Missionare nicht alle Christen der Mbandjero dieser Aufforderung.
[215] Bley 1968, S. 178.

viel Geld benötigte, verkaufte er immer mehr fruchtbares Land an deutsche Siedler[216], was exakt im Sinne der Leutweinschen Konzeption lag: So wollte der Reichskommissar die traditionelle Überzeugung der Herero, daß man Grundeigentum nicht verkaufen könne, wie auch das überkommene Anhäufen von Ochsenherden als Statussymbol möglichst rasch durch die Akzeptanz der freien Handelbarkeit von Land und eine rationelle Viehwirtschaft ersetzt wissen, wobei er davon ausging, daß der „Druck der Zivilisation“[217], den europäische Siedler auf die Herero ausüben würden, die militärische Eroberung überflüssig machen würde. Über den wachsenden Abgabedruck, der sich im Verfahren des Tauschhandels aus der hohen Nachfrage der Herero nach europäischen Waren ergab, sollte der Besitz der Herero als Gegenwert nach und nach in die Hände der Siedler und Händler gelangen[218]. Allerdings merkte Leutwein in diesem Zusammenhang sehr bald durchaus kritisch an, daß die Leichtfertigkeit der Herero, europäische Konsumgüter mit ihren einzigen Produktionsmitteln Land und Vieh zu begleichen, bei einem zu raschen Tempo des damit verbundenen Übergangs politisch brisant sei, was aus seiner Sicht die Notwendigkeit der Einrichtung von Reservaten in naher Zukunft mit sich brachte. Doch wollte er zunächst der aus Sicht der Siedler attraktiven freien Besiedlung des Landes noch keine Beschränkungen auferlegen und die sich aus dem Siedlungsverhalten der Immigranten erst ergebenden potentiellen Reservatsgebiete entsprechend nicht zu früh festlegen.

Durch großflächige Landabtretungen gingen den Herero schon bald kostbare Wasserstellen verloren, dazu wurden viele von ihnen durch raffinierte Händler übervorteilt oder stürzten sich in Schulden, ohne die Folgen abzusehen. Bezahlen mußten sie schließlich mit Land oder mit ihren Viehbeständen, also mit den ihnen als heilig geltenden Rindern, womit nicht nur ihre physische Basis, sondern vor allem auch ihre kulturelle Identität immer stärker bedroht war.

[216] So heißt es in einem Bericht des Missionars Meyer aus Otjimbingue: „Es ist ziemlich festgestellt, daß Samuel Maharero manche Farm für Alkoholschulden abtreten mußte.“ (Zitiert nach: De Vries 1980, S. 260 (Beilage 20).) Pool stellt nach Auswertung der entsprechenden Archivalien fest: „Es war hauptsächlich Samuel Mahareros Schuld, dass die Probleme des Handels und des Landbesitzes gegen Ende des Jahrhunderts unentwirrbar ineinander verstrickt waren.“ (Pool 1991, S. 175.)

[217] Bley 1968, S. 157.

[218] Bley spricht in diesem Zusammenhang treffend von einem „andauernde[n] friedliche[n] Aderlaß“ (ebd., S. 158).

Bei Überschreiten der neu festgelegten Südgrenze des Hererogebietes, die von den Einheimischen traditionell als „weiche“ Grenze verstanden wurde, hatten sich die weißen Siedler und Schutztruppler das Recht eingeräumt, 5% der Herden zu pfänden, wobei vom entsprechenden Verkaufserlös Samuel selbst einen Anteil von 50% erhielt[219]. Diese Regelung machte ihn trotz des wissentlich begangenen Verrats an seinen eigenen Leuten angesichts seiner inzwischen prekären persönlichen Situation den Deutschen gegenüber gefügig. Eine rasch wachsende Unzufriedenheit unter den Viehbesitzern war die Folge dieser Maßnahme; sie forderten Konsequenzen von ihrem Häuptling, der sie aber auf eine passende Gelegenheit für eine große Revision vertröstete. Die Taktik Leutweins schien schließlich doch aufzugehen: Über seine Divide-et-impera-Politik, die auf eine Gewöhnung der Häuptlinge an die deutsche Oberhoheit über das gesamte Gebiet zielte und die ihren Bedürfnissen Rechnung trug, indem diese geschickt in das Machtsystem miteinbezogen werden sollten, anstatt sie politisch zu kompromittieren, versuchte er, die Herero allmählich zu schwächen, um sie schließlich unblutig ökonomisch, politisch und sozial unterwerfen zu können. Diese Absicht des deutschen Gouvernements war der RMG nach Sinram „nachweislich bekannt“[220] und im Alltag Südwestafrikas für den aufmerksamen Beobachter wohl auch kaum übersehbar.

Als der politisch gewollte Übergang des Hererolandes und der umfangreichen Viehbestände der Herero in weiße Hände auf breiter Front einsetzte, waren es ausgerechnet die Weißen, die Leutwein Schwierigkeiten bereiteten. Sie teilten seine Strategie des *allmählichen* Übergangs von Macht und Besitz von den Einheimischen auf die Europäer und eine damit verbundene Akkulturation der Afrikaner immer weniger, favorisierten eine schnelle Lösung. Deshalb forderten sie immer lauter ein militärisches Vorgehen[221], woraufhin sich Leutwein 1895 zu einer entsprechenden Drohgebärde den Herero gegenüber genötigt sah, deren Überbringung er Missionar Viehe anvertraute.[222]

[219] Vgl.: ebd., S. 86.
[220] Vgl.: „Blaubuch“ Namibia: Bd. I 1988, S. 36.
[221] Vgl.: Bley 1968, S. 111 ff.
[222] Drechsler 1966, S. 105. Leutwein drohte sogar damit, einen „Vernichtungskampf“ (ebd.) gegen die Herero zu führen, falls sie seinen Anweisungen bzw. denen des in seinem Namen handelnden Oberhäuptlings nicht Folge leisten sollten oder sich nicht von den durch weiße Siedler okkupierten Gebieten fernhalten würden.

Eine Annäherung zwischen den bis dahin verfeindeten Ovambo und Herero versuchte Leutwein ebenfalls zu unterbinden[223], indem er sich in dieser Angelegenheit der bereitwilligen Hilfe der Rheinischen Missionare bediente.[224]

Als dann im Jahre 1897 eine Rinderpest 95% des Viehbestandes der Herero vernichtete, nutzten weiße Siedler und Kolonialregierung diese Katastrophe, die viele Hererogruppen binnen kürzester Zeit bis an das Existenzminimum brachte[225], zu eigenen Zwecken aus: Die Regierung erwarb für die geplante Eisenbahntrasse Swakopmund - Windhoek zu günstigsten Preisen das notwendige Land der bereits verarmten Herero, diese selbst wurden zu Zwangsarbeit verpflichtet oder in die Lohnarbeit der weißen Farmer getrieben. Andere waren auf die Mildtätigkeit der Mission oder auf das Betteln angewiesen. Darüber hinaus wurde Hereroland 1898 von einer schweren Malariaepidemie heimgesucht, die vermutlich 10.000 Herero das Leben kostete. Eine Heuschreckenplage und eine außergewöhnliche Dürre in den beiden Folgejahren zeitigten ebenfalls verheerende Wirkungen.
Parallel zu dieser Katastrophenserie, die gravierende kulturelle, politische und daraus erwachsende sozialpsychologische Folgen für die Herero mit sich brachte[226] und den Widerstandsgeist dieses Volkes bis zum Aufstand niederhielt, konnten die weißen Farmer, deren Rinder aufgrund rechtzeitiger Impfungen von der Seuche weitgehend verschont geblieben waren, von dem Massensterben der Hererorinder in ungeahntem Maße profitieren, denn erstmalig war das faktische Marktmonopol der Herero gebrochen. Gleichzeitig dynamisierte sich der Übergang des Hererolandes in europäische Hände weiter, allerdings beschleunigten diese Entwicklungen auch die Divergenzen zwischen Einheimischen und Siedlern und steigerten die diesen Prozessen innewohnende politische Sprengkraft. Die kolonialpolitische Strategie des Gouverneurs (die die

[223] Vgl.: Bley 1968, S. 94.
[224] Vgl. zu diesem gescheiterten Ansinnen noch einmal Anm. 136!
[225] Vgl.: Bley 1968, S. 165. Auch der Viehbestand vieler Namagruppen fiel der Pest zum Opfer; der Kommentar in den Rheinischen Missionsberichten verkennt die daraus erwachsenden Folgen und zeigt die stete innere Distanz zu den „Missionsobjekten“, wenn es heißt: „Ein Gutes hat diese Not übrigens an manchen Stellen gehabt, nämlich daß die trägen Namas endlich arbeiten gelernt haben. An manchen Orten hat die Not auch noch weiteren, geistlichen Segen gehabt, aber leider nicht so viel, wie man hätte erwarten sollen.“ (BRMG 6/1897, S. 165.)
[226] Die Missionare sprachen mit Blick auf diese Entwicklung von einer „Erschütterung“ und berichteten auch von der „Verbitterung getaufter Herero über den christlichen Gott, der sich als zu schwach erwiesen hatte, dieses Unglück abzuwenden“ (Bley 1968, S. 167.). (Vgl. auch noch einmal Anm. 78!)

Missionare bis zu einem gewissen Maß teilten) eines andauernden, friedlichen Aderlasses, der den Afrikanern eine schrittweise Gewöhnung an den ihnen zugemuteten Souveränitätsverlust ermöglichen sollte, indem eine längere Phase des sogenannten Übergangs die eigentlich dramatische Entwicklung weniger deutlich spürbar werden lassen sollte[227], konnten die Siedler in ihrem Sinne entsprechend unterlaufen.[228]

Ähnliche Erfahrungen wie die Herero im Norden mußten auch die Nama im Süden des Landes machen: Einzelne aufständische Namastämme wurden hier jeweils mit Hilfe der Witbooi von der „Schutztruppe“ niedergeworfen[229] und in vergleichbarer Weise behandelt.

Auf seiten der Siedler verstand man die so erreichte Schwächung der Herero und Nama vor allem als Befriedung des Landes, womit man eine wichtige Voraussetzung zum Ausbau der eigenen wirtschaftlichen Aktivitäten als erfüllt ansah.

1.6.1.3 Fortgesetzte Unterstützung der Leutweinschen Politik durch die Missionare

Wie der Norden des als „Schutzgebiet“ deklarierten Territoriums kam auch der Süden des Landes nach der Unterwerfung unter die Besatzungsmacht nicht wirklich zur Ruhe. So erhob sich 1897 der Nama-Stamm der Afrikaaner gegen

[227] Vgl.: Bley 1968, S. 158.
[228] Pool weist darauf hin, daß sowohl Leutwein als auch die Missionare Viehe und Diehl persönlich bei Samuel vorstellig wurden, um ihn dazu anzuhalten, weniger auf Kredit zu kaufen und das Land der Herero nicht weiterhin in enorm großem Stil zu veräußern. Diese Bemühungen waren aber sämtlich vergeblich. (Vgl.: Pool 1991, S. 183 f.) Die Missionare bemühten sich deshalb beim Gouverneur um die Einschränkung solcher Landverkaüfe, die die Existenzgrundlagen der Herero gefährdeten, worauf sich Leutwein aber nicht einlassen wollte (vgl.: ebd., S. 188), da er in diesem Fall die entsprechenden Reaktionen der Siedler fürchten mußte. Die Vorbereitungen für Reservatsbildungen ab November 1901 stellen deshalb eine logische Konsequenz dieser ungebremsten Entwicklungen und eine späte Konzession an die Mission dar (vgl.: ebd., S. 192), denn diese hatte sich von der Einrichtung von Reservaten eine Stabilisierung der Lage der Einheimischen versprochen und der Administration schon geraume Zeit vorher entsprechende Vorschläge unterbreitet.
[229] Vgl. Drechsler 1966, S. 125 f.

die Deutschen. Die Niederschlagung dieses lokal begrenzten Aufstands mit Hilfe von auf deutscher Seite kämpfenden Veldschoendrager- und Witbooi-Kämpfern ging mit der Erschießung der Gefangenen und dem Auslöschen der Afrikaaner einher.[230] In solchem Vorgehen zeichnete sich im Vergleich zu der schon oben erwähnten politisch und militärisch ähnlich gelagerten Aktion gegen die aufständischen Khauas unter ihrem Häuptling Andries Lambert, die unmittelbar nach Leutweins Amtsantritt im Jahre 1894[231] durchgeführt wurde, bereits eine unübersehbare Brutalisierung ab. Im konzeptionellen Rahmen seiner „Häuptlingspolitik" unternahm der Landeshauptmann dabei „Straf- und Gerichtsexpedition[en]"[232] und statuierte vor Ort zielgerichtete Exempel, indem im Falle einer freiwilligen Unterwerfung des Stammes ausschließlich der Kopf des Häuptlings gefordert wurde, der Stamm selbst dagegen verschont blieb. Andernfalls mußte der ganze Stamm mit seiner Vernichtung rechnen. Dieses Vorgehen, das Leutwein als taktisches Mittel im weiteren Verlauf auch häufiger gegenüber den Herero anwandte, sollte vor allem eine abschreckende Wirkung auf potentiell aufständische andere Häuptlinge und Kapitäne haben.

In dieser primär psychologisch angelegten Unterwerfungspolitik, die aber in einer zweiten Stufe vor offener Gewaltanwendung keineswegs zurückschreckte, unterstützten die Missionare die Leutweinsche Politik insofern, als sie immer wieder kleinere und größere Gruppen von Afrikanern zu einem kollaborierenden militärischen Engagement auf seiten der „Schutztruppe" gegen aufständische Stämme ermunterten und damit die Herausbildung einer geordneten Akkumulation des Widerstands der Einheimischen erschwerten und ver-zögerten.[233] Trotz aller inzwischen aufgetretenen brutalen und menschen-verachtenden Vorkommnisse und Ausfälle gegen die Afrikaner von seiten der Kolonialmacht und der weißen Siedler stellte eine gefestigte deutsche Oberhoheit über Südwestaf-

[230] Vgl.: ebd., S. 121 ff.
[231] Vgl.: Bley 1968, S. 25 ff.
[232] Ebd., S. 43.
[233] Vgl.: De Vries 1980, S. 172 ff. Auch Nachtwei führt neben der „tribalen Zersplitterung der Kämpfe und der Kollaboration führender Stammeshäuptlinge" als einen weiteren Faktor für den „Sieg der Kolonialmacht in dieser ersten Phase des tribalen (Stammes-)Widerstandes" - womit er die insgesamt sieben lokalen Aufstände zwischen 1896 und 1903 meint - die „Spionage und Wehrkraftzersetzung der Missionare" an. (Nachtwei 1976, S. 41 f.)

rika für die Missionare nach wie vor die erwünschte Zielperspektive dar[234]. Dies ist um so bemerkenswerter, als etwa die Namamissionare bereits ab 1894 eine Resignation auf seiten des afrikanischen Volkes ausmachten und spätestens ab Mitte der 1890er Jahre damit rechneten, daß das „Volk als solches (...) unaufhaltsam, wie es scheint, seinem Untergang entgegen [geht]“[235].
Bley stellt diese Analyse in den richtigen zeitgenössischen Bewertungshorizont:

„Solche Urteile der Missionare wiegen sehr schwer, weil sie damit die Grundlagen ihrer eigenen Lebensaufgabe in Frage stellen mußten. Denn die Rheinischen Missionare hatten in über sechzigjähriger Arbeit die christliche Gemeindebildung auf der Grundlage intakter und um ein Häuptlingszentrum konzentrierter Stämme angestrebt.“[236]

Eine entsprechende Einsicht führte die Missionare aber keineswegs in eine oppositionelle Haltung zur Kolonialmacht; als finaler Ausweg aus dieser sich abzeichnenden Entwicklung strebte die Mission vielmehr die Einrichtung von Reservaten an, in denen sich unter ihrer Leitung christliche Einheimischengemeinden bilden sollten. Abgeschieden von der allgemeinen europäischen Umstrukturierung des Landes, der unmittelbaren räumlichen Konfrontation mit den Weißen entzogen, sollten die Afrikaner hier allmählich an die europäische Kultur assimiliert werden, um sie später auf friedliche Weise in die ökonomischen Strukturen der Kolonie integrieren zu können. [237]
Damit waren ausgerechnet von seiten der Mission wesentliche Elemente des späteren Apartheidskonzepts und der Bantustanpolitik Südafrikas entworfen und zur politischen Realisation öffentlich empfohlen worden!

[234] De Vries schreibt hierzu wertend: „Die Missionare starrten wie blind auf das ‘humane Regime’ Leutweins und hatten keinen Blick für die teuflischen Pläne seiner Politik des „’Divide et impera’.“ (De Vries 1980, S. 175.)
[235] BRMG 6/1903, S. 165. Vgl. auch folgende, um acht Jahre ältere Einschätzung: „Freilich darf (...) nicht verschwiegen werden, daß man (...) wegen der ganzen Zukunft der Namas (...) nach wie vor große Sorgen haben muß.“ (BRMG 10/1895, S. 293.)
[236] Bley 1968, S. 153.
[237] Vgl.: Engel 1972, S. 166. Schon 1896 hieß es in den Missionsberichten zur akut werdenden Landfrage in mahnender Voraussicht: „’Sicherlich ist es ganz gut, wenn ein großer Teil des Landes in weiße Hände gelangt, aber andererseits ist es von der allergrößten Bedeutung, und zwar nicht nur für die Zukunft der farbigen Bevölkerung und damit auch unserer Missionsarbeit, sondern auch für die gedeihliche Entwicklung der Kolonie selbst, daß für die Farbigen ein ausreichender Landbesitz erhalten bleibt, damit sie darauf leben können und so vor dem Verkommen bewahrt bleiben. Denn ohne eine bedeutende farbige Bevölkerung hätte das Land auch für die weißen Ansiedler kaum noch einen Wert.’“ (Zitiert nach: Drießler 1932, S. 147.)

1.6.1.4 Reservate für Afrikaner

Als im Jahre 1898 das Gouvernement zumindest ansatzweise damit begann, in Südwestafrika ein System der Rassentrennung einzuführen, indem eng umgrenzte, wirtschaftlich uninteressante Gebiete den jeweiligen Stämmen zugewiesen wurden[238], stand die Mission wider eigene Erwartung abseits dieser Entwicklung. Leutweins Konzept sah vor, daß in den Reservaten nur diejenigen Schwarzen leben sollten, die für die Arbeit in den weißen Gebieten nicht gebraucht wurden. Gleichzeitig schuf man durch die Umsiedlungen sogenanntes Kronland, das von der Administration an weiße Siedler abgegeben oder über die kolonialen Landgesellschaften vermarktet wurde und forcierte so den schnellen Übergang eines Großteils des Stammeslandes an die Europäer, was angesichts der noch recht stabilen Stammesstrukturen als politisch durchaus brisant gelten mußte[239]. Auch Leutwein mußte diese Gratwanderung seiner Politik erkannt haben, konnte aber dem entsprechenden Erwartungsdruck der Siedler auf der einen und den drängenden Initiativen zur Gründung von Reservaten seitens der Mission auf der anderen Seite offensichtlich nicht länger tatenlos zusehen.

Dabei stellten sich die gouvernementale Sinngebung der Reservatsbildungen und die faktischen Landenteignungen aber vor allem auch als Affront gegen die Mission heraus, da diese den intendierten Sinn ihrer eigenen Vorschläge zur Einrichtung von Reservaten in dem Leutweinschen Konzept nicht wiedererkennen konnte. Der Mission war ja vor allem daran gelegen, die Afrikaner vor der Willkür vieler Siedler zu schützen und die immer wieder auftretenden Strafexpeditionen der Kolonialtruppen, die auch die Missionsarbeit vor Ort schwer belasteten, überflüssig werden zu lassen[240]. Neben diesem deeskalierendend orientierten Gedanken verband sich offenbar aber auch ein eigenes machtpolitisches Kalkül mit der Reservatsidee, denn indem zahlenmäßig starke Einheimischengemeinden auf Stammesländereien, die der Mission von den Häuptlin

[238] Pool stellt dazu fest: „Die Tatsache, dass die Reservate nicht zu gross sein und keine Gebiete einschließen sollten, die bereits in weissem Besitz waren oder die die Weissen noch in Besitz zu nehmen beabsichtigten, blieb den Herero nicht verborgen.“ (Pool 1991, S. 198.)
[239] Vgl. noch einmal die entsprechenden Ausführungen in Kap. 1.6.1.2!
[240] Vgl.: De Vries 1980, S. 85.

gen möglichst überlasen werden sollten, dauerhaft hätten gebunden werden können, wäre die RMG zu einem der größten Landbesitzer in Südwest geworden. Diese Absicht versuchte das Gouvernement, dem auf diese Weise gerade hinsichtlich der entscheidenden Landfrage ein politisch relevanter Konkurrent erwachsen wäre, unbedingt zu vereiteln[241], indem es ab 1898 die aus Sicht Leutweins eigentlich zu diesem Zeitpunkt noch nicht anstehende Bildung von Reservaten exklusiv in ihre eigene Verantwortung stellte und der Mission damit die Initiative in dieser Angelegenheit entriß, ohne jedoch den offenen Eklat mit ihr riskieren zu müssen[242], denn die Bildung von Reservaten hatte die RMG selbst ja wiederholt eingefordert. Eine eventuell nachfolgende inhaltliche Auseinandersetzung über die Konzeption solcher Reservate brauchte Leutwein, wie sich alsbald herausstellte, nicht zu fürchten, denn eine über die intern artikulierte herbe Enttäuschung[243] hinausgehende Kurskorrektur der Missionare oder der Deputation gegenüber den staatlichen Kolonialstellen leitete sich aus dieser

[241] Leutwein hielt aufgrund der Erfahrungen mit den Kirchen in Deutschland einen zu großen Grundbesitz der Mission für nicht opportun. Landschenkungen von Gemeinden an die Mission, um auf diese Weise das Land vor dem Zugriff der Weißen prophylaktisch zu schützen, erklärte er deshalb für nicht zulässig. (Vgl. Engel 1972, S. 168.)

[242] Vgl.: Drechsler 1966, S. 141 ff. Aufschlußreich ist auch ein Schreiben Leutweins an die Kolonialabteilung vom 18.10.1901, in dem er sich für einen „'vermittelnden Standpunkt'" zwischen Kolonialregierung und Mission bezüglich der Reservatsfrage aussprach. Dabei machte Leutwein deutlich, von welchem hauptsächlichen Ansinnen er die Mission in dieser Frage geleitet sah: „'Der geheime Gedanke der Mission, wenn sie auf Schaffung von Reservaten drängt, ist fraglos ihr eigener Vorteil'". (Zitiert nach: Sudholt, Gert: Die deutsche Eingeborenenpolitik in Südwestafrika. Von den Anfängen bis 1904. Hildesheim, New York 1975, S. 156.) An einer Stärkung des Einflusses der Mission aber hatte die Kolonialregierung generell kein Interesse.

[243] So heißt es im Protokoll der „Conferenz der Missionare des Hererolandes" im April / Mai 1901: „Die Regierung zeigt keine Geneigtheit, dem Bedürfnis der Eingeborenen entsprechend genügend große Reservate zu schaffen. Mit Eingaben um Reservate für unsere 'Gemeinden' will sie überhaupt nicht mehr angegangen sein."

Ein Jahr später wurde in einer schärferen Formulierung der „Schmerz und Unwillen" (Konferenzprotokoll der Herero-Missionare April 1902; hier zitiert nach: De Vries 1980, S. 265) der Missionare in der Reservatsfrage deutlicher: Es sei „klar zu erkennen, daß die Regierung auf die Erhaltung des Grundes und Bodens für unsere Stationen, die Existenzmöglichkeit der Gemeinden und damit auch auf den Bestand unserer Missionsarbeit an denselben absolut keine Rücksicht nimmt, daß ihre Thätigkeit vielmehr dahin geht, so lange und so viel Land zu verkaufen wie möglich und schließlich die für die weißen Ansiedler unbrauchbaren und wertlosen Theile des Landes den Eingeborenen als Reservat zu überweisen." (Zitiert nach: ebd., S. 264 f. (Beilage 24).) Den Missionaren wurde nunmehr auch klar, daß die Regierung mit diesem Vorgehen zeigte, daß sie „auf den Bestand des Missionswerkes 'absolut keine Rücksicht nimmt'" (Engel 1972, S. 173, der hier u. a. aus dem Protokoll der Herero-Missionarskonferenz vom April 1902 zitiert). Anläßlich einer eben solchen Konferenz erläuterte Leutwein 1903 den Missionaren sogar persönlich das rigide Reservatskonzept der Regierung: Die Reservate könnten danach nicht der Mission, sondern nur den Stämmen selbst gehören; ebenso sollten Reservate nicht an Hauptorten angelegt werden können, auch wenn es sich dabei um ursprüngliche Stammeszentren handle. Auf Konzessionen gegenüber den Vorstellungen der Mission ließ der Gouverneur sich dabei nicht ein. (Vgl. Engel 1972, S. 174 f.) Engel umreißt die interne Reaktion der RMG auf diese Vorgänge mit folgenden Worten: „Die Rheinische Mission war bestürzt, wie sehr die Kolonisation in Widerspruch zu ihren Interessen geriet." (Engel in Bade (Hg.) 1982, S. 150.)

schweren Niederlage nicht ab[244]. Die Vasallentreue der Missionare zur weltlichen Macht war einfach zu stark ausgeprägt, als daß der krasse inhaltliche Widerspruch zwischen den beiden Reservatskonzepten hätte öffentlich formuliert werden können. Allerdings hätte die Mission einen solchen Disput wohl auch schnell verloren, denn ihre Reservatsidee war nur wenig durchdacht und von daher äußerst angreifbar; so weist Bley darauf hin, daß von seiten der Missionare keine Initiative zur Entwicklung eigenständiger Wirtschaftsformen in den Stammesgebieten ausging[245], womit etwa eine ökonomisch stabile Alternative zu der traditionellen nomadischen Lebensweise und der damit verbundenen extensiven Nutzung des Landes hätte entwickelt werden können. Ein autonomer Bestand der Reservate wäre damit außerhalb jeder Reichweite gewesen, da immer wieder einzelne oder ganze Familien in Dienstverhältnisse der Europäer hätten eintreten und damit die Reservate auf Zeit hätten verlassen müssen, um ihr physisches Überleben zu sichern. Eine soziale Integration

[244] Eine Korrektur wäre - gemessen an den eigenen Grundsätzen der Zusammenarbeit mit der Kolonialadministration - zu dieser Zeit eigentlich schon längst überfällig gewesen, hatte die RMG doch schon 1885 drei unabdingbare Voraussetzungen für eine Zusammenarbeit benannt: 1. Die längerfristige Unterlassung des Branntweinverkaufs an Einheimische; 2. die Respektierung der Rechte der Eingeborenen und 3. die Souveränität der RMG über ihre Arbeit in Südwestafrika. (Vgl.: BRMG 7/1885, S. 213 f.) Zum zweiten Aspekt verweist der Bericht auf die Schrift „Kolonialpolitik und Christentum“ von C. G. Büttner, der hier formuliert habe: „‘Koloniale Unternehmungen werden unserem deutschen Reiche nur dann Segen bringen, wenn auch dem wildesten und unzivilisiertesten Volke gegenüber dieselben christlichen Grundsätze der Gerechtigkeit und Treue aufrechterhalten bleiben, welche unser Vaterland bis jetzt unter den übrigen Völkern so groß gemacht haben.‘“ (Ebd., S. 214.) Weiter heißt es: „Aber mit vollem Recht macht Büttner bemerklich, daß solches gerade rohen Völkern gegenüber doppelt schwer sei, weil nämlich die barbarische Frechart (...) so leicht dazu hinreißt, in ähnlicher barbarischer Weise mit Repressalien und Ungerechtigkeiten zu antworten und weil man nur zu leicht ein Recht zu haben glaubt, unzivilisierten Gegnern gegenüber die Pflichten vernachlässigen zu können, welche Gesetz und Sitte in Europa zu beachten zwingen.“ (Ebd.)
Die schon während der ersten Jahre des deutschen Engagements in Südwest zu beobachtenden Methoden der Kolonisation sprachen den eigenen Grundsätzen und Einsichten also geradezu Hohn!
Dies blieb von der Mission nicht unbeachtet, denn sie hielt es schon 1885 für „durchaus nötig, schon jetzt gleich von Anfang an auf die hier vorliegende große Gefahr hinzuweisen. Denn andere kolonisierende Mächte haben auch schon oft mit ähnlichen Grundsätzen, mit schönen Verträgen und Versprechungen, die man den Eingeborenen gemacht, angefangen, und dann ist doch nur allzubald Unrecht und Gewaltthat, Unterdrückung, ja Ausrottung der Eingeborenen darauf gefolgt.“ (Ebd.)
Die Gefahren, die eine Kolonisierung mit sich brachte, waren also den Akteuren von Anfang an bekannt! An diesem verfügbaren Wissen und an dieser Warnung aus den eigenen Reihen, das soll hier durchaus noch einmal betont werden, muß sich Missionsarbeit unter kolonialen Herrschaftsbedingungen in Südwestafrika deshalb auch messen lassen. Durchgesetzt haben sich innerhalb der RMG allerdings die Stimmen, die einer Kolonialpolitik aufgeschlossen oder sogar euphorisch gegenüberstanden. (Vgl. hierzu noch einmal Anm. 185!)
[245] Vgl. Bley 1968, S. 155.

der Afrikaner in die weiße koloniale Gesellschaft, wie von der Mission angedacht, hätte sich hiermit aber auch langfristig sicher nicht eingestellt[246].

Ohne ökonomische Autonomie und Entwicklungsfähigkeit ausgestattet, mußte sich die Sinngebung der Reservate damit auf eine längerfristig angelegte räumliche und temporale Pufferfunktion beschränken. Tatsächlich erhielten sie in der Interpretation Leutweins exakt diese Bedeutung; er sah in den Reservaten schließlich den „letzten Ausweg, um sein Werk nicht in Blut untergehen zu lassen“[247] und auf diese Weise den friedlichen Übergang des Landes bis zum Zerfall der Stammesstrukturen zu stützen.

Während sich die Mission mit der regierungsamtlichen Konzeption der Reservate schließlich, ohne öffentlich Widerspruch zu erheben, zähneknirschend arrangierte, stießen die entsprechenden Reservatspläne bei den Herero allgemein auf Mißtrauen, verstand man sie doch auf dieser Seite als den Beginn einer gewaltsamen Enteignung.[248] Diese Befindlichkeit der Afrikaner scheint aber weder in den Reservatsplänen der Mission noch in denen des Gouvernements eine Rolle gespielt zu haben, was einmal mehr die dem kolonialen Geist abgehende Empathiefähigkeit und -bereitschaft belegt.

Das aufgrund der nachgiebigen Haltung der Missionare in der Reservatsfrage nicht wirklich ernsthaft belastete Verhältnis zwischen Mission und Gouvernement wurde von seiten der Regierung im Jahre 1902 auf eine neuerliche Probe gestellt, als den Missionaren weitere Enttäuschungen hinsichtlich ihrer Arbeit für die Einheimischen zugemutet wurden. Obwohl jetzt einzelne Missionare auf einen distanzierteren Kurs zur staatlichen Obrigkeit einschwenkten[249], ist hin-

[246] Vgl.: ebd., S. 160.
[247] Ebd., S. 185.
[248] Vgl.: ebd., S. 171.
[249] So etwa Missionar Kuhlmann, der in einem als „Privatbrief“ deklarierten Schreiben (womit er einer Veröffentlichung seiner freimütigen Stellungnahme durch den Empfänger offenbar vorbeugen wollte) am 3.1.1904 formuliert: „Ja, warum war es damals so schwer, ganz gerecht zu sein und öffentlich resp. Gerechtigkeit einzutreten? Ja, warum?!“ (Zitiert nach: De Vries 1980, S. 266 (Beilage 25).) De Vries kommentiert: „Die Mission und die Missionare hatten den richtigen Zeitpunkt versäumt, der sie verpflichtete, voll für die Gerechtigkeit einzutreten.“ (Ebd., S. 182.) An Beweismaterial hätte es sicherlich nicht gemangelt, denn im Rahmen einer Auseinandersetzung mit weißen Siedlern in Karibib, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, begegnete Kuhlmann dem angedrohten Affront der Bürger gegen die Mission mit dem Hinweis, daß sich die Missionare dann genötigt sähen, „diesen Angriff mit schneidenden Waffen, mit erdrückendem, speziellem Material öffentlich zu widerlegen“ (Protokoll einer brüderlichen Besprechung in Karibib vom 27.-30. April 1904; zitiert nach: ebd., S. 268 (Beilage 26).)

sichtlich der Mission insgesamt auch am Vorabend der großen Aufstände der Afrikaner gegen die Deutschen keine grundlegende Neubewertung ihres Verhältnisses zur Kolonialmacht festzustellen. Man blieb auf seiten der Mission unentschieden und konzeptlos: Weder versuchten sich die Missionare systematisch und nachhaltig der zunehmenden Einkesselung und Verdrängung der Afrikaner in jeder gesellschaftlich relevanten Hinsicht, besonders in der Frage der Verfügbarkeit des Landes, in den Weg zu stellen, noch bemühten sie sich zielgerichtet darum , den Afrikanern Methoden einer aktiven Anpassungspolitik, der möglicherweise eine entscheidende Ventilfunktion hätte zukommen können, als Hilfestellungen an die Hand gegeben. In dieser Unentschlossenheit und unreflektierten Nachgiebigkeit gegenüber der deutschen weltlichen Obrigkeit, verstanden als politische Neutralität, bestand der unfreiwillige Beitrag der Mission zur Agonie der einheimischen Völker Südwests.

So kann bezüglich der überblicksartigen Darstellung der bis hierher sich zeigenden deutschen Kolonialpolitik und des in diesem Kontext stehenden missionarischen Handelns in Südwestafrika mit dem hier vielleicht zu mild urteilenden de Vries festgehalten werden:

„Daß die Mission und die Missionare die Kolonialperiode gewissermaßen mitvorbereitet hatten, läßt sich nicht leugnen. Ob die Missionare die Folgen solcher Gewaltherrschaft voraussehen konnten, ist eine Frage, die wir heute nicht mehr beantworten können. Das Gefühl des Patriotismus und der 'Deutschlandliebe' hat sicherlich den meisten Missionaren den Blick verstellt und ihr gesundes Urteilsvermögen geschwächt."[250]

Den Geist der Barmer Anweisung aus dem Jahre 1884[251] hatten die Missionare in ihrem Handeln bis hierhin längst verraten, da sie es versäumt hatten, sich eindeutig an die Seite ihrer Gemeinden und der bedrohten Völker zu stellen.

Ein anderes Beispiel für eine oppositionelle Haltung unter den Missionaren liefern die beiden Nama-Missionare Simon und Müller, die ihr Volk durch das deutsche Vorgehen in Auflösung begriffen sahen, wie Engel berichtet: „'Hoffnungen für die Zukunft wäre einfach ein Zeichen von Kurzsichtigkeit.' Ohne Zweifel würde *alles* Land in weiße Hände übergehen und alle Einheimischen Diener bei Weißen werden. 'Die kläglichen Reste und Gemeinderuinen (...) werden sich mehr und mehr atomisieren und bei den einzelnen Farmern (...) Auskommen suchen (...) Für die Missionsarbeit, so wie sie jetzt betrieben wird, wird dann kein Raum mehr sein'." (Engel 1972, S. 171.) Mit dieser weitsichtigen Analyse einhergehend, erklärten beide Missionare ihre Demission.

[250] De Vries 1980, S. 158.

[251] Vgl. noch einmal das entsprechende Zitat unter Anm. 128!

Zugleich - und dies wog für die Folgezeit im Lande selbst noch schwerer - hatten sie auch das ihnen begegnende Vertrauen und die ihnen gewährte Gastfreundschaft der Afrikaner unwillentlich, aber doch signifikant bereits auf das Schlimmste mißbraucht.

1.6.1.5 Die Ansiedlerschaft als neue gesellschaftspolitische Größe und als Gegenspieler der Missionen während der deutschen Kolonialzeit

Bald darauf setzte nicht zuletzt aufgrund der sich scheinbar konsolidierenden Verhältnisse und der sich verbessernden Infrastruktur (1902 fuhr der erste Zug von Swakopmund nach Windhoek[252]) ein verstärkter Zuzug deutscher Siedler nach Südwestafrika ein, wobei das Gouvernement vor allem auf in wirtschaftlicher Hinsicht kompetente und dynamische Kolonisatoren hoffte, denn die Kolonie sollte möglichst schnell in die Lage versetzt werden, mit einer weltmarktfähigen viehwirtschaftlichen Produktpalette ein wirtschaftliches Mehrprodukt zu erzielen. Weder konnte man aber in dieser Intention die Ansiedlung aktiv steuern noch etwa ausgedienten Schutztrupplern, die den Vorstellungen von idealen Siedlern in aller Regel nicht entsprachen, den weiteren Aufenthalt im Lande verweigern[253].

Nach der „Befriedung“ des Landes wuchs die Zahl der Siedler rasch: Während es im Jahre 1891 nur 310 niedergelassene Deutsche in Südwestafrika gab, hatte sich ihre Zahl zwölf Jahre später schon verzehnfacht. So weilten am 1. Januar 1903 2998 Deutsche im Land, wovon 610 in Windhoek lebten; insgesamt waren zu diesem Zeitpunkt 4640 Weiße in Deutsch-Südwest registriert.[254] 1907 wurden 8000 Europäer in SWA gezählt, für das letzte Jahr der deutschen

[252] Vgl.: Helbig 1983, S. 132.
[253] Vgl.: Bley 1968, S. 144.
[254] Vgl.: Drechsler 1966, S. 118 f. sowie: Bley 1968, S. 111. De Vries gibt als Zitat aus den „Beiträgen zur Kolonialpolitik und Kolonialwirtschaft 1899-1905“ aus BKK 1903 abweichend von Drechsler für 1891 die Zahl der weißen Siedler mit 489, für 1903 mit 3701 an (vgl.: De Vries 1980, S. 37), was aber den von Drechsler skizzierten Trend nicht konterkariert.

Kolonialzeit weist die Statistik sogar 14.000 Europäer (jeweils ohne Angehörige der „Schutztruppe“) aus.[255]

Spielten das ungeregelte Treiben weißer Händler und die innerafrikanischen Konflikte für das Gedeihen der missionarischen Tätigkeit im Lande inzwischen eine weniger destruktive Rolle, sahen die Missionare ihre Arbeit nunmehr verstärkt von seiten dieser Siedlerschaft bedroht, wie bereits einem nach der militärischen Ausschaltung Witboois im Jahre 1894 verfaßten Bericht zu entnehmen ist:

„Hoffentlich kommen nun auch die Segnungen des wiederhergestellten Friedens dem armen Namalande nach so langer Kriegszeit wirklich zu gute und die im Lande sich aufhaltenden oder ansiedelnden Weißen zerstören nicht durch Unzucht und Trunksucht dasjenige, was die Mission in jahrelanger Geduldsarbeit an sittlicher Kultur geschaffen hat.“[256]

Auch hier drückt sich wieder die ambivalente Haltung der Missionare gegenüber den weißen Siedlern aus, die sich schon 1867 in ähnlicher Weise artikulierte und von Lothar Engel wie folgt wiedergegeben wird: „Obwohl die meisten Weißen im Gegensatz zur Mission stünden und kein christliches Leben führten, ‘so sind sie doch in gewissem Sinne Träger der Civilisation und zwar einer solchen, welche ihren Ursprung dem Christentum verdankt’. Das Gute überwiege in der Anwesenheit der Weißen das Böse.“[257] Obwohl die Missionare sich darüber im klaren waren, daß es sich bei denjenigen, die das Abenteuer der Ansiedlung in der Kolonie suchten, häufig nicht gerade um die charakterlich integersten und sich einer bürgerlich-christlichen Wertorientierung verpflichtet fühlenden Deutschen handelte, billigte man ihnen aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit doch recht pauschal einen höheren humanen Wert zu als jedem Afrikaner. Hier zeigt sich die Wirkung des „kulturellen Europäismus, d.h. der

[255] Vgl.: Bley 1968, S. 108.
[256] BRMG 12/1894, S. 379.
[257] Protokoll der Herero-Konferenz, 6/1867; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 51. Vgl. auch: ebd., S. 162 f., wobei sich Engel auf die Missionsberichte 1874 beruft: Man könne „von den mit niederen Motiven nach SWA gekommenen Europäern in sittlichen Dingen und in der Frage der Einhaltung des Grundsatzes der Gleichberechtigung aller Menschen nicht zuviel verlangen“. Von Interesse ist an dieser Stelle vor allem die assoziativ sehr modern erscheinende Verwendung des Gleichberechtigungs-Begriffs im Sinne von „Gleichwertigkeit“ und „Gleichbehandlung“. Bei den Siedlern mutierte dieser Begriff in der Kolonialzeit ja eher zum darwinistisch verstandenen „suum cuique“, was die Mission zum Teil stillschweigend mitvollzog.

Ausbreitung des Christentums in der Gestalt der Kultur des christlichen Abendlandes“[258]. In dieser Konzeption fiel damit den weißen Siedlern die Rolle von „providentiellen“[259] Pädagogen zu, denen unabhängig von ihrer individuellen Befähigung oder sittlichen Bewährung als Pendant zur Rolle der Missionare als Glaubensboten die Rolle der Kulturbringer zugeschrieben wurde.
Diese praktizierte Überzeugungshaltung bildete in Verbindung mit dem Quasi-Dogma der Unauflösbarkeit der Verflechtung von europäischer Kultur und Christentum schon in frühester Zeit ein Konglomerat, das bei den Missionaren einer grundsätzlich kritischen Einstellung gegenüber Ansiedlern und Kolonisatoren entgegenwirkte, wobei dieses stille Bündnis zwischen weißen Missionaren und Siedlern auf seiten der Afrikaner eine allgemeine Befangenheit gegenüber den Trägern der europäischen Kultur insgesamt provozieren mußte, wie diese ja auch tatsächlich über ein Jahrhundert lang in der missionarischen und kirchlichen Arbeit in Südwestafrika / Namibia zu spüren war.

Bley weist darauf hin, daß die trotz ihres immensen Wachstums insgesamt relativ klein wirkende Zahl der Siedler bezüglich des Einflusses, den diese schon bald im Lande erlangten, nicht täuschen dürfe: Es habe sich bei den Ansiedlern um eine Führungsschicht gehandelt, „von deren Verhalten fast 500.000 Menschen beeinflußt wurden. Das Gebiet, das sie kontrollieren wollten, war größer als das Territorium des Deutschen Reiches vor 1914“[260]. Die Pionierleistung habe dem einzelnen wesentlich größere Einflußmöglichkeiten eingeräumt und somit habe jede Einzelerfahrung zur Landeserfahrung werden können. Ein heroisches Bewußtsein, das aus diesem Selbsterleben resultierte, prägte sehr nachhaltig die Perspektive der Ansiedlerschaft (und zum Teil auch die der Missionare) in bezug auf die afrikanische Bevölkerung Südwestafrikas.

Dieses spezifische Selbstbewußtsein der Ansiedlerschaft bekam nicht nur das Gouvernement als Gegenwind zur eigenen politischen Konzeption der langfristig angelegten Häuptlingspolitik zu spüren, sondern es richtete sich vor allem

[258] Gründer 1982, S. 12.
[259] Berger 1978, S. 274.
[260] Bley 1968, S. 108.

auch immer wieder gegen die Missionen im Lande, die aus der Sicht der Siedler den freien Zugriff der Weißen auf die Afrikaner und ihren Besitz unzulässig hemmten und problematisierten, was angesichts der bereits aufgezeigten faktischen Zurückhaltung der Missionen in ihrer Kritik ein bezeichnendes Licht auf die tatsächliche Gier der Siedler wirft.

Diese verstanden es dabei geschickt, nicht nur in der Kolonie, sondern auch im Deutschen Reich politischen Druck zu erzeugen: Nachdem sie sich mit der Gründung eigener politischer Vertretungen und eigenständiger Presseorgane schon vor der Jahrhundertwende eine starke Lobby in SWA selbst aufgebaut hatten, erreichten sie es ebenso, die reichsdeutsche Kolonialpresse auf ihre Interessen und damit auf eine rasche Schwächung oder gar Vernichtung der Einheimischen einzuschwören. Über die Printmedien warben sie so auch im deutschen Mutterland für ein entsprechend rigides Vorgehen gegen die Afrikaner, indem sie dies als Beitrag für das Gemeinwohl der ganzen Nation proklamierten.
Da die Siedler dabei kaum eine Gelegenheit ausließen, auch den Gouverneur medienwirksam auf ihre radikale „Eingeborenenpolitik“ festzulegen, gerieten die häufigen Rückschläge, die Leutwein mit seiner von ihm favorisierten Politik des langsamen, friedlichen Übergangs und der allmählichen Adaption und Akkulturation der Afrikaner, bis diese auf das soziale Niveau einer wirtschaftlich unselbständigen Unterschicht abgesunken sein würden, hinnehmen mußte, verstärkt in den Blick der Öffentlichkeit. Der Gouverneur sah sich auf diese Weise zunehmend unter Erklärungsdruck auch gegenüber der vorgesetzten Kolonialbehörde in Berlin.

Mit dem gleichen inhaltlichen Ansatz versuchten koloniale Kreise darüber hinaus einen Keil zwischen Leutwein und die Rheinischen Missionare zu treiben, indem man diese als „Idealisten“ beschimpfte und sie einer „Humanitätsduselei“ bezichtigte[261], wobei man bemüht war, die Missionare auf die Seite der

[261] So etwa der einflußreiche Farmer Schlettwein in der Deutsch-Südwestafrikanischen Zeitung (DSWAZ) am 5.1.1904. (Zitiert nach Bley 1968, S. 116.)
Ihre eigentlich zynische Position konnte der Ansiedlerschaft aber dann sogar in einem Artikel der DSWAZ vom 22.9.1906 deutlich werden, wenn es dort ganz offen hieß, daß der Gedanke der „‘Kulturmission (...) eine der sogenannten konventionellen Lügen der Kulturmenschheit’“ (zitiert nach: Bley 1968, S. 259) sei und jede Förderung der Eingeborenen nur unternommen werde, „’weil sie durch die Kultivierung besser geeignet werden, uns bei der Erschließung des Landes zu helfen’“ (ebd.).

afrikanischen Großleute und Kapitäne in eine als retardierend verstandene Opposition zu der als modern-progressiv gesehenen europäischen Ansiedlerschaft und ihres deutschen Gouverneurs zu zwingen. Leutwein war stets bemüht, sich nicht in dieser Weise von den Siedlern, die ihm ja selbst in anderen Zusammenhängen Schwierigkeiten bereiteten, vereinnahmen zu lassen[262]. Nach seinem im Zusammenhang mit dem Herero-Aufstand erfolgten Rücktritt im Jahre 1904 hat er sich dann aller diplomatischen Zurückhaltung entledigt und „die 'Herrenmenschenpolitik' der Ansiedler verurteilt"[263], die sich daraus speiste, daß man allgemein den europäischen ökonomischen Rationalismus gegen alle vorgefundenen traditionellen Wirtschafts- und Lebensformen als *den* Maßstab zur Entwicklung und zur Bemessung des Wertes der Kolonie setzte und damit den Vorrang der Europäer als logische, objektive Konsequenz dieser Überzeugung begründete[264].

Die Ablehnung der Ansiedlerschaft gegenüber den Missionaren drückte sich u. a. auch darin aus, daß sie sich in größeren Orten um einen Pastor aus Deutschland bemühte, wodurch die ersten evangelischen Gemeinden entstanden. Auf das Angebot der Missionare, für die Siedler separate Gottesdienste zu halten[265], griffen die Siedler dagegen nur dort zurück, wo ein eigener Seelsorger nicht zur Verfügung stand.[266] Der Beginn der separaten Gemeindebildung

---

Auch dieser Auszug belegt einmal mehr, daß die Schattenseiten der Kolonialpolitik auch im zeitgenössischen Horizont erkennbar waren!

[262] Vgl.: Bley 1968, S. 118.

[263] Ebd., S. 116.

[264] Gesine Krüger weist mit der Auswertung von Kriegstagebüchern zwar einerseits nach, daß ein Teil der Offiziere und Soldaten „den Afrikanern, seien es Verbündete oder Feinde, nicht ungebrochen als dominante Herrenmenschen entgegentraten" (Krüger 1999, S. 23), aber auch sie muß konzedieren: „Die Soldaten verstanden sich allerdings als Vollstrecker einer höheren Ordnung, eines vorgezeichneten Zivilisationsprozesses, dessen Gültigkeit sie nicht in Frage stellten." (Ebd.) Diese beschreibende Analyse gilt in gleicher Weise auch und gerade für die deutsche Ansiedlerschaft.

[265] Damit kamen die Missionare den Siedlern durchaus weit entgegen, verstanden sie sich doch traditionell als „Heidenmissionare" und nicht als „Christen-Prediger". (Vgl. Engel 1972, S. 7.) Vgl. exemplarisch die Situation in Gibeon um 1900/1901: Missionar Simon erwartete von den Siedlern, daß sie am Nama-Gottesdienst teilnähmen. Daß sie in die „Hottentottenkirche" hinein sollten, hielten die Siedler aber für ein bißchen viel verlangt und gründeten eine eigene niederländisch-reformierte Gemeinde, wofür sie als eigenen Pastor Dr. Lückhoff, einen rheinischen Missionarssohn (sic!) gewannen. (Vgl.: ebd., S. 165.)

[266] Die Tendenz zur Separation im kirchlichen Bereich zeigt exemplarisch ein Ausschnitt aus den Aufzeichnungen der Siedlerfrau Elfe Sonnenberg über die Verhältnisse am Waterberg 1903: „Die Gemeinde der Christen (...) war sehr groß schon in Waterberg. Wenn Sonntags das Glöckchen der Kirche geläutet wurde, die unten am Berge lag, sah man eine ganz stattliche Anzahl von Leuten ihrem Rufe folgen. Für die Weißen, von denen nach Einrichtung der Militärstation eine kleine Menge am Platze war, hielt der Herr Missionar später alle vier Wochen in seiner Wohnung einen Gottesdienst ab." (Sonnen-

unter den weißen Ansiedlern, die zum institutionellen Wurzelgrund der späteren Konflikte zwischen den lutherischen Kirchen werden sollte, wurde von der RMG seinerzeit nicht als Problem erkannt. Die Mission beteiligte sich sogar aktiv an diesem Prozeß der Gründung deutscher Kirchengemeinden, indem dieser von Missionaren zum Teil selbst angestoßen oder unterstützend begleitet wurde. Die im Jahre 1895 erfolgte Aussendung eines Missionars als Pastor eigens für die deutsche Gemeinde in Windhoek ist ein deutlicher Hinweis auf die entsprechende Haltung der Mission. Auch dort, wo ein Missionar neben seiner Missionsgemeinde eine sich konstituierende weiße Gemeinde an einem Ort in Personalunion betreute, wurde diese separate Gemeindegründung gutgeheißen. Verfügte die weiße Gemeinde über einen eigenen Pastor, legten Deputation und Gouvernement auf eine gute Beziehung zwischen Pastor und Missionar gleichermaßen großen Wert.[267]

Die sich in den Gründungen weißer Gemeinden dokumentierende Ablehnung der Siedler gegenüber einer Zugehörigkeit zu den von Missionaren geführten farbigen Gemeinden beruhte zu einem bedeutenden Teil auf rassischen Vorbehalten; die Entwicklung stellt aber auch einen Reflex auf die Pastoral der Missionare dar, die mit gesetzestreuer, harter Hand die Gemeindeführung ausübten und hinsichtlich ihres sittlich-religiösen Anspruchs an die Gläubigen eine extrem hohe Meßlatte anlegten, wobei sie mit der Verhängung von Kir

---

berg, Elfe: Wie es am Waterberg zuging. Ein Beitrag zur Geschichte des Hereroaufstandes. Berlin 1905, S. 37.)

Heinrich Drießler, Missionsinspektor der RMG, schrieb: „Die kirchliche Versorgung der evangelischen Deutschen wurde immer mehr eine wichtige Nebenarbeit der Missionare. Seitdem Südwestafrika deutsche Kolonie war, dienten die Rheinischen Missionare selbstverständlich auch ihren Landsleuten mit Wortverkündigung und Seelsorge. (...) Die Rheinische Mission war es auch, die den ersten deutschen Pfarrer für die Kolonie aussandte (...). Später nahm sich der evangelische Oberkirchenrat in Berlin der Aufgabe an, und entsandte mehrere Militärgeistliche. Die deutschen Ansiedler im weiten Lande konnten aber von diesen Pfarrern kaum besucht werden. Ihre Versorgung blieb nach wie vor eine Gewissenspflicht der Missionare.“ Die folgende Bewertung dieser Kontakte erscheint jedoch durch die schon aus den Vedderschen Schriften bekannte typische Idyllisierung geprägt: „Das Verhältnis zwischen den deutschen Pfarrern und den Missionaren war stets ein gutes. Die Pfarrer unterstützten die Missionare durch eine wohlwollende und gerechte Behandlung der Eingeborenenfragen bei den Weißen. So wurde das Verhältnis der Weißen zu den Missionaren Jahr für Jahr freundlicher. (...) Die Kluft des Mißtrauens zwischen Ansiedlern und Mission wurde mehr und mehr überbrückt.“ (Drießler 1932, S. 225 f.) Gegen diesen harmonischen Befund Drießlers sprechen allerdings zahlreiche Auseinandersetzungen zwischen Ansiedlerschaft und Missionaren, vor allem bezüglich der Behandlung von Afrikanern durch weiße Siedler (vgl. dazu die Ausführungen in Kap. 1.6.3!).

[267] Vgl.: Engel 1972, S. 308 f.

chenzuchtmaßnahmen nicht zögerlich umgingen, was in dieser Form sogar die Deputation kritisierte[268]. Unter diesem Eindruck forderte Gouverneur Leutwein die Herero-Missionare auf, entweder die Seelsorge an den Weißen nach den in Deutschland geltenden Maßstäben vorzunehmen oder aber die geistliche Betreuung der Deutschen in der Kolonie öffentlich abzulehnen, „'damit der Staat alsdann die Seelsorge der Weißen anderweitig regeln könnte'"[269].
Die beiden Missionarskonferenzen reagierten verschiedenartig auf diese unmißverständliche Alternative der Regierung: Die Herero-Missionare blieben bei ihrer harten Linie und boten den Weißen auch weiterhin Gast- oder Gliedstatus in den Missionsgemeinden an, wollten ihnen aber in kirchenrechtlicher Hinsicht keinerlei Privilegien einräumen. Diese Haltung brachte den Herero-Missionaren noch einmal die unmißverständliche Aufforderung seitens der Regierung ein, die Weißen doch nach heimatlichen Maßstäben zu behandeln.[270] Die Nama-Missionare sprachen sich dagegen auch angesichts dieses Konflikts zwischen Regierung und Mission und auf ausdrückliche Weisung der Deputation mehrheitlich für eine differenzierte Behandlung von Einheimischen und Weißen aus. 1909 wurde dann allgemein konstatiert, daß aufgrund der Konkurrenzsituation mit den weniger strengen Katholiken die Kirchenzucht nicht mehr in gewohnter Weise ausgeübt werden könne[271], womit eine faktische Ungleichbehandlung von Deutschen und Afrikanern seitens der kirchlichen Amtsträger festgeschrieben wurde.

Während diese Fragen die Ansiedlerschaft im allgemeinen aber wenig berührte und die Reaktionen auf diese oder jene Behandlung moderat ausfielen, schlug den Missionaren der Rheinischen Mission die offene Feindschaft der Siedler, die schon Gouverneur Leutwein auf unliebsame Weise erfahren mußte, in dem Augenblick entgegen, als die Siedler unmittelbar nach Niederschlagung der Aufstände der Herero und Nama den Eindruck gewannen, daß die Missionen umfassende humanitäre Hilfe zugunsten der notleidenden afrikanischen Bevölkerung leisteten. Sofort radikalisierten die Ansiedler ihre Versuche, eine Eindämmung des soziopolitisch wirksamen Einflusses der Missionen zu erreichen.

[268] So äußerte die Deputation schon 1885 die Sorge, ihre Missionare stünden mehr als zu Hause in der Gefahr, „'in unevangelische gesetzliche Bahnen zu geraten'" (Schreiben an die Nama-Missionarskonferenz 1885; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 298).
[269] Protokoll der Herero-Missionarskonferenz August 1898; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 299.
[270] Vgl.: ebd.

Einige diesbezügliche Originaltöne aus Artikeln in der DSWAZ aus dem Jahr 1905, die im folgenden wiedergegeben werden, seien hier angeführt, um die gedankliche Struktur der Argumentation zu beleuchten. Dies ist gerade in bezug auf die Auseinandersetzungen zwischen einem radikalen Flügel der DELK und den schwarzen lutherischen Kirchen ELK und ELOK in den 1970er Jahren von Interesse, da sich die Argumentationslinien wiederholen sollten:
So wandte sich seinerzeit der Sprecher der Farmerschaft, Erdmann, gegen den Einfluß der Mission in der Eingeborenenpolitik, da sich dieser „'in einer für unsere vitalen Interessen gefährlichen Richtung bewegt'"[272]. Bley setzt sich ausführlich mit den Äußerungen des Farmers auseinander:

„Mit dem Anspruch, Christ zu sein, bezeichnete Erdmann die Arbeit der Rheinischen Mission als nicht 'gelungen'. Mit 'ihren unverdauten und konfusen Begriffen von Gleichheit und Menschenwürde' sei sie eine 'ständige Gefahr für die Sicherheit der in ihrer Mitte lebenden Bevölkerung gewesen'. Dann verlangte er unter dem Beifall der Versammlung, daß sich die Mission nicht mehr in die Politik mische. (...) Im 'öffentlichen, im politischen Leben der Kolonie' stehe ihr kein 'hervorragender Einfluß' zu. Sie würde sich 'daran gewöhnen müssen, vor denjenigen Faktoren, die für die wirtschaftliche Entwicklung der Kolonie in erster Linie in Betracht kommen, zurückzutreten', das gelte auch für den besonderen Bereich der Eingeborenenpolitik. (...) 'Die Frage, welche rechtliche und politische Stellung *unsere Eingeborenen* (sic!, Hervorhebung durch den Verf. dieser Arbeit) in Zukunft einnehmen sollen, gehört absolut nicht zum Ressort der Mission. Das ist ausschließlich Sache der weltlichen Obrigkeit'"[273].

Obschon die Mission diese schroffen Anfuhren insofern retournierte, als sie auf das Mitspracherecht ihres Personals, das schließlich auch zur Bürgerschaft der Kolonie gehöre, verwies, ließ sich der Präses der RMG in Südwestafrika eine Kompromißformel abringen, um die Siedler zu beruhigen: Er konzedierte, „daß 'sämtliche Missionare der Rheinischen Mission ... sich mit ihrer Arbeit unter die gesetzlichen Bestimmungen der Landesregierung' stellen wollten".[274] Diese wenig spektakulären Worte bedeuteten im konkreten zeitgenössischen Kontext

[271] Vgl.: ebd., S. 300.
[272] Farmervertreter Erdmann: Stellung der Mission in SWA (Vortrag); abgedruckt in: DSWAZ 8.6.1905; hier zitiert nach: Bley 1968, S. 246.
[273] Ebd.
[274] Erklärung des Präses der Hereromission in SWA, Eich, vorgetragen auf den Sitzungen des Gouvernementsrates am 17.10.1906 und am 2.4.1908; hier zitiert nach: Bley 1968, S. 247.

allerdings nicht weniger als die Akzeptanz der Bestimmungen der Eingeborenenverordnung von 1905 seitens der RMG[275]. Auch in einer langfristigen Perspektive hatte die RMG mit diesem Zurückweichen die Autorität des ihr obliegenden geistlichen Wächteramtes nachhaltig geschwächt, wenn nicht gar verraten.

Der Vertreter der katholischen Mission, die auch aufgrund von Widerständen aus den Reihen der RMG[276] eigentlich erst in den Jahren nach dem Aufstand ihre Missionsarbeit nachhaltig institutionalisieren konnte, kam den Interessen der Ansiedler noch weiter entgegen, indem er sich bereiterklärte, „bei ‘einset

[275] Diese de facto-Anerkennung der Eingeborenenverordnung durch die RMG erscheint angesichts der folgenden Ausschnitte aus einer Rede des Zentrumsabgeordneten Mathias Erzberger vor dem Deutschen Reichstag, in der er sich mit dieser Verordnung kritisch auseinandersetzt, mehr als bedenklich: „’Es ist im Grunde nichts anderes als eine im Großen vorgenommene Beraubung der Eingeborenen. Nicht nur die Stammesorganisation soll aufhören, auch das Stammesvermögen wird den Eingeborenen entzogen. Ein solcher moderner Raubzug ist eines Rechtsstaates unwürdig. - Nach Durchführung der Verordnung sind die Eingeborenen in Südwestafrika verarmte Sklaven, die in keiner Weise sich wieder emporarbeiten können. Der Schwarze wird ‘Arbeitstier’ beim Weißen. Eine moderne Sklaverei hält mit dieser Verordnung ihren Einzug in Südwestafrika.’“ (Zitiert nach: „Blaubuch“ Namibia: Bd. I 1988, S. 61.) (Zu den Auswirkungen der Eingeborenenverordnung s. Kap. 1.6.3!)

[276] Bereits 1878 versuchte die katholische Mission im Hereroland Fuß zu fassen, mußte aber 1881 aufgrund des Widerstandes der Rheinischen Mission das Land wieder verlassen. Erst ab Mitte der 1890er Jahre begannen im südlichen Namaland die „Oblaten des Heiligen Franz von Sales“ und im von der Rheinischen Mission nicht besetzten Nordosten des Landes die „Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria von Hünfeld“ eine kontinuierliche Arbeit. (Vgl.: Engel in Bade (Hg.) 1982, S. 142 sowie: R. C. Mission (Hg.) 1971, S. 51 f. und: Scherer, Emil Clemens (Hg.): Katholische Kolonialmission. Berlin 1936, S. 24.)

Aber auch später gab die RMG ihren Widerstand gegen das Vordringen der katholischen Mission nicht auf und konnte dabei bis 1904 vor allem auf die Unterstützung des evangelischen Gouverneurs Leutwein zählen: So wurde etwa in Lüderitzbucht ein RMG-Missionar nur deshalb eingesetzt, weil man „auch an diesem Punkte mit den Katholiken zu rechnen [hatte]“ (Protokoll der Nama-Missionarskonferenz 1898; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 232). Für Outjo und Tjetjo wünschte Leutwein 1898/99 sogar persönlich einen RMG-Missionar, da er der katholischen Mission eine Niederlassung nur dann verweigern könne, wenn die RMG diesen Ort umgehend besetze. (Vgl.: ebd., S. 234.) Dies hing mit dem Grundsatz zusammen, daß in den deutschen Kolonialgebieten nur jeweils eine Mission an einem Ort bzw. in einer Region eine Genehmigung zur Missionsarbeit erhielt, weshalb sich etwa die katholische Mission nach Aufnahme ihrer Arbeit im kolonisierten Teil Südwestafrikas auch zunächst auf die weißen Siedler, Händler und Soldaten beschränken mußte. (Vgl. R. C. Mission 1971, S. 50, S. 85 und S. 116.) Auch für die Gründung der RMG-Station Swakopmund war seinerzeit primär ausschlaggebend, der katholischen Mission an diesem Ort zuvorzukommen.

Das Verhältnis der RMG zu den Katholiken blieb bewußt distanziert: Der Bitte eines katholischen Paters um Hererobücher wurde 1907 „’aus naheliegenden Gründen nicht entsprochen’“ (Protokoll der Herero-Missionarskonferenz vom Oktober 1907; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 305.) So geht die bis weit ins 20. Jahrhundert hineinreichende problematische interkonfessionelle Ökumene in Südwest-afrika / Namibia auf die beschriebene Konkurrenzsituation in kolonialer Zeit zurück. Es ist nicht erstaunlich, daß dieses Spannungsverhältnis an der Peripherie der weltweiten Ökumene, in der das Land aufgrund seiner weitgehenden Isoliertheit zu Zeiten der Apartheid leben mußte, extrem lange Bestand hatte. Mangelnde Absprachen und fehlendes Bemühen um eine kircheneinheitliche Linie über die Konfessionsgrenzen hinweg schwächten sogar noch die Schlagkraft der Kirchen zu Beginn ihres öffentlichen politischen Protestes Anfang der 1970er Jahre.

zendem Arbeitsmangel (gemeint: Arbeitermangel, Verf.) gütlich auf die Eingeborenen einzuwirken, daß sie noch mehr als bisher Dienste bei den Weißen annehmen würden'"[277]. Zwar werde auf diese Weise die Missionsarbeit nicht gefördert, aber die Mission habe stets das allgemeine Wohl im Auge und werde die eigenen Interessen an zweite Stelle treten lassen[278], erklärte man auf katholischer Seite gütlich, um die Ansiedlerschaft möglichst für sich einzunehmen.

Insgesamt gesehen zeichnete sich mit dem anschwellenden Siedlerstrom also ein zunehmender Gegenwind für die Arbeit der Missionen ab, so daß jetzt nicht mehr innerafrikanische Konflikte die Missionsarbeit hemmten, sondern die zum Teil hemmungslos von eigenen ökonomischen Interessen geleiteten, inzwischen gut organisierten eigenen Landsleute die Anlässe für manche Beschwernisse und Einschränkungen lieferten. Auffallend ist aber auch, wie erstaunlich moderat, beschwichtigend und einlenkend die Reaktionen der Missionen ausfielen. Deshalb fiel es den Ansiedlern nach der Zerschlagung der afrikanischen Völkerverbände im Jahre 1907 nicht mehr schwer, der RMG faktisch ihren Willen aufzuzwingen[279] und sich die Missionsgesellschaft zum Erreichen eigener Ziele weitgehend dienstbar zu machen.
Die sich auf diese Weise sukzessiv abzeichnende Schwächung des Einflusses der Missionen auf die politischen Prozesse wird sich in den folgenden Abschnitten noch im einzelnen zeigen.

[277] Dr. Schemmer am 17.10.1906; hier zitiert nach: Bley 1968, S. 248.
[278] Vgl.: ebd.
[279] Vgl. hierzu besonders auch: Bley 1968, S. 264.

1.6.2 „Was haben doch Ihre Beichtkinder angestellt?“[280] - Die Aufstände der Herero[281] und Nama gegen die deutsche Kolonialpolitik in Südwestafrika und ihre Folgen für Afrikaner und Missionen

Mit der Verdreifachung der Zahl der weißen Farmer zwischen 1899 und 1903, mit der die eigentliche Besiedlung Südwestafrikas einsetzte[282], ging auf seiten der Herero durch Land- und Viehenteignungen bzw. auch durch Notverkäufe der Häuptlinge selbst sowie durch gewaltsame Landaneignungen weißer Siedler ein weitgehender Verarmungsprozeß einher.[283] Die Zielmarkierung, die auch der fälschlicherweise oft als humanitär charakterisierten Leutweinschen Politik zugrunde lag, rückte damit immer näher: die (mehr oder minder) rasche Unterwerfung der Afrikaner[284], denen bis hierher noch keine Bündelung des weitverbreiteten Unmuts und Protestpotentials gelungen war. Dies sollte sich erst im Jahre 1903 ändern, denn als im Namaland ein kleinerer Aufstand losbrach und Leutwein seine Truppen aus dem Hereroland in den Süden beorderte, plante Samuel mit seinen Unterhäuptlingen den entscheidenden Schlag gegen die verhaßte Kolonialmacht, die das Volk im eigenen Land besitz- und rechtlos gemacht hatte oder doch zu machen drohte und die seine politische und kulturelle Ordnung untergraben hatte, wobei Samuel sich allerdings von seinen Leuten eher dazu gedrängt sah, den Kampf zu führen, als

[280] Diese ironische Frage stellte nach einem Bericht von Missionar Brockmann Gouverneur Leutwein dem Präses der RMG, Missionar Diehl, als dieser ihn in Begleitung von Brockmann Mitte Februar 1904 in Okahandja begrüßte. (Vgl.: Rheinische Missionsgesellschaft: Brief von Missionar Brockmann vom 20.2.1904. In: Die Rheinische Mission und der Herero-Aufstand. Erlebnisse und Beobachtungen rheinischer Missionare. Heft 1. Barmen 1904.)

[281] Die wohl umfassendste Darstellung des Hereroaufstandes bietet: Nuhn, Walter: Sturm über Südwest. Der Hereroaufstand von 1904 - Ein düsteres Kapitel der deutschen kolonialen Vergangenheit Namibias. 3. Aufl. Bonn 1996 (1. Aufl. Koblenz 1989). Neben dem primär militärhistorischen Interesse des Werkes bietet der Autor eine Fülle von verschiedensten, ausführlich recherchierten Informationen zum Umfeld und Verlauf des Aufstands.

[282] Vgl.: Drechsler 1966, S. 141.

[283] Eine von Leutwein zitierte amtliche Viehschätzung von 1902 zeigt auf, daß den Herero von ehemals Hunderttausenden Stück Großvieh (für 1894 schätzte Leutwein den Viehbestand der Herero auf 500.000 Stück, vgl.: ebd., S. 350) nicht einmal 50.000 Stück geblieben waren, während es wenige hundert deutsche Siedler in rund einem Jahrzehnt auf etwa den gleichen Bestand gebracht hatten. (Vgl.: Leutwein 1907, S. 367.)

[284] Drechsler spricht zurecht davon, daß es „vom Anfang der deutschen Kolonialherrschaft über Südwestafrika an das erklärte Ziel des deutschen Imperialismus [war]“, die Afrikaner „systematisch zu exproprieren“ (Drechsler 1966, S. 137).

daß er ihn aus eigenem Antrieb begonnen hätte[285]. Dabei war ihm bewußt, daß dieser Auseinandersetzung ein finaler Charakter innewohnen würde: entweder Restauration der alten Verhältnisse oder Untergang seines Volkes, den es aber absehbar auch bei einem weiteren Zögern zu erwarten hatte.

Missionar Eich, dem der verstärkte Kauf von Ausrüstungsgegenständen seitens der Herero aufgefallen war, erstattete dem Generalgouvernement hierüber Bericht, ansonsten wies aus deutscher Sicht nichts auf das unmittelbar bevorstehende Ereignis hin. Wohlweislich hatte Samuel die Missionare als Mitwisser der Aufstandspläne ausdrücklich ausgeschlossen[286], was diese später in den Verdacht der Kollaboration brachte. Denn obschon sie angaben, von dem Aufstand genauso überrascht worden zu sein wie die Kolonialverwaltung selbst, stießen sie mit ihrer Beteuerung doch auf breite Skepsis. Wie das Beispiel Eichs aber zeigt, handelte es sich bei diesem tatsächlich erfolgten Ausschluß um ein gesundes Mißtrauen auf seiten Samuels, der den deutschen Patriotismus der Missionare insofern richtig einzuschätzen gelernt hatte, als er ja bereits viele Male genau die Erfahrung hatte machen müssen, die Leutwein aus eigener Perspektive wie folgt beschreibt: „Politisch gewirkt haben die Missionare unter ihren Eingeborenen (...) nur in einer Beziehung, nämlich zugunsten der deutschen Oberherrschaft.“[287]

Trotz seiner negativen Haltung den Missionaren gegenüber hatte der Oberhäuptling, bevor der Aufstand am 12. Januar 1904 in Okahandja losbrach, seine Leute angehalten, neben Engländern, Buren, Bastards, Bergdama und Nama auch die Missionare zu verschonen. Eben hierin wollten einflußreiche rassistisch orientierte koloniale Kreise in Deutschland dann die entscheidende Bestätigung des gegen die Missionare erhobenen Vorwurfs der Kollaboration erken-

[285] Vgl.: Pool 1991, S. 202 und S. 334. Bei Hellberg heißt es kommentierend: „Samuel Maharero was given the choice either to lead his people in such a war of independence, or to lose his position as a chieftain. He chose war.“ (Hellberg 1997, S. 106.)

[286] Besonders an diesem Faktum zeigt sich, daß es zumindest aus der Perspektive der Afrikaner der Mission nicht dauerhaft gelungen ist, eine Identifizierung von Mission und Kolonisation zu vermeiden, woran ihr 1885 noch explizit gelegen war (vgl. Engel 1972, S. 151, der an dieser Stelle entsprechende Passagen aus den Missionsberichten 1885 zitiert). Dann heißt es aber auch: Wie in der Heimat Staat und Kirche zum Segen des Volkes Hand in Hand gingen, so sollten in SWA Kolonisation und Mission aufeinander Rücksicht nehmen und sich in die Hände arbeiten (vgl. ebd.); daß aus dieser unsauberen Abgrenzung (die freilich von der Überzeugungswarte der Mission aus, daß Staat und Kirche auf jeweils eigenem Feld wesentlich dem gleichen Ziel zustrebten, kaum als Problem zu erkennen war) aus Sicht der Afrikaner faktisch eine gemeinsame Speerspitze gegen sie geworden war, haben die führenden Köpfe des Aufstandes wohl erkannt.

[287] Leutwein ²1907, S. 290.

nen.[288] Vollkommen zu Unrecht bezichtigte man die Mission sogar des Hochverrats.[289] Der Streit um die Rolle der Missionare bezüglich des beginnenden Aufstands trug sich bis in die höchsten politischen Kreise des Reiches hinein.[290] Die solchermaßen in Bedrängnis geratenen Missionare verzichteten zwar auf eine eigene öffentliche Entkräftung der gegen sie erhobenen Anwürfe[291], waren

[288] Vgl.: Bley 1968, S. 220 sowie: Engel 1972, S. 172 f.

[289] Vgl.: Drechsler 1966, S. 161. Drechsler stellt in dieser Hinsicht unter Zuhilfenahme historischer Quellen klar: „Nun konnte man den Missionaren zwar manches vorwerfen, aber doch niemals eine Zusammenarbeit mit den Herero gegen die Deutschen. Vorwürfe dieser Art waren völlig aus der Luft gegriffen. Nicht einmal die vielgescholtene 'Neutralität' der Missionare traf zu. Die Missionare ließen vielmehr keine Gelegenheit aus, zugunsten ihrer Landsleute zu intervenieren." (Ebd., S. 162.)
De Vries stimmt dieser Darstellung in der Sache zu: „Durch alle Kriegsjahre hindurch bemühten sie (die Missionare, Verf.) sich, den Weg der Neutralität gegenüber der deutschen Gewaltregierung strikt einzuhalten. Sie des Antipatriotismus zu bezichtigen ist absurd." (De Vries 1980, S. 185.)

[290] Von ungewöhnlicher Seite erfuhren die Missionare dabei in Deutschland Unterstützung, als August Bebel äußerte: „'Das Verhalten der Missionare ist anzuerkennen, ..., die Land und Leute besser kennen als diejenigen, die als Beamte und Ansiedler draußen hausen und zum Teil hinübergehen, um so rasch wie möglich ein Vermögen zusammenzuraffen und dann wieder zu verduften.'" (Zitiert nach: Helbig 1983, S. 151.)
Reichskanzler Bülow dagegen „rügte die Missionare öffentlich: Er könne den Missionaren 'weder das Recht der Neutralität zwischen den Deutschen und Herero einräumen, noch das Amt des Anklägers oder Richters zugestehen ... Der Platz der Missionare in Südwestafrika ist an der Seite ihrer Landsleute.'" (Zitiert nach: ebd.)
Die Kritik des Reichskanzlers ging mit zum Teil heftigen Angriffen innerhalb der kolonialfreundlichen deutschen Presse einher (hier sind besonders die „National-Zeitung", das „Berliner Tageblatt" sowie die „Koloniale Zeitung" zu erwähnen, wobei letztere formulierte: „'Diesen Bestien (gemeint sind die Herero, Verf.) wird von missionarischer Seite mit hoher und höchster Protektion jede denkbare Hilfe geleistet, damit sie nur ja in ihrem Tun und Treiben nicht gestört werden ... Die Mission besitzt noch die Unverfrorenheit, für das farbige Gesindel einzutreten'". (Zitiert nach: Horbach, Philipp: Reichskanzler, Missionare und Herero-Aufstand. Bonn 1904, S. 5. Die Schrift selbst stellt einen Sonderdruck eines entsprechenden Beitrags des Marburger Pfarrers em. aus der Zeitschrift „Reformation", Nr. 22 und 23, 5,6/1904 dar.) Horbach selbst verteidigte die Missionare in Südwestafrika gegen die Bülowschen Angriffe, die dieser öffentlich am 9.5.1904 im Reichstag erhoben hatte (vgl.: Drießler 1932, S. 201), indem er deren schwierige Loyalitätslage als Deutsche unter Afrikanern besonders im eingetreten Kriegsfall dokumentierte und erläuterte, um ihnen so den Rücken für ihre offiziell proklamierte politisch neutrale Haltung zu stärken (vgl.: S. 10-16). Auch das Ankläger- und Richteramt, das Bülow der Mission abgesprochen hatte, wurde von Horbach als der Mission zurecht zustehend dargestellt. Hier beruft er sich vor allem auf Warneck, den er entsprechend zitiert: „'Angesichts der leider gar nicht seltenen ungerechten, harten, ja grausamen Behandlung der Eingeborenen, die allerdings in weit den meisten Fällen auf Rechnung einzelner im Kolonialdienst stehender Persönlichkeiten, je und je aber auch auf die des kolonialpolitischen Systems kommt, wäre es geradezu feig, wollte die Mission ihre Stimme nicht erheben zum Schutze der Bedrückten. Gerade weil sie es hier mit christlichen Regierungen zu tun hat, ist ihre Zeugnispflicht um so gebotener.'" (Warneck, G.: Evangelische Missionslehre Bd. III, 1. Aufl., S. 50; hier zitiert nach: Horbach 1904, S. 17.)

[291] Der einzige nennenswerte Versuch einer drastischen Zurückweisung der Kollaborationsvorwürfe und einer Darstellung der wahren Ursachen des Aufstands datiert noch vor dem Höhepunkt der Auseinandersetzung im Reichstag und geschah in Form einer *anonymen* Zuschrift von Missionar Irle an die Zeitung „Der Reichsbote", wo sie auch abgedruckt wurde. So konnte die deutsche Öffentlichkeit hier über Mißhandlungen von Herero durch deutsche Siedler und Soldaten lesen. Als Irle aber nachträglich als Verfasser des Briefes demaskiert wurde, rückte er gegenüber dem Direktor der Kolonialabteilung in unterwürfiger Haltung seine Kritik zurecht: „Es lag mir aber ferne, eine 'in hohem Grade abfällige Kritik an den Weißen des Schutzgebietes' überhaupt üben zu wollen." (Irle an Stübel, 12.4.1904; zitiert nach: Drechsler 1966, S. 163.)
Auf ihre volle öffentliche Reputation in dieser Sache mußte die RMG lange Zeit warten: Erst Gouverneur Leutwein sprach die Missionare nachträglich von den schweren Vorwürfen frei: Die Mission hätte sich

aber vor Ort um Beschwichtigung auf seiten der Herero bemüht. Tatsächlich konnten sie jedoch eine Ausweitung des Aufstandes[292], dessen komplexe Ursachen in dem rasanten Verlust riesiger Landstriche und großer Viehbestände aufgrund direkter administrativer Maßnahmen oder infolge der Kredit- und Schuldenpolitik weißer Händler sowie in einer tiefgreifenden Vertrauenskrise gegenüber der tatsächlichen Durchsetzung des vertraglich vereinbarten Schutzes durch das Gouvernement zu finden sind[293], lediglich verzögern, nicht aber verhindern.

„von politischen Umtrieben unter ihren Gemeindegliedern ferngehalten und sich lediglich auf ihre ideale Aufgabe beschränkt“ (Leutwein 1911, S. 290).

[292] Über den Verlauf des Aufstands gibt Pool 1991, S. 205 ff. detailliert Auskunft.

[293] Dieser gängigen Annahme über die zentralen Ursachen des Aufstands (vgl. u. a.: Engel 1972, S. 185 sowie: Bley 1968, S. 185 ff.) widerspricht neuerdings Gewald: „I, for my part, argue that the origins of the war are to be found in the interpretations and perceptions of the German settlers and missionaries, rather than in those of the Herero. It were these German interpretations and perceptions of Herero society which in effect ensured that in the end the Herero-German war became a self-fulfilling prophecy.“ (Gewald 1996, S. 180.) „The Herero-German war broke out as a result of settler paranoia coupled with the incompetence and panic of a German officer.“ (Ebd., S. 225.) Ob die Argumentation Gewalds (S. 179 ff.) die Befürchtungen der Herero bezüglich der zukünftigen Entwicklung der Land- und Rechtsverhältnisse, die Bley als Motiv für den Aufstand als sogar noch stärker einschätzt als etwa eine zu diesem Zeitpunkt schon vorhandene faktische Existenzkrise, aber damit nicht indirekt unsachgemäß abwertet, indem er die Umstände des konkreten Anlasses anstatt die tieferen Ursachen des Krieges betont, muß kritisch angefragt werden. Daß der Kriegsausbruch selbst eher den Charakter von zeitlich und örtlich nicht abgestimmten Spontanaktionen trug und selbst kein Akt strategischer Planung war, hatte vor Gewald, dessen Argumentation hier ansetzt, schon Sundermeier gezeigt (vgl.: Sundermeier, Theo: Die Mbanderu. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. St. Augustin 1977, S. 89 ff.).

Die Mission selbst nannte seinerzeit als Gründe für die Erhebung die „’Ausbeutung des Leichtsinns der Eingeborenen’, vor der sie immer schon gewarnt habe, die Rücksichtslosigkeit einzelner Farmer und vieler Händler, die zunehmende Rechtlosigkeit der Bevölkerung’. Sie seien ‘jahrelang hindurch verführt, ausgebeutet und bedrängt worden’.“ (Engel 1972, S. 185, der hier aus den Missionsberichten 1904 zitiert.) Engel weist aber darauf hin, daß die Mission vor allem den Herero selbst die Hauptschuld an dem Aufstandsgeschehen gab. (Vgl.: ebd.)

Missionar Kuhlmann, der wenig später in dem schon angesprochenen Privatbrief (vgl. Anm. 249) äußerte, die Herero seien „’durch Vergewaltigung’ zum Aufstand gedrängt und durch die ‘brutale Kriegsführung’ dazu verurteilt worden zu rauben“ (ebd., S. 195), bewertete die Erhebung offiziell als eine „’Empörung gegen eine von Gott gegebene Regierung’“ (Missionsberichte 1904; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 186), was einmal mehr die Regierungsloyalität der Mission unterstreicht.

Gesine Krüger faßt in ihrer Studie die Ursachen des Kriegs wie folgt zusammen: „Die faktische und symbolische Entmachtung der Herero in Folge der Kreditverordnungen, des Eisenbahnbaus, der Reservatspläne und der zahlreichen Übergriffe müssen als Ursache des Krieges begriffen werden.“ (Krüger 1999, S. 45.) Insgesamt sei damit die „Landfrage in einem ganz umfassenden Sinn“ (ebd.) das Hauptmotiv für den Kriegsentschluß gewesen.

Festzuhalten ist ferner, daß die Mission zu keiner Zeit öffentlich die mit dem politischen Konzept des Imperialismus genuin verbundene systematische Zerschlagung des Hererovolkes als Ursache des Aufstands bezeichnete, sondern höchstens dem Fehlverhalten einzelner Weißer eine gewisse Mitschuld an dem Ereignis gab.

Nachdem der Aufstand der Bondelzwart-Nama im Süden recht schnell niedergeschlagen werden konnte, begab sich Hauptmann Franke in Eilmärschen nach Okahandja, um die von den Herero belagerte Feste zu entsetzen. Die Herero flohen nach Norden, einzelne Missionare genossen dabei auch weiterhin deren Vertrauen und scheuten sich in der staatsbürgerlichen Verpflichtung, in die sie sich gestellt sahen, nicht, den deutschen Truppen ihnen bekanntgewordene militärisch wertvolle Nachrichten zu überbringen[294]. Andererseits aber bereitete den Missionaren die regelrechte „Pogromstimmung“[295], die seiner- zeit - und nach den ersten Aktionen der Afrikaner während des Aufstands-geschehens in verstärktem Maße - unter den Südwester-Deutschen herrschte, auch erhebliche Sorgen. So schrieb Missionar Elger an die Heimatleitung:

„Die Deutschen sind erfüllt von einem furchtbaren Haß und schrecklichen Rachedurst, ja ich möchte sagen: Blutdurst gegen die Hereros. (...) Mir graut, wenn ich an die nächsten Monate denke. Die Deutschen werden ohne Frage schreckliche Rache nehmen.“[296]

In diesen Vorgängen wird exemplarisch deutlich, wie sehr die Missionare schon zwischen die Fronten geraten waren: Beklagten sie sich mehrfach - wenn auch in diskreter Form - bei der deutschen Kolonialverwaltung und gegenüber der

[294] Vgl.: Nuhn 1996, S. 113 sowie: De Vries 1980, S. 188 f.; in einem Brief Missionar Kuhlmanns an den Inspektor vom 9.5.1905, in dem er den jeweiligen Beitrag der katholischen und der evangelischen Mission zur Kriegführung verhandelt, um die in Deutschland unter öffentlichen Druck geratene Rheinische Mission in SWA zu rechtfertigen, heißt es dazu in Form rhetorischer Fragestellungen: „Wer hat im Anfang, als man nichts mehr über den Aufenthalt des Feindes wußte, den größten Aufklärungsdienst getan und der Truppe sichere Angaben gemacht über Aufenthalt, Zahl, Bewaffnung, Stimmung und Kriegsplan (...)? Wer hat auf direkte und indirekte Weise Tausende der Hereros zur Übergabe bewogen?“ (Zitiert nach: De Vries 1980, S. 299 (Beilage 34).) Diese Spionagetätigkeit einzelner Missionare widersprach eindeutig der „klaren Aussage“ (De Vries 1980, S. 134), die schon die 6. Kontinentalkonferenz 1884 zum Thema „politisches Engagement“ der Mission gemacht hatte: „Ein Missionar kann niemals politischer Agent sein.“ (Ebd.)
Andererseits hatten die Missionare die klare Anweisung der Deputation, „sich im Kriegsfall auf die Seite ihrer Landsleute zu stellen“ (De Vries 1980, S. 187), wogegen aber zumindest Missionar Kuhlmann schriftlich protestierte. Er wisse, „daß für den Missionar im Kriege eine gewisse Neutralität geboten ist“ (Brief Kuhlmanns an den Inspektor der RMG vom 28.8.1904; hier zitiert nach: De Vries 1980, S. 294). Immerhin ist wenigstens hier eine gewisse Verlagerung des Verständnisses von „Neutralität“ in die Mitte der Konfliktparteien zu beobachten. Vor einer eindeutigen, d. h. auch öffentlichen Parteinahme zugunsten der unter dem Schein der Rechtmäßigkeit Entrechteten schreckt aber auch Kuhlmann zurück; auch nimmt er aus Loyalität gegenüber der Deputation und aus offensichtlicher Rücksicht gegen seine Amtsbrüder von seiner eigenen Überzeugung wieder Abstand: „Wenn uns hier draußen völliges Schweigen auferlegt wird, so müssen wir es natürlich - und viele tun es gern aus Gründen, die ich nicht nennen will -, ob dies aber dem Arbeiter heilsam und der Arbeit nützlich ist, das ist eine andere Frage, die man wohl von oben herab kurz erledigen, aber damit doch nicht beantworten kann.“ (Ebd.)
[295] Drechsler 1966, S. 169.
[296] Missionar Elger an die RMG, 10.2.1904; zitiert nach: Drechsler, S. 169.

Missionsleitung über die ihrer Meinung nach unbotmäßige Behandlung der Herero[297], hielten sie andererseits den Aufstand der einheimischen Bevölkerung ebenso für großes Unrecht[298] und verrieten vor dem Hintergrund dieser Auffassung ihnen durch die Herero bekanntgewordene strategische Details[299]. So gerieten sie in die widersinnige Rolle des allerdings zögerlichen und kleinmütigen Anwalts, der seine eigenen Klienten dem - in diesem Fall blutigen - Gericht ausliefert.[300]

Wie die RMG in der Mitte und im Süden des Landes hatte im übrigen auch die katholische Mission im Kavangogebiet mit Akzeptanzproblemen bei den Einheimischen zu kämpfen[301], doch zog die auch hier an den Tag gelegte doppelte Loyalität der Missionare keine so gravierenden Folgen nach sich, da sie nicht in eine regelrechte Agententätigkeit im Rahmen eines Krieges mündete.

Auf politischer Ebene rang man jetzt um die angemessene Reaktion auf den offenen Aufruhr: Major Leutwein setzte auf Verhandlungen mit den Herero, die er nach Niederschlagung des Aufstands als Arbeitskräfte in abhängiger Lohnarbeit zum Aufbau des Schutzgebietes einsetzen wollte; Berlin aber, von den Siedlern über diese Pläne zur Friedensschaffung in Kenntnis gesetzt[302], präfe-

---

[297] Vgl. exemplarisch die Eingabe von Missionar Diehl an die deutsche Regierung von Südwestafrika vom April 1902, in der er angesichts der das Fortbestehen der Gemeinden gefährdenden raschen Verarmung der Herero um das Verbot von Geschäften mit Einheimischen auf Kredit und um das Verbot eigenmächtiger Pfändungen durch weiße Händler *bittet.* (Vgl.: De Vries 1980, S. 278 f. (Beilage 34).)

[298] So unterstellten die Missionare wider besseres Wissen, daß Beschwerden der Afrikaner bei der Verwaltung Erfolg gehabt hätten (vgl.: Engel in Bade (Hg.) 1982, S. 152) und damit der Aufstand als finales Mittel in bedrängter Situation unnötig gewesen wäre.

[299] Vgl.: Pool 1991, S. 239.

[300] Dies erscheint um so tragischer, als schon Gustav Warneck 1901 als politisches Leitmotiv des Kolonialismus den nationalen Egoismus einer jeden Kolonialmacht ausgemacht hatte. Die Erfüllung eines Kulturauftrages sei bestenfalls Mittel zum Zweck, dem Humanität und Moral allzu oft hätten weichen müssen, wenn sie den kolonialen Zielen nicht dienlich waren. (Vgl.: AMZ 1901; hier nach: De Vries 1980, S. 95.) (Vgl. dazu auch noch einmal den Auszug aus dem themengleichen Kommentar in der DSWAZ vom 22.9.1906 in Anm. 261!)

[301] „Schwer war es für die Missionare, das Mißtrauen zu überwinden. Flüchtende Hereros aus dem Inland hetzten zudem gegen die katholische Mission. (Die RMG-Missionare warnten ihre Gemeindeglieder ständig vor den angeblichen Gefahren, die von den „Römischen“ ausgehe, Verf.) Die Missionare waren daher anfangs in den Augen der Kavangos Spione und nicht Glaubensboten, zumal man die Missionare oft mit Soldaten zusammen sah. Die Missionare waren eben die ‘Freunde der Kolonialherren’.“ (R. C. Mission 1971, S. 89 f.) Bewertend heißt es zu dieser Gesinnung der Mehrzahl der katholischen Missionare, wobei die Konfession dabei allerdings keine Rolle spielte, an anderer Stelle: „The German Catholic missionaries stood with unquestioned patriotism on the side of the imperial troops, as soldiers and as chaplains with God and the Emperor on duty against the enemy.“ (Hunke, Heinz: Church and state. The political context of 100 years of Catholic Mission in Namibia. Windhoek 1996, S. 22.)

[302] Vgl.: Bley 1968, S. 194.

rierte die militärische Lösung mit der einkalkulierten Vernichtung der Aufständischen. Leutwein wurde auf persönliche Anweisung des Kaisers hin kurzerhand durch General von Trotha[303] ersetzt, der am 11. Juni 1904 an der Küste landete und acht Tage später den Kriegszustand über Südwestafrika verhängte[304], „um weitreichende Handhabe zu erlangen und die militärische Niederlage der Herero sollte nur noch eine Voraussetzung ihrer völligen Vernichtung sein“[305]. Gegen eine solche Zielsetzung ließ der katholische General[306] keine Bedenken gelten: „Als Missionare ihn schüchtern fragten, wer denn nach dem Kriege das zerstörte Land wieder aufbauen solle, wenn es keine Eingeborenen als Arbeiter mehr gebe, ließ seine Antwort keinen Zweifel mehr daran aufkommen, daß ihn diese Sorge nicht berühre“[307], schreibt Vedder in seiner historischen Darstellung.[308] Auch Leutwein, der „einen erbitterten Kampf“[309] um die Durchsetzung

[303] Zur Person Lothar von Trothas vgl.: Pool 1991, S. 260 ff.
[304] Vgl.: Bley 1968, S. 200.
[305] Krüger 1999, S. 50.
[306] Die Konfessionszugehörigkeit v. Trothas ist insofern von Bedeutung, als es sich bald herausstellte, daß dieser die bis dahin im gesellschaftspolitischen Bereich SWAs eher bedeutungslose katholische Mission nach Niederschlagung der Erhebung bevorzugt behandeln wollte (vgl.: Engel 1972, S. 190), was den interkonfessionellen Konflikt erstmal bedeutungsvoll verschärfte. Dies zwang die RMG nämlich zu einer gewissen Anpassung an die noch linientreuere katholische Mission und schwächte ihre Position gegenüber der Regierung und der Siedlerschaft. Deutlich wird dies etwa in der Ankündigung, daß man nach der Niederschlagung des Aufstands auf die Arbeitserziehung der Eingeborenen noch entschiedeneres Gewicht legen wollte als bisher. (Vgl.: Bley 1968, S. 192.) Genau in diesem Zusammenhang war die RMG zuvor von der Ansiedlerschaft und der katholischen Mission, aber auch von Teilen der Presse in Deutschland (vgl.: ebd., S. 196 sowie S. 213 f.) gerügt worden.
[307] Vedder, Heinrich: Aus der Missionsgeschichte Südwestafrikas. In: IdW 6/1957, S. 3.; vermutlich bezieht sich Vedder hier auf einen Brief des Missionars Kuhlmann an v. Trotha vom 9.2.1905, in dem dieser ihn von einer milden Behandlung der besiegten Herero zu überzeugen suchte, indem er die Vorteile eines solchen Vorgehens für die weitere Entwicklung der Kolonie hervorhob. Ob die einseitige Betonung dieses Aspekts unter Zurückhaltung von Interessen der missionarischen Arbeit oder der Erwähnung humanitärer Gesichtspunkte taktischen Erwägungen oder tatsächlicher Prioritätensetzung entsprach, sei dahingestellt. Tatsächlich brachte ihm sein Vorschlag bei v. Trotha nur schroffe Ablehnung ein, die dieser ihm in seinem Antwortschreiben vom 18.2.1905 übermittelte. (Vgl. den Briefwechsel bei de Vries 1980, S. 295 ff. (Beilage 34) bzw. die Bemerkungen bei Bley 1968, S. 208.)
De Vries bestätigt im übrigen die finale Vorgabe der deutschen Kriegsstrategie: „Denn das Ziel aller Aktionen war einzig und allein doch die völlige Vernichtung des Gegners.“ (De Vries 1980, S. 36.)
[308] Auch Drechsler weist auf die sehr unterschiedliche Kriegsstrategie zwischen Herero und Deutschen und damit auf die brutale Kriegführung durch v. Trotha hin. So seien in den Kämpfen bis Mai 1904 lediglich drei weiße Siedlerfrauen („anscheinend unbeabsichtigt“ (Drechsler 1966, S. 176)) ums Leben gekommen, während kein Kind getötet worden sei. Es seien sogar Fälle bekannt, „in denen Herero die Frauen und Kinder getöteter deutscher Siedler bis in die Nähe der deutschen Linien gebracht haben“ (hier zitiert Drechsler nach eigenen Angaben eine Zeitzeugin), häufig unter eigener Lebensgefahr. Weiter heißt es: „Die Kriegführung der Deutschen war der der Herero diametral entgegengesetzt. Die Deutschen schonten die Frauen und Kinder der Herero nicht.“ (Drechsler 1966, S. 176.)
Eindrucksvoll schilderte Missionar Kuhlmann aus zeitgenössischer Sicht die unterschiedliche Kriegführung, wobei sich Drechslers Bewertung jedoch bestätigt. Auffällig ist dabei aber auch hier wieder die diskret-loyale Haltung: Es wäre ihm, beschließt Kuhlmann seine *Randbemerkungen*, „beim Niederschreiben (...) nicht darum zu thun (...), daß alle diese Sachen in die Öffentlichkeit kommen möchten“ (Kuhlmann am 18.5.1904; zitiert nach: De Vries 1980, S. 287 (Beilage 34)).

seiner Konzeption gegen v. Trotha geführt hatte, unterlag schließlich gegen dessen Vernichtungsabsicht.

Am 11. August 1904 tobte die Schlacht am Waterberg, wo sich die Herero gesammelt hatten, ohne aber hier schon zu einer eigentlichen Entscheidung zu kommen. Die Deutschen bildeten einen Kessel um die Herero, womit v. Trotha vermutlich zunächst nach dem Vorbild der Sedanschlacht von 1870 den Einschluß und die Gefangennahme des afrikanischen Volkes beabsichtigte.[310] Diesem aber gelang zuvor der Ausbruch aus der lückenhaften Umklammerung[311] Richtung Osten, was v. Trotha zu diesem Zeitpunkt im Rahmen seiner militärischen Strategie offensichtlich nicht einkalkuliert hatte[312]. Dieser einzige noch offene Fluchtweg hatte sich nämlich nur deshalb aufgetan, weil die Abteilung von Oberst Deimling, die den Ring zwischen dem Großen Waterberg im Norden und der Ortschaft Hamakari nach Südosten hätte schließen sollen, erst eintraf, als die Herero bereits durchgebrochen waren. So entkamen die Herero, die im Kampf bis dahin verhältnismäßig wenig Leute verloren hatten, in der Stille der Nacht nach der Schlacht und flohen mit Frauen, Kindern und ihren Herden entlang der ihnen durch regelmäßige Benutzung wohlbekannten Wasserstellen in die Omaheke[313]. Dieses äußerst wasserarme Gebiet wurde ihnen aber wegen der übergroßen Zahl von Menschen und Tieren schnell zur Wüstenfalle, die von Trotha spätestens jetzt als in seinem Sinne liegenden einzig in Frage kommenden „modus operandi des totalen Terrors“[314] als solche gemeint hatte.[315] Der Tatsache, daß das eigentliche Kriegsziel (Brechen des Widerstan-

---

Leutwein, der sich immer stärker in eine offene Konfrontation zur Kriegführung von Trothas begab, bestätigte im gleichen Monat gegenüber dem Kolonialamt, daß bis Mai 1904 kein einziger Gefangener gemacht wurde, daß es aber zu zahlreichen Fällen von Lynchjustiz gegenüber Afrikanern gekommen sei. (Vgl.: Drechsler 1966, S. 178.)

[309] Vgl.: Bley 1968, S. 202.

[310] Vgl.: Pool 1991, S. 269 sowie: Nuhn 1996, S. 348 f.

[311] Gesine Krüger bestätigt: „Tatsächlich war es der Schutztruppe aber nicht gelungen, die Herero einzukreisen und zu vernichten, wie aus den Tagebüchern von Soldaten und Offizieren hervorgeht.“ (Krüger 1999, S. 51.)

[312] Vgl.: Nuhn 1996, S. 259.

[313] Vgl.: Krüger 1999, S. 51.

[314] Nuhn 1996, S. 350.

[315] Bei der Aufstellung der deutschen Truppen zeichnete sich bereits die Möglichkeit eines Ausbruchs der Herero nach Osten mit den entsprechenden Folgen ab, doch konnte Leutwein General von Trotha offenbar nicht von diesem mörderischen Kalkül abbringen. (Vgl.: Drechsler 1966, S. 182.) Auch Patemann betont die Vorsätzlichkeit des Trothaschen Vorgehens: „Trotha hat schließlich eine ‘geniale’ taktische Eingebung, wie er den Aufstand der Herero niederzuschlagen vermag. (...) Die wasserlose Halbwüste im Norden Namibias, die Omaheke, ist sein mörderisches Werkzeug.“ (Patemann 1984, S. 108.) Und bei Bley heißt es in diesem Sinne: „Die deutsche Verfolgung wurde darauf angelegt, daß die

des der Einheimischen) bis hierher schon erreicht war, mochte der General in seiner Angst vor einem Guerillakrieg nicht trauen, deshalb erließ er einen klar völkerrechtswidrigen „Vernichtungsbefehl“[316], mit dem er seine Linie konsequent durchsetzen wollte: „’Das Volk muß in seiner Gesamtheit untergehen!’“[317]

Während Samuel Maharero sich mit anderen Häuptlingen und einem größeren Viehbestand ins britische Betschuanaland, dem heutigen Botswana, durchschlagen konnte, mußten Tausende Herero in der wasserlosen Omaheke nach

---

Hererokrieger und -familien in dieser Wüstensteppe umkamen.“ (Bley 1968, S. 190.) „Die wasserlose Omaheke sollte vollenden, was die deutschen Waffen begonnen hatten: die Vernichtung des Hererovolkes.“ (Generalstabswerk, Bd. 1, S. 207; hier zitiert nach: Bley 1968, S. 203.) Bley ist in der begründeten Annahme Pools und Nuhns, daß v. Trotha die Wüstenfalle erst *nach* der gescheiterten Waterberg-Operation als Ausweg-Strategie ersonnen hat, dabei der beste Gewährsmann: Er berichtet auch von dem primären Plan, das Gros der Hererokrieger im Rahmen einer Kesselschlacht gefangenzunehmen. „Gefangenenlager für über 8000 Mann waren bereits vorbereitet.“ (Bley 1968, S. 203.) Daß aber wohl tatsächlich ab dem 12.8. eine Vernichtungsstrategie als Order an die Soldaten ausgegeben wurde, zeigt ein Tagebucheintrag Major Stuhlmanns: „’the orders were an extermination war waged on the Herero with no turning back’“ (zitiert nach: Gewald 1996, S. 209).
Gesine Krügers Sichtung wichtiger historischer Dokumente untermauert diese Position: „Die Flucht von einigen tausend Menschen führte (...) in die Katastrophe, da die Wasserstellen völlig unzureichend waren und Patrouillen die in Panik fliehenden Menschen verfolgten. Es gibt keinen Zweifel, dass die deutsche Militärführung geplant hatte, *jede andere* Fluchtmöglichkeit zu verhindern.“ (Krüger 1999, S. 125.) Krüger unterstellt von Trotha sogar von Anfang an eine Tötungsabsicht; so gibt sie sich überzeugt, daß das deutsche Militär „spätestens seit dem Kommandowechsel die Vernichtung der Herero als Kriegsziel verfolgte“ (Krüger 1999, S. 63).

[316] In der AZ meldeten sich 1969 Stimmen zu Wort, die das Erlassen dieser Proklamation durch v. Trotha in Zweifel zu ziehen versuchten. Der Historiker Otto v. Weber gab auf diesen Versuch, eine namibische „Auschwitz-Lüge“ zu konstruieren, eine unzweideutige Antwort: „Daran kann jedoch nicht gezweifelt werden.“ (v. Weber 1974/75, S. 169 f.) In der AZ vom 7.2.1975 - im Januar des gleichen Jahres flammte die Diskussion nämlich erneut auf - heißt es zu v. Webers Buch: „Alle, die an der Geschichte während der deutschen Zeit interessiert sind und die bezweifeln, daß die Proklamation von v. Trotha wirklich erlassen worden ist, wird dringend die Lektüre des Buches empfohlen.“ Während L. Gebhardt in der gleichen AZ-Ausgabe darauf aufmerksam macht, daß sich das Original des Befehls in Potsdam befinde und nicht zugänglich sei, „wenn man sich nicht als Anhänger des Systems ausweisen kann“, weist Nuhn später darauf hin, daß das Original des Befehls zwar nicht mehr existiere, wohl aber Abschriften in Archiven in Freiburg und Windhoek (vgl.: Nuhn 1996, S. 282, Anm. 10).

[317] Zitiert nach: Nuhn 1996, S. 350.
Bezogen auf den entscheidenden Befehl von Trothas läßt Krüger keine Relativierung gelten: „Die Behauptung, Trothas ‘Vernichtungsbefehl’ sei als Element psychologischer Kriegführung zu verstehen, wird durch seine eigenen Aussagen und Befehle widerlegt. Die in der Literatur geführte ‘Genozid-Debatte’ mit dem unausgesprochenen oder ausgesprochenen Vergleich zur Shoah läßt einen wichtigen Aspekt außer acht. Wenn Bley davon spricht, in der Kolonie sei die Schwelle zum Totalitären überschritten gewesen, bezieht sich das nicht nur auf die Behandlung der Menschen nach dem Krieg, sondern auf den Krieg selbst, der insofern als totaler Krieg bezeichnet werden kann, als der ‘Vernichtungsbefehl’ aus politischen und nicht aus militärischen Gründen erfolgt ist.“ (Krüger 1999, S. 64.) (Vgl. auch die umfassende und überzeugende Verifizierung dieser These unter Berücksichtigung des „Genozid“-Begriffs: ebd., S. 64 ff.)

einer „vernichtenden Jagd im Sandfelde“[318] verdursten, denn die Deutschen bildeten, nachdem sie zuerst die fliehenden Herero-Gruppen verfolgt und in Gefechte verwickelt hatten[319], noch bis ins Jahr 1905 hinein einen Absperrgürtel im Westen und Südwesten, so daß den Herero ein Ausweichen in diese Gebiete unmöglich gemacht wurde.[320] Hierin zeigte sich sehr deutlich v. Trothas Haltung, die „allen Herero jegliches Lebensrecht in der Kolonie absprach“[321].

Was nach der historischen Schlacht am Waterberg geschah, ist bei Missionar Kuhlmann nachlesbar:

„Ergreifend ist, was ich über das Elend im Durstfelde, wohin die Herero zum großen Teil getrieben wurden, erfahre. Nach der Schlacht am Waterberge, wälzt sich die Masse der Herero, so bezeugen einstimmig die verschiedenen Berichte, mit den vielen Rinderherden dem Sandfelde zu und sucht in rastloser Flucht vor ihren Verfolgern einen weiten Vorsprung zu bekommen. Endlich gönnen sie sich Ruhe und nähern sich vorsichtig den vorhandenen Wasserstellen. Aber wohin sie auch kommen, überall pfeifen ihnen die Kugeln entgegen. Sie fliehen weiter. Endlich treffen sie freies Wasser an. Menschen und Vieh stürmen, von den Qualen des Durstes getrieben, halb von Sinnen, heran und bald füllt ein Knäuel toter Menschen- und Tierkörper die Wasserstelle. Andere Haufen stürmen weiter zu einem anderen Feldbrunnen. Auch dort wiederholt sich dasselbe grausige Bild.

Andere folgen, um in dem ihnen unbekannten Durstfelde zum Wasser zu gelangen, einer Elefantenspur, von der sie glauben, daß sie zum Wasser führt. Aber umsonst, scharenweise fallen Menschen und Vieh dem Durst zum Opfer und werden ein Fraß der Hyänen und Schakale. Die zurückkehrenden ausgehungerten Gestalten reden eine furchtbare Sprache von dem, was sie durchlebt haben.“[322]

Auf Intervention des Reichskanzlers Bülow beim Kaiser, der Trothaschen Vernichtungspolitik Einhalt zu gebieten, da die „Absicht des Generals, jeden männlichen Herero erschießen zu lassen und die Frauen und Kinder in die Omaheke zurückzujagen (...) im Widerspruch zu den Prinzipien des Christen-

[318] So beschrieb Missionar Kuhlmann rückblickend das Handeln der deutschen Truppen. (Kuhl- mann, A.: Auf Adlers Flügeln. (Rheinische Missionsschriften Nr. 142, 2. Teil.) Barmen 1911, S. 72.)

[319] Vgl.: Krüger 1999, S. 52.

[320] „Im Generalstabswerk heißt es dazu, daß die Omaheke den Herero ein vernichtenderes Schicksal bereitet hätte, ‘als es je die deutschen Waffen selbst durch eine noch so blutige und verlustreiche Schlacht hätten tun können’.“ (Drechsler 1966, S. 184.) Vgl. hierzu besonders auch die umfangreichen Darstellungen bei Nuhn 1996, S. 287 ff.

[321] Krüger 1999, S. 52.

[322] Kuhlmann, A.: Auf Adlers Flügeln. (Rheinische Missionsschriften Nr. 142, 2. Teil.) Barmen 1911, S. 79 f.

tums und der Menschlichkeit“[323] stünden, außerdem das Unternehmen undurchführbar, ökonomisch ein Fehler und überdies dazu geeignet sei, dem deutschen Ansehen international zu schaden, wurde von Trotha gegen seinen Willen angewiesen, mit der Rheinischen Mission Kontakt aufzunehmen, um sich bei der Sammlung überlebender Herero ihrer Hilfe zu bedienen. Dies bedeutete in der Haltung gegenüber der RMG ein von Berlin gesteuertes Zurückschwenken auf die alte Linie der aus Sicht des Kolonialamts grundsätzlich bewährten Zusammenarbeit, nachdem sich die Regierung zu Beginn des Aufstandes von den Missionaren ja distanziert und der Reichskanzler die- selben im Reichstag öffentlich getadelt hatte.[324] Die Mission stellte sich der Regierung wiederum bereitwillig zur Verfügung[325] und zog damit in ihrer Haltung dem Staat gegenüber weder Konsequenzen aus der vorangegangenen Vernichtungspolitik v. Trothas, die letztlich die Regierung zu verantworten hatte, auch wenn Leutwein und Bülow persönlich diese abgelehnt hatten, noch aus dem Affront, den ihr der Reichskanzler und das Kolonialamt zugemutet hatten.

Die Schutztruppler, die seit Anfang 1905 den Auftrag hatten, versprengte Hererogruppen zu sammeln, brachten bis Anfang März 4100 Männer, Frauen und Kinder zusammen und führten diese den Internierungslagern, die vom

[323] Drechsler 1966, S. 194, der hier aus einem Schreiben Bülows an Wilhelm II. vom 24.11.1904 zitiert.

[324] Drechsler kommentiert diesen neuerlichen Schwenk und die Reaktion der Mission: „Der Kurswechsel war ohne weiteres durchführbar, da die Mission, ungeachtet aller Angriffe der Regierung wiederholt ihre Dienste bei der eventuellen Sammlung der überlebenden Herero angeboten hatte. Es war nicht in erster Linie die Sorge um die Herero, die die Mission zu diesen Angeboten veranlaßt hatte, sondern die Sorge um die eigene Existenz: Bei einer Fortdauer der Trothaschen Vernichtungspolitik war der Zeitpunkt nicht mehr fern, wo mangels Objekte der Missionierung die Mission ihre Arbeit einstellen mußte.“ (Drechsler 1966, S. 196.) Allerdings bleibt Drechsler an dieser Stelle Belege schuldig, die diese Einschätzung stützen könnten, so daß auch de Vries diese Interpretation als zu eindimensional kritisiert (vgl.: De Vries 1980, S. 193): „Wenngleich der Geist der Opposition sich nicht völlig durchsetzen konnte, ist den Berichten doch deutlich zu entnehmen, daß selbst die so loyale Mission mit der Unmenschlichkeit des Trotharegimes nicht zufrieden sein konnte“ (ebd.), bilanziert de Vries seine Auswertung der entsprechenden Rheinischen Missionsberichte.

[325] So sollten die Herero in einem Hirtenbrief aufgerufen werden, „um ihrer eigenen Zukunft willen, ihr ‘Unrecht’ einzusehen und die Waffen niederzulegen. Gegen das Verhalten der Händler und mancher Deutscher hätte der Weg der Beschwerde offengestanden, da die Regierung bestrebt gewesen sei, allen Bewohnern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Da sie vom ‘Weg der Wahrheit und des Rechts’ abgewichen seien, müsse die Regierung die Schuldigen schwer bestrafen.“ (Engel 1972, S. 194 f., der hier aus den Missionsberichten 1904 zitiert.) Da die Regierung den Brief ablehnte, kam er zwar nicht zur Veröffentlichung, er zeigt aber zum wiederholten Male eindrucksvoll, daß die Mission, spätestens wenn sie öffentlich unter Druck geriet, was hier zuvor der Fall gewesen war, auch wider bessere Einsicht zum Erfüllungsgehilfen der Regierung mutierte, um sich auf diese Weise das Wohlwollen der Regierung ihr gegenüber zu sichern.

Reichskanzler gegenüber von Trotha zu dessen Genugtuung als „Konzentrationslager“[326] definiert wurden, zu. Bis Ende Mai stieg ihre Zahl bis auf 8040 an[327] und erreichte ihren Höhepunkt ein Jahr später mit einer Gesamtzahl von 14.769. Tausende Herero waren aber auch im Feld bei ihrem Aufgriff an Ort und Stelle erschossen oder gar bei lebendigem Leibe verbrannt worden.[328] Etwa 1000 Herero gelang die Flucht ins Betschuanaland, wo sie in der Folgezeit ein kärgliches Leben fristeten, einer unbekannten kleineren Zahl glückte die Flucht ins Ovamboland, einige Tausend lebten als sogenannte „Feldherero“ weiterhin, immer auf der Flucht vor der drohenden Erschießung oder Internierung, im bisherigen Hererogebiet.

Unter dem neuen Zivilgouverneur Friedrich von Lindequist, der General von Trotha im November 1905 ablöste, fand in dieser Zeit die Tradition einer engen Zusammenarbeit zwischen Mission und Gouvernement mit der Sammlung und Betreuung der überlebenden Herero ihre Fortsetzung: Unter der Leitung der Mission wurden auf Weisung des Gouverneurs vier Lager zur Aufnahme von Afrikanern eingerichtet.[329] Christliche Herero-Gefangene wurden, von den Missionaren instruiert, wieder ausgeschickt, um ihre Landsleute zur Aufgabe und zum Einfinden in den Lagern zu bewegen. Nur mit dieser Unterstützung

[326] Bülow an v. Trotha, 11.12.1904; zitiert nach: Drechsler 1966, S. 196 f.; zur Verwendung des Begriffs „Konzentrationslager“ vgl. auch: Nuhn 1996, S. 351, der dieser Verwendung auch unter Berücksichtigung der späteren Bedeutung des Begriffs einiges Recht einräumt.
Gegen die Absicht v. Trothas, den Gefangenen nicht abnehmbare Blechmarken mit den Kennbuchstaben G. H. (Gefangene Hereros) zu applizieren, erhob Bülow keine Bedenken. (Vgl.: Drechsler 1966, S. 197.)

[327] Trotha an Generalstab, 8.6.1905; vgl.: Drechsler, S. 242 ff. Von den 8040 Menschen waren demnach lediglich 1853 Männer.

[328] Vgl.: „Blaubuch“ Namibia: Band I 1988, S. 47 f. sowie: Drechsler 1966, S. 186 f.
Einen ganz anderen Tenor bekommen die Schlacht am Waterberg, die Flucht und das weitere Vorgehen gegen die Herero in der Darstellung Vedders: Kein Wort deutet hier bezüglich der Flucht und Verfolgung der fast gänzlich eingeschlossenen Herero aus dem Waterberg-Kessel auf eine taktische Maßnahme von seiten v. Trothas - und damit auf den kalkulierten Genozid - hin, wenn es heißt: „Besiegt war der Feind (die Herero, Verf.) keineswegs. Er hatte aber in der Umzingelung eine Lücke entdeckt, die man nicht mehr hatte schließen können. Durch sie brachen in der Nacht in aller Stille die Herero mit ihren Herden, Frauen und Kindern hindurch und flohen nach Osten in das wasserlose Sandveld. Erst am 13. August konnte die Truppe die Verfolgung aufnehmen. Sie erreichte die Fliehenden nicht mehr. (...) Menschen und Vieh verdursteten in der wasserlosen Einöde. Nur kleine Banden streiften im weiten Gelände umher und machten die Gegend unsicher. Die Truppe wurde in kleinen Abteilungen ausgesandt, um die mit Gewehren bewaffneten Banden unschädlich zu machen. Der Ertrag dieser unsäglichen Mühe war gering. Nur etwa 3000 Männer, Frauen und Kinder wurden eingebracht und im Inlande interniert oder aber in das Gefangenenlager nach Swakopmund gebracht“. (Auf die tendenziöse Geschichtsschreibung Vedders ist an anderen Stellen bereits mehrfach hingewiesen worden.)

[329] Vgl.: Krüger 1999, S. 172 f.

war es so schnell möglich, die fast 15.000 zumeist völlig ausgemergelten Menschen zusammenzubringen, den Rest eines einstmals rund 80.000 Menschen[330] zählenden Nomadenvolkes[331]. Die Mission erklärte sich später dankbar dafür, „'daß sie diesen großen Dienst der Kolonie und dem Vaterland hat leisten können'", wie es offiziell hieß[332]. Die Beziehungen zum Gouverneur und zur Regierung verbesserten sich danach spürbar, wie Missionar Kuhlmann bestätigen konnte:

„Nimmt die breite Öffentlichkeit auch nicht Kenntnis von unserer Friedensarbeit und haben wir unter Intrigen und Neid, die der Mission diesen Erfolg und die damit verbundene glänzende Rechtfertigung nicht gönnten, auch manches zu leiden, so weiß die Landesregierung den Wert der Mission doch zu schätzen."[333]

---

[330] Pool weist darauf hin, daß es keine gesicherten Zahlen über die Stärke des Herero-Volkes vor dem Aufstand gibt. Grundlage für die Angaben, die zumeist zwischen 60.000 und 80.000 liegen, bilden die Schätzungen des Missionars Irle von 1874 und die Angaben Gouverneur Leutweins aus dem Jahre 1904. (Vgl.: Pool 1991, S. 298 f.) Aber „trotz aller verfügbaren Unterlagen kann der Historiker keine genauen Angaben über die Anzahl der Herero vor Ausbruch des Aufstandes, über die Zahl derer, die sich im August am Waterberg zusammengezogen hatten, diejenigen, die im Kriege umkamen und diejenigen, die den Krieg überlebten, machen" (ebd., S. 299).

[331] Dieser kritische Hinweis fehlt im Bericht Vedders von 1957. Nicht nur an dieser Stelle zeigt sich, daß diesem zweifellos bedeutsamsten deutschen Missionar in Namibia auch 50 Jahre nach den besprochenen Ereignissen der kritische Blick auf wichtige historische Fakten nicht möglich war. Im Veröffentlichungsjahr dieses Berichts äußerte er sich etwa negativ zu der Frage, ob die aus der Missionsarbeit der Rheinischen Mission hervorgegangene Kirche ihre Selbständigkeit erlangen sollte. Bis zu seinem Tode im Jahre 1972 konnte er sich zu keiner wirklichen Korrektur des Bildes vom Einheimischen, der für ihn stets ein Heidenkind darstellte, für das der weiße Mann im christlichen Verständnis Fürsorge zu leisten berufen ist, durchringen. In diesem Sinne erkannte er auch kritiklos die gouvernementale Politik von sich als christlich verstehenden Regierungen gegenüber den einheimischen Völkern an, sei sie von deutscher oder südafrikanischer Seite verantwortet. Vedder fühlte sich hier einer pietistischen Tradition und einer spezifischen Deutung der Zweireichelehre Martin Luthers verpflichtet, mit der er als Begründer und langjähriger Lehrer der kirchlichen Ausbildungsstätte *Augustineum* in Südwestafrika auch eine ganze Generation von Theologen in der wachsenden Missionskirche infiltrierte. (Vgl.: Menzel, Gustav: Heinrich Vedder. In: IdW 7/1972 sowie: Sundermeier, Theo: Hermann Heinrich Vedder. In: IdW 8,9/1976.) (Vgl. zu gesellschaftspolitischen und ekklesiologischen Positionen Heinrich Vedders auch: Teil II, Anm. 179 sowie: Teil III, Anm. 89, 103 und 185!)
Wie schwierig das Überwinden dieser überkommenen sogenannten „politischen Neutralität" der Kirchen in Namibia, aber auch in Deutschland selbst war, wird noch zu zeigen sein.
Bezüglich des Genozids an den Herero findet sich aber auch in der 1971 erschienenen Festschrift zum 75jährigen Bestehen der katholischen Mission in SWA in der Wiedergabe dieses historischen Geschehens eine auffallende, deutsche historische Verantwortung verschleiernde Formulierung: „Vor den Hererokriegen betrug die Anzahl der Hereros etwa 80.000. *Sie sank auf 15.000 ab.* (Hervorhebung durch Verf.) Heute zählt man wieder etwa 36.000 Hereros. Mit denen im Kaokofeld sind es rund 50.000." (R. C. Mission 1971, S. 38.) Diese unhaltbare geschichtsklitternde Tendenz, die aus einer spezifisch patriotischen Auffassung resultieren dürfte, ist dabei auch in der Geschichtsschreibung auf katholischer Seite nicht auf diese Stelle beschränkt.

[332] 78. Jahresbericht der RMG 1907; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 198.

[333] Kuhlmann, A.: Auf Adlers Flügeln. (Rheinische Missionsschriften Nr. 142, 2. Teil.) Barmen 1911, S. 84.

Vor dieser zur Veröffentlichung vorgesehenen positiven Schlußbilanz der diesbezüglichen Zusammenarbeit zwischen Regierung und Mission waren zumindest intern von einzelnen Missionaren aber auch kritische Stimmen zu vernehmen: Sie hatten während ihres Dienstes angesichts einer auch unter v. Lindequist fortgesetzten Gewaltpolitik gegenüber den besiegten Afrikanern so schlimme Dinge erlebt, daß einige schließlich sogar ihre weitere Mitarbeit bei der Sammlung der Herero verweigern wollten. So schrieb bezeichnenderweise der gleiche Missionar Kuhlmann zu jener Zeit noch voll Sorge:

„Wie kann die Regierung das verantworten? Und wie können wir es, die wir die Hereros durch unseren Einfluß bewogen haben, sich zu stellen, verantworten, wenn wir aus Furcht und anderen Rücksichten dazu schweigen? Als ich von dem entsetzlichen Sterben in ´Mund (Abkürzung für Swakopmund, Verf.) z.Z. in Otjimbingwe hörte, da habe ich mich sofort von weiteren Vermittlungsdiensten zurückgezogen. Und ich werde nie wieder Hereros aus dem Felde, wo sie weniger zahlreich zugrunde gehen, wie in dem Küstenort SM und in der Lüderitzbucht, holen, wenn ich nicht vorher weiß, was mit den Leuten geschieht.“[334]

Eine solch kritische Haltung einiger Missionare blieb zwar der deutschen Öffentlichkeit und der Regierung verborgen, nicht aber den in direktem Kontakt mit den Missionaren stehenden Herero, deren Vertrauen zu ihnen allmählich wieder wuchs: „Der Einsatz einzelner Missionare gegen die brutale Behandlung der Unterworfenen trug wesentlich zur Glaubwürdigkeit der Mission unter den Herero bei.“[335] Auch wenn die Mission insgesamt die Politik der Regierung stützte, bemühte sie sich doch im konkreten Einzelfall um die Linderung des Schicksals der Herero. Dies zeigt auch das Beispiel Missionar Vedders, der die ausgemergelten Menschen im bereits bezeichneten Gefangenenlager Swakopmund betreute und sich nach eigener Aussage für die nur in Säcke gehüllten Menschen, die zudem ohne Brennmaterial dem kühlen Klima der Küste ausgesetzt waren, einsetzte:

„Ich besprach diesen Übelstand mit dem Ortskommandanten. Dieser war eine christlich denkende Persönlichkeit (...). Er sagte, daß seine Anträge auf Erleichterung des harten Loses der Gefangenen und seine Bitten um Bekleidungsstücke abgewiesen seien, ich möchte mich doch

[334] Brief Kuhlmanns an den Inspektor der RMG vom 20.6.1905; zitiert nach: De Vries 1980, S. 193.
[335] Krüger 1999, S. 168.

an meine Gesellschaft in Barmen wenden, vielleicht finde sie einen Weg, um Abhilfe zu schaffen. Ich eilte zum Postamt und gab meine Bitte um abgelegte Kleidungsstücke auf.“[336]

Diese apologetisch konnotierte Darstellung des von Vedder selbst miterlebten Sachverhalts zeigt wiederum beispielhaft, wie tief viele Missionare das obrigkeitsstaatliche Denken und Verhalten, das sie auch theologisch als rechtens ansahen, scheinbar unablegbar internalisiert hatten, wie es sie beinahe kritiklos dazu führte, die weitreichenden Arme der staatliche Macht bis zum Äußersten gewähren zu lassen, während sie selbst sich mit der Rolle der individuellen Opferpflege begnügten[337]. Obschon die Missionare gegenüber den einheimischen Obrigkeiten (Häuptlinge und Kapitäne) von Beginn an öffentlich als Lehrer, Ratgeber und Vaterfiguren in Fragen von sittlichem und politischem Verhalten auftraten (vgl. Schmelen, der schon 1815 die geplanten Raubzüge der Nama gegen die Herero scharf verurteilte, s. o.), ließen sich die gleichen Missionare von Vertretern der abendländisch-staatlichen Macht regelrecht benutzen. Damit erfüllten sie die Weisung der Heimatleitung an ihre Südwester Missionare von 1892, die besagte, daß diese „der Obrigkeit allen Gehorsam schuldig“[338] seien, zwar in untadeliger, aber eben auch in der bekannten schicksalträchtigen Weise.[339] Kritische Einschätzungen, sofern es sie gab, wurden fast ausschließlich intern verhandelt und blieben faktisch wirkungslos.

---

[336] Vedder, Heinrich: Aus der Missionsgeschichte Südwestafrikas. In: IdW 6/1957, S. 4. Von den etwa 1000 Gefangenen dieses Lagers starben vor allem aufgrund des an der Küste herrschenden feuchten Klimas in der Zeit vom 13.2.1905 bis zum 28.3.1905 125 Menschen (vgl.: Drechsler 1966, S. 242). Von einem Protest gegen die unsachgemäße Ortswahl für dieses Sammellager weiß Vedder aber dennoch nichts zu berichten.

[337] Engel formuliert diesen Ansatz treffend in folgendem Wortlaut: „In dieser Auffassung durfte christliche Religion im kolonialen Kontext keine prinzipiell kritische Position einnehmen, die das System als Ganzes in Frage stellte. Jede Herrschaft, die Ordnung schaffte, war demnach von Gott legitimiert. Nur im individuellen Bereich konnten Veränderungen zugunsten der Afrikaner angestrebt werden, aber dies auch nur innerhalb des von den Weißen vorgegebenen politischen Systems.“ (Engel in Bade 1982, S. 151.) Entsprechend „wandten sich [die Missionare] von den die Afrikaner bedrückenden tagtäglichen Erlebnissen durchaus nicht ab. Aber sie sahen sie nicht als notwendigen Aspekt des kolonialen Systems an, sondern nur als abzustellende extreme Auswüchse mißverstandener weißer Herrschaft.“ (Ebd., S. 159.)

[338] Vgl.: De Vries 1980, S. 135.

[339] Das beschriebene differenzierte Verhalten der Missionare den einheimischen und europäischstämmigen weltlichen Obrigkeiten gegenüber wurde im übrigen um die Jahrhundertwende im missionstheologischen Ansatz Gustav Warnecks verworfen, wenn er feststellte: „’Missionarische Politik ist Untertänigkeit unter die Obrigkeit, die Gewalt hat, sei diese Obrigkeit eine heidnische, die in den Händen von Eingeborenen liegt, oder eine christliche, nicht in den Händen der vaterländischen Regierung’“ (Warneck, Gustav: Evangelische Missionslehre. Gotha ²1897-1905, Bd. III, S. 56; hier zitiert nach: Berger 1978, S.110). Berger kommentiert: „Und dabei ließ er es bewenden, war sogar eher geneigt, die Gehorsamspflicht gleich zu konfrontieren mit der Verpflichtung der Mission, für die Rechte der Eingeborenen einzutreten, ‘Unrechtsakte und Grausamkeiten zu verhindern’ (Warneck, ebd., S. 57, Verf.).“ Spätestens ihr Verhalten im Zusammenhang mit den Aufstände von 1904-1907 müssen die Missionare

Auch die schüchterne kritische Anfrage an General von Trotha im Vorfeld des harten militärischen Durchgreifens und andere bescheidene Interventionen gegen die Politik und Kriegführung der Administration können diesen Eindruck der beinahe widerspruchslosen Zusammenarbeit mit dem deutschen Kolonialwesen nicht relativieren.[340]

Selbst wenn es Missionar Vedder seinerzeit in Swakopmund gelang, gefangenen Herero das physische Überleben zunächst zu sichern, so hätte ihn die Kenntnis ihres weiteren Schicksals doch auch zu anderem Handeln als nur zu dem von ihm selbst beschriebenen auffordern müssen, denn folgender Sachverhalt mußte auch ihm bekannt gewesen sein: Hatten „sich die Männer einigermaßen gekräftigt, so wurden sie in die Internierungslager abtransportiert“[341].

Auch das Entsetzen Missionar Kuhlmanns über den staatlich sanktionierten Umgang mit den Herero war nicht von Dauer, und er hatte sich vergleichsweise

---

deshalb - auch respektive der großen räumlichen Entfernung - an diesem Stand der theologischen Einsicht messen lassen.

[340] Der Grund hierfür liegt nach Ansicht Lothar Engels darin, daß die Missionare die Basis der kolonialen Ideologie, die vorrangige Stellung der Weißen und die politische Inferiorität der Schwarzen, teilten. Anders als bei vielen weißen Siedlern ging diese Überzeugung aber mit einer Achtung vor dem schwarzen Individuum, seiner Herkunft und seinen Empfindungen einher. Der Nichtweiße sollte sich aber unter die Träger des kolonialen Systems stellen und sich damit denen, die auf der Kulturleiter der Geschichte höhergestellt waren und somit Weisungs- und Verfügungsrecht und -pflicht besaßen, mit dem Ziel ergeben, durch seine Umgestaltung an dem „beständigen Fortschritt des aus christlichen Wurzeln gespeisten und von der Liebe zum Mitmenschen getragenen kolonialen Systems teilhaben zu können“ und „sich von Stufe zu Stufe dem Stil und Standard der Weißen“ zu nähern. (Vgl.: Engel, Lothar: Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907 bis 1945. Frankfurt a. Main 1976, S. 52.) Dahinter stecke nicht „vordergründiger Rassismus, sondern eine Geschichtstheologie, die die Rassen in einer göttlich gewollten Reihe verschiedenartig entwickelter Menschengruppen eingeordnet sieht; historisch befinden sich alle auf unterschiedlichen Stationen derselben aufsteigenden Entwicklungslinie. Den größten göttlichen Segen haben die, die sich an vorderster Front befinden. Sie geben nicht nur den Maßstab für die Entwicklung der anderen ab, sondern sind berechtigt, von den Dahintergebliebenen zu erwarten, sich nach dem Muster der Vorreiter zu entfalten.“ (Ebd.) Damit aber arbeiten weiße Mission, weiße Kolonialregierung und weiße Siedler gleichermaßen - lediglich in verschiedenen Aufgabenfeldern - an dem gleichen gottgewollten historischen Auftrag. In der Konsequenz ist es dieses Welt- und Geschichtsbild im Sinne einer ideologischen Vorentscheidung, das die Mission ihre eigene politische Neutralität behaupten ließ bzw. lassen konnte. Diese Argumentation stand bis weit in die 1980er Jahre hinein auch noch im Hintergrund der theologischen Rechtfertigung der Apartheid durch viele weiße Kirchen im südlichen Afrika wie auch der von Vedder vorgetragenen Position (vgl.: Baumann, Julius: Mission und Ökumene in Südwestafrika. Dargestellt am Lebenswerk von Hermann Heinrich Vedder. Leiden, Köln 1965, besonders S. 132-142) und spielte auch in der distanzierten Haltung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Namibia (DELK) zu den schwarzen Schwesterkirchen des Landes in den Jahren zwischen 1960 und 1989 eine entscheidende Rolle.

[341] Drießler 1932, S. 206.

schnell wieder mit dem Regierungshandeln versöhnt. So konnte man bei ihm schon im Jahre 1911 mit Blick auf die Überlebenden der Aufstände lesen:

„Die Gesammelten finden im Dienst der Regierung, des Militärs und der übrigen weißen Bevölkerung reichlich Arbeitsgelegenheit, wo sie, nachdem sie durch den Krieg alles Vieh und auch ihr Land verloren haben, ihren Lebensunterhalt finden."[342]

Aus der Retroperspektive werden diese Akte der Zusammenarbeit mit der staatlichen Kolonialmacht und der geistige und geistliche Hintergrund[343], auf dessen Basis sie erfolgten, wie auch der lediglich dezente und diskrete Protest gegen das Verhalten einzelner Weißer, zur Kollaboration, die schon 1888 Missionar Viehe plagte[344] und für die sich sowohl die Missionare in Namibia als auch die Heimatleitung der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM), der Rechtsnachfolgerin der RMG, in den Jahren 1971 und 1989 bei der namibischen Bevölkerung ausdrücklich entschuldigen werden.
Von Beginn der beiderseitigen Präsenz in Südwestafrika an zeigte sich immer wieder eine Haltung der Unterwürfigkeit in grundsätzlich partnerschaftlichem Verhältnis der Mission gegenüber dem abendländisch geprägten Staatswesen, die noch für die jungen selbständigen Kirchen Namibias bis in die sechziger Jahre hinein als prägend gelten kann und deren Überwindung im Angesicht der

[342] Kuhlmann, A.: Auf Adlers Flügeln. (Rheinische Missionsschriften Nr. 142, 2. Teil.) Barmen 1911, S. 85.
[343] Kamho fängt diesen Zeitgeist innerhalb seiner Dissertation in einem prägnanten Satz ein: „Church, culture and Kaiser, whatever comes first, became inseparably associated in the consciousness of many German Christians." (Kamho, Henog S.: Twentieth century developments in the Rhenish Mission in Namibia and the origins of the Evangelical Lutheran Church in Namibia / SWA (Rhenish Mission Church). Dissertation, Aberdeen 1979, S. 94.)
[344] Die Anerkennung der Lewisschen Verträge und die damit verbundene Aussetzung der Schutzherrschaft des Deutschen Reiches über Hereroland durch die Häuptlingskonferenz am 30. Oktober 1888 hatte für die Mission, die der Hilfestellung beim Eindringen der Deutschen Kolonialisten beschuldigt wurde, zur Folge, daß ihr von Maharero vorübergehend jegliche kirchliche Tätigkeit verboten wurde. Missionar Viehe kommentierte diesen Vorgang mit den Worten: „'Solls denn wirklich nun mit der Herero-Mission aus sein? Wie gern schüttelte man sich den Staub von den Füßen, wenn man sich nur rein und schuldlos wüßte, wenn die traurige Verquickung zwischen Kolonialpolitik und Mission nicht gewesen wäre!'" (Missionar Viehe an Pastor Dr. Hahn, 15.12.1888.) Wenige Tage später ergänzte er diesen Gedankengang: „'Wohl sehe ich, daß wir nicht schuldlos sind. Aber die Versündigung der Missionare besteht doch überwiegend nur darin, daß sie ein zu unbedingtes Vertrauen in die vaterländische Regierung stellten, und daß sie den Versicherungen der Beamten zu unbegrenzten Glauben schenkten. Auf ihre Versicherungen sich stützend, unterstützten sie rückhaltlos die Bestrebungen der Beamten, die sie als ihre Obrigkeit anerkannten und auf deren Schutz sie bestimmt rechneten. Leider zeigte sich immer mehr, daß hinter diesen Worten keine Kraft war.'" (Missionar Viehe an Pastor Dr. Hahn, 20.12.1888. Beide Zitate, deren Aussagen im Wissen um das Verhalten der Mission nach 1888 wahrlich bemerkenswert sind, nach: Drechsler 1966, S. 54, der sich hier auf Fundstellen in entsprechenden Reichskolonialakten beruft.)

alltäglichen Anwendung der Apartheidsideologie durch die staatlichen Gewalten, für die die südafrikanische Regierung verantwortlich zeichnete, ein enormes Ringen aller Kräfte in den Kirchen bedeutete.

Zur historischen Redlichkeit gehört aber nicht nur das Aufzeigen von Versäumnissen der Missionare, sondern auch der Hinweis auf die christlich motivierten Anstrengungen, die sie im diakonischen Bereich unternommen haben, um das Schicksal vieler einzelner Menschen zu erleichtern. Auch diese Teile des Berichts Vedders aus dem Gefangenenlager Swakopmund, die Situation im Jahre 1905 betreffend, sind entsprechend hier anzuführen:
Die Hilfslieferungen aus Deutschland[345] hätten seinerzeit nicht lange auf sich warten lassen, wie Vedder später ausführte. Weiter heißt es: „Die Freude im Lager war groß. In wenigen Wochen empfing ich soviel Bekleidungsstücke, daß niemand mehr unbekleidet zu gehen brauchte“[346]. Auch der Stadtkommandant war wohl erleichtert, mußte er doch nach Vedders Angaben unter den Gefangenen bis dahin täglich etwa 30 Tote registrieren. Er ließ dem Missionar durch seine Soldaten eine Kirche bauen, außerdem wurde eine Wellblechbaracke für Kranke errichtet und unter die Leitung der Mission gestellt, für Medizin „sorgte die Missionskasse“[347]. Eine Schule unter freiem Himmel ermöglichte rund 200 Kindern, von denen 45% beide Elternteile verloren hatten und 40% Halbwaisen waren, den Schulbesuch. Diese Nothilfen der Missionen - auch die katholische Mission, die im Jahre 1890 ihre Missionsarbeit zunächst im Ovamboland begann, beteiligte sich etwa an der Betreuung von Waisenkindern - führten auch zu scheinbar raschen Erfolgen bei der Christianisierung:
„Nie habe ich willigere Kirchgänger und Zuhörer gehabt als damals. Taufbewerber meldeten sich reichlicher, als für einen ersprießlichen Unterricht zuträglich

[345] Schon einmal, 1895, hatte die RMG in Deutschland zu einer großen Spendenaktion für das Klein-Namaqualand und das Groß-Namaland aufgerufen, da die Not unter den dort lebenden Afrikanern aufgrund einer Dürre besonders groß geworden war. Dies führte neben einem offenbar beachtlichen Erfolg der Aktion sicherlich auch zu einem verstärkten Wahrnehmen der Entwicklungen in den afrikanischen Gebieten zumindest innerhalb der kirchlichen Öffentlichkeit in Deutschland: „Der Aufruf, den wir für diese armen Leute haben ergehen lassen, hat eine ganz überraschend große und weitgehende Wirkung gehabt (...) Es ist (...) köstlich, daß hier in der Heimat so viele neue lebhafte Teilnahme für jene Gemeinden erwacht und in vielen Gebeten und Fürbitten zum Ausdruck gekommen ist, und daß es auf die Glieder jener Gemeinden einen sehr tiefen Eindruck gemacht hat, so viel Liebe und Hilfe von den Christen in Deutschland zu erfahren, sodaß diese Heimsuchung hüben und drüben offenbar eine reiche Segensfrucht getragen hat und noch weiter haben wird“ (BRMG 10/1896, S. 293 f.).
[346] Vedder, Heinrich: Aus der Missionsgeschichte Südwestafrikas. In: IdW 6/1957, S. 4.
[347] Ebd.

ist“[348] resümierte Missionar Vedder in seinen Erinnerungen ein gutes halbes Jahrhundert später.

Auch de Vries vermutet: „Wahrscheinlich war es dieser Rettungsdienst, der den Fortbestand der Mission unter diesen Menschen möglich machte.“[349]

Die Erkenntnis, daß diese zahlenmäßigen Erfolge noch wenig über eine wirklich erfolgte innere Konversion der äußerlich „Bekehrten“ zum Christentum aussagten, gewann man erst ab 1909, als man verstand, daß das kollektive Bekenntnis zur staatlich legitimierten christlichen Religion von den Afrikanern als Ersatz für die Identitätsdiffusion und den Verlust an Sozietät gebraucht wurde[350] (wobei „gebraucht“ dabei sowohl im Sinne von „benötigt“ als auch von „benutzt“ verstanden werden darf)[351].

Noch ging es den Missionen erst einmal um zahlenmäßiges Wachstum, weswegen Vedder bezüglich der kriegsbedingten Waisen die folgende Feststellung wichtig zu sein scheint: „Paritätisch wurden die Waisen an beide Konfessionen abgegeben.“[352]

Ab August 1906 wurden die Lager wohl auf Druck weißer Siedler, die sich aus diesem Arbeitskräfte-Pool bedienen wollten, überraschend schnell aufgelöst. Die überlebenden Herero wurden als Lohnarbeiter an die weißen Siedler abgegeben oder als Zwangsarbeiter weiterhin beim Bahnbau verpflichtet; Ende März 1907 war das letzte Lager der Mission auf diese Weise geräumt[353].

---

[348] Ebd.

[349] De Vries 1980, S. 197.

[350] Vgl.: Bley 1968, S. 291.

[351] Vgl. hierzu auch Anm. 386 sowie das Zitat unter Anm. 391!

[352]. Vedder, Heinrich: Aus der Missionsgeschichte Südwestafrikas. In: IdW 6/1957, S. 4; immer dringender verlangten die Katholiken in der „Stunde Null des Hererovolkes“ eine paritätische Teilung der Gefangenen und damit eine prinzipielle Gleichbehandlung der verschiedenen ihre Hilfe anbietenden Missionen. In diesem Bestreben wurden sie durch General v. Trotha unterstützt. Im September 1905 erhielten die Katholiken schließlich die offizielle Erlaubnis, im Gebiet der RMG zu arbeiten. (Bis dahin war ihr Wirkungskreis, wie oben bereits erwähnt, ja begrenzt: „die Römischen haben sich jetzt auch hier in Deutsch-Südwestafrika eingefunden, haben aber für den ganzen südlichen und mittleren Teil nur die Erlaubnis erhalten, sich ihrer europäischen Glaubensgenossen anzunehmen“, hieß es seinerzeit auf RMG-Seite zunächst befriedigt (BRMG 6/1897, S. 166).) Damit war nunmehr aber das Kartell der RMG auf administrativem Wege gebrochen und eine auch regelrecht so verstandene offene Konkurrenzsituation tat sich auf. Die Reibereien zwischen den Missionen wuchsen sogar derart stark an, daß die Regierung im Dezember 1905 eine gemeinsame Konferenz in Windhoek einberief, auf der bekräftigt wurde, daß beide Missionen im gesamten Schutzgebiet arbeiten durften. (Vgl.: Engel 1972, S. 200 ff.)

[353] Vgl.: Krüger 1999, S. 177.

Vedder formuliert diesen Vorgang zum wiederholten Male dergestalt, daß eine ganz andere Konnotation mitschwingt:

„Als die Sammeltätigkeit eingestellt werden konnte, wurden die arbeitsfähigen Männer als Arbeiter zu den Farmen und Betrieben des Landes entlassen. Die eigene Viehhaltung wurde ihnen versagt. Das war für die rinderzüchtenden Herero sehr bitter“[354], kommentiert er recht lapidar das gewaltsame Zerbrechen eines ganzen Volkes, seiner Tradition und seiner Kultur.

In Deutschland selbst stießen diese Friedensbedingungen auf die bemerkenswerterweise öffentlich geäußerte Kritik von Missionsdirektor Gottlob Haussleitner, der anläßlich des Kolonialkongresses im Jahre 1906 in Berlin im Leutweinschen Sinne die Bedeutung der Überlebenden für die zukünftige Entwicklung der Kolonie betonte, daneben aber auch humanitäre Gründe für mildere Friedensbedingungen als die von der Regierung vorgesehenen anführte:

„Haussleitner asserted that the indigenous population were vital for the postwar reconstruction of the colony, a fact which had not been taken into the consideration during the colonial congress. He stated further that if it was true that the indigenous population were South Africa`s greatest resource, and if the German government`s aim was the preservation of the colony, then it was important to pardon what had come to pass.“[355]

„‘The pitiable state of tribes of people in despair makes it necessary for us to attend to their future. They have lost everything in the war ... . They no longer have any freedom, their pride has been crushed. The survivors are for the most part sick and without strength. They have been punished enough.‘“[356]

Haussleitner sah den Anlaß für den Aufstand auch in einer zum Teil fehlgeleiteten Kolonialpolitik und forderte für die Zukunft die Berücksichtigung der Lebensinteressen der einheimischen Bevölkerung durch die Weißen: „If the whites in the colony were to have any future, the relationship with the blacks must be built on trust, and on a communion of shared interests; the task ahead was therefore to win and to preserve the African`s esteem“[357], gibt Hellberg den hier offensiv agierenden Missionsdirektor wieder. Dazu seien gerechte, motivationsstiftende Löhne, eine garantierte Schulausbildung, das Recht auf eigene Volksvertretungen und unbedingte Gleichheit von Weiß und Schwarz vor dem

[354] Vedder, Heinrich: Aus der Missionsgeschichte Südwestafrikas. In: IdW 6/1957, S. 5.
[355] Hellberg 1997, S. 121.
[356] Ebd., S. 122.
[357] Ebd., S. 124.

Gesetz unabdingbar[358], habe Haussleitner demnach seine Vorstellungen konkretisiert.

Bezüglich der tatsächlichen Lebensbedingungen der überlebenden Herero und Nama zeitigten diese Interventionen und Anmahnungen aber keinerlei konkrete Ergebnisse: Mit der Zuweisung der Herero zu den Farmen der weißen Grundbesitzer wurde jetzt vielmehr der Grundstein zum späteren Kontraktarbeitersystem gelegt. Von Lindequist versäumte es dabei nicht, der RMG vor Ort ausdrücklich für ihren Einsatz im Sinne der Gouvernementspolitik zu danken.[359] Trotz ihres etwas mutiger werdenden Auftretens vermochte die Rheinische Mission auf die konzeptionelle Ausgestaltung der neuen „Eingeborenenpolitik" allerdings ebenso wenig Einfluß zu nehmen wie zuvor auf die „Häuptlingspolitik" eines Major Leutwein oder auf die „Vernichtungspolitik" eines General v. Trotha.

Als im Oktober 1904 der Hereroaufstand militärisch bereits zugunsten der Deutschen entschieden war, erhob sich im Süden des Landes - für die Deutschen wie für die Missionare kam dies ebenso überraschend wie zuvor die Erhebung der Herero - das Volk der Nama gegen die deutsche Fremdherrschaft. Wie bereits im Hererokrieg gaben die Missionare auch hier dem aufständischen Volk zunächst die Hauptschuld an den Geschehnissen.[360] Deshalb sah die Mission auch im Namaland eine Lösung des Problems nur in der freiwilligen und friedlichen Unterwerfung des Volkes, wozu ihm Gelegenheit einge-

[358] Ebd., S. 125.

[359] Albert Schweitzer äußerte am 6. Januar 1905 in St. Nicolai, Straßburg, angesichts des Herero-Aufstandes und dem Vorgehen der deutschen Kolonialmacht: „Was haben wir, das Deutsche Reich, in Südwestafrika getan, um diese Empörung heraufzubeschwören? Was tun wir jetzt, nachdem wir sie aufgerieben haben? Mit einem Federstrich nehmen wir ihnen ihr Land, daß sie nichts mehr haben! Der Name Jesu ist zum Fluche geworden, unser Christentum, Dein eigenes, zur Lüge und Schande, wenn das nicht dort, wo es begangen, gesühnt wird!" (Zitiert aus: „Blaubuch" Namibia: Bd. I 1988, S. 54 f.)

[360] Engel gibt hier mehrere Begründungen von Missionaren und seitens der Deputation wieder: „Missionar Fenchel hält den Aufstand für Gottes Gericht über das laue und träge Volk, da es sich nicht an Anordnungen der Obrigkeit halten und in die Arbeit fügen wollte. (...) Missionar Spellmeyer, der meint, nun am 'Sterbebett' eines Volkes zu stehen, (...) hält den Nama vor, daß sie von jeder geistigen und geistlichen Bevormundung frei sein wollen; dahinter stehe aber letzten Endes die angestrebte Freiheit vom Gesetz Gottes. (...) In den Monatsberichten bezeichnete die RMG die Erhebung der Witbooi als eine 'offene und frevelhafte Empörung' gegen die deutsche Regierung. Ein Grund sei mit der Äthiopismus, der die nationalen Leidenschaften der Nama entfacht habe, der eine Reaktion gegen das Vordringen der Weißen sei." (Engel 1972, S. 205.) (Zum Äthiopismus vgl. auch die Anmerkungen 365 und 368.)

räumt werden sollte.[361] Dieses aber war jetzt ebenso bereit für seine Freiheit zu kämpfen wie vor ihm die Herero.

Es gehört sicherlich zur besonderen Tragik aller Afrikaner in Südwest, daß Hendrik Witbooi bis zu diesem Zeitpunkt die mit den Deutschen ausgehandelten Vertragstexte von 1894 und 1895 treu erfüllte. In diesem Sinne und wohl auch mit Rücksicht auf seine dadurch erworbene Hegemonialstellung unter den Nama-Kapitänen[362] erteilte er dem Anti-Kolonialmacht-Bündnis zwischen Herero und Nama, das unmittelbar vor dem Hereroaufstand dieses Mal - im Unterschied zu 1892 - Samuel Maharero bemüht war, zustande zu bringen, eine strikte Absage. So schickte er gar zu Beginn des Hereroaufstands 100 Nama-Kämpfer auf deutscher Seite gegen die Aufständischen ins Feld. Erst durch die Pogromstimmung unter den Siedlern und Vertretern der Kolonialmacht, die sich immer heftiger auch gegen die Nama richtete, und in der Erkenntnis, daß das Schicksal des eigenen Volkes das gleiche sein würde wie das der Herero, vollzog er in einem „verzweifelten Schritte“[363] einen radikalen Kurswechsel in seiner Haltung gegenüber der Kolonialmacht und stellte sich gar an die Spitze der Aufstandsbewegung im Süden.[364] Missionar Spellmeyer war der Ansicht, daß von Südafrika aus auch ein erster Einfluß der African Methodist Episcopal Church (A.M.E.C.), einer sich als äthiopisch verstehenden christlich-kirchlichen Bewegung[365], diesbezüglich auf den Namakapitän und seine Umgebung einwirkte[366]. Auch der in diesem geistigen Umfeld wirkende „’Prophet’“[367] Stuur-

[361] Vgl.: Engel 1972, S. 205; die Mission sah es auch hier als ihre Aufgabe an, „’darauf hinzuweisen, daß der Aufstand gegen die gottgesetzte Obrigkeit für die Christen unzulässig ist und daß andererseits ein ruhiges und stilles Leben in geregelter Arbeit und damit in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit für alle Menschen und insonderheit für die Christen gut und nützlich und allein nach Gottes Willen ist’“ (Schreiben der Deputation an die Nama-Missionarskonferenz 1906; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 208).
[362] Vgl.: Bley 1968, S. 34.
[363] Leutwein ²1907, S. 294.
[364] Vgl.: Drechsler 1966, S. 199 ff.
[365] Diese aus der Bibel rekrutierte Bezeichnung wurde in Südafrika für solche christlichen Kirchen verwandt, „deren Absonderung von den weißen Missionen keine dogmatischen, sondern ausschließlich soziale und politische Ursachen hat“ (Schlosser, Katesa: Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwestafrika. Ihre Geschichte und Sozialstruktur. Kiel 1958, S. 6). Die aus dem anglo-amerikanischen Raum über Liberia im ausgehenden 19. Jh. auch auf den Süden Afrikas übergreifende Bewegung wandte sich bewußt gegen die ausländischen Missionare, die mit den kolonialen Administrationen kollaborierten, und forderte, „daß Afrika sich frei machen müsse vom ‘importierten Christentum der Europäer’“ (ebd.). Sehr ausführlich untersucht Kamphausen den Äthiopismus und seine Bedeutung im seinerzeitigen Rassenkonflikt (vgl.: Kamphausen, Erhard: Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika. Geschichte und Theologie der Äthiopischen Bewegung 1872-1912. Frankfurt a. M. 1976, S. 17-75).
[366] Schlosser 1958, S. 111.
[367] De Vries 1980, S. 165.

mann soll einen „überaus großen Einfluß auf Hendrik Witbooi“[368] gehabt haben. Damit scheint hier ein allererster Ansatz für einen christlich motivierten Widerstand gegen weiße Dominanz im Glauben und aufgrund der tatsächlich engen Verflechtung zwischen weißen Missionen und Kolonialadministrationen auch gegen weiße Bevormundung im politischen Bereich (wobei das traditionell ganzheitliche Weltverständnis der Afrikaner eine strikte Trennung dieser beiden Bereiche aber ohnehin obsolet macht) gegeben zu sein.[369] Doch darf jenseits dieser Einflüsse die „deutsche Kriegshysterie und die Drohungen, alle Stämme zu entwaffnen und aufzulösen“[370] als Auslöser des Aufstands der Nama nicht unterschätzt werden.

Anders als der Hereroaufstand, der schnell in eine Entscheidungsschlacht mündete, wandten die verschiedenen Nama-Gruppen in ihrem Kampf gegen die Deutschen die von v. Trotha so gefürchtete Guerillataktik an und stellten

[368] Ebd.; auch Lohse teilt diese Einschätzung: „Sehr bedeutsam war der kriegstreiberische Einfluß des ‘Propheten’ Stürmann Skipper aus der britischen Kapkolonie, der als Emissär der ‘Äthiopischen Bewegung’ den Satz ‘Afrika den Afrikanern’ pseudoreligiös verbrämte.“ (Lohse, Volker: Aufstand im Namaland. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft in Südwestafrika (1904-1909). In: Damals. Das Geschichtsmagazin 12/1985, S. 1049.)
Vgl. zur zeitgenössischen Beurteilung der Wirkung Stuurmanns auch: Engel 1972, S. 207: „Er habe ‘ein schreckliches Feuer des nationalen, sozialen und religiösen Fanatismus’ entzündet“, lautet demnach die Beurteilung der RMG.
Aber wie hier neben den genannten auch andere Gründe Erwähnung finden, die Hendrik Witbooi zum Aufstand veranlaßt haben sollen, meint auch Gründer: „Der Einfluß des äthiopischen ‘Propheten’ Stuurmann aus der Kapprovinz war sekundär.“ (Gründer 1985, S. 205, Anm. 13.)
Der Charakter und der Grad der Einflußnahme Stuurmanns auf Witbooi unterliegt offenkundig durchaus unterschiedlichen Bewertungen.
[369] De Vries führt den Sinneswandel Witboois auf dessen tiefe religiöse Überzeugung zurück: „Er glaubt auch in den schattenreichen Niederungen seines Lebens noch an seinen göttlichen Auftrag als Erlöser seines Volkes, der aller Willkür und Brutalität ein Ende macht, die Völker Südafrikas vereint und ihnen Frieden bringt. Daß er sich schließlich an die Seite der Hereros, seiner alten Feinde, stellt, ist hier Beweis genug.“ (De Vries 1980, S. 161.) Warum Hendrik, der als genialer Taktiker und Guerillakriegsstratege den deutschen Truppen jahrelang das Fürchten gelehrt hatte, aber dann nicht den militärisch viel günstigeren Zeitpunkt für diese Wende genutzt und sich bereits 1904 an die Seite der sich erhebenden Herero gestellt hat, kann jedoch auch das leicht heroisierende Witbooi-Bild de Vries` nicht erklären, so daß er über die Ratlosigkeit Leutweins angesichts der Witbooischen Handlungsweise, die de Vries selbst zitiert, auch nicht wirklich hinausgelangt. (Vgl.: ders., S. 160 f.)
Bis heute findet sich keine befriedigende Erklärung für die so unverständlich spät erfolgte Rückkehr Witboois zu Einsichten, die er selbst ja schon angesichts des ersten Eingreifens von Reichskommissar Göring im Jahre 1888 gehabt hatte.
[370] Bley 1968, S. 187.

damit die Art der Kriegführung des Namaführers Jakob Marengo[371], die dieser selbst schon während des Hereroaufstandes mit erheblichem Erfolg praktiziert hatte, auf eine breite Basis. Erklärtes Ziel war jedoch nicht die Vernichtung, sondern lediglich die Vertreibung der Deutschen.[372] Während eines Überfalls auf einen deutschen Transportwagen erlitt der alternde Kapitän Hendrik Witbooi am 29. Oktober 1905 aber eine Verwundung, an der er kurze Zeit später starb. Für von Trotha, der den Tod Witboois bejubelte, bot sich mit diesem Einschnitt eine willkommene Gelegenheit, noch ohne Gesichtsverlust seinen persönlichen Rückzug aus Südwest vorzunehmen, mußte er doch bereits bis hierher die relative militärische Machtlosigkeit seiner Truppe gegen die Kriegstaktik der Nama erkannt haben.[373]

Mit Hendrik starb eine Persönlichkeit und Integrationsfigur, die sich als unersetzlich erwies. Im Februar 1906 unterwarfen sich die Witbooi-Nama den Deutschen und leiteten damit eine Phase des stetiges Bröckelns der Front von aufständischen Nama-Gruppen ein[374], wobei diese Entwicklung durch eine entsprechende Einflußnahme der Missionare und besonders des katholischen Paters Malinowski[375] aktiv unterstützt wurde. Am 31. März 1907 wurde der Kriegszustand in Südwestafrika offiziell aufgehoben, doch erst im Laufe des Jahres 1908 wurden die letzten aufständischen Gruppen, die auch nach dem offiziellen Ende des Krieges immer wieder einzelne Angriffe auf deutsche Militärs und Siedler unternahmen, endgültig aufgebracht.

Mit den überlebenden Nama, die man in einer spezifisch rassistischen Perspektive für faul hielt und damit für die Zwangsarbeit als ungeeignet betrachtete, wollte man aus eben diesem Grunde anders verfahren als mit den Herero: Von verschiedenen Seiten wurde diesbezüglich sogar eine breitangelegte Zwangs-

---

[371] Einen interessanten Einblick in die Person und in das strategische Denken und Handeln dieses „genialen Guerillakämpfer[s]“ bieten Helbig, H. und L. 1983, S. 164 ff.; insbesondere wird hier auf die Überwindung des tribalistischen Widerstands durch Marengo hingewiesen, der als „ein neuer Typus des namibischen Freiheitskämpfers“ (ebd. S. 167) und damit als Vorläufer des modernen neokolonialen Widerstands gesehen wird.

[372] Vgl.: Drechsler 1966, S. 211.

[373] Vgl.: ebd, S. 219.

[374] Vgl.: ebd., S. 220 sowie: Gründer 1985, S. 120.

[375] Erst diese „besonderen Verdienste des Paters Malinowski“, der sich dadurch „höchste Anerkennung bei den deutschen Militärs und Kolonialbeamten“ verschaffte, schufen die Voraussetzungen für die staatlich legitimierte Gründung einer deutschen Provinz des ursprünglich 1872 in Frankreich gegründeten Ordens der „Oblaten des hl. Franz von Sales“. (Vgl.: Gründer 1982, S. 75 f.) Zur zeitgenössischen Würdigung der Friedensbemühungen Pater Malinowskis vgl. auch: Hunke 1996, S. 23: „Even General von Trotha, who was intend on extermination and not on peace, praised him.“

deportation in andere deutsche Kolonien erwogen, aus Kostengründen wurde dieser Plan aber schließlich verworfen. Die in Windhoek und Karibib gefangengesetzten Witbooi und Bethanier verbrachte man aber bereits Mitte 1906 auf die Haifischinsel vor Lüderitzbucht, angeblich weil man dort Wachpersonal einsparen konnte. Nach den im Jahr zuvor gemachten Erfahrungen im Gefangenenlager Swakopmund mußten den Verantwortlichen für diese Verlegung die zynischen Folgen dieser Maßnahme allerdings im voraus klar sein, denn die Nama waren das feuchtkühle Küstenklima ebensowenig gewohnt wie die Herero. So haben von September 1906 bis April 1907 von den 1795 dort Internierten 1032 Menschen ihr Leben lassen müssen.[376] Erst diese erschreckende Zahl bewog das Kolonialamt in Berlin die zuständige Kolonialbehörde in Südwestafrika gegen deren Ansinnen anzuweisen, die Gefangenen auf das Festland zurückzuführen.

Insgesamt sind in den Gefangenenlagern nach zeitgenössischen Angaben von Oktober 1904 bis März 1907 von 15.000 Herero und 2000 Nama 7682 Menschen, also 45,2% der Gefangenen, gestorben.[377] Nur etwa 25.000 Afrikaner insgesamt haben demnach die deutsche Kriegführung in Südwest überlebt. 80% der Herero, 50% der Nama und selbst ein Drittel der Bergdama, die sich an den Aufstandsbewegungen gar nicht beteiligt hatten, waren der deutschen „Schutzherrschaft“ bis zum Jahre 1911 zum Opfer gefallen.[378]

---

[376] Wie bewußt der Massentod nicht nur einkalkuliert, sondern aktiv gewollt worden ist, zeigt folgende Aussage: „Kriegführung und Gefangenenbehandlung namentlich der Witboois wurden von Gouvernement und Ansiedlern auf Dezimierung der ‘unproduktiven’ Elemente angelegt. Das Massensterben auf der Haifischinsel vor Lüderitzbucht wurde in SWA mit ‘gewisser Befriedigung’ (Rohrbach) öffentlich registriert.“ (Bley 1968, S. 236.) Rohrbach verwies diesbezüglich auf das ökonomische Kalkül vieler Siedler und auch auf die „Tatsache, daß dahinter die behördliche Vernichtungsabsicht stand“ (Rohrbach, Paul: Deutsche Kolonialwirtschaft, Bd. 1: Südwestafrika. Berlin 1907; hier zitiert nach: Bley 1968, S. 245).

[377] Vgl.: Drechsler 1966, S. 251.

[378] Vgl.: ebd., S. 252; eine detaillierte Bilanz gibt auch Nuhn 1996, S. 314 f.
Auf deutscher Seite fielen, auch das sei der Vollständigkeit halber gesagt, den Kampfhandlungen und ihren Folgeerscheinungen (Verwundungen, Krankheiten) ca. 2000 der bis zu 14.000 im Feld gestandenen Soldaten zum Opfer. (Vgl.: Bley 1968, S. 193.) Drießler nennt die Zahl von 179 getöteten Offizieren und 2169 getöteten Unteroffizieren und Mannschaften. (Vgl.: Drießler 1932, S. 197.)

Sogar bezüglich der Verluste an Menschenleben läßt sich für eine interessengeleitete Geschichtsschreibung, auf die im Rahmen dieser Arbeit bereits vielfach hingewiesen worden ist, ein bemerkenswertes Beispiel finden: So werden die Verluste an Menschenleben auf seiten der Afrikaner sehr unterschiedlich geschätzt. Am niedrigsten greift wohl Lohse, der hierin Mossolow, N.: Waterberg. Windhoek 1980 (Erscheinungsort und -datum lassen hier allerdings Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Schätzung angebracht erscheinen!) folgt: Er geht für das Hererovolk nur von einer Stärke von weniger als 30.000 Menschen aus, wovon etwa ein Drittel vernichtet worden sei. (Lohse, Volker: Der Hereroaufstand. In Deutsch-Südwestafrika brennen die Fahnen. In: Damals. Zeitschrift für geschichtliches Wissen 1/1982, S. 59.) Außerdem haftet dem Beitrag bezüglich der Darstellung des deutschen Verhaltens ein Rechtferti-

Die demographischen, sozialen und politischen Folgen der Kriegsverläufe, der Internierungen und der nachfolgenden „Eingeborenenpolitik“, die faktisch eine „Arbeiterpolitik“ war[379], waren für die afrikanischen Völker verheerend:
Neben dem Verbot der Großviehhaltung wurde auch sämtliches Herero- und Namaland eingezogen und zu Kronland erklärt. Die Stammesorganisationen galten als aufgelöst, ehemalige Verträge als erloschen. Die Freizügigkeit der Überlebenden wurde eingeschränkt, die Paßpflicht eingeführt und es wurden den Afrikanern Wohnplätze auf sogenannten „Werften“ in der Nähe der weißen Arbeitgeber, denen sie zugeteilt waren, angewiesen.[380] Fortan bestimmte die Rasse die hermetisch organisierte soziale Klasse, womit die Afrikaner innerhalb nur noch *einer*, der europäisch geprägten Gesellschaftsordnung, ihre fixierte Position zugewiesen bekommen hatten. In Deutsch-Südwestafrika konnte zur Genugtuung der Ansiedlerschaft nunmehr eine typisch koloniale Gesellschaftsordnung als fest implementiert gelten.

In Deutschland selbst meldeten sich zu dieser Zeit auch politische Stimmen, die sich gegen das rigide Vorgehen der eigenen Landsleute in der Kolonie aussprachen, zu Wort. Doch sogar eine Auseinandersetzung im Deutschen Reichstag, in der Zentrum und Sozialdemokratie gemeinsam eine Abmilderung der Kolonialpolitik verlangten, änderte an dem von der Regierung eingeschlagenen Kurs nichts.[381]

---

gungsduktus an, was sich an mindestens zwei Stellen deutlich zeigen läßt: Während in der Einleitung als Fazit des Aufstandes u. a. von der Zahl der getöteten deutschen Zivilisten die Rede ist, erscheinen die Zahlen der getöteten Herero erst ganz am Schluß des Artikels, und während Gouverneur Leutwein unter Verwendung unsachgemäßen Vokabulars in äußerst positives Licht gesetzt wird: „Leutwein erwies sich stets als fair und ritterlich“ (S. 38), wird Samuel Maharero ins Zwielicht gerückt: „Das junge Gesicht war vom Alkoholgenuß gekennzeichnet. (...) Obgleich Samuel ein guter Reiter und Schütze war, war er charakterlich weich. Als Frauenheld und Prasser genoß der *Omuhona omunene* (= sehr große Herr) einen zweifelhaften Ruf.“ (S. 41). Außerdem wäre anstatt der detaillierten Beschreibung der Kleidung der Herero (S. 42 f.) ein ausführlicherer Blick auf die Hererokultur und auf die Angst der Afrikaner vor deren Zerstörung durch weiße Siedler und Händler einem echten historischen Aufklärungsinteresse sachdienlicher. (Vgl. zu letzterem die ausführlichen Darstellungen und Überlegungen bei: v. Weber 1974/75, S. 113-123.)

[379] Vgl.: Engel in Bade (Hg.) 1982, S. 155.

[380] De Vries bewertet das Ergebnis dieses größten deutschen Kolonialkriegs wie folgt: „Zwar konnte der Feldzug 1904-07 die Aufständischen in die Knie zwingen, doch wurde der deutsche Name durch unendlich viel Unrecht, unnötiges Blutvergießen und harte Unmenschlichkeit für alle Zeit besudelt. Nach diesem Kriege konnte dann keine Rede von ‘Schutzverträgen’ mehr sein. Hier feierte nur die Bosheit der Macht ihren Triumph, die den langen Leidensweg der Einheimischen dieses Landes kennzeichnet.“ (De Vries 1980, S. 27.)

[381] Vgl.: Drechsler 1966, S. 256 f.

Auch die in Deutschland sehr kontrovers verlaufende wissenschaftliche Diskussion zum Kolonialismus, die sowohl Fundamentalkritik (G. Blencowe 1878; Alexander Franz 1907) übte, wie am gegenteiligen Ende bedingungslose Härte im Umgang mit den kolonisierten Völkern (Paul Rohrbach, 1907 / 1909) forderte[382], lebte in diesem Umfeld noch einmal auf. Aber auch von dieser Warte aus vermochten die Kritiker es nicht, direkten Einfluß auf das kolonialpolitische Vorgehen der Regierung zu nehmen, sondern nötigten diese allenfalls zu einem gewissen Taktieren.

Für die Missionsarbeit in Südwestafrika brach mit der Nachkriegsordnung ebenfalls eine neue Epoche an: Die einstigen Idealvorstellungen von starken Einheimischengemeinden mit einer gesunden Sozialstruktur, möglichst konzentriert auf missionseigenen Stammesländereien und damit dem Zugriff der Siedler und des Gouvernements entzogen, waren endgültig hinfällig geworden. Nachdem die Mission die ihr von der Kolonialregierung zugedachte Rolle erfüllt hatte, spürte sie den Gegenwind von dieser Seite sogar wieder deutlich schärfer werden: „Die Reservatspläne wurden abgelehnt, die Landenteignung auch der den Missionaren von den Häuptlingen überlassenen Plätze angekündigt.“[383] Es blieb den Missionaren, vor dem Scherbenhaufen auch ihres eigenen Versagens stehend, nichts anderes übrig, als zur Einzel- und Wandermission auf Farmen, Baustellen und Massenwerften, den späteren Lokationen, überzugehen und so den individualisierten und traumatisierten Afrikanern zu folgen,[384] denn die Zentren der Gemeinden, die sich aus kleineren Gruppen einheimischer Arbeiter bildeten, waren nunmehr die von den deutschen Arbeitgebern bestimmten Orte und Plätze. Um sie zu erreichen, war die Mission jetzt in stärkerem Maße als bisher auch auf die Mitarbeit ihrer afrikanischen Gehilfen angewiesen.[385] Mußte die Mission auf der einen Seite eine solchermaßen

[382] De Vries (1980) bietet in Form kurzer Zitate einen pointierten Überblick über die Spannweite der akademischen Diskussion (vgl.: ebd, S. 13 ff.). Beispielhaft sei hier nochmals ein Zitat Paul Rohrbachs, immerhin Inhaber des „Licenziats der evangelischen Theologie“, angeführt; er formuliert, was angesichts eines modernen Menschenrechtsbegriffs zynischer kaum anmuten kann: „’Daß auch die Hereros und Hottentotten ihr *unveräußerbares Menschenrecht* haben“, könne doch nur in dem Sinne verstanden werden, daß dies ein Anspruch sei ‘auf den Erwerb der größtmöglichen arbeitenden Tüchtigkeit’.“ (Rohrbach 1907; hier zitiert nach: Bley 1968, S. 263.)
[383] Bley 1968, S. 210.
[384] Vgl.: ebd., S. 291.
[385] Vgl.: Engel 1972, S. 236.

unfreiwillige Umstrukturierung ihrer Tätigkeit hinnehmen, konnte sie andererseits aber auch unter diesen neuen Bedingungen über längere Zeit hinweg ein quantitatives Wachstum wie niemals zuvor verbuchen[386], so daß die Deputation über die Hereromission resümierte: „die Verhältnisse im Lande seien 'geordnet, ... das Volk ist gründlich gedemütigt und so für das Evangelium in einer Weise empfänglich geworden, wie man das nicht zu hoffen gewagt hätte'".[387]
In dieser eindimensionalen Perspektive konnten die Aufstände und ihre Folgen als „reinigendes Gewitter" in die Missionsgeschichtsschreibung eingehen und die totale Entrechtlichung der Afrikaner wie auch die Zerstörung von über Jahrzehnte hinweg gewachsenen Missionsgemeinden rückte weniger als Problem in das Blickfeld der RMG als der immer mehr als belastend empfundene stärker werdende Einfluß der katholischen Mission[388]...

Als bedeutsam sollte sich aber vor allem der dauerhafte Verlust an politischen Einflußmöglichkeiten, den die Missionare mit der Auflösung der Stammesverbände hinzunehmen hatten[389] erweisen. Er zeigte sich bereits deutlich in der unwidersprochenen Hinnahme der „Verordnung des Gouverneurs von Deutsch-Südwestafrika betr. Maßregeln zur Kontrolle der Eingeborenen", die am 18. August 1907 in Kraft trat und die Diskriminierung der Afrikaner gesetzlich festschrieb. Mit dieser Verordnung ging u. a. auch das die RMG betreffende folgenschwere Verbot einher, ihren Grundbesitz für die neuerliche Sammlung von Afrikanern zu benutzen, was die konzeptionellen Möglichkeiten der Missionsarbeit quasi auf das Ausgangsniveau der Pioniermissionare zurückführte. Mit diesem Ansatz wollte die Regierung die christliche Gemeindebildung, in der

[386] Den wahren Grund für das quantitative Wachstum der nominellen Christenheit in Südwestafrika und die spezifische Sicht der Missionare auf diese zahlenmäßige Entwicklung stellt Engel einander prägnant gegenüber: „Die Afrikaner sahen in der christlichen Religion nach dem Zusammenbruch ihrer völkischen, religiösen und kulturellen Strukturen den einzigen Halt, um in den neuen Verhältnissen überhaupt überleben zu können. Die Mission erkannte in ihrer Hinwendung zum Christentum die Frucht von Gottes Gnadenwirken im politischen Vergehen beider Völker." (Engel in Bade (Hg.) 1982, S. 156.)
Gewald bestätigt die so bestimmte Motivlage für die Massenkonversion: „Indeed, during the course of time it came to be the case, that to be Herero it was necessary to be Christian. The two became synonymous. Christianity provided the Herero with organisation, protection, meaning - in what appeared to be a meaningless world - and allowed them to reestablish a society. (Gewald 1996, S. 243 f.) Auch die „very direct physical contributions to Herero well-being greatly improved the standing of the missionaries and the acceptance of their teachings." (Ebd., S. 246.)
[387] Schreiben der Deputation an die Herero-Missionarskonferenz 1910; hier zitiert nach: Engel 1972, S. 237.
[388] Vgl.: Engel in Bade (Hg.) 1982, S. 155.
[389] Vgl.: Bley 1968, S. 194.

sich später erneut eine politisch „kritische Masse“ heranbilden könnte, unbedingt kontrolliert wissen. Durch diese Maßnahme selbst auf Schärfste getroffen, wären eigentlich Proteste seitens der RMG erwartbar gewesen, diese stimmte aber im Gegenteil dem Regierungshandeln in Person ihres Direktors Spiecker freimütig zu, als dieser gegenüber höchsten Regierungskreisen zu verstehen gab, man „’dächte gar nicht daran, die Leitung der Gemeinden den Eingeborenen selbst zu überlassen, bis diese vielleicht nach Generationen dazu herangereift sind’“[390].

Daß ein Prozeß der Reorganisation der Herero-Gesellschaft aber im relativ geschützten Bereich des Glaubenslebens tatsächlich schon begonnen hatte, zeigte sich erst später:

“However, the Herero as Christians, still saw themselves as Herero. Indeed, it were the opportunities provided by being Christian, that allowed Herero to reestablished themselves as Herero, within the confines of totalitarian legislation. That is, the missionary brand of Christianity introduced to Namibia by the Rhenish Mission, mediated in and allowed for the reestablishment of a new Herero nation.“[391]

Die neuerliche Schwäche der RMG zeigte sich aber nicht nur gegenüber der Regierung, sondern auch gegenüber der Ansiedlerschaft selbst: Den Erfordernissen einer sinnvollen Missionsarbeit widersprechend, kam die Mission den wirtschaftlichen Interessen der Weißen nämlich sehr weit entgegen, indem sie daranging, eine „Feierabendkirche“[392] zu schaffen, so daß die Betreuung und Unterrichtung der Gemeindeglieder und Taufbewerber auf den Farmen und in den Arbeiterwerften der größeren Orte durch die Missionare und Gehilfen nur in den kurzen Mittagspausen und in den Abendstunden erfolgen konnte.
Auch auf die Grundsatzentscheidung seitens der Regierung und der Ansiedlerschaft, eine evangelische Kirche der Deutschen unter der Leitung des preußischen Oberkirchenrates einzurichten, ging die Mission stillschweigend ein, indem sie ihr Bemühen um eine „reichstreue evangelische Eingeborenenkirche

[390] Spiecker in einer Besprechung im Auswärtigen Amt in Berlin am 18.9.1905; hier zitiert nach: Bley 1968, S. 248.
[391] Gewald 1996, S. 267.
[392] Engel in Bade (Hg.) 1982, S. 155.

in Südwestafrika“ bekundete.[393] Damit war der Weg zu einer institutionalisierten rassisch getrennten Entwicklung im lutherischen Bereich unwidersprochen vorgezeichnet.

Interessant ist im Zusammenhang der regressiven Position, in die sich die RMG hineinmanövriert hatte, zudem, daß Bley von erfolgreichen Protesten der Ansiedlerschaft gegenüber dem Reichstag berichten kann, der daraufhin seine bereits gefaßten Beschlüsse zur Entschädigung der durch den Krieg entstandenen Verluste der Siedler zu deren Gunsten revidierte; beim Kolonialamt und beim Gouvernement intervenierten die Siedler erfolgreich gegen die Vorstellungen der Reichstagsmehrheit, den Herero Möglichkeiten zu einer Subsistenzwirtschaft zu gewähren[394]. Von vergleichbaren Versuchen politischer Einflußnahme seitens der Mission kann dagegen nichts berichtet werden.

[393] Spiecker an v. Schuckmann, 7.1.1910; vgl.: Bley 1968, S. 248.
[394] Vgl.: ebd., S. 222.

1.6.3 „Die Ruhe des Friedhofs (1907 - 1915)“[395] - Umwandlung des afrikanischen Schutzgebietes in eine europäische Siedlerkolonie und die Neudefinition der Missionsarbeit in Südwestafrika

Nachdem die deutschen Truppen im Süden des Landes auch die aufständischen Nama-Völker niedergeschlagen hatten, begann unter Gouverneur Dr. Theodor Seitz, der dem nur kurz im Amt befindlichen Chef der Kolonialregierung Bruno v. Schuckmann (1907-1910) nachfolgte, eine etwa fünf Jahre andauernde kontinuierliche Aufbauarbeit im Sinne der kolonialen Machthaber[396]. Die wirtschaftliche Prosperität der Kolonie gründete sich seit 1908 vor allem auf den Diamantfunden, dem weiteren Ausbau des Eisenbahnnetzes und den vorgenommenen Bewässerungsprojekten. Die Zahl der verkauften Farmen, die bis 1907 insgesamt 480 betrug, erreichte 1913 den Stand von 1331 Stück. Die weiße Bevölkerung, die im Jahre 1903 lediglich 3701 Personen umfaßte, erreichte, wie bereits erwähnt, 1913 die Zahl von 14.840 Menschen.[397]

Diese Phase ging aber keineswegs mit einer Normalisierung der sozialen und menschlichen Beziehungen zwischen den Europäern und den Afrikanern einher. Für letztere zog mit dieser Entwicklung eine neue Leidenszeit herauf, in der sie sich als quasi-abhängige Lohnarbeiter vor allem bei weißen Farmern

[395] Diese Wendung benutzt Drechsler zur Kennzeichnung der noch kurzen Zeitspanne zwischen der Niederschlagung der Aufstände bis zum Verlust der Kolonie. (Vgl.: Drechsler 1966, S. 260.) Von Bley wird dieses Bild jedoch zurückgewiesen, da es die reale Situation verkenne (vgl.: Bley 1968, S. 213, Anm. 75), worin ihm Gesine Krüger beipflichtet (vgl.: Krüger 1999, S. 184 f.); in ihrer Studie weist sie nach, daß „die Erfindung der (Herero-, Verf.) ‘Nation’ mit ihren speziellen symbolischen Repräsentationen Bestandteil und Ergebnis eines aktiven und kreativen Prozesses der Kriegsbewältigung ist“ (ebd., S. 10) und damit unter den Afrikanern eine Entwicklung beginnt, die in den 1920er Jahren erstmals politisch bedeutsam werden wird. (Vgl. die entsprechenden Ausführungen in Kap. 2.1.2!) Von einer Friedhofsruhe kann demgemäß tatsächlich keine Rede sein.

[396] In Berlin selbst war als neuer Chef der aus dem Außenministerium ausgegliederten Kolonialabteilung, die nunmehr als Kolonialamt eigenständig geführt wurde, der Bankier Bernhard Dernburg für diese neue Phase der Kolonialpolitik verantwortlich. Nach der ersten Phase deutscher Kolonialpolitik (der sogenannten Experimentierphase bis Ende der 1880er Jahre) und einer zweiten (der „’heroischen’“ Phase, die durch die blutige Niederschlagung von Aufständen (besondere Bedeutung erhielt hier neben den Aufständen in SWA der Maji-Maji-Aufstand in Deutsch-Ostafrika) gekennzeichnet war), folgte damit die dritte und letzte Ära, die der „’rationalen’“ Kolonialpolitik, für die besonders der Kurswechsel von der „Zerstörung“ zur „Erhaltung“ auch in der „Eingeborenenpolitik“ charakteristisch war. (Vgl.: Bade, Klaus J.: Die deutsche Kolonialgeschichte. Entwicklungslinien und Grundprobleme. In: ders. (Hg.) 1982, S. 2-8.)

[397] Zahlen des Gouvernements. Vgl.: Drechsler 1966, S. 278. Bei den Zahlenangaben zur weißen Bevölkerung für das Jahr 1903 macht Drechsler an dieser Stelle allerdings andere Angaben als auf S. 118. (Vgl. auch Anm. 254!)

verdingen mußten und jede Freizügigkeit verloren. Sozial und politisch vollständig unterworfen, waren die Afrikaner vom individuellen Wohlwollen ihrer Arbeitgeber, die mehrheitlich dem „sozialdarwinistischen Axiom von der kulturellen Dominanz der 'Kulturvölker' und der Vernichtung der 'Naturvölker'“[398] anhingen, abhängig. Dabei war der Umgang mit ihnen seitens der weißen Siedler, aber auch seitens der Vertreter der staatlichen Exekutive oftmals von großer Willkür gekennzeichnet. Der arbeitsfähige Afrikaner wurde vollständig über seine Rolle als „Wirtschaftsgut“[399] definiert und die ohnehin radikalen Bestimmungen der Eingeborenenverordnung wurden von vielen Arbeitgebern eigenmächtig übertreten. Mißhandlungen und regelrechte Prügelexzesse der sogar vereinzelt als „Ungeziefer“ titulierten Afrikaner[400] waren vielfach an der Tagesordnung.[401]
Angesichts dieser Entwicklungen sah sich selbst die geschwächte Mission in Südwestafrika zu diskreten Interventionen veranlaßt, indem sie der Heimatleitung entsprechende Berichte zukommen ließ, wie Engel aufzeigt:

„Da den Missionaren an einem Herr-Knecht-Verhältnis zwischen Schwarzen und Weißen gelegen ist, das die Afrikaner nicht jeder individuellen Lebensmöglichkeit beraubt, wenden sie sich mit Entschiedenheit gegen die in ihren Augen extremen Auswüchse weißer Überheblichkeit, die die Afrikaner nur zum Objekt persönlicher Verachtung, unmenschlicher Behandlung und juristischer Diskriminierung werden läßt. Sie berichten über Fälle von körperlichen Mißhandlungen und gerichtlicher Diskriminierung von Afrikanern an die Heimatleitung, um die extremen Auswüchse der Kolonialherrschaft anzuprangern, jedoch nicht in der Absicht, daß ihre Berichte in Deutschland veröffentlicht werden sollen und die Mission sich für mehr Rechte oder etwa Gleichberechtigung der Afrikaner einsetzt. “[402]

Es ist hier deutlich zu erkennen, dass sich die Kritik der Missionare nach wie vor nur gegen das Gebaren einzelner richtete, nicht aber gegen das koloniale

[398] Gründer 1985, S. 118.
[399] Bley 1968, S. 281.
[400] Diese Formulierung benutzte etwa ein Verteidiger in einer Gerichtsverhandlung. Im Rahmen einer regelrechten Prozeßserie zwischen 1911 und 1913, die aus der harten sozialen Konfrontation zwischen Europäern und Afrikanern resultierte, sollte es zudem üblich werden, daß erst die übereinstimmende Aussage von zwölf Afrikanern die eines Weißen aufbot. (Vgl.: Bley 1968, S. 296.)
[401] Schlechtes Essen, Prügelstrafe, vorgenommen durch den Farmer oder seine Frau, waren auf den weißen Farmen an der Tagesordnung. „Es kamen Mißhandlungen vor, die selbst Kinder zu Krüppeln werden ließen.“ (Engel 1976, S. 134; hier gibt Engel Auszüge aus einem Quartalsbericht Missionar Vedders vom 6.4.1907 wieder.) Vgl. besonders auch: ebd., S. 143 f.: Hier wird von „Auswüchsen in der Behandlung der Afrikaner“ gesprochen, „die selbst Minimalforderungen christlicher Ethik Hohn sprach“. Bley bestätigt dies: „Grausame Mißhandlungen aus Sadismus kamen vor.“ (Bley 1968, S. 295.)
[402] Engel 1976, S. 130.

System als strukturelles politisches Unterdrückungsinstrument an sich, so daß sich selbst angesichts der schlimmen Vorkommnisse die nahezu monolithische Unverrückbarkeit des überkommenen missionstheologischen Weltbildes ein weiteres Mal beweist.

Engel erläutert entsprechend, daß die Missionare zwar erkannt hätten, „daß die Interessen der Weißen sich zu Ungunsten der Afrikaner auswirkten“[403], daß sie aber nach wie vor im Prinzip der Meinung gewesen seien, „daß das Kolonialsystem, besser praktiziert, von den erkennbaren negativen Schattenseiten zu reinigen war. Deshalb sahen sie in dem auch von ihnen beklagten Schlechten nur extreme Auswüchse unverständiger Weißer. Gegen sie zogen sie zu Felde, um dem Weißen als Individuum seine Verantwortung vorzuhalten.“[404]

Lediglich bezüglich der wachsenden Problematik hinsichtlich des Status von Mischlingskindern und der Legitimierung von Mischehen richtete sich die vorsichtige Kritik des neuen RMG-Direktors Spiecker nicht nur gegen das moralische Fehlverhalten einzelner, sondern auch gegen Regierungshandeln selbst:

„Vor allem die übliche Behandlung der Afrikanerinnen als sexuelles Freiwild für Weiße, die unverantwortliche Sorglosigkeit der weißen Väter gegenüber den von ihnen gezeugten Mischlingskindern, die damit verbundene Doppelmoral der Kolonialregierung, Verkehr von Weißen mit Afrikanerinnen zu dulden, die Eheschließung zwischen Schwarz und Weiß aber zu verbieten, sind der Mission ein Dorn im Auge.“[405]

Mit Blick auf die eher konzedierende Haltung der RMG in der Zeit nach den Aufständen ist das leidenschaftliche Engagement der Mission in der Frage der Mischehenproblematik tatsächlich bemerkenswert.[406]

---

[403] Ebd., S. 51.

[404] Ebd.; ergänzend heißt es an anderer Stelle: „Es war die tiefgreifende Verachtung der Afrikaner durch die Kolonialherren, die die Mission beklagte. Was sie nicht erkannte, war der diskriminierende Charakter des Systems selbst.“ (Engel in Bade (Hg.) 1982, S. 161.)

[405] Engel 1976, S. 130.

[406] Vgl. hierzu auch: Bley 1968, S. 249 ff.
Schon 1898 hatte die Deputation in dieser Frage den Kontakt zu den staatlichen Stellen aufgenommen und sich dabei zwar gegen eine Einsegnung der Mischehe gewandt, sich gleichzeitig aber für die Ermöglichung ihrer bürgerlichen Schließung verwandt (vgl.: Engel 1972, S. 291). Empört nahm daher die Rheinische Mission zur Kenntnis, daß sich die Pfarrerkonferenz der evangelischen Pastoren in Anwesenheit des preußischen Oberkirchenrates hinter die Position der Europäer und der Regierung stellten. (Vgl.: Bley 1968, S. 252.) Pfarrer Hasenkamp wird dahingehend mit folgendem Wortlaut wiedergegeben: „’Die Staatsraison fordert das Verbot der Mischehen zur Reinerhaltung und Hochachtung der Rasse. Letzteres ist sittliche Pflicht, und deshalb muß das Verbot auch aufrecht erhalten werden. Allerdings wird durch das Verbot die Entstehung einer Mischlingsrasse nicht verhindert, aber die illegitimen Mischlinge gelten als Eingeborene, können als solche nicht die Rechte der weißen Bevölkerung beanspruchen und können

Insgesamt verschlechterte sich die Situation der Afrikaner binnen weniger Jahre so stark, daß aufgrund der „'Erbitterung des mißhandelten Volkes'“[407] der Präses der Hereromission, Olpp, schließlich im Jahre 1912 den Gouverneur in einem Schreiben sehr freimütig vor einem neuen Aufstand warnte. Immerhin wurde auf diese Weise erreicht, daß auf den Regierungsfarmen die strikten Maßnahmen der Eingeborenenverordnung von 1907 allmählich gelockert wurden, um das Arbeiterpotential längerfristig günstig zu beeinflussen.
Das staatlich protegierte Leid der Afrikaner konnte aber auch hierdurch bis 1914 nicht wirklich gelindert werden.

Auf seiten der Missionare war die staatsbürgerliche Sorge bezüglich der weiteren stabilen Entwicklung der Kolonie dabei wohl mindestens so groß wie ihre christliche Sorge um das relative Wohlergehen der Afrikaner selbst. Dies belegt etwa das Verhalten von Missionar Vedder, der sich auch unter den neuen Gegebenheiten der Regierung andiente. So erklärte sich Vedder in einem Schreiben gegenüber einem Bezirksamtmann bereit, bei Hausdurchsuchungen konfiszierte Briefe aus dem Otjiherero ins Deutsche zu übersetzen, „interpretierte auch unklare Passagen und lieferte eine eigene Beurteilung des

---

daher der weißen Rasse nicht gefährlich werden.'“ (Zitiert nach: „Blaubuch“ Namibia Bd. I 1988, S. 70.) Allerdings wird an dieser Stelle des Blaubuchs damit ein unvollständiger Eindruck vermittelt, denn Hasenkamp ging es offensichtlich (zumindest außerhalb der erwähnten Konferenz) nicht zuerst um die rassistische Assoziation dieser Sätze, sondern um eine Erklärung dafür, daß die RMG aufgrund der Nichtanerkennung von Mischlingskindern als Deutsche deren Versorgung übernehmen müsse, womit er sich zumindest hier als Fürsprecher der RMG erwies: „'Gegenwärtig quält sich die Rheinische Mission damit ab, diese Kinder in besonderen Erziehungshäusern in Okahandja und Keetmanshoop zu sammeln. Sie hat diese schwierige kostspielige Arbeit, die mit dem Missionsprogramm nichts zu tun hat, nur deshalb übernommen, weil die Verwaltung des Schutzgebietes die ihr gewiesene Pflicht nicht erfüllte. Erbarmen und patriotische Sorge verbot ihr, die halbweißen Kinder wild heranwachsen und zu einer Gefahr für unser Land werden zu lassen. Aber es ist ein höchst unwürdiger Zustand, daß die meist unbemittelten Missionsfreunde der Heimat ihre Groschen zusammenschießen, um deutschen Landsleuten in der Kolonie die Alimentationspflicht abzunehmen. (...) Der Staat muß diese Anstalten selbst übernehmen und die ihm daraus erwachsenden Kosten von den Vätern der Kinder einziehen.'“ (Pfarrer Hasenkamp von der Lüderitzbuchter deutschen Gemeinde in der Deutsch-Südwest-afrikanischen Zeitung; zitiert nach: Drießler 1932, S. 219.)
Die katholische Mission sprach von sich aus ein Mischeheverbot aus (vgl.: Hunke 1996, S. 32 ff.), um sich durch solche und ähnlich rigide Maßnahmen von politischen Direktiven bezüglich der eigenen Missionsarbeit freizuhalten: „The strict seperation of races and the legalized system of Apartheid did not stop at the church door. The political and social dictate of racist discrimination lived in the very heart of the church life, the celebration and representation of the One Body of Christ.“ (Ebd., S. 37.)
[407] Schreiben vom 11.5.1912; hier zitiert nach: Engel in Bade (Hg.) 1982, S. 160.

Inhaltes“[408]. Darüber hinaus erklärte er in dem Schreiben, er werde „’stets ein offenes Auge haben und Ihnen etwaige Abnormalitäten sofort berichten’“[409]. Mit einer solchermaßen unaufgefordert angebotenen Agententätigkeit stellte sich die Mission trotz mancher kritischer Töne gegenüber der Regierung weiterhin eindeutig an ihre Seite.

Da den Afrikanern staatlicherseits sowohl abendländische Bildung oder das Erlangen von technischen Kenntnissen als auch ein Mindestmaß medizinischer Versorgung weitgehend vorenthalten wurden, lagen diese Aufgaben der sozialen Infrastruktur allein bei der Mission. Die Missionsschulen, um die sich die Regierung nicht kümmerte und für die sie der Mission nur geringfügige Vergütungen für die Leistungen in der deutschen Sprache zahlte[410], vermittelten den Afrikanern wenigstens elementarste Grundbegriffe des Lesens und Schreibens sowie den Umgang mit den Grundrechenarten[411]. Die Missionsstationen bemühten sich um eine medizinische Basisversorgung der Einheimischen. Diese an den Haussleitnerschen Empfehlungen und Forderungen zur Entwicklung der Kolonie orientierten Dienste lagen in doppelter Hinsicht im Sinne der Regierung und der Ansiedlerschaft[412], entlasteten sie doch einerseits den administrativen Haushalt und förderten sie andererseits die Bildung von Humankapital; beides verhalf der Mission im Kolonialgebiet zweifelsohne zur weiteren Verbesserung ihrer Reputation.

Da der Bedarf an Arbeitskräften stetig wuchs und schließlich auch durch die Ovambo-Wanderarbeiter, die seit 1911 systematisch über staatliche Arbeitsvermittlungsstellen mit Hilfe von speziellen im Ovamboland tätigen Agenten und unter Einbeziehung von korrumpierten Häuptlingen als Vermittler[413] angeworben wurden[414], nicht mehr zu befriedigen war, bemühte sich die Regierung,

---

[408] Krüger 1999, S. 192.
[409] Brief von Heinrich Vedder an einen Bezirksamtmann vom 14.1.1909; hier zitiert nach: Krüger 1999, S. 192.
[410] Vgl.: Drießler 1932, S. 221.
[411] Vgl.: Pyck, Schwartze 1991, S. 24.
[412] Vgl.: Hellberg 1997, S. 132.
[413] Vgl.: Pyck, Schwartze 1991, S. 24.
[414] Gründer weist darauf hin, daß die Ovambo und Caprivier indirekt zur Aufnahme eines Lohnarbeitsverhältnisses gezwungen worden seien, indem „Zutrittsverbote und Handelsbeschränkungen, die gleichzeitig von Portugiesisch-Angola ausgingen (...) zu einem wirtschaftlichen Niedergang dieser Viehzucht und Ackerbau treibenden Bauern [führten]“ (Gründer 1985, S. 123).

auch die restlichen noch im Lande umherstreifenden Afrikaner polizeilich zu erfassen und zur Arbeit zu verpflichten. 1913 standen innerhalb der sogenannten Polizeizone (der für die weiße Besiedlung vorbehaltene Teil Südwestafrikas) mit rund 20.000 Afrikanern gut 90% der männlichen Bevölkerung außerhalb des Ambolandes im Dienst der Europäer[415]. Hinzu kam eine große Zahl von Kontraktarbeitern aus dem nördlichen Teil des heutigen Namibia. [416] 1914 gab es unter den geschätzten 65.000 Afrikanern in der Polizeizone schließlich nur noch 200 Männer der Herero und Nama, die nicht in einem europäischen Lohnverhältnis standen.[417]

Wie genau dabei die desolate humane Situation der Afrikaner den Kolonialisten bewußt und wie stets gegenwärtig die Gefahr eines erneuten Aufflammens des „primären Widerstandes“[418] war, zeigt folgender Ausschnitt aus einem Bericht des stellvertretenden Gouverneurs Hintrager:

„Man irrt sich nach meiner Kenntnis der Eingeborenen gewaltig, wenn man glaubt, daß (sie) mit der Wandlung, die ihr Geschick durch den Krieg erfahren hat, zufrieden wären. Das wäre auch menschlich gar nicht zu begreifen, denn sie sind von den Herren des Landes, die sie vor dem Aufstand waren, zu Leuten degradiert worden, welche die Herrschaft der Weißen und deren Gesetze respektieren, welche vor allem arbeiten müssen, wenn sie leben wollen... Die heutige Generation ändern wir nicht in wenigen Jahren und sie werden immer wieder versuchen, das Joch abzuschütteln, das wir ihnen auferlegen müssen, soll Deutsch-Südwestafrika eine deutsche Kolonie für Weiße sein...“[419]

Diese Analyse wurde nachfolgend auch von seiten der Missionsgeschichtsschreibung bestätigt:

„Man empfand die Neuordnung der Dinge als Zwang und Vergewaltigung. Man fügte sich stumm, weil nichts anderes übrigblieb. Im geheimen aber sehnte man sich nach einem Um-

[415] Eine nicht unbedeutende Zahl junger Herero stand im übrigen auch „as servants“ (Gewald 1996, S. 356) in Diensten der deutschen Truppe.
[416] Vgl.: Bley 1968, S. 285; unter den Siedlern wurde bezeichnenderweise folgende Verdrehung eines Bibelwortes zum markanten Spruch: „’Im Schweisse des Ovambos sollst Du Dein Brot essen’“ (zitiert nach: Kuehhirt, W.: Persoenliche Kontakte zwischen Schwarz und Weiß heute. Referat fuer den Arbeitskreis „Kirche und Mission“, gehalten am 6.8.1960; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“).
[417] Vgl.: „Blaubuch“ Namibia 1988, S. 66.
[418] Nachtwei benutzt diesen Begriff zur Kennzeichnung des tribalen Widerstandes, den er bis 1925 datiert und zur Unterscheidung des als „national“ bezeichneten Widerstands nach diesem Zeitpunkt. (Vgl.: Nachtwei 1976, S. 70 f.)
[419] Hintrager an RKA, 22.10.1908; hier zitiert nach: Drechsler 1966, S. 273.

schwung, der dem Volk wieder gestatten würde, Volk zu sein im freien Lande nach eigenen Gesetzen."[420]

Von solchen Befürchtungen geleitet, plante das Gouvernement Zwangsumsiedlungen von Nama und Herero, um durch eine weitere Entwurzelung einer Neuerweckung des Widerstandsgeistes vorzubeugen. Auch wenn dieses Vorhaben aus Kostengründen nicht im geplanten Umfang durchgeführt wurde, mußten doch mehr als 1000 Menschen eine Zwangsdeportation über sich ergehen lassen.[421] 93 Angehörige kleinerer Nama-Gruppen wurden, wie sechs Jahre zuvor bereits zahlreiche Witbooi-Nama, sogar nach Kamerun expatriiert, wo die meisten von ihnen erwartungsgemäß sehr schnell krank wurden und starben.[422]
Der Widerstandsgeist der Afrikaner, der tatsächlich im Wachsen begriffen war, sollte sich dann aber erst unter südafrikanischer Herrschaft aufs Neue öffentlich artikulieren.

Die Rheinische Mission hatte sich bis zum Ende der deutschen Kolonialzeit unter den neuen Bedingungen wieder konsolidiert: Sie konnte zuletzt auf 39 Hauptstationen verweisen, die mit 60 ordinierten und 12 Laienmissionaren sowie mit einem Missionsarzt und 20 Missionsschwestern besetzt waren. Diese insgesamt 93 Missionsangehörigen versorgten 25.610 Afrikaner und 3000 Taufbewerber (1903 zählte man lediglich 13.900 Getaufte[423]), was zeigt, daß sich zu dieser Zeit bereits rund 40% der in der Polizeizone lebenden Afrikaner zumindest nominell zum christlich-lutherischen Glauben bekannten.
Mittels der Ausbildung von einheimischen Gehilfen, die ab 1911 wieder systematisch durch Missionar Vedder in Gaub erfolgte, konnte der Personalstock 1914 durch die ersten 15 Absolventen[424] des Augustineums ergänzt werden. Diese Gehilfen wurden besonders zur Entlastung der Missionare als Wander-

[420] Drießler 1932, S. 208.
[421] Ebd., S. 209.
[422] Für diese Politik zeichnete Oskar Hintrager verantwortlich, von dem es im Bericht Vedders in bezug auf die Zeit nach der Niederschlagung der Aufstände heißt: „Das Land blühte auf, und die Wirtschaft machte ungeahnte Fortschritte unter der klugen Führung seines ersten Beamten Dr. Oskar Hintrager." (Vedder, Heinrich: Aus der Missionsgeschichte Südwestafrikas. In: IdW 6/1957, S. 6.)
[423] Drießler 1932, S. 188.
[424] Vgl.: Drießler 1932, S. 223.

evangelisten in der sogenannten „Padmission“ (Farmbesuche) eingesetzt und waren langfristig in dieser sowohl von den weißen Siedlern als auch von der Regierung und den Missionaren nicht direkt kontrollierbaren Funktion bezüglich einer neuen Identitätsfindung der in weißen Lohnarbeitsverhältnissen stehenden Herero von entscheidender Bedeutung, da nur mit ihrer Hilfe die notwendige Kommunikation auch über weite Entfernungen hinweg halbwegs gewährleistet werden konnte[425].

Die katholische Mission zählte dagegen im Jahre 1910 neben etwa 850 statistisch erfaßte weiße Katholiken[426] erst 2141 einheimische Christen[427], was einer Quote von knapp über 3% entspricht, die auf 16 Haupt- und 25 Nebenstationen von 30 Patres, 27 Fratres, 31 Schwestern und 22 einheimischen Gehilfen (1911)[428] versorgt wurden. Die Katholiken zeigten sich mit diesen Zahlen wenig zufrieden: „Ein viel weniger erfreuliches Bild im Vergleich zu unseren übrigen afrikanischen Kolonien bietet wenigstens ihrem quantitativen Ergebnis nach die katholische Heidenmission in Deutschsüdwest.“[429]

Dieser im ganzen aber doch beachtliche Aufschwung der Missionen bezog sich im übrigen nicht nur auf Südwestafrika, sondern auch auf die Bedeutung und das Renommee, das den Missionen in Deutschland selbst zuteil wurde: „In den letzten Jahren vor dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges befanden sich sowohl das katholische als auch das protestantische Missionswesen auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklungen“[430], weiß Gründer zu berichten.

---

[425] „With the reestablishment of leadership and communication, a new specifically Herero identity began to develop, which was mediated by Herero understanding of Lutheran mission Christianity.“ (Gewald 1996, S. 269 f.) Auch Gewald verweist aber diesbezüglich ausdrücklich auf die schon besprochene tendenziell mediale Funktion des christlichen „Glaubens“: „the Mission and its Christian message were merely of transitional value for the Herero“ (ebd., S. 272).

[426] Vgl.: R. C. Mission 1971, S. 160.

[427] Vgl.: ebd., S. 80.

[428] Schmidlin, Joseph: Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten. Münster 1913, S. 96 und 104.

[429] Ebd., S. 91.

[430] Gründer 1982, S. 85; vgl. hierzu auch: Engel 1976, S. 149 ff. Hier sind auch zentrale Grundgedanken der Auffassung von Mission im Vorkriegsdeutschland noch einmal zusammengefaßt: „Als deutsche Christen teilte man die Überzeugung, daß Deutschland eine Verpflichtung an der Welt hatte, der es allein mit Hilfe des christlichen Geistes gerecht werden konnte. In diesem Rahmen bekam die Mission eine außerordentliche Bedeutung: Sie stand bereits an der Front des außereuropäischen Deutschlands, erfüllte kulturelle, erzieherische, soziale Aufgaben an den nichtweißen Schutzbefohlenen, an die Kolonialpolitiker anknüpfen konnten: die Mission nahm ebenfalls ihre Verpflichtung gegenüber den Auslandsdeutschen wahr, indem sie ihnen deren Aufgabe an den Eingeborenen vorhielt.“ (Ebd., S. 151.) „Die in der Missionspraxis bekannte Verbindung zwischen missionarischer Verpflichtung und nationaler Aufgabe

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs aber bereitete sowohl den Wachstumserwartungen der Missionen wie auch der wirtschaftlichen Prosperität des Südwester Gebietes unter dem maßgeblichen Einfluß der deutschen Ansiedlerschaft und der deutschen Investoren, die besonders als Anteilseigner der Deutschen Kolonialgesellschaft weitreichende Renditeträume hatten, ein vorzeitiges und jähes Ende: Deutschland verlor seine Kolonie Südwestafrika faktisch bereits am 9. Juli 1915, als sich diese der Übermacht der Invasions-truppen der südafrikanischen Armee im Frieden von Khorab ergab, was in Barmen „größte Bestürzung“[431] auslöste: „Den Verlust SWAs habe man nicht erwartet“[432], heißt es bei Engel. Große Sorgen machte man sich bei der Heimatleitung demnach vor allem um angebliche Pläne von Anglikanern und Methodisten, nunmehr in SWA mit eigenen großangelegten Missionsunternehmungen zu beginnen: „’Wir sehen in diesem Plan ein unberechtigtes und rücksichtsloses Eindringen in unsere mit so vielen Opfern seit vielen Jahrzehnten betriebene Missionsarbeit’“[433], läßt der Jahresbericht der RMG von 1915 entsprechend verlauten.

Vedder kommentiert die darauffolgende Zeit unter anbrechender südafrikanischer Herrschaft über vierzig Jahre später mit Worten, die seine unveränderte politische Haltung (er hatte sich zu dieser Zeit bereits als südafrikanischer Senator in den aktiven Dienst der Rassentrennungspolitik gestellt) erkennen lassen:

„Aber tüchtige Administratoren setzten die Arbeit der deutschen Gouverneure fort. Die Besiedlung des Landes erreichte ein bis dahin unerhörtes Tempo. Für die Eingeborenen aber wurden Reservate eingerichtet, an die Dr. Seitz seit seinem Regierungsantritt bereits gedacht und die die Leitung der Rheinischen Mission bereits 1898 im Kolonialamt beantragt hatte.“[434]

---

wird hier zugunsten der nationalen Aspekte akzentuiert. (...) Weltverantwortung heißt Fruchtbarmachung des protestantischen Erbes im Zeitalter imperialer Machtentfaltung, Kolonisieren bedeutet Missionieren; der Appell lautet bezeichnenderweise nicht umgekehrt! (...) Das nationale Interesse hatte längst Eingang gefunden in die missionarische Praxis.“ (Ebd., S. 153.)

[431] Ebd., S. 172.

[432] Ebd.

[433] Jahresbericht der RMG 1915; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 172.

[434] Vedder, Heinrich: Aus der Missionsgeschichte Südwestafrikas. In: IdW 6/1957, S. 6.

In diesen Worten Vedders spiegelt sich im übrigen auch die grundsätzliche Sympathie wider, die die Südwester-Deutschen in dieser späteren Zeit für die Buren hegten. Diese selbst hatten nämlich nach 1918 und 1945 die Gelegenheiten wahrgenommen, sich bei den Deutschen für deren Unterstützung während der Burenkriege (1899-1902) gegen die Engländer zu bedanken, indem sie den Deutschen in Südwest nach deren Niederlagen jeweils milde Friedensbedingungen auferlegten[435], was die Deutschen ihnen bis zum Ende der südafrikanischen Herrschaft über Namibia nicht vergessen sollten.

Schließlich läßt sich mit der Aussage Vedders nochmals zeigen, daß die Grundlegung der späteren Apartheidspolitik bereits in den Köpfen und Handlungsweisen Rheinischer Missionare und deutscher Kolonialpolitiker erfolgt ist und im Grundsatz auch bereits umgesetzt worden war. Bezeichnend ist, daß Missionar Vedder aber auch im Jahr 1957 nicht auf die für die RMG schmähliche Umdeutung ihrer Reservatsidee durch die Politik einging, sondern in unverbrüchlicher Solidarität mit der weltlichen Macht einen vollkommen unangebrachten eigenen Stolz vortrug.

[435] Vgl.: Hellberg 1997, S. 146 ff.

1.7 „Unser heimatliches Missionsleben“ - „überall am Wege liegende Fußangeln“[436] - Die Reflexion der nationalen kolonialen und missionspraktischen Aporie in Deutschland

Offenkundig fiel es nach dem Zusammenbruch des deutschen Kolonialreiches auch den Missionsbewegungen in Deutschland selbst sehr schwer, ihre eigene Theologie und Praxis einer schonungslos selbstkritischen Analyse zu unterziehen. Da die Beharrungstendenzen bei den ausgesandten Mitarbeitern enorm groß waren, hätte nur von hieraus eine Revision des missionarischen Handelns in den Einsatzgebieten forciert werden können. Die nach der erlebten Aporie erwartbare Neuorientierung und in die Missionsgebiete hineinwirkende Impulssetzung blieb aber weitgehend aus.
Dies läßt sich exemplarisch anhand eines Vortrags von Julius Richter zeigen, den dieser am 14. Oktober 1915, also unmittelbar nach der Kapitulation der deutschen Truppen in SWA anläßlich der Herrnhuter Missionswoche unter der Themenstellung „Besteht eine Gefahr der Verweltlichung unseres Missionslebens?“ mit der Intention, praktische Konsequenzen aus der seinerzeitigen Lage der Mission zu ziehen, gehalten hat. Anhand des der Rede zugrunde liegenden Vortragstextes, der später veröffentlicht worden ist[437], soll im folgenden der Charakter der Diskussion um Missionstheologie und Missionspraxis angesichts des gerade zusammenbrechenden Kolonialreiches - ein Ereignis, das eine gewisse Besinnung ausgelöst zu haben scheint - analysiert werden.

Richter läßt seine Ausführungen mit der Wiedergabe aufkeimender Bedenken gegen die herrschende Missionspraxis, die offenbar in den Missionsbewegungen selbst zu beobachten waren, beginnen:

„Nicht nur für die Missionsfelder ist die gegenwärtige Krise ein *Examen rigorosum*. Wir haben viel Grund, auch das heimatliche Missionsleben einer gründlichen Prüfung zu unterziehen. Schon sind gerade aus unseren treuesten und opferwilligsten Kreisen Warner aufgetreten, die darauf hinweisen, die evangelische Mission sei in letzter Zeit in dringender Gefahr gewesen, auf Abwege zu geraten. Wir fassen ihre Mahnungen in sechs Losungen zusammen: Los von

[436] Formulierungen Julius Richters in der Einleitung seines Vortrages „Besteht die Gefahr der Verweltlichung unseres Missionslebens?“, gehalten am 14.10.1915 auf der Herrnhuter Missionswoche.
[437] Richter, Julius: „Besteht die Gefahr der Verweltlichung unseres Missionslebens?“ In: AMZ 1915, S. 513-529.

der Weltpolitik! Los von der Kulturpolitik! Keine Reichsgottespolitik! Keine Überlastung der Mission mit institutionellem Betriebe! (...) Keine Trübung des Missionsmotivs durch nationalen oder kolonialen Chauvinismus! Sind diese Warnungen berechtigt?“[438]

Der nachfolgende Satz: „Die öffentliche Erörterung über diese Fragen ist in wichtigen missionarischen Konferenzen und in der kirchlichen Presse nicht zur Ruhe gekommen“[439] belegt dabei eine gewisse kirchen- und missionsinterne Virulenz des vorgestellten Problemkreises.

Aufschlußreich sind die Antworten, die Richter auf seine Fragestellungen gibt, indem er zunächst die Tradition des Pietismus verteidigt[440]: Ausgehend von einer einschneidenden Entwicklung der Neuzeit, die sich darin zeige, daß „dem Christentum eine säkularisierte Kultur als selbständige Größe gegenüber getreten ist“, sei es eine der „charakteristischen und wertvollen Erkenntnisse der pietistischen Bewegung“ gewesen, „uns die prinzipielle Verschiedenheit und Verschiedenartigkeit beider Größen zum Bewußtsein zu bringen“. Nun wolle zwar die Missionsarbeit die „Ewigkeitswerte“ des Christentums herausstellen, stoße aber in ihrer Arbeit auf das Phänomen, daß die zu missionierenden Völker, „wenn sie überhaupt etwas von den Europäern haben wollen“, die „Diesseitigkeitswerte“ der europäischen Kultur begehrten. Aber der Missionar sei auch selbst „Schöpfer einer zwar elementaren, aber volkstümlichen Kultur in hervorragendem Maße“, denn er „kann die Bekehrten nicht in dem faulen schmutzigen Leben des Heidenkraals lassen. Er stößt mit der Vielweiberei und Sklaverei die Grundordnungen des sozialen Gefüges im Heidentum um“.[441] Aus dieser alles andere als wertfreien Darstellung leitet Richter die entscheidende analytische Erkenntnis ab:

[438] Ebd., S. 513 f.
[439] Ebd., S. 514.
[440] Eine ausführliche Besprechung des Pietismus und des ihm innewohnenden Missionsmotivs findet sich aus jüngerer Zeit auch in: Rennstich, Karl: Weltverantwortung der Christen. Wichtige Anstöße kamen aus dem Pietismus. In: LM 7/1986, S. 314 ff. Der Autor zeigt auf, daß erst die Überlappung von pietistischer Verkündigung mit kolonialistischen und neo-kolonialistischen Überzeugungen im 19. und 20. Jahrhundert zur Verbrämung dieser theologischen Richtung geführt haben.
[441] Richter, Julius: „Besteht die Gefahr der Verweltlichung unseres Missionslebens?“ In: AMZ 1915, S. 514 ff.

„Es ist eins der großen Probleme der gegenwärtigen Missionszeit, die Reinheit der missionarischen Aufgabe zu behaupten, trotz ihrer starken und immer stärker werdenden Verquickung mit der Weltexpansion der europäischen Kultur."[442]

Die von Richter aufgezeigte klassische Dilemma-Situation der Mission, die sich mit der unvermeidlichen und doch unerwünschten Verquickung von christlich-missionarischem Anliegen und europäischer Kultur auftut, konstatiert er zurecht auch bezüglich der Nähe der Mission zur politischen Kultur bzw. zur Politik generell. Dahingehend kann Richter zwar zunächst feststellen: „Ein Missionsmotiv außer und neben dem biblischen, aus dem Wesen des Christentums fließenden, erkennen wir nicht an", muß aber mit Blick auf die Missionspraxis die Absolutheit dieser Aussage schnell relativieren: „Die Mission ist daheim und noch vielmehr auf den Missionsfeldern nach vielen Seiten hin in ihr fremdartige, nationale, kulturelle, wirtschaftliche und sonstige Verhältnisse verflochten"[443], was ihn schließlich dazu führt, der Mission gar eine Verpflichtung zur nachgelagerten kontextuellen Verflechtung mit der imperialistischen Politik des eigenen Landes aufzuerlegen:

„Wenn das deutsche Volk über die kontinentalen Grenzen hinaus in Weltbeziehungen hineinwächst, so wollen wir, daß der Gesamteindruck, der von den Weltwirkungen Deutschlands auf die Menschheit ausgeht, christlich geprägt sei. Unsere Weltbeziehungen sollen von christlichem Geiste geadelt sein".[444]

Aber genau an dieser Stelle überschreitet Richter die gerade zuvor noch erfolgte theoretische Anerkennung der Beschränkung des Wirkungsbereiches der in pietistischer Auffassung stehenden Missionsarbeit und stellt diese in die Dienstbarkeit der Politik, womit die faktische Vermischung patriotischer und christlicher Motive, die dem folgenden Satz deutlich anzumerken ist, vorgezeichnet ist:

„Zu welchem Dienste an der Menschheit beruft Gott die deutsche Christenheit, wenn er dem deutschen Volke eine hervorragende Stellung in der Menschheit gibt? In dieser Richtung bewegen sich meine Erwägungen über den nationalen Einschlag in der deutschen Missionsarbeit. Das ist würdiger und der Größe der Zeit angemessener als die Abwehr der kleinlichen

[442] Ebd., S. 516.
[443] Ebd., S. 519.
[444] Ebd., S. 520.

Behauptung, die deutsche Mission wolle sich von der Regierung zur Erreichung selbstsüchtiger politischer Zwecke in Übersee mißbrauchen lassen und werde dadurch in Kolonien fremder Völker sogar ihre Existenz auf das Spiel setzen."[445]

Daß Richter in dem von ihm aufgezeigten Problemkreis auf diese Weise hinsichtlich der Lücke zwischen Anspruch und Wirklichkeit von Mission keinerlei Orientierung zu geben vermag, zeigen seine Sätze gegen Schluß der Ausführungen:
Zunächst bekennt Richter hier: „Der Gegensatz von Reich Gottes und Welt wird in der Mission zur Gewissensnot", um schließlich den theologisch begründeten Wunsch zu äußern: „Und wir möchten doch dem deutschen Missionsleben das Kleinod der Reinheit seiner religiösen Motive erhalten".[446] Dieses aufgezeigte Spannungsfeld überführt er schließlich in ein erbaulich konnotiertes, aber wenig konkretes Ergebnis, das die eigene Hilflosigkeit kaum zu verbergen vermag:

„Aber die uns obliegende Aufgabe ist trotzdem unabweisbar. Einer großen Gefahr geht man nicht aus dem Wege, indem man wie Vogel Strauß den Kopf in den Sand steckt; man muß ihr mit klarem Blick und tapferem Herzen entgegentreten."[447]

Die analytische Zusammenschau wesentlicher Passagen dieser veröffentlichten Rede zeigt exemplarisch, daß in weiten Teilen deutscher Missionskreise ein Unbehagen hinsichtlich der jüngeren Missionsgeschichte um sich gegriffen hatte, daß ein Problembewußtsein bezüglich der richtigen Kontextuierung des Missionsanliegens angesichts der sich zeigenden Realitäten in den Missionsgebieten also durchaus gewachsen war. Die zeitliche Überschneidung der politischen Krise der Kolonialmacht Deutschland und der missionstheologischen Krise ist dabei ein deutlicher Hinweis auf die vielfachen Verschränkungen und Interdependenzen von Politik und Mission in der missionarischen Praxis.
Die Rede ist aber des weiteren dahingehend als exemplarisch zu betrachten, als eine schonungslos offene Analyse dieser Krise und ihrer Ursachen, die, wie auch Richter zugesteht, von weiten Teilen der Missionsbewegung gefordert

[445] Ebd., S. 525 f.
[446] Ebd., S. 528.
[447] Ebd., S. 529.

wurde, nicht erfolgte. Mit dem idealistischen Verweis und dem schon habituellen Repetieren theologischer Reinheitsmotive im Blick auf die internationalen Missionsaktivitäten wird die missionspraktische Realität insofern kaschiert, als der Blick auf die inzwischen fest in das Missionsmotiv hineingewobenen zeitgenössischen politischen Motive verstellt wird. Damit ist jeder Versuch einer kritischen Analyse des subtilen Motivationsgewebes von Mission von vornherein unmöglich. Der Verweis auf die edlen Absichten der Missionsarbeit scheint dabei angesichts der auch von den Missionen mitverschuldeten oder zumindest geduldeten, oft grausamen Faktizitäten in den Kolonialgebieten der Status einer Selbstschutzfunktion zuzukommen, um den Offenbarungseid des eigenen Versagens eben nicht leisten zu müssen. Damit aber wird die Chance, aus dieser tiefen Krise der deutschen Missionsarbeit sachlich angemessene Schlüsse für eine echte Neuorientierung der Missionspraxis zu gewinnen, vertan. Mehr als eine gewisse Sensibilisierung hinsichtlich der angesprochenen Problemstellungen zeichnet sich in den Folgejahren in der Praxis jedenfalls nicht ab.

Die Selbstverpflichtung auf eine Option für die Entrechteten, die Annahme eines politischen Anwaltmandats beispielsweise für die Herero und Nama und des Wächteramtes gegenüber der weltlichen Macht, wie dies nach 1971 - nicht von ungefähr gerade auf deutscher Seite zum Teil auch unter starken Widerständen - im Bereich der ELK und der VEM erfolgte, war den damaligen Missionskreisen in ihrer zeitgenössischen Befangenheit ganz offensichtlich als Antwort auf die offene Krise der eigenen Tätigkeit noch nicht möglich.

1.8 Schlußbetrachtung

Es soll bewertend an dieser Stelle nicht um eine häufig heute in den Vordergrund gestellte monetäre Analyse der deutschen Kolonialzeit gehen[448], denn diese müßte angesichts des von Deutschen begangenen Völkermordes in Namibia zumindest an dieser Stelle tatsächlich zynisch wirken[449]; auch die ambivalenten kulturellen Veränderungen, die mit Mission und Kolonialzeit einhergingen (Unterdrückung und Verlust der Kultur und der traditionellen Lebensweise der Afrikaner einerseits, Weiterentwicklung der Gesellschaft durch Erziehung und Schulwesen, Ausweitung des Ackerbaus, Aufbau eines modernen Verwaltungs- und Staatswesen und einer notwendigen Infrastruktur, Zugang zu medizinischen Leistungen, Erforschung afrikanischer Sprachen andererseits), stehen an dieser Stelle nicht in erster Linie im Fokus einer Bilanz, die notwendigerweise in der Sache uneindeutig bleiben wird und deren Bewertung immer auch Anmaßung bedeuten muß. Sicherlich kann der Spätergeborene, der auf der sicheren Seite der Geschichte steht, leicht den Zeitgeist des Imperialismus moralisch verurteilen, wie aber sind aus heutiger Sicht die in diesem geistigen Umfeld agierenden Missionare, denen doch in der Mehrzahl ihr unermüdlicher Einsatz für die Menschen, die sich ihnen anvertraut haben, nicht abzusprechen ist, und die doch unfreiwillig ihren Beitrag zum Holocaust der Afrikaner leisteten, zu sehen? Sie zu verurteilen, weil sie bestimmte sich abzeichnende Entwicklungen aus ihrer zeitgenössischen Eingebundenheit und

[448] Drechsler kommt zu dem Schluß, daß Südwestafrika für den deutschen Steuerzahler ein Zuschußgeschäft geblieben ist. (Vgl.: Drechsler 1966, S. 278.)

[449] Die Frage einer Wiedergutmachung von deutscher Seite ist bei einigen Herero aber offensichtlich auch nach der Unabhängigkeit Namibias noch in hohem Maße virulent: So habe eine Gruppe der Herero unter Führung des Häuptlings Riruako nach Berichten des deutschen Botschafters in Namibia, Hanns H. Schumacher, ihn auf eine Wiedergutmachung der Deutschen angesprochen. Dies habe er aber zurückgewiesen. Auch die ehemalige Botschafterin der Republik Namibia in Bonn, Nora Schimming-Chase, sagte anläßlich eines Vortrages im September 1992, man könne nicht auf der einen Seite eine Politik der Wiederversöhnung verfolgen und gleichzeitig nach Wiedergutmachung schreien. (Vgl.: Groth, Siegfried: Versöhnung in Namibia. Stammeskonflikte in Staat und Kirche. epd-Dokumentation 7/1994, S. 59 f.)
Auch im Jahr 2000 richtete die Hosea-Kutako-Stiftung im Zuge der Diskussionen um deutsche Entschädigungszahlungen für ehemalige NS-Zwangsarbeiter wieder entsprechende Forderungen an die Bundesregierung: „Ihr Generalsekretär Mburumba Kerina stellt die Wiedergutmachungsforderungen der Herero auf die gleiche Stufe mit den Forderungen der jüdischen und anderer Zwangsarbeiter und verlangt von der Bundesregierung auch eine über die materielle Entschädigung hinausgehende moralische Genugtuung. Die Petition wurde auch an US-Präsident Bill Clinton, den südafrikanischen Präsidenten Thabo Mbeki sowie an den Generalsekretär der Organisation für afrikanische Einheit, Salim Achmed Salim, gerichtet.“ (Kerina: Reue-Bekenntnis nach 95 Jahren verlangt. In: Namibia Magazin 3/2000, S. 5.)

in der Verfolgung eigener Interessen nicht rechtzeitig erkannt haben, stünde dem Betrachter schlecht an. Das Geschehene mit gängigen Erklärungen wie den Zeitumständen, der Unerfahrenheit im Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen und ähnlichem zu erklären und letztlich zu entschuldigen, wäre deshalb fatal, weil Gesellschaftsgeschichte dann zum Selbstzweck degenerieren würde und damit für eine zu gestaltende Zukunft politisch folgenlos bliebe; Erfahrungen ohne Einsichten, ohne Konsequenzen...
Fragt man aber nach solchen Einsichten und Konsequenzen, dann läßt sich bis hierher folgendes feststellen:

Die Darstellung entscheidender Entwicklungslinien oder exemplarischer Episoden gouvernementalen und missionarischen Agierens in den nachgezeichneten 100 Jahren zwischen der Mission Schmelens und dem Ende der deutschen Kolonialzeit in Südwestafrika führt vielleicht als wichtigstes Ergebnis zunächst eine moralische Verantwortung und Verpflichtung Deutschlands Namibia gegenüber vor Augen, sofern man das Prinzip historischer Verantwortlichkeit anerkennt. Diese fortgesetzte Verantwortung besteht schon aufgrund der Tatsache, daß Deutschland tiefgreifend in die Landes- und Gesellschaftsstrukturen der namibischen Völker eingegriffen hat, unabhängig davon, wie dieses Eingreifen im einzelnen bewertet wird. Hier ist den Bemerkungen Nuhns uneingeschränkt zuzustimmen, der in Bezugnahme auf die von „Unmenschlichkeit, Brutalität, ja Beinahe-Ausrottung ganzer Volksstämme“[450] gekennzeichnete Kolonialpolitik wider das Vergessen schreibt:

„Und hier liegt die hohe Schuldhypothek, die uns als ‘koloniale Erblast’ überkommen ist, und die uns, als die Kolonialherren von gestern, nicht gleichgültig lassen darf gegenüber den politischen Entwicklungen und Ereignissen in Afrika, insbesondere dem südlichen Afrika, vor allem aber gegenüber dem Schicksal seiner schwarzen Bewohner.“[451]

Die deutschen evangelischen Kirchen wie die Vereinigte Evangelische Mission als Rechtsnachfolgerin der Rheinischen Missionsgesellschaft sind dieser Verantwortung - spätestens seitdem sie durch die kirchenpolitischen Ereignisse in Namibia im Jahre 1971 (Offener Brief der beiden schwarzen lutherischen

[450] Nuhn 1996, S. 354.
[451] Ebd.

Kirchen) wachgerüttelt worden sind - in Wort und Tat schon in einem beachtlichen Maße gefolgt, wie auch von namibischer Seite häufig anerkannt worden ist. In der deutschen Politik sieht die ehemalige Botschafterin der Republik Namibia in Deutschland, Nora Schimming-Chase, dagegen die „besonderen Beziehungen", von denen auch der Bundeskanzler gesprochen habe[452], noch nicht in politische Aktion umgesetzt.[453] Tatsächlich haben sich weder Bundeskanzler Helmut Kohl noch Bundespräsident Roman Herzog anläßlich ihrer Staatsbesuche in den Jahren 1995 bzw. 1998 offiziell im Namen ihrer Landsleute für die von Deutschen im Zeichen der Kolonialherrschaft begangenen Verbrechen entschuldigt.[454] Deshalb ist an dieser Stelle als in die Zukunft weisendes Ergebnis des ersten Teils dieser Arbeit mit Gesine Krüger festzuhalten: „Eine offizielle Entschuldigung (...) von seiten der deutschen Regierung ist eine längst überfällige Geste"[455].

Des weiteren ist ergebnissichernd aber insbesondere auch die immer wieder deutlich gewordene enge Anlehnung der Missionare auf die im ganzen als nicht hinterfragbar oder kritisierbar angesehene Politik des staatlichen Souveräns, die sich wie ein roter Faden durch die koloniale Epoche zieht und die von der Rheinischen Mission im Rahmen ihrer spezifischen Geschichtsphilosophie stets als politische Neutralität verstanden wurde, hinzuweisen. Hendrik Witbooi, Urgroßenkel des großen Nama-Führers, drückte im Rahmen eines Interviews mittels eines eindrucksvollen realen Bildes aus, wie die Namibier die Kollaboration zwischen Politik und Mission erlebten:

„Uns ist sehr wohl bewußt, daß es deutsche Missionare waren, die uns als erste die Bibel gebracht haben. Sie haben gesagt: 'Das ist die Bibel. Gottes Wort. Laßt uns beten.' Dann mußten wir die Augen schließen. Das passierte oft während des Krieges. Die Leute schlossen

[452] Vgl. hierzu exemplarisch: Bonn will Namibia umfassend helfen. Bundestag betont deutsche Verantwortung für das Land. In: Süddeutsche Zeitung 25.2.1989; Bonn läßt seine Partner in Afrika nicht im Stich. In: AZ 31.1.1990; Namibia bleibt besonderer Partner. Interview mit Staatsminister Helmut Schäfer. In: AZ 19.2.1991.
[453] Mündliche Äußerung von Frau Schimming-Chase während eines Seminars der Ev. Akademie Hofgeismar am 27.5.1996.
[454] Vgl.: Krüger 1999, S. 304.
[455] Ebd., S. 306.

ihre Augen, und wenn sie sie wieder öffneten, sahen sie, daß sie nur noch die Bibel besaßen, das Land hatte man ihnen genommen."[456]

Die Mission registrierte zwar die soziopolitischen Veränderungen und paßte ihre Aktivitäten den jeweiligen Gegebenheiten an, sie versäumte es aber, politische Strukturen und Prozesse selbst zu analysieren. Nur ein solcher Ansatz hätte die Mission zu einer dem biblischen Propheten- und Wächteramt angemessenen eigenständigen Kursbestimmung und zu der Fähigkeit und dem Mut zur kritischen Haltung gegenüber der Politik führen können. Tatsächlich vermochte weder die „Abneigung oder ablehnende Haltung gegenüber einzelnen Europäern, besonders gegen die gewissenlosen Methoden weißer Waffen- und Branntweinhändler"[457], noch das menschenverachtende Gebaren zahlreicher einzelner Siedler gegenüber den entrechteten Afrikanern in der Zeit nach der Niederschlagung der Aufstände jemals etwas fundamental „an der Modellvorstellung von der Einheit zwischen Christentum und europäischer Zivilisation, in der die Mission ihr Vorgehen selbst begriff"[458], zu ändern; zu übermächtig hielt die mit der spezifischen Interpretation der lutherischen Zweireichelehre theologisch wohlbegründete Überzeugung von der Dienstbarkeit des religiösen Bereichs gegenüber dem weltlichen Bereich die RMG von der potentiellen Einsicht ab, daß auch sie als eine der bedeutsamsten gesellschaftlichen Größen in Südwestafrika zu eigenständiger politischer Emanzipation und Partizipation aufgefordert sein könnte.

Daß diese Haltung auch durch die schlimmsten Krisen fundamental niemals ins Wanken geriet, liegt allerdings wohl nicht allein in der Festigkeit der Glaubensträger begründet, sondern auch darin, daß die Mehrzahl der Missionare wie auch der Funktionsträger in der Heimatleitung und der sogenannten „Missionsfreunde in der Heimat" selbst in ihrer Rolle als Staatsbürger die Kolonialpolitik des Deutschen Reiches für richtig erachteten oder, wie etwa Missionsdirektor Friedrich Fabri, sogar glühende Verfechter derselben waren. So gesehen

[456] Unterwegs Heft 2/1989: Interview mit Hendrik Witbooi; hier zitiert nach: Gemeindedienst für Weltmission - Region Niederrhein; Christliche Initiative - Freiheit für Südafrika und Namibia (Hg.): „Umkehr und Erneuerung von Kirche und Mission im Blick auf Namibia." Dokumentation eines Studientages am 4.5.1989 in Bonn-Bad Godesberg. Krefeld 1989, S. 74.
[457] Gründer, Horst: Welteroberung und Christentum: ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit. Gütersloh 1992, S. 558.
[458] Ebd.

erfüllte der eigene theologische Ansatz eine doppelte Funktion: Zum einen diente er dem Kaschieren von eigenen fragwürdigen politischen Interessen von Vertretern der Missionsbewegung, indem sie diese für politisch neutral erklärten, was im Sinne ihrer theologischen Grundlegung die Anerkennung der sich als christlich verstehenden weltlichen Macht implizierte. So konnte der Bereich des Religiösen trotz der offenkundigen unbiblischen Inhumanität der Kolonialpolitik selbst „rein" bleiben. Zum anderen diente die Theologie der Rechtfertigung des eigenen politischen Wohlverhaltens; man brauchte sich als Vertreter des religiösen Bereichs für die Auswüchse der Kolonialpolitik nicht mitverantwortlich zu fühlen, wenn man eine Zuständigkeit von Kirche und Mission für diesen Bereich nicht (an-)erkannte. Auf diese Weise brauchte auch der einzelne sein Gewissen nicht zu belasten, sofern er im Bereich der Opferpflege, in der so verstandenen Diakonie, alles in seiner Macht Stehende tat, um in christlicher Verantwortung das Leid der Menschen lindern zu helfen.

Psychologische und faktische Bedeutung der so wirkenden theologischen Grundlegung des eigenen missionarischen Handelns können nicht hoch genug eingeschätzt werden, zumal diese Haltung sich auch lähmend auf die afrikanischen Gemeindeglieder auswirken mußte, da doch die ganze Erziehung in den Missionsschulen und im Taufunterricht entsprechend ausgerichtet war.[459]
Damit wurde die Mission in ihrem Bestreben, bei einem guten Verhältnis zu den weißen Landsleuten die Einheimischen „kulturell zu heben", tatsächlich zum Erfüllungsgehilfen eines brutalen Ausbeutungskolonialismus, den sie - aus welchem Konglomerat von Motiven heraus auch immer - bis zum Ende der deutschen Kolonialzeit nicht demaskieren wollte.

Die lange währende Unfähigkeit zur schonungslosen Aufklärung der eigenen Motive und der eigenen Rolle innerhalb des soziopolitischen Kontextes Südwestafrikas / Namibias, die sich in dieser Weise auch unter der südafrikanischen Vorherrschaft weiter fortsetzen sollte, wie der folgende Teil dieser Arbeit

[459] Exemplarisch ist dies etwa daran zu erkennen, daß die Missionare selbst angesichts des Genozids, den die Herero durch die Deutschen erlitten hatten, von den Überlebenden im individualethischen Bereich „zusätzliche moralische Anstrengungen" (Engel 1976, S. 132) verlangten, damit sie nicht noch einmal eine derartige Schuld, die sie nach Auffassung der Missionare mit dem Aufstand auf sich geladen hatten, heraufbeschwören würden.

noch im einzelnen zeigen wird, hätte die Kirchen und mit ihnen das Christentum in Namibia als solches gegen Ende der 1960er und zu Beginn der 1970er Jahre des 20. Jahrhunderts beinahe um ihre Glaubwürdigkeit in der namibischen Bevölkerung gebracht, als die Schlinge der „zerstörerischen südafrikanischen Buren-Tyrannei“[460] sich immer enger um den Hals der namibischen Völker legte, während sich die Kirchen in der überkommenen Tradition noch bis 1971 mit öffentlicher Kritik zum politischen Geschehen zurückhielten. Nicht anders aber hatten die jungen, gerade in die Verantwortung ihrer Kirchen eingetretenen namibischen Theologen ihr Handwerk von den Missionaren gelernt. Erst unter dem gewaltig steigenden gesellschaftspolitischen Druck konnten neue theologische Einsichten, die u. a. aus der *black theology*[461] stammten, auch im kirchenpraktischen Handeln Platz greifen und zu einer radikalen Wende im Verständnis des Glaubenszeugnis führen, wie noch zu zeigen sein wird.

Daß nach dem politischen Zusammenbruch von 1915 / 1918 im Einklang mit den Missionsgesellschaften auch die Missionstheologie in Deutschland selbst zu einer großen Revision noch nicht in der Lage war, zeigte exemplarisch die Analyse des programmatischen Vortrags von Julius Richter.
Auch auf katholischer Seite blieb eine echte Neuorientierung innerhalb der Missionstheologie aus. Diesbezüglich zeigen sich im Blick auf die von Berger vorgetragenen Ergebnisse seiner Analyse der katholischen Mission in Kamerun hinsichtlich der missionspraktischen Arbeit und ebenso des Menschenbildes, das die Missionare vom Afrikaner hatten, erstaunliche Parallelen zur Mission auf evangelischer Seite: So wird der Einfluß der Mission auf eine Humanisierung der Kolonialpraxis von Berger als „’relativ gering’“ veranschlagt; aus der Perspektive des Missionswissenschaftlers kritisiert er vor allem das „’Fehlen der Akkomodation’“[462], die „’destruktive Einstellung gegenüber den traditionellen religiösen Strukturen’“[463] und die „’ausgeprägt deutsch-nationale Gesinnung der

[460] De Vries 1980, S. 168.
[461] Vgl. zum Gehalt und zur Implementation der black theology innerhalb der ELK Kap. 2.4.2 dieser Arbeit!
[462] Berger 1978; hier zitiert nach: Gründer 1982, S. 13.
[463] Ebd.

Missionare'"[464]. Nicht nur diese Studie zeigt, daß die Grundmuster missionstheologischen Denkens und missionarischer Praxis in der Kolonialzeit sowohl interkonfessionell als auch überregional durchaus vergleichbar waren. Insofern kommt dem dargestellten Geschehen in Südwestafrika als Fallbeispiel in vielerlei Hinsicht auch eine exemplarische Qualität für andere Kolonialgebiete, in denen deutsche Missionen gearbeitet haben, zu.[465]

Umgekehrt gelten deshalb auch die Ergebnisse Hans Georg Steltzers, die er als abschließende Bewertung einer umfassenden Studie über die deutsche Kolonialzeit und „die Reaktion der Kolonialvölker auf die von ihnen nicht erbetene Herrschaft"[466] wie folgt formuliert, auch für Südwestafrika, wie der erste Teil der vorliegenden Arbeit gezeigt hat:

„Die Unkenntnis über das Wesen und die Kulturen der eingeborenen Bevölkerung war Ursache vieler Mißverständnisse und Fehlentscheidungen. Vor allem die Überheblichkeit, mit der die Weißen im allgemeinen die farbigen Völker einschätzten, versperrte ihnen den Weg zu einem besseren Verständnis. Auch die Missionare waren nicht frei von diesen Vorurteilen und neigten dazu, die Sitten und Gebräuche der Eingeborenen als Aberglauben zu verdammen und ausschließlich in der Verkündung der christlichen Botschaft den Weg zu sehen, um den 'dumpf dahinvegetierenden Heiden' ein lebenswertes Dasein zu vermitteln. Vielen von ihnen war nicht bekannt, daß die Kolonialvölker in einer alten Kultur, gesunden sozialen Verhältnissen und einer festgefügten Ordnung ihre Wurzeln hatten, und beseitigten daher bedenkenlos mit den 'Segnungen' der westlichen Zivilisation und Kultur die alten Strukturen.
Die Menschen dieser Länder wurden oft als zweitrangig, unreif und träge angesehen und eine gleichberechtigte Zusammenarbeit als undenkbar betrachtet. Um aber wirtschaftlichen Nutzen aus den Kolonien zu ziehen, wurden sie gebraucht. Man mußte sie daher so weit erziehen, daß sie die Arbeit für die Weißen verrichten konnten, durch Entrichtung von Steuern und Abgaben sich selbst unterhielten und durch fürsorgliche Maßnahmen einen Grad der Zufriedenheit erreichten, der aufwendige Sicherheitsmaßnahmen unnötig machte. Sie wurden im allgemeinen als 'Kinder' angesehen, die der gütigen Anleitung eines 'Vaters' bedurften, der auch das Recht hatte, ihnen gegenüber Strenge walten zu lassen, falls er dies aus erzieherischen Gründen für notwendig erachtete."[467]

Ohne ein gewisses Verständnis der in eben diesem Geist erfolgten Missionspraxis ist der daraus erwachsende Konflikt zwischen afrikanischen Kirchenleu-

[464] Ebd.
[465] Vgl. hierzu insbesondere: ebd., S. 321-373.
[466] Steltzer, Hans Georg: Die Deutschen und ihr Kolonialreich. Frankfurt a. M. 1984, S. 291.
[467] Ebd.

ten, die als Kinder der Mission um kirchliche, persönliche und nicht zuletzt auch um politische Emanzipation bemüht waren und den Missionaren, die ihnen diese Emanzipation nicht zutrauten und sich häufig auch gegen kleinste Souveränitätsverlagerungen vehement sträubten, nicht zu verstehen. Dieser Grundkonflikt liegt dem weiteren Verlauf der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte bis 1971 zugrunde, den es weiter zu verfolgen gilt.

Zuvor sei aber noch vermerkt, daß der Blick auf die deutsche Kolonialzeit in Südwestafrika dem deutschen Betrachter große Achtung und hohen Respekt für das Namibia und seine Menschen nach 1990 abverlangt: Von europäischen Einwanderern ihrer kulturellen Identität und Integrität mehr und mehr beraubt oder aber veranlaßt, diese aufzugeben, führten Nama und Herero mehrere in dieser Qualität so zuvor niemals gekannte kriegerische Auseinandersetzungen gegeneinander, die bis in die deutsche Kolonialzeit hineinreichten. Die Herero mußten unter deutscher Kolonialherrschaft die Beinahe-Auslöschung ihres Volkes hinnehmen und von diesen Entwicklungen ausgehend, wurden die Völker Namibias für eine Dauer von mehr als 80 Jahren ihrer Souveränität beraubt. Dennoch haben sich eben diese Völker in Kirche und Staat zu einer (wenn auch nicht unproblematischen) Einheit zusammengefunden und dem deutschen Volk die Hand zur Freundschaft gereicht! Deshalb kann abschließend der oben formulierte Gedanke noch einmal bekräftigt werden, daß in Anerkennung des Prinzips historischer Verantwortung Staat und Kirchen in Deutschland diese Hand nicht ignorieren oder gar ausschlagen dürfen. Daß insbesondere die lutherischen Kirchen, die die Arbeit der Rheinischen Mission und ihrer Rechtsnachfolgerinnen Vereinigte Evangelische Mission (VEM) (1972-1996) und United in Mission (UiM) (ab 1996) getragen haben und weiterhin tragen, schon seit längerer Zeit redlich bemüht sind, dieser Verantwortung in grundsätzlich partnerschaftlichem Verständnis gerecht zu werden, soll an anderer Stelle noch deutlich werden. Doch bis zur Implementation von „Partnerschaft“, des heutigen Schlüsselbegriffs missionarischen Handelns und ökumenischer Verantwortung, in die Beziehungsgeflechte zwischen deutschen und namibischen Kirchen war der Weg noch recht weit und steinig.

Zweiter Teil

Von einer paternalistischen Missionshaltung zu einem partnerschaftlichen Missionsbewußtsein:
Die soziopolitische Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft in Südwestafrika / Namibia unter dem Vorzeichen südafrikanischer Herrschaft und die Partnerschafts- und Solidaritätsarbeit zwischen der Vereinigten Evangelischen Mission und der jungen selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Namibia vor dem Hintergrund ihres Kampfes gegen Apartheid und Fremdherrschaft

2.0 Einleitung

Mit Blick auf den historischen Kalender ist der zwischen dem ersten und dem nun folgenden zweiten Teil dieser Arbeit gesetzte Einschnitt sachlich eher begründbar als etwa mit Blick auf die Missionspraxis in Südwest, das nunmehr seine deutsch-nationale Etikettierung eingebüßt hatte. Denn mit den so unerwartet schnell und scheinbar endgültig sich verändernden äußeren politischen Verhältnissen hatten sich die Ideale und Überzeugungen der Missionare nicht ebenfalls über Nacht geändert, auch wenn diese in einem neuen, zunächst sehr unsicheren politischen Umfeld agieren mußten. Wohl aber veränderte sich im Laufe der ersten eineinhalb Jahrzehnte unter südafrikanischer Hoheit umgekehrt die Einstellung der Afrikaner zur deutschen Mission und zu ihrem Personal, wie zu zeigen sein wird.

In den 1920er Jahren durchzog erstmals nach den großen Aufständen zu Beginn des Jahrhunderts eine neue Welle des Drangs nach Freiheit und Unabhängigkeit die einheimische Bevölkerung, wobei diese Entwicklung auch eine große Herausforderung an die Mission darstellte: Würden die Missionare ihre Gemeinden wieder zur Beugsamkeit unter die politische Herrschaft, die nunmehr auch für die Missionare eine fremde war, anhalten, oder würden sie dieses Mal den Emanzipationswillen der nach der Niederschlagung der Aufstände zu Beginn des Jahrhunderts inzwischen neu herangewachsenen jungen Generation der Afrikaner tolerieren oder gar unterstützen und ihre Fähigkeit zur Emanzipation fördern? Es mutet aus heutiger Perspektive schicksalsträchtig an, daß die innere Haltung und die äußere Handlungsweise der Missionare von einem so hohen Maß an nicht hinterfragter Kontinuität geprägt waren, daß sie diese programmatisch entscheidende Frage in dieser Weise gar nicht erkannten und sie sich entsprechend auch nicht vorlegten. So haben sie lediglich mit einer unreflektierten Fortsetzung ihrer überkommenen Missionspraxis eine eindeutige Antwort auf diese zentrale Fragestellung gegeben und forderten damit schon in den 1920er und 30er Jahren ganz wesentlich die kulturellen und kirchlichen Entwicklungen heraus, die in den 1940er und 50er Jahren gravierende kirchenpolitische Auswirkungen zeitigen sollten: Hatten die deutschen Missionare in ihrer sich nur wenig verändernden paternalistischen Grundhal-

tung und mit ihrem weitgehend regierungstreuen Verhalten bereits in den Jahrzehnten der deutschen Kolonialära in Südwestafrika die Tür zwischen den Afrikanern und sich selbst zugeschlagen, trieben sie nun mit einer auf die Bedürfnisse der weißen Siedler und den politischen Interessen der südafrikanischen Regierung abgestimmten Missionspraxis wider bessere Absicht noch zusätzlich einen Keil unter diese Tür, so daß diese nicht mehr zu öffnen war; viele Afrikaner verloren jegliches Vertrauen in die Missionare und suchten ihr Heil entweder in einer totalen Abkehr von der Mission oder sogar vom christlichen Glauben. Aber selbst die Gemäßigteren unter den bei der Missionskirche verbliebenen Afrikanern bestanden in den 1950er Jahren auf eine eigene Kirche und eine rasche Unabhängigkeit von der Vormundschaft der deutschen Missionare.

Im Jahre 1957 wurde als Konsequenz dieser turbulenten kircheninternen Entwicklungen und unter den geistigen Vorzeichen einer ganz Afrika erfassenden politischen Stimmung des wachsenden schwarzen Selbstbewußtseins und der damit einhergehenden Dekolonisierung die traditionelle Missionskirche der Rheinischen Mission de jure unabhängig und konstituierte sich als Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika (Rheinische Missionskirche) (ELK). Als einige der profilierten jungen afrikanischen Theologen dieser Kirche im Jahre 1971 dann erstmals selbst öffentlich ihre Stimme in den politischen Raum hinein erhoben, markierten sie eine doppelte Wende: Von diesem Zeitpunkt an begann zum einen das mutige und unablässige Eintreten der schwarzen namibischen Christen für die Durchsetzung der Menschenrechte in ihrem Land und das Aufbegehren gegen die südafrikanische Fremdherrschaft, und zum anderen brach im Raum der Kirche bereits an, was im staatlichen Bereich noch fast zwanzig Jahre auf sich warten lassen sollte: die Unabhängigkeit und Selbstverantwortlichkeit der Namibier und der damit einhergehende Rückzug der Weißen, die ihrerseits erst spät ihre Versäumnisse auf diesem Weg (an)erkannten, sich seither aber um eine partnerschaftliche und im theologischen Sinne brüderliche Beziehung zu den Schwarzen bemühten.

Bedeutende Teile dieser hier zunächst kurz skizzierten Entwicklung sind vor allem in drei verschiedenen Untersuchungen bereits detailliert aufgearbeitet

worden: Die kenntnisreiche Studie von Theo Sundermeier[1], die Verlauf und Kontext der kirchlichen Separationsbewegungen unter den Nama (1946) und unter den Herero (1955) beleuchtet, stellt die erste wissenschaftliche Abhandlung zu diesem Themenkomplex dar. Auf Sundermeier rekurriert an vielen Stellen Lothar Engel[2], der sich darüber hinaus die Mühe macht, über umfassende Primärquellenstudien zu den Jahren 1907 bis 1945 zu dezidierten eigenen Bewertungen der äußeren Vorgänge zu kommen. Der Schwede Carl J. Hellberg[3] legte 1997 eine Monographie vor, die expressis verbis zwar keinen wissenschaftlichen Anspruch erhebt, die aber dennoch vor allem insofern beachtenswert ist, als Hellberg chronologisch und inhaltlich stringent die Missions- und Kirchengeschichte Namibias auf der Folie politischer und gesellschaftlicher Entwicklungen darstellt, wobei er bezüglich der ELK den Zeitrahmen von 1840 bis 1960 berücksichtigt und damit die gesellschaftlichen und geistigen Strömungen, die im theologischen und kirchlichen Wendepunkt von 1971 kulminierten, wenigstens ansatzweise noch erfaßt.

Wesentlich auf diesen drei fremden Forschungsergebnissen basiert etwa das erste Drittel des vorliegenden zweiten Teils dieser Arbeit, um mit ihrer Hilfe die für die eigene Themenstellung relevanten historischen Linien nachzuzeichnen und somit in der Chronologie der Darstellung keine Lücke entstehen zu lassen.
Ein stärkeres Gewicht soll dann aber auf das Agieren der Mission zwischen den Jahren 1960 und 1990 gelegt werden, da diese Epoche bislang noch nicht systematisch aufgearbeitet ist. Zwar trägt spätestens mit der Wahl eines afrikanischen Präses im Jahre 1972 die ELK als eigenständige Kirche selbst die volle Verantwortung für ihren Bereich, aber die Verbindung zur Rheinischen Mission bzw. zu deren Rechtsnachfolgerin, der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM), war doch nach wie vor so eng, daß sowohl deutsche Mitarbeiter im Lande bzw. in den Einsatzgebieten der Exilkirche in Sambia, Angola und Botswana als auch die VEM als Organisation und die sie tragenden deutschen

[1] Sundermeier, Theo: Wir aber suchten Gemeinschaft. Kirchwerdung und Kirchentrennung in Südwestafrika. Witten und Erlangen 1973.
[2] Engel, Lothar: Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907 bis 1945. Beiträge zur Geschichte der deutschen evangelischen Mission und Kirche im ehemaligen Kolonial- und Mandatsgebiet Südwestafrika. Bern und Frankfurt a. M. 1976.
[3] Hellberg, Carl-J.: Mission, Colonialism and Liberation: The Lutheran Church in Namibia 1840-1966. Windhoek 1997.

Landeskirchen in das kirchliche und gesellschaftspolitische Geschehen in und um Namibia direkt oder indirekt stark involviert waren. So geht das zweite und dritte Drittel dieses Teils der Arbeit der Fragestellung nach, wie diese erste umfassende Neudefinition des missionarischen Dienstes sich im einzelnen vollzog, d. h. in welchen äußeren Formen sich der Wandel darstellte und welche Implikationen der gewandelten Missionspraxis zugrunde lagen.

Auch um eine sachgerechte Einordnung der im dritten Teil dieser Arbeit erfolgenden ausführlichen Beschäftigung mit der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche (DELK) in den gesamtkirchlichen Kontext vornehmen zu können, ist der intensive Blick auf einen der zentralen Interaktionspartner der DELK, der die Vielvölkerkirche ELK bis heute ist, von besonderem Interesse; immerhin sind beide Kirchen hinsichtlich ihrer historischen Entwicklung eng miteinander verbunden und über Jahrzehnte hinweg auch personell stark miteinander verflochten gewesen. Insofern dient dieser Abschnitt auch der vorbereitenden Kontextuierung des thematischen Schwerpunktes dieser Arbeit.

Darüber hinaus bekommt der Blick auf die moderne Partnerschaftsarbeit zwischen deutschen und namibischen Kirchen sowie das schon im ersten Teil kurz erwähnte Programm „United in Mission“ (UiM), das in Kap. 4.4 noch eingehend beleuchtet werden soll, mit dem Wissen um die historischen Entwicklungen eine andere Tiefenschärfe als dies bei einem nur flüchtigen Hinsehen auf die in Zeiten der Globalisierung beinahe schon selbstverständliche Tatsache der grenzüberschreitenden Kooperation der Fall sein kann.

2.1 „Wer die Kapelle bezahlt, bestimmt die Musik“[4] - Deutsche Missionsarbeit unter südafrikanischer Herrschaft: Historische Entwicklungslinien und geistige Tendenzen zwischen 1915 und 1945

Spätestens mit der auch von der Heimatleitung der Rheinischen Mission in Barmen kritisierten Unterzeichnung des Versailler Vertrages[5] war der Verlust aller deutscher Kolonien auf unabsehbare Zeit besiegelt. Im Jahresbericht von 1919 sah sich die RMG deshalb gezwungen, zum ersten Mal das „Deutsch“ vor der Landesbezeichnung „SWA“ wegzulassen. Nach Auffassung der Mission galt es nunmehr, den Bestand der eigenen Missionsarbeit zu retten und das Deutschtum als solches zu stärken.[6]

Dahingehend hatten sich die Missionare in Südwestafrika in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen immer wieder insbesondere mit drei Gruppen von Akteuren auseinanderzusetzen: Innerkirchlich mußten sie sich auf der einen Seite gegenüber den politisch bewußten Christen der Missionskirche - dies waren vor allem die u. a. von Missionar Vedder in Gaub ausgebildeten Gehilfen - positionieren, was für die Missionare durchaus eine qualitativ neue Herausforderung darstellte, während ihnen auf der anderen Seite die kirchlich orientierten deutschstämmigen Siedler mit ihrer ganz anderen Lebenssituation gegenüberstanden. Diesbezüglich schuf die kulturelle Affinität der Missionare zu ihren deutschen Landsleuten, die sie im Nebenamt ja ebenfalls betreuten und von deren Seite sich nach wie vor eine den sozioökonomischen Status quo betreffende besondere Erwartungshaltung an die Arbeit der Mission richtete, eine problematische Interessen- und Loyalitätssituation, die sich ständig verschärfte. Auf politischer Ebene galt es, eine solche Haltung gegenüber dem dritten Akteur, der neuen südafrikanischen Administration, zu formulieren, die den Fortbestand und möglichst auch den weiteren Ausbau der Missionsarbeit und der sich nach wie vor darin repräsentierenden deutschen Kultur ermöglichte. Beide Aufgaben stellten die Missionare im Verlauf der folgenden drei Jahr-

[4] So beschrieb der Herausgeber der VEM-Missionszeitschrift „In die Welt - für die Welt“, Hans de Kleine, rückblickend den jahrzehntelang die Missionsarbeit prägenden Charakter. (De Kleine, Hans: IdW 8,9/1974, S. 155.)
[5] Vgl.: Engel 1976, S. 489.
[6] Vgl.: ebd., S. 173.

zehnte vor enorme Herausforderungen, wie im folgenden unter den entsprechenden Schwerpunktsetzungen überblicksartig gezeigt werden soll.

2.1.1 Die Haltung der Mission zur südafrikanischen Administration in Südwestafrika und die Auswirkungen dieser Positionierung auf die Missionspraxis in den ersten Jahren unter südafrikanischer Herrschaft

Bevor es den Deutschstämmigen in Südwestafrika nach der Übergabe des Landes an die Südafrikaner darum gehen konnte, sich mit der neuen politischen Situation zu arrangieren, mußten die Deutsch-Südwester zunächst mehr als ein Jahr um ihren zukünftigen Status fürchten, denn hatte der Waffenstillstand von Khorab im Jahre 1915 zunächst die Freiheit aller Zivilpersonen, die schnelle Rückkehr der beim Einmarsch in Lüderitz für kurze Zeit nach Südafrika Deportierten, die freie Ausübung von Zivilberufen und den Beibehalt der deutschen Aufsicht über öffentliche Einrichtungen sowie der Selbstverwaltung der Gemeinden bis 1918 garantiert, wiesen die Südafrikaner nach dem Kriegsende in Europa immerhin 6000 Deutsche und damit etwa die Hälfte der vor dem Krieg hier lebenden Deutschen aus Südwestafrika aus.[7] Auch die Rheinische Mission mußte durch diese Politik gewarnt sein: Wollte sie nicht ihre Arbeit und ihren Einfluß im Lande aufs Spiel setzen, glaubte sie sich gut beraten, möglichst demonstrativ den engen Schulterschluß mit den neuen Machthabern zu suchen. Dies fiel den Missionaren vor Ort mit ihrer überwiegend deutschnationalen Gesinnung angesichts der als Schmach empfundenen Niederlagen,

[7] Vgl.: ebd., S. 161; auch wenn sich später, nach Aufhebung der Einwanderungssperre für Deutsche, aufs neue deutsche Ansiedler wieder dauerhaft in Südwestafrika niederließen, stagnierte der Anteil der Deutschen in bezug auf alle weißen Siedler im Lande in den 20er Jahren bei etwa 50%. Im Jahre 1936 lag er dagegen - bei insgesamt 30.000 Weißen im Lande - nur noch bei einem Drittel, wobei unter den 9950 Deutschen 7800 evangelisch waren. Die südafrikanische Administration, bei der bis Mitte der 1920er Jahre die alleinige politische Macht lag, honorierte die Tatsache, daß es in der ersten Hälfte der 20er Jahre zu keinerlei politischen Problemen mit den Deutschen im Lande gekommen war, 1924 mit einem begrenzten politischen Mitspracherecht von gewählten weißen Südwestern, die im Zuge einer automatischen Naturalisation das aktive und passive Wahlrecht erhalten hatten. Wohl nur deshalb, weil ihnen im Gegenzug nicht das Ablegen der deutschen Staatsbürgerschaft abverlangt wurde, widersprachen lediglich 250 Personen ausdrücklich dieser Naturalisation, die für alle seit Anfang 1920 im Land lebenden deutschen Siedler ermöglicht wurde. (Vgl.: Engel 1976, S. 326 f. und S. 411.)

die der Krieg mit sich gebracht hatte, nicht leicht, dennoch galt im Sinne des missionarischen Auftrags die entsprechende Selbstverpflichtung: „To ensure the future of the Mission, the local missionaries had to accept whatever happened and to resign themselves to working under 'foreign rule'."[8]
Nach der Demission der deutschen Kolonialverwaltung prägten demgemäß die entsprechenden mentalen Anpassungsprozesse an die neuen Machthaber den Charakter der Missionsarbeit.

Nachdem sich die neuen politischen Verhältnisse ab 1920 insofern stabilisiert hatten, als die seit 1915 bestehende Militärverwaltung durch eine Zivilverwaltung abgelöst worden war[9], bildete die Identifikation über die gleiche Hautfarbe bzw. über ein gemeinsames europäisch-abendländisches Erbe die Grundlage für die notwendige Definition des grundsätzlichen Verhältnisses der RMG-Missionare zur neuen südafrikanischen Mandatsmacht. Doch trotz dieser affinen Merkmale war das Verhältnis zwischen Mission und weltlicher Herrschaft jetzt wesentlich problematischer als unter deutscher Kolonialherrschaft, denn das auch nach außen hin offensiv vertretene Festhalten der Missionare am überkommenen Deutschtum[10] stieß immer wieder auf das Mißtrauen der Südafrikaner und Engländer, wie umgekehrt das Vertrauen der deutschen Missionare in die weltliche „Obrigkeit" nun nicht mehr so uneingeschränkt vorhanden war wie vor 1915.[11]

In einer für die Südafrikaner im Zuge der Festigung ihrer Herrschaft immer wichtiger werdenden politischen Frage aber gingen die Missionare mit der Administration vollständig d`accord: die wiederkehrenden Emanzipationsbestrebungen der Afrikaner unterstützte man auch unter einer fremden Regierung nicht stärker, als man dies zuvor unter deutscher Herrschaft getan hatte, so daß in den 1920er und 30er Jahren die RMG im Gleichklang mit anderen Missionsgesellschaften in dieser Hinsicht eine Linie verfolgte, die an ihre bisherige Haltung nahtlos anknüpfte:

[8] Hellberg 1997, S. 156.
[9] Vgl.: Engel 1976, S. 325.
[10] Vgl.: Hellberg 1997, S. 152 f.
[11] Vgl.: Engel 1976, S. 102.

„Festigung der Kolonialherrschaft - auch der einer fremden Nation - und die mögliche Aufnahme in die Reihen der Kolonialmächte lag den Erwartungen der Missionen näher als Unabhängigkeit der einheimischen Christen und deren politische, soziale und kulturelle Emanzipation."[12]

Allerdings waren die Missionare keineswegs mit allen Maßnahmen der neuen Regierung einverstanden, besonders deren vergleichsweise liberale Haltung gegenüber den Schwarzen in den ersten Jahren nach der Machtübernahme stieß bemerkenswerterweise auf ihr Unverständnis und Mißfallen.[13] Die Missionare selbst bekamen nämlich an verschiedensten Orten des Landes die Auswirkungen der Versprechen zu spüren, die die neue südafrikanische Verwaltung den Einheimischen gemacht hatte: Unter Einlösung des den Engländern und Südafrikanern schon vorauseilenden Rufes, die Befreiung der Völker vom deutschen Joch zu bringen[14], sollte die afrikanische Bevölkerung demnach mit den Weißen rechtlich gleichgestellt werden und von seiten der Administration eine Gleichbehandlung erfahren. So wurde in den ersten Jahren der südafrikanischen Herrschaft kein Schwarzer mehr zur Arbeit gezwungen und jedermann konnte seinen Wohnort frei wählen.[15] Dies, so berichtete etwa Missionar Rust aus Keetmanshoop entrüstet, habe zu einem „'Freiheitsrausch'"[16] und zu „'Widersetzlichkeiten'"[17] gegen die Weißen geführt; auch sei zutage getreten, daß die alten Stammesstrukturen mit der Niederschlagung der Aufstände ein Jahrzehnt zuvor offenbar immer noch nicht zerschlagen seien.

Die Missionare, die in ihren Berichten wiederholt ihr Unverständnis gegenüber den Entscheidungen der Militärverwaltung äußerten[18], befürchteten durch das nunmehr plötzlich wiedererwachende Selbstbewußtsein der Afrikaner die völlige Infragestellung der traditionellen Missionsarbeit. Vor allem aus diesem Grunde beklagten sie die nachgiebige Haltung der neuen Verwaltung, anstatt

[12] Ebd., S. 163.
[13] Vgl.: Hellberg 1997, S. 150.
[14] Vgl.: Engel 1976, S. 191.
[15] Vgl.: ebd., S. 190.
[16] Missionar Rust in einem Bericht über die Jahre 1914-1920; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 175.
[17] Ebd.
[18] So gibt Engel einen Bericht Missionar Irles aus dem März 1922 folgendermaßen wieder: „Diese Freiheit habe über Nacht den neuen Heiden und den arbeitsscheuen Gelegenheitsarbeiter geschaffen. Beklagenswert sei, daß auch 'viele unserer Christen das verlorene Paradies' wieder einnehmen und sich ebenfalls der alten Herero-Religion erinnern. Viele Farmer empfinden darüber Schadenfreude und sehen darin die Bestätigung ihrer Vermutung, daß die RMG tatsächlich ihren Einfluß auf die Afrikaner verloren hat." (Engel 1976, S. 231.)

die politischen Freiheitsräume als Chance auch zum innerkirchlichen Wandel zu begreifen. In ihre Kirche hineinwirkend, war den Missionaren entsprechend daran gelegen, die Einheimischen zur Mäßigung und Einhaltung der sittlichen Ordnung anzuhalten, wobei sie innerhalb der Gemeinden jedoch zunehmend das Vertrauen der Afrikaner, die die Missionare immer stärker als Unterdrücker empfanden, verloren und zum Teil eklatante Autoritätseinbußen hinnehmen mußten.

Die so gekennzeichnete erste Phase der südafrikanischen Politik im Mandatsgebiet währte aber nicht lange, und als 1920 ein neues, die Afrikaner stark belastendes Steuersystem in Kraft trat und darüber hinaus auf Vorschlag der von der Mandatsmacht eingerichteten „Native Reserves Commission“ „eine Anzahl Reservate als Wohngebiete für Herero geschaffen“[19] wurden, mußten die Einheimischen erkennen, daß auch die neuen Machthaber bereits dabei waren, die Verhältnisse wieder im Sinne der Weißen zu ordnen:

„South Africa`s proposed racial policy was in line with the German`s policy in Namibia after 1907. Since Namibia was administered as a part of South Africa, the South African laws of racial discrimination would also be applied in the mandated territory.“[20]

Der Widerwillen gegen die zunächst als Befreier angesehenen Südafrikaner wuchs somit schnell an, konnte sich aber politisch nicht äußern, da sich noch keine entsprechenden Organisationen etabliert hatten, in denen sich der Widerstand hätte artikulieren können. Deshalb wurde in den 1920er Jahren der Teil des kirchlichen Bereichs, den die Missionare nicht selbst unter ihrer unmittelbaren Kontrolle hatten, immer mehr zum Forum des Widerstands gegen die Weißen, wobei die Missionare und die Südafrikaner zunehmend als gemeinsame Gegner identifiziert wurden.
Die Erwartung der Missionare, daß nach den auch in den Gemeinden unruhigen Jahren der Kriegs- und Nachkriegszeit die Afrikaner als die von den neuen Machthabern Enttäuschten nunmehr in den Schoß der Mission zurückkehren würden, sollte sich damit als trügerisch erweisen; vielmehr nutzten die Afrikaner die Infrastruktur der Mission und der einzelnen Gemeinden, um ihre Interessen

[19] Malan, Johan S.: Die Völker Namibias. Göttingen, Windhoek 1998, S. 77.

zu formulieren, wobei sie keinen Unterschied zwischen religiösen und soziopolitischen Themen machten, was zwar afrikanisch-ganzheitlicher Denkungs- und Handlungsart entspricht, den pietistisch geprägten theologischen Überzeugungen der Missionare aber geradezu diametral entgegenstand.

2.1.2 Die Einstellung der Missionare zu den frühen innerkirchlichen und politischen Emanzipationsbestrebungen einheimischer Christen

Bereits nach der Niederschlagung der Aufstände im Jahre 1907 sah sich die Mission noch unter deutscher Herrschaft einer vollständig veränderten Situation gegenüber, auf die sie reagieren mußte, wollte sie die Missionsarbeit in Südwestafrika weiter fortführen. Die weite Zerstreuung und Vereinzelung der Familienverbände, die für die neuen soziopolitischen Gegebenheiten charakteristisch waren, erforderten ein Mehrfaches an Personal, um die Gemeindeglieder überhaupt physisch erreichen zu können. Dies war nur durch die Betrauung von entsprechend geschulten Einheimischen mit pastoralen Aufgaben zu gewährleisten. Auch Gouverneur Seitz hatte ein Interesse an der Ausbildung von einheimischen Kräften, denn die ehrgeizigen Ausbaupläne der Kolonie konnten nur verwirklicht werden, wenn man konsequent auf den Einsatz einheimischer Arbeitskräfte setzen konnte, was wiederum die Ausbildung von einheimischen Schulgehilfen und handwerklich geschulten Kräften als Multi-plikatoren von Fähigkeiten und Fertigkeiten zur Voraussetzung hatte. Angesichts der diesbezüglich unverhohlenen Erwartungshaltung der Regierung gegenüber der RMG und auch angesichts der eigenen Interessenlage begannen die Missionare, nachdem sie bis dahin vor allem einzelne Afrikaner individuell geschult hatten, mit der systematischen Vermittlung von Wissen und Fertigkeiten in institutionalisierter Form[21].

[20] Hellberg 1997, S. 165. Vgl. auch: ebd., S. 170: Per Gesetz wurden arbeitslose Afrikaner dazu verpflichtet, für Weiße zu arbeiten; die schon aus deutscher Kolonialzeit bekannten Passgesetze wurden wieder eingeführt und ein generelles nächtliches Ausgehverbot für „non-whites“ erlassen.
[21] Vgl.: ebd., S. 103.

Das so 1910 nach langen Diskussionen in Gaub eröffnete Seminar, das an den allerdings gescheiterten Versuch der Ausbildung einheimischer Mitarbeiter im „Nationalgehilfen-Institut“ Augustineum zwischen 1866 und 1901 anknüpfte[22], sollte es den afrikanischen Seminaristen wohlweislich nicht ermöglichen, sich in der Weise zu qualifizieren und zu emanzipieren, daß sie gleichberechtigte Partner der Weißen sein oder das kirchliche Amt im Sinne einer Wächterfunktion auch gegenüber gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen ausüben könnten, sondern es sollte sie lediglich dazu befähigen, zur Erhaltung und Förderung des gegebenen Status quo durch Ausführung festgesetzter Auftragsarbeiten sowohl im geistlichen wie auch im unterrichtlichen und handwerklichen Bereich beizutragen.
Die Gehilfen blieben mit dieser Konzeption Untergebene der sich autoritär gebärdenden Missionare[23]; ihr Einsatz stellte eine pragmatische Reaktion der Mission auf die soziopolitischen Umwälzungen der Nachkriegszeit dar[24], eine weiterreichende, emanzipatorisch ausgerichtete kirchenpolitische Implikation verband sich damit nicht:

„Rückblickend wird 1916 unumwunden zugegeben, daß wegen des Strukturwandels der missionarischen Praxis mehr Gehilfen notwendig wurden - und nicht wegen der Vorbereitung der Gemeinden auf eine mögliche spätere Selbständigkeit.“[25]

Worin die Gehilfen die Missionare unterstützen sollten, zeigte Missionar Kuhlmann 1912 in einem Referat auf: Demnach sollten alle Mitarbeiter der Mission die Kirche mit dem Evangelium durchdringen, die Gemeinden sittlich-religiös fördern und ihre Glieder zu sittlichen Persönlichkeiten und „’brauchbaren Menschen’ erziehen, die verstehen, was christliche Lebensführung bedeutet“[26].

Den deutschen Farmern war die auf die Verbesserung der individuellen Lebensführung abzielende Anwesenheit von afrikanischen Gehilfen der Mission anfangs willkommen, garantierten diese schließlich nicht nur eine sinnvolle Beschäftigung des Personals nach Feierabend, sondern trugen über die Ver

[22] Vgl.: Sundermeier 1973, S. 16.
[23] Vgl.: Engel 1976, S. 113.
[24] Vgl.: ebd., S. 111.
[25] Monatsberichte der RMG; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 111.
[26] Engel 1976, S. 116.

mittlung einer für christlich erachteten Arbeitsmoral auch zur Steigerung der Arbeitsleistung bei. Über diesen Mechanismus hatte sich noch vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges das vormals eher kritische Verhältnis zwischen deutschen Farmern und Mission vorübergehend deutlich entspannt.[27]

Und doch stellten Angehörige der Missionsgemeinden und einheimische Mitarbeiter der Mission auch schon in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg unabhängiges Denken und Handeln unter Beweis, indem sie in die Öffentlichkeit der Missionsgemeinden hinein ihre Interessen bekundeten und diese in zum Teil sehr kontroverser Form gegen den jeweiligen Missionar durchzusetzen versuchten. Dabei gingen die stärksten Widerstände gegen die Mission zu dieser Zeit zunächst von ihren eigenen Gehilfen aus.[28] Diese hatten im Zuge ihrer Ausbildung im Seminar bzw. bei einem einzelnen Missionar ja nicht nur einen gewissen allgemeinen und theologischen Wissensstand erreicht und sich somit im Kreise ihresgleichen eine auf Wissen beruhende und von der Mission verliehene Macht sowie eine damit verbundene herausgehobene Stellung erworben, sondern kamen als Wanderevangelisten auch viel im Lande herum, hielten die Kontakte zwischen einzelnen Familienclans und erfuhren sich so zunehmend als Stütze für die Mission, ohne die eine fruchtbare Arbeit unter den weit auf Farmen und im Bergbau verstreut lebenden Afrikanern nach 1907 nicht mehr möglich gewesen wäre.
Dabei standen die Missionare den von ihnen ausgewählten Schülern und Seminaristen von Anfang an mit weitreichenden Vorbehalten gegenüber; so wurde ihnen „Überheblichkeit, Freude am Alkohol und am weiblichen Geschlecht“[29] vorgehalten, obschon sich auf den Farmen, auf denen die Gehilfen eingesetzt waren, die meisten Taufbewerber meldeten[30].

Als Brüskierung müssen es wohl dementsprechend die Nama-Missionare empfunden haben, als die Heimatleitung sie noch vor Ausbruch des Krieges dazu drängte, ihren Gehilfen ein größeres Maß an Selbständigkeiten zu gewäh-

[27] Vgl.: ebd., S. 112 f.
[28] Vgl.: ebd., S. 102.
[29] Vgl.: ebd., S. 112.
[30] Ebd., S. 111; die Funktion der einheimischen Gehilfen für die Rekonstruktion der Herero-Gesellschaft nach 1907, ein wesentlicher Grund für ihren Erfolg, ist bereits in Teil I unter Anm. 425 ausführlicher besprochen worden.

ren. Als den Gehilfen daraufhin eine eigene Konferenz zugestanden wurde, reagierten diese offensichtlich zuerst sogar mit einiger Überraschung auf diesen Vorstoß.[31] Die Tatsache, daß die meisten Nama-Mitarbeiter eine solche Konferenz bis dahin weder eingefordert noch erwartet hatten, zeigt gegen die Tendenzen vor allem bei den Herero-Mitarbeitern, daß zu dieser Zeit die mitbestimmende Teilhabe am missionarischen Dienst noch nicht von allen Einheimischen als dringendes Bedürfnis empfunden wurde. Es zeigt sich aber auch, daß die Missionare nur unter dem Druck äußerer Umstände oder auf intensives Insistieren der Deputation in Barmen hin Zugeständnisse hinsichtlich der Emanzipation Einheimischer zu machen bereit waren; eine aktive Beförderung dieses Prozesses ist ihnen - von einzelnen Ausnahmen abgesehen - weit weniger zu bescheinigen als eine entsprechende Vermeidungshaltung.

Nicht nur die auf den beschriebenen Wegen erfolgte Aufwertung der einheimischen Gehilfen muß für die weitere Entwicklung als bedeutsam angesehen werden, sondern vor allem auch die Erfahrungen, die sich für die Afrikaner mit den Geschehnissen im Zusammenhang mit der erzwungenen Übergabe der deutschen Kolonie an Südafrika verbanden, sind in dieser Hinsicht richtungsweisend: Immerhin hatten die Afrikaner erstmals erlebt, daß Weiße verschiedener Nationalitäten, aber gleichen christlichen Glaubens vor ihren Augen miteinander Krieg führten; Einheimische wurden im Anschluß daran von den Südafrikanern sogar zeitweise zur Bewachung und Bestrafung gefangengesetzter Deutscher herangezogen. Dies mußte dazu führen, daß die auf demonstrativer Überlegenheit der Weißen basierende Achtung der Afrikaner ihnen gegenüber zu bröckeln anfing; gleichzeitig stellte das konträr zur Botschaft der Heiligen Schrift sich vollziehende kriegerische Gegeneinander weißer Christen aber aus Sicht der Afrikaner vor allem auch die Überzeugungskraft entweder des Christentums als Religion oder aber die Glaubwürdigkeit seiner Anhänger infrage.

[31] Vgl.: ebd., S. 115.

Unter den Vorzeichen dieser neuen mentalen Situation setzte die Mission ihre Arbeit nach dem Krieg fort, wobei sich rein äußerlich zunächst wenig geändert hatte: Bis auf Rehoboth waren alle Stationen schon ab 1915, dem vorzeitigen Kriegsende in Südwest, wieder wie vor 1914 besetzt, alle kurzzeitig internierten Missionare konnten ihre Arbeit fortsetzen. Nunmehr aber mit dem sich wandelnden Bewußtsein der Einheimischen immer stärker konfrontiert, hielten sich die Missionare in zunehmendem Maße an die Recht und öffentliche Ordnung garantierende südafrikanische Verwaltung.[32] Im Gegenzug beschwerten sich etwa in Okahandja Einheimische bei der neuen Behörde über die Behandlung und Bewirtung in der dortigen RMG-„Erziehungsanstalt“ Augustineum und äußerten den Wunsch, „’frei gelassen zu werden’“[33]. Kirchenzucht zu üben war für den dortigen Missionar praktisch unmöglich, Gemeindebeiträge wurden zurückgehalten, kleinste Entscheidungen des Missionars konnten unter den Gemeindegliedern einen Sturm der Entrüstung auslösen.[34]

Erst als mit Einführung der neuen Zivilverwaltung das Kriegsrecht über SWA aufgehoben wurde, in den neuen Anordnungen entgegen den ursprünglichen Ankündigungen aber keineswegs eine Gleichstellung der Afrikaner zu erkennen war, sondern deren Rechte erneut beschnitten wurden, kam es vorübergehend zu einer äußerlichen Beruhigung in den Gemeinden.[35] Die in diesen Jahren mit dem gewachsenen Selbstbewußtsein der Afrikaner immer dringlicher erscheinende Suche nach Freiheitsoptionen, die sich im politischen Raum auch unter der neuen Herrschaft der Südafrikaner nicht entfalten konnten, schwelte - von den Missionaren weitgehend unbeachtet und unverstanden - allerdings weiter. Die Einheimischen waren nicht länger bereit, das überkommene absolute Untergebenenverhältnis der Gemeinde dem Gebietsmissionar gegenüber zu akzeptieren, was sich in verschiedenen Aktivitäten manifestierte: So entwickelte sich aus einem früheren Aufstand der Rehobother gegen die deutsche Schutztruppe nach deren Zerschlagung unter den neuen politischen Vorzeichen ein Opponieren gegen die Rheinische Mission, das sich in verschiedenen Etappen

[32] Vgl.: ebd., S. 173.
[33] Ebd., S. 178.
[34] Vgl.: ebd., S. 179.
[35] Vgl.: ebd., S. 180.

bis in die zwanziger Jahre hinein hinzog.[36] Der Forderung der Gemeinde nach mehr Selbstverwaltung im kirchlichen Bereich setzte Missionar Schröder eine harte Haltung entgegen. So schrieb er in seinem Jahresbericht 1920:

„'Unsere Leute sind eben noch nicht fähig und nicht reif für Selbstverwaltung, auch die besten Ältesten nicht. Es wäre ganz verkehrt, wollten wir unseren Gemeinden noch mehr Rechte einräumen, z. B. den Ältesten das Recht geben, auf Filialen und Farmen das h. Abendmahl auszuteilen'"[37].

Am Ende der mehrjährigen Auseinandersetzungen über Selbstbestimmung, über die politische Zukunft des Rehobother Gebietes und auch über Schule und Kirche[38], die für die Rehobother mit einer Niederlage endeten, zog Schröder, der auf dem Höhepunkt des Konflikts öffentlich seine Loyalität gegenüber der Unionsregierung erklärt hatte[39], folgende Bilanz: „Deutlich müßte nun jedem Rehobother geworden sein, 'daß die Regierung doch stärker ist als sie', und das ist nach Ansicht des Missionars für die Entwicklung des Landes auch gut so"[40].

Vor allem Impulse von außen sorgten dafür, daß sich die Unzufriedenheit der Einheimischen mit ihrer untergeordneten Stellung im politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Bereich auch anderswo im Lande bündelte und artikulierte: So zogen ab 1922 Gesandte des jamaikanischen Schwarzenführers Marcus Garvey durch das ganze Land und verbreiteten „äthiopisches" Gedankengut[41]; „Afrika den Afrikanern" hieß ihre Parole, und die Beendigung der Unterdrückung der Schwarzen war ihr erklärtes politisches Ziel. Auch eine neue Kirche, die von Schwarzen geleitet werden sollte, stellten sie in Aussicht.[42] Das waren Verheißungen, die den Bedürfnissen der geknechteten Völker Südwests entge-

[36] Vgl.: ebd., S. 258 ff., wo der Konflikt detailliert dargestellt ist. Zur Geschichte der Rehobother Gemeinde vgl. ebenfalls: Sundermeier 1973, S. 216 ff.
[37] Aus Schröders Jahresbericht 1920; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 188.
[38] Der Konflikt in Rehoboth lebte in den 60er Jahren noch einmal auf und führte im Jahre 1974 sogar zu ernsthaften Verstimmungen zwischen ELK und VEM, da man bezüglich des Umgangs der ELK-Gemeinde mit der oppositionellen Bastergemeinde in Rehoboth unterschiedlicher Auffassung war.
[39] Vgl.: Sundermeier 1973, S. 226 f.
[40] Engel 1976, S. 274.
[41] Vgl. hierzu auch: Teil I, Anm. 365!
[42] Vgl.: Engel 1976, S. 194.

genkamen, denn während die Missionare meinten, mit der Autorität der Kirche und ihrer Tradition aufzutreten, stellten die Einheimischen fest, daß „ihr Lebensraum, der schon durch andere genug eingeengt ist, zusätzlich von der Mission beschnitten wurde. So mußten sie die Mission, der sie explizit eine Mitverantwortung für die herrschenden Zustände vorwarfen, als Hemmnis für ihre soziale und politische Entwicklung einschätzen“[43]. Der wirtschaftliche Abstieg Südwestafrikas, der seit Beginn der 1920er Jahre anhielt und zuerst die Afrikaner verarmen ließ, stellte zusätzlich einen fruchtbaren Boden für politische Propaganda dar.[44] Vor allem unter den Herero und unter den Damara gewannen die Garvey-Leute viele Anhänger.[45] Die Arbeitsmoral sank dramatisch und auch gegen die Steuerpflicht widersetzte sich eine wachsende Zahl von Afrikanern. Zugleich wandten sich immer mehr Angehörige der Missionsgemeinden wieder ihren völkischen Traditionen zu, einige Gemeindeglieder forderten lautstark eine verbesserte Schulausbildung in den Missionsschulen, vor allem durch die Ablösung des Afrikaans- durch Englischunterricht, und die Anstellung von schwarzen Pastoren. An ein diesbezügliches Mitspracherecht für die afrikanischen Gemeindeglieder dachten die Missionare aber nicht im entferntesten, womit sie der Garvey-Bewegung[46], der sich inzwischen namhafte Einheimische wie Hosea Kutako und Clemens Kapuuo angeschlossen hatten[47], weitere Argumente lieferten.[48]

Der Widerstand schwoll bis Ende 1923 so weit an, daß Gemeindeglieder gegenüber einzelnen Missionaren ihren Haß offen zum Ausdruck brachten und sich bereits ein Teil der von Missionar Pönnighaus geleiteten Windhoeker

[43] Ebd., S. 216.
[44] Vgl.: ebd., S. 222.
[45] Bei Gesine Krüger heißt es genauer: „Für eine kurze Zeit zwischen 1922 und 1923 konnte die von Marcus Garvey gegründete Universal Negro Improvement Association (UNIA), deren Ideen von südafrikanischen Arbeitern nach Namibia gebracht wurden, besonders unter den Herero große Erfolge erzielen.“ (Krüger, Gesine: Kriegsbewältigung und Geschichtsbewußtsein. Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904 bis 1907. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft Bd. 133.) Göttingen 1999, S. 217.)
[46] Hellberg weist auf ein interessantes Detail hin: „Its seals of membership was a ribbon in black and red and green (the same colours later to be used by the liberation party the South West African People`s Organization [SWAPO]).“ (Hellberg 1997, S. 173.)
[47] Vgl.: ebd.
[48] Vgl.: Engel 1976, S. 238.

Gemeinde vorübergehend von der RMG lossagte. Auch der totale Abfall der Herero mußte zeitweilig befürchtet werden.[49]

Im Süden des Landes probten unterdessen 1922 die Bondelzwart-Nama sogar einen offenen Aufstand gegen die Südafrikaner, der unter Einsatz modernster Waffentechnik wie Artillerie und Bombenflugzeuge niedergeschlagen wurde und dem auf seiten der Bondels 49 Menschen, unter ihnen ihr Anführer Morris, zum Opfer fielen. Ein Großteil der übrigen Kämpfer wurde verwundet, 150 von ihnen gefangengesetzt. Die Machthaber demonstrierten mit diesem brutalen Vorgehen der weißen Öffentlichkeit Südwestafrikas, die diese Aktion einhellig begrüßte, als Motiv des Aufstands dagegen den Freiheitswillen der Afrikaner nicht erkannte, sondern eine Verführung durch „the American Negro organization led by Marcus Garvey“[50] sehen wollte, ihre Entschlossenheit. Für die schwarze Bevölkerung des Landes war die Attacke ein deutliches Signal, daß die bis Ende 1920 praktizierte „milde“ Behandlung der Einheimischen ihr Ende gefunden hatte.[51] Von seiten der Mission erwarteten diese Menschen aber vergeblich einen Protest gegen das Vorgehen der Südafrikaner. Lothar Engel erklärt diese schweigende Zustimmung der Mission, die sich auch anläßlich eines Aufstands der Rehobother Baster gegen die Südafrikaner im Jahre 1925 beobachten ließ, wie folgt:

„Nicht aus vordergründiger Unterdrückungsfreude oder egoistischen wirtschaftlichen Interessen wird die Haltung der Missionare und der politisch Verantwortlichen verstehbar, sondern aus der Überzeugung heraus, daß der Zusammenhalt der Gesellschaft nicht gestört werden darf, weil sich dies zuungunsten der Weißen, aber auch der Schwarzen ausschlagen würde. Wer gegen dieses einheitliche Gefüge aus politischer Unvernunft oder charakterlicher Schwäche rebelliert, rebelliert gegen den christlichen Grund der von den Weißen geschaffenen Ordnung. (...) In dieser Weltanschauung kann es nur die Alternative geben: Entweder geht das von den Weißen geschaffene soziale Gefüge und damit das sie tragende christliche Bewußtsein zugrunde, oder die Afrikaner und allgemein: die Nichtchristen ordnen sich beiden unter. Im Notfall muß durch Druck oder Gewalt dies erreicht werden.“[52]

[49] Vgl.: ebd., S. 204.
[50] Hellberg 1997, S. 180.
[51] Vgl.: Engel 1976, S. 285.
[52] Ebd., S. 287.

Auch nach der unnachgiebigen Niederschlagung dieser lokal begrenzten Aufstände zeigte sich die Mission in dieser Überzeugung weiterhin als regierungsloyale Größe: „The Mission made common cause with the authorities to re-establish law and order, and thereby induce the people to obedience.“[53]
Angesichts dieses Verhaltens der Mission blieb die kritische Haltung der Afrikaner ihr gegenüber als spezifisches Derivat dieser verschiedenen Konfrontationen über den Tag hinaus erhalten, auch wenn der Einfluß der „Monrovia“-Bewegung, der sich in unterschiedlichsten oppositionellen Aktivitäten gegen Staat und Kirche im ganzen Lande gezeigt hatte, ab 1923 bereits wieder abnahm, da Zweifel an der Ehrlichkeit der aus Amerika Gesandten aufkamen.
Die Missionare, die als eigentliche Ursache für die Protesthaltung der Afrikaner deren innere Schwäche und einen noch nicht ausgemerzten alten heidnischen Charakter ausmachten[54], ließen so aufs neue einen tiefen Abgrund zwischen sich und ihren Gemeindegliedern entstehen, wie folgende zeitgenössische Aussage eines Afrikaners dokumentiert:

„’Ihr Lehrer seid Schuld daran, daß wir heute erledigt sind; nicht nur besitzlos habt ihr uns gemacht, sondern auch rechtlos. Für uns ist Gottes Wort ein Unglück gewesen. Früher waren wir die Besitzenden, und heute sind`s die Weißen.’“[55]

An diese von einem Herero gegenüber Missionar Meyer gemachte Äußerung schrieb Missionar Olpp die bezeichnende Randbemerkung:

„’In solchem Wort spiegelt sich die ganze Diesseitsgesinnung des verblendeten Volkes. Der Rindergötze beherrscht sie noch heute.’“[56]

Die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen nahm angesichts solcher Spannungsverhältnisse in der Folgezeit stetig ab, die Anfeindungen gegen die Missionare dagegen setzten sich unvermindert fort.[57]

Im Jahre 1926 wurden die inneren Zustände der Gemeinden während einer Konferenz der Herero-Missionare als „’furchtbar und entsetzlich’“[58] beschrieben.

[53] Hellberg 1997, S. 184.
[54] Vgl.: Engel 1976, S. 189.
[55] Jahresbericht Missionar Meyers 1923 vom 28.1.1924; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 201.
[56] Ebd.
[57] Vgl.: ebd., S. 241.
[58] Protokoll der Herero-Konferenz 1926; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 206.

Das innere Erlebnis der bewußten Bekehrung habe die Afrikaner nicht erfaßt und diese Leerstelle habe den Boden für die politische Agitation bereitet, so daß die „'bolschewistische Welle'"[59] auch nach Südwestafrika schwappe, indem sie das Leben in den Gemeinden töte, analysierten die Missionare.
Immer noch identifizierten sie die Krisen ihrer Gemeinden mit negativen Einflüssen von außen und der ausgemachten leichten Beeinflußbarkeit der Afrikaner, nicht jedoch mit *ihrem eigenen* Verhalten, das die Bedürfnisse nach Verselbständigung und Freiheit verurteilte, anstatt sich mit dieser Entwicklung zu solidarisieren und sich damit sowohl das Vertrauen der Afrikaner zu sichern wie auch den Grund für die Fruchtbarkeit der eigenen Missionsarbeit zu bereiten. Die Missionare bewerteten die Vorgänge ausschließlich monoperspektivisch aus weißer Sicht:

„Regarding the living conditions of the members of their congregations, the missionaries shared the whites` general attitude towards blacks. They knew what was best for the indigenous population, which, in actual fact, meant that the whites always first saw to their own interests."[60]

Deshalb fundamentalisierte sich die Stimmung gegen die Mission mit dem Argument: „The missionaries seemed nothing more than stooges of the white regime!"[61] immer weiter.

Machte sich im Norden und in der Mitte des Landes, wie dargestellt, vor allem der Einfluß der Garvey-Bewegung bemerkbar, so waren es im Süden insbesondere südafrikanische Gewerkschaftsvertreter, die politisch Einfluß nahmen und von denen vor allem die als Wanderarbeiter in Lüderitz verpflichteten Ovambo nicht unbeeindruckt blieben, so daß unter ihnen schon 1923 die Forderung laut wurde: „Freiheit unter eigener Verwaltung"[62]. Die Reaktionen der verantwortlichen Missionare im Nama-Gebiet angesichts solcher Entwicklungen waren aber denen der Herero-Missionare vergleichbar, wie folgende Episode belegt: Als die „Industrial and Commercial Workers Union of Africa" (I.C.U.)

[59] Ebd.
[60] Hellberg 1997, S. 184.
[61] Ebd., S. 186.
[62] Engel 1976, S. 247. Vgl. auch: Referat für Information und Öffentlichkeitsarbeit der SWAPO von Namibia (Hg.): Entstehung einer Nation - Der Befreiungskampf für Namibia. London 1981, S. 192 ff.

Missionar Rust bat, in der Kirche eine Veranstaltung abhalten zu dürfen, lehnte dieser trotz der Anerkennung der Berechtigung von Protesten gegen die schlechte Behandlung vieler Afrikaner durch weiße Arbeitgeber dieses Ansinnen ab und gab sogar eine Warnung an seine Gemeinde aus, wie er in seinem Bericht nach Barmen zu erkennen gab: „Die Bewegung könne Streiks ins Land bringen und damit das wirtschaftliche Elend noch vermehren; sie mache die Afrikaner entweder der Kirche abspenstig, oder sie wolle die Kirche vor ihren eigenen Wagen spannen.“[63] Außerdem warnte er vor den politischen Motiven der Bewegung: So verurteilte er den Gebrauch des Wortes „Amerika“ und die offen bekundete Bereitschaft, „sich einer anderen, nämlich schwarzen ‘Obrigkeit’ zu unterstellen als der gegenwärtig regierenden“[64].

Um der politischen Verwirrung entgegenzuarbeiten, wollten die Missionare sich auf das „’lebendig machende Wort’“[65] konzentrieren,

> „ohne zu fragen, ob denn dieses ‘Wort’ aus ihrem Munde in dieser Situation nicht politisch in dem Sinne ist, daß es sich gegen den zu erkennenden Freiheitswillen richtet. Die Beziehung auf das ‘Wort’ unterliegt - in diesem Zusammenhang ausgesprochen - dem Verdacht, den gegenwärtigen Zustand als einzig vertretbaren anzusehen. Die Funktion der missionarischen Verkündigung besteht demnach darin, die Afrikaner auf ihre Grenzen hinzuweisen, die von Weißen festgelegt sind“[66].

Von den politischen Machthabern enttäuscht und aufs neue gedemütigt, fanden die Afrikaner, wie diese wenigen ausgewählten Beispiele belegen, auch bei der Mission keinen geistlichen Halt und keinerlei pastorale Unterstützung für ihre Anliegen und Bedürfnisse. Der individual- und sozialpsychologische Ausweg aus der unbefriedigenden Situation hieß für viele gerade nach dem Zerplatzen aller Hoffnungen, die sich mit der Garvey-Bewegung verbanden, Regression. Das 1915 den Herero wieder gewährte Recht auf Viehbesitz und Zusammenleben auch in größeren Gruppen hatte in diesen Jahren die breite Rückbesinnung auf alte Traditionen zusätzlich befördert: Die Ahnenverehrung und das Anzünden von Opferfeuern erlebten geradezu eine Renaissance, ohne daß man

[63] Jahresbericht von Missionar Rust 1922; hier in der Wiedergabe von: Engel 1976, S. 244.
[64] Engel 1976, S. 244.
[65] Jahresbericht der Missionare 1923; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 248.
[66] Engel 1976, S. 248.

darüber allerdings christliche Elemente gänzlich verwarf[67] - die Beerdigung des im Exil verstorbenen Samuel Maharero am 26. August 1923 in Okahandja, die von den südafrikanischen Behörden genehmigt worden war und zu der gar politische Vertreter der in Windhoek residierenden südafrikanischen Administration anwesend waren[68], zeigte dies nur allzu deutlich[69]. Nicht dem christlichen Gott, sondern den Missionaren der Rheinischen Mission, die gegen einen Beerdigungsritus, der beide Traditionen angemessen berücksichtigen wollte, opponierten[70], hatten die Herero eine folgenschwere Absage erteilt: „In the light of this missionary attitude, it is not surprising that many Herero members did not wish to maintain any future contact with the Rhenish Mission“[71], urteilt Hellberg.

Doch auch angesichts dieser verfahrenen Situation, in der die Herero der Mission vorwarfen, das Gegenteil von Aufklärung über die wahren Zustände zu leisten und das Volk mittels einer repressiven Moral um seine Zukunftschancen zu bringen[72], sollte die Mission vor Ort nach dem Willen der Heimatleitung weiterhin unbeirrt ihre Hilfe anbieten, Geduld haben und möglichst den Kontakt zu den Afrikanern nicht ganz verlorengehen lassen[73]. So hieß es ermutigend in den Monatsberichten der RMG im Jahre 1927: „Die Mission solle die Herero zunächst wie heranwachsende Kinder gewähren lassen“[74]. Dieser Satz würde die völlige Verkennung der Situation seitens der Mission dokumentieren, würde er nicht eine apologetische Absicht verfolgen, wie vermutet werden darf. Den

[67] Erst die Dissertationsarbeit von Werner A. Wienecke (Die Bedeutung der Zeit in Afrika. Frankfurt a. M. 1992) vermochte schlüssig aufzuzeigen, daß der seinerzeitige Vorwurf der Missionare, hierbei handle es sich um einen Fall von Synkretismus, aus dem Verständnis der Herero heraus sachlich nicht zutreffend war: Ähnlich wie im Christentum Jesus Christus *gleichzeitig* und *gleichwertig* als Mensch und als Gott geglaubt wird, empfinden die Herero demnach die temporale und geistlich-geistige Simultanität von Ahnenverehrung und Christusglauben als ineinandergreifende Einheit und eben nicht als Alternativkonzepte. Dies hatten die Missionare nicht erkannt, wie auch Gesine Krüger hervorhebt: Die Mission „fürchtete beständig einen ‘Rückfall’ in das ‘Heidentum’, wenn die Herero an ihrer eigenen kulturellen Praxis festhielten, und führte daher einen langen Kampf auch um eine symbolische Absage an die ‘heidnische’ Kultur, während Herero die Verehrung der Ahnen in ihr Christentum integrierten“ (Krüger 1999, S. 180).
[68] Vgl.: ebd., S. 206.
[69] Vgl.: Hellberg 1997, S. 187 f.
[70] Vgl.: Krüger 1999, S. 206. Krüger berichtet, daß Missionar Werner unter den gegebenen Umständen nicht bereit war, den Trauergottesdienst zu halten. (Vgl.: ebd., Anm. 99.)
[71] Vgl.: Hellberg 1997, S. 188.
[72] Vgl.: Engel 1976, S. 209.
[73] Vgl.: ebd., S. 207.
[74] Monatsberichte der RMG 1927; hier in der Wiedergabe von: Engel 1976, S. 207.

tatsächlichen Gegebenheiten näher lagen die im Land tätigen Missionare wie auch die Herero selbst mit ihrer seinerzeit bekundeten übereinstimmenden Auffassung, daß die Mission in diesen Jahren faktisch ihrem Ende entgegenge-he[75].

So folgte dem aktiven Widerstand bis zur Mitte des Jahrzehnts in den ausgehenden 20er Jahren - angesichts der erlebten Machtlosigkeit folgerichtig - eine Phase der Gleichgültigkeit seitens der Einheimischen gegenüber der Mission, wie Missionar Olpp berichtete[76]. Diese Gleichgültigkeit wurde aber von einem weiter wachsenden politischen Selbstbewußtsein überlagert: So teilte Missionar Pönnighaus 1929 mit, daß elf Damara beim Eingeborenen-Kommissar seine Ausweisung beantragt hätten[77] - ein damals unerhörter Vorgang und gewiß ein deutliches Zeichen für die um sich greifenden emanzipatorischen Tendenzen unter den afrikanischen Gemeindegliedern.

Engel identifiziert seine abschließende Bewertung dieser Epoche mit den Überlegungen, die seiner Deutung nach die Afrikaner, die sich der Mission verbunden fühlten, umgetrieben haben mußten, wenn sie auf ein halbes Jahrhundert zurückschauten:

„Konnten angesichts solcher kolonialistisch geprägten theologischen Interpretation der Erfahrungen der Herero diese den Missionaren ihre angebliche politische Neutralität abnehmen? Trug diese Neutralität nicht entscheidend zu dem Unglück der Herero bei, weil die Mission die von den Weißen durchgesetzten wirtschaftlichen und politischen Interessen theologisch überhöhte und als 'normal' definierte? (...) Wurde Theologie in diesem Rahmen nicht religiöser Deckmantel für eine unmenschliche Gesellschaftsstruktur und Mission nicht zu einem gesellschaftlichen Faktor, deren sich die Mandatsmacht nur zu gern bediente, weil die 'Religion' der Missionare sich gut für die Legitimation der eigenen Herrschaft eignete und die Praxis der Missionare revolutionäre Tendenzen unter den Schwarzen frühzeitig und effektiv abfing?“[78]

[75] Krüger weist darauf hin, daß der schwindende Einfluß der Missionare sich insbesondere an der rückläufigen Zahl der christlichen Eheschließungen festmachen läßt, da gerade das christliche Eheideal der Missionare mit Bräuchen und Gesetzen der Herero-Tradition kollidierte. (Vgl.: Krüger 1999, S. 249.)
[76] Vgl.: Engel 1976, S. 211 f.
[77] Missionar Pönnighaus in einem Bericht vom 4.4.1929; hier in der Wiedergabe von: Engel 1976, S. 218.
[78] Engel 1976, S. 213.

Diese Gedanken erweiternd und generalisierend, fährt Engel mit der Bewertung der Haltung der Mission in Form rhetorischer Fragestellungen fort:

„Ist Mission im Kontext der kolonialen Situation und des antiemanzipatorischen Selbstverständnisses der Missionare nicht als Irrweg zu bezeichnen, mit dem das Christentum in die babylonische Gefangenschaft seiner eigenen gutgemeinten Überzeugungen, in die Sackgasse seines glaubensvollen Welteifers geraten ist, statt sich als dynamische, lernoffene, geschichtsverändernde Größe zu erweisen? Ist das Christentum in seiner der außerabendländischen Welt zugewandten Gestalt, nämlich der Mission, nicht ständig auf seine eigenen Voraussetzungen gestoßen, hat es nicht permanent auf neuem Gelände seine alten vier Wände reproduziert, in die sie andere zu deren Heil hineinzwang? (...) Ist Mission schließlich nicht als konkrete Gestalt einer Geschichtstheologie anzusehen, die sich Veränderungen verschloß und die zusammen mit der Macht der christlichen Welt zu einem Faktor dehumanisierender Unterdrückung wurde? Mission: Praxis gewordenes weißes christliches Selbstbewußtsein, das sich den Luxus einer neutralen Position in sozialen und politischen Konflikten in der Dritten Welt meinte leisten zu können, weil es von der alleinigen Zuständigkeit der Menschen aus der eigenen Tradition für die Lösung genannter Konflikte prinzipiell überzeugt war?“[79]

Mit einigem historischen Abstand fällt es dem heutigen Betrachter der allgemeinen Missionsgeschichte und auch des gerade beleuchteten speziellen Ausschnitts nicht schwer, diesen Fragen mit betroffenem Kopfnicken zuzustimmen. Allerdings fanden so gelagerte Reflexionen im zeitgenössischen Horizont in den Reihen der Angehörigen der RMG überhaupt nicht statt - ein überkommenes Welt- und Menschenbild stand wie eine undurchdringliche Mauer solchen Gedankengängen entgegen. So blieb auch die zweite große Krise der Rheinischen Missionsarbeit in Südwestafrika, die gegen Ende der 20er Jahre konstatiert werden mußte, bezüglich der eigenen Missionsphilosophie folgenlos, was dazu führte, daß die RMG selbst nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst ihre Arbeit in dem bis dato praktizierten traditionellen Verständnis, das mit seiner aktiven Distanzierung zu Emanzipationsbewegungen unter den Afrikanern gerade im Leugnen der eigenen soziopolitischen Relevanz de facto eine hochpolitische Wirkung zeitigte, weiter fortsetzte, wie noch zu zeigen sein wird.

[79] Ebd., S. 214.

Diese Haltung der Mission korrespondierte mit der offenkundigen Strategie der Mandatsmacht, durch eine sich objektiv stetig verschärfende Gesetzeslage zuungunsten der afrikanischen Bevölkerung, die bis zum Ende der 1920er Jahre den deutschen Bestimmungen nach der Niederschlagung der Aufstände im Jahre 1907 in ihrer Härte in nichts mehr nachstand, die Afrikaner vollständig zu beherrschen: „The South African mandatory power strove to attain absolute control of Namibia`s blacks.“[80]
Damit hatte sich die Rheinische Mission einmal mehr mit weißen weltlichen Machthabern gegen die Einheimischen verbündet, ohne diese fatale Wirkung ihrer Arbeit zu durchschauen.

2.1.3 Die konservativ-deutschnationale Gesinnung der Rheinischen Missionare als Grundmotiv und Richtschnur ihres missionarischen Handelns

Wenn oben konstatiert wurde, daß ein überkommenes Welt- und Menschenbild wie eine undurchdringliche Mauer selbstkritischen Reflexionen der Missionare bezüglich der eigenen Missionspraxis und empathischem Denkvermögen entgegenstanden und wenn diese Feststellung für eine überwiegende Mehrzahl der Rheinischen Missionare bezüglich der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zutrifft, dann muß an dieser Stelle noch genauer hingeschaut werden, denn ohne die möglichst vollständige Klärung dieser inneren Überzeugungshaltung bleibt das missionarische Handeln gegenüber den Einheimischen unverständlich und müßte in bezug auf ein rein theologisch definiertes Missionsziel sogar als kontraproduktiv verstanden werden.

Die Missionare, die in den Jahren zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg in Südwest ihren Dienst versahen, kamen aus einem Deutschland, in dem die „Verbindung zwischen protestantischer Frömmigkeit und Deutschtumspflege selbstverständlich“[81] war, wobei diese Emulsion aufgrund der politischen Situation in Südwest selbst sicherlich am wenigsten hinterfragt

[80] Hellberg 1997, S. 195.
[81] Engel 1976, S. 300.

wurde. Hier stellte unter den deutschen Siedlern zu dieser Zeit der deutschnationale Charakter des Südwester Protestantismus vielmehr einen tragenden Pfeiler kultureller Identität dar, der zwei Wirkungen entfaltete: Nach innen hin fiel ihm in dem als ständige Bedrohung empfundenen fremden Umfeld eine Bindungs- und Identitätsfunktion zu, nach außen hin diente er der Legitimation des allgegenwärtigen kulturell-missionarischen Sendungsbewußtseins, wobei der sich hierin offenbarende Hegemonialanspruch zugleich einen schützenden Abschirmungseffekt gegen das übermächtige Fremde erzielen sollte. Dies mußte von den Deutschen als um so wichtiger empfunden werden, als nach 1915 nicht mehr nur die Einheimischen, sondern auch die ins Land einwandernden Buren und Engländer immer stärker als potentielle ökonomische und politische Gefahr und damit als Gegner betrachtet wurden:

„Die südwester evangelische Kirche versteht sich (...) als aktiver Faktor der politischen Bewußtseinsbildung innerhalb der eigenen Volksgruppe. In den zwanziger und dreißiger Jahren geht es ihr um das Überleben in der Konfrontation gegenüber den Angehörigen anderer europäischer Nationen.“[82]

Deutsche Siedler und Missionare empfanden dieses Bedürfnis offenbar in sehr ähnlicher Weise und nachdem die Missionare sich, aus der Perspektive der Siedler betrachtet, ja im Verlauf der gemeinsamen Geschichte in Südwest im Ernstfall bewährt hatten, indem sie die Interessen der Weißen den Einheimischen gegenüber vertraten und ihre schwarzen und farbigen Gemeinden immer wieder zu einem entsprechenden Verhalten aufforderten, verwundert es angesichts der neuen politischen und ökonomischen Situation nicht, daß die Beziehungen zwischen Missionaren und Siedlern, die jene - wie bereits erwähnt - als deutsche evangelisch-lutherische Gemeinden vielfach im Nebenamt versorgten[83], nunmehr enger und vertrauensvoller waren als je zuvor. Denn auch für diejenigen deutschen Siedler, die sich bis dahin in nur geringem Maße kirchlich zu binden und zu engagieren bereit waren, bekamen die evangelischen Gemeinden nach dem Krieg eine größere kulturelle und auch eine allmählich sich entwickelnde politisch relevante Bedeutungsdimension, handelte es sich hier

[82] Ebd., S. 308.
[83] Vgl.: Hellberg 1997, S. 200 f.

doch nunmehr „'um die *einzig* übriggebliebene organische Verbindung mit dem Mutterland'"[84]:

„Die evangelische Kirche stellt sich als Garant der nationalen Identität dar. Sie will natürlich nicht politisch sein, und doch hilft sie, eine politische Mentalität aufrecht zu erhalten und zu fördern, die den Boden für den Nationalsozialismus in SWA vorbereitet."[85]

Engels Analyse läßt sich in bezug auf den spezifischen Untersuchungsgegenstand des dritten Teils dieser Arbeit sogar noch weit über den hier angesprochenen Zeitraum hinaus ausweiten: Die soziopolitisch wirksamen Kräfte, die sich innerhalb der aus diesen Kirchengemeinden im Jahre 1960 gebildeten Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche (DELK) für die möglichst lange Fortschreibung des apartheidsbedingt erreichten Status quo engagierten und mit dieser Haltung nicht nur ihre eigene Kirche mehrfach geistig und real zu sprengen drohten, sondern dem Zusammenleben von weißen und schwarzen Christen in Namibia insgesamt enormen Schaden zufügten, formten ihre innere Überzeugungshaltung, die sich oft mit einem martialischen Sendungsbewußtsein nach außen hin äußerte, aus eben dieser Mentalität. Von den deutschen Pastoren wie auch von den Missionaren wurde der so einsetzende geistige Verkrustungsprozeß über lange Zeit hinweg nicht als Gefahr erkannt, weil sie zu selbstverständlich und unreflektiert nationale und kulturelle Identität an überkommene theologische und religiöse Kategorien banden.

Die Identifikation der Missionare mit dem Deutschtum ging tatsächlich so weit, daß Engel in seiner Analyse die Bedeutung von Missionar Vedder, dem „unter den Deutschen höchst geschätzten Seelsorger und anerkannte Zentralfigur innerhalb ihrer Volksgruppe"[86] folgendermaßen einschätzt:

„Mehr noch als für die Entwicklung der schwarzen Kirche ist seine Bedeutung für den Zusammenhalt des Deutschtums und die Pflege seiner Tradition zu sehen."[87]

[84] Mitteilungen, Heft 35, 1928; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 302.
[85] Engel 1976, S. 304.
[86] Ebd., S. 310.
[87] Ebd., S. 311.

Es ist gar nicht zu verkennen, daß die sich in dieser Einschätzung widerspiegelnde offensichtliche Fehlallokation der missionarischen Aktivitäten sich als theologisches Problem auch dem zeitgenössischen Beobachter hätte stellen müssen. Aber weder aus der Innenperspektive noch aus der Außenperspektive der Mission wurde diese überwiegende Haltung unter den Missionaren, für die Vedder auch in seiner Funktion als Präses der RMG in Südwestafrika, ein Amt, das er seit 1937 ausübte, jahrzehntelang den Kristallisationspunkt bildete, kritisch hinterfragt; vielmehr diente die starke Affinität der geistigen Haltung der Missionare mit derjenigen der Siedler, die angesichts eines unsicheren, fremden sozialen Kontextes eine klare Tendenz zu nationaler und kultureller Verengung aufwiesen, sogar der Rechtfertigung der Missionsarbeit in Südwest:

„Die deutschen Siedler konnten ihre Einheit - ihre Kraft, nicht in eine andere völkische Tradition, etwa die englische oder burische, aufzugehen - und ihren Anspruch, zu kolonialpolitischen und zivilisatorischen Aufgaben befähigt zu sein, nur erhalten, wenn sie mit Hilfe der Mission sich ihrer christlichen Basis bewußt wurden. Akzeptierten dies die Siedler, dann lag darin für die Mission zugleich eine Bestätigung ihres Auftrags, als Teil einer christlichen Gesellschaft und nationalen Größe deren Verpflichtung zur Christianisierung und Zivilisierung der nichtchristlichen kolonialen Untergebenen stellvertretend zu übernehmen.“[88]

Engel formuliert sehr prägnant die mögliche und aus der Retrospektive wünschenswerte Haltung, die die Missionare auch hätten einnehmen können, um einem theologisch verstandenen Missionsauftrag nachzukommen, die aber angesichts der vorherrschenden Überzeugungen und der daraus resultierenden engen Anlehnung an die deutsche Siedlerschaft unbedacht bleiben oder sich von selbst ausschließen mußte:

„Der Gedanke, daß unter den ‘Objekten’ Neuaufbrüche sich ereignen, die als Anlaß zu Veränderungen unter den Gekommenen, als Kritik ihrer Sicht der eigenen Erfahrungen und Traditionen von diesen aufzunehmen sind, und daß das Verhältnis zwischen ‘Missionssubjekt’ und ‘-objekt’ sich umkehren kann, tritt nicht ins Feld der theologischen Überlegung.“[89]

[88] Ebd., S. 317.

[89] Ebd., S. 320. Die Richtigkeit dieser Analyse zeigt exemplarisch eine Episode, an die sich Missionar Tötemeyer noch im Jahre 1959 erinnerte: Demnach sei der Gemeindeälteste Maßdorp zu ihm gekommen, wobei sich ein Gespräch ergeben habe, das Maßdorp wie folgt eröffnete: „’Ich muß jetzt eine Sache unterbreiten. Die Weißen kommen zu den Gottesdiensten unserer Gemeinde. Dagegen ist gar nichts zu sagen. Das sollen sie gerne tun, aber ich sehe durchaus nicht ein, warum die Weißen das besondere Vorrecht haben sollten, durch die Sakristeitüre hereinzugehen, die nur für den Missionar und seine Ältesten bestimmt ist. Warum kann man nicht verlangen, daß sie durch den Haupteingang in den Gottesdienst kommen? Warum müssen sie Sondervorrechte haben? Das muß anders werden!’ Ich sagte ihm:

Ebenso blieb trotz der alltäglichen Vorwürfe Einheimischer gegen die Mission, sie beteilige sich an der Entmündigung der Afrikaner, statt zu ihrer inneren und äußeren Emanzipation beizutragen, eine kritische theologisch orientierte Überprüfung der eigenen missionspraktischen Zielsetzungen und Handlungsformen weitgehend aus.

Inwiefern der Missionar, der von vielen Weißen gar als „unverzichtbarer gesellschaftlicher Faktor einer von weißer Vorherrschaft geprägten Gesellschaft“[90] gesehen wurde, „der durch seine religiöse Tätigkeit die Eingliederung der ‘Fremden’ in den eigenen kulturellen Kontext bewirkt“[91] - wobei diese Sicht durchaus auch der Selbsteinschätzung der Missionare entsprach - sich an der Pflege des nationalen Erbes auch selbst aktiv beteiligte, zeigt Engel, wenn er das Aufgabenverständnis des Missionars in bezug auf die Siedlerschaft referiert, das darin bestanden habe,

„den Mitgliedern des eigenen Volkes in einem fremden Gebiet dazu zu verhelfen, einen der eigenen völkischen Tradition entsprechenden, typischen Beitrag für das Funktionieren einer Gesellschaft zu leisten, die die Weissen definieren, und den Volksmitgliedern das Bewußtsein zu verschaffen, dies nur leisten zu können, wenn das so erforderte sozialethische Handeln durch den Bezug auf die christliche Tradition begründet wird“[92].

Diese Sätze sind vor allem deshalb so bedeutsam, weil eine wesentliche Handlungsmaxime, die eine große Zahl der DELK-Glieder auch noch in den 1970er und 80er Jahren von ihren Pastoren und Landespröpsten erwartete, sich exakt mit dieser Aussage beschreiben läßt, wie der dritte Teil dieser Arbeit zeigen wird. Eben darin, das sei in diesem Zusammenhang bereits angedeutet, liegt der retardierende Charakter der DELK in dieser Zeit begründet, daß diejenigen Pastoren und Laien, die erkannt hatten, daß auf eine veränderte gesellschaftspolitische Situation die alten Antworten der Missionare (erst recht) nicht passen

---

‘Du hast wohl recht: Ich kann, wenn die Gemeinde das verlangt, es den Weißen, die unsere Gottesdienste besuchen, sagen. Es könnte aber sein, daß sie nicht mehr zum Gottesdienst und unter Gottes Wort kommen. Wenn du meinst, dafür die Verantwortung übernehmen zu können, dann will ich es den Weißen sagen.’ Da blieb er eine Weile still und sagte: ‘Dann laß` es nur so bleiben, wie es sich herausgebildet hat.’“ (Tötemeyer, Hermann: Gemeindearbeit in Tsumeb. In: IdW 7/1959, S. 130.)

[90] Engel 1976, S. 322 f.

[91] Ebd.

[92] Ebd., S. 323.

konnten, von Gliedern der gleichen Kirche isoliert und zum Teil bösartig denunziert wurden.

Vor dieser Epoche und dieselbe ebenfalls nachhaltig prägend, lag für die deutschen Missionare und Siedler in Südwest aber noch eine weitere Zeit neuerlicher Verunsicherung und Schuldverstrickung, die nicht ganz unerwähnt bleiben darf: Es ist leicht nachvollziehbar, daß die Deutschstämmigen in Südwest mit ihrer oben beschriebenen mentalen Grundhaltung den Ideen des Nationalsozialismus äußerst aufgeschlossen begegnet sind. Bis 1945 standen sie zudem fest in der Vorstellung, daß Deutschland ein quasi natürliches Recht auf Kolonien habe, weshalb es ihrer Auffassung nach SWA als „Schutzgebiet" auch wieder habe zurückerhalten sollen. Vor allem aus dieser sehr persönlichen Interessenlage heraus setzte eine breite Mehrheit der Deutschstämmigen ihre Hoffnungen auf die nationalsozialistische Regierung im Deutschen Reich[93].
Nachdem Südafrika Deutschland am 6. September 1939 den Krieg erklärt hatte, wurden dann aber zahlreiche Deutsche interniert oder unter Hausarrest gestellt und damit dem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben entzogen. Auch der neue Landespropst der Deutschen Synode, des Zusammenschlusses

[93] Vgl. ebd., S. 361; vgl. zur nationalsozialistischen Durchdringung der deutschen Volksgruppe in Südwest vor allem auch Kap. 3.2 dieser Arbeit! Die enge Verknüpfung, die zwischen Christentum und Deutschtum gerade unter nationalsozialistischen Vorzeichen zielgerichtet hergestellt wurde, kommt auch in folgendem Satz Paul Rohrbachs, der im September 1933 bezeichnenderweise in der „Heimat", der gemeinsamen Kirchenzeitung der deutschen evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden in Südwestafrika, abgedruckt wurde, explizit zum Ausdruck: „'Seien wir gute Christen, damit wir gute Deutsche seien, und gute Deutsche, damit wir unserem Volk eine adlige Zukunft schaffen, voll Christentum und voll Deutschtum!'" (Hier zitiert nach: Engel 1976, S. 376.) Auf die nationalsozialistische Durchdringung der Mehrzahl der Deutschen in Mission und Kirche in Südwestafrika, die sich mit vielen Beispielen, wie Engel belegt, dokumentieren läßt, und den daraus erwachsenden Konflikten auch innerhalb der deutschen Gruppe soll in dieser Arbeit aber nur insoweit eingegangen werden, als die Bedeutung dieser Geisteshaltung für Einstellungen und Handlungen in bezug auf den ethnischen Kontext des Landes sowohl auf seiten der Siedler und Laien in der Kirche als auf seiten der Missionare und Pastoren aufzuzeigen ist. Dabei kennzeichnen zwei Sätze des damaligen Präses Olpp die Haltung der Mehrheit der Missionare zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft: „'Im Herzen stehen wir Missionare natürlich alle auf Seiten des Dritten Reiches, ja, sind begeisterte Anhänger desselben, aber nach außen hin müssen wir uns Beschränkungen auferlegen.'" (Olpp an Missionar Peters am 4.3.1935; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 462.) In einem anderen Schreiben äußerte sich Olpp in ähnlichem Sinne: „Wir als Mission und Erzieher der Eingeborenen müssen jeden Verdacht vermeiden, den die Regierung fassen könnte, als verfolgten auch wir die Ziele der übrigen Deutschen." (Olpp an Warneck am 6.12.1934; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 465.) Die taktisch ausgerichtete Zurückhaltung der Missionare bezüglich politischer Meinungsäußerungen, die Vedder allerdings für seine Person später aufgab, ist hier deutlich zu erkennen. Allgemein nahm die kritische Haltung gegenüber der braunen Ideologie unter den Missionaren aber später nachweislich zu.

der deutschen evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden in Südwestafrika, Höflich, der für das Deutschtum in Südwest nach 1945 noch eine bedeutende Rolle spielen sollte, wurde schon wenige Monate nach seiner Ankunft im Lande interniert, so daß Missionar Vedder bis zur Rückkehr Höflichs im Jahre 1945 neben seinem Präsesamt in der Missionskirche auch die Geschäfte der Deutschen Synode führte[94], was einmal mehr die enge historische Verbindung zwischen beiden kirchlichen Organisationen, aber auch ganz allgemein den großen Einfluß Vedders im Lande, den aus guten Gründen, wie sich später zeigen sollte, auch die Südafrikaner nicht antasteten, unterstreicht.
Selbst die Heimatleitung in Wuppertal, die zunächst unter Missionsdirektor Johannes Warneck noch erkennbar deutsch-national eingestellt war[95], sich aber dann noch vor Kriegsausbruch gegen die Deutschen Christen wandte und sich an die Seite der Bekennenden Kirche stellte, vermochte auf Vedder hinsichtlich seiner Einstellung, daß die NSDAP „das einzige Heilmittel für die voraufgegangenen sozialen Wirren und unhaltbaren Zustände“[96] sei, keinen mäßigenden Einfluß zu nehmen. Lediglich einige ihrer Missionare in Südwest brachte unter anderem wohl auch das Bekenntnis der Missionsleitung in eine deutliche Distanz zu Vedder und zu dem vor Höflich amtierenden und politisch mit Vedder sympatisierenden Landespropst Wackwitz[97], wobei sowohl Vedder als auch Wackwitz sich ihrerseits verschiedentlich über die von diesen kritischen Missionaren vorgebrachten Zweifel am kirchlich unterstützten streng deutschnationalen Kurs empört zeigten.[98] Vedder selbst ging alsbald von sich aus auf deutliche Distanz zur Heimatleitung und suchte den Kontakt zum Kirchlichen Außenamt der Deutschen Evangelischen Kirche, wo er seine Überzeugungen eher wiederfinden konnte.[99]

Mit dem Kriegsverlauf schwand dann allerdings sehr bald und endgültig die Erwartung einer „völkischen Erneuerung“ und der nach Meinung der Mehrzahl der Missionare damit einhergehenden wachsenden Bedeutung der christlichen Substanz. Auf diesen beiden Entwicklungen hätte eigentlich eine neuerliche

[94] Vgl.: Engel 1976, S. 402.
[95] Vgl.: ebd., S. 501.
[96] Ebd., S. 470.
[97] Vgl.: ebd., S. 461.
[98] Vgl.: ebd., S. 413.
[99] Vgl.: ebd., S. 479.

politische und sittliche Weltgeltung Deutschlands begründet werden sollen[100], wobei diese Erwartungshaltung wiederum das Ineinandergreifen von Deutschtum und Christsein belegt. Nach Lage der Dinge mußte man sich nunmehr aber nicht nur von politischen Träumereien, sondern vor allem von einer seit mehr als einem halben Jahrhundert praktizierten Missionstheologie verabschieden, deren fatale Selbstlegitimation in folgendem zeitgenössischen Satz noch einmal deutlich wird:

„'Die Eroberung ferner Erdstämme und Unterwerfung fremder Rassen lassen sich vor einem christlichen Gewissen nur dann rechtfertigen, wenn die von dem überlegenen Kulturvolk erworbenen Kolonien ihr Leben gleichermaßen zum Heil der Kolonisten wie der Eingeborenen in christlichem Geiste gestalten.'"[101]

Die hierin zum Ausdruck kommende innere Überzeugungshaltung, in der die nationale Perspektive, die volksmissionarische Absicht und die deutschen imperialen Wünsche eine sehr unheilige Allianz eingingen, mußten die Missionare nach dem Zweiten Weltkrieg unbedingt ablegen, wenn sie das Vertrauen der südafrikanischen Administration neuerlich erwerben wollten. Daß diese überkommene Mentalität trotz der nationalen Erosion, die der Kriegsausgang und das Scheitern der braunen Regierung in Deutschland mit einem Schlag mit sich brachte, aber nicht vollständig binnen weniger Monate oder Jahre durch eine andere zu ersetzen war und insofern auch in der missionarischen Praxis noch weiterhin mitschwang, wird u. a. die exemplarische Analyse verschiedener Vorträge aus der unmittelbaren Nachkriegszeit im folgenden Teil dieser Arbeit[102] noch aufzeigen.

Festzuhalten bleibt an dieser Stelle zunächst, daß sowohl die Haltung der Missionare gegenüber der südafrikanischen Administration als auch die Einstellung gegenüber den Einheimischen nur vor dem Hintergrund der hier skizzierten geistig-politischen Überzeugungshaltung der Missionare verständlich werden, daß aber genau diese Interdependenzen von den Missionaren nicht

[100] Vgl.: ebd., S. 364.
[101] Nach einem Artikel von Hasenkamp in „Deutsches Pfarrerblatt" vom 14.2.1939; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 365.
[102] Vgl.: Kap. 3.4.1.1!

selbstkritisch beleuchtet wurden, weil sie politische Implikationen ihrer Tätigkeit schlichtweg leugneten.

2.1.4 Die Entwicklung der Missionskirche bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs und die soziopolitische Rolle der Rheinischen Missionare in der ehemaligen deutschen Kolonie

Von Missionar Vedder als Nachfolger von Missionar Olpp im Präsesamt der RMG in Südwestafrika durften sich die Missionsgemeinden hinsichtlich ihrer Emanzipations- und Partizipationsmöglichkeiten keine echten Fortschritte erwarten; zu sehr war Vedder in der überkommenen Missionsauffassung, die sich aus einer seltsamen Symbiose aus staatsbürgerlichem Pflichtverständnis und religiös-karitativer Überzeugungshaltung zusammensetzte, verhaftet. Auch das hautnahe Miterleben der schlimmen Folgen, die die Ereignisse von 1904 bis 1907 für die überlebenden Herero zeitigten[103], hatte den Präses nicht etwa zu einer Revision, sondern vielmehr zu einer Bestärkung seiner deutsch-nationalen Einstellung veranlaßt. Die immer schärfer und politisch brisanter werdenden sozialen Konflikte zwischen Schwarz und Weiß entschärfte er für sich im Hochhalten eines kolonial geprägten christlichen Selbstverständnisses, das historisch Gewordenes als schicksalhaften göttlichen Auftrag begriff[104], wobei den Afrikanern auf politischem wie auf religiösem Terrain für einen nicht definierten Zeitraum mit Notwendigkeit die Rolle der Untergebenen zufiel.
An der Person Vedders wird exemplarisch deutlich, daß zu wenige Missionare die Prozeßhaftigkeit des Missionsauftrages mit der Zielperspektive einer Autonomie der Missionierten durchdacht hatten. Weder auf Veränderungen im soziopolitischen Raum noch auf solche, die durch die Missionsarbeit selbst herbeigeführt worden waren, gelangen den Missionaren sachgerechte Reaktionen, die ihrerseits zielgerichtete Entwicklungen auf dem Pfad der so häufig beschworenen Kultivierung und Christianisierung der Einheimischen ermöglicht

[103] Vgl. noch einmal die entsprechenden Darstellungen in Kap. 1.6.2!
[104] Vgl. Engel 1976, S. 477.

hätten.[105] Bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs hat sich die Missionsauffassung der meisten Missionare vor Ort und - implizit damit verbunden - die Meinung über die Afrikaner nicht nennenswert verändert, was sich unter anderem daran zeigt, daß die Missionare bis dahin keine ihrer Leitungsfunktionen abgegeben hatten, noch kein einheimischer Evangelist ordiniert worden war[106] und die Konferenz der Missionare - da „'unsere Eingeborenen noch nicht imstande wären, mit den Missionaren zu einer Synode zusammenzutreten'"[107] - demgemäß noch immer das zentrale Entscheidungsgremium für alle kirchlichen Angelegenheiten war.

Wie bei den deutschen Siedlern, herrschte auch unter den Missionaren eine große Angst vor den Folgen einer soziopolitischen und sozioökonomischen Emanzipation der Afrikaner, wobei sich diese Angst insofern als wirkungsmäch-

[105] Es sind diese und ähnliche, einer emanzipatorischen Grundhaltung entstammenden Wertungen, die von Gustav Wackwitz, dem Sohn des ehemaligen Landespropstes, in seiner Besprechung der als advokatorisch klassifizierten Analysen Engels, die eine hermeneutische Dimension nicht berücksichtigen würden, verworfen werden. Wackwitz vermißt bei Engel die dialektische Inbezugsetzung „zu den Bedingungen und Aggregaten der Zeit, in der die kritisierten Gestalten wirken, von der sie bewirkt werden" (Wackwitz, Gustav: Andreas Wackwitz in seiner Zeit. In: Namibiana Nr. 12 - Namibia Wissenschaftliche Gesellschaft, Windhoek, Namibia, 1993, S. 110). Er selbst nimmt unter einer so veränderten Bewertungsprämisse eine Verteidigung sowohl seines Vaters, des Landespropstes Wackwitz, als auch und gerade Missionar Vedders vor: Wenn Vedder nach Einschätzung Engels „nie an der Vorherrschaft der weißen Rasse 'rütteln' wollte" (ebd., S. 111), so sei diese Feststellung „anachronistisch und historisch irrelevant: Niemand rüttelte damals an der Vorherrschaft der weißen Rasse!" (Ebd.) Auch wenn die Einlassung Gustav Wackwitz`, daß der Begriff „Solidarität" seinerzeit anders gefüllt gewesen sei als etwa in den 1970er Jahren, richtig ist, muß eine so unangemessen den jeweiligen Zeitgeist verabsolutierende wie die Fähigkeit der kritisierten Personen zum kontroversen und visionären Denken stillschweigend in Abrede stellende Bewertungsprämisse in die Irre führen. Sie dient lediglich den wenig hilfreichen, posthumen Rechtfertigungsversuchen der in Rede stehenden Personen, die sich dann folgerichtig auch in Gustav Wackwitz` Beitrag finden lassen: „Wackwitz hat immer betont, daß die antisemitische Ausgrenzung lediglich kulturpolitische, deshalb diskutable Motive gehabt habe. Er hat immer geglaubt, das rechtfertigen zu dürfen. Doch primitiven rassistischen Affekten hat er nie nachgegeben." (Ebd., S. 115.) Die hier angewandte „Veredelungstechnik", die darin besteht, kulturelle Motive für an sich verwerfliche politische Denk- und Handlungsmuster zu unterstellen, wobei dies das Leugnen von persönlicher Verantwortung für die realen Folgen dieser Haltung zum Teil einschließt, kann sich in keiner Weise mit dem soliden Forschungsansatz und den fundierten Untersuchungsergebnissen Engels messen. Sie dient lediglich dazu, objektives individuelles Fehlverhalten zu relativieren oder ganz auszublenden und ist in dieser Hinsicht sehr gefährlich. Die in Gustav Wackwitz` Aufsatz weiter unten folgenden beiden kritischen Anmerkungen bezüglich der Person des Landespropstes bleiben hinsichtlich der tatsächlichen Wirkung Andreas Wackwitz` auf seine Zeitgenossen in Südwest wohl genau deshalb unangemessen unscharf und nehmen dazu Wackwitz letztlich wieder in Schutz: „Der Theologe Wackwitz hat nie konsequent zu Ende gedacht, daß die radikale Ausgrenzung von Gegnern, daß die Stabilisierung von Feindbildern unvermeidlich ins Bodenlose der Inhumanität führt. Freilich - nach der Katastrophe ist leicht klüger sein." (Ebd., S. 116.) „Hier, im unkritischen Vertrauen und im Nicht-Hinsehen liegt immer die Schwäche, liegt - in der Wirklichkeit der Katastrophe - auch die Schuld und Tragik des autoritären Charakters." (Ebd., S. 132.) Über die tatsächlichen intentionalen Wirkungsabsichten solcher apologetischer Sätze ist bereits an anderer Stelle dieser Arbeit Notwendiges gesagt worden.

[106] Vgl.: Engel 1976, S. 518.

[107] Heimat Nov. 1937; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 519.

tig erwies, als sie die Missionare dazu veranlaßte, auch im kirchlichen Rahmen den Emanzipationsprozeß der Einheimischen nur so weit voranzubringen bzw. zu tolerieren, daß die eigene Position der Superiorität ungefährdet blieb. Auch erschien es den Missionaren angesichts der politischen Realität einer allgegenwärtigen weißen Dominanz bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs unvorstellbar, daß im Zuge der Implementierung einer Synodalstruktur Afrikaner Mitspracherechte und Entscheidungsbefugnisse innerhalb der Kirche erhalten könnten oder daß ein schwarzer Pastor als Kollege den Missionaren faktisch gleichgestellt sein würde. Dies kommentiert Engel wie folgt:

„An dieser Stelle, wo die Missionare den letzten, aber entscheidenden und gesellschaftlich höchst relevanten Schritt zur Kirchwerdung der afrikanischen Gemeinden hätten tun müssen, sie aber Widerstand leisteten, zeigt sich die Wirkung des politischen Gehalts ihrer angeblich politisch neutralen Stellung im Land so folgenreich, wie an keiner Stelle sonst.“[108]

Mit dieser restriktiven Einstellung aber blieb die Mission zwangsläufig hinter den eigentlichen Bedürfnissen, Wünschen und Möglichkeiten ihrer Gemeindeglieder zurück und mußte in zunehmendem Maß diejenigen unter den Afrikanern gegen sich aufbringen, die den zugrunde liegenden politisch wirksamen Mechanismus dieser Haltung erkannt hatten.

Auch Engel zeigt sich enttäuscht von dieser statischen Position der Missionare in Südwestafrika:

„Koloniale Restaurierungswünsche im Anschluß an die behauptete nationale ‘Erneuerung’ des eigenen Volks liegen näher als Empfindsamkeit für afrikanische Emanzipation oder der Gedanke an die Selbständigkeit einer Missionskirche.“[109]

Die zeitgenössischen Einschätzungen eines Missionars liefern weitere Belege für dieses Urteil: Missionar Spellmeyer, der im Kreise der Missionare eine Außenseiterposition vertrat, indem er seine Kollegen häufiger dazu aufforderte, mehr Vertrauen in die Fähigkeiten der afrikanischen Mitarbeiter zu haben, das

[108] Engel 1976, S. 543.
[109] Ebd., S. 479.

autoritär-patriarchalische Auftreten der Missionare tadelte[110] und der Mission Selbstverherrlichung statt Selbsthingabe vorwarf[111], brachte noch andere, unmittelbar gegen Präses Vedder gerichtete Anwürfe vor: Er, so Spellmeyer, habe den Eindruck,

„daß sein Vorgesetzter zu große Rücksichten auf die Weißen nimmt und sich des bescheidenen Missionswerkes und der 'allzu primitiven Dinge in unseren Gemeinden' geniere. Infolgedessen vernachlässige Vedder anliegende notwendige Aufgaben wie z. B. die Pastorenausbildung. 'Unsere Missionsarbeit ist in der letzten Zeit darum auch recht oberflächlich geworden... O, diese falsche Rücksichtnahme, sie ist heute für uns mit das größte Hindernis in unserer Arbeit mit und an den verachteten Eingeborenen!'"[112]

Daß eine derartige elitär anmutende Haltung des Präses in den Missionsgemeinden nicht unbemerkt blieb und zu entsprechenden Distanzierungen der Gemeindeglieder gegenüber der Mission Anlaß gab, liegt auf der Hand.

Das gute Einvernehmen zwischen Wackwitz und Vedder, das sich indirekt auch in den Bemerkungen Spellmeyers wiederfindet, führte in der Zeit zwischen 1933 und 1939 zu einer „ungetrübten Einheit zwischen Mission und Kirche"[113], die mit Vedders ekklesiologischer Vorstellung von einer Kirche der Afrikaner, die sich der weißen Kirche unterzuordnen habe, korrespondierte. Dieses ekklesiologische Konzept Vedders sollte nach dem Krieg noch eine wichtige Rolle spielen, so daß im folgenden Kapitel noch einmal darauf zurückzukommen sein wird.

Auch nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und angesichts des Scherbenhaufens, vor dem auch die Deutschen in Südwest nun standen, war Vedder zu einer Revision seiner Überzeugungen offenbar nicht imstande, vielmehr suchte er im Glauben eine Legitimation für eine uneinsichtige, zur Selbstkritik nicht fähige Haltung:

„Anlaß zur Selbstkritik, zur Überprüfung der eigenen bezogenen politischen Position bietet das Kriegsgeschehen nicht, ebensowenig eine Korrektur seines Bildes von der Zuständigkeit und

[110] Vgl.: ebd., S. 545.
[111] Vgl.: ebd., S. 549. Zur Person Spellmeyers vgl. auch: Sundermeier 1973, S. 18 ff.
[112] Engel 1976, S. 476; Engel zitiert hier ein Schreiben von Spellmeyer an Missionar Pönnighaus vom 2.2.1938. In Missionar Pönnighaus fand Spellmeyer einen der wenigen Gleichgesinnten unter seinen Kollegen. Die Stellungnahme Pönnighausens auf der Missionarskonferenz von 1937 zugunsten der Ordination einheimischer Pastoren riß Präses Vedder zu folgender Äußerung hin, die in den Missionsgemeinden für großes Aufsehen sorgte: „'Wenn unsere schwarzen Brüder den Talar anzuziehen bekommen, dann ziehe ich ihn aus.'" (Zitiert nach: Sundermeier 1973, S. 18.)

Führungsrolle der weißen abendländischen Welt in der Dritten Welt. Beides, das Nichtverstehenkönnen und tiefes Verwundetsein seiner nationalen Empfindungen wie die theologische Antwort darauf, sich Gott allein in dieser verzweifelten Situation nur noch zuwenden zu können, ist in Vedders eindrücklicher Stellungnahme im ersten Heimatkalender nach Kriegsende enthalten."[114]

Die dem missionarischen Handeln Vedders und anderer Missionare als Grundmuster unterliegende deutsch-nationale bzw. nationalsozialistische Gesinnung hat der Mission bis zum Kriegsende insgesamt großen Schaden zugefügt: „The missionaries` adherence to the new German ideology damaged the reputation of the mission, especially among the indigenous parishes."[115] Aber wie schon nach den Aufständen der Afrikaner von 1904 und nach der neuerlichen Missionskrise infolge der Entwicklungen im Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg, zeigte sich die Mehrzahl der Missionare auch nach 1945 nicht veranlaßt, aus den historischen Ereignissen Konsequenzen für ihre Arbeit und vor allem bezüglich ihrer Einstellung gegenüber den afrikanischen Mitarbeitern der Mission und deren Wunsch nach mehr Selbstverantwortung im kirchlichen Bereich zu ziehen.
Selbst die in missionstheologischer Perspektive revolutionären Ergebnisse der Weltmissionskonferenz im kanadischen Whitby im Jahr 1947, wo sich internationale Kirchen- und Missionsvertreter zur gegenseitigen Partnerschaft bekannten und der Vorherrschaft der abendländischen Missionare in der Weltmission eine klare Absage erteilten[116], drangen zu dieser Zeit noch nicht bis ins südliche Afrika durch.

In Wuppertal reflektierte man das jüngste historische Geschehen dagegen genauer: Als Konsequenz aus der als geistliche Schuld anerkannten politischen Gesinnung, aus der auch „'viel politische Schuld und Verblendung erwachsen'"[117] sei, beschloß eine dort tagende Konferenz Rheinischer Missionare am 7. Februar 1947 immerhin, daß zukünftig kein Verkündiger der RMG mehr parteipolitisch gebunden sein dürfe.[118] Mit diesem neuerlichen Bekenntnis zum unpolitischen Charakter der Mission und ihrer Tätigkeit sollte es gelingen, so die

[113] Engel 1976, S. 481.
[114] Ebd., S. 485.
[115] Hellberg 1997, S. 206.
[116] Vgl.: Menzel, Gustav: Mission in Partnerschaft. In: IdW 1/1989, S. 6.
[117] Schuldbekenntnis der RMG vom 7.2.1947; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 509.

Absicht, die Mission in Zukunft vor neuerlichen politisch-ideologischen Ausrichtungen zu bewahren. Sicherlich ist dieses Schuldbekenntnis insofern bemerkenswert, als die Heimatleitung sich ja frühzeitig der Bekennenden Kirche angeschlossen hatte und dem Nationalsozialismus ablehnend gegenüberstand. Andererseits aber ist mit dieser Art von Katharsis die Tiefenstruktur des Problems nicht erfaßt worden, denn nicht allein die Ausrichtung auf eine Partei hin war das verhängnisvolle Problem der Mission in Südwest, sondern ihre unkritische Anlehnung an den politischen Zeitgeist und die stillschweigende Interpretation dieser Tatsache als unpolitischer Akt. Die Absage an parteipolitische Gebundenheiten führte nach dem Zweiten Weltkrieg deshalb paradoxerweise dazu, daß die Mission in Deutschland wie auch die Missionare in Südwest sich wieder am politisch Gegebenen orientierten, ohne eigene, an christlichen Idealen sich messende politisch relevante Visionen zu entwickeln oder wenigstens Ideen anderer bezüglich einer gerechteren Gesellschaft in eine eigene theologische Reflexionsarbeit produktiv einzubeziehen.

Es ist bezeichnend, daß die Bilanz von einem vollen Jahrhundert Missionsarbeit in Südwestafrika wie auch die Analyse der Grundhaltung der Missionare zu Beginn der Nachkriegszeit vor allem unter politischen Vorzeichen vorgenommen werden müssen, wenn sie die Missionspraxis verstehbar machen wollen: Unterstützten in einem proklamierten unpolitischen Selbstverständnis die Mehrzahl der Missionare zunächst den deutschen Kolonialismus, in den 1920er Jahren den deutschen Nationalismus und in den 1930er Jahren den deutschen Faschismus (wobei diese Haltungen hinsichtlich des eigentlichen Missionsauftrages stets kontraproduktive Wirkungen zeitigten), so lehnte man jetzt noch vehementer als zuvor die national gelagerten Emanzipationsbestrebungen der afrikanischen Völker, die sich auch innerhalb der Missionskirche immer deutlicher artikulierten, ab. Andererseits äußerte man aber gegen die sozioökonomischen Strukturen, die eine inhumane wirtschaftliche Ausbeutung gerade der wachsenden Zahl von den in Lokationen der großen Städte lebenden Afrikaner

[118] Vgl.: Engel 1976, S. 509.

forcierten, auch keinerlei grundsätzliche Kritik. Die ungeheure politische Dimension dieser auf den Erhalt des gesellschaftlichen Status quo bedachten Position des „doppelten Schweigens“ wurde dabei wieder nicht reflektiert und stürzte die Mission binnen kürzester Zeit in eine ihrer tiefsten Krisen in Südwestafrika / Namibia. Deshalb wiederholten sich die Entwicklungen der 1920er Jahre, in denen die Gemeindeglieder auf deutliche Distanz zu ihren Missionaren gingen, beinahe zwangsläufig nach dem Zweiten Weltkrieg mit einer vergleichbaren inneren Logik, wie im folgenden zu zeigen sein wird.

2.2 „'Ja, diese großen Kinder am Verständnis!'"[119] versus „'The white man`s church is the black man`s grave'"[120] - Konsequenzen einer statischen Missionsauffassung: Die Abspaltungsbewegungen unter den Nama (1946) und unter den Herero (1955)

Wie oben bereits angedeutet, gingen auch unter dem unmittelbaren Eindruck der Kriegsniederlage des Deutschen Reiches und dem Ende der nationalsozialistischen Epoche von seiten der RMG und ihrer Missionare keinerlei Signale hinsichtlich einer programmatischen Neuausrichtung ihrer Arbeit in Südwestafrika aus. Dagegen drohten nunmehr große Abspaltungsbewegungen in den Missionsgemeinden neuerlich das Ende der Mission in Südwestafrika zu besiegeln.

So zeigten sich zuerst im Abfall zahlreicher Nama-Christen zur African Methodist Episcopal Church (A.M.E.C.) im Jahre 1946 und anschließend in der Abspaltung der Oruuano-Kirche von den übrigen Herero-Gemeinden der Rheinischen Mission 1955 die Konsequenzen der unrevidierten paternalistischen Haltung der Missionare in den 1920er und 30er Jahren, die sich darin zeigte, daß jegliche gesellschaftspolitisch ausgerichtete Interessenartikulation der einheimischen Völker des Landes von den Missionaren verurteilt und verworfen worden war, wobei - wie gezeigt - eine national-konservative politische Überzeugung der Missionare, die in den 30er Jahren soziopolitisch immer bedeutsamer wurde, für diese Tendenz der Verweigerung von innerkirchlicher Partizipation der Einheimischen wesentlich mitverantwortlich war. Auch wenn der Präses der RMG in Südwestafrika, Missionar Vedder, 1934 von Selbständigwerdung der Missionskirche sprach, meinte er damit doch lediglich, daß eine solche Kirche sich unter die Oberaufsicht der deutschen Pfarrer und unter die

[119] Missionar Kuhlmann in einem Bericht über Omaruru vom 31.3.1929; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 516.

[120] Dieser Satz gibt eine der Losungen der kirchlichen Separationsbewegungen im südlichen Afrika wieder. War diese Entwicklung schon in Namibia schwer zu überschauen, zählte man in Südafrika zu dieser Zeit nicht weniger als 2500 Splitterkirchen und Sekten, die sich von ihren Kirchen und Missionen abwandten, „weil sie dort die Not der Zerrissenheit und Rassendiskriminierung erfahren haben" (Lüpsen, Focko (Hg.): Amsterdamer Dokumente; hier zitiert nach: Groth, Siegfried: Die Einheit der Kirche in Südafrika - Aufgabe und Ziel. In: De Kleine, Hans: Schwerpunkte. Ein Jahresbericht der Rheinischen Mission. Wuppertal 1967, S. 17). Diese Zahl verrät, daß die dargestellten Probleme zwischen Missionen und Einheimischen-Gemeinden die Rheinische Mission nicht allein betrafen.

Leitung eines Inspektors der RMG, der insbesondere die theologische Ausbildung zu überwachen hätte, stellen müsse.[121] Damit ging der Präses nicht nennenswert über die Vorstellungen von einer nur bedingten Selbständigkeit hinaus, die unter den Missionaren schon vor dem Ersten Weltkrieg virulent waren[122] und die auch in den 30er Jahren noch vertreten wurden[123]. Vedders beharrende Haltung resultierte dabei neben der Rücksichtnahme auf die Interessenlage der deutschen Siedler vor allem auch aus der Angst davor, daß sich die enttäuschten Missionsgemeinden in einer möglichen freien Entscheidung einer ausländischen Kirche oder Gesellschaft hätten anschließen können und die Arbeit der RMG in Südwest damit verloren gewesen wäre.[124]

Die offizielle Linie der Heimatleitung in dieser Frage deckte die Haltung Vedders im übrigen nicht vollständig, denn zumindest bezüglich der Missionsgebiete der RMG in Südostasien verfolgte Barmen eine Strategie der Verselbständigung bereits seit Beginn der 1930er Jahre. So schrieb Missionsdirektor Warneck zu Ostern 1932 an alle Rheinischen Missionare:

„'die Zeit ist gekommen, wo unsere Gemeinden und Kirchen verlangen, der Selbständigkeit entgegengeführt zu werden. Auch die Leitung in Barmen wünscht das. Wir wollen nicht unnötig hinausregieren. Ist doch eine im Glauben und Leben selbständig gewordene Eingeborenenkirche das Ziel aller Missionsarbeit'"[125].

Es ist nicht zu übersehen, daß mit dieser richtigen Einschätzung der Situation und der weitblickenden programmatischen Ausrichtung ein anderes Konzept von Selbständigkeit gemeint war als das der Missionare in Südwest, die ihren Gemeinden eine echte Selbständigkeit nicht zutrauten. Der konstatierte Gegensatz zwischen Missionsdirektor und Missionaren vor Ort relativiert sich aber insoweit, als auch Warneck - im Gegensatz zu seiner Beurteilung der Situation

[121] Vedder hatte zeitweilig auch die Idee verfochten, die Missionskirche an die deutsche Synode anzuschließen. Dieser Vorschlag wurde von Missionar Olpp aber mit Hinweis auf die sich daraus seiner Ansicht nach ergebenden praktischen Probleme abgelehnt: „'Soll der Propst Missionspräses im Nebenamt werden und seine paar Pastoren zur Leitung der Eingeborenengemeinden auffordern? Diese werden sich bedanken... Auch die weißen Gemeinden werden sich bedanken, wenn ihre Pastoren Kaffernmissionare, wenn auch nur im Nebenamt, werden sollten. Es wäre der Tod unserer Arbeit'" (Olpp an Vedder am 5.9.1934; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 533).
[122] Vgl.: Engel 1976, S. 511.
[123] Vgl.: ebd., S. 514.
[124] Vgl.: ebd., S. 455.
[125] Schreiben Warnecks an die Missionare der RMG; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 517.

in den Missionsgebieten Südostasiens - eine völlig selbständige afrikanische Kirche für nicht vorstellbar hielt: „'Es wird immer ein Dienst an einem sterbenden und dauernd unselbständigen Volk bleiben'"[126], schrieb der Direktor. Daß er zudem im Jahre 1940 schockiert auf eine Selbständigkeitserklärung einer RMG-Missionskirche in Asien reagierte, läßt zusätzlich Zweifel darüber aufkommen, ob offizielle Linie und innere Überzeugungshaltung hier tatsächlich übereinstimmten. Dieser Widerspruch zeigt wohl vielmehr auf, wie schwer den Missionaren insgesamt das Loslassen auch wider bessere theoretische Einsicht grundsätzlich fiel.

Mit solchen Vorbehalten und dem Mißtrauen der Missionare behaftet, konnte sich für die Afrikaner in der Missionars-Kirche allerdings eine Institution, die ihre Vorstellungen von einer Gott *und* dem Volk dienenden Kirche verkörperte, mit Sicherheit nicht zeigen; viel zu sehr war die Missionskirche von der RMG darauf festgelegt, außer dem Gebet eben *keinen* Beitrag zur Erreichung der von den in ihr lebenden einheimischen Christen angestrebten emanzipatorischen und partizipatorischen Zielvorstellungen zu leisten.[127] Bezeichnend ist diesbezüglich, daß selbst die Kirchen- und Gemeindeordnungen bis zu Beginn der 30er Jahre aus der deutschen Sprache weder in eine der afrikanischen Sprachen noch ins Afrikaans übersetzt waren[128], wobei die Missionare erst von der Heimatleitung auf diesen „Mißstand" hingewiesen werden mußten.

Die Verselbständigung der Missionskirche vollzog sich bis in die 40er Jahre hinein insgesamt weniger in pastoraler Hinsicht als vielmehr in finanzieller, denn die zunehmende Devisenknappheit zwang die RMG zur Sicherstellung ihrer Arbeit zum Rückgriff auf die Gemeindeeinnahmen, die 1940 sogar ihre Haupteinnahmequelle bildeten[129]. In immer größerem Maße finanzierten die afrikanischen Christen auch während der Kriegsjahre somit „ihre" Kirche, in der ihnen aber von den Missionaren, die während dieser Zeit unter polizeilicher Überwa-

[126] Schreiben Warnecks an den ehemaligen Südwester Pfarrer Sandner vom 29.7.1933; hier zitiert nach: Engel 1976, S. 517.
[127] Vgl. zu dieser Einschätzung: Engel 1976, S. 226, Anm. 3.
[128] Vgl.: ebd., S. 518.
[129] Vgl.: ebd., S. 527 f.

chung standen[130], im Gleichklang mit den gesellschaftlichen Realitäten wesentliche Mitspracherechte vorenthalten wurden.
Diese jüngsten Erfahrungen bildeten vor dem Hintergrund der historischen Enttäuschungen bezüglich der Rheinischen Mission den Nährboden für einen sich erstmals systematisch und wohlorganisiert entäußernden oppositionellen Geist der einheimischen Christen gegen die Mission.

2.2.1 „Halbes Gewähren ist bitterer als ganzes Versagen, denn der Betroffene fühlt das Versagen doppelt tief, wenn in ihm konkrete Erwartungen erweckt waren“[131] - Der Abfall der Nama-Christen zur A.M.E.C. 1946

Die finanziellen Probleme der Rheinischen Mission waren seit Anfang der 1930er Jahre tatsächlich so groß, daß intern zeitweilig Überlegungen angestellt wurden, auch die Gemeinden der RMG in Südwestafrika an die NG Kerk zu übergeben, wie dies mit den allerdings nur wenigen RMG-Gemeinden in Südafrika zuvor bereits geschehen war. Den Gemeindegliedern der Missionskirche wurde dieses Gedankenspiel der Missionsleitung, die wohl vor allem aus deutsch-nationalen Interessen von diesen Erwägungen dann doch wieder Abstand nahm, allerdings erst nach dem Krieg durch einen Zeitungsartikel, der im Oktober 1945 in der südafrikanischen Tageszeitung „Die Burger“ erschien, bekannt.[132] Die Mitglieder des Lehrer- und Evangelistenbundes des Namalandes, der sich 1926 als Organisation der einheimischen Mitarbeiter gegründet hatte, um in diesem Rahmen eigene Probleme beraten zu können,[133] sahen dieses Taktieren über ihre Köpfe hinweg als Verrat an und waren maßlos

[130] Vgl.: ebd., S. 529; nur sechs Missionare waren während der Kriegszeit interniert, die übrigen versorgten u. a. verstärkt die deutschen Gemeinden, die unter der Internierung ihrer Pfarrer sehr zu leiden hatten. Im Gegenzug zahlten die deutschen Gemeinden einen erheblichen finanziellen Beitrag in die Missionskasse, die ihre Ausgaben zu etwa 15% aus diesen Einnahmen deckte. (Vgl.: Engel 1976, S. 529.)
[131] Vgl.: Sundermeier 1973, S. 63. In diesen Sätzen spiegelt sich die sozialpsychologische Begründung für die Separationsbewegung unter den Nama-Christen wider: Die Erfüllung ihrer Forderungen nach Ordination schwarzer Pastoren, besserer schulischer Ausbildung, finanzieller Selbstverwaltung der Gemeinden und nach Übersetzung der ganzen Bibel in die Namasprache wurde von den Missionaren immer wieder auf unbestimmte Zeit verschoben.
[132] Vgl.: Engel 1976, S. 530 sowie: Sundermeier 1973, S. 23 ff.
[133] Vgl.: Sundermeier 1973, S. 26.

enttäuscht darüber, daß die Mission offensichtlich nicht daran gedacht hatte, sie selbst mit der Übernahme der leitenden Verantwortung für ihre Kirche zu betrauen. Die Aufregung um diesen Artikel war derartig groß, daß die Angelegenheit letztlich gar zum Auslöser für die Lossagung der Mehrheit der kirchlichen Nama-Mitarbeiter von der RMG wurde.

Zunächst aber versuchten die Nama-Mitarbeiter, in Verhandlungen über konkrete Forderungen nach Gleichstellung und Gleichberechtigung der einheimischen Mitarbeiter mit den Missionaren in der Gemeindearbeit zu einem neuen Einvernehmen zwischen beiden Seiten zu kommen. Als sich aber schon zwei Tage nach einer entsprechenden Konferenz die unnachgiebige und autoritäre Haltung Vedders anläßlich einer Stellenbesetzung in Keetmanshoop zeigte, wobei der Präses einen Missionar delegierte, den die Gemeinde zuvor abgelehnt hatte, war der Bruch aus Sicht der einheimischen Mitarbeiter unvermeidlich. Ohne bis dahin eine konkrete Perspektive entwickelt zu haben, wollten sie nach allen Frustrationen, die ihnen von den weißen Missionaren zugemutet worden waren, ihr kirchliches Schicksal nunmehr selbst in die Hand nehmen[134] und leiteten damit aus Enttäuschung und Hoffnungslosigkeit, weniger aus Enthusiasmus oder Haß,[135] ein neues Kapitel der Missionsgeschichte in Südwestafrika ein: Erstmals traten die afrikanischen Christen im Rahmen eines selbst initiierten Prozesses als maßgebliche Akteure kirchenpolitischen Handelns selbst auf den Plan und rangen der Mission Zugeständnisse ab, die diese zu diesem Zeitpunkt von sich aus nicht gewährt hätte.

Der Verlauf der Separation läßt das tiefgreifende Zerwürfnis zwischen den Missionaren und den Nama-Mitarbeitern deutlich werden: Am 26. April 1946 erklärte der Sprecher der Mitarbeiter in Keetmanshoop während einer abendlichen Versammlung, man wolle sich notfalls selbst bedienen, wenn die von Vedder vorgenommene Missionarszuweisung Bestand haben sollte. Daraufhin pochte Missionar Rust auf das Eigentum der Rheinischen Mission an unbeweglichen und beweglichen Gütern, die der Gemeinde im Falle einer Abspaltung nicht übergeben würden. Die Teilnehmer wurden so mit der ganzen Ohnmacht

[134] Vgl.: ebd., S. 28 ff.
[135] Vgl.: ebd., S. 26.

ihrer Macht- und Rechtlosigkeit konfrontiert und der Konflikt nun in die Gemeinde hineingetragen, die sich in der Folge von der Rheinischen Mission lossagte.[136]

Eine neuerliche Gesprächsrunde zwischen Nama-Mitarbeitern und Missionaren erschöpfte sich in gegenseitigen Anklagen und vermochte das Zerwürfnis nicht zu überwinden; der Bruch war vollzogen.

Die Gemeinde Gibeon folgte diesem Schritt am 3. Juli 1946 unter Führung des wohl renommiertesten Mitarbeiters unter den Nama, Petrus Jod, noch bevor es zur eigentlichen Krisensitzung mit den Missionaren kam[137] und ohne daß zuvor Kontakte zur A.M.E.C. geknüpft worden waren, wie dies von seiten der Missionare später behauptet wurde[138]. Auch der größte Teil der Filialgemeinde Maltahöhe, in der Petrus Jod seit 1921 Dienst getan hatte, schloß sich dem Austrittsbeschluß Gibeons an.[139] Im September 1946 verließen 46 von 55 Studenten das Augustineum.[140] 1948 kam diese Welle des Abfalls unter den Nama schließlich zum Stillstand, bis dahin hatten sich aber etwa ein Drittel der Gemeindeglieder und zwei Drittel der einheimischen Mitarbeiter von der RMG losgesagt.[141]

Seit Dezember 1946 schlossen sich die abgefallenen Gemeinden offiziell dem Verband der A.M.E.C. an, womit sie sich vertragsgemäß unter den in den USA residierenden Bischof dieser Kirche stellten. Die Tatsache, daß sich die A.M.E.C. in konfessioneller Hinsicht fundamental von der Rheinischen Missionskirche unterschied, rückte dabei gegenüber dem in diesem Moment der Lossagung von der RMG einzig entscheidenden Faktum, daß die A.M.E.C. eine „schwarze Kirche“ war, vollkommen in den Hintergrund.[142] Das von den Ge-

[136] Vgl.: ebd., S. 33 ff.
[137] Vgl.: ebd., S. 37 ff.
[138] Vgl.: ebd., S. 42.
[139] Vgl.: ebd., S. 39.
[140] Vgl.: ebd., S. 79, Anm. 69 sowie: Engel 1976, S. 538.
[141] Vgl. Sundermeier 1973, S. 41; daß ausgerechnet die besten Mitarbeiter des bereits oben in bezug auf die Verselbständigung der Missionsgemeinden unter schwarzer Führung als progressiv hervorgehobenen Missionars Spellmeyer zu den Führern der Abfallbewegung wurden, hat diesen sehr belastet. Er sah hierin menschliche Schwäche und das Produkt teuflischer Verführung. Anders urteilt Sundermeier: „In Wirklichkeit war der ‘Abfall’ eine Tat der Stärke; es waren durchaus Früchte der Saat Spellmeyers, die hier herangereift waren. Aus geistlichen, psychologischen und soziologischen Gründen konnten es nur seine Mitarbeiter sein, die unter diesen Zeitumständen die Bewegung initiierten. Spellmeyer hatte sie zur Selbständigkeit geführt, die ihnen von der Mission als ganzer - und damit von der weißen Gesellschaft - verwehrt wurde. Als mündige Christen forderten sie zu Recht ein, was ihnen auf durch Jahre hindurch vorgetragene Bitten nicht gewährt worden war.“ (Sundermeier 1973, S. 84, Anm. 99.)
[142] Vgl.: Hellberg 1997, S. 244.

meinden eingebrachte Vermögen wurde auf den Namen dieser Kirche eingetragen. Im Gegenzug erwarteten die Nama-Christen von seiten der Kirche eine Bildungsoffensive, denn neben der Verweigerung von Selbständigkeitsrechten durch die Missionare war vor allem auch die Vernachlässigung einer als angemessen verstandenen Schulausbildung durch die Rheinische Mission ein wesentlicher Grund für den Abfall von der RMG und den Anschluß an die A.M.E.C., der ja auch wieder eine Unterordnung erzwang, gewesen.[143]

Um die staatliche Anerkennung der neuen Schulen zu erlangen, mußten sich die Gemeinden als politisch loyal erweisen, was im Widerspruch zur offen propagierten ursprünglich äthiopischen Haltung der A.M.E.C. stand und in den folgenden Jahren zu erheblichen Spannungen in den A.M.E.C.-Gemeinden führte.

Der endgültige Bruch mit der Rheinischen Mission wurde dann 1949 besiegelt, als man den eigenen Kindern verbot, weiterhin die Missionsschulen zu besuchen. Seither bildet die A.M.E.C. eine eigene Kirchengemeinschaft, die zwar eine eigene Tradition ausbildete, die mit dem Abfall von der RMG intendierten Ziele jedoch im wesentlichen nicht erreichen konnte: Die erste Ordination von Nama-Pastoren erfolgte nur wenige Wochen vor der Ordination eines schwarzen Theologen in der Missionskirche, die Selbständigkeit war mit dem Abtreten der Eigentumsrechte an die A.M.E.C. und der Übernahme ihrer Kirchenordnung in weite Ferne gerückt und in der Schulfrage mußte man in den 60er Jahren gar mit den Missionsschulen fusionieren, um die staatliche Anerkennung nicht zu verlieren.[144]

Während die Leitung der Rheinischen Mission in Wuppertal die Separation der Nama-Christen (die im Namaland wohnenden Damara hatten diesen Schritt nicht mitvollzogen und waren bei der Mission geblieben) als Herausforderung zur Neuorientierung annahm, reagierten die Missionare selbst größtenteils mit Enttäuschung und großer Verbitterung. Dazu schreibt Sundermeier:

[143] Vgl.: Sundermeier 1973, S. 43 ff.
[144] Vgl.: ebd., S. 47 ff.

„Das ist verständlich. Die Missionare des Namalandes sahen, wie ihr Lebenswerk zerbrach. Sie hatten jahrelang unter den schwersten Bedingungen in Südwest gearbeitet. Die Kriegsjahre hatten ihnen große Beschränkungen auferlegt, ein großer Teil der Missionare war interniert, die nicht-internierten waren überaltert (das Durchschnittsalter war 1948 65 Jahre!) und müde. Die Gehälter lagen unter dem Existenzminimum. Dennoch war man bereit, nach dem Krieg mit neuer Freude weiterzuarbeiten. Dann kam die Separation. Für die leitenden Missionare kam sie nicht ganz so plötzlich, wie es später manchmal dargestellt wurde, dennoch hat ihr Ausmaß alle erschüttert, vor allem die Tatsache, daß es die besten Mitarbeiter waren, die sich lossagten."[145]

Eine sachgerechte Analyse der Anliegen und Motive der Mitarbeiter fand unter den Missionaren nicht statt, pauschal wurden jene als „'verführte Verführer'"[146] verurteilt, es wurde ihnen persönliche Ehrsucht vorgehalten und die Selbständigkeitsbewegung selbst wurde trotz eindeutig gegenteiliger Äußerungen ihrer exponierten Vertreter als kommunistisch unterwandert gebrandmarkt[147]. Das Bemühen der Missionsleitung, von Deutschland aus die Missionare vor Ort zu veranlassen, die Separation mehr als konstruktive Selbständigkeits- denn als destruktive Abfallbewegung zu sehen und sie im gesamten soziopolitischen Kontext zu verstehen[148], blieb folgenlos. Die Missionare waren nicht bereit, der Bewegung überhaupt auch nur ein moralisches Recht auf die Formulierung ihrer innerkirchlich, und erst recht nicht ihrer gesellschaftspolitisch orientierten Anliegen zuzugestehen, so daß die harte Konfrontationshaltung zunächst nicht aufzubrechen war.

Bemerkenswert anders reagierte dagegen die Missionsleitung auf die Bewegung unter den Nama: Sie bekannte am 9. April 1948 ihre Schuld und ihr Versagen hinsichtlich des Selbständigkeitswillens der Nama-Mitarbeiter, worin sich das neue Missionsverständnis von „partners in obedience", bei dem es kein oben und unten gibt, erstmals sehr deutlich niederschlug.[149] Die Missionarskonferenz in Südwest distanzierte sich noch im gleichen Jahr von dieser Position der Heimatleitung und nahm nur punktuell dort formulierte Anregungen auf.

[145] Ebd., S. 54 f.
[146] Ebd., S. 55.
[147] Vgl.: ebd., S. 59.
[148] Vgl.: ebd., S. 57.
[149] Vgl.: ebd., S. 58 sowie S. 213 f.

Bis zum Ende der 50er Jahre blieb das Verhältnis zwischen Mission und A.M.E.C. äußerst angespannt und sogar feindlich; erst nach der Konstituierung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika (Rheinische Missionskirche) (ELK) und unter dem wachsenden Einfluß jüngerer Missionare und schwarzer Pastoren kam es in den 60er Jahren zu einer Annäherung zwischen ELK und A.M.E.C. auf ökumenischer Basis, vor allem auf der Ebene der Gemeinden. Der von der Mission vor Ort stets erhobene Anspruch auf eine bedingungslose Rückkehr der Separatisten in die Missionskirche als Vorbedingung für offizielle Gespräche war zuvor von der inzwischen selbständigen ELK unter Maßgabe der einheimischen Pastoren aufgegeben worden, so daß der Weg zu einem konstruktiven Dialog unter gleichberechtigten Partnern frei wurde.[150]

Wenn die Missionare zu einer konzeptionellen Neuausrichtung ihrer Arbeit auch nicht bereit waren, obschon die Vorgaben der Heimatleitung diese eingefordert hatten, so zeigte sich doch wenigstens in zwei wichtigen Reformansätzen, daß man die Forderungen der Separatisten nicht gänzlich ignorierte: Zum einen wurde als eine Reaktion von seiten der Mission auf die Separationsbewegung im Jahre 1947 von den Missionaren Diehl, Pönnighaus und Rust eine erste Synodalordnung erarbeitet, die immerhin die Einrichtung einer Synode vorsah, wobei der Präses einer solchen Synode der Missionskirche aber stets ein Missionar sein sollte und afrikanische Delegierte im wesentlichen nur Fragen stellen und Anregungen geben durften. Demnach durfte die Synode zwar Regelungen für die Gemeindearbeit beschließen, Aspekte der Gesamtkirche sollten dagegen nicht in die Entscheidungskompetenz dieser Synode fallen.[151] Zum anderen fand 1948 die erste Ordination eines Afrikaners, der im theologischen Seminar Paulinum ausgebildet worden war, statt.[152] Das Paulinum selbst

[150] Vgl.: ebd., S. 60.
[151] Vgl.: Engel 1976, S. 521.
[152] Im Bereich der Finnischen Mission im Ovamboland wurden bereits 1925 die ersten sieben einheimischen Mitarbeiter ordiniert. (Vgl.: Hellberg 1997, S. 210.) 1942 waren dort schon 31 ordinierte schwarze Pastoren tätig. (Vgl.: Sundermeier 1973, S. 69.) Dies ist ein deutliches Zeichen für die ruhigere und tiefgreifendere Missionsarbeit der Finnischen Mission unter den Ovambo- und Kavangovölkern im Norden Namibias, auch wenn der zahlenmäßig große Zulauf sich erst nach Verselbständigung der Missionskirche als Evangelisch-Lutherische Ovambo-Kavangokirche (ELOK) einstellte. Die Finnen haben es im Vergleich zur Rheinischen Mission insgesamt wohl besser verstanden, sich das Vertrauen der Einheimischen zu erwerben, da sie diese sehr frühzeitig in die Verantwortung für religiöse und soziale Dienste der Mission einbezogen. Bereits 1937 standen sämtliche Gemeinden im Bereich der späteren ELOK unter der Leitung von afrikanischen Pastoren, während die finnischen Missionare nur noch als *Opsieners* (Aufseher) fungierten. Auch unterstellten sich die finnischen Missionare den traditionellen Führern und trafen keine autonomen Entscheidungen. Allerdings geschah diese Missionsarbeit

war 1938 eröffnet worden, hatte seine reguläre Arbeit wegen der Kriegswirren aber erst nach dem Krieg und dem Umzug von Karibib nach Otjimbingue aufnehmen können. Missionsinspektor Menzel siedelte die Bedeutung dieses Seminars im Jahre 1957 zurecht sehr hoch an, wenn er davon sprach, daß seine Eröffnung „der erste entscheidende Schritt zur selbständigen Kirche in Südwestafrika“[153] gewesen sei.

Neben den bereits angeführten Gründen für die erwähnte späte erste Ordination eines einheimischen Mitarbeiters nennt Sundermeier einen weiteren, der aus seiner Sicht nicht unbedeutend war: Den ordinierten einheimischen Evangelisten mußte man den Pastorentitel zugestehen, den selbst die Missionare nach kirchlichem Recht nicht tragen durften, da sie nur „’für das Heidenland’“[154] ordiniert waren.[155] Bedenkt man die patriarchalische Grundhaltung der Missionare, darf dieses Argument hinsichtlich seiner psychologischen Bedeutung sicherlich nicht unterschätzt werden; bei der Verzögerung des Zulassens einer Synode wie auch der Ordination eines schwarzen Theologen spielten auf seiten der Missionare ganz offensichtlich neben allen anderen Überzeugungen und Überlegungen auch menschliche Eitelkeiten und Prestigefragen eine nicht zu vernachlässigende, kirchenpolitisch bedeutsame Rolle.

---

auch unter anderen, in diesem Zusammenhang sicherlich als günstiger zu bezeichnenden Vorzeichen, als sie im Bereich der RMG, in der Mitte und im Süden des Landes, vorherrschten: Vergleichsweise homogene ethnische Gruppen, noch recht stabile soziale Verhältnisse und eine autonome politische Führung bildeten bis in die 1930er Jahren hinein die Rahmenbedingungen für die Missionsarbeit im Norden des Landes. Mit den sich dann auch im Ovambogebiet allmählich deutlicher zeigenden Auswirkungen der südafrikanischen Rassentrennungspolitik (Kontraktarbeitersystem) brachen auch für die Finnische Mission schwierigere Zeiten an. (Vgl.: Hellberg 1997, S. 207 ff.)

[153] Menzel, Gustav: Kirchwerdung in Südwestafrika. In: IdW 1/1957, S. 3.

[154] Zitiert nach: Sundermeier 1973, S. 22.

[155] Vgl. hierzu auch: Wienecke, Werner A.: Viele Völker - eine Kirche? In: IdW 10,11/1967, S. 188. Wienecke zitiert hier aus einem Visitationsbericht Heinrich Drießlers, der zu Beginn der 30er Jahre schrieb: „’Die Scheu, die sogenannten Hauptevangelisten, die eigentlich Pastorendienst tun, zum Pastor zu ordinieren, ist größtenteils in der Rücksichtnahme auf die deutschen Gemeinden (in SWA) begründet’“.

2.2.2 „'EHI RETU', 'Unser Land'"[156] - Der Abfall unter den Herero-Christen und die Gründung der Oruuano-Church 1955

Als Grund für die Selbständigkeitsbewegung unter den Herero-Christen ist weniger die Arbeitsweise der Rheinischen Missionare auszumachen, wie dies etwa als Ursache für die Separation im Bereich der Nama-Kirche im Jahr 1946 festgestellt werden kann; vielmehr sind es ethnosoziologische und kulturhistorische Gesichtspunkte, die letztlich zur Lossagung eines Großteils der Herero von der Rheinischen Mission führten.[157] Eine Vorhaltung, die die Herero den Missionaren seinerzeit machten, mag dies exemplarisch belegen: „Ihr Missionare zerstört unsere Volksgemeinschaft, denn seitdem ihr im Lande seid, gehorchen unsere Kinder euch mehr als unseren Häuptlingen."[158]

Es ist an dieser Stelle noch einmal auf den Prozeß der Enteignung und Entrechtlichung der Herero zu verweisen, dem das ganze Volk seit Beginn der Kolonisierung Südwests unterworfen war; der Genozid, den das Volk unter General von Trotha erlitten hatte sowie die anschließende Zerschlagung der Stammesverbände führten zunächst dazu, daß die Herero bei der Mission Zuflucht suchten; sie bot den geschlagenen und um ihr Land und ihre Rinder gebrachten Afrikanern eine neue geistliche Heimat. Die Mission hatte als Vertreterin der Religion der Sieger der ethnischen Auseinandersetzung zwischen Afrikanern und Europäern in den Augen der Besiegten auch *ihre* Stärke eindrucksvoll unter Beweis gestellt. Außerdem nutzten die Überlebenden die Fürsorge und den geschützten Raum, den die Mission ihnen bot.[159] Nach der

---

[156] Zitiert nach: Sundermeier 1973, S. 102; bei diesem Ausruf handelt es sich um ein Losungswort der Herero in dem Konflikt mit der Missionskirche, das als Schlachtruf gebraucht wurde und plakativ verdeutlicht, worum es diesem Volk in der Auseinandersetzung mit den Weißen primär ging: die Rückführung des Landes, das den Herero einst gehörte, aus dem Besitz der Kolonialisten in die Hände der Afrikaner. Für diese ist das Land nicht ein kapitalistischer Besitztitel, sondern Heimat der verstorbenen Ahnen und damit Wurzelgrund für das Selbstverständnis des ganzen Volkes, weshalb es gerade angesichts der kulturellen Selbstbesinnung der Herero im Mittelpunkt ihres Revisionsinteresses stand.

[157] Vgl.: Sundermeier 1973, S. 85.

[158] Scholz, Hans-Georg: Magische Umschließung oder Gemeinschaft der Heiligen? In: IdW 4/1957, S. 4; die bevorzugte Beeinflussung gerade der jungen Generation seitens der Missionare kann im übrigen im globalen Maßstab als symptomatisch gelten.

[159] Gesine Krüger betont neuerdings weniger den ersten Aspekt, die Trost- und geistliche Revitalisierungsfunktion der Mission, als vielmehr den zweiten, nämlich die soziologisch-pragmatische Funktion, die die Infrastruktur der Mission für die überlebenden Herero gehabt habe (vgl.: Krüger 1999, S. 179). Dieser Infrastruktur hätten sich die Herero (die Evangelisten) zu bedienen gewußt und so unter den neuen soziopolitischen Gegebenheiten einen gesellschaftlichen Rekonstruktionsprozeses initiiert (vgl.: ebd., S. 299).

Verantwortung der Mission für die Ereignisse von 1904 bis 1907 hatten die Herero zunächst nicht gefragt, dies geschah erst im Zusammenhang mit dem Aufkommen der Marcus-Garvey-Bewegung in Südwest im Jahre 1922, als sich viele Herero von der Mission distanzierten und dem Gemeindeleben fernblieben[160]. Die bereits erwähnte Beerdigung des lange Zeit im Betschuanaland im Exil lebenden Samuel Maharero am 26. August 1923 in Okahandja ließ für die Regierung wie für die Missionare dann sehr deutlich werden, daß die alten Traditionen und nativistischen Überzeugungen keineswegs verschwunden waren, sondern bei entsprechender Gelegenheit ihre Wirkung als einigendes ethnokulturelles und soziologisches Band zwischen den Herero noch immer entfalten konnten. An diesem Tag der Beisetzung unter Anwendung der alten Riten, was man gegen den erklärten Willen der Mission durchsetzte, kristallisierte sich eine nationale Besinnung der Herero heraus, die als geistige Kraft in den folgenden Jahrzehnten immer wieder bedeutsam wurde: Sie zeigte sich sowohl in der zunehmend ablehnender werdenden Haltung gegenüber den Missionaren als auch im Auftauchen der politischen Bewegung der „Otjiserandu“, in der sich in den 30er Jahren - dem Garveyismus der frühen 20er Jahre vergleichbar - „millenarische Hoffnungen“[161] bündelten[162]; auch für die weiter unten zu besprechende spätere Formulierung einer fundamentalen Kritik an den südafrikanischen Machthabern unter dem Herero-Führer Hosea Kutako[163] war diese nationale Besinnung („’Hereroness’“[164]) von großer Bedeutung.

In diesem Geist vollzog sich der Bruch mit der Mission im Jahre 1955 ganz bewußt als eine Hinwendung zum Glauben der Väter und ist in diesem Sinne „als eine Abwehrreaktion auf den kulturellen Kontakt mit den Europäern, also als ein Akkulturationsproblem“[165], zu verstehen: „Das Hererovolk suchte nach

[160] So verloren die großen Herero-Gemeinden Windhoek und Okahandja in den Jahren 1923-1925 mindestens Zweidrittel ihrer aktiven Mitglieder. (Vgl.: Sundermeier 1973, S. 93.)
[161] Krüger 1999, S. 217.
[162] Vgl.: ebd.
[163] Zur Politiker-Figur Hosea Kutako vgl.: ebd., S. 244 f.
[164] Ebd., S. 301.
[165] Sundermeier 1973, S. 92.

der Entfremdung durch die Europäer den Weg zu sich selbst zurück. Es wandte sich vom Weißen ab und strebte nicht die Kultursynthese an.“[166]
Anders als diese analytisch-bewertende Rückschau Sundermeiers, weist eine zeitgenössische Analyse der Motive der Herero zur Gründung ihrer eigenen Kirche allerdings einen schärferen Tenor auf:

„Wenn nun die *Oruuano* den Akzent legt auf den Gemeinschaftscharakter, dabei den volksfremden Missionar ausschließt aus ihren Reihen und dem Ahnenkult und dem grundsätzlichen Gehorsam gegenüber den Häuptlingen die Türen öffnet, so scheint mir dies alles gesehen werden zu müssen auf dem Hintergrund des magischen Umschlusses heidnischer Prägung. (...) darum kann die *Oruuano* nicht einmal als christliche Sekte verstanden werden, da sie ja nicht nur eine christliche Wahrheit als überspitzt herausstellt, sondern ihren Akzent auf etwas völlig Heidnisches legt.“[167]

Neben derartigen, der Ganzheitlichkeit afrikanischen Weltverständnisses unverständig gegenüberstehenden Ablehnungen, die auf die Empfehlung an die Mission hinausliefen, diese müsse den Herero zeigen, daß die christliche Glaubensgemeinschaft stärker sei als jede völkische Gemeinschaft[168], erschöpften sich die Reaktionen der Missionare vor Ort, wie bereits oben erwähnt, im wesentlichen in Anklagen gegen das angeblich neuerlich verführte Volk. Um die in der Missionskirche verbliebenen Herero nicht auch noch zu verlieren, wurde allerdings nach dem Abbruch ohne offizielle Erklärung die Kirchenzucht nicht mehr in so massiver Form angewandt wie zuvor, bestimmte Riten und Gebräuche der Herero (Beschneidung, Annahme des Zahnzeichens (eine Ausfeilung der Schneidezähne)) wurden im Einklang damit verstärkt toleriert und die einheimischen Mitarbeiter der Mission zumindest von einigen Missionaren in ihrer Tätigkeit aufgewertet.

[166] Ebd.
[167] Scholz, Hans-Georg: Magische Umschließung oder Gemeinschaft der Heiligen? In: IdW 4/1957, S. 6 f. Vgl. dazu ebenfalls: Das aktuelle Gespräch. Missionar Kuhlmann: 18 Jahre in Afrika. In: IdW 11/1957, S. 15; der altgediente Südwester Missionar Kuhlmann äußerte sich in diesem Interview exakt im Sinne Scholz`: „Was aber etwa die selbständige Herero-Kirche betrifft, so ist dazu zu sagen, daß man ihr den Namen ‘Kirche’ eigentlich nicht zubilligen darf, denn im Grunde genommen haben sich in ihr diejenigen zusammengefunden, die ihrer völkischen Tradition und ihrem Brauchtum leben wollen.“
[168] Vgl.: Scholz, Hans-Georg: Magische Umschließung oder Gemeinschaft der Heiligen? In: IdW 4/1957, S. 8.

Es handelt sich jedoch um Einzelmaßnahmen, die die Anwort von seiten der Mission auf die Herausforderungen durch die Herero charakterisieren, weniger um konzeptionelle Neuausrichtungen.

Die Gründung der Oruuano 1955 hat neben diesen, den speziellen südwestafrikanischen Kontext betreffenden Wurzeln aber noch einen anderen Begründungsstrang: Nach dem Zweiten Weltkrieg machte sich in Afrika ein antikolonialistischer Geist bemerkbar, der sich nicht nur politisch etwa in den stärker werdenden Gewerkschaftsbewegungen artikulierte, sondern der in sakraler Form vor allem in Wanderpredigern und einer unübersehbaren Fülle selbsternannter Propheten seine Kolporteure fand. Die von diesen immer wieder gemachten Ankündigungen von der „endgültigen Umkehrung der Dinge“[169], die „den Sklaven zum Herrn und den Herrn zum Sklaven machen wird“[170], bereitete den geistigen Boden für die spätere Separation und die Gründung einer Kirche ohne Europäer.

Den Werbungen der A.M.E.C., der Mission den Rücken zuzuwenden und sich mit den Nama unter dem Dach dieser amerikanischen Kirche zu vereinen, widersagten die Herero 1947 trotz ihrer schon zu dieser Zeit großen Unzufriedenheit mit der Missionskirche aber ausdrücklich; sie konnten einer Eingliederung ihres Kirchenvolkes in eine unter der lokalen Führung von Nama stehenden Kirche nicht zustimmen. Außerdem warfen sie der A.M.E.C. Verrat am christlichen Glauben vor, dem sie sich nicht anschließen wollten.

Wie zuvor im Bereich der Nama-Mission vollzog sich der Abbruch der Herero ebenfalls nicht plötzlich, sondern im Rahmen eines längerfristigen Prozesses: Man wolle, so erklärte es Hosea Kutako seinerzeit gegenüber den Missionaren, in der Missionskirche verbleiben, aber mehr eigene Verantwortung tragen und die Selbständigkeit erlangen.[171] Missionar Diehl konnte ein solches Anliegen grundsätzlich nicht anstößig finden und zeigte sich verständnisvoll, ohne daß

[169] Sundermeier 1973, S. 96. Sundermeier gibt hier Gedanken des sogenannten Windhoeker Prophetenbuchs wieder, das zwischen 1946 und 1948 verfaßt wurde und den Herero eine glorreiche Zukunft versprach.
[170] Ebd.
[171] Vgl.: ebd., S. 97 f.

die Mission den Herero allerdings in der folgenden Zeit konkrete Schritte in die angestrebte Richtung in Aussicht stellte. In dem entsprechenden geistigen Umfeld wuchs die Unzufriedenheit unter den Herero darum weiter, so daß seit 1948 doch heimlich konkrete Pläne zur Konstituierung einer von der Mission unabhängigen Kirche entwickelt wurden.[172]

Afrikanisch-ganzheitlichem Weltverständnis entsprechend, traten die Herero im gleichen Jahr auch erstmals nach 1904 in abgestimmter und nachhaltig wirksamer Form wieder politisch auf den Plan: Auf Initiative Hosea Kutakos, dem die südafrikanischen Behörden selbst die Ausreise untersagten, sandte Friedrich Maharero von Betschuanaland aus den anglikanischen Pfarrer Michael Scott als seinen Beauftragten zu den Herero, denen er anläßlich des Maharero-Tages baldige Freiheit zusagte, um hernach in ihrem Auftrag vor den Vereinten Nationen erstmals die breite Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf die Interessen des unterdrückten afrikanischen Volkes zu lenken und Südafrikas Rolle in Südwest ins Zwielicht zu rücken. Mit Verweis auf die starre Haltung der südafrikanischen Regierung, die den Status der UNO als legitime Nachfolgeorganisation des Völkerbundes nicht anerkennen und sich das Südwester Gebiet lieber als fünfte Provinz einverleiben wolle als es nur als de jure-Mandatsgebiet zu verwalten, wie auch mit dem Hinweis auf die UNO-Menschenrechtskonvention[173] konnte Scott beachtenswerte, international relevante Tatbestände als Argumente für die Forderung nach Dekolonisierung Südwestafrikas anführen.

[172] Vgl.: ebd., S. 99.

[173] Vgl.: Hellberg 1997, S. 222 ff.; Hellberg verweist in diesem Zusammenhang auch auf die ersten internationalen Eingaben Hosea Kutakos an die UNO im Jahre 1946: Man werde ein Referendum über die Eingliederung Südwests in das südafrikanische Territorium, das die Regierung in Pretoria für Südwest vorgesehen hatte, nicht anerkennen, so Kutako; außerdem forderte der Führer der Herero im Namen seines Volkes und auch anderer Völker des Landes bereits im März 1946, daß das Land für unabhängig erklärt werden solle und unter den Schutz Großbritanniens und der USA zu stellen sei. Auch wenn diese Initiativen erfolglos blieben, führten sie der Weltöffentlichkeit doch den Freiheitswillen der einheimischen Völker Südwests vor Augen und machten das Land damit zu einem internationalen Fall. Nachdem sich die Nationale Partei mit ihrem offenen Bekenntnis zur Apartheidspolitik in den südafrikanischen Wahlen vom Mai 1948 gegen die United Party des vergleichsweise gemäßigten Premiers Smuts durchsetzen konnte, verschärfte sich die Haltung Südafrikas gegenüber der UNO. Dementsprechend wies Südafrika ein Votum des Internationalen Gerichtshofes aus dem Jahre 1950, das die Zuständigkeit der UNO für das Südwester-Gebiet unterstrich und die Rechtmäßigkeit der Fortschreibung des entsprechenden Mandatsstatus durch diese Organisation bestätigte, zurück (vgl.: Hellberg 1997, S. 228 f.) und justierte damit seine Anspruchshaltung gegenüber Südwestafrika / Namibia für die folgenden vier Jahrzehnte.

Die Rheinische Mission, mit der Scott während seines Aufenthalts im Lande keinen Kontakt gesucht hatte, reagierte brüskiert auf diese Vorgänge. Sundermeier nennt die ausschlaggebenden Gründe für diese ablehnende Haltung:

„Der Unterschied in der Haltung M. Scotts und der der Mission (vornehmlich der von H. Vedder) war in der Tat eklatant. Beide waren sicherlich von der gleichen Liebe zu den Herero erfüllt, doch ihre Einstellung zu Regierung und Obrigkeit, zum Verhältnis von Mission und Politik war diametral entgegengesetzt: Hier der überzeugte Demokrat, der sich leidenschaftlich gegen die Verletzung der Menschenrechte unter den Afrikanern einsetzte, seine Hoffnung auf die UNO richtete und mit dieser Hoffnung inspirierte, dort die konservative, obrigkeitsgehorsame deutsche Mission, die die Interessen aller Stämme wahrzunehmen suchte, sich der gegebenen Situation anpaßte und in Zusammenarbeit mit den Regierungsstellen hier und da kleine Systemerleichterungen einzuhandeln versuchte."[174]

Einem zeitgenössischen Bericht Missionsinspektor Menzels, der hier aus gegebenem Anlaß in einer längeren Passage zitiert werden soll, ist die von Sundermeier beschriebene protegierende Haltung der Mission gegenüber der südafrikanischen Politik in authentischer Weise zu entnehmen:

„Es muß aber ausgesprochen werden, daß unsere Missionare im großen und ganzen mit der in dieser Politik angestrebten Lösung für das Rassenproblem in Südafrika einverstanden sind, ganz gewiß nicht deshalb, weil, wie man vielfach bei uns lesen kann, damit der Kurs einer Unterdrückung der eingeborenen Völker eingeschlagen wird, sondern weil sie darin die einzige Möglichkeit sehen, den Weißen und Nicht-Weißen zu einem friedlichen Nebeneinander zu helfen. (...) Die Missionsarbeit ist infolge dieser letzten Entscheidungen noch mühevoller geworden. Der Missionar wird, ohne daß er es will, allein um seiner weißen Hautfarbe willen, von einem großen Teil der eingeborenen Bevölkerung abgelehnt. Hinzu kommt, daß er es vor seinem Gewissen nicht verantworten kann, in die Klage der Eingeborenen einzustimmen, oder sie gar in ihren zum Teil sehr unsinnigen Wünschen zu unterstützen. Denn es ist nun einmal eine Tatsache, daß die von politischen Träumen befangenen Herero und die Unzufriedenen aus den anderen Völkern gerade diejenigen sind, die am wenigsten sich um das Wort Gottes und um die eigentliche Not ihres Volkes kümmern. (...) Es ist die Not unserer Geschwister, mit ansehen zu müssen, wie durch diese übertriebene Propaganda für die Herero in der Weltöffentlichkeit die Völker von Südwest in eine falsche Richtung gedrängt und von dem einen, was not ist, abgezogen werden. Denn es ist unsere Meinung, daß die Rettung ihnen nur kommen kann, wenn sie, statt sich einer halbverstandenen Politik zuzuwenden, sich dem ausliefern, der ihre

[174] Sundermeier 1973, S. 100 f.

Herzen gesund macht und sie darauf achten lehrt, daß ihre Verantwortung sie antreiben sollte, im Kleinen treu zu werden."[175]

Die im ersten Teil dieses Zitat Menzels deutlich referierte grundsätzliche Zustimmung der Mehrzahl der Missionare zur südafrikanischen Politik der Rassentrennung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die Rheinische Mission in Südwest aber in Anerkennung ihres Fehlverhaltens während der nationalsozialistischen Diktatur in Deutschland auch als Institution gegenüber der südafrikanischen Regierung zur Loyalität *verpflichtet* hatte: „It declared its intention to loyally obey the South African authorities. The promise of fighting any tendency towards nationalism and politicization among the black congregations was also included in this declaration."[176] Der zweite Teil des Zitats Menzels wird dabei dem hier von Hellberg erwähnten Versprechen in geradezu idealtypischer Weise gerecht.

Dieser politischen Bindung der Mission an die südafrikanische Politik zuwiderlaufend, forderte Hosea Kutako anläßlich eines Gesprächs mit Präses Diehl im Jahre 1950 eine enge Zusammenarbeit zwischen Mission und den einheimischen politischen Führern ein. Diese war im Bereich der Finnischen Mission von Beginn an üblich und erfolgreich und sollte nach Kutakos Auffassung die konstatierte Entfremdung der Afrikaner von der Mission auch im Hererogebiet überwinden helfen. Seine Argumentation war dabei typisch ganzheitlich-afrikanisch: „Religion was a matter of concern for the whole of the people, and the chieftain was the leader of the people."[177] Doch auf solche Gedanken konnte die geistig noch immer mehrheitlich von dem großen Übervater Heinrich Vedder beherrschte Rheinische Mission in Südwest sich nicht einlassen: „The Rhenish Mission was not ready to give up its position as the highest authority of the congregations, and cooperate with the Herero tribal leaders."[178] Auch der Umstand, daß der neue Präses Diehl mit einer anderen Mentalität und Überzeugungshaltung als Vedder angetreten war, in der weniger ethnisch bestimmtes Superioritätsbewußtsein dominierte als vielmehr

[175] Menzel, Gustav: Die Rheinische Mission im Jahre 1951/52. 112. Jahresbericht. Wuppertal 1952, S. 17 f.
[176] Hellberg 1997, S. 247.
[177] Ebd., S. 255.
[178] Ebd.

theologisches, brachte keine Änderung der Haltung der Rheinischen Mission vor Ort mit sich. Die theologische Position Diehls beruhte nach den Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus vor allem auch wieder auf einer den politischen Status quo akzeptierenden pietistischen Grundhaltung, die sich in kirchenpolitischer Hinsicht mit den Vedderschen Auffassungen deswegen durchaus deckte und von denen die Afrikaner keinerlei neue Impulse zu erwarten hatten, wie ihnen bereits bei dieser Gelegenheit deutlich wurde.

Zu der bereits erwähnten schriftlichen Zusicherung gegenüber Südafrika, die soziopolitischen Forderungen der afrikanischen Christen von seiten der Mission nicht zu forcieren oder auch nur zu unterstützen sowie zu der Weigerung, kirchenpolitische Macht mit den Afrikanern zu teilen, paßt auch die im Jahre 1951 erfolgte Übernahme eines Senatorenamtes in der südafrikanischen Regierung durch Missionar Vedder, der aus seiner Überzeugung, eine mild gehandhabte Apartheidspolitik diene der Entwicklung aller Völker im südlichen Afrika, keinen Hehl machte.[179]

[179] Vgl. zu gesellschaftspolitischen und ekklesiologischen Positionen Heinrich Vedders ggf. noch einmal: Teil I, Anm. 331 sowie: Teil III, Anm. 88, 102 und 161! Die von Julius Baumann noch zu Lebzeiten Vedders angefertigten, stark hommagehafte Tendenzen aufweisenden biographischen Darstellungen sind aus gegebenem Anlaß in diesem Punkt zu revidieren; so schreibt Baumann an einer Stelle: „Dr. Vedder wurde im Januar 1951 als Senator in Kapstadt eingeführt und wurde zum Anwalt der nichtweißen Völkerschaften Südwest-Afrikas." (Baumann, Julius: Altpräses Dr. H. Vedder zum 90. Geburtstag. In: IdW 8,9/1966, S. 157.) Auch wenn Vedder seinen Sachverstand geltend machen konnte und manche Entscheidung hinsichtlich der Konkretisierung der Apartheidspolitik beeinflußt hat, kann er in seiner grundsätzlich positiven Haltung zur Apartheidspolitik höchstens juridisch-formal als Sprecher oder Anwalt der Afrikaner gesehen werden; tatsächlich aber muß dieses Attribut vielmehr dem langjährigen Bischof der ELOK, Leonard Auala, vorbehalten sein, der - anders als Vedder - ein Angebot zum Eintritt in die südafrikanahe Homeland-Regierung ohne Zögern mit einer Begründung ablehnte, die den Unterschied in der Haltung zwischen ihm und Vedder offenkundig werden läßt: „'Eure Regierung hat einen schlimmen Fehler gemacht: Sie hat den Menschen verachtet. Obwohl ihr die materielle Entwicklung vorangetrieben habt, habt ihr den Menschen selbst unterdrückt: Die Menschen, ein ganzes Volk wird vernichtet und entehrt.'" (Auala, Leonard; Ihamäki, Kristi: Meßlatte und Bischofsstab. Ein Leben für Namibia. Erlangen 1988, S. 166.)
(Die gegenüber der Darstellung Baumanns geäußerte Kritik gilt im übrigen auch für: Baumann, Julius: Mission und Ökumene in Südwestafrika. Dargestellt am Lebenswerk von Hermann Heinrich Vedder. Leiden, Köln 1965.)
Sachgerechter und kritischer als bei Baumann fällt die Beschäftigung Sundermeiers mit der Person Vedders aus. Er schreibt 1976 zum 100. Geburtstag des Missionars: „Während Vedder aufgrund seiner Herkunft geradezu 'idealtypisch' in das Milieu des alten Afrika mit seinem Verfall traditioneller Stammeswerte und dem Suchen nach neuen geistigen Grundlagen hineinpaßte, hat er den Umbruch und die neue Geistigkeit und Unabhängigkeit schwarzafrikanischer Völker nie ganz begriffen." (Sundermeier, Theo: Hermann Heinrich Vedder, 1876-1972. In: IdW 8,9/1976, S. 157.)
Zum Stand und zu aktuellen Fragestellungen der Vedder-Forschung vgl. den wichtigen Aufsatz von Barth, Hans M.: Von draußen. Hermann Heinrich Vedder (1876-1972) - Fragen und Anfragen zu einem geistlichen und weltlichen Leben. In: AH 1995, S. 35 ff.
Um Vedder in diesem knapp bemessenen Rahmen aber gerecht zu werden, sei auch kurz eine Begebenheit geschildert, die zumindest für die spät (an)erkannte Notwendigkeit zu Veränderungen in Gesellschaft und Mission durch Vedder spricht, für die der Ruheständler aber wohl nicht mehr die Kraft hatte, selbst

Diese Haltungen und Handlungsweisen der führenden RMG-Repräsentanten in Südwestafrika mußten die Herero vor den Kopf stoßen und das restliche Vertrauen derer, die sich weiterhin an die Mission hielten, schwer erschüttern.

Am 22. August 1955 schließlich klagten die Herero-Mitarbeiter während einer Konferenz die Missionare im entscheidenden Punkt offen an: „Ihr laßt die Schranken der Apartheid in der Arbeit gelten. 'Das Wort Gottes jedoch kennt keine Apartheid.'"[180] Die 1949 ordinierten drei Herero-Pastoren verliehen den vorgebrachten Klagen dabei zusätzliches Gewicht. Auch andere Kritikpunkte wurden jetzt freimütig genannt, so das schon von den Forderungen der Nama aus dem Jahre 1946 bekannte Verlangen nach Übersetzung der ganzen Bibel in die afrikanischen Sprachen und nach einer verbesserten Schulausbildung. In

---

aktiv einzutreten: Einer Besuchergruppe sagte der Senior der Rheinischen Mission auf ihre Bitte, ein Grußwort an die Leser in Deutschland mit auf den Weg zu geben, demnach folgendes: „'Jeder bestellt sein Land, solange die Zeit es gestattet. Aber sobald ein neues Jahr und der Frühling kommt, sagt er nicht: 'Ich habe ja im vorigen Jahr geerntet', sondern 'jetzt will ich neu anfangen'. Dann fängt er an, als habe er noch nie zuvor gearbeitet, und er wird es immer neu und vielleicht anders und besser bearbeiten. So wird auch eine Mission immer nach neuen Wegen suchen müssen.'" (Hellmann, Erika: Schwarzer Sämann über Südwestafrika. In: IdW 11/1966, S. 202.)

[180] Sundermeier 1973, S. 103. Sundermeier zitiert hier aus dem entsprechenden Sitzungsprotokoll. Auch wenn die Politik der getrennten Entwicklung zu diesem Zeitpunkt noch nicht offizielles Regierungsprogramm war, so waren die politischen Maßnahmen doch längst vom Geist dieser Ideologie durchdrungen. Schon auf das Jahr 1947 bezogen, beschreibt Sundermeier eine zentrale Erfahrung der Schwarzen in Südwest mit den Worten: „Apartheid reißt die Familien auseinander, unwiderruflich." (Sundermeier 1973, S. 305.)

Bei Wienecke, der an dieser Sitzung als junger Missionar teilnahm, findet sich eine eindrucksvolle Schilderung dieser historischen Sitzung. (Vgl.: Wienecke 1992, S. 21 ff.)

Auf diese Zeit zurückblickend, bezeichnet sich Wienecke heute selbst als „Einpeitscher der reinen evangelischen Missionstheologie" (Gespräch mit Werner A. Wienecke am 10.12.1998 in Swakopmund), der naiv das umzusetzen versucht habe, was er im Seminar in Wuppertal gelernt habe, ohne seinerzeit ein auch nur annäherungsweise angemessenes Verständnis von der Kultur und Tradition der „Missionsobjekte" gehabt zu haben. Doch er habe, anders als andere, die phänomenologisch auffällige Erfahrungen nicht hinterfragt und bei heidnischen Kulthandlungen weggeschaut hätten, diese Beobachtungen sehr ernst genommen und schon bald sei ihm klar geworden: „Wenn wir uns mit den Positionen dieser Völker nicht theologisch auseinandergesetzt haben, haben wir kein Recht, ihnen den christlichen Glauben zu verkünden." (Ebd.) Doch indem er sich in wissenschaftlicher Haltung um Aufklärung bemüht habe, habe er immer auch an zwei Tabus gerüttelt: Erstens seien die einheimischen Pastoren vermutlich aus Respekt und Furcht vor der Mission, deren Vertreter er schließlich war, nicht bereit gewesen, freimütig über ihr traditionelles religiöses Wissen Auskunft zu geben, und zweitens habe er sich in bezug auf seinen eigenen missionarischen Auftrag immer wieder selbstkritisch gefragt, ob er nun theologisch revolutionär oder gar ketzerisch denke und forsche. Wenn er wie selbstverständlich mit Schwarzen zum Essen an einem Tisch gesessen habe, sei ihm beispielsweise vorgeworfen worden, er wolle wohl provozieren und mit solchen Aktionen den alten Missionaren zeigen, was sie alles falsch gemacht hätten. Unter den weißen Farmen sei er unter anderem wegen solcher Handlungen als „zweiter Michael Scott" verschrien gewesen. (Vgl. ebd.) (Im ausführlichen Gespräch äußerte Wienecke nicht von ungefähr, daß seine Memoiren, sofern er diese schriebe, unter dem Titel „Die Bekehrung eines Missionars" erscheinen würden.)

der Frage nach einem eigenen Bischof für die Kirche drückte sich schließlich unmißverständlich der Drang nach einer unabhängigen afrikanischen Kirche aus[181], und dieser resultierte aus der tiefen Enttäuschung über die Mission, die den Herero alles genommen, ihr aber weder in der Vergangenheit noch zu jenem Zeitpunkt eine hinreichende Kompensation gegeben habe[182]. Auch für die Zukunft erwartete man keine Veränderung der Haltung der Mission, weshalb man sich in der äußeren Organisation, ausdrücklich aber nicht im Glauben, von der RMG zu trennen beabsichtigte. In diesem Punkt liegt auch der wesentliche Unterschied zu den revitalistischen Oppositionsströmungen gegen die Mission in den 20er Jahren. Jetzt strebte man keine Abwendung vom Christentum an, wie dies in einem nicht unbeträchtlichen Maß in den 1920er Jahren der Fall gewesen war, sondern „nur" eine Abstreifung der äußeren Organisationsform des Glaubens, weil man nicht etwa in dem verstärkt an den afrikanischen Kontext assimilierten christlichen Glauben, sondern lediglich im patriarchalischen Gebaren der Missionare die Fesseln für die eigenen nationalen Empfindungen erkannte. Damit war die mit der Gründung der Oruuano-Church verbundene Zielsetzung abgesteckt:

„Man wollte eine nationale, unabhängige Volkskirche gründen, in der das von der Rheinischen Mission ererbte Gut tradiert und weitergeführt wird und in der es keine Spannungen zwischen dem Volk, den Häuptlingen und der Kirchenführung gibt, in der die Gemeinschaft ('oruuano') des Volkes erneuert und christliche Liebe und nationaler Stolz nebeneinander gelebt werden können."[183]

Mit einer so ausgerichteten geistigen Grundlegung ihrer Kirche übernahmen die Herero bei genauem Hinsehen exakt den Maßstab, den die Missionare und deutschen Pastoren im Hinblick auf ihren eigenen kulturellen und ethnischen Kontext an *ihre* lutherische Kirche, die vor allem den Charakter einer national und kulturell klar abgegrenzten Institution trug, angelegt hatten. Die Herero bemühten sich damit um nichts mehr als die Übersetzung der übernommenen kirchlichen Idee in ihren eigenen nationalen und kulturellen Kontext, indem sie

[181] Sundermeier 1973, S. 103.
[182] Vgl.: ebd., S. 104 f.
[183] Ebd., S. 107.

die kirchlichen Ämter in die Verantwortlichkeit der Christen aus ihrer Mitte delegierten!

Der tatsächliche Bruch mit der Mission vollzog sich allerdings erst, nachdem im August 1955 letzte Verhandlungen zwischen Hosea Kutako und Missionar Diehl gescheitert waren, da der Präses der RMG in Südwestafrika seinen Herero-Pastoren die Entscheidung über den Verbleib oder den Abfall überlassen wollte, was Kutako nicht zu akzeptieren vermochte; er verlangte das klärende Wort von seiten der Mission selbst. Da dieses ausblieb, gab er schließlich sein Plazet zur Gründung einer eigenen Kirche und machte den 1949 ordinierten Herero-Pastor Reinhard Ruzo zu ihrem Leiter.[184] Allerdings folgten nicht alle Herero diesem Schritt: Die Zeraua-Leute von Omaruru, die eine Oberhäuptlingsschaft Kutakos nicht anerkennen wollten, blieben bei der Missionskirche[185], was schon 1955 einen deutlichen Riß unter den Herero markierte, der im darauffolgenden Jahrzehnt in Feindschaft, verschiedentlich sogar in gegenseitigen Haß umschlug. Hierdurch wurde ein geregeltes Zusammenleben in den dörflichen Gemeinschaften oftmals unmöglich, wobei dieser Zustand die Arbeit der Missionare zusätzlich erschwerte. Nach einem Jahr hatten die Missionsgemeinden im Durchschnitt 30% ihrer ehemaligen Gemeindeglieder an die Oruuano verloren.[186] Über die Motive der Separatisten schreibt Sundermeier zusammenfassend:

„Es scheint so, daß es sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nur bei den hauptamtlichen Mitarbeitern um eine biblisch fundierte Gewissensentscheidung handelte; bei den andern reduzierte sich die Entscheidung letztlich auf die Frage: für oder gegen die Weißen. Und das schloß konsequenterweise ein: für oder gegen die weiße Regierung, für oder gegen eine Zusammenarbeit mit der örtlichen Administration. Die Missionskirche wurde ‘weiße Kirche’ genannt, ihre Anhänger ‘weiße Herero’.“[187]

Ihre in die Kirche hineinwirkende identitätsstiftende und nach außen hin den antikolonialen Widerstand stärkende Wirkung konnte die Oruuano, trotz einiger bedeutsamer Spaltungen und der damit verbundenen Schwächungen, die auch

[184] Vgl.: ebd., S. 109 ff.
[185] Vgl.: ebd., S. 114 sowie: Wienecke 1992, S. 29.
[186] Sundermeier 1973, S. 116.
[187] Ebd., S. 117.

sie seit 1960 erfahren mußte[188], weitgehend bis zum Tode Hosea Kutakos im Jahre 1970 entfalten. Danach aber kam es mit der tiefgreifenden Zersplitterung der ohnehin brüchigen Einheit des Herero-Volkes auch zur Zerschlagung der Einheit dieser Kirche, die, so geschwächt, in den großen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen der 1970er und 80er Jahre neben der aus der Missionskirche entstandenen ELK keine eigenständige Rolle zu spielen vermochte:

„Ähnlich wie die A. M. E. C. scheint man alle sog. außerkirchlichen (sprich: politischen) und sozialen Aufgaben an der Gesellschaft und am Volk aus den Augen verloren zu haben. In politischer Hinsicht ist die Oruuano im Dornröschenschlaf versunken oder hat sich der Situation und den Forderungen der Regierung angepaßt.“[189]

Die Mitgliederzahl der einst 8000 politisierte, national gesinnte Köpfe zählenden Oruuano ist durch die Spaltungen, den Abfall von Mitgliedern zu unterschiedlichsten prophetischen Heilungsbewegungen, aufgrund der Rückkehr von Mitgliedern zur ELK oder einfach durch sich ausbreitende kirchliche Gleichgültigkeit bis 1971 auf soziopolitisch unbedeutende 1000 Herero gesunken. Die größte Schwächung erfuhr die Oruuano aber bereits 1967 durch das Ausscheiden ihres Führers Ruzo, der sich als unersetzlich erwies, wie die etwas später erlassene neue Kirchenordnung belegt; diese entsprach bis „in lächerliche Einzelheiten hinein“[190] der Kirchenordnung, die sich unter großem Einfluß der Rheinischen Missionare 1957 die neugegründete ELK gegeben hatte, was faktisch einer Preisgabe der Gründungsideale der Herero-Kirche gleichkam.

Die Mission wie auch die neugegründete ELK reagierten mit Distanzierung und Abwehr auf die Oruuano. Auf seiten der Missionare aber wiederholte sich nicht mehr - und hier zeigt sich tatsächlich sehr deutlich das Heraufziehen einer neuen Zeit auch für die Missionspraxis in Südwest - das rechthaberische Auftreten, das noch 1946 gegenüber den abfallenden Nama ihr Verhalten prägte. So waren dieses Mal nicht in erster Linie Vorhaltungen gegen die Afrikaner zu

[188] Vgl.: ebd., S. 121 ff.
[189] Ebd., S. 133
[190] Ebd., S. 177.

hören, sondern es dominierten jetzt vor allem selbstkritische Äußerungen der Missionare:

„Alle Missionare sahen in der Oruuano eine völkisch-nationale Bewegung, in der Fragen an die Mission gestellt wurden, die sie versäumt hatte zu beantworten und zu lösen, Fragen des Volkstums, der Stammeszugehörigkeit und der Akkulturation. Man entdeckte mit Erschrecken, wie stark man sich durch die Situation des Landes in die weißen Gemeinden hatte abdrängen lassen und den direkten Kontakt zu den einheimischen Gemeinden und ihren Problemen verloren hatte. Ethnologisch-religionsgeschichtliche Studien waren sträflich vernachlässigt worden, und um ein sozialpsychologisches Verständnis der einheimischen Bevölkerung hatte man sich kaum noch bemüht.“[191]

Auch für die Missionare zeichnete sich jetzt überdeutlich ab, daß es nach den innerkirchlichen Geschehnissen von 1946 und 1955 und angesichts des Standes der internationalen missionstheologischen Diskussion ein einfaches „Weiter so!“ partout nicht mehr geben konnte.

[191] Ebd., S. 179.

2.3 „Es ist das Wunder, das Gottes Geist vollbracht hat“[192] - Die Konstituierung der multiethnischen, vielsprachigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika (Rheinische Missionskirche) im Jahre 1957 als Reaktion auf die innerkirchlichen Selbständigkeits- und Unabhängigkeitsbewegungen im Angesicht des Konflikts mit der Rehobother Gemeinde

Die Tatsache, daß es nach einer über ein Jahrhundert währenden Missionsgeschichte in Südwestafrika noch immer keine eigenständige Kirche gab, wertet Sundermeier als „missionsgeschichtliche Anomalie“[193]. Gründe für die fortwährenden Krisen der Missionsarbeit und die Stagnation ihrer Entwicklung liefert die Missionsgeschichte, wie aufgezeigt, gleich in vielfältiger Weise: Hier ist zusammenfassend noch einmal auf die soziale Desintegration und Segregation der großen Völker des Landes nach der Niederschlagung der Aufstände zu Beginn des Jahrhunderts, auf die weiten, kommunikationshemmenden Entfernungen zwischen den einzelnen Gruppen sowie auf die Verteilung der zu Beginn der 1950er Jahre etwa 85.000 von der Rheinischen Mission betreuten Christen Südwestafrikas[194] auf sechs verschiedene Ethnien mit fünf unterschiedlichen Sprachen hinzuweisen. Daneben stehen aber, respektive der Tatsache, daß die Hälfte des Zeitraums der angesprochenen Epoche durch Krieg oder kriegsähnliche Umstände gekennzeichnet ist, eben auch die weitgehende Anlehnung der Missionare an die deutsche Siedlerschaft und die Orientierung der Missionsarbeit an den kolonialpolitischen Zielsetzungen für eine verhinderte Emanzipation

[192] Nicht nur der einheimische Pastor Elifas Eiseb apostrophierte die Kirchgründung der ELK als multirassische und vielsprachige Kirche in dieser Weise. (Eiseb, Elifas: Der einheimische Mitarbeiter in der jungen Kirche in Südwestafrika. In: IdW 8,9/1962, S. 154.)

[193] Sundermeier 1973, S. 207.

[194] Diese Zahl nannte Missionar Mayer in seinem Bericht aus Südwestafrika. (In: Die Rheinische Mission im Jahre 1951/52. 112. Jahresbericht. Wuppertal 1952, S. 14.) Demnach waren zu dieser Zeit 21 Missionare der RMG in Südwest tätig, 75 „eingeborene Mitarbeiter“, von denen elf ordiniert waren, standen ihnen zur Seite; hinzu kamen 349 „eingeborene Helfer“, die Konfirmandenunterricht gaben und als Diakone tätig waren sowie insgesamt 14 Schwestern. Neben 20 Hauptstationen unterhielt die RMG in diesen Jahren 40 Filialgemeinden. (Vgl.: ebd.) Während sich die Zahl der Missionare bis 1959 durch einen einzigen Zugang nur leicht erhöhen wird, stehen 1959 bereits 27 schwarze Pfarrer im Dienst der ELK. Die Zahl der Kirchenglieder erhöht sich in dieser Zeit auf 98.000. (Vgl.: Diehl, Hans Karl: Synodalbericht, in Rehoboth gehalten am 4.4.1960; abgedruckt in: De Kleine, Hans (Hg.): Der verborgene Sieg. Ein Jahresbericht der RMG. Wuppertal 1960, S. 26.)

der einheimischen Christen[195] und sind damit als weitere Ursachen für eine „verhinderte[n] Kirchwerdung“[196] auszumachen.

Nachdem sich als Konsequenz dieser Unbeweglichkeit 1946 ca. 3000 bis 4000 Nama-Christen von der Mission losgesagt hatten, reagierte die Heimatleitung, wie bereits gezeigt, mit einer offensiven Strategie, indem sie im Geiste der Missionskonferenz von 1947 in Toronto die Missionare in Südwest 1948 zur Ausarbeitung einer neuen Kirchenordnung und zum entschiedenen Vorantreiben der Selbständigkeit der einheimischen Christen aufforderte[197], was von den Missionaren vor Ort aber mit Verweis auf die besonderen Verhältnisse Südwestafrikas zunächst als Unmöglichkeit zurückgewiesen wurde[198]. Erst die neuerliche Abfallbewegung unter den Herero 1955 und die allmählich auch von den Südwester Missionaren internalisierten Vorstellungen von einer neuen, auf partnerschaftlichen Beziehungen basierenden Missionstheologie führten zu der Bereitschaft, sich der Gründung einer Ortskirche nicht mehr länger zu verschließen.[199] Dies dokumentiert sich vor allem in der im Jahre 1955 erfolgten Aufnahme von drei Afrikanern in die Kirchenordnungskommission, die bis dahin lediglich aus Missionaren bestand. Zwar arbeitete dieses Gremium bereits seit 1950 an einer neuen Kirchenordnung, es orientierte sich aber in seinem Tun im wesentlichen an der tradierten Missionsordnung von 1934[200], wobei neben dieser inhaltlichen Rückwärtsgewandtheit auch der zeitliche Horizont der Kommissionsarbeit als ein deutlicher Hinweis auf den insgesamt retardierenden Charakter der Missionars-Kirche interpretiert werden muß.

Unter dem Eindruck der jüngsten Ereignisse und mit der realistischen Perspektive auf die Gründung einer Ortskirche gewannen die Entwicklungen dann aber an Dynamik und konkretisierten sich rasch: Ohne daß die RMG streng konfessionalistisch ausgerichtet gewesen wäre, führte der jahrzehntelange Gebrauch

[195] Vgl.: Sundermeier 1973, S. 204 ff.
[196] Menzel, Gustav: Kirchwerdung in Südwestafrika. In: IdW 1/1957, S. 2.
[197] Vgl.: Wienecke, Werner A.: Viele Völker - eine Kirche? In: IdW 10,11/1967, S. 188.
[198] Vgl.: Hellberg 1997, S. 249 f.
[199] Rückblickend bezeichnet Alt-Präses Diehl die Abfallbewegungen hinsichtlich der ELK-Gründung als „besonders starke Triebkraft“ (Gespräch mit Alt-Präses Diehl am 10.9.1997 in Swakopmund).
[200] Vgl.: Sundermeier 1973, S. 208 f. sowie: Menzel, Gustav: Evangelische Lutherische Kirche in Südwestafrika (Rhein. Missionskirche). In: De Kleine, Hans: So sende ich Euch. Jahresbericht der RMG. Wuppertal 1959, S. 29.

des Kleinen Katechismus Luthers in den Gottesdiensten und die seit 1953 bestehende Mitgliedschaft im Verband Lutherischer Missionen im südlichen Afrika sowie die Teilnahme einheimischer Pastoren an der lutherischen Allafrikanischen Konferenz 1955 in Marangu zur Festschreibung dieses Bekenntnisses im neuen Namen der Kirche. Auf Vorschlag von Missionsinspektor Menzel und mit dem ausdrücklichen Einverständnis der einheimischen Pastoren sollte ein Klammerausdruck auf die Herkunft und Tradition der neuen Kirche verweisen, was gleichzeitig auch als ein in die Zukunft gerichteter Wunsch nach Aufrechterhaltung der Verbindung zwischen einer selbständigen lutherischen Kirche in Südwestafrika und der deutschen Mission gemeint war.[201]

Dem aus verschiedenen Vorschlägen bewußt ausgewählten Namen „Evangelische Lutherische Kirche in SWA (Rheinische Missionskirche)“ kam aber insbesondere auch eine beträchtliche ethno- und soziopolitische Bedeutung zu: Obschon es von Beginn der Missionsarbeit an eine Herero- und eine Namamission gegeben hatte und seit 1938 verschiedene Distriktsynoden existierten, nie aber eine Gesamtsynode zusammentrat, entschied man sich für eine integrierte Kirche und verwarf eine historisch näherliegende und dem Empfinden der einzelnen Gemeinden nach Auffassung der Missionare eher entsprechende föderative Konstruktion. Die Entscheidung für die erste Option ging schlußendlich auf die Initiative der einheimischen Pastoren selbst zurück. Die Missionare zeigten sich dagegen ratlos und unentschieden. Auf der einen Seite waren sie sich der Nachteile der Gründung von bis zu sechs Kleinkirchen bewußt; auch der Zusammenschluß solcher Kirchen zu Gebietskirchen war angesichts der ethnischen Überlagerungen in den einzelnen Gebieten praktisch unmöglich, sollten nicht allerorten Diasporagemeinden der jeweils anderen Kirchen entstehen. Auf der anderen Seite scheute man aber vor dem Favorisieren einer Einheitskirche aus politischen Erwägungen zurück, denn man hatte sich ja verpflichtet, keinesfalls den ethnischen Segregationsbestrebungen der Regierung zuwiderzuhandeln.

[201] Vgl. Kamho, Henog S.: Twentieth Century Developments in the Rhenish Mission in Namibia and the origins of the Evangelical Lutheran Church in Namibia / SWA (Rhenish Mission Church). Dissertation, Aberdeen 1979, S. 26, Anm. 77 sowie: Sundermeier 1973, S. 232.

Die auf die Trennung der Völker hinauslaufenden Absichten der Regierung hatten sich bereits in ihrer Haltung zu den Abspaltungsbewegungen und den neuen prophetischen Kirchen deutlich gezeigt, als die Behörden aus strategischen Erwägungen sogar die Frist für die Registrierung von neugegründeten Kirchen entsprechend änderten:

„Erst nach einer Frist von 10 Jahren konnte eine Kirche registriert werden. Die Regierung wollte damit einer ins Uferlose wachsenden kirchlichen Zersplitterung vorbeugen. Inzwischen wurde diese Zeitbegrenzung aufgehoben, denn die Regierung hat eingesehen, daß kirchliche Separationen der Durchsetzung der Apartheid durchaus förderlich sind, weil sie die große Vereinigung der nicht-weißen Bevölkerung verhindern, den Führerpersönlichkeiten ein unpolitisches Betätigungsfeld geben und Aggressionen sich anderen Objekten zuwenden können."[202]

Das sich in dieser Maßnahme ausdrückende taktische Kalkül der Regierung als Axiom hinnehmend, zeigten die politischen und pastoralen Sorgen der Missionare bezüglich der Bildung einer Einheitskirche nach wie vor eine klare Tendenz zur Anpassung und Unterwürfigkeit auf, wie aus Sundermeiers Nachzeichnung der damaligen Fragestellungen herauszulesen ist:

„Würde sie nicht eine solche Novität sein und - da sie in Südwest gegen die allgemeine Tendenz der politischen Entwicklung erbaut würde - bald an den Realitäten des Landes zerbrechen? Durfte man einem Wunschbild folgen, das, so theologisch legitim und richtig es auch sein mochte, den gemeindlichen Gegebenheiten nicht entsprach? Die Gemeinden der verschiedenen Völker lebten vielfach nebeneinander her, es gab lokale Trennungen (...), und man konnte kaum hoffen, in kurzer Frist und durch Kommissionsarbeit korrigieren zu können, was in Jahrzehnten versäumt worden war."[203]

Wo die Missionare wieder zweifelten und zögerten, ergriffen 1956 die einheimischen Pastoren die Initiative und votierten als Pastorenkonferenz[204] gegenüber der Heimatleitung der Mission gerade angesichts der Gründung der Oruuano

[202] Sundermeier 1973, S. 77.
[203] Ebd., S. 211.
[204] Über diese bedeutsame Konferenz berichtete auch die missionseigene Zeitschrift in einer für die damalige Zeit typisch apologetischen Darstellungsweise und unter Ausblendung eigener Versäumnisse der RMG: „Es wurde keine ungestüme Forderung nach Selbständigkeit erhoben, sondern die Verantwortung unserer Pfarrer kam darin zum Ausdruck, daß sie ganz bewußt mit der Mission weitermarschieren wollten und auch ihre eigenen Grenzen erkannten. Es wurde von der Mission genau das erbeten, was diese selbst als notwendig erachtete. Aber das ist doch das Neue, daß zum ersten Mal überhaupt ernsthaft solches Mitdenken und Nachdenken über die Zukunft der eigenen Kirche einsetzte; und für die Missionare war beglückend, daß solches Nachdenken nicht gleich in Revolution ausartete." (Menzel, Gustav: Kirchwerdung in Südwestafrika. In: IdW 1/1957, S. 6.)

und der damit einhergehenden neuerlichen negativen Erfahrung der Zersplitterung der Kräfte *für* die Einheitskirche. Die folgende zeitgenössische Feststellung der einheimischen Pastoren läßt ihre tiefe Überzeugung in dieser Frage eindrucksvoll deutlich werden:

„'Wir sind *eine* Kirche in *einem* Lande unter *allen* nicht-weißen Völkern. Haben wir auch verschiedene Sprachen, sind wir doch zusammengebunden in dem einen Herrn.'"[205]

Die einheimischen Pastoren setzten sich mit dieser theologisch begründeten Haltung in der Kirchenordnungskommission durch, „obwohl sie besser wissen als die Weißen, daß ein solches Ja großen Schwierigkeiten begegnen wird"[206], so daß die Gründung der Einheitskirche, deren Verfassung für die folgenden zehn Jahre zunächst eine begrenzte Unabhängigkeit mit einem deutschen Missionar als Präses vorsah, anläßlich der ersten Landessynode am 4. Oktober 1957 erfolgen konnte[207]. Doch auch angesichts dieses historischen Ereignisses zeigen die zeitgenössischen Berichte deutlich auf, daß die RMG-Missionare dieser Entwicklung insgesamt mit wenig Begeisterung und großer Skepsis begegneten:

„Der Missionar steht immer noch im Mittelpunkt der ganzen Arbeit. Man kann sich noch gar nicht vorstellen, wie die Arbeit ohne ihn weitergehen sollte. Der Zeitpunkt, daß der weiße Missionar in Südwestafrika unter der Leitung eines braunen Präses und einer nicht-weißen Kirchenleitung nur noch kirchlichen und missionarischen Hilfsdienst leisten könnte, ist noch nicht gekommen."[208]

Insbesondere die Sprache verrät hier die (unbewußte) Adaption von Apartheidskategorien durch die Mission!

[205] Zitiert nach: Sundermeier 1973, S. 212.
[206] Menzel, Gustav: Kirchwerdung in Südwestafrika. In: IdW 1/1957, S. 6.
[207] Vgl.: Menzel, Gustav: Evangelische Lutherische Kirche in Südwestafrika (Rhein. Missionskirche). In: De Kleine, Hans: So sende ich Euch. Jahresbericht der RMG. Wuppertal 1959, S. 30.
[208] Menzel, Gustav: Kirchwerdung in Südwestafrika. In: IdW 1/1957, S. 2; die erste von der Synode gewählte Kirchenleitung der ELK bestand im übrigen aus „acht Geistlichen und einem Laien, aus jeder Sprachgruppe aller Nichtweißen ein Vertreter (Nama, Damara, Herero, Ovambo, Kleurling) und vier weißen Geistlichen" (Mitteilungen und Kurzberichte. In: IdW 4/1958, S. 76).

Daß die finanzielle „Selbstversorgung“ unter den gegebenen Umständen nicht gesichert war, stellte im Horizont der neuen Missionstheologie allerdings nicht länger ein Hindernis für die Kirchgründung dar; jetzt sprach man lediglich von „Einsicht in finanzielle Angelegenheiten“[209] als Zielgröße und stellte diesen ursprünglich immer wieder als unabdingbare Voraussetzung einer Kirchgründung angeführten Aspekt somit hinten an[210].

Die Rehobother Kirchengemeinschaft, die sich aufgrund der schon oben beschriebenen Streitigkeiten zwischen 1927 und 1941 zu großen Teilen von der Mission losgesagt hatte, wehrte sich allerdings mit einiger Vehemenz gegen ihre faktische Eingliederung in die neue ELK. Ihr Anspruch, nicht mit den schwarzen Völkern gleichgesetzt zu werden, sondern innerhalb einer angenommenen Rangordnung zumindest *zwischen* den Weißen und den Schwarzen zu stehen, drückte sich damit nicht nur auf politischem Gebiet aus.

Während der Gründungssynode der ELK im Jahre 1957 zeigte sich die stillschweigende Übernahme von politischen Apartheidskategorien durch Rehobother und Rheinische Mission sehr deutlich angesichts eines verbalen Konflikts zwischen Missionsinspektor Menzel und einem Abgesandten der Rehobother: Als dieser Menzel provozierend fragte, ob der neue Name der Kirche auch für die deutsche Gemeinde gelte, womit die eigentliche Frage angesprochen war, ob diese damit faktisch der neuen Kirche zugehöre, gab Menzel laut Protokoll zur Antwort: „’Wir sind im Lande der Apartheid, und wir können nicht so schnell eine Kirche bilden. Dennoch ist in der Welt eine Organisation, die alle Kirchen auf Lutherischer Basis zusammenschließt.’“[211]
Auch noch an anderer Stelle machte Menzel mit Rücksicht auf den politischen Status quo ekklesiologische Zugeständnisse, verzichtete darauf, in Richtung der sich konstituierenden DELK die kirchliche Einheit anzumahnen und übte

[209] Sundermeier 1973, S. 212.
[210] Tatsächlich war die ELK während ihrer gesamten Geschichte auf massive finanzielle Hilfe von außen angewiesen. Weder die Durchführung kirchlicher Baumaßnahmen noch die ohnehin geringe Entlohnung des Personals der Kirche wäre in dieser Zeit ohne die Unterstützung aus Deutschland, und hier vor allem von seiten der Rheinischen Landeskirche, zuerst in Form von *Patenschaften*, später unter dem Motto der *Partnerschaften,* möglich gewesen. Ihr Finanzierungsproblem drückt die Rechtsnachfolgerin der ELK, die ELCRN, auch heute noch in beträchtlichem Maße (vgl. dazu auch die entsprechenden Ausführungen in Teil IV, unter Anm. 212 und 213).
[211] Zitiert nach: Sundermeier 1973, S. 232; Menzel verwies hier auf den Lutherischen Weltbund.

sich damit im Gegensatz zu eigenen theologischen Einsichten in stiller Anpassung an die äußeren Gegebenheiten:

„Daß jetzt die Frage aufkommen muß, ob es nicht die Möglichkeit eines Zusammenschlusses dieser beiden gleichgerichteten Kirchen geben kann, liegt auf der Hand. Das ist nicht so einfach, wie es scheinen könnte. Dazu muß die Erkenntnis vorhanden sein, daß die Kirche übergreifen kann, auch auf den Menschen anderer Hautfarbe. Eine Lösung, die Unbehagen auf beiden Seiten schafft, eine Lösung, die in der Praxis nicht bewähren kann, was in der Theorie richtig erscheint, ist nicht anzuraten. Hier wird ein Weg gesucht werden müssen, der wirklich aus Glauben kommt."[212]

Sowohl die Rehobother mit ihrem Anspruch auf einen besonderen kirchlichen Status, wobei ELK- und RMG-Missionspräses Diehl drei Jahre später die Argumentation der Rehobother gar als „lächerlich"[213] bezeichnen wird, als auch die Mission mit der öffentlich nicht diskutierten Außenvorlassung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Synode bei der Konstituierung der ELK hatten sich mit ihrem jeweiligen Agieren dem politischen Diktat der Apartheid auf je eigene Weise unterworfen.
Die Haltung der Mission und die Reaktion der Rehobother verdeutlicht Sundermeier wie folgt:

„Es war für die Mission ausgemachte Sache, daß in der ELK alle 'nichtweißen Stämme in einer Kirche'[214] vereinigt werden sollen. Das war für die Rehobother ein Beweis mehr, daß man sich politische Konzeptionen zum Leitbild der Kirche angeeignet habe."[215]

---

[212] Menzel, Gustav: Evangelische Lutherische Kirche in Südwestafrika (Rhein. Missionskirche). In: De Kleine, Hans: So sende ich Euch. Jahresbericht der RMG. Wuppertal 1959, S. 34.
[213] Diehl, Hans-Karl: Junge Kirche in Südwest. Referat, gehalten vor der Synode der DELK 1960; abgedruckt in: IdW 8,9/1960, S. 158.
[214] Sundermeier weist darauf hin, daß dieser Ausdruck in einem Brief der Heimatleitung an die Rehobother Gemeinde vom 20.7.1959 auftaucht und im Lauf der Auseinandersetzung den Rehobothern als Beweis gegolten habe, daß die ELK eine „'Apartheidskirche'" (Sundermeier 1973, S. 268, Anm. 38) sei. An anderer Stelle geht Sundermeier auf den Begriff „nicht-weiß" ein und stellt heraus, daß dieser Begriff niemals wertfrei sein könne: „Im südafrikanischen Kontext determiniert er den Menschen, auf den er angewandt wird, er stempelt ihn ab, vermindert seinen Wert, verschlechtert seine soziale Stellung und schließt ihn final aus der Schicht der Herrschenden aus." (Ebd., S. 257.) Die Beschreibung dieser Begriffskonnotierung verdeutlicht, warum die Baster sich in ihrem spezifischen Selbstverständnis mit der Konstruktion der ELK nicht identifizieren mochten und der Mission den Rassismus vorwarfen, den sie wissentlich auch selber betrieben. Sundermeier zitiert in diesem Zusammenhang einen Rehobother mit den Worten: „'Wir haben hier in Rehoboth die Apartheid, obwohl wir es nicht gern zugeben, aber wir sind scharf gegen die Apartheid. Das ist ein Paradox, aber Rehobother Wirklichkeit.'" (Ebd., S. 274.)
[215] Sundermeier 1973, S. 233.

Der sich auf diese Weise verschärfende Konflikt zwischen der ELK bzw. der RMG und den Rehobothern spaltete die Gemeinde in Rehoboth in eine Minderheit, die bei der ELK und damit bei der Mission bleiben wollte, und in eine Mehrheit, die auf einen Sonderstatus für die Bastergemeinde beharrte. Anläßlich einer außerordentlichen ELK-Synode im Jahre 1960, die in Rehoboth abgehalten wurde, räumte die Kirchenleitung der ELK daraufhin der Rehobother Gemeinde innerhalb der Kirche mehr Sonderrechte ein[216] und betonte das individuelle Lebensrecht der einzelnen Stämme und Rassen, verurteilte aber ausdrücklich jede Art von Rassendiskriminierung. Mit der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche, deren Konstituierung sich abzeichnete, sollten baldmöglichst Kooperationsverhandlungen aufgenommen werden, um den Sonderstatus der weißen Lutheraner weniger augenfällig erscheinen zu lassen. Damit kam man den Anliegen der Baster und der Absicht eines Teils der Gemeinde, in der ELK zu verbleiben, entgegen. Tatsächlich aber vollzog sich unter den Augen der Rheinischen Mission und unter ihrem nicht unerheblichen Einfluß mit den Kirchgründungen der Jahre 1957 (ELK) und 1960 (DELK) das, was schon die erste Weltkirchenkonferenz in Amsterdam im Jahre 1948 als „'eine Schande (a scandal) für den Leib Christi'"[217] bezeichnet hatte, nämlich die faktische Kirchtrennung nach Rasse und Hautfarbe!

Waren damit die Rehobother Lutheraner innerhalb der ELK zufriedengestellt, führte der Konflikt innerhalb der Gemeinde Rehoboth nach heftigen Auseinandersetzungen Ende 1960 zur Gründung einer neuen Kirche mit dem Namen „Rynse Kerk in Suidwes-Africa", in der sich die in Opposition zur ELK stehenden Rehobother Lutheraner zusammenfanden und sich gegen die ausdrückliche Erklärung der RMG, allein die ELK sei ihre legitime Rechtsnachfolgerin, als eigentliche Erben der Missionsarbeit verstanden.[218] Erst gegen Ende der 60er

[216] Der Sonderstatus der Rehobother Bastergemeinde wurde 1973 in § 22 der Kirchenordnung der ELK festgeschrieben. Trotz dieser Regelung gab es bis Ende der 70er Jahre immer wieder Konflikte um den Status der Rehobother Gemeinde.

[217] Lüpsen, Focko (Hg.): Amsterdamer Dokumente; hier zitiert nach: Groth, Siegfried: Die Einheit der Kirche in Südafrika - Aufgabe und Ziel. In: De Kleine, Hans: Schwerpunkte. Ein Jahresbericht der Rheinischen Mission. Wuppertal 1967, S. 11.

[218] Vgl. zu dieser Auseinandersetzung auch die Darstellung von ELK-Präses Hans-Karl Diehl: Bericht vor der 3. Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwest-Afrika (Rheinische Missionskirche). In: De Kleine, Hans (Hg.): „... Er sorgt für Euch!" Ein Jahresbericht der Rheinischen Missionsgesellschaft 1961/62, S. 42 f.

Jahre führten interne Streitigkeiten und Spaltungen[219] wieder zu einer Annäherung an die ELK.[220]

In soziopolitischer Hinsicht ist folgende Bewertung aller drei Separationsbewegungen unter Nama, Herero und Rehobothern sowie die von diesen Entwicklungen nicht zu lösende Gründung der ELK, die Sundermeier mit nur geringem zeitlichen Abstand zur Rehobother Separation im Jahre 1973 vornimmt, bedeutsam:

„Wir haben es in Südwest mit einer Rassengesellschaft zu tun, die weder rein kolonialistisch noch postkolonialistisch ist, die die Identität der beherrschten Gruppe zu schützen vorgibt, aber sie letztlich bedroht, indem sie ihre aktive Teilnahme am Gesamtleben der Gesellschaft hindert. Es ist eine Rassengesellschaft, die die kulturelle, ethnische Isolierung fördert und die Anpassung an die herrschende Gesellschaft verhindert. Die Separationsbewegungen sind sicherlich auch eine Art Ersatzreaktion auf die herrschenden gesellschaftlichen Zustände und ein Ventil erzwungener politischer Inaktivität."[221]

Sundermeier betont zudem die enge Verflechtung von Volk und Mission, um die eigentliche Unmöglichkeit von Separationen aufzuzeigen, da mit der Lossagung von der Mission auch die eigene Geschichte gekappt werde. Wenn sich sowohl bei den Nama als auch unter den Herero und Rehobothern intellektuelle Afrikaner trotzdem zu diesem so gewichtigen Schritt entschlossen und viele Glieder der Missionsgemeinden mitgenommen haben, so gibt Sundermeier die Schuld für diese tragischen Entwicklungen eindeutig den Missionaren selbst:

„In der *Schuld* der Missionare müssen wir das entscheidende Movens der Separationsbewegung suchen; alle anderen Ursachen haben demgegenüber nur zweitrangige Bedeutung. (...) Der Begriff der Schuld ist dabei in weitestem Sinn zu verstehen, als aktives Schuldigsein, indem man den Mitarbeitern die Ausbildung, den schwarzen Christen die volle Gemeinschaft, den Gemeinden die Selbständigkeit versagte und sich zum diplomatischen Instrument der Kolonialmacht machen ließ, und als passives Schuldigwerden, weil man in der eigenen Person als Weißer, westlicher Missionar sich von seiner Herkunft, Kultur und Bildung nicht trennen konnte und oftmals gegen das eigene Wollen mit der europäischen Kolonialmacht identifiziert wurde und damit die Botschaft des Evangeliums unglaubwürdig machte. Ein unpolitischer Quietismus

[219] Vgl.: Sundermeier 1973, S. 242 ff.
[220] Vgl.: ebd., S. 234 ff.
[221] Ebd., S. 277.

trug das seine dazu bei, daß die Missionare ihre Stimme nicht gegen das Unrecht erhoben und schwiegen, statt für das Recht, das Wohl und die Freiheit der Entrechteten einzutreten. Schuldhafte Versäumnisse und Unzulänglichkeiten, schuldhaftes Versagen sind der entscheidende Faktor, der die Entstehung der Separationsbewegungen begünstigt und verursacht hat, wie dann das Entstehen der Separationskirchen ihrerseits wieder die Selbständigkeit der ELK entscheidend voran getrieben hat."[222]

Hinsichtlich der Separationen ist auffällig, daß es unter den Damara, die bis heute zahlenmäßig die stärkste Gruppe innerhalb der ELK bilden und den Charakter der Kirche wesentlich geprägt haben, zu keiner vergleichbaren Bewegung wie unter den Nama, Herero und Baster gekommen ist. Sundermeier erklärt dieses Phänomen mit der eigenen geschichtlichen Erfahrung des Damaravolkes: Demnach habe sowohl die Kolonialregierung als auch die Mission den Status der Damara innerhalb des ethnischen Kontextes des Landes insofern verbessert, als das über das ganze Land verstreut lebende Volk durch die neuen soziopolitischen Strukturen aus seinem überkommenen Untergebenenverhältnis zu den anderen Völkern, deren Bedienstete und Sklaven die Angehörigen des Damaravolkes waren, befreit worden sei. Außerdem hätten die Damara die Bildungschancen, die ihnen die Rheinische Mission bot, schneller ergriffen als andere, wobei ihnen ihre große Anpassungsfähigkeit zugute gekommen sei. Aus diesen Gründen sei bei ihnen die Loyalität zur Mission auch am nachhaltigsten gewesen. In der neuen Vielvölkerkirche ELK konnten sie sich dann offenbar deshalb und aufgrund ihrer intensiven Erfahrungen mit den übrigen Volkscharakteren schneller als andere zurechtfinden.[223]

Es bleibt an dieser Stelle festzuhalten, daß sich die Rheinische Mission und ihr Personal innerhalb des Reaktionsprozesses auf die Unabhängigkeits- und Separationsbewegungen, der in der Kirchgründung der ELK mündete, durch skeptische Zurückhaltung auszeichneten. Die Bereitschaft, die zu gestaltenden ekklesiologischen Grundstrukturen den eindeutig evangeliumswidrigen gesellschaftspolitischen Vorstellungen einer politischen Partei anzupassen, läßt offenkundig werden, daß sich Mission und Missionare zumindest in ihrer Missionspraxis nach wie vor in alten Fahrwassern bewegten und im Grunde ge-

[222] Ebd., S. 280.
[223] Vgl.: ebd., S. 285 f.

nommen ihr Verhalten in voraufgegangenen Krisenzeiten reproduzierten. Noch fehlte der Mut, missionstheologische Erkenntnisse der jüngsten Zeit auch in konkretes Handeln umzusetzen. So ist die Gründung der ELK als Vielvölkerkirche vor allem das Verdienst der jungen mutigen und allmählich an Einfluß gewinnenden Einheimischen-Pastoren!

2.4 „Eine arme, kleine Schar, hineingeworfen ins Gewoge der Völker und Rassen“[224] - Die junge ELK unter dem noch maßgeblichen Einfluß der Rheinischen Missionare zwischen 1960 und 1971

Die Bedeutung, die die Rheinische Mission als geistig-geistliches Rückgrat für die ELK noch in den ganzen 1960er Jahren haben sollte, wie auch die konkrete Rolle, die die Mission im Leben dieser Kirche spielen würde, lassen sich gut an den einleitenden Sätzen eines Referats von Missionsinspektor Menzel aus dem Jahre 1957 ablesen. In diesem Vortrag zum Thema „Die Aufgabe der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika“, den Menzel vor der ersten Synode der jungen Kirche in Okahandja hielt, hieß es:

„Es erscheint ein wenig verwunderlich, daß von all den Menschen, die bei dieser ersten Gebietssynode unserer Kirche gegenwärtig sind, ausgerechnet der Gast aus dem Ausland über dieses Thema sprechen soll. Nehmen Sie mir das nicht übel. Ich habe dieses Thema selbst gewählt, weil ich dachte, es könnte für Sie, die Sie nun die weitere Entwicklung Ihrer Kirche selbst in die Hand nehmen, von Interesse sein, einmal zu hören, was ein Außenstehender, der tief in Ihre Schwierigkeiten und Probleme hineingeschaut hat, über die Aufgabe Ihrer Kirche denkt und zu sagen hat.“[225]

Das als nunmehr „von außen hineinreden“ zu apostrophierende Wirken der RMG innerhalb der ELK, das von den im Unterschied zu den Oruuano-Leuten bewußt missionstreuen ersten Einheimischen-Pastoren dieser Kirche in der ersten Hälfte des Jahrzehnts noch durchaus erwünscht, in der zweiten Hälfte dann mehr geduldet wurde, ließ allerdings auch weiterhin eben das nicht zu, wovon Menzel hier wie selbstverständlich gesprochen hatte: das „Selbst-in-die-Hand-nehmen“ der Entwicklung der eigenen Kirche. Schon die Benennung von vier Aufgabenfeldern, die der Inspektor in seinem Referat vornimmt, steckt die Erwartungshaltung der RMG gegenüber der jungen ELK nämlich eindeutig ab:

[224] So charakterisierte der damalige RMG-Inspektor für Südwest- und Südafrika, Siegfried Groth, der in dieser Funktion zum 1.4.1961 in den Dienst der Rheinischen Mission getreten war, im Anschluß an eine sechsmonatige Reise durch sein Inspektionsgebiet in seinem ersten Bericht für die Missionszeitung die zu dieser Zeit etwa 100.000 Mitglieder starke ELK. (Groth, Siegfried: Junge Kirche in Südwest-Afrika. Erlebnisse und Begegnungen. In: IdW 3/1962, S. 29.

[225] Menzel, Gustav: Die Aufgabe der Evangelischen Lutherischen Kirche in Südwestafrika. Referat, gehalten vor der Ersten Synode der ELK im Oktober 1957; abgedruckt in: IdW 3/1958, S. 49.

„'1. Das Evangelium in und außerhalb der Kirche zu verkündigen.
2. Die Sakramente recht zu bewahren.
3. Die Gemeinde von offenbarer Sünde reinzuhalten.
4. Mit den Kirchen, die auf demselben Fundament stehen, zusammenzuarbeiten.'"[226]

Es fällt auf, daß Menzel ein soziopolitisches Aufgabenfeld der Kirche in diesem anläßlich der Konstituierung der ELK als Grundsatzrede gehaltenen und entsprechend bedeutungsvollen Vortrag *nicht* benennt. Zur politischen Situation findet sich lediglich eine Äußerung, die die aktive Distanzierung zum politischen Bereich, mit der die RMG bei den Südafrikanern ja nach wie vor im Wort stand, erkennen läßt:

„Ich halte nicht viel davon, Prophezeiungen zu machen, aber ich glaube, daß man mit Sicherheit voraussagen kann, daß in diesem Land, auch wenn die aparte Entwicklung weitergeht, Weiße und Nichtweiße zusammenarbeiten müssen, sonst wird das ganze Land von Unglück betroffen werden. Und die Kirche, wenn sie auch mit den politischen Prinzipien und Regeln nichts zu tun hat, muß doch fertig werden mit den Problemen, die durch das Zusammensein von Weiß und Nichtweiß in ein und demselben Land entstehen."[227]

Es handelt sich um die Fortsetzung einer langen theologischen Traditionslinie der Missionsarbeit der Rheinischen Mission, wenn der ranghohe RMG-Vertreter in dieser Formulierung auch die Synode auf einen unpolitischen Charakter der nunmehr formal unabhängigen ELK festzulegen versuchte und ihr lediglich die Auswirkungen einer zu akzeptierenden Politik als Betätigungsfeld überantwortete.
Menzel gab als Maßgabe zum Umgang mit dem aufgeworfenen Problem - auch das sollte sich als symptomatisch herausstellen - folgende Losung aus:

„Obwohl wir als Kirche die Christen aus der nichtweißen Bevölkerung zusammenschließen, ist unsere Kirche doch keineswegs gegen die Mitarbeit der Weißen und gegen die Zusammenarbeit mit ihnen gerichtet."[228]

[226] Ebd.
[227] Ebd., S. 52.
[228] Ebd.

Solche Sätze mögen in den Augen der südafrikanischen Administration eine beruhigende Wirkung gehabt haben und sind vielleicht sogar primär mit dieser Intention ausgesprochen worden. Jedenfalls sollte sich die ELK noch über einen Zeitraum von weiteren 14 Jahren hinweg an diese Vorgaben von 1957 im wesentlichen halten.

Die auf die Anpassung an die Landespolitik gerichtete Linie der Rheinischen Mission wird besonders deutlich, wenn man Ausschnitte aus einem Aufsatz des seinerzeit noch immer sehr einflußreichen Missionars Vedder mit einer zeitgleich erschienenen Analyse des Evangelisch-lutherischen Zentralverbandes für Äußere Mission Nürnberg bezüglich des von Südafrika auch in Südwest angewandten Kontraktarbeitersystems, von dem hier insbesondere das Volk der Ovambo betroffen war, in Kontrast setzt:

So hieß es bei Vedder:

„Aus dem fernen Ovamboland sind sie gekommen, um sich als Arbeiter ihr Brot zu verdienen und trotz geringen Lohnes noch mit ihrem Verdienst für ihre Familien und Angehörigen im Ovamboland zu sorgen. Nur höchstens zwei Jahre dürfen sie bleiben; dann müssen sie wieder für die Dauer einiger Monate zu ihren Häuptlingen und Familien zurückkehren. So bestimmt es das Landesgesetz, und dies Gesetz ist sehr gut.“[229]

Dagegen formulierte der Zentralverband der Mission in Deutschland:

„Und trotzdem zieht man ein ungeheures Proletarierheer heran. Man löst die Afrikaner von der Scholle, man pfercht sie in Lagern zusammen, hält sie fern von ihren Familien, zerrüttet die bisherige Familien- und Volksordnung. Überall haben die Schwarzen ihren Arbeitskontrakt, den sie nicht ohne weiteres lösen können, ganz gleich, ob es sich dabei um Arbeit auf den Pflanzungen oder in Betrieben handelt. Allseitig hört man die Klage, daß ganze Dörfer ohne Männer sind. Das kann man doch keine gesunde Entwicklung nennen. Wie muß sich dies auf die heranwachsende Jugend auswirken!“[230]

Diese praktisch zur gleichen Zeit angefertigten Einschätzungen lassen die soziopolitische Blindheit bzw. Stummheit der Rheinischen Mission in geradezu

[229] Vedder, Heinrich: Von der Kraft des Salzes. In: IdW 4,5/1958, S. 74.
[230] Evangelisch-lutherischer Zentralverband für Äußere Mission Nürnberg: Die kirchliche Lage im heutigen Afrika. In: IdW 5/1958, S. 83.

erschreckender Weise offenkundig werden. Die Mentalität des Wegschauens und Schweigens schlägt sich in den 60er Jahren trotz mancher Neuansätze, die nicht unterschlagen werden dürfen, sowohl in der inneren Befindlichkeit der jungen Kirche wie auch in ihrem Agieren nach außen als negativ wirkendes retardierendes Moment nieder, wie die folgenden Analysen zeigen werden.

2.4.1 Die „Innenpolitik“ von RMG und ELK: Viel Kontinuität und wenige Reformen

Die schon erwähnte Synode der ELK im April 1960, die ursprünglich bereits für Oktober 1959 geplant gewesen war, dann aufgrund des eskalierenden Kirchenstreits in Rehoboth aber verschoben werden mußte, wurde zu dieser Zeit nicht mehr nur von diesem lokalen Konflikt überschattet, wie Präses Diehl in seinem Vortrag zu erkennen gab:

„Inzwischen haben auch die schrecklichen Unruhen auf der Lokation in Windhoek stattgefunden (10./11. Dezember 1959), die unser aller Herzen tief getroffen und erschreckt haben und in einigen Gemeinden besondere Fragen haben entstehen lassen.“[231]

Hinter der sibyllinischen Wendung „besondere Fragen“ steht nicht weniger als die als Aufforderung zu entsprechendem Handeln gemeinte Fragestellung der einheimischen Christen, ob die Kirche als Reaktion auf die Übergriffe der Polizei, die sich im Zusammenhang mit den Dezember-Ereignissen zugetragen hatten, nicht öffentlich Stellung beziehen sollte, indem sie sich an die Seite ihrer schwarzen Gemeindeglieder stellt und sich gegenüber der südafrikanischen Administration zu deren Anwalt macht.
Im weiteren Verlauf seines Berichts vor der Synode ging Präses Diehl auf diese Erwartungshaltung vieler in der ELK ein:

„Wir werden als Kirche auch u. U. gerufen, in politischen Entscheidungen Stellung zu beziehen, ohne selbst Politik zu betreiben. Wir wissen alle, wie wir als Christen, Nichtweiße wie Weiße, vor politische Probleme gestellt und um eine Antwort für uns selbst und für die Kirche gebeten

[231] Diehl, Hans Karl: Synodalbericht, in Rehoboth gehalten am 4.4.1960; abgedruckt in: De Kleine, Hans (Hg.): Der verborgene Sieg. Ein Jahresbericht der RMG. Wuppertal 1960, S. 22.

werden. Die Politik hat in der Gegenwart sich auch der Nichtweißen bemächtigt und sie in Aufruhr gebracht. Die Menschen haben kein Interesse mehr an Gottes Wort und seinen Befehlen, sondern beschäftigen sich nur noch mit der Politik; es wird auch versucht, die Kirche in die Politik mithineinzubeziehen. Wir meinen aber, daß die Kirche sich aus der Politik heraushalten muß, es sei denn, daß durch besondere Ereignisse, die die Verkündigung des Evangeliums betreffen, es gefordert wird, daß sie ihre Stimme hören läßt. Z. B. die Unruhen auf der Lokation in Windhoek (...), bei der zwölf Nichtweiße getötet wurden, haben uns alle aufs tiefste erschrecken lassen. Und es gab Gemeinden (...), die bei der Kirchenleitung darum gebeten haben, im Zusammenhang mit dieser Sache ein Wort an alle unsere Christen zu richten. Wir haben dieses ausführlich in unserer Kirchenleitung besprochen und doch davon Abstand genommen. Die Meinung war, daß erst die Konferenz kirchlicher Mitarbeiter gehört werden solle, und daß danach, wenn dies für nötig erachtet wird, die Synode eine Botschaft an alle Gemeinden ausgeben soll, vielleicht auch an die Weißen. Solch eine Botschaft wird und kann kein politisches Wort sein, es kann auch keine Kritik an dem Bericht der Untersuchungskommission bedeuten, sondern nur ein geistliches Wort, das auf Grund von Gottes Wort den Willen Gottes nach allen Seiten hin deutlich herausstellt."[232]

In diesen Ausführungen dokumentiert sich zunächst die Haltung, die Präses Diehl im Namen der ELK gegenüber den dramatischen Dezember-Ereignissen in Windhoek einnahm; seine Position schrieb den überkommenen, einseitigen politischen Quietismus der Missionare auch in der neuen Institution, deren Weg zur Selbständigkeit in der Kirchenverfassung festgeschrieben war, weiter fort: „Solch eine Botschaft wird und kann kein politisches Wort sein" lauten entsprechende dogmatisch anmutende Formulierungen. Der Gebrauch des Begriffs „Nichtweiße" belegt die immer noch vorhandene Unsensibilität gegenüber dem Selbstwertgefühl der Afrikaner, zeugt von mangelnder Empathiefähigkeit oder -bereitschaft und geht in dieser Tendenz mit der Formulierung „Die Politik hat (...) sich auch der Nichtweißen bemächtigt" konform: Die rhetorische Figur der Personifizierung der Politik stellt die Schwarzen hier als Objekte dar, die nicht etwa selbst politisch aktiv werden, indem sie ihre Interessen in den öffentlichen Raum hineinstellen, sondern gleichsam vom Bösen (nämlich dem Opponieren gegen die „Obrigkeit") infiziert und verführt werden. Auch die Kirche selbst darf nach Diehl nur politisch werden, wenn ihre biblische Verkündigungsaufgabe von der Politik bedroht wird. Daß dies angesichts der sich deutlich abzuzeichnen beginnenden Apartheid, die schon zu dieser Zeit Familienverbände brutal

[232] Ebd., S. 23.

auseinanderriß und angesichts der allgemein üblen soziopolitischen Situation der Schwarzen nicht mehr nur eine Gefahr darstellte, sondern bereits tagtägliche Realität war, wurde seitens der RMG dabei öffentlich nicht zugegeben, so daß sie sich im Sinne ihrer eigenen Bekundungen von kritischen politischen Äußerungen freihalten konnte.
Der Umstand, daß diese politisch abstinente Haltung vor dem Hintergrund der Aktivitäten eines Michael Scott, der sich von den „Wohltaten" der Politik der getrennten Entwicklung zugunsten der Schwarzen nicht hatte blenden oder beruhigen lassen, sondern die wahren Absichten dieser Politik schon sehr frühzeitig schonungslos vor den Augen der Weltöffentlichkeit entlarvte, geschah, wirft zusätzlich ein negatives Licht auf die RMG, zeigt sich doch am Beispiel Scotts, daß eine sachgemäße Situationsanalyse und die Einnahme einer kritischen Haltung zu den politische Entwicklungen auch seinerzeit grundsätzlich möglich war, auch wenn man sicherlich damit den eigenen Status quo gefährdete.

Diehl dagegen, der sehr wohl das „Rassenproblem"[233] als „das Problem unseres Landes"[234] beschrieb, blieb einer pietistischen Überzeugung treu, wenn er den Beitrag der Kirche zur Lösung des Problems rein geistlich definierte:

„Wir sind davon überzeugt, daß der Gehorsam aller Rassen gegenüber dem Evangelium von Christus die einzige Hilfe sein kann für eine gesegnete und glückliche Gemeinschaft aller zum Heil unseres Landes und zur Ehre Gottes."[235]

Antworteten die deutschen Missionare auf das Bedürfnis vieler Glieder der ELK nach politischer Anwaltschaft mit diesem vermeintlich unpolitischen Kurs, so kamen sie einem anderen über lange Zeit hinweg vorgetragenen Bedürfnis der Einheimischen jetzt stärker als zuvor entgegen, wenn sie den vor allem in der neueren Missionstheologie mit Nachdruck formulierten Auftrag, die Missionskirchen zur Selbständigkeit zu führen, ernster als zuvor nahmen. So wurde seit Ende der 50er Jahre insbesondere die Ausbildung von einheimischen Theologen am Paulinum intensiviert. Auch um einen möglichst hohen Standard der

[233] Ebd. S. 24.
[234] Ebd.
[235] Ebd.

Ausbildung war man seit dieser Zeit bemüht (wobei allerdings nur biblisch-pastorale Fächer, nicht aber ein soziopolitisch orientiertes Fach wie „Christliche Gesellschaftslehre“ unterrichtet wurde[236]), so daß drei jungen Theologen (unter ihnen befand sich auch der spätere erste einheimische Präses der ELK, Lukas de Vries) die Möglichkeit gegeben wurde, in Südafrika weiterführende theologische Studien zu betreiben; sogar Fortbildungen in Deutschland hatte man für den einheimischen Theologennachwuchs ins Auge gefaßt. Präses Diehl begründete diese Bildungsoffensive in seiner Ansprache vor der Synode gerade mit Blick auf die Verselbständigung der Kirche, indem er ausführte: „denn für die kommende Führung unserer Kirche ist es sehr wichtig, junge Leute zu haben, die nicht nur geistlich geeignet sind, sondern die auch mit gutem und gesundem Menschenverstand die Probleme unserer Welt überdenken und beurteilen können“[237].

Daß dieses Denken und Urteilen keine Kopie des missionarischen Pendants sein würde, wie dies noch weitgehend bei der ersten Einheimischen-Pastorengeneration der Fall war, sondern daß in den Köpfen und Herzen dieser jungen Theologen eine qualitativ neue, der geistigen und geistlichen Welt zumindest der älteren Missionare im wesentlichen fremde afrikanische Befreiungstheologie heranreifen sollte, daß hier junge Männer sich rüsten sollten, der Missionskirche, die die junge ELK de facto immer noch war, ihren eigenen Stempel aufzudrücken, indem sie das Evangelium auch als unmittelbar gesellschaftspolitisch zur Wirkung zu bringenden Auftrag interpretierten, konnte Diehl beim sicherlich stolzen Vortrag dieser Sätze noch nicht ahnen.[238]

Der Präses aus den Reihen der Missionare, dem die endgültige Übergabe des Führungsstabes an Lukas de Vries im Jahre 1972 angesichts der mit dem

---

[236] Vgl.: Das Paulinum im Jahre 1958. In: IdW 4/1959, S. 71 ff.

[237] Diehl, Hans Karl: Synodalbericht, in Rehoboth gehalten am 4.4.1960; abgedruckt in: De Kleine, Hans (Hg.): Der verborgene Sieg. Ein Jahresbericht der RMG. Wuppertal 1960, S. 28.

[238] Bezeichnend ist diesbezüglich, daß Diehl heute durchaus mit Bedauern und auch mit ein wenig Verbitterung feststellt: „Mit de Vries war ich nicht so auf einer Linie, mein Rat war nach 1972 nicht mehr gefragt.“ (Gespräch mit Alt-Präses Diehl am 10.9.1997 in Swakopmund.) Aus Sicht von de Vries stellt sich der Übergang des Präsesamtes von Diehl auf seine Person allerdings deutlich anders dar: „Da ist ihr office, hier liegt ein Bleistift, das ist alles“, habe Diehl zu ihm gesagt. Er selbst wäre froh gewesen, wenn der Alt-Präses ihm noch seine Hilfe angeboten hätte, so de Vries heute. (Gespräch mit Lukas de Vries am 17.9.1997 in Windhoek.) Dieser Widerspruch kann getrost als Symbol für die eklatante theologische Wende, die mit diesem Wechsel auch in die Kirche einzog, unaufgelöst stehenbleiben. (Nach den Worten von de Vries haben sich beide ehemalige Präsides aber 1996 in Swakopmund ausgesprochen.)

Offenen Brief ein Jahr zuvor eingeleiteten Wende in der Kirche schließlich doch schwerfallen sollte[239], zeichnete 1960 noch ein zuversichtliches Bild von der neuen Rolle des weißen Missionars in der ELK: So gehe es ihm heute nicht mehr um Bekehrungsversuche „an sogenannten primitiven, heidnischen Völkern“[240], sondern um den zielbewußten Bau an der Kirche Jesu Christi und damit um die Aufgabe, „die nichtweißen Mitglieder der Kirchenleitung mit ihrer verantwortungsvollen Arbeit für die Kirche vertraut zu machen und sie mehr und mehr die letzte Entscheidung in Fragen ihrer Kirche treffen zu lassen“[241], wobei „wir als weiße Missionare jederzeit bereit sind, abzutreten (oder doch wenigstens noch mehr zurückzutreten), wenn sie in ihrer Verantwortung um ihre Kirche meinen, daß wir Weißen einer gesunden Entwicklung zur Selbständigkeit im Wege stehen“[242]. Und bekräftigend unterstrich der Präses an anderer Stelle: „Die Bereitschaft zur Einordnung und Unterordnung innerhalb der jungen Kirche wird von uns Missionaren bejaht.“[243]

Immerhin standen 1960 schon sechs ELK-Gemeinden zumindest probeweise unter der Leitung von einheimischen Pfarrern, für zehn weitere Gemeinden von insgesamt 25 war die Verselbständigung unter schwarzer geistlicher Leitung bereits geplant, was zeigt, daß die Bekundungen Diehls auch in der kirchlichen Praxis nunmehr recht zügig umgesetzt wurden, obschon der maßgebliche geistig-geistliche Einfluß noch sehr stark bei den Missionaren lag[244]. Drei Jahre später bekräftigte Präses Diehl auch von der Missionshauptversammlung in Wuppertal aus das Ziel, die volle Selbständigkeit der ELK zügig zu erreichen:

[239] Diehl hatte seinerzeit vor allem die innere Konsolidierung der Vielvölkerkirche ELK im Auge und hielt den aus dem kirchlich problematischen Rehoboth stammenden de Vries nicht gerade für den geeigneten Mann, insbesondere diese Aufgabe bewältigen zu können. (Gespräch mit Alt-Präses Hans-Karl Diehl am 10.9.1997 in Swakopmund.)

[240] Diehl, Hans-Karl: Junge Kirche in Südwest. Referat, gehalten vor der Synode der DELK 1960; abgedruckt in: IdW 8,9/1960, S. 152.

[241] Ebd., S. 153.

[242] Ebd., S. 154.

[243] Ebd., S. 155.

[244] Aus Sicht eines einheimischen Pastors schreibt ELK-Pastor Kamho zu dem als zu langsam empfundenen Rückzug der Missionare aus der primären Verantwortung für die Leitung der Gemeinden im Jahre 1979 in seiner Dissertation nicht ohne vorwurfsvollen Duktus: „In fact one is forced to think that the missionaries were following the same pattern as the South African government which thought and still thinks today that she can represent the whishes and aspirations of the black man better than the black man himself.“ (Kamho 1979, S. 25.)

„Ganz zielbewußt ermuntern und ermutigen wir die oft noch zögernd an die selbständige Leitung der Kirche denkende und herangehende Pastorenschaft, das Ziel der *ganzen* Selbständigkeit fest im Auge zu behalten und anzustreben."[245]

Zudem betonte Diehl sechs Jahre nach der Gründung der ELK bei dieser Gelegenheit interessanterweise: „Wir sollten auf keinen Fall das Grundkonzept der *einen* Kirche für alle unsere Völker aufgeben; wir werden diese Frage aber ganz den Pastoren zur Entscheidung überlassen."[246] Auch die Missionare hatten angesichts der sich verschärfenden Rassentrennungspolitik in Südwestafrika mittlerweile offenbar den hohen soziopolitischen und auch symbolischen Wert der Vielvölkerkirche ELK erkannt, ohne daß dieser Aspekt Gegenstand einer öffentlich betriebenen Analyse geworden wäre. Daß die Konstruktion dieser Kirche aus theologischer Sicht richtig war, daran hatte auch zuvor auf seiten der Missionare kein Zweifel bestanden, und dies war im Falle einer Nachfrage der Regierung zur Haltung der Mission bezüglich der Architektur der Kirche ein unverdächtiges Argument; die Verantwortung sowohl für die Implementierung als auch ggf. für die Verteidigung dieser ekklesiologischen Struktur lag aber nach Sachlage und auch nach den Worten Diehls allein bei den einheimischen Pastoren, womit sich die Mission von jedem Verdacht politischer Aktion im kirchlichen Raum freihalten konnte.

Tatsächlich wurde die ELK in diesen Jahren trotz aller interner Schwierigkeiten allein durch die Tatsache ihrer Existenz immer mehr zu einem Beweis völkerübergreifender Verständigungsmöglichkeiten und zum Ausdruck des Willens der Völker des Landes zur Zusammenarbeit. In Richtung der Regierung mußte dies als eine ständige stille Anklage gegen eine der zentralen ideologischen Grundannahmen der Apartheid, die den angeblichen Wunsch der Völker nach strenger Separation als gegeben ansah, wirken.[247]

---

[245] Diehl, Hans Karl: Die Evangelisch-lutherische Kirche in Südwestafrika. Referat, gehalten vor der Missionshauptversammlung am 4.12.1963; abgedruckt in: Die Rheinische Mission und ihre Aufgaben 1964. Bericht über die Missionshauptversammlung. In: IdW 2/1964, S. 26.

[246] Ebd., S. 26 f.

[247] Noch deutlicher als in der ELK selbst wurde dieser als stete Friedensbotschaft verstandene Effekt des Zusammenlebens unterschiedlichster Völker und Sprachgruppen aber im Paulinum, der gemeinsamen Ausbildungsstätte von ELK und ELOK. Der rückschauende Bericht eines Paulinum-Studenten läßt dies in aller Kürze exemplarisch deutlich werden: „Hier im Paulinum sind verschiedene Völker und Sprachen beieinander. Aber die verschiedenen Gewohnheiten und Traditionen haben hier nichts bedeutet. Obwohl wir uns früher nicht gekannt haben, lebten wir hier doch wie Brüder und Schwestern zusammen." (Milk, Otto: Studenten berichten. In: IdW 7/1964, S. 129.)

Während seiner Rede in Wuppertal bekräftigte Diehl vor der deutschen Zuhörerschaft dann noch einmal den Willen der Missionare zur Machtübergabe an die afrikanischen Christen, um möglichen Verdächtigungen, die Missionare hielten unnötig aus persönlichen Interessen an ihrer Macht fest, entgegenzutreten:

„Zur Selbständigkeit (...) gehört vor allem *personelle Unabhängigkeit der Kirche* vom Ausland. Die Frage taucht hier in der Heimat immer wieder auf: 'Wie lange fordert ihr eigentlich noch *weiße Kräfte* zur Mitarbeit in der *selbständigen* Kirche?' Wir ziehen uns in Südwest den Verdacht zu, als wollten auch *wir* von der Mission in diesem südlichen Zipfel Afrikas auch in kirchlicher Hinsicht ein Stück Vorherrschaft des weißen Mannes 'verewigen'. Wir würden lieber heute als morgen den weißen Mitarbeiterstab innerhalb der jungen Kirche zugunsten der einheimischen Pastoren reduzieren (...) Der Mangel an (zur Gemeindeleitung befähigten) *einheimischen Mitarbeitern* ist so groß, daß die Kirche in personeller Hinsicht ratlos wäre, wenn sie im Augenblick auf die Mitarbeit der Missionare verzichten müßte."[248]

Die nunmehr überzeugend vorgetragene Linie der zügigen personellen Verselbständigung der ELK wurde auch von Missionsdirektor Hans de Kleine unterstützt, der in einem Beitrag für die Missionszeitung den zu jener Zeit massierten Einsatz von 27 Missionaren, 37 Schwestern und zehn weiteren Mitarbeitern von seiten der RMG - Südwestafrika war damit das personell am stärksten besetzte Gebiet der Rheinischen Mission - mit dem „Nahziel"[249] begründete, daß diese sich „so schnell wie möglich überflüssig"[250] machen sollten, indem alle Kräfte auf die Ausbildung afrikanischer Mitarbeiter konzentriert würden.
Hinter dieser bislang ungewohnten Eile stand die nicht unberechtigte Sorge der Mission, der schwarze Nationalismus könne jederzeit eine Demission der

Aus Sicht der ELOK, die im Jahr der Eröffnung des Paulinums als gemeinsamer Ausbildungsstätte von ELK und ELOK Leonard Auala zu ihrem Bischof wählte, verband man mit der Gründung dieser Institution aber auch bewußt eine gesellschaftspolitische Implikation: „This was done in order to counteract the consequences of apartheid by bringing together people from different tribal communities." (Hellberg 1997, S. 276.)

[248] Diehl, Hans Karl: Die Evangelisch-lutherische Kirche in Südwestafrika. Referat, gehalten vor der Missionshauptversammlung am 4.12.1963; abgedruckt in: Die Rheinische Mission und ihre Aufgaben 1964. Bericht über die Missionshauptversammlung. In: IdW 2/1964, S. 27.

[249] De Kleine, Hans: Mission heute: Dienst an jungen Kirchen. Ein Überblick über die Arbeit der Rheinischen Mission. In: IdW 6/1964, S. 109.

[250] Ebd.

weißen Mitarbeiter erforderlich machen oder gar erzwingen. In diesem Falle sollte die junge afrikanische Kirche bereits aus sich heraus lebensfähig sein. Genau dies hatte man von seiten der Mission den Afrikanern zwei Jahrzehnte zuvor, als man im Falle einer durch die südafrikanische Regierung veranlaßten Repatriierung die Übergabe der Missionsarbeit an die NG Kerk erwog, noch nicht zugetraut, so daß an dieser Stelle jetzt von einem echten Wandel gesprochen werden kann.

Unter anderem mit der Begründung, in dem angesprochenen Bereich der Ausbildung eigener kirchlicher Mitarbeiter ihre Potentiale zu konzentrieren, zog sich die Mission sukzessive aus dem Schulwesen zurück und überließ dieses Feld fast vollständig dem Staat. Damit verminderte die RMG bzw. die ELK in diesen Jahren aber auch ihren Einfluß auf die Erziehung und Ausbildung der Kinder und Jugendlichen und damit gleichfalls ihren gesellschaftlichen Einfluß in diesem Bereich erheblich. Tatsächlich geschah der weitgehende Rückzug aus dem Schulwesen aber nicht ganz freiwillig: Die Unterhaltung der 71 bestehenden Missionsschulen und die Bezahlung ihrer 226 Lehrer, die 1959 mehr als 8000 Schülerinnen und Schüler unterrichteten, überstiegen zwar angesichts der neuen Prioritätensetzung einerseits die finanziellen Möglichkeiten der Kirche und der RMG, andererseits gab man aber auch dem Drängen der Regierung nach, die beabsichtigte, das Schulwesen unter ihre Aufsicht zu stellen, „weil die Schulen auf diese Weise sich dann besser entwickeln würden“[251], wie Präses Diehl die Haltung der südafrikanischen Administration wertungsfrei (!) referierte, indem er zugleich die neue Schulpolitik der Regierung vorstellte:

„Der neue Schultyp wird als ‘Gemeinschaftsschule’ gekennzeichnet, d. h. die Volksgemeinschaft selbst trägt die Verantwortung für die Schule durch Schulräte und Schulkommissionen.“[252]

Was hier als subsidiär orientierte Selbstbestimmung erscheinen mag, stellte in Wirklichkeit ein zentrales Element der beginnenden Apartheidspolitik dar, indem von Regierungsseite unter dem Vorwand der Selbstverantwortung die

[251] Diehl, Hans Karl: Synodalbericht, in Rehoboth gehalten am 4.4.1960; abgedruckt in: De Kleine, Hans (Hg.): Der verborgene Sieg. Ein Jahresbericht der RMG. Wuppertal 1960, S. 29.
[252] Ebd.

ethnische Trennung auch unter den namibischen Schülern vorgenommen wurde. Diese im Zusammenhang mit der Einrichtung von Reservaten bzw. Bantustans stehende Intention der staatlichen Schulpolitik, die durch den Rückzug der Mission an Bedeutung gewann, ist von dieser allerdings zu dieser Zeit öffentlich nicht reflektiert worden.

In den 70er Jahren versuchte die Regierung in ganz ähnlicher Weise, mit der Übernahme der von der ELK betriebenen Polykliniken und Kindergärten und der Schließung von Schülerheimen, die die ELK unterhielt, den Einfluß der Kirche in Staat und Gesellschaft zurückzudrängen.[253] Lediglich mit der „Martin-Luther-Oberschule“ in Okambahe, der theologischen Ausbildungsstätte „Paulinum“ in Otjimbingue und dem „Heinz-Stöver-Seminar“ in Karibib, an dem Kindergärtnerinnen und Internatsleiterinnen für die kirchlichen Schülerheime im Land ausgebildet wurden[254], wie auch mit den rund 20 „Hostels“ und der ebenso großen Anzahl von Kindergärten konnte die Kirche mit die Grenzen der Volkszugehörigkeit überschreitenden Ausbildungs- und Lebensgemeinschaften einen Kontrapunkt zur offiziellen Regierungspolitik setzen, mußte dafür aber auf staatliche Zuschüsse weitgehend verzichten[255].

Doch auch wenn die Reichweite kirchlicher Bildungsarbeit und medizinischer Betreuung im Laufe der Jahre abnahm, war diese gegen die offizielle Apartheidsdoktrin angelegte Grundausrichtung der Vielvölkerkirche ELK und ihrer Institutionen, in denen täglich Toleranz und gegenseitiges Verständnis praktiziert wurden, in dieser Zeit gleichsam eine ständige lebendige Präsentation des Willens und ein Beweis für die Fähigkeit der Menschen zur völkerübergreifenden Verständigung. Die Kirche leistete mit diesen Stätten der friedlichen Pluralität damit im Vorfeld einen unschätzbaren Beitrag für die spätere Unabhängigkeit und staatliche Einheit Namibias, denn viele der hier ausgebildeten Menschen sind heute wichtige Funktionsträger in allen Bereichen der namibischen Gesellschaft!

[253] Vgl.: Nöh, Irene: Brief aus Südwestafrika vom 6.2.1974; abgedruckt in: IdW 5/1974, S. 101 sowie: Das aktuelle Gespräch: Ausweisung aus Südwestafrika. Wir sprachen mit Pastor Klaus Eichholz. In: IdW 6/1974, S. 123.
[254] Vgl.: IdW 3,4/1981 (Sonderheft Thema Namibia), S. 60 ff.
[255] Vgl.: Pönnighaus, Ursula: Schulweg durch den Wüstensand. In: IdW 9/1983, S. 182 ff.

Ein weiteres, zunächst internes Thema der ELK, das allerdings zunehmend gesamtgesellschaftliche Bedeutung erhielt, weil es immer mehr zum Spiegelbild und Symbol des institutionalisierten Konfliktes zwischen Schwarz und Weiß avancierte, war von Beginn des Bestehens der ELK an ihr Verhältnis zu den beiden anderen lutherischen Kirchen im Lande.
In seinem Vortrag vor der Rehobother Synode im Jahre 1960 betonte Diehl das aus seiner Sicht gute Verhältnis zur Evangelisch-Lutherischen Ovambokavango-Kirche:

„Durch die Kirchenleitung ist es bereits besprochen und im Prinzip gutgeheißen, daß wir uns zu einer lutherischen Kirchengemeinschaft mit der Ovambokavango-Kirche zusammenschließen, wobei auch die *Deutsche Lutherische Kirche* um Eingliederung gebeten werden soll."[256]

Obschon erste Ansätze zu einer lutherischen Kirchengemeinschaft bald darauf auch in institutioneller Form sichtbar wurden, indem sich die drei Kirchen als „Konferenz der drei lutherischen Kirchen in Südwestafrika" bereits am 11. März 1961 an einen Tisch setzten, um über eine enge Zusammenarbeit zu beraten, muß ausgerechnet dieses frühe Anliegen der ELK als bis heute fortgeschriebene Geschichte des Scheiterns gewertet werden, wie der dritte und vierte Teil dieser Arbeit im einzelnen zeigen werden.

Das Jahr 1967 brachte einen ersten entscheidenden Einschnitt in der Geschichte der ELK mit sich: Bei den Neuwahlen der Kirchenleitung änderte sich das Verhältnis von Afrikanern zu weißen Missionaren von bis dahin 5 : 4 auf 9 : 2, gleichzeitig wurde mit einer neuen Kirchenordnung, die die bisherige, seinerzeit auf zehn Jahre festgelegte vorläufige Kirchenordnung planmäßig ablöste, das sogenannte Moderatorenamt eingeführt. Im Wechsel lag der Vorsitz der Kirchenleitung nun bei einem der fünf gewählten Moderatoren, wobei der bisherige Präses, Hans Karl Diehl, seinen Titel für weitere fünf Jahre behalten sollte, seine amtliche Funktion aber auf geistliche Aufgaben beschränkt wurde. Als Garant für die nach wie vor nicht unproblematische Einheit der aus sechs Völkern bestehenden Kirche schien der weiße Präses aber auch den schwarzen und farbigen Verantwortlichen in der ELK zu dieser Zeit noch unverzichtbar

[256] Diehl, Hans Karl: Synodalbericht, in Rehoboth gehalten am 4.4.1960; abgedruckt in: De Kleine, Hans (Hg.): Der verborgene Sieg. Ein Jahresbericht der RMG. Wuppertal 1960, S. 36.

zu sein. Gemeinsam mit Missionar Reeh wurde er in die Kirchenleitung berufen und sollte als „Sekretaris“ die neue einheimische Leitung vor allem in die kirchliche Verwaltungsarbeit einführen.
Auch wenn das anvisierte Ziel der vollen Selbständigkeit, dem vor allem personelle Defizite, aber auch die problematische Situation der afrikanischen Kirchenführer in bezug auf die weiße Regierung als Aktionspartner entgegenstanden, damit noch nicht erreicht worden war, hatte man doch immerhin eine qualitativ neue Stufe in der inzwischen auf 105.000 Mitglieder angewachsenen Kirche[257] erklommen. Zumindest formal waren die Missionare in das zweite Glied der Helfer und Berater zurückgetreten[258], auch wenn mit 21 Theologen, 28 Missionsschwestern und 11 Angestellten aus dem Bereich der VEM der in Namibia tätige Stab zu dieser Zeit größer war als etwa 1930 (40 Mitarbeiter) oder 1960 (58 Mitarbeiter)[259].

Die Synode des Jahres 1970 beschloß zwei Handreichungen, die für das Selbstverständnis und die weitere Entwicklung der ELK nicht unerheblich sein sollten: Zum einen kam man überein, einen Antrag auf die Aufnahme in den Lutherischen Weltbund zu stellen, um sich in die internationale Ökumene einzubringen, zum anderen wollte man auch den freundschaftlichen Kontakt zu den von der Missionskirche abgefallenen A.M.E.C.-Christen und zur Oruuano-Church suchen und beiden Kirchen das Paulinum für deren eigene theologische Ausbildungsarbeit öffnen.[260] Nach den unzähligen Schmähungen, die treue Glieder und Amtsträger der Missionskirche und späteren ELK von ihren abgefallenen Glaubensbrüdern und -schwestern hinnehmen mußten, war dies tatsächlich ein bedeutsamer Schritt zur Versöhnung, der seine Bekräftigung in einer im Juli 1971 in großer Einmütigkeit abgehaltenen Konferenz zwischen Vertretern dieser Kirchen sowie weiteren aus ihnen hervorgegangenen separatistischen Gruppen auf der einen und Vertretern der Kirchenleitung der ELK auf der anderen Seite fand[261].

[257] Insgesamt betrug die Einwohnerzahl Namibias zu dieser Zeit ca. 600.000. Im Einzugsgebiet der ELK lebten insgesamt etwa 180.000 Schwarze, Farbige und Baster. Die ELOK im Norden des Landes zählte etwa 165.000 Glieder, so daß unter Berücksichtigung der DELK etwa die Hälfte der Gesamtbevölkerung des Landes einer der lutherischen Kirchen angehörte. (Vgl.: Herbert, Karl: Kirche auf dem Weg. Besuch in Südwestafrika. In: IdW 1,2/1968, S. 3.
[258] Vgl.: ebd., S. 5 f.
[259] IdW 3,4/1981 (Sonderheft Thema Namibia), S. 67.
[260] Vgl.: Groth, Siegfried: Kirche in der Anfechtung. In: IdW 12/1970, S. 11 f.
[261] Vgl.: Sundermeier, Theo: Begegnung getrennter Brüder. In: IdW 2/1972.

2.4.2 Die „Außenpolitik“ von RMG und ELK: Lange Zeit der Inkonsequenz in Wuppertal und in Windhoek gegenüber dem Apartheidsregime und erste Ansätze zu einer fundamentalen Neuorientierung

Im Jahre 1957 nach der „Apartheid in der Gemeinde in Südwestafrika“ befragt, gab Missionar Kuhlmann folgende aufschlußreiche Antwort:

„Es kann nicht meine Aufgabe sein, etwas von der Apartheidspolitik der südafrikanischen Regierung zu sagen. Zum Tatbestand nur folgendes: Was man heute mit Apartheid bezeichnet und was jetzt von der südafrikanischen Regierung zum Programm erhoben wird, hat tatsächlich immer bestanden. Was heißt eigentlich ‘Apartheid’? Die wörtliche Übersetzung lautet: Abgesondertheit. Und diese Abgesondertheit gibt es nicht nur zwischen Schwarz und Weiß. (...) In Südwestafrika lebt seit eh und je jeder Stamm und jedes Volk für sich. (...) Es ist also deutlich, daß Apartheid von den Eingeborenen selbst praktiziert wird. Dies muß man auch feststellen in bezug auf die Weißen. Das eine darf ich aber mit allem Nachdruck feststellen: Die christliche Gemeinde, auch in Südwestafrika, wird nie eine Rassendiskriminierung unterstützen. Es ist viel mehr eine der großen Aufgaben der christlichen Kirchen, daß in der Gemeinde Jesu die Rassenschranken aufgehoben werden.“[262]

Diese Antwort Kuhlmanns macht deutlich, daß selbst dieser südwesterfahrene Missionar das Apartheidsprogramm und seine ihm innewohnenden soziopolitischen Implikationen in unzulässig verharmlosender Weise bagatellisierte, indem er es als lediglich politische Festschreibung eines natürlichen und seit ehedem praktizierten ethnischen Verhaltens der Rassen*trennung* beschrieb und damit indirekt Zustimmung oder zumindest Neutralität in bezug auf diese Ideologie signalisierte. Eine Rassen*diskriminierung* aber, so Kuhlmann, werde die christliche Gemeinde „nie (...) unterstützen“; von „Widerstand leisten“ ist in diesem Zusammenhang schon gar keine Rede, doch konnte oder wollte der Missionar eine Rassen*diskriminierung* in der Lebenswirklichkeit Südwestafrikas offensichtlich auch gar nicht ausmachen!
Diese reservierte Haltung, die viel mehr offensichtliches Nichtsehenwollen als Naivität gegenüber den politischen Vorgängen verrät, um sich selbst nicht in die moralische Zwangslage zu bringen, öffentlich Anklage gegen die Regierung

[262] Das aktuelle Gespräch. Missionar Kuhlmann: 18 Jahre in Afrika. In: IdW: 11/1957, S. 15.

erheben zu müssen, darf trotz blutiger Auseinandersetzungen zwischen schwarzen Demonstranten und weißen Sicherheitskräften in Süd- und auch in Südwestafrika bis in die 60er Jahre hinein als typisch für die Missionare und die RMG insgesamt angesehen werden und spiegelt sich in den Missionsberichten klar wider. Diese sprechen angesichts der massenweisen Zwangsumsiedlungen im Rahmen der eingeleiteten Bantustanpolitik in Südafrika euphemistisch etwa von „einer Zeit des Übergangs“[263], von „Umgruppierungen der Völkerschaften in getrennte Wohngebiete“[264] und zitieren auf die Frage, was der Begriff „Reservat“ bedeute, folgende Antwort Missionar Wieneckes vollständig unkommentiert: „Man kann es am besten mit ‘ländliche Siedlung’, ‘kleine Provinz’ oder ‘Wohngebiet Einheimischer auf dem Lande’ umschreiben“[265]. Den Gefahren, die aus solcher Art verharmlosender Darstellungen für die politische Urteilsbildung der Leser erwachsen, wurde zu dieser Zeit offenkundig noch keine Beachtung geschenkt.

Nicht nur die deutsche Mission und ihre Missionare bedienten sich häufig einer euphemistischen Redeweise, sondern auch die bereits erwähnte ELK-Synode des Jahres 1960 in Rehoboth, die allerdings noch ganz der geistigen Tradition der Rheinischen Mission verhaftet war, hielt sich in ihrer Stellungnahme bezüglich der Ereignisse, die sich fünf Monate zuvor in Windhoek zugetragen hatten, streng zurück:

„Wir sind als Kirche Jesu Christi allein an das Wort Gottes gebunden. (...) Die Synode ist sich dessen bewußt, daß es nicht der Auftrag der Kirche ist, sich mit der Politik zu befassen. Trotzdem haben wir als Christen und Bürger des Landes eine Mitverantwortung, wenn in der Welt um uns der Haß die Menschen so weit bringt, daß sie Gewalt anwenden.
Die Synode ist sich einmütig darin, daß die Kirche die einzige Gemeinschaft ist, die die Chance hat, unparteiisch aufzutreten und ohne politische Motive zum Frieden zu mahnen. Als Kirche können wir nicht schweigen, wenn die Grenze des Gehorsams gegenüber Gott überschritten und das Gebot der Nächstenliebe durch Weiße und Nichtweiße übertreten wird.“[266]

Die geistig-programmatische Ausrichtung, die Präses Diehl im Einklang mit Missionsinspektor Menzel der Kirche in seinem bereits oben ausschnittsweise

[263] Milk, Otto: Reise nach Südafrika. In: IdW 3/1958, S. 45.
[264] Ebd.
[265] Land des Sandes und der Dürre. Interview mit Missionar Wienecke. In: IdW 5/1961, S. 94.

referierten Vortrag auferlegt hat, findet sich in diesem Dokument vor allem in dem Punkt wieder, daß die Synode betont, es sei nicht als Aufgabe der Kirche anzusehen, sich überhaupt nur mit der Politik zu „*befassen*“, geschweige denn zu Vorgängen in der Politik Stellung zu beziehen.[267] Der zweite Absatz des Zitats legt den Schluß nahe, daß offensichtlich ein unreflektierter Politikbegriff seitens der richtungsweisenden deutschen Missionare „Politik“ stillschweigend mit „Parteipolitik“ gleichsetzte, wovon die Kirche sich fernzuhalten habe.

Wenn außerdem im Rekurs auf die biblischen Gebote (die Diskussion um die Anwendung der UN-Menschenrechtskonvention als Maßstab für kirchliche Interventionen setzte erst ein Jahrzehnt später ein) gesagt wurde, die Kirche könne angesichts der Realitäten nicht schweigen, so verband die Synode damit einen entsprechenden Appell an ihre Glieder:

„Wir vermahnen also unsere Christen, all` dem entgegenzuwirken, was nicht mit dem Gebot Gottes übereinstimmt, so wie zum Beispiel Ungerechtigkeit, Hetzerei, blinder Haß und Gewaltanwendung. Als Christen wissen wir, daß Rassenhaß und Feindschaft nicht durch Gewalt überwunden werden können, sondern allein durch Verhandlungen untereinander im Gehorsam gegenüber Gott und in Liebe zueinander.

Wir ermahnen alle, nicht auf Menschen zu vertrauen, als ob unser Heil von Menschen oder ihren Ideen oder Parteiprogrammen abhänge, denn ‘es ist gut, auf den Herrn vertrauen, und nicht sich verlassen auf Menschen’ (Psalm 118,8).

---

[266] ELK-Synode 1960 in Rehoboth: Wort der Evangelischen Lutherischen Kirche in Südwest-Afrika (Rheinische Missions-Kirche); abgedruckt in: IdW 6/1960, S. 112.

[267] Alt-Missionar Werner Wienecke berichtet, daß er gegenüber Präses Diehl seinerzeit klar geäußert habe: „Apartheid ist Sünde, das können wir nicht mitmachen.“ Darauf habe ihm Diehl geantwortet: „’Auf der Synode wird das Wort ‘Politik’ nicht fallen!’“ Aus Angst habe man sich mit einer apolitischen Atmosphäre umgeben, die in Wahrheit aber „hochpolitisch“ gewesen sei. Dies aber offen zu realisieren, habe man sich gescheut. Bei Präses Diehl habe die Angst vor allem darin bestanden, bei politischem Mißfallen ausgewiesen zu werden, was er weniger für sich persönlich als vielmehr für das Schicksal der Kirche als dramatisch empfunden hätte. Zwar sei Diehl davon überzeugt gewesen, daß die Kirche die Unabhängigkeit erhalten solle, er habe den einheimischen Pastoren aber die Führung der Kirche seinerzeit noch nicht zugetraut. (Alt-Präses Diehl räumte dies schon während eines Gesprächs am 10.9.1997 in Swakopmund ein und verwies zur Begründung seiner skeptischen Haltung auf den vor allem kriegsbedingt mangelnden Ausbildungsstand der Evangelisten.) Aus diesen Gründen habe der Präses der ELK, laut Wienecke, die „politische Leisetreterei“ für erforderlich gehalten. (Gespräch mit Werner A. Wienecke am 10.12.1998 in Swakopmund.)

Trotzdem wissen wir als Christen von unserer Verantwortung gegenüber den Obrigkeiten unserer Völker und gegenüber dem Staat. Darum laßt uns alle miteinander in Freimut und Offenheit die gegenwärtigen Probleme des Landes besprechen; denn nur im Geist der Wahrheit und Offenherzigkeit kann wahre Gemeinschaft gebaut werden."[268]

Diese Worte der *Ermahnung* lassen erkennen, daß die ELK unabhängig von der Qualität der Arbeit der Regierung und auch angesichts der Tatsache, daß die Schwarzen des Landes diese Regierung *nicht* gewählt hatten, trotzdem von ihren Gliedern unbedingte Loyalität der weltlichen Macht gegenüber einforderten. Dem wohlverstandenen Unmut der Afrikaner begegnete die Synode dagegen vor allem mit dem transzendentalen Verweis auf das jenseitige Heil, und nur im Nachsatz schloß sich dann auch eine von äußerster Vorsicht gekennzeichnete *Bitte* an die Regierung an:

„Aus diesen Gründen bitten wir auch die Regierung unseres Landes freundlich, die Gefühle und Interessen von unseren nichtweißen Völkern zu verstehen und durch gründliche Verhandlungen es zu vermeiden, daß möglicherweise Gesetze herauskommen, die nicht auf die verschiedenen Volkstraditionen achten und auf diese Weise ein Gefühl der Ungerechtigkeit aufkommen lassen."[269]

Ein Anwalt, der für seine Klienten wirklich etwas erreichen wollte, dürfte angesichts der zu dieser Zeit bereits offenkundig von der Regierung zu verantwortenden skandalösen Vorgänge in der Gesellschaft wohl kaum so vorgehen, wie es hier geschah. In diesen Synodendokumenten wird sehr deutlich, daß die öffentliche Pastoral der Missionare trotz der historischen Erfahrungen eines halben Jahrhunderts und einer in Deutschland und international bereits fortgeschrittenen kontroversen theologischen Diskussion immer noch weitgehend diejenige der Missionare zu Beginn des Jahrhunderts war, denn tatsächlich hätten die in dem angeführten Synodenpapier von 1960 vorgetragenen Ermahnungen an die eigenen Kirchenglieder und die Bitten an die Regierung genauso gut im Jahre 1904 formuliert werden können, was als weiterer Beleg - zumindest was die nach außen hin sichtbare Haltung anbetrifft - für eine fortdauernde retardierende Mentalität und theologische Überzeugung der einflußreichen

[268] ELK-Synode 1960 in Rehoboth: Wort der Evangelischen Lutherischen Kirche in Südwest-Afrika (Rheinische Missions-Kirche); abgedruckt in: IdW 6/1960, S. 112 f.
[269] Ebd.

Missionare und auch der maßgeblich von ihnen ausgebildeten einheimischen Pastoren gesehen werden kann[270]. Von seiten junger Missionare wurde zwar positiv hervorgehoben, daß „die junge Kirche (...) aus ihrem Schweigen zum ersten Male schlicht vor die Öffentlichkeit getreten“[271] sei, die auf die kircheninterne Apartheidsproblematik fixierte Synodendiskussion selbst wurde angesichts der gesellschaftlichen Realitäten und der Windhoeker Ereignisse dagegen aber kritisiert:

„Aus dieser Situation heraus hätte die Frage der Apartheid das eigentliche Thema sein müssen. Aber von ihr wurde nur am Rande gesprochen, obwohl die Synode ein einziges Gespräch über den Auftrag der Kirche in der gegenwärtigen, vom Apartheidsgedanken bestimmten Situation war. (...) Bei der Besprechung über die Beziehung der Rassen zueinander ging man nicht über den Rahmen der Kirche hinaus. Es wäre aus der Situation der Kirche heraus verständlich gewesen, wenn es zu einer Kritik an den Maßnahmen der Regierung gekommen wäre. Aber es ging allen um die Frage: Wie beseitigen wir die Apartheid unter uns? Weil die Einheit der Kirche gefährdet ist durch die Betonung der Rassen, dürfen wir das Trennende nicht betonen, sondern müssen zur Einheit streben. Es wurden auch Vorwürfe gegen einzelne Seelsorger deutlich, die sich nicht die Mühe machten, die Sprache der anderen zu erlernen. Gemeinden, die früher gemeinsame Gottesdienste hatten, waren auseinander gegangen.“[272]

Dennoch ist kaum anzunehmen, daß die Mehrzahl der Missionare die Realitäten nicht zu sehen vermochte, so daß sich die Frage nach den Gründen für ihre strenge Zurückhaltung aufdrängt, wo sie doch wissen mußten, daß die Maßnahmen der Regierung auch ein sich gegen den Geist des Evangeliums richtendes Unrecht darstellten. Diehl gab an anderer Stelle hierzu ein über die theologischen Erklärungsansätze hinausreichendes Statement ab:

„Wir weißen Missionare sind Gäste im Land und sehen unsere Aufgabe nicht darin, politischen Programmen mit anderen Konzeptionen zu begegnen.“[273]

---

[270] Missionar Albat berichtete im Synodenjahr 1960 davon, daß es interessanterweise die einheimischen Kirchenverantwortlichen gewesen seien, die sich in der Diskussion um eine öffentliche Äußerung der Kirche zu gesellschaftlichen Vorgängen im Vorfeld der Synode gegen ein zu scharfes Wort aussprachen: „Bei der Aussprache darüber war eines bemerkenswert, daß man betonte: Redet maßvoll mit der Regierung. Die Weißen waren radikaler als die Schwarzen und die Braunen.“ (Albat, Albert: Synode 1960 in Rehoboth. In: IdW 7/1960, S. 131.) Es darf allerdings vermutet werden, daß Albat mit den „Weißen“ vor allem die wenigen jüngeren Missionare meinte. Zugleich wird in der Einschätzung Albats aber auch der tragische Erfolg der staatlichen Einschüchterungspolitik deutlich.

[271] Ebd.

[272] Ebd., S. 128 ff.

[273] Kirche in der Bewährung. Interview mit Landespräses Diehl. In: IdW 1/1961, S. 16.

Nachdem die Rheinische Mission und ihre Missionare die Geschicke des Landes und seiner Menschen in ganz erheblichem Maße mitgeprägt haben, wirkt diese Begründung für die seinerzeit an den Tag gelegte strenge politische Zurückhaltung bezüglich der Apartheidssituation allerdings geradezu grotesk und kann - wie auch die anderen öffentlichen Stellungnahmen, die sich gegen politische Äußerungen der Kirche richteten - eigentlich nur vor dem doppelten Hintergrund der Angst vor einer Ausweisung weißer Missionare bei politisch unliebsamer Betätigung durch die südafrikanische Administration und in der wohlmeinenden Absicht, nicht selbst auch zur Politisierung der Kirche und zur damit vermutbaren Eskalation im gesellschaftlichen Bereich beizutragen, sondern trotz erkannter Ungerechtigkeiten deeskalierend zu wirken, verstanden werden.[274]

Eine andere Äußerung Diehls im August 1960 beweist nämlich, daß es auf seiten der Missionare sehr wohl ein hellwaches politisches Bewußtsein gab: Im internen Arbeitskreis der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche (DELK) führte Diehl nämlich interessanterweise aus:

„Verstehen Sie es recht, wenn ich es einmal hier in dieser Arbeitsgemeinschaft zu sagen wage: Ich glaube, wir kommen in Südafrika in nicht allzu ferner Zeit an den Punkt, wo wir den Nichtweißen, ob Kleurling oder Schwarzen, einfach nicht mehr aus dem allgemeinen öffentlichen Leben des Landes ausschalten können und es auch nicht dürfen. Wenn wir es nicht selbst erkennen, werden wir zu dieser Erkenntnis gezwungen.“[275]

Nicht in den Raum seiner eigenen Kirche hinein, wohl aber vor Vertretern der DELK legte Diehl auch schon zu dieser Zeit ein erstes Schuldbekenntnis der Missionare in Südwest ab, das die Vermutung nahelegt, daß die Missionare ihre Haltung - anders als es in ihrem öffentlichen Auftreten und Wirken im Rahmen ihrer eigenen Kirche noch immer scheinen mußte - selbstkritisch zu hinterfragen begannen:

[274] Es darf nicht unterschätzt werden, daß die rasanten politischen Entwicklungen in Afrika vor Südwestafrika nicht Halt machten: Während auf afrikanischem Boden 1958 allein Ghana und die Südafrikanische Union als unabhängige Staaten agierten, waren bereits 1961 nicht weniger als 21 Staaten dekolonialisiert (vgl.: Berner, Hermann: Kirche in Afrika. In: IdW 8,9/1962, S. 48), wobei dieser Prozeß oftmals mit Unruhen und Blutvergießen einherging.

[275] Referat von H. K. Diehl vor Teilnehmern der DELK-Tagung „Kirche und Mission“; abgedruckt in: IdW 4/1961, S. 70. (Vgl. hierzu auch die ausführliche Analyse dieses wichtigen Referats in Kap. 3.4.1.2!)

„Wir Weißen (ganz allgemein, nicht nur in der Kirche) sind ja in der ganz großen Gefahr, immer von der vorgefaßten Meinung her zu argumentieren: Der Einheimische ist gar nicht in der Lage, sich selbst zu leiten und zu regieren; er ist zu dumm, beschränkt, ja einfach unfähig. Und wir haben vielleicht auch unsere guten Gründe dafür. Wir haben in der Kirche vielleicht auch zu lange so gedacht und haben sicher an diesem Punkte auch Schuld auf uns geladen. Wir wollten den persönlichen Kontakt mit den Einheimischen dadurch, daß wir alle verantwortliche Leitung in unseren Händen behielten, wahren und haben dabei auch das Beste für sie im Auge gehabt; wir haben aber nicht gemerkt, wie nach und nach, weniger vielleicht bei unseren treuen Mitarbeitern und Kirchengliedern, aber um so stärker in einem bestimmten politisierenden Teil unserer Gemeindeglieder, Kontakte verlorengingen, weil man uns mißtraute im Blick darauf, daß wir Weißen alles, die geistliche und die Finanzverwaltung, in Händen behalten wollten.“[276]

Im Vergleich dieser Äußerungen des Präses der ELK mit den zeitnah im Zusammenhang mit der Rehobother Synode gemachten fällt hier ein deutlich offenerer Argumentationsstil auf. Offenkundig ließ es sich Diehl gegenüber seiner eigenen Kirche angelegen sein, die inzwischen als unvermeidbar akzeptierten Veränderungen in Gesellschaft und Kirche wenigstens in seinem Einflußbereich durch bewußt langsamen Wandel so zu gestalten, daß sie möglichst reibungslos ablaufen würden. Diesbezüglich mußte er natürlich den Zeigefinger eher mahnend erheben, anstatt ihn anklagend auch gegen sich selbst zu richten, was sein differentes Sprechen begründet. So kann man konzedieren, daß er mit dieser im politischen Bereich sicherlich bis an die Grenze schuldhaften Schweigens heranreichenden Zurückhaltung wohlmeinend beabsichtigte, mit den Mitteln seiner pietistischen theologischen Grundhaltung die im Raum seiner Kirche und auch im Blick auf die DELK bestehende Apartheid überwinden und auf diese Weise sowohl inner- als auch zwischenkirchlich existierende Spannungen friedlich abbauen zu helfen.

Die damit einhergehende stillschweigende Hinnahme der Apartheidspolitik seitens der ELK, die noch maßgeblich durch die Haltung ihres deutschen Präses geprägt war, wurde zuerst durch die Heimatleitung der Rheinischen Mission konterkariert, die in Person von Missionsinspektor Siegfried Groth von Deutschland aus seit 1964 gegen die Prinzipien und Auswirkungen der

[276] Referat von H. K. Diehl vor Teilnehmern der DELK-Tagung „Kirche und Mission“; abgedruckt in: IdW 4/1961, S. 68.

Apartheidspolitik öffentlich wachsende Kritik äußerte. Die sich hierin abzeichnende Neuorientierung in der Haltung der Heimatleitung der RMG bezüglich der Problematik in Südwestafrika muß dabei einerseits vor dem Hintergrund neuerer (missions-)theologischer Ansätze gesehen werden, andererseits hängt sie aber auch mit einer im Jahre 1960 von Äthiopien und Liberia gegen Südafrika eingereichten Klage vor dem Internationalen Gerichtshof zusammen. In dieser Klage wurde das Land am Kap bezichtigt, es verletze seine ihm vom seinerzeitigen Völkerbund übertragenen Pflichten in dem Mandatsgebiet, wodurch der Fall Südwestafrika nach dem Auftreten Michael Scotts vor der UNO jetzt zum zweiten Mal die internationale Aufmerksamkeit auf sich zog und damit auch die Apartheidsproblematik im südlichen Afrika weltweit als über die Region hinausreichende Problemstellung erfaßt wurde. Auch die RMG mußte sich angesichts der theologischen und politischen Entwicklungen immer stärker zur Formulierung einer modernen und gleichzeitig angemessenen Position aufgefordert fühlen.

Diese Positionsbestimmung erfolgte erstmals im Rahmen einer fundierten und engagierten Analyse anläßlich und bezüglich der seit 1964 auch in Südwest erklärtermaßen systematisch verfolgten Rassentrennungspolitik durch die südafrikanische Mandatsmacht. Als Autor des Artikels, der ganz nebenbei auch einen neuen journalistisch geprägten Stil in die Berichterstattung der Mission einführte, zeichnete Siegfried Groth verantwortlich. Seine Analyse wurde zuerst im Rahmen des RMG-Jahresberichts von 1963/64 den Freunden der Mission und der interessierten deutschen Öffentlichkeit zugänglich gemacht [277] und markierte den zuerst noch etwas vorsichtigen Beginn einer fundamentalen Wende in der Haltung der Heimatleitung der RMG bezüglich der soziopolitischen Vorgänge im südlichen Afrika, wie im folgenden deutlich werden soll:

[277] Groth, Siegfried: Bericht aus den Arbeitsgebieten: Afrika. In: De Kleine, Hans (Hg.): „Zu einem Zeugnis über alle Völker!“ Ein Jahresbericht der Rh. Mission 1963/64, S. 33-55. Ein weiteres Mal wurde die Analyse in gekürzter Form ein Jahr später veröffentlicht: Groth, Siegfried: Kirche Jesu Christi in den rassischen Spannungen Süd- und Südwestafrikas. In: IdW 7/1965, S. 126-134.
Auch für die Haltung der DELK zur heraufziehenden Apartheidspolitik waren die Ausführungen Groths von einigem Belang, weshalb ergänzend zu den an dieser Stelle gemachten Ausführungen in Kap. 3.4.4 noch einmal vertiefend auf den politischen Apartheidsansatz eingegangen wird.

Groth hebt zunächst die ethnologische Pluralität des südafrikanischen Staates hervor und beschreibt die Angst der weißen Südafrikaner vor einer möglichen zahlenmäßigen Übermacht der Bantu-Bevölkerung, die irgendwann das Land, das auch den Weißen geschichtsträchtige Heimat geworden sei, übernehmen könnte und dann über die weiße Minderheit regieren würde. Aus diesen Befürchtungen heraus sei das Apartheidsprogramm als politische Entwicklungstheorie entworfen und in die südafrikanische Politik in Süd- und Südwestafrika implementiert worden. Groth referiert dann zunächst in strenger persönlicher Zurückhaltung die Grundzüge des Programms:

„Das Apartheidsprogramm zielt auf Trennung der Rassen hin. Das heißt einmal - und das wurde in der Vergangenheit stärker betont als heute - Gebietsscheidung, also 'Bantustan-Politik'. Man braucht sich nur den Odendaal-Plan anzusehen, nach dem die verschiedenen Rassen und Völker Südwestafrikas in einem groß angelegten, kostspieligen Umsiedlungsverfahren voneinander getrennt und in den von der Regierung zu schaffenden Groß-Reservaten untergebracht werden sollen[278].

Als Endziel erstrebt die Apartheid ein Commonwealth, eine Völkerfamilie aus den verschiedenen Rassen und Völkern in Süd- und Südwestafrika gemäß dem englischen Vorbild.

Apartheid bedeutet nach Verwoerds[279] Meinung die einzige und große Chance, um die Rassenfrage Südafrikas auf lange Sicht für alle Beteiligten befriedigend zu lösen. Jede Rasse und jedes Volk soll sich seinen Fähigkeiten und Besonderheiten entsprechend entwickeln, wobei die weiße Minorität vor der schwarzen Majorität und die noch nicht so weit entwickelte nichtweiße Bevölkerung vor der hochentwickelten weißen Bevölkerung zu schützen ist.

Damit keine besonderen Nöte und Probleme entstehen, soll dieses Programm in einem zwanzigjährigen oder noch länger anhaltenden Prozeß zur Ausführung kommen. Gewisse Härten

[278] Einen sachlich angemessenen Einblick in die mit dem Odendaalplan verbundenen Maßnahmen und Perspektiven bietet im Bereich der Mission: Wienecke, Werner A: Viele Völker - eine Kirche? In: IdW 10,11/1967, S. 200 ff. Missionar Wienecke wies etwa darauf hin, daß 84% der schwarzen Bevölkerung außerhalb der für sie vorgesehenen Bantustans leben würden und sie damit keinerlei politische Rechte hätten, da sie sich faktisch im „Ausland" befänden. Ferner betonte er, daß die vorgesehenen zehn Heimatländer im Vergleich zum „weißen Land" über so schlechte Böden verfügen würden, daß auch die südafrikanische Regierung mit Blick auf die Bantustans auf Dauer nicht mit sich wirtschaftlich selbst tragenden Regionen rechne. Nach einem anderen Bericht hätten bei der Bildung der Bantustans ca. 130.000 Einheimische in Südwestafrika mit ihrer Zwangsumsiedlung rechnen müssen. (Vgl.: De Kleine, Hans: Das Zebra, das nicht lebt! In: IdW 7/1968, S. 136.) Demnach hatte die südafrikanische Regierung auch angekündigt, daß die erst wenige Jahre zuvor neu errichtete theologische Ausbildungsstätte der ELK und der ELOK nicht in Otjimbingue verbleiben könne, da sie auf „weißem Territorium" liege. (Vgl.: ebd.) Schlußendlich ist es hier jedoch nicht zu einer Zwangsumsiedlung gekommen.
Rückblickend aber meint Wienecke heute in Bezug auf die damalige Haltung der ELK und der RMG: „Man hat damals nicht deutlich genug realisiert, was das alles für die Kirche bedeuten würde." (Gespräch mit Werner A. Wienecke am 10.12.1998 in Swakopmund.)
Vgl. zu den sachlichen Hintergründen des „Odendaalplans" auch Kap. 3.4.4, wo die Haltung der DELK zu diesem politischen Programm untersucht wird.

[279] Hendrik Frensch Verwoerd hatte seinerzeit das Amt des Premierministers von Südafrika inne.

können allerdings in der Übergangszeit nicht vermieden werden, wenn man z. B. an die Umsiedlung denkt.“[280]

Obschon Groth 1964 in der Politik der Apartheid „ganz gewiß auch positive Aspekte“ erkennen kann, wofür er beispielhaft die besseren Wohnverhältnisse und die Stärkung der Infrastruktur in der neuen Windhoeker Lokation, Katutura, (d. h. bezeichnenderweise „Wir wollen da nicht wohnen“[281]) anführt, ist den weiteren Formulierungen doch vor allem auch schon eine kritische Sicht dieser Politik zu entnehmen, die er allerdings erst in den folgenden Jahren in zunehmender Offenheit vertreten wird. Von besonderem Interesse ist die Reaktion der Gemeindeglieder der jungen ELK, die sich, wie Groth beschreibt, mit ihrer Umsiedlung nicht einverstanden erklären würden, da „die einheimische Bevölkerung das Motiv für die Werftverlegung kennt“[282], ohne daß Groth - ganz im Sinne der RMG-Linie der Zurückhaltung hinsichtlich politisch brisanter Äußerungen - hierauf weiter eingeht. Auch mit der Haltung der Kirche und Mission seien die ELK-Glieder nicht einverstanden, da deren Verantwortliche „in den Augen der politisierenden und mißtrauischen Nichtweißen ‘Odendaal-Leute’, also Freunde der Regierung sind“[283].

Diese Hinweise Groths machen deutlich, daß in der Zeit der objektiv erkennbaren Bedrängung der Namibianer durch die Maßnahmen des Odendaal-Plans die Mission, die innerhalb der ELK noch immer tonangebend war, längst kein Vertrauen mehr unter den schwarzen Gemeindegliedern genoß. Das hinlänglich bekannte Muster der schweigenden Zustimmung zu den Maßnahmen der „Obrigkeit“ unter Mißachtung der berechtigten existentiellen Interessen der eigenen Gemeindeglieder, die Verweigerung von Perspektivenwechsel und Empathiebezeugungen repetierten sich in der jungen selbständigen Kirche und dokumentierten, daß sich trotz der Kirchgründung noch nicht wirklich etwas geändert hatte. Die pastorale Praxis war ihrem Charakter nach unverändert und diejenigen, die ihr von Amts wegen in der Kirche Autorität verliehen,

[280] Groth, Siegfried: Bericht aus den Arbeitsgebieten: Afrika. In: De Kleine, Hans (Hg.): „Zu einem Zeugnis über alle Völker!“ Ein Jahresbericht der Rh. Mission 1963/64, S. 36 f.
[281] Ebd., S. 54.
[282] Ebd., S. 39.
[283] Ebd.

scheuten nach wie vor die Konfrontation der soziopolitischen Realität mit der biblischen Botschaft, weil sie die Konsequenzen fürchteten.

Dies offenbart sich etwa dann, wenn Groth in seinem Artikel - jetzt überraschend deutlich - auch auf den wohl entscheidenden Unterschied zwischen Lutheranern skandinavischer Herkunft und deutschen Lutheranern hinsichtlich ihrer jeweiligen Haltung gegenüber den politischen Entwicklungen in Südwestafrika aufmerksam macht: Während jene „weithin kritischer im Blick auf die Apartheidspolitik als die Deutschen“[284] seien und sich gleichzeitig „kritisch zur konservativen und passiven Haltung der deutschen Lutheraner äußern“[285], seien diese „in ihrer Stellungnahme zur Rassenfrage zurückhaltend“[286], wobei Groth bemüht ist, eine knappe Erklärung für diese Zurückhaltung der Missionen deutscher Herkunft zu liefern, ohne hierbei allerdings konkreter zu werden:

„Sie versuchen eine neutrale Mittelstellung zwischen den reformierten und englisch orientierten Kirchen einzunehmen, wobei sie in ihrer regierungsfreundlichen Haltung und aus mancherlei Gründen stärker zu den reformierten Kirchen hin tendieren.“[287]

Auch bezüglich der Haltung der RMG zur Apartheidspolitik konstatiert Groth strukturelle Defizite, die durch einzelne kritische Stimmen, die es bereits 1950 oder 1956 gegeben habe, nicht nachhaltig hätten konterkariert werden können. So sei seinerzeit im Rahmen eines Referats gefragt worden: „Werden wir es wagen, für die Eingeborenen einzutreten, auch wenn es den Weißen nicht mehr in ihr Konzept paßt?“ Vor dem Hintergrund des Abfalls der Herero und ihrem Vorwurf, die Missionare seien „letztlich auch Apartheid-Vertreter“[288] seien

[284] Ebd., S. 48.
[285] Ebd.
[286] Ebd.
[287] Die Gründe für diese Haltung der Lutheraner deutscher Herkunft (gemeint sind hier sowohl die Laien und die weißen Pastoren in der DELK als auch die in der ELK tätigen Missionare) zugunsten der südafrikanahen, apartheidsfreundlichen reformierten Kirchen benannte Groth in dem oben bereits erwähnten Artikel aus dem Folgejahr: „Die lutherischen Kirchen und Missionen in Südafrika, zu denen auch die deutschen Missionen gehören, haben in der Rassenfrage keine eindeutige Haltung finden können, vielleicht auch deshalb, weil sie sich mit dem Burenvolk verbunden wissen und von ihrer Theologie her stärker zur Loyalität und Zurückhaltung geneigt sind als zur Kritik der Regierungspolitik.“ (Groth, Siegfried: Kirche Jesu Christi in den rassischen Spannungen Süd- und Südwestafrikas. In: IdW 7/1965, S. 129.) (Auf verschiedene historische und ethnische Gründe für diese Loyalitäten zwischen Buren und Deutschen ist oben bereits hingewiesen worden. Vgl. ergänzend hierzu aber auch vor allem: Teil III, Anm. 116!)
[288] Groth, Siegfried: Bericht aus den Arbeitsgebieten: Afrika. In: De Kleine, Hans (Hg.): „Zu einem Zeugnis über alle Völker!“ Ein Jahresbericht der Rh. Mission 1963/64, S. 49.

auch folgende kritische Sätze gefallen: „'Wir haben festgestellt, wie stark auch wir heute gefangen sind von den Verhältnissen und Anschauungen, die uns umgeben und uns bestimmen. Vielleicht ist unser Befangensein größer als je in der Geschichte Südwests...'"[289] Diese weitreichenden Einsichten eines einzelnen aus dem Jahre 1956 sind jedoch offenbar folgenlos geblieben, denn acht Jahre nach ihrer Formulierung muß Groth konstatieren:

„Aufs Ganze gesehen, haben wir als Mission in Südwestafrika uns politisch zu stark in Askese und Zurückhaltung geübt. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß bei den Gesprächen und Entscheidungen in der Odendaal-Frage ein empfindlicher Mangel an Sachkenntnis und Erfahrung im Bereich des Politischen zu Tage getreten ist."[290]

Außerdem bemängelt Groth, daß es „bei der Rheinischen Mission kein einheitliches Konzept in der Rassenfrage"[291] gebe und fordert die RMG angesichts der schwierigen Situation öffentlich auf, sie solle „ihre Position und ihren Weg zu klären versuchen"[292] und ihren Mitarbeitern „ein helfendes Wort zurufen"[293].
Auch sei der Vorschlag der einheimischen Pastoren, Missionare nur noch auf fünf Jahre zu entsenden, damit einerseits die Selbständigkeit und Verantwortung der einheimischen Mitarbeiter in der Kirche wachsen könne, damit andererseits aber vor allem auch der „Anpassung des Missionars und seiner Familie an die Gewohnheiten und Gesetze der Apartheid"[294] begegnet und vorgebeugt werde, ernsthaft zu prüfen.

Mit diesen Äußerungen, das macht die Bedeutung dieses Textes aus, stößt Groth als Amtsträger der RMG im Einklang mit Missionsdirektor Gustav Menzel[295], dem persönlich hinsichtlich seiner Missionsauffassung ein enormer Lernprozeß zu bescheinigen ist[296], das Tor zu einer die politischen Gegebenheiten kritisch reflektierenden und die Ergebnisse dieser Analysen in der Arbeit

[289] Ein unbenannt bleibender Mitarbeiter der RMG in einem Referat 1956; hier zitiert nach: ebd.
[290] Ebd., S. 50.
[291] Ebd.
[292] Ebd.
[293] Ebd.
[294] Ebd.
[295] Vgl.: Menzel, Gustav: Der Dienst der Missionsgesellschaften nach Uppsala. In: De Kleine, Hans (Hg.): Neue Aspekte. Ein Arbeitsbericht der Rheinischen Mission. Wuppertal 1969 sowie: Teil IV, Anm. 183 dieser Arbeit.
[296] Vgl. zur Verifikation dieser Bewertung die oben zitierten früheren Äußerungen Menzels in seiner Funktion als Missionsinspektor!

berücksichtigenden Haltung der Rheinischen Mission weit auf. Es sollte sich allerdings herausstellen, daß dieser neue Geist vor allem bei den Missionaren vor Ort zu dieser Zeit noch auf wenig Unterstützung hoffen durfte und die Bereitschaft zu einem theologisch längst überfälligen Perspektivenwechsel und einer daraus erwachsenden engagierten öffentlichen Parteinahme auch bezüglich der sozioökonomischen Interessen der schwarzen Gemeindeglieder und ihrer Kirche noch immer nicht vorhanden war. Einzelne Missionare, die eine solche Linie verfochten, blieben einsame Rufer in der Wüste und wurden nicht selten auch aus den eigenen Reihen verunglimpft. Insofern kann die angesprochene Wende der Rheinischen Mission auch nicht als Wendepunkt charakterisiert werden, sondern muß als ein Prozeß verstanden werden, wobei sich die progressiven Kräfte in Wuppertal und in Namibia tatsächlich erst im Jahre 1971 gegen die konservativen Kräfte endgültig durchsetzen konnten.

Daß Letztere gerade in Südwestafrika / Namibia noch die Oberhand hatten, zeigte sich vor allem in der weiterhin geübten äußersten Zurückhaltung bezüglich politischer Äußerungen. In zwei zu jener Zeit unveröffentlicht gebliebenen Memoranden, die die beiden schwarzen lutherischen Kirchen auf Initiative von ELOK-Bischof Auala[297] in den Jahren 1964 und 1967 erarbeiteten, brachten die Kirchen zwar jeweils ihre großen Sorgen im Blick auf die Zukunft des Landes zum Ausdruck, indem sie anhand von Beispielen notvoller Erfahrungen der Menschen die Auswirkungen der Apartheidspolitik konkret darstellten und bei der Administration um eine Veränderung der hierfür verantwortlich gemachten politischen Situation und auch der in diese Richtung wirkenden politischen Pläne nachsuchten[298], das erste Memorandum wurde aber erst mit dem zwei-

[297] Vgl.: Kamho 1979, S. 83.

[298] Der Duktus der beiden Memoranden (Memorandum der ELK und der ELOK an die Regierung von Südafrika, Mai 1964 (Übersetzung); Memorandum der ELK und der ELOK an die Regierung von Südafrika vom 28.9.1967 (Übersetzung); VEM-Archiv, Karton 44: „Kirchwerdung in Namibia und Politisierung der Kirchen (Ovambostreik, Offener Brief)“, Dok.-Nr. 138-140) ist von grundsätzlicher Anerkennung der Regierung, Höflichkeit und Bitten geprägt und angesichts der zugespitzten Realität von bemerkenswert großer Zurückhaltung. Ein Textauszug aus dem zweiten Memorandum von 1967 soll dies exemplarisch verdeutlichen:
„Wir möchten Ihnen versichern, daß die Bewohner Südwestafrikas, soweit sie Glieder unserer Kirche sind, danach verlangen, mit Dankbarkeit, Ehrerbietung und Vertrauen zu ihrer Obrigkeit aufsehen zu können. Darum sind wir mit unseren Gliedern der Kirche in vielerlei Hinsicht enttäuscht durch die Maßnahmen und praktischen Schritte, die durch Sie und Ihre Beamten in der letzten Zeit unternommen wurden. (...) Wir haben von dem Plan gehört, nachdem das Otjimbingue-Reservat, das keiner anderen Bevölkerungsgruppe außer den Herero und Damara gehört, von der nichtweißen Bevölkerung geräumt und zu einem weißen Gebiet deklariert werden soll. Solche Maßnahmen zerstören das Vertrauen und den guten Willen gegenüber der Regierung. Gehört es nicht in das Interesse einer guten Verständigung, daß

ten im Jahre 1967 der Regierung überbracht[299] und beide wurden seinerzeit nicht veröffentlicht. Im Tonfall der unterwürfigen Bittstellung formuliert, waren beide Dokumente deshalb weder dazu geeignet, die Kirche gegenüber ihren eigenen, von der politischen Situation bedrängten Gliedern glaubwürdiger zu machen, noch der Regierung gegenüber die Kirche als einen gesellschaftspolitisch bedeutsamen und ernstzunehmenden Akteur zu präsentieren, mit dem die Regierung zu rechnen hatte[300].

Auch als es 1967/68 zu den skandalösen, internationales Aufsehen erregenden sogenannten „Terroristenprozessen" in Pretoria kam, bei denen von insgesamt 37 Angeklagten 30 Mitglieder der SWAPO waren, von denen wiederum 27 einer der beiden schwarzen lutherischen Kirchen Namibias angehörten, schwiegen sich die Kirchen trotz des offensichtlich politischen Charakters der verhängten Urteile vor der Öffentlichkeit aus und versuchten, ihren Einfluß lediglich in Form eines schriftlichen Gnadengesuchs an die Regierung geltend zu machen. Dieses wurde allerdings abschlägig beschieden, ohne daß es daraufhin zu weiteren Interventionen der Kirche kam.

Beide Beispiele machen deutlich, daß seitens der formal unabhängigen ELK und der einheimischen Theologen die Scheu vor der öffentlichen Auseinander-

---

das Prinzip einer vollkommenen Freiwilligkeit respektiert und praktiziert wird, wie es auch in Ihren Proklamationen betont wurde? Es ist darum unsere dringende Bitte an Sie, die geplanten Entwicklungsprogramme auf die bestehenden Wohngebiete zu beschränken und von einer organisierten Verlegung von Bevölkerungsteilen abzusehen."
Bemerkenswert ist, daß das erste Memorandum (Mai 1964) im Unterschied zum zweiten bei der namentlichen Nennung der Mitglieder der Kirchenleitung als Unterzeichnende nicht den Namen des Präses der ELK, Hans Karl Diehl, aufweist. Anders als 1967 stand Diehl 1964 noch in der primären Verantwortung der ELK-Kirchenleitung!

[299] Vgl.: Das aktuelle Gespräch. Interview mit Albertus Maasdorp. In: IdW 8,9/1972, S. 15; im Text des zweiten Memorandums heißt es dazu: „Wir haben 1964 davon Abstand genommen, das Memorandum auszuhändigen angesichts dessen, daß die Regierung seinerzeit erklärt hat, daß die im Odendaalplan anbefohlenen konstitutionellen Veränderungen des Status von Südwestafrika, vor allem was die Einrichtung der sogenannten Tuislande für die verschiedenen nichtweißen Bevölkerungsgruppen betrifft, nicht realisiert werden wird. Weil aber nun die Regierung von Südafrika jetzt beginnt, die erwähnten Teile des Reportes jetzt zu realisieren, halten wir es für notwendig, den Inhalt unseres Memorandums jetzt an Sie bekannt zu geben. Er wird diesem Brief beigefügt." (Memorandum der ELK und der ELOK an die Regierung von Südafrika vom 28.9.1967 (Übersetzung).)

[300] Auf ein paralleles Gesprächsangebot der Kirchen reagierte das Ministerium für Bantu-Administration und Entwicklung am 21.3.1968 lediglich mit einem langen, aber wenig aussagekräftigen Antwortschreiben, in dem die kritischen Äußerungen der Kirchen zurückgewiesen werden und statt dessen eine angeblich gute Zusammenarbeit mit der nichtweißen Bevölkerung behauptet wird. (Vgl.: VEM-Archiv, Karton 42; Akte: „Zur Geschichte der ELK 1962-1971", Dok.-Nr. 38.)
Rückblickend begründet Alt-Präses Diehl die seinerzeitige Geheimdiplomatie damit, daß man durch den Protest die innere Entwicklung der Kirche nicht habe gefährden wollen. (Gespräch mit Alt-Präses Hans Karl Diehl am 10.9.1997 in Swakopmund.)

setzung wie auch die Unsicherheiten bezüglich der eigenen Rolle als einheimische Pastoren der ELK-Kirchengemeinden noch zu groß waren, als daß von hieraus Unrecht öffentlich angeprangert, eine eindeutige Absage an die Apartheid formuliert und damit die offene Konfrontation zwischen Staat und Kirche riskiert worden wäre. Die jungen einheimischen Pfarrer, die gerade erst in die Verantwortung hineinwuchsen, reproduzierten damit zunächst das Verhalten der Missionare, die sich in diesen Jahren ins zweite Glied zurückstellten und denjenigen, denen sie Platz machten, gerade in den immer drängender werdenden Fragen zum gesellschaftspolitischen Agieren der Kirche keinerlei Hilfestellung anbieten konnten.
Die beiden Memoranden waren aber dennoch gerade hinsichtlich der Diskussion über das eigene Rollenverständnis (Was darf ein Pastor sagen und tun? Wie muß er agieren, um vor allem auch seinem prophetischen Auftrag der ganzen Gemeinde gegenüber gerecht zu werden?) von großer Bedeutung und leiteten kirchenintern und zunächst noch vorbewußt eine Phase der Vorbereitung auf die Zeitenwende von 1971 ein.

Dem dargestellten öffentlichen Schweigen der ELK und der Rheinischen Mission vor Ort bezüglich der Durchsetzung des Odendaal-Plans in Südwestafrika stand aber nunmehr regelmäßig der andere Anspruch aus Barmen, den immer wieder besonders Siegfried Groth formulierte, auffällig kontrastiv gegenüber. Ein Textbeispiel, in dem er den südafrikanischen Theologen Ben Marais zitiert und aktualisiert, mag dies exemplarisch zeigen:

„'Wird die Kirche als Gemeinschaft so sein, daß sie wirklich real Stamm, Rasse oder Klasse überschreitet und eine realere Einheit und eine tiefere Gemeinschaft schafft als jene, die auf den zweitrangigen Faktoren von Stamm, Rasse, Klasse oder Nation basiert?'
Diese Frage wird angesichts der rassenpolitischen Situation Süd- und Südwestafrikas auch an die Rheinische Mission gerichtet."[301]

[301] Groth, Siegfried: Bericht aus den Arbeitsgebieten: Afrika. In: De Kleine, Hans (Hg.): „Zu einem Zeugnis über alle Völker!" Ein Jahresbericht der Rh. Mission 1963/64, S. 54.

Groth markiert innerhalb der RMG sicherlich am deutlichsten den zu dieser Zeit allmählich sichtbar werdenden Neuansatz, der das soziopolitische und sozioökonomische Feld nicht länger als von Kirche und Mission disparates Terrain betrachtete, auf das man sich - zumindest wenn es sich um regierungskritische Angelegenheiten handelte - widerwillig nur dann vorwagte, wenn es aus biblisch-ekklesiologischen Gründen unvermeidbar schien. Jetzt sahen sich vor allem unter den jüngeren Theologen und Mitarbeitern der RMG immer mehr Vertreter zu einer impliziten Revision des überkommenen Verständnisses der lutherischen Zweireichelehre[302] aufgefordert und betrachteten zunehmend die soziopolitischen Zustände und Lebensbedingungen der Menschen als originäres Analysegebiet und schlußendlich auch als Einflußgebiet von Kirche und Mission selbst, auf das beide institutionelle Größen nicht nur indirekt über das politische Handeln ihrer einzelnen Laienglieder gestalterisch einwirken, sondern auf das sie direkt durch ihre Amtsträger maßvoll Einfluß nehmen sollten.[303]

In diesem neuen Geist schrieb Groth in einem anderen Beitrag im darauffolgenden Jahr über die Apartheid und die Verantwortung der deutschen Kirchen angesichts der programmatischen Rassentrennung:

„Wenn man um die Sehnsucht der afrikanischen Menschen und Völker nach Gemeinschaft weiß, dann ahnt man etwas davon, wie sich eine Politik auswirkt, die die Gemeinschaft, ob sie es will oder nicht, zerstört. Dann wird deutlich, daß das Wort 'Apartheid' (Trennung) eine unermeßliche Not für den Afrikaner bedeutet. (...)
Die Kirche in Deutschland wird ihre Verantwortung in der Rassenfrage allgemein und in der Apartheidspolitik Südafrikas im besonderen nicht dadurch wahrnehmen können, daß sie in das

[302] Ulrich Duchrow spricht in Bezug auf das 19. Jahrhundert von einem Mißbrauch Luthers in Bezug auf seine Zweireichelehre, der bis weit ins 20. Jh. hinein fatale Wirkungen gezeigt habe: „Sozialwissenschaftlich gesehen erfüllte die Zweireichelehre die Rolle der legitimierenden Ideologie, die die bestehende Interessenlagen rechtfertigen sollte. (...) Gerade die Zweireichelehre, die so oft als Kronzeuge einer 'neutralen' Position der Kirche und als kritisch gegen (ausgesprochene) Ideologien aufgerufen wird, offenbart sich in ihrer modernen Form als durchaus anfällig, als (unausgesprochene) Ideologie mißbraucht zu werden." (Duchrow, Ulrich: Zweireichelehre als Ideologie. Folgenreiche Umdeutung Luthers im 19. Jh. In: LM 6/1975, S. 300.)
Alt-Missionar Wienecke bestätigt diese Einschätzung, wenn er aus eigener Erfahrung sagt: „Die Zweireichelehre ist total mißverstanden worden. Damit war man aller politischen Verantwortung ledig." (Gespräch mit Werner A. Wienecke am 10.12.1998 in Swakopmund.)
[303] Deutlich wurde diese zumindest bezogen auf den afrikanischen Raum neue Entwicklung bereits auf der konstituierenden Versammlung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz in Kampala im Jahre 1963, die die Einrichtung einer ständigen Kommission für soziale, wirtschaftliche, nationale und internationale Angelegenheiten empfahl. (Vgl.: IdW 7/1963, S. 375.)

Propagandageschrei gegen Südafrika mit einstimmt, sondern sich gründlich und sachlich über die Situation informiert, sich vom Worte Gottes her um Klarheit bemüht und zur Fürbitte bereit ist."[304]

Solche nicht mehr nur beschreibende, sondern konkrete politische Positionierungen und kirchenpolitische Strategien beinhaltende Sätze, die dem aufmerksamen Beobachter als neue Qualität missionarischen Sprechens auffallen mußten, blieben in deutschen und internationalen Missionskreisen nicht unwidersprochen und es begann damit eine jahrelange, zum Teil erbitterte, immer wieder auch vom kommunistischen Ideologieverdacht und dessen Abwehr geprägte Auseinandersetzung zwischen konservativ und progressiv eingestellten Laien und Hauptamtlichen um die Rolle der Mission im Konfliktherd des südlichen Afrika. Auf die oben zitierte konkrete Bewertung der Apartheid etwa wurde Groth entgegnet:

„Apartheid ist wie jede Politik eine 'Kunst des Möglichen' und ist als solche in sich weder gut noch schlecht. (...)
Die Aufgabe jeder Regierung ist es, auf Grund der gegebenen örtlichen Verhältnisse ein Land so zu regieren, daß für die gesamte Bevölkerung in der Gegenwart und Zukunft ein friedliches Leben gewährleistet ist. Gerade dies versucht die Regierung, mit der Apartheidspolitik zu erreichen. (...)
Sie beklagen (...), daß die 'deutschen' Kirchen 'keine eindeutige Haltung finden können'. Ist es denn eine Aufgabe der Kirche, in politischen Fragen für eine Seite Partei zu ergreifen? Christus tat das auch nicht (...).
Ihrer Behauptung (...), 'daß das Wort 'Apartheid' eine unermeßliche Not' für den Afrikaner bedeutet, möchte ich ebenfalls widersprechen. Afrikaner trennen sich von selbst untereinander nach Stämmen eben wegen des von Ihnen angeführten Gemeinschaftsbewußtseins (...).
Es ist doch ganz offensichtlich, daß man speziell Südafrika zu Fall bringen will, weil es den roten Welteroberungsplänen im Wege steht. Und Europa, der Westen, die Kirchen graben an ihrem eigenen Grabe, wenn sie den Propagandarummel gutgläubig mitmachen."[305]

[304] Groth, Siegfried: Kirche Jesu Christi in den rassischen Spannungen Süd- und Südwestafrikas. In: IdW 7/1965, S. 132 ff.
[305] Rust, Friedrich (Südafrika): Offener Brief an Pastor Siegfried Groth; abgedruckt in: IdW 11/1965, S. 210 ff.

Auf diese Einlassung antwortete wiederum Pastor Groth mit der Darlegung seiner Überzeugung, daß sich die Mission dezidiert mit der Apartheid auseinandersetzen *müsse*:

„Die Rassenfrage ist nicht nur eine parteipolitische Angelegenheit, sondern sie stellt *das* große, alle Lebensbereiche umfassende menschliche Problem im Lande dar. Deshalb geht es hier um eine eminent wichtige Aufgabe der Kirche. (...) Ganz gewiß besteht die Gefahr der Grenzüberschreitung, d. h. der politischen Propaganda. Aber müssen wir bei uns, bei den deutschen Kirchen und Missionen in Süd- und Südwestafrika, nicht mehr Sorge haben, daß wir uns an dieser Stelle zu stark zurückhalten?“[306]

Während der Afrika-Referent der Rheinischen Mission in dieser Weise von Deutschland aus bemüht war, durch Analyse und Aufklärung bei allen Beteiligten die Einsicht zu befördern, daß dem Apartheidsproblem dringlich die volle Aufmerksamkeit von Kirche und Mission gebühre, legte sich die Kirchenleitung der ELK in Südwestafrika / Namibia selbst weiterhin eine auffällige Zurückhaltung auf, für die oben bereits wichtige Gründe angeführt worden sind.
Dabei trat das Elend der Afrikaner in den Realitäten des Alltags immer offener zutage: Nach einem nur gut fünfwöchigen Besuch in Namibia konnte Oberkirchenrat Karl Herbert mit Blick auf die Einheimischen entsprechend von „Unsicherheit und dem Gefühl der Rechtlosigkeit“[307] und „Deklassiertheit“[308] berichten sowie von „der Tatsache, daß man ihnen praktisch die Menschenwürde abspricht“[309]. Hilflosigkeit und Bitterkeit spüre man heraus sowie Empörung über Polizeiaktionen und Unmenschlichkeiten gegenüber solchen Afrikanern, die unter dem Verdacht oppositioneller politischer Betätigung stünden.[310]
Anders als die ELK und die RMG in Namibia zu dieser Zeit, die bis dato - „von einzelnen Vorstellungen und Gesprächen bei Regierungsstellen abge-sehen“[311] - zu der „unheilvollen Entwicklung“[312] schwiegen, kam Herbert in seiner Analyse zu einer klaren, öffentlich bekundeten Haltung, die auch heute

[306] Groth, Siegfried: Offener Brief an Friedrich Rust als Antwort auf seinen Offenen Brief an Pastor Groth; abgedruckt in: IdW 11/1965, S. 213.
[307] Herbert, Karl: Kirche auf dem Weg. Besuch in Südwestafrika. In: IdW 1,2/1968, S. 23.
[308] Ebd.
[309] Ebd.
[310] Vgl.: ebd.
[311] Ebd., S. 24.
[312] Ebd.

noch belegt, daß es wider alle südafrikanische Propaganda möglich war, die fatalen Auswirkungen der Apartheid frühzeitig und sachgerecht zu überblicken:

„Es gibt trotz allem Beachtlichen, was durch die Regierung geleistet wird, keine Rechtfertigung für eine Politik, die nichtweiße Menschen nicht als Menschen, sondern nur als Objekte betrachtet, die geleitet ist von einem ungebrochenen Überlegenheitsbewußtsein und zuletzt doch wohl von der schlichten Angst vor dem Verlust des eigenen Führungsanspruches und möglicherweise der eigenen gutsituierten Existenz.“[313]

Auch seine Erwartungshaltung an die Kirchen angesichts dieser Situation formulierte der Autor freimütig:

„Wir können nur hoffen, daß die evangelisch-lutherischen Kirchen im südlichen Afrika um des Auftrags der Gemeinde Jesu Christi willen der Mund der Stummen zu sein, nicht in ihrem Schweigen verharren werden, auch wenn ihr Zeugnis zu Not und Bedrückung führen sollte.“[314]

Schließlich bemüht Herbert einen bildhaften Vergleich des Bischofs der ELOK, Leonard Auala, der sich unermüdlich für ein versöhntes Zusammenleben zwischen Schwarz und Weiß im südlichen Afrika einsetzte, um auch seine Haltung zu dokumentieren:
„’Wir sind wie ein Zebra, schwarz und weiß. Wo du auch hineinstichst, in Schwarz oder in Weiß, du triffst und tötest immer das ganze Zebra!’“[315]

Nachdem die Missionare den Führungsstab an eine einheimische Kirchenleitung übergeben hatten, war es im Jahre 1968 schließlich ELK-Moderator Pastor Albertus Maasdorp, der als erster das öffentliche Schweigen der Kirche gegenüber der Apartheidspolitik brach und damit der Erwartung Herberts entsprach, da er zunehmend die spezifische Konstitution der ELK als Vielvölkerkirche durch die Politik gefährdet sah:

„Nach unserem Verständnis bedeutet die Durchführung des Regierungsprogramms die Trennung der Völker, die in unserer Kirche zusammengefaßt sind. Und damit wird die Einheit der ELK bedroht. (...) Es war die einmütige Auffassung unserer Pastoren, daß wir diese Regierungspolitik nicht unterstützen können. (...) Es ist für uns selbstverständlich, daß die Kirche gegen diese Politik der getrennten Entwicklung im allgemeinen protestieren muß (...) und zwar

[313] Ebd.
[314] Ebd., S. 26.
[315] Ebd.

von ihrem Wesen her. Es ist der eigentliche Auftrag der Kirche, über die Einheit zu wachen und sie zu beschützen. Aus unserer Verantwortung als Kirchenleitung sind wir genötigt, uns gegen dieses Regierungsprogramm zu wenden. Wir tun es nicht in politischer Weise und wollen kein Anti-Apartheidsprogramm aufstellen, sondern wir sind einfach als Kirche hier zur Verantwortung gerufen, uns gegen dieses Programm auszusprechen (...) angesichts der Nöte, die dieses Programm in unseren einzelnen Gemeinden hervorgebracht hat."[316]

Schon diese wenigen Sätze zeigen, daß es für die RMG hohe Zeit war, die Macht in der Kirche und damit auch die Autorität des Amtes an diejenigen zu übertragen, die sich aus ganz persönlicher Erfahrung an die Seite der Betroffenen zu stellen vermochten und ihre Stimme für die Unterdrückten erheben konnten. Hierzu sahen sich die Missionare aus verschiedenen, oben dargestellten Gründen bis 1967 selbst nicht in der Lage; bei einem weiteren Schweigen der Kirche zu den politischen Unterdrückungsmaßnahmen der Apartheidsregierung aber hätte eine neuerliche Erosion unter den enttäuschten Gliedern der Kirche wohl nicht mehr lange auf sich warten lassen und hätte damit das Werk der Mission in seinem Bestand und Entwicklungspotential zum wiederholten Male ernsthaft bedroht.
Die Kritik der ELK an der Regierung war dennoch insgesamt zunächst von Vorsicht geprägt; es ging der Kirche nicht darum, Fundamentalopposition zu treiben, sondern die Vorhaltungen gegen die Regierung allein mit der kirchlichen Situation zu begründen:

„Wir können uns nicht einfach fatalistisch mit der Regierungspolitik abfinden und sagen: Wir müssen sie akzeptieren, wir können nichts dagegen unternehmen. Andererseits können wir uns natürlich auch nicht als Kirche grundsätzlich gegen den Staat stellen und nur negativ reagieren. Wir müssen unsere Verantwortung wahrnehmen, und das bedeutet für uns in Südwest konkret: Wir müssen weiter auch in dieser Situation der getrennten Entwicklung in erster Linie um die Einheit unserer Kirche ringen."[317]

Es ist nicht zu übersehen, daß diesen Worten aus der ELK aber bereits eine neue Qualität innewohnte, daß hier einer sprach, der nicht allein nur durch die Schule der Missionare in Südwest gegangen ist, sondern der mit einem weiten theologischen Horizont und einer kirchenpolitischen Perspektive das neue

[316] Trennung oder Einheit? Wir sprachen mit Pastor Maasdorp. In: IdW 11/1968, S. 207.
[317] Ebd., S. 209.

Selbstbewußtsein der jungen namibischen Theologen mutig repräsentierte; Albertus Maasdorp, Lukas de Vries und andere haben während ihrer Auslandsstudien und durch daraus erwachsende Kontakte frühzeitig die aus der notvollen Situation der Schwarzen und Farbigen vor allem in Südafrika geborene afrikanische Befreiungstheologie, auch „black theology“ genannt, kennengelernt. Sie markierte im Vergleich zur pietistisch geprägten Missionstheologie einen fundamentalen theologischen Paradigmenwechsel und sollte bis zur Unabhängigkeit Namibias und bis zum Ende der Rassentrennung in Südafrika und Namibia die geistige Folie sein, auf der die schwarzen lutherischen Kirchen unter eigener Leitung agierten. Grundannahmen dieses bekenntnisorientierten theologischen Ansatzes, die daraus resultierende Bewertung der Apartheidsdoktrin und hieraus erwachsende Konsequenzen für kirchliches Handeln lassen sich der „Botschaft an das Volk von Südafrika“ entnehmen, die der Südafrikanische Kirchenrat am 20. September 1968 veröffentlichte, und aus der aus gegebenem Anlaß im folgenden die zentralen Passagen zitiert werden sollen:

„Dies Evangelium bietet Hoffnung und Sicherheit für das ganze menschliche Leben. Es ist zu begreifen nicht nur in einem mystischen und ethischen Sinn für die Rettung des Individuums und nicht allein in einem sakramentalen und kirchlichen Sinn innerhalb der Struktur der Kirche; die Botschaft von Christus muß verstanden werden im kulturellen, sozialen (und darum politischen), kosmischen und universalen Sinn, nämlich als die Rettung der Welt und der menschlichen Existenz in ihrer Ganzheit. Weiter ist die Botschaft von Christus nicht allein Gegenstand unserer Hoffnungen, sie soll erfahren werden als eine Wirklichkeit in der Gegenwart. (...)

Apartheid ist eine Einstellung zum Leben und die Einstellung eines Menschen, welcher darauf besteht, daß wir unsere Identität finden in der Trennung und in der Unterscheidung voneinander. Eine Politik der getrennten Entwicklung, die auf diesem Konzept basiert, schließt darum die Zurückweisung der zentralen Glaubensvorstellungen der christlichen Botschaft in sich. Sie nennt Gutes böse (...) sie setzt Unterscheidungen wieder inkraft, die zu überwinden der Heilige Geist das Volk Gottes aufruft. Diese Politik ist deshalb eine Form des Widerstandes gegen den Heiligen Geist. (...)

Wir bekennen deshalb, daß wir unter der Verpflichtung stehen, in Übereinstimmung mit dem christlichen Verständnis des Menschen und der Gemeinschaft zu leben, auch wenn dies im Gegensatz zu einigen Verordnungen und Gesetzen dieses Landes stünde.“[318]

[318] „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ - Eine Botschaft des Südafrikanischen Kirchenrates an das Volk von Südafrika; abgedruckt in: IdW 1/1969, S. 8 ff. In einem offenen Brief wandten sich namhafte theologische Größen Südafrikas an Premierminister Vorster und wiederholten ihre Anwürfe gegen die Apartheidspolitik, die nach ihren Worten „im Gegensatz zu den allgemeinen christlichen Glaubenslehren“ (Offener Brief an Seine Exzellenz B. J. Vorster, Premierminister der Republik Südafrika vom 21.10.1968; abgedruckt in: RMG-Mitarbeiterbrief, Ausgabe B, Nr. 4 - 12/1968, S. 4) stehe. Der

Selbstverständlich war dies nicht mehr mit der überkommenen theologischen Schule der Rheinischen Mission in Südwest vereinbar, und obschon der Leiter des Paulinums, Otto Milk, wie auch der Präses der ELK, Hans Karl Diehl, sich mit öffentlichen Stellungnahmen zu solchen Erklärungen zurückhielten, wird ihre Beunruhigung ob solcher Entwicklungen nicht gering gewesen sein. Mehr Verständnis fand diese neue Linie der einheimischen Pastoren bei der Heimatleitung der Mission in Wuppertal, die sich - wie oben bereits erwähnt - bewußt auch in die Tradition der Bekennenden Kirche gestellt hatte und dies sogar in ihrem Grundsatzprogramm zum Ausdruck brachte. Mit Blick auf die Haltung der Bekennenden Kirche zu den Deutschen Christen unter der nationalsozialistischen Diktatur fiel hier das Verständnis für die Not, die der programmierte Rassismus im südlichen Afrika für die Betroffenen mit sich brachte, offenbar leichter als in der unmittelbaren Konfrontation mit dem Problem vor Ort.
Die kritische Auseinandersetzung des Missionsdirektors Gustav Menzel mit der sogenannten „Frankfurter Erklärung“, die vom Tübinger Missionswissenschaftler Peter Beyerhaus im März 1970 mit dem Ziel initiiert wurde, die evangelische Mission, die in eine Krise geraten sei, wieder auf ihre theologischen Wurzeln zurückzuführen, kann dies verdeutlichen: Menzel widersprach Beyerhaus in diesem Ansinnen und legte ausführlich öffentlich dar, warum eine Neuauflage streng pietistisch-quietistisch orientierter Missionsarbeit aus seiner Sicht ein Irrweg sein mußte.[319]

Diese Debatte um das rechte Missionsverständnis ging in Deutschland nahtlos in die in den 1970er und 80er Jahren ebenfalls äußerst kontrovers geführte Diskussion um die Rolle der Kirche bei der weltweiten Durchsetzung der Menschenrechte über und war vielen evangelikal ausgerichteten Christen Anlaß, sich vor allem angesichts des großen Namibia-Engagements der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM) von dieser Rechtsnachfolgerin der Rheinischen Missionsgesellschaft zu distanzieren[320].

---

zentrale Satz des Schreibens lautet: „Der höchste Dienst, den die Kirche jetzt der Obrigkeit in unserem Land erweisen kann, ist der, daß sie mit dem größten Ernst und im Namen Gottes darauf dringt, sich von ihrer Apartheidideologie abzuwenden. Wie radikal dieses Zeugnis auch sein mag, die Kirche hat keine andere Wahl, wenn sie in Gehorsam gegen Gottes Willen sprechen will.“ (Ebd.)

[319] Vgl. zu der Debatte im deutschen evangelischen Raum: Becker, Horst: Weltmission in der Krise? Zur Diskussion um die „Frankfurter Erklärung“. In: LM 2/1971, S. 67 ff.

Es verwundert mit Blick auf die seinerzeit immer noch starken beharrenden Kräfte innerhalb der Missionsbewegung nicht, daß Siegfried Groth als steter Beobachter der ELK und als Kontaktperson zwischen der Heimatleitung der RMG / VEM in Wuppertal und ihren Mitarbeitern in der ELK aus der Haltung der sich allmählich durchsetzenden neuen Positionen heraus kritische, an die eigene Hausadresse gerichtete Fragestellungen bezüglich der jüngeren Missionsgeschichte Namibias formulierte:

„Die Kirche in Südwest, vor allem ihre Mitarbeiter, sind mit großem Ernst gefragt: hätten wir in der Vergangenheit nicht mehr reden müssen von dem, worunter die afrikanischen Mitmenschen zu leiden haben und wodurch sie bisweilen auf das schwerste angefochten sind durch die rassendiskriminierenden Maßnahmen infolge der Apartheidspolitik?“[321]

Ansätze einer kritischen Selbstreflexion bei der RMG / VEM und neue theologische Auffassungen innerhalb der einheimischen Kirchenleitung der ELK deuteten seit Ende der 1960er Jahre immer stärker auf die bevorstehende Wende in der namibischen Kirche hin, die nun nicht mehr lange auf sich warten ließ.

[320] Vgl. exemplarisch die Auseinandersetzung zwischen Teilen der Gemeinde Trupach-Seelbach und der VEM. Nachgezeichnet in: Ein „brüderliches Gespräch“, MB 5/1982.
[321] Groth, Siegfried: Kirche in der Anfechtung. In: IdW 12/1970, S. 7.

2.5 „Ein Kampf zwischen David und Goliath“[322] - Der „Offene Brief“ von 1971 an den südafrikanischen Premierminister und die Reaktion der Mission auf den Coup der jungen namibischen Theologen[323]

Ausgerechnet ein *politisches* Ereignis sollte zum Anlaß für den wohl auffälligsten Wendepunkt in der Kirchengeschichte Namibias werden: Dem Entscheid des Internationalen Gerichtshofes vom 21. Juni 1971, daß Südafrika nicht das Recht habe, das Südwester Territorium weiterhin zu verwalten, folgte als Reaktion umgehend eine Erklärung des südafrikanischen Premierministers Vorster, in der er das ergangene Urteil zurückwies. Diese Entwicklungen veranlaßten die beiden schwarzen lutherischen Kirchen, sich in Form eines offenen Briefes erstmals öffentlich gegen die Anwendung der Apartheidsdoktrin in Namibia zu wenden, „da diese eine grobe Verletzung der Menschenrechte und eine notvol-

[322] So schätzte man in einem geflügelten Wort seinerzeit die Situation bezüglich des öffentlich ausgetragenen Streits zwischen den beiden schwarzen lutherischen Kirchen in Namibia, ELK und ELOK, und der südafrikanischen Regierung hinsichtlich der Apartheidspolitik Südafrikas ein. (Vgl.: Groth, Sieg-fried: Lutherische Kirchen in Südwestafrika und die Apartheid. In: IdW 5,6/1972, S. 9.)

[323] Sowohl Wilfried Neusel, der zwischen 1983 und 1987 als von der VEM in die ELK entsandter Mitarbeiter als Dozent am Paulinum gearbeitet hat, als auch Lukas de Vries (Gespräch am 17.9.1997 in Windhoek) berichten übereinstimmend davon, daß der Offene Brief und die hinter ihm stehende neue theologische Haltung am Paulinum entwickelt wurden: „Der Offene Brief (...) war im Grunde das Ergebnis ausführlicher Diskussionen von Studenten und Dozenten des ‘Paulinum’. In Otjimbingue wurde kirchlicherseits die Geburtsstunde eines neuen schwarzen Bewußtseins und neuer Hoffnung auf politische und soziale Befreiung eingeleitet.“ (Neusel, Wilfried: Otjimbingue. In: IdW 5/1988, S. 103.)
Es ist schon an anderer Stelle darauf hingewiesen worden, daß der neue theologische Ansatz der jungen namibischen Theologen und einiger ihrer Lehrer nicht im eigentlichen Sinne originärer Natur war. Vielmehr stellten sie befreiungstheologische Ansätze sowie die auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala im Jahre 1968 deutlich gewordenen neuen ekklesiologischen und missionstheologischen Akzente, in denen sogar Formeln wie „Ablösung der christlichen Mission durch Menschheitsentwicklung“ evoziert wurden, in den situativen und historischen Kontext der namibischen Situation. Hierin liegt allerdings der exklusive Beitrag der „schwarzen Theologie“ im südlichen Afrika, wobei eine retroperspektivische Untersuchung der genaueren Transformationsmechanismen und Entwicklungslinien noch aussteht. (Der Versuch einer zeitgenössischen Antwort auf die Frage „Was ist schwarze Theologie“ findet sich in: Sundermeier, Theo: Christus, der schwarze Befreier. Aufsätze zum schwarzen Bewußtsein und zur schwarzen Theologie in Südafrika. Erlangen 1973. Bedeutsam sind auch zwei Aufsätze von Zephaniah Kameeta: Eine Schwarze Theologie der Befreiung. In: LR 4/1975, S. 333 ff. sowie: Christus für die Unterdrückten. Akzente einer Schwarzen Theologie in Namibia. In: LM 4/1977, S. 192 ff. Sundermeier und Klaes haben 1991 rückblickend noch einmal die Bedeutung der schwarzen Theologie im afrikanischen Kontext der vorangegangenen drei Jahrzehnte beleuchtet: Sundermeier, Theo; Klaes, Norbert: Theologiegeschichte der Dritten Welt: Afrika. München 1991, besonders Kap. VI und VII.)

le Entwicklung unter der einheimischen Bevölkerung Südwestafrikas zur Folge habe“[324].

Dieser an Premierminister Vorster gerichtete Offene Brief, den der anglikanische Bischof Colin Winter hinsichtlich seiner Bedeutung für Namibia mit den 95 Thesen Martin Luthers verglich, sowie der nachfolgend an die Gemeinden der beiden schwarzen lutherischen Kirchen gerichtete Hirtenbrief vom 18. Juli 1971 stellen eine gar nicht zu überschätzende qualitative Veränderung der Interpretation der biblischen Botschaft dar: Nicht mehr allein der einzelne Gläubige mit seinem menschlichen Schicksal unter als gegeben hingenommenen äußeren Bedingungen stand nunmehr im Fokus kirchlicher Bemühungen, sondern die Kirchen erklärten mit diesem Schritt zusätzlich diese äußeren, die politischen Bedingungen selbst zu ihrem Operationsgebiet. Die Kirchen wollten sich also nicht länger auf ihre Funktion als Trostspender, Heilsverkünder und Überlebenshelfer für das Individuum beschränken und damit „nur“ die Symptome behandeln, die eine bestimmte Politik erzeugte, sondern es wurden jetzt die strukturellen soziopolitischen und sozioökonomischen Ursachen selbst zur kirchlichen Einflußsphäre erklärt. Hatte sich die Mission bei allen Konflikten zwischen „Obrigkeit“ und Bevölkerung aus theologischen, aus kulturhistorischen, aus machtpolitischen und nicht zuletzt aus Selbsterhaltungsgründen bislang vor allem als Erfüllungsgehilfe der weißen Machthaber präsentiert, was nicht ausschloß, daß sie sich punktuell und dann durchaus auch vehement für konkrete Verbesserungen der Lebensumstände einzelner Einheimischer engagierte, so hatten die beiden schwarzen lutherischen Kirchen nun einen grundsätzlich anderen Standort eingenommen: Gemeinsam mit der ELOK sprach die ELK aus der authentischen Perspektive der Afrikaner; die Kirchen nahmen sich selbst als von politischer Gewalt unmittelbar Betroffene wahr und agierten aus einer als Selbstverteidigungsfall analysierten und empfundenen Situation heraus. Dieser Wendung, von Philip Steenkamp zurecht als „watershed“[325] bezeichnet, ging dabei keine langatmige akademische Debatte voraus - die theologische Einordnung und Bewertung dieser Vorgänge erfolgte erst sehr viel später; tatsächlich handelte es sich hier angesichts des konkreten Anlasses um einen Reflex auf den für die neue Haltung der Kirche als ursächlich anzusehen-

[324] „Wir können nicht länger schweigen“. ELK und ELOK nehmen Stellung zur Apartheid. In: IdW 10/1971, S. 8.

den konkret erlebten Alltag der Afrikaner unter den Bedingungen der Apartheid. Dennoch wandten sich die jungen Theologen der ELK, die im Zuge des Selbständigkeitsprozesses innerhalb der Missionskirche zunächst von der Mission ausgebildet worden waren und später in Südafrika, Deutschland und in den USA ihre Studien fortsetzten, mit dem von ihnen initiierten Schritt in die politische Öffentlichkeit hinein auch sehr bewußt von der überkommenen Missionstheologie ab und definierten die Rolle der Kirche mit dem Ansatz, daß diese angesichts der als evangeliumswidrig eingestuften politischen Situation als Akteur auf dem gesellschaftspolitischen Tableau eine deutlich zu artikulierende politische Anwaltschaft wahrzunehmen hätte, völlig neu.

Folgende Passagen aus dem Offenen Brief, der vom Bischof der ELOK, Leonard Auala, und vom Moderator der ELK, Paulus Gowaseb, unterzeichnet ist, lassen diese so definierte Rolle erkennbar werden:

„Wir glauben, daß Südafrika in seinen Bemühungen, Südwestafrika zu entwickeln, es unterlassen hat, die Menschenrechte, wie sie 1948 durch die UNO deklariert wurden, im Blick auf die nichtweiße Bevölkerung in Anwendung zu bringen. (...) Wir können nicht anders, als Südwestafrika mit all seinen Volksgruppen als Einheit zu sehen. Durch die Gruppengebietsgesetze wird den Menschen das Recht, innerhalb der Grenzen des Landes sich frei zu bewegen und niederzulassen, untersagt. Dies stimmt nicht mit Artikel 13 der Menschenrechtserklärung überein. (...) Unsere Menschen sind nicht frei, ihre Gedanken und Meinungen öffentlich aussprechen und publizieren zu können. (...) Die heutige Politik der Regierung macht es unmöglich, daß unter den Einheimischen politische Parteien wirklich verantwortlich und auf demokratische Weise am Bau der Zukunft des ganzen Südwestafrika mitarbeiten können. Wir glauben, daß es in diesem Zusammenhang wichtig ist, auch der nichtweißen Bevölkerung zuzubilligen, das Stimmrecht ausüben zu können (Artikel 20 und 21 der Menschenrechtserklärung). (...) Es kann (...) kein Zweifel darüber bestehen, daß das Kontraktarbeitersystem das gesunde Familienleben zerbricht, weil das Verbot, sich am Arbeitsplatz niederzulassen, das Zusammenleben der Familien verhindert. Dies steht im Widerspruch zu den Artikeln 23 und 25 der Menschenrechtserklärung.“ [326]

[325] Steenkamp, Philip: The Churches. In: Leys, Colin; Saul, John S. (ed.): Namibia`s Liberation Struggle. The Two-Edged Sword. London 1995, S. 95.

[326] Die Kirchenleitungen der ELOK und der ELK: Offener Brief an seine Exzellenz, den ersten Minister von Südafrika vom 30.6.1971; abgedruckt in: „Wir können nicht länger schweigen“. ELK und ELOK nehmen Stellung zur Apartheid. In: IdW 10/1971, S. 12 f.

Neben dem Inhalt, der sich nicht mehr mit der Darstellung von Einzelschicksalen begnügt, sondern strukturelle Auswirkungen der Apartheidspolitik darstellt und mit dem Verweis auf internationales Recht den von Südafrika zu verantwortenden Rechtsbruch offen anspricht und begründet, unterscheidet sich gerade auch der Duktus des Schreibens erkennbar von den beiden Memoranden der Kirchen aus den Jahren 1964 und 1967 und läßt die Neudefinition der eigenen Rolle der Kirchen erkennbar werden.

Besonders der folgende, letzte Satz der Erklärung sollte im Land, insbesondere unter den Deutschstämmigen und damit auch innerhalb der DELK, für Furore sorgen:

„Es ist der dringende Wunsch der Kirchenleitungen, daß Ihre Regierung gemäß der Aussprache des Weltgerichtshofes und in Zusammenarbeit mit der UNO, deren Mitglied Südafrika ist, eine friedliche Lösung für die Probleme unseres Landes suchen möge und dafür sorgt, daß die Menschenrechte vollgültig in Kraft gesetzt werden, und daß Südwestafrika ein selbständiger und unabhängiger Staat werden kann."[327]

Hätten der scheidende Präses der ELK, Hans Karl Diehl, oder der ehemalige Leiter des Paulinums und seinerzeitige Landespropst der DELK, Otto Milk, im Vorfeld von der Entstehung dieses Briefes gewußt, sie hätten seine Publikation aus ihrer theologischen Überzeugung heraus gewiß zu verhindern versucht. Beide waren zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Briefe aber nicht zugegen, was durchaus im Kalkül der jungen afrikanischen Theologen gelegen hat[328], formulierte man hier schließlich nicht nur einen politischen Forderungskatalog, sondern implizit auch die endgültige Unabhängigkeitserklärung der ELK von der Vormundschaft der Rheinischen Mission im Sinne der Einforderung des Rechts auf eine vollständig eigene Wegbestimmung.

[327] Ebd.

[328] Dies bestätigt Lukas de Vries, der den unmittelbaren Anlaß zur Formulierung des Briefes eindeutig im Haager Gerichtsurteil sieht. Auf Initiative einiger Studenten hin habe er gemeinsam mit ihnen noch am gleichen Abend mit dem Formulieren des Briefes begonnen und am folgenden Tag den gemeinsam mit Missionar Ihamäki von der Finnischen Mission in Windhoek sich aufhaltenden Bischof Auala von der ELOK sowie Missionar Reeh von der Rheinischen Mission in dieser Angelegenheit konsultiert. Das bis heute in einigen Kreisen der DELK hartnäckig kolportierte Gerücht, Pastor Siegfried Groth und Missionar Reeh hätten den Brief verfaßt, weist de Vries auf Nachfrage entschieden zurück. De Vries gibt darüber hinaus zu erkennen, daß die internationale Reaktion auf den Offenen Brief in der tatsächlich erfolgten Intensität nicht erwartet worden sei. (Gespräch mit Lukas de Vries am 17.9.1997 in Windhoek.)

Während DELK-Landespropst Milk nachfolgend mit totaler Ablehnung auf diese Entwicklung reagierte[329], hielt sich ELK-Präses Diehl, dem die Nachricht über den Schritt der ELK während eines Deutschlandaufenthalts überbracht wurde, woraufhin er „bleich“ geworden sei, wie sich Zeugen der Situation heute erinnern, nach außen hin bedeckt. Er, der auf der Synode 1972 seinen Titel zurückgeben und die übernommene Rolle des Beraters aufgeben sollte, war sich darüber im klaren, daß es nunmehr nicht mehr in der Hand der Mission lag, der Kirche ihren Weg vorzugeben. Mit dem von der ELK jetzt eingeschlagenen Pfad konnte sich Diehl nicht identifizieren und mit den Akteuren in der Kirchenleitung mochte er sich deshalb nicht solidarisieren.[330] Auf diese Ereigniskette zurückblickend, kann Diehl aber vor allem bezüglich des Offenen Briefes heute immerhin freimütig sagen: „Die Zeit zu so etwas war reif.“[331]

In bezug auf die Themenstellung dieser Arbeit ist darüber hinaus an dieser Stelle deutlich hervorzuheben, daß mit dem gemeinsamen Schritt der Kirchenleitungen der ELK und der ELOK nicht nur das Kirchenwesen Namibias selbst ganz erheblichen Änderungen unterworfen wurde, was sich insbesondere in der Entwicklung des Verhältnisses zwischen den beiden schwarzen lutherischen Kirchen und der DELK dokumentiert[332], sondern daß vor allem auch die Rolle der Rheinischen Mission und ihrer Mitarbeiter nunmehr auch faktisch neu definiert wurde: Sowohl die Institution als auch ihr Personal waren spätestens ab jetzt mitwirkende Gäste in einer afrikanischen Ortskirche, wobei der Grad der mitgestaltenden Einflußnahme von der Identifikation mit den Wegweisungen und Zielsetzungen, die von der afrikanischen Kirchenleitung bzw. von der ELK-Synode vorgegeben wurden, und von der Bereitschaft der ELK, in diesem Rahmen die partizipatorische Mitwirkung aus Übersee zu akzeptieren, abhängig war.

[329] Vgl. dazu auch die Darstellungen und Analysen in Kap. 3.4.5!
[330] An dieser Stelle sei ergänzt, daß sich der anglikanische Bischof Colin Winter am 25.7.1971 in einer Erklärung hinter die Briefe der ELK und der ELOK stellte. Auch die katholische Kirche unter Leitung des aus Deutschland stammenden Bischofs Rudolf Koppmann erklärte am 12.8.1971 ihre Solidarität mit der Aktion der schwarzen Lutheraner. (Vgl.: Groth, Siegfried: Lutherische Kirchen in Südwestafrika und die Apartheid. In: IdW 5,6/1972, S. 10.)
[331] Gespräch mit Alt-Präses Diehl am 10.9.1997 in Swakopmund.
[332] Vgl. hierzu die Darstellungen und Analysen in Teil III dieser Arbeit, besonders ab Kap. 3.4.5!

Diese Entwicklung bedeutete trotz aller weiterhin bestehenden tatsächlichen finanziellen und personellen Abhängigkeiten nicht weniger als die vollständige Umsetzung der Selbständigkeit der ehemaligen Missionskirche und wurde auf der 1972er Synode nachträglich bestätigt, indem mit der Wahl von Lukas de Vries zum Präses der ELK endlich ein Namibianer die Leitung der Kirche übernahm[333]. Zwar hatte diese - wie oben aufgezeigt - bereits seit 1967 in den Händen einer schon mehrheitlich aus Einheimischen bestehenden Kirchenleitung gelegen, diese theoretische Selbständigkeit war jedoch bis zu diesem Zeitpunkt nach außen hin und auch in die Gemeinden hinein nicht überzeugend darstellbar gewesen, da das Präsesamt speziell auf die personelle Besetzung mit dem langjährigen Missionspräses Hans Karl Diehl zugeschnittenen war, indem dem Amtsinhaber offiziell nur eine beratende Funktion zukam, was unglaubwürdig erscheinen mußte.

Eine wichtige Voraussetzung dafür, daß die neuen Verantwortungsträger innerhalb der ELK in der Rheinischen Mission bzw. in ihrer Rechtsnachfolgerin, der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM) dann auch auf Dauer eine verläßliche Partnerin sehen konnten, mußte zunächst vor allem in Wuppertal erfüllt werden: Hier galt es, eine adäquate Reaktion auf den Schritt der schwarzen lutherischen Kirchen in Namibia zu finden. Jetzt sollte sich die vor allem von Groth seit 1964 geleistete geistige Vorarbeit auszahlen: Mit einer von Verständnis und Zustimmung geprägten Stellungnahme und einer unzweideutigen Solidaritätsbekundung schuf die Mission nämlich umgehend diese notwendige Grundlage für die weitere Zusammenarbeit zwischen VEM und ELK und erhielt vor allem von ihren jüngeren Missionaren in Namibia die volle Unterstützung für diesen Schritt. Auch um die Unabhängigkeit der ELK zu unterstreichen, ließ die VEM in diesem Zusammenhang verlauten, daß sie selbst wie auch die Finnische Mission „keinerlei Einfluß auf die Stellungnahmen der Kirchenleitungen

[333] Dieser Synode der ELK wurde schon im Vorfeld von ELK-Pfarrer Albertus Maasdorp eine historische Bedeutung beigemessen, da sie mit der Wahl eines afrikanischen Präses die Afrikanisierung der Kirche entscheidend vorantreibe. Ziel dieses Prozesses sei: „Frei zu werden von der Abhängigkeit und der Bevormundung durch die Europäer. Es ist doch Tatsache, daß in der Vergangenheit die Weißen anstelle der Schwarzen gedacht haben. Aber das ist heute nicht mehr der Fall. Wir sind selbst die Sprecher und Denker unseres Volkes.“ (Das aktuelle Gespräch. Interview mit Albertus Maasdorp. In: IdW 8,9/1972, S. 18.)

genommen haben“[334], daß man aber dem Schritt positiv und nicht ohne Selbstkritik gegenüberstehe:

„Wir verstehen gut, daß die beiden Kirchen sich jetzt in die Lage versetzt sahen, nicht länger schweigen zu können und sich an die Öffentlichkeit wenden zu müssen.
Wir von der VEM selbst aber stehen unsererseits vor der Frage, ob wir nicht früher die Nöte unserer afrikanischen Brüder sehen und ernstnehmen hätten müssen. (...)
Als Christen weißer Hautfarbe sind wir mitschuldig geworden an der Verletzung der Menschenrechte unserer Brüder in Südwestafrika.“[335]

Mit einer offiziellen Erklärung, in der die VEM selbst erstmals öffentlich zur Rassentrennungspolitik Stellung bezog, unterstrich die Missionsgesellschaft dann noch einmal ihre uneingeschränkte Solidarität mit dem Vorgehen der schwarzen lutherischen Kirchen Namibias:

„Wir stimmen mit ihnen (der ELK und der ELOK, Verf.) darin überein, daß die Politik der Apartheid die Einheit der Kirchen gefährdet, die Menschenrechte infrage stellt und die Entwicklung der Völker Südwestafrikas in falsche Bahnen lenkt. Die Apartheid trennt, klassifiziert und diskriminiert. Sie befestigt die Vorherrschaft der Weißen in Südwest. (...)
Wir erklären uns mit den Kirchenleitungen in Südwestafrika solidarisch. (...)
Wir stellen uns hinter ihre Aktion, durch die sie die bedrohliche Entwicklung, die durch die südafrikanische Rassentrennungspolitik hervorgerufen ist, verurteilt haben.“[336]

Am 18. August 1971 kam es in Windhoek zu einer offiziellen Begegnung zwischen den Leitern der beiden schwarzen lutherischen Kirchen und dem südafrikanischen Premierminister. In einer vorbereiteten Ansprache verdeutlichte ELK-Moderator Gowaseb bei dieser Gelegenheit mit Nachdruck das Grundanliegen der Kirche, das sie zu ihrem Gang an die Öffentlichkeit bewogen hatte, formulierte daraus abgeleitete konkrete politische Zielvorstellungen und verwies diesbezüglich auf die ELK als Vielvölkerkirche, die ein Modell für das politische Gemeinwesen darstellen könne:

[334] „Wir können nicht länger schweigen“. ELK und ELOK nehmen Stellung zur Apartheid. In: IdW 10/1971, S. 9.
[335] Ebd., S. 9 f.
[336] Erklärung der Leitung der VEM vom 1.9.1971; abgedruckt in: IdW 11/1971, S. 11.

„Es ist für uns unmöglich geworden, noch länger zu schweigen, wenn wir sehen, daß durch die Gesetze der Apartheid und durch das Programm der 'Heimatländer' (Bantustans) wir Nichtweißen fortwährend als Minderwertige behandelt und voneinander getrennt werden.
Die Regierung stellt fest, daß unsere Völker durch dieses Programm eine rosige Zukunft haben und daß diese Zukunft in den 'Heimatländern' liegt. Aber die Zukunft, wie die Regierung sie sich vorstellt, wird keineswegs rosig sein. (...)
Es muß ein Weg gefunden werden, um eine gemeinsame Regierung für das ganze Land aufzubauen, an der auch die Nichtweißen beteiligt sind. (...)
Das ganze Südwestafrika muß für uns alle die Heimat bleiben, in der jeder Mensch das gleiche Recht genießt. (...)
Die Erfahrungen, die wir haben, sind solche im Zusammenhang mit unseren Kirchen, in denen alle nichtweißen Völker Südwestafrikas zusammengefaßt sind. Darin haben wir auch nur eine gemeinsame Leitung, in welcher jedes Volk vertreten ist. Dort arbeiten wir in einem guten Geist zusammen."[337]

Ergänzend untermauerte Bischof Auala in seiner Ansprache aus theologischer Sicht den Anspruch der Kirchen auf das Recht zu öffentlichen Stellungnahmen auch hinsichtlich der soziopolitischen Verhältnisse:

„Als Leiter unserer beiden lutherischen Kirchen in Südwestafrika haben wir einen Offenen Brief an Seine Exzellenz geschrieben. Wir haben es getan, weil wir als Leiter eine Verantwortung gegenüber unseren Gemeindegliedern, aber auch gegenüber unserer Obrigkeit tragen. Der Herr hat uns als Hirten berufen. Das Hirtenamt ist auch ein Wächteramt (...) Wir müssen wissen, daß die Kirche das Gewissen des Volkes ist und auch das Gewissen der Obrigkeit sein soll. (...) der Offene Brief ist unser Notruf."[338]

Prägnant machte Bischof Auala die Divergenz zwischen erfahrener politischer Realität und biblischem Anspruch deutlich, die den Anlaß zum Offenen Brief gegeben hatte, indem er beides kontrastiv gegenüberstellte:

„Die Weißen aus den verschiedenen Völkern respektieren sich gegenseitig, und alle bewegen sich frei in ganz Südwest. Bei ihnen wird kein Unterschied gemacht. Warum macht das Programm der Heimatländer uns zu Fremdlingen in unserem eigenen Land, in dem wir geboren und aufgewachsen sind? (...)

[337] Ansprache von Pastor P. Gowaseb über die Probleme der Apartheid in Südwest-Afrika anläßlich des Gesprächs mit dem Premierminister am 18.8.1971 in Windhoek; abgedruckt in: IdW 11/1971, S. 5 f.
[338] Ansprache von Bischof L. Auala anläßlich des Gesprächs von Vertretern der Leitung der ELK und ELOK mit dem südafrikanischen Premierminister und anderen Vertretern der Regierung in Windhoek; abgedruckt in: IdW 11/1971, S. 7 f.

‘Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, da ist nicht mehr Sklave oder Freier, da ist nicht mehr Mann oder Frau; denn wir sind alle einer in Christus Jesus.’“[339]

Diese Auszüge lassen die neue Qualität der afrikanischen Theologie noch einmal sehr deutlich werden: Sie ist eine von einheimischen Theologen aus der real empfundenen Not der Betroffenen heraus in den Raum der politischen Öffentlichkeit hinein artikulierte, die biblische Botschaft auf den situativen sozio-politischen Kontext beziehende praktische Theologie, die - ähnlich wie die befreiungstheologischen Strömungen in Südamerika - den Anspruch auf eine ganzheitliche Bedeutung der christlichen Existenzweise erhebt.

Angesichts dieser öffentlichen bzw. hinsichtlich der Gespräche halböffentlichen Kontroversen zwischen Kirche und Politik in Namibia, die den Kontrast zwischen dem international immer stärker betonten Anspruch auf die weltweite Durchsetzung der Menschenrechte - auf diese rekurriert der Offene Brief ja auch explizit - und der institutionell abgesicherten Tatsache rassistischer Gesellschaftsstrukturen im südlichen Afrika offenkundig werden ließen, sahen sich auch die in der ELK tätigen Missionare der VEM zu einer kritischen Selbstreflexion aufgerufen und legten ihre Einsichten am 27. September 1971 in Form eines Schuldbekenntnisses der namibischen Öffentlichkeit vor:

„Wir bekennen, daß wir oftmals der Versuchung erlegen sind, mit den weltlichen Machthabern auf Kosten unserer einheimischen Brüder und Schwestern zusammenzuarbeiten.

> Wir haben nicht immer deutlich genug vor den Mächtigen die gleiche Würde jedes Menschen hervorgehoben und verteidigt.
>
> Wir haben viele Möglichkeiten zur Herstellung von Kontakten zwischen den Rassen und Völkern ungenutzt gelassen.
>
> Wir haben nicht genug daran gearbeitet, die geistliche Vaterschaft in Bruderschaft umzuwandeln.
>
> Wir haben das Streben der Einheimischen nach menschlicher Anerkennung und Selbständigkeit oft verkannt und uns mit dem Gedanken beruhigt, daß sie mit ihrer Rolle als Untergebene zufrieden seien.

[339] Ebd., S. 9; bezüglich des Gesprächs zwischen den beiden Kirchenführern und dem Premierminister, dem noch eine zweite Begegnung im April 1973 folgte, ist festzuhalten, daß beide Treffen eine tiefe Kluft zwischen Kirche und Staat offenbarten, bezüglich der Überwindung der katastrophalen Auswirkungen der südafrikanischen Politik in Namibia zur großen Enttäuschung der Kirchen aber folgenlos blieben.

Wir sind dankbar, daß wir den Weg der ELK aufgrund der Dokumente vom 18. Juli 1971 noch deutlicher sehen und daß wir ihn in Solidarität mit unseren Brüdern mitgehen dürfen."[340]

An diesem Schuldbekenntnis fällt allerdings vor allem sein zeitgeschichtlich uneindeutiger Charakter auf: So bezieht es sich in ekklesiologischer Hinsicht offenbar vor allem auf den verzögerten Verselbständigungsprozeß in der Missionskirche und in politischer Hinsicht auf die seinerzeitige Situation, die durch die inhumanen Auswirkungen der Apartheid gekennzeichnet war; die historischen Verfehlungen der Rheinischen Mission während der deutschen Kolonialzeit werden dagegen nicht explizit angesprochen.

Anlaß zu einem Prozeß der kritischen Selbstreflexion und Neuausrichtung sah Siegfried Groth auch für die VEM in Deutschland gegeben. Seine folgenden, zunächst in vorsichtiger Fragehaltung formulierten Überlegungen legten den Grundstein für die konsequente Solidaritätsarbeit, die die VEM zugunsten ihrer namibischen Partnerkirche in den 1970er und 80er Jahren leistete:

„Hier brechen wesentliche Fragen auf, die uns als Kirche und Mission beschäftigen: Was ist es um die Gefahr der Politisierung der Kirche und Mission? Wie können wir aus dem Ghetto des Schweigens und aus der gefährlichen Haltung der Neutralität, die uns als Kirche und Mission so oft gefangen hält, hinaus in die Freiheit verantwortlichen Redens und Handelns kommen? Wie kommt es zur Solidarität mit den Unterdrückten und zum prophetischen Zeugnis gegenüber dem Staat?"[341]

Groth nimmt explizit die Worte des Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen auf, wenn er bezüglich möglicher Antworten Orientierung zu geben versucht:

„'Die missionarische Bewegung (...) entstand genau in der Zeit, als Kolonialismus, Imperialismus und als eine Folge davon der Rassismus aufkamen. Deshalb ist die missionarische Bewegung auch auf Gedeih und Verderb mit der Geschichte des Rassismus verbunden.' (...)

[340] Stellungnahme der Mitarbeiter der VEM in Südwestafrika; abgedruckt in: IdW 12/1971, S. 13. (Dieses Dokument ist später als „Swakopmunder Schuldbekenntnis" bezeichnet worden.)
[341] Groth, Siegfried: Die Frage nach der Schuld der Missionen. Referat, gehalten auf dem Deutschen Evangelischen Missions-Tag in Berlin am 14.9.1971; abgedruckt in: IdW 12/1971, S. 9.

Wir sind auch deshalb gerade heute aufgerufen, unsere Geschichte noch einmal zu überdenken, weil die Völker der Dritten Welt begonnen haben, sich intensiv und bisweilen leidenschaftlich mit ihrer Vergangenheit zu befassen."[342]

Wenn Groth als eine angemessene Reaktion auf die von namibischen Theologen forcierten Entwicklungen selbstkritische Reflexionsprozesse bezüglich der Geisteshaltung, in der auch die Rheinische Mission bis weit in die 1960er Jahre hinein ihre Arbeit verrichtete, einfordert, so tritt er in dieser Hinsicht im Rahmen seines Referats selbst in Vorlage, indem er dem Einfluß des deutschen Patriotismus und Nationalismus auf die deutsche Mission „erhebliche Auswirkungen"[343] zuschreibt und die Konsequenzen dieser langfristigen Penetration aufzeigt:

„Damit verbunden war oft eine gefährliche Haltung der Loyalität gegenüber der Kolonialmacht, ein blinder Obrigkeitsgehorsam. Verhängnisvoll wirkte sich die Haltung der Neutralität und des Schweigens auf die Missionsarbeit aus, die aus diesem Gehorsam erwuchs."[344]

Damit wiederum verbindet Groth in Frageform verklausulierte Selbstbezichtigungen:

„Hätten wir als Mission nicht schon längst reden müssen, weil wir um die Rassendiskriminierung in Südwest wußten? Haben wir uns der 'Sünde des Schweigens' schuldig gemacht? Sind wir nicht weithin eine Schar stummer Zeugen gewesen?"[345]

Ganz besonders die Art der Berichterstattung seitens der Mission, die über ihr Personal seit Anbeginn des weißen Einflusses in Namibia tatsächlich authentische Zeugin der politischen Vorgänge und der gesellschaftlichen Entwicklungen war, stellt Groth an den Pranger, indem er auf die jahrzehntelang währende fatale Unentschiedenheit der Mission in der Apartheidsfrage eingeht:

„Während ein Teil der Christenheit den status confessionis für sich gegeben sieht, die Unmenschlichkeit der Apartheid anprangert, bezeugen andere das Gegenteil. Sie erklären, daß es hoffnungsvolle Ansätze, positive Entwicklungen in der südafrikanischen Politik gäbe. Sie weisen

[342] Ebd., S. 10.
[343] Ebd., S. 11.
[344] Ebd.
[345] Ebd., S. 12.

auf den Frieden, auf das harmonische Zusammenleben der Rassen im Lande der Apartheid hin.
Dieses Ärgernis von Zeugnis und Gegenzeugnis gehört zu den Erfahrungen derer, die auch in Deutschland über die Apartheid zu informieren haben. Die Gemeinden und die Öffentlichkeit in Deutschland werden durch solche gegensätzliche Berichterstattung in Verwirrung gebracht. Wir haben so wenig eindeutig über die Not der Apartheid als Mission gesprochen, daß die südafrikanische Propaganda sich bei uns weithin durchgesetzt hat."[346]

Von diesen klaren Feststellungen ausgehend, entwickelt Groth den entscheidenden, gleichsam aufklärerischen Gedankengang, der aus einer kritischen Retroperspektive eine „Haltung des Schweigens"[347] bei der Mission und ihren Angehörigen konstatiert und aus der Einsicht in dieses Fehlverhalten in der Vergangenheit eine Neuorientierung für die Zukunft ermöglichen will, womit für die Solidaritätsarbeit der VEM zugunsten der ELK der erste Teil eines tragfähigen Fundaments geschaffen werden sollte:

„Wir schweigen, weil wir uns jahrzehntelang darin geübt haben. Wir schweigen aus Angst vor der Politisierung unseres Dienstes. Wir schweigen unter Hinweis auf unseren Gästestatus im südlichen Afrika, daß wir darum nicht die letzte Verantwortung auf uns nehmen müssen. Wir schweigen, weil wir uns im Dilemma einer doppelten Solidarität befinden als Glieder der afrikanischen Kirche und der weißen Gesellschaft. All diese Motive für die Haltung einer Neutralität und des Schweigens müssen endlich überprüft werden. Sie erschweren unseren Dienst draußen und hier. Sie machen uns unglaubwürdig. Wir sind mehr dem Risiko des Schweigens verfallen und haben das Wagnis des Redens nicht auf uns genommen."[348]

Diese Besinnung auf das Geschehene und die damit einhergehende Analyse des Gewordenen, die Groth der Mission hier verordnet, stieß, darüber darf nicht hinweggesehen werden, nicht nur auf einsichtige Zustimmung. Tatsächlich begann mit solch offensiv vorgetragenen Sätzen eine breite und schwierige Auseinandersetzung innerhalb der deutschen evangelischen Missionen und Kirchen, die die folgenden zwei Jahrzehnte bestimmen sollte. Die Haltung der VEM aber, die sich eindeutig an die Seite der ELK gestellt hatte, tangierte dieser innerdeutsche Diskurs wenig. Hatte die Rheinische Mission beinahe 130 Jahre lang - bisweilen willentlich, manches Mal unreflektiert oder unabsichtlich -

[346] Ebd.
[347] Ebd.
[348] Ebd.

die Interessen der Weißen im südlichen Afrika zuerst offen, später eher stillschweigend als den wohl wichtigsten Maßstab ihres missionarischen Handelns anerkannt, so wich die VEM seit 1971 von ihrer solidarischen Haltung zur ELK, die in wachsendem Maße zum Anwalt der einheimischen Namibianer gegen das südafrikanische Apartheidsregime avancierte, zu keinem Zeitpunkt mehr ab. Die VEM hatte - trotz mancher interner Widerstände und Konflikte - zu ihrer neuen (und einzig möglichen) Rolle im namibischen Kontext gefunden und hatte damit endlich auch in der praktischen Zusammenarbeit mit den selbständigen lutherischen Kirchen in Namibia die programmatische Festlegung auf die Barmer Theologische Erklärung der Bekennenden Kirche umzusetzen begonnen.

2.6 „Das Zeitalter der ‘baaskapei’ (Herrentum der Weißen) muß überwunden werden!“[349] - 1972 - 1989: Praktizierter Wandel des Missionsverständnisses und solidarische Unterstützung der eigenständigen lutherischen Kirche Namibias durch die VEM und ihre Trägerkirchen[350]

2.6.1 Methodische Vorbemerkungen

Folgt man den deutschen Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias in dem Zeitraum, in dem sich die beiden schwarzen lutherischen Kirchen als „bekennende Kirchen“ verstanden haben und den „status confessionis“ lebten, so richtet sich der Blick bezüglich der ELK vor allem auf die Solidaritätsarbeit und damit auf die personellen, materiellen und finanziellen Hilfestellungen, die von seiten der VEM und der sie tragenden evangelischen Landeskirchen der nunmehr auch de facto selbständigen afrikanischen Kirche zukamen. Dabei ist ausschlaggebend, daß die Mission und insbesondere die Missionare und kirchlichen Mitarbeiter der VEM in Namibia den Weg dieser Kirche nicht länger selbst bestimmten, sondern denselben nunmehr von außen begleiteten oder aber „aus dem zweiten Glied heraus“ den von der afrikanischen Kirchenleitung vorgegebenen Pfad in konkretes pastorales Handeln umsetzten: Die deutsche Seite hatte - bezogen auf die ELK - die Rolle des maßgeblichen Akteurs an die afrikanischen Christen abgegeben und war seitdem begleitender Partner in der Pastoral, vor allem aber im Kampf der Kirche um eine gerechte Gesellschaftsordnung in Namibia, mußte und durfte in dieser Zeit aber auch entdecken, daß die ELK nicht nur eine empfangende, sondern auch eine selbst gebende Kirche sein wollte und konnte.

Wie die VEM mit dieser missionsgeschichtlich völlig neuen Situation umzugehen wußte, soll in diesem Kapitel ausschnitthaft analysiert werden. Damit steht nicht länger das ekklesiologische und gesellschaftspolitische Handeln der

[349] Ausspruch Siegfried Groths zu den bevorstehenden Aufgaben im südlichen Afrika. (Das aktuelle Gespräch. Interview mit Albertus Maasdorp. In: IdW 8,9/1972, S. 19.)

[350] Die Trägerkirchen der VEM sind: Die Evangelische Kirche im Rheinland, die Evangelische Kirche von Westfalen, die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck, die Lippische Landeskirche sowie die Evangelisch-Reformierte Kirche von Nordwestdeutschland.

Missionskirche bzw. der aus ihr hervorgegangenen ELK im Zentrum des Untersuchungsinteresses, sondern vielmehr die in die ELK hineinwirkende Partnerschafts- und Solidaritätsarbeit der VEM und ihrer Trägerkirchen sowie die Rückwirkungen dieser Arbeit auf die entsprechenden deutschen Institutionen. Die systematische Analyse der innerhalb der ELK unter Führung afrikanischer Christen betriebenen programmatischen Arbeit zur Erreichung gesellschaftspolitischer Ziele muß dagegen einer anderen Untersuchung vorbehalten bleiben.[351] Wesentliche Aspekte des gesellschaftspolitisch relevanten Handelns der ELK werden innerhalb des dritten Teils dieser Arbeit jedoch insofern deutlich werden, als dort immer wieder die Haltung der DELK zu den Aktivitäten ihrer Schwesterkirche ELK im Fokus der Untersuchung steht.

Im folgenden soll aber nunmehr vorzugsweise die in die ELK und damit in die namibische Gesellschaft hineinwirkende Unterstützungsarbeit der VEM und ihrer Trägerkirchen aspektorientiert dargestellt werden, um die Vielfältigkeit des Engagements auf deutscher Seite für die namibischen Kirchen aufzuzeigen. Dabei kann diese Analyse aus Gründen des erst geringen historischen Abstands nicht vollständiger Natur sein, da hier die Sperrfrist der entsprechenden Archive noch voll zum tragen kommt. Zwar wurde dem Verfasser ein umfassender Einblick in Originalakten gewährt, zitierfähig sind derzeit aber lediglich die öffentlich publizierten Dokumente, wie sie vor allem in der VEM-Missionszeitschrift „In die Welt - für die Welt“ sowie in den „VEM-Mitarbeiterbriefen“ erschienen sind. Die hier erfolgte Berichterstattung und die fortwährend geleisteten sachkundigen Analysen geben aber insgesamt ein zutreffendes Gesamtbild der Solidaritäts- und Partnerschaftsarbeit der deutschen Seite zugunsten der ELK ab. Die detaillierte Analyse missions- und kircheninterner Konfliktlinien angesichts der Herausforderungen durch die soziopolitischen Entwicklungen im südlichen Afrika kann dagegen erst Gegenstand einer späteren Untersuchung sein.

[351] Zu diesem Bereich verbergen sich im Archiv der ELCRN noch ungehobene Schätze, die ihrer Entdeckung harren.

2.6.2 Abschied von der Rolle als „'himmlische Schiedsrichterin im Streit der Welt'"[352] - Presse- und Öffentlichkeitsarbeit der VEM

Neben den direkten Zuwendungen an die ELK bestand der wohl wichtigste Dienst, den die Mission und ihre Trägerkirchen der namibischen Partnerkirche und ihren Gliedern leistete, in der offenen Berichterstattung über die tatsächliche Situation in Namibia. Binnen weniger Jahre hatte sich die Missionszeitschrift „In die Welt - für die Welt" von einer weitgehend apolitischen, die sozio-politische Situation der „Missionsobjekte" als unhinterfragbar hinnehmenden internen Informationszeitschrift, die vor allem den Einsatz der eigenen Missionare und ihrer Mitarbeiter im Kampf gegen amoralisches Verhalten sowie für Bildung und Ausbildung immer wieder belobigend herausstellte, zu einem journalistischen Ansprüchen genügenden Informationsorgan gewandelt und spiegelte damit die Wendung der Mission und die Haltung ihrer Mitarbeiter zutreffend wider: In zahllosen authentischen Berichten, Interviews und Dokumentationen über die Aktivitäten der schwarzen lutherischen Kirchen in Namibia wurde den Lesern in nunmehr gesellschaftskritischer Weise ein Angebot zum Erkennen der tatsächlichen namibischen und südafrikanischen Verhältnisse gemacht, das einen Kontrapunkt zur offiziellen südafrikanischen Berichterstattung[353], der zahlreiche deutsche Medien aus sicherlich sehr unterschiedlichen

[352] So beschrieb VEM-Pfarrer Schorzmann die bisherige Rolle der Kirchen und Missionen im südlichen Afrika und ergänzte, daß die Missionen im Parteiergreifen recht ungeübt seien. (Schorzmann, Artur: Ein Spiegel der Weltsituation. In: IdW 8,9/1972, S. 4.)

[353] Als besonders tendenziös und einseitig seien hier beispielhaft die Monatszeitschrift „Südafrikanisches Panorama" und das vom südafrikanischen Informationsdienst in der Bundesrepublik publizierte „Journal Südafrika" genannt.
Aber auch dem südafrikanischen Engagement in Namibia wohlgesinnte Stimmen aus Namibia selbst waren dazu geeignet, in Deutschland für Verwirrung und einer daraus resultierenden Ratlosigkeit und Distanziertheit zu sorgen. Dies soll hier anhand eines exemplarischen Beispiels verdeutlicht werden:
Am 7.7.1981 schrieb der Präsident der Demokratischen Turnhallenallianz (DTA), Peter Kalangula, indem er sich zunächst als Pastor der Ovambo Independent Church (die kein Mitglied des Namibischen Kirchenrates (CCN) war) vorstellte, einen Rundbrief an zahlreiche Pfarrer evangelischer Kirchengemeinden in Deutschland. (Nach Ausführungen von ELK-Präses Hendrik Frederik vor der Landessynode der Rheinischen Kirche 1982 waren es 10.000 Adressaten, die den Brief erhielten. (Vgl.: Grußwort und Bericht des Präses der ELK anläßlich der Synode der EKiR; abgedruckt in: MB 5/1982, S. 11.)) In dem Schreiben stellte Kalangula die sogenannte interne Wahl von 1978 als eine demokratische dar, die ihresgleichen in Afrika suche, und erklärte darüber hinaus, die DTA habe alle rassendiskriminierenden Gesetze beseitigt und Homelands gebe es nicht mehr. Zur Anwesenheit der Südafrikaner in Namibia führte er, dessen Partei von SWAPO und den schwarzen lutherischen Kirchen als Agent Südafrikas in Namibia angesehen wurde, aus: „Wir wollen nicht von Südafrika abhängig sein; Wir sind es, aber deshalb sind wir nicht 'Marionetten': Kein anderes Land gewährt Namibia Hilfe. Bei den Terrorakten der SWAPO sind wir auf die südafrikanische Armee angewiesen, weil kein anderes Land bereit ist, unsere Grenzen zu schützen. Die Welt zwingt uns in diese Abhängigkeit, insbesondere die Freunde der SWAPO." (MB 8/1981.) Auch wenn sich die VEM immer wieder nachträglich in detaillierten Auseinan-

Gründen und Motiven folgten[354], setzte. Auch den im Bereich der Kirchen und Missionen jahrelang äußerst strittig diskutierten theologischen Kontroversen ging die VEM dabei nicht aus dem Weg.[355]

---

dersetzungen darum bemühte, die ideologisch oder persönlich-opportunistisch motivierten Fehleinschätzungen als solche zu entlarven und zu widerlegen (vgl. zu dem dargestellten Beispiel die Ausführungen von Siegfried Groth und Peter Heinsius vom 5.8.1981; abgedruckt in: MB 8/1981), waren solche Aktionen doch dazu geeignet, auf deutscher Seite für (aus damaliger Perspektive verständliche) Verunsicherungen zu sorgen und die Arbeit der namibischen Kirchen wie der deutschen Partnerkirchen und der VEM zu konterkarieren.

Um Kalangula gerecht zu werden, sei an dieser Stelle noch auf ein Antwortschreiben seinerseits verwiesen, in dem es hieß: „Es wäre zu schön, um wahr zu sein, wenn die südafrikanische Armee unser Land verlassen würde. Und ich schreibe Ihnen ganz offen, ich sehne den Tag herbei!! Aber ich sehne diesen Tag nicht herbei, wenn statt dessen die SWAPO mit den Kubanern und ihren Helfershelfern aus der UdSSR und der DDR einzieht. Wir wollen nicht kommunistisch werden. Wir wollen (...) nicht die eine Abhängigkeit gegen die andere eintauschen. Das wäre für uns nicht Unabhängigkeit!“ (Schreiben Peter Kalangulas an die VEM, z. Hd. Siegfried Groth und Peter Heinsius vom 12.9.1981; abgedruckt in: MB 10/1981, S. 14.) Schon hier zeigte sich offensichtlich die Wirkung der unter dem neuen US-Präsidenten Ronald Reagan von dessen Afrika-Berater Chester Crocker konzipierten Afrika-Politik, in der Südafrika eine neue Bedeutung im Zuge der kommunistischen Eindämmungspolitik und damit ein erhebliches Maß an internationalem politischem Interesse und an politischer Sympathie zufiel. An anderer Stelle des Schreibens hieß es: „Im Unterschied zur SWAPO bemühen wir uns in der DTA, das Leben unserer Mitbürger schon jetzt lebenswerter zu machen (...). Wir haben uns von der südafrikanischen Politik abgesetzt und gestalten unsere Gegenwart und Zukunft selbständig, während die SWAPO Terror gegen jene anwendet, die sie befreien will und heute ein Hindernis auf dem Weg unseres Landes zur Unabhängigkeit in Freiheit ist, die zu erreichen sie vorgibt.“ (Ebd.)

Die Synode der ELK, die sich im Oktober 1981 ebenfalls mit diesem Schriftwechsel auseinandersetzte, widersprach diesen Darstellungen allerdings aufs Schärfste und stellte fest, daß von seiten Kalangulas „bewußte Verzerrung der Wahrheit über die wirklichen Zustände“ (Schreiben der 9. Ordentlichen Synode der ELK vom 27.9.-2.10.1981 an die VEM; abgedruckt in: MB 11/1981, S. 13 f.) betrieben werde, er die wahren Verantwortlichen für die herrschende Kriegssituation verschweige und sein Wunsch nach Abzug der Südafrikaner und der Unabhängigkeit Namibias so lange unglaubwürdig bleibe, wie er mit der Verzögerungstaktik nicht aufhöre und der Durchführung der UNO-Resolution 435 nicht zustimme. (Vgl.: ebd.)

Es konnte - das ausführlichere Beispiel soll dies exemplarisch aufzeigen - dem damaligen deutschen Beobachter des politischen Geschehens im südlichen Afrika auch respektive seiner eigenen zeitgeschichtlichen Bezogenheit nicht leicht fallen, die sachgerechten Bewertungsmaßstäbe zu erkennen und damit die Wahrheit zu eruieren. Diese Schwierigkeiten in den Informationsbewertungen forcierten immer wieder die langjährigen Auseinandersetzungen im Bereich der deutschen evangelischen Kirchen vor allem um die Haltung zum Anti-Rassismus-Programm des ÖRK und der mit ihm verbundenen Fragestellungen.

[354] Zwei Fälle können hier als exemplarisch angeführt werden: Ein Beitrag der Fernsehsendung „Report“ vom 30.4.1973 veranlaßte die VEM zu öffentlichem Protest, da sie das „Gebot der umfassenden Berichterstattung“ (Vorläufige Stellungnahme der Referentenkonferenz der VEM vom 2.5.1973; abgedruckt in: MB Nr. 7/1973) verletzt sah, „wenn im Film die Republik Südafrika nur in ihrer Rolle als fürsorglicher Partner Namibias geschildert wird“ (ebd.). Dazu die VEM: „Niemand wird leugnen, daß die Republik Südafrika zur Entwicklung des Landes beiträgt. Es muß aber auch gesehen werden, daß die Vorenthaltung der Menschenrechte oft schwerer wiegt als materielle Not.“ (Ebd.) Auf insgesamt 16 Druckseiten wies die VEM im einzelnen die Einseitigkeit der Berichterstattung nach und kam zu dem Ergebnis: „Es ist bedauerlich, daß eine ohnehin sehr schwach und einseitig informierte deutsche Öffentlichkeit mit der „Report“-Sendung vom 30. April 1973 ein Bild der Lage Namibias vor Augen geführt bekommen hat, das in den allermeisten Punkten unzutreffend und in nicht zu verantwortendem Maße oberflächlich ist, dazu im Sinne einer rassistischen Ideologie irreführend.“ (Stellungnahme zum Namibia-Filmbericht, S. 16.)

Ein weiteres Mal protestierte die VEM im Januar 1980 gegen den vom Bayerischen Rundfunk produzierten Film „Zwischen Terror und Turnhalle“, dessen Ausstrahlung ihrer Erkenntnis nach ebenfalls „mit eindeutig politisch gefärbter Absicht“ (MB 2/1980) geschah. (Vgl.: ebd.)

[355] Vgl. exemplarisch die Dokumentationsreihe „Kirchliches Handeln oder politische Aktion?“, die der Verlag der VEM unter der Herausgeberschaft Siegfried Groths ab 1972 veröffentlichte.

Wie dabei in der Zeit zwischen 1972 und 1990 sachlich angemessene Aufklärung über die Vorgänge in Namibia geschah, zeigt exemplarisch folgender Ausschnitt eines Berichts, den Artur Schorzmann, Pfarrer im Gemeindedienst für Weltmission der VEM, nach einem dreimonatigen Aufenthalt in Namibia veröffentlichte:

„Die Not der nichtweißen Bevölkerung in Südwestafrika ist erschreckend groß, wenn man bedenkt, daß die weiße Bevölkerung des Landes einen Lebensstandard hat, der zu den höchsten der Welt zählt. Es ist nichts anderes als der Versuch, dem Beobachter Sand in die Augen zu streuen, wenn der südafrikanische Außenminister Hilgard Muller vor dem Sicherheitsrat der UNO Ende November 1971 darauf hingewiesen hat, daß Südwestafrika 1966 ein Pro-Kopf-Einkommen von 687 Dollar hatte. Die Zahl sagt über das Einkommen des weitaus größten Teiles der Bevölkerung nichts aus, weil sie das starke soziale Gefälle innerhalb des Landes nicht berücksichtigt. Ebenso unsinnig sind die ständigen Hinweise der südafrikanischen Regierung auf andere afrikanische Länder, denen es im Vergleich mit der nichtweißen Bevölkerung Südwestafrikas viel schlechter ginge. Man wird also die wirtschaftliche Not, die niedrigen Verdienste, die schlechten Wohnverhältnisse und geringen Aufstiegsmöglichkeiten nicht deutlich genug betonen können. Schlimmer aber noch als die ungenügenden Wohnverhältnisse und die materielle Not ist die Tatsache, daß hier Menschen auf Schritt und Tritt nicht als Menschen gewürdigt werden, bloß weil sie eine andere Hautfarbe haben als die Weißen.“[356]

Sachkundig analysierte Schorzmann auch das System der Apartheid, wobei sich diese Darstellung selbst aus der Retroperspektive als absolut zutreffend erweist, wie der folgende Teil dieser Arbeit zeigen wird, wenn es um die seinerzeitigen Befindlichkeiten der Glieder der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche geht:

„Apartheid ist nicht in erster Linie persönliche Bosheit, sondern ein ungerechtes System. Die Unmenschlichkeit wird nicht durch menschliche Bösewichte ausgeübt, sondern gleichsam auf dem Verwaltungswege durch eine institutionalisierte Ungerechtigkeit. Die Unterdrückung erfolgt legal. Das macht das Ganze nur noch schlimmer und entschuldigt auch niemanden, der in dem System lebt und es stützt. Aber es erklärt vielleicht das ehrliche Entsetzen vieler Weißer, wenn ihnen Unmenschlichkeit, Unterdrückung und Rassendiskriminierung vorgeworfen wird. Sie fühlen sich subjektiv nicht schuldig, weil sie doch mit ihren Hausangestellten nach ihrem Em-

[356] Schorzmann, Artur: Ein Spiegel der Weltsituation. In: IdW 8,9/1972, S. 2 ff.

pfinden recht menschlich umgehen. (...) Apartheid ist 'natürlich'. Gleich und gleich gesellt sich gern. Von jenen, die anders sind als man selbst, hält man sich gern getrennt - apart. Man will lieber unter sich sein. Das ist offensichtlich die 'natürliche' Art und Weise, wie wir uns als Menschen verhalten. Das Schlimme ist, daß im südlichen Afrika dieses 'natürliche' Bestreben institutionell und strukturell verfestigt und abgesichert wird."[357]

Schorzmann blieb aber nicht bei der Analyse stehen, sondern sprach eine konkrete politische Zielperspektive aus, mit der er auf die von seiten der DELK vertretene Position, eine einseitige Parteinahme der Kirche leugne die Liebe Gottes zu *allen* Menschen, reagierte:

„Eine christlich verantwortbare Lösung in Südafrika kann nur eine 'inklusive Lösung' sein, d. h. eine Lösung für Schwarz und Weiß. Aber der Weg zu dieser Lösung führt eben nicht über scheinbar neutrale Parteilosigkeit. Gott hat in Christus die Partei der Schwachen und Ausgestoßenen ergriffen, um die Kranken und Gesunden, die Sünder und die Gerechten in seiner Barmherzigkeit zu gewinnen. (...) Darum, gerade wer im Blick auf die Weißen in Südafrika seine seelsorgerliche Verantwortung wahrnehmen will, muß Partei gegen das System der Apartheid ergreifen."[358]

Diese und andere Passagen des engagierten Berichts, dem im Laufe von beinahe zwei Jahrzehnten zahlreiche andere analysierende Darstellungen dieser Art folgen sollten, belegen, daß die VEM, seitdem ihre Missionare in Namibia nicht mehr in primärer kirchlicher Verantwortung standen, in kürzester Zeit eine dramatische Wende in ihrer praktizierten Theologie vollzogen hatte: Ohne weiterhin Rücksicht auf pietistisch geprägte Missionare „im Feld" nehmen zu müssen und ohne sich fortdauernd an einem sehr spezifisch definierten Begriff der lutherischen Zweireichelehre zu orientieren, nahm man nunmehr konsequent die andere Traditionslinie, der man sich ebenfalls programmatisch verpflichtet hatte, auf: die der Bekenntniskirche[359]. Ohne hier eine genauere theologische Analyse zu leisten, kann doch so viel gesagt werden, daß die Wende der VEM zu Beginn der 1970er Jahre vor allem Ausdruck einer ange-

[357] Ebd., S. 6.
[358] Ebd., S. 5.
[359] So hieß es in der 1970 beschlossenen Satzung der VEM: „Die Vereinigte Evangelische Mission ist gegründet in der Heiligen Schrift, wie sie in den Bekenntnissen der Reformation und der Theologischen Erklärung der Barmer Bekenntnissynode von 1934 ihre Auslegung gefunden hat." (VEM: Grundlage, Richtlinien und Aufgaben; abgedruckt in: IdW 10/1973.)
(Umfangreiche Dokumentationen zur Rezeption und Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung (BTE) finden sich aus Anlaß des fünfzigsten Jahrestages u. a. in: LM 5/1983, S. 223 ff. (Textabdruck der BTE) sowie in zahlreichen Ausgaben der LM 1984.)

sichts des soziopolitischen Bedingungsgefüges im südlichen Afrika vorgenommenen theologischen Schwerpunktverlagerung von einer personalistisch-individualethisch geprägten Perspektive hin zu einer strukturell-systematischen war. Dies bedeutete aber eben nicht eine Abwendung von den eigenen Grundsätzen, wie der Mission seinerzeit aus eigenen Kreisen vorgehalten wurde[360], sondern die Reaktivierung von theologischen Einsichten, die in notvollen Zeiten bereits in den eigenen Erfahrungsschatz eingegangen waren.

Für die ELK lieferte das Mitvollziehen ihrer eigenen theologischen Neuausrichtung durch die VEM ein wichtiges Unterstützungssignal. Ohne diese parallel vollzogene Wende hätte eine sich weiterhin unpolitisch gebärdende VEM ihre intensive Solidaritätsarbeit für die ELK sicher nicht leisten können, da diese von der namibischen Kirche wohl kaum akzeptiert worden wäre; in diesem Fall wäre eine tiefgreifende Friktion in den Beziehungen zwischen ELK und VEM auf Dauer die unausweichliche Folge gewesen.

Die Mitverantwortung der Christen in Deutschland für das Geschehen im südlichen Afrika, auf das die VEM von nun an immer wieder hinwies, indem sie vor allem auch auf die damit einhergehende Pflicht zur eigenen sachgerechten Information pochte, betonte schon der redaktionelle Vorspann zu dem oben besprochenen Text Schorzmanns:

„Sein Bericht verdichtet sich nicht zu einer allgemeinen Anklage, sondern im wesentlichen zu einem Appell an die Leserschaft. Manches von dem, was der Verfasser berichtet, ist in der Perspektive neu. Wir werden mit hineingenommen in die Verantwortung für das, was im südlichen Afrika geschieht.“[361]

[360] Bezüglich ihrer Berichterstattung wurde der VEM etwa vorgeworfen, sie zeichne ein zu düsteres Bild über die Auswirkungen der Apartheid, würdige die positiven Aspekte dieser Politik nicht genügend und man vermisse „die Abgewogenheit, Sachlichkeit und Objektivität“ (Groth, Siegfried: Mund der Stummen. In: IdW 11/1972, S. 6). Gleichzeitig richteten sich folgende, ebenfalls von „Missionsfreunden“ (ebd.) gestellte Fragen an die VEM: „Inwieweit sieht sich die VEM noch dem eigentlichen missionarischen Auftrag der Verkündigung des Evangeliums verpflichtet? Besteht nicht die Gefahr, daß angesichts des Rassenkonflikts in SWA die Mission sich immer stärker sozial und politisch engagiert?“ (Ebd.)

[361] Redaktioneller Vorspann zu Schorzmann, Artur: Ein Spiegel der Weltsituation. In: IdW 8,9/1972, S. 1.

Die Missions-Hauptversammlung der VEM würdigte 1975 die Informationsarbeit ihres eigenen Hauses, nahm sie gegen alle Angriffe von anderen Seiten in Schutz und beauftragte ihre Verantwortlichen, diesen Dienst fortzuführen und auszubauen:

„Wenn der VEM der Vorwurf gemacht wird, einseitig über die Situation im südlichen Afrika zu berichten, erklärt die MHV dazu, daß gewissenhafte Berichterstattung geschieht.
Die MHV dankt den Mitarbeitern der VEM für diesen Informationsdienst und beauftragt sie, ihn so zu intensivieren, daß Vorurteile und Bewußtseinssperren der Hörer überwunden werden können. Sie bittet die Gemeinden, dieser Berichterstattung zu vertrauen und an ihrem Platz zur Bewußtseinsbildung in der Öffentlichkeit mitzuhelfen.“[362]

Aus heutiger Sicht kann man der Berichterstattung der VEM zugute halten, daß sie diesem Auftrag wohl sachkundiger und ideologiefreier nachgekommen ist als manch anderes renommierte Medienorgan in der Bundesrepublik und damit einen erheblichen Anteil an der Aufklärungsarbeit bezüglich der tatsächlichen Sachverhalte im südlichen Afrika für sich verbuchen darf. Zwar war die Rheinische Mission über ein Jahrhundert lang in ihrer eurozentristischen Afrika-Perspektive wie auch in ihrem paternalistischen Missionarsbild gefangen, die Aufklärung, die aber in der Missionstheologie und in der Missionspraxis inzwischen Platz gegriffen hatte, führte jedoch auch im politischen Urteil zu einer zügigeren und tiefgreifenderen Perspektivenverschiebung, als dies anderswo der Fall war. Noch in den 1980er Jahren hatte auch deshalb aus der Sicht vieler verunsicherter Laien, die häufig aus ihrer weißen ethnozentristischen Sicht den Darstellungen von „weißer“, südafrikanischer Seite ein mindestens ebenso großes Gewicht und wahrscheinlich sogar ein höheres Maß an Glaubwürdigkeit zubilligten als der „schwarzen“ Klageführung, die Berichterstattung der VEM, die unzweideutig die schwarzen namibischen Kirchen und ihre Vertreter als ihre ersten Informanten betrachtete, ein Glaubwürdigkeitsproblem. Folgende Sätze lassen dieses Phänomen offenkundig werden:

„Ein Freund und Amtsbruder sagte mir vor einigen Wochen: ‘Wem soll ich glauben? Im vergangenen Jahr hatten wir Besuch eines weißen Superintendenten aus Südafrika. Er hat uns die

[362] Nachrichten aus der Mission. In: MB 12/1975.

Lage ganz anders dargestellt, als ich sie in den Informationen der Mission lese. Ich kann meiner Gemeinde keine klare Auskunft geben.'“[363]

Die Konsequenzen dieser Zweifel, die auch die VEM deutlich zu spüren bekam, sind an der Geschichte der EKD und ihrer über viele Jahre hinweg unentschlossenen Haltung zum Themenkomplex südliches Afrika deutlich ablesbar. Sicherlich ohne dies mehrheitlich bewußt zu beabsichtigen, arbeiteten damit auch deutsche Christen dem südafrikanischen Apartheidsregime in die Hände: „Die Basis der Kirche wagt keine Stellungnahme mehr und unterstützt damit die Beschwichtigungspolitik der südafrikanischen Regierung“[364], schrieb Eberhard Warns im Jahre 1980 aus eigener Erfahrung. Trotz aller Widerstände und Anfeindungen bleibt es gerade deshalb ein großes Verdienst der VEM, in ihren Bemühungen um Aufklärung in Deutschland bezüglich der Südafrika- und Namibia-Problematik über zwei Jahrzehnte hinweg nicht nachgelassen zu haben.

2.6.3 „'Es ist ein großes Gottesgeschenk, daß wir einander im Glauben so eng verbunden sind'“[365] - Personelle Zusammenarbeit zwischen ELK und VEM

Eine wesentliche Grundlage der Zusammenarbeit zwischen der unabhängigen afrikanischen Kirche und der Missionsgesellschaft war die Anerkennung der Tatsache seitens der VEM, daß spätestens seit der 5. ELK-Synode im Jahre 1972 feststand, daß die klassische Missionssituation in Namibia nicht mehr gegeben war. Im Rahmen eines Interviews erweiterte ELK-Pastor Maasdorp diese Feststellung um eine programmatische Perspektive:

„Südwestafrika, wenigstens was den Bereich der ELK angeht, ist kein 'Missionsfeld' mehr. Hier ist eine selbständige Kirche gewachsen, die ihre eigene Verantwortung auch für die Mission hat.

[363] Warns, Eberhard: Wem gilt die Solidarität? Zur Problematik polarisierter Südafrika-Information. In: LM 9/1980, S. 545.
[364] Ebd.
[365] Diesen Satz sagte ELOK-Bischof Leonard Auala 1972 vor dem in Dallas (Texas) abgehaltenen Konvent der Lutherischen Kirche in Amerika bezüglich der von der ELOK wie von der ELK immer wieder betonten Wichtigkeit der internationalen Ökumene angesichts der Situation, in der die Kirchen Namibias standen. (Vgl.: MB 12/1972.)

Die Vereinigte Evangelische Mission tut gut daran, die ELK als Kirche zu sehen. Nun ist es für unsere Kirche selbst eine Frage, welche Rolle der 'Missionar' in Zukunft haben wird. 'Missionar' deshalb in Anführungszeichen, weil der Begriff in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr zutrifft. Wir haben eigene Missionare in Botswana!
Eine neue Phase hat begonnen, die oekumenische Phase der Partnerschaft. Und so kann der weiße Mitarbeiter nur gesehen werden als Pastor aus Übersee, der mit unseren schwarzen Pastoren auf einer Ebene steht. Auf dieser Basis kann Zusammenarbeit stattfinden und nicht mehr wie früher, als die Weißen automatisch eine besondere Stellung einnahmen. (...)
Wir müssen unsere Kirche selbst bauen. Weiße Mitarbeiter können uns dabei helfen, aber sie können nicht das tragende Element der Kirche sein. (...)
Die ELK arbeitet darauf hin, für alle Gebiete genug Personal zu haben und somit unabhängig zu sein. Dieses Ziel haben wir uns auch auf dem finanziellen Gebiet gesetzt. Die Entwicklung wird aber lange dauern. "[366]

Auf die Frage, ob es sein könne, daß die VEM keinen Mitarbeiter mehr in der ELK habe, „aber doch jedes Jahr eine Million DM nach Südwest"[367] schicke, antwortete Maasdorp: „Ja, das halte ich für möglich."[368]

Auch die „Mission in sechs Kontinenten" als „Mission der Zweibahnstraße", die in den 1990er Jahren in die Struktur „United in Mission" (UiM) führen sollte[369], fand zu diesem Zeitpunkt bereits Erwähnung und visionäre Konkretisierung:

„Aber diese oekumenischen Beziehungen dürfen nicht nur einseitig von Europa nach Afrika oder Asien bestehen. Von Afrika und Asien aus müßten ebenfalls oekumenische Mitarbeiter nach Europa gehen, um dort die Partnerschaft zu praktizieren."[370]

Jenseits dieser in die Zukunft weisenden Perspektiven aber war die ELK zunächst einmal noch dringend auf die Mitarbeit von qualifiziertem Personal aus dem Bereich der VEM angewiesen, um ihre Leistungsfähigkeit zu gewährleisten und weiter auszubauen. Wie schwierig es jedoch, politisch bedingt, binnen weniger Jahre inzwischen geworden war, VEM-Mitarbeiter in den Dienst der ELK zu stellen, zeigen die seit Anfang der 70er Jahre stark zunehmenden Zahlen von Visaverweigerungen, Nichtverlängerungen von Aufenthaltsgeneh-

[366] Das aktuelle Gespräch. Interview mit Albertus Maasdorp. In: IdW 8,9/1972, S. 19.
[367] Ebd., S. 20; die Summe von einer Million DM entsprach der tatsächlichen jährlichen direkten finanziellen Unterstützung der ELK durch die VEM in diesen Jahren.
[368] Das aktuelle Gespräch. Interview mit Albertus Maasdorp. In: IdW 8,9/1972, S. 20.
[369] Vgl. hierzu: Kap. 4.4!
[370] Das aktuelle Gespräch. Interview mit Albertus Maasdorp. In: IdW 8,9/1972, S. 20.

migungen und Ausweisungen. Erstes prominentes Opfer derartiger Maßnahmen wurde der seit einem Jahrzehnt in der ELOK tätige finnische Pastor Mikko Ihamäki, der am 15. September 1971 auf der Grundlage einer direkten Anordnung des südafrikanischen Premiers Vorster das Land verlassen mußte[371]. Am 3. Januar 1972 wurde die Aufenthaltsgenehmigung für den deutschen Studentenpfarrer Hans-Ludwig Althaus nicht mehr verlängert[372] und am 23. März 1973 traf das Schicksal der Ausweisung den Paulinum-Dozenten Gerhard Dunze[373]. Nachdem ein Jahr darauf, am 27. März 1974, der im Jahre 1967 von der VEM zum Dienst in der ELK ausgesandte Pastor Klaus Eichholz, der ebenfalls am Paulinum eine Dozentur wahrgenommen hatte, von den Behörden aufgefordert worden war, das Land unverzüglich zu verlassen[374], hatte die Mission einige ihrer profiliertesten Mitarbeiter in Namibia unter den insgesamt noch über 30 für den Dienst in der ELK abgestellten VEM-Leuten durch administrative Weisung verloren[375]. Auch der Afrika-Referent der VEM, Siegfried Groth, durfte namibischen Boden ab 1970 nicht mehr betreten und erhielt erst 1987 erstmals wieder ein Visum von der südafrikanahen Interimsregierung in Windhoek, für dessen Erteilung sich der zu dieser Zeit bereits in Regierungsdiensten stehende ehemalige Präses der ELK, Lukas de Vries[376], persönlich eingesetzt hatte.

Gemeinsames Merkmal aller von diesen Maßnahmen Betroffener: Sie berichteten kritisch über die südafrikanische Regierung und die Auswirkungen der Apartheidspolitik ins Ausland und hielten sich auch in Namibia selbst mit kritischen Stellungnahmen und Lebenspraktiken, die auf die Apartheidsgesetze keine besondere Rücksicht nahmen, nicht zurück.[377]

---

[371] Vgl.: Groth, Siegfried: Mund der Stummen. In: IdW 11/1972, S. 4.

[372] Vgl.: MB Nr. 1, 1/1972.

[373] Vgl.: Zur Ausweisung von Pastor Dunze. Erklärung der ELK vom 26.3.1973; abgedruckt in: IdW 6/1973, S. 137 ff.

[374] Vgl.: Das aktuelle Gespräch: Ausweisung aus Südwestafrika. Wir sprachen mit Pastor Klaus Eichholz. In: IdW 6/1974, S. 120 ff.

[375] Vgl.: Stellungnahme der VEM zur Ausweisung von Pastor Klaus Eichholz aus SWA. In: IdW 6/1974, S. 126.

[376] Vgl. zu diesem befremdend anmutenden Standortwechsel des ehemaligen engagierten kirchlichen Anti-Apartheidskämpfers auch die Ausführungen in Teil III, Anm 629 dieser Arbeit!

[377] Auch Kirchenleute anderer Konfessionen waren von dieser Praxis der Regierung betroffen: Der anglikanische Bischof Colin Winter mußte 1972 das Land verlassen (vgl.: Das aktuelle Gespräch. Interview mit Bischof Winter. In: IdW 5/1972, S. 11 ff.), im Jahre 1978 traf es den Generalvikar dieser Kirche, Ed Morrow, den auf katholischer Seite in exponierter Stellung gegen bestehende Apartheidsstrukturen engagierten Priester Heinz Hunke, OMI (vgl.: MB 9/1978 sowie: Oblates of Mary Immaculate: The green and the dry wood. Documentation. The Roman Catholic Church (Vicariate of Windhoek) and the Namibian socio-political situation 1971-1981. Windhoek 1983, S. 137 ff.) sowie den Leiter der katholischen Missionsstation Tsumeb, Hermann Klein-Hitpass, OMI, der angesichts der bevorstehenden internen, von der UNO nicht anerkannten Wahl seine Gemeindemitglieder in einem

Seit dem Streik der Kontraktarbeiter zur Jahreswende 1971/72, als von 40.000 in der Mitte und im Süden des Landes arbeitenden Ovambo rund 13.000 in den Ausstand traten, um gegen die miserablen Vertragsbedingungen zu protestieren, reagierte das Apartheidsregime offenbar noch empfindlicher auf solch kritische Beobachter des Geschehens, zumal die Regierung in Pretoria die namibischen Kirchen für die Streiks mitverantwortlich machte[378].
Diese Vorgänge führten Klaus Eichholz zu folgender Bewertung:

„Meiner Meinung nach hat die VEM im südlichen Afrika bereits ausgespielt. Das heißt: Aus der Sicht der südafrikanischen Regierung ist die VEM eine Organisation, deren Mitarbeit im südlichen Afrika nicht mehr gewünscht ist. Jedenfalls sind die Möglichkeiten der VEM, durch die Entsendung von Mitarbeitern auf die ELK Einfluß zu nehmen, schon jetzt praktisch nicht mehr gegeben.“[379]

Aus der vermeintlichen Unmöglichkeit des zukünftigen Einsatzes von VEM-Mitarbeitern in der ELK zog Eichholz folgende konzeptionelle Konsequenzen für das weitere Handeln der VEM:

„Eine sehr wichtige Aufgabe für die VEM liegt heute darin, sich mit der ELK voll zu solidarisieren, und daß sie diese Aufgabe in Deutschland wahrnimmt, z .B. dadurch, daß sie mit den Problemen an die Öffentlichkeit geht, daß sie die Bundesregierung einschaltet, daß sie auf die Wirtschaft Einfluß nimmt, die im südlichen Afrika engagiert ist.“[380]

Tatsächlich war die VEM gezwungen, sich mehr und mehr auf die Arbeit in Deutschland selbst zu konzentrieren, da die Südafrikaner mit ihrer Visaverwei-

---

Hirtenbrief über ihre Wahlrechte informiert hatte. Bischof Koppmann protestierte gegen diese ohne Begründung erfolgte Ausweisung von Pater Klein-Hitpass aufs Schärfste: Ein solches Vorgehen sei „’Einschuechterung, um die Kirche zum Schweigen zu bringen’“ (Telex der ELK an die VEM; abgedruckt in: MB 12/1978). Die Intervention Koppmanns führte jedoch nicht zu einer Revision der Ausweisung.

[378] Vgl.: MB Nr. 2/1972, Anlage 2, S. 2 sowie: Althaus, Hans-Ludwig: Die Heiden streiken nicht. Der Ausstand der Ovambos und die Kirchen in Südwest. In: LM 4/1972, S. 165 ff. Um diesen Vorwurf als Regierungspropaganda zu entlarven, zitierte Althaus in seinem Beitrag noch einmal den inzwischen berühmt gewordenen Ausspruch Premierminister Vorsters nach der Verkündigung des Rechtsgutachtens des Internationalen Gerichtshofs in Den Haag im Juni 1971, der keiner weiteren Erläuterung bedarf: „’Wer von uns verlangt, Südwestafrika zu räumen, der weiß nicht, was er redet. Unter unserer Verwaltung geht es dem Land blendend und seine farbige Bevölkerung ist froh, daß wir da sind. Speziell der Stamm der Ovambos ist durch unsere Hilfe geradezu eine der glücklichsten schwarzen Gemeinschaften Afrikas geworden.’“ (Ebd., S. 165 f.)

[379] Das aktuelle Gespräch: Ausweisung aus Südwestafrika. Wir sprachen mit Pastor Klaus Eichholz. In: IdW 6/1974, S. 123.

[380] Ebd.

gerungspolitik die Zahl der VEM-Mitarbeiter in der ELK schon bis 1975 auf 17 und bis 1981 auf nur noch fünf (drei Missionsschwestern, zwei Angestellte) zwangsweise absenkte[381]. Aber nicht nur mit dem apartheidswidrigen Verhalten ihrer Mitarbeiter in Namibia selbst, sondern auch mit ihren in Deutschland geäußerten öffentlichen Protesten gegen die südafrikanische Politik im südlichen Afrika setzte die VEM ihre personelle Zusammenarbeit mit der ELK notwendigerweise einer ständigen Gefährdung aus, wußten die Südafrikaner doch sehr genau um diesen machtpolitischen Hebel, den sie bezüglich dieses unerwünschten Kontakts in der Hand hatten und bewegen konnten, wenn dies opportun erschien. Allerdings war man sich auf südafrikanischer Seite sicherlich auch des Imageschadens bewußt, der bei einer kollektiven Ausweisung aller VEM-Mitarbeiter drohte, so daß sich die Zahl der VEM-Mitarbeiter in der ELK schließlich doch auf dem vergleichsweise niedrigen Niveau von 1981 längerfristig hat einpendeln können.

Daß die personelle Zusammenarbeit zwischen VEM und ELK im Sinne der obigen Aussage von Pastor Maasdorp auch zu dieser Zeit zumindest theoretisch schon als Zweibahnstraße angelegt war, dokumentierte sich in der konkreten Praxis zwar erst seltener, dennoch gab es wichtige Ansätze im Rahmen dieses neuen Missionskonzeptes: So begann im Oktober 1974 der drei Jahre währende Einsatz von ELK-Pastor Ngeno-Zacharias Nakamhela in der Lippischen Landeskirche, worin ein erster deutlicher Ausdruck eines gleichwertig-partnerschaftlichen und bewußt auf *gegenseitige* Abhängigkeiten aufbauenden Missionsverständnisses zu sehen ist. Damit verwirklichte sich für die Gemeindeglieder sichtbar, was der scheidende Missionsdirektor Menzel in seinem Bericht vor der Missionshauptversammlung im November 1974 mit folgenden Worten formuliert hatte:

„Und wenn wir heute von Weltmission sprechen, schließen wir damit uns selber, unsere eigene Kirche, unsere eigene Volkskirche ein als solche, die wissen, daß Weltmission zu Hause anfängt.“[382]

[381] Vgl.: IdW 3,4/1981 (Sonderheft Thema Namibia), S.67.
[382] Menzel, Gustav: Wie steht es heute mit der Arbeit der VEM? Vortrag vor der MHV 1974; abgedruckt in: IdW 2 und 3/1975, S. 48.

Auf den Einsatz Nakamhelas und eines weiteren Pfarrers aus Tansania eingehend, forderte Menzel die Kirche auf: „Die Mitarbeit dieser Pfarrer aus Übersee sollten wir mit hineinnehmen in das Missionsgeschehen der Gegenwart.“[383]

Anläßlich seines Besuches in Namibia im Jahre 1974 unterstrich der Präses der VEM, Klaus von Stieglitz, den positiven Gehalt dieser nunmehr rasanten Entwicklung, wenn er die Beziehungen zwischen ELK und VEM wie folgt charakterisierte:

„Im Gespräch mit der Kirchenleitung wurde erneut deutlich, daß die VEM heute der afrikanischen Kirche und den deutschen VEM-Kirchen ihren partnerschaftlichen Dienst anbietet und ein Werkzeug dazu sein will, daß deutsche Mitarbeiter in Namibia und afrikanische Mitarbeiter in Deutschland an der gemeinsamen Mission wirken können.“[384]

Als Nakamhela nach einjährigem Dienst in der evangelisch-reformierten Kirchengemeinde Detmold-Ost Deutschland wieder verließ, berichtete er, der als „Missionar und kirchlicher Mitarbeiter im Missionsgebiet Deutschland“[385] Pionierarbeit geleistet hatte, von freundlicher Aufnahme in seiner Gemeinde und von einem weltweiten Medienecho auf diesen doch noch recht ungewöhnlichen Einsatz. Daß dieser als „Experiment“ bezeichnet wurde, stieß dem namibischen Pastor dabei allerdings besonders bitter auf und zeigt die Schwierigkeit, gleichwertige Partnerschaft zwischen in vielem so ungleichen Partnern in der Praxis zu leben:

„Die Mission Gottes ist eine ernste Sache und kein Experiment. Oder ist sie zu einem Experiment geworden, weil Mission durch einen schwarzen Mann zu den Weißen getragen wird? Solange man noch von einem Experiment spricht, wird die wirkliche Partnerschaft nicht zustande kommen. Die weißen Brüder müssen davon befreit werden, die Dienste, die ein schwarzer Mann ausrichtet, zunächst einmal auf die Waagschale zu legen und die Dienste, die sie selbst tun, als selbstverständlich zu betrachten.“[386]

[383] Ebd.
[384] Stieglitz, Klaus von: Ihr seid allzumal einer in Christus (Gal. 3,28). Bemerkungen zu einer Reise durch Namibia und Südafrika (25.8. bis 1.10.1974). In: IdW 2/1975, S. 32.
[385] So charakterisierte er seine Rolle selbst. (Vgl.: Nakamhela, Ngeno-Z.: Erfahrungen eines afrikanischen Pfarrers in Deutschland. In: IdW 10/1976, S. 172.)
[386] Ebd., S. 175.

Auch andere Abschnitte des Berichts, den Nakamhela nach einem Jahr seines Dienstes gab, zeugen von den Schwierigkeiten, die ihm und seiner Familie begegneten. Er hielt den Kirchengliedern, aber auch der deutschen Wesensart einen Spiegel vor, der auch heute noch lesens- und bedenkenswert ist:

„Die Kirchen in Europa, insbesondere in Deutschland, sind nach außen stark und nach innen schwach - reich an Geld, an massiven Gebäuden und an hohen Kirchtürmen. Die Menschen leiden an geistlicher Armut, sind durch Ordnungen und Traditionen gebunden, und die Natürlichkeit wird unterdrückt.“[387]

Der von Nakamhela begonnene Weg wurde 1981 mit der Tätigkeit von Schwester Susanna Christiaans aus Keetmanshoop im Rahmen eines Partnerschaftsaustausches auf Kirchenkreisebene fortgesetzt[388]. Neben den öffentlichen Auftritten namibischer Kirchenführer in Deutschland lag in diesem Ansatz, für eine längere Zeit „authentische Multiplikatoren“ in deutschen Gemeinden zu etablieren, neben allen missionstheologischen Überlegungen im Rahmen konkreter kirchlicher Arbeit wohl das größte Potential, die deutsche Öffentlichkeit für die Probleme Namibias zu interessieren und ein kritisches Bewußtsein gegenüber dem südlichen Afrika in Deutschland schaffen zu helfen.

Insgesamt zeigt sich, daß sich gerade im Bereich der personellen Zusammenarbeit der Schwerpunkt der Aktivitäten der VEM zu Beginn der 1970er Jahre deutlich verschoben hat: In Namibia selbst ging es unter zunehmend erschwerten politischen Bedingungen insbesondere um gestaltende Mitwirkung an der kirchlichen Arbeit innerhalb der unabhängigen ELK; immer wichtiger aber wurden die Aktivitäten der mit Namibia und dem südlichen Afrika befaßten Mitarbeiter der VEM in Deutschland selbst, galt es doch hier, vor allem die eigene Kirche, aber auch die gesamte deutsche Öffentlichkeit für die Problematik im südlichen Afrika und die fatale Rolle der Republik am Kap zu sensibilisieren. Auch im Blick auf dieses Ziel konnten mit den ersten Ansätzen einer praktizierten „Mission der Zweibahnstraße“ wichtige Akzente gesetzt werden.

[387] Ebd., S. 178.
[388] Vgl.: IdW 10/1981, S. 197 f.

2.6.4 „Deutlicher kann Lazarus nicht vor der Tür der Kirche liegen“[389] - Der Einsatz von VEM-Pastor Siegfried Groth zugunsten der Namibia-Flüchtlinge in Sambia, Botswana und Simbabwe

Im Rahmen der personellen Zusammenarbeit zwischen ELK und VEM fiel dem Afrika-Referenten der VEM, Pastor Siegfried Groth, im Laufe der 1970er und 80er Jahre eine ganz besondere Rolle zu, die eine eigenständige Betrachtung verlangt:

Im Jahre 1973 unternahm Groth seine erste Erkundungsreise in die Länder, die später neben Angola im Zuge der dramatischen Zuspitzung der politischen Situation im südafrikanisch besetzten Namibia die meisten Namibia-Flüchtlinge aufnehmen und ihnen Unterschlupf vor Verfolgung seitens der Besatzer bieten sollten.[390] Ein Jahr darauf führte eine weitere Reise den Afrika-Referenten der VEM nach Lusaka, wo er an der dritten Allafrikanischen Kirchenkonferenz teilnahm und mit Pastor Ailonga, dem sich selbst auf der Flucht befindenden Seelsorger der Namibia-Flüchtlingsgemeinde in Lusaka und Umgebung, zusammentraf.[391] Auf diese Weise entstand ein Netz von vertrauenswürdigen Kontaktpersonen, das für die Arbeit der VEM von großer Wichtigkeit war, weil es der Missionsgesellschaft wichtige Orientierungen ermöglichte und ihrem Handeln personelle Authentizität und sachliche Autorität verlieh.

Im Juni 1974 setzte mit rund 3000, vor allem aus dem Ovamboland stammenden Personen die erste große Massenfluchtbewegung von Namibiern in die benachbarten Staaten ein; bis Mitte 1975 mußte man bereits von 6000 Flüchtlingen ausgehen, im darauffolgenden Jahr lag die geschätzte Zahl schon bei 10.000. Die Flüchtlinge berichteten von unwillkürlichen Verhaftungen durch die südafrikanische Armee, von Folterungen mittels Elektroschocks und auch von Tötungen in ihrer Heimat.

Aber auch aus dem Bereich der ELK gingen Menschen aus Angst vor Repressionen seitens der südafrikanischen Machthaber auf die Flucht. Siegfried Groth

[389] Aus einem Leitartikel des neugegründeten Evangelischen Informationsdienstes in Südwestafrika (EID) 12/1972 zu den sozial-diakonischen Aufgaben der Kirche; abgedruckt in: IdW 5/1973, S. 100.
[390] Vgl.: Groth, Siegfried: Stationen einer Afrika-Reise. In: IdW 11 und 12/1973.
[391] Vgl.: Groth, Siegfried: Beobachtungen in Lusaka. Bericht über die Allafrikanische Kirchenkonferenz. In: IdW 10/1974, S. 196.

publizierte Informationen, die er von Pastor Ailonga erhielt und gab die Bitte um Gebet und finanzielle Gaben zum Ausbau des Flüchtlingslagers in Lusaka an die Leser der Missionszeitschrift weiter.[392]

Mit dem massiven Flüchtlingsstrom kündigte sich die Entstehung einer Exilkirche an[393], für die sich die im Joint-Committee on South-West-Africa (JCSWA) verbundenen Kirchen und Missionsgesellschaften[394] in enger Zusammenarbeit mit dem Lutherischen Weltbund (LWB) verantwortlich zu zeigen bereit waren[395]. Für die VEM übernahm Pastor Siegfried Groth die Seelsorgearbeit an den Namibia-Flüchtlingen und setzte auf diese Weise seine Arbeit für das südliche Afrika fort, nachdem ihm selbst die Einreise nach Namibia - wie bereits erwähnt - nicht mehr gewährt wurde.

Bei einer im Rahmen seiner neuen Aufgabe vorgenommenen weiteren Erkundungsreise konnte sich Groth 1977 davon überzeugen, daß die internationale kirchliche Hilfe bei den Betroffenen ankam: So besuchte er im Auftrag von ELK und ELOK die 400 Kilometer von Lusaka entfernt liegende Farm Nyango, auf der zu jener Zeit mehr als 2000 Namibia-Flüchtlinge lebten. Mit internationalen Hilfsgeldern war die Farm zu einem Flüchtlingszentrum, dessen Charakter die vermutbare längere Dauer seiner Nutzung verriet, ausgebaut worden. Groth berichtete von dem ihm von seiten vieler Flüchtlinge angetragenen seelsorgerlichen Dienst u. a. folgendes:

„Die Flüchtlinge suchen Menschen des Vertrauens, nachdem sie so viel Bespitzelung, Verrat und Mißtrauen erfahren haben. (...) Listen mit Namen, Bittbriefen, Anträge für Stipendien wurden mir übergeben. Seit meiner Rückkehr erhalte ich häufig Briefe von Flüchtlingen, denen ich begegnet bin. Am 23. und 24. März traf ich in Gaborone und Ramotswa mit fünf Namibiern zusammen, die Hunderte von Kilometern weit gereist waren, um mich über ihre Not zu informieren. Bis in die Nacht hinein saßen wir zusammen, und ich hörte Berichte von jungen Menschen, die in Einsamkeit und Verzweiflung dahinleben.“[396]

---

[392] Vgl.: Groth, Siegfried: Wenn ein Glied leidet... Gemeinde Jesu Christi in Namibia / Südwestafrika und in Sambia in der Bedrängnis. In: IdW 12/1974.
[393] Vgl.: Groth, Siegfried: Kirche im Exil in Sambia. In: LM 12/1974, S. 612 f.
[394] Hierbei handelte es sich um die Finnische Mission und die VEM als Rechtsnachfolgerin der RMG sowie den aus deren Missionsarbeit in Südwestafrika hervorgegangenen Kirchen ELOK und ELK.
[395] Vgl.: Namibia-Tagungen in Wuppertal. In: IdW 4/1976, S. 77.
[396] Groth, Siegfried: „Einer trage des anderen Last“. Flüchtlingsnot im südlichen Afrika. In: IdW 8,9/1977, S. 153; in einer in der Ökumenischen Werkstatt der VEM in Wuppertal ausgehängten Schülerzeichnung wurde aus diesem vielzitierten Motto ein bezeichnendes Wortspiel: „Keiner ertrage des

Diese Rolle des Flüchtlingsseelsorgers, die Pastor Groth aus Deutschland wahrnahm und die ihn schon bald zu einem intimen Mitwisser dubioser Machenschaften und Vorgänge hinter den Kulissen der Exil-SWAPO werden ließ, sollte im Jahre 1995 noch erhebliche Bedeutung im dann unabhängigen Namibia erlangen[397].

Noch in vielen weiteren Berichten konnte Groth von persönlichen Schicksalen aus ihrer Heimat geflohener Namibier berichten, vor allem anläßlich seiner Besuche in Lusaka im März 1978 und ebenso im März 1980[398], mußte aber zugleich konstatieren, daß die Arbeit der VEM, die angesichts der wachsenden Zahl von Namibia-Flüchtlingen im Juli 1977 einen Flüchtlingsfonds in Höhe von 500.000 DM aufgelegt hatte, aus politischen Gründen schwieriger geworden sei:

„Die Namibianer, die Glieder der schwarzen lutherischen Kirche sind und seit über 100 Jahren durch die VEM und die Finnische Mission Verbindungen zum Westen haben, suchen immer stärker den Kontakt zum Osten, weil sie dort mehr Verständnis und Hilfe finden - nicht nur Waffen. Während bisher nicht ein einziges Stipendium der VEM für namibische Flüchtlinge verwirklicht werden konnte, läuft gerade ein großes Programm mit der DDR, 110 Stipendien wurden vergeben. Von der VEM wird kein Stipendium akzeptiert, weil wir im 'falschen Deutschland' liegen. Die DDR ist nach Auffassung vieler Afrikaner das Deutschland, das sich solidarisch an ihre Seite stellt, um gemeinsam mit ihnen gegen die Mächte des Kapitalismus und Kolonialismus im Westen und im südlichen Afrika zu kämpfen."[399]

Groth analysierte das Mißtrauen vieler Afrikaner gegenüber bundesrepublikanischen Organisationen unideologisch und objektiv und kam schon seinerzeit zu Ergebnissen, die erst nach Aufhebung der ideologischen Gegensätze allgemeine Anerkennung fanden:

---

anderen Knast." (Vgl.: MB 8/1979, S. 1.) Genau in diesem Horizont erkannte Annemarie Forbes, Leiterin der ELK-Ausbildungsstätte für Kindergärtnerinnen und Heimleiterinnen in Karibib, eine zentrale Aufgabe der Kirche, als sie anläßlich eines Fortbildungsaufenthaltes in Deutschland ausführte: „Gerade in unserem Land, unter unseren Menschen ist Ausbildung nötig. Die Hoffnung liegt bei den kirchlichen Ausbildungsstätten, daß sie den jungen Menschen ihre Menschenwürde bewußt machen. Sie sollen erfahren, daß sie nach dem Bilde Gottes geschaffen sind und daß dieses Bild durch keine von Menschen gesetzten Grenzen Einbuße zu erleiden braucht." (Forbes, Annemarie: Grußwort für die Leser des Mitarbeiterbriefes. In: MB 1/1980.)

[397] Vgl.: Kap. 4.2 dieser Arbeit.

[398] Vgl.: Groth, Siegfried: Dienst der Verkündigung und Seelsorge in Sambia und Botswana. In: IdW 7,8/1980, S. 152 ff.

[399] Groth, Siegfried: Kirchlicher Dienst in Botswana und Sambia 1978. In: IdW 10/1978, S. 207.

„Es gibt manche Ursachen, die Mißtrauen und Ablehnung bei den Afrikanern gegenüber dem Westen hervorgerufen haben. Da ist die Zeit des Kolonialismus in 'Deutsch-Südwest-Afrika'. Da ist die enge wirtschaftliche Zusammenarbeit der beiden Industriegiganten Südafrika und Deutschland. Die Hinwendung der SWAPO, die einen hohen Prozentsatz von namibischen Christen zu ihren Mitgliedern zählt, zum Osten, ist weithin eine Folge des Verhaltens westlicher Länder."[400]

Die aus der Analyse zu ziehenden Konsequenzen machte Groth in einem anderen Artikel deutlich:

„Während in der EKD seit Monaten ein theoretischer Streit über den Begriff 'just struggle' ('gerechter Kampf') geführt wird, warten die Schwarzen im südlichen Afrika auf unsere Solidarität in einer Situation, in der es um das Überleben geht. Nicht irgendwelche Reformen, Abschaffung bestimmter rassendiskriminierender Gesetze sind heute gefordert, sondern eine völlige Beseitigung des rassistischen Systems, ein 'fundamental change', also eine völlige Veränderung, wie es die Afrikaner bezeichnen. Hinsichtlich unserer wirtschaftlichen Verflechtung heißt das konkret: Stopp der deutschen Investitionen."[401]

Hiermit formulierte Groth bereits 1978 eine (bemerkenswert politische!) Position, die kirchliche Basisgruppen dann in den 80er Jahren gegenüber dem deutschen Staat, der deutschen Wirtschaft und gegenüber der EKD mit Nachdruck vertraten, was wiederum aber erst in der zweiten Hälfte des Jahrzehnts, im Jahre 1986, den Rat der EKD dazu veranlassen sollte, ein Empfehlungspapier zu wirtschaftlichen Sanktionen zu verabschieden[402], und was 1987 den Deutschen Evangelischen Kirchentag dazu bewog, seine Konten bei solchen Kreditinstituten zu kündigen, die sich von ihrem Südafrika-Engagement nicht trennen wollten[403]. Im Jahre 1978 aber war in Deutschland die Phase der

[400] Ebd., S. 208.
[401] Groth, Siegfried: Lippenbekenntnis genügt nicht. Das südliche Afrika und der Ost-West-Konflikt. In: LM 8/1978, S. 453. (Vgl. ergänzend auch: Groth, Siegfried: Ein unaufhörlicher Exodus. Tausende Namibier vom Flüchtlingsschicksal betroffen. In: LM 8/1981, S. 428 ff.)
[402] In dem Papier „Überlegungen und Vorschläge zu Möglichkeiten politischer und wirtschaftlicher Einflußnahme auf Südafrika" empfahl der Rat der EKD der Bundesregierung, sich den von der EG beschlossenen Wirtschaftssanktionen anzuschließen und das ausgelaufene Kulturabkommen mit Südafrika einstweilen nicht zu verlängern. (Vgl.: Sanktionen gegen Südafrika: Vorschläge der EKD. In: LM 10/1986, S. 452 f.)
[403] Vgl.: Weber, Hartmut: Ein Lehrstück für die ganze Kirche. Der Streit um die Bankkonten beim Kirchentag. In: LM 4/1987, S. 160 ff.

Bewußtseinsbildung noch nicht so weit vorangeschritten, als daß sich auf breiter Ebene ein erkennbarer Widerstand gegen die Politik Pretorias regte.[404]

Bei seinen Begegnungen in den Flüchtlingslagern erfuhr Groth auch bereits von Menschenrechtsverletzungen in der SWAPO[405], was ihn dazu veranlaßte, sich innerhalb der VEM gegen eine offizielle Unterstützung des Sonderfonds, der im Rahmen des Anti-Rassismusprogramms (ARP) des Weltkirchenrates (ÖRK) eingerichtet worden war und aus dem Befreiungsbewegungen Gelder für humanitäre Zwecke erhielten, auszusprechen, ohne allerdings einem größeren Kreis seine in seelsorgerlichen Gesprächen erworbenen Kenntnisse von den Vorgängen in einigen Lagern der SWAPO preiszugeben.[406] Auf diese Weise in

[404] Dies gilt mehr noch als für die protestantische Seite für die deutschen Katholiken. Als Nichtmitglied des ÖRK war die katholische Kirche weitaus weniger von den kontroversen Diskussionen um Anti-Rassismus-Programm und Sonderfonds berührt, außerdem fanden die öffentlichkeitswirksamen Aktivitäten der VEM nicht ihr Pendant auf katholischer Seite, wo Patres der Oblaten, die etwa die namibische Situation aus eigener Anschauung kannten (Hunke, Henning, Steegmann, Klein-Hitpass) den Weg in die deutsche Öffentlichkeit nicht in dieser Weise suchten. Deswegen können katholische Theologen auch erst für die 80er Jahre erste Sensibilisierungen auf deutscher katholischer Seite konstatieren: „Im Laufe der letzten Jahre ist das Engagement der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland gegen die Apartheidspolitik der südafrikanischen Regierung deutlich breiter und nachdrücklicher geworden." (Herkenrath, Norbert; Schoop, Wolfgang; Zwiefelhofer, Hans: Misereor im Widerstreit der Meinungen. Analysen und Stellungnahmen zum Informationsschwerpunkt Südafrika. Überlegungen zur Rolle der Kirche und der kirchlichen Entwicklungsarbeit. München, Mainz 1984, S. 70.) Hierzu hatte gewiß auch die Misereor-Aktion 1983 beigetragen, die Südafrika zum Thema hatte. Sicherlich standen auch das Ortskirchen-Prinzip sowie die primäre Orientierung auf Rom der Sensibilisierung der deutschen Katholiken entgegen. Auch tat sich in theologischer Hinsicht eine Kluft zwischen der katholischen Kirche in Namibia und der römischen Zentrale auf, denn während sich die Ortskirche in Namibia unter Bischof Haushiku ganz im Sinne befreiungstheologischer Ansätze unzweideutig auf die Seite der Unterdrückten und Unterprivilegierten stellte, führten die Auseinandersetzungen zwischen Befreiungs- theologen in Südamerika und dem Vatikan auch in Deutschland zu Polarisierungen, denen durch ein allzu starkes öffentliches Eintreten für die Positionen der Ortskirchen in Südafrika und Namibia gewiß kein Vorschub geleistet werden sollte. (Vgl. ergänzend zur Haltung der katholischen Kirche zur Apartheidsproblematik: Teil III, Anm. 183 sowie: Kap. 3.7, besonders Anm. 762!)

[405] Groth berichtete erstmals im Jahre 1989 öffentlich darüber, daß er in Absprache mit dem Bischof der ELOK, die sich inzwischen in ELCIN umbenannt hatte, Dumeni, jahrelang eine Gruppe von etwa 200 Dissidenten der SWAPO pastoral betreut hatte, da dieser Personenkreis eine entsprechende Versorgung durch einen namibischen Geistlichen nicht erhalten hätte. (Vgl.: Groth, Siegfried: Namibia: Aufbruch in eine neue Zukunft. In: MB 5/1989, S. 32.

[406] Die Öffentlichkeit hörte erstmals von Menschenrechtsverletzungen in SWAPO-Lagern im Jahr der sogenannten Spionage-Krise in der SWAPO im Jahre 1985, nachdem ehemalige SWAPO-Angehörige, die von der Befreiungsbewegung vielfach auf Verdacht hin als südafrikanische Spione verhaftet und offenbar gefoltert worden waren, und das „Parents Committee" ihr Schweigen gebrochen hatten, woraufhin der VEM-Mitarbeiterbrief von diesen Vorwürfen gegen SWAPO berichtete. (Vgl.: MB 10/1985 S. 2 sowie S. 7 ff.) Diese Veröffentlichungen seitens der VEM führten innerhalb der Missionsleitung zu Auseinandersetzungen, wurde doch damit der interne Weg der Einflußnahme auf SWAPO über die namibischen Kirchen zur Aufklärung der Geschehnisse und zur Einhaltung der Menschenrechte verlassen und mußten diese Enthüllungen, deren Informationsgehalt zum großen Teil seelsorgerlichen Gesprächen und Kontakten entstammte, die weitere Arbeit Siegfried Groths in den Flüchtlingslagern zwangsläufig gefährden, da dieser Dienst ohne die Duldung durch die so ins Zwielicht gesetzte SWAPO nicht möglich war. Auch die namibischen Kirchen fühlten sich von den mit ihnen nicht abgestimmten Veröffentlichungen seitens der deutschen Mission übergangen, was eine Vertrauenskrise zwischen der

einen Gewissenskonflikt zwischen Reden-sollen und Schweigen-müssen gedrängt, der zur großen Bürde seiner Tätigkeit als Flüchtlingsseelsorger werden sollte, entschied sich Groth angesichts der prosüdafrikanischen Propagandawirkung, die eine Veröffentlichung dieses Wissens zweifelsohne gehabt hätte und mit Rücksichtnahme auf die Ziele der SWAPO, die diese nur verfolgen konnte, wenn sie eine glaubwürdige Reputation vorzuweisen hatte, zum Schweigen[407]. Um so intensiver kümmerte sich Groth aber um die Dissidenten der Befreiungsbewegung, die von seiten der schwarzen lutherischen Kirchen auf Veranlassung der SWAPO hin immer weniger Beachtung fanden. Die Kirchenführer von ELK und ELOK, die so jedem Mißtrauen hinsichtlich ihrer Loyalität zur SWAPO vorbeugen wollten, waren froh, daß Groth diesen Dienst an ihrer Statt wahrnahm.

Gerade in bezug auf die Problematik der Betreuung dieser Namibia-Flüchtlinge, die eine kritische Haltung zur SWAPO eingenommen hatten, scheint sich bereits von 1977 an eine Friktion zwischen den kirchlich verantwortlichen Akteuren aufgetan zu haben: Während ELK-Präses de Vries in loyaler Haltung zum parteipolitisch neutral verstandenen Wächteramt der Kirche ganz offensichtlich geneigt war, der in ihrer Haltung und in ihrer Ausrichtung immer weiter

---

VEM und dem namibischen Kirchenrat (CCN) zur Folge hatte, die bis zur Unabhängigkeit Namibias nicht vollständig überwunden werden konnte. Denn obwohl es als sicher gelten kann, daß die Kirchenführer der großen namibischen Kirchen von Menschenrechtsverletzungen in der SWAPO wußten, schwiegen sie über diese Vorgänge in den Exilländern. Die Kirchenführer waren in den 80er Jahren immer stärker in eine beinahe bedingungslose Haltung der Solidarität zur SWAPO hineingeraten, die angesichts des politischen Ziels der Unabhängigkeit von Südafrika zwar verständlich sein mag, bezüglich des kirchlichen Anspruchs, ein Wächteramt wahrzunehmen, aber als äußerst fragwürdig einzustufen ist.
Einzelheiten über offensichtlich stalinistische Tendenzen in der Exil-SWAPO erfuhr die breitere deutsche Öffentlichkeit ein weiteres Mal noch vor der Unabhängigkeit Namibias im März 1989 aus einem Bericht von Marion Gräfin Dönhoff, die anläßlich eines Besuchs in Namibia eine nicht ungeteilte Zustimmung der Bevölkerung zur SWAPO registrierte: „Als Begründung für diese Entwicklung nennen schwarze Kreise (...) das brutale Vorgehen der Führung ihrer Gefolgschaft gegenüber: Wer dem Führer nicht paßt, wird zum südafrikanischen Spion erklärt und beseitigt. Ungezählte Mitglieder sind einfach verschwunden“ (Gräfin Dönhoff, Marion: Ein Land, das auf die Zukunft baut. In: Die Zeit 24.3.1989), schreibt Gräfin Dönhoff und rührt damit an einen Themenkomplex, der sich noch zu einem zentralen soziopolitischen Problem der 90er Jahre auswachsen sollte.

[407] Vgl. hierzu auch Kap. 4.2! Lediglich zu einer Andeutung konnte sich Groth zu dieser Zeit in der Öffentlichkeit durchringen: „1976 kam es zu einem schweren Konflikt innerhalb der Exil-SWAPO. 1978 gründete der Führer der SWAPO-Dissidenten, Andreas Shipanga, die SWAPO-D. (...) Die Ursachen des Konflikts sind mannigfaltig und nicht leicht zu beurteilen. Die Spaltung der SWAPO, der Bruderzwist, ist eine tragische Entwicklung.“ (Groth, Siegfried: Die Rolle der SWAPO im Befreiungskampf. In: MB 3/1979.)

von der Inlands-SWAPO sich entfernenden Exil-SWAPO zumindest intern offensiv zu begegnen[408], zeigte sich auf seiten der ELOK, beim LWB und auch bei der VEM eine Haltung problembewußten, aber hinnehmenden Schweigens - eine für de Vries so nicht akzeptable Haltung, wobei er sich mit seiner vehement vertretenen eigenen Position in dieser Zeit aber immer stärker selbst isolierte. Die Erklärung für dieses Verstummen der Kirchen und der Mission muß wohl vor allem an der schockierenden Erkenntnis festgemacht werden, daß die in ihren Überzeugungen und politischen Idealen diametral entgegengesetzten Pole SWAPO und südafrikanisches Apartheidsregime *ein gemeinsames* Makel aufwiesen, nämlich den unübergehbaren Tatbestand der Verletzung von Menschenrechten, die bis dahin wegen ihrer Kohärenz zur biblischen Botschaft das entscheidende argumentative Faustpfand der Kirchen gegen die Namibia-Politik Südafrikas gewesen waren. Anstatt diesen auch bei SWAPO festgestellten Mißstand öffentlich anzuprangern, entschied man sich in Abwägung zwischen eigener Prinzipientreue und abzusehendem Schaden, der SWAPO und damit dem Kampf um die Unabhängigkeit Namibias aus einer Veröffentlichung des brisanten Wissens entstehen würde, für eine Geheimdiplomatie. Die hieraus erwachsenen Spannungen führten dann aber bei allen Wissensträgern notgedrungen zu einem weitgehenden öffentlichen Verstummen, da man hier nicht anders zu sprechen vermochte als hinter verschlossenen Türen.

Der Druck, der mit dem geheimen Wissen auf der VEM und insbesondere auf ihrem Flüchtlingsseelsorger Siegfried Groth lastete, nahm dabei stetig zu, denn die entscheidende Frage, ob man nicht angesichts des fortwährenden Schweigens gegenüber den andauernden Menschenrechtsverletzungen in der SWAPO seitens der namibischen Partnerkirchen, die in der Frage nach dem Umgang mit dem explosiven Wissen über SWAPO natürlich in der primären Verantwortung standen, irgendwann selbst öffentlich den Finger in die Wunde würde legen müssen, wurde mit den Jahren immer brennender, zumal sich die

[408] Dies zeigen etwa folgende Äußerungen von de Vries: „Wir solidarisieren uns mit dem Ziel der Befreiungsbewegungen, wir können aber nicht immer vom Evangelium her die Taten der Befreiungsbewegungen bejahen, weil wir für Gewaltlosigkeit sind. Wir sehen die Möglichkeit, SWAPO in eine christliche Verantwortung hineinzuführen, weil wir es selbst erlebt haben, daß die politischen Parteien jetzt viel mehr Vertrauen zur Kirche haben, seitdem die Kirche sich für die Unterdrückten ausgesprochen hat.“ (Für gewaltlosen Widerstand. Gespräch mit Präsident Dr. Lukas de Vries, Windhoek. In: LM 11/1975, S. 603.)

Haltung der namibischen Kirchen von 1977 bis 1986 auch dadurch verfestigte, daß sich diese Kirchen nach der Demission von ELK-Präses de Vries und ELOK-Bischof Auala unter ihren Nachfolgern Frederik und Dumeni in eine immer stärkere Abhängigkeit von SWAPO begaben.

In dieser schwierigen Situation kündigte sich seit Oktober 1980 eine neue Flüchtlingswelle in die Nachbarländer an. Auslöser dieses neuen Exodus war die Umwandlung der „Südafrikanischen Verteidigungsmacht" in die „Südwestafrikanische Wehrmacht", die mit der Einführung der Wehrpflicht für junge Namibianer einherging. Unter den gegebenen Umständen ließ sich eine solche Wehrpflicht nur mit Zwangsrekrutierungen durchsetzen, was aber unweigerlich aus dem Kolonialkrieg im Norden des Landes einen Bruderkrieg entstehen lassen mußte, denn schon bald bestand die südafrikanisch-namibische Armee zu über 60% aus zumeist verarmten Namibianern[409], die sich entweder nicht durch Flucht entziehen konnten oder aber im Waffendienst für Südafrika ihr einziges Auskommen sahen.
In nur wenigen Monaten gingen angesichts dieser dramatischen Entwicklungen über 8000 vor allem junge Menschen auf die Flucht, womit seit 1960, dem Beginn des bewaffneten Befreiungskampfes der SWAPO, von seinerzeit einer Million Einwohner insgesamt bereits über 50.000 Namibier ihre Heimat verlassen hatten. Neben dem engagierten Flüchtlingsdienst des LWB verstärkte jetzt auch die VEM ihre Flüchtlingshilfe, indem sie Gelder für Not- und Soforthilfeprogramme zur Verfügung stellte.[410]

In einem umfassenden Bericht über die Schicksale von Flüchtlingen, die Groth um den Preis des eigenen Schweigens auch in den 80er Jahren immer wieder in den Lagern besuchen konnte, zitierte er authentische Aussagen und resümierte die zahllosen Schilderungen, die ihm als Seelsorger vorgetragen wurden:
„Das jahrelange Warten im Exil fordert alle physischen und psychischen Kräfte eines Menschen. Isolation und Vereinsamung spielen eine große Rolle. Das Warten und Hoffen über Jahre auf die Rückkehr in die Heimat zehrt an den Kräften."[411]

[409] Vgl.: Von Garnier, Christiane: „Ich habe einen der letzten Kolonialherren Afrikas geheiratet". Ein namibisches Tagebuch; hier zitiert nach: Neusel, Wilfried: Otjimbingue. In: IdW 5/1988, S. 104.
[410] Vgl.: IdW 3,4/1981 (Sonderheft Thema Namibia), S. 54 ff.
[411] Groth, Siegfried: „Ich bin der gute Hirte". Zeugnis und Dienst unter Namibianern im Exil. In: IdW 7,8/1983, S. 164.

Schon kurze Zeit später berichtete man von offizieller Seite der SWAPO bereits von über 80.000 Flüchtlingen aus Namibia, von denen sich die meisten offenbar in den Lagern der Nachbarländer aufhielten.[412] Die VEM reagierte auf diese offenkundig schnell wachsende Zahl von Exilanten mit der Schaffung eines Referats für Menschenrechtsfragen im südlichen Afrika, als dessen Leiter Siegfried Groth nunmehr auch offiziell speziell mit der Betreuung der Namibia-Flüchtlinge beauftragt wurde.[413] Die Arbeit Groths beschränkte sich dabei nicht nur auf die problematische Betreuung der Flüchtlinge im südlichen Afrika selbst, sondern bezog auch die etwa 100 Namibianer mit ein, die inzwischen in der Bundesrepublik Zuflucht gefunden hatten.[414]

Insbesondere seinen Namibia-Aufenthalt im Jahre 1987 konnte Groth dazu nutzen, Kontakte zwischen Exil-Namibiern und ihren in der Heimat verbliebenen Landsleuten herzustellen bzw. persönliche Botschaften weiterzuleiten.[415] Angesichts der katastrophalen Kommunikationssituation war dies ein äußerst wichtiger humanitärer Dienst, da viele Menschen schon jahrelang über kein Lebenszeichen mehr von Angehörigen und Freunden verfügten.

Die Möglichkeit zur Fortsetzung dieses Dienstes wurde im gleichen Jahr aber in akuter Weise insofern gefährdet, als „der Dienst des Menschenrechtsreferenten in den politischen Streit um Menschenrechtsverletzungen der Exil-SWAPO

[412] Vgl.: Zeugnis in einer gespaltenen Welt. Streiflichter aus der Missions-Hauptversammlung 1983. In: IdW 12/1983, S. 363. Von seiten der SWAPO ist aber wohl mit höheren Flüchtlingszahlen operiert worden als sie den Tatsachen entsprachen, wie dies bei der Rückführung von „nur“ 41.000 Namibia-Flüchtlingen 1989 offenkundig wurde. Möglicherweise spekulierte die SWAPO darauf, auf diese Weise höhere Summen an Hilfsgeldern aus dem Ausland, besonders aus dem Anti-Rassismus-Programm des ÖRK, zu erhalten. Der ÖRK erklärte jedenfalls im Jahre 1989, SWAPO habe „mit der Verfälschung der Flüchtlingsstatistik erneut ihrer Glaubwürdigkeit geschadet“ (vgl..: SWAPO und die Kirchen. In: EvKom 11/1989, S. 2).
[413] Vgl.: IdW 4/1984, S. 116.
[414] Vgl.: MB 6,7/1987, S. 18.
[415] Vgl.: Groth, Siegfried: „Familie Gottes im Exil. Seelsorge an namibischen Flüchtlingen. In: IdW 5/1988, S. 107 ff.

hereingezogen“[416] worden war und sich die Leitung von VEM und Rheinischer Kirche wie auch Siegfried Groth selbst einer verschärften Neuauflage der Frage nach dem Umgang mit dem entsprechenden Wissen, die seit 1976 als Damoklesschwert über allem Tun schwebte, gegenübersahen. Ungeheuerliches war zuvor geschehen:

„Norbert Engelmann hat in einem Idea-Kommentar aus vertraulichen Freundesbriefen und aus gestohlenen Briefen Groths zitiert, die in dem Buch ‘Namibia, a struggle betrayed’ abgedruckt wurden[417]. Der gleiche Kommentar wurde auch in einer namibischen Zeitung in Windhoek nachgedruckt.“[418]

Die VEM verwahrte sich in einer Erklärung gegen diesen „’üblen journalistischen Stil‘“[419] und bedauerte zugleich die Nennung der Person Groths auch in einem Artikel der FAZ[420], in dem aus dem Buch zitiert worden sei; „die geistliche Betreuung der namibischen Flüchtlinge verlangt ein Höchstmaß von Vertrauen“[421] hieß es dazu begründend, und die VEM wußte sehr genau, wovon sie hier sprach. Gleichzeitig stärkte die Missionsleitung Siegfried Groth den

[416] MB 4/1987, S. 29.
[417] Vgl.: Thiro-Beukes, Erica; Beukes, Attie; Beukes, Hewat S. J.: Namibia - a struggle betrayed. Rehoboth, Namibia, 1986, S. 88 ff.
[418] MB 4/1987, S. 29. Auch die in Frankfurt ansässige Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) sorgte mit verschiedenen Veröffentlichungen über Menschenrechtsverletzungen in der SWAPO 1985, 1986 und 1988 für Verunsicherungen in deutschen Gemeinden. Die offenkundig abgestimmte publizistische Zusammenarbeit zwischen IGFM und „idea“ in Deutschland sowie AZ, Parents committee und Interimsregierung in Namibia war mittels der zum Teil in reißerischem Stil erfolgten Berichterstattung über SWAPO dazu geeignet (und vermutlich auch so angelegt), der SWAPO international schweren Schaden zuzufügen. Bezeichnend ist, daß der Autor der beiden IGFM-Publikationen „Swapo und die Menschenrechte“ - Augenzeugenberichte und Dokumente aus Angola, Sambia und SWA/Namibia, Frankfurt a. M. 1986 sowie: „Gefangen - Verschwunden - Ermordet“, Frankfurt a. M. 1988, Ansgar Graw, in einer schriftlichen Abrechnung mit der Haltung der EKD im Jahre 1989 (Das Ende des Schweigens. Nach Jahren der unkritischen Solidarität mit der SWAPO nimmt die EKD endlich Stellung zu Mord und Folter in den Lagern in Angola und Sambia. Namibia Informationen, Dokumentation Nr. 55, Oktober 1989) ausgerechnet das Schreiben Peter Kalangulas aus dem Jahre 1981 (vgl. Anm. 353!) anführte, um zu belegen, daß die dubiosen Vorgänge in der SWAPO lange bekannt gewesen seien, die EKD-Spitze aber ihren Kurs dennoch nicht geändert habe: „Die SWAPO wurde in Schutz genommen, weiterhin als alleiniger Gesprächspartner bezüglich der Entwicklung in Namibia betrachtet und politisch, propagandistisch und finanziell nach den vorhandenen Möglichkeiten unterstützt.“ (S. 7.)
Einmal abgesehen davon, daß Ansprechpartner der EKD kirchliche Stellen im südlichen Afrika waren und nicht etwa Befreiungsbewegungen bzw. politische Parteien, wie hier suggeriert wird, erkennt man an dieser „Dokumentation“, daß der ideologische Kampf 1989 offensichtlich noch nicht vorbei war; der Komplexität und Kontroversität der Problemstellung des Schweigens der Kirchen bezüglich der Menschenrechtsverletzungen in der SWAPO wird Graw mit seinen Beiträgen jedenfalls nicht gerecht.
[419] MB 4/1987, S. 29.
[420] Laut MB handelt es sich um den Artikel „Atmosphäre der Angst und Verzweiflung“, erschienen am 19.3.1987.
[421] MB 4/1987, S. 30.

Rücken für seine Tätigkeit, indem sie ihren dreifachen Auftrag gegenüber Namibia bekräftigte:

„- Zusammenarbeit mit den Kirchen Namibias
- Eintreten für die Befreiung des Landes
- Seelsorge an namibischen Flüchtlingen gleich welcher politischen Richtung und Eintreten für die Wahrung der Menschenrechte“[422].

Obschon Groth 1987 auch öffentlich formulierte: „Jedes Mal, wenn ich aus dem südlichen Afrika zurückkehre, sehe ich mich mit der Frage konfrontiert: Was soll ich weitergeben von dem, was ich gesehen, gehört und erfahren habe“[423], ließ er sich auch angesichts dieser Veröffentlichungen, die ein rein profanes Interesse verfolgten, nicht dazu verleiten, sein Wissen um Menschenrechtsverletzungen in der SWAPO vor 1989 preiszugeben[424]. Die Folgen für die Arbeit der Kirchen, der kirchlichen Organisationen und Bürgerinitiativen auf internationaler Ebene zugunsten der Freiheit Namibias, für SWAPO selbst und nicht zuletzt für seinen eigenen Dienst, den er ausdrücklich und unzweideutig als priesterlich definierte, standen ihm zu klar vor Augen, als daß er die Spannung, in die er selbst hineingeraten war, vorzeitig aufgelöst hätte.[425] Die Veröffentlichung seines Wissens hätte nicht nur das gewisse vorzeitige Ende seines Dienstes in der offiziellen namibischen Exil-Kirche bedeutet, sondern es hätte vor allem auch die ihm persönlich bekannten und vertrauten SWAPO-Dissidenten, deren eigener Gemeinde in Sambia Groth in besonderer Weise verbunden war, da die SWAPO selbst ja den seelsorgerlichen Dienst für diese Gruppe von seiten der offiziellen namibischen Kirchen ablehnte, noch stärker isoliert und wahrscheinlich sogar physisch gefährdet.[426]

---

[422] Ebd., S. 29.
[423] Groth, Siegfried: Auseinandersetzung über das Problem der Menschenrechte in der Exil-SWAPO. In: Pressestelle der VEM (Hg.): Jahresbericht 1987, S. 52.
[424] Erst nachdem die ehemaligen Häftlinge der SWAPO nach ihrer Rückkehr aus dem Exil im Zusammenhang mit dem Unabhängigkeitsprozeß selbst in die Öffentlichkeit gegangen waren (vgl. Kap. 4.2), veröffentlichte auch Groth Teile seines internen Wissens. (Vgl.: Groth, Siegfried: Menschenrechtsverletzungen in der namibischen Exil-SWAPO - die Verantwortung der Kirchen. (epd-Dokumentation Nr. 40/89, 18.9.1989.)
[425] Vgl. zu diesem Themenkomplex auch: Kap. 4.1 und 4.2!
[426] An der Tatsache, daß ELK und ELOK die seelsorgerliche Betreuung der SWAPO-Dissidenten nicht selbst wahrnahmen, sondern diesen Dienst an die VEM delegierten, wie auch an ihrem Schweigen zu Vorwürfen bezüglich der Verletzung von Menschenrechten in der SWAPO, die etwa amnesty international 1987 offiziell erhob, läßt sich die immer stärkere und kritiklosere Bindung der namibischen Kirchen an SWAPO in den 1980er Jahren, vor der de Vries in seiner Amtszeit die Kirche in Berufung auf ihr Selbstverständnis und ihren biblischen Auftrag gewarnt hatte, ablesen. Katjavivi, Frostin und Mbuende

Dabei wäre Groth sehr froh darüber gewesen, wenn die Vorgänge in der SWAPO von anderer, berufener Seite frühzeitiger aufgedeckt worden wären, und damit das hätte geleistet werden können, wozu er sich selbst angesichts seiner Aufgabenstellung außerstande sah. Doch auf seiten der im namibischen Kirchenrat (CCN) vertretenen Kirchen schwieg man sich zu diesem Thema bis 1989 öffentlich aus, und auf internationaler kirchlicher Ebene hatte man sich offenbar dazu entschlossen, den namibischen Kirchen nicht die Souveränität über diese Entscheidung zu entreißen.

Noch vor den öffentlich erhobenen Vorwürfen von seiten einiger nach Namibia zurückkehrender Flüchtlinge, die schließlich auch die namibischen Kirchen zur Stellungnahme herausforderten, schrieb Groth in diesem Zusammenhang an die Leitung der VEM:

„Es bleibt für mich eines der nicht zu begreifenden Phänomene, daß es der Exil-SWAPO über zehn Jahre hindurch möglich war, Menschenrechtsverletzungen zu praktizieren, allerdings weithin im Verborgenen, z. B. in Angola, wo die Kommunikationsmöglichkeiten sehr schwierig sind. SWAPO konnte Menschen verhaften und verschwinden lassen, ohne daß ernsthaft auf internationaler Ebene oder im kirchlichen und ökumenischen Bereich darüber diskutiert wurde. Die internationale Welt und die Kirchen sind von einer Lähmung und Ohnmacht befallen, die schwer zu erklären ist. Auch wir als VEM haben seit Jahren Anteil an dieser Ratlosigkeit und am Versagen.“[427]

Dieses von Groth beschrieben Phänomen wird ansatzweise nur durch die schier unauflösbare Dilemma-Situation erklärlich, in der sich die Wissensträger auf internationaler kirchlicher Ebene, in der VEM und in der sehr engagierten Rheinischen Kirche befanden und die hier noch einmal deutlich gemacht werden soll: Schwieg man angesichts der durch zahlreiche glaubwürdige Zeugen dokumentierten Menschenrechtsverletzungen in der SWAPO, machte man sich indirekt mitschuldig an diesen Vorgängen, deren Ende nicht abzusehen war. Redete man öffentlich über das Wissen, hätte man in einem international

formulierten deshalb bereits 1989 pointiert: „’ the ‘people’ are SWAPO and the ‘people’ are the church’“ (hier zitiert nach: Steenkamp in: Leys, Saul (ed.) 1995, S. 107), was nach Steenkamp für die Kirche selbst bedeutet habe, „that a public attack on the movement would be an unthinkable act of self-destruction“ (ebd.).

[427] Groth, Siegfried: Eintreten für die Menschenrechte - Die Frage nach der Verantwortung der VEM. In: Pressestelle der VEM (Hg.): Jahresbericht 1989, S. 29.

ideologisch vergifteten Klima den südafrikanischen Machthabern und ihren Helfern in die Hände gespielt und das internationale Renommee der SWAPO, das einzige Faustpfand für eine Unabhängigkeit Namibias nach UNO-Resolution 435, enormen Gefährdungen ausgesetzt. Eine solche Verantwortung konnte keine ausländische Organisation übernehmen, im Blick auf die gemeinsame Geschichte Namibias und Deutschlands aber erst recht keine deutsche kirchliche Organisation!

Außerdem hatten bereits die Veröffentlichungen im Mitarbeiterbrief vom Oktober 1985[428] nur allzu deutlich werden lassen, daß die ELK ein diesbezügliches Agieren der deutschen Partner nicht bereit war hinzunehmen. Um nicht in Konflikt mit der SWAPO zu geraten, hätte die namibische Partnerkirche die Beziehungen zur VEM mit erkennbarer Gewißheit ernsthaft infrage gestellt, wenn die deutsche Missionsgesellschaft öffentlich über Menschenrechtsverletzungen in der SWAPO geredet hätte. Nicht zuletzt hätte man mit einem solchen Schritt auch das relative Wohlergehen und sogar das Leben der Hunderte von Namibia-Flüchtlingen, die mit Groth Kontakt hatten, gefährdet. Aus diesen Gründen stellte der interne Weg, der die namibischen Partner mit aller Vorsicht immer wieder zu einer *kritischen* Solidarität zur SWAPO anhielt und der sie an ihre Verantwortung für *alle* ihre Glieder, unabhängig von deren politischen Haltung, erinnerte, faktisch die wohl einzige Möglichkeit der Einflußnahme dar. Diese stark eingeschränkten Handlungsoptionen mußten so beinahe zwangsläufig die VEM gegen Ende der einhundertsechsjährigen Kolonialgeschichte des Landes, in die hinein sie auf vielfältige Weise verflochten ist, noch einmal durch Schweigen schuldig werden lassen.

Daß die namibischen Kirchen es offensichtlich für unvereinbar hielten, gemeinsam mit SWAPO gegen die südafrikanische Fremdbestimmung Namibias zu kämpfen und eben diese Befreiungsbewegung im Exil gleichzeitig wegen Menschenrechtsverletzungen zu kritisieren, stellt einen noch gründlich zu untersuchenden Tatbestand dar, zumal es dem CCN hätte möglich sein sollen, Druck auf die SWAPO auszuüben, da diese auf die Unterstützung der namibischen Kirchen schon hinsichtlich ihres internationalen Renommees bei UNO,

[428] Vgl.: Anm. 406!

LWB und ÖRK angewiesen gewesen war. Für diese unkritisch-solidarische Haltung der Kirchen, von der die VEM wie die Rheinische Kirche, wie aufgezeigt, mittelbar mitbetroffen wurde, trägt aber nicht die deutsche Seite die Verantwortung, sondern diese liegt bei den unabhängigen namibischen Kirchen und harrt bis heute der kritischen Aufarbeitung.

Angesichts der immer unerträglicher werdenden Belastungen freute sich wohl kaum ein anderer Nicht-Namibianer mehr mit den zahllosen Flüchtlingen als Siegfried Groth, als 1990 nach dreißigjährigem Exodus *der* Wunsch in Erfüllung ging, über den zwei Exil-Namibier ihm noch am 7. März 1989 aus Sambia schrieben: „'Wir beten immer für den großen Tag, wenn wir nicht mehr Flüchtlinge genannt werden, sondern Namibianer.'"[429]

2.6.5 „Wie Paulus vor den Kaiser gehen und Zeugnis ablegen"[430] - Solidaritäts- und Partnerschaftsarbeit zwischen VEM, ihren deutschen Trägerkirchen und namibischer ELK

Wenn für die Phase, in der die schwarzen lutherischen Kirchen den status confessionis lebten, bereits oben die vorbehaltlose Unterstützung seitens der VEM für diesen schwierigen Weg der ELK festgestellt wurde, so muß bedacht werden, daß es seitens der VEM gegenüber einigen deutschen Missionskreisen und verschiedenen Kräften in den Landeskirchen gewaltiger Anstrengungen bedurfte, diese Linie durchzusetzen. Es war ein schwieriges Unterfangen, pietistisch-quietistisch geprägte Traditionalisten von der Richtigkeit des neuen Missionsansatzes zu überzeugen und sie auf dem neuen Weg möglichst mitzunehmen. Protokolle von Synoden und Missionshauptversammlungen aus diesen Jahren vermitteln einen nachhaltigen Eindruck von den gegenläufigen Strömungen, die hier aufeinandertrafen und immer wieder zum Teil sehr heftig

[429] Groth, Siegfried: Namibia. Versöhnung - Auftrag der Kirchen. In: MB 4/1989, S. 9 f.
[430] Lukas de Vries berichtete vor der Synode der Evangelischen Kirche von Westfalen, daß eine alte Hererofrau ihn bezüglich des Engagements der Kirche in der Politik sehr ermutigt habe, indem sie davon gesprochen habe, daß jetzt auch in Namibia die Zeit sei, so wie Paulus zu handeln. (Zur Lage in Namibia. Bericht von Präses Dr. de Vries vor der Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen am 17.10.1975. In: IdW 1/1976, S. 9.)

um den richtigen Kurs rangen. In den Berichten der VEM kamen diese Konflikte weniger zum tragen, da hier eine konsequent aufklärerische Linie in der von Groth und anderen eingeforderten Weise verfolgt wurde. Es kann insgesamt jedoch nicht als selbstverständliche Fortschreibung der Missionsgeschichte angesehen werden, daß der Rückzug aus der unmittelbaren Verantwortung für die afrikanische Ortskirche durch eine auf ein partnerschaftliches Verhältnis zielende „Mission der Zweibahnstraße“ abgelöst wurde, wobei sich diesbezüglich erste Ansätze etwa darin zeigten, daß die Übertragung von Haus- und Grundbesitz der RMG in Namibia auf die ELK dem namibischen Partner seitens der VEM für den Zeitpunkt, an dem die Landesgesetze dies zulassen würden, vertraglich zugesichert wurde oder daß die in der ELK Dienst leistenden Mitarbeiter der VEM vollständig unter die dienstrechtliche Aufsicht der ELK gestellt wurden[431].

Dabei mußte auch die deutsche Seite erst lernen, daß die versprochene „Partnerschaft“ nicht immer einfach zu verwirklichen war und trotz guten Willens ein langer Lernprozeß sein würde, denn Mitleid und „Scheckbuch-Diakonie“ reichten hier nicht aus. Die ELK setzte auf eine „solidarische Partnerschaft“ und warf der deutschen Seite anläßlich einer Konsultation im Jahre 1977, als es sogar zu einer kurzzeitigen ernsten Krise zwischen den Partnern kam, vor, sie verhalte sich zu häufig und vielleicht unbewußt wie ein „patriarchalischer Partner“[432]. Auch in den 80er Jahren waren die Beziehungen zwischen ELK auf der einen und VEM und der in der Namibia-Thematik sehr engagierten Rheinischen Kirche, die aber immerhin auch Mitglied der mit der DELK in Namibia besonders verbundenen EKD war, auf der anderen Seite keineswegs spannungsfrei, wie noch zu zeigen sein wird. Daß aber beide Seiten darum bemüht waren, an der Verbesserung der Qualität dieser Partnerschaft zu arbeiten, bedeutete für die ELK angesichts des schwierigen Weges, den sie selbst eingeschlagen hatte, trotz mancher seinerzeit geäußerter Enttäuschungen letztlich doch eine

[431] Vereinbarung zwischen der ELK und der VEM vom 11.4.1973. (Vgl.: Anlage zum Protokoll der MHV vom 6.-7.11.1973); VEM-Archiv, Karton 33, Dok.-Nr. 84-85, S. 2 f.)
[432] An diese seinerzeit benutzte Formulierung erinnerte sich Pastor Groth. (Gespräch mit Siegfried Groth am 13.7.1998 in Wuppertal.)

enorme Unterstützung, wie von damaligen Akteuren heute freimütig bekannt wird[433].

Solidarisches Handeln hatte sich in Deutschland vor allem darin zu bewähren, daß die Partner der ELK[434] die von Südafrika zu verantwortende katastrophale Menschenrechtssituation der deutschen Öffentlichkeit immer wieder vor Augen führten und so entsprechender Druck auf die deutsche Südafrikapolitik entstehen konnte[435]. Der bereits oben näher analysierte selbstgestellte Informationsauftrag der VEM wurde auch insofern immer wichtiger, als angesichts ideologischer Verhärtungen, geschickter Propaganda der südafrikanischen Regierung und einer Nachrichtensprache in deutschen Medien, die SWAPO unhinterfragt

[433] Diese Einschätzung reflektiert die entsprechende Haltung von ELK-Bischof Petrus Diergaardt (Gespräch am 29.9.1997 in Windhoek) und diejenige des renommierten namibischen Theologen und heutigen stellvertretenden Parlamentspräsidenten Zephaniah Kameeta (Gespräch am 27.9.1997 in Windhoek). War der ehemalige ELK-Präses Lukas de Vries in den ersten Jahren des Kampfes der Kirchen der „politische" Führer der Kirche, galt Pastor Kameeta seinerzeit als geistlicher Kopf der jungen namibischen Theologen. Sowohl Kameeta und de Vries als auch der spätere Leiter der ELK, Bischof Hendrik Frederik, pflegten die ökumenischen Kontakte zur VEM und ihren Trägerkirchen vor allem durch die umfassende und umgehende Weitergabe von authentischen Informationen, was wiederum eine Voraussetzung für die Anteilnahme der deutschen Seite war. Im Jahre 1981 bewertete Frederik dies, an die deutsche Seite gerichtet, wie folgt: „Wir als Christen und Kirchen in Namibia wissen um die Verbundenheit mit Ihnen und möchten weiterhin mit Ihnen so verbunden bleiben, daß Sie an unserem Weg Anteil nehmen." (MB 3/1981.)
In einem Schreiben des CCN hieß es 1983: „We express our thanks to our brothers and sisters in the Synod of Evangelische Kirche im Rheinland for their partnership, dialogue and offers on financial support." (Schreiben des CCN vom 19.8.1983; abgedruckt in: MB 10/1983, S. 23.)
Eine wichtige Stimme der Kirchen in Südafrika, Wolfram Kistner, drückte bezüglich der in Deutschland für sein Land geleisteten kirchlichen und wohl auch der säkularen Solidaritätsarbeit rückblickend aus, was auch für Namibia gelten kann: „Die Südafrika-Gruppen in Deutschland sind sehr tätig gewesen; das war sehr wichtig in der Zeit, als hier die groben Menschenrechtsverletzungen stattfanden, als geschossen, verhaftet und gefoltert wurde (...). Die Öffentlichkeitsarbeit war sehr wichtig und hat viele Leute beschützt." (Ist die Apartheid am Ende? Interview mit Wolfram Kistner; abgedruckt in: MB 9/1991, S. 16.)

[434] Missionsdirektor Menzel sprach allerdings lieber von „Bruderschaft" als von „Partnerschaft", denn einem „Partner" könne man kündigen. (Missions-Hauptversammlung der VEM in Wuppertal am 8.12.1972. In: MB 12/1972, S. 4.) Diese pointierte sprachliche Genauigkeit zeigt einmal mehr die enge Verbundenheit zwischen VEM und ELK.

[435] Einen ersten Schritt, mit ihrem Anliegen direkt an die Bundesregierung heranzutreten, unternahm die VEM anläßlich ihrer Hauptversammlung 1972. In einem Schreiben forderte sie die Regierung dazu auf, auf in Südafrika engagierte deutsche Unternehmen dahingehend einzuwirken, „dass sie ihren schwarzen und farbigen Arbeitnehmern die gleichen Arbeitsbedingungen wie den Weißen und gerechte Löhne gewähren" (Anlage zum MHV-Protokoll vom 8.11.1972; abgedruckt in: MB 12/1972, S. 4), während die Regierung selbst das Kulturabkommen mit der Republik am Kap vom 11.6.1962 (vgl. zu diesem Kulturabkommen, das am 25.12.1963 in Kraft trat: Schmidt, Karl: Zum Umdenken bereit. Aufzeichnungen über Erfahrungen mit der Apartheid in Südafrika, den Kampf gegen sie in Deutschland und das Werden des neuen Südafrika 1966-1995. Idstein 1996, S. 81 ff.) solange nicht verlängern sollte, wie die im Offenen Brief von ELK und ELOK benannten Menschenrechtsverletzungen nicht abgestellt würden (vgl.: Anlage zum MHV-Protokoll vom 8.11.1972; abgedruckt in: MB 12/1972, S. 4).
(Tatsächlich wurde das deutsch-südafrikanische Kulturabkommen aber erst am 18.9.1985, zwei Monate nach der Verhängung des Kriegsrechts in Südafrika, von der Bundesregierung gekündigt. (Vgl.: Schmidt 1996, S. 87 f.))

als „Terror-Organisation“ bezeichnete, das Unterscheiden zwischen Tätern und Opfern sowie zwischen Aktion und Reaktion zunehmend schwieriger wurde.

Daß die VEM gerade mit ihrem publizistischen Engagement heftige Widerstände in Kirche und Mission provozierte und sich selbst bereits auf einen äußerst diffizilen Weg begeben hatte, hielt ELK-Präses de Vries anläßlich eines Besuches im Jahre 1975 nicht davon ab, die deutschen Christen nachdrücklich an diese notwendige Hilfe zu erinnern und in die Pflicht zur Solidarität zu nehmen, allerdings gleichfalls zu betonen, „daß der Kampf um Versöhnung und Freiheit in Namibia selbst ausgefochten werden sollte“. Angesichts der Tatsache, daß der Präses während eines Deutschlandbesuchs von den willkürlichen Verhaftungen von vier seiner kirchlichen Mitarbeiter durch die Südafrikaner erfahren hatte und aus diesem Grunde im Begriff war, seinen Aufenthalt vorzeitig zu beenden, ist folgende in dieser zugespitzten Situation erfolgte Konkretion der angesprochenen kirchlichen Arbeit von Interesse:

„Sie fragen nach Möglichkeiten für Christen und Kirchen, mir und den Menschen Namibias zu helfen. (...) Sie haben noch einmal die Frage gestellt nach der Rolle der Kirchen. Hier kann ich nur sagen, daß wir von den Kirchen in Deutschland eine positive Aktion erwarten. Wir haben in Namibia die Entdeckung gemacht, daß eine Kirche, die sich nicht für die Unterdrückten einsetzt, ihr Amt als Kirche Jesu Christi verleugnet hat. Auch die Kirche in Deutschland soll sich als Wächter über ihre Regierung verstehen und soll sich immer da einsetzen, wo Menschen unterdrückt und diskriminiert werden.“[436]

Als seinerzeit aktuelles Operationsgebiet nannte de Vries in diesem Zusammenhang beispielhaft den Widerspruch zwischen den ohne Angaben von Gründen erfolgten Ausweisungen deutscher Staatsbürger aus Südafrika und Namibia und dem gerade stattfindenden Besuch des südafrikanischen Außen-

[436] Das aktuelle Gespräch. Interview mit Präses Lukas de Vries. In: IdW 11/1975, S. 202 f.
Das Problem der Gewalt war auch auf deutscher kirchlicher Seite eines der zentralen Probleme in der Bewertung der Befreiungsbewegungen und hier insbesondere bei der Frage nach Gewährung finanzieller Zuwendungen. Immer wieder ging es in den Auseinandersetzungen um das Anti-Rassismus-Programm des ÖRK und die Unterstützung des dort eingerichteten Sonderfonds um diesen für die deutschen Kirchen neuralgischen Aspekt, der aber auch - anders als die deutsche Diskussion dies oft verkürzt darstellte - von den unmittelbar vom Geschehen betroffenen Kirchen sehr ernsthaft bedacht wurde, wie der Interviewausschnitt exemplarisch belegt.

ministers in Bonn, der „mit großer Gastfreundschaft durch die deutsche Regierung empfangen“[437] werde und mahnte an:

„Jeder deutsche Bürger sollte sich eigentlich fragen: Haben die wirtschaftlichen Bindungen der Bundesrepublik zu Südafrika so viel Gewicht, daß die BRD passiv zusieht, daß ihre Staatsbürger bedroht und ohne Angabe von Gründen aus Südafrika ausgewiesen werden?“[438]

Um derartige Fragestellungen in Deutschland aber überhaupt erst auf breiter Front aufkommen zu lassen, mußte es der VEM und ihren Trägerkirchen im Rahmen ihrer Solidaritätsarbeit neben der Information vor allem auch immer wieder darum gehen, mit eigenen klaren Stellungnahmen Maßstäbe für die Beurteilung der Vorgänge im südlichen Afrika zu setzen. Auch dies geschah regelmäßig durch entsprechende Erklärungen in den verschiedenen Medien von Kirche und Mission.[439] So äußerte sich die VEM zu dem soeben geschilderten Fall wie folgt:

„Die Vereinigte Evangelische Mission ist mit ihren Partnerkirchen in der Situation der Bedrängnis verbunden. Wir rufen alle Christen in unserem Land zur Fürbitte und zum Eintreten für die Kirchen und die leidenden Menschen in Namibia auf. Unsere Regierung fordern wir dringend auf, ihren Einfluß gegenüber der südafrikanischen Regierung geltend zu machen, gerade auch anläßlich des gegenwärtigen Besuches des südafrikanischen Außenministers in unserem Lande.“[440]

Daß solch deutliche Worte ein Echo fanden, bewies in diesem konkreten Fall eine vom Bundesaußenministerium an die VEM ergangene Einladung zu einem Gespräch nach Bonn, das am 30. September 1975 zwischen Außenminister Hans-Dietrich Genscher, dem Präses der VEM, Klaus v. Stieglitz, dem Direktor der VEM, Peter Sandner, ihrem Afrika-Referenten, Siegfried Groth, und dem in

[437] Das aktuelle Gespräch. Interview mit Präses Lukas de Vries. In: IdW 11/1975, S. 203.
[438] Ebd.
[439] Vgl. exemplarisch: Stellungnahme der Missions-Hauptversammlung der VEM, 5.11.1975; abgedruckt in: IdW 1/1976, S. 13; Stellungnahme der VEM zum Prozess in Swakopmund. In: IdW 7/1976, S. 126. (Dieser Prozeß hatte auch enorme Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen ELK und DELK; vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen in Teil III, unter Anm.516 - 520 dieser Arbeit!); Die Krise in Namibia und der Auftrag der Kirche heute. In: IdW 4/1978, S. 92 ff.; Groth, Siegfried: Zur augenblicklichen Entwicklung in Namibia. In: IdW 11/1978, S. 232 f.; Wort der VEM zur neuen Verhaftungswelle in Namibia; abgedruckt in: IdW 6/1979, S. 126; Koslowsky, Gerhard: Impressionen in Namibia. In: IdW 10/1979, S. 184 ff.; ders.: Gesetz und Wirklichkeit in Namibia. In: IdW 4/1980, S. 78 ff.
[440] Erklärung der VEM zur gegenwärtigen Krise in Namibia. In: IdW 11/1975, S. 203.

Deutschland weilenden stellvertretenden Bischof der ELOK, Kleopas Dumeni, stattfand. Der Minister wollte sich bei dieser Gelegenheit „Informationen aus erster Hand“ verschaffen, hieß es in dem nachfolgenden Bericht[441]. Eine Woche darauf, am 7. Oktober 1975, erfolgte bereits ein weiteres Gespräch zwischen Genscher, Groth und ELK-Präses de Vries; hierüber war in der Missionszeitschrift zu lesen: „Minister Genscher brachte erneut seine kritische Haltung gegenüber Südafrika und sein großes Interesse für die Namibia-Frage zum Ausdruck.“[442]

Auch vor eindeutigen politischen Aussagen scheute die VEM nun nicht mehr zurück. So äußerte sie in einer Stellungnahme zu der von Südafrika in Namibia veranlaßten sogenannten „internen Wahl“ im Jahre 1978: „Die Namibia-interne Wahl wurde von einigen als die ‘demokratischste Wahl’ bezeichnet, ‘die es je in Afrika gegeben hat’. Es muß festgestellt werden, daß davon keine Rede sein kann.“[443]
Der Stellungnahme folgte eine detaillierte politikwissenschaftlich orientierte Argumentation sowie damit verbundene kritische Anfragen an die Christen in Deutschland:

„Schwarze Christen machen uns deutlich, daß unsere Stellung als Christen in Deutschland viel fragwürdiger ist als allgemein anerkannt wird.
I) Die Geschichte unserer Kirche und unseres Volkes ist schuldhaft mit hineinverflochten in die Geschichte Namibias. Das gilt von der Zeit der deutschen Kolonialherrschaft an bis in die Gegenwart.
II) Müssen wir uns nicht viel mehr von den Zwängen einer übermächtigen Medienbeeinflussung und Propaganda freimachen, die die Angst schürt, daß das Eintreten für die Rechte der Schwarzen Verrat an den eigenen weißen Brüdern ist? (...)
III) Unsere wirtschaftliche Situation verführt uns dazu, kurzfristig für die Sicherung unserer Energie- und Rohstoffversorgung die Chancen für ein längerfristiges Miteinander zu verspielen. Dies hat die Politik der Bundesregierung und der deutschen Parteien bei der schwarzen Mehrheit Namibias so suspekt gemacht, daß es schwer ist, neues Vertrauen für ein gutes Verhältnis zu finden.

[441] Vgl.: IdW 12/1975, S. 229 f.
[442] Ebd., S. 230.
[443] Zur Lage in Namibia. Stellungnahme der VEM vom 24.1.1979; abgedruckt in: IdW 2/1979, S. 36.

IV) Wir haben uns zu fragen, (...) ob wir bereit sind, zugunsten von mehr sozialer Gerechtigkeit im Weltmaßstab teilweise auf eigene Vorteile und Wohlstandssicherung zu verzichten."[444]

Vor allem der authentische Informationsfluß von Mitarbeitern der Kirchen in Namibia zur VEM und das hohe Maß an Sachkompetenz, das sich die Mission im Blick auf das südliche Afrika erworben hatte, verliehen ihrer Stimme in Deutschland Autorität und Gehör, wie etwa die Konsultationen mit dem deutschen Außenminister belegen, und ihrer Solidaritätsarbeit entsprechendes Gewicht. Aktualität wurde dabei immer mehr zum wichtigen Kriterium, um die Aufmerksamkeit der deutschen Kirchenöffentlichkeit für die Namibia-Problematik, für die sich nach kurzzeitigen hoffnungsvollen Perspektiven im Jahre 1977 dann doch keine schnelle Lösung abzeichnete, zu finden und angesichts ihrer unabsehbaren zeitlichen Dauer auch zu erhalten.

Solidarität mit den bedrängten Kirchen in Namibia konnte aber auch ganz praktisch ausfallen und spontan sein, wie das folgende Beispiel zeigt:
Als nach 1973 am 19. November 1980 zum zweiten Mal ein Bombenanschlag das Druckereizentrum der ELOK in Oniipa zerstörte[445], in dem die gegen die Apartheidspolitik opponierende Kirchenzeitung „Omukweto" gedruckt wurde, wurde spontan während der zu dieser Zeit gerade tagenden Missions-Hauptversammlung der VEM erfolgreich für den Wiederaufbau der Druckerei gesammelt und eine Solidaritätsbekundung unterzeichnet.
Auch die Evangelische Kirche von Westfalen formulierte ein Protestschreiben, in dem sie den Anschlag verurteilte, eine schnelle Aufklärung durch die südafrikanische Seite und die rasche Verwirklichung der Selbständigkeit Namibias einforderte. Außerdem sagte sie 50.000 DM zur Unterstützung der ELOK zu.[446]

[444] Ebd., S. 38; während Lukas de Vries solche Unterstützung seitens der VEM akzeptierte, zeigte er sich über die uneindeutigere Haltung der EKD, in der sowohl die Rücksichtnahme auf ihre besonderen Beziehungen zur namibischen DELK als auch gegenüber den unterschiedlichen Haltungen innerhalb der deutschen evangelischen Christenheit zum Ausdruck kam, zunehmend erbost: „Außer Solidaritätsbekundungen habe die EKD nichts demonstriert" (MB 12/1978), warf er der evangelischen Kirchengemeinschaft anläßlich eines Deutschlandaufenthaltes vor: „'Heute brauchen wir keine Solidaritätserklärungen mehr, davon sind die Archive voll'" (ebd.), erklärte der Präses angesichts der aus seiner Sicht immer bedrohlicher werdenden Situation in seinem Heimatland.
[445] Vgl.: MB 5/1973, S. 16.
[446] Vgl.: Ein Anschlag auf die Kirche. Pressezentrum der Ovambokavango-Kirche zerstört. In: IdW 1/1981, S. 14 f.

Aber nicht immer funktionierte das Geben und Empfangen von finanzieller und moralischer Unterstützung so reibungslos, wie sich schon bald zeigen sollte:
Nachdem Vertreter der Kirchen aus Südafrika und Namibia im Januar 1982 vor der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) über die Situation im südlichen Afrika berichtet hatten, beschloß dieses Gremium die Einrichtung eines Namibia-Fonds, der zunächst mit 300.000 DM ausgestattet wurde, sowie die finanzielle Beteiligung der Kirche am Anti-Rassismus-Programm des Weltkirchenrates.[447] Angesichts der immer noch zögerlichen Haltung der EKD im Blick auf das südliche Afrika, aber auch angesichts der geteilten Meinung in der Rheinischen Kirche selbst („Der Konflikt, in dessen Zentrum die Krise im südlichen Afrika steht, geht mitten durch unsere Gemeinden“[448]), war dies gewiß ein bemerkenswert mutiger Beschluß und ebenso eine großzügige finanzielle Geste.
Anders als sicherlich erwartet, führte die Auflegung des Fonds allerdings zu einem eineinhalbjährigen Tauziehen zwischen CCN und EKiR, da die namibische Seite das Geld über den ökumenischen Kanal des Sonderfonds beim ÖRK in Genf angewiesen sehen wollte; nur so, hieß es zur Begründung, könne es auch den Exil-Namibiern zugute kommen. Dies allerdings stieß in der deutschen Landeskirche auf Schwierigkeiten, da ein anderer Synodenbeschluß die Unterstützung dieses Fonds aus Kirchensteuermitteln ausschloß, womit vermieden werden sollte, daß damit im Extremfall auch Waffen gekauft würden.[449]
In dieser verfahrenen Situation bat die VEM schließlich die EKiR und ihre anderen Trägerkirchen anläßlich der MHV 1983 um die vom namibischen Partner erwünschte Unterstützung des Sonderfonds.[450] Schließlich kam man seitens der EKiR in Abänderung des entsprechenden Beschlusses von 1982 den Wünschen der ELK, des CCN und der VEM weitgehend entgegen.[451] Dennoch hatte

[447] Vgl.: Beschlüsse Nr. 78 und 79 der Landessynode der EKiR vom Januar 1982; abgedruckt in: MB 6/1982 sowie: Die achtziger Jahre. Bericht von der Hauptversammlung der VEM am 19. und 20.10.1982. In: IdW 12/1982, S. 244 f.
[448] Witte, Barthold C.: Entscheidung gegen Rassismus. In: EvKom 5/1982, S. 250.
[449] Vgl.: Groth, Siegfried: Namibia: Entscheidung aus ökumenischer Verantwortung. In: MB 10/1983, S. 24 ff. sowie: Schroer, Jürgen: Partnerschaft im Konflikt. In: EvKom 11/1983, S. 592 f. und: Kamprad, Barbara; Pflästerer, Hans-Albrecht: Rheinische Landessynode und Ökumenische Versammlung diskutierten Partnerschaft mit Namibia; abgedruckt in: MB 2/1984, S. 7 f.
[450] Vgl.: Nachrichten aus Mission und Ökumene. In: MB 11/1983, S. 3 sowie: Schreiben an die mit der VEM verbundenen Gemeinden und Freunde: Zum Beschluß 23 der MHV; abgedruckt in: MB 12/1983, S. 27 ff.
[451] Vgl. die Ausführungen in: MB 2/1984, S. 11 f. sowie in MB 2/1985, S. 13.

die EKiR durch diese Auseinandersetzung nach Einschätzung Groths auf namibischer Seite an Vertrauen und Glaubwürdigkeit eingebüßt.[452]
Den auf diese Auseinandersetzung hin von seiten kirchlicher Gruppen gegen die VEM gerichteten Verdacht, sie selbst unterstütze heimlich den Sonderfonds, wies Direktor Peter Sandner allerdings strikt zurück; die VEM habe sich nur zum Sprachrohr der namibischen Kirchen in dieser Angelegenheit gemacht[453], ließ er entsprechend erklären.

Neben allen negativen Auswirkungen für die partnerschaftlichen Beziehungen, die dieser Fall nach sich zog, lenkte er in Deutschland doch auch einmal mehr die Aufmerksamkeit der Deutschen auf das südliche Afrika[454] und auf die diesbezüglichen kirchlichen Aktivitäten, wobei die Initiativen der Laienglieder, die sich verstärkt dem Südafrika- und Namibiaproblem verschrieben hatten, immer bedeutsamer wurden. Von zahlreichen Informations- und Protestkampagnen und -veranstaltungen, die von engagierten Laien in der Kirche selbst getragen und durchgeführt wurden, seien hier nur drei besonders öffentlichkeitswirksame exemplarisch genannt: Die Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der BRD und in West-Berlin e. V. (AEJ) und der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) veranstalteten Ende Oktober 1975 gemeinsam eine „Namibia-Woche“[455]; die Frauenarbeit der evangelischen Kirche führte in den

[452] Vgl.: MB 3/1984, S. 2.
[453] Vgl.: MB 4/1984, S. 4.
[454] Die laufenden finanziellen Unterstützungen zugunsten der ELK (z. B. die Bildung eines millionenschweren Fonds zur Aufbesserung der Pfarrergehälter der ELK, die unter dem Existenzminimum lagen; vgl.: MB 6/1972, Anlage 1) und andere Projektgelder waren weniger dazu geeignet, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, obschon sie - im Sinne eines ganzheitlichen Missionsverständnisses gegeben - von großer Bedeutung für die vielfältigen Aktivitäten der namibischen Kirchen und einzelner Personen waren. So unterstützten die VEM und die Rheinische Kirche beispielsweise die Stiftung des aus Deutschland stammenden Helmut Bleks, der aus christlicher Motivation heraus im Jahre 1976 damit begonnen hatte, auf einer Farm westlich von Windhoek schwarze und farbige Kinder zu unterrichten und auszubilden. (Vgl.: IdW 12/1982, S. 248 f.; IdW 1/1984, S. 26 sowie: IdW 7,8/1986, S. 168.) Anläßlich eines Besuchs der Farm Baumgartsbrunn und eines Gesprächs mit Helmut Bleks konnte sich der Verfasser am 8.12.1998 einen nachhaltigen Eindruck von dem Ausbildungszentrum verschaffen, das bis heute von seinem Gründer, der inzwischen hunderten junger Namibier eine Schul- und Berufsausbildung ermöglicht hat, geleitetet wird. (Gespräch mit Helmut Bleks am 8.12.1998 auf Baumgartsbrunn.)
[455] Unmißverständlich forderte die ökumenische Projektgruppe „Namibia-Woche“ die Bundesregierung dazu auf, das Kulturabkommen mit der südafrikanischen Republik zu kündigen und das deutsche Konsulat in Windhoek zu schließen. Des weiteren solle die Bundesregierung in Zusammenarbeit mit den Kirchen die Namibia-Farm in Sambia finanziell unterstützen und zugleich die SWAPO als authentische Sprecherin des namibischen Volkes anerkennen. Die EKD wurde in diesem Katalog aufgefordert, die Unterstützung der DELK einzustellen und die entsprechenden Mittel auf die VELKSWA, die Dachorganisation von ELK und ELOK, zu übertragen. (Vgl.: Ökumenische Projektgruppe „Namibia-Woche“: „Menschenrechte außer Kraft“: Politische Forderungen. VEM-Archiv: Karton Nr. 47; Akte „Namibia-Wochen 1974-1976“.)

späten 70er Jahren eine bundesweite Aktion unter dem Motto „Kauft keine Früchte der Apartheid“ durch[456], wobei der Rat der EKD hierzu sein Mißfallen erklärte[457], während die VEM die Aktion unterstützte[458]; ebenfalls zu dieser Zeit gab es von seiten vieler der oft sehr engagiert arbeitenden Südafrika- und Namibia-Gruppen Aufrufe und Aktionen zum Desinvestment seitens der deutschen Wirtschaft und zum Boykott aller mit Südafrika geschäftlich in Verbindung stehenden deutschen Geldinstitute[459]. All diese Aktionen wirkten im Sinne der Selbstverpflichtung der VEM, über umfassende Informationen Druck auf Südafrika auszuüben und so von Deutschland aus die Ziele der namibischen Kirchen zu unterstützen[460] und gehen nicht zuletzt auf die Öffentlichkeitsarbeit der VEM in Deutschland selbst zurück.

Wie erwartet, sah sich die Projektgruppe schon im Vorfeld der Veranstaltungswoche heftiger Kritik seitens pro-südafrikanischer Kreise ausgesetzt. So hieß es in einem Leserkommentar in „idea“: „Man fragt sich, wie es möglich ist, daß Christen in der Bundesrepublik ungehindert eine - auch finanziell - aufwendige Aktion starten können, die von den Völkern Südwestafrikas nicht als ein Dienst christlicher Bruderliebe, sondern als eine Hilfe für terroristische Minderheiten verstanden wird, ja, die aus Südwestafrika ein zweites Angola machen möchte.“ (Motschmann, Elisabeth: „Namibia-Woche“ in der Bundesrepublik. Kommentar. In: idea Nr. 38/75, 1.9.1975, S. 10.)

[456] Vgl.: Ein ’Boykott’ als Lernprozeß. In: MB 1/1979 sowie: Früchte der Apartheid. In: EvKom 4/1979, S. 190; Stelck, Edda: Politik mit dem Einkaufskorb. Die Boykott-Aktion der evangelischen Frauen gegen die Apartheid. Wuppertal 1980 sowie: Schmidt 1996, S. 134 ff.

[457] Die Aktion der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland (EFD) ist aus Sicht der Akteure nachgezeichnet in: Schmidt-Biesalski, Angelika: Früchte aus Südafrika. Geschichte und Ergebnisse einer Frauen-Kampagne. Berlin 1993.

[458] Vgl.: Frauenknecht, Gertrud: Frauen für Südafrika. Aufruf zum Boykott südafrikanischer Nahrungsmittel. In: MB 8/1979.

[459] Vgl.: MB 3/1980.

[460] Die hier angeführten Protestaktionen gegen die südafrikanische Politik stellen nur einen kleinen Ausschnitt des aus christlicher Verantwortung motivierten Engagements in Deutschland dar.

Bereits im Jahre 1973 wurde unter dem Motto „Apartheidsgesellschaft und christliche Kirchen - Ein Konflikt in Namibia und in der Bundesrepublik“ Namibia erstmals im Rahmen eines Evangelischen Kirchentages zum Thema gemacht. In einer Arbeitsgruppe berichteten vor einem vergleichsweise gut gefüllten Plenum der aus Namibia ausgewiesene Pastor Ihamäki von der Finnischen Mission, Pastor Groth von der VEM und Pastor Maasdorp aus der ELK über historische Entwicklungslinien und aktuelle Ereignisse in bezug auf themenbezogene politische und kirchliche Entwicklungen, um so die kirchliche Öffentlichkeit für die Namibia-Problematik zu sensibilisieren.

Im Jahre 1975 sorgten drei von Evangelischen Akademien veranstaltete Tagungen zum Thema Südafrika und Namibia für bundesweites Aufsehen, da den Veranstaltern von pro-südafrikanischen Teilnehmern und Beobachtern Einseitigkeit zugunsten der von SWAPO und VELKSWA vertretenen Positionen vorgeworfen wurde. Ein diesbezüglicher Artikel des Rheinischen Merkur (Matthies, Helmut: Widerspruch verboten. Das Thema ‘Südafrika in Evangelischen Akademien’. In: Rheinischer Merkur 7.11.1975) wurde unter dem reißerischen Titel „Auf Blut und Blut in Südafrika“ auch in der Windhoeker Allgemeinen Zeitung vom 27.11.1975 abgedruckt und mußte den Lesern im Lande, die mehrheitlich der DELK angehörten, den fatalen und falschen Eindruck vermitteln, in deutschen evangelischen Akademien würde bewußt einseitig informiert und diskutiert, was einmal mehr zur Verfestigung bereits vielfach vorhandener Vorurteile gegen Einrichtungen der evangelischen Kirchen in Deutschland geführt haben dürfte.

Besonders medienwirksam war diesbezüglich der Deutsche Evangelische Kirchentag 1985, der die Südafrika- und Namibiaproblematik explizit auf seine Tagesordnung gesetzt hatte. Bei dieser Gelegenheit sorgte ELK-Präses Frederik, der als einer von drei Pastoren den Abschlußgottesdienst konzelebrierte, selbst für bundesweite Aufmerksamkeit, als er dabei vor einem deutschen Millionenpublikum auch seine Muttersprache Nama benutzte[461].

Immer wieder organisierten auch die VEM oder aber die in der Südafrikaproblematik besonders engagierte Evangelische Kirche im Rheinland selbst Veranstaltungen mit publizistischer Wirksamkeit. Insbesondere die Namibia-Tagung in Mülheim, die vom 3. bis 5. Februar 1977 stattfand, vermochte die deutsche Öffentlichkeit zu erreichen.[462]

Insgesamt ist festzustellen, daß in den zum Teil sehr leidenschaftlich ausgetragenen öffentlichen Auseinandersetzungen um die Haltung der deutschen Kirchen zur Apartheid, die in den 1970er und 80er Jahren unzählig viele kirchliche Veranstaltungen dominierten, die Stimme der VEM von besonderer Wichtigkeit war, wenn sie auch nicht immer erhört wurde: So wurde etwa die im November 1975 erfolgte schriftliche Bitte an die EKD, keine deutschen Pastoren mehr in die DELK zu entsenden, vom Rat der EKD einen Monat später abschlägig beschieden. Die hierin deutlich zum Ausdruck kommende spezifische Solidarität zwischen EKD und DELK, die von der VEM zwar äußerst kritisch zur Kenntnis genommen, aber doch recht spärlich attackiert wurde, wird im dritten Teil dieser Arbeit noch genau untersucht werden.

Neben der vielgestaltigen Solidaritätsarbeit in Deutschland selbst war die Partnerschaftsarbeit zwischen deutscher und namibischer Seite von besonderer Bedeutung. Deren Kernstück waren in den 1970er und 80er Jahren die gegenseitigen Besuche, die zunächst auf Mitarbeiterebene von Kirche und Mission stattfanden, später aber auch auf Laienebene durchgeführt wurden[463].

---

[461] Vgl.: IdW 7,8/1985, S. 152.
[462] Vgl.: Groth, Siegfried: Namibia-Tagung in Mülheim. In: IdW 3/1977, S. 51 f.
[463] Vgl.: Will, Helmut: Erlebte Bruderschaft. In: IdW 3/1987, S. 52 ff. Der Autor schreibt zu der Auffassung der Besucher aus Korbach, die zu einem Partnerschaftsbesuch nach Katutura kamen: „Wir wollten ja nicht als Touristen kommen. ‘Wir wollen mit euch leben, euren Alltag teilen, von euren Problemen erfahren und lernen und auch an euren Freuden teilhaben!’ Darum wohnten wir in ihren Häusern, aßen

Die Besucher aus Namibia nahmen dabei die sich bietenden Möglichkeiten wahr, aus ihrer authentischen Perspektive Kirchen- und Missionsverantwortlichen wie auch interessierten Laien über die Apartheidssituation in ihrem Land Bericht zu erstatten und Rede und Antwort zu stehen.[464] Neben dem hohen Informationswert solcher Besuche kam der konkreten menschlichen Begegnung mit schwarzen Südafrikanern und Namibianern für die deutsche Seite ein nicht zu verkennendes affektives Potential zu, das viele Menschen in Deutschland zu Solidaritätsbekundungen und Solidaritätsarbeit motivierte, so daß auch auf diesem Wege kirchliche und nichtkirchliche Basisgruppen entstanden, die als wichtige Multiplikatoren die namibische Problematik weit in die deutsche Öffentlichkeit hineintragen konnten.[465] Wie groß die Bedeutung tatsächlich war, die

---

ihre Mahlzeiten mit, erlebten aber auch mit ihnen Angst und Enttäuschung, Mißtrauen und Einschüchterung." (Ebd., S. 53.)

[464] Vgl. exemplarisch: Konfirmanden befragten afrikanische Pastoren. In: IdW 6/1973, S. 136 f.; Zur Lage in Namibia. Bericht von Präses Dr. de Vries vor der Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen am 17.10.1975. In: IdW 1/1976, S. 7 ff.; Groth, Siegfried: 'Wir suchen Freunde'. Bericht über einen Besuch aus Namibia. In: IdW 11/1976, S. 197 ff. (Anläßlich dieses Besuches kam es u. a. zu einer Zusammenkunft zwischen ELK-Präses de Vries und Minister Jürgen Wischnewski. Bei dieser Gelegenheit erneuerte de Vries seine Kritik an der unentschiedenen Haltung der Bundesregierung gegenüber Südafrika, kritisierte in diesem Zusammenhang das Kulturabkommen zwischen Deutschland und der Republik am Kap, die Aufrechterhaltung des deutschen Konsulats in Windhoek sowie die Finanzierung deutscher Schulen in Namibia durch die Bundesrepublik.) sowie: An deutschen Schulen nicht viel Kenntnisse über Namibia. (Ein Bericht über den auf Einladung der EKiR erfolgten Besuch einer Delegation des Lehrerkollegiums der Martin-Luther-Highschool unter Leitung von Jephta Tjozongoro.) In: MB 8/1979 und: IdW 7,8/1987, S. 168 f.

[465] Insbesondere evangelische Pfarrer, die in Südafrika oder in Namibia im Auslandsdienst gearbeitet hatten, initiierten und betreuten solche Solidaritätsinitiativen. Die Pfarrer Markus Braun, Klaus Eichholz und Klaus Gockel seien hier stellvertretend für zahlreiche andere genannt. Die „Christliche Initiative - Freiheit für Südafrika und Namibia" von Klaus Gockel protestierte z. B. 1986 mit öffentlicher Wirksamkeit gegen die Haltung der Bundesregierung, die gemeinsam mit Großbritannien innerhalb der EG die Durchsetzung von Wirtschaftssanktionen gegen Südafrika blockierte. In einem Schreiben an Bundeskanzler Kohl und Außenminister Genscher zitierten sie den stellvertretenden Bischof der ELK, Zephaniah Kameeta: „'Wer uns mit leeren Phrasen wie 'Schwarze werden am meisten leiden' schrecken will, sollte ehrlich sein und zugeben, daß er gegen Sanktionen ist, weil seine eigenen Interessen davon betroffen sind. Wir rufen die Weltbevölkerung auf, ... nicht mehr in die Apartheid zu investieren.'" (Zitiert nach: MB 9/1986, S. 12.)

Nachdem sich bis 1988 die Haltung der Bundesregierung in der Sanktionsfrage nicht geändert hatte und die Absicht des bayerischen Ministerpräsidenten Strauß, anläßlich seines Aufenthalts im südlichen Afrika auch mit der Interimsregierung in Namibia zusammenzutreffen, auf das Entsetzen des CCN gestoßen war (vgl.: Fernschreiben des CCN an die VEM vom 21.1.1988; abgedruckt in: MB 2/1988, S. 36), fand im Mai 1988 unter diesen beklemmenden Eindrücken zum vierten Mal eine Aktionswoche dieser Initiative in Bonn statt (vgl.: MB 4/1988, S. 4).

Zur gleichen Zeit rief die VEM alle Gemeinden ihrer Trägerkirchen zur Teilnahme am „Weltgebetstag für ein freies Namibia" auf, wobei als Termin der 4.5.1988, der zehnte Jahrestag des Massakers von Kassinga, dem angolanischen Flüchtlingslager der SWAPO, wo im Mai 1978 bei einem südafrikanischen Überraschungsangriff vermutlich 582 Menschen ums Leben kamen, gewählt wurde. Die VEM legte bei dieser Gelegenheit Unterschriftenlisten aus, mit denen die Forderungen des CCN nach umfassenden wirtschaftlichen Sanktionen gegen Südafrika und Namibia und die sofortige Implementierung der UNO-Resolution unterstützt werden sollten. In dem Begleittext forderte die VEM auch die Bundesregierung zum entsprechenden politischen Handeln auf. (Vgl.: MB 4/1988.)

der öffentlichen internationalen Aufmerksamkeit für die Entwicklung der Situation im südlichen Afrika zukam, kann dabei nur schwer ermessen werden. Aber die Regierung in Pretoria wußte, daß die Weltöffentlichkeit ihr verstärkt auf die Finger schaute und mußte diese Tatsache in ihrem Handlungskalkül stets bedenken. Daß sie deshalb wenigstens punktuell zu vorsichtigerem Agieren neigte, darf zumindest mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit vermutet werden[466].

Umgekehrt vermittelten die Besucher aus Deutschland der ELK in Namibia das Gefühl, daß sie in ihrem Kampf gegen Rassismus und staatliche Unterdrückung nicht alleine stand, sondern daß sie auf die tätige Solidarität zahlreicher Deutscher bauen konnte. Dies war insbesondere deshalb von großer Bedeutung, da die schwarzen lutherischen Christen der beiden VELKSWA-Kirchen innerhalb ihres eigenen Landes die deutschstämmigen Christen der DELK immer wieder als diejenigen erleben mußten, die den schweren Weg des status confessionis *nicht* mitgingen und den schwarzen und farbigen Konfessionsbrüdern und -schwestern ihre Solidarität verweigerten.[467]

So ist die Wichtigkeit der seit 1979 institutionalisierten Partnerschaften zwischen einzelnen Kirchenkreisen in Deutschland und Namibia vor allem darin zu

---

Spektakulärer gestaltete sich der Aufzug der „Solidarischen Kirche im Rheinland“ am 24.5.1988 vor der südafrikanischen Botschaft, um dort gegen die rassistische Politik der Apartheidsregierung zu protestieren. Die etwa 100 Teilnehmer (darunter viele Pfarrerinnen, Pfarrer und zwei Universitätsprofessoren) verlangten von der Bundesregierung den Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu Südafrika. (Vgl.: MB 7,8/1988, S. 8 f.) Für die Blockade des Zugangs der Botschaft wurde Pfarrer Klaus Gockel später vom Amtsgericht Bonn zur Zahlung einer Strafe von zehn Tagessätzen à 70 DM verurteilt. Angesichts des Urteils solidarisierte sich die VEM nachträglich mit der Aktion. (Vgl.: MB 11/1989, S. 3.)

[466] An der wachsenden Zahl der Dokumente läßt sich ablesen, daß die internationale Kommunikationsinfrastruktur zwischen den kritischen Beobachtern der Entwicklungen im südlichen Afrika ständig verbessert wurde. Insbesondere dem Namibia Communications Centre (NCC) in Großbritannien kam hier in den 80er Jahren eine wichtige Rolle zu. Als etwa am 18.8.1987 eine neue Verhaftungswelle in Namibia einsetzte, wobei u. a. auch das leitende Mitglied des CCN, Daniel Tjongarero, von den Südafrikanern festgenommen worden war, erhielt die VEM bereits am nächsten Tag per Fernschreiben eine entsprechende Mitteilung vom NCC. Unmittelbar darauf informierte die VEM das Auswärtige Amt über die Vorgänge und legte bei der Bonner Botschaft Südafrikas Protest ein. Auch die mit Namibia verbundenen Kirchenkreise und Gemeinden wurden über die Vorgänge in Kenntnis gesetzt, so daß auch auf dieser Ebene sofortige Solidaritätsmaßnahmen anlaufen konnten. (Vgl.: MB 9/1987, S. 3 ff.) Für einen derartig effizienten Kommunikationsfluß ließen sich zahllose weitere Beispiele anführen, die sämtlich Beleg für die internationale Aufmerksamkeit bezüglich der Aktivitäten der südafrikanischen Regierung und ihrer Sachverwalter in Namibia sind.

[467] Vgl. hierzu die umfassenden Ausführungen in Teil III dieser Arbeit!

sehen, daß hier interessierte Laienglieder der Kirchen die Chance zur Begegnung bekamen und auch den Alltag der jeweils anderen Seite ein gutes Stück weit kennenlernen konnten, was für ein vertieftes gegenseitigen Verständnis nicht unwesentlich ist. Die Kirchenkreise Elberfeld und Keetmanshoop nahmen hierbei eine Vorreiterrolle ein, wobei sowohl der neue ELK-Präses, Hendrik Frederik, als auch die VEM diese Initiativen begrüßten und ihre Unterstützung anboten.[468] Bereits bis 1981 kamen weitere drei Partnerschaften hinzu: Lünen - Usakos; Düsseldorf - Mariental; Wetzlar - Windhoek[469]; später verdoppelte sich diese Zahl noch einmal.[470]

Die VEM selbst legte - wie dargestellt - in Deutschland einen Schwerpunkt auf die Informations- und Bildungsarbeit zum umfassenden Themenkomplex südliches Afrika, unterstützte darüber hinaus als Koordinationsstelle die dezentralen Besuchskontakte aber nach Kräften und war in diesem Bereich auch selbst aktiv. So fanden sich immer wieder Besuchergruppen und Einzelpersonen aus dem südlichen Afrika zu Treffen mit deutschen Partnern und interessierten Bürgerinnen und Bürgern in der Ökumenischen Werkstatt in Wuppertal ein, wo sie über die Situation in ihren Ländern berichteten.[471]
Das Missionshaus in Wuppertal war auch regelmäßig Treffpunkt für engagierte Laien, kirchliche Amtsträger und offizielle Delegationen, die das aktive Interesse zusammenführte, den bedrängten Namibianern in ihrer Situation konkrete Hilfen zukommen zu lassen und an ihrer Seite politischen und gesellschaftlichen Druck auszuüben, um die Apartheidsstrukturen in Namibia und die Fremdbestimmung des Landes überwinden zu helfen.

Mit dem konkreten Ziel, den Informationsaustausch zwischen den namibischen Kirchen und dem Ausland zu intensivieren und zu verstetigen sowie zur geistli-

[468] Vgl.: Das aktuelle Gespräch. „Die Verkündigung des Evangeliums der Mittelpunkt des Dienstes“. Gespräch zwischen Siegfried Groth und Hendrik Frederik. In: IdW 12/1979, S. 239.
[469] IdW 3,4/1981 (Sonderheft Thema Namibia), S. 73.
[470] Vgl. zum Konzept der Partnerschaftsarbeit und zu konkreten Erfahrungen auch: Kap. 4.4 sowie: Bauerochse, Lothar: Miteinander leben lernen. Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften. Erlangen 1996.
[471] Vgl. hierzu exemplarisch: Pastoralkolleg über das südliche Afrika in der Ökumenischen Werkstatt der VEM. In: IdW 12/1973, S. 261 ff.; Maasdorp, Albertus: Die Verantwortung der Kirche in der politischen Situation von Südwestafrika (Namibia). Vortrag auf der Missions-Hauptversammlung der VEM; abgedruckt in: IdW 2/1974, S. 28 ff.

chen Stärkung der Kirchen in Namibia beizutragen, hatte sich die VEM bereits im Jahre 1973 gemeinsam mit der Finnischen Mission und den beiden aus der Arbeit dieser Missionsgesellschaften hervorgegangenen namibischen Kirchen ELK und ELOK unter Beteiligung des Lutherischen Weltbundes an der Südwestafrika-Kommission[472] beteiligt. Die Kommission wurde später als das bereits oben im Zusammenhang mit der Flüchtlingsseelsorge für die Exil-Namibianer genannte Joint-Committee on South-West-Africa (JCSWA) bekannt und fand internationale Beachtung. In diesem Rahmen fanden auch in Wuppertal immer wieder Konsultationen statt, die insbesondere dem Informations- und Gedankenaustausch dienten.[473]

So kam es nach dem Beitritt der DELK zur VELKSWA[474] im Jahre 1977 in Wuppertal zur historischen Zusammenkunft aller für Namibia wichtigen kirchlichen Akteure auf evangelischer Seite: Hier saßen sich die DELK und als ihr deutscher Partner das Kirchliche Außenamt der EKD, die ELK mit ihrem Partner, der VEM, und ebenso die ELOK mit dem ihren, der Finnischen Mission, zu umfassenden Konsultationsgesprächen an einem Tisch gegenüber.

Für die namibischen Kirchen war die JCSWA angesichts der äußerst restriktiven Maßnahmen der südafrikanischen Regierung bzw. ihrer Statthalter in Namibia bezüglich der Ausreisemöglichkeiten von Namibiern und der Einreisemöglichkeiten von Ausländern von großer Bedeutung, sicherte sie doch neben dem Austausch mit den Missionsgesellschaften vor allem den direkten Kontakt zum Lutherischen Weltbund. Dieser Kontakt hätte aus formalen Gründen ansonsten über die Vereinigung der evangelisch-lutherischen Kirchen im südlichen Afrika (FELCSA) wahrgenommen werden müssen, zu der aber auch die weißen lutherischen Kirchen des südlichen Afrika gehörten und weshalb Präses de Vries schon in den 1970er Jahren die faktische Ineffizienz dieser kirchlichen Dachorganisation beklagte. Weil nämlich die schwarzen und weißen lutherischen Kirchen in dieser Zeit kaum mehr verband als der Buchstabe des ge-

[472] Vgl.: Groth, Siegfried: Koordinierung von Kirchen und Missionen für Südwestafrika. In: IdW 2/1974, S. 33.

[473] Vgl.: Heinsius, Peter: Den Weg des Leidens mitgehen. Namibia-Konsultation in Wuppertal (5.-9.9.1977). In: IdW 10/1977, S. 179 f.

[474] Der Beitritt der DELK zu der Kirchengemeinschaft lutherischer Kirchen in Namibia vollzog sich im Rahmen eines äußerst komplexen Prozesses, der sich über viele Jahre hinzog; vgl. dazu: Kap. 3.4.6 dieser Arbeit!

meinsamen Bekenntnisses, war es praktisch unmöglich, daß dieses Gremium dem LWB mit einer Stimme gegenübertrat.

Insgesamt zeigt sich also ein sehr facettenreiches Bild, wenn man die Aktivitäten der Solidaritäts- und Partnerschaftsarbeit seitens der VEM und ihrer Trägerkirchen zugunsten der namibischen Partnerkirchen in den 70er und 80er Jahren betrachtet. Auch wenn von namibischer Seite manchmal Zweifel an der unzweideutigen Solidarität der deutschen Partner geäußert wurden, muß insbesondere vor dem historischen Hintergrund der traditionellen Missionsarbeit der RMG in Namibia die geistige Haltung und die praktische Solidarität der VEM und ihrer Trägerkirchen aber abschließend noch einmal als zwar späte, aber vor allem als bemerkenswerte Wende bezeichnet werden, in der sich die 1947 auf den Weg gebrachte internationale Neuorientierung in der Missions-theologie endlich deutlich sichtbar niederschlug.

2.7 „Freiheit nach UNO-Formel“[475] - Solidarität der VEM mit einem Volk im Übergang zur staatlichen Unabhängigkeit

Drei kleine, aber um so bedeutendere Sätze geben das wieder, worauf die namibische Bevölkerung seit drei Jahrzehnten gewartet und wofür sie gekämpft hatte:

„Am 22. Dezember 1988 war es soweit. In New York setzen die Außenminister Angolas, Kubas und Südafrikas ihre Unterschrift unter ein Abkommen. Es macht den Weg frei für die Entlassung Namibias in eine international anerkannte Unabhängigkeit.“[476]

Die SWAPO und die meisten namibischen Kirchen hatten sich immer wieder für eine Unabhängigkeit nach der UNO-Resolution 435, die der UNO-Sicherheitsrat am 10. April 1978 angenommen hatte, eingesetzt. Nachdem die südafrikanische Seite die Umsetzung der Resolution zehn Jahre lang verweigert hatte, kam ihre Zustimmung schließlich für viele überraschend. Einschneidende militärische Niederlagen im Süden Angolas und die Auswirkungen eines US-Waffenembargos ließen offensichtlich den Preis, den das unter internationalen wirtschaftlichen Boykottmaßnahmen leidende Südafrika für das besetzte Namibia zu zahlen hatte, als nicht mehr zu rechtfertigen erscheinen.

In die gut einjährige Übergangszeit bis zu den ersten freien Wahlen fiel die schwierige Aufgabe der Rückführung von erwarteten 60.000 bis 80.000 Flüchtlingen, die Kosten von 180 Millionen DM verursachen würde und die von den im Council of Churches in Namibia (CCN) zusammengeschlossenen Kirchen des Landes im Rahmen des sogenannten Drei-R-Programms (Repatriation, Resettlement, Rehabilitation) übernommen wurde[477]. Innerhalb dieses Programms engagierte sich als Vize-Direktor des Komitees von seiten der ELK auch der von der VEM entsandte Pastor Wilfried Neusel.[478] Ohne internationale Hilfe

[475] Überschrift des gleichnamigen Artikels des VEM-Referenten für das anglophone Afrika, Reinhard Veller. (IdW 3/1989, S. 24.)
[476] Ebd.
[477] Vgl.: ebd., S. 24 ff.
[478] Vgl.: Erste Rückkehrer in Namibia eingetroffen. In: IdW 4/1989, S. 20 f. Eine detaillierte Darstellung der näheren Umstände des 3-R-Programms findet sich in: Neusel, Wilfried: Zur Rolle der Kirchen im Prozeß der Unabhängigkeit. In: MB 6/1990, S. 11 ff. (Abdruck eines Referats, gehalten in der Evangelischen Akademie Hofgeismar am 27.4.1990.)

wären die namibischen Kirchen zumindest finanziell mit den notwendigen Maßnahmen vollständig überfordert gewesen.[479]

Am 10. Juli 1989 bekam der Rückführungsprozeß einen für die SWAPO despektierlichen Beigeschmack, als Heimkehrer, die ehemals Gefangene der Befreiungsbewegung waren, Anschuldigungen wegen Menschenrechtsverletzungen gegen dieselbe erhoben. Dies mußte der SWAPO um so weniger ins Konzept passen, als sie gerade eine Woche zuvor ihren Wahlkampf begonnen hatte und hier natürlich möglichst ungestört die Ernte ihres langjährigen Kampfes einfahren wollte. Während der außenpolitische Sprecher der SWAPO, Theo Ben Gurirab, um Nachsicht bat und eine Untersuchung der Vorfälle ankündigte, hielt sich der CCN eher bedeckt: „'We are saddened'" [480], hieß es in einer offiziellen Erklärung lediglich. Diesem Themenkomplex sollte dann in den 1990er Jahren noch erhebliche Bedeutung auch im Raum der Kirche zukommen.[481]

Auf Einladung der ELK hielt sich Superintendent i. R. Klaus von Stieglitz als Nachfolger von Gerhard Koslowsky vom 12. August bis zum 27. September 1989 als Beobachter in Namibia auf. Er versäumte es nicht mitzuteilen, welche Bedeutung er dieser Einladung beimaß:

„Gern und ausdrücklich möchte ich (...) sagen, daß die Einladung von Beobachtern und Begleitern hierher ein Zeichen des Vertrauens der Evangelisch-Lutherischen Kirche (ELK) zur VEM und ihren deutschen Partnerkirchen ist, für das wir danken. Es ist ein unverdientes Vorrecht, jetzt hier die Menschen dieses Landes auf dem Weg in die erhoffte Freiheit und Selbständigkeit begleiten zu dürfen."[482]

Am 21. März, dem jährlich begangenen Tag für die Abschaffung der Apartheid im Gedenken an das Massaker im südafrikanischen Sharpville im Jahre 1960, wurde 30 Jahre nach dem brutalen Vorgehen der südafrikanischen Polizei, das

[479] Auch die Evangelische Kirche von Westfalen stellte der ELK als Soforthilfe 160.000 DM zur Verfügung. (Vgl.: MB 7/1989, S. 5.)
[480] Vgl.: Koslowsky, Gerhard: Tagebuch der Heimkehr. Chronologie des Unabhängigkeitsprozesses in Namibia. In: IdW 5/1989, S. 36 f.
[481] Vgl.: Kap. 4.1 und 4.2 dieser Arbeit!
[482] Bericht von Klaus von Stieglitz. In: IdW 6/1989, S. 15.

weiten Teilen der Weltöffentlichkeit die Augen für das Apartheidsproblem öffnete, die letzte Kolonie Afrikas unabhängig.

Der dritte Tag der sechstägigen Unabhängigkeitsfeiern wurde insbesondere von den Kirchen des Landes gestaltet. Anläßlich eines Grußwortes nutzte VEM-Missionsdirektor Peter Sandner vor 3000 Menschen im Windhoeker Stadion und vor den anwesenden Medien des Landes, die diese Veranstaltung live übertrugen, die Gelegenheit, die von der VEM und ihren Trägerkirchen zur Unabhängigkeit Namibias publizierte Erklärung zu verlesen. Hierin ging es nicht nur um den Ausdruck der Freude über das Erreichte, sondern auch um das Eingeständnis eigener Schuld:

„Die Gemeinschaft mit afrikanischen Christen hat uns in Deutschland oft in unserem Glauben gestärkt und in unserem Christsein bereichert. Wir haben viel Anlaß zu danken.
Aber es hat in dieser gemeinsamen Geschichte auch folgenschweres Fehlverhalten und große Schuld gegeben. Deutsche, darunter Glieder unserer Kirche, haben sich das Land als Kolonie angeeignet. Die 'Schutzherrschaft' war eine gewaltsame Unterwerfung der Völker unter die deutsche Kolonialherrschaft. Fundamentale Menschenrechte wurden mit Füßen getreten. Unzählige Menschen sind ums Leben gekommen. Wir schämen uns dieser Geschichte.
Selbst in dieser Mission hat es Mitarbeiter gegeben, die ihre eigenen Ziele und Vorstellungen in Namibia zu verwirklichen suchten. Anstatt den Menschen zu helfen, ihre eigenen sozialen Strukturen zu bewahren und ihre Kultur unter dem Evangelium zur vollen Entfaltung zu bringen, haben sie dazu beigetragen, daß traditionelle Werte verfielen. In der Zeit der südafrikanischen Herrschaft haben sie dem Aufbau von Apartheidsstrukturen oft widerspruchslos und tatenlos zugesehen und ihn sogar gefördert. Wir schämen uns, daß unsere Mission nicht deutlich widersprochen, nicht mutig gegen Unrecht gekämpft und sich nicht entschlossen mit den Verfechtern der Rassenideologie auseinandergesetzt hat.
Uns ist bewußt, daß die Schuld unseres Volkes und unserer Mission auf uns lastet. Wir bitten unsere Schwestern und Brüder in Namibia um Vergebung. (...)
Wir sind bereit, unserer Partnerkirche in Namibia auch in Zukunft zur Seite zu stehen."[483]

Zur Aufnahme dieser Erklärung unter den Zuhörern schrieb Reinhard Veller als Augenzeuge:

[483] Erklärung der Vereinigten Evangelischen Mission zur Unabhängigkeit Namibias vom 21.3.1990; abgedruckt in: IdW 3/1990, S. 14 f. (Eine ähnlich gelagerte Erklärung hatte bereits der Präses der EKiR, Peter Beier, anläßlich eines Grußwortes vor der Synode der ELK am 24.9.1989 in Swakopmund abgegeben. (Vgl.: MB 11/1989, S. 7 ff.))

„Man hatte den Eindruck, daß das Eingeständnis von Schuld durch Mission und Kirchen noch wichtiger war als die Zusage, die Partner in Namibia auch in der Zukunft in Wort und Tat zu begleiten.“[484]

Diese Reaktion ist angesichts der in den ersten beiden Teilen dieser Arbeit nachgezeichneten historischen Entwicklungslinien wohl allzu verständlich und zeigt, wie tief die zum Teil traumatischen Erfahrungen im kollektiven Gedächtnis der Namibianer verankert sind.

Daß die ELK in der Partnerschaft mit der VEM in der jüngeren Vergangenheit eine unterstützende Kraft gesehen hatte und ebenso auch für die Zukunft auf ein gutes Verhältnis zwischen beiden Partnern baute, wurde dann aus einem Schreiben Bischof Frederiks deutlich, das die VEM aus der jungen Republik Namibia erreichte:

„’...Ich danke Ihnen sehr, daß Sie bei den Unabhängigkeitsfeierlichkeiten mit uns zusammensein konnten. Ihre Anwesenheit war uns sehr willkommen und wir wissen dies sehr zu würdigen. Wir sind dankbar für Ihre große Unterstützung in der Vergangenheit, für Ihre Gebete, Ihre Hilfe und Ihre moralische Unterstützung, und wir freuen uns auf die Fortsetzung dieser guten Beziehungen in der Zukunft.’“[485]

Eine deutliche Antwort auf das anläßlich der Unabhängigkeitsfeiern im März 1990 öffentlich abgelegte Schuldbekenntnis der VEM, das nach dem Schuldbekenntnis der RMG-Missionare und der Heimatleitung im Zusammenhang mit der Veröffentlichung des Offenen Briefes im Jahre 1971 das zweite seiner Art war, gab Bischof Hendrik Frederik schließlich anläßlich der Feierlichkeiten zum 150. Jahrestag des Beginns der Arbeit der Rheinischen Mission auf namibischem Boden:
„’Laßt uns versuchen, die Vergangenheit zu vergessen, einander die Hände zu reichen und in Zukunft zusammenzuarbeiten’“[486] lautete 1992 seine versöhnliche Botschaft, die den geistigen Boden für die weitere Zusammenarbeit zwischen deutschen und namibischen Kirchen und kirchennahen Organisationen bereitete.

[484] Veller, Reinhard: Dankgottesdienst und Freiheitsfeier. In: IdW 3/1990, S. 12.
[485] Vgl.: MB 5/1990, S. 4.
[486] Veller, Reinhard: Namibia: Ein buntes Fest der Freude. Eindrücke vom Jubiläum in Bethanien, 2.-4.10.1992. In: MB 12/1992, S. 27.

2.8 Schlußbetrachtung

Das neue Missionsverständnis und die damit einhergehende Neuinterpretation der lutherischen Lehre, die sich seit den frühen 1970er Jahren durchsetzten, faßte der Direktor der VEM, Peter Sandner, 1978 folgendermaßen zusammen:

„Die Erfahrungen und Erkenntnisse, die uns in der Arbeit der vergangenen Jahre geschenkt worden sind, dürfen wir nicht aufgeben, auch wenn sie manchmal unbequem und mißverständlich erscheinen. Wir können z. B. nicht wieder dahinter zurück, daß 'das Heil des einzelnen und das Heil der Welt, Rechtfertigung und Gerechtigkeit, Zeugnis und Dienst untrennbar zusammengehören'. 'Die Bezeugung von heilenden Kräften des Evangeliums in den weltweiten politischen und sozialen Fragen unserer Zeit' bleibt eine wesentliche missionarische Aufgabe der Christen."[487]

Diese so definierte missionarische Aufgabe hatte die VEM aber nach der Auffassung von Albertus Maasdorp, dem ehemaligen Mitglied der Kirchenleitung der ELK und ehemaligen Generalsekretär des CCN, auch im Jahre 1989 noch nicht wirklich angenommen. Ein Referat, das er anläßlich eines vom Gemeindedienst für Weltmission und der „Christlichen Initiative Freiheit für Südafrika und Namibia" veranstalteten Studientages am 4. Mai 1989 in Bonn-Bad Godesberg hielt, nahm er zum Anlaß, sich noch einmal kritisch mit dem Schuldbekenntnis der Rheinischen Missionare in Namibia aus dem Jahre 1971[488] auseinanderzusetzen: Ihm seien die „kleinen Worte im Swakopmunder Bekenntnis"[489] aufgefallen, die aus seiner Sicht verräterisch seien:

„'Wir bekennen, daß wir *oftmals* der Versuchung erlegen sind (...) Wir haben nicht *immer* deutlich *genug* (...) Wir haben *viele* Möglichkeiten (...) ungenutzt gelassen (...) Wir haben nicht *genug* daran gearbeitet (...) Wir haben das Streben der Einheimischen nach menschlicher Anerkennung und Selbständigkeit *oft* verkannt (...) Wir haben nicht mutig und konsequent *genug* praktiziert (...)'"[490]

[487] Sandner, Peter: Mission nach 150 Jahren. In: IdW 8,9/1978, S. 179.
[488] Vgl. dazu noch einmal das entsprechende Original unter Anm. 340!
[489] Gemeindedienst für Weltmission - Region Niederrhein; Christliche Initiative Freiheit für Südafrika und Namibia: Umkehr und Erneuerung von Kirche und Mission im Blick auf Namibia. Dokumentation des Studientages am 4.5.1989 (VEM-Archiv 2-01645 a.), S. 16.
[490] Ebd.

Maasdorp sprach den Missionaren damit ihre guten Absichten bezüglich dieses Bekenntnisses nicht ab, aber diese kleinen Worte hätten die politischen Konsequenzen des Evangeliums, so seine Analyse, verwässert. Man sollte das Schuldbekenntnis deshalb ohne diese Worte lesen können, erst dann hätte das Gesagte aus seiner Sicht wirkliche Konsequenzen:

„Eine solche Umkehr hätte eine Revision der Rolle der Mission und eine andere Verwirklichung in dem Kampf für Freiheit und Befreiung zur Folge gehabt, eine Verwicklung in die Politik Namibias. Die Umkehr hätte ein anderes Verhalten, eine neue Beziehung, eine Erneuerung herbeigeführt.“[491]

Schon im Angesicht der heraufziehenden Unabhängigkeit seines Landes empfahl er indirekt ein Nachholen des aus seiner Sicht bis dahin Versäumten, wenn er formulierte: „Es ist noch nicht zu spät. Die Situation hat sich noch nicht geändert. Namibia ist noch nicht frei.“[492]

Hält man sich die Aussage des Direktors der VEM, Peter Sandner, auf der Folie der Ausführungen Maasdorps vor Augen, so muß man konzedieren, daß zumindest aus der Sicht eines führenden namibischen Theologen und Kirchenpolitikers die VEM - trotz allem Engagements, das im letzten Kapitel dieses Teils der Arbeit dargestellt worden ist - hinter dem von Sandner im Jahre 1978 formulierten Anspruch ganz offensichtlich bis 1989 noch weit zurückgeblieben war.
Doch die Nichteinlösung des eigenen Anspruchs war auch der VEM durchaus bewußt, so daß die von Sandner im Windhoeker Stadion zur Unabhängigkeitsfeier gesprochenen Worte[493] gleichsam als eine Vertiefung des Schuldbekenntnisses von 1971 gelesen werden können, insofern als sie auch den Zeitraum bis zur Unabhängigkeit Namibias in dieses Eingeständnis von Schuld mit einschlossen.
Damit wäre die VEM der Empfehlung Maasdorps inhaltlich-formal nachgekommen, doch als Peter Sandner für die VEM dieses Schuldbekenntnis sprach, war Namibia bereits frei, so daß diese Worte zweifellos leichter fielen, weil sie angesichts der neuen politischen Situation eben keine einschneidenden Konsequenzen mehr befürchten ließen.

[491] Ebd., S. 17.
[492] Ebd.
[493] Vgl. noch einmal das entsprechende Zitat am Anfang dieses Kapitels, unter Anm. 487!

Hat die Vereinigte Evangelische Mission trotz aller Bemühungen also letztlich doch vor ihrer Schwesterkirche in Namibia versagt?

Tatsächlich hatte es von seiten der VEM in den 70er und 80er Jahren weder eine offene Solidarisierung mit Anti-Apartheidsgruppen, den eigentlichen Partnern der SWAPO auf bundesdeutscher Seite, gegeben, auch wenn dies personelle Kontakte nicht ausschloß; es hatte keine öffentlichen Aufrufe zum Wirtschaftsboykott gegen Südafrika gegeben und auch keinen auch nur ansatzweise mit den zahllosen Initiativen der namibischen Kirchen vergleichbaren Sturmlauf gegen die Südafrikapolitik der verschiedenen Bundesregierungen, der zweifelsohne durchgängig ein gewisses Glaubwürdigkeitsproblem anhaftete. Sogar bezüglich kirchlicher Initiativen war die VEM nicht jeden Schritt mitgegangen, so floß etwa von seiten der VEM kein Geld in den vom ÖRK eingerichteten Sonderfonds und auch gegenüber der multiplen Strategie der EKD, die über ihr Außenamt die Beziehungen zur DELK pflegte und gleichzeitig den Kontakt zur ELK und zur VELKSWA suchte, hatte die VEM das vollständige Unverständnis des namibischen Partners über solches Gebaren nicht vehement zu vertreten vermocht. Insbesondere die Entsendung von Pastoren aus dem Bereich der EKD in die DELK hatte immer wieder das Mißfallen der ELK erregt und das Verhältnis zwischen EKD und ELK bzw. VELKSWA schwer belastet, ohne daß die VEM die EKD davon überzeugen konnte, von dieser Maßnahme abzusehen.

Noch einmal drängt sich also die Frage auf: Hat die VEM das Schuldbekenntnis ihrer Missionare in Namibia von 1971, dem sie sich in einer eigenen Erklärung ja auch explizit angeschlossen hatte, doch verraten, hat sie die überfällige Wende in den darauffolgenden zwei Jahrzehnten wieder nicht geschafft, nachdem sie in der Geschichte, wie die bisherigen Darstellungen gezeigt haben, schon so oft versagt hatte, indem sie die Interessen der Menschen, die sich ihr anvertraut hatten, entweder nicht erkannt, nicht gehört oder hinten angestellt hatte?

Die in diesem Teil der Arbeit erfolgte detaillierte Analyse hat zu zeigen versucht, daß die pauschale Verifizierung dieser Frage sachlich nicht gerechtfertigt wäre, auch wenn die VEM sicherlich nicht für sich in Anspruch nehmen könnte, in der

Praxis ihres Handelns ihren eigenen theoretischen Erkenntnissen so radikal gefolgt zu sein, wie dies bezogen auf die 1970er und 80er Jahre für die schwarzen lutherischen Kirchen in Namibia vielleicht möglich ist. Insofern ist der Auffassung Maasdorps nur eingeschränkt zuzustimmen; insbesondere wenn man den historischen und theologischen Kontext, in dem sich die VEM bewegte, berücksichtigt, muß das vorläufige Urteil über die VEM sicherlich differenzierter ausfallen. Der VEM nach 1971 eine wirklich grundlegende Erneuerung ihrer Relation zur namibischen Situation und zu den namibischen Partnern abzusprechen, ist unangemessen; die Radikalität dieser Erneuerung als nicht ausreichend zu erachten, mag aus der Sicht eines namibischen Partners, der den schweren Bekenntnisweg seiner Kirche mitgegangen ist, nachvollziehbar sein, aber der Verhaltenskodex der VEM wurde eben nicht von den progressiven Kräften in der VEM allein festgelegt, sondern wurde auch von Vertretern anderer Überzeugungen beeinflußt, denen aus der eigenen Geschichte der Mission heraus ein Anrecht auf die Berücksichtigung ihrer Haltung auch nicht gänzlich abzusprechen war.

Geht man weiter in diese Geschichte zurück, muß man festhalten, daß der Rheinischen Mission über Jahrzehnte hinweg gravierende Fehlleistungen nachzuweisen sind, für die es vielschichtige Erklärungen, aber wohl kaum Entschuldigungen gibt. In bezug auf die politischen Implikationen ihrer Arbeit und auf ihre Reaktionen zu Vorgängen im politischen Raum hatten die Missionare vor allem nicht reflektiert, daß das Politische sich nicht in der Weise begrenzen und abgrenzen läßt, wie sie es in ihrem spezifischen Verständnis der lutherischen Zweireichelehre annahmen, sondern daß es per se zum *Wesen* aller Gruppen und Organisationen - und damit eben auch zum Wesen der Kirchen - gehört, politisch zu *sein*.

Vor dem ständigen Repetieren der schon zur Floskel verkommenen Wendung, die Kirche dürfe nicht politisch werden, hätte die Mission sich deswegen ernsthaft mit ihrem völlig diffusen Politikbegriff auseinandersetzen müssen, statt

dem Politischen aus dem Weg gehen zu wollen, indem sie viel zu lange das Bild eines gottgewollten unüberwindbaren Grabens zwischen der Kirche und der Politik vor Augen hatte, den sie aber wiederum nur dann sah, wenn es um nationale Interessen der Afrikaner ging und weniger dann, wenn weiße bzw. deutsche politische und kulturelle Interessen berührt waren.
Daß sich die Mission und ihre Kirche gerade im afrikanischen Kontext auch von der Gesellschaft, von den Menschen, die in ihren Gemeinden lebten, separierte, wenn sie den politischen Bereich ausklammerte oder in einem theologisch-spekulativen Sprachduktus auf politische Problemstellungen antwortete, haben die Rheinischen Missionare in ihrer überwiegend pietistisch-quietistisch ausgerichteten theologischen Grundhaltung allzu spät erkannt. Die schlimmen Folgen, die dies zeitigte, sind in diesem Teil der Arbeit dargestellt worden. Als sich diese Einsichten in der Vereinigten Evangelischen Mission zu Beginn der 1970er Jahre endlich durchsetzen konnten und damit die Epoche des Kolonialismus auch in der Missionsarbeit - viel zu spät - zuende ging, hatte man die Möglichkeit zur aktiven Steuerung bereits eingebüßt und konnte „nur noch“ von außen Solidarität mit der unabhängigen ELK demonstrieren.

Seit 1971 ist dann aber hinsichtlich der verbliebenen Möglichkeiten - dies soll abschließend noch einmal betont werden - ein deutliches Umsteuern zu erkennen: Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sich die VEM alle Mühe gegeben hat, die Anliegen - auch die politischen - ihrer Partnerkirche sich selbst ein Anliegen sein zu lassen und der ELK nicht nur finanziell und personell, sondern vor allem auch ideell in einem partnerschaftlichen Verhältnis zur Seite zu stehen. Insbesondere der unermüdliche Einsatz als Sprachrohr der namibischen Kirchen in Deutschland, ihre Informations- und Aufklärungsarbeit in der deutschen Öffentlichkeit und ihre Koordinierungshilfen beim Aufbau kirchlicher Kontakte und Partnerschaften sind ein bleibendes Verdienst der VEM, das auch Pastor Maasdorp anerkennen können wird. Wie ernst es der VEM mit ihrem neuen Missionsverständnis tatsächlich war, beweist nicht zuletzt die Umwandlung der VEM im Rahmen des United-in-Mission-Prozesses, in dem die mit der VEM verbundenen Kirchen und Institutionen gleichwertigen Anteil an Entscheidungen und Sachgütern erhalten haben und damit inzwischen der VEM auch

juridisch vollkommen gleichgestellt sind[494]. Damit ist zumindest auf institutioneller Ebene in den 1990er Jahren der vollgültige Beweis für den Willen zur Verwirklichung der von Maasdorp eingeforderten Umkehr angetreten.

[494] Vgl. Kap. 4.4 dieser Arbeit!

Deutsche Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias

Eine Analyse unter besonderer Berücksichtigung des Emanzipationsprozesses einer ehemals kolonialen Missionskirche zu einer eigen-ständigen Partnerkirche im heutigen Namibia sowie der Interessenwahrnehmung der deutschsprachigen Minderheit innerhalb einer eigenen lutherischen Kirchengemeinschaft

Inaugural-Dissertation in zwei Bänden
zur Erlangung des Grades
eines Doktors der Sozialwissenschaft
der Ruhr-Universität Bochum

vorgelegt von

Guido Jura

Bochum, im Oktober 2002

Band 2

Dritter Teil

Die Stellung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika (DELK) im kirchlichen Gefüge Namibias:
Positionen und Entwicklungen zwischen 1954 und 1990 unter Berücksichtigung der Politik des Kirchlichen Außenamtes der EKD sowie der nationalen und internationalen intrakonfessionellen und ökumeni-schen Beziehungen der DELK

3.0 Einleitung

Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia (DELK) stellt in mancherlei Hinsicht ein interessantes Beobachtungsobjekt dar: Blickt man zunächst einmal innerhalb des namibischen Horizontes auf diese Kirche, so fällt ihr als kulturell-ethnisch homogene Institution neben den deutschen Schulen und den deutschsprachigen Medien[1] gerade angesichts des Nichtvorhandenseins einer eigenen institutionalisierten politischen Vertretung der deutschen Minderheit im Lande die Rolle einer dritten wichtigen Säule für das Identitätsbewußtsein dieser Bevölkerungsgruppe zu, was jeweils zu den Zeiten, in denen der deutschen Sprachgruppe ihre Selbstbehauptung innerhalb des multiethnischen Gebildes Südwestafrika / Namibia besonders angelegen war, in den Vordergrund rückte. Der Tradierung der deutschen Kultur und ihres Stellenwertes im namibischen Gesellschaftsgefüge kam im Kontext der seelsorgerlichen Heimat, den die Kirche ihren Gliedern bieten wollte, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu, wobei vor allem der Verwendung der deutschen Sprache eine identitätsstiftende und identitätserhaltende Funktion, der sich die deutschstämmigen Namibier sehr bewußt waren (und sind)[2], zufiel.

---

[1] Vgl.: Lucius, Robert von: Der Schneewambo kommt aus der Bundesrepublik. Deutsche Sprache und Kultur im unabhängigen Namibia. In: AH 1990, S. 69 ff.

[2] Wilhelm Weitzel, der als deutscher Auswanderer seit den 1930er Jahren in Namibia lebte, im Oktober 2000 im Alter von 93 Jahren in Windhoek verstarb (vgl.: Dr. Wilhelm Weitzel gestorben. In: Namibia Magazin 4/2000, S. 4) und Gründungsmitglied der Interessengemeinschaft deutschsprachiger Südwester (IG) sowie langjähriger Vorsitzender des Schulvereins der Deutschen Höheren Privatschule Windhoek (DHPS) war, beschreibt dieses Bewußtsein mit folgenden Worten: „In der Muttersprache liegt die Seele der Kultur. Wenn Sie Ihre Sprache aufgeben, geben Sie ihre Kultur auf. Die deutsche Sprache ist das Rückgrat gerade auch der Deutschstämmigen in Namibia." (Gespräch mit Wilhelm Weitzel am 23.8.1997 in Windhoek.)
Diese Überzeugung macht verständlich, warum es im einheitlichen Satzungsentwurf für die Gemeinden der Deutschen Evangelischen Synode von 1958 an prägnanter Stelle heißt: „Die Gemeinde bedient sich im Gottesdienst, bei Amtshandlungen und in der Jugendunterweisung in der Regel der deutschen Sprache." (Satzung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Gemeinden von 1958, Artikel 3; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „1953-1960".)
Wie stark in Namibia im Vergleich zur Situation eines homogenen Nationalstaates wie etwa Deutschland die Sprache als unverzichtbares Medium immer wieder auf einer Meta-Ebene reflektiert wurde und wird, zeigen u. a. die zahlreichen Beiträge zu diesem Themenkreis in den Afrikanischen Heimatkalendern. Die Bedeutung der Sprache oder spezifisch auch der deutschen Sprache besonders im Bereich der evangelischen Kirche verdeutlicht ein Aufsatz von Dieter Esslinger, aus dem wichtige Passagen zitiert seien, da die Sprachenfrage latent oder expressis verbis stets eine wichtige Rolle im Selbstverständnis der deutschen lutherischen Gemeinden und Kirche wie auch in ihren Beziehungen zu anderen Kirchen spielte: „Die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen sind Kirchen des Wortes. So beruft sich die evangelische Kirche auf die Bibel und nicht auf Traditionen, und im Mittelpunkt des Gottesdienstes stehen nicht Sakramente, sondern die Auslegung der Bibelworte in der Predigt. (...) Ohne die Sprache gibt es keinen Glauben, erst die Sprache ermöglicht Verbindung zwischen Gott und Mensch, Gebet und Gemeinschaft, Sündenbekenntnis und Vergebung, Lob und Dank. (...) Wir leben in einem vielsprachigen Land mit den Gefahren der Sprachvermischung und der sich daraus ergebenden Verwirrung und Verfla-

Gleichzeitig sah sich diese Kirche als Garant für den Fortbestand eines als wahrhaft lutherisch verstandenen evangelischen Glaubens, den viele DELK-Glieder vor allem seit Beginn des gesellschaftspolitischen Engagements der farbigen lutherischen Kirchen des Landes zu Beginn der 1970er Jahre durch eben diese verraten glaubten. Ob allerdings hierbei tatsächlich primär theologische Motive im Sinne einer subtilen Tradierung der seit der Missions- und Kolonialzeit in der missionarischen und kirchlichen Praxis anzutreffenden spezifischen Interpretation der lutherischen Zweireichelehre im Vordergrund standen oder ob dieser theologische Argumentationsansatz nicht vielmehr (oder zumindest doch auch) als institutionscharakteristisches Vehikel für die möglicherweise als noch wichtiger erachteten kulturell-ökonomischen Motive - sprich: Erhaltung des apartheidsbedingten Status quo - vorgeschoben wurde, soll in besonderer Weise innerhalb dieses Teils der Arbeit untersucht werden. Gleichzeitig wird in diesem Zusammenhang deutlich werden, wie weit sich die DELK mit dem fortgesetzten Anspruch auf politische Neutralität *tatsächlich* politisierte und zugleich „detheologisierte“; letzteres jedenfalls unter der Maßgabe, daß Theologie als Erkenntnis*prozeß* und nicht als dogmatische Fortschreibung eines einmal erlangten Erkenntnisstandes gedeutet wird.

Daß sich innerhalb der DELK sehr verschiedene Interessen artikulierten, die sich zum Teil überschnitten, sich zum Teil in der konkreten Situation Namibias aber auch unversöhnlich gegenüberstanden, macht die Analyse zu einem äußerst delikaten Unterfangen. Die Art und Weise, wie diese Interessen und ihre Vertreter dabei aufeinandertrafen, ist jedoch von herausragender Bedeu-

---

chung. Der Verlust der Muttersprache bedeutet einen Verlust an geistiger Fähigkeit und Persönlichkeit. Natürlich sollte die Kirche dort, wo Gruppen ihrer Glieder eine andere Muttersprache beherrschen als die offizielle Kirchensprache, diese Sprache in Predigt und Unterricht gebrauchen. Aber auch das erfordert eine gründliche Beherrschung und Pflege dieser anderen Sprache. Welche Sprache die Kirche gebraucht, ist gleich, wichtig ist, daß es die Muttersprache der Glieder ist und daß diese Sprache imstande ist, nicht nur das kulturelle, sondern auch das religiöse Leben in seiner Tiefe und Vielfalt zu tragen. (...) Ich glaube nicht, daß die Kirche eine Pflicht hat, die Sprache um der Sprache willen zu fördern und zu pflegen. Die Aufgabe der Kirche ist die Verkündigung. Aber zu dieser Verkündigung braucht sie die Sprache. Missionsarbeit ohne Bibelübersetzung ist undenkbar. (...) Wenn die Kirche sich bei uns, in einem vielsprachigen Land, um die Sprachen bemüht, sei es durch die Bibelübersetzung in die Namasprache oder durch die Förderung des deutschsprachigen Unterrichts, so erfüllt sie einen Dienst an den Menschen.“ (Esslinger, Dieter: Die deutsche Muttersprache als Mittel kirchlicher Arbeit in Südwestafrika. In: AH 1974, S. 115 ff.)

tung sowohl für die innere Entwicklung dieser Kirche als auch für ihre oft wankelmütige und wenig innere Geschlossenheit und Selbstsicherheit verratende Haltung gegenüber den beiden anderen lutherischen Kirchen Namibias wie auch gegenüber der EKD und supranationalen kirchlichen Organisationen.

Die Erstauswertung der entsprechenden Archivalien und die Gespräche mit hinsichtlich ihrer kirchenpolitischen Haltung verschiedensten Gliedern der DELK lassen dabei immer wieder deutlich werden, daß die Auseinandersetzungen, die zwischen den späten 1960er Jahren und 1989/90 innerhalb und mit der DELK stattfanden, besonders davon bestimmt waren, den nach innen und außen vermittelbaren Königsweg zwischen den sich im konkreten zeithistorischen Kontext widersprechenden faktischen Bedeutungen der Kirche als Institution des Glaubens einerseits und als vielleicht wichtigste Institution der deutschen Kultur in Südwestafrika / Namibia andererseits zu finden. Konkret bedeutete dies die Beantwortung der Frage: Wieviel Kooperation oder Integration bezüglich der konfessionsgleichen namibischen und internationalen Kirchen und kirchlichen Organisationen ist angesichts des gemeinsamen lutherischen Bekenntnisses, aber angesichts gleichzeitig bestehender fundamental divergierender theologischer Interpretationen möglich, wieviel Abgrenzung und Desintegration ist aber andererseits nötig, um sich die eigene Kirche als einen als wichtig erachteten ethnisch homogenen Kulturträger zu erhalten, um auf diese Weise letztlich einen kirchlich-kulturellen Beitrag zur Affirmation des aus der Kolonialzeit überkommenen und in den darauf aufbauenden Apartheidsstrukturen tradierten Gesellschaftsgefüges zu leisten?[3] Dabei war man sich auf seiten der kirchlichen Verantwortungsträger zu allen Zeiten darüber im klaren, daß der Erhalt der Kirche (vor allem deren Finanzierbarkeit und personelle Ausstattung) überhaupt nur um den Preis der zumindest partiellen theologischen und auch politischen Integration in den nationalen und internationalen kirchlichen Kontext möglich war. Andererseits hätte man den Bruch mit der EKD in Kauf nehmen müssen, was zumindest die Kirchenleitungen und

[3] Dieter Esslinger, langjähriges Mitglied der DELK-Synode und unter den Landespröpsten Kauffenstein und Blank deren Vorsitzender, formuliert diesen Sachverhalt folgendermaßen: „Der Überlebensmechanismus einer Minderheit bewegt sich zwischen den Polen Anpassung und Abschottung: Die DELK hat sich in konfessioneller Hinsicht angepaßt, denn ursprünglich waren die deutschen Siedler eher uniert geprägt, in kultureller Hinsicht hat sie sich dagegen eher abgeschottet.“ (Gespräch mit Dieter Esslinger am 14.8.1997 in Windhoek.) Auf diese Sachverhalte wird noch vertiefend einzugehen sein.

-synoden zu jeder Zeit mit großer Klarheit als Anfang vom Ende der DELK erkannt hatten. Daß dennoch innerhalb der Kirche immer wieder starke Kräfte auftraten, die ihren Pastoren, der Kirchenleitung und der Synode einen streng isolationistischen Kurs auferlegen wollten, führte zu heftigsten Kontroversen zwischen einzelnen Gliedern der Kirche sowie zwischen Amtsträgern und Laien, zwang die Kirche vor allem in der Zeit zwischen 1971 und 1989 selbst immer wieder in schwere innere Krisen und in ökumenischer Perspektive gar an den Rand des totalen Verlustes ihrer religiös-theologischen und gesellschaftspolitischen Glaubwürdigkeit.[4]

In den beiden vorangegangenen Teilen der Arbeit ist die enge Verflechtung zwischen Kirchen in Namibia und in Deutschland in ihrer historischen Dimension und hinsichtlich ihrer Tragweite deutlich geworden. Neben der ELK auf namibischer Seite sind als wichtige Akteure auf deutscher Seite hierbei vor allem immer wieder die Rheinische Missionsgesellschaft, die spätere Vereinigte Evangelische Mission, sowie einzelne evangelische Landeskirchen, die Träger der Missionsgesellschaft sind, in ihrem auf den jeweiligen Aktionspartner bezogenen Handeln beleuchtet worden.
Als wichtigster Akteur im Zusammenhang mit der DELK ist auf deutscher Seite zweifelsohne die EKD, insbesondere ihr Kirchliches Außenamt, das seit 1983 als Hauptabteilung III (Ökumene und Auslandsarbeit (Kirchliches Außenamt)) des EKD-Kirchenamtes firmiert, zu benennen. In finanzieller und personeller Hinsicht war die DELK über den gesamten angesprochenen Zeitraum hinweg in hohem Maße von der EKD abhängig; von Positionen und Entscheidungen in der EKD zeigte sich die DELK stets unmittelbar betroffen, so daß in einer synoptisch angelegten Analyse, oft mit Hilfe eines regelrechten Paralleltextes im Anmerkungsapparat, entsprechende Stellungnahmen, Maßnahmen und Entscheidungen der EKD mitreflektiert werden, um unter Beachtung dieses

[4] Zu den inneren Kräfteverhältnissen der DELK führt Esslinger aus: „Die drei bestimmenden Größen in der DELK waren immer die Gemeinden, die Kirchenleitung und die Synode. Während letztere stets eine vorausschauende Kirchenpolitik betreiben mußte, ging es den Gemeinden und ihren Gliedern häufig um das nackte Überleben. Sie waren von anderen Motiven geleitet. Die Kirchenleitung wurde sehr stark von den Persönlichkeiten der jeweiligen Pröpste geprägt.“ (Gespräch mit Dieter Esslinger am 14.8.1997 in Windhoek.)

maßgeblichen Einflusses dem eigentlichen Erkenntnisinteresse, die Haltung der DELK und ihrer Glieder im zeitgenössischen namibischen Kontext zu ergründen, überhaupt nachkommen zu können. Gleiches gilt im übrigen auch für die Darstellung und Analyse der entsprechenden Aktivitäten anderer internationaler Akteure wie der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche im südlichen Afrika (VELKSA) und dem Lutherischen Weltbund (LWB) und auch hinsichtlich der Ausführungen zu den Positionen der wichtigsten kirchlichen Aktionspartner der DELK in Namibia selbst.

Diese hier stärker als in den ersten beiden Teilen angewandte Darstellungs- und Analysemethode mag das mitvollziehende Lesen aufgrund verschiedener unvermeidlicher Komplexitäten erschweren, insbesondere dann, wenn zusätzlich die Chronologie der Ereignisse aufgrund besonderer analytischer Interessen (Aufzeigen von thematischen Zusammenhängen über einen längeren Zeitraum hinweg) aspektorientiert gebrochen wird, stellt sich aber aufgrund der angedeuteten vielfachen Interdependenzen im Sinne des angestrebten Zieles, die Stellung der DELK im kirchlichen Gefüge Namibias zu untersuchen und Positionen dieser Kirche auszuleuchten und aus ihrem Zeitbezug heraus verstehen zu wollen, als probates Verfahren dar.

Insbesondere die detaillierte Auswertung des verfügbaren Archivmaterials zeigt dabei die politische Schwerlastigkeit, die der DELK - entgegen ihres oft bekundeten Selbstverständnisses - gleichsam als Bürde ihrer homogenen Identität in einem multiethnischen Land in dem hier zu besprechenden Zeitraum zu eigen ist. Auch wenn in der täglichen Arbeit der hauptamtlichen Pastoren selbstverständlich Seelsorge und Pastoral einen breiten Raum einnahmen, waren es doch „politische“ Themen, die Kirchenleitung, Landespropst und Synode der DELK maßgeblich umtrieben und die das Bild dieser Kirche nach außen hin prägten. Das Verstehen der geistigen Prozesse und der faktischen Entwicklungen in der DELK wird dabei dadurch erschwert, daß häufig hintergründige kulturpolitische oder auch sozioökonomische Motive die Art der theologischen Argumentation bewußt oder unbewußt oft mehr bestimmten als originäre Glaubensüberzeugungen selbst, wie die Auswertung des Datenmaterials belegen soll.

Auch in personeller Hinsicht verlaufen im Bereich der DELK die Konfliktlinien äußerst komplex, da die deutsche Kirche bei näherer Betrachtung eine in

bestimmten Zeiten wirkungsmächtige Heterogenität ihrer Mitglieder aufweist: So setzen sich die hauptamtlichen Kräfte der Kirche bis in die Gegenwart hinein aus sogenannten „Entsandten“, das sind aus der Bundesrepublik stammende Personen, die sich nur befristet in Namibia aufhalten, und aus sogenannten „Bodenständigen“, das sind Personen, die ihr persönliches Lebensschicksal mit diesem Land verbunden wissen, zusammen. Diese Tatsache muß gerade in bezug auf den in Rede stehenden Zeitraum in besonderer Weise berücksichtigt werden, wie zu zeigen sein wird. Insbesondere das Kirchenvolk aber spielt im Konzert der Handelnden eine wesentliche Rolle, was nicht nur in der synodalen Verfaßtheit der Kirche seine Ursache findet, sondern besonders auch im spezifischen Selbstverständnis der kirchlich aktiven Mitglieder der deutschen Sprachgruppe. Analysiert man demgemäß die Kirche der deutschsprachigen Minderheit des Landes, so erfährt man vieles auch über (kollektive) Charakterzüge dieser Menschen, über die sie leitenden Interessen und über das Warum und Wie ihres Kampfes um die Behauptung ihrer Identität. Besonders auch die in diesen Teil der Arbeit eingehenden Interviewaussagen sollen diese Aspekte deutlich werden lassen.

Dieser letzte Punkt führt von einer Reflexion über die Methode wieder auf einen zentralen inhaltlichen Bereich zurück: Wenn es zutrifft, daß sich die Geschichte der DELK unter den sich wandelnden politischen und kirchlichen Rahmenbedingungen als eine Gratwanderung zwischen partieller Isolation und halbherziger Integration mit dem medialen Ziel des Erhalts eines homogenen *deutschen* Luthertums als Glaubens- *und* Interessensgemeinschaft, das final allerdings vor allem auf den Erhalt des politischen und ökonomischen Status quo zielte, erweist, dann muß das besondere Augenmerk der folgenden Analyse dieses schwierigen Weges am doppelten Abgrund vor allem der Offenlegung von bewußten und unbewußten Strategien und Argumenten der Verdunkelung dienen, denn es ist davon auszugehen, daß es sich selbst kirchenintern verbot, ein solchermaßen weltliches Ziel offen zu formulieren.

3.1 Abriß der Geschichte der DELK bzw. ELCIN (GELC)[5]

Innerhalb einer kurzen Darstellung soll die „Stammeskirche der Deutschen“, wie die DELK seinerzeit besonders auf seiten ihrer lutherischen Schwesterkirchen in Namibia gern bezeichnet worden ist[6], um mit diesem als Retourkutsche gemeinten eigenwilligen Kompositum (den Stammesbegriff benutzten üblicherweise die Weißen hinsichtlich der einheimischen Völker, um deren angebliche zivilisatorische Rückständigkeit zu betonen) auf eine analysierte Engstirnigkeit und eine Blockadehaltung soziopolitischen Veränderungen gegenüber im Dunstkreis der Deutschen und ihrer Kirche hinzuweisen, zunächst in ihrer Entwicklung und ihren intrakonfessionellen und ökumenischen Verflechtungen vorgestellt werden, um in den späteren Analysen nicht mehr besonders auf diese Grunddaten eingehen zu müssen.

3.1.1 Die innere Entwicklung der Kirche

Die Geschichte der früheren DELK und heutigen ELCIN (GELC) ist mit der Geschichte der Rheinischen Missionsgesellschaft in Namibia über viele Jahrzehnte hinweg eng verbunden. 1895 stellte die RMG der weißen lutherischen Gemeinde Windhoek, die sich ein Jahr später als solche mit Anschluß an die preußische Kirche auch formell konstituierte[7], mit Pastor Siebe den ersten Pfarrer in SWA zur Verfügung, der, u. a. den Bitten des Landeshauptmanns

[5] Die Darstellung folgt in gebotener kritischer Manier hauptsächlich: Diehl, Hans Hartmut: Brief History of the Evangelical Lutheran Church in Namibia (GELC). In: Lutheran Churches in Namibia. A Brief Historical Survey of the Three Lutheran Churches in Namibia. Prepared for the LWF Council Meeting in Namibia, Windhoek, 17-27 June 1995, S. 17-20.

[6] Vgl. exemplarisch: Nakamhela, Ngeno: Partnerschaft, Einheit und Versöhnung. In: IdW 8/9 1977, S. 146.

[7] In einem Referat wies der Landespropst der Deutschen Evangelischen Synode in SWA im Jahre 1955 darauf hin, daß trotz dieses Anschlusses bis zum Eintrag des Besitzes der Gemeinden auf den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß (DEKA) im Jahre 1913 die einzelnen Gemeinden in Südwest „nicht einmal die rechtliche Stellung eines Gesangvereins“ gehabt hätten, da es in deutscher Zeit keiner Gemeinde gelungen sei, den vom Reichskanzler verleihbaren Vereinsstatus zu erhalten. (Protokoll der Pfarrkonferenz in Okahandja, 7.-8.12.1955: Referat von Lp. Höflich zum neuen Auslandsgesetz der EKiD; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „DELK in SWA 1954-1958“.)

Leutwein folgend[8], insbesondere für die Seelsorge an den weißen Siedlern[9] abgestellt worden ist.

Auch an anderen Orten Südwests wurden im Zuge der zunehmenden Zahl weißer Siedler weiße lutherische Gemeinden gegründet, wobei dies durchaus mit Unterstützung oder gar auf Initiative von RMG-Missionaren (so etwa die von Missionar Vedder initiierte Gemeindegründung in Swakopmund) geschah.[10]

Bis Mitte der 1960er Jahre wurden die kleineren Gemeinden dabei in aller Regel durch Missionare der RMG, die gleichzeitig in Personalunion Leiter von schwarzen lutherischen Gemeinden waren, betreut, während die größeren Gemeinden Windhoek, Swakopmund und Tsumeb zumeist ihren „eigenen" Pfarrer besaßen.

Die stolze Zahl von acht Pfarrern, die vor Ausbruch des 1. Weltkrieges in deutschen Gemeinden in Südwest arbeiteten, was als ein früher Hinweis auf das Bestreben nach einer von der Missionskirche unabhängigen Entwicklung gedeutet werden darf[11], konnte nach dem Krieg nicht wieder erreicht werden, so

---

[8] Vgl.: O Land, höre des Herrn Wort! Von den Anfängen der Deutschen Ev.-Luth. Gemeinde Windhoek. In: Heimat Okt. 1985, S. 3 f. Über die anfängliche Gestaltung der Gottesdienste heißt es: „Der Gottesdienst fand statt im Schatten der Dornakazien im Freien, im Garten vor der Wohnung, dieweil Pastor Siebe unter einer Bananenstaude stand. Der Altar bestand aus vier Kisten, über welche die deutsche Fahne gelegt war." (Ebd.) (Vgl. auch die ausführliche Darstellung über die Anfangsjahre der deutschsprachigen Gemeinden von Pfarrer R. Siebe, die die AZ aus Anlaß des 100jährigen Jubiläums abdruckte: Aus der Gründungszeit der Gemeinden. In: AZ 19.1.1996.)

[9] Es ist allerdings einschränkend daran zu erinnern, daß die Mehrzahl der deutschen Siedler eine - verglichen mit ihrer eigenen Situation in Deutschland - wesentlich größere Distanz zu Glauben und Kirche gewonnen hatte, was sicherlich in dem aufsteigenden Herrengefühl begründet lag, das sich mit der angebotenen oder auch angemaßten Rolle als „Kulturträger", „Pionier" und Vorgesetzter einer Heerschar von abhängigen Afrikanern im Bewußtsein rassischer Vorrangstellung verband. So lag etwa die Teilnehmerquote am sonntäglichen Gottesdienst der Weißen in Lüderitzbucht im Jahre 1909, unmittelbar nach Ausbruch des Diamantfiebers, bei nur 5% der Gemeindeglieder. (Vgl.: Engel, Lothar: Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907 bis 1945. Frankfurt a. M. 1976, S. 73.) Diese Tendenz wurde allenthalben von Missionaren und Pfarrern beklagt: „'Wie unkirchlich ist die deutsche Kultur der Gegenwart geworden!'" (vgl.: ebd., S. 74), zitiert Engel derartige Klagen über Verluste im Bereich des christlichen Selbstverständnisses und der Pflege kirchlicher Traditionen im Auslandsdeutschtum Südwests.

[10] Nach Engel sahen sich die weißen Christen dazu berechtigt, „sich auf Grund ihrer Höherentwicklung, ihres größeren kulturellen Fortschritts einen separaten kirchlichen Betätigungsraum zu schaffen. Die Einheimischen, auf der historischen Entwicklungsskala den Weißen gegenüber im Nachteil und im Stand der von ihnen Lernenden, müssen sich, solange jedenfalls, wie sie den Anschluß an die Weißen nicht erreicht haben, im Wartestand eigener Institutionen, auch kirchlicher, aufhalten und sich erst bewähren." (Engel 1976, S. 290). In dieser Auffassung habe es keine grundlegenden Unterschiede zwischen Siedlern, Pastoren, Missionaren und Kolonialbeamten gegeben. (Vgl.: ebd., S. 289).

[11] Allerdings, so Engel, sei die Entsendung von eigenen Pastoren aus Deutschland nicht zuerst von den Siedlern selbst begehrt als vielmehr von der Mission und der Regierung forciert worden (vgl.: ebd., S. 75), da diese Pastoren die Mentalität der Siedler eher zu akzeptieren vermocht hätten als die Missionare (sic!), was für ein Fußfassen unter ihnen unabdingbar gewesen sei (vgl.: ebd., S. 77).
Lediglich für den Kirchbau engagierten sich die deutschen Siedler auch über die engen Grenzen der aktiven Gemeinde hinaus mit einiger Begeisterung. Mochte beim einzelnen vor allem der Unwille eine

daß die Gemeinden den Missionaren der RMG wieder die Betreuung auch der deutschen Gemeinden antrugen, um deren seelsorgerliche Versorgung sicherzustellen.[12]

Nach dem 1. Weltkrieg schlossen sich die bis dahin gegründeten Gemeinden anläßlich einer ersten Synode im Jahre 1926 enger zusammen, da aufgrund der zeitweiligen Ausweisung zahlreicher Deutscher durch die neue südafrikanische Administration der Bestand einzelner Gemeinden direkt bedroht war.[13] Auf dieser Synode in Windhoek wurde ihr Initiator, Pastor Evers, zum ersten „Landespropst“ dieser „Synode der deutschsprachigen Gemeinden“ gewählt.

Eine andere wichtige Synode in der Windhoeker Christuskirche beschloß im Juli 1958 die Zusammenfassung der deutschsprachigen lutherischen Gemeinden des Landes in einer zu gründenden autonomen „Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche“ (DELK), die sich schließlich am 30. Mai 1960 konstituierte.

Rolle gespielt haben, in den gemeinsam von deutscher Gemeinde und RMG genutzten Kirchen auf der gleichen Bank Platz zu nehmen wie der farbige Kirchgänger und die gleiche Luft atmen zu müssen (vgl. ebd., S. 76 f.), so wurde der Bau von Kirchen seitens der Pastoren, Missionare und Beamten vorangetrieben, „um dem Deutschtum in den Hauptorten einen zentralen und weithin sichtbaren Integrationspunkt zu schaffen“ (Engel 1976, S. 77).

[12] Vgl.: ebd.

[13] Folgerichtig legt die Satzung der Synode bereits 1926 als einen zentralen Zweck des Zusammenschlusses der Gemeinden fest: „Pflege des deutschen Kulturgutes im Rahmen deutschsprachiger Kirchengemeinden“ (Satzungen der deutschen Evangelischen Synode in Suedwestafrika. ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev. Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“). Dies mußte zu diesem Zeitpunkt auch deshalb als wichtig erscheinen, da mit wenigen Ausnahmen die Mehrzahl der Deutschen einem 1925 vom südafrikanischen Parlament verabschiedeten Gesetz folgte, nach dem sie nur mit dem formalen Verzicht auf die deutsche Staatsbürgerschaft politische Rechte zugestanden bekamen (vgl.: Hellberg, Carl-J.: Mission, Colonialism and Liberation: The Lutheran Church in Namibia 1840-1966. Windhoek 1997, S. 167), was schon angesichts der unmittelbar bevorstehenden Wahlen zur Durchsetzung deutscher Interessen in der nunmehr südafrikanisch verwalteten ehemaligen deutschen Kolonie von besonderer Wichtigkeit war. Ein wichtiges deutsches Interesse war dabei offensichtlich der Rückruf des sogenannten „Blaubuches“, das von deutscher Seite begangene Gesetzesverstöße und besondere Grausamkeiten in Südwest während der deutschen Kolonialzeit auflistete. Mit der Begründung, so wolle man „’reconciliation and fellowship between all groups who were represented in the legislative assembly’“ (Resolution of 29.7.1926; hier zitiert nach: Hellberg 1997, S. 200) ermöglichen, gelang in der neugewählten Versammlung die Umsetzung dieses politischen Ansinnens, dessen Abbild sich mehr als 60 Jahre später auf der anderen Seite im Verhalten der SWAPO bezüglich der ihr zur Last gelegten Menschenrechtsverletzungen nach 1989 erkennen läßt (vgl. Kap. 4.2), und dies sogar mit der Zustimmung der Rheinischen Mission: „questions concerning the truth of the Blue Book`s reports on instances of German cruelties against black Namibians were never raised“ (Hellberg 1997, S. 200).

Am 10.12.1960 unterzeichnete diese Kirche die vertragliche Angliederung an die EKD.[14]

Nach der Unabhängigkeit Namibias erfolgte die Umbenennung der DELK in „Evangelical Lutheran Church of Namibia (ELCIN (GELC)), wobei das gemeinsame Bekenntnis der drei lutherischen Kirchen des Landes im Namen an betonte Stelle gesetzt wurde, ohne die nationale Herkunft der Kirche ganz außen vor zu lassen.[15]

1995 zählte die DELK etwa 7.000 Mitglieder[16], die sich auf 16 Gemeinden verteilten und von neun Pfarrern versorgt wurden. Dabei wohnt ein beträchtlicher Teil der Gemeinde nicht am Ort, sondern auf den weit verstreuten Farmen, denn an der sozioökonomischen Struktur der Gliedschaft der DELK, die sich in den 70er Jahren zu etwa 50% aus in der Landwirtschaft, ansonsten insbesondere aus in den Bereichen Handel, Wirtschaft, Technik und Schulwesen tätigen Personen zusammensetzte[17], hat sich nichts wesentliches verändert, und es gilt - wenn auch in abgemilderter Form - doch immer noch das Wort von Landespropst Höflich: „in dieser Hinsicht sind wir typisches Diasporagebiet - Gemeinde

[14] Hinsichtlich der Wichtigkeit, die die DELK der Beziehung zur Kirche in Deutschland zumaß, formulierte schon Lp. Höflich jenseits aller finanziellen Interessen 1958 den programmatischen Satz: „Fuer uns ist es sehr wesentlich, vom Blutkreislauf des europaeischen kirchlichen, geistigen und geistlichen Lebens nicht abgeschnitten zu werden; wir stehen mit ihm in einer Symbiose.“ (11. Ordentliche Tagung der DEUTSCHEN EVANGELISCHEN SYNODE IN SUEDWESTAFRIKA. Arbeits- und Lagebericht des Vorsitzenden Lp. Hoeflich, S. 12; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.)

[15] Die Abkürzung des ersten Namenteils „ELCIN“ deckt sich dabei interessanterweise mit der Neubezeichnung der ELOK. Warum man sich bei der Namensgebung nicht an der historischen Verwandtschaft zur ELCRN orientierte, begründet Landespropst Keding mit dem „R“ im Namen dieser lutherischen Schwesterkirche, das für *in der Republik* steht; der überzeitliche Charakter der Kirche sollte nach Überzeugung der DELK-Synode aber nicht mit der politischen Verfaßtheit eines Staatswesens in eine quasi-identifikatorische Verbindung gebracht werden, was die Kirche zur Namensänderung zwingen würde, falls sich die Staatsform ändern sollte. (Gespräch mit Lp. Keding am 28.9.1997 in Windhoek.) Sicherlich drückt sich hierin aber nach den Erfahrungen der vorangegangenen Jahrzehnte auch eine Distanz zum politischen Bereich und damit einhergehend eine gewisse Skepsis gegenüber dem jungen unabhängigen Staat aus, wie auch implizit eine Distanzwahrung zur historisch und räumlich nahen ELCRN, zu der die Beziehung zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit sehr frostig war. (Vgl. Kap. 3.9!)

[16] Zur Zeit ihrer Konstituierung im Jahre 1960 zählte die DELK immerhin 18.000 deutschsprachige Glieder (vgl.: Heimat 9/10 1962, S. 10). Neben allgemeinen Säkularisierungstendenzen und der abnehmenden Gesamtzahl der Deutschstämmigen in Namibia sind wohl vor allem die innerkirchlichen Auseinandersetzungen der 70er und 80er Jahre und die zunehmende Relativierung der kulturellen Bedeutung dieser Kirche für den Schwund an Gläubigen verantwortlich.

[17] Vgl.: Kutscher, Christoph: Die Verantwortung der Kirchen - Auffassung weißer deutschsprachiger Christen. Referat während der Tagung „Die gemeinsame Mitverantwortung der Kirchen für das zukünftige Namibia“, 3.-5.2.1977. Schriftliche Fassung: Ev. Akademie Rheinland - Westfalen: Haus der Begegnung Mühlheim a. d. Ruhr: Protokoll Nr. 406, S. 58.

in der Zerstreuung“[18], was für den Charakter vieler Gemeinden ein nicht unerheblicher Tatbestand ist.

3.1.2 Die intra-konfessionellen und ökumenischen Beziehungen der DELK bzw. ELCIN (GELC)

Im Jahre 1926 fanden sich drei deutschsprachige lutherische Kirchen im *Deutschen Kirchenbund in Süd- und Südwestafrika* zusammen, der sich eng an die Heimatkirchen in Deutschland anlehnte und u. a. mit der Herausgabe des „Afrikanischen Heimatkalenders“ begann. Dieser später um andere nichtdeutsche weiße Kirchen der Region erweiterte Bund wurde im März 1965 in *VELKSA (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche im südlichen Afrika)*[19] umbenannt.[20]

Nach dem 2. Weltkrieg, während dem sich die deutschen Gemeinden aufgrund extrem deutschnationaler Positionen der Mehrzahl ihrer Mitglieder ins ökumenische Abseits bugsierten[21], kam es in den 50er Jahren zu einer Annäherung zwischen den lutherischen Kirchen Südwestafrikas, was sich etwa in gemeinsamen Konferenzen der lutherischen Pfarrer und insbesondere in der 1962 vollzogenen Gründung der *Konferenz lutherischer Kirchen in Südwestafrika* dokumentierte, deren Statuten ein Jahr später von den Mitgliedskirchen übernommen wurden.
1970 löste die Niederländisch-Reformierte Kirche (NG Kerk) ihren seit 1947 mit den beiden schwarzen lutherischen Kirchen bestehenden Vertrag, der die

[18] 11. Ordentliche Tagung der DEUTSCHEN EVANGELISCHEN SYNODE IN SUEDWESTAFRIKA. Arbeits- und Lagebericht des Vorsitzenden Lp. Hoeflich, S. 6; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.
[19] Krüger, Wolfgang: Schwarze Christen - weiße Christen. Lutheraner in Namibia und ihre Auseinandersetzung um den christlichen Auftrag in der Gesellschaft. (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene Bd. 3.) Erlangen 1985, S. 209.
Zur VELKSA vgl. besonders auch Anm. 168!
[20] Die VELKSA diente ihren Mitgliedskirchen vor allem in der Auseinandersetzung mit den schwarzen lutherischen Kirchen seit Beginn der 70er Jahre als geistliche Heimat. Die vergleichbare Herkunft und die synodal-kongregationalistischen Verfassungen waren das gemeinsame Band, das diese Kirchen respektive der ethnischen Gemeinsamkeiten von den eher episkopal geprägten farbigen Missionskirchen unterschied. (Zur Verfassung der VELKSA vgl.: Heimat Mai/Aug. 1977, S. 14 f.)
[21] Vgl. hierzu besonders auch die Ausführungen unter 3.2!

seelsorgerliche Betreuung der Ovambo-Kontraktarbeiter betraf[22], wonach die DELK zum entsprechenden Vertragspartner avancierte.

Der 1972 gegründeten *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche von Südwestafrika (VELKSWA)*[23], die eine Föderation der beiden schwarzen lutherischen Kirchen ELK und ELOK darstellte, schloß sich die DELK aber erst nach langem Zögern und gegen enorme Widerstände innerhalb der eigenen Reihen[24] im Jahre 1977 an. 1989 löste sich die ELCRN (die frühere ELK) aus Unzufriedenheit über das Verhalten und kirchenpartnerschaftliche Verständnis der DELK aus dem Verband, worauf der VELKSWA-Bund faktisch zur Bedeutungslosigkeit verkam, bevor er 1993 offiziell aufgelöst wurde. Statt dessen verlagerte man die Bemühungen um lutherische Einheit vor allem an die kirchliche Basis und gründete schon 1992 das *National Committee of Lutheran World Federation*, in dessen Rahmen Zusammenarbeit der bekenntnisgleichen Gläubigen der drei lutherischen Kirchen des unabhängigen Namibia zukünftig praktiziert werden sollte.[25]

1978 gehörte die DELK zwar zum Gründungsmitglied des *Council of Churches in Namibia (CCN)*, verließ diesen aber 1987 aufgrund „internal and political tensions“[26] und unter dem Eindruck des Ausschlusses der DELK aus dem Lutherischen Weltbund 1984, dem sie sich 1964 angeschlossen hatte. 1991[27], im Jahr ihrer Wiederaufnahme in den LWB, beschloß die Synode der DELK dann den Antrag auf Wiederaufnahme auch in den CCN, dem 1993 stattgegeben wurde.[28]

---

[22] Im Rahmen dieses sogenannten *Driehoek Ooreenkoms* übernahm die NG Kerk (später die DELK) die Finanzierung der seelsorgerlichen Betreuung der Ovambo-Kontraktarbeiter durch Evangelisten der ELOK. Hierin dokumentiert sich am Vorabend des Offenen Briefes durchaus der Wille der Synode der DELK zur lutherischen Kooperation auf unverdächtigem rein pastoralem Gebiet. Die Überzeugung, daß das Zustandekommen einer lutherischen Föderation in Namibia eine Frage von nur noch kurzer Zeit sein würde, war im übrigen gerade zu dieser Zeit noch geradezu ein unproblematisches Allgemeingut, was die Übernahme der Driehoek-Verpflichtung durch die DELK weniger bemerkenswert erscheinen läßt als das Durchhalten dieser selbstauferlegten finanziellen Bürde auch in späterer konfliktträchtigerer Zeit.

[23] Englisch: United Evangelical Lutheran Church in South West Africa (UELCSWA).

[24] Die genaue Analyse des mit dieser Frage verbundenen Procederes erfolgt in Kap. 3.4.6.

[25] Die hiermit in Zusammenhang stehenden Vorgänge werden im vierten Teil der Arbeit thematisiert.

[26] Diehl 1995, S. 19.

[27] Das korrekte Datum der Rücknahme des Suspendierungsbeschlusses durch den LWB ist der 8.7.1991 und nicht, wie Diehl irrtümlich schreibt, das Jahr 1992. (Vgl.: VEM-Mitarbeiterbrief 10/1991, S. 13.)

[28] Auch diese auf eine neue Epoche der Kirchengeschichte der DELK und der namibischen Kirchen generell hinweisenden Ereignisse werden im vierten Teil der vorliegenden Arbeit, der die Entwicklungen nach der Unabhängigkeit des Landes thematisiert und einen Ausblick versucht, ausführlicher behandelt.

Wie die VELKSWA hat sich auch die 1966 auf Insistieren der weißen VELKSA-Kirchen mit föderaler statt fusionsorientierter Konstitution[29] gegründete *FELCSA* als *Vereinigung der evangelisch-lutherischen Kirchen im südlichen Afrika*[30], der alle drei lutherischen Kirchen Namibias angehörten, inzwischen aufgelöst und hat 1991 der *Lutheran Communion in Southern Africa (LUCSA)* Platz gemacht, der die genannten Kirchen aber weiterhin sämtlich angehören.

[29] Vgl.: VELKSA: Bericht des Vorsitzenden des Geistlichen Rates und der Kirchenleitung vom 3.11.1966, S. 5; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".

[30] Für die zunächst überraschend erscheinende Tatsache, daß die Bildung einer Föderation aller lutherischen Kirchen auf einer Initiative gerade der weißen Kirchen beruht, findet eine Studie des Mainzer Arbeitskreises Südliches Afrika folgende Erklärung: „Die Gründung der FELCSA läßt sich nur im Zusammenhang mit der vorausgegangenen Gründung der VELKSA verstehen. Nachdem sich die weißen Lutheraner in einem einheitlichen südafrikanischen Block formiert hatten, konnten und mußten sie sich nun daran machen, ihr Verhältnis zu den schwarzen Lutheranern zu regeln. Dazu wurden sie zwar auch von außen, vor allem von seiten des LWB, gedrängt, aber auch im Innern kam es auf gesamtsüdafrikanischer Ebene darauf an, daß endlich ein geordnetes Nebeneinander zwischen schwarzen und weißen Lutheranern hergestellt wurde. Dazu vor allem sollten nach den Vorstellungen der weißen Kirchenführer die FELCSA dienen. Es gab viele schwarze Lutheraner, die damals mit der Gründung der FELCSA große Hoffnungen verbanden und so etwas wie eine neue Epoche in der Geschichte des südafrikanischen Luthertums anbrechen sahen. Aber ihre Hoffnungen wurden zum großen Teil bitter enttäuscht." (Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika: Entwurf zur Dokumentation Deutsche Gemeinden und Deutscher Mission im Südlichen Afrika. 1972, S. 24 f.; VEM-Archiv.)
Allerdings übersieht diese Studie, daß die Bemühungen zur Bildung eines Kirchenbundes zwischen allen lutherischen Kirchen im südlichen Afrika noch *vor* den jeweiligen Gründungsdaten der VELKSA-Kirchen anzusetzen sind. So weist der Exekutivsekretär der FELCSA, Pfarrer Karlheinz Schmale, darauf hin, daß bereits 1958 Vertreter aller lutherischen Missionen, Missionssynoden und deutschsprachigen Synoden zusammenkamen, „um miteinander über die Bildung einer umfassenderen und geeigneteren lutherischen Organisation zu beraten. Die wichtigste Entscheidung jener Zusammenkunft war die folgende: 'Die Versammlung ist mit der Bildung von Regionalkirchen (gemäß der offiziellen Interpretation seien damit „den ethnischen Gruppen entsprechende Regionalkirchen gemeint", K. S.) grundsätzlich einverstanden und empfiehlt den Synoden, die sich einer Regionalkirche anschließen wollen, dies zu tun.' Dies war die verhängnisvollste Entscheidung in der Entwicklung lutherischer Einheit im südlichen Afrika, denn durch sie wurde die Spaltung der Lutheraner in ethnische und rassische Gruppen zementiert." (Schmale, Karlheinz: Lutherische Kirchen im Südlichen Afrika. In: LR 4/1974, S. 515 f.)

3.2 Die Deutsch-Südwestafrikaner und der Nationalsozialismus

Die Konstituierung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche im Jahre 1960 und die Geschichte dieser Kirche stehen in keinem unmittelbaren geistigen Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus in Deutschland oder dem Zweiten Weltkrieg, auch wenn aufgrund der Erfahrungen dieser Zeit das kollektive Bedürfnis nach institutioneller Absicherung unter den Deutschen gewachsen war und die Gründung und der innere Ausbau der Kirche insofern auch von dieser Seite her motiviert war. Ein entscheidender Einfluß auf die Haltung und das Agieren der Deutschen nach 1945 ging jedoch weniger von Reminiszenzen an die braune Ideologie aus als vielmehr von dem kollektiven Erleben des Verhaltens der Südafrikaner gegenüber den Deutschstämmigen nach dem Ende des Krieges und der Diktatur in Deutschland. Der folgende kurze Blick auf die entsprechenden Zusammenhänge vermittelt so interessante Einblicke in gemeinsame Interessen und Verhaltensweisen der deutschen Bevölkerungsgruppe in Südwestafrika während und nach der nationalsozialistischen Epoche, die in den späteren gesellschaftlichen und kirchlichen Auseinandersetzungen eine nicht unerhebliche Rolle spielten:

Auf die „Anfälligkeit des kolonialen Deutsch-Protestantismus in Namibia für den Nationalsozialismus“ weist detailliert Lothar Engel hin: Habe sich zunächst der Kolonialismus der weißen Rassen gegen die farbigen Rassen gewandt, so decke der hinzutretende Nationalismus die divergierenden Interessen der Weißen untereinander auf.[31] Diese beiden Geisteshaltungen, die jeweils Ausdruck von „Gestalten der Dialogunfähigkeit mit Menschen aus anderen Traditionen“[32] seien, hätten sich in der nationalsozialistischen Bewegung die Hand gereicht. Unter den gegebenen Umständen scheint es dann fast nicht weiter verwunderlich, daß sich derartiges Gedankengut in Südwest epidemienartig unter den Deutschen ausbreitete und man sich dem neuen Zeitgeist, „in der Gott unser Volk auferweckt, daß es sich wieder auf`s Höchste besinne“[33], begeistert anschloss. Immerhin bot das Erstarken des eigenen nationalen Bewußtseins die Chance auf eine schon lange ersehnte Reaktion auf den als

[31] Vgl. Engel 1976, S. 291.
[32] Ebd.
[33] Deutsche Evangelische Synode in Südwestafrika 1934. In: Heimat 10/1934, S. 1.

Schmach und Ungerechtigkeit empfundenen Verlust der Kolonie an die Südafrikanische Union im Zuge des Ersten Weltkrieges.[34] So formuliert Engel: „Wie in keiner anderen ehemaligen deutschen Kolonie und so wenig widersprochen wie nicht einmal in Deutschland selbst, hat er (der Nationalsozialismus, Verf.) eine für die Entwicklung des Verhältnisses unter den Weißen in SWA prägende Rolle gespielt.“[35] Mit dem neuen Gesicht Deutschlands verbanden sich einerseits Hoffnungen und konkrete Erwartungen auf Wiedererrichtung des deutschen Kolonialreiches und kontinentübergreifender völkischer Einheit und prägte sich andererseits (besonders bei Missionaren und Pfarrern) die Hoffnung auf „die Wiederentdeckung des christlichen Erbes als nationale Verpflichtung“[36] aus, was sich konkret in folgender Vorstellung des Kirchenältesten einer deutschen Gemeinde dokumentiert: „Aus unseren zerstreuten Gemeinden muß eine geschlossene starke Volkskirche werden, die sich allmählich ihre eigene Tradition herausbildet und Einfluß auf unser völkisches Leben gewinnt.“[37]
Im gleichen Grundsatzvortrag / -artikel finden sich darüber hinaus auch folgende exemplarische und bekenntnishafte Sätze jener Zeit:

„Kein Tropfen Blut im Weltkriege ist umsonst geflossen. Kein brauner Hitlersoldat ist umsonst gefallen. Sie alle bilden die Marksteine am Wege Gottes mit unserem Volke. (...) Jeder, der sich Christ nennt, möge sich prüfen, was er bisher für sein Volk getan hat, in das Gott ihn nach Blut und Rasse hineingestellt hat (...) wir müssen auch in unseren Kirchengemeinden, wie in unseren völkischen Verbänden, die Tore weit öffnen der neuen Zeit. Die großen Gedanken, die vom Deutschland Adolf Hitlers ausgehen und heute beginnen bereits die ganze Welt zu bewegen, sollen auch neue Bewegung in unsere evang. Gemeinden, in unsere Herzen hereinbringen.“[38]

[34] Lp. Höflich formuliert den mentalen Zustand „viele[r] Deutsche[r] hier im Lande“ zu jener Zeit später anläßlich einer historischen Rückschau mit den Worten, sie seien „erfasst und bezaubert von der politischen Wende in Deutschland“ und „wiegen sich in illusionaeren Zukunftstraeumen“ (Ansprache zur 50-Jahrfeier der Christuskirche in Windhoek, 16.10.1960; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“).
[35] Engel 1976, S. 292.
[36] Ebd.
[37] „Was fordert die neue Zeit vom deutschen evangelischen Christen in Südwest?“ (Vortrag eines der Kirchenältesten auf einem Gemeindeabend der 4. Ordentlichen Synodaltagung der Deutschen Evangelischen Synode von Südwestafrika vom 23.-29.9.1934, der laut Tagungsbericht „bei den zahlreich erschienenen Gemeindegliedern größte Beachtung und volle Zustimmung [fand]“ (Heimat 10/1934, S. 7). Abgedruckt in: Heimat 10/1934, S. 3).
[38] Ebd., S. 4 ff.

Diese Appelle stießen bei den Deutsch-Südwestern auf offene Ohren: So zitieren Hubrich und Melber eine Schätzung, nach der der Anteil der Nationalsozialisten an der Gesamtzahl der Deutschen in Namibia bei 80 bis 95% gelegen haben soll.[39] Auch bei Engel findet sich eine ähnliche Einschätzung, die auf einer zeitgenössischen Schätzung beruht, wonach 80% der Deutschen in SWA hinter der NSDAP standen.[40]

In Übereinstimmung mit Engel weist Brigitte Weidlich in einem historischen Rückblick auf die herausragende Verantwortung der beiden damaligen kirchlichen Führungsfiguren, Landespropst Wackwitz (1933-1939), der selbst Mitglied der NSDAP gewesen ist, und Missionar Vedder, für die nationalsozialistische Durchdringung der Deutschstämmigen hin, wogegen Pfarrer und Missionare in Südwestafrika der Zustimmung Vedders und Wackwitz` zum Nationalsozialismus zum Teil sehr kritisch gegenüber gestanden hätten. Doch der Einfluß der beiden Führungspersönlichkeiten auf das Kirchenwesen und die Haltung der deutschen Protestanten in Südwest war enorm groß und wurde von Landespropst Wackwitz mit einseitig ausgesuchten Veröffentlichungen von Artikeln aus Übersee in der „Heimat“, die seine Position untermauerten, so daß der Eindruck entstehen mußte, daß oppositionelle innerkirchliche Strömungen auch in der Evangelischen Kirche in Deutschland nur marginal und faktisch unbedeutend waren, geschickt forciert.[41] Zurecht folgert Weidlich deshalb: „Spätestens ab hier verwirrten sich die Begriffe Christentum, Kirche, Deutschtum und Politik, ein verhängnisvoller Irrtum“[42].

Nach dieser allgemeinen Begeisterung und den hochfliegenden neokolonialpolitischen Erwartungen konnte schließlich die totale Niederlage Deutschlands 1945 nur zu einer inneren Emigration der Deutsch-Südwester und einem Rückzug auf sich selbst führen: „’Nach dem Zweiten Weltkrieg hat man sich aus der Politik rausgehalten, hat sich nur kulturell und geschäftlich

[39] Vgl.: Hubrich, Heinrich-Georg; Melber, Henning: Namibia - Geschichte und Gegenwart zur Frage der Dekolonialisierung einer Siedlerkolonie. (Hg.: Peter Ripken, ISSA Wissenschaftliche Reihe 7.) Bonn 1977, S. 79.
[40] Vgl.: Engel 1976, S. 357.
[41] Vgl.: ebd., S. 401.
[42] Weidlich, Brigitte: 100 Jahre Gemeinde Windhoek. In: AZ 19.1.1996.
Vgl. zu den Haltungen von Wackwitz` und Vedders auch: Engel 1976, S. 371 ff. und S. 391 ff.!

engagiert'", erklärte im April 1994 Dieter Voigts, der Leiter des Handelshauses Wecke und Voigts, entsprechend gegenüber der AZ.[43] Eine südafrikanische Regierung unter Premierminister Malan, die nach dem historisch Geschehenen den Südwestern deutscher Abstammung dennoch ein Bleiberecht bot, konnte auf die unbedingte Loyalität dieser mit Milde behandelten Verlierer bauen. Diese als Loyalitätsverpflichtung sich artikulierende Dankbarkeit gegenüber Südafrika zeigt sich etwa bei Landespropst Höflich an einigen prägnanten Stellen innerhalb einer Rückschau auf seine Amtszeit: Trotz des von der südafrikanischen Regierung erlassenen prinzipiellen Verbots jeglichen Devisenverkehrs zwischen dem Deutschen Reich und Südafrika noch während der Kriegszeit ließ die Regierung eine zuvor erteilte Erlaubnis zur Beihilfeverrechnung für die Deutsche Synode unberührt, so daß die SWA-Gemeinden auch in dieser Zeit Hilfe aus Deutschland empfangen konnten, was den Fortbestand der Gemeinden wesentlich zu sichern half. Dazu Höflich: „Ich kann diese großzügige Haltung der südafrikanischen Regierung nur mit großer Dankbarkeit hier erwähnen."[44] Auch das Hinauszögern der Deportation von 234 Deutschen nach Kriegsende, die ursprünglich „so rasch wie möglich"[45] durchgeführt werden sollte, wurde bis zur endgültigen Aufhebung des Deportationsbefehls seitens der neuen Regierung unter Malan durch die Intervention „südafrikanischer Juristen sowie leitender Persönlichkeiten der reformierten Kirche"[46] immer wieder verschoben. Hält man sich die existentielle Bedeutung dieses unverdienten Engagements von Südafrikanern zugunsten der Deutschen in Südwest vor Augen, so ist verständlich, daß sich mit dieser Erfahrung Gefühle von Gewogenheit und Verpflichtung verbunden haben müssen, die, in entsprechender Befangenheit verhaftet, eine nüchterne Einstellung gegenüber der späteren südafrikanischen Politik und der Haltung der Burenkirchen kaum ermöglichen sollten. Ohne dies zu wollen und auch ohne dies selbst zu schätzen sind die Deutschen mithin zu geistigen Verbündeten der Südafrikaner geworden, was bereits an der Haltung des Landespropstes zum Odendaalplan

[43] Niedlich, Wendelin: Wir sind keine Deutschen, wir sind Namibier. In: AZ, Tourismus-Beilage, April 1994, S. 10.
[44] Abschlußbericht von Landespropst Karl Friedrich Höflich an die 15. Ordentliche Tagung der Synode der DELK über die Zeit seit August 1939. In: Heimat 12/1966, S. 4.
[45] Ebd., S. 5.
[46] Ebd.

im Jahre 1964 deutlich wird, wie unten zu zeigen sein wird. Ds. Steenkamp von der N.G. Kerk Namibias bezeichnete demgemäß anläßlich der Einführung des Nachfolgers Höflichs im Amt des Landespropstes am 5.2.1967 den kurz zuvor in Deutschland verstorbenen Höflich als einen „wahren Freund der N. G. Kirche“[47], eine wohl zweifelhafte Ehrung angesichts der eindeutig rassistischen Haltung dieser Kirche im aufkeimenden Rassenkonflikt.

Nicht thematisiert wurden seinerzeit im übrigen die Motive der Südafrikaner: Neben dem wirtschaftspolitischen Nutzen des Verbleibs der Deutschen im Land dürfte dabei vor allem ein langfristig angelegter politisch-strategischer Aspekt von Bedeutung gewesen sein: „Die Deutschen wurden als Mittler zwischen der südafrikanischen Verwaltung des Landes und der erstarkenden schwarzen Unabhängigkeitsbewegung akzeptiert“[48], gibt die AZ Dieter Voigts wieder, der den Deutschen aus Sicht der südafrikanischen Administration damit eine politische Pufferfunktion zuweist; eine Rolle, die diese gerade auch im kirchlichen Bereich bis in das Jahr 1989 hinein in tragischer Perfektion ausfüllten.

[47] Einführung von Landespropst Otto Milk. In: Heimat März/April 1967, S. 15.
[48] Niedlich, Wendelin: Wir sind keine Deutschen, wir sind Namibier. In: AZ, Tourismusbeilage, April 1994, S. 10.

3.3 Frühes kulturpolitisches Engagement der Deutschen Synode in den 1950er Jahren vor dem Hintergrund ihres Verhältnisses zu Staat und Politik

Was der Grandseigneur deutschsprachiger Interessenvertretung in Südwestafrika / Namibia, Wilhelm Weitzel, 1997 zur Bedeutung der deutschen Sprache sagte[49], ist einer Variation des Lutherwortes „'Die Sprache ist die Scheide, in der das Schwert des Geistes steckt'", nicht unähnlich; dieses Zitat hatte schon Landespropst Höflich in seinem Rechenschaftsbericht über seine Teilnahme an einer vom südafrikanischen Administrator 1955 ernannten fünfköpfigen Kommission, der er als deutscher Teilnehmer angehörte, bemüht.[50] Die Kommission hatte seinerzeit die Aufgabe der „Untersuchung der Lage, welche Sprach- und anderen Rechte die deutsche Bevölkerung vor dem 2. Weltkrieg besaß, in welchem Maße sie von ihnen Gebrauch machte, welche Schritte zu ihrer Wiederherstellung notwendig und welche Kosten und anderen Folgerungen damit verbunden seien"[51] übernommen, um schließlich feststellen, „welche Wuensche die deutsche Bevoelkerung in dieser Hinsicht habe"[52]. Bemerkenswert an der Einsetzung dieser Kommission ist sicherlich die darin zum Ausdruck kommende positive Haltung der von der Nationalen Partei gestellten südafrikanischen Regierung gegenüber den Deutschstämmigen im (Noch-)Mandatsgebiet Südwestafrika. Diese besondere Haltung den Deutschstämmigen gegenüber zeigt sich dann auch darin, dass die Kommissionsempfehlung, 13 Jahre nach Kriegsende Deutsch als dritte Landessprache neu zu etablieren[53], seitens der Regierung angenommen wurde. Als Unterrichtssprache war Deutsch bereits 1951 wieder zugelassen wurde, was auch seinerzeit wesentlich auf eine Initiative der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Synode zurückging und zu jener Zeit weltweit ein einzigartiger Vorgang war[54]. Dieses intensive (kultur-)

[49] Vgl. Anm. 2!
[50] 11. Ordentliche Tagung der DEUTSCHEN EVANGELISCHEN SYNODE IN SUEDWESTAFRIKA. Arbeits- und Lagebericht des Vorsitzenden Lp. Hoeflich, S. 10; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967", Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962".
[51] Ebd.
[52] Ebd.
[53] Die Anerkennung der deutschen Sprache sogar als eine der offiziellen Landessprachen Namibias war vom Generalverwalter für Namibia, Willie van Niekerk, am 14.6.1984, genau 69 Jahre nach der Besetzung der einstigen deutschen Kolonie Südwestafrikas durch Truppen Südafrikas, verkündet worden (vgl.: VEM-Mitarbeiterbrief 7-8/1984, S. 5) – ein sicheres Indiz für den Fortbestand des guten Verhältnisses zwischen Buren und Deutschstämmigen auch in dieser Zeit!
[54] Vgl.: Höflich, K. F.: Vom Luthertum im südlichen Afrika. In: Heimat 1/2 1965, S. 3.

politische Engagement von kirchlicher Seite kommentierte Landespropst Höflich im Rahmen einer Rückschau mit folgenden Worten:

„Da außer der Deutschen Synode keine andere Organisation in Südwestafrika vorhanden war, die sich unter den damaligen Umständen dieser Aufgabe annehmen konnte, sah sich die Synode verpflichtet, ihren Kindern zu helfen. (...) Ich muß hier noch einmal ganz deutlich zum Ausdruck bringen, daß die Kirche die Pflicht der Barmherzigkeit gegenüber ihrer Schuljugend und ihrem künftigen Nachwuchs versäumt hätte, wenn sie die Möglichkeit nicht wahrgenommen hätte, daß die deutschsprechenden Kinder in die Lage versetzt wurden, ihre Lutherbibel in Deutsch zu lesen, die Choräle in Deutsch zu singen und in deutscher Sprache zu beten. Daß zur Erreichung des Zieles politische Verhandlungen geführt werden mußten, versteht sich von selbst. Es wurde alles versucht, eine überparteiliche Lösung dieser für den deutschsprachigen Bevölkerungsteil lebenswichtigen Sprachfrage zu erreichen.“[55]

Gerade die letzten Zeilen lassen das Unwohlsein erkennen, das den Landespropst bei seinen wiederholten kulturpolitischen Engagements begleitet haben mußte. Um nachträglicher Kritik vorzubeugen, stellt er im darauffolgenden Abschnitt sein Bemühen dar, jenseits der Kirche „ein Gremium zu bilden, das verantwortlich die deutschen Interessen in Südwestafrika wahrnehmen konnte“[56], wobei er die Schule als geeignetes Forum ansah und mit seiner entsprechenden Initiative zum Initiator der noch heute für die Kulturarbeit der Deutschstämmigen in Namibia bedeutsamen *Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Schulvereine (AgDS)* avancierte[57].

Diese verheißungsvollen Zeichen der unmittelbaren Nachkriegszeit haben das Selbstwertgefühl der politisch desillusionierten Deutschstämmigen merklich

[55] Abschlußbericht von Landespropst Karl Friedrich Höflich an die 15. Ordentliche Tagung der Synode der DELK über die Zeit seit August 1966. In: Heimat 12/1966, S. 6. Auffällig ist die im Original fettgedruckte Rechtfertigung des politischen Engagements der Kirche, das den eigenen Prinzipien eigentlich zuwiderlief und wohl deshalb in besonderer Weise erklärungsbedürftig schien.

[56] Ebd.

[57] „Mein Gedanke war, den Zusammenschluß der drei deutschen Privatschulen zu erweitern durch die Elternschaften, die sich an den deutschen Abteilungen der Regierungsschulen gebildet hatten, und die Vereine, die deutsche Schülerheime unterhielten, um damit eine Gesamtvertretung der Deutschen auf kulturellem Gebiet zu schaffen. Der Gedanke stieß zunächst auf Widerstand, ließ sich jedoch durch eine von mir vorgelegte Satzung allmählich überwinden, so daß die ‘Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Schulvereine’ im Jahre 1956 gegründet werden konnte. Sie konnte segensreiche Arbeit leisten, wenn es ihr auch bisher schwer gefallen ist, über die Vertretung der rein schulpolitischen Interessen hinaus die ihr zugedachten kulturellen Gesamtaufgaben ernsthaft anzupacken.“ (Ebd., S. 7.)

gestärkt, was sich besonders auch in verschiedenen Dokumenten im Zusammenhang mit der Gründung der DELK deutlich widerspiegelt (s. u.). Höflich selbst, der von einer Zeitzeugin als „ausgesprochener Diplomat“ charakterisiert wird[58], erhielt für sein Engagement um die deutsche Sprache 1959 die Goethe-Medaille in Silber, womit dessen „’besondere Verdienste um die Erhaltung, Verbreitung und Förderung der deutschen Sprache’ in Südwestafrika dabei überall unterstrichen wurden“[59]. Die Würdigung stellt dabei die alles andere als unpolitische Funktion des Landespropstes heraus:

„Unionsregierung und Administration waren immer gut beraten, wo sie Ansicht und Urteil dieses stets wohlinformierten und geistig souveränen Mannes erfragten, und darin liegt, was in Pretoria genau so gewürdigt wird wie in Bonn, die Bedeutung einer solchen Persönlichkeit für Südwest, die weit über die Rolle des Kirchenführers hinausgeht.“[60]

Bemerkenswert ist dahingehend die Ermahnung, die der so Geehrte ein Jahr später in seinem Lagebericht anläßlich der Gründungssynode der DELK 1960 an die Glieder der Gemeinden adressierte, nachdem er in Verweis auf Röm 13,4 und den 1. Petrusbrief vor der Anmaßung von Verantwortung und dem Eingriff in ein fremdes Amt warnte und gleichzeitig den Sinn der Untertänigkeit gegenüber der Obrigkeit betont:

„Ich weise auf diese Dinge hin, weil mancher unter uns in der letzten Zeit die Gewissensverpflichtung empfand, zu den Vorgängen im öffentlichen Leben in Sued- und Suedwestafrika öffentlich Stellung zu nehmen, ohne darüber Klarheit zu haben, wo die wesentlichen Verpflich-

[58] Gespräch mit Frau Elisabeth Voigts, langjährige Synodale der DELK, am 10.9.1997 in Swakopmund.
[59] Krüger, Hans-Jürgen: Deutschland ehrt K. F. Hoeflich. In: AZ 11.9.1959.
Als fulminanter Kenner der Problematik des deutschen Sprach- und Schulwesen in Südwestafrika weist sich der Landespropst selber in einem ausführlichen themenbezogenen Beitrag zum Afrikanischen Heimatkalender 1960 aus: Hoeflich, K. F.: Das deutsche Sprach- und Schulproblem in Südwestafrika. Der Aufsatz beschäftigt sich dabei auch mit dem Verhältnis der deutschen, englischen und burischen Sprachen zueinander, verliert dagegen kein Wort über die einheimischen afrikanischen Sprachen. Unter diesem Vorbehalt, der Ausdruck eines noch stark virulenten kolonialen Bewußtseins auch bei Höflich ist, müssen deshalb seine erbaulich konnotierten Sätze gelesen werden, die ansonsten auch für die heutige Situation noch einigen Wert beanspruchen können: „Alles im Leben wird mit Einsatz und Opfer bezahlt. Wer nicht bereit ist, für sein Vätererbe Opfer zu bringen, verliert es. Erhaltung der eigenen Art bedeutet nicht Isolierung, Sichabschließen von den anderen, sondern das Wissen um die Verantwortung und den Willen, einen Beitrag zum Ganzen zu liefern; denn unsere Zukunft in Südwestafrika, gleichgültig welche Sprache wir sprechen, und unser Schicksal ist uns allen gemeinsam.“ (Ebd., S. 108.)
[60] Krüger, Hans-Jürgen: Deutschland ehrt K. F. Hoeflich. In: AZ 11.9.1959.

tungen des Christen und Buergers, der Christengemeinde und Buergergemeinde und ihre Begrenzungen liegen."[61]

Die damit auch gemeinten unliebsamen Äußerungen mit revanchistischem Einschlag, die aus der Gruppe der deutschen Minderheit heraus immer wieder in die Öffentlichkeit zu lancieren versucht wurden, war man bemüht, möglichst schon im Vorfeld abzufangen, wobei sogar Einflußnahmen in den Pressebetrieb nachweisbar sind: Anläßlich der Diskussion um eine große Waterberg-Gedenkfeier zur fünfzigsten Wiederkehr des 11. August berichtete Höflich dem Synodalvorstand von seinen diesbezüglichen Aktivitäten und dem Hintergrund seiner Intervention:

„Es sollte nichts unternommen werden, was die Gefuehle der Eingeborenen verletzen konnte und peinliche Erinnerungen wachrufen wuerde und sie von uns wegtreibt; wir sollten im Gegenteil das gute Einvernehmen pflegen und foerdern. Unsere wirtschaftliche Zukunft basiert auf der Mitarbeit der Eingeborenen. (...) Mit dem Sekretaer der Nationalen Partei habe ich dann gesprochen, weil zu befürchten war, dass gewisse Zeitungsartikel erschienen; wir haben ihr Erscheinen verhindert (z. B. „Des weissen Mannes Recht", von Schauroth). Im 'Suidwester' ist dann allerdings durch Frau van der Merwe ein Aufsatz erschienen, was wir nicht verhindern konnten."[62]

Während Karl Friedrich Höflich in dieser Weise im Hintergrund höchstpersönlich Einfluß auf gesellschaftspolitische Prozesse nahm und zum Wohle der deutschen Minderheit im Lande mit den südafrikanischen Behörden zusammenarbeitete, konnten die Gläubigen in ihrer Kirchenzeitung nachlesen, wo der Landespropst die Grenzen eines solchen politischen Engagements sah:

„Das (...) Problem der staatsrechtlichen Form und internationalen Rechtsstellung Südwestafrikas, das, um es deutlich zu sagen, - ob zu einer Monarchie oder Republik gehörend -, ob fünfte Provinz Südafrikas oder in anderer Weise wie bisher verwaltet -, ist keine Frage, zu der die Kirche als solche, vom Worte Gottes her, ein wesentliches Wort zu sagen hätte."[63]

---

[61] Deutsche Evangelische Synode Mai 1960, Windhoek. Aus dem Lagebericht des Landespropstes, S. 1; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967", Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962"; vgl. auch: Heimat 7/8 1960, S. 13 ff.

[62] Höflich während einer Synodalvorstandssitzung am 1.7.1955 in Okahandja lt. Niederschrift S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „1953-1960"; beide in diesem Zitat erwähnten Personen gehörten dabei dem Synodalvorstand nicht an.

[63] Heimat 7/8 1960, S. 14.

Damit machte Höflich nicht weniger klar, als dass das politische Agieren der deutschen Kirche dort seine Grenzen finden sollte, wo es notgedrungen südafrikakritisch werden mußte. Verstärkend formulierte der Landespropst die entsprechende Grundhaltung der Kirche im gleichen Artikel auch positiv:

„Die Kirche wird darauf zu achten haben, daß die freie Gottesdienstausübung in der besonderen Ausprägung und Art ihrer deutschen evangelisch-lutherischen Form und Gestalt erhalten bleibt. Dabei gilt in Abwandlung des Grundsatzes Jesu Christi 'Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist' auf unsere Lage, daß die Kirche und ihre Glieder nicht nur an ihre Rechte denken, sondern auch daran, daß sie dem Lande geben, was des Landes ist."[64]

Diese (Selbst-)Ermahnung zur Treuepflicht gegenüber Staat und wohl auch Regierung verband Höflich mit einem Hinweis auf das offenkundig ungetrübte Verhältnis zwischen junger DELK und Staat, was mit Blick auf seine Haltung und die der führenden Vertreter der RMG, Diehl und Vedder, nicht verwundern kann:

„Der Staat hat sich, abgesehen von der Kriegszeit, nie in unsere Kirchenangelegenheiten eingemischt." (...) „Seitens des Staates wird die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche als anerkannte Kirche behandelt und, wo immer Verhandlungen geführt wurden, wurden sie in freundschaftlichem Sinne geführt."[65]

In einer solchen Haltung, die die Kirche nur dann zum politischen Subjekt werden lassen sollte, wenn sie selbst für die Politik Objekt politischer Maßnahmen werden würde, mußte eine fundamentale Staatskritik, wie sie von den beiden schwarzen lutherischen Kirchen 1971 formuliert wurde, einem Sakrileg gleichkommen. Die brüsken Reaktionen der DELK auf die theologische Wende der beiden lutherischen Schwesterkirchen im Jahre 1971 zeigen dann auch, daß sich die deutsche Kirche selbst lange nach der Amtszeit Höflichs jenseits aller Diskussionen um theologische „Wahrheiten" dieser vom ersten Landespropst dieser Kirche formulierten Grundhaltung bedienen sollte und dabei geflissentlich übersah, daß sie sich in seiner Person in der Zeit der Konsolidierung des Deutschtums in Südwestafrika nach Nationalsozialismus und Zweitem Weltkrieg hinsichtlich der für ihre Glieder so zentralen Sprachenfrage für die

[64] Ebd.
[65] Ebd.

Durchsetzung der Interessen der deutschen Minderheit selbst in hohem Maße *politisch* engagiert hatte. Eben dieses *politische Engagement* wollte sie den afrikanischen Kirchen später im Hinblick auf die Geltendmachung der ungleich existentielleren Interessen ihrer Glieder gegenüber dem Staat aber nicht zugestehen, worin sich ein unreflektiertes und auch opportunistisches Verstehen der eigenen Theologie als Instrument der so oft verleugneten kultur- und soziopolitischen Identifikationsfunktion der DELK deutlich zeigt.

3.4 Die Zeit wachsender Konfrontation: Kirchenpolitisches Handeln der DELK im nationalen und internationalen kirchlichen und politischen Kontext zwischen 1960 und 1989

Wie in den ersten beiden Teilen der vorliegenden Arbeit und auch in den vorstehenden Kapiteln bereits deutlich wurde, ist die Geschichte des deutschen Luthertums in Namibia wesentlich älter als seine äußere Organisationsform als einheitliche Kirche. Siedlermentalität, nationalsozialistische Durchdringung und das Bewußtsein, nach dem Scheitern dieser Ideologie und damit aller kolonialrevanchistischen und chauvinistischen Träumereien als von Südafrikas Gnaden Geduldete im Lande verbleiben zu dürfen, bilden dann als ethnische Kollektiverfahrungen gerade in den 1960er Jahren den mentalen Unterbau für das erste Jahrzehnt der neugegründeten einheitlichen deutschen Kirche in Namibia. Die 70er und 80er Jahre schließlich sind vor allem von einer regelrechten Vasallität der Deutschen gegenüber dem Regime in Pretoria und seinem namibischen Ableger geprägt, wobei die Deutschen die Südafrikaner so wenig liebten wie der Vasall seinen Lehnsherrn mag; aber die Erlaubnis zur Eigenbewirtschaftung des Lehens mit Hilfe quasi-abhängiger Arbeitskräfte sowie der Schutz, den der Lehnsherr Südafrika vor innerem und äußerem Ungemach bot, stellte die Deutschen tendenziell immer deutlicher als Juniorpartner an die Seite der Südafrikaner und ihrer Apartheidsideologie, was innerhalb der deutschen Kirche gerade in der Mitte der 70er Jahre, als ihre (kultur-)politische Funktion noch weit bedeutender war als in den späten 70er und in den 80er Jahren[66], zu heftigen Turbulenzen und Zerreißproben führte. Das folgende Kapitel will diesen Entwicklungen im einzelnen nachgehen und anhand exemplarisch ausgewählter Dokumente die geistigen Strömungen hinter den von außen sichtbaren Positionierungen der Kirche deutlich machen.

[66] Im Jahre 1977 hatte sich die Interessengemeinschaft deutschsprachiger Südwester (IG) gegründet und übernahm damit zum Teil die Rolle der primären ethnischen Interessenvertretung von der DELK (vgl. Kap. 3.6).

3.4.1 Zur geistigen und sozialökonomischen Verfassung in den deutschen Gemeinden Südwestafrikas Ende der 1950er / Anfang der 1960er Jahre

Das Wort, das die Synode der Evangelischen Kirche von Westfalen im Oktober 1957 an ihre Gemeinden ausgab, legt in aller Kürze Zeugnis davon ab, was die Glieder der deutschen Gemeinden Südwestafrikas zutiefst berührte und existentiell betraf; zugleich zeigt dieses Dokument, daß die deutschen evangelischen Kirchen auch seinerzeit schon die Entwicklungen im Kontext der historischen Epoche der Entkolonialisierung in den Blick genommen hatten:

„Rasche und tiefgreifende Wandlungen in der Welt zwingen uns, aufzuhorchen. Die Völker sind in Bewegung. Viele haben in Asien und Afrika ihre politische Selbständigkeit errungen. Große Spannungen zwischen weißen und nichtweißen Rassen, wie sie die Geschichte der Menschheit bisher nicht gekannt hat, sind entstanden.“[67]

Der Rassenkonflikt bzw. die Reorganisation des Verhältnisses von Schwarz und Weiß rückte ab Mitte der 50er Jahre auf der politischen Tagesordnung im südlichen Afrika an die vorderste Stelle. Aufkeimendes Nationalbewußtsein der Schwarzafrikaner, die kritische Reflexion ihrer in alle Lebensbereiche hineinwirkenden kolonialen Abhängigkeit und der Wille zur Selbstbefreiung aus zum größten Teil *fremd*verschuldeter Unmündigkeit stellten die patriarchalische Position der weißen Siedler und ihrer Nachkommen infrage, forderten zu Antworten heraus.

Auch vor den Grenzen Südwests machte diese afrikanische Aufklärungsbewegung nicht halt: „Das im Wandel begriffene politische Klima veranlaßte die wenigen gebildeten Namibier Anfang der fünfziger Jahre, eine politisch militante Haltung anzunehmen.“[68] Schwarze Schüler und Studenten begannen sich zu organisieren, die ersten, von südafrikanischen Gewerkschaftlern veranlaßten Zusammenschlüsse und Aktivitäten der Kontraktarbeiter in den Fischereibetrieben in Lüderitzbucht, die 1952/53 in Massenstreiks mündeten, die Gründung

[67] IdW 12/1957, S. 4.
[68] Referat für Information und Öffentlichkeitsarbeit der SWAPO von Namibia (Hg.): Entstehung einer Nation. Der Befreiungskampf für Namibia. Luanda 1981, S. 202.

der Volksorganisation von Ovamboland (OPO) unter Herman ja Toivo 1957, die Gründung der Südwestafrikanischen Nationalunion (SWANU) sowie der erbitterte Widerstand der Bewohner der Old Location in Windhoek gegen die Zwangsumsiedlungen nach Katutura, auf den die südafrikanische Polizei mit massivem Gewalteinsatz reagierte[69], stellten auf gesellschaftspolitischem Terrain genauso deutliche Anzeichen für das nahende Ende des kolonialen gesellschaftlichen Bedingungsgefüges dar wie kirchlicherseits die national motivierte Abspaltung der Hererochristen von der RMG und die Gründung der Oruuano-Kirche 1955[70].

Nach den hochfliegenden Hoffnungen der nationalsozialistischen Epoche, den nachfolgenden Ängsten um ein Bleiberecht nach 1945, der Freude über die wohlwollende Haltung der Nationalen Partei Südafrikas den Deutschstämmigen gegenüber und die hierdurch neugewonnene Sicherheit empfanden die Südwester-Deutschen im Wechselbad der Emotionen nun wieder virulent werdende Gefühle des Bedrohtseins des eigenen Status quo und sogar der eigenen Existenzsicherheit, die dieses Mal von *schwarzer* Seite ausgelöst wurden. Diese Befindlichkeit und die Reaktion darauf sind - wie oben bereits angedeutet - in den 50er und 60er Jahre für die Mentalität der Deutschstämmigen im Lande und ebenso für ihre Kirche entscheidende Faktoren und sollen im folgenden daher genauer untersucht werden.

3.4.1.1 Die innere Perspektive

Zwei Referate[71], die während der ersten Tagung eines Arbeitskreises der deutschen evangelischen Gemeinden in SWA[72] 1959 gehalten wurden, zeichnen ein lebhaftes Bild von den Unsicherheiten bezüglich der eigenen Zukunft und der daraus resultierenden Ängste - vor allem vor einer Wiederholung der

[69] Vgl.: ebd., S. 202 ff.
[70] Vgl. Kap. 2.2 der vorliegenden Arbeit.
[71] Die Referate sind betitelt „Die Mission in der Krise unserer Zeit“ von Otto Milk und „Der Südwester und die Mission“ von Armin Redecker und sind abgedruckt in: IdW 2,3/1960 (Milk-Referat); IdW 4/1960 (Redecker-Referat).
[72] Dieser Arbeitskreis beschäftigte sich im Auftrag der Synode der „Deutschen Evangelischen Gemeinden in Südwestafrika“ mit der Verantwortung dieser Gemeinden für die Missionsarbeit im Land.

Ereignisse von 1904[73] -, denen sich die Christen deutscher Herkunft in dieser Zeit ausgesetzt sahen, und zeugen von der empfundenen Notwendigkeit nach Reflexion und Orientierung.

So fragt Otto Milk in seinem Beitrag, der die politischen Spannungen exemplarisch reflektiert und zugleich ein weiteres Dokument für die Fortsetzung der schon aus missionshistorischer Zeit hinlänglich bekannten spezifischen Auffassung von „politischer Neutralität“ darstellt, ob die wenige Monate zuvor von schottischen Missionaren im Njassaland beschlossene totale Übergabe ihrer Arbeit an ihre afrikanischen Christen „nicht in Wirklichkeit die Anmeldung eines Konkurses, nicht allein der Vertreter der westlichen Religion, sondern des weißen Mannes überhaupt“[74] sei. Angesichts des schwarzen Nationalismus, bei dem es sich „im Bilde gesprochen (...) um das Erwachen Afrikas“ handle, seien auf seiten der „schon längst Erwachten“[75], der Weißen, neben allgemeinem Erstaunen verschiedene Reaktionen festzustellen: „die einen stellen sich schnell darauf ein, freuen sich vielleicht über das Erwachen, die andern sind enttäuscht und wünschen sich, daß sich das richtige Erwachen doch noch recht lange hinziehen möge und der jetzige Zustand des noch nicht ganz Erwachten sich noch möglichst lange erhalten läßt.“[76]

Nachdem Milk die Begegnung zwischen afrikanischem Nationalismus und Kommunismus beschrieben hat, wobei er aber unterstreicht: „Wir wollen uns hüten, den Nationalismus als solchen des Kommunismus zu verdächtigen“[77], verknüpft er in Form einer rhetorischen Frage weiße Herrschaft und den Charakter dieser Bewegung miteinander: „Sind (...) nicht Anzeichen dafür vorhanden, daß der schwarze Nationalismus in seiner Gestalt auch davon abhängt, wie ihm der an der Macht befindliche Europäer begegnet?“[78]

Welcher Charakter dieser Begegnung seiner Auffassung nach zukommt, macht Milk wenig später deutlich:

[73] Vgl.: Höflich während einer Synodalvorstandssitzung am 1.7.1955 in Okahandja lt. Niederschrift S. 12; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „1953-1960“.
[74] Milk 2/1960, S. 24.
[75] Ebd.
[76] Ebd., S. 25.
[77] Ebd., S. 26.
[78] Ebd., S. 26 f.

„In der ‘Apartheid’ begegnet dem schwarzen Nationalismus eine Bewegung, die sich in Afrika die Erhaltung und Sicherung der Position des weißen Mannes zum Ziel gesetzt hat. Es liegt im Wesen der Sache, daß diese Begegnung zunächst eine kritisch, ja feindlich eingestellte ist. (...) Getrennte Entwicklung von Schwarz und Weiß, das ist ein Grundsatz, auf den man sich heute leicht einigen kann. Aber welche Entwicklung ist dabei gemeint, etwa für beide Teile die gleiche? (...) Ist die *gleichwertige* Entwicklung gemeint? Und das ist die Frage des schwarzen Nationalismus. Gehört zur Entwicklung, die dem Schwarzen in Südafrika gewährt wird nach dem Grundsatz der Apartheid, die volle politische und kulturelle Freiheit? (...) Wie wird das Verhältnis von Bantustan zum weißen Staat in Südafrika sein? Wird es an der politischen Macht beteiligt sein, oder bleibt es eine Verwaltungseinheit unter weißer Herrschaft?
Es ist nicht unsere Aufgabe, hier eine Beantwortung dieser Fragen vorzunehmen. Sie ist den Politikern unseres Landes gestellt, und es gehört zur politischen Betätigung des Bürgers, sich um die Beantwortung zu *bemühen*.“[79]

Dieser Redeausschnitt vermittelt wesentliche Geisteshaltungen, die für die Positionierung der frühen DELK wichtig werden sollten: Zum einen zeigt Milk mit seiner prinzipiellen Zustimmung zur Apartheid, deren Januskopf er zu diesem frühen Zeitpunkt ganz offensichtlich nicht erkennt, daß er wie selbstverständlich von einem Recht der Weißen auf Heimat im südlichen Afrika ohne Einschränkung ausgeht. Dabei schließt er eine integrative Lösung für die Schwarz-Weiß-Problematik grundsätzlich aus, wobei er unterstellt, daß diese Überzeugung von allen Seiten - auch von seiten der Afrikaner - geteilt bzw. akzeptiert würde. Der Afrikaner wird immer noch in paternalistischer Manier als Mensch gesehen, dem der Weiße nach eigenem Ermessen etwas „gewährt“. Die asymmetrische Beziehung zwischen einheimischen Afrikanern auf der einen und europäischstämmigen Afrikanern (oder doch eher noch: Europäern in Afrika) auf der anderen Seite scheint so selbstverständlich, daß sie weder problematisiert noch überhaupt thematisiert wird. Die Weißen bestimmen über das qualitative und quantitative Maß an Partizipation und Entwicklung, das dem farbigen Afrikaner zukommen soll und genau dies wird als Verhandlungsgegenstand der Politik aufgefaßt. Kirche affirmiert also den gegebenen politischen Status quo, den eine als christlich angenommene Regierung geschaffen hat; *das* bedeutet auch hier wieder „politische Neutralität“ der Kirche, der eine kritische oder gestalte-

[79] Ebd., S. 27 f.

risch-mitwirkende Funktion im (gesellschafts-)politischen Bereich nach Milk nicht zusteht.[80]

Auch für die wichtige Frage nach der Positionsbestimmung des Missionars zu den Einheimischen, damit aber letztlich der Weißen zu den Afrikanern generell, gibt Milk eine Orientierung:

„Man muß die radikalen Versuche, (...) Fremdheit zu überwinden, in ihren Motiven zu verstehen versuchen, wenn z. B. der Übergang in das fremde Volkstum durch Heirat versucht worden ist. Hier sollte die Botschaft vom Brudersein aller Gläubigen bis in die letzte Konsequenz gelebt werden. Diese Versuche sind als gescheitert anzusehen. So wird die Fremdheit nicht überwunden. Aber welches ist der richtige Weg? Sicher nicht die Betonung der eigenen und der Abwertung der fremden Art, das widerspricht dem Missionsauftrag selbst."[81]

Milk spricht sich schließlich für die „Wertschätzung des Eigenwertes jedes Volkstums"[82] aus und fordert in dieser Überzeugung:

„Hier muß nur die Grenze dieser Wertschätzung fest im Auge behalten werden: sie darf nicht die Entfremdung vergrößern, so daß schließlich verschiedene Volkstümer nebeneinander stehen, ohne daß sie durch das Einheitsband der Kirche Jesu Christi zu echter Gemeinschaft miteinander verbunden sind. So muß die Frage nach Anpassung eine letztlich offene Frage bleiben."[83]

Selbst der spätere langjährige Landespropst der DELK muß an dieser Stelle den Offenbarungseid leisten: wirkliche Orientierung in dieser so wichtigen

---

[80] Diese Analyse findet ihre Bestätigung auch in der Beschreibung, die Pastor Peter Pauly von Otto Milk, den er über viele Jahre hinweg gut gekannt hatte (gemeinsam waren beide nach dem Zweiten Weltkrieg in Daressalam interniert), geben kann: „Otto Milk war selbst ganz unpolitisch und möglichst der Obrigkeit angepaßt. Milk und Höflich waren totale Gegensätze." (Gespräch mit Pastor Pauly am 13.8.1997 in Windhoek.) Milk hatte, nachdem er aus der Internierung direkt wieder nach Südwestafrika einreisen durfte, ständig Angst vor der Ausweisung und sich vermutlich auch deshalb eher angepaßt verhalten." (Gespräch mit Pastor Pauly am 21.8.1997 in Windhoek.)
Kamho bestätigt in seiner Dissertation nach Auswertung verschiedener Äußerungen Milks diese Erinnerungen Paulys: „Although some Rhenish Mission missionaries acknowledged that the indigenous peoples were and are mistreated, they still wanted to be neutral in political matters. Referring to apartheid in 1950 and to the mistake made by the missionaries in upholding the interests of the colonialists during the 19th and 20th century when they were carrying out mission work, missionary Otto Milk reminded his colleagues that such a symbiosis brought them the name of 'hound of imperialism' (Jagdhunde des Imperialism[us]). Thus in his opinion, the mission in Namibia and generally could only be done by renunciation (Verzicht) of all power politics" (Kamho, Henog S.: Twentieth century developments in the Rhenish Mission in Namibia and the origins of the Evangelical Lutheran Church in Namibia/SWA (Rhenish Mission Church). Dissertation, Aberdeen 1979, S. 81).
[81] Milk 2/1960, S. 31.
[82] Ebd.
[83] Ebd.

Frage kann oder will er als Theologe den weißen Gemeinden nicht geben. Die „Frage der Anpassung“ aber wird es immer wieder sein, auf die sich die zum Teil an Schärfe kaum zu überbietenden Auseinandersetzungen innerhalb der DELK konzentrieren. Die jeweils neu zu erarbeitende Kursbestimmung zwischen Isolation und Integration, der Kampf zwischen theologisch-religiös gebotener Annäherung und kulturell-ethnisch begründeter Abgrenzung sollte die Kirche vor verschiedenste Zerreißproben stellen und in ihrer Unentschiedenheit sie selbst letztlich in die langjährige nationale und internationale Isolation führen.

Offenbar war dabei schon von einem recht frühen Zeitpunkt an klar, daß die als solche schon traditionell empfundene kulturelle und tatsächlich vorhandene ökonomische Überlegenheit nur um den Preis einer Annäherung auf theologisch-religiösem Gebiet moralisch zu rechtfertigen und damit überhaupt haltbar war.

Das zweite Referat der angesprochenen Veranstaltung nimmt diese Entwicklung in einigen Passagen zeitlich vorweg:

Die Formulierung „Bei allem äußeren Erfolg, den der Weiße in Südwest errungen hat, muß er sich doch die ernste Frage vorlegen, ob es ihm gelungen ist, dem Eingeborenen, also dem ansässigen Bewohner des Landes, der seine unentbehrliche Hilfskraft bei dieser erfolgreichen Entwicklung darstellt, so zu begegnen, daß er ihm auch menschlich eine Hilfe war“[84] zeigt zunächst die bezeichnenderweise mit einem ökonomischen Argument verbundene, grundsätzlich aber glaubwürdig erscheinende christlich motivierte Sorge um das Schicksal des Afrikaners.

In einem nachfolgenden Abschnitt erfolgt in heute als rassistisch einzustufenden Worten ein Problemaufriß des Konfliktes zwischen Schwarz und Weiß:

„Es ist verständlich, daß es zu Spannungen kommen muß, wenn Menschen mit hochentwickelter Lebenshaltung mit primitiven oder wenig entwickelten Völkern in Berührung kommen. Zu diesem krassen Gegensatz des Lebensstandards kommt der der Hautfarbe, besser gesagt, der Gegensatz der rassischen Zugehörigkeit."[85]

[84] Redecker 4/1960, S. 69.
[85] Ebd.

In der Zeit nach der Niederschlagung der Herero- und Namaaufstände hatten ähnliche Diagnosen allerdings noch eindeutige Therapien möglich gemacht: Missionar und weißer Arbeitgeber ermächtigten sich mit jeweils eigenen Selbstlegitimationen, paternalistisch agierende Erzieher der Afrikaner zu sein, wobei der erste die Seelenrettung der dem Heidentum verhafteten Menschen für sich reklamierte, der letztere seine Haltung mit der langfristig angestrebten kulturellen Hebung des Einheimischen (dem offiziell verkündeten Zweck des Kolonialismus) begründen konnte. Dies schloß nach dem Verständnis der Weißen die Unterordnung der Afrikaner unter die Missionare bzw. die quasi unentgeltliche Arbeitsleistung für den weißen Siedler als Gegenleistung ein.

Diese Begründung weißer Überlegenheit war aber inzwischen gerade auch durch das einer einseitigen Ausbeutungspraxis nahekommende Verhalten vieler Weißer unglaubwürdig geworden, das Argument vom Farmer als Kulturarbeiter unter den Afrikanern hatte seine suggestive oder auch tatsächliche Überzeugungskraft zur Rechtfertigung einer Aufrechterhaltung totaler Unterwerfung längst eingebüßt, wie auch ein im Rahmen des angesprochenen Referates zitierter Zeitungsausschnitt deutlich zeigt:

„'Wenn am Jahrhundertanfang noch die Träger der abendländischen Zivilisation den übrigen Menschen mit dem Gefühl der Überlegenheit gegenüber stehen konnten, so stehen sie ihnen heute offenbar mit dem einer Schuld gegenüber; es hat sich gezeigt, daß die Überlegenheit nur in Zivilisatorisch-Technischem, nicht in Menschlichem bestand, und daß die 'Farbigen' nicht Objekte der Herablassung, sondern Wesens- und Schicksalsgenossen sind, denen der weiße Mann zwar nach wie vor tief verpflichtet ist, jedoch nicht zu väterlichen, sondern zu brüderlichen Geschenken.'"[86]

Neben der abhanden gekommenen Rolle des gestrengen Vaters, der letztlich weder sich noch seinem menschlichen Objekt gegenüber seine Erziehungsziele erklären und seine Erziehungsmethoden rechtfertigen mußte, konnte sich so mancher Weißer in seiner geistigen Haltung sicherlich auch durch folgende Sätze gleichsam „ertappt" fühlen:
In der Allgem. Zeitung vom 30.12.1958 äußerte sich ein Eingeborenenrat anläßlich seines Protestes gegen die neue Windhoeker Werft wie folgt:

[86] Bernhard Martin in der „Neuen Schau" 5/1959; hier zitiert nach: Redecker 4/60, S. 69.

„‘Wir zweifeln nicht, daß die ungleiche Verteilung von Staatsgeldern für Erziehungszwecke bei Weißen und Nichtweißen an dem hohen Prozentsatz des Analphabetentums unter den Nichtweißen Südwests schuld ist. Die Folgen der ungleichen Landverteilung sind Armut, Krankheit, Analphabetentum. (...) Aus Erfahrung wissen wir, daß Besserungen, die aus rassischen Gründen erfolgen, nicht lauter gemeint sind, sondern nur eine Fortsetzung von Unrecht darstellen.’“[87]

Wie die explizite Formulierung der Apartheidskonzeption auf *politischem* Feld die Fortführung der Überlegenheitspolitik der weißen Machthaber zu rechtfertigen suchte, indem man nach der Unmöglichkeit einer Fortführung der mit „kultureller Hebung der Eingeborenen“ begründeten absoluten Herrschaft nunmehr die „getrennte Entwicklung“ propagierte[88], die auf dem Papier ein altes Versprechen im neuen Gewand präsentierte, so mußten auch auf *kirchlichem* Gebiet die deutschen Gemeinden in Südwest, nachdem die Missionare die afrikanischen Christen 1954 (ELOK) bzw. 1957 (ELK) in die formelle Unabhängigkeit und Mündigkeit entlassen hatten, ihr Verhältnis zu den afrikanischen Glaubens*brüdern* und *-schwestern* neu definieren.
Dabei mutet Redeckers Empfehlung an gleicher Stelle des Referats zunächst seltsam skurril an:

„Je mehr der weiße Christ in Südwest es sich zur Pflicht macht, dem Eingeborenen als dem schwächeren Mitchristen eine Hilfe zu sein, äußerlich wie innerlich (...) je mehr wir also die Verantwortung für die uns anvertrauten Menschen ganz ernst nehmen, um so eher werden sich Wege öffnen, auf denen auch das äußere Schicksal des Landes mit seinem Hauptproblem, der Rassenfrage, einen guten Fortgang nehmen kann.“

Angesichts einer zu diesem Zeitpunkt seit etwa zwei Jahren zumindest formal unabhängigen ELK und mehrerer auf seiten schwarzer lutherischer Christen kritisch reflektierter Separationsbewegungen zeigt die weiterhin erkennbare

[87] Zitiert nach: Redecker 4/1960, S. 70.
[88] Die Politik der „getrennten Entwicklung“, die sich eng mit der Geschichte der Nationalen Partei Südafrikas verknüpft, geht wesentlich auf die Empfehlungen einer von 1950-1954 arbeitenden Kommission unter Prof. F. R. Tomlinson zurück. Als wesentliches Ergebnis kommt der 3755 Seiten umfassende Bericht zu dem Ergebnis, „dass das Volk von Südafrika sich klar entscheiden müsse zwischen völliger Integration oder getrennter Entwicklung der beiden Hauptrassen, und dass die Kommission in ihrer Mehrheit getrennte Entwicklung als einzig mögliche Lösung ansehe“ (Bach, S. v.: Bantustan. Referat für den Arbeitskreis ‘Kirche und Mission’, S. 1. Das Referat lag allen Teilnehmern der entsprechenden Klausurtagung, auf dem auch die Referate Milks und Redeckers gehalten wurden, in schriftlicher Form vor; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“).

patriarchalische Haltung die Struktur eines kulturell-kolonialen Beharrungsgeistes, der nur theologische Konzessionen zu machen bereit ist, darüber hinaus aber verschweigt, was denn in sozialer und politischer Hinsicht inhaltlich den „guten Fortgang“ ausmachen soll.[89] Die Schlußbemerkungen des Referates lassen aber auf eine diesbezügliche, den Status quo zu erhalten suchende Intention schließen, wenn es dort heißt, „daß wir uns nicht auf soziale und politische Patentlösungen verlassen können, sondern daß aller Erneuerung nach außen die persönliche, innere Erneuerung vorangeht“[90], womit nichts anderes als die theologische Konzessionsbereitschaft unter Zurückstellung ökonomischer, sozialer und politischer Reformen, die nur Machtverschiebungen hätten bedeuten können, bezeichnet ist. Die unscharf und apokryph gehaltene Formulierung dürfte darüber hinaus zwar für jedermann zustimmungsfähig sein, einen echten Willen zur Erneuerung läßt sie aber wohl bewußt nicht erkennen.[91]

---

[89] Dabei zeigt sich, daß man sich von der doch sehr vergleichbaren Selbsteinschätzung wie auch von den pauschalen und vor allem wohlklingenden Bekundungen und Appellen, die sich etwa auch im Protokoll der Tagung der Deutschen Evangelischen Synode in Südwestafrika von 1954, die sich u. a. mit dem Thema „Unsere Verantwortung gegenueber den Eingeborenen“ befaßte, finden lassen, noch nicht nennenswert entfernt hatte. In einem Kurzreferat und seiner Besprechung heißt es dort nämlich: „Zur Verbesserung des Verhaeltnisses zwischen Schwarz und Weiß muessen beide Teile beitragen. Die wirtschaftliche Besserstellung des Eingeborenen durch den Weissen ist nur ein Teil davon. Wichtiger ist die kulturelle Verantwortung des Weissen nach dem Zusammenbruch der urspruenglichen Lebensordnung der Eingeborenen durch den Zusammenstoss mit der europaeischen Kultur. Die Fuehrungsaufgaben des Europaeers in Afrika stehen noch am Anfang. Wesentlich ist die beispielhafte Haltung.“ (Protokoll der 10. Ordentlichen Tagung der Deutschen Evangelischen Synode in Suedwestafrika 1954, S. 4; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „DELK in SWA 1954-1958“.)
Während der Diskussion des zuvor gehörten Referats betonte Missionar Wienecke in ähnlicher Weise, daß „die Verantwortung des Weissen (...) aus dem Kindesverhaeltnis des Eingeborenen dem Weissen gegenueber [erwaechst], bis er einmal daraus herauswachse, weshalb er „zur rechten Zeit und in rechter Weise“ zur Mitverantwortung geführt werden muesse. (Ebd.) Missionar Vedder wies laut Protokoll darauf hin, daß genau dies, daß die „Lebensfuehrung des Weissen (...) eines Christenmenschen wuerdig sein [muss]“, „weiterhin nicht der Fall [sei]“ und prangert die „Verachtung der Eingeborenen“ an. In einer an anderer Stelle gemachten Äußerung ergänzt Vedder diesen Eindruck hinsichtlich seiner systemtragenden Bedeutung: „Ich habe in Kapstadt mit Dr. Verwoerd, dem Eingeborenen-Minister, gesprochen. Ich habe nichts einzuwenden gegen die Anordnungen der Apartheid. Sie sind ein Segen fuer Schwarz und Weiß, weil dann jedermann weiss, wo er steht. (...) es ist das einfache Volk der Buren, das einfache Volk, auch anderer Abstammung, wenn diese die Apartheid so verstehen, dass man sie beschimpfen kann, dann wird das Gesetz sabotiert, ohne dass man sie dafuer fassen kann. Ein Eingeborener kann viel vertragen vom weißen Mann, (...) aber zwei Dinge kann er nicht vertragen und verzeiht er nicht, 1) wenn ihm Unrecht geschieht (...) 2) wenn man ihn merken lässt, dass man ihn verachtet. Wird das nicht beruecksichtigt, sind alle Bemuehungen der Regierung vergeblich. Und der Eingeborenen-Minister sagte: Ja, ich weiss! Dann ist es sogar aerger als vorher.“ (Vedder während einer Synodalvorstandssitzung am 1.7.1955 in Okahandja lt. Niederschrift S. 10; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „1953-1960“.)
Vedder sieht also erkennbar in den Symptomen der Apartheid das zentrale Problem dieses politischen Ansatzes und findet - seiner theologischen Grundauffassung gemäß - die Problemlösung in der moralischen Besserung des einzelnen. Die Apartheid selbst als Problem zu erfassen, lag ihm dagegen fern. (Vgl. zur Person Missionar Vedders noch einmal vor allem Teil II, Anm. 179 dieser Arbeit!)

[90] Redecker 4/1960, S. 71.

[91] Derartige Formulierungen, die guten Willen und generelles Entgegenkommen andeuten, ohne dabei konkret und damit auch nachprüfbar und falsifizierbar zu werden, gehörten auch in späteren Jahren

Daß dem Referenten zuvor noch u. a. folgende Punkte „für eine fruchtbare Besprechung geeignet“ erscheinen, spricht dabei ebenso für sich wie die Nichtbeantwortung der angeführten Aspekte:

„Die Grenze der Zivilisierbarkeit der Eingeborenen Südwests“; „Das gesunde Empfinden der Unterschiedlichkeit von beiden Seiten“; „Was müßte der Weiße opfern, wenn er freiwillig dem Eingeborenen einen größeren Lebensraum gewährt?“; „Sind wir berechtigt, diese [wirtschaftliche Konkurrenz des schwarzen Mannes] aus Selbsterhaltungstrieben auszuschalten?“[92]

Es ist wichtig, sich diese Geisteshaltungen quasi als historisch gewachsene Ausgangslage für die nur wenige Jahre später anbrechende Zeit der nicht mehr vermeidbaren oder zurückweisbaren Auseinandersetzungen mit den schwarzen lutherischen Kirchen, ihren theologischen Ansätzen und ihrer politischen Sprachrohrfunktion zu vergegenwärtigen, denn es wird sich zeigen, daß Phasen, in denen die Benachteiligungen der Schwarzen im gesellschaftlich-politischen Bereich besonders eklatant wurden, von seiten der DELK mit theologischen Konzessionen „aufgewogen“ wurden[93], Phasen des „politischen Tauwetters“ dagegen eher mit intrakonfessionellem und ökumenischem Rückzug und einem Konfrontationskurs gegenüber den kirchlichen Partnern korrespondierten[94].
Damit müßte der „alten DELK“ (gemeint ist hiermit die DELK bis zur Unabhängigkeit) eine letztlich systemstützende und die szioökonomischen Strukturen

immer wieder in den verbalen Erste-Hilfe-Kasten, wenn die DELK zu Stellungnahmen aufgefordert wurde oder ein Schweigen zu bestimmten Vorfällen kontraproduktiv bzw. selbstverräterisch gewesen wäre.

[92] Redecker 4/1960, S. 70 f.

[93] Hier ist besonders auf die für die Schwarzen und Farbigen des Landes negativen Entwicklungen infolge der Umsetzung des Odendaalplanes ab 1964 zu verweisen, die die DELK kirchlicherseits durch ständiges Rekurrieren auf ihre Dialogbereitschaft im Rahmen der Konferenz der drei lutherischen Kirchen sowie auf die Übernahme der Verpflichtungen aus dem Driehoek-Ooreenkoms ab 1970 „abfederte“.

[94] Auffällig sind hier die DELK-internen Verhärtungstendenzen gegen Ende der Ära Kirschnereit Mitte der 1970er Jahre, die mit der Erwartung der baldigen Unabhängigkeit korrespondierten sowie die beinahe totale (selbstverschuldete) Isolierung der DELK Ende der 80er Jahre.

geistlich legitimierende Funktion nachgesagt werden, ohne dies an dieser Stelle bereits abschließend beurteilen zu wollen.

3.4.1.2 Die äußere Perspektive (ELK-Präses Diehl)

Seit dem Beginn der Diskussion um eine Konstituierung der Deutschen Synode als eigenständige Kirche sieht sich die DELK mit Wünschen und Forderungen nach einer einheitlichen lutherischen Kirche in Namibia konfrontiert. Ihre Existenzberechtigung ist also immer schon von seiten der lutherischen Schwesterkirchen in Namibia selbst, aber auch von seiten der Rheinischen Mission und der sie tragenden Landeskirchen kritisch hinterfragt worden und ihr Dasein wurde dementsprechend als Übergangsphänomen aufgefaßt. Auch wenn es bezüglich des Kichlichen Außenamtes der EKD (KA) keine direkte Einflußnahme gegen eine Kirchgründung der deutschen Gemeinden Südwests gab (es lag dem KA im Gegenteil daran, daß sich die Auslandskirchen insgesamt als bodenständige Synoden oder Kirchen verselbständigten, wobei ihnen hinsichtlich ihrer Organisationsform prinzipiell freie Hand gelassen wurde[95]), ist auf seiten Höflichs in dieser Hinsicht ein gewisses Mißtrauen gegenüber der Linie des KA festzustellen und in der Tendenz sicherlich nicht ganz unberechtigt[96], denn gerade in Südwest lag insbesondere angesichts der sich verstär-

[95] Vgl. dazu auch die näheren Ausführungen in Kap. 3.4.2, vor allem Anm. 108!

[96] Zu solchem Verdacht kam es bei Höflich u. a. wegen einer schriftlichen Anfrage des KAs an die deutschen Südwester Gemeinden unter Umgehung des Synodalvorstandes, ob sie je eigene Verträge mit dem KA abzuschließen wünschten oder ob sie sich innerhalb der Synode enger zusammenschließen wollten und dann ein zentraler Vertrag zwischen KA und Synode abgeschlossen werden solle; dem Schreiben, das nach der Mitteilung des Synodalvorstands an das KA über die Einsetzung eines Ausschusses zur kirchlichen Neuordnung an die Gemeinden erging, lagen offenbar auch Vorlagen für Gemeindeordnungen bei. Höflich kommentierte diesen Vorgang recht scharf: „Das ist Aufloesungstendenz." (Synodalvorstandssitzung am 1.7.1955 in Okahandja lt. Niederschrift S. 13; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „1953-1960".) Auch hatte das KA nichts dagegen, ELK-Präses Diehl als geborenes Mitglied der Deutschen Kirche anzuerkennen, wohl aber Landespropst Höflich: „Wenn das so weitergeht, werden wir in einigen Jahren den Zustand haben - der nach meiner Meinung vom Kirchl. Aussenamt gefordert wird - dass die Leitung der deutschen Kirche Schritt um Schritt von der Rheinischen Mission übernommen wird." (Ebd.) „Es besteht die Tendenz: gegen eine Verfestigung der Gemeinden und unserer Synode. Wir werden von vornherein in eine Art Gegenstellung hineinmanövriert." (Ebd., S. 15.) Nachdem aber RMG-Präses Diehl anläßlich einer Pfarrkonferenz den Anspruch der Mission gegenüber der zu konstituierenden deutschen Kirche deutlich gemacht hatte, schloß sich Höflich nach schwachem Widerstandsversuch unter Hinweis auf die gültige Verfassung, die eine Mitgliedschaft des Präses der Rheinischen Mission in SWA in der Synodalleitung der Synode der deutschen Gemeinden nicht vorsehe, schließlich dem entsprechenden Antrag an die Kommission zur Neuordnung des Kirchlichen Lebens an, so daß der Antragsbeschluß schließlich „einmütig" (Protokoll der Pfarrkonferenz vom 10.-11.12.1957 in Windhoek; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „1953-1960")

kenden Rassenpolitik in Südafrika eine integrative Neuordnung der kirchlichen Organisationsstrukturen unter Einbeziehung der Rheinischen Missionsgemeinden nahe.

Auch der erste Präses der ELK, Hans-Karl Diehl, äußerte 1961 auf der einen Seite zwar Verständnis für die getrennten Entwicklungswege der Kirchen (auch der ELK, der er vorstand), betonte aber zugleich die als Auftrag verstandene „Holdingfunktion" gemeinsamer theologischer Überzeugungen:

„Auch die Mission vertritt den Gedanken der eigenständigen Entwicklung der Einheimischen-Kirche, d. h., daß sie nicht Abklatsch unseres europäischen Kirchensystems wird. Aber dieser Eigenständigkeit bleibt doch der Gedanke der Einheit der Kirche in Christus über alle Rassen hinweg übergeordnet."[97]

An anderer Stelle wird deutlich, daß die DELK hinsichtlich dieses theologischen Bekenntnisses zu einer allen institutionellen Ausformungen übergeordneten lutherischen Einheit von Beginn an in die Pflicht zur positiven Antwort genommen wurde, denn die Einladung zum Praktizieren dieser Einheit im Bekenntnis war seit jeher an sie gerichtet:

„Der einheimische [eingeborene][98] Christ (...) will den Kontakt, die Gemeinschaft auch mit den Christen unter den Weißen überhaupt. Ja, er wartet im Grunde genommen darauf, daß über den Missionar hinaus auch der Weiße allgemein von sich aus diesen Kontakt bejaht. (...) Ganz selbstverständlich steht seine Kirche für jeden Weißen offen, um zusammen mit ihm in Dank und Anbetung vor Gott zu stehen. (...) Nun denke ich, der Einheimische [Eingeborene] wartet darauf, daß diese Kontaktnahme nicht einseitig bleibt, sondern daß auch einmal die Kirche der

---

vorsah, dem Präses der Rheinischen Mission in SWA ex officio die Mitgliedschaft in der Synodalleitung einzuräumen (vgl.: ebd.). Auch die neue Verfassung der DELK vom 4.10.1970 räumte dem Präses der RMG oder einem von diesem entsandten Vertreter das Recht auf Mitgliedschaft in der DELK-KL mit beratender Stimme weiterhin „so lange ein, wie eine Vereinbarung zwischen der DELKSWA und der Rheinischen Missionsgesellschaft über den Dienst ihrer Missionare an den Gemeinden der DEKSWA besteht" (DELK-Verfassung 1970, Abschn. IV, Art. 41; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synode 1970 / Jahresberichte / GKR u. Synoden").

[97] Diehl, Hans-Karl: Kontakte zwischen Schwarz und Weiß. Referat, gehalten anläßlich der Tagung „Kirche und Mission" in Karibib am 6./7.8.1960; hier nach: IdW 4/1961, S. 69; der Text findet sich auch in leicht variierter Fassung im ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967", Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962". Hinsichtlich des ideologischen Gehalts von Sprache ist linguistisch dabei etwa interessant, daß die IdW-Redaktion in Wuppertal den von Diehl verwandten Begriff „Eingeborenen-Kirche" (S. 5) in „Einheimischen-Kirche" (S. 69) redigiert.

[98] Diehl, Hans-Karl: Kontakte zwischen Schwarz und Weiß. Referat, gehalten anläßlich der Tagung „Kirche und Mission" in Karibib am 6./7.8.1960, Manuskript-S. 6; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967", Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962".

Weißen ihm offensteht (...). Die Kirche ist immer noch die Stelle, wo über alle politischen Programme hinaus der Weg zur Begegnung offengehalten werden muß.“[99]

Diehl zeigt sich im folgenden in diesem Sinne dankbar für das Erscheinen des Landespropstes auf der ELK-Synode 1960, für den Dienst von DELK-Pfarrern in ELK-Gemeinden und für Kontaktaufnahme deutscher Besucher auch mit der ELK. Besonders betont er das Grußwort der DELK-Synode an die Kirchenleitung der ELK, in dem es heißt:

„’Wir freuen uns, daß uns diese Einheit des Leibes Christi geschenkt ist, und wir versichern Ihnen, daß wir in Zukunft bestrebt sein werden, dieser Einheit auch organisatorisch Gestalt zu geben.’“[100]

Man mag an dieser Stelle im Wissen um die tatsächliche weitere Entwicklung Zweifel an der Seriosität dieser Aussage der DELK-Synode ausgerechnet im Jahre ihrer Konstituierung als Kirche anbringen; Diehl tut Gleiches sogar schon ohne diesen historischen Abstand und belegt damit sein tiefes Wissen um die wahren Ambitionen der Mehrzahl der DELK-Glieder:

„Bei dieser organisatorischen Gestaltung ist hier in unserem Lande zunächst an einen Zusammenschluß der drei lutherischen Kirchen in Südwestafrika gedacht (...). Wir warten auf den Tag, wo einmal ein nichtweißer Pastor die Kirche des Weißen betritt und damit für unsere Einheimi-

[99] Diehl, Hans-Karl: Kontakte zwischen Schwarz und Weiß. Referat, gehalten anläßlich der Tagung „Kirche und Mission“ in Karibib am 6./7.8.1960; hier nach: IdW 4/1961, S. 71; in diesem Zusammenhang äußert sich Diehl auch recht kritisch, dabei aber betont vorsichtig, zur Apartheid: „Darf ich hier kurz einen Gedanken äußern, ohne daß ich damit politisch werden möchte: Der Gedanke der absoluten Apartheid schließt die große Gefahr ein, daß er jeden Kontakt durch Vertrauen letzten Endes [im tiefsten] unterbindet. Der Weiße wie der Einheimische [Eingeborene] werden bewußt zur Kontaktlosigkeit oder Kontaktarmut erzogen.“ (IdW 4/1961, S. 69; Varianten in eckigen Klammern, Manuskript S. 5.) Und mit fast prophetischem Weitblick formuliert Diehl an anderer Stelle: „Verstehen Sie es recht, wenn ich es einmal hier in dieser Arbeitsgemeinschaft zu sagen wage: Ich glaube, wir kommen in Südafrika in nicht allzu ferner Zeit an den Punkt, wo wir den Nichtweißen, ob Kleurling oder Schwarzen, einfach nicht mehr aus dem allgemeinen öffentlichen Leben des Lande ausschalten können und es auch nicht dürfen. Wenn wir es nicht selbst erkennen, werden wir zu dieser Erkenntnis gezwungen.“ (IdW 4/1961, S. 70.)
Diese Passagen zeigen neben einigen weiteren, in denen Diehl etwa fortgesetztes patriarchalisches Gebaren von Weißen anprangert (vgl.: ebd., S. 68) oder das politische Verdächtigen von Missionaren und Argwöhnen gegen die, die mit ihren schwarzen Brüdern und Mitarbeitern Tisch- und Hausgemeinschaft üben, kritisiert (vgl.: ebd., S. 70), gerade im Vergleich mit dem Referat des weißen DELK-Gliedes Redecker den tiefen Spalt im Gesellschafts- und Menschenbild zwischen Vertretern der beiden lutherischen Kirchen des Landes.

[100] Zitiert nach: ebd., S. 72.

schen [Eingeborenen][101] sichtbar bezeugt wird, daß das, was in Grußworten und in Organisationen an Einheitswillen beteuert wird, nicht nur schöne christliche Worte sind, sondern wirkliches Leben."[102]

[101] Diehl, Hans-Karl: Kontakte zwischen Schwarz und Weiß. Referat, gehalten anläßlich der Tagung „Kirche und Mission" in Karibib am 6./7.8.1960, Manuskript-S. 7; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967", Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962".

[102] Ebd.; bereits auf der Synode der deutschen Gemeinden 1954 ist es dahingehend anläßlich eines konkreten Falls zu einer heftigen Kontroverse unter den Synodalen gekommen: Noch bevor der erste Spatenstich zum Kirchbau der deutschen Kirche in Otjiwarongo getan worden war, verfing sich die Synode in der Frage, ob zu deren Einweihung ein „eingeborener Pastor als Vertreter der Eingeborenen-Gemeinde" eingeladen werden solle. Schnell erkannte man das Grundsätzliche in dieser Frage und bezog gegensätzliche Positionen, die auf diese Weise erstmalig öffentlich sichtbar wurden und in ihrer Art und Radikalität zu einem iterativen Markenzeichen der späteren DELK werden sollten:
Während Pastor Scholz laut Protokoll ausführt: „Einladung eines Eingeborenen waere nicht nur Geste, sondern Bekenntnis zur Einheit der Gemeinde Jesu Christi. Wenn die Synode den Vorschlag nicht befuerworten kann, kann ich nicht laenger verkuendigen und muss Synode bitten um Entbindung vom Amt des Pastors der deutschen Gemeinde", entgegnet Pastor Toetemeyer: „Aber als Pastor auch Verantwortung gegenüber den Weissen. Kann es verantwortet werden, wenn durch Einladung eines Eingeborenen die Weissen zurueckgestossen werden? Die Frage muss seelsorgerlich gesehen werden." Dazwischen finden sich die auch später häufig anzutreffenden „Vermittlungsversuche": „Wir muessen auf diesem Wege langsam vorwaertsgehen." „Es darf nichts erzwungen werden, was noch nicht reif ist." (Protokoll der Tagung der Deutschen Evangelischen Synode in Südwestafrika 1954, S. 6; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967", Mappe „DELK in SWA 1954-1958".)
Höflich kommentiert derartige Dispute später mit den Worten: „Manche der neu eingewanderten Geistlichen lebten in Anschauungen, die sich nicht leicht mit den konservativen Auffassungen, die großen Teils in den Südwester Gemeinden herrschten, vereinbaren ließen. Es kam daher in manchen Gemeinden zu geistigen und persönlichen Auseinandersetzungen, die viel Zeit und Kraft des Landespropstes in Anspruch nahmen." (Abschlußbericht von Landespropst Karl Friedrich Höflich an die 15. Ordentliche Tagung der Synode der DELK über die Zeit seit August 1939. In: Heimat 12/1966.)
Die hier ebenfalls deutlich werdende Haltung des grundsätzlichen „Ja", an die stets das konditional-temporale „aber erst, wenn" unmittelbar angeschlossen ist, sollte in der DELK noch Schule machen. Noch aber erregte diese restriktive Haltung nicht das pure Mißfallen des KA, das, auf den Vorgang Scholz bezogen, beiden Seiten ihr jeweils eigenes Recht einräumend, kommentiert: „was in einer Einzelgemeinde wie bei Scholz moeglich sein mag, braucht deshalb noch nicht in der ganzen Synode moeglich sein. Hier muss man wachsen lassen, aber nicht vorzeitig grundsaetzliche Regelungen herbeizufuehren versuchen. Insofern war die Synode ueberfordert." (Schreiben des KA an Lp. Höflich vom 17.3.1955, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „1953-1960".)
Im Hinblick auf den offenen Bruch zwischen den schwarzen lutherischen Kirchen und der DELK, der im Zuge der Rezeption des Offenen Briefes 1971 erstmals öffentlich deutlich wird, ist die von Pastor Scholz noch auf der gleichen Synode gegebene Erklärung von besonderem Interesse, zeigt sie doch, daß die Konfliktstrukturen sogar in ihrer Intensität schon 17 Jahre vor ihrer öffentlichen Bekundung die Synode des zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht konstituierten DELK-Bereiches erschütterte, die Haltung zur Schwarz-Weiß-Problematik dieser Kirche also gleichsam als besonderes Signum eingebrannt war: Nach den Worten Scholz` verkündet das Zeugnis der Heiligen Schrift die Einheit der Kirche ohne Unterschied, die er als Diener des Wortes zu verkündigen habe. Weiter heißt es wörtlich: „Die Zurueckstellung dieser Zeichen auf ein Minimum kann nicht einfach damit begruendet werden, dass die Gemeinden dafuer noch nicht reif seien. Das Zeugnis wird von den Eingeborenen erwartet. Predigt ist nicht Werbung im Vorfeld der Kirche, sondern Ausrufung einer Proklamation. (...) Die Zurverfuegungstellung meines Amtes nehme ich hiermit zurueck und werde in der Spannung ausharren. Die Synode soll jedoch wissen, dass hier einer steht, der einfach erdrueckt ist von der Situation." (Ebd., S. 10.) Sowohl in der theologischen Argumentation als auch in der Bereitschaft zur vorbehaltlichen Amtsfortführung wird Scholz damit zum geistigen Vater der beiden Generationen sog. „entsandter Pfarrer" der späten 60er / frühen 70er bzw. der späten 70er / frühen 80er Jahre.

Damit hat der Präses der ELK einen Aspekt benannt, der sich in den folgenden Jahrzehnten zu einer regelrechte Eigenschaft der DELK auswachsen sollte: In Bekenntnissen, Grußworten und Synodenbeschlüssen wurde stets prinzipielle Bereitschaft zu Ökumene und lutherischer Einheit signalisiert, die kirchliche Praxis aber tendierte eher zu Segregation und Isolation. Inwieweit es sich dabei um taktische Diplomatie handelte oder dies als Zeichen für das Ausein- anderklaffen der Einstellungen von DELK-Gliedern und DELK-Verantwortungs- trägern zu werten ist, wird noch zu klären sein.

Seine eigene Überzeugung und Politik gibt der Präses in folgenden, auch nach fast vier Jahrzehnten im namibischen Kontext sehr modern klingenden Worten wieder:

„Glauben Sie mir, wir gewinnen für das Heil unseres Landes mehr, wenn wir uns über die Rassenschranken hinaus zur Einheit des Leibes Christi bekennen. (...) Wir als Kirche empfinden in dieser kritischen Zeit die ganz große Verantwortung, bei aller Apartheid nicht müde zu werden, an der Brücke zu bauen, auf der einander Schwarz und Weiß (...) begegnen. Wir glauben, daß wir damit einen guten und segensreichen Beitrag geben zu einem gesunden und fördernden Kontakt zwischen Schwarz und Weiß durch Vertrauen.“[103]

[103] Ebd.; Vertrauen aber muß psychologisch und theologisch als Gegenteil von *Angst* verstanden werden! Zuvor hatte Diehl die „Kontaktauflösung“ und die schon bestehende „Kontaktlosigkeit“ als Folge von Nationalismus auf beiden Seiten und Tendenzen unter den Weißen, „die jeder gesunden Kontaktaufnahme mit den Schwarzen widerstreben“ beklagt (ebd., S. 64).
Das Bild der Brücke, auf der Schwarz und Weiß einander begegnen, stammt ursprünglich von Missionar Vedder, der es häufig benutzte, um das seiner Auffassung nach angemessene und daher anzustrebende Verhältnis zwischen Schwarz und Weiß zu beschreiben: Schwarz und Weiß sollen danach werden wie zwei Gebiete, die durch einen Strom getrennt sind. Über den Strom aber sollen Brücken führen, wobei eine Brücke die christlichen Kirchen bilden sollen und eine zweite durch die Regierung zu bauen ist, deren Apartheidsgesetzgebung dahingehend „nicht aus Hass, sondern Ordnungssinn“ erfolgt sei und die im übrigen „ihr Bestes“ tue. (Protokoll der Tagung der Deutschen Evangelischen Synode in Südwestafrika 1954, S. 5.)
Dieser so verstandene Brückenbau wurde 1954 u. a. dadurch vorangetrieben, daß die Synode beschloß, der Ausbildungsstätte der ELK, dem Paulinum, als Ausdruck der Verbundenheit aus den Mitteln der Synodalkasse jährlich einen Geldbetrag zur Verfügung zu stellen und zum gleichen Zweck alljährlich eine Gemeindekollekte abzuhalten. (Vgl. ebd. S. 13.) Auch mit Hilfe der DELK konnte sich so das Paulinum zu einem Ort entwickeln, „an dem Zusammenleben verschiedener Völker im zivilisatorischen Sinn vorbildlich eingeübt wurde und so ein kleines ‘new Namibia’ schon zu Apartheidszeiten entstehen konnte, wo Farbige und Schwarze im kirchlichen Raum das einüben konnten, was Bantu-Education als Erziehungsziel vermeiden wollte: Partizipation und die Organisation demokratisch-politischer Prozesse.“ (Gespräch mit Pastor Pauly am 20.8.1997 in Windhoek.)
Daß sich die finanzielle Unterstützung seitens der DELK nicht unbedingt mit dieser inhaltlichen Intention verband, versteht sich dabei von selbst.

3.4.1.3 Abschließende Bewertung der Referatsbesprechungen

Es zeigt sich im Vergleich der drei entscheidenden Referatsbeiträge für die kirchenpolitisch richtungsweisende Arbeit der Kommission „Kirche und Mission“[104], daß zwar alle drei Beiträge die Notwendigkeit eines Wandels im Verhältnis von Schwarz und Weiß (an)erkennen und anmahnen, daß aber in der Frage der Herbeiführung dieses Wandels deutliche Differenzen erkennbar sind: Während Milk es nicht als seine Aufgabe ansieht, hier Orientierung zu geben, setzt Redecker als Laienglied der DELK mehr oder weniger unverhohlen auf verantwortungsvolle Führung und Erziehung des schwarzen Afrikaners durch den Weißen, bleibt somit dem überkommenen patriarchalischen Prinzip weitgehend verhaftet. Allein ELK-Präses Diehl, der in täglichem Kontakt zu seinen schwarzen Mitbrüdern, Mitarbeitern und Gemeindegliedern steht, spricht schuldhaftes Verhalten des weißen Mannes und auch der Mission deutlich aus (immerhin gut ein Jahrzehnt vor dem Swakopmunder Schuldbekenntnis[105]!) und sieht im Vertrauen auf die Fähigkeiten der Einheimischen in der Kontaktsuche auf gleichberechtigter Ebene den Weg, den die Kirchen mutig - auch gegen die herrschende politische Ideologie - gehen sollten.

So wird anhand dieser ausgewählten Texte exemplarisch deutlich, daß trotz aller äußeren Bemühungen um lutherische Einheit auch schon zu Beginn der 60er Jahre die ideologischen Gräben zwischen den jungen Kirchen im Grunde sehr tief waren, sich der alte Argwohn der Siedler gegen die Mission und ihre Arbeit unter den schwarzen afrikanischen Völkern des Landes in die nachfolgenden Generationen tradierte, und in dieser Haltung auch die politisch noch vergleichsweise ruhigen 60er Jahre im Lande nicht zur Verständigung im kirchlichen Rahmen genutzt werden konnten, weil das Interesse an der aktiven Mitgestaltung von Möglichkeiten der Emanzipation und gleichwertigen Partizipa-

[104] Der Arbeitskreis wurde aufgrund eines Beschlusses der Tagung der Deutschen Synode 1958 u. a. mit dem Ziel installiert, „alle die in ein Gespräch zu bringen, ‘denen an einer gemeinsamen Arbeit an den Fragen unseres Landes gelegen ist, vor allem an der Frage des Verhältnisses von Schwarz und Weiß’“ (Diehl, H. K.: Konferenz der drei lutherischen Kirchen. Referat auf der 13. Synodaltagung der DELK vom 6.-8.4.1963; hier zitiert nach: Heimat 7/8 1963, S. 5).

[105] Vgl.: Die Frage nach der Schuld der Missionen. In: IdW 12/1971, S. 7 ff.; vgl. zur Haltung Diehls, der sich in die ELK hinein viel vorsichtiger artikulierte, als er es hier im internen Kreis der deutschen Kirche tut, noch einmal die entsprechenden Ausführungen in Teil II dieser Arbeit, bes. Kap. 2.3 und 2.4!

tion für die Einheimischen auch im Raum der Kirche auf weißer Seite nicht wirklich vorhanden war.[106]

3.4.2 Die Konstituierung der DELK als Antwort auf kirchlich-strukturelle und gesellschaftspolitische Umbrüche

Die Gründung der DELK fiel in eine Epoche des Umbruchs in weiten Teilen Afrikas, eine Phase, in der der antiweiße Nationalismus im Zuge der Entkolonisierung des Kontinents neue Höhepunkte erlebte, was den Südwestern auch innerhalb ihres eigenen kirchlichen Raumes durch die beiden großen Abfallbewegungen der Nama- und Hererochristen 1946 und 1955 zutiefst bewußt geworden war. Die Konstituierung der ELK im Jahre 1957 und die dabei kirchenrechtlich festgeschriebene allmähliche Afrikanisierung dieser ehemaligen Missionskirche mußten, wie schon die Umstände, die diese Kirchgründung in den Jahren zuvor forcierten, als weitere Zeichen für wachsendes Selbstvertrauen und zunehmenden Einfluß der Afrikaner auch im kirchlichen Bereich gewertet werden. Gleichzeitig erfuhr damit die dominante Position der Deutschen im kirchlichen Bereich (der weiße Mann als Glied der weißen Kirchengemeinde, betreut von einem weißen Pfarrer bzw. von einem weißen Missionar, der auch Leiter der „Eingeborenenkirche“ war) eine Relativierung; die weitere Existenzmöglichkeit der Weißen im südlichen Afrika generell war in Frage gestellt. Die Gründung der DELK kann zweifelsohne angesichts dieser als existentielle Bedrohung empfundenen Umbrüche auch als engeres Zusammenrücken *gegen* eine als feindlich eingeschätzte soziale Umwelt verstanden werden, wie die Analyse der zeitgenössischen Referate schon gezeigt hat.

[106] Mit dieser restriktiven Haltung legte man den Grundstein dafür, daß folgender prognostischer Satz aus dem Grußwort der ELK zur DELK-Synode von 1960 ein Jahrzehnt später Wirklichkeit werden sollte: „Und die Platzregen werden ueber dieses Haus der Deutschen Evangel.-Luther. Kirche fallen, die Gewaesser werden kommen, und die Stuerme werden die Mauern umwehen.“ (ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.) (Die ebenfalls zitierte Fortsetzung dieses Bibelspruches lautet im übrigen: „Wohl dem Haus, wenn es von ihm heissen darf: ‘Und es fiel doch nicht, denn es war auf einen Felsen - Jesus Christus und sein Wort - gegruendet.’“ (Zitiert nach ebd.)

Dazu muß einschränkend allerdings gesehen werden, daß das Gefühl des Bedrohtseins bzw. das Gefühl einer durch den heraufziehenden afrikanischen Nationalismus ausgelösten existentiellen Angst doch wohl in den späten 50er Jahren zuerst eher im atmosphärischen Bereich gewirkt hat und deshalb zu dieser Zeit zunächst nur unterschwellig wirksam wurde. Die eigentliche Thematisierung dieses Komplexes findet dann erst in den späten 60er Jahren statt. Noch glaubte man überwiegend an den Fortbestand des überkommenen Systems, das dem Weißen die Rolle des Lehrers und Erziehers (ausgestattet mit den entsprechenden Privilegien und Subsidien) zuschanzte, während es den einheimischen Afrikaner in die Rolle des gefügigen Schülers („Lehrjahre sind keine Herrenjahre“) stellte.

Deshalb ist bei der Betrachtung der Umstände, die zur Gründung der DELK führten, und auch im Hinblick auf ihr Verhalten gegenüber den beiden anderen lutherischen Kirchen des Landes als weiterer und ausschlaggebender Faktor der administrativ-institutionelle Bereich in den Blick zu nehmen, denn schon vor der Konstituierung der schwarzen lutherischen Kirchen gab es ganz praktische Notwendigkeiten, die überkommene Struktur der Verfassung der „Deutschen Evangelischen Synode in Suedwestafrika“ zu überdenken, da das bisherige Verhältnis zur Mutterkirche in Deutschland, das durch das Auslandsdiasporagesetz von 1924 im Sinne eines Anschlußverhältnisses geregelt war, von der EKiD zwar zunächst übernommen, dann aber 1954 durch das „neue Auslands-Diasporagesetz“ abgelöst wurde, das seinerseits die Auslandskirchen und -gemeinden nach der Interpretation Höflichs „noetigt, moeglichst bodenstaendig zu werden, d.h. in Selbstverantwortung zu handeln“[107]. Daraus ergab sich nach den Worten von Landespropst Höflich folgende Konsequenz:

„Die Dt. Ev. Syn. in SWA ist nun vor die Notwendigkeit gestellt, sich als selbstaendige Kirche zu organisieren, da nach Inkrafttreten des neuen Gesetzes der Rat der EKiD vom 1. Mai 1957 an die bisherigen rechtlichen Beziehungen aufheben kann.“[108]

[107] Vortrag von Lp. Höflich. Protokoll der 10. Ordentlichen Tagung der Deutschen Evangelischen Synode in Suedwestafrika, S. 7; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „DELK in SWA 1954-1958“.

[108] Ebd.; Höflich zitiert hier „Das neue Auslandskirchengesetz vom 18.3.1954“, §31,3. Allerdings täuscht der Landespropst die Synodalen wissentlich oder unwissentlich, wenn er in seiner Begeisterung für die Konstituierung einer eigenen Kirche von einer „Notwendigkeit“ spricht; dieser Ansicht steht eine Aussage des KA ganz eindeutig entgegen: „Ob die Deutsche Evangelische Synode in Suedwestafrika sich als selbstaendige Kirche organisiert, ob sie einen Zusammenschluß von Gemeinden darstellt, die

Die Tatsache, daß trotz der Dringlichkeit, die der Landespropst der Angelegenheit auch in nachfolgenden Worten gab, ein entsprechender Ausschuß erst 1958 zusammentrat und die neue Verfassung und Konstituierung der DELK gar erst im Jahre 1960 realisiert wurden, womit man den Optionstermin für die Kündigung der bis dahin bestehenden Beziehungen 1957 - offensichtlich ohne Konsequenzen befürchten zu müssen - verstreichen lassen konnte, ist ein deutliches Indiz dafür, daß die Umwandlung der Synode in eine Kirche nicht ohne Schwierigkeiten und Klärungen zu bewältigen war.[109]

---

ihrerseits, jede einzeln, in einem Anschlussverhaeltnis zur Evangelischen Kirche in Deutschland stehen, ist durch das Gesetz nicht gefordert, sondern nach praktischen Gesichtspunkten zu loesen. Diese Fragen muessen in Suedwestafrika geprueft und entschieden werden. Ein Druck aufgrund des Gesetzes wird dabei nicht ausgeuebt." (Schreiben des KA an Lp. Höflich vom 17.3.1955, S. 3; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „1953-1960".)

[109] Tatsächlich berichtet Pastor Peter Pauly als Zeitzeuge dieser Entwicklung von Widerständen und kritischen Fragen, die sich mit der DELK-Kirchgründung in den Gemeinden ergaben. Zum einen deshalb, weil die Gemeinden, die innerhalb der „Synode der deutschen evangelischen Kirche in SWA" eine weitreichende Autonomie reklamieren konnten, einen Teil ihrer Souveränität an die Synode der DELK übertragen sollten, was ihrer Tradition ganz und gar nicht entsprach. Zum anderen sei auch nach dem Sinn einer weiteren lutherischen Kirche gefragt worden, einige hätten sich lieber als Filialgemeinden der noch weitgehend von weißen Missionaren bestimmten und geleiteten ELK gesehen und hätten den Sinn einer Kirchgründung nicht entdecken können, wenn die Gemeinden zumeist sowieso von den Missionaren (mit-)versorgt wurden. Andere jedoch hätten in ihrer Enttäuschung über das Procedere im Zusammenhang mit der Gründung der ELK, die 1957 die deutschen Gemeinden nicht nach ihrem Willen zur Ein- oder Angliederung an diese neue Kirche gefragt hatte, die Gründung der DELK aus diesem Grund der faktischen Exklusion als vorübergehende Notwendigkeit gesehen und gutgeheißen. In diese Meinungsvielfalt hinein sei Landespropst Höflich, der sich der Unterstützung der EKiD und besonders ihres Präsidenten Wischmann in dieser Hinsicht habe sicher sein können, auf Werbetour durch die Gemeinden gezogen, um Mehrheiten für die Kirchgründung zustande zu bringen. (Gespräch mit Pastor Pauly am 12.11.1997 in Wuppertal.)

Die Notwendigkeit der Kirchgründung sah der Synodalvorstand seinerzeit vor allem deshalb gegeben, weil die staatlichen Behörden und die südafrikanische Regierung einen klaren, unverdächtigen Eindruck von dem deutschen Kirchenwesen erhalten sollten, und von dieser Seite entsprechend erkennbar sein sollte, „dass nicht ausländische Behoerden in die inneren Verhaeltnisse der Gemeinden in mehr als dem unbedingt notwendigen Masse eingreifen" (Beschluesse des Synodalvorstandes auf seiner Sitzung in Okahandja, 1./2.7.1955, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „1953-1960").

Lp. Höflich berichtete im Rahmen der schon erwähnten Rückschau auch von der vorhandenen Auffassung, „daß es nach dem endgültigen Zusammenbruch Deutschlands keinen Zweck mehr habe, eigene deutsche Gemeinden aufrechtzuerhalten" (Abschlußbericht von Landespropst Karl Friedrich Höflich an die 15. Ordentliche Tagung der Synode der DELK über die Zeit seit August 1966. In: Heimat 12/1966, S. 6) und die deutschen lutherischen Gemeinden sich der Nederduits Gereformeerde Kerk anschließen sollten, wogegen *er* die Ansicht vertreten habe, „daß das deutsche evangelische Gemeindeleben so schnell wie möglich wieder aktiviert werden solle, daß kein deutsches evangelisches Eigentum preisgegeben werden dürfe, ja, daß wir versuchen müßten, alle Rechte, die wir vor dem Zweiten Weltkrieg in Südwestafrika hatten, zurückzuerlangen" (ebd.). Dabei muß man sich Höflichs eigene Erfahrungen vor Augen halten: „Unsere Kirche (gemeint ist die Windhoeker Christuskirche, Verf.) wurde 3x zu kaufen gesucht von afrikanischen Religionsgemeinschaften. Bis 1953 war unser Eigentum enteignet. Die Kirche hatte ihre Stellung im öffentlichen Leben verloren; sie sollte ausgewischt werden." (Höflich während einer Synodalvorstandssitzung am 1.7.1955 in Okahandja lt. Niederschrift S. 5; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „1953-1960".) In dieser Erfahrung ist die wesentliche Triebkraft für Höflichs Engagement zur Selbständigkeit zu finden: „Im Konfliktfall (...) entstehen Schwierigkeiten, wenn die Leitung vom Ausland erfolgt." (Ebd., S. 14.) An anderer Stelle heißt es affirmativ: „Wenn wir als Ausländerkirche angesehen werden und wir werden eines Tages danach gefragt, dann ist unsere Lage sehr prekaer." (Ebd., S. 15.)

Beide Begründungsstränge gilt es hinsichtlich ihres vermutbaren Einflusses auf den Fortgang der Ereignisse im folgenden genauer zu untersuchen, wobei insbesondere die Frage im Raum steht, ob die Gründung einer deutschen Kirche zum damaligen Zeitpunkt nicht absehbar eine Desintegration statt einer Verständigung zwischen den verschiedenen Völkern auf kirchlichem Gebiet forcieren mußte - wider eine schon seinerzeit vorhandene bessere theologische Einsicht[110].

Eine bemerkenswert frühe Bestätigung der kritischen Haltung zumindest einiger deutscher Gemeinden gegenüber der eigenen Kirchenkonstitution findet sich in einem Beschluß des GKR Swakopmund vom 26.4.1960, in dem es heißt: „Nachdem die Gemeinden der Rheinischen Missionsgesellschaft sich zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in SWA zusammengeschlossen haben und nunmehr die Kirchwerdung der deutschen evangelischen Gemeinden in SWA vollzogen wird, ist der Zeitpunkt gegeben, dass sich beide Kirchen als Lutherische Kirchen auf ihren gleichen geschichtlichen und theologischen Ursprung besinnen und in Form von gegenseitigen Verhandlungen ihre langsame Einigung vollziehen. (...) Das Nahziel waere daher ein Kirchenbund, das Fernziel eine gemeinsame Kirche.“ (Schreiben des GKR Swakopmund an die Gemeindekirchenraete und die Missionare der RMG; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.)

[110] So habe bereits der Präses der rheinischen Kirche, Beckmann, nach einem ersten Besuch bei der ELK in Südwestafrika in einem Bericht vor der Landessynode im Jahre 1961 „die Tatsache der Trennung der deutschen lutherischen Kirche von der ELK als ein ‘Ärgernis’ dargestellt“ (Menzel, Gustav: Die besondere Verantwortung der rheinischen Kirche für das zukünftige Namibia. Referat während der Tagung „Die gemeinsame Mitverantwortung der Kirchen für das zukünftige Namibia“, 3.-5.2.1977. Schriftliche Fassung: Ev. Akademie Rheinland - Westfalen: Haus der Begegnung Mülheim a. d. Ruhr: Protokoll Nr. 406, S. 11.) Der vormalige Direktor der Rheinischen Missionsgesellschaft kommentiert diesen Umstand aus seiner Sicht: „Es läßt sich manches zu dem Problem sagen. Man kann Verstehensfragen beantworten, wie es zu dieser Trennung der Kirchen gekommen ist. Entschuldigen kann man diese Entwicklung nicht. (...) Es bleibt (...) festzuhalten, daß die getrennte kirchliche Entwicklung ein Unglück war - und mehr als das. Mit dem Wort ‘Unglück’ verharmlost man schuldhaftes Verhalten. Und die Schuld, die in der Nichtachtung des Bruders bestand, wurde da noch verharmlost und nicht als solche erkannt, wo man die Trennung mit nationalen, rassischen und auch kulturellen Motiven zementiert hat, bei denen gar noch die Schöpfungstheologie Pate stehen mußte.“ (Ebd., S. 12 f.)
Wie bei vielen der in Kirche und Mission Verantwortlichen hat sich auch bei Menzel in den vorangegangenen zwei Jahrzehnten damit eine grundsätzliche Wandlung der Haltung sowohl in dieser Frage wie im übrigen auch hinsichtlich des soziopolitischen Auftrags der Kirchen ergeben, denn im Jahre 1959, also zwei Jahre nach Gründung der ELK und ein Jahr vor der Konstituierung der DELK, formulierte derselbe noch folgende Sätze bezüglich der sich abzeichnenden getrennten Entwicklung dieser Kirchen, die eine passive Haltung der Hinnahme von unerfreulichen Entwicklungen zu diesem Zeitpunkt verraten: „Auch in den deutschen Gemeinden bildet der Kleine Katechismus Luthers die Lehrgrundlage. Von jeher aber ist aus mancherlei einsichtigen Gründen die deutsche Gemeinde gesondert betreut worden. Auch diese deutschen Gemeinden stehen vor einem kirchlichen Zusammenschluß, der über den eines Gemeindeverbandes hinausgeht. (...) Daß jetzt die Frage aufkommen muß, ob es nicht die Möglichkeit eines Zusammenschlusses dieser beiden gleichgerichteten Kirchen geben kann, liegt auf der Hand. Das ist nicht so einfach, wie es scheinen könnte. Dazu muß die Erkenntnis vorhanden sein, daß die Kirche übergreifen kann, auch auf den Menschen anderer Hautfarbe. Eine Lösung, die Unbehagen auf beiden Seiten schafft, eine Lösung, die in der Praxis nicht bewähren kann, was in der Theorie richtig erscheint, ist nicht anzuraten. Hier wird ein Weg gesucht werden müssen, der wirklich aus Glauben kommt.“ (Menzel, Gustav: Evangelische Lutherische Kirche in Südwestafrika (Rhein. Missionskirche). In: De Kleine, Hans: So sende ich Euch. Jahresbericht der RMG. Wuppertal 1959, S. 34.)

3.4.2.1 Die Umwandlung der „Deutschen Evangelischen Synode von SWA“ in die „Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche“ als administrativ-institutionelles Geschehen und als Ausdruck eines Südwester-deutschen Selbstbewußtseins

Als sich die Rheinische Missionskirche 1957 als selbständige ELK konstituierte, wobei die Deutsche Synode hierüber zuvor weder konsultiert noch informiert worden war[111], und damit vor allem ihrem Anspruch auf einen eigenständig-afrikanischen, von der deutschen Mission immer unabhängiger werdenden Weg Ausdruck verlieh, mußte dies in den deutschen Gemeinden, je nach ihrer Geschichte und ihrem Status, verschiedenartige Reaktionen hervorrufen. Die freien Gemeinden, die auf persönliches Betreiben von Missionaren hin gegründet worden waren, mochten sich eher über ihre damit einhergehende faktische Ausgrenzung aus der traditionellen Verbundenheit mit den zwar teils weniger geliebten, wohl aber stets geachteten Missionaren der RMG brüskieren; die vertraglich an den Preußischen Evangelischen Oberkirchenrat bzw. an den Deutschen Evangelischen Kirchenbund angeschlossenen und in der Nachfolge an die EKiD angegliederten Gemeinden dagegen fühlten sich durch diesen Akt der Verselbständigung offenbar eher in ihrer Würde herausgefordert, waren doch die Weißen als Kolonialisten bisher diejenigen gewesen, die voller Stolz auf ihren Pioniergeist, der Abhängigkeiten und Vorschriften von außen nur schwer ertrug, verwiesen. Jetzt aber machten ausgerechnet die schwarzen Lutheraner den weißen vor, wie man sich aus dieser inferioren Position befreite und sich auf den Weg von einem vormundschaftlichen zu einem partnerschaftlichen Miteinander zwischen junger Kirche und deutscher Missionsgesellschaft machte, der der einen Seite neue Kompetenzen einräumte und der anderen neue Beschränkungen auferlegte. Das mußte aufmerksamen weißen Lutheranern Anlaß und Aufforderung zur eigenen Verselbständigung der Gemeinde bzw. der Bildung einer eigenständigen Kirche sein.

[111] Anläßlich einer Pfarrkonferenz drückte der Landespropst sein „Befremden“ über dieses Procedere aus, worauf ELK-Präses Diehl antwortete, „dass (...) immer wieder in den letzten Jahrzehnten das innere Verstehen und Mitgehen in den weissen Gemeinden und ihren geistlichen Leitern vermisst werden musste. So hat diesen gewichtigen Schritt die Rheinische Mission allein und ohne vorherige Kontaktaufnahme mit dem Synodalvorstand gehen müssen.“ (Protokoll der Pfarrkonferenz vom 10.-11.12.1957 in Windhoek; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „1953-1960“.)

Dieser wichtige Umstand, der der Konstituierung der DELK aus der Deutschen Evangelischen Synode in Südwestafrika wesentlich Vorschub leistete[112], ist im Jahresbericht der DELK-Gemeinde Windhoek für das Jahr 1960 dokumentiert:

„Die Suedwester deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden sind die aeltesten weißen Gemeinden des Landes; sie waren bisher an die Mutterkirche in Deutschland angeschlossen. Wenn sie sich zu einer Kirche zusammenschlossen bedeutet das, dass sie sich als bodenstaendige, selbstaendige Kirche dieses Landes mit seinen besonderen komplizierten Verhaeltnissen auf dem Gebiet der Sprachen, der Nationalitaeten, der Rassen der kirchlichen und religiösen Gemeinschaftsbildungen verstanden und das auch deutlich zum Ausdruck bringen wollen.

Die Bruecken zur deutschen Mutterkirche sind damit nicht abgebrochen, sondern nur sozusagen modernisiert; an die Stelle des bisherigen Abhaengigkeitsverhaeltnisses (...) tritt das Vertragsverhaeltnis, wobei beide Teile gleichberechtigte Partner sind. Praktisch heisst das: waehrend bisher die Kirchliche Leitung in Deuts[c]hland in einem rechtlichen Vorgesetztenverhaeltnis zur hiesigen Leitung stand, ist jetzt die Suedwester Kirchenleitung die einzige rechtliche Autoritaet, die den Gemeinden gegenueber Befugnisse hat.“[113]

In diesen Formulierungen sind die Worte, die schon Landespropst Höflich 1954 beim Referieren der Notwendigkeit einer neuen Verfassung für die *Deutsche Evangelische Synode von Südwest Afrika* angesichts der durch die EKiD erfolgten Neuregelung des Verhältnisses zu ihren Auslandskirchen benutzte[114], deutlich wiederzuerkennen.

Diehl ist hier in seiner Position uneingeschränkt zuzustimmen: Hätte die RMG hinsichtlich der Gründung der ELK das Votum der deutschen Synode eingeholt, hätte sie unter gegebenen Umständen tatsächlich einen neuerlichen Abfall unter den afrikanischen Christen der Missionskirche riskiert.

[112] Diesen direkten kausalen Zusammenhang stellte etwa Peter Pauly in einem Privatschreiben an eine Adresse in Deutschland, in dem er die kirchlichen Verhältnisse in Namibia erläutert, her: „Nachdem nun vor 12 Jahren die ELOK und ELKSWA sich gründeten (...) mussten wir unsere Delkswa gründen.“ (Schreiben vom 30.5.1972; DELK-Archiv, Mappe „Stimme“). Der etwas verbitterte Tonfall zeigt die Enttäuschung über die getrennte Entwicklung der Kirchen in Namibia, die den Gesprächen mit Pastor Pauly auch heute noch abzuspüren ist. Sein über Jahrzehnte hinweg sowohl im privaten Bereich wie auch im dienstlichen Einsatz demonstriertes Engagement für ein möglichst unkompliziertes und befruchtendes Miteinander zwischen den Völkern Namibias brachte ihm innerhalb der DELK nach eigenen Worten den Ruf „Kommunisten-Pfarrer“ ein: „Bis 1989 haben mich viele Mitglieder der DELK in Windhoek nicht gegrüßt“, erinnert er sich und fügt hinzu, daß ihn heute dagegen die „Wendehälse“ hofieren würden. (Gespräch mit Pastor Pauly am 13.8.1997 in Windhoek.)

[113] Jahresbericht der Deutschen Evang.-Lutherischen Gemeinde Windhoek fuer das Jahr 1960 (1. Jan. - 31. Dez. 1960); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synode 1970 / Jahresberichte“.

[114] Vgl. Anm. 108!

Der seitens der EKiD erteilte Auftrag zur institutionellen Ausformulierung der Bodenständigkeit[115] kam den Interessen einer sich seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges spürbar verstärkt in Südwest verwurzelt fühlenden deutschstämmigen Gruppe also in dreierlei Hinsicht entgegen: Erstens entsprach er dem Bedürfnis nach Emanzipation im Sinne einer Lösung aus dem juristischen und faktischen Unterordnungsverhältnis zur Evangelischen Kirche im Mutterland, das in der staatlichen Gestalt der Bundesrepublik Deutschland den Südwestern ohnehin immer fremder erschien[116], zweitens benötigte man die formale Selb-

[115] Die Notwendigkeit der inneren und äußeren Neugestaltung der Auslandsarbeit der EKiD nach dem Zweiten Weltkrieg findet im Rückblick, von seiten des KA aus gesehen, folgende Begründung: „Sie (die Auslandsarbeit, Verf.) war aus der traditionellen Umklammerung von politischer und kultureller Deutschtumspflege zu lösen und den Erfordernissen des ökumenischen Zeitalters, in dem die nationalen Bindungen der Kirche hinter die Wiederentdeckung der Einheit der Christenheit zurücktreten, anzupassen. Zugleich aber mußte bei aller Förderung ihrer Selbständigkeit und Einordnung in die neue Umgebung den Auslandsgemeinden ein lebendiger Kontakt mit der Kirche des Herkunftslandes erhalten bleiben, wenn sie nicht in der zumeist vorhandenen kirchlichen und sprachlichen Minderheitensituation einem Prozeß der Verkümmerung ausgesetzt werden sollten.“ (Wilkens, Erwin: Verantwortlich für die Auslandsarbeit der EKD. Präsident D. Adolf Wischmann 60 Jahre alt. In: Heimat Sept./Okt. 1968, S. 3.)

[116] Das Streben nach mehr Unabhängigkeit von kirchlichen Behörden in Deutschland muß sozialpsychologisch auch als Ausdruck eines wieder erstarkten Selbstbewußtseins der deutschstämmigen Südwester nach der Krise des 2. Weltkrieges und den damit verbundenen neokolonialistischen Erwartungen gewertet werden. Das den Deutschen von der Nationalen Partei Südafrikas unter ihrem Premierminister Malan 1948 gewährte Bleiberecht (bis dahin drohte allen Deutschen die Repatriierung bzw. Ausweisung aus Südwestafrika) hatte zuvor das Tor zu einer Zukunft im mittlerweile angestammten Gebiet aufgestoßen. Galten den Reichsdeutschen bis zur Kriegswende die national orientierten Deutsch-Südwester Sympathien, so wurde Deutschland nach Kriegsende eher dafür verantwortlich gemacht, daß die Deutsch-Südwester beinahe ihre Heimat verloren hätten, was auf ihrer Seite zu einer Distanznahme zur Bundesrepublik Deutschland und zu einem Loyalitätsschwenk Richtung Südafrika unter Malan führte. Dieser Wechsel des schutzgewährenden „großen Bruders“, der von großer Nachhaltigkeit sein sollte, ging mit einer Besinnung auf die eigene Identität einher, in der nunmehr drei Beziehungen ausschlaggebend sein sollten: Deutschland als weiterhin kulturelle Heimat, Südafrika als politische Heimat und Südwestafrika als spezifisch-charakterformende Lebensheimat.
Einen interessanten Versuch zur Charakterisierung der Namibia-Deutschen, der den letztgenannten Aspekt besonders herausarbeitet, unternimmt Rüdiger, Klaus H.: Was ist Südwester Nationalismus? In: AH 1993, S. 77 ff. So lautet dort das Ergebnis einer historisch ausgerichteten Analyse: „Eine gemeinsame Geschichte, ein relativ unkritisches Geschichtsbewußtsein und eine unklare sprachliche Identität sowie die Abgrenzung gegenüber den anderen Volksgruppen reichen (...) noch nicht aus, um von den Südwester-Deutschen als einer Nationalität zu sprechen. Hierzu bedarf es einer unproblematischen Gemeinsamkeit, die den Deutschsprachigen etwas bietet, was sie mit dem Land, in dem sie wohnen, verbindet. Diese Aufgabe konnte schon früh die Landesnatur ausfüllen.“ (Ebd., S. 82.)
In den während einer Pfarrerkonferenz gefallenen Worten von Landespropst Höflich sind die genannten Bestimmungsfaktoren fabelartig formuliert: „Die Kirchenbevölkerung ist sehr viel stärker im Lande verwurzelt als es vor dem 2. Weltkrieg der Fall war. Die Mehrheit unserer Gemeindeglieder sind heute SA-Staatsbürger.“ „Drei Eigenschaften (sind für den Südwester, Verf.) unerläßlich: der Mut eines Löwen, die Geduld eines Lammes und das dicke Fell eines Elefanten.“ (Protokoll der Pfarrkonferenz in Okahandja, 7.-8.12.1955: Referat von Lp. Höflich zum neuen Auslandsgesetz der EKiD, S. 2-3; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „DELK in SWA 1954-1958“.)
Den auch in diesem Zusammenhang erwähnten Aspekt „Unsere Sprache war bedroht“ führt Höflich als Begründung für eine engere Bindung der Gemeinden und deren Verselbständigung von kirchlichen Behörden in Deutschland an, was als ein deutliches Zeichen für die Entkopplung von (sprach-) kultureller Herkunft und aktuell zu gestaltenden kirchlichen Beziehungen und Verflechtungen gewertet werden kann. Die Selbstverständlichkeit der Ausrichtung auf Deutschland hin steht schon hier implizit

ständigkeit aufgrund der inneren politischen Verfassung des Landes, um der südafrikanischen Regierung gegenüber unverdächtig zu erscheinen, und drittens signalisierten die kirchengeographischen Koordinaten im Lande selbst die vermeintliche Opportunität der Existenz einer eigenen Kirche .

Die Interessengleichheit zwischen EkiD und den deutschen Südwester Gemeinden, hinter der sich allerdings grundlegend verschiedene Motive verbargen, machte den Weg zur Selbständigkeit im Vergleich zu dem entsprechenden Schritt auf seiten der Missionskirche offenkundig relativ leicht, auch wenn die jeweiligen Prozesse, die zur Konstituierung der Kirchen führten, nicht direkt vergleichbar sind.

Die Kirchenverfassung der DELK, deren Erarbeitung somit auf der Synode 1958 beschlossen wurde, und die auf der kirchenkonstituierenden Synode im Mai 1960 in Kraft gesetzt wurde, „bildete nun eigentlich nur das angemessene Dach ueber dem schon bestehenden Bauwerk“[117], heißt es im Jahresbericht der Gemeinde Windhoek von 1960 in geradezu antizipierenden Gorbatschowschen Bildkategorien.

3.4.2.2 Das Zustandekommen und die Bedeutung des Namens der neugegründeten Kirche

Für die Programmatik der folgenden Jahre bedeutsam zeigte sich zunächst einmal das Verständnis des lutherischen Bekenntnisses, das auch im Namen der Kirche seinen Niederschlag gefunden hat: „Lutherisch wird aufgrund unserer Herkunft und Tradition nicht ausschließend, sondern positiv einschliessend verstanden: wir sind Lutheraner in der Familie der anderen protestantischen Gemeinden und Kirchen.“[118] Gerade anhand dieser Formulierung, in der sich

zur Disposition, da sich mit den genannten Stichworten eine eigene Identität als „Südwesterdeutsche“ immer stärker ausbildete.

[117] Jahresbericht der DELK-Gemeinde Windhoek für 1960.

[118] Ebd.; damit folgt der Jahresbericht sinngemäß der Formulierung, die Pfarrer Dr. Naumann 1958 vor der Theologischen Studienkommission in Pretoria gewählt hatte und die Eingang in die interne Diskussion der Deutschen Ev.-Luth. Synode in SWA gefunden hatte. Naumann betont, „dass das luth. Bekenntnis konstruktiv, versoehnlich und von ökumenischer Weite ist. Es will nicht zuerst abgrenzen und Schranken aufrichten (...), sondern verkuendigen und bezeugen, was die ‘una sancta ecclesia perpetua mansura’ sei.“ (Theologische Studienkommission Pretoria, 7. August 1958. Thesen ueber das Referat von Pfr. Dr.

der Geist von Ökumene und Offenheit dokumentiert[119], läßt sich sowohl die Bereitschaft zur Handreichung mit der noch von weißen Missionaren dominierten ELK in den 60er Jahren als auch das Scheitern der Umsetzung dieses selbstgestellten Auftrages in den 70er und 80er Jahren ermessen.
Daß der integrative Gedanke aber offensichtlich nicht in jegliche Richtung gelten sollte, macht eine Formulierung deutlich, mit der der spätere Landespropst Milk die Namensgebung der Kirche als Anerkennung der Tatsache erklärte, „dass Luthers Kleiner Katechismus von Anfang an ausschliesslich in Geltung stand und ein Zusammengehen mit den anderssprachigen Reformierten des Landes nicht in Frage kam“[120]. Insofern kann dieser Teil der Namensgebung auch als Abgrenzung zu den in der NG Kerk organisierten Buren interpretiert werden.

Auch der Namensbestandteil „deutsch“, der ein die mit dem Begriff „lutherisch“ verbundenen Intentionen notwendigerweise konterkarierendes Element darstellt, ist in dieser Hinsicht von besonderer Bedeutung. Er entpuppte sich letztlich als Dynamit unter dem tragenden Brückenpfeiler lutherischer Verständigung.
Wenn Landespropst Höflich 1955 über die von der EKiD betriebene Ersetzung des Anschlußverhältnisses der deutschen Auslandsgemeinden durch ein Vertragsverhältnis referiert: „Der Begriff Deutsch-Evangelisch ist gestrichen.

Naumann, Kapstadt: Die Bedeutung des Bekenntnisses fuer eine werdende lutherische Kirche in Suedafrika; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev. Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.) Innerhalb des Referatstextes führt der Verfasser auch folgenden bemerkenswerten Satz aus: „Es (das Bekenntnis, Verf.) will in seiner Grundintention nicht zeigen, wieviele Hindernisse der Einheit im Wege stehen, sondern wie wenige!“ (Ebd., S. 6 der Kurzfassung des Referats.)

[119] So hält der Synodalvorstand 1959 nachdrücklich fest: „Die deutschen Gemeinden wie ihre Kirche in SWA haben mit dem Kl. Katechismus Luthers und der Augsburg. Konfession von 1530 einen gemeinsamen Bekenntnisstand mit der Ev.-Luth. Kirche in SWA (Rheinische Missionskirche) und der Evangelisch-Lutherischen Ovambokavango-Kirche (Finnische Missionskirche). (...) Der Lutherische Weltbund erkennt Kirchen, die die Augsburger Konfession und den Kleinen Katechismus als Bekenntnis haben, als seine vollberechtigten Mitglieder (...) an. (...) Die Deutsche Ev.-Luth. Kirche in SWA gewaehrt und erwartet daher Kirchengemeinschaft (Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft) insbesondere mit allen anderen lutherischen Kirchen, Synoden und Gemeinden in Suedafrika.“ (Auszug aus dem Protokoll der Synodalvorstandssitzung am 13.1.59 Swakopmund; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.) Der Wunsch nach nationaler Handreichung und internationaler Einbettung in die lutherische Familie zeigt sich in diesen Sätzen sehr deutlich und entspricht ganz der Linie von Landespropst Höflich.

[120] Milk, Otto: Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung und des Landespropstes (Anlage 3 zum Protokoll der Synode 1968), S. 7; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

Niemöllers (D. Martin Niemöller war seinerzeit Leiter des Kirchlichen Außenamtes, Verf.) Vorschlag: Evangelische Gemeinden deutscher Herkunft oder Sprache“[121], der Name der neugegründeten Kirche 1958/60 dann aber dennoch „Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika“ lautet, so zeigt dies, daß zumindest Teile der Verantwortungsträger zu einer nachgeordneten Attribuierung des nominal prononcierten evangelischen Bekenntnisses nicht bereit waren, die deutsche Identität mithin also deutlich herausgestellt sehen wollten[122], womit sie die Begründung von 1926, als sich der neue Gemeindebund als „*Deutsche* Evangelische Synode von Südwest Afrika“ konstituierte, faktisch wiederholten[123].

Dieser Deutung widerspricht auch nicht der *pragmatisch* orientierte offizielle Begründungsansatz, mit dem der Synodalvorstand nach der Intervention des KA 1955 allen Gemeinden die Beibehaltung des zuvor vorgeschlagenen Namens „Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika“ für die zu konstituierende Kirche gegen einige interne Widerstände nahelegte.[124]

---

[121] Pfarrkonferenz Okahandja 7-8 Dezember 1955, S. 2. (ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev. Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.)

[122] In einem späteren Schriftstück findet sich eine eindrucksvolle Bestätigung hierfür: „Eine enge Verbindung von völkischem und kirchlichem Denken wird in der Namensgebung zum Ausdruck gebracht. Die Haltung vieler Mitglieder der DELK entspricht diesem Namen. Deutsch hat dabei einen etwas romantischen Klang. Das schöne Deutschland der Jugendbewegung, das man 1905, 1919 oder 1932 verlassen hat, ist gemeint. Nicht das zerschlagene Nachkriegsdeutschland mit Mauer und Stacheldraht, das sich mit östlichen und westlichen Nachbarn arrangieren muss. Jeder, den sein Heimweh nach Deutschland treibt, kommt enttäuscht wieder zurück. Ein anderes, ein fremdes Deutschland ist drüben, das man missversteht.“ (Protokoll der Pfarrkonferenz am 10.8.1971, Anlage 6; DELK-Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“).

[123] Vgl.: Engel 1976, S. 296 f.; in seinem Jahresbericht von 1937 räsonierte Missionar Pönnighaus, im Nebenamt Seelsorger der deutschen Bewohner von Okahandja, zum gleichen Thema: „’’Deutsche Evangelische Kirchengemeinde’ nennen wir uns. Das Wort ‘deutsche’ steht voran, nicht weil uns das eine besondere Legitimation für die ewige Welt geben könnte, sondern weil wir deutsch fühlen und deutsch denken, deutsch sprechen und bewußt den Zusammenhang mit unserem deutschen Volke und Vaterlande wahren. Deutsche Choräle erklingen in unseren Gottesdiensten...’“ (Zitiert nach: Engel 1976, S. 389.)

[124] Im entsprechenden Protokoll heißt es wörtlich: „Es wird ueber den Namen der Kirche beraten; dabei wird darauf hingewiesen, dass auf der kommenden Synode durch Synodale die Streichung des Namens ‘Deutsch’ innerhalb des Namens „Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Suedwestafrika“ empfohlen werden wird. Da jedoch die Rheinische Missionskirche den Namen: ‘Evangelisch-Lutherische Kirche von Suedwestafrika / Rheinische Missionskirche’ angenommen hat, muß es aus praktischen Gründen der klaren Kennzeichnung wegen bei der Beibehaltung des Namens ‚DEUTSCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE IN SWA’ bleiben. Herr Präses Diehl fuehrt aus, dass die Rheinische Mission und die konstituierende Synode von Okahandja 1957 bei ihrer Namensgebung von der Vorstellung ausging, dass sich die weiße Gemeinde bei ihrer Konstituierung als Kirche den Namen ‘Evangelisch-Lutherische Synode von SWA’ geben werde.“ (Protokoll der Synodalvorstandssitzung am 11. Juli 1958 in Windhoek. ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev. Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.)

Es ist jedoch festzuhalten, daß die Vorschlagsbegründung allein mit dem Rekurrieren auf geschaffene Tatsachen in der Namensgebung der aus der Missionsarbeit der RMG erwachsenen schwarzen lutherischen Kirche nicht befriedigen kann. Hätte man den Begriff „deutsch“ mehrheitlich kleinschreiben oder

Tatsächlich kam es auf der Synode von 1958 zu der vom Synodalvorstand wohl befürchteten Diskussion, in deren Verlauf nicht nur die Streichung der Bezeichnung „Deutsche“ als Namensbestandteil gefordert, sondern von der Gemeinde Mariental zusätzlich auch die namentliche Festlegung auf das lutherische Bekenntnis infrage gestellt wurde[125]. Dies darf angesichts der Tatsache, daß die Bekenntnisfrage über lange Zeit hinweg überhaupt nicht diskutiert wurde, kaum verwundern:

„In dieser ganzen Zeit zwischen den beiden Weltkriegen ist die Bezeichnung ‘lutherisch’ für die deutschen Gemeinden und Synoden nicht zu finden. Was die Deutschen in diesem Lande bewegte, war nicht eine konfessionelle Ausrichtung oder Bindung, sondern die Erwartung, daß Südwestafrika eines Tages doch wieder deutsche Kolonie werden würde.“[126]

Letztlich aber beschloß die Synode, nachdem der anwesende Präsident des KA, Wischmann, gerade zum Aspekt der Bekenntnisangabe persönlich in die Debatte eingegriffen hatte, die Beibehaltung des Namenbestandteils „Deutsche“ ebenso wie auch die für alle Gemeinden nunmehr verbindliche Angabe des lutherischen Bekenntnisstandes und damit den einheitlichen Namen für alle Gemeinden der Synode, nämlich: „Deutsche Evangelisch-Lutherische Gemeinde“, womit die Namensgebung der zu konstituierenden Kirche, die auf der gleichen Synode beschlossen wurde, im Sinne von Landespropst Höflich, der befürchtete, ohne diese Bekenntnisangabe würde die deutsche Kirche „in der

ganz wegfallen lassen wollen, hätten sich sicherlich eindeutig identifizierbare Namen finden lassen können.

[125] Schon während der ersten Nachkriegstagung der Deutschen Synode 1948, der die Aufgabe zufiel, „das Bewußtsein der Gemeinsamkeit als evangelisch-lutherische Kirche in Südwestafrika nach der durch die Kriegsverhältnisse erzwungenen Lähmung neu zu wecken und zu stärken“ (Abschlußbericht von Landespropst Karl Friedrich Höflich an die 15. Ordentliche Tagung der Synode der DELK über die Zeit seit August 1966. In: Heimat 12/1966, S. 6) sei ihm als Landespropst klar geworden, so Höflich, wie wichtig es zur Erreichung dieses Zieles sei, daß sich die noch nicht konstituierte Kirche „in ihrer Haltung und Lebensgestaltung stärker lutherisch profilieren mußte“ (ebd.).

[126] Wienecke, Werner A.: Lutherische Kirchen in Windhoek. Eine Studie zum konfessionellen Problem. In: Namibiana Nr. 12 - Namibia Wissenschaftliche Gesellschaft Windhoek, Namibia, 1993, S. 149 f.

Statistik der Regierung unter ‘andere Kirchen und Sekten’ aufgeführt“[127] werden, vorgezeichnet war.[128]

Auf der konstituierenden Synode der DELKSWA, die vom 28.-30. Mai 1960 in Windhoek tagte, gab es laut Protokoll dann auch keine neuerlichen Diskussionen über die nicht unproblematische Benennung der Kirche mehr, der favorisierte Name wurde am 30. Mai „einstimmig angenommen und sofort in Kraft gesetzt“[129].

3.4.3 „’Ut omnes unum sint’“[130] - Von theologisch begründeter Offenheit zu politisch bedingter Begrenzung: Der wachsende Spagat der DELK in den Umbrüchen der frühen 1960er Jahre

Der Charakter der DELK in den frühen 60er Jahren wurde vor allem durch die noch vorhandenen starken personellen Verflechtungen zwischen den Amtsträgern innerhalb der deutschen Kirche und innerhalb der ELK geprägt[131]. Das hier maßgebliche sogenannte Doppelamt, bei dem der Missionar der farbigen lutherischen Kirche zugleich in Personalunion auch als Pastor der entsprechenden deutschen Ortsgemeinde fungierte, warf zwar schon immer gelegentliche Probleme auf, wurde aber dennoch über lange Zeit hinweg nicht ernsthaft infrage gestellt.

---

[127] Ebd., S. 153.

[128] Vgl.: Protokoll der 11. Ordentlichen Tagung der Deutschen Evangelischen Synode in Südwestafrika zu Windhoek vom 12.-14. Juli 1958 in der Christuskirche, S. 3 f. und S. 8. (ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev. Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.)

[129] Protokoll der 12-ten ordentlichen Tagung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Synode in der Christuskirche in Windhoek vom 28.-30. Mai 1960, S. 1; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.)

[130] Joh 17,21: „Daß sie alle eins seien“ - mit diesen Worten faßte RMG-Direktor de Kleine die erste Fühlungnahme der drei lutherischen Kirchenleitungen am 11.3.1961, der er als Gast beiwohnte, zusammen. Diese Worte würden auf die Einheit im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung verweisen, was aber keine Gleichförmigkeit bezwecke. (Vgl.: Das Ringen der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche um eine grössere lutherische Einheit. Referat 1973/74, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.) Bischof Auala äußerte, man verstehe sich „’als lutherische Familie’“, die „’unter einem Dach’ bleiben wolle“ (ebd., S. 3).

[131] Lp. Höflich sprach in diesem Zusammenhang noch 1966 davon, daß die DELK in einer „Symbiose“ (Abschlußbericht von Landespropst Karl Friedrich Höflich an die 15. Ordentliche Tagung der Synode der DELK über die Zeit seit August 1939. In: Heimat 12/1966, S. 10) mit der Rheinischen Mission und ihrer Kirche gelebt habe und noch lebe. (Vgl.: ebd.)

In den 1950er Jahren hatte sich im Zuge der Separationsbewegungen unter den Herero und den Nama die mit dem Doppelamt verbundene Problematik dann aber erkennbar zugespitzt, wie etwa den Worten von Landespräses Diehl auf der 10. Ordentlichen Tagung der Deutschen Evangelischen Synode 1954 zu entnehmen ist:

„Der Dienst in den deutschen Gemeinden gehoert in SWA geschichtlich und sachlich zum Amt des Missionars. Er ist fuer diesen Dienst dankbar, da er Gelegenheit gibt, die Einheit der Gemeinde Jesu Christi in Erscheinung treten zu lassen, den deutschen Landsleuten den Auftrag der Mission darzustellen und Gottesdienste in der eigenen Muttersprache zu halten. (...) Die Spaltung zwischen den beiden Aemtern kann den Eingeborenen nicht verborgen bleiben und fuehrt zu einer zunehmenden Entfremdung zwischen dem Missionar und seiner Gemeinde. Grosse Schwierigkeiten und innere Noete bereitet dem Missionar ferner die 'doppelte Moral', d. h. die verschiedenartige Anwendung der Kirchenzucht bei Weiss und Schwarz. (...) So, wie es im Augenblick steht, kann es nicht weitergehen. (...) Die Synode möge erwaegen, ob es moeglich sei, vom Rheinischen Missionsseminar Barmen ausgebildete und auf Verwendung wartende Missionare als hauptamtliche Pfarrer der deutschen Gemeinden einzustellen."[132]

Diehl referiert damit u. a. die Resolution der Konferenz Rheinischer Missionare, die sich auf entsprechende Positionen während einer Tagung vom 25.-30.9.1954 festgelegt hatte:

„Um die Moeglichkeit zu einer besseren pfarramtlichen Versorgung der Deutschen Gemeinden zu geben und andrerseits den Dienst an der Eingeborenengemeinde gruendlicher tun zu koennen, wird eine Trennung des Pfarr- und Missionarsamtes vorgesehen."[133]

Der Brief, den Lp. Höflich nach der Synodentagung an das KA sandte, läßt aber darauf schließen, daß weder er noch offensichtlich starke Kräfte in vielen Gemeinden sich mit einer solchen Lösung des Pfarrerproblems zufrieden geben wollten, obwohl die Missionare als hauptamtliche Pfarrer weiterhin auch finanziell als Glieder der RMG geführt werden sollten und auf die deutschen Gemeinden so keine zusätzlichen Belastungen zugekommen wären. Zwei vielsagende Vorbehalte sind dem Brief als Gründe zu entnehmen: „Natürlich",

[132] Protokoll der 10. ordentlichen Tagung der Deutschen Evangelischen Synode in Suedwestafrika. Swakopmund, 2. bis 4. Oktober 1954, S. 8 f.; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967", Mappe „Deutsche Ev.-Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958".
[133] Resolution der Konferenz Rheinischer Missionare Swakopmund 1954; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „1953-1960".

schreibt Höflich an das KA, „musste ich angesichts der Lage mich vorsichtig ausdrücken und verhalten, weil der Unterschied zwischen dem voll akademisch ausgebildeten Theologen und dem ‘nur’ auf dem Missions-Seminar und einer Kirchlichen Hochschule ausgebildeten Missionar hier in Südwestafrika immer einer der hochempfindlichen Nervenpunkte war und von Zeit zu Zeit zu gewissen Spannungen geführt hat.“ Noch wichtiger und bezeichnend für die seit der beginnenden Umbruchszeit im Zuge der Entkolonialisierung weiter aufgehende Schere zwischen Missionskirche und deutschen Gemeinden ist folgende Passage:

„In der Aussprache (...) haben jüngere Missionare, die erst sehr kurz im Lande sind, sich zu überspitzten Stellungnahmen veranlaßt gesehen und mussten sich von alteingesessenen Farmern (...) in sehr ernster Weise warnen lassen, doch grössere Zurückhaltung zu üben. (...) In den Pausen und nach der Synode sind eine Reihe von Persönlichkeiten (...) zu mir gekommen, um mir ihre starken Bedenken hinsichtlich der vorgeschlagenen Lösung, hauptamtliche Pfarrstellen mit jungen Missionaren zu besetzen, zum Ausdruck zu bringen.“[134]

Höflich selbst schloß sich offenbar diesen Bedenken an, er bittet das Kirchliche Außenamt in gleichem Schreiben unverhohlen um die Entsendung junger, voll ausgebildeter Pastoren aus Deutschland.

In der Synodalvorstandssitzung, von der hier wesentliche Gesprächsauszüge nachgezeichnet werden sollen, ging Höflich fünf Monate später noch einmal auf die bezeichnenden Vorfälle während der Tagung der Synode, die den Dünkel der DELK-Pfarrer wie auch der DELK-Glieder den Missionaren gegenüber dokumentieren, ein, indem er in Anwesenheit Alt-Missionar Vedders weitere Aussagen wiedergab:

„Und dann Adams: in unserer Kirche muesste Christus halb weiss und halb schwarz angemalt sein; wir gehoeren zu einer und nicht zu zwei Kirchen. Und dann kam Albat (ein junger Missionar der RMG, Verf.): Ich werde meinem Kind einen Nama als Paten geben. Sie fühlen sich verpflichtet, hier Zeichen aufzurichten.“

[134] Schreiben Höflichs an das KA vom 7.2.1955; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev.-Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.

Letzteres kommentiert Höflich mit den Worten: „Das ist provozierend. (...) Kinder Weisser gehoeren in die weisse Kirche.“ Dann fährt er fort: „Die Schicht der jüngeren Missionare, die durch die Rheinische Missionsschule und Wuppertal gegangen ist, ist stark betont durch Barth; es sind keine Lutheraner.“ Hierauf antwortet Vedder: „Sie muessten erst mal 2-3 Jahre im Lande sein.“ Darauf Höflich: „Dr. Vedder hat recht. Hier ist die Landeserfahrung wichtiger als irgendwo anders in der Welt.“ Und weiter unten heißt es ergänzend von seiten Höflichs: „Sie sind (...) im Kampf der Bekennenden Kirche so scharf unterrichtet, dass es zu einer ganz entschlossenen Kampfstellung bei den juengeren Missionaren fuehrt. Das schafft schwierige Vehaeltnisse.“[135] Allerdings gesteht Höflich den jungen Pastoren zu, daß ihre Gewissensnöte „durchaus zu verstehen“[136] seien.

Diese so dokumentierten Episoden erscheinen damit als eine Vorwegnahme des Konflikts um die sogenannten entsandten Pfarrer, der ab 1969, vor allem in der kirchenpolitisch brisanten Situation der frühen 70er Jahre, die DELK regelrecht zu sprengen drohte. Gleichzeitig findet sich hier aber auch eine wichtige Erklärung dafür, daß Höflich den Missionar im Doppelamt schon zu jener Zeit möglichst schnell durch Volltheologen aus Deutschland ersetzen wollte.

In seiner Antwort läßt das KA Höflich nach Rücksprache mit der RMG in Barmen bezüglich des Doppelamtes dann aber unmißverständlich wissen, „dass das Doppelamt als solches in der gegenwaertigen Zeit als ein Zeichen von nicht ueberschaetzbarer Bedeutung angesehen wird“[137], womit der Diskussion ein Ende gemacht werden sollte.
Die Mitte 1957 vom KA erarbeiteten „Richtlinien für die Zusammenarbeit Rheinische Mission - Kirchliches Aussenamt - Deutsche Evangelische Synode und Gemeinden in Suedwestafrika“ schreiben dann folgerichtig die gängige Praxis der Versorgung der deutschen Gemeinden durch das Doppelamt fort:

[135] Alle Zitate nach: Synodalvorstandssitzung am 1.7.1955 in Okahandja lt. Niederschrift S. 3 ff.; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „1953-1960“.
[136] Ebd., S. 10.
[137] Schreiben des KA an Lp. Höflich vom 17.3.1955, S. 1; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „1953-1960“.

„Solange eine Gemeinde nicht in der Lage ist, einen eigenen deutschen Pfarrer anzustellen, bittet sie, wie bisher, die RMG, dass der am Ort ansässige Missionar der RMG nebenamtlich den Dienst eines Pfarrers in der Gemeinde uebernimmt. (...) In besonderen Faellen kann ein Missionar der RM in den hauptamtlichen Dienst an einer deutschen Gemeinde beurlaubt werden.“[138]

Die Frage des Doppelamtes betraf, wie oben bereits erwähnt, neben dem Aspekt der Versorgung der Gemeinden auch die empfindliche Frage der Einflußnahme der RMG auf den Kurs der DELK, da deren Präses ja geborenes Mitglied der DELK-Synode sein sollte. Ein diesbezügliches Schreiben des KA an den Direktor der RMG in Wuppertal-Barmen, Menzel, führt in diesem Sinne an:

„Wir sind im Hause alle Ihrer Meinung, daß es eigentlich so sein sollte, daß der Missionspräses ebenso geborenes Mitglied der Synode, wie umgekehrt der Landespropst geborenes Mitglied des Missionsvorstandes sein sollte. Das setzt allerdings ein gegenseitiges Vertrauen voraus, von dem ich zweifle, ob es gegenwärtig vorhanden ist.“[139]

Interessanterweise vermerkt das Protokoll der 11. Ordentlichen Tagung der Deutschen Evangelischen Synode in Südwestafrika vom 12. - 14. Juli 1958 einen ganz anderen Tenor bezüglich des Verhältnisses DELK - Mission:

„Herr Praesident Wischmann aeussert sich zu seinem Eindruck vom Verhaeltnis Kirche und Mission im Lande. (...) Er moechte (...) aus seiner Erfahrung behaupten, dass Kirche und Mission sich lieber haetten als man im allgemeinen annehme. Landespropst Hoeflich bestaetigt die Erfahrung von Praesident Wischmann und betont die Notwendigkeit von verstaerkter Kontaktnahme. Er habe den Eindruck, dass man mehr und mehr zusammenwachse.“[140]

Tatsächlich aber tat sich Höflich mit dem Gedanken einer Involvierung der RMG-Führung in die entsprechenden DELK-Gremien sehr schwer[141], was ein abgestimmtes Miteinander der beiden Schwesterkirchen schon von Anbeginn ihrer Existenz an entsprechend belasten sollte.

---

[138] Richtlinien. ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev.-Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“; vgl. auch: Protokoll der KL-Sitzung der DELK vom 20.10.1960 mit gleicher Archivangabe.

[139] Schreiben des KA an Menzel vom 22.5.1958, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev.-Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.

[140] Protokoll, S. 6 f. ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev.-Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.

[141] Vgl. diesbezüglich auch noch einmal die Ausführungen in Anm. 96!

Trotz der distanzierten Haltung des Landespropstes und seiner Pfarrer den Missionaren gegenüber und obschon bei einigen vor allem jüngeren Missionaren der Unmut über das Gebaren vieler DELK-Glieder stetig wuchs, überwog zu Beginn der 1960er Jahre doch noch der maßgebliche Einfluß der Rheinischen Missionare, die im Doppelamt standen; sie fungierten als geistliche Klammer zwischen den beiden Schwesterkirchen, die respektive der sozio-ökonomisch und -politisch gegenteiligen Entwicklung ihrer jeweiligen Mitglieder jedenfalls auf eine stark miteinander verflochtene Geschichte zurückblickten, so daß das gegenseitige Verhältnis zunächst noch nicht wirklich ernsthaft belastet war.

So konnte man zu Beginn der 1960er Jahre für die Zukunft trotz mancher Mißtöne bezüglich des Doppelamtes und der Umstände der jeweiligen Kirchgründungen auf eine aufeinander bezogenen Koexistenz von ELK und DELK hoffen, denn die mit den jeweiligen Konstituierungen faktisch erfolgte Grenzziehung zwischen beiden Kirchen lag nicht in der Intention der Kirchenoberen[142]; die aufkeimenden Ängste unter den Deutschstämmigen, die letztlich die DELK in eine Wagenburgmentalität treiben sollten, wurden diesbezüglich im temporären Umfeld der Kirchgründung weit weniger thematisiert als formale Überlegungen. Es herrschte die Auffassung vor, daß die ethnischen, sprachlichen und sozioökonomischen Unterschiede eine institutionelle Unterscheidbarkeit der Kirchen erfordere, daß das gleiche konfessionelle Bekenntnis aber als übergeordnetes einigendes Band die Kirchen selbstverständlich beieinander halten und sich dies auch in einem föderativ konstituierten Kirchenbund ausdrücken würde, dessen Gründung nur eine Frage der Zeit sei. Dieser Gedanke prägt schon das Seelsorgewort der Gründungssynode der DELK 1960, in dem es heißt:

„Für die Kirche und in ihr allein gilt aber ungeschmälert das Wort des Apostels Paulus. ‘Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr

[142] So regt die der Konstituierung vorausgehende Synode von 1958 an, „dass die Lutherischen Kirchen von SWA in absehbarer Zeit kooperieren sollten und dass dies schon im Verfassungsentwurf der werdenden Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Suedwestafrika beruecksichtigt werden sollte“ (Protokoll der 11. Ordentlichen Tagung der Deutschen Evangelischen Synode in Südwestafrika zu Windhoek vom 12.-14. Juli 1958 in der Christuskirche, S. 7; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev. Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“).

seid allzumal einer in Christo Jesu' (Gal 3,28). So wenden wir uns gegen alles, was zur Trennung des Leibes Christi führen könnte. Wir anerkennen jedoch und wissen, daß in unserem Lande die Missionsgemeinden zu selbständigen Bruderkirchen gewachsen sind, sind aber mit ihnen fest verbunden in der Einheit des einen Glaubens und der brüderlichen Liebe. Nur diese Liebe untereinander wird zur Überwindung der Gegensätze führen."[143]

Auch im Protokoll der KL-Sitzung der DELK vom 20.10.1960 heißt es bereits, daß die Kirchenleitung beschließt, „in Zukunft jede Moeglichkeit gemeinsamer Zusammenarbeit mit den anderen beiden Lutherischen Kirchen zur Loesung akuter Fragen und zur Bezeugung der Gemeinschaft Lutherischen Christentums wahrzunehmen. (...) Es soll sobald wie moeglich eine erste Zusammenkunft der Leitungen der drei Kirchen stattfinden."[144]

In diesem Geiste der Zusammenarbeit der beiden Kirchen zeigte Landespropst Höflich wenige Wochen nach Gründung der DELK im internen Führungskreis sogar eine regierungskritische Haltung, als die Solidarität mit der ELK gefragt war: Präses Diehl, der nach den „Richtlinien für die Zusammenarbeit Rheinische Mission - Kirchliches Aussenamt - Deutsche Evangelische Synode und Gemeinden in Suedwestafrika", wie oben gezeigt, der Kirchenleitung der DELK als geborenes Mitglied angehörte, „solange Missionare der Rhein. Missionskirche Dienst in der DELK tun"[145], berichtete während einer Sitzung der KL darüber, daß „im Süden unseres Landes (...) seitens der Regierung Maßnahmen gegenüber den Eingeborenen geschehen [sind]"[146], wogegen der Vorstand der Rheinischen Mission erfolglos per Schreiben und persönlichem Kontakt bei der Administration protestiert habe. Landespropst Höflich betonte daraufhin die Wichtigkeit derartiger Informationsweitergabe und ergänzte: „Wo aber unberechtigte Schritte gegenüber den Eingeborenen seitens der Regierung erfolgen, soll die Administration um Richtigstellung gebeten werden, notfalls muß man zur Presse greifen."[147]

[143] Seelsorgewort der Synode der DELK am 30.5.1960. In: Heimat 9/10 1960, S. 6.
[144] Protokoll der KL-Sitzung der DELK vom 20.10.1960, S. 6; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967", Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962".
[145] Aus der Deutschen Evang.-Luth. Kirche in Südwestafrika. Synode in Windhoek. In: Heimat Sept./Okt. 1968, S. 11.
[146] Protokoll der KL-Sitzung der DELK vom 20.10.1960, S. 7; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967", Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962".
[147] Ebd.

Diese zumindest verbal betriebene Solidarität mit den Afrikanern gegen die Regierung ist angesichts des späteren Gebarens der DELK bemerkenswert und belegt die anfängliche Bereitschaft, zu einem guten Verhältnis zur Schwesterkirche und ihren Gliedern zu kommen.

Ein weiteres Indiz für die angestrebte Zusammenarbeit zwischen den lutherischen Kirchen im Lande ist die bereits am 11.3.1961 erfolgte erste offizielle Zusammenkunft der drei Kirchenleitungen in Karibib[148], woraus ein Jahr später, anläßlich einer zweiten Zusammenkunft am 20.8.1962 in Oniipa wohl auf die Initiative des damaligen Moderators der ELOK, Alppo Hukka, hin[149] nach einem von Lp. Höflich vorgelegten Ordnungsentwurf die „Konferenz der Kirchenleitungen der drei lutherischen Kirchen in Südwestafrika“ entstand[150], deren Gründungsziel der damalige Leiter der theologischen Ausbildungsstätte der ELK und spätere Landespropst der DELK, Milk, in folgenden Worten wiedergab: „Die Konferenz der drei lutherischen Kirchenleitungen ist gegründet mit dem Ziel einer Föderation der Kirchen, einem Kirchenbund.“[151]

Aus der Retroperspektive erscheinen diese bedeutsamen auf Gemeinsamkeit hin ausgerichteten frühen Schritte wie ein Ausdruck geistiger Notwendigkeit, die durch die Konstituierung der Kirchen gerade erst erfolgte institutionelle Trennung zu konterkarieren. Doch im internen Kreis der DELK herrschte offenkun-

[148] Pastor Spies formuliert die Motivation zur Kontaktaufnahme zwischen den lutherischen Kirchen und deren Institutionalisierung folgendermaßen: „Die Gemeinsamkeit der Herkunft, die Bereitschaft miteinander zu reden, sich kennen- und besser kennenzulernen und sicher auch die besondere Situation des Landes mögen etwa Ende der 50er Jahre, spätestens ab 1960 dazu geführt haben, daß man eine Art ‘Lutherischen Rat in SWA’ ins Auge faßte.“ (Spies, Waldemar: Die Konferenz der Lutherischen Kirchen in Südwestafrika. In: Afrikanischer Heimatkalender 1971, S. 81.)
ELK-Präses Diehl formulierte zu Beginn der Konferenz: „Ons voel, dat dit in ons posisie nodig is om vaster saam te sluit, onhafhanklik van die verskil in tale en rasse.“ (Notule van die Kerkbesture van die drie Lutherse Kerke in SWA; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.)

[149] Information von Carl Scholz. (Gespräch mit Carl Scholz am 28.8.1997 in Windhoek.)

[150] Die Konferenz repräsentierte bei ihrer Gründung rund 125.000 Glieder der ELOK, 100.000 der ELK und rund 18.000 Angehörige der DELK und damit insgesamt mehr als die Hälfte der damaligen Gesamtbevölkerung Südwestafrikas. (Vgl.: Heimat 9/10 1962, S. 10.)

[151] Milk, Otto: Referat auf der 14. Synode der DELK 10./11.10.1964. (Hier zitiert nach: Kauffenstein, Gisela: Haschen nach Wind. Die Fata Morgana Lutherischer „Einheit“ in Südwestafrika. Eine Dokumentation, Teil I. Kenmare, SA, 1985 (Kauffenstein 1985 a), S. 6); dieses Ziel erläuternd, werden Milk auch folgende Sätze zugeschrieben: „’weil unsere drei Kirchen auf demselben des lutherischen Bekenntnisses aufgebaut sind, wird auch etwas Gemeinschaftliches von uns erwartet. Die Einheit, die ja schon vorhanden ist, muss nur noch auf irgendeine Weise ihren Ausdruck finden.’“ (De Kleine, Hans: Das Ringen der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche um eine grössere lutherische Einheit. Referat 1973/74, S. 1; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990, Mappe „DELK“.)

dig von Beginn an eine gewisse Skepsis gegenüber einer zu großen Nähe zu den lutherischen Schwesterkirchen, die bereits im Vorfeld der ersten Zusammenkunft der drei Kirchenleitungen während der Diskussion über die Frage, ob „die Bildung eines Rates der drei lutherischen Kirchen in naeherer oder fernerer Zukunft angestrebt werden soll“[152] deutlich wurde: Das entsprechende Protokoll vermerkt, daß „noch keine einmuetige Meinung in der Kirchenleitung besteht. Die Frage bleibt offen.“[153]

Es darf vermutet werden, daß weniger theologische Vorbehalte als vielmehr die politischen Entwicklungen zu dieser skeptischen Haltung führten. Doch offenkundig waren im Gegensatz zu späteren Zeiten zunächst die Kräfte in der DELK stärker, die gerade wegen der unsicheren politischen Situation auf eine enge Zusammenarbeit mit den (noch weitgehend unpolitisierten) schwarzen lutherischen Kirchen bauten. Diesen Schluß legen jedenfalls die Ausführungen von ELK-Präses Diehl, der seinerzeit als geborenes Mitglied der DELK-Kirchenleitung Zeuge dieser Entwicklungen war, nahe, die er anläßlich der 13. Synode der DELK 1963 machte:

„Als die Synode der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in S.W.A. ihrer Kirchenleitung 1960 den Auftrag gab, weitere Schritte zu tun in der Richtung einer engeren Zusammenarbeit mit den beiden anderen lutherischen Missionskirchen dieses Landes, geschah dies aus der spannungsvollen politischen Lage heraus, die damals nicht nur bei uns in Süd- und Südwestafrika, sondern etwa auch im Kongo und Angola bestand. Wir standen unter dem Eindruck: In diesem Augenblick, wo die Kräfte, die schicksalsmäßig auf einen bestimmten Raum zusammengestellt sind, in solcher erschreckender Weise gegeneinander- und auseinanderstreben, muß die Kirche von ihrem Fundament her alles versuchen, vor der Welt zu zeigen: So muß das nicht sein, sondern hier innerhalb der Kirche Jesu Christi ist noch ein Raum, wo man sich im Frieden und in der Ordnung begegnet, bereit, aufeinander zu hören und füreinander einzutreten; und dieses Miteinander-Kämpfen und Füreinander-Eintreten ist unabhängig von der Hautfarbe.“[154]

[152] Protokoll der KL-Sitzung am 6./7.1.1961; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.
[153] Ebd.
[154] Diehl, H. K.: Konferenz der drei lutherischen Kirchen. Referat auf der 13. Synodaltagung der DELK vom 6.-8.4.1963; hier zitiert nach: Heimat 7/8 1963, S. 3.

Diehl ist in seiner Formulierung dabei etwas vorsichtiger als Milk ein Jahr später[155] und spricht bei dieser Gelegenheit von dem „möglichen Ziel der späteren Bildung einer Föderation“[156]. Vor allem aber zitiert er § 8 der von Höflich vorgelegten Ordnung, in dem die Aufgaben der Konferenz beschrieben sind:

„1) Förderung des gegenseitigen Sichkennenlernens der drei Kirchen hinsichtlich ihres Lebens und ihres Dienstes; 2) gemeinsame theologische Arbeit von der gemeinsamen Bekenntnisgrundlage aus; 3) Austausch von Erfahrungen hinsichtlich Aufbau, geistlicher Leitung und Verwaltung der Kirchen; 4) Besprechung gemeinsamer Probleme und nötigenfalls Bearbeitung gemeinsamer Kundgebungen an die Oeffentlichkeit.“[157]

Diehl bittet die Synodalen in diesem Zusammenhang, im Sinne eines trickle-down-Effekts sich zu Multiplikatoren dieses Prozesses in ihren Gemeinden zu machen: „Diese in den Leitungen der Kirchen uns geschenkte vertrauensvolle Begegnung sollte aber nicht auf diesen engen Kreis beschränkt bleiben, sondern sollte (...) bewußt auch von den Gliedern der Kirche von Herzen anerkannt und von ihnen in der täglichen Umgebung gelebt werden.“[158]

Daß man die gesellschaftspolitischen Probleme und Prozesse, insbesondere das Verhältnis zwischen Schwarz und Weiß, im kirchlichen Raum nicht ignorieren konnte, lag angesichts der jüngsten Entwicklungen auf der Hand. Die DELK begegnete diesem Themenkomplex mit einem strikt individualethischen Ansatz, der zwar jeden Weißen in die christliche Pflicht zum angemessenen Umgang mit Angehörigen anderer Völker nahm, darüber hinaus aber strukturelle Abhängigkeiten und politisch verordnete Unterdrückung schwarzer Interessen bewußt nicht in den Blick nahm. Folgender Beschluß des GKR Swakopmund ist dahingehend exemplarisch zu lesen:

„Sodann besprach der Gemeindekirchenrat die Notwendigkeit eines Wortes der Synode hinsichtlich ihrer Oeffentlichkeitsverantwortung, gerade auch im Blick auf die juengsten politischen Ereignisse. Der Gemeindekirchenrat ist einstimmig der Meinung, dass eine Politisierung unserer Gemeinden, sowie der Synode auf jeden Fall ein Irrweg waere und von den Gemeinden nicht

[155] Vgl. das entsprechende Zitat unter Anm. 151!
[156] Diehl, H. K.: Konferenz der drei lutherischen Kirchen. Referat auf der 13. Synodaltagung der DELK vom 6.-8.4.1963; hier zitiert nach: Heimat 7/8 1963, S. 5.
[157] Ebd.
[158] Ebd.

gewuenscht wird. Der Gemeindekirchenrat ist sich jedoch darin einig, dass die hohe Synode ein *seelsorgerliches Wort* zu den deutschen evangelischen Gemeinden selbst sagen sollte in Richtung einer von der heiligen Schrift her begruendeten Besinnung auf das, was an echter Mitmenschlichkeit in dem Verhaeltnis von Weiss und Nichtweiss von uns Christen verlangt wird.“[159]

In ähnlichem Sinn äußerte sich auch Lp. Höflich anläßlich der Gründungssynode der DELK im Jahre 1960: Das Problem des Zusammenlebens der verschiedenen Rassen in Südwestafrika und deren Ordnung sei vielschichtig und vielseitig: „Das Problem hat eine politische und eine sozial-menschliche Seite. Die Kirche als solche hat es nicht mit den politischen Lebensformen zu tun; sie ist an keine bestimmte politische Lebensform oder Ordnung gebunden“, stellt Höflich kategorisch fest und folgert demgemäß: „Wir haben als lutherische Kirche weder ein eigenes politisches noch ein eigenes soziales Programm anzubieten; das ist nicht unsere Aufgabe.“[160] Wo aber wird dann der Verantwortungsbereich der Kirche gesehen? Höflich sieht diese Frage mit dem Hinweis auf das Individualethische und den zwischenmenschlichen Umgang beantwortet:

„Die Art und Weise, wie wir täglich mit den Eingeborenen umgehen, wird zwar das Problem des Zusammenlebens nicht lösen, kann aber eine Atmosphäre schaffen, in der Lösungen leichter gefunden werden können. (...) Hier liegt das eigentliche Wächteramt der Kirche, ihre Erziehungs- und Führungsaufgaben, weil sie es wesentlich nicht mit Programmen, sondern mit Menschen zu tun hat.“[161]

Im gleichen Sinne richtet dann die Synode ein Seelsorgewort an die Gemeinden: „Es gibt kein privates Christentum, das sich fern halten dürfte von den mannigfachen Nöten unserer Zeit und unseres Landes. So rufen wir als erstes die Christen unserer Kirche zur Buße und Neubesinnung im privaten Lebensbereich.“[162]

---

[159] Schreiben des GKR Swakopmund an die Gemeindekirchenraete und die Missionare der RMG; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.)

[160] Aus dem Lagebericht des Landespropstes. Gehalten am Eröffnungstag der Deutschen Evangelischen Synode am 28. Mai 1960; hier zitiert nach: Heimat 7/8 1960, S. 14.

[161] Ebd.

[162] Seelsorgewort der Synode der DELK am 30.5.1960. In: Heimat 9/10 1960, S. 6.

Ergänzend heißt es an anderer Stelle: „Wir fordern die Christen unserer Kirche auf, freudig mitzuarbeiten an der Gestaltung unseres staatlichen Lebens.“[163]

Während sich die Kirche selbst nach eigener Maßgabe also gesellschaftspolitisch (parteipolitisch sowieso) unentschieden verhalten soll, ist das einzelne Kirchenglied auf jeden Fall zu politischem Bewußtsein, zur Umsetzung von christlichen Idealen im Alltag und zur Teilnahme an öffentlichen politischen Prozessen aus christlicher Überzeugung angehalten. Die Kirche jedoch hält sich bedeckt, solange ihr keine staatlichen Beschränkungen drohen. Daß die Realisation der Würde eines jeden Christenmenschen aber sehr wohl etwas mit der verfassungsmäßigen bzw. mit der praktizierten Staatsform zu tun hat, weil diese eben bestimmte Optionen garantiert bzw. einschränkt oder gar verweigert und insofern eine strikte Selbstbeschränkung der Zuständigkeit der lutherischen Kirche auf das Individuum einer nicht adäquaten Regression gleichkommt, steht innerhalb der DELK zu dieser Zeit selbst auch nur als theologische Problemstellung außerhalb einer als legitim geltenden Diskussion. Die heftigen Abwehrreaktionen gegen das öffentliche politische Engagement der schwarzen lutherischen Kirchen ab 1971 erwuchsen demnach nicht allein aus Ängsten vor dem wachsenden und international positiv sanktionierten politischen Einfluß schwarzer Namibier, sondern sind auch die Früchte dieser in spezifischem lutherischen Verständnis selbst auferlegten Selbstbeschränkung der Zuständigkeit von Kirche. Die Inkonsequenz in der Handhabung dieser Selbstbeschränkung allerdings (Höflich als Landespropst und gleichzeitig als politischer Vertreter deutscher Kulturinteressen) legt aber dann doch auch wieder den Verdacht des Opportunitätsverhaltens nahe.

Dieser Charakterzug der Kirche zeigte sich auch schon darin, daß die Distanznahme seitens der DELK gegenüber den lutherischen Schwesterkirchen seit den frühen 60er Jahren erkennbar wuchs, nachdem die Verantwortlichen in der Kirchenleitung zunächst erleben konnten, daß ELK und ELOK die 1960 von der DELK mitgetragene und protegierte Initiative zur Kooperation aller lutheri-

[163] Ebd.

schen Kirchen dankbar aufgegriffen hatten[164] und aus eigenem Antrieb weiterführten[165]. Daß der DELK an einer zu engen Anlehnung der Kirchen entgegen den offiziellen Verlautbarungen aber offenkundig doch nicht so viel gelegen war, ist etwa der sanften Ermahnung Diehls vor der DELK-Synode 1963 zu entnehmen:

„Sehr verehrte Synodale, nun überlassen Sie bitte nicht den Weg der Kirche Jesu Christi unter den nichtweißen Völkern unseres Landes als Zuschauer und Kritiker von außen her unseren eingeborenen Brüdern und Schwestern allein, die schon jetzt in die Auseinandersetzung des gesamten Afrika mehr oder weniger hineingezogen werden. (...) es ist gewiß einfacher, zur Seite zu stehen und zuzuschauen, wie unsere Eingeborenen-Kirchen mit den notvollen Problemen der Gegenwart und Zukunft ringen und damit fertig oder auch nicht fertig werden, und dann wieder einmal festzustellen, daß die Mission mit ihrer mehr als 100jährigen Arbeit in diesem Lande auf der ganzen Linie versagt hat, als sich heute, ehe es zu spät ist, als Kirche Jesu Christi mit uns zu verbinden in dem gemeinsamen Kampf und Streit um den Glauben an Jesus Christus.“[166]

Aus dieser auf die konkreten Lebenszusammenhänge schauenden inhaltlichen Perspektive folgerte Diehl die gebotene Notwendigkeit zur Zusammenarbeit der Kirchen, die über die einfache, kirchlicherseits zu leistende individuelle „Zurüstung“, die im Alltag zum angemessenen Umgang mit Christen anderer Hautfarbe befähigen sollte, wie auch über das nur rein formal begründete Zusammenkommen der Kirchen hinausreichen sollte:

„Wir haben das Empfinden, daß es höchste Zeit ist, daß Weiß und Schwarz sich nicht nur im Alltag auf der Ebene des Arbeitgebers und Arbeitnehmers begegnen, sondern daß beiden die Verantwortung zufällt, in gemeinsamer Ueberlegung vom Evangelium her ihr[en] Teil beizutragen zu einer geordneten Entwicklung der Dinge und damit zum Frieden im allgemeinen.“[167]

---

[164] So schreibt etwa der damalige Moderator der ELOK, Leonard Auala, an Lp. Höflich: „Ons Kerk word nou lid van die Lutherse Wêreldbond en ons sein uit na die tyd, wanneer die Lutherse Kerke in Suidelike Afrika nog nader mekaar kom. Dus voel ons dat dit ook glad nie te vroeg is, om met die naaste broeders minstens saam te kom en oor gesamentlike vraagstukke te spreek nie.“ (Schreiben Aualas an Höflich vom 28.12.1960; hier zitiert nach: Diehl, H. K.: Konferenz der drei lutherischen Kirchen. Referat auf der 13. Synodaltagung der DELK vom 6.-8.4.1963; abgedruckt in: Heimat 7/8 1963, S. 3.)

[165] So hatte die ELK-Synode bereits im April 1960 (also noch einen Monat vor der eigentlichen Konstituierung der DELK) „die Bitte ausgesprochen“ (ebd.), „’mit den Leitungsorganen der Evangelisch-Lutherischen Ovambokavangokirche und der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in S.W.A. Verhandlungen aufzunehmen mit dem Ziel der Begründung eines Rates Lutherischer Kirchen in S.W.A’“ (zitiert nach ebd.).

[166] Ebd., S. 4.

[167] Diehl, H. K.: Konferenz der drei lutherischen Kirchen. Referat auf der 13. Synodaltagung der DELK vom 6.-8.4.1963; abgedruckt in: Heimat 7/8 1963, S. 4. Es darf an dieser Stelle daran erinnert werden, daß bereits die Rehoboter Synode der ELK 1960 erstmals innerhalb eines Schreibens an die Regierung

Während an zahlreichen Stellen die aus dem ständigen Kontakt mit afrikanischen Christen und Mitarbeitern der ELK erwachsene tiefe Einsicht Diehls in die Notwendigkeit des inhaltsbezogenen Aufeinander-Zugehens zwischen schwarzen und weißen Lutheranern deutlich wird, scheint sich der Landespropst der DELK mit dem Gedanken der grundsätzlichen Gleichwertigkeit weißer und schwarzer Christen im Lande unweit schwerer getan zu haben; es handelt sich wohl nicht um einen Fauxpas, sondern zeugt von einer tiefsitzenden Kulturhybris, wenn er in einem Leitartikel der „Heimat“, in dem er Mitgliedskirchen der VELKSA[168] einzeln vorstellt, zur DELK und ihrer Gliedschaft formuliert:

„Die Deutschen bilden fast ein Viertel der Bevölkerung, ihr wirtschaftlicher und kultureller Einfluß ist stärker. Deutsch ist die einzige Fremdsprache, die an den Regierungsschulen gelehrt wird. Windhoek erhielt 1952 einige Dutzend deutsche Straßennamen. Deutsch wird vielfach auch von den Eingeborenen verstanden und gesprochen. Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche ist nach der afrikaanssprachigen Niederdeutsch-Reformierten Kirche (N.G.-Kirche) die zweitgrößte Kirche des Landes.“[169]

---

und eines Hirtenbriefs an die Gemeinden öffentlich auf die mit der Apartheidsideologie verbundenen Probleme („Rassenhaß, Feindschaft und Gewalt“) hingewiesen hatte. (Vgl.: Synode 1960 in Rehoboth. In: IdW 7/1960, S. 131.) (Vgl. dazu auch noch einmal die entsprechenden Ausführungen in Kap. 2.4.2!)

[168] Die VELKSA (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika) konstituierte sich als konföderaler Zusammenschluß der rund 35.000 deutschstämmige Glieder zählenden südafrikanischen Kapkirche, Transvaalkirche und Hermannsburger Kirche sowie der südwestafrikanischen DELK am 3.11.1964. (Vgl.: Höflich, K. F.: Vom Luthertum im südlichen Afrika. In: Heimat 1/2 1965, S. 2.) Ihre Vorläufer waren der *Deutsche Kirchenbund Sued-und Suedwestafrika* und der nachfolgende *Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirchenbund Sued- und Suedwestafrikas*. Die Gründung dieser weißen lutherischen Kirchenföderation war eine Reaktion auf die zunächst separate Entwicklung von weißen lutherischen Kirchen und den sich inzwischen ebenfalls zu eigenen Kirchen konstituierenden Missionssynoden. Zunächst hatten sich nach dem Krieg im Jahre 1951 alle lutherischen Missionskirchen und -synoden in Süd- und Südwestafrika zum „Rat der Kirchen auf lutherischer Grundlage“ (Council of Churches on Lutheran Foundation - CCLF) zusammengeschlossen, der 1956 aber auch alle weißen lutherischen Kirchen und Synoden zur Mitgliedschaft einlud (vgl. Schreiben Höflichs an alle Gemeindekirchenräte und Pfarrer der Synode vom 30.4.1956; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „1953-1960“). „In Besprechungen mit dem damaligen Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Dr. C. Lundquist, (...) wurde jedoch deutlich, daß der sofortige Zusammenschluß der weißen und der Missionssynoden zu einer einheitlichen Kirche unter den damaligen Gegebenheiten noch nicht zu verwirklichen war.“ (Abschlußbericht von Landespropst Karl Friedrich Höflich an die 15. Ordentliche Tagung der Synode der DELK über die Zeit seit August 1939. In: Heimat 12/1966, S. 9.) (Schon ein Jahr später hatte der LWB allerdings seine Haltung korrigiert und drängte auf die Vereinigung der verschiedenen lutherischen Kirchen. (Vgl.: Protokoll der Pfarrkonferenz vom 10.-11.12.1957 in Windhoek, S. 3.; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „1953-1960“). Der CCLF wurde am 25. Februar 1966 mit der Aufgabe der Ausarbeitung einer Verfassung für den festeren Gesamtzusammenschluß aller lutherischen Gemeinschaften, die sich mittlerweile als Kirchen konstituiert hatten, in die „Föderation Evangelisch-Lutherischer Kirchen im südlichen Afrika“ (FELCSA) auf eine verbindlichere Grundlage gestellt. (Vgl.: ebd.)

[169] Höflich, K. F.: Vom Luthertum im südlichen Afrika. In: Heimat 1/2 1965, S. 3.

In regelrecht kolonialer Manier wird in diesen Sätzen nicht nur die Existenz der ELOK und der ELK, sondern auch die der weitaus mitgliederstärkeren (gemischtrassigen oder afrikanischen) Kirchen (R.C. Church, Anglikanische Kirche, AMEC) schlichtweg ignoriert![170]

Das Verhältnis der DELK zu den beiden schwarzen lutherischen Kirchen[171], das sich in der ersten Hälfte der 60er Jahre als eine sich langsam öffnende Schere darstellte, mußte sich ab Mitte des Jahrzehnts weiter abkühlen, wozu die unterschiedliche Stellung zur Umsetzung des Odendaalplans in Südwestafrika den gesellschaftspolitischen Anlaß gab. Gleichzeitig machten sich innerhalb der ELK, die zwar noch immer unter der Leitung eines weißen Präses stand, in der sich aber doch zunehmend die Stimmen der jungen afrikanischen Theologen (de Vries u. a.) und auch der jüngeren Missionare Gehör verschafften, Kräfte bemerkbar, die mit regierungskritischen Einstellungen den DELK-Gliedern in ihrer weitgehend retardierenden Haltung immer suspekter werden mußten.

Wie die Ausführungen gezeigt haben, waren innerhalb der DELK die vergleichsweise noch ruhigen frühen 60er Jahre nicht dazu genutzt worden, die eigene theologische Position kritisch zu hinterfragen und die Kirche für einen reflektierten Umgang mit den erkennbar heraufziehenden soziopolitischen Herausforderungen zu rüsten. Auch das Band zu den beiden lutherischen Schwesterkirchen wurde immer lockerer, so daß die DELK denkbar schlecht auf die kommenden Herausforderungen des Jahres 1964 vorbereitet war.

[170] Auch die dann weiter unten folgenden Sätze: „Die Kirche steht in enger Zusammenarbeit mit der Rheinischen Mission bzw. der aus ihr hervorgegangenen Evangelischen Kirche in Südwestafrika (Rheinische Missionskirche). Durch die ständige ‘Konferenz der drei lutherischen Kirchenleitungen in Südwestafrika’ steht sie auch mit der dritten und größten Lutherischen Kirche Südwests, nämlich der Ovambokavangokirche[,] in enger Zusammenarbeit“ (ebd.) können die Konnotationen der obigen Formulierungen dann nicht mehr relativieren, machen aber den Widerspruch augenfällig.

[171] Bereits 1955 hatte das KA die Richtschnur für die Gestaltung dieser Beziehung vorgegeben: „In dem Masse, wie die Eingeborenen-Kirchen selbstaendig werden, entsteht ein oekumenisches Verhaeltnis zwischen weissen und schwarzen Gemeinden bzw. Synoden oder Kirchen. Das bedeutet, dass ein Verhaeltnis zwischen Gleichgeordneten sich herausbildet, wobei die Weissen als die Aelteren, auch wirtschaftlich Staerkeren, bruederlich helfen, (...) falls nicht auf die Dauer schwere Schaeden eintreten sollen.“ (Schreiben des KA an Lp. Höflich vom 17.3.1955, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „1953-1960“.)

3.4.4 Hintergründe des Odendaalplans und die Reaktion der DELK auf die programmatische Etablierung der Apartheid in Namibia 1964

Innerhalb eines reiche Kenntnis verratenden Aufsatzes stellt Siegfried Groth, der sich intensiv mit der Ideologie und der politischen Praxis der Apartheid beschäftigt hat, die mentale Situation der Weißen, insbesondere der Buren, in Süd- und Südwestafrika angesichts der zahlenmäßigen Übermacht der schwarzen und farbigen Afrikaner und der Vielzahl der verschiedenen Völker dar.[172] Dabei stellt Groth gerade vor dem Hintergrund der Epoche der Entkolonialisierung des afrikanischen Kontinents für die besondere Situation in Südafrika kategorisch fest:

„Vor allem Urteilen und aller Kritik gilt es, sich diesem Faktum zu stellen: Südafrika ist nicht nur eine Kolonie, die der Weiße verlassen kann, um in seine Heimat zu gehen. In Südafrika hat sich aus den verschiedenen weißen Völkern in einem 300-jährigen Geschichtsprozeß ein neues Volk mit einer eigenen Sprache gebildet, das in diesem Land seine Heimat hat. Das akzeptieren auch die nichtweißen Völker.“[173]

Dennoch sähen sich die weißen Südafrikaner ständig einer Front aus Weiß und Schwarz gegenüber, die ihnen dieses Existenzrecht absprechen wolle: „Von allen Seiten sehen sich die weißen Südafrikaner angegriffen und bedroht.“[174] So sei schon der „religiöse Nationalismus“[175] und „das stark ausgeprägte Sendungsbewußtsein“[176] unter der Regierung Malan als unverbrüchliches Bekenntnis dieses Rechtes auf Existenz und Heimat im Süden Afrikas erschienen. Groth weist mit Blick auf einen Synodenbeschluß der Nederduitse Gereformeerde Kerk von 1948 darauf hin, „wie nahe die Deutung der Volksgeschichte als Heilsgeschichte liegt“[177]. Der im Amt des Ministerpräsidenten auf Malan folgende Verwoerd setze diesen Kurs konsequent fort, er werde, so Groth, nicht müde, „die Bedeutung dieses Auftrages der Weißen am Südpunkt Afrikas nicht

[172] Groth, Siegfried: Kirche Jesu Christi in den rassischen Spannungen Süd- und Südwestafrikas. In: IdW 7/1965, S. 126-134.
[173] Ebd., S. 127.
[174] Ebd.
[175] Ebd., S. 128.
[176] Ebd.
[177] Ebd.

nur für den afrikanischen Kontinent, sondern auch für die gesamte Welt herauszustellen“[178]. Weiter heißt es:

„Er meint, die südafrikanische Nation könne einmal den Ausschlag im Kampf zwischen Ost und West geben und die europäische Kultur und Zivilisation durch die größte Krise der Weißen hindurchretten. ‘Südafrika’, so erklärt er, sei dazu berufen, ‘Anker und Stützpunkt’, ‘Brückenkopf’ und ‘Vorposten’ der weißen Rasse in Afrika und in der ganzen Welt zu sein.“[179]

Wenn auch sehr verkürzt, so ist es doch wichtig, sich diesen Hintergrund, der in den Ohren vieler Europäer schon damals überzogen oder gar hysterisch geklungen haben muß, der aber doch das Lebensgefühl der Mehrheit der Weißen sowohl in Südafrika als auch in Namibia dokumentiert, als zeitgenössische Realität zu vergegenwärtigen. Man erkennt die Pioniermentalität und den triumphatischen Stolz der Siedler in diesen Aussagen, die sich aber mit einer tiefgreifenden Existenzangst paaren und die Verteidigung des Erreichten in einem bestens kaschierten langfristigen Angriffsakt programmatisieren: dem Entwurf und der konsequenten Umsetzung der Rassentrennungspolitik.
Dazu noch einmal Groth:

„Dieses Programm ist für Dr. Verwoerd und seine Regierung nicht nur *irgendeine* Möglichkeit, sondern es ist ihrer Meinung nach die *einzige* Möglichkeit, um auf weite Sicht in dem vielrassigen Land harmonisch miteinander leben zu können. Entweder Apartheid oder Integration, das bedeutet nach ihrer Meinung entweder Rettung der Weißen durch totale wirtschaftliche, soziale, kulturelle Trennung vom Schwarzen, oder Untergang des Weißen durch Verschlungenwerden von den Massen der Nichtweißen.“[180]

Das subjektive Bewußtsein, in einem ständigen Belagerungskrieg zu stehen und die eigenen Burgmauern in einem völkisch-religiösen Bewußtsein verteidigen zu müssen, geben folgende Worte des Ministerpräsidenten von 1958

[178] Ebd.; zur biblischen Begründung der Vorrangstellung des weißen Mannes stellt ein analytisches Dokument der DELK im Jahre 1971 fest: „Dies Denken gehört nicht etwa der Vergangenheit an, der Voortrekker-Gedanke ist sehr lebendig.“ (Protokoll der Pfarrkonferenz am 10.8.1971, Anlage 6; DELK-Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.)
[179] Groth, Siegfried: Kirche Jesu Christi in den rassischen Spannungen Süd- und Südwestafrikas. In: IdW 7/1965, S. 126-134; in Ergänzung sei noch eine weitere Äußerung Verwoerds kurz wiedergegeben: „’Noch niemals in der Geschichte, jedenfalls in der Geschichte der vergangenen 2.000 Jahre, war die weiße Rasse so bedroht wie heute ... Vielleicht ist dies der Plan mit uns, daß wir hier am Südpunkt in der gegenwärtigen Krise angesiedelt sind, um von diesem Brückenkopf aus abermals den Sieg (des Abendlandes) weitergehen zu lassen, durch den alles, was seit den Tagen Christi geschaffen wurde, erhalten bleiben soll zum Heil der ganzen Menschheit.’“ (Zitiert nach ebd.)
[180] Ebd., S. 129.

wieder: „'Wir werden um unser Leben kämpfen, und die Welt soll es wissen. Wir können nicht anders. Wir stehen wie Luther und seine Reformation mit dem Rücken gegen die Mauer.'"[181]

Noch 1988 macht Burgert Brand, bodenständiger Vikar aus dem Bereich der DELK, der in der theologischen Ausbildungsstätte der VELKSA-Kirchen im südafrikanischen Pietermaritzburg studierte, während er sich anläßlich eines zweisemestrigen Zusatzstudiums und eines Vikariats beim Evangelischen Gemeindedienst in Württemberg in Deutschland aufhielt, den Charakter der Apartheid in ähnlicher Weise deutlich:

„Das Wort 'Apartheid' ist ein recht nebulöser Begriff. (...) Wer 'Rassismus' und 'Apartheid' unkritisch synonym (...) verwendet, weiß nichts von der ungeheuren Angst einer Rasse, die ihr Überleben auf einem 'schwarzen Kontinent' gefährdet sieht. Der Rassismus ist nur ein Zeichen, an dem diese Angst offenbar wird, während die Apartheid bereits ein Überlebensmechanismus - eine Kampfansage - ist. Die Apartheid ist - zumindest in ihrem philosophischen Unterbau - ein zutiefst europäisches Phänomen. *Zum einen* hat sie an den Gedanken des 'Übermenschen' festgehalten, *zum anderen* stellt sie in krassester Weise das darwinistische Überlebensprinzip dar - 'the survival of the fittest!'"[182]

Bevor der Blick nun wieder auf Namibia und die im Odendaalplan von 1964 niedergeschriebene Version der südwestafrikanischen Variante der Apartheids-ideologie gerichtet werden soll, gilt es, sich die Reaktionen der Kirchen in Süd-afrika auf die Rassentrennungspolitik dort vor Augen zu führen, denn zumindest in der oberflächlichen Sicht erscheinen diese wie das Original zum namibischen Pendant einige Jahre später:
Im Zusammenhang mit der gewaltsamen Auflösung einer Demonstration schwarzer Afrikaner gegen verschiedene Maßnahmen der Regierung 1960 in Sharpeville, bei der 68 Demonstranten von den weißen Sicherheitskräften getötet wurden, kam es zum Offenbarungseid der Kirchen bezüglich ihrer Haltung zur Apartheid:

[181] Verwoerd in einer Rede 1958; hier zitiert nach: ebd.
[182] Brand, Burgert: Kein fertiges Programm für Südafrika. In: Heimat Mai 1988, S. 5. Der Artikel ist übernommen aus: Ev. Gemeindeblatt für Württemberg vom 14.2.1988.

„Während die (drei, Verf.) Burenkirchen sich aufs Ganze gesehen hinter die Rassenpolitik Verwoerds stellten, lehnen die englischen Kirchen diese ab. (...) Die lutherischen Kirchen und Missionen in Südafrika, zu denen auch die deutschen Missionen gehören, haben in der Rassenfrage keine eindeutige Haltung finden können, vielleicht auch deshalb, weil sie sich mit dem Burenvolk verbunden wissen und von ihrer Theologie her stärker zur Loyalität und Zurückhaltung geneigt sind als zur Kritik der Regierungspolitik. Die Römisch-Katholische Kirche lehnt das Apartheidsprogramm ab."[183]

Bezüglich der deutschen Kirchen und Missionen in Südafrika verweist Groth abschließend auf die eigene deutsche Geschichte, die gezeigt habe, „wie furchtbar sich der Rassenmythos in unserem Volk ausgewirkt hat"[184]: „Von daher ist unsere Sorge berechtigt gegenüber den Deutschen, den deutschen Kirchen und Missionen im südlichen Afrika"[185], folgert Groth und formuliert damit die auch in Deutschland liegende Verantwortung für die Geschicke der Kirchen Namibias.

[183] Groth, Siegfried: Kirche Jesu Christi in den rassischen Spannungen Süd- und Südwestafrikas. In: IdW 7/1965 S. 130 f.; Groth berichtet ferner, daß der ÖRK um Hilfe und Vermittlung gebeten worden sei, die Burenkirchen aus dieser ökumenischen Gemeinschaft aber bereits ausgetreten seien.

[184] Ebd., S. 134.

[185] Ebd.; Groth plädiert schon frühzeitig mit Nachdruck dafür, daß in der Situation Südafrikas die Kirche nicht im gesellschaftspolitischen Abseits stehen dürfe. In Antwort auf einen Leserbrief zur umfassenden Berichterstattung Groths in IdW 7/1965, in der ein Universitätsdozent für Mathematik aus Pretoria die Apartheidspolitik als die der Situation angemessene „'Kunst des Möglichen'" (Rede und Antwort: Kirche und Apartheid im südlichen Afrika. In: IdW 11/1965, S. 210) verteidigt und „Südafrika auf dem so unruhigen afrikanischen Kontinent" als „eine Oase des Friedens" (ebd.) bezeichnet, führt der Referent der VEM aus: „Beim Studium der Reden Dr. Verwoerds (...) kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß der südafrikanische Premierminister mit seiner Theorie von der einzigartigen Bedeutung der weißen Rasse im südlichen Afrika, von der Reinerhaltung unserer Rasse und unseres Blutes einer äußerst problematischen und gefährlichen Rassenphilosophie zum Leben verholfen hat. Und wenn Dr. Verwoerd diese Thesen mit einem religiösen Nationalismus und christlichen Erwählungsprinzip stützt, dann ist die Kirche noch stärker zur Stellungnahme gefordert." (Ebd., S. 214.)
Zur sachgerechten Einschätzung der Apartheidspolitik, zu deren Rechtfertigung von allen Seiten immer wieder per Wort und Bild auf die gewiß nicht unbeträchtlichen Ausgaben für die soziale Entwicklung der Schwarzen verwiesen wurde, hatte Groth schon in einem früheren Bericht zu dieser Thematik festgestellt: „Es ist bekannt, daß die Regierung Südafrikas Millionen ausgibt, um der nichtweißen Bevölkerung neue Städte, Schulen und Hospitäler zu errichten. Es ist aber noch mehr bekannt, wieviel Angst, Mißtrauen, Unrecht und Rassendiskriminierung durch das Apartheidsprogramm hervorgerufen worden ist." (IdW 7/1965, S. 129). Damit widerspricht Groth der Ansicht Missionar Vedders, dessen positive Haltung zur Apartheid natürlich gern von Befürwortern der Ideologie als angeblich unbestechliches Zeugnis einer lebenslangen Südwest-Erfahrung zitiert wurde, in diametraler Weise, wie eine Äußerung Vedders deutlich beweist: „Viele deuten das Wort 'Apartheid' franzoesisch. Einem Menschen, der apart ist, gehe ich aus dem Wege; wenn ich ihn noetig habe, behandle ich ihn extra. Das ist das Gefuehl in Amerika, England und Deutschland. Apartheid = aus dem Hass geboren. Ich moechte die Regierung sehen, die mehr fuer ihre Eingeborenen tut als Suedafrika, fuer ihre Erziehung, fuer ihre Schulen, und damit ist erst ein Anfang gemacht. Es werden Millionen ausgegeben." (Vedder während einer Synodalvorstandssitzung am 1.7.1955 in Okahandja lt. Niederschrift S. 11; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „1953-1960".)

Wie berechtigt die Sorgen Groths gerade auch in bezug auf die Haltung der DELK zur konsequenten Einführung der Apartheidspolitik in Südwestafrika im Rahmen des Odendaalplanes durch die südafrikanische Regierung gewesen sind, zeigt das Studium des Arbeits- und Lageberichts, in dem DELK-Landespropst Höflich anläßlich der Synode des Jahres 1964 am 10. Oktober, also zu der Zeit, in der der Referent der Rheinischen Mission für das südliche Afrika öffentlich bereits äußerst kritische Bemerkungen zur Apartheidspolitik verlauten ließ, über die Umsetzung dieses Planes folgendes ausführt[186]:

Es seien, so beginnt Höflich seine Rede, „Veränderungen eingetreten, die unsere Lage beeinflussen und unser zukünftiges Leben auch als Kirche bestimmen“[187]. Trotz der zurückliegenden Dürrejahre habe doch „der Entwicklungsplan der südafrikanischen Regierung für Südwestafrika, der unter dem Namen ‘Odendaalplan’ bekannt geworden ist, und im April dieses Jahres in Kraft gesetzt worden ist, bereits seine belebende Wirkung auf die Südwester Wirtschaft zu entfalten begonnen“[188]. Höflich fährt fort: „Wie Sie wissen, handelt es sich um einen umfassenden *Entwicklungsplan* auf den Gebi[e]ten der Wirtschaft, des Verkehrs, des Gesundheitswesens und der Erziehung, der die gesamte Bevölkerung unseres Landes betrifft.“[189] Es folgen dann weitere Darstellungen zu Einzelheiten des Planes sowie seiner Finanzierung und die Feststellung, daß die Regierung diesen Plan als Umsetzung des Auftrags ihres Mandats gegenüber Südwestafrika verstehe.[190] Des weiteren vergleicht er verschiedene soziale Kennziffern (Schulbesuch, Lese- und Schreibfähigkeit sowie Gesundheitsfürsorge) der einheimischen südwestafrikanischen Bevölkerung mit den Durchschnittswerten ganz Afrikas und der Welt, zieht eine positive Bilanz und nimmt schließlich eine eindeutig *politische* Bewertung vor:

[186] Vgl. zum Verhältnis Höflichs zu Südafrika und seiner Regierung auch Anm. 109!
[187] Ueber die Lage in Südwestafrika. Aus dem Arbeits- und Lagebericht der SWA-Synode am 10. Oktober 1964, erstattet von Landespropst K. F. Höflich. In: Heimat 1/2 1965, S. 10. Der ausführliche Bericht mit gleichem Wortlaut der hier zitierten Stellen findet sich unter dem Titel „14. Ordentliche Tagung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Synode - Arbeits- und Lagebericht des Vorsitzenden der KL, Lp. K. F. Hoeflich“ auch im DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[188] Ebd.
[189] Ebd.
[190] Im ganzen folgt Höflich damit der äußerst positiven Berichterstattung der AZ, die in ihren Headlines etwa formuliert: „Verwoerd gibt Startschuß für einmalige Entwicklung“ „Einzigartig auf dem afrikanischen Kontinent“ (AZ 28.1.1964).

„Der Entwicklungsplan sieht eine *Aenderung der inneren Struktur SWA`s* vor: Er will die verschiedenen eingeborenen Völker in Stammesgebieten zusammenfassen (Bantustans). (...) Es ist selbstverständlich, daß derartige Umsiedlungen nur im Einvernehmen mit den Beteiligten, in diesem Falle mit den Stammesautoritäten durchgeführt werden können. (...) Jeder wird menschliches Verständnis für die Schwierigkeiten haben, die eine Umsiedlung mit sich bringt, wie sie für Teile der Herero- und Namastämme vorgesehen ist. *Wie diese Probleme im Laufe der Zeit auch gelöst werden, wesentlich ist, daß mit Entschlossenheit für unser Land etwas getan wird, das es möglich macht, daß seine Menschen besser auf eigenen Füßen zu stehen vermögen, daß sie unter den Bedingungen eines immer wieder von Dürre und Seuchen bedrohten Bodens und Klimas besser und sicherer zu leben vermögen.* (...) Bei allen Beteiligten soll nach Möglichkeit der Grundsatz der Freiwilligkeit gewahrt werden."[191]

Der Landespropst geht anschließend auf die Bedeutung des Plans für die Kirchen des Landes ein:

„Durch den Entwicklungsplan sind auch verschiedene Kirchen betroffen. Es entstehen neue Mittelpunkte oder Schwerpunkte im Zuge der wirtschaftlichen Planung. (...) Wenn die Heimatgebiete gebildet werden, wird das die Rheinische Mission und die Evangelisch-Lutherische Rheinische Missionskirche berühren: Gemeinden lösen sich auf, die pfarramtliche Versorgung, sei es durch Missionare oder eingeborene Pastoren, muß vielfach neu geordnet werden. (...) Da die Verfassung unserer Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in SWA in Artikel 3 sagt, daß sie um ein brüderliches Verhältnis zu den anderen protestantischen Kirchen Süd- und Südwestafrikas bemüht ist, und in Artikel 4, daß sie es als eine ihrer Aufgaben ansieht, 'die Arbeit der evangelisch-lutherischen Mission in SWA zu fördern', bin ich sicher, daß unsere Synode wie unsere Kirchenleitung bei der Lösung dieser wichtigen Lebensfragen jede mögliche Hilfe

[191] Ueber die Lage in Südwestafrika. Aus dem Arbeits- und Lagebericht der SWA-Synode am 10. Oktober 1964, erstattet von Landespropst K. F. Höflich. In: Heimat 1/2 1965, S. 11. Daß der designierte Hererochef Clemens Kapuuo den Odendaalplan bereits direkt nach seiner Veröffentlichung vehement ablehnte, übergeht Höflich bei der zweimaligen Betonung des Aspekts der Freiwilligkeit geflissentlich. Dabei berichtete die AZ schon am 28.1.1964 unter dem Titel „Kapuuo: Reif für den Papierkorb": „Nachdem er sich mit den Hauptpunkten vertraut gemacht hatte, meinte er, daß der Plan weder von den Nichtweißen Südwestafrikas noch von den Vereinten Nationen akzeptiert würde. (...) Der Odendaal-Bericht fuße auf dem Grundsatz der Apartheid und nicht auf dem der Selbstbestimmung. Die Bevölkerung müsse über einen Entwicklungsplan für Südwestafrika entscheiden und nicht die Regierung." Auch von anderer Seite erfuhr der Plan nach seiner Veröffentlichung umgehende Ablehnung: „Die sogenannte Nationale Befreiungsfront in Südwestafrika lehnte durch einen Sprecher die Empfehlungen des Odendaal-Berichts ab. Als Begründung ist angegeben, daß nicht der Grundsatz ein Mann - eine Stimme verwirklicht werde." (Ebd.)
Auch kritisiert der Landespropst mit keinem Wort, daß die Zustimmung der „Stammesautoritäten" von Südafrika durch verschiedenste Vergünstigungen erkauft wurden, diese Personen in ihrem Urteil deshalb zumeist nicht frei waren und darum auch nicht als Repräsentanten ihres Volkes hätten angesehen werden dürfen. Zu solchen kritischen Informationen mußte Höflich aber über die Konferenz der drei lutherischen Kirchen Zugang gehabt haben!

gewähren wird.[192] Durch das Zusammenwirken bei der Bewältigung solcher Aufgaben wächst das Zusammengehörigkeitsgefühl der Kirchen lutherischen Bekenntnisses."[193]

Die unpolitische Absicht seiner Äußerungen, die eigentliche Nichtzuständigkeit der Kirche für die Umsetzung des Planes sowie die Beschränkung auf die angeblich kenntnisreiche Versorgung der vorhersehbaren Verwundungen betont Höflich schließlich im Rahmen einer eigenen Versicherung:

„Wir mischen uns damit nicht in die Dinge des Staats ein, sondern leisten Dienste, die uns zufallen: dazu gehört wirkliche Sachkenntnis, Verständnis für die besonderen Umstände, Einfühlungsvermögen in die andersartigen Denkweisen."[194]

Erbaulich und in bekannter Weise individualethisch pointiert läßt Höflich seinen Vortrag ausklingen, wobei die „Eingeborenen" noch immer als Objekte der Entwicklung betrachtet werden: „Unsere Mithilfe bei der Entwicklung der Eingeborenen sollte auch im Alltag vom Einzelnen in die Tat umgesetzt werden."[195]

Unterzieht man nun die Ausführungen Höflichs einem Vergleich mit den zuvor analysierten zeitgenössischen Beiträgen Groths, so fallen die Unterschiede unmittelbar ins Auge: Während der Landespropst die Propaganda der südafrikanischen Regierung für ihre Pläne im Mandatsgebiet im innerkirchlichen Bereich fortsetzt und anscheinend nicht einen Tropfen Wasser im Wein der Getrennten Entwicklung erkennen kann, durchschaut und benennt Groth das Janusgesicht der Apartheid, womit sich eine weitere Entfremdung zwischen Rheinischer Mission und DELK ankündigte, die nur deshalb noch nicht in aller Schärfe ausbrechen konnte, weil die Missionsvertreter in Südwest wie auch die einheimischen Jungtheologen aus je unterschiedlichen Gründen mit dem öffentlichen Anbringen von Kritik noch sehr zurückhaltend waren und sich auf

[192] Auch an dieser Stelle fällt zum wiederholten Male die formal-juristische Argumentation zur Hilfsbereitschaft auf, ohne daß die von den Maßnahmen betroffenen Menschen innerhalb der Rede ein konkretes Gesicht bekommen. Durchaus geschickt werden auf diese Weise die Realitäten euphemistisch verschleiert.
[193] Ueber die Lage in Südwestafrika. Aus dem Arbeits- und Lagebericht der SWA-Synode am 10. Oktober 1964, erstattet von Landespropst K. F. Höflich. In: Heimat 1/2 1965, S. 11 f.
[194] Ebd., S. 12.
[195] Ebd.

die Eingabe schriftlicher und unveröffentlichter Memoranden bei der Regierung beschränkten[196].

Bemerkenswert, wenn auch wenig verwunderlich, erscheint die Tatsache, daß laut Protokollen und Kirchenpresse der Odendaalplan und seine weitere Umsetzung in der innerkirchlichen Diskussion der DELK offiziell keine weitere Rolle mehr gespielt haben. Auch der langjährige Geschäftsführer der DELK, Carl Scholz, kann sich als Zeitzeuge rückblickend nicht daran erinnern, daß es im Zusammenhang mit dem Odendaalplan innerhalb der DELK zu problemorientierten Diskussionen oder Reaktionen gekommen ist.[197]

Die zweite Hälfte der 1960er Jahre läßt sich getrost als die Ruhe vor dem Sturm bezeichnen oder auch als Verweigerung der dringend notwendigen Revision der eigenen Haltung und der Verständigung und Kooperation seitens der DELK mit den schwarzen lutherischen Kirchen des Landes. Insbesondere wurde es versäumt, den Auf- und Ausbau eines sozialen Kontaktnetzes auf der Ebene der einzelnen Gemeinden zu den jeweiligen örtlichen ELK-Gemeinden nach der von Lp. Höflich selbst im Jahre 1962 vorgelegten Ordnung für die Konferenz der drei lutherischen Kirchen[198] engagiert und nachhaltig zu verfolgen. Der Kirchenleitung der DELK muß darüber hinaus besonders ihre Abstinenz beim Abfassen und Verantworten der beiden Memoranden der ELK von 1964 und 1967 in bezug auf die Auswirkungen der Umsetzung des Odendaalplanes[199] vorgehalten werden; hier wurden wichtige Chancen zur Demonst-ration glaubwürdiger Solidarität mit den beiden lutherischen Schwesterkirchen und den betroffenen einheimischen Afrikanern, die sicherlich auch in der DELK eine notwendige Diskussion anzustoßen vermocht hätten, ausgelassen. Das gesellschaftspolitisch bedingte und natürlich auch die Kirchen betreffende herannahende Grollen wurde in dieser Phase schlicht nicht zur Kenntnis genommen.
Was dann im namibischen Winter von 1971 geschah, ist, nüchtern betrachtet, als Ergebnis dieser passiven Haltung, die sich hinsichtlich der Verbesserung

[196] Vgl. hierzu die entsprechenden Ausführungen in Kap. 2.4.2 der vorliegenden Arbeit!
[197] Gespräch mit Carl Scholz am 28.8.1997 in Windhoek.
[198] Vgl. hierzu noch einmal § 8 der entsprechenden Ordnung unter Anm. 157!
[199] Vgl. hierzu Kap. 2.4.2 der vorliegenden Arbeit.
Für die beiden schwarzen lutherischen Kirchen war angesichts der Umsetzung des Odendaalplanes, der eine Entwicklung in Richtung tribalistischer „Bantustan-Kirchen“ vorzeichnete, der „status confessionis“

des zwischenkirchlichen Klimas mit wohlklingenden Resolutionen zufriedengab, statt auf allen kirchlichen Ebenen die aktive Kontaktnahme und die theoretische wie praktische theologische Arbeit zu befördern, zu verbuchen; tatsächlich aber markieren die folgenden Ereignisse eine Friktion in der Kirchengeschichte des Landes, die tiefer kaum hätte ausfallen können und die die DELK wie ein Donnerschlag treffen mußten, da die Kirche ihnen in falscher Einschätzung der gesellschaftspolitischen und innerkirchlichen Entwicklungen vollkommen unvorbereitet gegenüberstand.

3.4.5 „Die DELK am Scheideweg“[200] - Der Kurswechsel von ELK und ELOK zwingt auch die DELK zum Offenbarungseid

Wie oben dargestellt, bildeten die drei lutherischen Kirchen in Südwestafrika seit 1961 eine gemeinsame „Konferenz der drei lutherischen Kirchen“, die einen losen Verbund im Sinne einer institutionalisierten Kommunikationsplattform ohne kirchenrechtliche Relevanz darstellte.[201] Als aber ELK und ELOK gemeinsam mit den jeweiligen Missionsgesellschaften Rheinische und Finnische

---

gegeben. (Vgl.: Groth, Siegfried: Namibias Lutheraner: Immer noch tiefe Differenzen. In: LM 6/1975, S. 339.)

[200] Unter dieser Überschrift (im Original: „Die DELK by die Kruispad“) erschien im Februar 1973 im Evangeliese Informasiediens van Suidwes-Afrika (EID) anonym ein Artikel von DELK-Pfarrer Kramer (Kopie des Originals: DELK-Archiv, Mappe „Stimme“), in dem er auf die Gefahr hinweist, die sich aus der engen Kooperation zwischen der sogenannten „SOS-Christlichen Notgemeinschaft“, einer konservativen Aktionsgruppe, die sich innerhalb der DELK gebildet hatte, und der AZ und ihren Umtrieben ergäben. Mit ihrem Schweigen, so fährt der Verfasser fort, verletze die Kirchenleitung ihr Wächteramt und provoziere, daß man die DELK mit der SOS gleichsetze. In seiner Reaktion versucht der seinerzeit schon amtierende Landespropst Kirschnereit dem ihm bis dahin unbekannten Verfasser logische Fehler in seiner Argumentation nachzuweisen. Bezeichnend aber (wenn auch in der Wiedergabe etwas plakativ wirkend) sind die Schlußsätze der Entgegnung: „Geht es um politische Ideologien, dann kann und darf viel geredet werden. Die DELK schweigt. Was kümmert es den Mond, wenn ihn der Hund anbellt. In der Verkündigung wird die DELK reden.“ (Kirschnereit, Kurt: Die DELK am Scheidewege - Eine Entgegnung. In: Die Stimme 4/1973.) (Bei der Publikation „Die Stimme“ handelt es sich um eine entgegen den eigenen Zielsetzungen in unregelmäßiger Folge und in nur wenigen Ausgaben erschienene Kirchenzeitung der DELK. Die Synode 1972 hatte diese Initiative angeregt, um der Berichterstattung über die DELK in der AZ und den Publikationen der SOS eine eigene Informationsquelle für ihre Glieder entgegenzusetzen. (Vgl.: Die Stimme der DELK, Ausgabe 1, 12/1972, S. 2.))
Diese Hinweise zur Quellenlage des Zitats deuten die neuen Konflikte und ihre ganze Heftigkeit bereits an; ihnen wird im folgenden im einzelnen nachgegangen.

[201] Daß die strategischen Möglichkeiten, die sicherlich über gegenseitige Konsultationen hätten hinausreichen können, weitgehend ungenutzt blieben, zeigt vor allem der Terminplan der „Konferenz“: Nach der Sitzung am 26.11.1964, in der auch der Odendaalplan auf der Tagesordnung stand, fand die nächste Sitzung erst wieder nach 2¾ Jahren, am 15.8.1967, statt. (Vgl.: Spies, Waldemar: Die Konferenz der Lutherischen Kirchen in Südwestafrika. In: Heimat März/Apr. 1972, S. 9 ff.) Die erhoffte „allmähliche Tiefen- und Breitenwirkung in Kirchen und Gemeinden“ (ebd., S. 11) ist von dieser Institution sicherlich nicht ausgegangen.

Mission im August 1970 den Zusammenschluß dieser beiden Kirchen beraten und die Synoden die Konstitution der VELKSWA als Konföderation noch im gleichen Jahr ratifiziert hatten, geriet die DELK viel deutlicher als bislang unter Zugzwang, sich um eine konsequente Haltung zur lutherischen Einheit bzw. Einigung in Namibia zu bemühen.

Den Worten des neuen DELK-Landespropstes, Otto Milk, die er der Synode 1970 vortrug, ist das Bewußtsein um die eigene als Paradox empfundene Situation der Handlungsunfähigkeit angesichts des größer werdenden Veränderungsdrucks von außen und den Beharrungstendenzen von innen heraus abzuspüren; Mut und Kraft zur Adjustierung des eigenen Selbstverständnisses an die Erfordernisse der Zeit verraten sie allerdings *auch wegen*, oder gerade *trotz* ihrer generellen Zustimmungsfähigkeit, nicht, denn die vorgetragene Haltung generiert inhärent Exklusion und vertritt doch gleichzeitig den Anspruch auf lutherische Gemeinschaft über kulturelle und ethnische Grenzen hinweg:

„Grundsätzlich sind wir alle [gemeint sind in diesem Zusammenhang alle VELKSA-Kirchen, Verf.] Glieder der einen lutherischen Kirche; wenn wir uns in den verschiedenen Kirchenorganisationen finden, werden wir dankbar die Vorrechte z. B. der Muttersprache in Predigt, Gottesdienst und Seelsorge in Anspruch nehmen. Was uns in unserer Zeit aufgetragen ist und von uns ganz ernst genommen werden muss, ist der Beweis unserer Glaubwürdigkeit im Blick auf den farbigen Bruder in der Schwesterkirche. Wird es uns gelingen, überzeugend darzustellen, dass wir mit der Trennung in verschiedene Kirchen lutherischen Bekenntnisses keine Zurücksetzung des andersartigen Bruders verbinden? Unsere Trennung ist nicht so gemeint, das lässt sich rasch erweisen. Wird sie aber nicht fortgesetzt so missverstanden? Und geben wir nicht auch häufig genug Anlass zu solchen Missverständnissen? Damit klage ich nicht an; ich versuche nur, uns zu Ueberlegungen anzuregen, wie wir der Forderung des Tages als Kirche gerecht werden.“[202]

[202] Milk, Otto: Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung und des Landespropstes, S. 7 f. (Anlage 3 zum Protokoll der Synode 1970); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

Siegfried Groth kommt in seinem zeitgenössischen Bericht hinsichtlich einer lutherischen Einheit zu dem Ergebnis, daß eine rasche Entwicklung nicht zu erwarten sei: „Aus verschiedenen Gründen, besonders aber angesichts der südafrikanischen Rassentrennungspolitik, besteht diese Möglichkeit der Vereinigung einer weißen mit zwei nichtweißen Kirchen zur Zeit nicht“[203], die DELK

[203] Groth, Siegfried: Kirche in der Anfechtung. In: IdW 12/1970, S. 9, wobei in dieser Argumentation die unbedingte Loyalität der Mehrzahl der DELK-Glieder gegenüber der SA-Regierung wiederum implizit deutlich wird. Mit Nachdruck soll an dieser Stelle in Ergänzung der in anderen Zusammenhängen bereits erfolgten Ausführungen zu diesem Themenkomplex (vgl.: Kap. 3.2 und Anm. 116) die große Bedeutung dieser Sachlage noch einmal herausgestellt werden, weil hier tatsächlich ein entscheidender Zugang zum Verständnis der Haltung der deutschsprachigen Minderheit innerhalb des namibischen Kontextes liegt: Ihre Wurzeln hat diese Loyalität, wie oben bereits dargestellt, in dem positiven Verhalten der Nationalen Partei Südafrikas gegenüber den Deutschstämmigen in der unmittelbaren Nachkriegszeit ab dem Jahr 1948. Unter der nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst noch regierenden Vereinigten Partei gingen die Internierungen der Deutschen mit Aussprüchen einher wie „der beste Deutsche ist ein toter Deutscher“, so daß die aus der neuen Politik resultierende wirklich existentielle Wende für die Deutschen, die ihnen eine sichere Zukunft im Mandatsgebiet in Aussicht stellte und ihnen sogar weitgehend das beschlagnahmte Eigentum zurückgab, folgerichtig eine unbedingt positive Haltung zur NP nach sich zog. (Gespräch mit Frau Kreuzberger am 9.9.1997 in Swakopmund.)
Carl Scholz gab noch anläßlich der Namibia-Tagung 1977 in Wuppertal eine vorsichtige Schätzung zur Haltung der DELK-Klientel bezüglich der Nationalen Partei ab: „Ich glaube, aus der Erfahrung sagen zu können, daß schätzungsweise 50 bis 60 % der deutscher Bevölkerungsgruppe wahrscheinlich bis vor einiger Zeit die Nationale Partei unterstützt haben; das trifft, glaube ich, die Wahrheit.“ (Ev. Akademie Rheinland - Westfalen: Haus der Begegnung Mülheim a. d. Ruhr: Protokoll der Tagung „Die gemeinsame Mitverantwortung der Kirchen für das zukünftige Namibia“, 3.-5.2.1977.: Protokoll Nr. 406, S. 88.)
Aber auch der Blick auf den Charakter der umgekehrten Beziehung und ihrer Motivlage ist interessant. So kommt der Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika in einer Studie zu folgender Einschätzung: „Die konservative Prägung dieser Gemeinden (...) hat sich bisher als so stark erwiesen, daß vereinzelte liberalisierende Einflüsse durch einzelne Einwanderer, Pfarrer oder kirchliche Besucher noch jedesmal an ihr abgeprallt sind. Die deutschen Gemeinden sind wie ein Prellbock, den die südafrikanische Regierung gegen ‘feindliche Einflüsse’ aus der Bundesrepublik oder aus Genf aufgestellt hat. Zugleich sollen sie die Einflüsse von außen auffangen und im Sinne der Landespolitik nutzbar machen.“ (Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika: Entwurf zur Dokumentation Deutsche Gemeinden und Deutscher Mission im Südlichen Afrika. 1972, S. 22; VEM-Archiv.) Auch wenn man sich diese Rolle der deutschen Kirchen im südlichen Afrika nicht als Erfüllung eines explizit erteilten Auftrages vorstellen darf, wie es die Formulierung suggeriert, zeigt sich im Verhalten der weißen Kirchen doch die faktische Übernahme dieser Rolle, die so auch tatsächlich im Kalkül der Machthaber in Pretoria und Windhoek gelegen haben mag.
In jedem Fall wird hier aber wiederum deutlich, wie weit entfernt die Befindlichkeiten der Glieder und Verantwortlichen der DELK von denen der Afrikaner in Namibia waren und wie dies immer stärkere Verfestigungen in der Struktur der kirchlichen Landkarte Namibias auch in dieser Zeit der gerade erst beginnenden Politisierung der Kirchen zeitigte. Hier liegt ein wichtiger Grund für das kaum über verbale Bekundungen und finanzielle Hilfen hinausgehende Interesse an lutherischer Einheit auch im Zusammenhang mit der „Konferenz der Drei lutherischen Kirchen“; schon hier konnten selbst bei den Kirchenführern konfessionelle Nähe, ja Identität, mentale „Schluchten“ (Gespräch mit Herrn Schlenther am 13.8.1997) nicht überbrücken und so hatte man es in verhältnismäßig ruhigen Zeiten in festem, aber - wie sich zeigen sollte - naivem Glauben an die Langsamkeit von Veränderungen, die keiner besonderen Gestaltung bedürfen, versäumt, mental einer VELKSWA den notwendigen Weg zu bahnen.

setze sich aber dennoch „ernsthaft“[204] mit der Frage auseinander, „sich der VELKSWA anzuschließen“[205].

Sowohl die Vielvölkerkirche ELK in ihrer multiethnischen Konstruktion selbst wie auch der geplante Zusammenschluß der beiden schwarzen lutherischen Kirchen standen dem Geist der Apartheidsideologie jedoch massiv entgegen, was die Bedenken auf seiten der DELK hinsichtlich eines Zugehens auf die VELKSWA immer wieder nährte. Das politische Hinderungsargument, in dessen Horizont sich einflußreiche DELK-Glieder ganz geborgen und gesichert fühlten, kaschiert für den aufmerksamen Beobachter allerdings nur unzureichend den innerhalb der DELK weit verbreiteten soziologisch bedingten Unwillen, mit der VELKSWA zu konföderieren. Neben religiös motivierter Öffnung hätte es hier den Mut zur christlichen Courage gegenüber der Administration wie auch sich selbst gegenüber bedurft, wo die Loyalität gegenüber der Regierung und der Blick auf den eigenen Status klar ausgeprägter waren als die Verpflichtungen, die sich aus dem Evangelium und aus dem gemeinsamen Bekenntnis ergaben. Schlimmere Sanktionen von seiten der Politik, als sie auch die beiden schwarzen lutherischen Kirchen bewußt einkalkulierten, hätte jedenfalls auch die DELK nicht fürchten müssen. Aber die DELK-Glieder hatten eben mehr zu verlieren, und der von ihnen ausgehende Druck zwang letztlich auch die Kirchenleitung in eine reservierte Haltung gegenüber den intrakonfessionellen Entwicklungen hinein.

Für die Kirchenleitung selbst, der man die Ernsthaftigkeit ihrer Überlegungen zu einer Vertiefung lutherischer Einheit gewiß nicht bestreiten kann, konnte das politische Argument 1970 noch dazu gereichen, in Richtung VELKSWA (und auch in Richtung EKD) grundsätzlich guten Willen zu demonstrieren, und in Richtung der eigenen Kirchenglieder den Status quo zunächst zu garantieren. Dieser Burgfrieden zwischen den widerstreitenden Ansprüchen von außen und innen hielt allerdings gerade einmal bis zur ersten Bewährungsprobe, der Reaktion der DELK auf die Veröffentlichung des Offenen Briefes der beiden

[204] Groth, Siegfried: Kirche in der Anfechtung. In: IdW 12/1970, S. 9.
[205] Ebd.; so war die DELK etwa an einem zwischenkirchlichen Ausschuß, der Ende Januar 1970 einen Entwurf zur Bildung einer Vereinigten Lutherischen Kirche in SWA vorlegte, „auf eigenen Wunsch“ (Lp. Milk: Die Zukunft der Konferenz der Drei Lutherischen Kirchen in Südwestafrika; Anlage 2 zum

farbigen lutherischen Kirchen. Damit sollte eine Lawine losgetreten werden, die die DELK bezüglich ihrer ökumenischen Ausrichtung aus ihrer zweifelsohne vorhandenen Zeitlupenmentalität herausriß und die jedes bislang ungestraft gebliebene Zeitspiel der deutschen Lutheraner zukünftig mit nationalen und internationalen kirchlichen Sanktionen belegen sollte.

Man kann den radikalen und historisch zu nennenden Bruch anhand von vier Dokumenten sehr deutlich machen: Zunächst erging im Mai 1971 ein Schreiben der Arbeitsgemeinschaft für Kooperation der ELK an die Kirchengemeinderäte der DELK, in der zu einer engeren Kooperation zwischen beiden Kirchen eingeladen wird:

„Wenn sich auch leider momentan keine grösseren Möglichkeiten abzeichnen, um eine Vereinigung unserer lutherischen Kirchen zu vollziehen, so möchten wir doch darauf hinweisen, dass unserer Meinung nach in zunehmendem Maße das Zueinander und Miteinander unserer Kirchen und Gemeinden gepflegt werden sollte. Wir sind der Auffassung, dass ein noch grösseres Solidaritätsbewusstsein möglich ist, und zwar über die Kontakte der Pastoren hinaus auch auf Gemeindeebene. Uns fällt es schwer, in dieser wichtigen Frage weiter zu warten, Reden zu halten oder Resolutionen zu verabschieden. Wir schlagen deshalb vor, alle nur möglichen, sich bietenden Gelegenheiten wahrzunehmen, um miteinander in Kontakt zu treten“[206].

Unter Bezug auf einen konkreten Anlaß, der Übernahme der Verpflichtungen aus der Driehoek-Ooreenkoms durch die DELK, nimmt Landespropst Milk diese Gedanken aus der ELK auf und schwört in einem Schreiben an seine Gemeindekirchenräte im Juni 1971 alle DELK-Glieder auf die kooperativ-integrative Linie ein:

Protokoll der 17. Ordentlichen Tagung der Synode der DELK vom 2.-4.10.1970, S. 3; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synode 1970 / GKR u. Synoden“) beteiligt.

[206] Schreiben der ELK-Arbeitsgemeinschaft für Kooperation an die Gemeindekirchenräte der DELK, Mai 1971; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“. Im einzelnen werden folgende Aktivitäten vorgeschlagen: „Besuche von Gemeindegruppen“; „gemeinsame Jugend- oder Singefreizeiten“; „Versuche, das Abendmahl gemeinsam zu feiern“; „Bei Farmbesuchen könnten die deutschen Pfarrer evtl. auch Andachten für Eingeborene halten. (...) Es würde allen Partnern gut tun (gerade auch den Farmern) zu sehen, dass wir in *einer* Kirche leben.“; „Es wäre wünschenswert, wenn DELK-Gemeindegruppen unsere über das ganze Land verstreuten Einrichtungen besuchen und kennenlernen könnten“ sowie die gegenseitige Information über die Kirchenzeitungen „Heimat“ und „Immanuel“ und die sachliche und finanzielle Unterstützung von ELK-Einrichtungen durch die DELK.

„Bisher hat in der sogen. Driehoek-Ooreenkoms die NG Kerk in Südwest ihren geldlichen Beitrag zur Betreuung der Kontraktovambos beigesteuert. Durch Beschluß der NG-Synode ist dieses Abkommen gekündigt worden (...) Es war der Synode der DELK im Oktober 1970 ein ernstes Anliegen, in dieser Notlage mit ihrer Hilfe einzuspringen.[207] (...) Wenn auch die entstandene Notlage in erster Linie unsere finanzielle Hilfe erfordert, so geht es doch im Letzten nicht um unser Geld, sondern um unser Verständnis, unsere Hilfe, unsere Liebe im Blick auf Menschen, die im gleichen Land Glieder einer bekenntnisgleichen Kirche sind. Seit Jahren suchen wir nach Wegen, wie die Verbindung zwischen der DELK und den beiden lutherischen Schwesterkirchen in Südwest zum Ausdruck kommen kann. (...) Wir alle werden aufgerufen, neue Wege zu suchen, die zu stärkerer Zusammenarbeit führen. (...) Der persönliche Kontakt bedeutet eine willkommene Hilfe und macht aus der finanziellen Unterstützung eine Geste des brüderlichen Verstehens.“[208]

Noch bevor dieser Ansatz in den DELK-Gemeinden diskutiert werden konnte, markiert dann der 18. Juli 1971 den Tag der Wende im theologischen Denken und kirchenpolitischen Handeln der beiden schwarzen lutherischen Kirchen Namibias. Mit der Veröffentlichung des Offenen Briefes an den Premierminister Südafrikas und dem Verlesen des Hirtenbriefes in den Gemeinden der ELOK und der ELK, in denen die Kirchen erstmals öffentlich die Apartheidspolitik verurteilten, da diese eine grobe Verletzung der Menschenrechte darstelle und eine notvolle Entwicklung unter der einheimischen Bevölkerung Südwestafrikas zur Folge habe[209], setzte der nachhaltige Kurswechsel mit einem für alle Beobachter unerwarteten Paukenschlag ein. Während die Aktion der beiden Kirchen jedoch von katholischer und anglikanischer Seite spontane Unterstützung erfuhr[210] und sogar auf seiten der NG Kerk auf Verständnis stieß (!), war es ausgerechnet der ehemalige Missionar der Rheinischen Mission und langjährige einflußreiche Paulinum-Dozent, der seinerzeitige DELK-Landespropst Milk, der nichts Dringlicheres zu tun hatte, als sich im Namen der

[207] Vgl.: Protokoll der 17. Ordentlichen Tagung der Synode der DELK vom 2.-4.10.1970, S. 18 f.; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synode 1970 / GKR u. Synoden“.
[208] Schreiben von DELK-Lp. Milk an alle Gemeindeleiter und Gemeindekirchenräte der DELK vom 2.6.1971 (Rundbrief Nr. 3/1971); ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.
[209] Vgl.: IdW 10/1971, S. 8; vgl. hierzu auch die detaillierten Ausführungen in Kap. 2.5 dieser Arbeit.
[210] So erklärten die beiden katholischen Bischöfe Namibias (Koppmann, Windhoek, und Schlotterback, Keetmanhoop) in einem von der Zeitschrift „Christ in der Gegenwart“ am 25.9.1971 veröffentlichten Kommentar, „’dass die Anordnung des menschlichen Zusammenlebens in Südwestafrika weithin im Widerspruch zum Evangelium Christi steht und das schweigende Hinnehmen dieser Situation die christliche Botschaft auf die Dauer unglaubwürdig macht’“ (zitiert nach: Oblates of Mary Immaculate: The green and the dry wood. Documentation. The Roman Catholic Church (Vicariate of Windhoek) and the Namibian socio-political situation 1971-1981. Windhoek 1983, S. 13).

Kirche, der er vorstand, von dem Offenen Brief zu distanzieren und sich damit, allerdings ohne diese Koalition bewußt herbeigeführt zu haben, in eine unheilige Allianz mit der AZ zu begeben, die den Offenen Brief am 19.7.1971 in vollem Wortlaut mit dem Kommentar veröffentlicht hatte: „Der Brief (...) wurde der AZ in fehlerfreiem Deutsch übermittelt“[211], womit bereits die in der Folgezeit unter dem maßgeblichen Einfluß von AZ-Chefredakteur Kurt Dahlmann breit ausgewalzte „ausländische-Hintermänner-Kampagne“ einsetzte, die die Leiter der beiden schwarzen lutherischen Kirchen als willige Vollstrecker fremder Einflußmächte zu diskreditieren und die Bedeutung ihres Anliegens als von ausländischen Agenten eingeflößte politische Stimmungsmache abzuwerten versuchte.

Die Erklärung der DELK, die „nach Gesprächen mit der ELK abgefaßt“[212] wurde und in voller Länge unter dem Titel „Deutsche evang.-luth. Kirche distanziert sich“ am 23.7.1971 in der AZ erschien, hatte folgenden Wortlaut:

„’Die Kirchenleitung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche (DELK) in Südwestafrika gibt der Öffentlichkeit hiermit zur Kenntnis, daß sie sich verpflichtet fühlt, sich von dem offenen Brief an den Premierminister und den Kanzleierklärungen durch die beiden nichtweißen selbständigen Kirchen (...) ELOK (...) und (...) ELK (...) zu distanzieren. Dies gilt im besonderen hinsichtlich der Schlußfolgerung dieser Erklärungen, die die Grenzen kirchlicher Belange offensichtlich überschreiten.

Indem die Kirchenleitung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche diesen Schritt der Ablehnung sowohl ihren Kirchenmitgliedern als auch der Öffentlichkeit gegenüber tut, möchte sie aber gleichzeitig weiterhin allen Fragen rein kirchlicher Belange der beiden nichtweißen Kirchen offen bleiben. Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche findet sich überrascht durch eine in ihren Augen rein politische Aktion, die ihres Erachtens in keiner Weise mit bisherigen Äußerungen dieser beiden Kirchen in Einklang zu bringen ist. Wir hätten es begrüßt, wenn die in den Briefen erwähnten Fragen zu Dialogen mit den zuständigen Stellen geführt hätten und geben der Hoffnung Ausdruck, daß neue Möglichkeiten der Gespräche mit den staatlichen Stellen gefunden und ausgenutzt werden zum Wohl unseres ganzen Landes.’“[213]

---

[211] Offener Brief an den Ministerpräsidenten. In: AZ 19.7.1971.

[212] Journal Südafrika 3/1971, S. 7; bei der Besprechung mit der Kirchenleitung der ELK wurde von dieser Seite ausgeführt, die letzte Passage, die in der DELK „Bestürzung“ (Lp. Milk: Anmerkungen zu den Ereignissen in Verbindung mit dem Offenen Brief der ELK und ELOK an den Ministerpräsidenten der Südafrikanischen Republik vom 30.7.1971; DELK-Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“) ausgelöst hatte, sei nicht mit der Intention verfaßt worden, „eine landesfremde Instanz anzurufen, sondern ihre eigene Regierung davon zu überzeugen, dass nicht die Aufteilung in einzelne kleine Gruppen das Ziel der Politik des Landes sein sollte, sondern die Vision einer wirklichen, auch wirtschaftlichen, Zusammenarbeit, die der einzelnen Gruppe eine wirkliche Zukunft garantiert“ (Journal Südafrika 3/1971, S. 7). Diese Erklärung habe zur erheblichen Beruhigung der DELK-KL beigetragen, so Milk.

[213] Zitiert nach: ebd.; unbedeutend veränderter Wortlaut in der AZ vom 23.7.1971.

Diese Reaktion der DELK löste bei dem zuständigen Referenten der Vereinigten Evangelischen Mission, in die die Rheinische Mission im gleichen Jahr aufgegangen war, Siegfried Groth, der noch ein Jahr zuvor mit den Worten „Den *drei* (Hervorhebung durch Verf.) lutherischen Kirchen (...) liegt sehr daran, daß gerade in der Situation der Apartheid eine Vereinigung erfolgt, und daß auch die Einheit der Kirche ihren sichtbaren Ausdruck findet“[214] ein hoffnungsfrohes Bild von der ökumenischen Haltung der DELK gezeichnet hatte, gleichsam einen Schock aus:

„Mit großem Erschrecken mußten wir zur Kenntnis nehmen, daß sich die Leitung der DELK in SWA von den Briefen der ELK und ELOK distanziert hat. Für uns ist diese ausschließlich negative und so rasche Reaktion der DELK vor allem auch darum unfaßbar, weil die drei lutherischen Kirchen nicht nur in einer Konferenz zusammengeschlossen sind, sondern auch im vergangenen Jahr wie auch in diesem die DELK sich bemühte, in die geplante Vereinigte Ev. Luth. Kirche einbezogen zu werden.“[215]

Noch eindrucksvoller spiegelt sich das Unverständnis über die als katastrophal und verhängnisvoll eingestufte Reaktion Milks, der diese trotz des zwischenzeitlich stattgefundenen Gesprächs mit der KL der ELK, das bezüglich des brisanten letzten Punktes des Offenen Briefes offenbar eine Klarstellung im Sinne der DELK gebracht hatte[216], veröffentlichen ließ, in einem Schreiben seines ehemaligen Kollegen, dem Paulinum-Dozenten Theo Sundermeier, zum 60. Geburtstag des Landespropstes wider, aus dem hier eine längere Passage zitiert werden soll, da sie nicht nur eine Privatmeinung, sondern die weitverbreitete Reaktion innerhalb der schwarzen lutherischen Kirchen auf die Haltung der DELK zum Ausdruck bringt:

„Dein Geburtstag faellt in eine Zeit, da die Kirche, die Du leitest, in eine Krise geraten ist oder in naechster Zeit geraten wird. (...) Ich kann weder den Zeitpunkt verstehen, an den Du sie (die Reaktion auf die Briefe der ELOK und der ELK, Verf.) abgegeben hast noch auch den Inhalt,

[214] Groth, Siegfried: Kirche in der Anfechtung. In: IdW 12/1970, S. 9.
[215] Offizielles Schreiben Groths als VEM-Referent für das südliche Afrika an DELK-Landespropst Milk, 20.8.1971. (ELCRN-Archiv, cabin IX, Akte „1.10.“.)
[216] Vgl. Anm. 212!

menschlich nicht, theologisch und sachlich nicht. (...) Sag, wer hat Dich zu so fataler Eile getrieben? Warum hast Du nicht abgewartet, bis die ganze Kirchenleitung zusammengetreten ist? Du hattest doch Zeit, um erst die Lage zu sondieren? Und der Inhalt? Warum kein einziges Wort des Verstehens? Warum hast Du nicht die Gelegenheit benutzt, mutig die Stimme fuer die Entrechteten zu erheben? Warum hast Du Deine missionarische Vergangenheit plötzlich vergessen?[217] Dies kann doch nicht theologisch ernst gemeint sein, dass die Kirche ihre 'kirchlichen Belange weit ueberschritten hat'. Du bist doch zu guter Theologe, als dass das Deine Meinung sein koennte. Oder doch? Du kannst doch nicht meinen, dass die Kirche sich nur mit innerkirchlichen Dingen zu beschaeftigen hat und die Welt Welt sein lassen muss. Hast Du nicht selbst auf der Pastorenkonferenz dafuer gestimmt, dass die Menschenrechte bekannt werden sollten, wie es Evian uns aufgetragen hat?[218] Wo bleibt der Wert Eures Synodenwortes? Niemand haette Euch veruebelt, wenn Ihr die politischen Konsequenzen des Briefes von Euch weist (wobei Du weist, dass die Kirche dabei ebenso politisch aktiv ist, wie die 'andere Seite') aber ein Wort zum Wahrheitsgehalt des ersten Teiles haette Euch gut angestanden. Beschaemend fuer die DELK, dass ein Dominus und ein Advokat die einheimischen Kirchenfuehrer besser verstehen als Du, der Du doch weisst, [d]ass sie die Wahrheit gesprochen haben. (...)

Warum hast Du nicht gegen Dahlmann Stellung genommen, der behauptet hat, dass auslaendische Agenten dahinter stehen. Du weißt doch, dass das nicht wahr ist. Warum erhebst Du nicht Deine Stimme fuer die Wahrheit? (...) Diese Presseerklärung hat Eure Kirche in die Isolierung getrieben. Und Du weißt es und wusstest es genau. Habt Ihr tatsaechlich den Weg des Ueberlebens gesucht - und Du weißt, dass Ihr nun 'ueberlebt seid', um es mit einem Wort W. Krusches[219] zu sagen?!"[220]

---

[217] Otto Milk stand u. a. selbst 12 Jahre lang im sog. Doppelamt. (Vgl.: Milk, Otto: Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung und des Landespropstes; Anlage 3 zum Protokoll der Synode 1968, S. 2; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".

[218] Wie notwendig die Implementierung des Diskurses um die Menschenrechte war, zeigt folgender Textauszug aus jener Zeit, der diesem Begriff seine spezifische Ansicht entgegensetzt: „Da ist dieses Wort 'Menschenrechte', mit dem so viel Schindluder getrieben wird; das letzten Endes ganz einfach zum Schlagwort, zum Maentelchen fuer politische Gegenstroemungen erhoben wird - wenn einem was nicht passt, werden Menschenrechte geknechtet! Dies Wort und seine Anwendung ist anscheinend von denen erfunden worden, denen stille, selbstverstaendliche und taetige Menschlichkeit zu wenig ist; davon erfaehrt ja niemand etwas! Die 'neue' Menschlichkeit muss an die grosse Glocke, fuer die Verdienste an derselben winkt vielleicht ein einflussreicher Posten, und dann werden alle, aber auch alle Menschen in den Genuss dieser Menschenrechte kommen. (...) Konnte vielleicht in frueheren Zeiten, als es noch nicht einmal Landesgrenzen, geschweige denn eine Regierung gab, etwa ein Ovambo sich im Herero- oder Namaland 'frei bewegen' und war dort 'kein Fremdling', sondern vollwertiger Mensch, wie es der Pastor ausdrückt?" (Christliche Not- und Arbeitsgemeinschaft Swakopmund; Sam-Cohen-Archiv, Karton 284: „Protestant denominations of continental origin and related bodies.")

[219] Bischof Krusche veröffentlichte in den LM 1971, S. 288 ff. einen Beitrag zur Situation im südlichen Afrika, auf den Sundermeier in seinem Brief auch verweist.

[220] Schreiben Theo Sundermeiers an Landespropst Otto Milk vom 5.8.1971; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK"; Seine politische Weitsichtigkeit beweist Sundermeier noch einmal in einem Schreiben an Sr. Ursula Pönnighaus vom 13.6.1973, in dem es heißt: „Wir gehen einem totalitären Staat entgegen in S.A. Darüber gibt es keinen Zweifel. Schon jetzt leben wir in einer Oligarchie, nicht in einer Demokratie. Der Staat bewahrt nicht, sondern er manipuliert." (DELK-Archiv, Mappe „Arbeitskreis DELK".)

Sicherlich über die fatalen Wirkungen seiner Äußerungen selbst erschrocken, war der Landespropst in der unmittelbaren Folgezeit sichtlich bemüht, den angerichteten Schaden durch öffentliche Erläuterungen zur Distanzierungserklärung zu begrenzen, indem die menschlichen Aspekte des Offenen Briefes als *auch* durch die Kirchen vertretbar anerkannt und sogar „befürwortet“[221] wurden.

Anläßlich der ersten Pastorenkonferenz der „Konferenz der drei lutherischen Kirchen“ nach dem Erscheinen des Offenen Briefes forderten nach dem Bericht des Landespropstes ELK und ELOK die DELK dazu auf, im Zusammenhang mit ihrer nachträglichen Zustimmung zu den Anliegen des Offenen Briefes auch eine klare Abgrenzung zur Apartheid vorzunehmen: „Wenn wir (die DELK, Verf.) sagen, dass wir die 5 Punkte des ‘Offenen Briefes’ bejahen, sei darin auch eine Verurteilung der Apartheid eingeschlossen und dies müsse von der DELK, wenn auch nicht in der AZ, öffentlich ausgesprochen werden“[222], berichtete Milk seiner Kirchenleitung.

Der Bericht über die Reaktion der DELK-Vertreter zeigt allerdings, daß die Anerkennung des menschlichen Anliegens des Offenen Briefes keineswegs bedeutete, daß sich die DELK zum Anwalt dieser Begehren machen lassen wollte:

„Unser Bemühen ging dahin, deutlich zu machen, dass diese Forderungen unsere Möglichkeiten übersteigen. Sie würden nur Ablehnung und Verhärtung verursachen. Unsere Aufgabe sähen

[221] Vgl.: Offenes Schreiben Milks vom 30.7.1971; Hirtenbrief vom 23.8.1971; abgedruckt in: Kauffenstein 1985a, S. 15 f. In seinem Hirtenbrief schreibt Milk: „’Auch wir werden das Anliegen der Schwesterkirchen ernstnehmen. Wir gehen von der gleichen Basis des lutherischen Bekenntnisses aus (...). Darum wollen wir auf dem begonnenen Wege der Zusammenarbeit vorwärtsgehen.’“ (Zitiert nach: ebd., S. 16.) Noch schien der Landespropst also sehr zuversichtlich, daß die politische Option, die der Offene Brief mit seiner Forderung an die Regierung Südafrikas, „daß Ihre Regierung gemäß der Aussprache des Weltgerichtshofes und in Zusammenarbeit mit der UNO, deren Mitglied Südafrika ist, eine friedliche Lösung für die Probleme unseres Landes suchen möge und dafür sorgt, daß die Menschenrechte vollgültig in Kraft gesetzt werden und daß Südwestafrika ein selbständiger und unabhängiger Staat werden kann“ (zitiert nach: „Wir können nicht länger schweigen“ - ELK und ELOK nehmen Stellung zur Apartheid. In: IdW 10/1971, S. 13) formuliert hatte, ein Fehltritt auf das Gebiet des Politischen sei, der aber das von Milk seit jeher befürwortete Zusammenwachsen der Kirchen vor dem gemeinsamen theologischen Hintergrund nicht wirklich gefährden könnte.

[222] Schreiben Milks an die Mitglieder der Kirchenleitung der DELK vom 20.9.1971 bezüglich der wenige Tage zuvor stattgefundenen Sitzung der Pastoren der Konferenz der drei lutherischen Kirchen; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

wir darin, in den einzelnen Gemeinden die Schritte aufeinanderzu zu tun, die jetzt möglich seien.“[223]

Die DELK gab schließlich noch folgendes Statement vor den Pastoren der Schwesterkirchen ab, das trotz der gleichzeitigen Zurückweisung der Forderung der ELK, die DELK müsse die Apartheid verurteilen, die bleibende Bereitschaft zur weiteren Zusammenarbeit signalisieren sollte: „Für ein Zusammengehen von verschiedenen Kirchen genügt die Einigung auf die Konstitution; eine Erklärung zu einem besonderen Problem, auch zu dem der Apartheid, ist nicht erforderlich.“[224]

Auch die KL blieb anläßlich ihrer Sitzung am 1.12.1971 bei dieser grundsätzlichen Haltung, daß kirchliche Entscheidungen ohne politische Implikationen zu treffen seien, und faßte sie noch einmal prägnant (in der Diktion von AZ-Chefredakteur Dahlmann wird daraus allerdings ein „etwas sibyllinisch“[225]) zusammen:

„’Wir wünschen die Vereinigung der drei lutherischen Kirchen in Südwestafrika. Wir haben das in vielen Aeusserungen betont, und wir betonen es hier wieder. (...) Wir gehören zusammen, auch wenn wir in politischen Fragen verschiedene Standpunkte einnehmen. (...) Darum können wir auch den Weg, der mit dem Offenen Brief beschritten worden ist, bejahen, obwohl wir über die politischen Konsequenzen anderer Meinung sind, wie wir schon in Otjimbingwe zum Ausdruck gebracht haben.’“[226]

Offensichtlich hatte der Brief Theo Sundermeiers an Otto Milk seine Wirkung nicht gänzlich verfehlt: Immerhin erkannte die DELK nunmehr das Recht der Kirchen zur öffentlich formulierbaren Diagnose humanitärer Verhältnisse an. Nach wie vor aber war die DELK der Auffassung, daß sowohl die Ursachenforschung wie auch eine entsprechende soziopolitisch ausgerichtete Therapie nicht in den Zuständigkeitsbereich kirchlichen Wirkens fiel.

---

[223] Ebd.
[224] Ebd.
[225] Dahlmann, Kurt: Kampfabstimmung in der Kirche? In: AZ 12.5.1972; zitiert nach: Kauffenstein 1985 a, S. 33.
[226] Auszug aus dem Protokoll der KL-Sitzung der DELK am 1.12.1971; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“; auch ein Brief, den Milk zwei Tage nach dieser Sitzung an OKR Kremkau richtete und in dem er gegenüber dem KA die positive Haltung der DELK-KL zur VELKSWA herausstellte, belegt sein nachhaltiges Bemühen um Schadensbegrenzung. (Vgl.: Schreiben Milks an Kremkau vom 3.12.1971; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.)

Anders als noch in den 1960er Jahren fanden sich die ELK und die VEM mit der als inkonsequent empfundenen Haltung der deutschen Lutheraner in Namibia nun aber nicht länger ab: Eine Anfang 1972 bei der VEM in Wuppertal erschienene Dokumentation mit dem Titel „Evangelium und Menschenrechte“[227], die ihre Analysen und Interpretationen auf die Ereignisse im direkten zeitlichen Umfeld der Veröffentlichung der Offenen Briefe konzentriert und als Quellen die AZ und das oben bereits erwähnte, nicht protokollierte und als vertraulich gekennzeichnete Gespräch zwischen ELK und DELK, das im Vorfeld der ersten Stellungnahme der DELK stattfand, zugrunde legt[228], fächerte die Kontroverse zwischen den namibischen Lutheranern weiter an.

Landespropst Milk, der die Dokumentation nach eigenen Worten durch den nach Deutschland zurückgekehrten ehemaligen DELK-Pfarrer Debus erhielt, kritisierte in einem Schreiben an VEM-Missionsdirektor Menzel, in dem er sich mit einzelnen Formulierungen der Dokumentation detailliert auseinandersetzt, daß „hier mit Absicht ein negatives Bild der DELK gezeichnet werden soll“[229]. An anderer Stelle heißt es bewertend: „Die Verbreitung des Heftes hilft mit, die DELK zu diffamieren. Durch die falschen Darstellungen, die an einigen Stellen (...) Unwahrheiten enthalten, wird die Kirchenleitung mit Bewußtsein in ein ungünstiges Licht gestellt.“[230] Auch seiner persönlichen Betroffenheit verleiht der Landespropst Ausdruck: „Ich kann die persönliche Bemerkung nicht unterdrücken, wie es mich betrübt hat, dass es der Mission so leicht fällt, einen jahrelangen Mitarbeiter der RMG vor aller Welt blosszustellen, wie es in diesem Heft mit mir geschieht.“[231]

---

[227] Vereinigte Evangelische Mission: Evangelium und Menschenrechte. Kirchen in Südwestafrika brechen das Schweigen. (Dokumentationsreihe der VEM Nr. 1.) Wuppertal 1972.

[228] Vgl.: ebd., S. 21 f.

[229] Schreiben Milks an Menzel vom 28.2.1972, S. 3; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.

[230] Ebd., S. 4; tatsächlich sind diese Vorwürfe Milks sachlich begründet. Wenn die VEM-Dokumentation der AZ in ihrer spekulativen Aussage folgt, die DELK betone derzeit die Trennung von der ELK, wenn sie Zweifel bezüglich der Einhaltung des Driehoek-Ooreenkoms effektvoll in den Raum stellt („Ob die Gemeinden bereit sein werden, im Rahmen der gemeinsamen Betreuung der Kontraktarbeiter ausserhalb ihres ‘Heimatlandes’ ihren Beitrag zu leisten, bleibt offen“) oder verlauten läßt: „Mit dieser Erklärung dürfte der Anschluß der DELK an die (...) VELKSWA auf lange Sicht gesehen unwahrscheinlich sein“, ohne auf die Sitzung der Konferenz der drei lutherischen Kirche am 2. Dezember hinzuweisen, während der die DELK-Vertreter unter dem Vorbehalt der Zustimmung der DELK-Synode 1972 ihren Willen zum Beitritt in die VELKSWA bekräftigten, hinzuweisen, zeigt dies min-destens ein nachlässiges Recherchieren oder aber belegt eine tendenziöse Darstellungsabsicht.

[231] Ebd., S. 3.

In sachlicher Hinsicht enthält das Schreiben einige interessante, um Verständnis für die Reaktion der DELK bemühte Klarstellungen: Milk führt aus, daß die seinerzeit noch bevorstehende Offene-Brief-Aktion während der Sitzung der Konferenz der drei lutherischen Kirchenleitungen im Mai 1971 von ELOK und ELK nicht erwähnt worden sei.[232] „Dass dies auf die DELK bestürzend wirken musste, ergibt sich aus der Sachlage. (...) Die rasche Reaktion der DELK geschah aus der bisher nie getrübten, vertrauensvollen Zusammenarbeit heraus und war darum für uns eine notwendige, logische Folge."[233]
Auf den Inhalt der DELK-Erklärung zum Offenen Brief bezugnehmend, erklärt Milk:

„Wir hatten seit einigen Wochen mit einer Zeitungskampagne zu tun, die den Kirchen vorwarf, sie stünden im Bunde mit den 'Terroristen', für die der Weltkirchenrat und einige deutsche Kirchen Gelder zur Verfügung gestellt hatten.[234] Wir hatten öffentlich erklärt, dass die DELK

[232] Es wird hier von Milk allerdings nicht berücksichtigt, daß die „Aktion Offener Brief" im Mai 1971 in den Kirchenleitungen von ELK und ELOK offenkundig noch überhaupt nicht bekannt war. Der Brief war ja nicht etwa von den Kirchenleitungen selbst entwickelt oder in Auftrag gegeben worden, sondern wurde autonom am Paulinum entworfen. (Vgl. dazu die Interviewaussagen von J. L. de Vries in Teil II, Anm. 328!)

[233] Schreiben Milks an Menzel vom 28.2.1972, S. 3; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".

[234] Hier ging es insbesondere um das finanzielle Engagement der Evangelischen Kirche im Rheinland, deren Synode Anfang Juni 1971 beschlossen hatte, sich am Sonderfonds des Ökumenischen Rates der Kirchen im Rahmen des 1969 beschlossenen und im August 1970 während einer Konferenz des Exekutivkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen als Maßnahmenpaket verabschiedeten Programms zur Bekämpfung des Rassismus (vgl.: epd Nachrichtenspiegel Nr. 35 vom 3.9.1970, S. 2 und Nr. 36 vom 10.9.1970, S. 9) zu beteiligen.
Bereits am 9.9.1970 sandte Milk an den ÖRK in Genf in dieser Sache ein Protesttelegramm: „We protest against financial and moral support of subversive movements considering your genuine task proclaiming reconciliation in christ" (Schreiben Milks an die Präsides der übrigen VELKSA-Kirchen v. Delft, Wernecke und Hahne vom 9.9.1970, in dem er das Telegramm mit den Worten zitiert: „Ich darf annehmen, dass Sie keine Einwände gegen den Schritt haben."; DELK-Archiv, Mappe „Kirche und Öffentlichkeit".) Milk informierte auch das KA mit Schreiben gleichen Datums von seiner Eingabe an den ÖRK, worauf KA-Präsident Wischmann ihm u. a. antwortete, daß „dieses Telegramm selbst bei vielen Menschen, die sonst sich ehrlich um Verständnis für die Situation in Südafrika und besonders auch die schwierige Lage der Kirchen bemühen, mit Unwillen zur Kenntnis genommen worden ist. Dieser Unwille rührt (...) daher, daß die Deutsche Evangelisch-lutherische Kirche in Südwestafrika zwar jetzt laut gegen die Unterstützung 'subversiver Bewegungen' protestiert, in der Vergangenheit sich jedoch sehr schwer getan hat, in Südwestafrika gegenüber Nicht-weißen begangenes Unrecht deutlich und öffentlich beim Namen zu nennen. Es ist hier noch unvergessen, daß sich die Deutsche Evangelisch-lutherische Kirche in Südwestafrika zum Beispiel vor einigen Jahren nicht dem Protest der beiden anderen lutherischen Kirchen in Südwestafrika bei der Regierung gegen die als Folge des Odendaal-Planes zu erwartenden Ungerechtigkeiten angeschlossen hat." (Schreiben Wischmanns an Milk vom 29.10.1970; DELK-Archiv, Mappe „Kirche und Öffentlichkeit".) - Hier zeigt sich somit eine erste ernsthafte Verstimmung zwischen EKD und DELK.
Die AZ formulierte unter der Headline „Terroristenhilfe aus dem Rheinland. Evangelische Kirche im Rheinland spendet über 130.000 Rand für anti-rassistische Gruppen einschließlich militanter 'Freiheitskämpfer'": „Die Synode appellierte an die Öffentlichkeit, für ihre Terroristenhilfe zu spenden. In dem Beschluß heißt es, daß die Hilfe auch an solche Gruppen gewährt wird, 'die Gewalt als letzte Zuflucht in ihrem Kampf gegen den Rassismus nicht ausschließen'." Nach einer Variation dieses unter dem Deckmantel seriöser Berichterstattung kaschierten kommentierenden Schreibstils („Terroristenhilfe"!)

damit nichts zu tun hat und eine solche Unterstützung ablehnt.[235] Durch die Veröffentlichung des 'Offenen Briefes' entstand in der Bevölkerung der Eindruck, wir hätten ihnen zwar die Versicherung gegeben, gegen die Unterstützung der 'Terroristen' zu stehen, wir seien aber im Geheimen, wie vor allem der Schlussabschnitt des Offenen Briefes ausgelegt wurde, für eine Ablösung der Republik durch die UNO. Wenn wir unseren Gemeindegliedern und der Oeffentlichkeit gegenüber glaubwürdig bleiben wollten, mussten wir Stellung nehmen, für die Legalität der jetzigen Regierung und gegen Pläne, diese durch die UNO zu ersetzen. Das bedeutete nicht eine Stellungnahme für die Weissen als solche, denn damit waren auch die Eingeborenen eingeschlossen, die die jetzige Regierung durch ihre Mitarbeit unterstützen."[236]

Damit will Milk insbesondere die folgende in der Dokumentation angestellte Analyse widerlegen: „Man vermutet offenbar, dass in solch einem unabhängi-

---

mantel seriöser Berichterstattung kaschierten kommentierenden Schreibstils („Terroristenhilfe"!) folgt eine verhängnisvolle Inbezugsetzung der Ausführungen zur DELK, die klar darauf ausgerichtet scheint, die entsandten Pastoren aus dem Bereich der EKD kollektiv unter Verdacht zu stellen und Mißtrauen gegen sie zu schüren: „Die Rheinische Kirche schließt Gruppen, die Gewalt anwenden, ausdrücklich in ihre Aktion ein. Die deutsche evangelisch-lutherische Kirche in Südwestafrika hat mit der evangelischen Kirche im Rheinland nur bedingt etwas zu tun. Sie ist wie die Rheinische Kirche Mitglied der EKD. Sie hat in der Vergangenheit Pfarrer aus den Reihen der evangelischen Kirche im Rheinland erhalten." (AZ vom 18.6.1971.)

Offenbar benutzte selbst Landespropst Milk in einer Kanzelabkündigung am 20.6.1971 für die gemeinten Befreiungsbewegungen das Wort „Terroristen" (Schreiben DELK-Pastor Dunzes an das KA vom 30.7.1972; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK"), worauf Dunze ihm nach eigenen Worten geschrieben habe: „Diese Benennung allein scheint mir den oben gezeigten Weg der Partnerschaft (gemeint ist der Beschluß der Pfarrkonferenz der DELK vom 10.-12.5. 1971, der besagte, daß die Ergebnisse der Tagung des LWB in Evian sowie die international bedeutendere Rolle der Diskussion um die UN-Charta der Menschenrechte in der Weise zu adaptieren und innerhalb der Gemeinden zu transformieren seien, daß die Gemeindeglieder von der Richtigkeit einer stärkeren Zusammenarbeit zwischen den drei lutherischen Kirchen überzeugt würden, Verf.) zu verlassen." (Ebd.)

[235] Diese Erklärung in Verbindung mit einer sachlichen Richtigstellung (100.000 Rand waren von der Synode für missionarische Zwecke zur Verfügung gestellt worden, weitere 40.000 Rand für soziale Zwecke und Aufklärungsarbeit) geschah in Form einer Kanzelabkündigung, die am Sonntag, den 20.6.1971, verlesen wurde, nachdem der erste Informationsstand innerhalb der DELK heftige Reaktionen ausgelöst hatte. Der Wortlaut der Kanzelabkündigung wurde einen Tag später in der AZ abgedruckt, die diese sachliche Richtigstellung dennoch mit der Überschrift „Aufruf zur Terroristenhilfe. Die Finanzhilfeprojekte der evangelischen Kirche im Rheinland" (AZ vom 21.6.1971) betitelte, was einmal mehr dazu geeignet ist, ein bezeichnendes Licht auf die scharfmacherischen Absichten ihres Chefredakteurs Dahlmann zu werfen.

Gisela Kauffenstein kommt dagegen in ihrer Dokumentensammlung von 1985 im Zusammenhang mit der Aufnahme auch von Dahlmann-Artikeln zu einer anderen Einschätzung des Vormanns der AZ: „Chefredakteur Kurt Dahlmann von der 'AZ' schaltet sich in die Auseinandersetzung ein. Er versucht zu interpretieren und so den weit verstreut lebenden Deutschen zu einem objektiven Urteil zu verhelfen" (Kauffenstein 1985 a, S. 26). Aufgrund einer zeitlichen Distanz von mehr als einer Dekade zwischen den von Frau Kauffenstein präsentierten Dokumenten und ihren Bewertungen hätte man eine sachgerechtere Einschätzung der publizistisch-populistischen Umtriebe Dahlmanns erwarten dürfen. Selbst aber noch in der politischen Kontroverse ihrer Zeit befangen und respektive der hier intendierten Würdigung der Leistungen ihres Mannes als Landespropst der DELK zwischen 1977 und 1983, kann Gisela Kauffenstein offenbar zu keiner sachgerechten Einschätzung gelangen, was sich auch an anderen Stellen der beiden von ihr herausgegebenen Dokumentenbände erweist.

[236] epd Nachrichtenspiegel Nr. 35 vom 3.9.1970, S. 2 f.

gen Staat für die Weissen kein Platz mehr sein sollte. Die Kirche machte sich also zum Verteidiger der Existenzansprüche der Weissen, die ihr angehören.“[237]

Auf die Einlassungen Milks reagierte die VEM in einer Stellungnahme von Missionsdirektor Menzel, wobei zur Sache zwar festgestellt wird, „daß die VEM eine andere Interpretation als er (Milk, Verf.) gibt“[238], daß aber „der VEM eine Diffamierung von Landespropst Milk, der Kirchenleitung oder der DELK völlig ferngelegen hat“[239]. Die eigene Dokumentation wird verteidigt und die Kritik an der DELK in ihrem Kern wiederholt: „Muß man hier nicht doch einmal die Frage stellen, ob es denn wirklich nötig, ob es brüderlich war, ob es der Gemeinschaft, die hier so oft betont wird, dienlich war, daß die DELK sich so schnell und so brüsk von dem Schritt der Schwesterkirche distanzierte.“[240]
Auch wird die von Milk zitierte „’nie getrübte, vertrauensvolle Zusammenarbeit’“[241] nur für die subjektive Wahrnehmung der DELK gelten gelassen, und so das Vorgehen von ELK und ELOK unter Ausschluss der DELK gerechtfertigt:

„Aber muß man nicht auch einmal fragen, ob es je zu diesen offenen Briefen gekommen wäre, wenn man darauf hätte warten wollen, bis die drei Kirchenleitungen in der gleichen Weise wie die anderen Kirchen (gemeint sind hier die ELK und die ELOK, Verf.) zu einem gemeinsamen Wort dieser Art gekommen wären. Niemals hätte die deutsche Kirchenleitung in der gleichen Weise wie die anderen Kirchen das Urteil von Den Haag[242] als Gebetserhörung bezeichnen können.“[243]

[237] Kremkau, Klaus: EKD und Kirchen im südlichen Afrika. (epd-Dokumentation Bd. 12.) Berlin, Bielefeld 1974; scharfsinnig kritisiert Milk die aus einer Vermutung („offenbar“) abgeleitete Folgerung („also“): „Eine solche Beweisführung richtet sich selbst.“ (Schreiben Milks an Menzel vom 28.2.1972, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.) Derartige Spitzen belegen, daß bereits jetzt das persönliche Verhältnis zwischen den Kirchen- und Missionsverantwortlichen zum Zerreißen gespannt war.
[238] VEM: Stellungnahme zu dem Brief von Landespropst Milk an die VEM vom 28.2.1972, S. 1; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.
[239] Ebd.
[240] Ebd.
[241] Ebd., S. 2.
[242] Der Internationale Gerichtshof in Den Haag bezeichnete in seinem Rechtsgutachten am 20.6.1971 die Anwesenheit Südafrikas in Namibia als illegal.
[243] VEM: Stellungnahme zu dem Brief von Landespropst Milk an die VEM vom 28.2.1972, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.

An einigen Stellen ist die VEM-Stellungnahme gegenüber Milks Schreiben[244] unter Einschränkungen dann aber zu Konzessionen bereit:

„Das Hauptargument ist freilich nicht zu entkräften. Ich will es hinnehmen, daß die Folgerung falsch ist, daß die DELK sich nicht zur Verteidigung der Existenzansprüche der Weißen gerufen sah. (Sinnfällig muß es hier allerdings heißen, „..., daß die DELK sich zur Verteidigung (...) gerufen sah", Verf.) Man wird aber doch nicht von der Hand weisen können, daß in der Öffentlichkeit, die weitgehend durch die AZ erfuhr, was geschehen ist, dieser Eindruck entstehen konnte."[245]

An anderer Stelle heißt es:

„Auch ich nehme es als gegeben hin, daß die Intention damals nicht auf Trennung aus war. Und als Landespropst Milk am 30.7. seinen Brief schrieb, war es für alle Leser deutlich, daß die fünf anderen Punkte des Briefes an den Premierminister auch im Sinn der DELK waren[246]. Leider ist die Trennung und Distanzierung (wie ich annehme, ohne daß Landespropst Milk das so wollte) in der Öffentlichkeit stärker empfunden worden."[247]

Hier stellt sich nun allerdings wirklich die Frage, warum die VEM zwar ihre eigene Stellungnahme vom 1.9.1971, in der sie sich mit den Inhalten des Offenen Briefes wie auch des Hirtenbriefes solidarisch erklärt, in ihre Dokumentation aufnahm, die korrigierenden bzw. erläuternden Nachbesserungen der DELK an ihrer eigenen Distanzierungserklärung aber unbeachtet ließ und somit in ihrer Dokumentation wissentlich einen überholten Informationsstand zur Grundlage ihrer Interpretationen machte.

---

[244] Hinsichtlich der für die Synode 1972 anstehenden Propstwahl ist die Bemerkung zu machen, daß der bei dieser Gelegenheit die Nachfolge Milks antretende DELK-Pastor Kirschnereit in einem Schreiben vom 14.3.1972 an die VEM in Wuppertal die Einwürfe Milks unterstützend wiederholt, wobei er zu dem Ergebnis kommt, daß aus der Beurteilung der DELK innerhalb der Dokumentation seitens der VEM „eine abgrundtiefe Abneigung und die Absicht zur Diffamierung herauszuspüren" sei, worauf Groth ihm am 25.4.1972 antwortet: „Wir halten nicht nur die Form Ihres Schreibens für nicht angebracht, sondern müssen auch Ihre inhaltlichen Bemerkungen zurückweisen." (Beide Dokumente: ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".)

[245] VEM: Stellungnahme zu dem Brief von Landespropst Milk an die VEM vom 28.2.1972, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".

[246] Milk verleiht dieser Aussage des Hirtenbriefes (vgl.: Heimat Aug./Sept. 1971, S. 5 f.) im Rahmen eines Wortes der Generalsynode der VELKSA, deren Vorsitzender er zu jener Zeit war, an die Gemeinden nachdrückliche Anerkennung: „Der Offene Brief (...) hat bereits zum Gespräch mit dem Ersten Minister geführt. Wir hoffen sehr, daß auf diesem Wege Abhilfe bestehender Mißstände erreicht wird. Denn wir sehen die Not, die unsere nichtweißen Mitchristen zu diesem Schritt veranlaßt hat." (Heimat Sept./Okt. 1971, S. 1 f.)

[247] VEM: Stellungnahme zu dem Brief von Landespropst Milk an die VEM vom 28.2.1972, S. 3; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".

Abschließend wird in dem Schriftstück der VEM auf die seinerzeit in Vorbereitung befindliche zweite Dokumentation verwiesen, in der - wie es hieß - sowohl über die Pastorenkonferenz in Otjimbingue berichtet werden könnte als auch die Erklärung von Landespropst Milk, „die, wie uns berichtet wurde, dazu beigetragen hat, daß man wieder Vertrauen zueinander fand“[248], aufgenommen werden könnte. Trotz dieses hier versöhnlicher klingenden Tons bestanden die sachlichen Gegensätze zwischen ELK und VEM auf der einen und DELK auf der anderen Seite weiter und sollten schon bald wieder an Schärfe gewinnen.

Die angekündigte zweite Dokumentation erschien im Herbst 1972 unter dem Titel „Kirchliches Handeln oder politische Aktion? Modell Südwestafrika“ und stellte an den Anfang der abgedruckten Dokumente aus dem Bereich der DELK auch den Hirtenbrief und ein versöhnlich formuliertes Schreiben der DELK-Pastorenkonferenz vom August 1971 an die Leiter der beiden Schwesterkirchen, Auala und Gowaseb[249], allerdings wohl vor allem deshalb, um diese Aussagen mit anderen Dokumenten aus der DELK zu konfrontieren und so den tiefen Spalt, den diese Kirche nunmehr bereits öffentlich sichtbar selbst durchzog, augenfällig zu machen.

Bevor es aber um die Analyse dieses sich plötzlich dramatisch verschärft zeigenden DELK-internen Konfliktes geht, soll eine vorläufige Bewertung die dargestellte Ouvertüre zu den die siebziger und achtziger Jahre der DELK-Geschichte bestimmenden Kreuzwegen und Kreuzzügen abschließen:
Die exemplarisch in diesem Abschnitt vorgestellten und besprochenen Dokumente sollten die Friktion innerhalb des namibischen Luthertums deutlich werden lassen, die binnen weniger Monate offenbar geworden war und die trotz mancher Bemühungen von beiden Seiten letztlich erst überwunden werden

[248] Ebd., S. 4.
[249] In diesem Schreiben heißt es in typisch unverfänglicher Formulierung: „Wir wissen von der Mißachtung der Menschlichkeit in unserem Land, und Ihre Not ist auch unsere Not. Wir müssen alle in dieser Not Partei ergreifen, und zwar nicht für oder gegen ein gesellschaftliches System, sondern für die konkreten Menschen und die Menschlichkeit. Denn wir sind der Meinung, daß das Aufzeigen der politischen Konsequenzen daraus zunächst nicht Aufgabe der Kirchen ist, sondern der Politiker. In dem Wunsch nach einer friedlichen Lösung der Probleme sind wir eins und erbitten dazu den Beistand und die Hilfe unseres Herrn.“ (Protokoll der Pfarrkonferenz am 10.8.1971, Anlage 6; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.)

konnte, als der Anlaß ihres Entstehens (die diametral entgegengesetzte Bewertung der Aufgaben der Kirche in der spezifischen gesellschaftspolitischen Situation) selbst beseitigt war. Auch wenn das Tischtuch nicht gänzlich zerschnitten war, zeigte sich die Atmosphäre seit dieser Zeit doch von einem gegenseitigen Mißtrauen nachhaltig vergiftet. Dazu haben, wie zu erkennen war, beide Seiten, die DELK und - exponiert und vielleicht aufgrund erkannter eigener Versäumnisse[250] etwas übereifrig an der Seite der schwarzen lutherischen Kirchen - die VEM, ihren Teil beigetragen: Die DELK hatte ihre Haltung zur Schwarz-Weiß-Problematik zu lange - passiv und ängstlich die Entwicklungen beobachtend - ungeklärt im Raum stehenlassen und eine Klärung durch den Lauf der Zeit erhofft; sicherlich zeigte die Kirchenleitung gerade in diesem Punkt zu wenig geistliche Führung; allgemein formulierte Ermunterungen, „neue Wege zu suchen", konnten in den Gemeinden beliebig aufgefaßt werden und verpflichteten niemanden zu couragiertem Handeln. Auch respektive der Erfordernisse der inneren Konsolidierung der jungen DELK, die der Kirchenleitung sicherlich nur einen vorsichtigen Gebrauch ihrer Rechte den Gemeinden gegenüber nahelegten, sowie der kulturpolitischen Funktion der Kirche und der südafrikafreundlichen Haltung, zu der sich Lp. Höflich verpflichtet sah, wurde es in den 60er Jahren schlicht versäumt, ein sicheres, theologisch reflektiertes Fundament für die absehbare Konfrontation der Kirche mit den besonderen Problemen des Landes zu legen[251]. Zwar hatte sich etwa die DELK-Synode 1970 unter Lp. Milk den während der 5. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian aufgeworfenen Ansprüchen und Problemen der Menschenrechte ausführlich gestellt, sie hatte aber die gerade Südafrika und Namibia geltende Botschaft daraus nicht zu ziehen vermocht.[252]

---

[250] Vgl. hierzu noch einmal die Ausführungen in Kap. 2.4.2!

[251] Einen „Mangel an Theologie" in der DELK beklagte in den Jahren der Auseinandersetzung zwischen den lutherischen Kirchen der Präsident der VELKSWA, Lukas de Vries, wenn er in einem Interview ausführt: „Ich würde sagen, unsere ganze Schwierigkeit liegt darin, daß wir keine klare theologische Richtlinie der DELK sehen können. Wenn wir von der VELKSWA sagen, das Evangelium hat es mit dem ganzen Menschen zu tun, so wird von der DELK aus ihrer sozialpolitisch gesicherten Situation heraus gesagt, die Kirche oder die Theologie habe es nur mit dem Seelenheil des Menschen zu tun." (Für gewaltlosen Widerstand. Gespräch mit Präsident Dr. Lukas de Vries, Windhoek. In: LM 11/1975, S. 601.) Mit Verweis auf die zum Zeitpunkt des Interviews bereits ausgewiesenen bzw. zurückberufenen Pfarrer der DELK (vgl. unten) ergänzt de Vries: „Wir haben kein theologisches Gegenüber. Ich kann nicht mit einem einfachen Farmer auf dem Lande die theologische Frage der Aufgabe der Kirche diskutieren, wenn er überhaupt nicht einmal weiß, was Kirche ist." (Ebd.)

[252] Milk, der selbst Teilnehmer der Beratungen in Evian war, zeichnete vor der DELK-Synode 1970 ein eher negatives Bild der Tagung; die kritischen Anfragen an die weißen Kirchen des südlichen Afrika nach ihrer Existenzberechtigung und dem Grunde ihres Schweigens zur Apartheid seien „nicht immer

Als dann der Offene Brief und der Hirtenbrief erschienen, ohne daß die DELK zuvor „konsultiert“[253] worden wäre, reagierte die Kirchenleitung trotzig, was einerseits als mangelndes Vertrauen in die Kompetenz der Schwesterkirchen gewertet werden muß und andererseits als Ausdruck der Enttäuschung darüber zu verstehen ist, daß durch diesen selbstbewußten Schritt der ELK und der ELOK die sich selbst immer noch zugute gehaltene Rolle des sorgenden Vaters oder zumindest des großen Bruders, der Anleitungen gibt und dafür Loyalität erwarten darf (die langjährige Rolle Milks als Missionar und Paulinum-Dozent hinterließ hier ihre Spuren), mißachtet wurde.

Tatsächlich ist ja die sich selbst zugeschriebene Rolle des Weißen als Erzieher der „Eingeborenen“ von diesen selbst vorwiegend affirmiert, selten aber kritisch reflektiert und bis dahin - jenseits aller realen Entwicklungen - schon gar nicht überwunden worden. Das Festhalten am Status quo der faktischen und schließlich auch der juridisch abgesicherten Apartheidssituation war - was man nicht übersehen darf - eben staatlich verordnet; ein Erkennen und Benennen der gesellschaftlichen Realitäten hätte nicht nur die eigene Position infrage gestellt, sondern immer auch den Tatbestand einer Loyalitätsverfehlung gegenüber Südafrika und der Nationalen Partei erfüllt.

---

angenehm“ (Milk, Otto: Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung und des Landespropstes, S. 9. (Anlage zum Protokoll der Synode 1970); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“), notwendige Gespräche durch Vorurteile belastet gewesen. Anders als auf der vorausgehenden Tagung in Helsinki seien die politischen Aspekte weit in den Vordergrund getreten, die theologische Arbeit habe darunter sehr gelitten. Dennoch gab Milk zu verstehen, er halte weiterhin „die Präsenz im Weltbund für nötig“ (ebd., S. 9). Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Evian fand anläßlich der Synode jedoch nicht statt.

Erst während einer DELK-Pfarrkonferenz am 12.5.1971 führte Pastor Sundermeier dem hauptamtlichen Teilnehmerkreis noch einmal die aus den Dokumenten von Evian erwachsenen Verpflichtungen vor Augen: Die Sektion III fordere „’die Entschlossenheit der Kirche, Ausbeutung und Unterdrückung nicht zu dulden’“ und „’die Verpflichtung, uns an einer gerechteren und humaneren Gesellschaft zu beteiligen’“ (epd-Dokumentation Evian 1970; hier zitiert nach: Protokoll der DELK-Pfarrkonferenz vom 12.5.1971, S. 2; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“), was für die DELK folgendes bedeute: „Deshalb muß sich unser kirchliches Handeln vorrangig auf die politische Machtverteilung, die wirtschaftlichen und sozialen Machtstrukturen und die Systeme, die den Rassismus begünstigen, konzentrieren, mit dem Ziel, Modelle für den Frieden zu entwickeln.“ (Ebd.) Diese verzögerte und nicht breitenwirksame Aufarbeitung von Evian sollte sich noch rächen, denn die im Protokoll ebenfalls festgehaltene Bemerkung, daß „die Unruhe in den Gemeinden vermutlich bei der Verwirklichung dieser Forderungen in unseren Gemeinden erheblich zunehmen wird“ (ebd., S. 3) erwies sich schließlich als sehr richtige Einschätzung der Haltung der Gemeindeglieder.

[253] Hirtenbrief Lp. Milks am 23.8.1971; abgedruckt in: Kauffenstein 1985 a, S. 15 f.; in einem Schreiben an das KA berichtet DELK-Pastor Dunze dagegen, daß der KL der Offene Brief „mindestens 10 Tage vor der Veröffentlichung persönlich - allerdings mit der Bitte um Vertraulichkeit - überreicht worden war“ (Schreiben Dunzes an das KA vom 30.7.1972; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“), was Milk in einem Gespräch auch indirekt bestätigt habe, der Öffentlichkeit jedoch unbekannt geblieben sei.

Sogar der langjährige Leiter des Christlichen Instituts in Südafrika, Christian F. Beyers Naudé, ein weißer Südafrikaner, der 1963 sein Leitungsamt in der NG-Kerk niederlegte, um in seiner neuen Funktion gegen die Apartheid in seinem Land zu kämpfen[254], und der bezüglich entsprechender Initiativen in Deutschland ähnlich wie Manas Buthelezi ausdrücklich „jeden Druck von außen als positiven Schritt bewertet, um die deutschen Gemeinden zur Veränderung ihrer Apartheidshaltung zu bewegen“[255], weist auf diese staatlich verordnete und mit Privilegien dotierte soziopolitische Blindheit der Weißen hin, wenn er die Wirkung des Offenen Briefes beschreibt:

„Das offene Wort der beiden schwarzen lutherischen Kirchen vom Sommer dieses Jahres hat mehr zur Bewußtseinsbildung unter den weißen Südafrikanern beigetragen als alle Beschlüsse der Vereinten Nationen der letzten zwanzig Jahre. (...) Viele weiße Südafrikaner hatten bis dahin wirklich keine Ahnung, was ihre schwarzen Mitbürger denken und wie sie leiden unter der Ungerechtigkeit des Systems, in dem sie gezwungen sind, sich häufig unter entwürdigenden Umständen zu arrangieren (...). Das gilt vor allem für Südwest. Die immer wieder beschwichtigende Regierungspropaganda hat hier unter der weißen Minderheit ihre die Gewissen einschläfernde Wirkung gehabt. Hinzu kommt, daß die deutsch- und afrikaanssprachigen Südwestafrikaner bislang von ihren in Windhoek erscheinenden Tageszeitungen im Glauben gewiegt wurden, daß die Beziehungen zwischen Schwarz und Weiß in Ordnung seien und die Politik der Rassentrennung eine Garantie für eine ‘saubere Lösung’ aller Probleme biete.“[256]

Neben den dargelegten Versäumnissen zeigt sich gerade an der Distanzierungserklärung der DELK zu dem Offenen Brief von ELK und ELOK die fatale Wirkung des fortgesetzten Selbstbetrugs der DELK-Glieder, der in dem fortwährenden Leugnen der nicht nur religiös, sondern vor allem auch kultur- und soziopolitisch motivierten Funktion ihrer Kirche lag, denn die Umstände der entsprechenden Erklärung lassen erkennen, daß es der Kirchenleitung zuallererst darum bestellt war, die politische Loyalität der DELK gegenüber der Regierung - auch um den Preis der radikalen Abgrenzung zu den Schwesterkirchen - deutlich zu machen. Dabei ist - unentschuldbar - die Würdigung der humanitä-

[254] Jeziorowski, Jürgen: Gefängnis für Beyers Naudé. In: LM 12/1973, S. 680. (Beyers-Naudé hatte sich geweigert, vor der staatlichen ‘Schlebusch-Kommission’, die von der Regierung zur Untersuchung oppositioneller Institutionen eingesetzt worden war, auszusagen und damit eine Haftstrafe auf Bewährung sowie eine Geldstrafe in Kauf genommen.)
[255] Althaus, Hans-Ludwig: Kriterien für Subsidien: Streit um EKD-Geld für Südafrika geschlichtet. In: LM 10/1972, S. 520.
[256] Beyers Naudé, C. F.: Wendepunkt in Südafrika. In: LM 12/1971, S. 610.

ren Anliegen des Offenen Briefes und das Bedenken der gemeinsamen theologischen Basis und Glaubensüberzeugung schlicht übersehen worden und an entscheidender Stelle ungenannt geblieben. Eine Fehlleistung, die angesichts der zugespitzten Situation durch Nachbesserungen in ihrer Wirkung lediglich gemildert, niemals aber wiedergutgemacht werden konnte.

Die VEM, die ihrerseits die mehrfach bekannte Schuld nicht rechtzeitig durchgeführter Reformen und unnötiger Verlängerung patriarchalischen Missionseifers noch in guter Erinnerung hatte, konnte sich in diesem Fall nun nicht schnell genug an die Seite von ELOK und ELK stellen, um nicht noch einmal eine Entfremdung zwischen Mission und Afrikanern zu riskieren, andernfalls wäre ihre *Mission* in Namibia mit Sicherheit umgehend beendet gewesen. Um die Solidarität möglichst glaubhaft zu machen, distanzierte man sich von der DELK, in der zum Teil noch (ehemalige) Angehörige der VEM tätig waren[257] und mit der die Rheinische Mission schon historisch allerorten in engste Verbindung gebracht wurde, indem man im Rahmen einer Dokumentation auf journalistisch zweifelhafte Weise den Bruch vollzog, der gesamten DELK und besonders ihrer Kirchenleitung aber damit vor den Kopf stieß und so den Radikalen innerhalb der deutsche Kirche, die ihrerseits die DELK in der Folgezeit vor innere Zerreißproben stellen und sie immer weiter in die Isolation treiben sollten, ungewollt Vorschub leistete.

Die Tatsache, daß aufgrund enger personeller Verflechtungen die Konflikte schnell auch auf die persönliche Ebene übergriffen, stellt ein weiteres, für die Betroffenen gewiß besonders tragisches Moment der aufgezeigten Entwicklungen dar.

Die Schützengräben, so ein krasses Bild muß man bemühen, um die nachfolgenden Geschehnisse zu kennzeichnen, waren ausgehoben.

[257] Erst am 12.3.1972, nachdem alle DELK-Pfarrämter mit eigenen hauptamtlichen Pfarrern versehen worden waren, liefen die letzten amtlichen personellen Verflechtungen zwischen ELK / VEM und DELK aus. (Vgl.: Landespropst Milk: Synodalbericht 1972, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.) Damit endete die kirchenhistorische Epoche des „Doppelamtes“, das gerade für die letzten Amtsträger eine ungeheuere Belastung dargestellt haben mußte.

3.4.6 „Eins können wir uns nicht leisten, den Luxus zu schlafen oder weiterzuschlafen.“[258] - Der lange, symbolträchtige Konflikt um den Beitritt der DELK zur VELKSWA

Als sich die VELKSWA im Februar / März 1972 während ihrer ersten Synode in Otjimbingue als Föderation der eigenständigen Kirchen ELK und ELOK konstituierte, nahmen zwar zwei Pastoren der DELK als Gäste an den Beratungen und der Verabschiedung der Verfassung teil, sie konnten bei dieser Gelegenheit aber keine neuen Signale aus ihrer Kirche hinsichtlich eines möglichen Beitritts geben. Die VEKSWA-Gründungssynode beschloß dennoch, „den Weg der DELK in die neue Kirchengemeinschaft offen zu halten“[259].

ELK-Pastor Maasdorp machte im Rahmen eines Interviews zum Thema VELKSWA die bestehenden Spannungen *innerhalb* der DELK aus seiner Sicht deutlich:

„Die deutschen Pastoren haben uns immer gesagt, daß sie für eine Vereinigung offen sind und versuchen wollen, die Gemeinden dafür zu gewinnen. Andererseits wissen wir, daß in den Gemeinden eine starke Bewegung gegen die Vereinigung entstanden ist. Wenn aber jetzt die Leitung der DELK erklärt hat, ein Zusammenschluß könne nur auf dem Hintergrund und im Rahmen der Landespolitik befürwortet werden[260], dann ist eben dieser Zusammenschluß in

[258] Teilnehmerbericht über das 4. Gemeindeseminar der DELK vom 10.-16.4.1972. In: Heimat Juli/Aug. 1972, S. 11. An diesem Seminar nahmen lediglich 17 DELK-Glieder teil, die allerdings den Vorträgen von ELK-Pastor Maasdorp und ELOK-Pastor Max offenbar viel abgewinnen konnten, formuliert doch einer dieser Teilnehmer als ungenannt bleibender Autor des Berichts den bemerkenswerten Satz: „wohl jeder sah den ökumenischen Auftrag, die Einheit der Kirche Jesu Christi auch in einem so bescheidenen Schritt wie dem Zusammenschluß bekenntnisgleicher Kirchen sichtbar werden zu lassen“ (ebd.).

[259] IdW 5/1972, S. 14.

[260] Die KL der DELK hatte in einer öffentlichen Erklärung am 3.5.1972 u. a. formuliert: „’Die Kirchenleitung ihrerseits erklärte (in einer Besprechung mit der Exekutive von SWA), daß sie alles tun wird, was die Wohlfahrt des Landes fördert und daß sie ihre Pläne im Rahmen des Interesses und der Grundsätze der Landes machen wird.’“ (Zitiert nach: Schreiben Pastor Dunzes an das KA vom 30.7.1972, S. 5; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.) (Diese Formulierung sollte noch erhebliche Irritationen auslösen: Die LM übersetzten nämlich: „die DELK wolle (...) alles in ihrem Vermögen stehende tun, ‘um die Wohlfahrt des Landes zu fördern und all ihre Pläne innerhalb des Rahmens der Landespolitik zu verfolgen’ (wie es in einer Erklärung in Afrikaans wörtlich heißt)“ (Althaus, Hans Ludwig: Deutsche Kirche in Südwest: „Keine geheimen Aktionen“. In: LM 7/1972, S. 330). Althaus folgert „ideologisch und messerscharf“ (wie ihm Kirschnereit später in einer Verteidigungsschrift vorhalten wird (Kirschnereit, Kurt: Deutsche Kirche in Südwestafrika: Evangelium ohne Ideologie. In: Erneuerung und Abwehr. Monatsblatt der Notgemeinschaft Evangelischer Deutscher e.V. 5/6 1973, S. 15 sowie bereits vorher: DELK: „Frei von Ideologie“. In: LM 12/1972, S. 669)): „Das schließt, auch nach Meinung von Beobachtern in Südwest, die erneute Zustimmung zur Apartheidspolitik ein.“ (Althaus 7/1972). Kirschnereit wiederholt das Zitat wörtlich (wie es richtig auch in dem Schreiben Dunzes zitiert wird) und stellt zudem klar, daß der Originaltext in Deutsch und nicht in Afrikaans abgefaßt sei und die DELK das Gespräch mit der Regierung deshalb gesucht habe, um den Vereini-

Frage gestellt. Die VELKSWA steht im Widerspruch zur Landespolitik der Apartheid. Es ist unmöglich, daß die Kirchen um der Einheit willen zusammenkommen, gleichzeitig aber die Politik der Teilung gutheißen."[261]

Der seinerzeitige Leiter der Kirchenkanzlei der ELK weist neben dem wichtigen Aspekt der inneren Zerrissenheit der DELK, dem noch weitreichende Bedeutung zukommen sollte, vor allem auch darauf hin, wie weit sich die KL der DELK inzwischen - aufgrund der bekenntnishaften Umsetzung einer black theology[262] im kirchenpraktischen Handeln durch die schwarzen lutherischen Kirchen[263] - von den zwölf Jahre zuvor bekundeten eigenen Vorstellungen von lutherischer

---

gungskritikern in ihren eigenen Reihen entgegnen zu können, „daß die Regierung eben keine Einwände gegen einen Zusammenschluß erhebt" (Kirschnereit 5/6 1973, S. 15).
Offenkundig bescheinigte die Regierung der DELK bei dieser Gelegenheit die Unbedenklichkeit einer kirchlichen Einigung auf streng theologischer Grundlage (vgl. dazu auch Anm. 343!). Ob aber auch Althaus mit seinen Vorhaltungen recht hat, bleibt ungewiß - ein Protokoll des Gesprächs findet sich in den Akten nicht. Dieser Vorgang, dem andere angefügt werden könnten, zeigt aber exemplarisch, daß der Eindruck nicht von der Hand zu weisen ist, daß man in bestimmten Kreisen die DELK aus Nachlässigkeit oder sogar mit Absicht auch falsch verstanden hat; auch auf seiten ihrer Gegner gab es zahlreiche Unredlichkeiten, um die ganze Kirche in fahrlässiger Manier in eine bestimmte Ecke zu stellen, denn anstatt das kritische Gespräch mit der KL der DELK zu suchen, hat man in zielsicherer Absicht interpretiert und publiziert.
Allerdings gilt: Auch bei wohlwollender Betrachtung stellte sich die KL der DELK im Anschluß an die VELKSWA-Gründung mit dieser unbedingtes Loyalitätsgebaren gegenüber der Administration vermittelnden Erklärung zumindest diplomatisch ungeschickt wiederum gegen die lutherischen Schwesterkirchen und in die verdächtige Nähe des Apartheidssystems.

[261] Hans de Kleine im Gespräch mit Albertus Maasdorp. In: IdW 8,9/1972, S. 17.

[262] Tötemeyer weist darauf hin, daß der Geist dieser afrikanischen Befreiungstheologie (dabei geht es gerade nicht um eine wissenschaftlich-methodische Theologie) seit Beginn der siebziger Jahre auch in Theologenkreisen in Namibia rezipiert wurde: „A recent manifestation among the younger members of the country`s religious élite is a growing interest in Black Theology, which is ment to serve as a means to greater awareness of self-esteem and of liberation from a state of poverty, suffering, humiliation, exploitation and family disintegration." (Tötemeyer, Gerhard: Namibia old and new. London 1978, S. 35.)
Schon 1972 hatte Lukas de Vries wichtige Aspekte dieser neuen Theologie adaptiert und auf die namibische Situation angewandt. So heißt es bei ihm: „Diese Theologie sollte den Weg zu einem neuen Selbstbewußtsein aufzeigen - d. h. einem schwarzen Bewußtsein. Wir stimmen einem unserer Brüder in Südafrika zu: 'Die ursprüngliche Form des Ausdrucks wird für uns die Kundgebung unseres Schwarzseins sein, immer und immer wieder. Wir sind nicht da für Weiße. Wir sind da. Wir sind. Das wird die Wirklichkeit für uns sein: daß wir sind.' (...) Unsere Theologie soll neu ihren Wert für die Kultur und die Traditionen in Südwestafrika/Namibia entdecken; und sie soll hinausgehen in die säkularisierte Welt und Jesus in dieser säkularisierten Welt predigen." (De Vries, Lukas: Die Missionssituation in einem vielrassigen Land. In: De Kleine (Hg.): Zur Sache Mission. Ein Arbeitsbuch. Wuppertal 1974, S. 91.)

[263] Zum Thema der black theology äußert sich Maasdorp im Gespräch mit de Kleine wie folgt: „Aber wenn heute soviel von einer 'Schwarzen Theologie' gesprochen wird, dann muß man auch feststellen, daß es eine 'Weiße Theologie' gibt! (...) Ohne daß sie jemals so genannt wurde, gab es eine 'Weiße Theologie'! Weiße waren die Lenker der Kirche, Weiße übernahmen alle wesentlichen Funktionen. Jetzt, wo die Afrikanisierung fortschreitet, gibt es eine 'Schwarze Theologie'. (...) Das Evangelium von Jesus Christus wurde durch die Weißen nach Südwestafrika gebracht. Aber obwohl es bei dieser Botschaft um Befreiung, Erlösung und Errettung geht, war für uns damit die Unterdrückung verbunden. Diese Unterdrückung war ein Bestandteil der 'Weißen Theologie'! (...) Das Zeitalter der 'baaskapei' (Herrentum der Weißen) muß überwunden werden! Es muß deutlich werden, daß auch die Schwarzen das Recht haben zu sagen: 'I am somebody'! (...) Ich sehe die 'Schwarze Theologie' nicht als eine Alternative zur 'Weißen Theologie'. Aber es geht darum die Lücken zu füllen, die entstanden sind (...) ein Nachholbedarf an

Einheit entfernt hatte[264]. Gleichzeitig verweist Maasdorp auf das Problem der inneren und äußeren Glaubwürdigkeit der DELK, wenn sie in theologischer Hinsicht andauernd einer anderen Überzeugung Ausdruck verleihe als in ihrer kirchenpolitischen Ausrichtung deutlich werde.

Lediglich der Gegenvorwurf von seiten der DELK an die ELK und ELOK, sie hätten die Lehre Luthers aufgegeben und damit den gemeinsamen Pfad verlassen, womit ihnen die Schuld an der Unmöglichkeit einer lutherischen Einheit zugeschoben werden sollte, konnte es ermöglichen, diesen von Maasdorp konstatierten und auch in Teilen der DELK so empfundenen Widerspruch überhaupt über eine gewisse Zeit aufrechtzuerhalten.[265]
Es wird im folgenden zu zeigen sein, daß sich die DELK genau dieses theologischen Arguments bediente, um die eigene restriktive Haltung zu begründen, womit sich der Antagonismus zwischen den lutherischen Kirchen schließlich so weit verschärfte, daß die KL der DELK sich ab 1973 vorsichtig positiv zu den Positionen der Schwesterkirchen äußerte, um vor allem einen totalen Abbruch der Kontakte, den sich die DELK respektive der zu erwartenden Konsequenzen aus deutschen und internationalen kirchlichen Kreisen nicht erlauben konnte, zu vermeiden.
Es sollte nämlich in den Jahren 1972/73 ganz deutlich werden, daß die Frage der Mitgliedschaft und Mitarbeit der DELK in der VEKSWA *die* entscheidende, alles dominierende und mit hohem Symbolgehalt versehene Fragestellung der nächsten Jahre sein würde. In dieser Entscheidungsfrage, die sich im täglichen Gegenüber mit der sich nunmehr als bekennende Kirchengemeinschaft verstehenden VELKSWA dramatisch verschärfte, kulminierten alle ungelösten, vertagten oder unbesprochen gebliebenen Problemstellungen der eigenen Kirche: die Haltung der DELK zur lutherischen Ökumene, das persönliche Kennenler-

---

Rechten für den schwarzen Menschen.“ (Hans de Kleine im Gespräch mit Albertus Maasdorp. In: IdW 8,9/1972, S. 19.)

[264] Vgl. hierzu noch einmal die Ausführungen im Zusammenhang mit der Konferenz der drei lutherischen Kirchen in Kap. 3.4.3!

[265] Diesem Gegenvorwurf entgegnete aber schon Maasdorp in seinen Ausführungen zur black theology, daß diese keine Alternative zur überkommenen Theologie sein solle, sondern eine integrative Ergänzung. Dieser Bewertung konnte die DELK allerdings nicht folgen, da allein die Widerspruchsthese ihr letztlich den ohnehin schmalen Grat der Legitimation der eigenen Haltung zumindest formal garantierte.

nen der „anderen Seite“, die herausragende Funktion der DELK als Kulturträger, die Diskussion moderner evangelischer Theologie, die aus der eigenen Geschichte resultierende Befangenheit u. a. m. Daß dabei plötzlich selbst eine unentschiedene Haltung der DELK von vielen Seiten - sogar aus den eigenen Reihen - als hochpolitischer Akt verstanden wurde, traf die Kirche nach den vorangegangenen zwei Jahrzehnten - wie oben bereits gezeigt wurde - völlig unvorbereitet. Auch die seit 1970 aufgebrochene qualitativ neue theologische Diskussion im internationalen evangelischen Raum, die im folgenden Kapitel in den für die namibische Problematik entscheidenden Sequenzen nachgezeichnet werden soll, war in der DELK bislang nicht zur Kenntnis genommen worden. Wenn aber allein die pure Existenz der VELKSWA der DELK eine Antwort abverlangte, die sie eigentlich nicht geben wollte, und damit die VELKSWA als Reizbild unterschiedlichste Strömungen in der deutschen Kirche offenlegte und heftigste Konflikte auslöste, so lohnt es sich, die vor dem Hintergrund wachsender politischer Unsicherheit und einer international einsetzenden Rassismus-Diskussion explosionsartig aufbrechenden Kontroversen innerhalb der DELK zum Thema VELKSWA im folgenden genauer zu analysieren.

3.4.6.1 „Es ist, als ob in Südwest ein Vulkan aufgebrochen wäre, der lange unter der Oberfläche schwelte“[266] - Eskalation der innerkirchlichen Krise vor dem Hintergrund neuer theologischer Ansätze: Der Konflikt um die SOS-Christliche-Not-und-Arbeits-gemeinschaft und die vorzeitige Rückkehr der entsandten Pfarrer

„Wenn ein ganzer Kontinent zusammenbricht, dann bricht Panik aus. Aus dieser Schicksalsgemeinschaft konnten Sie gar nicht ausbrechen.“[267] Das

[266] Thea Hälbich in einem Schreiben an Lp. Milk vom 12.4.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6“.

[267] Aussage von Thea Lauenstein, verw. Hälbich, Mitglied der SOS-Notgemeinschaft. Gespräch in Klein-Windhoek am 30.9.1997; im Bericht der Kirchenleitung vor der Synode 1975 heißt es entsprechend: „Viele unserer Gemeindeglieder leben nun in Furcht und Angst vor dem von aussen in unser Land hineingetragenen Terrorismus. Die Vereinfachung, den Terrorismus als Kampf um Befreiung zu bezeichnen, ist uns wegen mancher atemberaubender Grausamkeiten verwehrt. Wir haben uns nicht zu scheuen, den sogenannten Guerillakrieg als einen grausamen und brutalen Kampf zu bezeichnen, der wegen der Opfer unbeteiligter und wehrloser Menschen unsere Verachtung verdient.“ (Bericht der KL vor der DELK-Synode im April 1975 (Anlage 15), S. 7; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.) Die Delegierten standen hier unter dem frischen Eindruck der Machtübernahme durch die MPLA in Angola, wobei auch einige Glieder der Diasporagemeinde der DELK in Angola, die sich als Gemeindeverband erst kurz zuvor der DELK angeschlossen hatte, ums Leben kamen. (Die Angola-Gemeinde der DELK

Fortschreiten der politischen Umwälzungen im mittleren und südlichen Teil Afrikas (Kongo, Mosambik), der sich abzeichnende militärische Konflikt nach dem erwartbaren Rückzug der Portugiesen aus Angola und der spürbarer werdende Einfluß der moskauorientierten SWAPO in Namibia selbst verunsicherten die Weißen im Lande und flößten ihnen existenzielle Ängste ein: „Es ging jetzt um unser nacktes Leben“[268], skizziert Thea Lauenstein das Lebensgefühl unter den Weißen zu Beginn der 70er Jahre, „Sicherheit bot allein die südafrikanische Armee“.

In dieser Phase tiefster Verunsicherung erwartete die internationale Ökumene von den weißen Lutheranern mutige Schritte nach vorn: Das im September 1970 in Arnoldshain vom Exekutivkomitee des LWB beschlossene und sofort von der breiten internationalen Öffentlichkeit, besonders aber von der Kirchenöffentlichkeit in Deutschland kontrovers diskutierte Anti-Rassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen sprach in dieser Hinsicht deutliche Worte.[269] Das ARP repräsentierte die kirchenpolitische Umsetzung der Beschlüsse der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes im Juli 1970 in

löste sich unter den neuen Gegebenheiten auf.) In Anbetracht der Tatsache, daß ELK-Präses de Vries 1976 die Gewaltanwendung von seiten der objektiv Unterdrückten nach eigenen Worten nicht mehr verurteilen konnte (vgl. hierzu das entsprechende Zitat unter Anm. 522!), tat sich hier angesichts der Haltung zur Gewaltfrage ein weiterer Spannungsbogen zwischen den Positionen der namibischen Kirchen auf, der auch in Deutschland zu heftigen innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Frage der Legitimität von Gewaltanwendung führen sollte.

[268] Aussage von Thea Lauenstein, verw. Hälbich, Mitglied der SOS-Notgemeinschaft. Gespräch in Klein-Windhoek am 30.9.1997. Frau Lauenstein ergänzte: Wenn Ihnen ein Otto Milk erklärte, die jungen Pfarrer hätten ein ideales Bild von Afrika, das sie so schnell wie möglich umsetzen wollten, sei eben ihre und anderer Leute Reaktion auf diese Erklärung gewesen: „Was haben wir davon, wenn uns dabei der Hals durchgeschnitten wird!“ In dieser Hinsicht bestreitet Thea Lauenstein dann auch gar nicht, daß die DELK von der SOS seinerzeit instrumentalisiert worden ist: „Zuerst ging es uns in dieser Situation um unsere Existenz, dann erst um die Kirche.“

[269] Die Intentionen des ÖRK, im Rahmen eines „Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus“ mehreren afrikanischen und anderen Freiheitsbewegungen zunächst 200.000 US-$ zur Verfügung zu stellen, sowie die unmittelbar nach dieser Beschlußfassung aufbrechende Diskussion sind dokumentiert in: LM 10/1970, S. 547 ff.; LM 11/1970, S. 589 ff. sowie LM 12/1970, S. 616 ff. Wie die 1970er (Anti-) Rassismus-Diskussion sich im längerfristigen historischen Zusammenhang darstellt, zeigen: Appel, André: Ein Termin ist gesetzt. Evian im Licht der ökumenischen Rassismus-Debatte. In: LM 12/1970, S. 634 ff. sowie Hondrich, Curt: „Revolution im Denken der Geber: Antirassismus-Programm: Vorgeschichte und Reaktionen. In: LM 3/1971, S. 114 ff. Einen umfassenden Überblick vermittelt aus zeitgenössischer Sicht: Beckmann, Klaus-Martin (Hg.): Anti-Rassismus-Programm der Ökumene. (epd-Dokumentation Bd. 5.) Witten, Berlin 1971. Eine rückblickende Bilanz bietet: Sonderfonds des ÖRK-Antirassismus-Programms. Rück- und Ausblick nach 25 Jahren. (epd-Dokumentation 15/1996.)

Evian, die ihre Diskussionen auf die universelle Bedeutung von Menschenwürde und Menschenrechten fokussierte, und auf die in dem oben zitierten Schreiben Theo Sundermeier Landespropst Milk erinnernd einzuschwören versuchte. So stellte während der Versammlung LWB-Präsident Schiotz die Frage, „ob die Kirche überhaupt das Recht habe, ihr Zeugnis aus einem bestimmten Wirkungsbereich zurückzuziehen, weil ihr die dortige Lage nicht gefalle. 'Was wir in einer gegebenen Situation sind und tun und sagen, macht ein wirksames Zeugnis aus, nicht aber ein Rückzug'"[270]. Die EKD erklärte in ihren Grundsätzen am 1.12.1970 im Anschluß hieran, „daß Rassismus in jeder Form dem Willen Gottes widerspricht. Christen seien daher verpflichtet, um ihres Glaubens willen zum Abbau aller Rassenschranken und Rassendiskriminierungen beizutragen"[271]. Dazu „gehört auch die Bemühung um einen Beitrag zur Änderung derjenigen gesellschaftlichen Strukturen, die den Rassismus fördern oder in denen rassistisches Denken Gestalt gewonnen hat"[272]. Tatsächlich war der Anstoß, der von Evian auch für die evangelischen Kirchen im Bereich der EKD ausging, gewaltig, denn auch hier ging es jetzt um nicht weniger als die rechte Haltung der Kirche zur Welt; dieser theologisch-lutherische Grundkonflikt, der nunmehr auch in Deutschland aufs neue aufgebrochen war und u. a. den Blick auf die eigene jüngere Kirchengeschichte (Dietrich Bonhoeffer, Bekennende Kirche im Dritten Reich, Barmer Theologische Erklärung sowie die Theologie Karl Barths sind hier wichtige Stichwörter) lenkte, dokumentiert sich in zahlreichen Tagungen und daraus resultierenden Kommuniqués, insbesondere in den Jahren 1972/73.

Die Verlautbarungen des LWB zum Rassismusproblem und zur Menschenrechtssituation im südlichen Afrika sowie die qualitativ neuartigen Aktivitäten der schwarzen lutherischen Kirchen in dieser Region (z. B. der internationale viel beachtete Offene Brief der ELK und der ELOK in Namibia) forcierten in Deutschland vor allem aber auch eine kritische Analyse der Aktivitäten der im südlichen Afrika tätigen Missionsgesellschaften und des Kirchlichen Außenamtes der EKD in ihrer historischen Dimension und hinsichtlich ihrer zeitbezoge-

[270] Evian 1970. In: Heimat Sept./Okt. 1970, S. 2; die Tatsache, daß auch die „Heimat" über Evian berichtete, ist nicht etwa mit einem tiefgreifenden Diskussionsprozeß in der DELK zu verwechseln.
[271] Kremkau, Klaus: EKD und Kirchen im südlichen Afrika. (epd-Dokumentation Bd. 12.) Berlin, Bielefeld 1974.
[272] Ebd.

nen gesellschaftspolitischen Auswirkungen. Dabei konnte sich insbesondere der „Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika“ (MAKSA) mit seiner „Mainzer Erklärung“ vom Februar 1972 profilieren, zu der in einer nachfolgend erarbeiteten Dokumentation hinsichtlich der soziopolitischen Lage in Südafrika und Namibia besonders auch die Verantwortung deutscher kirchlicher Institutionen und Stellen herausgearbeitet wird. Dort heißt es einleitend:

„Einen wesentlichen Grund für den augenblicklichen Zustand sehen die Unterzeichner der Mainzer Erklärung in der jahre- oder jahrzehntelangen Unterstützung dieser (deutschen lutherischen, Verf.) Gemeinden und Kirchen durch die Kirchen in Deutschland. ‘Führende kirchliche Stellen u. a. auch das Kirchliche Aussenamt sind für die Verhältnisse in diesen Gemeinden mit verantwortlich.’ (Zuvor wurde in Übereinstimmung mit der Mainzer Erklärung bei einer „‘Mehrheit der Glieder deutscher Gemeinden und ihrer Leitorgane (...) rassistisches Verhalten’“ diagnostiziert, Verf.) Nur durch die fortgesetzte direkte und indirekte Bestätigung, die die deutschen Gemeinden in Südafrika und Namibia durch kirchliche Stellen in Deutschland erfuhren, konnten sie sich als separate Gruppen solange halten und ihre Position gegenüber den schwarzen, aber auch gegenüber den nicht Lutherischen Kirchen in Südafrika (der Einbezug der namibischen Situation wird an anderer Stelle deutlich gemacht, Verf.) immer wieder behaupten. Darauf und nicht auf der Verurteilung der deutschen Gemeinden liegt der Hauptnachdruck der Mainzer Erklärung.“[273]

Doch auch wenn der MAKSA und thematisch ähnlich ausgerichtete Gruppen (so gründete sich am 21.4.1974 auf die Initiative von MAKSA hin die „Anti-Apartheidsbewegung in Deutschland“ (AAB)[274], die sich sehr engagiert für die Anliegen der von der Apartheid benachteiligten Menschen im südlichen Afrika einsetzten und sich in der Folgezeit alle Mühe gaben, die Doppelbödigkeit der südafrikanischen Politik und vor allem die sehr erfolgreiche Auslandspropaganda des Apartheidsstaates aufzudecken und zu widerlegen, ist ihnen mit der von der EKD nicht realisierten Einstellung sämtlicher Unterstützung der VELKSA-Kirchen eines ihrer zentralen Ziele versagt geblieben[275]. Wenn sich das Engagement dieser Gruppen zunächst auch nicht in spektakulären Handlungskor-

[273] Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika: Entwurf zur Dokumentation Deutsche Gemeinden und Deutscher Mission im Südlichen Afrika. 1972, S. 2; VEM-Archiv. Vgl. zum MAKSA, zur „Mainzer Erklärung“ und zur Auseinandersetzung zwischen MAKSA und EKD auch: Schmidt, Karl: Zum Umdenken bereit. Aufzeichnungen über Erfahrungen mit der Apartheid in Südafrika, den Kampf gegen sie in Deutschland und das Werden des neuen Südafrika 1966-1995. Idstein 1996, S. 88 ff.
[274] Vgl.: Althaus, Hans-Ludwig: Anti-Apartheids-Bewegung. In: LM 6/1974, S. 319 f. sowie: Schmidt 1996, S. 108 ff.
[275] Vgl. hierzu die zentrale Argumentation seitens der EKD zu ihrer Gegenposition unter Anm. 387!

rekturen kirchlicher Aktionspartner des südlichen Afrika niederschlug, geht mit den Aktivitäten trotzdem die Verstärkung eines seit Mitte der 60er Jahre zu beobachtenden Umdenkungsprozesses einher: Legte die EKD etwa in den Nachkriegsjahren, nachdem man zunächst sogar daran dachte, die Unterstützung der deutschen Auslandsgemeinden, -synoden und -kirchen ganz einzustellen, Wert auf deren wachsende Bodenständigkeit, um sich auf (formal) partnerschaftlicher Basis vor dem möglichen Vorwurf des kirchlichen Imperialismus zu schützen, ohne die besondere kirchliche Unterstützung für die im Ausland lebenden Deutschen, für die man eben wegen dieses Status eine besondere Verpflichtung empfand, einstellen zu müssen, so „ökumenisierte" sich der Denk- und Handlungshorizont seit 1965 unter KA-Präsident Wischmann zusehends, wobei sich die neue Konzeption „Auslandsarbeit in ökumenischer Sicht" seit Anfang der 70er Jahre noch weiter verstärkte. Aus diesem Geist erwuchs schließlich auch der zunehmende Druck seitens des Kirchlichen Außenamtes auf die DELK hinsichtlich der VELKSWA-Problematik in den frühen 70er Jahren.

Daß dieses neue Denken auch die kirchliche Situation in Namibia ganz praktisch und unmittelbar betraf, wurde den DELK-Gliedern schlagartig in den Auseinandersetzungen des Jahres 1971 bewußt. Besonders die von der EKD entsandten Pfarrer, die ab 1969 systematisch die noch im Doppelamt fungierenden „Zebramissionare"[276] ablösten, versuchten, ihre Gemeinden für neue theologische Ansätze zu sensibilisieren, was die Gemeindeglieder sehr persönlich vor direkte Entscheidungssituationen stellte. Für die Reaktion der Mehrzahl der DELK-Glieder wurde dabei schnell eine grundsätzlich abwehrende Haltung kennzeichnend, die ihre organisatorische Spitze und ihr Sprachrohr in der am 30.1.1972 gegründeten sogenannten „SOS-Christlichen-Not-und-Arbeitsgemeinschaft" fand.

[276] Alt-Missionar Werner A. Wienecke betont noch heute mit Nachdruck, welche Belastungen diese doppelte Funktion für die betroffenen Missionare und ihre Familien gerade in der sich aufheizenden politischen Atmosphäre des Landes mit sich brachte: „Ich gehörte 1964 zur ELK, meine Familie zur DELK, können Sie sich vorstellen, was das bedeutete?" (Gespräch mit Werner A. Wienecke am 10.12.1998 in Swakopmund.)

3.4.6.1.1 „Kein anderes Evangelium“[277] - Zielsetzung und Programmatik der SOS-Initiative, die Reaktion von DELK-Pfarrern und die Konfrontation auf der Synode 1972

Von Beginn ihrer Aktivitäten an machte die SOS-Initiative, als deren „Seele“ sich Thea Lauenstein, vormals Hälbich, noch heute freimütig zu erkennen gibt[278], keinen Hehl aus ihrer Zielsetzung, die darin bestand, den von der Kirchenleitung eingeschlagenen Weg zum Anschluß an die VELKSWA zu unterminieren und den vermeintlich unpolitischen Charakter der DELK[279] zu verteidigen. Vor allem mittels ihrer Rundbriefe und aufgrund der engen Zusammenarbeit mit der AZ[280] unter Chefredakteur Dahlmann[281] erreichte die an der Fülle

[277] Name einer „Bekenntnisbewegung“ in Deutschland, welcher gleichzeitig ihr Programm wie auch das der „Notgemeinschaft Evangelischer Deutscher“ plakatiert, wobei sich der Slogan gegen Tendenzen, die das Aktionsfeld der Kirchen transindividuell auch im sozialpolitischen Raum sehen, wendet. Diese Bewegungen wurden zum Vorbild für die SOS-Notgemeinschaft innerhalb der DELK und für die ganz ähnlich ausgerichtete Bewegung „Notgemeinschaft Evangelisch-Lutherischer Christen in Südafrika“ (NELCSA) in den südafrikanischen Mitgliedskirchen der VELKSA. (Vgl.: AZ 30.6.1972, in der mittels einer von der SOS aufgegebenen zweieinhalbseitigen „Anzeige“ für das Anliegen dieser Organisationen geworben wird.) Die Betonung des Anliegens, daß sich „die Kirche als Institution“ (ebd.) „niemals“ (ebd.) sozialpolitisch betätigen dürfe, hält die Texter dabei nicht von folgender Formulierung ab: „Die Apartheid zwischen den Rassen bedeutet keine Herabsetzung, es ist eine naturgegebene Differenzierung und Einordnung, welcher man sich natürlicherweise unterstellt.“ Mit der an anderer Stelle formulierten „Ausführungsverordnung“ wird der systematisierte Rassismus von aller Schuld an noch vorhandenen Übeln reingewaschen: „Es gibt noch viel zu viele Weiße, die in der Getrennten Entwicklung eine Maßnahme sehen, um die Nichtweißen in Schach zu halten. Leute, die dieser Ansicht sind, haben überhaupt noch nicht den Sinn der Getrennten Entwicklung begriffen. Eine absolute Voraussetzung für den Erfolg der Getrennten Entwicklung ist die unbedingte gegenseitige Achtung und Wohlwollen zwischen den Volksgruppen an sich wie auch in den Beziehungen von Person zu Person.“ (Ebd.)

[278] Gespräch mit Dorothea Lauenstein am 30.9.1997 in Klein-Windhoek. Pikanterweise meinte Frau Lauenstein ergänzend: „Es gab auch Radikale, Fanatiker, die dem Anliegen unserer Notgemeinschaft sehr geschadet haben.“

[279] Zur Einstellung der „SOS-Leute“ ihrer Kirche gegenüber meint Wolfgang Krüger, der von 1969-1973 selbst als entsandter Pfarrer der EKD die DELK-Gemeinde Otjiwarongo leitete: „Ihre Kirche (...) war in ihren Augen dann wahrhaft neutral, wenn sie ‘gleichgeschaltet’ war, d. h. wenn ihre Pastoren auch politisch auf ihrer Seite standen und wenn der Status quo nicht in Frage gestellt wurde.“ (Krüger 1985, S. 87.)

[280] Bereits am 5.2.1972 veröffentlichte die AZ ein Fünf-Punkte-Programm der SOS, in der sie zum Kampf gegen die angeblich vorhandene marxistische Unterwanderung der DELK aufruft. Der Kampf gegen die DELK-VELKSWA-Liaison, die zum wesentlichen thematischen Aktionsfeld der Gruppe werden sollte, ist nach Hälbich aber nicht der eigentliche Anlaß zur Gründung der SOS gewesen, da die AZ erstmalig am 9.2.1972 die Bevölkerung und damit auch die in Unkenntnis dieser Entwicklungen stehenden Initiatoren der SOS über die Vereinigungspläne der beiden nichtweißen lutherischen Kirchen informiert habe. (Vgl.: Thea Hälbich: Zur Gründung der ‘SOS-Christlichen Not- und Arbeitsgemeinschaft’ von Südwestafrika. Niederschrift vom 27.6.1975; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.) An dieser Darstellung ist allerdings Zweifel anzubringen, denn schon auf der Synode 1970 ist über den Anschluß der DELK an die beabsichtigte Konstitution der VELKSWA beraten worden (vgl.: Protokoll der 17. Ordentlichen Tagung der Synode der DELK vom 2.-4.10.1970, S. 19; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synode 1970 / GKR u. Synoden“) und intern hatte die Kirchenleitung der DELK schon im Mai 1971 den Anschluß an die erwartete Föderation der beiden Schwesterkirchen beschlossen (vgl.: Krüger 1985, S. 80). Es erscheint ausgeschlossen, daß von diesen Vorgängen nichts an interessierte Kirchenglieder durchgedrungen sein sollte. Wenn sich bei der Gründung der SOS der sich abzeichnende föderative

ihrer Veröffentlichungen und Korrespondenz gemessen sehr engagierte Gruppe, zu der kaum mehr als ein Dutzend Aktive zählten[282], eine schnelle und intensive Breitenwirkung[283]. Sie bediente sich dabei einer als zunehmend martialisch zu charakterisierenden Sprache und schreckte auch vor direkten verbalen Angriffen auf Personen nicht zurück.

Einige Ausschnitte aus frühen SOS-Dokumenten mögen dies belegen; zunächst ein Auszug aus der Beitrittserklärung für neue Mitglieder:

Entwicklungsweg der Kirchen auch noch nicht in Organisation und Namen „materialisiert" hatte, so dürften die entsprechenden Pläne dennoch nicht gänzlich unbekannt gewesen sein. Insofern liegt Krüger wahrscheinlich richtig, wenn er, ohne allerdings Belege zu liefern, schreibt: „Das Hauptziel, das sich die SOS-Notgemeinschaft von Anfang an gesteckt hatte, war die Verhinderung des Anschlusses der DELK an die VELKSWA." (Krüger 1985, S. 86.) Hälbichs Bekundung, der häufig gemachte Vorwurf, die SOS sei „der VELKSWA wegen gegründet worden" sei „eine glatte Unwahrheit" (Hälbich, 27.6.1975) könnte damit zwar als formal korrekt bezeichnet werden, müßte aber gleichzeitig als nicht die ganze Wahrheit wiedergebend charakterisiert werden.

[281] Die AZ stand quasi als geborener Partner der SOS zur Seite, denn das Verhältnis zwischen DELK und AZ war schon seit längerer Zeit belastet. Auf der 1970er Synode stellten die Pastoren Friese und Krüger gar den Antrag, den Berichterstatter der Zeitung von den Beratungen auszuschließen: „'In der Berichterstattung dieser Zeitung über Kirche und Mission kommt soviel Feindseligkeit der Kirche gegenüber zum Ausdruck, soviel Mangel an notwendiger Differenzierung, soviel unerlaubte Vereinfachung und Verallgemeinerung und schließlich werden mehr oder weniger verhüllte Drohungen an die Adresse der Kirche gerichtet, dass allein schon die Anwesenheit von Vertretern der AZ geeignet sein muss, einen unzulässigen Druck auf diese Synode auszuüben.'" (Protokoll der 17. Ordentlichen Tagung der Synode der DELK vom 2.-4.10.1970, S. 3; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synode 1970 / GKR u. Synoden".) Zwar wurde dieser Antrag von der Synode mit dem Hinweis abgelehnt, „dass die Synode nichts zu verheimlichen habe" (ebd.), aber Lp. Milk ermahnte die AZ dennoch, „das ihr gewährte Gastrecht nicht zu missbrauchen und sich um eine objektive Berichterstattung zu bemühen" (ebd.). (Vgl. zu den Vorgängen auch: Ausschlußantrag gegen die AZ abgelehnt. In: AZ 5.10.1970, S. 1.)
Thea Hälbich dagegen kommt zu folgendem Urteil über die Person des AZ-Chefredakteurs: „Ich denke (...), daß Herr Dahlmann die Spreu vom Weizen trennt. (...) Sein einziger 'Fehler' - so scheint es mir - ist seine Unbestechlichkeit im Urteil." (Schreiben Hälbichs an Lp. Kirschnereit vom 14.9.1973; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972".) Die Parallelität dieses Urteils zu dem von Gisela Kauffenstein aus dem Jahre 1985 ist dabei geradezu bestechend (vgl. Anm. 235)!

[282] Auskunft von Thea Lauenstein, 30.9.1997; Krüger charakterisiert die SOS und ihre Aktivisten mit folgenden Worten: „In der SOS-Notgemeinschaft spielte deutschnationales Gedankengut eine große Rolle. Mehrere ihrer Gründungsmitglieder kann man durchaus als *notorische* Anhänger der Ideen Adolf Hitlers apostrophieren." (Krüger 1985, S. 86.)

[283] Pastor Dunze nennt für den Bezirk Mariental, Maltahöhe, Keetmanshoop eine von Gemeindegliedern geschätzte Anhängerschaft von 60 - 80% aller Gemeindeglieder. (Vgl.: Schreiben Dunzes an die KL der DELK vom 17.7.1972, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".) Dieser beachtliche zahlenmäßige Erfolg nach nur rund sechsmonatiger Kampagne belegt, daß es der SOS ein leichtes war, die Sprachrohrfunktion der Gemeinden innerhalb der DELK zu übernehmen, indem eine latent vorhandene ablehnende Haltung gegenüber der Antirassismus-Diskussion auf internationaler Ebene nur auf die VELKSWA-Thematik kapriziert und entsprechend umformuliert zu werden brauchte. Schnell wurde es der SOS von seiten der Gemeindeglieder zugute gehalten, den Südwestern scheinbar Aufklärung über die weitreichende Bedeutung der kirchenpolitischen Vorgänge verschafft zu haben. Das bis dahin zu autonome Handeln der Kirchenleitung, die es weitgehend versäumt hatte, die Gemeindeglieder rechtzeitig in den VELKSWA-Prozeß einzubinden, sollte sich noch mit einem dramatischen Vertrauensverlust zuerst der Gemeinden und in dieser Folge auch der nichtweißen Kirchen und der internationalen Ökumene rächen.

„Angesichts der Tatsache, dass die Machenschaften einiger marxistisch gedrillter Pfarrer und Pastoren die wahre Lehre Christi verdrehen und so zu einer großen Gefahr für unser schönes Süd-West und seine bis dahin friedlich nebeneinander lebenden weissen und schwarzen Bevölkerung geworden ist, schließen wir uns oben genannter Gemeinschaft an.
Wir wollen keine Politik in unseren Kirchen, die unsere Väter erbaut haben; wir wollen Pfarrer und Pastoren in unsern Kirchen amtieren sehen, die Moral und gute Sitten hochhalten, die dankbar einem Staat gegenüber stehen, der uns bisher Sicherheit und Schutz geboten hat.[284]
Wir fühlen uns verpflichtet dafür zu sorgen dass das Vertrauen, das die Regierung durch ihre loyale Haltung gegenüber den Kirchen ausgedrückt hat, nicht missbraucht wird.
Wir fühlen uns verantwortlich für das Wirken der Kirche; der Zukunft unseres Landes, unsern Kindern und Gott gegenüber. Wir dulden nicht, dass eine kleine Minderheit von gut besoldeten Kirchenmännern aus Europa hier ein Chaos schaffen, unter dem Weiss und Schwarz gleichermaßen zu leiden hätten. (...)
Die Zeiten haben sich gründlich geändert: Die Kommunisten, die seinerzeit als Gottesleugner auftraten, um die damalige Ordnung in Europa zu zerschlagen, geben sich heute als Christen aus, um im südlichen Afrika die hier noch bestehende Ordnung ohne offenen Krieg ebenfalls zu vernichten und damit ihr Ziel: Erlangung der totalen Weltherrschaft, zu erreichen.
Aus dieser Sicht heraus müssen wir jede eigenmächtige Handlung unserer Pastoren und Pfarrer ins Auge fassen. Wir dürfen nicht schweigend mitansehen, wie uns die Wölfe im Schafspelz in den Abgrund führen.“[285]

In ihrem 2. Rundbrief vertritt die SOS die Überzeugung, der vorgezeichnete Weg der DELK in die VELKSWA sei über die Köpfe der Gemeinden hinweg von der Kirchenleitung und angeblich linksgerichteten Pfarrern, die als „Antichristen im Priesterrock“[286] bezeichnet werden, betrieben worden, und es gelte,

[284] Diese Grundgedanken finden sich in anderen Worten auch in einem Schreiben Dieter Esslingers, des späteren langjährigen Vorsitzenden der DELK-Synode, womit sich zeigen läßt, daß diese Positionen auch unter den als gemäßigt einzustufenden DELK-Gliedern als Grundüberzeugung davon, was Kirche sei, vorherrschend waren: „ Wir sind uns vermutlich einig in unserem Urteil über die Vorstellung von Menschen, die von der Kirche erwarten, daß sie politische oder weltanschauliche Gedanken durchsetzen oder festigen soll. (...) Die Kirche darf sich nie mit Gruppen identifizieren, sondern nur mit Individuen. (...) Wohl geht es hier um die Frage nach der Seelsorge heute. Seelsorge setzt doch voraus, daß man den Menschen in seiner Situation ernst nimmt, ob man diese billigt oder nicht, ist gleich. Erst dann kann die Kirche Trost spenden, versöhnen, wohl auch mahnen und helfen. (...) Jugendarbeit ohne die Möglichkeit, sich um den Altar zu sammeln, steht nicht der Kirche zu. Das gleiche gilt für soziale und politische Aktionen. Auf außerkirchlichem Gebiet sollten wir andere Organisationen gewähren lassen.“ (Schreiben Esslingers an den Strukturausschuß der DELK vom 11.7.1972; DELK-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.)
[285] Aus der Vorlage zur Unterzeichnung für Beitrittswillige. Swakopmund 18.2.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6“.)
[286] Aus einem SOS-Aufruf an alle DELK-Glieder vom 30.1.1972; zitiert nach: Kauffenstein 1985 a, S. 18.

sich gegen einen drohenden Beitrittsbeschluß anläßlich der DELK-Synode 1972 zu wehren:

„Die SOS meint: Zur Zeit ist ein 'Freundschaftsbund' mit unseren Eingeborenen Bruderkirchen die richtige Lösung. Ein Dialog mit diesen dringend notwendig. Ein Zusammenschluß der drei Kirchen aus oben geg[n]annten Gründen zur Zeit unmöglich. Der Kontakt durch einen Freundschaftsbund erzieht zur Mitmenschlichkeit, die wir alle für erstrebenswert halten. Solange aber noch Pfarrer Politik für Kirchenpflicht halten, ist die christliche Grundlage für Verhandlungen nicht gegeben."[287]

Gedankengut, Struktur und Wortwahl eines Rundbriefes an eine DELK-Gemeinde zeugen in exemplarischer Weise von der Anwendung propagandistischer Rhetorik seitens der SOS: Mit Hilfe von Feind- und Reizbildern, die das Vorhandensein einer Bedrohungs- und Verteidigungssituation suggerieren sollen, werden die Leser zu beeinflussen versucht:

„Eine Bruderschaft mit Leuten, die uns in Übersee durch Veröffentlichungen in den Rücken fallen, die unsere Eingeborenen mit hiesigen Publikationen aufhetzen und eine Kluft zwischen Schwarz und Weiß schaffen, die in dieser Art nie vorher bestanden hat, ist nicht möglich. Wer unseren Eingeborenen dauernd beibringt, daß diese unterdrückt sind und unter den Weißen (anscheinend *nur*) leiden, ist in unseren Augen ein Verbrecher und steuert auf ein Chaos hin. Wir hoffen, daß dieser unselige Einfluß einmal unterbunden wird."[288]

Mit Blick auf die „Jungpfarrer der DELK" und die „beratenden Weißen in der Mission" heißt es dann weiter: „Wir haben keine Lust, das auszubaden, was uns Leute einbrocken, die im Ernstfall in der nächsten Boeing sitzen."[289]

Der vierte Rundbrief läßt sowohl das primäre kirchenpolitische Ziel der SOS erkennen als auch die tiefer werdende innere Spaltung der DELK:

[287] Aus: Rundbrief Nr. 2 vom 5.4.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".
[288] Aus: Rundbrief an die Gemeinden Karibib und Wilhelmstal vom 16.4.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".
[289] Ebd.; eine ähnliche Intention ist auch einer an die entsandten Pfarrer gerichteten Leserzuschrift von Hans K. Rügheimer an die „Stimme" vom 3.4.1973 zu entnehmen: „Ist es nicht eher also, dass sie, meine Herren, danach trachten, das teuer erworbene und mühselig erschaffene Establishment . Ja! Blut, Schweiss und Tränen hat es gekostet! - niederzureißen, zu zerstören, um nach Ihren Wünschen, Träumen und Vorstellungen eine neue 'Ordnung' zu etablieren?! Mit welchem Recht? Unsere Gemeinde kämpft um den Erhalt dieses Kleinods! Mit vollem Recht!" (DELK-Archiv, Mappe „Stimme".)

„Die *abgehandelten Gemeindeabende* zeigten klar und deutlich, daß die *überwältigende Mehrheit* der DELK-Gemeindemitglieder klar den Zusammenschluß der DELK an die VEKSWA ablehnt. Damit ist die Gefahr eines verfrühten Zusammenschlusses zwar nicht gebannt, denn die führende Minderheit unserer Kirche hat mit der Ablehnung der Gemeinden ihre Zielsetzung noch nicht aufgegeben; vielleicht sind Pfarrer und Kirchenleitung jedoch gewarnt. Und das ist schon viel."[290]

Im gleichen Rundbrief werden die beiden aussichtsreichen Kandidaten für die bevorstehende Landespropstwahl „vorgestellt", beide waren seinerzeit Pfarrer der DELK:

„Herr Pastor Friese ist der Typ des modernen Pfarrers, der seinen Weg auch gegen den Willen der Gemeinden geht. Herr Pastor Kirschnereit hat ebenfalls seine eigene Linie, die wir ganz respektieren, er gehört aber zu den wenigen Pfarrern, denen ein lebendiges Gemeindeleben wichtiger ist, als persönliche oder kirchliche Ambitionen. Seine gefüllten Kirchen zeigen, daß er auf dem richtigen Wege ist. Für den Südwester (sic!, Verf.) Synodalen dürfte die Wahl nicht schwer sein."[291]

Im 5. Rundbrief wird u. a. die einer breiten Öffentlichkeit bekannt gemachte Positionsbestimmung der FELCSA und damit der „Lutheraner in ihrer Gesamtheit"[292] zur „Notwendigkeit des öffentlichen, politischen Auftretens der Kirchen"[293] scharf kritisiert: „Wer gab den Kirchenführern der FELCSA das Recht, um im Namen der - „Gesamt-Lutheraner" obige Verlautbarung[294] herauszuge-

[290] Aus: Rundbrief Nr. 4 vom 29.5.1972, S. 1; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".
[291] Ebd., S. 2; Pastor Friese hatte sich wiederholt öffentlich und unzweideutig gegen das Kirchenverständnis und die Forderungen der SOS gewandt.
Zur Person Kirschnereits heißt es in einem Rundbrief an die Gemeinden Karibib und Wilhelmstal vom 16.4.1972 bezüglich der Landespropstwahl: „Die Windhoeker kämpfen zur Zeit für Pastor Kirschnereit, von dem wir bisher auch nur das Beste sagen können. (...) Er verließ die Bundesrepublik, weil er den Linkstrend nicht mehr ertragen konnte." (DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".)
Auch zu dem zweiten Kandidaten gab es Kontakt: Eine private dreiteilige Kontroverse, die Ende 1970 / Anfang 1971 zwischen Pastor Friese und Martin und Thea Hälbich im Hause des Ehepaares stattgefunden hatte, endete „mit einem glatten Hinauswurf Herrn Pastor Frieses" (Dokumentation der Kontroverse von Martin und Thea Hälbich, S. 1; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6"). Die Positionen beider Seiten bezüglich der Rolle der Weißen in Afrika und der Unterstützungsmaßnahmen des ÖRK prallten dabei aufeinander, und es kam zu persönlichen Verunglimpfungen; unter anderem ist folgende Frage an Friese dokumentiert: „Sind Sie eigentlich ein Christ?" (ebd., S. 3) wie auch der Ausspruch: „Wir begrüßen den Tag, an dem Sie unser Land endgültig verlassen" (ebd. S. 4). Hälbichs Kommentar zur Person des damals stellvertretenden Landespropstes: „Daß wir als Südwester - *im Interesse aller Rassen* - derartige 'Gäste' aus Übersee hier ablehnen, wird uns kaum einer übelnehmen. Jedenfalls fühlen wir uns als Gastgeber - mit solchen Gästen - über unser Vermögen strapaziert." (Ebd., S. 1.)
[292] Aus: Rundbrief Nr. 5, Juli 1972, S. 1; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".
[293] Ebd.
[294] Diese Verlautbarung, die aufgrund ihrer zukunftsweisenden Inhalte im Rahmen eines Briefes an alle Gemeinden der FELCSA in ihren wesentlichen Aussagen noch einmal wiederholt wurde, enthielt etwa folgende Passagen: „'Die Kirche wird gestärkt werden, wenn die verschiedenen Kirchen enger vereint

ben? Die SOS kann sich nicht entsinnen, daß die Gesamt-Lutheraner befragt worden sind.“[295]

Darüber hinaus wird die in Windhoek und Okahandja arbeitende, von der EKD entsandte Pfarrerin Friederike Heller direkt angegriffen:

„Pastorin H. (Windhoek) formuliert auf ihre Weise. In einem Privatgespräch mit einer deutschen Farmersfrau sagte sie es deutlich, ‘daß die Opposition gegen *unsere Regierungspartei* zu schwach sei und daher die Kirche ‘einspringen’ müsse.’ Weiter sagte Pastorin H., daß man sich heute entscheiden müsse, ob man Christ oder Deutscher sei.’
Die SOS meint: Man kann auch Deutscher und Christ sein!
Die SOS stellt fest: Wie groß muß unsere Langmut sein, daß wir solche Übersee-Gäste (...) immer noch unter uns schalten und walten lassen!! Und was sagt unser Landespropst und unsere Kirchenleitung dazu?“[296]

Die Antwort bleibt der Brief seinen Lesern schuldig, so daß auch an dieser Suggestivfrage die wachsende Spannung zwischen weiten Teilen der Laienglieder, einzelnen Pfarrern und Kirchenleitung deutlich wird.

Die Verunglimpfung von Einzelpersonen erreicht im 6. Rundbrief einen vorläufigen Höhepunkt, indem über den von der VEM im November 1971 entsandten und im Dienst der ELK stehenden Missionspfarrer Albers kolportiert wird:

„Zu seiner Missionsausstattung zäg[h]lte eine stattliche Bücherei an Karl Marx und Engels und Pornographie. Diese Literatur wurde ihm - wie es sich inzwischen herumsprach - behördlicherseits beschlagnahmt. Nun meinen wir: man kann Bücher beschlagnahmen aber kein Gedankengut. Und wes Geisteskind muß dieser Missionspfarrer sein, wenn er sich für seine Vertragszeit in Südwestafrika nicht einmal vorübergehend von diesen Büchern freiwillig trennte?“[297]

Neben diesem Aufmacherthema warnt der Brief die Südwester vor einer langsamen, aber sicheren Demoralisierung und seelischen Vergiftung durch Ge-

---

werden. In dieser Weise wird es möglich sein, mit einer Stimme zu den politischen und sozialen Problemen unserer Zeit zu sprechen.’“ „’Es darf in der Kirche keine Spaltung oder Trennung geben, die die Trennung unserer Gesellschaft widerspiegeln (...). Jeder Christ muß sich dessen bewußt sein, andernfalls wird sein Glaube fragwürdig.’“ (Zitiert nach: Die Stimme 9/1973; das vollständige Dokument findet sich auch abgedruckt in: LM 2/1972, S. 92 f.) Daß allein schon diese 1971 in Hammanskraal von allen Kirchenleitern der FELCSA-Gliedkirchen mitgetragenen Sätze eine Provokation für die SOS sein mußten, ist offenkundig.

[295] Aus: Rundbrief Nr. 5, Juli 1972, S. 1; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6“.

[296] Ebd.

[297] Aus: Rundbrief Nr. 6 Juli/August 1972, S. 1; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6“.

dankeninfiltration und gibt angesichts der bevorstehenden Synode der Hoffnung Ausdruck, „daß diese klare Richtlinien für die Zukunft gibt, wie man den unevangelischen Trend aus Übersee ausmerzen kann. Das Sein oder Nichtsein unserer Kirche hängt davon ab“[298].
Zum Thema VELKSWA äußert sich der Brief in aller Deutlichkeit:

„Der Punkt: VELKSWA gehört nicht mehr auf die Tagesordnung der Synode, nachdem die meisten Gemeinden von SWA ein klares Nein zu dem aparten Zusammenschluß der drei luth. Kirchen von SWA gesprochen haben.“[299]

Da zu diesem Zeitpunkt die innere Erosion in der DELK schon deutlich zu spüren war, mahnt die SOS die Gemeindeglieder:

„Bitte treten Sie nicht aus der Kirche aus. Jeder Austritt schwächt die DELK. Wer aus der Kirche austritt gibt - unter Umständen - den Weg für unverantwortliche Elemente frei. Geben Sie das Erbe Ihrer Väter nicht kampflos preis.“[300]

In Kenntnis der ersten sechs Rundbriefe der SOS, im Wissen um die negative Haltung zur VELKSWA, der sich in einer Eingabe an die AZ im übrigen auch der ehemalige Landespropst Höflich anschloß[301], und respektive der positiven Reaktion auf die SOS-Initiative in den Gemeinden trafen sich am 27.7.1972 drei DELK- und fünf weiße ELK-Pastoren, um eine Stellungnahme gegen die SOS-Umtriebe zu erarbeiten.[302] In dem fünfseitigen Entwurf stellen sie zentralen Aussagen der Notgemeinschaft und ihres Umfeldes, wie sie den Rundbriefen und zahlreichen Meinungsäußerungen in der AZ zu entnehmen waren, ihre Positionen gegenüber, die unzweideutig unter ein Leitwort gestellt werden:

---

[298] Ebd.
[299] Ebd.
[300] Ebd.; daß hier nicht allein (oder vor allem nicht) das theologische Erbe gemeint ist, dürfte völlig klar sein. Die SOS benutzte die Kirche, es war ganz offenkundig, als Kampfarena, die vermeintlich ausgesetzte Trophäe war die kulturell-sozioökonomische Überlegenheit, die es nach Meinung der SOS für die Weißen zu erhalten bzw. für die Schwarzen zu erringen galt; nur der Gegner hatte sich bislang als solcher nicht erklärt!
[301] Hoeflich, Karl Friedrich: Ist eine VELKSWA notwendig? In: AZ 15.5.1972. In diesem Artikel, der abgedruckt ist bei Kauffenstein 1985 a, S. 36 f. äußert sich Höflich dahingehend, daß die bestehende FELCSA bereits alle Lutheraner im südlichen Afrika einige und eine ähnlich angelegte spezielle südwestafrikanische Organisation deshalb überflüssig sei.
[302] Dieses Treffen fand nicht die Zustimmung des Landespropstes, der eine öffentliche Stellungnahme zu den Vorgängen innerhalb der DELK bis zur Synode vermeiden wollte, um die DELK-Glieder und besonders die SOS mit einer Positionsbestimmung durch die Kirchenleitung nicht zusätzlich zu reizen. (Vgl.: Schreiben Eichholz’ an Milk vom 25.7.1972; DELK-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.)

„Wir machen keinen Hehl daraus: die Notgemeinschaft steht mit ihren Absichten und Aeusserungen im Gegensatz zur biblischen Botschaft."

Die Stellungnahme betont dabei vor allem, daß die Kirche nicht „'Hueter des Deutschtums'"[303] oder „'völkisch-kulturelle Heimat'"[304] sein dürfe: „Das Wesen der Kirche wird von ihrem Herrn Jesus Christus bestimmt. Fuer ihn haben voelkische, kulturelle, soziale und territoriale Unterschiede keine Bedeutung."[305] Damit widersprachen diese Pfarrer unter anderem den Aussagen einer Denkschrift der Gemeinde Mariental, die diese Charakteristika kurz zuvor als unverzichtbare Elemente der Kirche bestimmt hatte, indem sie erklärte, „daß in diesem Lande die Kirche nicht nur die geistige Heimat der einzelnen Sprachgemeinschaften, sondern auch ihre kulturelle Heimat geworden ist, mit dem Recht auf eigene Kultur und eigenen Glauben"[306].

---

[303] Die Stellungnahme (DELK-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK") zitiert hier einen Leserbrief W. von Poncets in der AZ vom 8.5.1972.

[304] Die Stellungnahme zitiert hier aus einer Denkschrift der Gemeinde Mariental, AZ 9.5.1972.

[305] Stellungnahme zur SOS Christlichen Not- und Arbeitsgemeinschaft, S. 2; DELK-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".

[306] Denkschrift der Gemeinde Mariental zum Informations- und Diskussionsabend am 20.4.1972; zitiert nach: Kauffenstein 1985 a, S. 28.

Auf diese Resolution bezieht sich Hunke, wenn er die Haltung der Mehrzahl der deutschstämmigen *Katholiken* in Namibia zu dieser Zeit mit den Marientaler deutschen Lutheranern identifiziert: „This extreme attitude of the German Lutherans in Namibia, who wanted in this way to exclude a real church community with the black Lutherans of the country, was shared and supported by the vast majority of white Catholics and Anglicans." (Hunke 1996, S. 52.) Anders als in der Deutschen Evangelischen Synode oder in der DELK haben sich insbesondere die deutschen Bischöfe der Katholischen Kirche, Bischof Gotthardt und Bischof Koppmann, aber niemals zu Anwälten dieser Kreise machen lassen, noch haben sie heimlich mit dem nationalistisch motivierten Christentum sympathisiert, weshalb eine Ausgrenzung solcher zahlenmäßig kleinen, aber zu Beginn sehr energisch sich artikulierenden Strömungen in der Katholischen Kirche (vgl. exemplarisch: Schreiben von Wilma Dieckmann an Bischof Koppmann vom 21.8.1971, das eine hohe Affinität zu den Ansichten der SOS-Notgemeinschaft innerhalb der DELK aufweist; abgedruckt in: Oblates of Mary Immaculate 1983, S. 14 ff.) recht effektiv gelang. Allerdings muß Hunke zur Haltung der Katholischen Kirche zur Umsetzung des Odendaal-Planes auch bekennen: „The Catholic church did not take any stand. (...) The Catholic church went further in its drive to have good relations" (ebd., S. 56 f.); eine Position, die von Steenkamp bestätigt wird: „Bishop Koppmann (1957-79) (...) pusued a policy of 'gentle' diplomacy - really a cover for silence or neurality - rooted in a concern to protect the church`s institutions." (Steenkamp in: Leys, Saul (ed.) 1995, S. 98.) Erst mit der Solidaritätsbekundung bezüglich des Offenen Briefes der ELK und der ELOK seitens der Katholischen Kirche sollte 1971 die politische Oppositionsrolle auch dieser Kirche beginnen: „It was the first time that the Catholic church took a public common stand with leaders of local Namibian churches against the political power holders." (Hunke 1996, S. 64.) Ein halbes Jahr später richtete Koppmann einen Hirtenbrief an die weißen Katholiken, in dem er u. a. schreibt: „Es hat sich gezeigt, dass viele mit den wahren Problemen des Landes offensichtlich nicht konfrontiert werden und in ihrem buergerlichen Milieu nicht gestoert sein wollen, da sie um ihre Ruhe und Behaglichkeit fuerchten. Sie uebersehen - bewusst oder unbewusst - offenkundige und verborgene Notstaende, ungeloeste Schwierigkeiten und krasse Ungerechtigkeiten. (...) Das Problem in unserem Lande, ist meines Erachtens nach in der Hauptsache ein Problem der Weissen. Die Weissen muessen lernen umzudenken!!" (Der Hirtenbrief vom Januar 1972 findet sich abgedruckt in: Oblates of Mary Immaculate 1983, S. 20 ff.) Doch trotz dieses drastisch formulierten Anspruchs des deutschen Bischofs an seine weißen Gemeindemitglieder und wiederholt klar formulierter Standpunkte einzelner Patres (Pater Hunke: „Die Kirche muss (...) die Führungsrolle in einer Opposition gegen das Regierungssystem übernehmen" (vgl.: Oblates of Mary Immaculate 1983, S. 79)), vollzog die

Auch die Kritik an den Pastoren aus Übersee weist die Stellungnahme deutlich zurück und bezeichnet die Vorwürfe als „absurd“: „Sie haben keinen wirklichen Anhaltspunkt im Leben und Handeln der Pastoren hier im Lande.“[307] Die Ablehnung des Anschlusses der DELK an die VELKSWA bezeichnen die acht Initiatoren des Schreibens als „unchristlich“[308] und folgern:

„Deshalb muss der Punkt des Anschlusses an die VELKSWA so lange auf der Tagesordnung der Kirche stehen, bis eine zunehmende geistliche Reife in unseren Gemeinden den Anschluss ermoeglicht und die Bereitschaft vorhanden ist, die gemeinsamen Aufgaben auch im Bewusstsein der Zusammengehoerigkeit gemeinsam zu erfüllen.“[309]

Die Bestrebungen der SOS, sich aus den vertraglichen Bindungen an die EKD und den LWB zu verabschieden, lehnen die Pastoren ab:

„Dass heute in verstärktem Masse zur Abkehr von der EKD und vom Lutherischen Weltbund aufgerufen wird, gruendet nicht in einem aufrichtigen Bestreben nach Unabhaengigkeit, sondern in blosser Flucht in die Isolation. Damit will man sich kritischen Anfragen entziehen. Die aktuellen Probleme bleiben.“[310]

Während die Stellungnahme in der Kirchenleitung der ELK begrüßt wurde, stieß der Entwurf bei der DELK-Kirchenleitung auf heftige Kritik und Ablehnung. „Da die ELK in dieser Sache keinen Alleingang unternehmen konnte, war die bereits erarbeitete Stellungnahme damit erledigt“[311], stellte DELK-Pastor Krüger zum Schicksal des unveröffentlicht gebliebenen Dokuments, das aber dennoch ein eindrucksvoller Beweis der diametralen Gegensätzlichkeit der Positionen innerhalb der DELK darstellt, fest.

Katholische Kirche erst mit der Einsetzung des einheimischen Bischofs Bonifatius Haushiku die entscheidende, durchgreifende Wende: „Under Haushiku the cautious institutional church of old was transformed into an outspoken church of people.“ (Steenkamp in: Leys, Saul (ed.) 1995, S. 99.)

[307] Stellungnahme zur SOS Christlichen Not- und Arbeitsgemeinschaft, S. 4; DELK-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.

[308] Ebd., S. 5.

[309] Ebd.

[310] Ebd.

[311] Krüger 1985, S. 89.

Diese Gegensätze prallten dann auf der Synode der DELK am 30.9.1972 schroff aufeinander, wobei das Bedürfnis nach Absicherung des sozioökonomischen und kulturellen Status quo deutlich hervortrat:

So bat etwa die Gemeindeversammlung Mariental die Synode, Art. 3 des 1. Abschnitts der Verfassung der DELK vom 4.10.1970 („Sie (die DELK, Verf.) gewährt Kirchengemeinschaft den bekenntnisgleichen Kirchen, Synoden und Gemeinden") zu streichen, „weil es durch die in jüngster Zeit selbständig gewordenen Kirchen gemäss unserer Landesgesetze und Traditionen zu Konflikten kommen kann, die zu vermeiden besser wären"[312].

Die Gemeinde Swakopmund stellte den Antrag, die Synode möge dafür Sorge tragen, „dass die Verwendung der deutschen Sprache auch in Zukunft im Gottesdienst und bei Mitteilungen an die Gemeinde, an die Geistlichen und an die Gemeindekirchenräte keinerlei Einbussen erleidet"[313].

Zum zentralen Thema der Synode, der Frage nach dem Anschluß der DELK an die VELKSWA, verlangte die Gemeinde Mariental eine Vertagung der Entscheidung und sogar ein Referendum in den Gemeinden, was jedoch gemäß eines Rechtsgutachtens des KA vom 29.5.1972 als nicht verfassungskonform verworfen wurde[314]. Der seit Februar 1971 in dieser Gemeinde im Dienst stehende Pfarrer, Pastor Dunze, plädierte mit der Begründung, das Evangelium als alleinige Richtschnur sei bindend, gegen die Initiative aus seiner Gemeinde und sprach sich für den sofortigen Beitritt der DELK zur VELKSWA aus[315], wogegen Dr. Frey als Sprecher der Mitglieder und Sympathisanten der SOS offenbar „gegen jede Art der Zusammenarbeit der Kirchen war und auch weitere Gespräche über einen Zusammenschluß unterbinden wollte"[316].

---

[312] Protokoll der DELK-Synode vom 30.9.-1.10.1972. Anlage 14 (Vorlagen der Gemeinden), S. 3; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990".

[313] Ebd., S. 7; als Begründung heißt es erläuternd: „Die Reinerhaltung der deutschen Sprache im kirchlichen Leben der DELK ist bei der immer stärker werdenden Gefährdung der deutschen Muttersprache in Südwestafrika besonders notwendig, da sie wie jede andere Sprache latent bedeutende geistige Werte eines Volkes einschliesst, die sowohl der deutschen Gemeinschaft als auch dem Lande zum Vorteil gereichen. Stets ist unsere Kirche deshalb auch ein Hort der deutschen Muttersprache gewesen, und es ist zu wünschen, dass dies auch in Zukunft der Fall ist." (Ebd.)

[314] Vgl.: ebd., S. 1 f.

[315] Vgl.: Krüger 1985, S. 90.

[316] Ebd.

Inmitten dieser auseinanderstrebenden Willensbekundungen über den Weg der DELK legte O. von Platen als Laienmitglied der Kirchenleitung den Delegierten seine Haltung dar und brach damit das selbst auferlegte Schweigen des höchsten Gremiums der Kirche zwischen den Synoden:

Diejenigen, die „die VELKSWA als ein Instrument politischer Einflussnahme missbrauchen wollen“[317], dächten genauso unchristlich wie jene, „die die VELKKSWA aus politischen Gründen ablehnen“[318], führte v. Platen aus. Weil die Landesregierung der deutschen Volksgruppe das Recht auf Muttersprache und Freiheit zur Erhaltung ihrer völkischen Wesensart gewähre und ihr politische Rechte bei der Mitarbeit am Aufbau des Landes einräume, könne jeder einzelne wie jeder Verein oder Verband diesen Bedürfnissen nachkommen und es wäre deshalb „nicht recht, der Kirche diese Aufgabe zuzuschieben“[319]. Obwohl der Vertreter der KL hiermit die Kirche von den ihr angetragenen speziellen kulturpolitischen Aufgaben zu befreien versucht, kann auch er, obwohl er an anderer Stelle theologisch argumentiert, auf die Bezugnahme zum kulturpolitischen Argumentationsansatz der Kritiker eines Beitritts zur VELKSWA nicht verzichten, wenn er bei der Gegenpartei Gehör finden will: „Bei einem Beitritt der DELK brauchten wir nichts aufzugeben, was uns als Volksgruppe teuer ist, dabei hätten wir aber großen Gewinn.“[320] An anderer Stelle heißt es dann noch positiver: „Die VELKSWA will unsere Unsicherheit für uns in Sicherheit verwandeln, und Gegenwehr in Mitarbeit.“[321] Schließlich wendet von Platen diese zuerst pragmatisch-zweckoptimistisch erscheinende Aussage jedoch theologisch, indem er seine Sicht von der eigentlichen Aufgabe der Kirchen in Namibia deutlich macht:

„Die Gründung der VELKSWA eröffnete allen Einwohnern des Landes eine grosse Chance. Kein politisches oder gesellschaftliches Programm (...) kann in einer Welt der Verschiedenheit, der Zersplitterung und der Gegensätze wirklich inneren Frieden und Ausgleich garantieren. Das kann nur ein neues Verhältnis von Mensch zu Mensch, das nicht an menschliche Zertrennung

[317] Protokoll der DELK-Synode vom 30.9.-1.10.1972. Anlage 2, S.2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
[318] Ebd.
[319] Ebd., S. 3.
[320] Ebd., S. 4.
[321] Ebd., S. 5.

gebunden ist. Und hier liegt ein reiches und wichtiges Gebiet in diesem Lande brach, wo die Kirchen ihr volles Gewicht einzusetzen haben werden."[322]

Demgemäß könne die Frage des Beitritts „nur eine Frage der Zeit, nicht jedoch eine Frage des Grundsatzes sein"[323].

Da die KL es aber - im Gegensatz zu Pastor Dunze - für unabdingbar hielt, daß vor diesem Schritt Reife, Wille und Bereitschaft der Gemeindeglieder vorhanden seien, legte sie der Synode unter „Bedauern"[324] noch keinen entsprechenden Aufnahmeantrag zur Abstimmung vor, was nichts weniger bedeutet, als daß man die theoretisch vorhandene ekklesiologische Einsicht bezüglich der Versöhnungsaufgabe von Kirche aufgrund von in der Darstellung indifferent bleibenden Schwierigkeiten nicht in die Praxis umsetzte[325]. Die Kirchenleitung knickte hier vor dem Druck, der vom rechten Flügel kam, ein und konnte sich offenbar nicht zu einer theologisch gut zu begründenden Offensive gegen die Mehrheit der Kirchenglieder durchringen. Statt dessen wurde ein Synodalausschuß mit dem Ziel eingesetzt, für den Anschluß an die VELKSWA Pläne zu erarbeiten und Wege zu ebnen[326]. Diese restriktive Vorlage der Kirchenleitung wurde mit 86% der Stimmen angenommen[327], doch der Kompromiß konnte nicht verhehlen, daß es in einer existentiellen Frage zwischen Kirchenleitung und Kirchenvolk eine dramatische Lücke gab, zu deren Entstehen nicht zuletzt das Lavieren des Landespropstes beigetragen hatte: Er konnte zu keiner nach außen hin sichtbaren eigenen Haltung zwischen den theologisch begründeten

[322] Ebd., S. 6.
[323] Ebd., S. 7.
[324] Ebd.
[325] Die Stimmungslagen in den Gemeindeversammlungen hatte die KL zu diesem Schritt bewogen; hätte sie nach eigener theologischer Überzeugung gehandelt und den Anschluß befürwortet, hätte sie mit einer massiven Austrittswelle bzw. mit einer Spaltung der Kirche rechnen müssen. So mußte die Gemeinde Tsumeb der Synode berichten, daß 1971 bereits ein Drittel der Gemeindeglieder ihren Gemeindebeitrag nicht entrichtet hatten, was „eine ordentliche Haushaltsführung nicht mehr möglich" (Protokoll der DELK-Synode vom 30.9.-1.10.1972. Anlage 14 (Vorlagen der Gemeinden), S. 9; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990") gemacht habe. Zur Stimmung in der Gemeinde heißt es in einer handschriftlichen Aufzeichnung eines Gemeindegliedes, daß „die Grundeinstellung eines Großteils der Gemeinde der Kirche gegenüber eine ausgeprägte Gleichgültigkeit ist, gemischt mit kleinstädtischem Konformismus. Während 'man' früher die Kirche wegen der schönen Feste duldete, lehnt 'man' heute eben die Kirche als 'links' ab." (Aufzeichnung vom 9.11.1972; DELK-Archiv, Mappe „VELKSWA XII".)
[326] Vgl.: Protokoll der DELK-Synode vom 30.9.-1.10.1972. Anlage 2, S. 8; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990".
[327] Vgl.: Krüger 1985, S. 91.

Ansprüchen seitens der EKD, der VELKSWA und der FELCSA und den diametral gegenläufigen Tendenzen aus seiner eigenen Kirche heraus finden. In einer sich gewiß auch für Otto Milk unerwartet rasch und dramatisch zuspitzenden Situation hatte der Landespropst vor allem die ELK und die VEM und damit ausgerechnet seine frühere Hausmacht gegen sich aufgebracht; nur mit Schützenhilfe von dieser Seite und mittels einer transparenten Kommunikationspolitik in seine Kirche hinein hätte er eine reale Chance gehabt, die DELK auf einen anderen Kurs zu bringen. Immerhin war der nunmehr scheidende Landespropst der letzte, der eine berufliche Vorerfahrung als Missionar vorweisen konnte, damit tiefe Einsichten in die Schwarz-Weiß-Problematik hatte und von daher eine natürliche Autorität hinsichtlich der Öffnung der DELK in sein Amt hätte einbringen können; nach den Ereignissen von 1971 aber setzte er auf Appeasement und machte damit letztlich den Falken innerhalb der DELK Platz.

Vor seinem Abtritt gab der wegen Krankheit nicht wieder für sein Amt kandidierende Landespropst seiner Kirche im Rahmen eines Abschlußberichtes jedoch noch mahnende und bemerkenswerte Worte mit auf den Weg:

„Wir erleben in unseren Schwesterkirchen einen Prozeß der Bewusstwerdung, den wir ernst nehmen müssen. Wir gehen an den Tatsachen vorbei, wenn wir immer wieder nach denen fragen, die den 'Offenen Brief' inspiriert haben sollen, statt das Anliegen dieses Briefes als Denken, Fühlen und Wollen der Schreiber selbst anzusehen.[328] Erst wenn wir diesen Schritt tun und uns von allen Verdächtigungen freimachen, stehen wir vor dem mit allem Nachdruck geäusserten Wunsch unserer schwarzen Brüder: 'Wir möchten als Menschen ernst genommen werden'."[329]

Damit korrigiert Milk mit Nachdruck seine vormals heftige Reaktion auf die Veröffentlichung des Offenen Briefes, die er zwar im Zuge der entstandenen Irritationen nochmals verständlich zu machen sucht, dies aber dann deutlich mit

[328] Noch in Gesprächen mit seinerzeit engagierten DELK-Gliedern während einer Studienreise 1997 konnte der Verfasser die apodiktisch vorgetragene Auffassung vernehmen, Günther Reeh und Siegfried Groth hätten den Offenen Brief „vorformuliert", jemand wußte sogar eindringlich zu berichten, daß sich Groth anläßlich einer Veranstaltung in Swakopmund in dieser Hinsicht indirekt verraten habe. Siegfried Groth selbst dementiert dagegen ganz klar sein Mitwirken am Entstehen dieses Dokumentes. (Gespräch mit Siegfried Groth am 23.1.1998 in Wuppertal.)

[329] Lp. Milk: Synodalbericht 1972, S. 8. (Anlage 1 zum Protokoll der DELK-Synode 1972); ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990".

den Ergebnissen der nachfolgenden Klärungsprozesse kontrastiert, so daß er zu folgendem Ergebnis kommt:

„Heute sehe ich diese Zeit seit Juli 1971 als Prüfungszeit an, in der sich zeigen musste, wie wir als selbständige lutherische Kirchen neben- und miteinander zu existieren gedenken. Wir haben gelernt, uns als gleichberechtigte Partner anzuerkennen und uns in unseren politischen Anschauungen gegenseitig zu respektieren.“[330]

In Richtung der Notgemeinschaft formuliert, bestreitet der Landespropst dieser in sachlich klarer und Vorwürfe vermeidender Wortwahl nicht ihr Existenzrecht und ihr Anliegen, deutsche Traditionen und kulturelle Eigenheiten zu verteidigen, benennt aber gleichzeitig in kritischer Manier mit diesem Anliegen verbundene „Bestrebungen (...), die wir als Kirche nicht bejahen können“[331]. So verurteilt Milk die Aufrufe der SOS, die den Tenor hätten, anstelle des Kirchenbeitrages die zu entrichtende Summe dem sogenannten Grenzfonds, aus dem Sonderzahlungen für die an der Grenze stationierten Polizisten und Soldaten finanziert wurden, zukommen zu lassen. Auf diese Weise verstärke sich die finanzielle Abhängigkeit der DELK von der EKD noch weiter, anstatt zurückzugehen. Damit erweise sich die Parole der SOS „Los von der EKD!“, so sie in diesem Sinne gemeint sei, als kontraproduktiv. Jenseits des Nachweises einer widersprüchlichen Haltung aber betont er inhaltlich die Wichtigkeit der Aufrechterhaltung der geistigen Verbindung zur EKD: „Die Verbindung zur Mutterkirche abschneiden zu wollen, bedeutet, unserer Kirche die Lebensmöglichkeit zu rauben.“[332] Er stellt sich vor die EKD und ihr Außenamt, wenn er darauf hinweist, daß das KA die Forderungen des Mainzer Kreises nach Streichung aller finanziellen Zuschüsse für die weißen Kirchen im südlichen Afrika zurückgewiesen[333] und die EKD zum Sonderfonds des ÖRK ~~eine differenzierte Stellun~~g eingenommen habe[334]. Auch zum Thema der

[330] Ebd., S. 9.
[331] Ebd., S. 11.
[332] Ebd., S. 13.
[333] Neben der Einstellung der finanziellen Unterstützung der VELKSA-Kirchen durch das Kirchliche Außenamt (die weißen Lutheraner im südlichen Afrika erhielten umgerechnet auf die Mitgliederzahl im Vergleich mit den schwarzen lutherischen Kirchen etwa das Zwölffache an finanziellen Zuwendungen aus KA-Mitteln; vgl.: Althaus, Hans-Ludwig: Kriterien für Subsidien: Streit um EKD-Geld für Südafrika geschlichtet. In: LM 10/1972, S. 520 f.) forderte der MAKSA das KA insbesondere dazu auf, auf die Entsendung von EKD-Pastoren in den Bereich dieser Kirchen zu verzichten. Die Gedanken- und Erfahrungsgrundlage, auf der diese Forderung basiert, ist nicht uninteressant: „Wenn immer sich einzelne Pfarrer in einen Gegensatz zur Regierungspolitik begeben oder zu begeben scheinen, wird theologisierend von seiten der Kirchenleitung auf die lutherische Zweireichelehre verwiesen, die solches Verhalten angeblich ausschließt oder verbietet: (...) Besonders beliebt ist der Hinweis auf den Ausländerstatus der deutschen Einwanderer (die sich diesen Status oft über Jahre oder Jahrzehnte hinweg erhalten) und der

eingenommen habe[334]. Auch zum Thema der Politisierung der Kirche findet Milk nunmehr deutliche Worte: „Das Evangelium hat es mit dem ganzen Menschen, auch in seiner politischen Existenz, zu tun. Darum kann die Kirche nicht einfach an den Fragen der Politik vorübergehen.“[335]

Der Landespropst beendet den Hauptteil seiner Rede mit einer Mahnung bezüglich des Umgangs mit den aus der EKD entsandten Pfarrern, die gerade in ihrer Nichtbeachtung in den folgenden Jahren die Situation in der DELK bestimmen sollte:

---

deutschen Pfarrer. ‘Wir als Ausländer oder Gäste im Land haben kein Recht, die Regierung und ihre Politik zu kritisieren. Schon gar nicht in der Kirche.’ So etwa lautet (...) der Tenor. Die Tatsache, daß fast alle Pfarrer der deutschen Gemeinden aus Deutschland kommen und durch das Kirchliche Aussenamt nur für eine vorübergehende Zeit (...) dispensiert werden, während der die Pfarrer ihren Ausländerstatus festhalten, die Tatsache also der personell[en] und finanziellen Unterstützung der deutschen Gemeinden durch die EKD, wirkt entpolitisierend in dem Sinne als man fast alle Pfarrer deutscher Gemeinden von vornherein als unzuständig für politische Fragen deklariert, was bei der Abhängigkeit der deutschen Gemeinden von ihren Pfarrern auf eine allgemeine ‘Unzuständigkeit’ der deutschen Gemeinden in Sachen Politik hinausläuft. Die Unterstützungspolitik des Kirchlichen Aussenamts bietet so den Vorwand für die politische Abstinenz der deutschen Gemeinden, d. h. für den faktischen Konformismus mit der Südafrikanischen Regierungspolitik. Der faktische Konformismus der Mehrheit der Glieder der deutschen Gemeinden und ihrer Kirchenleitungen mit der rassistischen südafrikanischen Regierung wurde in der Mainzer Erklärung als ‘rassistisches Verhalten’ dieser Gruppen gekennzeichnet. Man kann das nur bestreiten, wenn man entweder die südafrikanische Regierung vom Rassismus freispricht oder wenn man den Konformismus mit einer bestimmten Politik als wertneutral oder irrelevant betrachtet.“ (Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika: Entwurf zur Dokumentation Deutsche Gemeinden und Deutscher Mission im Südlichen Afrika. 1972, S. 19 f.; VEM-Archiv.) Diese Argumentation bildet damit genau den Konterpart zu der Begründung des Kirchlichen Außenamtes der EKD, warum es an der Unterstützung der DELK festhalten will (vgl. dazu die noch folgenden Ausführungen!).

[334] Vgl.: Lp. Milk: Synodalbericht 1972, S. 12 f. (Anlage 1 zum Protokoll der DELK-Synode 1972); ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“; dieser Eindruck Milks entspricht den objektiven Tatsachen und drückte sich später etwa in einem abweichenden Votum der EKD im Weltrat der Kirchen aus, als es 1974 um die Verlängerung des Antirassismus-Programms und des Sonderfonds ging: So hatte der seinerzeitige Vertreter der EKD in der Kommission für das Programm zur Bekämpfung des Rassismus des ÖRK, Richard von Weizsäcker, im Plenum des Zentralausschusses im Namen seiner Kirche den Vorschlag unterbreitet, der Fonds solle ausschließlich projekt- und sachgebundene Hilfsmaßnahmen anbieten, um eine politische Identifizierung bzw. ein politisches Identifiziertwerden mit den Befreiungsbewegungen, die durch die praktisch ungebundene Vergabe finanzieller Mittel stattfinde, zu vermeiden. Die EKD konnte sich mit dieser Position im ÖRK allerdings nicht durchsetzen. (Vgl.: Um die Verlängerung des Antirassismus-Programms. In: EvKom 11/1974, S. 566 ff.) Auf der gleichen Tagung betonte von Weizsäcker allerdings auch, daß die Beratung des Programms einen „positiven Lernprozeß“ (Janowski, Hans Norbert: Ökumenische Verständigung. Der Weltrat der Kirchen tagte in Berlin. In: EvKom 9/1974, S. 554) darstelle und zu einer „’qualitativ neuen Phase im Umgang miteinander’“ (ebd.) geführt habe. Das Exekutivkomitee des ÖRK bewilligte dann 1975 die Rekordsumme von umgerechnet 1,2 Millionen DM aus dem Sonderfonds, die zur Hälfte an die Befreiungsbewegungen Simbabwes, Südafrikas und Namibias flossen. (Vgl.: EvKom 6/1975, S. 378.)

[335] Vgl.: Lp. Milk: Synodalbericht 1972, S. 13 (Anlage 1 zum Protokoll der DELK-Synode 1972); ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.

„Gefährden wir vor allem nicht das Vorrecht, Pastoren aus Deutschland für eine bestimmte Zeit zu uns rufen zu können. Sie erhalten die Aufenthaltserlaubnis auf unseren Antrag hin, und wir stehen vor der Regierung für sie ein. Es gehört zu den erfreulichen Erfahrungen, dass bis heute dieses Vertrauensverhältnis nicht gestört worden ist. Lassen Sie es uns auch dadurch nicht gefährden, dass wir eine vorzeitige Rückkehr unserer Pastoren nach Deutschland in Erwägung ziehen."[336]

Es sollte sich später erweisen, daß die 1972er Synode für die DELK eine Richtungswahl gewesen ist: Zum einen hatte die Kirchenleitung mit ihrer Entscheidung, den von ihr selbst betriebenen Anschluß an die VELKSWA auf inneren Druck hin zu vertagen, die Ampel auf dem Weg zur lutherischen Einheit zunächst einmal auf Rot gestellt. Damit gab sie kulturell-politischen In-teressen, die mit erheblichem Populismus propagiert worden waren, unter Zurückstellung eigener theologischer Einsichten nach. Es zeigte sich, daß die KL der Aufklärungsarbeit in den Gemeinden in den vergangenen Jahren zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt hatte und die Gemeinden selbst in dieser Konsequenz in der entscheidenden Phase ihr Vertrauen eher der SOS zu schenken bereit waren als der eigenen Kirchenleitung.[337] Das Laienelement in der DELK hatte sich aber nicht nur hier durchgesetzt, sondern konnte auch bei der Wahl des neuen Landespropstes reüssieren, indem dieser „ausschließlich mit den Stimmen der Laien in der Synode"[338] in sein Amt gewählt wurde und damit - anders als sein Vorgänger Milk - von Beginn an faktisch auf die geistigen Strömungen im Umfeld der SOS hin verpflichtet war.

---

[336] Ebd.

[337] Welche Überzeugung vielen DELK-Gliedern zu eigen war, zeigt etwa eine Leserzuschrift von K. W. Diemer vom 9.9.1973 an die „Stimme". Dort heißt es (und das etwas längere Zitat soll verdeutlichen, mit welchen Kräften die Kirchenleitung und insbesondere die entsandten Pfarrer aus der Bundesrepublik zu ringen hatten): „Warum waren denn die schwarzen Völker nicht so weit entwickelt wie die 'Kolonialisten' als sie kamen? (Und wie weit wären sie heute ohne den weißen Mann?? -: sie würden noch im 'shanker-Lappie' herumlaufen!) Wurden sie etwa vorher 'fern-gebremst'? - oder von den Missionaren in der Entwicklung gehemmt? - *Nein*: Sie hatten es nicht in sich - sie haben es nicht in sich, - und sie werden es nicht in sich haben; - von wenigen Ausnahmen abgesehen! - - und trotzdem sind wir bereit nach besten Kräften zur rascheren Entwicklung beizutragen. - Oder hat auch nur einer von den Solidaritätspastoren in den ein - zwei - oder drei Jahren, die er hier sein mag, etwas anderes gesehen, gehört oder erlebt?? - Ich in meinen 43 Jahren nicht! - Sehen wir voraus: in 50 Jahren wird sich der weiße Mann technisch 100 Jahre weiterentwickelt haben (...). In 50 Jahren wird sich der Eingeborene bestenfalls 50 Jahre weiterentwickelt haben - das Groß bestenfalls 25 Jahre. - er wird uns also nie einholen; und das ist gut so und gehört sicher mit zur Schöpfung: 'und der HERR sah, daß es gut war!' denn mit dem Augenblick, da er uns wirklich einholen würde, wäre auch der Untergang besiegelt!" (DELK-Archiv, Mappe „Stimme".)

[338] Krüger 1985, S. 91.

Daß beide Entscheidungen die DELK weiter in die Isolation treiben sollten, wurde schon bald darauf deutlich sichtbar.

3.4.6.1.2 „Ein zelotischer pastoraler Eifer“[339] und die Aporie im Amt - Demission von Pfarrer Dunze als Reaktion auf die Synodenbeschlüsse

Die 1972er Synode hatte die tiefgreifende Friktion innerhalb der DELK offenkundig werden lassen. Nicht nur gravierende Meinungsunterschiede in der prinzipiellen Einstellung zur VELKSWA bzw. über den Zeitplan eines Anschlusses der DELK, sondern besonders auch die persönlichen Unterstellungen und gegenseitigen Verletzungen hatten die Atmosphäre in vielen Gemeinden vergiftet und vor allem das Verhältnis zwischen den Pfarrern aus Deutschland und den Deutsch-Südwestern bis hierher schon schwer belastet. Die Pfarrer wurden von vielen als von der EKD dazu „ausgewählt“ angesehen, Druck auf die DELK hinsichtlich ihrer Haltung gegenüber den schwarzen Kirchen auszuüben, was das Mißtrauen gegen sie und gegen die EKD als ganze verschärfte.[340]

Der erste Pfarrer, der aus dieser schwierigen Situation persönliche Konsequenzen zog, war Gerhard Dunze, der am 8.10.1972 einen Antrag auf vorzeitige Rückberufung aus dem Auslandsdienst an das KA stellte und damit auf seine Isolierung innerhalb seiner Gemeinde Mariental, Maltahöhe und Keetmanshoop, die auch während der Synode, auf der er sich noch einmal mit seiner Forderung nach sofortigem Beitritt der DELK zur VELKSWA exponierte, deutlich wurde[341], reagierte. Schon im Juli des gleichen Jahres hatte er sich bestürzt

---

[339] Sauerzapf, Rolf: Das „Anti-Rassismus-Programm“ und das südliche Afrika. Die manipulierte Wirklichkeit in Angola, Süd- und Südwestafrika. In: Erneuerung und Abwehr. Monatsblatt der Notgemeinschaft Evangelischer Deutscher e.V. 5/6 1973, S. 10. (Der Artikel findet sich auch abgedruckt in: Heimat Sept./Dez. 1973, S. 10-13.) Sauerzapf, der den zitierten Ausspruch im Blick auf „die bundesdeutsche Pastorenschaft“ (ebd.) in sarkastischem Duktus vorträgt, diente der SOS von Deutschland aus regelmäßig als Kronzeuge ihrer Anliegen.

[340] Gespräch mit Dieter Esslinger am 14.8.1997 in Windhoek.

[341] In einem Schreiben an ELK-Pfarrer Eichholz weist Dunze allerdings auch auf die unterschiedliche Bewertung der Synode durch die DELK-Pfarrer hin: „Es (die Synode, Verf.) war teilweise schrecklich. Viele meiner Kollegen sind allerdings nicht dieser Meinung, sondern sehen in der Synode wirklich einen Schritt nach vorne. Vor allem in bezug auf die ‘SOS’. Ich glaube nicht, das[s] es ein Schritt nach vorne war. Wenn man an die Wahl des Landespropstes denkt und an die der Kirchenleitung, dann kann man nur noch Angst bekommen. Auch die ‘guten Gespräche’ mit der SOS sind in einem Klima der Euphorie geführt worden, daß ich nicht an ihre ‘Haltbarkeit’ glaube. Nun, man wird sehen.“ (Schreiben Dunzes an

über die Vorlage der Kirchenleitung für die Synode gezeigt und das Nachgeben der KL gegenüber der Stimmung in den Gemeinden hinsichtlich der Haltung der DELK zur VELKSWA scharf verurteilt, wobei er mit den DELK-Gliedern hart ins Gericht ging:

„Es ist für mich keine Frage: Die Mehrheit der Gemeindeglieder unterstützt ein gesellschaftliches System, das den Rassismus fördert und in dem rassistisches Denken Gestalt gewonnen hat."[342]

„Es ist für mich keine Frage: Die Kirchenleitung der DELK hat dem Druck dieser rassistisch denkenden Gemeindeglieder - wohlgemerkt keinem staatlichen Druck![343] (...) - nachgegeben und hat damit auch das Evangelium von Jesus Christus als alleinige Richtschnur für Lehre und Leben als Grundlage ihres Handelns verlassen."[344]

Keine zwei Wochen später berichtet Dunze über den Dienstweg (Kirchenleitung der DELK) an das Kirchliche Außenamt über den seiner Auffassung nach eklatanten Widerspruch zwischen den theologischen Grundpositionen der DELK und den Vorlagen der KL für die Synode; darüber hinaus kritisiert er in dem Schreiben die Beschlüsse zum Umgang mit den Dokumenten von Evian,

---

Eichholz vom 8.10.1972; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".) (Die SOS hatte nach der Synode in der Presse zu verstehen gegeben, daß sie den 'Punkt Null' akzeptieren wolle, und die Gemeinden aufgefordert, wieder am kirchlichen Leben teilzunehmen. (Vgl.: Menzel, Gustav: Synode der Orientierung. Gustav Menzel berichtet über seine Reise nach Südwestafrika. In: IdW 1/1973, S. 9 f.))
Dunze sollte Recht behalten, denn schon der Bericht des während der Synode eingesetzten VELKSWA-Ausschusses vom 29.1.1973 konstatierte: „Diese Hoffnung [daß das innerkirchliche Zerwürfnis zwischen Befürwortern und Gegnern der VELKSWA überwunden sei] hat getrogen, die Ruhe hat nur kurze Zeit gewährt." (Bericht des VELKSWA-Ausschusses auf der Konferenz der drei lutherischen Kirchen, 29.1.1973, S. 3; DELK-Archiv, Akte „Gemeinden - Korrespondenz VELKSWA XI".)

[342] Schreiben Dunzes an die KL der DELK vom 17.7.1972, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK". Dunze schreibt ferner, er habe den Eindruck gewonnen, „daß die Mehrheit der Gemeindeglieder" den Schritt des Anschlusses der DELK an die VELKSWA „nicht nur als verfrüht ansieht, sondern ihn radikal ablehnt" (ebd., S. 1).

[343] Am 11.4.1972 kam auf Ersuchen der DELK ein Gespräch mit Vertretern der Exekutive zustande, in dem festgestellt wurde, daß ein rein kirchlich ausgerichteter Zusammenschluß nicht im Widerspruch zur staatlichen Politik stehe und der Staat daher auch nicht in diesbezügliche kirchliche Angelegenheiten eingreifen werde. (Vgl.: Das Ringen der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche um eine grössere lutherische Einheit. Referat 1973/74, S. 5; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".)

[344] Schreiben Dunzes an die KL der DELK vom 17.7.1972, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".

die bereits anläßlich der Pfarrkonferenz am 12.5.1971 gefaßt worden waren[345]. Dunze zitiert die nach eigener Aussage im Gemeindekirchenrat gegenüber seiner Person gemachten Unterstellungen („liberalistische Tendenzen; kommunistische Unterwanderung“[346]), verweist auf andere „persönliche Angriffe aus den Gemeinden“[347] und den aufgrund seiner Haltung erfolgten schleichenden Quasi-Ausschluß aus der Gemeinde, der er vorsteht: „Auf Gemeindeabenden versuchte ich meine Position zu erläutern. Meine Frau und ich wurden jedoch immer mehr durch die Gemeindeglieder isoliert.“[348] Schließlich kritisiert er das Schweigen der KL hinsichtlich der SOS: „Die Kirchenleitung hat sich bis heute nicht zur Notgemeinschaft geäußert“[349] und berichtet davon, daß der GKR ihn gebeten habe, „keine öffentlichen Erklärungen mehr abzugeben“[350]. Für August oder September kündigt er dann seine Entscheidung darüber an, „ob ich in einer solchen Situation ohne Unterstützung der Kirchenleitung der DELK weiter in dieser Kirche arbeiten kann“[351].

Mit Schreiben vom 8.10.1972, in dem er um seine vorzeitige Rückberufung bittet, macht Dunze dann klar, daß diese Entscheidung negativ ausgefallen war; dabei beruft er sich nochmals auf seinen Bericht vom Juli 1972 und stellt fest: „Diese Verhältnisse haben sich für mich weder in den Gemeinden noch in der DELK geändert.“[352] Auf die Botschaft des Südafrikanischen Christenrates von 1968[353], die Erklärungen der EKD zur Frage des Rassismus (1970/71) und den Offenen Brief der beiden nichtweißen lutherischen Kirchen des Landes

[345] Vgl. hierzu noch einmal Anm. 252!
[346] Schreiben Dunzes an das KA über die KL der DELK vom 30.7.1972, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.
[347] Ebd.; Dunze verweist an anderer Stelle seines Schreibens (S. 4) auf Briefe aus den Gemeinden, in denen ihm „’Unterminierung, Agitation und Terrorismus’“ vorgeworfen werde.
[348] Ebd., S. 3.
[349] Ebd.
[350] Ebd., S. 4.
[351] Ebd., S. 5.
[352] Schreiben Dunzes an das KA über die KL der DELK vom 8.10.1972, S. 1; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.
[353] Die hier von Dunze erwähnte „Message to the people of South Africa“ wurde am 20.9.1968 vom Südafrikanischen Kirchenrat (SACC) veröffentlicht und „markiert die erste bündige Formulierung der Fundamentalopposition seitens des SACC und den Beginn einer forcierten (radikal)liberalen Oppositionstätigkeit“ (Rothe, Stefan: Der südafrikanische Kirchenrat (1968-1988): Aus liberaler Opposition zum radikalen Widerstand. (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene Bd. 11.) Erlangen 1990, S. 112). Das Motiv für diesen „offenen Brief“ der schwarzen Kirchen Südafrikas, der den Paulinum-Theologen zusätzlich Anlaß zum Ergreifen einer ähnlichen Initiative in Namibia gewesen sein muß, benennt Rothe mit genau den Worten, die in der DELK auf so radikale Ablehnung stießen: „Soziale Folgen einer gesellschaftspolitischen Gesetzgebung, die systematisch und in großem Maßstab Familien zerreißt, berühren die Morallehre der Kirchen.“ (Ebd.)

(1971) sowie auf die sich nach seinen Worten für ihn aus diesen Dokumenten ergebenden Verpflichtungen, „zum Abbau aller Rassenschranken und Rassendiskriminierungen beizutragen“[354], hinweisend, erklärt Dunze resigniert:

„In dieser vom Evangelium her geforderten Aufgabe, der man m. E. nur in kleinen Schritten und Lösungen nachkommen kann, bin ich im Bereich der Gemeinde und der Kirche gescheitert. Mit Bedauern habe ich feststellen müssen: Es ist zu einer totalen Konfrontation gekommen, der ich nicht mehr gewachsen bin. Wirksame Hilfe habe ich weder von der Kirchenleitung der DELK[355] noch aus dem Bereich der Gemeinde erfahren.

Die überwiegende Mehrheit der Gemeindeglieder und der Mitglieder der Kirchengemeinderäte unterstützen als eine Art Heilsweg die Trennung der verschiedenen Rassengruppen und die damit verbundene bewußte oder unbewußte Verachtung von Menschen und Menschengruppen. Sie lehnen nicht nur kleine Schritte im Hinblick auf eine größere lutherische Einheit ab. Sie bekämpfen sie mit den von ihnen für diese Situation gewählten Mitteln: Unterstellungen, Diffamierungen, Erpressungen, Isolierung.

Es gilt unter den Gemeindegliedern als selbstverständlich, daß friedliches Zusammenleben mit anderen Rassengruppen auf Grund von christlicher Versöhnung nicht möglich ist. Für mich hat das Versöhnungswerk Christi universalen Charakter. Für die Mehrheit der Gemeindeglieder jedoch höchstens Bedeutung für das Seelenheil des einzelnen Menschen. Deshalb wird ausdrücklich vom Pfarrer gefordert, er solle die biblische Botschaft in ihrem Sinne auslegen, da er ja nichts anderes als ein ‘Angestellter des Kirchengemeinderates’ sei und von der Gemeinde schließlich bezahlt werde.“[356]

Außerdem habe die Gemeindeversammlung bestimmt: „’Dogmatisch-theologische Gesichtspunkte können in völkisch-kulturellen Lebensfragen nicht ausschlaggebend sein.’“[357]

---

[354] Schreiben Dunzes an das KA über die KL der DELK vom 8.10.1972, S. 1; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.

[355] Formal stellte sich Lp. Milk kurz vor seiner Ablösung in einem privaten Schreiben an Thea Hälbich ohne Ausnahme vor *alle* DELK-Pfarrer: „Ich bin davon überzeugt, dass es eine reine Verleumdung ist, den Pastoren marxistische Denkweise nachzusagen. Eine solche Behauptung müsste durch Beweise dokumentiert werden. In dieser Allgemeinheit behauptet, werden Menschen diskriminiert, die Anspruch auf Achtung, auf faire Beurteilung haben.“ (Schreiben Milks an Hälbich vom 30.3.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6“.) Dies noch vor der Synode aber auch ermahnend in die Kirchenöffentlichkeit hinein zu sagen, konnte sich der Landespropst jedoch nicht entschließen.

[356] Ebd., S. 2; mit diesem Anspruch wurden auch andere DELK-Pfarrer konfrontiert. So beschwert sich Thea Hälbich als Sprecherin der SOS bei Lp. Milk etwa über das Verhalten des Omaruruer Pfarrers Friese: „Obwohl die Gemeinde [sich] geschlossen gegen die Argumente von Pastor Friese (...) stellte[n], hielt es Pastor Friese für richtig zu sagen: Aber ich werde für den Zusammenschluß der drei Kirchen [zur] VELKSWA stimmen. Damit stellte er sich restlos gegen seine Gemeinde. Wie uns vernünftige Omaruruer nachher versicherten, sind diese nun von dem endgültigen Bruch Friese - Gemeinde überzeugt. Man sagte uns, daß dieser Bruch nicht mehr zu kitten sei.“ (Schreiben Hälbichs an Milk vom 27.3.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6“.)

[357] Schreiben Dunzes an das KA über die KL der DELK vom 8.10.1972, S. 3; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.

Das aus dieser Lage entstandene Klima habe ihn unter Berücksichtigung seiner pastoralen Verantwortung für die Gemeinden zu seinem Antrag auf vorzeitige Zurückberufung bewogen.

Noch vor der offiziellen Freigabe durch die Kirchenleitung der DELK beendete Dunze seinen Dienst am 31.1.1973[358]. Obschon er danach im Dienste der ELK eine Dozententätigkeit am Paulinum aufnahm, wurde seine Aufenthaltsgenehmigung, die am 31.3.1973 auslief, nicht verlängert. Als Gründe nimmt das KA sein öffentliches Eintreten für den des Landes verwiesenen anglikanischen Bischof Colin Winter im April 1972 und die Veröffentlichung des oben besprochenen dienstlichen Berichts über die Situation in Dunzes Gemeinden und in Südwestafrika durch die AZ, der dieser Bericht durch eine Indiskretion zugespielt worden war[359], an. Selbst die persönlichen Initiativen von KA-Präsident Wischmann und OKR Kremkau anläßlich eines Besuches in Namibia konnten die Ausweisungsverfügung nicht mehr revidieren. Anscheinend hatten die Behörden bei ihrer Entscheidung auf innerkirchliche Hinweise reagiert:

„Der Vorstand der Evangelisch-Lutherischen Gemeinde Mariental hat dem Kirchlichen Außenamt bestätigt, ein politisch gebundenes Mitglied habe sich dafür verwendet, daß Pfarrer Dunze keine Arbeitsmöglichkeit in Otjimbingwe erhalte.“[360]

Die ELK warf der DELK in einer „in scharfem Ton gehaltenen“[361] Presseerklärung am 26.3.1973 vor, „sie sähe untätig zu, wie ihre eigenen Pastoren denunziert und attackiert würden“[362], womit die Beziehungen zwischen beiden Kirchen nach Einschätzung des KA „ihren bisherigen Tiefpunkt erreicht“[363] hätten.

---

[358] Bei seiner vorzeitigen Demission handelte es sich nicht, wie danach innerhalb der DELK häufig betont wurde, um einen Vertragsbruch, was das KA nachträglich ausdrücklich feststellte, da „die zwischen Pfarrer und Gemeinde getroffene Vereinbarung kein Vertragsverhältnis begründet“ (Protokoll der gemeinsamen Sitzung von KA, KL und Pfarrkonferenz am 3.5.1973; DELK-Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“).

[359] Vgl.: KA: Interner Bericht über die Entwicklungen in Südwestafrika von Januar bis Mai 1973 vom 22.5.1973, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Pastor Friese machte sich in bezug auf die Rolle der AZ die Formulierung des LWB-Pressedienstes zu eigen, wenn er diesen zitiert: „’...wobei sie (die AZ) in erster Linie versucht, das Vertrauensverhältnis zwischen den Gemeinden und ihren Pastoren zu untergraben’.“ Er kommentiert: „Genau das ist es, und dem ist nichts hinzuzufügen.“ (Pastor L. Friese in: Die Stimme der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika 4/1973, S. 3.)

[360] Ebd., S. 4.

[361] Ebd., S. 2.

[362] Ebd.

[363] Ebd., S. 5.

3.4.6.1.3 „Nach der Synode werden wir als SOS aufhören, wenn es möglich ist.“[364] - Der fortgesetzte Kampf innerhalb der DELK bis zur Demission aller entsandten Pfarrer und der späten Kursbestimmung durch die Kirchenleitung 1974/75

Der Kampf der SOS hörte nach der DELK-Synode keineswegs auf, sondern erreichte schnell neue Höhepunkte:

Rundbrief Nr. 10, der pikanterweise als Anlage eines vertraulichen Schreibens Thea Hälbichs Lp. Kirschnereit vorab zur Begutachtung zugesandt wurde[365], zeigt das immense Maß an Politisierung gerade derjenigen, die die Kirche von politischen Fragestellungen freihalten wollten, wenn es den Verfassern wichtig ist, folgenden Satz, der angeblich in einem Bericht des VELKSWA-Ausschusses der DELK enthalten sei, zu zitieren: „90 Prozent der Südwester DELK-Gemeindeglieder werden sich niemals zum Verrat an der Regierungspolitik hinreißen lassen.“[366] Des weiteren wird in dem Rundbrief insbesondere die

---

[364] Thea Hälbich in einem Gespräch mit dem scheidenden Lp. Milk nach dessen handschriftl. Aufzeichnung vom 21.8.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6“.

[365] Schreiben Thea Hälbichs an den neugewählten Landespropst Kirschnereit vom 31.10.1972; wörtlich heißt es dort: „Rundbrief Nr. 10 zu Händen! Wir wollen ihn am Freitag dieser Woche abrollen. Hören wir nichts von Ihnen, nehmen wir an, daß Sie grundsätzlich nichts zu monieren haben.“ (DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.) Noch in einem Schreiben an Kirschnereit vom 7.4.1975 verweist Hälbich auf die diesbezügliche Lektorenrolle des Landespropstes: „Dieser Rundbrief Nr. 10 wurde vor der Veröffentlichung von Ihnen eingesehen und von Ihnen redigiert bzw. Ihren Anweisungen entsprechend verbessert und überholt.“ (DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.) Auch in der AZ wiederholt Hälbich diese Darstellung: „Diesen Rundbrief Nr. 10 sah Landespropst Kirschnereit vor der Herausgabe ein, er wurde auf seine Anweisungen hin neu geschrieben und erst dann veröffentlicht. (Hälbich, Thea: Zur Vereinigung der evangelischen Kirchen. In: AZ 1.5.1975.)

Das Schreiben vom 7.4.1974 enthält darüber hinaus ein starkes Indiz für die Richtigkeit dessen, was der Mundpropaganda seit langem bekannt war: das Sympathisieren und die heimliche (wenn auch nicht konfliktfreie) prinzipielle Zusammenarbeit des Landespropstes mit der SOS: „Alle Informationen, die auf einen Druck des Kirchlichen Außenamtes gegenüber Entscheidungen der DELKSWA-Kirchenleitung bzw. Ihnen als Landespropst hinweisen, wurden durch Sie persönlich an die SOS-Christliche Notgemeinschaft von SWA weitergegeben“ (ebd.), heißt es dort immerhin.

[366] Rundbrief Nr. 10, Nov./Dez. 1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“. Die Überprüfung der angegebenen Quelle ergibt allerdings, daß dieser Satz dort nicht erscheint. Die entsprechende sachliche Aussage findet sich allerdings in: Groth, Siegfried: Stellungnahmen aus Südwestafrika. In: IdW 5/1973, S. 100. Unabhängig von der Quellenlage ist der Kommentar dieses Satzes, den Pastor Friese als Verfasser des VELKSWA-Ausschuß-Berichtes vornimmt, von Interesse: „Diese Worte geben zweifellos die herrschende Meinung unserer Gemeindeglieder wieder.“ Er stellt die Frage, wie der Ausschuß unter diesen Umständen die Kirchenglieder für den Anschluß an die VELKSWA gewinnen kann: „Vielleicht wenn unsere Gemeindeglieder davon überzeugt sind, ein Beitritt unserer Kirche zur VELKSWA ist kein Verrat an der Regierungspolitik. Dazu müßte man aber die unbiblischen, rein politischen Argumentationen der SOS energisch zurückweisen. (...) Denn solange die Mehrheit unserer Gemeindeglieder allenfalls den infamen Ton der SOS verurteilt, im übrigen aber ihren Verlautbarungen mehr Vertrauen schenkt als unserer Kirchenleitung und den Pastoren, solange werden wir unseren Beitritt zur VELKSWA zwar unvermindert anstreben, ihn aber nicht erreichen.“ (Bericht des VELKSWA-Ausschusses auf der Konferenz der drei lutherischen Kirchen, 29.1.1973, S. 3; DELK-Archiv, Akte „Gemeinden - Korrespondenz VELKSWA XI“.)

VEM attackiert: „Hier liegt offene Feindschaft, der jedes christliche Motiv fehlt“[367], wird der Mission vorgeworfen. Rundbrief Nr. 13 setzt diese Strategie der Verunglimpfung unliebsamer Meinungsträger fort: Der Weltkirchenrat wird als 1948 von Kommunisten gegründete Organisation verbrämt, seine Mitglieder und Akteure aufs Übelste beschimpft und beleidigt: „Diese christlich marxistische Mafia arbeitet so geschickt, daß nicht nur unbedarfte Geister auf sie hereinfallen, sondern auch angebliche Intelligenz.“[368] ÖRK-Generalsekretär Philip Potter wird als „Negerpastor“[369] mit ebenfalls kommunistischem Hintergrund bezeichnet, vom Afrikareferenten der VEM spricht der 15. Rundbrief in beispielloser Polemik als dem „Chefideologen Groth“[370].

Zum Ergebnis der VELKSWA-Beratung während der 1972er-Synode bezog die SOS bereits in ihrem 10. Rundbrief Stellung: „Nach Meinung der SOS wäre es (...) für die Ruhe in Kirche und Land besser gewesen, wenn die VELKSWA ganz zurückgestellt worden wäre“[371], heißt es dort. Hierauf reagierte der eingesetzte Synodalausschuß zur VELKSWA, der am 17.11.1972 zum ersten Mal zusammentrat, „mit großer Besorgnis“[372], weil in den Gemeinden offenkundig die Haltung vorherrsche, „den erfolgten Aufschub so zu verstehen, dass über dieses Thema nun nicht mehr gesprochen werden braucht und falls überhaupt ein Beitritt sein soll, dieser in anderen Zeiten geschehen soll als in unseren“[373]. Diese „aus politischen Gründen“[374] negative Haltung sei für die Arbeit des

[367] Rundbrief Nr. 10, Nov./Dez. 1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“. Schon im Rundbrief Nr. 8 (Sept./Okt. 1972) hatte die SOS aus einem Bericht der VEM-Missionszeitschrift „In die Welt – für die Welt“ ohne deren explizite Nennung folgenden Satz zitiert: „Die Realisierung der ‘großen’ Apartheid hat zur Folge, daß Tausende von ‘Menschen Heimat und Existenz verlieren und entwurzelt und hoffnungslos in den Bantustans dahinvegetieren’“, wobei der Rundbrief dies als „faustdicke Lüge“ bezeichnet und kommentiert: „Vor solch verlogener Nächstenliebe wenden wir Südwester uns voller Abscheu ab.“ Augenfälliger kann das Ignorieren der Realitäten im eigenen Land wohl kaum sein!
[368] Rundbrief Nr. 13, Febr./März 1973; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
[369] Ebd.
[370] Rundbrief Nr. 15, Apr./Mai 1973; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
[371] Rundbrief Nr. 10, Nov./Dez. 1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
[372] Schreiben des DELK-Synodal-Ausschusses VELKSWA an den DELK-Synodalvorstand vom 20.11.1972; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XII“.
[373] Protokoll der ersten DELK-Synodalausschuß-VELKSWA-Sitzung, S. 2; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XII“.
[374] Ebd., S. 4.

Ausschusses „ausserordentlich hinderlich“[375], wobei der Synodalvorstand aufgefordert wird, hiergegen aufzutreten.

Als der neue Landespropst Kirschnereit, der als Favorit der konservativen deutschen Kreise in Namibia galt[376], dann am 23.1.1973 in demonstrativer Abwesenheit von Vertretern der VELKSWA-Kirchen in sein Amt eingeführt wurde[377], sah er sich demgemäß vor große Herausforderungen gestellt und von allen Seiten einem ganz unterschiedlichen Erwartungsdruck ausgesetzt: Dem Anliegen des besagten Ausschusses entgegengesetzt, hoffte die SOS, die sich im Vorfeld der Synode für die Wahl Kirschnereits ja sehr exponiert hatte[378], auf ein weitgehendes Einschwenken des Landespropstes auf ihre Linie. Von seiten der ELK wurde unter ihrem neuen Präses Lukas de Vries angesichts der lavierenden Haltung der DELK schnell eine rauhere Tonart angeschlagen, er forderte in deutlichen Worten eine klare Stellungnahme der DELK bezüglich ihres Verhältnisses zur VELKSWA und äußerte zur inneren Verfassung der deutschen Kirche:

„Die DELK ist zum Spielball geworden in den Händen von Gruppen und Einzelpersonen, deren Vision von einer rein rechts-orientierten Gesellschaft nur als politisch-religiöser Wahn angesehen werden kann. (...) Mit Bekenntnissen zur Regierungspolitik versucht sie, sich rechtsradikalen Gruppen anzubiedern. Ihre Glaubwürdigkeit, christlich zu handeln, kann sie ohnehin nicht mehr zurückgewinnen. Dass sie unter unseren Gemeindegliedern nicht mehr als Kirche Jesu

[375] Ebd.
[376] Vgl.: VEM-Mitarbeiterbrief Ausgabe A, Nr. 11, 10/1972, S. 2. Kirschnereits umfangreiche persönliche Stellungnahme zur Politik Südafrikas in Namibia, die trotz der Einräumung von Fehlern und Unzulänglichkeiten aus der Sympathie des Landespropstes für die Politik der Apartheid als richtigen Weg zur Entwicklung der namibischen Völker keinen Hehl macht, beweist 1977 die grundsätzliche Richtigkeit der entsprechenden Einschätzung bezüglich der Haltung Kirschnereits (vgl.: Kirschnereit, Kurt: Entscheidungen in Südwestafrika. Beiheft Nr. 24 des Monatsblattes der Evangelischen Notgemeinschaft in Deutschland e. V. „Erneuerung und Abwehr“ (1977), S. 11 ff.).
[377] Später gab de Vries als Grund für sein Fernbleiben u. a. an, daß die zuvor in der AZ abgedruckten Berichte, „die vertrauliche Dokumente aus der Gemeinde Mariental und der DELK veröffentlicht haben“ nach Überzeugung der ELK dazu bestimmt gewesen seien, „das Verhaeltnis zwischen DELK und ELK zu verschlechtern. Wir konnten nicht anders, als es der Kirchenleitung der DELK uebel zu nehmen, dass sie keine Stellung dazu genommen hat. Wir konnten auch zu keiner anderen Auffassung kommen, als dass diese Berichte die Ueberzeugung der Kirchenleitung der DELK zum Ausdruck bringen.“ (Notule - Konferensie van VELKSWA-kerkbesture in gesprek met die kerkbestuur van DELK, 5.5.1973, S. 10; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.)
[378] Diese Tatsache stellte sich im Laufe der Zeit für den Landespropst selbst als zweifelhafter Dienst heraus; er mußte lange Zeit mit dem Stigma amtieren, „ein Propst ‘von SOS-Gnaden’“ (Schreiben eines DELK-Synodalen an Thea Hälbich vom 25.5.1973; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“) zu sein.

Christi angesehen werden kann, ist die logische Folge. Sie hat den Weg des Judas eingeschlagen, wird ihr Weg auch wie der des Judas enden?“[379]

Der deutlichen Kritik des ELK-Präses an der DELK lag aber auch noch ein anderer Vorgang zugrunde: In den Akten findet sich ein Entwurf von de Vries aus dieser Zeit, in dem er Aufklärung von der DELK über etwaige Kontakte aus ihren Reihen zur Sicherheitspolizei erbittet. Daß Vermutungen, von seiten der DELK würden Informationen über Vorgänge und Personen in der ELK weitergereicht[380], nicht ganz abwegig waren, belegt das Protokoll der Pfarrkonferenz vom 11.4.1973: Während der Sitzung mußte sich die Sekretärin des Landespropstes für ein von ihr im Amtszimmer des Propstes geführtes zweistündiges Gespräch mit dem Chef der Sicherheitspolizei, Wagner, das angeblich „rein privater Natur“[381] gewesen sei, rechtfertigen. Einen bizarren Eindruck hinterläßt in diesem Zusammenhang der Vermerk im Protokoll, daß die Sekretärin ausgeführt habe, „Herr Wagner würde sich freuen, wenn alle Pastoren einmal zu ihm kämen. Er möchte sie alle einmal kennenlernen.“[382]
Ein derartiger Vorgang mußte nicht nur das Mißtrauen seitens der ELK schüren, sondern auch innerhalb der DELK zu neuen Spannungen führen.

Weniger wortgewaltig, aber der zitierten Aussage de Vries` auch nicht ganz unähnlich, formulierte DELK-Pfarrer Kramer im Februar 1973 mit Blick auf die Umtriebe der SOS, die u. a. in ihrem 11. Rundbrief erklärte: „Südwestafrika

[379] Presseerklärung der ELK vom 26.3.1973 anläßlich der Ausweisung von DELK-Pastor Dunze; hier zitiert nach: Das Ringen der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche um eine grössere lutherische Einheit. Referat 1973/74, S. 7; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“; die von de Vries mit Datum vom 27.3.1973 unterzeichnete afrikaanssprachige Textversion findet sich ebenfalls hier.
De Vries äußerte in einem Gespräch in Windhoek am 17.9.1997, daß er rückblickend damals sicherlich eine zu scharfe Tonart angeschlagen habe, die aus dem Unmut über das Verhalten der DELK und das schwierige persönliche Verhältnis zu Lp. Kirschnereit („Er wollte einfach die Zukunft nicht sehen!“) erwachsen, in der Sache aber nicht produktiv gewesen sei.
Schon während seiner Deutschlandreise im April 1973 erklärte ELK-Präses de Vries gegenüber dem Rat der EKD in Berlin und gegenüber dem KA in Frankfurt, daß er mit den scharfen Tönen „nicht die Tür zum Zusammenschluß mit der DELK zugeschlagen haben wollte. Auch diese scharfe Anklage sei als ein Ruf zur Umkehr zu verstehen.“ (KA: Interner Bericht über die Entwicklungen in Südwestafrika von Januar bis Mai 1973 vom 22.5.1973, S. 5; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.)
Bereits zuvor hatte der ELK-Präses am 6.3.1973 im Namen der KL alle überseeischen Mitarbeiter der ELK sogar gebeten, „ihre Mitgliedschaft in der DELK zu beenden als Zeichen der Solidaritaet mit der ELK“ (Rundbrief an alle überseeischen Mitarbeiter; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“).
[380] Vgl.: Entwurf eines Schreibens der VELKSWA-Exekutive an die KL der DELK, undatiert; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
[381] Protokoll der Pfarrkonferenz am 11.4.1973, S. 2; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.
[382] Ebd.

zählt zu den friedlichsten Ländern der Erde. (...) Die Existenzsicherheit, die hier für alle Rassen gleichermaßen gewährleistet ist, ist für ein vielrassiges Land vorbildlich“[383], folgende Sätze:

„Die Leitung der DELK, die zu diesen Äußerungen schweigt oder sie zu verharmlosen sucht, verletzt nicht nur die brüderliche Pflicht, sich schützend vor die so Angegriffenen zu stellen. Weit gefährlicher ist, daß sie die theologischen Konsequenzen und Implikationen solcher Äußerungen nicht zu erkennen scheint und damit ihr Wächteramt über die Lehre der Kirche sträflich vernachlässigt. (...) Das Schweigen der Kirchenleitung zeigt die Gefahr auf, daß die DELK, gerade weil sie sich politisch neutral und als frei von Ideologie versteht, eine Kirche der herrschenden politischen Ideologie zu werden droht. (...) Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche steht am Scheideweg, ob sie eine Kirche der politischen Religion wird (...) oder ob sie die Kirche der Glaubenden bleiben will“[384].

In der EKD und speziell im Kirchlichen Außenamt beobachtete man diese harschen Auseinandersetzungen innerhalb der DELK mit großer Sorge. Eine Studie des KA vom Januar 1973 belegt, wie intensiv man sich mit den inneren Zuständen der weißen Vertragskirchen und der Mentalität ihrer Glieder beschäftigte, und wie dezidiert man dort um die Problemkonstellationen wußte. Zugleich wird deutlich, daß die EKD in der Überzeugung, daß die Frage lutherischer Einheit in der konkreten gesellschaftspolitischen Situation im südlichen Afrika nicht auf den theologischen Bereich zu begrenzen war, mit Lukas de Vries und der VELKSWA bereits auf einer Linie lag:

„Die deutsche Sprachgruppe in Süd- und Südwestafrika weist mit einer Tendenz zu Anpassung und Wohlverhalten typische Symptome protektiven Verhaltens einer Minorität auf, verstärkt in dem dortigen spezifischen Rassenkonflikt durch Solidarisierung mit der weißen Bevölkerungsgruppe in deren überwiegender Hinnahme bzw. Unterstützung des Systems der Apartheid.
Die deutschsprachigen lutherischen Kirchen sind durch ihre Mitglieder verstrickt in diese Haltung der deutschen Sprachgruppe ...
Wesentlich für die zukünftige Entwicklung in Südwestafrika ist die Beantwortung der Frage der politischen Implikationen der Bemühungen um kirchliche Einheit. Wenn es stimmt, daß ‘für die ELK und ELOK ... angesichts der Apartheid der status confessionis gegeben’ ist, dann erhebt sich die Frage, welche Rolle der Kampf dieser beiden schwarzen Kirchen um die Menschenrechte für die DELK in ihrem Verständnis der Verwirklichung kirchlicher Einheit mit ihnen spielt. Ob man einerseits um die Aufhebung ungerechter Herrschaftsverhältnisse kämpft oder ande-

[383] SOS-Rundbrief Nr. 11; hier zitiert nach: IdW 5/1973, S. 101.
[384] Pastor A. Kramer, Tsumeb: Die DELK am Scheideweg. In: IdW 5/1973, S. 103 f.

rerseits das bestehende Gesellschaftssystem verteidigt, ist dann nicht mehr eine politische Ermessensfrage, die mit der Frage kirchlicher Einheit nichts zu tun hat. Die politischen Implikationen kirchlicher Entscheidungen greifen hier in Grundprobleme menschlicher Freiheit und menschlichen Rechts ein ..."[385]

Zugleich streicht das KA seinen Anspruch, über eine durchaus differenzierte Sichtweise zu verfügen, heraus:

„In den deutschsprachigen lutherischen Kirchen sind Kräfte zur Überwindung der von Staat und Gesellschaft gezogenen Grenzen der Apartheid lebendig. Dies führt innerhalb der Kirchen je aus gegebenem Anlaß zu mehr oder minder starken Auseinandersetzungen. Deshalb kann von einer Hinnahme oder Unterstützung der Apartheid durch diese Kirchen pauschal weder grundsätzlich noch faktisch gesprochen werden."[386]

Aus dieser Situationsanalyse leitet die Studie eine Handlungsempfehlung für das Verhalten der EKD gegenüber den weißen Kirchen im südlichen Afrika ab, die nochmals deutlich macht, warum die EKD den so vehement von verschiedener Seite an sie herangetragenen Forderungen, jegliche Unterstützung für diese Kirchen umgehend einzustellen, nicht nachkam:

„Die Einstellung der finanziellen und damit der von ihr abhängigen personellen Hilfe der EKD würde die deutschsprachigen lutherischen Kirchen einer für ihren weiteren Weg zur Verwirklichung der Einheit der Kirche und zur Wahrnehmung ihrer Verantwortung in einer Gesellschaft rassischer Konflikte entscheidenden Unterstützung berauben. Die Folge wäre kaum eine größere Annäherung dieser Kirchen an ihre schwarzen und farbigen Schwesterkirchen. Vielmehr wäre zu befürchten, daß dann die Tendenzen einer Solidarisierung mit der weißen Bevölkerungsgruppe und einer Abwanderung zu weißen reformierten Kirchen oder lutherischen Freikirchen mit starken apartheidsfördernden Kräften bei gleichzeitiger Isolierung gegenüber den schwarzen und farbigen Kirchen sowie der ökumenischen Gemeinschaft sich verstärkten. Statt dessen sollte die Hilfe der EKD für die deutschsprachigen lutherischen Kirchen die kirchliche Einheit mit den schwarzen und farbigen lutherischen Kirchen verwirklichen helfen und zur Aufhebung der sozialen und wirtschaftlichen Unterschiede beitragen."[387]

---

[385] Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission - Kirchliches Aussenamt: Bericht über die Situation in Süd- und Südwestafrika vom Januar 1973; abgedruckt in und hier zitiert nach: Hinz, Rudolf: Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Kirchen im Südlichen Afrika 1973-1986. Sonderdruck aus: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 1984 Lieferung 2: Kirchen im südlichen Afrika, S. 12.
[386] Ebd.
[387] Ebd., S. 13.

Gewiß gut gerüstet mit den Aussagen und Schlußfolgerungen dieser Studie, reisten im Frühjahr 1973 die beiden höchsten Vertreter des KA, Präsident Wischmann und Oberkirchenrat Kremkau, in offiziellem Auftrag des Rates der EKD nach Windhoek, um dem Landespropst persönlich ihre Vorstellungen vom weiteren Weg der DELK zu vermitteln[388]. Zum Verhältnis der DELK zur VELKSWA stellte Wischmann bei dieser Gelegenheit laut Protokoll fest,

„daß die Schritte der DELK auf die VELKSWA hin fehlen. Man könne den Eindruck bekommen, daß die vielen guten Erklärungen unserer Kirche nur verbalen Charakter hätten. Er (...) sehe nicht ein, daß es auf dem Wege unserer Kirche zur VELKSWA ein 'Unmöglich' geben solle, wenn die DELK konkrete Schritte unternehme."[389]

Mit Blick auf die diesbezüglichen Schwierigkeiten der DELK betonte der Präsident, daß man zwischen einer Politisierung der Kirche, die unzulässig sei, und der politischen Verantwortung der Kirche, die geboten sei, unterscheiden müsse.[390] In jedem Fall solle man die Konsequenzen eines Aufschubs des geplanten Beitritts der DELK zur VELKSWA nicht unterschätzen; so könnten „starke Stimmen im Rat der EKD"[391] wie auch der Mainzer Arbeitskreis dann den Bruch der EKD mit der DELK zugunsten einer Partnerschaft mit einer schwarzen Kirche fordern. OKR Kremkau verlieh den Ausführungen Wischmanns bei anderer Gelegenheit Nachdruck: „Die DELK muß wählen zwischen der Notgemeinschaft und der VELKSWA."[392]

Auch wenn diese unverhohlenen Sanktionsdrohungen eben im Sinne der Politik, die die Studie des eigenen Hauses nahelegte, trotz mehrfach gegebener Anlässe tatsächlich niemals umgesetzt wurden, zeigt sich hier doch ganz deutlich, daß die EKD schon zu Beginn der entscheidenden zwei Jahrzehnte des Kampfes der schwarzen Kirchen um die Unabhängigkeit Namibias und um die universelle Gültigkeit der Menschenrechte im südlichen Afrika in vollem

[388] Wischmann selbst formulierte die Zielsetzung des Besuches allerdings diplomatischer: Er solle dazu dienen, „auf Grund von Gesprächen einen genauen Überblick über die Situation der lutherischen Kirchen zu bekommen und womöglich Ansätze für eine Therapie zu finden" (Protokoll der KL-Sitzung vom 2.5.1973, S. 1; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.").
[389] Ebd., S. 2 f.
[390] Ebd.
[391] Ebd.
[392] Protokoll der gemeinsamen Sitzung von KA, KL und Pfarrkonferenz am 3.5.1973; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.".

Bewußtsein der entsprechenden politischen Implikationen auf die Integration der weißen Kirchen in den ethnisch gegebenen Kontext als allein zukunftsweisenden Weg setzte.

Die Feinde der EKD innerhalb der DELK, die der EKD genau diese Haltung unerbitterlich zum Vorwurf machten, ließen sich nicht nur in der DELK als SOS-Notgemeinschaft vernehmen, sondern tönten in unflätiger Weise mit dem Duktus ihrer Propagandastimme bis nach Deutschland, so daß bei dem Besuch Wischmanns und Kremkaus auch in dieser Hinsicht Klärungsbedarf vorhanden war: So hieß es etwa in einem Schreiben Thea Hälbichs an den Ratsvorsitzenden der EKD, D. Hermann Dietzfelbinger, wenige Monate zuvor: „Sehr geehrter Herr Landesbischof ich schäme mich für Sie“[393]. Gleichzeitig wurde der EKD eine einseitige Selbstinformation vorgehalten, wobei sie den Informationen der VEM Glauben schenke und die Worte Premier Vorsters bezweifle. Hälbich schreibt ferner: „Wir sind hier zur Zeit so weit, daß unser tägliches Gebet lautet: ’Herrgott, bewahre uns vor den Auswüchsen der EKD!’“[394] Sie empfiehlt der EKD „Selbstbescheidung“[395]: „So wenig, wie wir deutschstämmigen Südwestafrikaner uns in den Haushalt der Bundesrepublik einmischen, so wenig hat sich die EKD in den unsrigen einzumischen.“[396]
Die sachlichen Aussagen und die Form des Schreibens wurden in einem Brief von Lp. Kirschnereit an Frau Hälbich allerdings als unzutreffend bzw. unangemessen zurückgewiesen.[397] Sicherlich auch aufgrund des Schreibens von Thea Hälbich mag Präsident Wischmann während der KL-Sitzung wiederholt dazu gedrängt haben, „daß ein Wort der Kirchenleitung zur SOS kommen müsse“[398].

Während ihres Aufenthaltes in Windhoek erreichte die Vertreter des KA dann unerwartet ein „Ausführliches Memorandum“ der SOS, in der die Aktionsgruppe ihre Positionen klarzustellen versuchte:

[393] Schreiben Hälbichs an Dietzfelbinger über KA vom 17.1.1973; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
[394] Ebd.
[395] Ebd.
[396] Ebd.
[397] Schreiben Kirschnereits an Hälbich vom 27.4.1973. DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
[398] Protokoll der KL-Sitzung vom 2.5.1973, S. 4; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.

„Die SOS lehnt jede Art von Rassendiskriminierung ab. Sie erkennt aber Gottes Schöpfungsordnung an und meint: daß die Achtung und Anerkennung der Andersartigkeit innerhalb dieser Schöpfung aus einem 'Nebeneinander' ein 'Miteinander' und im besten christlichen Sinn ein 'Füreinander' machen kann (ohne es auf ein 'Durcheinander' ankommen zu lassen)."[399]

Außerdem lehnt das Memorandum „den Marxismus als unchristlich und evangeliumsfremd"[400] ab wie auch die „Bevormundung aus Übersee"[401], die „Einstellung des Lutherischen Weltbundes"[402] und die „multiple Strategie des Weltkirchenrates, die 'Gewalt' unter Umständen gutheisst"[403]. Das Memorandum wendet sich ferner gegen „jede Art von 'Umerziehung' von seiten der Kirche oder Geistlicher (...), die in obengenannten Sinne arbeiten"[404] und schließlich gegen jede Art von „Kirchenpolitik, so weit diese ihre Kompetenzen überschreitet"[405], wozu es ergänzend heißt: „'Auf die Änderung gesellschaftlicher oder ev. wirtschaftlicher Strukturen hinzuarbeiten' dürfte bereits stark in den politischen Bereich fallen."[406]

[399] Memorandum der SOS, Mai 1973. Gerichtet an Wischmann, Kremkau, die „Vertreter der DELK, der Regierung von S.A., dem deutschen Konsulat und der Presse", S. 1; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972"; die Verfasser derartiger Sätze wie auch explizit den Landespropst nahm seinerzeit Schwester Ursula Pönnighaus, eine über Jahrzehnte für die ELK tätige Mitarbeiterin der VEM, in den Blick, wenn sie schreibt, daß diese Personen „nichts wissen von dem, was die Einwohner Südwestafrikas, die keine weiße Hautfarbe haben, täglich an Demütigungen und Beschränkungen der für uns selbstverständlichen Rechte und Lebensmöglichkeiten zu erleiden haben" (Pönnighaus, Ursula: Echte Bruderschaft? In: Unsere Kirche, Evang. Sonntagsblatt für Westfalen und Lippe, 27/1973 (8.7.1973), S. 11).

[400] Memorandum der SOS, Mai 1973. Gerichtet an Wischmann, Kremkau, die „Vertreter der DELK, der Regierung von S.A., dem deutschen Konsulat und der Presse", S. 2; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972".

[401] Ebd.

[402] Ebd.

[403] Ebd.

[404] Ebd.

[405] Ebd., S. 1.

[406] Ebd.; in einem ersten Kurzmemorandum vom 1.5.1973 (DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972") bezieht sich die SOS auf die drei Abspaltungsbewegungen innerhalb der Rheinischen Missionskirche bzw. innerhalb der späteren ELK (1946: Abfall der Nama zur AMEC; 1955: Abfall der Herero zur Oruuano; 1958: Abfall der Rehoboter Baster; vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen in Teil II dieser Arbeit) und schreibt hierzu: „Ungewollt bestätigt das Auseinanderbrechen der ehemaligen Rheinischen-Missions-Kirche die Daseinsberechtigung der Regierungspolitik von Südafrika. Die 'getrennte Entwicklung' scheint demnach nicht nur im völkischen, sondern auch im kirchlichen Bereich das friedliche Neben- und Miteinander zu garantieren." Unzweideutig befürwortet die SOS mit dieser allerdings völlig verfehlten Analyse die Apartheid auch im kirchlichen Raum! Das genau werden ihre Vertreter später bestreiten, wenn sie sich angesichts des deutlicheren gesellschaftspolitischen Engagements der schwarzen lutherischen Schwesterkirchen in dem Sinne äußern, daß gerade diese politische Ausrichtung einen Kirchenbund verunmögliche, den man auf rein religiös ausgerichteter Basis immer schon befürwortet habe. Sicherlich klang diese Argumentation in den 80er Jahren dann vornehmer als die klar als rassistisch einzustufende Äußerung der 70er Jahre, das Ziel aber sollte immer noch das gleiche sein: keine institutionalisierte Kontaktnahme mit den schwarzen Kirchen!

Daß die SOS, obschon innerhalb der Kirche äußerst einflußreich, jedoch nicht pauschal mit der DELK identifiziert werden durfte, wie es ELK- und VELKSWA-Präses de Vries provozierend mehrfach getan hatte[407], zeigen folgende Briefausschnitte einer Synodalen an Thea Hälbich, die zudem deutlich machen, wie groß die Spannungen zu dieser Zeit innerhalb der DELK-Synode waren; außerdem soll mit ihrer Wiedergabe ein Kontrapunkt zu den zahlreichen hier angeführten Dokumenten der SOS gesetzt werden, um auch dem anderen Flügel der Kirche, der allerdings nach Einschätzung sämtlicher Interviewpartner zahlenmäßig äußerst klein und vor allem wenig einflußreich war, gerecht zu werden:

„Wir haben uns mit unserer offenkundigen Zerstrittenheit (es lag allein an uns) weder uns selbst noch unseren Schwesterkirchen einen Gefallen getan. (...) Heute muß man jenen recht geben, die da sagen: - 'Haette man nur schon vor Jahren die Vereinigung herbeigefuehrt und die Gemeinden vor vollendete Tatsachen gestellt' (siehe Kath. Kirche). (...) Lassen Sie uns (...) statt aller Vereinsmeierei endlich wieder das Wort Gottes Mittelpunkt unseres Denkens und Handelns sein, das wir so schmaehlich vernachlaessigen!"[408]

Auch ein „Arbeitskreis der DELK" stellte sich nach den Erfahrungen um die Ausweisung Pastor Dunzes der SOS entgegen und griff wie dieser die Kirchenleitung unter Landespropst Kirschnereit wegen ihres langen öffentlichen Schweigens zu den Umtrieben der SOS scharf an. Das Engagement zugunsten der Pfarrer und des Bemühens um die Suche nach einem gangbaren Weg der DELK in die VELKSWA zeigt sich in folgenden Worten:

---

[407] De Vries sagte anläßlich der gemeinsamen Tagung von VELKSWA und DELK am 5.5.1973 wörtlich: „Das Bild der DELK ist fuer uns gemalt mit den Farben der S.O.S. Wir konnten nicht anders, als die DELK mit der S.O.S. zu identifizieren." (Notule - Konferensie van VELKSWA-kerkbesture in gesprek met die kerkbestuur van DELK, 5.5.1973, S. 12; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979".) Im Verweis auf die Bitte der ELK an alle ihre Mitarbeiter, die zugleich Mitglieder der DELK sind, ihre Zugehörigkeit zur deutschen Kirche aufzugeben, wobei sich für ein Aufrechterhalten beider Mitgliedschaften „keine Entschuldigung" (ebd., S. 14) finden lasse, läßt de Vries seine Aussage in folgenden dramatischen Satz gipfeln: „Der einzige Grund, dass noch jemand Glied der DELK bleiben will, kann fuer mich nur ein nationalistischer Grund sein." (Ebd.) Diese offenkundige Brüskierung der DELK in Anwesenheit ihrer höchsten Repräsentanten, die darüber hinaus mit dem Vorwurf angereichert war, die DELK sei auf dem Weg des Judas, wobei gleichzeitig ihr Kirche-Sein überhaupt in Frage gestellt wurde, zeigt einmal mehr, daß de Vries seinerzeit kein Vertreter der stillen Diplomatie war und ringt dem außenstehenden Betrachter angesichts solcher verbaler Attacken auch Achtung vor der duldsamen Haltung der Delegation der DELK ab. Zwar trugen die Anwesenheit von Wischmann und Kremkau sicherlich zu einer stoischen Haltung in dieser Situation bei, aber die Vermeidung eines Eklats und die spätere Vorlage des Wortes der KL der DELK vom 5. Mai 1973 können nach diesen Vorhaltungen auch nicht als selbstverständlich angesehen werden.

[408] Schreiben einer DELK-Synodalen an Thea Hälbich vom 25.5.1973; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972".

„Unser Bestreben ist es, dem Wirken der Pastoren wieder einen Rahmen zu geben, in dem Kirche ehrlich wird. Es muss den Pfarrern wieder die Gelegenheit gegeben werden, in einer solchen - nicht von Mißtrauen getragenen Atmosphäre - zu diskutieren und zu arbeiten. (...) Es ist ein Erfordernis unserer Zeit, dass über die Worte hinaus christlicher Einsatz sichtbar werden muss. Und genau da steht unsere DELK und begnügt sich weiterhin mit biblischer Aussage - und versagt."[409]

Zu beiden zitierten Haltungen ist allerdings noch einmal zu konstatieren, daß sie lediglich von einer Minderheit vertreten wurden und innerhalb der Kirche kaum auf ein sie multiplizierendes öffentliches Echo stießen.

Als Konsequenz des Besuches von seiten des KA in Namibia hatte die KL der DELK in ihrem „Wort der Kirchenleitung" vom 5.5.1973 Erklärungen zum Offenen Brief von 1971 und bemerkenswerterweise erstmals auch zur SOS[410] abgegeben, die auf SOS-Seite unweigerlich den Schluß nahelegen mußten, daß der Landespropst „längst seine persönliche Handlungsfreiheit im kirchlichen Bereich verloren hat"[411], denn hinsichtlich des Offenen Briefes kam es in der Kirchenleitung zu einer vollständigen Rücknahme der eigenen Distanzierung, die ja zumindest partiell schon verschiedentlich vorgenommen worden war. Jetzt aber hieß es:

[409] Bruhns, H.: Für den Arbeitskreis der DELK. (Erklärung vom April 1973); ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990".

[410] Insbesondere eine Erklärung zu den Positionen der SOS war vom DELK-Synodalausschuß VELKSWA schon seit langem angemahnt worden. So heißt es im Protokoll der 5. Sitzung des Ausschusses am 26.1.1973: „Der Ausschuss legt wert auf eine eindeutige Stellungnahme der Kirchenleitung zu den Aktivitäten der SOS. (...) Aus den Gemeinden wird immer wieder nach einer Stellungnahme der Kirchenleitung zu den Behauptungen der SOS gefragt. (DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979".) Doch in deutlichen Worten formulierte der Landespropst seine Haltung zur VELKSWA-SOS-Problematik bis dahin nur als „Aktennotiz": „Die VELKSWA ist unabhängig von der SOS anzustreben. Die DELK sollte den Weg der Vereinigung gehen mit oder ohne oder gegen die Meinung der SOS." (Aktennotiz Kirschnereits vom 17.1.1973; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979".) Immerhin deutet diese Notiz aber auf eine innere Distanznahme Kirschnereits zur SOS und ihrem Hauptanliegen schon vor dem Besuch der KA-Delegation hin.

[411] Hälbich, Thea: Zur Vereinigung der evangelischen Kirchen. In: AZ 1.5.1975. In diesem Artikel berichtete Hälbich gut zwei Jahre später, der Landespropst habe vom KA einen Brief erhalten, aus dessen Inhalt er ihr gegenüber wiedergegeben habe, „'... daß für seine spätere Position in der Bundesrepublik viel davon abhinge, ob während seiner Amtszeit der Anschluß der DELK an die VELKSWA stattfindet oder nicht'" (Hälbich, Thea: Zur Vereinigung der evangelischen Kirchen. In: AZ 1.5.1975). (Die solchermaßen erfolgte Bloßstellung Kirschnereits in diesem Artikel muß als Reaktion auf den inzwischen vollzogenen Bruch zwischen beiden verstanden werden. Dieser hatte seine Ursache in der Aufforderung Kirschnereits an Thea Hälbich, ihr Mandat als Synodale freiwillig zurückzugeben, was diese als ein Einknicken des Landespropstes vor dem Willen des KA interpretieren mußte. Allerdings richtete sich der Groll Hälbichs weniger gegen Kirschnereit selbst als vielmehr gegen das KA.)

„'Die Kirchenleitung bedauert heute, dass sie sich zunächst von dem Offenen Brief distanziert hatte. Sie erkennt an, dass die Kirche das Recht und die Pflicht hat, sich zu lebenswichtigen politischen und gesellschaftlichen Fragen zu äußern.'"[412]

Daß dem Landespropst persönlich diese Formulierung sicherlich nicht angelegen war, zeigen seine eigenen Ausführungen während der Konferenz, die sich noch einmal in konsequenter Weise an der Haltung seiner beiden Vorgänger orientieren:

„Sachlich (...) moechte ich feststellen, dass unsere Kirche niemals eine Kirche der politischen Religion wird, und dass wir keine politischen Bekenntnisse ablegen, abgelegt haben oder ablegen werden. Wenn wir ein politisches Bekenntnis ablegen wollten, wuerden wir unseren

[412] „Zum Weg der Deutschen Evang.-Lutherischen Kirche in Südwestafrika. Wort der Kirchenleitung vom 5. Mai 1973", S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990". In einem Referat heißt es zu diesen bedeutsamen Sätzen: „Damit ging die DELK sogar so weit, den Schwesterkirchen die Freiheit zu politischen Aeusserungen zuzugestehen, auch wenn sie diese um ihrer eigenen theologischen Wahrhaftigkeit Willen nicht selber mit vollziehen würde." (Das Ringen der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche um eine grössere lutherische Einheit. Referat 1973/74, S. 5; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".)
In dem Sinne, daß politischen Aussagen keine theologische Verbindlichkeit zukommen dürfe, wie in der letzten Forderung des Offenen Briefes geschehen, betont Kirschnereit vor der Synode 1975, sei „die durch den verstorbenen Landespropst Milk und die damalige Kirchenleitung erfolgte Distanzierung theologisch richtig und darum auch für uns heute gültig" (Bericht des Landespropstes K. Kirschnereit für die Synode der DELK vom 19.-21.4.1975; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".)
Dies widerspricht streng genommen auch nicht den Äußerungen Kirschnereits, die er zwei Jahre zuvor zum Thema der Vereinigung der Kirchen gemacht hat: „Denn nun sollen sich Menschen im Glauben zusammengehörig wissen und diese Zusammengehörigkeit auch dokumentieren, die durch Rasse, Sprache, Kultur und Geschichte verschieden sind. (...) Kirchliche Gründe haben zur Vereinigung zu führen ungeachtet der politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen. Es kann hingegen nicht so sein, daß politische und gesellschaftliche Gründe zur Vereinigung führen ungeachtet der kirchlichen Konsequenzen." (Kirschnereit, Kurt: Deutsche Kirche in Südwestafrika: Evangelium ohne Ideologie. In: Erneuerung und Abwehr. Monatsblatt der Notgemeinschaft Evangelischer Deutscher e.V. 5/6 1973, S. 12). Obschon er damit die rein theologische Motivation eines Zusammengehens unterstreicht und seine Bemühungen zur Bewußtseinsveränderung in den Gemeinden herausstellt („Ich selber habe etwa 100 000 km mit dem Auto zurückgelegt, um an allen Orten in SWA für die Vereinigung der Kirchen zu werben. Eine solche Mühe haben die schwarzen Kirchen bis heute nicht im entferntesten aufzuwenden gehabt." (Kirschnereit, Kurt: Entscheidungen in Südwestafrika. Beiheft Nr. 24 des Monatsblattes der Evangelischen Notgemeinschaft in Deutschland e. V. „Erneuerung und Abwehr" (1977), S. 8)), ist diese offensive Position vordergründig zwar beachtlich, letztlich bot sie aber doch einen sicheren Schutz gegenüber der VELKSWA, wo sich in ständiger Aktion und Reaktion bezüglich des gesellschaftspolitischen Prozesses längst die Grenzen zwischen theologischem Ausgangspunkt und politischer Konsequenz irreversibel verwischten, weshalb dies der VELKSWA vom „reinen" theologischen Standpunkt Kirschnereits aus jederzeit vorhaltbar war, falls eine Abgrenzung ihr gegenüber einmal opportun sein sollte.
Die zumindest taktisch orientierte Annäherung des Landespropstes an die VELKSWA findet sich auch in folgendem Satz wieder, der diejenigen irritieren musste, die Kurt Kirschnereit noch kein Jahr zuvor den Synodalen zur Wahl zum Landespropst empfohlen hatten: „Leitung und Pastoren der DELK stimmen ausnahmslos einem Zusammenschluß zu. Sie glauben, auch ihre Mitglieder überzeugen zu können." (Ebd., S. 13.)
Angesichts dieses auch seinerzeit von außen kaum zu durchschauenden Lavierens kann es nicht verwundern, daß de Vries aus der Erinnerung Kirschnereit als „schwierigen Gesprächspartner" bezeichnet. (Gespräch mit L. de Vries am 17.9.1997 in Windhoek.)

Gliedern keine Freiheit und Verantwortung lassen, um in Freiheit und verantwortlich zwischen verschiedenen politischen Alternativen zu wählen. Dann wuerden wir als Kirche eine politische Partei."[413]

Ganz offensichtlich mußte in der angespannten Situation zwischen den Kirchen und unter Beobachtung des geistlichen Besuches aus Deutschland der Landespropst aber seine eigene Haltung zur Frage der Abgrenzung von Kirche und Politik zurückstellen und auch andere Positionen öffentlich mittragen, denn die Kirchenleitung betonte außerdem noch, daß sie die Ausübung eines Amtes in der Kirche mit der Zugehörigkeit zur SOS-Notgemeinschaft für nicht vereinbar halte[414], was das KA in einem Schreiben vom 9.7.1973 begrüßte und zugleich unterstrich, daß zukünftige Entsendungen von Pfarrern in Gemeinden, in denen einzelne Gemeindeglieder dieser Entschließung keine Folge leisteten, sehr zweifelhaft seien[415].

Die Kirchenleitungen der ELK und der ELOK, denen das Dokument anläßlich einer Konferenz der drei Kirchenleitungen in Anwesenheit Wischmanns und Kremkaus vorgelegt wurde, reagierten mit Erleichterung: „'Dies ist ein überraschendes und freudemachendes Wort (...). Es ist ein Schritt nach vorne, so daß wir die Möglichkeit weiterer Annäherung der DELK an die VELKSWA

[413] Ausführungen von Landespropst K. Kirschnereit auf der Konferenz der drei Lutherischen Kirchen am 5.5.1973 in Otjimbingwe; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".
[414] Vgl.: „Zum Weg der Deutschen Evang.-Lutherischen Kirche in Südwestafrika. Wort der Kirchenleitung vom 5. Mai 1973", S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990". Nach eigener Aussage von Hälbich hatte Kirschnereit sie noch am gleichen Abend telefonisch über die Verlautbarung unterrichtet und am folgenden Nachmittag persönlich in Karibib aufgesucht, „um das Wort vom 5. Mai zu erklären und Rat zu geben" (Hälbich, Thea: Zur Vereinigung der evangelischen Kirchen. In: AZ 1.5.1975.)
In seinem Bericht vor der DELK-Synode 1975, der im übrigen bezeichnenderweise nicht mehr der von Milk vorgezeichneten kleinen Tradition folgte, den Bericht des Landespropstes und den Bericht der Kirchenleitung als ein Dokument vorzulegen, distanziert sich Kirschnereit dann nachträglich wieder von diesem Beschluß der KL: „Die Kirchenleitung hatte damals feststellen zu müssen gemeint, 'dass die SOS-Christliche Not- und Arbeitsgemeinschaft ständig in ihren öffentlichen Äusserungen zeigt, dass sie kein Verständnis für die unter I und II getroffenen Feststellungen der Kirchenleitung aufbringt'" (Bericht des Landespropstes K. Kirschnereit für die Synode der DELK vom 19.-21.4.1975, S. 17; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden").
[415] Vgl.: Schreiben des KA an die KL der DELK vom 9.7.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972"; diese aus dem Wort der Kirchenleitung abgeleitete Bedingung bezeichnete Kirschnereit vor der Synode 1975 als „geradezu unerträglich" (Bericht des Landespropstes K. Kirschnereit für die Synode der DELK vom 19.-21.4.1975, S. 17; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden") und als eine „Nötigung der Gemeinden der DELK" (ebd., S. 1).

sehen.'"[416] Damit war das Ruder in einer Situation höchster Anspannung noch einmal herumgeworfen worden[417], denn noch kurz zuvor hatte de Vries im Verlauf der Tagung angekündigt, daß die ELK in Kürze den Antrag auf Auflösung der Konferenz der drei lutherischen Kirchen vorlegen werde, da ihr Ziel aus Sicht der ELK mit der VELKSWA-Gründung erreicht sei und die Existenz einer weiteren Organisation „nicht richtig"[418] sei. Die Konferenz solle der DELK nicht als Alibi gelten können für ihre selbstgewählte Distanz zur VELKSWA, deren Tür der DELK aber weiterhin offenstehe.[419]

Die Kluft und der Unmut innerhalb der DELK vergrößerten sich mit dem Wort der DELK-Kirchenleitung allerdings weiter[420], das „schleichende, aber abwendbare Schisma"[421] hatte neue Nahrung erhalten, was die entsandten Pastoren zuerst zu spüren bekamen: Nachdem unter den gegebenen Umständen die Pfarrer in Otjiwarongo (Krüger[422]) und in Windhoek (Heller) ihren Dienst in der DELK auf Betreiben ihrer innerkirchlichen Gegner im Juli bzw. im September 1973 beenden und nach Deutschland zurückkehren mußten[423], sahen auch die

---

[416] Antwort de Vries' noch während der Konferenz; hier zitiert nach: KA: Interner Bericht über die Entwicklungen in Südwestafrika von Januar bis Mai 1973 vom 22.5.1973, S. 7; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990".

[417] Präsident Wischmann formulierte später das manches Mal in ihm aufkommende Gefühl beim Anhören der Berichte Kirschnereits und de Vries` mit bezeichnenden Worten: „Jetzt ist es aus und wir koennen alle in vier verschiedene Richtungen nach Hause fahren." (Notule - Konferensie van VELKSWA-kerkbesture in gesprek met die kerkbestuur van DELK, 5.5.1973, S. 16; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979".)

[418] Ebd., S. 11.

[419] Vgl.: ebd.

[420] „Die Kirchenleitung der DELK hat mit der Erklärung vom 5.5.1973 das Risiko auf sich genommen, möglicherweise eine Spaltung ihrer eigenen Kirche zu bewirken." (Ebd.)

[421] Schreiben W. Adams an Lp. Kirschnereit vom 15.2.1973; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979"; auch der VELKSWA-Ausschuß der DELK-Synode konstatierte in seinem Zwischenbericht für die Kirchenleitung im August 1973: „Die Fronten zwischen Befürwortern und Gegnern der VELKSWA sind deutlich aufgebrochen." (Zwischenbericht des Synodalausschusses VELKSWA, S. 3; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979".) Es werden nicht nur politische Bedenken gegenüber VELKSWA ausgemacht, sondern weithin auch eine Ablehnung der VELKSWA unter den DELK-Gliedern „aus rassischen Gründen" (ebd.), womit eindeutig der Selbstdarstellung der SOS (vgl. das SOS-Zitat unter Anm. 399) widersprochen wird. Auch das Wort der Kirchenleitung vom 5. Mai 1973 wird nach Einschätzung des Ausschusses „weithin abgelehnt" (ebd.). Um eine Spaltung der Kirche zu vermeiden, empfiehlt der Ausschuß der Kirchenleitung einen Aufschub des Beitritts zur VELKSWA und fordert gleichzeitig eine ehrliche Klarstellung der DELK-internen Situation gegenüber dem lutherischen Kirchenbund in Namibia: „Es wäre notwendig, in einem Schuldbekenntnis die geistliche Unreife unserer Gemeinden zuzugeben und der VELKSWA eindeutig zu sagen, daß wir mit unseren Gemeinden einen baldigen Beitritt nicht wagen können." (Ebd., S. 4.)

[422] Es sei hier noch einmal auf die von Krüger 1985 vorgelegte detaillierte Arbeit über die Konflikte innerhalb der DELK in der Phase seiner dortigen Amtsausübung (1969-1973) verwiesen, die synoptisch zu den entsprechenden Ausführungen im Rahmen dieser Arbeit zu lesen ist. Ergänzend zu Krüger hat der Verfasser sich um die Auswertung von Archivmaterial bemüht, das jenem nicht zugänglich war.

[423] Vgl.: Krüger 1985, S. 110 f.; im Falle Krügers, der gegenüber dem Landespropst auch eine gegen ihn gerichtete nächtliche telefonische Morddrohung erwähnte (vgl.: Protokoll der KL-Sitzung vom

übrigen vier aus dem Bereich der EKD stammenden Pastoren innerhalb der DELK keine Perspektive mehr für sich und übergaben am 2.9.1973 dem Landespropst ihren Antrag auf Rückberufung zur Weiterleitung an die EKD[424]. Wie die KL und alle betroffenen Kirchengemeinden bis auf Swakopmund / Walvis Bay[425] stimmte diesen Anträgen nach einer erneuten Visitation des KA-Afrikareferenten Kremkau in Namibia und einer Dienstreise Kirschnereits nach Deutschland, während der er vor einem Ausschuß des Rates der EKD zu den Rückberufungsanträgen der entsandten Pfarrer Stellung nahm[426], auch der Rat der EKD am 8./9.12.1973 zu, wobei dieser sich die Begründungen der Pastoren explizit zu eigen machte[427]. Die SOS, eine „Gruppe von Apartheids-Fans, die

12.6.1973; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“) hatten von ihm nicht näher bezeichnete Kräfte die Regierung erfolgreich veranlaßt, die Aufenthaltsgenehmigung nicht zu verlängern. Diese Maßnahme führte allerdings auf seiten des progressiven, sich bewußt gegen die SOS richtenden Flügels innerhalb der DELK auch zu einer massiven Protesthaltung gegenüber dem Staat: „Der Arbeitskreis in der DELK (...) erklärt sich einig mit Kirchenleitung und Pfarrerschaft im Protest gegen Eingriffe des Staates in das innerkirchliche Leben der DELK, wie es durch die Regierungsmaßnahme gegen Pastor Krüger (...) erneut geschehen ist“ (Sprecher-Ausschuß des Arbeitskreises: Stellungnahme zur erzwungenen Dienstbeendigung Pastor Krügers; DELK-Archiv, Mappe „Arbeitskreis DELK“); in gleicher Erklärung wird der Staat ausdrücklich aufgefordert, „die Freiheit der Kirche durch Vermeidung solcher Übergriffe glaubwürdig anzuerkennen“ (ebd.).
Eine scharfe Note an die Regierung formulierte zusätzlich zu der Eingabe der KL auch die Pfarrerschaft der DELK, wobei der Landespropst sich aber „wegen einiger Unsachlichkeiten“ (Bericht des Landespropstes K. Kirschnereit für die Synode der DELK vom 19.-21.4.1975; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“) außerstande sah, diese mitzuunterzeichnen.
Im Falle Pastorin Hellers betrieben die KL und der GKR Windhoek unter Lp. Kirschnereit selbst den Antrag auf Rückberufung durch das KA, nachdem Pastorin Heller zwei auf Pfarrstellen in Windhoek gewählte Pastoren zu deren Vorabinformation öffentlich zugängliche Informationen nach Deutschland sandte, die Kirschnereit als „diffamierend und beleidigend gegen ihn selbst“ (Krüger 1985, S. 111) empfand, wobei das KA seiner Ansicht jedoch nicht folgen konnte. Nur durch eine versehentliche Öffnung eines Briefes wurde bekannt, daß Pastorin Heller für ihre Korrespondenz zur eigenen Tarnung eine Deckadresse benutzt hatte. Die prekäre Angelegenheit wurde von Kirschnereit auch während seines Deutschlandbesuches im August 1973 gegenüber dem KA und den betroffenen Pastoren Börner und Laicher erklärend thematisiert. (Vgl.: Protokoll der KL-Sitzung vom 24.8.1973, S. 2; DELK-Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.)
Das KA hatte im Vorfeld der Reise des Landespropstes erbost auf die Vorgänge um die Pfarrer aus dem Bereich der EKD reagiert: „Das Kirchliche Außenamt läßt sich durch derartige Methoden, mißliebige deutsche Pfarrer durch öffentliche Diffamierungen zu vertreiben, nicht unter Druck setzen.“ (Pressemitteilung des KA vom 9.7.1973; abgedruckt in: Die Stimme 9/1973, S. 3.) Die Wiederbesetzung einer auf diese Weise vakant gewordenen Pfarrerstelle machte es ausdrücklich von der Haltung der jeweiligen Gemeinde abhängig und forderte zum Widerstand gegen den auf diese Weise eingeschlagenen Weg in die selbstgewählte Isolierung der weißen Bevölkerungsgruppe auf.

[424] In der Begründung ihres Antrags schreiben die Pastoren zuallererst, „wir sehen für eine fruchtbare Arbeit in unseren Gemeinden keine Möglichkeit mehr. Die Behauptungen, wir Pastoren seien als Agenten des Weltrats der Kirchen und der EKiD Wegbereiter des Kommunismus, des Aufruhrs und des Chaos, haben das Vertrauen zwischen Pfarrern und Gemeinden hoffnungslos zerstört“ (Antrag der Pastoren auf Rückberufung; abgedruckt in: Die Stimme 9/1973, S. 2).

[425] AZ 20.9.1973; abgedruckt in: Kauffenstein 1985 a, S. 111 f. sowie S. 114.

[426] AZ 26.11.1973; abgedruckt in: Kauffenstein 1985 a, S. 122.

[427] Vgl.: ebd., S. 113; die Synodale Arbeitstagung der DELK am 17.10.1975 wird dieses Vorgehen des KA später folgendermaßen kommentieren: „In der Behandlung des Rueckberufungsantrages der Pastoren der DELK an den Rat der EKD verfuhr man von seiten des KA keinesfalls so als sei die DELK ein selbstaendiger Partner; eher hatte man den Eindruck, die DELK sei ein ungezogenes Kind der EKD.“

auch kirchlich-theologisch als reaktionär einzustufen ist“[428], wie es in einem Bericht der Lutherischen Monatshefte hieß, kommentierte die Rückkehr der „Protestpfarrer“[429] im Januar 1974 mit dem angeblich unter den Südwestern kursierenden Satz: „’und nach langen Dürrejahren hat der langersehnte Regen für Südwest prompt eingesetzt’“[430]. Die meisten DELK-Glieder waren sich in ihrer Reaktion einig: „Lieber ein Ende mit Schrecken als ein Schrecken ohne Ende“, gab ein anderes geflügeltes Wort in dieser Zeit die vorherrschende Stimmung wieder.[431]

Um möglichen Hoffnungen nationalistisch orientierter DELK-Glieder, nun „Pfarrer unserer ‘geistigen und geistlichen’ Blutgruppe zu bekommen“[432] sogleich einen Riegel vorzuschieben, machte die EKD im Dezember 1973 ihr Anliegen vom 5.5.1973, SOS-Zugehörigkeit als Ausschlußkriterium für die Übernahme von Ämtern in der DELK anzusehen, zur Voraussetzung für die Entsendung

---

(Bericht ueber die Synodale Arbeitsbesprechung der DELK vom 17.10.1975, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.)

An dem Verhalten der EKD in diesem konkreten Fall entzündet sich in der Rückschau auch die Kritik von Gisela Kauffenstein. Den bei ihr wiedergegebenen Beschluß der EKD vom 8.12.1973 kommentiert sie mit folgenden Worten: „Von den deutschen Lutheranern im südlichen Afrika wird also seitens der EKD erwartet, dass ‘sie das herrschende System nicht bejahen und als gegeben hinnehmen’ [Dieses Zitat entlehnt die Autorin allerdings nicht dem zitierten EKD-Dokument, wie ein fälschlicher Eindruck dem Leser leicht nahelegen könnte; die Quelle dieses Zitats bleibt unbenannt, Verf.] Diese Einstellung wird als das ‘gebotene Zeugnis der Kirche’ [auch hier keine Quellenangabe, Verf.] bezeichnet. Bei diesem ‘neuen Auftrag der Kirche kann man sich weder auf die Kirche noch auf Luther berufen.’ (...) Auffallend wirkt in diesem Zusammenhang, dass sich solche ‘Parolen’ ausschliesslich an Christen im südlichen Afrika richten und nicht etwa an Christen im Ostblock (...) Auffallend wirkt auch die den ‘östlichen Brüdern’ vermittelte Erkenntnis: ‘... dass es nicht zur kirchlichen Aufgabe gehört, politische Ziele und Lösungen im einzelnen zu formulieren.’ (Ost-Denkschrift der EKD) Wird hier nicht mit zweierlei Mass gemessen?!“ (Kauffenstein, Gisela 1985 a, S. 126 f.)

Abgesehen von dem juristischen Grundsatz, daß ein Beschuldigter im Unrecht keine Gleichbehandlung einfordern kann, übersieht Kauffenstein hier geflissentlich die strukturellen Unterschiede zwischen dem „Sitz im Leben“ der Kirchen im Ostblock und denen im südlichen Afrika. Kritik aus Übersee wird auch hier als Einmischung Ahnungsloser in innere Angelegenheiten betrachtet, weshalb man ihr auch (und gerade deshalb) nicht vornehmlich argumentativ begegnet. (Die anderen und häufig auch sich selbst nicht eingestandenen Schwierigkeiten angesichts des täglichen Wahrnehmens der krassen Lücke zwischen biblischer Botschaft und realer Lebenswirklichkeit stellt nach heutigen Aussagen von Interviewpartnern einen anderen wesentlichen Grund für dieses Verhalten dar.) Die Reaktion gleicht vielmehr der Selbstrechtfertigung unter Aufzeigen von Verfahrensmängeln seitens der Ankläger und dem Hinweis auf schlimmere Zustände in anderen Teilen der Welt, denen daher in erster Linie die kritische Aufmerksamkeit der deutschen kirchlichen Öffentlichkeit gebühren sollte. Dieser in zeitgenössischen Dokumenten und auch noch in heutigen Interviewrepliken häufig zu beobachtenden Verschiebung liegt als Motiv eine psychische Entlastungsfunktion zugrunde - Spannungen, die in individual- und sozialpsychologischer Sicht dauerhaft eigentlich nicht ertragbar sind, werden so ein Stück weit harmonisiert und lebbar gemacht.

[428] Mierau, Gottfried: Abgrenzung von Irrtümern. Klare Worte aus Namibia. In: LM 6/1973, S. 290.

[429] Rundbrief Nr. 20, Febr./März 1974; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.

[430] Ebd.

[431] Information von Dieter Esslinger in einem Gespräch am 14.8.1997 in Windhoek.

neuer Pfarrer, zu denen es aber zunächst nicht kam, da sich EKD und DELK über Verfahrensfragen nicht einigen konnten.

Innerhalb der DELK reagierten viele Kirchenglieder auf den Weggang der Pfarrer doch mit Nachdenklichkeit und Regression; hatte die DELK unter dem frischen Eindruck der Mai-Ereignisse noch am 21. August 1973 mutig auch ihre Unterschrift unter ein Memorandum der VELKSWA, der Anglikanischen sowie der Methodistischen Kirche gesetzt, in der als Reaktion auf die blutigen Übergriffe der Staatsgewalt bei Unruhen in Katutura die namibischen Völker, aber auch die Staatsgewalt zur Mäßigung und zum Frieden aufgerufen wurden[433], war ihr Rückzug in die temporäre Isolation nach den Geschehnissen um die Auslandspfarrer in der unmittelbaren Folgezeit offenkundig[434]: Die Beziehungen zur VELKSWA waren weiterhin kühl, die EKD hielt zwar grundsätzlich die vertraglichen Bindungen aufrecht, reduzierte aber ihre finanziellen Hilfen deutlich und an die neuerliche Entsendung von Pastoren war bis auf weiteres nicht gedacht, bzw. sollten Entsendungen nur auf kurze Zeit erfolgen[435]. Der 1974er

---

[432] Rundbrief Nr. 13 vom Febr. / März 1973; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“. Schon dieser Brief plädierte für den Versuch, entsprechende Pfarrer für die Arbeit in der DELK zu gewinnen.

[433] Memorandum über die Geschehnisse in Katutura / Südwestafrika; abgedruckt in: IdW 11/1973, S. 240.

[434] Im Protokoll der Kirchenleitungssitzung vom 19.10.1973, an der auch OKR Kremkau teilnahm, heißt es in der unkorrigierten Fassung wörtlich: „Nach dem Mai-Besuch Präsident Wischmanns und OKR Kremkaus bestand die Hoffnung, der Schutt sei weggeräumt worden. Auch das war ein Irrtum und wir stehen wieder dort, wo wir am Anfang des Jahres standen.“ (DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.)

[435] Diese Entscheidung des Rates der EKD war intern durchaus umstritten, wie folgender Briefauszug beweist: „Nachdem die Erkenntnisschwäche in der DELK offenkundig geworden war, hätte es sich empfohlen, statt der von uns angedrohten Kurzzeitentsendung gerade auf *Langzeit*entsendung hin zu tendieren, damit der Vorwurf der mangelnden Situationssolidarität nicht noch einmal gegen von uns entsandte Pfarrer erhoben werden konnte (...). Ich schlug damals vor, gestandene Theologen mittleren Alters mit ironischem Sinn zu suchen und sie auf die Höchstdauer dortigen Wirkens zu verpflichten. Pfarrer, die zu den zugestandenermaßen nicht einfachen einheimischen Südwestern geschickt werden, dürfen nicht solche sein, die alles über Land und Leute schon wissen, bevor sie je dort waren, und ihre Vorurteile an Ort und Stelle dann schulmeisterlich durchzusetzen beabsichtigen.“ (Schreiben Prof. Hans Helmut Eßers an den Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof D. Claß vom 8.3.1974; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.)
In der gespannten Situation zwischen DELK und EKD erwog die SOS - dieses Mal nicht aus politischen, sondern aus rein pragmatischen Gründen, die Aufkündigung des Vertrages mit der EKD zu-gunsten eines Anschlusses an die „Freien Lutheraner“ in Deutschland, mit denen nach eigener Aussage schon Kontakte geknüpft worden waren. (Vgl.: Schreiben Thea Hälbichs an die Synodalen und Kirchenräte der DELK vom 16.1.1975, S. 5; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“ sowie: SOS: Alternative zur EKD. (Anlage 3 zum SOS-Rundbrief „Unter dem Kreuz“, April 1975.) In dieser Veröffentlichung wird ein Pastor der Freien Evangelisch-Lutherischen Synode in Südafrika, die nach seinen Angaben über zehn Pastoren verfüge, wovon sieben aus Deutschland, drei aus Südafrika stammen würden, zitiert, der der DELK die volle Unterstützung der Synode zusagt, sofern sie sich zur Lösung von der EKD entschließe und auf den Einsatz „politische[r] Pastoren“ verzichten wolle.

Veranstaltung der Christlichen Akademie in Swakopmund, an deren überlicherweise einmal jährlich stattfindenden Tagungen die DELK finanziell und personell maßgeblich beteiligt war und die für den Austausch zwischen den lutherischen Kirchen Südafrikas und Namibias große Bedeutung gewonnen hatte, blieb die DELK auf Beschluß der KL fern, womit man sich der Auseinandersetzung mit dem thematischen Schwerpunkt „Schwarze Theologie“ und einem kontroversen Teilnehmerfeld von Manas Buthelezi[436] über Gerhard Tötemeyer und Lukas de Vries bis zu Professor D. Bosch von der NG-Kerk faktisch entzog.[437] Der Evangelische Informationsdienst (EID), der bis dahin von den drei lutherischen Kirchen gemeinsam herausgegeben worden war, wurde Ende 1974 eingestellt. Ohne die DELK initiierten die ELK und die ELOK als alleinige Herausgeber den VELKSWA-Informationsdienst (VID).[438]

Symbolträchtig wird die Regression der DELK aber insbesondere in der freundlichen, aber bestimmten Ablehnung des Unterstützungsangebotes der ELK, mit einheimischen Seelsorgern den entstandenen Pfarrermangel in der DELK auffangen zu helfen.[439] Man behalf sich in der deutschen Kirche, in der neben Lp. Kirschnereit nur noch zwei weitere Pastoren verblieben waren, nach Art. 2 (2) der Verfassung lieber mit dem Einsatz von Laienkräften aus den eigenen

---

Schließlich sandte die EKD aber im Juni 1974 doch überraschend Pastor Börner für drei Jahre zum Dienst in der DELK aus, die ursprünglich ebenfalls geplante Aussendung von Pastor Laicher wurde dagegen nicht vollzogen. (Vgl.: Kauffenstein 1985 a, S. 141.)

[436] Buthelezi hatte mit seinen Heidelberger Vorlesungen schon 1972 die Schwarze Theologie als möglicherweise ultimativen „Versuch eines Neuanfangs“ (Dialog mit Manas Buthelezi. (Studien zur Friedensforschung Bd. 15.) Stuttgart, München 1976, S. 11) vor einer breiteren (europäischen) Öffentlichkeit entwickelt.

[437] Vgl.: AZ August 1974, hier nach Kauffenstein 1985 a, S. 142.

[438] Vgl.: IdW 1/1975, S. 14.

[439] Vgl. das entsprechende Schreiben Kirschnereits an de Vries vom 28.8.1974 (ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“), das die entsprechende Antwort auf das bereits am 4.3.1974 gemachte Angebot der ELK (DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“) enthält.

Gemeinden und ließ so ein weiteres Mal die Option aus, aus einer tiefen Krise eine Chance für die Zukunft zu entwickeln.[440]

Schließlich verwandte sich sogar die VELKSWA in einem Schreiben an das KA Anfang 1975 dafür, der DELK wieder Pfarrer aus dem Bereich der EKD zu senden, um dem geistlichen Notstand, der auch angesichts des fortgeführten internen Streits und Mißtrauens in verstärktem Maße zu „Verbitterung, Resignation und Kirchenaustritten“[441] führte, abzuhelfen. Die EKD zögerte aber noch ein weiteres Jahr, bis dann zunächst wieder zwei Pfarrer für längere Zeit in die DELK entsandt wurden[442].

3.4.6.2 Nach der „Tempelreinigung“[443] - Der Weg der DELK in die VELKSWA gegen Zweifel und Widerstände aus dem Kirchenbund selbst

Im Februar 1975 wurde die VELKSWA-Frage schließlich erneut virulent, als die DELK-Kirchenleitung im Rahmen einer „Standorterklärung“, die sie mit einem Schuldbekenntnis der Weißen gegenüber den Schwarzen verband, den Willen der Führung der DELK ausdrückte, daß sich die eigene Kirche der VELKSWA

[440] Noch in seinem Bericht vor der DELK-Synode 1986 kam der spätere Landespropst Blank auf diesen Vorfall zurück, indem er folgendes ausführte, um das Gefühl dauernder Unterlegenheit der ELK-Glieder im Vergleich zur DELK zu verdeutlichen: „Die Ignorierung dieses Angebotes wird als Zurückweisung empfunden, als Beweis dafür, dass man Pastoren dieser Kirche nicht für adäquat hält, und dass es der DELK mit der Einheit nicht ernst ist.“ (Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 5.-8.6.1986, S. 2; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.)

[441] Bericht ueber die Synodale Arbeitsbesprechung der DELK vom 17.10.1975, S. 3; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“; diesen Wortlaut benutzte der Vorsitzende der DELK-Synode, Peter Pauly, in seinem Vortrag vor den Delegierten (vgl.: Anlage 1 zum Protokoll der Synodaltagung am 17.10.1975, S. 3; DELK-Archiv, Akte „Gemeinden Korrespondenz VELKSWA XI“).
Dieter Esslinger bestätigt, daß es im Zuge der Rückberufung der entsandten Pfarrer und der Auseinandersetzung über den zukünftigen Kurs der DELK zu Abwanderungen von DELK-Gliedern zur evangelikal geprägten Stadtmission oder auch zur NG-Kerk gekommen sei, was der Kirchenleitung für die Zukunft einen eher lavierenden Kurs ratsam erschienen gelassen habe, „denn wer schwächt den eigenen Laden schon gerne selbst!“ (Gespräch am 14.8.1997 in Windhoek.)

[442] Vgl.: Heimat Jan./Febr. 1976, S. 6.

[443] Diesen Ausdruck, der eine Reaktion auf die Solidaritätsbekundung von fünf DELK-Pastoren zugunsten Pastor Krügers nach der Nichtverlängerung seiner Aufenthaltsgenehmigung darstellte, benutzte der Verfasser eines Leserbriefes an die AZ (vgl.: AZ 2.7.1973). Die Bemühung des biblischen Wortes sollte dazu dienen, DELK-Verantwortliche und -Glieder auf die für notwendig erachtete Eliminierung aller entsandten Pfarrer hinzuweisen. An die Pastoren selbst wurde im gleichen Brief die provokante Frage gerichtet: „Meine Dame - meine Herren Pastoren - sind Sie nicht mit dem Auftrag hierher gekommen, die hier bestehende Ordnung durcheinanderzubringen und die VELKSWA unbedingt durchzusetzen?“ (Zitiert nach: Kauffenstein 1985 a, S. 92.)

„'ohne Vorbehalt'"[444] anschließen solle. Und jetzt zeigte die feste Haltung der Kirchenleitung von 1973 und die „harte Hand" der EKD, in der die SOS Vertragsbruch[445], „Nötigung"[446] und „Erpressung"[447] erkannte, tatsächlich Wirkung, stellte sich die tiefe innere Krise als Rüstzeit heraus, denn im Unterschied zur entsprechenden Absichtserklärung von 1972 führte diese Bekundung dieses Mal nicht zur innerkirchlichen Rebellion, obgleich die Voraussetzungen dafür aufgrund der bereits bestehenden „Infrastruktur des Widerstands" wesentlich besser gewesen wären, sondern lediglich zu verhaltener Kritik, wobei allerdings weniger die Tatsache einer Vereinigung an sich, als vielmehr das konkrete Verhalten der Kirchenleitung in die Schußlinie geriet.

Waren die langjährigen Kämpfer müde geworden oder hatte sich tatsächlich eine bessere Einsicht durchgesetzt[448]?

---

[444] Die von Hälbich Landespropst Kirschnereit zugeschriebene Formulierung (Hälbich, Thea: Zur Vereinigung der evangelischen Kirchen. In: AZ 1.5.1975) meint, daß nach dem Wunsch des KA die DELK der VELKSWA beitreten solle, ohne eine vorhergehende Revision der VELKSWA-Verfassung zu verlangen, obschon diese innerhalb der DELK und von Kirschnereit selbst zuvor stets als überarbeitungsbedürftig angesehen worden sei. (So heißt es etwa in einem VELKSWA-Ausschuß-Bericht: „Wir haben festgestellt, daß eine zweifellos undemokratische Zusammensetzung die VELKSWA-Synode prägt." (Bericht des VELKSWA-Ausschusses auf der Konferenz der drei lutherischen Kirchen, 29.1.1973, S. 1; DELK-Archiv, Akte „Gemeinden - Korrespondenz VELKSWA XI".)) Bemerkenswert ist, daß Thea Hälbich in ihrem Artikel, der nach der Synode 1975, die den Anschlußantrag angenommen hatte, erschien, auf Kritik und Polemik verzichtet. Statt dessen stellt sie sich ein bemerkenswertes Selbstzeugnis aus: „Um mich vor 'Fehlinterpretationen' zu schützen, möchte ich mit Nachdruck betonen, daß ich zu den Befürwortern des Anschlusses der DELK an die bestehende VELKSWA auf christlicher Basis gehöre. (...) Ich selber bin immer ein klarer Gegner jedweder Diskriminierung aus rassischen Gründen gewesen und habe mich dementsprechend verhalten."
Unterstellt man, daß Apartheid per se keine derartige Diskriminierung bedeutet und eine handfeste kulturpolitische Interessenvertretung und unbedingte Regierungsloyalität die vermeintliche Pflicht der Kirche zur politischen Neutralität (nichts anderes ist ja mit der Wendung „auf christlicher Basis" gemeint) nicht tangiere, kann diesem Selbsttestat nicht widersprochen werden - aber auch nur dann!

[445] Vgl.: SOS-Rundbrief Nr. 29, März 1975; DELK-Archiv, Mappe „SOS".

[446] SOS: Lutherische Einheit unter Druck? (Anlage 1 zum SOS-Rundbrief „Unter dem Kreuz", April 1975.) Wörtlich heißt es dort: „Wir stellen (...) fest, daß die EKD dafür, daß sie sich selbst vertragsgemäß verhält, die Erfüllung von Bedingungen von der DELK verlangt, die im Vertrage nicht stehen und auch sonst keinerlei rechtliche Grundlage haben. Ein solcher Vorgang ist Nötigung, im Bereich des Vermögensrechts Erpressung genannt." (Ebd., S. 2); DELK-Archiv, Mappe „SOS".

[447] Ebd.

[448] Immerhin hatte die SOS das innerkirchlich relativ ruhige Jahr 1974 genutzt, um sich und die Leser der Rundbriefe erstmalig ernsthaft mit den Anliegen der Schwarzen Theologie zu beschäftigen (vgl. besonders Rundbriefe Nr. 22 und 24). Thea Hälbich empfiehlt den Synodalen in einem Schreiben vom 25.7.1974 (DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972") gar die regelmäßige Lektüre des „Immanuel" (Kirchenzeitung der ELK), des „eid in swa" (Evangelischer Informationsdienst, für den offiziell noch alle drei lutherischen Kirchen verantwortlich zeichneten, der aber im Bereich der DELK kaum rezipiert wurde) und sogar des VEM-Blattes „In die Welt - für die Welt".
Im Rundbrief Nr. 22 fällt auch ein neuer, nachdenklicher als zuvor erscheinender Sprachduktus auf: „Gott schuf (...) mit den verschiedenen Rassen auch verschiedene Arten des Denkens. Dies muß zwangsläufig zu Mißverständnissen führen. Und damit zu Feindseligkeiten. Das friedliche Zusammenleben verschiedener Rassen kann nur auf gegenseitiger Achtung beruhen. Achtung setzt aber voraus: daß wir die Andersartigkeit des Denkens bei anderen akzeptieren, auch wenn uns die 'Logik' der Andersdenken-

Zunächst einmal ist festzustellen, daß die SOS inzwischen wichtige Verbündete verloren hatte: Die AZ hatte mehrfach an alle Beteiligten appelliert, „von einer öffentlichen Diskussion kircheninterner Fragen abzusehen“[449] und hatte sich von ihrer eigenen Aktivistenrolle verabschiedet[450]; der Landespropst hatte sich - wohl vor allem unter dem Eindruck des immer dringlicher werdenden Pastorenproblems und sicherlich auch in Besorgnis um seine eigene Zukunft nach erfolgter Rückkehr in den Bereich der EKD - den Willen der EKD zu eigen gemacht, die die ihr vertraglich angegliederten weißen Kirchen im südlichen Afrika seit 1973 in verschiedenen Dokumenten[451] und dienstlichen Besprechungen auf die Kooperation und institutionelle Vereinigung mit den farbigen lutherischen Kirchen einzuschwören bemüht war. Seine theologischen Reflexionen, in denen er sich um eine eigene begründete und feste Position im lutherischen Streit um die Rolle der Kirchen angesichts der gesellschaftspolitischen Situation des Landes bemüht, machte Kirschnereit im Rahmen einer

---

den unverständlich ist. Wir müssen weniger reden, dafür mehr zuhören. Vielleicht kommt mit dem Zuhören auch das ‘Verstehen’...“ (Rundbrief Nr. 22 vom Juni/Juli 1974; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.)

[449] Anmerkung der Redaktion in AZ 1.5.1975.

[450] Der heutige Chefredakteur der AZ, Eberhard Hofmann, erläutert hierzu: „Kurt Dahlmann hatte damals intensive Kontakte zur SOS-Notgemeinschaft und deren breite Medienwirkung über die AZ ermöglicht. Später hat sich dann seine eigene Haltung geändert.“ (Gespräch am 18.8.1997 in Windhoek.)

[451] So heißt es in einer Entschließung der EKD-Synode in Bremen am 6.1.1973: „’Unsere weißen, zur privilegierten Minderheit gehörenden Mitchristen in diesen Kirchen bitten wir, nach Kräften für die Verbesserung der Rechte ihrer schwarzen und farbigen Mitmenschen einzutreten und die Einheit mit ihren lutherischen Schwesterkirchen uneingeschränkt zu verwirklichen.’“ (Zitiert nach: Unter dem Kreuz. SOS-Informationsrundbrief vom April 1975, S. 2; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“; gleicher Text auch in: Heimat Juli/Aug. 1973, S. 4 sowie in: epd-Dokumentation Bd. 12 1974, S. 49.)

In einer Stellungnahme zu den Beschlüssen der Bremer EKD-Synode äußert der Präses der VELKSA, von Delft, Kritik an den von außen herangetragenen Forderungen nach rascher lutherischer Einheit im südlichen Afrika, wie sie auch im Raum der DELK kursierten: „Was aber heißt: ‘die Einheit (...) uneingeschränkt zu verwirklichen’? Wenn das in der EKD nicht einmal gelingen will, wo im Lande der Reformation, im Raume gleicher Kultur und Sprache neue Spaltungen durch politische Abgrenzungen entstanden sind und innere Grenzen trotz aller Bemühungen bleiben, wie soll in einem Land so vieler Völker und Sprachen lutherische Einheit ‘uneingeschränkt’ verwirklicht werden? Nur als Vielfalt in der Einheit könnte hier eine lutherische Kirche bestehen, wenn sie zustande kommt. Aber selbst dies wird gefährdet, wenn unseren Kirchen nicht Zeit gelassen wird, das wachsen und reifen zu lassen, was begonnen hat (...) in der VELKSA, FELCSA, auf regionaler Ebene, am Konferenztisch und im theologischen und brüderlichen Gespräch.“ (H. von Delft: Stellungnahme zu den Äusserungen der EKD-Synode in Bremen im Januar 1973, S. 7; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“. Der vollständige Berichtstext wurde veröffentlicht in: Heimat Juli/Aug. 1974, S. 5-9.)

Vgl. zu Positionen und Beschlüssen der EKD in den Jahren 1972-74 besonders auch: Heßler, Hans-Wolfgang (Hg.): EKD und Kirchen im südlichen Afrika. Das Problem der kirchlichen Einheit im Rassen-Konflikt. Dokumente und andere Texte. (epd-Dokumentation Band 12.) Bielefeld und Berlin 1974.

Gemeindebriefserie in den Jahren 1972-1973 als unregelmäßige Artikelreihe in elf Folgen unter dem Titel „Politik, Rassismus und unsere Kirche“[452] öffentlich, deshalb sollen sie auch an dieser Stelle etwas ausführlicher zur Geltung kommen:

Das Ziel der umfangreichen Ausführungen des Landespropstes bestand seinerzeit darin, die Verantwortung der Kirche und des einzelnen Christen innerhalb und gegenüber der gegebenen gesellschaftlichen Situation herauszuarbeiten. Als zentrale Argumentationsstränge seiner Positionsbestimmung innerhalb des gerade in der namibischen Situation virulenten theologischen Disputs um das Verhältnis zwischen Kirche und Staat lassen sich folgende Gedankengänge benennen:

Zwischen dem politischen Amt und dem kirchlichen Auftrag sei unbedingt zu unterscheiden, da politischen Entscheidungen notwendigerweise Abwägungen und Kompromisse zugrunde lägen, die die Kirche niemals verbindlich für ihre Glieder vorschreiben könne. Die Kirche solle daher ihre Glieder als Christen, die als Staatsbürger an der Gestaltung der Welt höchsten Anteil nehmen sollen, stärken, sich selbst aber strikte Enthaltsamkeit in politischen Fragestellungen auferlegen.[453] Allerdings könne es die Kirche dann manchmal nicht vermeiden, in die Politik einzugreifen, wenn sie als Ratgeberin von der Politik um Hilfe ersucht werde oder „weil sie die Gebote Gottes [zu] verkündigen und zu vertreten hat“[454]. Letztere Position sei etwa die Rolle der Bekennenden Kirche im Dritten Reich gewesen. Es sei also ein Mißverständnis, „Staat und Politik würden ihrer Eigengesetzlichkeit überlassen, während sich die Kirche um nichts kümmere (...) es ist nicht zu scheiden, sondern zu unterscheiden!“[455]. In bezug auf die Politik der getrennten Entwicklung sei zu konstatieren, daß diese nicht ein so übler Rassismus sei, daß der Christ nur noch „nein“ sagen könne. Zwar sei es möglich, daß diese Politik eine „‘Aufrechterhaltung der Herrschaftsstrukturen der Weissen’“ und eine „’Unterdrückung der Schwarzen’“ sei, ebenso sei es aber auch möglich, daß damit trotz der negativen Seiten ein politisches Programm der schrittweisen Verbesserung der Lebenssituation für Weiß *und*

[452] Die Artikelserie findet sich im DELK-Archiv, Mappe „Stimme“.
[453] Vgl.: Kurt Kirschnereit: Gemeindebriefserie „Politik, Rassismus und unsere Kirche“ 1972/73, erster Teil.
[454] Ebd., vierter Teil, S. 1.
[455] Ebd., S. 3.

Schwarz gefunden worden sei. Außerdem sei das „radikale und glatte 'Nein' eine Lieblosigkeit gegenüber denen, die auch als Christen Verantwortung in dieser Politik übernehmen“[456]. Es handle sich also um eine Entscheidungsfrage des politischen Kalküls. Deshalb stellt Kirschnereit kategorisch fest: „Nie und nimmer (...) kann aus der vermeintlichen Beseitigung des Leidens ein Konzept entwickelt werden, das die Kirchen zu verkündigen hätten.“[457] „Ist weder ein absolutes Ja, noch ein absolutes Nein möglich, so hat die Kirche zu schweigen“[458]; „schweigt aber die Kirche zu Fragen, die nicht direkt ihre Verkündigung betreffen, so überlässt sie die Welt nicht sich selbst. Sie gibt vielmehr die Entscheidung ihren Gliedern zurück, die sich als Staatsbürger zu bewähren haben. (...) In diesem Sinne hat die Kirche auch in der Frage der Politik der getrennten Entwicklung zu verfahren.“[459] Deshalb hätten sich besonders auch die kirchlichen Amtsträger ein besonders hohes Maß an Selbstbescheidung aufzuerlegen.[460]

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Kirschnereit so sehr auf die ausschließlich theologische Begründung eines Anschlusses der DELK an die VELKSWA pochte und sich jeglicher kirchlichen Initiative, die unmittelbar politische Wirkungen erzeugen konnte oder sogar wollte, verweigerte. Daß der Landespropst aber eine Politik der Apartheid (diesen Begriff vermeidet er zugunsten des Euphemismus „getrennte Entwicklung“ nicht zufällig!), die strukturelle Gewalt implizierte oder zumindest intendierte, nicht als Verstoß gegen die göttlichen Gebote entlarvte, sondern sie als mit der Schrift grundsätzlich vereinbare, also christlich legitimierbare Politik anerkannte, in die hinein der Kirche deshalb ein Eingreifen nach seiner Auffassung nicht erlaubt sei, konnte oder mußte kritischen Beobachtern seinerzeit wohl ebenso erschreckend erscheinen wie heute.

Ulrich Duchrow macht in einem zeitgenössischen Aufsatz mit Blick auf die gerade zitierten Ausführungen Kirschnereits jedoch deutlich, daß die Haltung des Landespropstes gerade auch mit Blick auf die evangelisch-theologische Diskussion in Deutschland so ungewöhnlich nicht war:

[456] Ebd., achter Teil, S. 3.
[457] Ebd.
[458] Ebd., neunter Teil, S. 1.
[459] Ebd., S. 3.

„Es ist der Beachtung wert, daß Landespropst Kirschnereit erst vor wenigen Jahren vom Kirchlichen Außenamt der EKD von Deutschland nach Namibia geschickt wurde. Er repräsentiert also keineswegs irgendeine außergewöhnliche Richtung. Was er in Namibia über die Zweireichelehre schrieb, kann auch in Deutschland heute häufig von kirchlichen Amtsträgern gehört werden. Das heißt, die Vergangenheit des 19. Jahrhunderts, die aus seinen Worten spricht, ist weitverbreitete Wirklichkeit auch in der Bundesrepublik. Sie wirkt lediglich so gespenstisch, wenn sie sich in einer so von Leiden geprägten kritischen Situation wie in Namibia ausspricht."[461]

Ein wichtiges Ergebnis der theologischen Reflexion der Zweireichelehre Martin Luthers am Beispiel der namibischen Geschichte und Gegenwart lautet dann auch: „(...) offenbar kann die Zweireichelehre seit dem 19. Jahrhundert dazu benutzt werden, eigene soziale, politische oder kirchliche Interessenlagen zu verschleiern und zu legitimieren."[462]

Die Kirchenleitung der DELK führte gemäß dieser Einsichten die bekannten theologischen Gründe für ihre Anschlußbestrebungen an[463], womit sie nach

---

[460] Ebd., S. 5.

[461] Duchrow, Ulrich: Gefangene theologischer Vernunft. Deutsche Mission und Kolonisation in Südwestafrika. In: LM 8/1975, S. 414.

[462] Ebd., S. 415; schon die beiden ersten Teile dieser Arbeit haben diesen Tatbestand hinsichtlich der namibischen Missions- und Kolonialgeschichte herauszuarbeiten versucht; demgemäß schreibt Martin Weskott sehr zutreffend in seiner Rezension zu de Vries` „Namibia. Mission und Politik (1880-1918)": „Die Missionstheologie verarmte aufgrund des Fehlens einer kritischen Entfaltung von der Bedeutung des Staates für die Geschichte Gottes. Außerdem mangelte es an einer Reflexion über das Verhältnis der Verkündigung des Heils und der damit auch verbundenen Sorge um das Wohl der Menschen" (LM 3/1981, S. 157).
Daß dieser Charakter missionarisch-lutherischer Praxis in der kirchlich-theologischen Praxis der DELK seine Fortsetzung findet, sollte bis hierher schon deutlich geworden sein. Die weitere Analyse wird zeigen, daß diese Grundstruktur sich tatsächlich bis zur Unabhängigkeit Namibias erhielt, und der Konflikt mit den schwarzen Kirchen angesichts deren neu definierter Rolle vom Sein einer lutherischen Kirche damit zwangsläufig an Schärfe zunehmen musste.

[463] In seinen „Ueberlegungen zur Frage: Besteht die Möglichkeit, dass die DELK noch im Jahre 1974 zur VELKSWA tritt?" vom 28.10.1973 formuliert K. R. Sievers die Vorstellungen der KL von einer VELKSWA, der auch die DELK beitreten könne: „Die Selbständigkeit jeder einzelnen Gliedkirche ist gewahrt (...). Man findet sich zusammen auf einer Ebene, in der man das Trennende in Freiheit und Brüderlichkeit besprechen kann, das Gemeinsame betonen und in dieser Uebereinstimmung auch zu Aktionen kommen lassen kann. Eine solche VELKSWA könnte zeigen, dass es möglich ist, dass Menschen über alles Trennende (...) hinweg im Raum der Kirche zu einer Einheit kommen können. Bei einer VELKSWA dieser Art würde es nicht zu Absplitterungen von Gruppen kommen, die z. B. einer bestimmten politischen Richtung nicht folgen können. Eine solche Absplitterung wäre die Folge, wenn gewisse gesellschaftspolitische Vorstellungen die Oberhand gewönnen, nach denen beurteilt wird, was ev.-luth. zu sein hat. Eine solche Absplitterung würde die Einheit widerlegen." (Ebd., S. 3; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 73-79, XI".) Im übrigen beantwortet Sievers die im Titel formulierte Fragestellung damit, daß es „nicht von der DELK", sondern „allein (...) vom Verhalten der heutigen VELKSWA und ihrer Vertreter" abhinge, „ob die DELK noch im Jahre 1974 der VELKSWA beitreten wird" (Beifügung zum Duplikat des Schriftstücks; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979".)

Meinung der SOS die wahren Motive aber verschleiere. Diese seien nämlich von der EKD aufoktroyiert und bestünden vor allem darin, daß die DELK sich an die Seite der nichtweißen lutherischen Kirchen stellen solle, um diese in ihrem politischen Einsatz zur Überwindung der Apartheidspolitik zu unterstützen, indem sie sich deren Anliegen zu eigen mache. Aus geistlicher Sicht sei indes ein Beitritt zur VELKSWA überflüssig, da über die gemeinsame Mitgliedschaft aller drei lutherischer Kirchen des Landes in der FELCSA bereits Bekenntnis-, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft bestehe.[464]

Die Kirchenleitung der DELK hatte sich aber gegenüber der SOS seit dem „Wort" vom Mai 1973 und vor allem aufgrund der Schwächung der SOS sowie einer deutlichen Abkühlung des Verhältnisses zwischen Kirschnereit und Hälbich innerhalb der eigenen Kirche eine souveränere Position verschaffen können, die sie bis zum Anschluß an die VELKSWA durchzuhalten und dieses Mal innerkirchlich auch durchzu*setzen* willens und in der Lage war, obschon die theologisch ausgerichtete Argumentation der KL gegen eine kirchenintern vorherrschende Meinung, die DELK gehe diesen Weg nicht (allein) aus eigenem Wunsch und Willen, sondern aus „Willfährigkeit gegenüber der EKD"[465], die dies zur Bedingung für die Wiederbesetzung der verwaisten deutschen Gemeinden mit entsandten Pfarrern mache, insgesamt wenig Überzeugungskraft gewann.

Nach außen hin demonstrierte die DELK im Jahre 1974 Solidarität mit den beiden Schwesterkirchen, indem sie zum einen zu einer Sammelaktion zugunsten des Wiederaufbaus der bei einem Bombenanschlag zerstörten Druckerei der ELOK aufrief, der Schwesterkirche so einen zweckgebundenen Betrag von rund 358 Rand überweisen konnte[466], und indem sie zum anderen das Driehoek-Ooreenkoms verlängerte, in dessen Rahmen die DELK zur seelsorgerlichen Betreuung der in ihrem Bereich tätigen Ovambo-Kontraktarbeiter immer-

[464] Vgl.: Unter dem Kreuz. SOS-Informations-Rundbrief vom April 1975; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972".
[465] Aus der DELK in SWA. Zur Vereinigung der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Südwestafrika. In: Heimat Mai/Aug. 1975, S. 2.
[466] Vgl.: Die Stimme Mai/Juni 1974, S. 1.

hin „etwa acht Evangelisten besolden kann. Das bedeutet die Abgabe von zwölf Prozent ihrer Gesamteinnahme.“[467]

Der Kurs der DELK Richtung VELKSWA-Beitritt vollzog sich aber auch weiterhin nicht ohne Widersprüche und Irritationen, wie ein Blick auf andere wichtige kirchliche Ereignisse der Jahre 1974 und 1975 deutlich macht:
Anläßlich eines Besuches der VELKD unter Leitung von Bischof Petersen kam es zu einer Zusammenkunft zwischen Landespropst Kirschnereit und Präses de Vries, während der die unterschiedlichen Auffassungen zum Themenkomplex VELKSWA offenkundig wurden: De Vries ließ keinen Zweifel daran, daß ein „Zusammenschluß der Kirchen, der keine praktischen, sozialpolitischen Konsequenzen nach sich ziehe (...) ein Betrug der Gemeinden [sei]“[468]. Die VELKSWA sei eine „verfolgte Kirche“[469] und müsse daher den Weg der Konfrontation gegen die Regierung gehen. In der VELKSWA sei „neu entdeckt worden, wie das Evangelium interpretiert werden müsse. Es könne nicht in einen leeren Raum hinein, sondern nur in die konkrete Situation verkündigt werden. Diese Situation aber sei bestimmt durch den Kampf des südafrikanischen Staates gegen die Kirche“[470], deshalb müsse die Kirche ihr Wächteramt wahrnehmen und dieses auch gegenüber dem Staat ausüben: „Dann müssten DELK und VELKSWA auch in sozialpolitischem Engagement auf einer Seite stehen.“[471]
Der Landespropst der DELK zeigte Verständnis gegenüber Äußerungen der VELKSWA „auch wenn sie den politischen Raum betreffen“[472], betonte aber das Recht auf unterschiedliche politische Auffassungen der Kirchen und bemühte sich, „Forderungen nach gleichem politischem Engagement“[473] aus den Verhandlungen auszuklammern, was de Vries seinerseits nicht akzeptieren

[467] Aus der DELK in SWA. Zur Vereinigung der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Südwestafrika. In: Heimat Mai/Aug. 1975, S. 2.
[468] Entwurf eines Protokolls des Gesprächs zwischen ELK und DELK in Anwesenheit von Bischof Petersen am 12.9.1974 durch Lp. Kirschnereit, S. 3; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“).
[469] Ebd., S. 4
[470] Ebd.
[471] Ebd.
[472] Ebd.
[473] Ebd., S. 5.

konnte, „da es sich um einen Kampf gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung handele, an dem sich zu beteiligen allgemeine Christenpflicht sei“[474].

Im Vergleich zu seinen Ausführungen während der Tagung am 5. Mai 1973 ist dieser Aussage de Vries` eine deutliche Verhärtung der Position des ELK-Präses bezüglich der Frage zu entnehmen, inwieweit die DELK nach einem möglichen Beitritt innerhalb der VELKSWA eine differenzierte Haltung zu politischen Vorgängen einnehmen kann. Hatte er ein gutes Jahr zuvor der DELK noch zugestanden, auch noch *nach* ihrem Beitritt zur VELKSWA zu den nach seiner Überzeugung notwendigen Einsichten kommen zu können, die zu erlangen er allerdings anmahnte, so forderte er jetzt die Bereitschaft der DELK zur gemeinsamen Konfrontation der lutherischen Kirchen mit der Regierung *als Aufnahmekriterium* ein.[475]

Bischof Petersen riet de Vries nach den Worten Kirschnereits, eine moderatere Position einzunehmen, woraufhin die DELK der VELKSWA dann entgegenkommen solle. Zwar wußte der Landespropst als Ergebnis des Gespräches nicht zu sagen, „wie sich eine Lösung abzeichnen könnte“[476], atmosphärisch aber trug das Gespräch offenbar dazu bei, die „unangenehme Konfrontation (...) der letzten Zeit“[477] abzubauen. Dennoch blieb trotz gegenseitiger Achtung ein Mißtrauen zwischen beiden Kirchenleitungen und zwischen beiden Kirchenführern unüberwindbar, was sich etwa darin äußerte, daß de Vries sehr wohl über den Beitritt der DELK als mögliche taktische Maßnahme, um so auf die VELKSWA einen kontrollierenden Einfluß zu gewinnen, öffentlich räsonierte[478], was Kirschnereit aufs Schärfste als „aus der Luft gegriffen“[479] zurückwies.

Eine „Erklärung der Kirchenleitung zum Standort der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika“ ließ die Unterschiede zu Positionen der VELKSWA nochmals deutlich werden:

---

[474] Ebd.

[475] Allerdings ist diese Wertung unter dem Vorbehalt zu sehen, daß de Vries, dem Kirschnereit seinen Protokollentwurf mit Schreiben vom 20.9.1974 zur Korrektur zugesandt hatte (DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“), sich mit den Ausführungen „nicht einverstanden erklaeren“ (Schreiben de Vries` an Kirschnereit vom 7.10.1974; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“) konnte. Auch sehe er nicht die Möglichkeit, Korrekturen anzubringen. Eine Begründung für diese totale Zurückweisung gibt de Vries` aber leider nicht.

[476] Entwurf eines Protokolls des Gesprächs zwischen ELK und DELK in Anwesenheit von Bischof Petersen am 12.9.1974 durch Lp. Kirschnereit, S. 6; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.

[477] De Vries, Lukas: Theologische Entwicklung der zwei Lutherischen Kirchen in SWA, S. 1; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“

[478] Vgl.: LWB-Pressedienst Nr. 61/1974.

„Der Kirche geht es (...) in ihrem Verkündigungsauftrag um die Getrostheit des Einzelnen, sein Vertrauen auf Gottes Macht, seine Verantwortung vor seinem Herrn, kurz: um seine Rechtfertigung als Sünder und um seinen Glauben, die den tragenden Grund aller Entscheidungen bilden. Die sozialen Verhältnisse, die politische Lage oder überhaupt die Strukturen dieser Welt haben in der Verkündigung dann und nur dann ihre Berechtigung, wenn auch dabei die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders im Mittelpunkt steht."[480]

Des weiteren wird betont, daß „das Einssein im Glauben keine Vereinheitlichung auf kirchlich-organisatorischen Gebieten nach sich zu ziehen"[481] brauche, daß aber „doch die Gemeinsamkeit durch sichtbare Zeichen gemeinsamen kirchlichen Lebens und Handelns gefördert und vertieft werden"[482] müsse. Auch sei es geboten, „alles in unserer Macht Stehende zu tun, um der Not in dieser Welt zu begegnen: Jeder Art von Verachtung und Verletzung, jeder Art von Diskriminierung und Unterdrückung, aller Bosheit und Ungerechtigkeit"[483]; allerdings verbiete sich für die Kirche eine „politische Gegenkonzeption"[484].
In bezug auf das Verhältnis von Weiß und Schwarz heißt es:

„Wir bekennen offen, daß wir zu wenig Liebe, Verständnis, Hilfsbereitschaft, Freundlichkeit und Achtung geübt haben. (...) So wollen wir unsere Gemeindeglieder immer wieder ermahnen, das Verhältnis von Mensch zu Mensch auch und gerade unter den verschiedenen Rassen durch persönlichen Einsatz zu bessern und Gemeinschaft in gegenseitiger Achtung und Anerkennung zu pflegen."[485]

Dieses Schuldbekenntnis konnte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die theologische Argumentation alte Positionen unbeirrt fortschrieb, „in manchen Punkten äußerst dehnbar"[486] war und ein inhaltliches Zugehen auf die VELKSWA nicht erkennen ließ, obschon auf pastoraler und kirchenpraktischer

[479] Schreiben Kirschnereits an de Vries vom 23.12.1974; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990".
[480] Erklärung der Kirchenleitung der DELK 2/1975, S. 1; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990"; veröffentlicht in: Heimat Jan./Apr. 1975 S. 18-20.
[481] Ebd., S. 2.
[482] Ebd.
[483] Ebd., S. 3.
[484] Ebd., S. 4.
[485] Ebd.
[486] Hälbich, Thea: Zur Vereinigung der evangelischen Kirchen. In: AZ 1.5.1975.

Ebene ein gewisses Maß an Solidarität mit den lutherischen Schwesterkirchen versucht wurde, das aber aufgrund dieser inneren Widersprüche im Raume der DELK auf jene eine wenig überzeugende Wirkung haben mußte.

Unbeirrt und im Offenhalten zahlreiche Notausgänge steuerte die Kirchenleitung dennoch weiterhin auf die VELKSWA zu:

„Wir sollten ruhig und bestimmt unsere Auffassung weiter verfolgen, daß unser Beitritt nur kirchlich begründet und zu verstehen ist, und daß wir nach einem Beitritt auch nur in diesem Sinne tätig sein werden. Wir können unseren Beitritt in aller Ruhe und Gelassenheit beschließen, weil sich immer deutlicher herausstellt, daß wir aus der Unzulänglichkeit der VELKSWA-Verfassung einige Vorteile ziehen. Da wir unsere Selbständigkeit und Identität behalten, müssen alle Beschlüsse der VELKSWA, die unsere Selbständigkeit antasten, erst von unserer eigenen Synode ratifiziert werden, ehe sie wirksam werden. Auch wenn einige oder alle unserer Delegierten bei der VELKSWA mitbeschließen, hat unsere Kirche das Recht, sich dagegen auszusprechen und, erforderlichenfalls, anders zu handeln."[487]

Es ist offensichtlich, daß die Kirchenleitung die DELK aus ihrer nationalen wie internationalen Isolation, die ihr insbesondere das von der EKD verfügte Pastoren-Entsendemoratorium, den „Bann", wie die SOS formulierte[488], aufbürdete, mit dieser diplomatischen Lösung auszubrechen gedachte, ohne dabei den Charakter der DELK aufs Spiel setzen zu müssen. Nur so ist es nachvollziehbar, daß trotz der Warnung des VELKSWA-Präses während der Synode der DELK, die DELK steuere mit einem eventuellen Votum zum Beitritt zur VELKSWA einen festen Kurs von einer föderativen in eine integrierte Kirche an[489], wobei die Verschmelzung für 1977 vorgesehen sei, die DELK-Synodalen anscheinend nichts davon abbringen konnte, mit 31 gegen drei Stimmen für die Vorlage der Kirchenleitung zu stimmen[490], die die Beantragung der Aufnahme der DELK in die VELKSWA ohne vorherige Verfassungsänderung der Kirchengemeinschaft vorsah. Kurzfristige Erleichterung und das Schlüpfen aus der

[487] Schreiben von KL-Mitglied K. R. Sievers an SOS-Gründungsmitglied von Schirp vom 27.3.1975; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990".
[488] SOS-Rundbrief Nr. 29, März 1975; DELK-Archiv, Mappe „SOS".
[489] Die VELKSWA-Synode, die vom 7. bis zum 11. April tagte, hatte mit Blick auf den primären Zweck der VELKSWA beschlossen: „om een Lutherse Kerk in Namibia te stig" (Schreiben des ELK-Vizepräses Gowaseb an das KA vom 28.5.1975; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990").
[490] Vgl.: Schreiben Kirschnereits an de Vries vom 22.4.1975; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990" sowie: Zur Vereinigung der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Südwestafrika. Bericht der Kirchenleitung der DELK in SWA, Juni 1975, S. 1; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI".

Rolle des Dauerquerulanten schien den Delegierten offenbar wichtiger zu sein als langfristige Redlichkeit. Sollte die VELKSWA den angekündigten Weg gehen, waren neuerliche Konflikte zwischen den Kirchen und innerhalb der DELK vorprogrammiert. Vielleicht aber spielten die inzwischen weitgehend entnervten Synodalen auch folgende strategische Karte: Würde im Falle einer Verfassungsänderung der VELKSWA im Sinne einer fusionierten Kirche der DELK die Einbuße ihres bisherigen Status quo drohen, könnte eine notwendigerweise einzuberufende Synode im Vorfeld eines solchen Schritts immer noch den raschen Rückzug aus der VELKSWA beschließen. Bis dahin aber würde die DELK wenigstens nicht mehr mit dem Vorwurf konfrontiert werden, sie trage die Hauptschuld für das Scheitern einer lutherischen Einheit in Namibia.

Lukas de Vries konnte als verantwortlicher VELKSWA-Präses gar nicht umhin, ähnliche Verdächtigungen gegen die DELK ins Kalkül zu ziehen, so daß eine Woche nach der DELK-Synode als Ergebnis der Analyse der „Standorterklärung“ von seiner Seite aus „schwerwiegende Differenzen“[491] konstatiert wurden, die „einen Zusammenschluß mit der DELK erschweren“[492]. Schon die wenige Tage vor der DELK-Synode tagende 2. VELKSWA-Synode hatte aufgrund dieser Bedenken keinen Automatismus zur Aufnahme der DELK nach deren entsprechenden potentiellen Synodenbeschluß mehr vorgesehen, sondern die Aufnahme von Klärungen im Rahmen der Konferenz der drei lutherischen

[491] De Vries, Lukas: Bericht Verhältnis VELKSWA zur DELK vom 28.4.1975, S. 1; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.

[492] Ebd.; vor der Synode im März 1977 äußerte Kirschnereit in einer persönlichen Stellungnahme: „In diesem Papier werden Lehren vertreten, die dem evangelisch-lutherischen Bekenntnis widersprechen. Ich sage dies an dieser Stelle zum ersten Mal öffentlich, weil ich gehofft hatte, die VELKSWA würde auch von anderer Seite auf ihre Irrtümer aufmerksam gemacht werden. Leider habe ich bis heute von einer solchen Hilfestellung, wie sie besonders von der VEM in Wuppertal, aber auch von der FELCSA, dem LWB und der VELKD hätte geübt werden müssen, nichts erfahren. Es ist zutiefst bedauerlich, dass die VELKSWA in dieser Hinsicht allein gelassen wird und keine Hilfe erfährt, und dass uns der Kampf um das Bekenntnis allein überlassen bleibt, wobei dieser notwendige Kampf zum Anlass genommen wird, unserer Kirche oft wider besseres Wissen zu diskreditieren.“ (Lp. Kirschnereit: Bericht zur Lage der DELK; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.)
Während Kirschnereit so die VELKSWA der theologischen Nachhilfe anheimstellt, wird die eigene Märtyrerrolle als wahres Opfer zelebriert, was zeigt, wie zentral die Reinheit des traditionellen Bekenntnisses im Denken Kirschnereits über Jahre hinweg gewesen ist. Von situationsbezogener Theologie, wie sie die black theology zu verkörpern versuchte, mußte er sich deshalb aus grundsätzlichen Erwägungen strikt abgrenzen.

Kirchen abhängig gemacht.[493] De Vries faßte die Zweifel an der Redlichkeit des Aufnahmeantrags der DELK in vier zentralen Punkten zusammen:

„1. Die theologischen Differenzen, die deutlich geworden sind aus den beiden theologischen Erklaerungen der VELKSWA und DELK;
2. die immer noch umstrittene Frage der politischen Dimension des Evangeliums und ihre Auswirkungen auf den Zusammenschluß der beiden Kirchen;
3. die Distanzierung vom Offenen Brief und des Wortes vom 5. Mai 1973[494];
4. es wurde deutlich auf der Synode zum Ausdruck gebracht, dass die Synode der VELKSWA sich fuer eine Fusion der beiden Kirchen entschlossen hat.“[495]

Während nach dem Synodenbeschluß der DELK das Rumoren in den Gemeinden von neuem begann, und verschiedentlich Forderungen nach Abspaltung von der EKD und sogar von der DELK selbst zu vernehmen waren[496], wobei diese Stimmung vor allem von der SOS in ihrem letzten nennenswerten Versuch, die DELK auf *ihren* Kurs zu zwingen, in Form von übler Nachrede und subversiven Aktivitäten geschürt wurde, kam es aufgrund von in Deutschland erschienenen Berichten über die politische Situation und die Lage der Farbigen im Lande[497] im August zu neuen Irritationen zwischen der VELKSWA und der VEM auf der einen und der DELK auf der anderen Seite[498], die das ohnehin

[493] Vgl.: Pönnighaus, Ursula: Brief aus Südwestafrika. In: IdW 6/1975, S. 113.

[494] Als eine solche Distanzierung hatte de Vries folgenden Satz im Bericht des Landespropstes während der DELK-Synode verstanden: „’Jeder Christ kann die politische Aussage des Offenen Briefes sich zu eigen machen; kein Christ braucht sie sich zu eigen machen’“. (Zitiert nach: De Vries, Lukas: Bericht Verhältnis VELKSWA zur DELK vom 28.4.1975, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.) Damit lasse die DELK der VELKSWA „die Freiheit, sich politisch zu aeussern“ (ebd.), erkläre aber gleichzeitig, „dass sie nicht bereit ist, die politischen Aeusserungen von VELKSWA zu unterstuetzen“ (ebd.). De Vries formuliert schließlich seine tiefen Zweifel an der Haltung der DELK: „Es ist uns deutlich geworden, dass die DELK noch nicht begriffen hat, dass der Zusammenschluß der VELKSWA wohl nicht aus politischen Gruenden stattgefunden hat, aber dass unvermeidliche politische Konsequenzen daraus geboren sind. (...) Wenn die DELK aber eine klare Trennung vollzieht und sich nicht bereit sieht, diese unausweichlichen politischen Konsequenzen hinzunehmen, wird es bei dem Zusammenschluß wahrscheinlich zu großen Auseinandersetzungen kommen muessen.“ (Ebd., S. 3.)

[495] Ebd., S. 4.

[496] Vgl.: „Unabhängigkeit von DELK und EKD? Außerordentliche Gemeindeversammlung in Otjiwarongo - Richtungsstreit nach dem Beschluß der jüngsten DELK-Synode“. In: AZ 21.7.1975. (Die geplante Versammlung wurde aber schließlich doch wieder abgesagt (vgl.: AZ 23.7.1975).
Die Heimat schreibt: „Mit einem Propagandafeldzug gegen die Verbindungen zur EKD und VELKSWA wurde versucht, einzelne Gemeinden aus dem Verband der DELK herauszubrechen.“ (Heimat Jan./Febr. 1976. S. 7.)

[497] Vgl.: Groth, Siegfried: Die ‘offene Tür’ in Namibia. In: Evangelisches Sonntagsblatt für Westfalen und Lippe vom 8.6.1975 sowie: ders.: Namibias Lutheraner: Immer noch tiefe Differenzen. In: LM 6/1975, S. 339 f.

[498] Kirschnereit versuchte, die von Groth zusammengestellten Informationen als „grobe Unwahrheiten über unsere Kirche“ (Dokumentation: Offener Brief des Landespropstes der DELK an den Afrika-Referenten der VEM; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“; veröffentlicht in: idea Nr. 36/1975 vom 18.8.1975 sowie in LM 9/1975, S. 519 unter dem Titel: Namibia: „Unsinn“) zu entlarven, woraufhin

vorhandene Mißtrauen verstärkten. Angesichts der sich zuspitzenden sozialen und sicherheitspolitischen Lage besonders im Norden des Landes wiederholte de Vries in einem Schreiben an Kirschnereit die Aussage der ELK-Synode des Jahres 1975: „'Die Synode ist schockiert ueber das Schweigen der weissen Kirchen, die schweigen ueber die drohende Haltung ihrer Gemeindeglieder'"[499]. Die weiteren Sätze verraten die echte Betroffenheit des ELK-Präses:

„Lieber Bruder Kirschnereit, ich kann es gar nicht glauben, dass ein Mensch, der in dieser Situation lebt, noch mit geschlossenen Augen durch die Gegend wandelt. Ich nehme es Ihnen nicht ab, dass Ihnen unbekannt ist, wie Polizei und Armee durch Gewalttaten mit Hunden und automatischen Waffen unsere Leute terrorisieren."[500]

Aber auch eine Synodale Arbeitstagung der DELK am 17.10.1975 brachte keine Korrektur der Haltung zur VELKSWA: Die Worte de Vries` bezeichnete Kirschnereit als „aus der Luft gegriffen"[501]; ein Votum zugunsten der von der Polizei inhaftierten Pastoren der VELKSWA abzulegen, war den Delegierten unmöglich, da „von einigen Amtsträgern der VELKSWA politische Ansichten vertreten werden, die zu einer Konfrontation mit dem Staat führen müssen"[502], auch wenn andersherum ebenfalls nicht Partei „für den Staat gegen die verhafteten Amtsträger"[503] ergriffen wurde.[504] Gleichzeitig wurde der Antrag auf

---

Groth ebenfalls in Form eines offenen Briefes mit Datum vom 11.9.1975 eine Gegendarstellung verfaßte (vgl.: Offener Brief an Herrn Landespropst Kirschnereit in Windhoek / Südwestafrika; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990"; eine verkürzte Form wurde unter dem Titel „Die Realität der Apartheid" publiziert in: LM 10/1975, S. 575).

[499] Schreiben de Vries` an Kirschnereit vom 18.9.1975; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990". Der zweite Teil des Satzes bezieht sich vor allem auf die Tatsache, daß weiße Namibier, die Glieder von DELK und NG Kerk waren, auf südafrikanischer Seite in Polizei und Armee Dienst taten und damit für die Gewaltmaßnahmen gegen die afrikanische Bevölkerung direkt mitverantwortlich waren.

[500] Ebd.

[501] Ansprache von Landespropst Kirschnereit vor der Synodaltagung am 17.10.1975, S. 3; (Anlage 2 zum Protokoll); DELK-Archiv, Akte „Gemeinden Korrespondenz VELKSWA XI".

[502] Synodale Arbeitstagung der DELK. In: AZ 20.10.1975; der Tagungsbericht wurde der AZ nach einem schriftlichen Vermerk des Landespropstes „wie die AZ mitteilt, in einem Umschlag ohne Absender" (Vermerk Kirschnereits zum Tagungsbericht; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990") zugespielt. Unabhängig von der Tatsache, daß die AZ nach Versendung der Berichte sowieso ein Exemplar erhalten hätte, kommentiert der Landespropst: „Ich halte diese Art der Indiskretion keineswegs für einen harmlosen oder belanglosen Zustand." (Ebd.)

[503] Ebd.; der Tagungsbericht, der dem Artikel zugrunde liegt, befindet sich im ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990".

[504] Damit stellte sich die DELK auch gegen eine zuvor gefaßte Entschließung des Rates der EKD vom 26.9.1975, in der es zu den Verhaftungen hieß: „Der Rat der EKD hat mit Bestürzung davon erfahren, dass in letzter Zeit in verstärktem Maße Mitglieder unserer Partnerkirchen in Südwestafrika/Namibia verhaftet worden sind. (...) Alle diese Verhafteten haben sich aus christlicher Verantwortung für Frieden, Gerechtigkeit und Gewährung der Menschenrechte eingesetzt. Solche Verhaftungen stehen in offenkundigem Widerspruch zu der offiziell erklärten südafrikanischen Regierungspolitik der Entspannung und des Ausgleichs. (...) Wir wissen uns mit den Kirchen und einzelnen Christen im südlichen Afrika

Anschluß an die VELKSWA bekräftigt und unterstrichen, daß er unter der Voraussetzung gestellt worden sei, „daß die Selbständigkeit unserer Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche erhalten bleibt hinsichtlich Gottesdienst, Verfassung, Gesetzgebung, Rechtsbefugnis und Verwaltung“[505]. An die ELK wurde durch den Landespropst die dringende Bitte gerichtet, „ihre oft kränkenden und verletzenden Äußerungen einzustellen“[506]. Ergänzend fügte Kirschnereit hinzu:

---

verbunden, die trotz alledem aus christlicher Verantwortung für Frieden und Versöhnung unter den Rassen und einen friedlichen Wandel der Verhältnisse eintreten. (DELK-Archiv, Akte „Gemeinden Korrespondenz VELKSWA XI“.) Mit der dringenden Bitte an den Ministerpräsidenten Südafrikas, die jüngsten Haftbefehle noch einmal zu überprüfen, hatte sich der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof Helmut Claß, in einem Schreiben bereits am 17.9.1975 an den Botschafter der Republik Südafrika in Deutschland, Sole, gewandt. (Vgl. die Abschrift des entsprechenden Schreibens; DELK-Archiv, Akte „Gemeinden Korrespondenz VELKSWA XI“.)

[505] Synodale Arbeitstagung der DELK. In: AZ 20.10.1975; die ausdrückliche Betonung dieses Aspekts sollte der Beruhigung innerhalb der DELK dienen, nachdem Thea Hälbich in einem Beitrag für die AZ die tatsächlich deutlichen Worte in einem Duktus und innerhalb eines spezifischen Kontextes in der Weise dargestellt hatte, daß es vielen DELK-Gliedern so scheinen mußte, als wenn die DELK ihre Identität mit ziemlicher Sicherheit verlieren müßte, wenn sie die Zustimmung der Synode zum VELKSWA-Beitritt tatsächlich verwirklichen würde. Frau Hälbich schreibt: „Hören wir uns an, was der Präsident der VELKSWA Dr. Lukas de Vries auf der DELK-Synode 1975 zu den Synodalen sagte (frei wiedergegeben): ‘Bis Ende 1976 ist die Identität der DELK nach Aufnahme in die VELKSWA gewährleistet. Dann muß die DELK sich entschließen, ob sie sich mit einer Fusion mit den schwarzen lutherischen Kirchen einverstanden erklärt oder nicht.’ Er, Dr. Lukas de Vries, ‘mache die Synode aber darauf aufmerksam, sie solle es sich jetzt genau überlegen, ob sie heute ein Ja zur VELKSWA sage, um dann 1976 ein Nein zur Fusion der Kirchen zu sagen.’“ (AZ 1.5.1975; hier zitiert nach Kauffenstein, Gisela 1985 a, S. 156.)

Bereits an anderer Stelle ist deutlich gemacht worden, daß de Vries einige seiner damaligen Äußerungen, denen die Intention von strengen Ermahnungen unterlegt waren, die aber von einer voreingenommenen Gegenseite in der aufgeladenen Situation der Zeit allzu leicht als Drohungen ausgelegt werden konnten und tatsächlich ja auch wurden, als kontraproduktiv bedauert. Das gerade angeführte Beispiel, in dem im übrigen die irreguläre Verwendung der direkten Rede bei angekündigter freier Wiedergabe eine zusätzliche Dramatisierung der inhaltlichen Aussage bewirkt, zeigt ein solches wohl beabsichtigtes Mißverständnis.

Andererseits waren, wie bereits dargelegt, die erheblichen Vorbehalte de Vries` gegen die innere Überzeugungskraft und das Durchhaltevermögen des DELK-Synodenbeschlusses nur allzu berechtigt, und unmißverständliche Worte zur Herausforderung der Klärung dieser Zweifel mußten wohl gesagt werden, schon um der Dokumentation der Ernsthaftigkeit des eigenen Anliegens Ausdruck zu verleihen. Hätte Frau Hälbich in ihrem Beitrag einen Verweis auf die durchaus schon zu damaliger Zeit distanzierte Haltung der ELOK zu einer Fusion unter erzwungener Aufgabe der eigenkirchlichen Identitäten, wie sie etwa in den Äußerungen von Bischof Auala immer wieder zum Ausdruck gekommen waren (vgl. hierzu exemplarisch Anm. 581!), geliefert, hätte dies im übrigen zu einer weit weniger dramatischen sachlogischen Prognose geführt, als sie die einseitigen Ausführungen dem Leser hier nahelegten. Zu sehr (und zu gern) aber setzte man die ELK und die VELKSWA auf seiten SOS-naher Kreise in der DELK mit dem Namen de Vries gleich, wobei diese überspitzte Identifizierung von Kirchenleiter mit Kirchenvolk bei genauerer Betrachtung unhaltbar war, denn auch in der ELK rangen schon damals unter der fast als primatal zu bezeichnenden Spitze die verschiedenen Volksgruppen um ihren Einfluß hinsichtlich der Geltungmachung ihrer Identität innerhalb der Vielvölkerkirche.

[506] Ansprache von Landespropst Kirschnereit vor der Synodaltagung am 17.10.1975, S. 2; (Anlage 2 zum Protokoll); DELK-Archiv, Akte „Gemeinden Korrespondenz VELKSWA XI“.

„Mag es auch Gründe zu berechtigter Klage geben: die DELK besteht nicht nur aus weißem Rassismus [weißen Rassisten], die kein Verständnis für die Lage der schwarzen Mitmenschen haben, sondern auch aus Gliedern, denen es ein Herzensanliegen ist, das Verhältnis von Schwarz und Weiß zu bessern“[507].

In Richtung der eigenen Kirchenglieder wurde die Bitte ausgesprochen, „eine größere kirchliche Gemeinschaft nicht zum Anlaß zu nehmen, die eigene Kirche zu verlassen. Die Mitgliedschaft in der VELKSWA beeinträchtigt weder die Identität unserer Kirche, noch behindert sie das Leben der Gemeinden“[508].
Ausdrücklich wies die Tagung Vorwürfe aus DELK-Kreisen, „der Lp. und die Kirchenleitung lieferten die Gemeindeglieder kaltlächelnd dem eigenen Untergang aus“[509], zurück. In diesem Zusammenhang verwahrte sich der Landespropst auch gegen das in der DELK stetig kolportierte Feindbild von der EKD, indem er erklärte: „Ohne EKD gäbe es auch keine DELK. (...) Vorwürfe sind nicht an die EKD zu richten, sondern an uns selbst; denn alle Schwierigkeiten, die wir durchzustehen haben, führen auf uns selbst zurück.“[510]

Die SOS, der die Tagung offen entgegengetreten war, indem sie diese als „außerkirchliche Organisation“[511] bezeichnet hatte und keine „Milde und Nachsicht“[512] gegen das „ordnungswidrige Verhalten“[513] ihrer Mitglieder mehr zu üben bereit war, wetterte in der Zeit nach der Tagung weiter gegen die Kirchenleitung der DELK, die ihrer Ansicht nach „bereits im Fahrwasser der ‘geforderten’ politischen Dimension“[514] der internationalen Ökumene und der EKD sei, indem die „Notgemeinschaft“ vor allem ihr nahestehende Meinungsträger in den Rundbriefen zu Wort kommen ließ[515]. Dennoch ließ ihr Einfluß innerhalb der DELK in der Folgezeit spürbar nach.

---

[507] Ebd.
[508] Synodale Arbeitstagung der DELK. In: AZ 20.10.1975.
[509] Zur außerordentlichen Synodaltagung, 17.10.1975, Windhoek, S. 1; DELK-Archiv, Akte „Gemeinden Korrespondenz VELKSWA XI“.
[510] Ansprache von Landespropst Kirschnereit vor der Synodaltagung am 17.10.1975, S. 7; (Anlage 2 zum Protokoll); DELK-Archiv, Akte „Gemeinden Korrespondenz VELKSWA XI“.
[511] Die Synodale Arbeitstagung der DELK. In: Heimat Jan./Febr. 1976, S. 7.
[512] Ebd.
[513] Ebd.
[514] SOS-Rundbrief Nr. 31, August 1975; DELK-Archiv, Mappe „SOS“.
[515] So werden die während eines Gesprächsabends am 15. Juli in Otjiwarongo angeblich gemachten Äußerungen des Berliner Theologen Jürgen Winterhager im Rundbrief Nr. 31 folgendermaßen zusammengefaßt: „Prof. Dr. Winterhager bestätigt den übermächtigen Einfluß der Kommunisten in den internationalen Spitzengremien der Kirche durch das Moskauer Patriarchat. Christen tragen mit Schuld a. d. Unterwanderung, da nicht aufgepaßt; Mißbrauch des Evangeliums. (...) Warnt vor den Auswirkungen

Eine neuerliche Feuerprobe sollte nicht lange auf sich warten lassen: Nachdem zwei nichtweiße Namibier im sogenannten „Swakopmund-Prozeß“ wegen der angeblichen Mittäterschaft an der Ermordung des Chef-Ministers von Ovamboland im August 1975 zum Tode verurteilt worden waren, obwohl ihnen eine Schuld nicht nachgewiesen werden konnte, das Urteil nach den Worten des Richters aber zur Abschreckung dienen sollte[516], hatten sich die VELKSWA-Kirchen mit einer Presseerklärung[517] an die Öffentlichkeit gewandt, um ihrer „Betroffenheit über Willkür und Ohnmacht“[518] Ausdruck zu verleihen. Über die Haltung der DELK in dieser Angelegenheit und Reaktionen darauf wird folgendes berichtet:

„Mit der Presseerklärung hatten sich auch die beiden Vertreter der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche (DELK) ausdrücklich einverstanden erklärt. Propst Kirschnereit selber war während dieser Tage nicht in Windhoek. Zwei Tage später konnte unsere schwarze Partnerkirche dann in der Zeitung lesen, was man wirklich in deutschen Kreisen dachte. Man distanzierte sich in einer sechs Punkte umfassenden Erklärung von dem Aufruf, den man selbst befürwortet hatte. Die Reaktion der schwarzen Kirche war diesmal nicht Betroffenheit, sondern heller Zorn. Man fragte sich, warum sie nicht gleich Farbe bekannt hat (...), warum sie der ELK immer wieder in den Rücken fällt, wenn es um Belange und Rechte der Schwarzen geht, was ihre in Worten ausgesprochene Bereitschaft, sich mit der schwarzen Kirche in der VELSWA zusammenzuschließen, eigentlich noch für einen Wert hat. Der Graben, den viele versucht haben, zuzuschütten, ist durch diese Handlungsweise jedenfalls tiefer denn je.“[519]

Die beiden gemeinten DELK-Pfarrer gaben später an, sie hätten bei der Besprechung der Kirchenführer, aus denen das Pressestatement erwuchs, „aus-

---

eines Anschlusses an VELKSWA, weil Fusion angestrebt wird. Der Weltkirchenrat strebt in SWA den Versuch an, ob die schwarz-weiß-gemischte Menschengruppe funktioniert. (...) Das Antirassismusprogramm wird mit deutschen Kirchensteuergeldern unterstützt - schändliche Vernachlässigung des Evangeliums - Unterstützung der Terror-Gewalt-Politik. (...) Die Schwarze Theologie kommt aus den USA, ist revolutionär, benützt Waffengewalt, ist vom Evangelium her unhaltbar. (...) Prof. Dr. Winterhager gibt den Rat, sich von der EKD zu lösen. Finanzsorgen brauchten nicht zu entstehen; wenn nötig, seien evang. Kirchen in Südafrika bereit, finanziell zu helfen.“
In idealtypischer Weise wird hier *eine* Stimme (unterstützt von einer weiteren „zuarbeitenden“ Stimme), deren vermeintliche Kompetenz durch Nennung der akademischen Titel immer wieder unterstrichen wird, zum Kronzeugen eigener Zielsetzungen instrumentalisiert. Dabei geht es der SOS ganz offensichtlich um die Diskreditierung der eigenen Kirchenleitung und um den Abfall von der EKD als letzten Rettungsweg vor dem „drohenden“ VELKSWA-Beitritt.

[516] Vgl.: Eichholz, Klaus: Todesurteile in Namibia. In: IdW 7/1976, S. 124.

[517] Vgl.: Press-Statement vom 13.5.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.

[518] Lenter, Notburg: Namibia. Eindrücke von einer Reise: Ein Urteil und seine Folgen. In: IdW 8,9/1976, S. 150.

[519] Ebd., S. 151 f.

drücklich erklärt, dass sie in dienstlicher Abwesenheit von Landespropst Kirschnereit (...) weder für die DELK noch für die Gemeinde Windhoek sprechen“[520].

Auch die sich zuspitzende innenpolitische Situation Namibias (Eskalation der Gewalt im Ovamboland; scharfe Meinungsdivergenzen zwischen Befürwortern und Gegnern der „Turnhalle“ und der in diesem Rahmen von Südafrika forcierten internen Wahlen[521]) und die angesichts der dramatischen Situation immer deutlicher und fordernder werdende Stimme de Vries` konnten nur zu einer weiteren Entfremdung zwischen VELKSWA und DELK beitragen. Der ELK- und VELKSWA-Präses stellte angesichts der Situation im Lande in seinem Bericht für die ELK-Synode 1976 sogar die Frage nach der Redlichkeit des Anspruchs auf Gewaltverzicht und betrat damit äußerst sensibles Terrain:

„Können wir weiter die Gewalt ablehnen und gewaltlosen Widerstand vertreten, wo die Gewalt zur Tagesordnung gehört. Können wir weiter Vermittler zwischen den Fronten sein wollen, ohne in den Verdacht zu kommen, daß wir uns vor einer Auseinandersetzung drücken?“[522]

In Richtung der DELK (und wohl auch der NG Kerk) formulierte er: „Viele Christen in unserem Land verkünden eine Theologie des status quo. Das ist die Theologie der falschen Propheten“[523].

Im Mai 1976 konstatierte Lp. Kirschnereit, daß, obwohl „die DELK immer wieder um diese Gespräche gebeten“[524] habe, noch „kein einziges“[525] der klärenden Gespräche, von deren Ergebnissen die VELKSWA die Aufnahme der DELK abhängig gemacht hatte, stattgefunden habe und wies der VELKSWA die Schuld hierfür zu: „Auf acht Schreiben der weissen Kirche hat die schwarze Kirche zweimal reagiert, ohne auf einen Vorschlag einzugehen.“[526] De Vries

[520] Stellungnahme zur Erklärung der Kirchenführer, abgegeben durch die Mitglieder des GKR Windhoek und der Synodalen der Gemeinde Windhoek am 17.5.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
[521] Südafrika bemühte sich mit den verschiedenen Maßnahmen, den Schein einer Demokratie in seinem Besatzungsgebiet zu erzeugen, um möglichst gegen Kritik aus dem Ausland gewappnet zu sein.
[522] Sandner, Peter: In Christus eine neue Gemeinschaft. In: IdW 12/1976, S. 218.
[523] Ebd., S. 219.
[524] Schreiben Kirschnereits vom 11.5.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
[525] Ebd.
[526] Ebd.; eine detaillierte Auflistung der Bemühungen der DELK bezüglich dieser Angelegenheit findet sich auch in einem Schreiben Kirschnereits an das KA vom 8.2.1976, um so den Nachweis zu erbringen, daß die Gründe für die Verzögerungen der anstehenden Gespräche nicht etwa, wie das KA vermutet

dagegen verwies als Erklärung hierfür auf gegen die VELKSWA gerichtete „Diffamierungen“[527] aus den Reihen der DELK. So werde behauptet, die VELKSWA sei eine politische Organisation und eine SWAPO-Kirche, was es der VELKSWA schwer gemacht habe, an den geplanten Gesprächen mit der DELK über theologische Positionen überhaupt festzuhalten.[528] Kirschnereit dagegen stellte in einem Antwortschreiben derartige Äußerungen aus seiner Kirche als Privatmeinungen dar, die etwa auf der Synodalen Arbeitstagung am 17.10.1975 direkte Zurückweisung erfahren hätten und dem ELK-Präses durch ELK-Beobachter offenbar in unangemessener Weise überbracht worden seien.[529]

All diese Gefechte, die hier nur in Auswahl wiedergegeben werden können, zeugen vor allem von dem gegenseitigen Mißtrauen, das zwischen beiden Seiten und zwischen de Vries und Kirschnereit persönlich wenige Monate vor dem tatsächlichen Beitritt der DELK zur VELKSWA vorherrschte.
Die DELK selbst hatte sich in der Zwischenzeit durch eine Neubesinnung auf die eigenen Positionen[530] und die Formulierung kritischer Anfragen an die VELKSWA und ihre Theologie bereits auf die Gespräche vorbereitet, wobei die eigene theologische Überzeugung untermauert wurde.[531]

---

hatte, auf beiden Seiten zu suchen, sondern allein der VELKSWA zuzuschreiben seien: „Es ist doch wohl eindeutig, klar und ohne jeden Zweifel, dass wir uns eine ähnliche Art der Behandlung eines Antrages nicht im entferntesten leisten könnten. Aus der Zusammenstellung der Daten dürfte ebenfalls eindeutig, klar und ohne jeden Zweifel hervorgehen, dass wir kein Interesse an irgendeiner Verzögerung haben.“ (DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.)

[527] Schreiben de Vries` an Kirschnereit vom 21.6.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.

[528] Vgl.: ebd.

[529] Vgl.: Schreiben Kirschnereits an de Vries vom 19.7.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.)

[530] So finden sich etwa in der Heimat März/Juni 1976 einige theologische Beiträge, die den Anspruch der Kirche auf Absenz im Bereich der Politik affirmieren und ihr im wesentlichen den Wirkungsbereich der Individualseelsorge zuweisen. (Vgl. dazu noch einmal die vergleichbaren Ausführungen Kirschnereits in seiner Gemeindebriefserie in den Jahren 1972/73 unter Anm. 452 ff.)

[531] In einem Schreiben an alle Gemeindekirchenräte und Synodalen vom 18.2.1976 gibt Lp. Kirschnereit diese Theologie, die Pastor Kutscher in einem am 7.2.1976 gehaltenen Referat entfaltet hatte, mit folgenden Worten wieder: „Mit dem Gesetz wird die Welt regiert, nicht mit dem Evangelium. Das Evangelium (...) ist die gute Nachricht, die die Kirche zu verkündigen hat. Beides gilt dem ganzen Menschen. *Unterscheidung darf nicht Trennung bedeuten*, als gäbe es Bereiche, in denen der Mensch Christ ist (Kirche, Gottesdienst) und in denen er sich nicht als Christ erweisen müsse (z. B. Politik und Wirtschaft). *Unterscheidung darf aber auch nicht Vermischung bedeuten*, als könne die Kirche sich weltliche Art aneignen und zur Manifestierung des Reiches Gottes auf Erden beitragen (Kreuzzüge, mittelalterliche Macht der Kirche, Thomas Münzer, Antirassismusprogramm). Auf die Ebene von Politik und Kirche übertragen nennt man diese Unterscheidung auch die Lehre von den zwei Reichen. (...) Trennung und Vermischung von Gesetz und Evangelium sind gleich große Gefahren.“ (DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.)

Im Juni 1976 kam es aber noch vor den geplanten Gesprächsterminen im Oktober des Jahres zu einem Eklat innerhalb der DELK, da einige DELK-Pastoren mit der Begründung, Landespropst Kirschnereit würde von der VELKSWA nicht als Gesprächspartner akzeptiert, öffentlich dessen Rückberufung seitens der EKD forderten.

In einem Schreiben an ELK-Präses de Vries forderte der Landespropst daraufhin indirekt einen schriftlichen Vertrauensbeweis ein und erbat gleichzeitig die Ausräumung des Verdachts, er, de Vries, selbst „könnte zum Entstehen dieser Meinung beigetragen haben“[532], worauf dieser aber nur ausweichend reagierte, indem er den Landespropst auf dessen Amtsfunktion hinwies: „Das geplante Gespräch ist ein Gespräch zwischen den Kirchenleitungen der beiden Kirchen. Es hat überhaupt nichts zu tun mit unserem persönlichen Verhältnis oder was wir als Kirchenführer voneinander denken.“[533] Ohne die öffentliche Rehabilitation, die de Vries Kirschnereit nicht gewährte, war der Landespropst aber mit einem Imageschaden behaftet und galt tatsächlich für den Rest seiner Amtszeit als kirchenpolitisch angeschlagen.

Als in dieser ohnehin belasteten Atmosphäre die Gespräche zwischen DELK und VELKSWA schließlich aufgenommen wurden, kam es über eine Formulierung innerhalb einer Erklärung der DELK-Kirchenleitung zu neuem Ärger: Die KL hatte mit Blick auf einen VELKSWA-Beitritt in bezug auf die gesellschaftspolitische Dimension kirchlichen Agierens schriftlich fixiert:

„Übereinstimmung in Beurteilung und Handeln können nicht zur Voraussetzung eines kirchlichen Zusammenschlusses gemacht werden. Das bedeutet nicht, dass die DELK nicht Sorge und Leid ihrer Schwesterkirchen mitträgt.“[534]

Die weiterhin bestehende Abgrenzungstendenz zur VELKSWA wird damit ebenso offenbar wie die nach wie vor dominierende konservative theologische Haltung innerhalb der DELK. Wie streitbar der schmale Grat zwischen „Trennung“ und „Vermischung“ bei alledem ist, bedarf hier keiner besonderen Erwähnung mehr.

[532] Schreiben Kirschnereits an de Vries vom 21.6.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.

[533] Schreiben de Vries` an Kirschnereit vom 7.7.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.

[534] Erklärung der Kirchenleitung der DELK zum FELCSA-Appeal von Swakopmund (Febr. 1975) während der VELKSWA-DELK-Gespräche am 17.9.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“; Der Swakopmund-Appeal, auf den auch später immer wieder rekurriert wurde, faßte die Ergebnisse wichtiger Konsultationen (u. a. Gespräch von Bischof Auala mit Ministerpräsident Vorster; Kirchenleiterseminar in Hammanskraal vom 27.10.-3.11.1971) zusammen. Das Dokument (in deutscher Übersetzung abgedruckt in: LR 3/1975, S. 288 ff. sowie in: LWB-Report 1/1978, S. 50 ff.) wandte sich u. a. gegen die Betonung der Loyalität zur jeweiligen ethnischen Gruppe in den Kirchen, betonte, daß

Anlaß des neuerlichen Disputes boten aus verschiedenen Gründen beide hier zitierten Sätze aus der DELK-Erklärung zum sogenannten „Swakopmund-Appeal“, einem für alle Gliedkirchen verbindlichen Dokument der FELCSA aus dem Jahre 1975, in dem es unter anderem hieß:

„’Wir erklären, dass das in Südafrika herrschende politische System mit seiner Diskriminierung einiger Teile der Bevölkerung, seiner Duldung des Auseinanderreissens von vielen Familien, seiner Machtkonzentration in den Händen von nur einer Rasse und den Beschränkungen, die es der Freiheit auferlegt, mit dem Evangelium von der Gnade Gottes nicht vereinbart werden kann. (...) Wir erklären, dass es die Pflicht aller christlichen Bürger von Südafrika ist, dieses System sorgfältig zu prüfen und genaue und praktische Vorschläge auszuarbeiten, durch die es geändert werden kann.’“[535]

Der erkannte Widerspruch zwischen dieser auch die DELK verpflichtenden Aussage und dem ersten Satz der auf das FELCSA-Dokument rekurrierenden DELK-Erklärung löste auf seiten der VELKSWA Klärungsbedarf aus; tatsächlich aber kam es auch später diesbezüglich zu keiner Verständigung, die Interpretation des hier zitierten Punktes blieb auch nach dem Beitritt der DELK zur VELKSWA strittig. Während die VELKSWA der Ansicht war, diese Vorgabe im Sinne einer zwingenden Konsequenz aus der biblischen Botschaft von seiten der Kirche machen zu müssen, wollte die DELK den Gemeinden und Kirchengliedern unbedingte Ermessensfreiheit einräumen.[536]

---

eine nur geistliche Einheit, die sich nicht auch in Strukturen ausdrücke, nicht ausreichend sei und sprach sich gegen eine alleinige Ausrichtung der gesellschaftspolitischen und wirtschaftlichen Strukturen an praktischen Zweckmäßigkeiten unter Auslassung der biblischen Botschaft aus.

[535] Zitiert nach: Held, Heinz Joachim: Bericht über die DELK-Synode im März 1977; 12.5.1977, S. 4; DELK-Archiv, Akte „Synoden der DELK“; die Übersetzung entspricht sinngemäß derjenigen des LWB-Reports 1/1978, S. 53.
Das Dokument wurde als Ganzes seinerzeit einstimmig von allen offiziellen Vertretern der FELCSA-Gliedkirchen angenommen. Die Vollversammlung des LWB 1977 in Daressalam empfahl den Mitgliedskirchen diesen Text ausdrücklich „’zum Studium’“ (zitiert nach: Gegen fremde Prinzipien. Der Aufruf von Swakopmund. In: LM 8/1977, S. 480). Nach den zeitgenössischen Worten der Lutherischen Monatshefte gewönne er zunehmend einen bekenntnishaften Rang. (Vgl.: ebd.) OKR Karl-Heinz Schmale weist ergänzend darauf hin, daß der LWB sich den Text sogar „’zu eigen gemacht hat’“, (zitiert nach: LM 9/1977, S. 548), was für die Kirchen im südlichen Afrika eine enorme moralische Unterstützung bedeute.

[536] Vgl.: Held, Heinz Joachim: Bericht über die DELK-Synode im März 1977; 12.5.1977, S. 4 ff.; DELK-Archiv, Akte „Synoden der DELK“

Wie erwähnt, bot auch der zweite Satz der DELK-Erklärung Anlaß zur Verstimmung: Er war (möglicherweise aufgrund der doppelten Negation) falsch ins Afrikaanse übersetzt worden, worauf Kirschnereit de Vries mit Schreiben vom 4.10.1976 hingewiesen und um Korrektur der bereits verbreiteten Protokolle gebeten hatte. Gleichzeitig stellte er klar: „Positiv ausgedrückt besagt der letzte Satz also, dass wir Sorge und Leid der Schwesterkirchen mittragen wollen.“[537] Dennoch erschien in der Kirchenzeitung der ELK, im Immanuel, im November der falsch übersetzte Satz („’Dit beteken, dat die DELK nie die Sorge en leed van haar susterkerke saamdra nie.‘“[538]) und mußte die DELK damit in der breiten ELK-Öffentlichkeit diskreditieren.

Trotz dieser verschiedenen neuerlichen Irritationen zwischen VELKSWA bzw. ELK und DELK teilte de Vries Landespropst Kirschnereit am 24.11.1976 mit, daß die Kirchenleitung der VELKSWA, die am 17.11.1976 getagt hatte, bereit sei, dem Antrag der DELK auf Mitgliedschaft zu entsprechen, nachdem diese anläßlich ihrer Synode im September 1976 den Aufnahmeantrag des Vorjahres noch einmal bekräftigt hatte[539]. Allerdings zitiert der VELKSWA-Präsident begleitend nur als Warnung aufzufassende Sätze aus einem Protokoll einer KL-Sitzung der ELK; das Leitungsorgan der ELK hatte die Kirchenleitung der VELKSWA wiederholt gebeten, „ihre Zustimmung, die DELK aufzunehmen, nochmals zu überlegen“[540], da das Ergebnis der theologischen Gespräche vom 22./23.9.1976 während der DELK-Synode vom 24.-26.9. des Jahres „überhaupt nicht beachtet worden ist“[541]:

„Die Kirchenleitung meint jedoch, sie muss der DELK eindringlich sagen, dass die schwarzen Kirchen in einer Kampfsituation leben, sie kann von ihrer heutigen Aufgabe und Verantwortung nicht abweichen (...). Es geht uns darum, dass die Kirche das Gewissen des Menschen ist und sie muss auch das Gewissen der Befehlenden (Regierenden) sein. (...) Wir führen das seelsorgerlich[e] und das Waechteramt aus ... andernfalls werden wir vor Gott schuldig“ (...) Wieder moechten wir die Aufmerksamkeit der DELK darauf richten, dass es das erklaerte Ziel der

[537] Schreiben Kirschnereits an de Vries vom 4.10.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979".
[538] Zitiert nach: DELK se ware standpunt; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
[539] Vgl.: De Vries, Lukas: Bericht über die Situation der VELKSWA, gehalten bei der Synode der DELK am 28.3.1977, S. 2; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
[540] Ebd.
[541] Schreiben von ELK-Präses de Vries an die KL der DELK vom 5.10.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.

VELKSWA ist, so schnell wie moeglich zu einer Lutherischen Kirche von Namibia zusammenzuschmelzen. (...) Die VELKSWA-Kirchenleitung will die DELK nicht zum Beitritt (ANSCHLUSS) zwingen, sie hat lediglich reagiert auf den Antrag der DELK mit der VELKSWA zusammenzuschmelzen." Auch will die VELKSWA ganz deutlich sagen, dass sie die DELK zur Erreichung bestimmter Zielsetzungen nicht braucht, jedoch ist der Grundsatz des Zusammenschlusses die HEILIGE SCHRIFT (Joh. 17)."[542]

Gleichzeitig machte de Vries klar, daß weitere Verhandlungen mit der DELK aus Sicht der VELKSWA eigentlich „nutzlos"[543] seien, solange diese in der Weise an ihrer Identität festhalten wolle, daß sie sich „ausschliesslich auf foederaler Grundlage"[544] anschließen wolle, was dem „Appeal" der FELCSA-Konferenz vom Februar 1975 widerspreche.

Spätestens an dieser Stelle wird die problematische Doppelrolle de Vries` als Präsident der VELKSWA und Präses der ELK deutlich: Während er in seiner ersten Funktion der DELK die Tür zur lutherischen Föderation prinzipiell offenhalten mußte, versuchte er als Leiter der ELK, die DELK zum Offenbarungseid zu zwingen: Entweder entschiedene Teilnahme am gemeinsamen Kampf der beiden farbigen lutherischen Kirchen des Landes gegen die herrschende Politik und Gesellschaftsordnung oder deutlich artikulierte Opposition gegen die Linie von ELK und ELOK. Es scheint, als müsse er in dieser Zeit als Leiter der VELKSWA integrativer agieren, als ihm als Leiter der ELK selbst lieb ist.
Oder spielte er eine strategische Karte? Immerhin zwang die andauernde Kontroverse die DELK immer wieder zu Erklärungen bezüglich ihrer eigenen Haltung, die in weiten Kreisen der evangelischen Öffentlichkeit in Deutschland auf Unverständnis stießen und den Solidarisierungseffekt mit den schwarzen namibischen Kirchen unweigerlich verstärkten, was nur im Sinne von de Vries liegen konnte. Eine solche Vermutung bleibt aber notwendigerweise Spekulation, denn die Dokumente vermögen diese Überlegungen nicht zu belegen und auch de Vries selbst weist solche Mutmaßungen auf Nachfrage unter Hinweis

[542] Schreiben des Präsidenten der VELKSWA, Lukas de Vries, an Landespropst Kirschnereit vom 24.11.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979".
[543] De Vries, Lukas: Bericht über die Situation der VELKSWA, gehalten bei der Synode der DELK am 28.3.1977. S. 2; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979".
[544] Schreiben des Präsidenten der VELKSWA, Lukas de Vries, an Landespropst Kirschnereit vom 24.11.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979".

auf seinen aus den 1970er Jahren bekannten biblisch-theologischen Argumentationsansatz entschieden zurück.[545]

In der verfahrenen Situation des Jahres 1976 zeichnete sich aber schließlich die Chance auf einen Neubeginn in der Zukunft ab, denn anläßlich der DELK-Synode 1976 wurde offenkundig, daß die EKD den Pastoren-Dienstvertrag mit Lp. Kirschnereit, der regulär erst 1977 zur Neuverhandlung anstand, nicht zu verlängern gewillt war. Obschon seine Amtszeit als Landespropst erst 1978 endete[546], fiel Kirschnereit als strategischer Verhandlungspartner der VELKSWA damit faktisch aus; in der DELK und auch in der VELKSWA wartete man auf einen Nachfolger, denn anders als de Vries offiziell verlauten ließ[547], waren sowohl innerkirchliche Entwicklungen wie vor allem auch zwischenkirchliche Beziehungen in Namibia (schon immer) extrem personenabhängig!

Zunächst aber zogen sich weitere dunkle Wolken über den lutherischen Kirchen Namibias zusammen:
So wurde es anläßlich einer Internationalen Namibia-Tagung in Mülheim, die Anfang Februar 1977 die Mitverantwortung der Kirchen für das zukünftige Namibia thematisierte[548], durch das Referat von DELK-Pfarrer und stellvertretendem Landespropst Kutscher, der neben Vertretern der ELK ebenfalls nach Deutschland gereist war, um die Position seiner Kirche deutlich zu machen, aber auch, um auf die gemeinsame Verantwortung *aller* Kirchen für die Zukunft Namibias hinzuweisen[549], für die Teilnehmer „evident, daß der Vertreter der

[545] Gespräch mit Lukas de Vries am 17.9.1997 in Windhoek; zur Person Johannes Lukas de Vries` erfolgt weiter unten noch eine genauere Darstellung.
[546] Bericht über die Synode der DELK vom 24.-26.9.1976; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".
[547] Vgl. hierzu noch einmal die Äußerung de Vries` unter Anm. 533!
[548] Vgl.: Tagung „Die gemeinsame Mitverantwortung der Kirchen für das zukünftige Namibia", 3.-5.2.1977. Schriftliche Fassung: Ev. Akademie Rheinland - Westfalen: Haus der Begegnung Mülheim a. d. Ruhr: Protokoll Nr. 406.
[549] Auch die DELK wolle „voll mitbeteiligt sein an der Gestaltung des Landes und wird Verantwortung übernehmen - aber nicht mehr denn schwarze Namibianer, nicht als etwaige Wohltäter oder Besserwisser, sondern in gleicher Leistung mit ihnen und in Achtung voreinander" (Kutscher, Christoph: Die Verantwortung der Kirchen - Auffassung weißer deutschsprachiger Christen. Referat während der Tagung „Die gemeinsame Mitverantwortung der Kirchen für das zukünftige Namibia", 3.-5.2.1977. Schriftliche Fassung: Ev. Akademie Rheinland - Westfalen: Haus der Begegnung Mülheim a. d. Ruhr: Protokoll Nr. 406, S. 63).

DELK die Entwicklung Namibias grundsätzlich anders sah als die schwarzen Christen“[550].

Den beiden Vertretern der DELK, Kutscher und Scholz, schlug die äußerst reservierte Haltung vieler Teilnehmer ihnen und ihrer Kirche gegenüber deutlich entgegen. Diese Haltung wurde noch dadurch verstärkt, daß man zu dieser Zeit allgemein von einer unmittelbar bevorstehenden Lösung der Namibiafrage ausging. Angesichts dieser Lage empfahl man der DELK umgehend die Kompromißsuche und eine Fusion mit den schwarzen lutherischen Kirchen; „denn wenn die Unabhängigkeit erreicht ist, dann werden die schwarzen Kirchen natürlich sehr viel mehr aus einer Position der Stärke sprechen können, und werden Ihnen dann gewisse Dinge vorhalten“[551], meinte ein Teilnehmer. In diesen Gesprächen sollte es dann aber „nicht nur um die formelle Kirchenvereinigung gehen, sondern wenn diese zustandekäme, müßte ganz klar sein, daß dies eine politische Option ist“[552]. Im Falle der Installierung einer südafrikainitiierten Interimsregierung hätte die EKD nach Meinung eines Referenten sofort ihre Beziehungen zur DELK zu lösen:

„So wie sich für die Bundesrepublik als politischen Akteur zum Zeitpunkt der Installierung einer Interimsregierung durch die Schließung des Windhoeker Konsulates die letzte Chance zur Glaubwürdigkeit ergibt, so auch für die EKD durch eine Aufkündigung bzw. Nichtverlängerung des Vertrages mit der DELK.“[553]

[550] Groth, Siegfried: Namibia-Tagung in Mülheim. In: IdW 3/1977, S. 52. Das verschriftlichte Tonbandprotokoll dieser Tagung bestätigt diese Wertung Groths und stellt in der Dokumentation des Diskussionsverlaufs ein eindrucksvolles Beispiel dafür dar, wie etwa „Namibianer“ und „deutschsprachige Südwester“ unter gegebenen Bedingungen im gleichen Land und doch gleichzeitig in zwei völlig verschiedenen Welten lebten. Die Differenzierung zwischen „Namibianern“ und „deutschsprachigen Südwestern“ wurde von seiten einiger Teilnehmer übrigens bewusst vorgenommen und mit „namibischem Bewußtsein“ begründet, doch konnte man feststellen, das mindestens auch eine deutschsprachige Namibianerin den inhaltlichen Schulterschluß mit den schwarzen Namibianern übte.

[551] Empfehlung Siegfried Tjijorokisas an die Vertreter der DELK. (Tagung „Die gemeinsame Mitverantwortung der Kirchen für das zukünftige Namibia“, 3.-5.2.1977. Schriftliche Fassung: Ev. Akademie Rheinland - Westfalen: Haus der Begegnung Mülheim a. d. Ruhr: Protokoll Nr. 406, S. 78.)

[552] Tagung „Die gemeinsame Mitverantwortung der Kirchen für das zukünftige Namibia“, 3.-5.2.1977. Schriftliche Fassung: Ev. Akademie Rheinland - Westfalen: Haus der Begegnung Mülheim a. d. Ruhr: Protokoll Nr. 406, Bericht der Arbeitsgruppe „Kirche und Politik“, S. 132.

[553] Dejung, Karl Heinz: Die Verantwortung der Kirchen Westeuropas für das zukünftige Namibia - unter besonderer Berücksichtigung der Bundesrepublik Deutschland. Referat während der Tagung „Die gemeinsame Mitverantwortung der Kirchen für das zukünftige Namibia“, 3.-5.2.1977. Schriftliche Fassung: Ev. Akademie Rheinland - Westfalen: Haus der Begegnung Mülheim a. d. Ruhr: Protokoll Nr. 406, S. 127.

Die aufgeheizte Stimmung zwischen DELK und VELKSWA in Namibia selbst spiegelte sich also deutlich auf dieser Tagung wider; die dort als hart, unverständig und unversöhnlich empfundene Haltung der DELK-Vertreter (Pastor Kutscher betonte die Leistung der DELK im Rahmen des Driehoek-Abkommens, Carl Scholz hatte als persönliche Meinung geäußert, er sehe in der „Turnhalle“ einen vernünftigen Weg, das Land voranzubringen) wirkte nun wiederum auf die kirchenpolitischen Akteure zurück: Sicherlich unter dem Eindruck der Nachricht vom Verlauf der Tagung in Deutschland stehend, formulierte auf der nur wenige Tage später datierenden All African Lutheran Consultation in Gabarone Mitte Februar 1977 der Präsident der VELKSWA eine deutliche Warnung an die Adresse der DELK, endlich Klarheit über ihr Verhältnis zur VELKSWA zu schaffen. De Vries habe nach Berichten zweier VELKSA-Beobachter jedoch auch gesagt, „Verhandlungen mit der DELK seien in seinen Augen und nach seinen Erfahrungen ‘hopeless’“[554]. Die beiden Vertreter der VELKSA hätten den Eindruck gehabt, daß demgemäß „deutliche Tendenzen“[555] bestünden, die vier VELKSA-Kirchen aus dem Lutherischen Weltbund auszuschließen. Daß damit auch die Beziehungen der DELK zur FELCSA und zur EKD zur Disposition stünden und damit die alten Forderungen der SOS durch die Hintertür und nachdem diese Gruppierung ihre innerkirchliche Meinungsmache inzwischen eingestellt hatte, doch noch Wirklichkeit werden könnten, mußte den DELK-Verantwortlichen danach unmißverständlich klar sein. Auch wußte man, daß der eigentlich schon scheidende Landespropst Kirschnereit in der drängenden Situation gerade gegenüber dem LWB eigentlich ein zu belasteter Verhandlungspartner auf der Seite der DELK war: „Landespropst Kirschnereit wirkt auf fast alle Afrika-Spezialisten des LWB wie ein rotes Tuch“[556], warnte auch der Bericht der beiden Pastoren vor einer Entsendung Kirschnereits zur anstehenden LWB-Vollversammlung nach Daressalaam. Die Zeit des Lavierens und Abwartens war nun endgültig vorbei, wollte man nicht schwerste

[554] Schreiben Christian Börners an die Kirchenleitung der DELK vom 20.2.1977; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
[555] Ebd.; auf diese Gefahr wies im Rahmen der DELK-Synode im März 1977 in Anwesenheit des Präsidenten des KA, Heinz Joachim Held, auch die Synodale Lisa Kuntze hin, die an den Beratungen in Gabarone teilgenommen hatte und „offenkundig von dem Gesamtgeschehen der Konsultation stark beeindruckt“ war. (Held, Heinz-Joachim: Bericht über die DELK-Synode im März 1977, S. 16; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“)
[556] Ebd.

Konsequenzen aufgrund der eigenen zögerlichen Haltung billigend in Kauf nehmen.

Deeskalierend wirkte in dieser angespannten Situation dann aber ein Auftritt de Vries` vor der DELK-Synode im März 1977: Er stellte den Synodalen die Hürden, die er als „Angst der DELK um ihre Identität" und „Angst vor der politischen Entwicklung" beschrieb, in versöhnlichem Ton als auch nicht unüberwindbar dar: So habe jeder das Recht „darauf zu bestehen, in seiner eigenen Sprache das Evangelium zu hören" und respektive dieser Achtung der VELKSWA vor den verschiedenen Sprachgruppen sollte sich die DELK an der Neuformulierung der VELKSWA-Konstitution aktiv beteiligen. Zur politischen Entwicklung führte de Vries aus:

„Es ist deutlich geworden, dass die politische Situation sich bald [zugunsten der schwarzen Bevölkerung] ändern wird. Die VELKSWA wird in diese Entwicklung eingeschlossen sein, da sie in der Vergangenheit eine bedeutende Rolle auch in der politischen Entwicklung gespielt hat. Die VELKSWA hat aber einen Grundsatz gehabt, n[äm]l[ich]: Advokat der Schwachen zu sein. In der Vergangenheit waren die Schwarzen die Schwachen; in der Zukunft wahrscheinlich die Weissen. Auf kirchlicher und politischer Ebene bedeutet es heute, dass die Zukunft dieses Landes nur dann gesichert ist, wenn die weissen und schwarzen Bevölkerungsgruppen aufeinander zugehen, um miteinander die Zukunft zu gestalten. Nur dann wird eine friedliche Lösung möglich sein. Die Kirche in diesem Lande ist dazu aufgerufen als Mittler aufzutreten. Dies schliesst nicht aus, dass die Kirche auch auf politischer Ebene Mittler sein soll. Ich bin der festen Ueberzeugung, dass die schwarze Bevölkerung heute noch bereit ist, den Weg der Versöhnung zu gehen. Ich kann die weisse Bevölkerung dieses Landes nur auffordern, diese Hand der Freundschaft zu nehmen und eine[r] gemeinsamen Zukunft mit der schwarzen Bevölkerung entgegenzugehen. Die Kirche kann ein Beispiel dafür sein, dass es möglich ist, den Weg gemeinsam zu gehen"[557].

Auch Pastor Dumeni von der ELOK überbrachte herzliche Worte seiner Kirche und Bischof Aualas, wobei er ebenfalls das Recht auf sprachliche Eigenständigkeit auch der relativ kleinen Gruppe der Deutschen unter Namibias Lutheranern („nur etwa 4%") hervorhob.[558]

[557] De Vries, Lukas: Bericht über die Situation der VELKSWA, gehalten bei der Synode der DELK am 28.3.1977, S. 3; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979".
[558] Vgl.: Grusswort der ELOK auf der Synode der DELK am 28.3.1977; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979".

Auf die generösen Gesten der beiden VELKSWA-Kirchen bezog sich auch der Präsident des KA, Heinz Joachim Held, in seinem Vortrag vor der Synode. Gleichzeitig machte er deutlich, wie sehr die zukünftigen Beziehungen zwischen EKD und DELK von dem Ausgang der anstehenden Entscheidung abhängig sein würden. Grundsätzlich verstehe er diese Beziehung „im Sinne der Gemeinschaft und Partnerschaft zweier durch geschichtliche Tradition, geistliches Erbe und gemeinsame Aufgabe miteinander verbundenen Kirchen“[559]. Auch sei dieses Verhältnis „im Sinne der Mitverantwortung für die Ermöglichung und Durchführung deutschsprachiger kirchlicher Arbeit und Seelsorge außerhalb Deutschlands zu verstehen“[560], wobei in beider Hinsicht „die EKD die Aufgabe der deutschsprachigen kirchlichen Arbeit in und durch eine einheimische Kirche wahrnehmen kann und wo immer möglich auch wahrnehmen möchte“[561]. Der Vertrag zwischen der EKD und der DELK, der auch die gegenseitige Teilnahme am geistigen Leben des jeweiligen Vertragspartners zum Inhalt habe, „schließt die Bejahung und den Willen zur Ökumene im eigenen Lande ein“[562]. Deshalb verstehe er diese Beziehung zwischen der EKD und der DELK unbedingt auch „im Sinne der Förderung und Ermöglichung der Kirchengemeinschaft mit den lutherischen Schwesterkirchen in Südwestafrika/Namibia“[563], wobei „die geistliche Gemeinschaft auch äußerlich sichtbar werden muß“[564]. In diesem Zusammenhang bezeichnete Held die Akzeptanz des FELCSA-Appeals von Swakopmund als ein „für die pfarramtliche Arbeit im südlichen Afrika wegweisendes Dokument“[565] für wesentlich und machte deutlich, daß die Anerkennung dieses Dokuments von den Kandidaten erwartet werde, die sich bei der EKD zum Dienst in der DELK bewerben[566].

In Abwägung der Worte Aualas, de Vries` und Helds beschloß die Synode daraufhin, der VELKSWA anzutragen, „unserem Antrag auf Aufnahme in die

[559] Held, Heinz Joachim: Bericht vor der Synode der DELK Ende März 1977, S. 4; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[560] Ebd.
[561] Ebd., S. 5.
[562] Ebd., S. 3.
[563] Ebd., S. 6.
[564] Ebd.
[565] Ebd., S. 9.
[566] Nach einem Aufruf des Ratsvorsitzenden der EKD konnten nach den Worten Helds bis dahin 25 Pfarrer aus den Gliedkirchen namhaft gemacht werden, die sich für ein Pastorenamt in der DELK interessierten. Allerdings hätten sie „im konkreten Gespräch von einer Bewerbung und Entsendung

VELKSWA möglichst bald zu entsprechen. Wir erklären ausdrücklich, dass wir damit die uns vorliegende Verfassung der VELKSWA annehmen, einschliesslich des Vorhabens der Fusion. Das schliesst die erforderliche Mitarbeit bei allen Aufgaben der VELKSWA ein."[567] Am gleichen Tag wählte die Synode angesichts der Tatsache, daß die EKD die Entsendezeit von Pastor Kirschnereit selbst nach den jüngsten positiven Entwicklungen nicht über das Jahr 1977 hinaus zu verlängern bereit war, Pastor Kauffenstein aus der südafrikanischen Transvaalkirche zum Nachfolger. Der designierte Landespropst sollte sein Amt voraussichtlich Anfang Oktober oder Anfang September antreten.[568]
Doch zunächst war als wichtigstes Ergebnis der Synode der Durchbruch der DELK zur VELKSWA geschafft, so daß diese nunmehr konsequent am 21.4.1977 „die Aufnahme der DELK als Mitglied"[569] beschloß. Gleichzeitig gab sie ihrer Freude darüber Ausdruck, daß die DELK der VELKSWA-Konstitution und auch den Plänen zur Fusion der Kirchen zugestimmt habe. Der DELK weit entgegenkommend, heißt es dann abschließend: „Es ist das Vorrecht jeder Kirche die Verhandlungsresultate in bezug auf die Fusion zur Genehmigung ihrer Synode vorzulegen."[570]

Der lange Weg der DELK in die VELKSWA war mit der antragsgemäßen Aufnahme der deutschen Kirche nach mehr als fünfjährigen harten Auseinandersetzungen über einen gangbaren Weg zwischen theologischen Überzeugungen und sozioökonomisch-kulturellen Interessen beinahe verdächtig schnell und unkompliziert zumindest formal erfolgreich abgeschlossen, und diese Tatsache mußte in der prekär gewordenen Situation der DELK zunächst wie ein Befreiungsschlag wirken. Die inhaltlichen Auseinandersetzungen um Auftrag und Status der DELK aber sollten noch weiter andauern[571] und schon bald zu einem

---

Abstand genommen" (ebd., S. 11) (sic!, Verf.). Dies solle der DELK aber als Signal dienen, daß die EKD wisse, daß in der DELK dringend Pfarrer benötigt würden.

[567] Beschluß der DELK-Synode vom 29.3.1977; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979".

[568] Vgl.: Heimat Mai/Aug. 1977, S. 17.

[569] Beschluß der VELKSWA-Kirchenleitung am 21.4.1977; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979".

[570] Ebd.

[571] Diese internen Konflikten nahmen - angesichts der gewichtigen Entscheidungen in dieser Zeit - zum Teil skurrile Formen an: Teile der DELK befürworteten jetzt vehement die Einführung des Bischofstitels in der DELK, der die traditionelle Bezeichnung „Landespropst" ersetzen sollte. Damit erhoffte man sich wohl vor allem eine psychologisch stärkere Position in den Verhandlungen mit der VELKSWA und möglicherweise in Teilen der Kirche in bezug auf den scheidenden Landespropst Kirschnereit eine „Anerkennung" seiner „Verdienste um die DELK", wie KA-Präsident in einer kritischen Stellungnahme vermutete (Gutachten des KA zur Frage einer Änderung der Amtsbezeichnung des Leitenden Geistlichen

Eklat innerhalb der VELKSWA führen, der die unverzügliche Ablösung des noch amtierenden Landespropstes unvermeidbar werden ließ:

Schon wenige Wochen nach Aufnahme der DELK in die VELKSWA stand der nunmehr erweiterte Kirchenbund vor der denkbar größten Herausforderung: Am 7.5.1977 erhielt der VELKSWA-Präsident durch das deutsche Konsulat eine Einladung zu einem Gespräch zwischen der internationalen Kontaktgruppe, die im Auftrag der UNO eine internationale Lösung für die Namibia-Problematik erarbeiten sollte, und den Kirchen des Landes. Am 9.5.1977 kamen die Vertreter der ELK, Präses de Vries, der Katholischen Kirche, Pater Hunke, der Anglikanischen Kirche, Rev. Morrow, sowie Landespropst Kirschnereit von der DELK zu einem Vorgespräch zu den für den folgenden Tag anberaumten Konsultationen zusammen. Zur Diskussion stand ein Memorandum, das unter anderem die Politik Südafrikas in Namibia und die Gewaltanwendung durch die südafrikanische Seite verurteilt, den sofortigen Abzug der Südafrikaner und freie Wahlen unter internationaler Aufsicht einforderte.[572] Damit war die Nagelprobe für die DELK unerwartet schnell gekommen und stellte einen letzten Prüfstein für Kurt Kirschnereit als Landespropst dar. Über sein Verhalten berichtet das spätere Protokoll einer notwendig gewordenen Krisensitzung zwischen VELKSWA und DELK, die am 14.5.1977 stattfand, folgendes:

„Da der Inhalt des Memorandums von voellig politischer Natur ist, sieht er sich nicht in der Lage daran mitzuarbeiten; seine Gemeinden wuerden damit nicht zufrieden sein. Der Präsident wies ihn darauf hin, er sei als Vertreter der DELK eingeladen im Rahmen ihrer Mitgliedschaft in der VELKSWA, er habe die Moeglichkeit seine eigenen Gedanken vorzubringen im Bezug auf das entworfene Memorandum. Hierzu war er jedoch nicht bereit und verließ die Versammlung.“[573]

---

in der DELK, S. 5; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“). Eine Reihe von anderen Stellungnahmen und Rechtsgutachten wurde zu dieser Frage im Laufe des Jahres 1977 eingeholt (vgl.: ebd.), letztlich änderte sich jedoch nichts am Status quo, so daß diese Episode eine Fußnote in der Geschichte der DELK geblieben ist, auch wenn dieses Thema, das zwar nicht ganz neu war und seit 1963 schon häufiger Synoden der DELK beschäftigt hatte, etwa während der Synode 1980 oder sogar nach der Unabhängigkeit anläßlich der Synode 1991 (vgl.: Hofmann, Eberhard: Beschlußprotokoll der ELKIN (DELK)-Synode 1991. Die wichtigsten Beschlüsse der 27. Synode der ELKIN (DELK). In: Heimat Dez. 1991, S. 2) nochmals eine Rolle spielte. (Den Bischofstitel erhielt im Jahre 1999 Lp. Keding unter dann allerdings völlig veränderten Vorzeichen. (Vgl.: http://www.elkin-delk.org))

[572] Vgl.: Draft Memorandum by the churchleaders to the representatives of USA, Britain, The Federal Republic Of West-Germany, France and Canada; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979”.

[573] Protokoll der Besprechung zwischen VELKSWA, DELK und Mitgliedern des VELKSWA-Ausschusses der DELK. Windhoek, den 14.5.1977, S. 1; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.

Die übrigen Teilnehmer der Vorbesprechung korrigierten und ergänzten das Memorandum und übergaben es als gemeinsam unterzeichnetes Dokument anläßlich des Gespräches am folgenden Tag, an dem die DELK wie sogar die N.G. Kerk jedoch ebenfalls teilnahmen, den Vertretern der Kontaktgruppe.
Die von de Vries veranlaßte Übersendung des Memorandums an den LWB und die VELKD führten zu der Rückfrage, ob alle drei Gliedkirchen der VELKSWA dem Memorandum zugestimmt hätten, andernfalls dürfe er dies nicht als Präsident der VELKSWA unterzeichnen und als von ihr mitgetragen vorstellen.

Die so veranlaßte und bereits erwähnte Krisensitzung zwischen VELKSWA und DELK ergab eine diplomatische Lösung für den konkreten Fall: Obwohl die DELK-Vertreter Verständnis für die im Memorandum artikulierten „Gefuehle und Aeusserungen der schwarzen Bevoelkerung“[574] zeigten, sahen sie sich nicht bereit, „es sich auch als Dokument zu eigen zu machen“[575]. Gleichwohl sollte es als ein VELKSWA-Dokument bestehen bleiben.
Bedeutsamer und weitreichender aber erscheinen die Ausführungen der Vertreter der VELKSWA, die ihre Sorge zum Ausdruck brachten,

„dass diese Haltung der DELK in der sich schnell ändernden Situation des Landes die zukuenftige Arbeit der VELKSWA erschweren wird. Der Präsident hat darauf hingewiesen, dass er in der Vergangenheit immer das Vertrauen der VELKSWA-Kirchenleitung hatte. Durch den Beitritt der DELK aber entsteht nun die Situation, dass er nicht mehr mit dem gleichen Vertrauen rechnen kann.“[576]

So wurden die Befürchtungen de Vries`, daß die Aufnahme der DELK in die VELKSWA diese in ihrem theologischen Selbstverständnis torpedieren und in ihrer soziopolitischen Funktion blockieren könnte, bedrückend schnell zur Realität. Eine neuerliche schwere Krise innerhalb des namibischen Luthertums

[574] Ebd.
[575] Ebd., S. 2.
[576] Ebd.

konnte nur dadurch abgewendet werden, daß auf Betreiben des Kirchlichen Außenamtes Landespropst Kirschnereit sein Amt möglichst schnell aufgab und für den zuvor 14 Jahre in Südafrika tätig gewesenen Pastor Kauffenstein, der zuletzt auch Vizepräses der VELKSA war, freimachte, während der stellvertretende Landespropst, Pastor Graf von Pestalozza[577], gegenüber der VELKSWA um Schadensbegrenzung bemüht war, indem er de Vries wissen ließ, wie ernst es der DELK sei, „als 3. Mitgliedskirche der VELKSWA auf dem eingeschlagenen Wege zu größerer Einheit mitzudenken und mitzuarbeiten“[578].

[577] Auch v. Pestalozza hatte sich als Kandidat für das Amt des Landespropstes beworben. Die Wahl fiel aber während der Synode im März 1977 zugunsten Kauffensteins aus, der 25 von 35 Stimmen auf sich vereinigen konnte. (Vgl.: Held, Heinz Joachim: Bericht über die DELK-Synode im März 1977, S. 17; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.) Von Pestalozza wurde sein Stellvertreter.

[578] Schreiben der DELK-KL an de Vries vom 16.6.1977; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.

3.5 „Mit dem Strom (...) Gegen den Strom“[579] - Die zwei Phasen der Ära Kauffenstein 1977-1983

Wie mit keinem anderen Leiter ihrer Kirche verbinden die DELK-Glieder mit der Person Paul-Gerhard Kauffensteins noch heute zwiespältige Erinnerungen: Während die einen fast nicht bereit sind, sich über diesen Landespropst überhaupt zu äußern, spürt man anderen Gesprächspartnern eine stille Bewunderung für diesen Mann ab, der, so wird versichert, auch heute noch eine große Zahl von Anhängern in der DELK habe.

Tatsächlich verbinden sich manche Ungereimtheiten mit dem vierten Landespropst der DELK, der während seiner knapp sechsjährigen Amtszeit einen erstaunlichen Wandel vom eher linken zum rechten Flügel kirchenpolitischen Bewußtseins personifiziert und sich ein Maß an Richtlinienkompetenz genehmigte, das in der synodal verfaßten DELK den innerkirchlichen Widerstand heraufbeschwören mußte.

Die Prägung der DELK unter Landespropst Kauffenstein gilt es nun im folgenden näher zu beleuchten.

3.5.1 Aktive Auseinandersetzung mit dem Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und den schwarzen lutherischen Schwesterkirchen

Der seit dem 30.8.1977 sein neues Amt ausübende Pastor Kauffenstein[580] konnte sich mit seiner zu Beginn konstruktiven theologischen und pragmatischen Haltung schnell das Vertrauen des VELKSWA-Präsidenten erwerben und so gelang es ihm, nach der bereits erfolgten formalen Aufnahme der DELK in die VELKSWA, ihre Mitgliedschaft durch eigene Akzentsetzungen erstaunlich rasch zu festigen und die DELK als zumindest wieder respektierte Kirche in den ökumenischen Raum zurückzuführen.

---

[579] So betitelt Gisela Kauffenstein bezeichnenderweise die beiden Teile des zweiten Bandes ihrer Dokumentensammlung zur Geschichte der DELK zwischen 1972 und 1984. Vgl.: Kauffenstein, Gisela: „Und bist du nicht willig ...“ Die Fata Morgana Lutherischer „Einheit“ in Südwestafrika. Eine Dokumentation, Teil II. Kenmare, SA, 1985 (Kauffenstein, Gisela 1985 b), Inhaltsverzeichnis.

[580] Die offizielle Amtseinführung datiert auf den 4.12.1977 und wurde durch den Präses der VELKSA, J. Wernecke, vorgenommen. (Vgl.: Bericht der KL vor der DELK-Synode im Oktober 1978, S. 2. (Anlage 4 zum Protokoll der Synode); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

Zu einem ersten gemeinsamen öffentlichen Auftritt der drei Kirchenführer der VELKSWA kam es anläßlich der Namibia-Konsultation, die vom 5. - 9. September 1977 in Wuppertal stattfand. Angesichts der bis dato schwer belasteten Beziehungen zwischen den lutherischen Kirchen Namibias enthält der Artikel in der Missionszeitschrift „In die Welt - für die Welt“, der im Oktober 1977 unter dem Titel „Den Weg des Leidens mitgehen“ über das Ereignis berichtete, eine faustdicke Überraschung, die mit Blick auf die jahrelangen Auseinandersetzungen in ihrer sprachlichen Realisation auf den ersten Blick geradezu fahrlässig nüchtern zu sein scheint, insbesondere wenn man bedenkt, daß die Zeitschrift, die die kirchlichen Entwicklungen in Namibia sehr genau verfolgte, zuvor noch keinen Hinweis auf die Vereinigung der Kirchen in der VELKSWA geliefert hatte:

„Im Blick auf die kirchliche Einheit der drei in der VELKSWA zusammengeschlossenen Kirchen, nämlich der schwarzen Evangelischen Lutherischen Kirche (ELK), der deutschstämmigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (DELK) und der Evangelisch-Lutherischen Ovambokavango-Kirche (ELOK) wurden verschiedene Standpunkte vertreten. Während der Landespropst der DELK, Paul-Gerhard Kauffenstein, die neue gemeinsame Kirche mehr als ‘Dreifamilienhaus’ sehen möchte, wollen in erster Linie die ELK, aber auch die ELOK mit ihren Kirchenführern Dr. Lukas de Vries bzw. D. Leonard Auala, lieber ein ‘Einfamilienhaus’.“[581]

Wichtiger als diese durchaus differenten Auffassungen zur lutherischen Einheit wurde dieses Mal aber von allen Beteiligten wohl die Tatsache gewertet, daß man von einem *gemeinsamen* Haus sprach. Außerdem signalisierte Kauffenstein als neuer Landespropst der DELK seine prinzipielle Zustimmung zu

[581] Heinsius, Peter: Den Weg des Leidens mitgehen. Namibia-Konsultation in Wuppertal. In: IdW 10/1977, S. 180; auch in bezug auf vorhergehend Gesagtes muß diese Aussage bezüglich Aualas Person aber eingeschränkt werden: Altpräses Hans-Karl Diehl bestätigte in einem Gespräch, daß ELOK-Bischof Auala niemals an eine fusionierte lutherische Kirche gedacht habe, da er die historische Entwicklung der verschiedenen lutherischen Kirchen als zu unterschiedlich für ein solches Unternehmen angesehen habe. Ihm sei aber immer eine größtmögliche vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen den Kirchen angelegen gewesen. (Gespräch mit Hans-Karl Diehl am 10.9.1997 in Swakopmund.)
Die hier zum Ausdruck kommende Haltung Kauffensteins spiegelt sich auch in dem Bericht des VELKSWA-Ausschusses der DELK für die Synode im Oktober 1978 wider, in dem es zur bisherigen Arbeit (insgesamt hatte der Ausschuß seit Oktober 1976 achtmal getagt) zusammenfassend heißt: „Der Fusionsgedanke ist dem einer Union der Kirchen gewichen.“ (Bericht für die Synode vom 8.-10.10.1978, S. 3; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.) Mit dieser Formulierung kam man auch der Stimmung unter den Synodalen entgegen.

den Fusionsperspektiven, die de Vries zuvor umrissen hatte[582], obschon er einschränkend auf die aus Mentalitäts- und Sprachproblematik resultierenden pastoralen Probleme bei der Durchsetzung dieser Pläne unter den DELK-Gliedern wie auch auf die Gefahr von Abwanderungen zu lutherischen Freikirchen oder zur burisch geprägten NG-Kerk[583] verwies. Kauffenstein zeigte sich sogar bereit, auf die bis dahin zwischen DELK und EKD bestehenden besonderen Beziehungen verzichten zu wollen, wenn die EKD in eine direkte Beziehung zu einer fusionierten VELKSWA trete.[584]

Anläßlich eines Gespräches zwischen hochrangigen Vertretern der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der VELKSWA, an der Präses de Vries, Bischof Auala und der zukünftige Landespropst Kauffenstein teilnahmen, äußerte letzterer, „daß er in seiner Kirche, d. h. der DELK, alles daran setzen werde, zu solch gemeinsamem Zeugnis (bezogen auf die Schwarz-Weiß-Problematik, die Auala zuvor angesprochen hatte, Verf.) auch in soziopolitischen Fragen zu kommen, damit die Einheit in dieser kritischen Frage nicht zerbreche“[585]. Damit avancierte Kauffenstein - prononciert betrach-

---

[582] Protokoll der Namibia-Konsultation in Wuppertal, 5.-9.9.1977; Bericht der Arbeitsgruppe II A: Der gemeinsame Auftrag für die Einheit der Kirche; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.
De Vries hatte zu der geplanten Fusion der Kirchen ausgeführt, daß die bisherige Eigenständigkeit der drei lutherischen Kirchen aufgelöst werden und einer neuen Identität *einer* lutherischen Kirche in Namibia Platz machen solle. Diese Kirche solle sich in drei bis vier Regionalsynoden, die nicht ethnisch-geographisch bestimmt sein dürften, mit jeweils einem Bischof an der Spitze gliedern, wobei die Gesamtkirche eine Generalsynode und einen leitenden Bischof erhalten solle. (Vgl.: ebd.) Diese Gedanken finden sich bereits in einem Referat de Vries` mit dem Titel „Theologische Entwicklung der Lutherischen Kirchen in SWA“, das der Referent der DELK am 14.3.1975 zur Verfügung stellte, und das daraufhin an die DELK-Synodalen weitergereicht wurde. (DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.) Der Wunsch nach struktureller Einheit zwischen den VELKSWA-Kirchen erwuchs demnach aus der gemeinsamen VELKSWA-Pastorenkonferenz. (Vgl.: ebd., S. 3.)

[583] Die NG-Kerk in Südafrika wie ihr Ableger in Namibia wurden häufig mit dem Slogan „’Die Nederduits Gereformeerde Kerk ist die Nationale Partei im Gebet’“ (Wilkens, Erwin: Die Buren und ihre Kirche. Für ein Gespräch mit der Nederduits Gereformeerde Kerk. In: EvKom 4/1980, S. 200) charakterisiert. Tatsächlich hat diese Kirche keinen Hehl aus ihrer über lange Zeit vor allem theologisch, später dann überwiegend pragmatisch begründeten positiven Haltung zur Apartheidspolitik gemacht.
Wilkens liefert in seinem Artikel sowie in der Fortsetzung unter dem Titel: Theologie der Apartheid. Die Buren und ihre Kirche (II). In: EvKom 5/1980, S. 268 ff. auch eine differenziertere Analyse der engen Verbindung zwischen Kirche und burischer Geschichte. (Die politische Bedeutung dieses Phänomens hatte Siegfried Groth allerdings bereits im Jahre 1965 analysiert (vgl. die entsprechenden Ausführungen in Kap. 3.4.4 dieser Arbeit!).)

[584] Vgl.: Protokoll der Namibia-Konsultation in Wuppertal, 5.-9.9.1977; Bericht der Arbeitsgruppe II B: Konsequenzen für die Partnerschaft der Konsultationskirchen (u. VEM); DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“. Die Ergebnisse der Konsultationen finden sich unter dem Titel „Der gemeinsame Auftrag der Kirchen und Missionen“ zusammengefaßt auch abgedruckt in : IdW 4/1978.

[585] Notizen zu einem Gespräch zwischen Vertretern der VELKD und der VELKSWA am 13.9.1977 in Hannover, S. 4; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.

tet - zum Top-Anwalt der „Grundsatzüberlegungen“ des Kirchlichen Außenamtes der EKD[586], was für einen Leiter der DELK eine immerhin bemerkenswerte Haltung darstellte und - würde sie von dem gerade neu im Amt stehenden Landespropst durchgehalten - in ökumenischer Perspektive eine vielversprechende Zukunft eröffnete.

Neuer, unverbrauchter Schwung machte sich jetzt in den Beziehungen zwischen den Kirchen bemerkbar, und diese neue Gemeinsamkeit dokumentierte sich schon wenige Monate später auch in Namibia selbst:
In einem Hirtenbrief wandten sich die drei Kirchenführer aller lutherischen Kirchen des Landes am 13.2.1978 erstmals *gemeinsam* an die Glieder ihrer Kirchen. Darin lehnen sie einmütig sowohl die Ideologie der Apartheid als auch die des Marxismus ab[587]:

„’Wir wissen uns zur Zusammenarbeit mit allen Menschen unseres Landes gerufen, die mit Entschlossenheit, Geduld und Rücksichtnahme aufeinander die friedliche Entwicklung zu einem unabhängigen, freiheitlichen Namibia vorantreiben. Wir haben beizutragen, alle politischen, wirtschaftlichen und sozialen Folgen der Getrennten Entwicklung (Apartheid), die sich in Diskriminierung manifestiert und in Unrechtsstrukturen verfestigt hatten, zu beseitigen, weil sie Gottes Gebot zuwiderlaufen (...)
Der Marxismus ist erklärtermaßen atheistisch und anti-christlich; er will eine Neuordnung der Welt, Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit aus eigener Kraft schaffen durch Menschen, die nicht die erneuernde Kraft, die Befreiung von der Macht der Sünde, inneren Frieden und Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus empfangen und erfahren haben. Er ist deshalb in seinen mannigfachen Erscheinungsformen und Tarnungen von Christen als eine Pseudoreligion abzuweisen. Er ist keine Alternative zur Ideologie der Apartheid, von der wir meinen, daß sie Nährboden für den Marxismus sein kann. Wir bitten unsere Brüder, die in ihrer Verzweiflung Hilfe annehmen von Staaten, die von dieser Ideologie geprägt sind, einzusehen, daß sie unser Land in eine neue Abhängigkeit bringen und auch die Existenz unserer Kirche entscheidend gefährden, wenn sie unter diesem ‘Schatten’ Hilfe suchen (Jesaja 30, 1-5).’“[588]

[586] Diese Überlegungen finden sich auch in dem Bericht Helds über die DELK-Synode im März 1977, S. 8 f.; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“; der Präsident des KA trug nach eigenen Worten diese Gedanken unmittelbar vor Beginn der Synode auch der Kirchenleitung der DELK vor, wobei er in deren Mitgliedern „sehr gesprächsbereite Menschen von gutem Willen, nüchterner Erkenntnis, klarem Eintreten für lutherische Einheit sowie für einen bodenständigen Weg der DELK“ (ebd., S. 10) angetroffen habe.
[587] Vgl.: Bericht der KL vor der DELK-Synode im Oktober 1978, S. 10. (Anlage 4 zum Protokoll der Synode); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[588] Zitiert nach: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 5 f.

Der Landespropst hatte sogar die Gelegenheit, dieses Dokument Ministerpräsident Vorster „persönlich zu überreichen und in einem ausführlichen Gespräch mit ihm zu diskutieren“[589]. Anerkennend heißt es im Protokoll einer VELKSWA-Kirchenleitungssitzung, an der als Gäste aus der EKD ihr Ratsvorsitzender, Landesbischof Claß, sowie der Präsident des KA, Held, teilnahmen, um das Terrain im Vorfeld einer offiziellen Kontaktaufnahme zwischen VELKSWA und EKD zu sondieren: „Dit was die eerste keer dat die Duitse Kerk so duidelik stelling ingeneem hat teen die apartheids-beleid.“[590]

Das Klima innerhalb der VELKSWA verbesserte sich offenbar zusehends, so jedenfalls mußte man es von außen wahrnehmen. Doch das vor allem hierfür verantwortliche konstruktive Verhalten des Landespropstes sollte sich schließlich als Blendfassade erweisen, wobei Kauffenstein offenbar schon von Beginn seiner Amtszeit an andere Interessen als das Praktizieren einer wahren Kirchengemeinschaft verfolgte: Der Landespropst notierte sich nämlich schon in dieser Zeit in einem internen Aktenvermerk zu seiner Beziehung zu de Vries: „Wir spielen miteinander Karten, ohne uns in die Karten sehen zu lassen“[591]; eine verräterische Selbstbezichtigung, die zeigt, daß das scheinbar so hoffnungsfroh stimmende Handeln der DELK-Führung tatsächlich mit dem Aufbau gegenseitigen Vertrauens gänzlich unvereinbar war.

Nach außen hin aber mußte diese sich hier andeutende andersgerichtete Haltung Kauffensteins noch eine Zeit lang unentdeckt bleiben, zunächst ging die DELK nämlich weiter mutig voran:
Zunächst findet sich unter einem Schreiben an den neuen Ministerpräsidenten der Republik Südafrika, P. W. Botha, das zu hochbrisanten politischen Fragestellungen Position bezog, neben den Unterschriften de Vries’ (ELK), Dumenis (ELOK), Kaulumas (Anglican Church), Tjirimuijis (AMEC) und Koppmanns (Catholic Church) wie selbstverständlich auch die Unterschrift Kauffensteins für die DELK. In dem Schreiben wird zuerst die Aussagekraft der von SA geplanten

[589] Bericht der KL vor der DELK-Synode im Oktober 1978, S. 10. (Anlage 4 zum Protokoll der Synode); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“, S. 11.
[590] Notule van die sitting van die VELKSWA-Kerkbestuur gehou te Windhoek 7 julie 1978, S. 4; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
[591] Aktennotiz vom 23.6.1978; Gespräch zwischen Kauffenstein, Goebel, Kock; Sam-Cohen-Archiv, Akten der IG, Mappe 33, „Kirche“.

internen Wahlen angezweifelt und das Vorgehen bei der Wählerregistrierung scharf kritisiert:

„Während unserer Konferenz hörten wir Berichte über weitverbreitete Einschüchterungen und Irreführungen bei der Vornahme der Wählerregistrierung. Ebenso wurden Ungesetzmässigkeiten wie z. B. die Registrierung angolesischer Flüchtlinge uns bekanntgemacht. Dieses Vorgehen hat weitverbreitete Furcht und weiteren Vertrauensverlust in Ihre Regierung zur Folge. Wenn schon die Wählerregistrierung nicht fair und frei ist, kann die Wahl selbst nicht fair und frei sein."[592]

Des weiteren wird das Waffenstillstandsangebot der SWAPO begrüßt und der UNO-Plan für Namibia, der u. a. Wahlen unter internationaler Aufsicht und unter Beteiligung der SWAPO vorsah, zur Annahme empfohlen. Schließlich erfolgt eine eindeutige Warnung an den Premier:

„In diesem entscheidungsvollen Augenblick und in Besorgnis wegen des fortdauernden Leidens unseres Volkes wenden wir uns an Sie, Herr Premierminister, mit der Bitte, diese Gelegenheit zu ergreifen, Frieden zu schaffen unter den von den Vereinten Nationen vorgesehenen Garantien. Wir fühlen uns verpflichtet, eindringlich darauf hinzuweisen, dass, sollte Ihre Regierung diese Gelegenheit nicht nützen, Ihnen weltweit die Verantwortung für die Ausweitung eines vermeidbaren, schrecklichen und tragischen Krieg[es] in diesem Land angelastet werden wird."[593]

Undenkbar, daß ein Landespropst Milk oder Kirschnereit diese Sätze unterzeichnet hätte!
Der Pfarrkonvent der DELK stimmte dieser neuen Marschrichtung des Landespropstes zu[594] und sogar die 1978er Synode der DELK, für die dieser

[592] Offener Brief an den Premierminister der Republik Südafrika, P. W. Botha vom 4.10.1978; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".
[593] Ebd.
[594] In einer Stellungnahme des Pfarrkonvents der DELK vom 7.10.1978 heißt es dazu: „Wir Pfarrer sind uns bewusst, dass dieser Brief bei einer Anzahl von Gemeindegliedern Befremden und Beunruhigung hervorrufen wird. Wir wissen, dass Kirchenleitung und Landespropst von der gleichen Sorge erfüllt sind. Als Seelsorger fühlen wir uns den einzelnen Gemeindegliedern in der Sorge um den Frieden im Lande, um die Zukunft ihrer Kinder, um die Grundlagen ihrer wirtschaftlichen Existenz und um den Weg unserer Kirche verbunden. Trotzdem haben wir nicht gezögert, uns voll hinter den Brief zu stellen." (DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".) Begründend wird geltend gemacht, der Brief rufe zur Versöhnung, empfehle weltweite Vermittlung und eine Verhandlungslösung, was die Überzeugung auch der Pfarrer widerspiegle.
An dieser Stelle wird im übrigen exemplarisch deutlich, wie sehr die theologische Beharrungsposition des ehemaligen Landespropstes Kirschnereits die geistig-geistliche Entfaltung der Pastoren in der DELK geknebelt hatte!

Brief nach Wertung von Gisela Kauffenstein „den denkbar ungünstigsten Auftakt“[595] bildete, gab nach „engagierter Diskussion“[596], die sie „nahe an eine Zerreißprobe“[597] führte, mit einiger Einschränkung ihr nachträgliches Plazet:

„Die Synode erkennt Recht und Pflicht der Kirche in der Ausübung ihrer geschichtlichen Verantwortung an, sich zu akuten Fragen des öffentlichen Lebens und zu drohenden Situationen äußern zu können und zu müssen. (...) Die Synode bedauert, daß das geistliche Anliegen des Briefes nicht eindeutig formuliert worden ist und dadurch als partei-politische Stellungnahme mißdeutet werden kann.“[598]

Trotz der geäußerten Bedenken folgte die Synode damit der grundsätzlichen Haltung des Landespropstes, der während der Tagung erstmals von so hochrangiger Stelle innerhalb der DELK das Prinzip der sogenannten politischen Neutralität der Kirche öffentlich in Zweifel zog, indem er ausführte: „’Ich habe mich eindeutig für die deutsche evangelisch-lutherische Kirche und die Wahrung ihrer Belange in der VELKSWA eingesetzt. Von der Kirche geforderte Neutralität könne auf Parteiergreifung hinauslaufen.’“[599] Gerade mit dem letzten Satz formuliert Kauffenstein dabei nicht weniger als eine der bisherigen Linie der DELK diametral widersprechende Position!

Während der gleichen Synode, die im Oktober 1978 abgehalten wurde, stand auch die Abstimmung darüber an, ob die deutsche lutherische Kirche Gründungsmitglied des Council of Churches in Namibia (CCN) werden solle[600]. Der CCN sollte als Rat der Kirchen auf ökumenischer Basis das seit 1974 bestehende „Christliche Zentrum“[601], dem die DELK als Beobachter aber auch wei-

[595] Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 10.
[596] Heimat Nov. 1978, S. 5.
[597] Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 12.
[598] Heimat Nov. 1978, S. 5; so auch die Formulierung in dem entsprechenden Synodendokument (Stellungnahme der Synode der DELK vom 9.10.1978 zum Offenen Brief an den Premierminister; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“).
[599] Hofmann, E. A.: Argumentation um den offenen Brief. In: AZ 11.10.1978; hier zitiert nach: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 15.
[600] Vgl.: Heimat Nov. 1978, S. 5.
[601] Das Christliche Zentrum diente angesichts der sich zuspitzenden politischen Situation „as a forum for informal cooperation among the churches“ (Steenkamp, Philip: The Churches. In: Leys, Colin; Saul, John S. (ed.): Namibia`s Liberation Struggle. The Two-Edged Sword. London 1995, S. 96).

terhin angehörte,[602] ablösen. Mit einer imposanten Zweidrittel-Mehrheit[603] wurde auch diesem Antrag stattgegeben - ein deutlicher Beweis dafür, daß die Synode den progressiven Kurs des Landespropstes mitzutragen gewillt war. Dazu vermerkt Landespropst Kauffenstein:

„I would like to express my gratitude that the majority of the DELK congregations become more and more concious of the importance of the necessity of joint efforts to express our oneness in Christ, which is to be expressed particularly in the socio-political aspect of the Gospel.“[604]

Gleichsam im Handstreich hatte Landespropst Kauffenstein der DELK binnen eines Jahres ein neues Gesicht verliehen, hatte durch forsches Agieren interne Bedenkenträger ausgeschaltet, in seiner Pastorenschaft, in der Kirchenleitung und in der Synode der DELK nach den unruhigen Jahren der Ära Kirschnereit mehr oder minder dankbare Koalitionäre gefunden und der deutschen Kirche wieder zu einiger Reputation verholfen. Doch gerade als der Landespropst mit Unterstützung der wichtigsten Gremien der DELK erfolgreich dabei war, seinem offenen und integrativen Kurs auch innerkirchlich eine festere Basis zu verschaffen, legte er selbst ohne erkennbaren äußeren Grund den Rückwärtsgang ein, der die DELK zunächst schleichend, dann immer offensichtlicher in die neuerliche Isolation treiben sollte - die bis heute in der DELK unverstanden gebliebene „Kauffensteinsche Wende“ stand bevor!

3.5.2 Die zunehmende Zwielichtigkeit der Person des Landepropstes schürt das Mißtrauen der Partner und zerrüttet die DELK

Einen Monat nach der Synode begann somit die zweite Phase der Ära Kauffenstein, in der der Landespropst der DELK zunächst die kirchlichen Partner in Namibia selbst durch eine Verweigerungshaltung brüskierte und sie schließlich dahin brachte, daß sie ihr noch junges Vertrauen in die DELK wieder verloren. Auch in der EKD machte sich daraufhin Befremden über Kauffensteins Umtrie-

[602] Vgl.: Heimat Mai/Aug. 1978, S. 4.
[603] Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 12.

be breit. Letztlich führten die Aktivitäten des Landespropstes, die vielen engagierten Kräften innerhalb der DELK zunehmend als planvoll angelegte destruktive „One-Man-Show“ erscheinen mußten, zu einer scharfen Krise innerhalb der Kirche, die mit dem Rücktritt fast der ganzen Kirchenleitung und den Anträgen auf Rückberufung seitens der Pfarrer aus dem Bereich der EKD die schon überaus tiefe Krise der DELK zehn Jahre zuvor noch überbieten sollte.

3.5.2.1 Distanzierung Kauffensteins von der Solidarität mit anderen namibischen Kirchen in ihrem gesellschaftspolitischen Engagement zugunsten einer Haltung der Verteidigung des Status quo

Mit der Verweigerung seiner Unterschrift unter einen Hirtenbrief aller anderen großen Kirchen des Landes, der angesichts der bevorstehenden internen Wahlen die Wähler über ihr Recht aufklärte, auch einen unausgefüllten oder ungültig gemachten Stimmzettel in die Wahlurne werfen zu dürfen, begann die fortgesetzte konträre Haltung des Landespropstes zu soziopolitisch orientierten Einlässen der anderen wichtigen CCN-Kirchen und der Katholischen Kirche. Kauffenstein selbst sah im konkreten Inhalt dieses Hirtenbriefes „eine versteckte Aufforderung zum Wahlboykott“[605]. Einem Gespräch zwischen den Außenministern der westlichen Kontaktgruppe und namibischen Kirchenführern, das weit über die Grenzen des Landes hinaus Beachtung fand, blieb Kauffenstein dann wegen „fest zugesagter Besuche in den Gemeinden Otavi und Otjiwarongo“[606] bezeichnenderweise fern; auf die Frage internationaler Pressevertreter, die sich anläßlich des anberaumten Gesprächs in Windhoek einfanden, ob Südafrika bei der Wählerregistrierung Druck ausübe, antwortete er: „Unserer Kirchenleitung liegen keinerlei Beweise dafür vor, daß seitens der Regierung irgendwelcher Druck ausgeübt wurde.“[607] Mit dieser Aussage, die zwar bei isolierter Betrachtung korrekt sein mag, die aber auch die von den schwarzen Kirchen überbrachte andersartige Nachrichtenlage mit keinem Wort erwähnte, kündigte Kauffenstein in einer Situation totaler internationaler medialer Öffent-

[604] Lp. Kauffenstein: Developments within DELK as a member church of UELCSWA since September 1977, April 1979, S. 3; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.
[605] Telex Kauffensteins an KA vom 26.11.1978; Sam-Cohen-Archiv, Akten der IG, Mappe 33, „Kirche“.
[606] Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 21.
[607] AZ Oktober 1978; hier zitiert nach: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 21.

lichkeit die zuvor mit dem offenen Brief an den Premierminister von Südafrika noch dokumentierte Solidarität mit den anderen Kirchenführern auf.

Wieso legte Kauffenstein aber so großen Wert auf eine möglichst hohe Wahlbeteiligung und eine Inschutznahme Südafrikas, wenn er in dem Schreiben an den Premier zuvor gemeinsam mit den anderen Kirchenführern die Wahlvorbereitungen kritisiert und den Sinn der internen Wahlen generell in Frage gestellt hatte? Wieso schwenkte er gerade jetzt wieder auf die altbekannte „politische Neutralität" der DELK, die er anläßlich der Synode noch verworfen hatte, zurück, indem er hinsichtlich der von Südafrika angesetzten Dezemberwahlen äußerte: „'Ich maße mir nicht an, politischer Berater der wahlberechtigten Mitglieder meiner Kirche zu sein.'"[608]?
Erste Zweifel an der Integrität Kauffensteins verbanden sich genau mit diesen Fragestellungen.

Auch bezüglich eines weiteren Hirtenbriefes der Kirchenleiter an die Wähler, in dem sie auf das Recht zur freien und geheimen Wahl hinweisen, sowie bezüglich verschiedener Protestbriefe gegen die Ausweisungen von J. Ellis, einem Mitarbeiter des Christlichen Zentrums bzw. des CCN, von Rev. Morrow von der Anglikanischen Kirche sowie von Pater Klein-Hitpass und Pater Hunke von der Katholischen Kirche verweigerte Kauffenstein noch im gleichen Jahre seine Unterschrift. Im ersten Fall schien ihm die „Grenze zwischen Aufklärung und Beeinflussung"[609] überschritten, bei den Ausgewiesenen handle es sich um Personen, denen es „nicht um die 'Befreiung von der Macht der Sünde' gehe, sondern lediglich um die 'Befreiung von der Macht der Obrigkeit'"[610]. Diese neuerliche Verweigerungshaltung der DELK stieß sowohl auf seiten der VELKSWA als auch beim KA auf deutliches Mißfallen und erscheint insbesondere mit Blick auf das jahrzehntelange Engagement von Pater Heinz Hunke[611] als ein völlig anmaßendes Urteil seitens des Landespropstes der DELK.

[608] Zitiert nach: König, Friedrich: Namibia: „Gott mehr gehorchen ..." In: LM 1/1979, S. 51.
[609] Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 23.
[610] Ebd.
[611] Vgl. zur Ausweisung Pater Hunkes und zu seiner Rolle in der Arbeit der katholischen Kirche Namibias: Beilage zum Katholischen Familienblatt Aug. 1978 sowie: Kath. Familienblatt Dez. 1978, S. 9.

Im März 1979 nahm Lp. Kauffenstein dann für die DELK auf Einladung der Namibia-Kontaktgruppe an den sogenannten „Proximity Talks“, den Beratungen mit den Botschaftern bzw. Außenministern der fünf Staaten und der UNO in New York, teil, um die Chancen für eine Implementation der UNO-Resolution 435 zu erörtern.[612] Anschließend traf er am 1. April 1979 mit dem Premier- und dem Außenminister Südafrikas in Windhoek zusammen. In einer drei Tage danach abgefaßten Stellungnahme gibt er sich davon überzeugt, daß die seit 1976 greifbar nah scheinende Unabhängigkeit Namibias[613] derzeit nicht zu erreichen sei: „Wir müssen einsehen, dass es in unseren Tagen eine Illusion ist, an totale Unabhängigkeit zu glauben“[614]. Ganz offensichtlich mit Blick auf die lutherischen Schwesterkirchen äußert er sich auch zur gesellschaftspolitischen Rolle der Kirchen:

„Unsere Zeit ist weitgehend bestimmt von einer Theologie, die den Menschen in ihren Mittelpunkt stellt anstelle Gottes. Die Nähe dieser Theologie zum Marxismus kann nicht geleugnet werden. (...) Die Schüler von Marx wollen ‘Frieden auf Erden’ errichten, ohne ‘Gott in der Höhe Ehre’ zu geben und propagieren die Irrlehre der Selbsterlösung. (...) Ich befürchte, dass den Kirchen und allen Menschen Südwestafrikas / Namibias Leid zugefügt wird, wenn man nicht sieht, dass diese Ideologie vorherrschend ist in der Führung der SWAPO-N. Während ich von ganzem Herzen das Bestreben der Bevölkerung von S.W.A. / Namibia, Selbständigkeit zu erringen, unterstütze, hat die Kirche den Weg zu verurteilen, auf dem dieses Ziel erreicht werden soll durch kaltblütigen Mord unschuldiger Menschen, Schwarzer wie Weisser, durch Entführung von Menschen aus ihrer Heimat, durch das Legen von Landminen und Durchführen jeder Art von Terrorismus. ‘An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen’, das gilt für Schwarz wie Weiss, wo immer und wie immer man Macht missbraucht um einzuschüchtern, zu foltern und einander zu töten.“[615]

[612] Vgl.: Bericht der Kirchenleitung für die 22. Ordentliche Synode der DELK vom 9.-12.10.1980, S. 5; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[613] So berichtete die Heimat in ihrer Ausgabe Juli/Aug. 1976 über „ernste Spaltungen in der SWAPO“, die ausgerechnet zu einer Zeit bekannt würden, „zu der die Aussichten Südwestafrikas auf volle Souveränität und Unabhängigkeit größer als je zuvor sind“ (S. 4).
Diese Spaltungen und die damit einhergehende Problematik bezüglich des Umganges mit Dissidenten in den eigenen Reihen führte in der Folge vor allem bei Lukas de Vries zu einer deutlicheren inneren Distanzierung von der SWAPO. Bis heute führt die Art des Umgangs mit diesem Teil der namibischen Geschichte zu heftigen Auseinandersetzungen auch innerhalb und zwischen den Kirchen. (Vgl. Teil IV dieser Arbeit.)
[614] P.-G. Kauffenstein: Stellungnahme zur gegenwärtigen Lage in S.W.A. / Namibia vom 4. 4. 1979; Sam-Cohen-Archiv, Akten der IG, Mappe 33, „Kirche“.
[615] Ebd., S. 1.

Hiermit nahm Kauffenstein nun auch die Aussagen des gemeinsamen Wortes der Kirchenführer der drei lutherischen Kirchen vom Februar 1978 seinerseits faktisch zurück.
Im Rahmen des gleichen Beitrags differenziert Kauffenstein aber dann doch noch zumindest zwischen der Führung der SWAPO und ihrer Anhängerschaft und zeigt Verständnis für das Anliegen der Bevölkerungsmehrheit Namibias:

„Ich bin weit davon entfernt, einen jeden SWAPO-Anhänger mit den Aktionen ihrer bewaffneten Kräfte zu identifizieren, denn ich kenne viele von ihnen, die wahrhaftige Christen sind und nichts anderes wünschen, als von ungerechter Gesetzgebung befreit und als Menschen mit gleichen Rechten anerkannt zu werden."[616]

Vermieden wird von Kauffenstein aber jeder Hauch von Anklage gegenüber Südafrika und dem brutalen Wüten der südafrikanischen Armee im Norden des Landes. Ganz im Gegenteil setzt der Landespropst hinsichtlich der weiteren Entwicklung alle Hoffnung auf die südafrikanische Regierung und unterstellt eine angeblich bestehende, vom gemeinsamen Interesse getragene Solidarität zwischen den Kirchen und der Regierung:

„Ich bin mir auch der Tatsache bewußt, dass die institutionelle Apartheid noch nicht völlig abgeschafft ist, und ich wünschte, dass unsere gegenwärtige Regierung durch gesetzgebende Gewalt weiterhin das Bemühen der Kirchen unterstützte zu neuer Bewußtseinsbildung."[617]

Ähnlich wie die letzten Worte unbestimmt bleiben, folgen theologisch ausgerichtete Friedenswünsche, die zwar Roß und Reiter unbenannt lassen, aber auf unbedingte Zustimmungsfähigkeit angelegt scheinen:

„Alle staatlichen Stellen, Parteien und Organisationen (...) sollen um Gottes Willen versuchen, alles in ihrer Kraft stehende zu tun, um dem aus gegenseitigem Hass geborenen Blutvergiessen ein Ende zu gebieten, zu verhandeln, um einen ehrlichen, wahrhaftigen und niemand demütigenden Frieden zu erreichen."[618]

[616] Ebd.
[617] Ebd., S. 2.
[618] Ebd.

In dem von der AZ am 1.6.1979 veröffentlichten Artikel „Jesus oder Barabbas“ aus der Feder Kauffensteins[619] führt der Landespropst Gedanken aus, die vornehmlich seine eigene Kirche in die Pflicht nehmen: „’Die Entscheidung für Jesus und seinen Weg[620] verlangt von uns allen, vor allem uns Weißen, viel Selbstverleugnung, Geduld und Opfer, Aufgeschlossenheit und Mut für das Neue, Eingeständnis von Schuld und Rücksichtnahme aufeinander.’“[621] Auf Nachfrage nannte Kauffenstein konkrete Punkte: Kanzeltausch, zukünftige Landreformen, um befähigten Schwarzen einen selbständigen Lebensunterhalt zu ermöglichen, sowie eine von gegenseitigen Vorwürfen freie gemeinsame Analyse der Ursachen der Probleme des Landes unter Beteiligung aller Kirchen.[622] Auf die Frage nach der Schuld führte der Landespropst zwei Aspekte an:

„Erstens die Selbstisolierung der Deutschen und zweitens die über lange Zeit erfolgte Gleichsetzung von SWAPO und Kommunisten. Er habe inzwischen festgestellt, daß für viele SWAPO-Mitglieder Freiheit und Gerechtigkeit das wichtigste Anliegen seien, ohne daß sie deswegen mit Marxisten und Kommunisten in einen Topf geworfen werden dürften.“[623]

In dem gleichen Text heißt es nachfolgend aber auch:

„Der Verordnung AG 26 (Inhaftierung ohne Anklage und Verhör) kann ich nach wie vor nicht zustimmen; ich hoffe, die National-Versammlung wird sich damit vordringlich befassen. Ich sehe aber deutlich, daß unter Barabbas eine viel schlimmere Fremdbestimmung uns allen, vor allem unseren schwarzen Brüdern, bevorstehen würde: eine Sowjetisierung nach dem Beispiel von Mosambik und Angola, von Vietnam und Äthiopien.“[624]

[619] Kauffenstein, Paul Gerhard: Jesus oder Barabbas. In: AZ 1.6.1979; hier zitiert nach: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 31.
[620] An anderer Stelle sagt Kauffenstein, wer Jesus für ihn sei: „Er ist der, der im Gehorsam gegen Gottes Wort Unrecht Unrecht genannt hat, der der Obrigkeit wie dem Mann auf der Straße, arm wie reich, den Willen Gottes vorhält, der die Sünde haßt, aber den Sünder liebt. Er verkündet das Heil nicht in neuen Strukturen, sondern in der Erneuerung des Herzens.“ (Zitiert nach: ebd.) Die Beförderung eines solchermaßen unpolitischen Jesusbildes geschah hier sicherlich nicht unabsichtlich!
[621] Zitiert nach: Koslowsky, Gerhard: Impressionen in Namibia. In: IdW 10/1979, S. 191; identischer Text bei Kauffenstein 1985 b, S. 32.
[622] Vgl.: Koslowsky, Gerhard: Impressionen in Namibia. In: IdW 10/1979, S. 191.
[623] Ebd.
[624] Kauffenstein, Paul Gerhard: Jesus oder Barabbas. In: AZ 1.6.1979; hier zitiert nach: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 31.

Während die Kritik des Landespropstes in Richtung SWAPO, besonders hinsichtlich der tatsächlich von dem militärischen Arm der SWAPO (PLAN) in zunehmendem Maße ausgehenden und brutaler werdenden Gewalt, immer schärfer wurde, verzichtete er erkennbar auf jeglichen ernsthaften Schuldvorwurf an die südafrikanische Adresse; dies stieß offenkundig auch auf das Mißfallen der EKD: So hatte der Landespropst im Juli 1979 für seine in jüngster Zeit sichtbar gewordene restriktive Haltung herbe Kritik seitens einer EKD-Delegation, zu der auch OKR Hoerschelmann gehörte, einstecken müssen; ein von Hoerschelmann verfaßter interner Bericht mit gleichem Tenor, der durch eine Indiskretion auch in die Hände der KL der DELK geriet, belastete in der Folgezeit das Verhältnis zwischen beiden Kirchen aufs neue schwer.

Bei dem sich andeutenden Wandel der Position Kauffensteins ist ein Blick auf das Verhalten des ELK-Präses Lukas de Vries nicht uninteressant, denn auch er hatte sich angesichts der internen Entwicklungen in der SWAPO und ihrer offenkundigen Gewaltstrategie zu dieser Zeit von der Befreiungsorganisation bereits distanziert[625], was nach eigenen Worten auch seinen Rückzug vom Präsesamt begründet habe. Dieser Schritt sei eine Reaktion gewesen auf die zunehmende Solidarisierung maßgeblicher ELK-Pastoren mit der SWAPO, wogegen er stets eine parteipolitische Neutralität der Kirche eingefordert habe.[626] Demgemäß heißt es in einem von de Vries im August 1977 verfaßten Bericht:

„The churches have always seen their task in mediating between the fronts. This role was practised both to South Africa and the political parties. As the church became part of the struggle for freedom, it won the confidence of the freedom movements. The church was careful not to choose sides. It will remain a neutralizing power serving every part of the community with the full Gospel as long as it will be needed."[627]

Dies habe ihn, insbesondere nachdem die Hoffnungen auf eine rasche Umsetzung der UN-Resolution 435 verstoben seien, nachdem Südafrika der westli-

[625] De Vries erklärte in einem Interview, daß die Korrelation zwischen SWAPO und den schwarzen lutherischen Kirchen zunächst einmal ein quasi natürliches Verhältnis dargestellt habe: „Die SWAPO-Leute waren unsere Leute", bis das Gewaltproblem und der wachsende Druck von der Seite Südafrikas die Beziehung auch unter theologischen Gesichtspunkten deutlich problematisiert habe: „Es war nicht einfach, den Weg zu sehen!" (Gespräch mit Lukas de Vries am 17.9.1997 in Windhoek.)
[626] Ebd.

chen Kontaktgruppe erfolgreich die Umsetzung der sogenannten 'internen Lösung' (Wahlen unter südafrikanischer Federführung, ohne Anwesenheit der UNO) abgerungen hatte, vor allem in einen Gegensatz zu Zephania Kameeta gebracht. Auch vom Bischof der ELOK, Leonard Auala, sei aufgrund seines Alters kaum noch tatsächliche Unterstützung zu erfahren gewesen. Die Situation im Spannungsfeld zwischen SWAPO und Südafrika, die sich über die zunehmende Gewalt und die konfliktträchtige Positionsbestimmung der Kirche zu dieser Frage enorm verschärft habe, sei so immer schwerer zu ertragen gewesen: „Man konnte zermalmt werden!" räsoniert de Vries auf diese Zeit zurückblickend[628].

Offenbar sahen sich sowohl de Vries als auch Kauffenstein angesichts der politischen Entwicklungen im Verlauf des Jahres 1979 vor ähnliche Entscheidungssituationen gestellt, die sie jedoch auf je eigene Weise lösten: ELK-Präses de Vries zog die Konsequenz aus der Entfremdung zwischen sich und seiner Kirche; er stellte sich anläßlich der ELK-Synode im September 1979 wegen mangelnder Unterstützung nicht wieder zur Wahl, überließ sein Amt - persönlich schwer getroffen durch diese Niederlage - widerwillig dem zunächst weniger politisch als vielmehr geistlich-pastoral agierenden ELK-Pastor Frederik und zog sich aus der kirchlichen Verantwortung zurück.[629] DELK-Landespropst

---

[627] De Vries, Lukas: The Church`s role in the struggle for freedom. Developments since march 1976, S. 8; DELK-Archiv, Akte DELK-Synoden".

[628] Gespräch mit Lukas de Vries am 17.9.1997 in Windhoek.

[629] Nicht nur Paul-Gerhard Kauffenstein, sondern auch Lukas de Vries, der immerhin sieben Jahre lang einer der wichtigsten Aktionspartner der DELK gewesen ist, zeigt sich aus der Retroperspektive als schillernde Figur; sein weiterer Werdegang soll hier kurz nachgezeichnet werden - auch um zu zeigen, daß menschliche Inkonsistenz nicht nur ein kirchengeschichtsmächtiger Faktor auf seiten der DELK war:
Betont de Vries im rückblickenden Gespräch vor allem den menschlichen Faktor für seine zunehmend kritischer werdende Haltung gegenüber SWAPO und den die Befreiungsbewegung bedingungslos unterstützenden Kräften in der ELK, die schließlich zu seiner Demission geführt habe, so begründet er seinen späteren Wandel vom scharfen Kritiker der Regierung zu ihrem Verteidiger (was Steenkamp als „'defection' to the enemy" (Steenkamp in: Leys, Saul (ed.) 1995, S. 99) bezeichnet) mit der aus seiner Sicht nach den sogenannten „internen Wahlen" neugewonnenen Rechtstaatlichkeit im Lande, die den status confessionis für die Kirchen obsolet gemacht habe: „'I believe that the need for the Church to play the role of the spokesman for the voiceless and the voteless has diminished because the right of every Namibian to vote has now been conceded.'" (L. de Vries in: Windhoek Observer 13.10.1979; hier zitiert nach: Steenkamp in: Leys, Saul (ed.) 1995, S. 99.)
Im Jahre 1984, nachdem de Vries die ELK verlassen hatte und zum Präses einer kleinen Splitterkirche, der Rheinischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (RELK) in Rehoboth avanciert und daneben in die Dienste der Administration getreten war, richtete er in diesem Sinne einen „Aufruf zum Frieden" an die namibischen Kirchen, in dem er die zu dem Zeitpunkt gegebene politische und gesellschaftliche Situation als Basis ansieht, „auf der ein gesundes System aufgebaut werden kann". Er fordert die Kirchen zur Überprüfung des status confessionis und der Bedeutung der Schwarzen Theologie in einer Situation auf, in denen die Bestrebungen „auf einen demokratischen Staat der Einheit, in dem die Menschenrechte jedes

Kauffenstein dagegen blieb im Amt, vollzog aber einen radikalen Kurswechsel, der noch viele Fragen aufwerfen sollte.

3.8.1.1 Nach dem Rückzug von ELK-Präses de Vries: Das Opponieren Kauffensteins gegen die Politik des CCN provoziert den kritischen Blick der EKD auf die DELK

Tatsächlich können sich sämtliche befragte Zeitzeugen die seit Oktober 1979 auch öffentlich wahrnehmbare „seltsame Kauffensteinsche Wende“[630] bis heute nicht abschließend erklären. Diesbezügliche Mutmaßungen sollen am Ende

---

Einwohners geachtet werden“, abzielen würden. (Aufruf zum Frieden von Johannes Lukas de Vries im Namen der Kirchenleitung der Rynsen Evangeliese Lutherse Kerk in S.W.A., 7.3.1984; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 6/1984, S. 7.) Von einer UN-Resolution 435 als einzig akzeptabler Weg zum Frieden, seit 1971 das Kernelement der politischen Forderungen der namibischen Kirchen, die den status confessionis lebten, ist gar nicht mehr die Rede, sondern im Gegenteil, jede Einmischung von außen wird vollständig abgelehnt: „Die Zukunft jedoch zielt auf einen Frieden, der vom Volk dieses Landes ohne Einmischung von außen erreicht werden kann“ (ebd.), schreibt de Vries.
Rückblickend äußert de Vries zu der Übernahme eines Amtes in der südafrikanischen Administration für Namibia (Südafrika übte nach dem Rücktritt der Turnhallen-Regierung am 19.1.1983 durch einen Generaladministrator wieder die unmittelbare Regierungsgewalt aus), und zu derartigen Erklärungen, die für einen Außenstehenden als vollständiger Bruch in der Haltung dieses Mannes erscheinen müssen, lediglich, er habe zu jeder Zeit das getan, was er als das jeweils Beste für das namibische Volk und für die Kirche gehalten habe, wobei er weder seine Kirche noch sich selbst parteipolitisch habe festlegen (lassen) wollen. (Gespräch mit Lukas de Vries am 17.9.1997 in Windhoek.) In ähnlicher Weise äußerte sich de Vries auch in einem zeitgenössischen Leserbrief, der am 13.10.1979 im Windhoek Observer erschien und eine Replik auf einen Artikel mit der Überschrift „Tod einer dissidenten Stimme“ in der gleichen Zeitung vom 22.9.1979 darstellte. Hier schreibt er, in der Tarifabteilung des Generaladministrators wolle er nun für gerechte Löhne und die Anhebung des Lebensstandards der Arbeiter als lebenswichtige Schritte in der Vorbereitung der Unabhängigkeit eine konstruktive Rolle spielen, wobei er aber auch durchaus persönliche Ambitionen an einem einträglichen Amt anklingen läßt.
Auch in der deutschen kirchlichen Presse fiel nun ein schales Licht auf de Vries. In „idea spektrum“ schrieb Norbert Engelmann unter dem Titel „Seltsame Wege und Abwege eines Kirchenführers“: „Jahrelang lebte er mit der südafrikanischen Regierung in Dauerkonflikt. Lautstark forderte er von ihr den Rückzug aus Südwestafrika/Namibia. Jetzt muß er froh sein, daß sich Pretoria nicht an seine Forderung hielt, denn die südafrikanische Regierung ist nun sein Brötchengeber in Windhuk. (...) Die seltsamen Wege und Abwege des Dr. Lukas de Vries hinterlassen auch in der deutschen Kirche Spuren von Peinlichkeiten. Außerdem blieben die Voten des Kirchenführers nicht ohne Einfluß auf die Politik der EKD gegenüber dem südlichen Afrika. Es bleibt abzuwarten, ob man aus dem Beispiel gelernt hat, und sich in Zukunft seine Gesprächspartner aus dem südlichen Afrika sorgsamer auswählt“. (Alle Presseartikel sind abgedruckt in und hier zitiert nach: VEM-Mitarbeiterbrief 11/1979, S. 9 ff.)
Die ELK distanzierte sich im übrigen in einer Erklärung mit großem Nachdruck von de Vries` „Aufruf zum Frieden“ (vgl.: ELK: Richtlinien auf Dr. de Vries` ‘Aufruf zum Frieden’ von Hendrik Frederik vom 4.3.1984 (richtig muß das Datum in der Übersetzung lauten: 3.4.1984); abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 6/1984, S. 10 ff.).

[630] Diese Formulierung benutzte ein Gesprächspartner und Zeitzeuge aus der DELK.

dieses Abschnitts erörtert werden; zunächst aber geht es darum, diese Wende in ihrer inhaltlich-gehaltlichen Dimension deutlich zu machen:

Nach dem Abtritt de Vries` zog sich auch Kauffenstein weiter aus der namibischen Kirchenökumene zurück: Unter Protest gegen die offenbar ohne sein Wissen vollzogene Berufung des langjährigen SWAPO-Vizepräsidenten Daniel Tjongarero in die Informationsabteilung des CCN trat er zunächst von der einflußreichen Position des Vize-Präsidenten des CCN zurück.[631]
In seinem Bericht vor der Synode 1980 zeigte er dann Verständnis für angeblich im Umlauf befindliche Vorwürfe gegen den CCN bezüglich politischer Einseitigkeit zugunsten der SWAPO[632]; außerdem werde seitens der DELK bezüglich des CCN eine „kaum erkennbare Aktivitaet auf diakonischem und sozialem Gebiet“[633] kritisiert, was innerhalb der deutschen Kirche „im Gegensatz zum Anwachsen der Offenheit in bezug auf VELKSWA[634] (...) eine zunehmende Zurueckhaltung, um nicht zu sagen „Ablehnung gegenueber dem CCN“[635] erkennbar werden lasse.
Die von Kauffenstein so beschriebene Stimmung kann nicht überraschen, denn tatsächlich war der CCN schnell zum entscheidenden gesellschaftspolitischen Organ der Kirchen geworden und hatte damit die VELKSWA entpolitisiert,

[631] Vgl.: Bericht der Kirchenleitung für die 22. Ordentliche Synode der DELK vom 9.-12.10.1980, S. 9; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[632] Schon einen Protestbrief des CCN an den Generaladministrator vom 15.3.1980, in dem sich die Kirchen dagegen wandten, „daß ‘laufend Kirchenmitarbeiter deportiert werden’“, hatte Kauffenstein nicht mitunterzeichnet. (Vgl.: IdW 6/1980, S. 133.)
Um zu dem gestörten Verhältnis der DELK zum CCN aus ihrer Sicht Stellung zu beziehen, besuchten ELK-Präses Frederik und CCN-Generalsekretär Maasdorp die DELK-KL-Sitzung am 22.11.1980. Im Protokoll ist hierzu vermerkt: „Sie geben ihrer Besorgnis Ausdruck, dass verschiedene Veröffentlichungen in der Presse sowie Diskussionsbeiträge auf der Synode der DELK die Möglichkeit unterschiedlicher Interpretation beinhalten, wodurch das Verhältnis der DELK zum CCN und damit gleichzeitig das gemeinsame Streben nach Einheit der Kirchen im CCN gestört werden kann.“ (Protokoll der KL-Sitzung vom 21./22.11.1980, S. 6; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“.)
[633] Bericht des Landespropstes vor der Synode 1980, S. 1; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[634] Allerdings hatte schon ELK-Bischof Frederik gegenüber Siegfried Groth ein Jahre zuvor geäußert, daß man innerhalb der VELKSWA zu „einem gewissen Stillstand“ (Groth, Siegfried: „Die Verkündigung des Evangeliums der Mittelpunkt des Dienstes“. In: IdW 12/1979, S. 237) gekommen sei. Statt dessen betont Frederik das große und bedeutungsvolle sozial-diakonische Engagement des CCN, indem er auf Sprachschulungs- und Erziehungsprogramme sowie auf Landbauprojekte verweist (vgl.: ebd.), womit er zu einer völlig anderen Bewertung der CCN-Arbeit gelangt als Kauffenstein in seiner Ansprache vor der DELK-Synode 1980.
[635] Bericht des Landespropstes vor der Synode 1980, S. 1; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

wobei letzteres ganz im Sinne der überwiegenden Zahl der DELK-Glieder gelegen haben dürfte.
Die Tagung insgesamt ließ an dem fundamentalen Wandel Kauffensteins keinen Zweifel mehr zu: Hatte der Landespropst noch zwei Jahre zuvor die konservativ orientierten Synodalen mit seiner progressiven Haltung schockiert, so mußten jetzt die progressiven Kräfte in der Synode erkennen, daß die DELK mit Kauffenstein an der Spitze offenkundig wieder dort angekommen war, wo sie auch am Ende der Ära Kirschnereit stand: Entweder hatten es konservative Kreise innerhalb der DELK wieder einmal geschafft, einen Landespropst erfolgreich vor ihren Karren zu spannen oder er trat - aus unerfindlichen Gründen - bereitwillig in die Steigbügel, die ihm von dieser Seite gehalten wurden.

Auch von ihm selbst gingen Signale aus, die bei der traditionell starken Identifizierung der Figur des Landespropstes mit der DELK Zweifel an der Solidaritätsbereitschaft der deutschen Kirche nähren mußten, denn bereits im Juni 1980 übernahm Kauffenstein mit Zustimmung der Kirchenleitung[636] die Aufgabe, als Militärgeistlicher für die seelsorgerliche Betreuung der Soldaten vor allem der Windhoeker Garnison, deren Angehörige zum großen Teil Glieder der DELK waren, zu sorgen.[637] Daß er sich damit zumindest für jegliche Funktion im CCN, dem auch international immer mehr Aufmerksamkeit zuteil wurde, auf Dauer selbst disqualifizierte, mußte ihm dabei angesichts der gesellschaftspolitischen und auch der militärischen Situation klar sein.

Der von ihm analysierten Stimmung in der DELK *gegen* den CCN und *für* die VELKSWA offenbar Rechnung tragend, übernahm Kauffenstein während der 3. Generalversammlung der VELKSWA im Mai 1980, an der die DELK erstmals als Vollmitglied beteiligt war, folgerichtig das Amt des Vizepräsidenten des Kirchenbundes, deren Präsidentschaft dem neuen Bischof der ELOK und SWAPO-Vertrauten, Dumeni, übertragen wurde.
Als wichtigstes Ergebnis dieser VELKSWA-Synode kann im übrigen neben diesen Wahlen sicherlich der Beschluß gelten, daß der föderative Charakter des Kirchenbundes nicht verändert werden sollte und Beratungen über eine

[636] Vgl.: Beschluß-Protokoll der 22. Ordentlichen Tagung der Synode der DELK vom 10. bis 11. Oktober 1980, S. 2; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[637] Vgl.: Bericht der Kirchenleitung für die 22. Ordentliche Synode der DELK vom 9.-12.10.1980, S. 5; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

mögliche Fusion auf 1983 verschoben wurden.[638] Daß der Aufschub der Fusionspläne, die ELOK und ELK einst mit großem Eifer betrieben, und damit die Verwirklichung lutherischer Einheit „keineswegs ein spezifisches DELK-Problem“[639] war, analysiert Kauffenstein dabei sicherlich richtig. Die bis heute unabgeschlossene Geschichte lutherischer Einigung[640] erscheint wie ein posthumer Beleg dafür, daß vor allem Lukas de Vries im Namen seiner Kirche mit dem theologisch begründeten Anspruch auf strukturelle Einheit der Kirchen unter den gegebenen Umständen gegenüber der DELK auch im politischen Sinne taktierte. Alle nachfolgenden Kirchenführer von ELK und ELOK kamen jedenfalls über diesbezügliche Absichtserklärungen nicht wesentlich hinaus.

Aber auch Kauffenstein selbst war das unbeschwerte Zugehen auf die lutherischen Schwesterkirchen und die Einschwörung seiner eigenen Kirche auf diese Linie, die den Beginn seiner Amtszeit ausgezeichnet hatten, abhanden gekommen. Zwei Sätze aus dem persönlichen Zusatz zum offiziellen Bericht der KL vor der Synode 1980 belegen dies:

„Das Streben nach Einheit durch Vereinheitlichung ist dem Evangelium ebenso fremd wie der utopische Traum, der Mensch - auch die Kirche Jesu Christi - koenne voellige Gerechtigkeit und Frieden auf Erden schaffen, eine neue Weltordnung herbeifuehren.“[641]

Auch wenn man diesen Erkenntnissen in der Sache nicht widersprechen will, mußten diese Worte in der gegebenen Situation doch wie Giftpfeile die namentlich nicht erwähnten Adressaten, die allerdings unschwer als VELKSWA, CCN und SWAPO auszumachen sind, treffen.

Beinahe schwerer wiegt der zweite Satz, der den radikalen Kurswechsel des Landespropstes offenkundig werden läßt, sucht er doch neue Bündnispartner

[638] Vgl.: ebd., S. 8.
[639] Ebd.
[640] Vgl. hierzu vor allem auch Kap. 4.3 dieser Arbeit!
[641] Ansprache Kauffensteins vor der DELK-Synode 1980, S. 2; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“. In der während der Synode verabschiedeten „Kursbestimmung“, auf die hin alle Organe und Glieder der DELK verpflichtet wurden (vgl.: Beschlußvorlage der KL zu Anlage 10 des Protokolls der DELK-Synode im Oktober 1980; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“), tauchen diese Gedanken ebenfalls auf: „Wir erkennen und achten die Unterschiedlichkeit theologischer Erkenntnis, kultureller Tradition, ethnischer Zugehörigkeit und sprachlicher Gruppierung. (...) Wir sehen es als unsere Aufgabe an, aus christlicher Verantwortung besonders die Konzepte des Marxismus und des Rassismus in jeder Form sowie die gegenseitige Diskriminierung als unchristlich aufzudecken.“ („Kursbestimmung“ der DELK-Synode 1980; Sam-Cohen-Archiv, Akten der IG, Mappe 33, „Kirche“; das Dokument findet sich auch abgedruckt in: Heimat Dez. 1980, S. 2.)

ausgerechnet unter den Kirchen, zu denen die DELK bislang strenge Distanz wahrte, da sie die Apartheidsideologie auch theologisch rechtfertigten:

„Das theologische Gespräch mit den drei Reformierten (burischen) Kirche zu suchen, sollte fuer die DELK eine vordringliche oekumenische Aufgabe sein: diese Kirchen umfassen den groessten Teil der weissen Bevölkerung (...) und tragen wesentlich zur politischen Meinungsbildung bei.“[642]

Das Ziel dieser Fühlungnahme bleibt hier apokryph[643] :

„Das theologisch unterschiedlich begruendete Selbstverstaendnis der Kirchen in seinen Auswirkungen auf die Mitverantwortung füreinander innerhalb des einen Leibes Christi und in den sozialen und politischen Fragen unserer Zeit muss mit ihnen durchdacht werden mit dem Ziel, dass unterschiedliche theologische-kirchliche Grundsätze den uns von Gott aufgetragenen Dienst an allen Menschen unseres Landes nicht behindern duerfen.“[644]

Daß die Apartheidsideologie *auch* Dienst an *allen* Menschen des Landes sei, davon gaben sich die Reformierten ja gerade überzeugt! Die DELK hätte die Reformierten hier wohl kaum eines Besseren belehren können. Die dann den gerade zitierten Formulierungen folgenden Ausführungen, die dem Christen die

[642] Ansprache Kauffensteins vor der DELK-Synode 1980, S. 3; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

[643] Die „Kursbestimmung“ deutet aber eine Motivation für den geplanten Brückenschlag an: „Wir werden uns bemühen, durch Gespräch mit den noch nicht im CCN vertretenen Kirchen des Landes deren Beitritt zum CCN zu erreichen, damit in ihm möglichst alle Kirchen dieses Landes vertreten sind.“ („Kursbestimmung“ der DELK-Synode 1980; Sam-Cohen-Archiv, Akten der IG, Mappe 33, „Kirche“.) Welche Gedanken sich aber mit diesem Ziel verbanden, bleibt unerwähnt. Jedoch mußten die Verfasser der Kursbestimmung wissen, daß eine Mitgliedschaft der burisch-reformierten Kirchen im CCN diesen in innere Konflikte stürzen und in seiner gesellschaftspolitischen Funktion folglich schwächen mußte!

[644] Ansprache Kauffensteins vor der DELK-Synode 1980, S. 3; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“. Diese Ambitionen des Landespropstes stießen bei den schwarzen Kirchen und beim CCN auf erhebliches Unverständnis und lösten Besorgnisse aus: Die Unvereinbarkeit dieser Absichten der DELK mit dem Selbstverständnis des CCN machten ELK-Präses Frederik und CCN-Generalsekretär Maasdorp der DELK-KL anläßlich des Besuches einer Sitzung deutlich: Die „Stellung der DELK zu den Reformierten Kirchen“ sorge innerhalb des CCN für Irritationen und bedürfe einer Klärung, so Maasdorp. (Protokoll der KL-Sitzung vom 21./22.11.1980, S. 6; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“.) Allerdings war es von seiten der DELK zu der geplanten Kontaktaufnahme zur NG Kerk bis dahin auch gar nicht gekommen, „da ein direkter Ansprechpartner nicht feststellbar ist“ (Protokoll der KL-Sitzung vom 13./14.2.1981, S. 2; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“). Dennoch hielt der Landespropst weiter an diesem Ziel fest, wogegen Pastor Maasdorp auf die Unvereinbarkeit dieses Vorhabens mit der Kursbestimmung der DELK hinwies und warnte: „’There is the danger that black churches try to identify theologically the NG-Churches with Apartheid.’“ (Protokoll der KL-Sitzung vom 12.2.1981, S. 4 f.; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“.)

Hände binden und ihn allein auf das Gebet zurückwerfen würden, wollte er ihnen Folge leisten, scheinen dann auch eher für eine bedenkliche Annäherung der Lutheraner an die Reformierten tauglich zu sein:

„Christen verfuegen nicht ueber die Machtmittel, Druck ausueben zu koennen gegenueber wirtschaftlicher, sozialer und politischer Bedrohung. Mittel und Methoden des sog. „Gewaltlosen Widerstandes“, wie z. B. Wirtschafts- und Schulboykott, Sanktionen und Wehrdienstverweigerung sind nach ihrer geistlich legitimen Motivierung zu hinterfragen und ihre Folgen sorgfaeltig zu bedenken. Es besteht die Gefahr, dass die Kirche durch ihre Empfehlung solcher Massnahmen unwillentlich solchen Maechten und Kraeften in die Hand arbeitet und den Boden bereitet, denen nicht wirklich an der Beseitigung von Unterdrueckung und Unrecht gelegen ist, sondern vielmehr an der Ausdehnung ihres wirtschaftlichen und politischen Machtbereichs.“[645]

KA-Afrikareferent Hoerschelmann legte in seinem Reisebericht entsprechend eine eigene Sicht von den angestrebten Kontakten der DELK zu den burischen Kirchen dar und sieht dabei „wohl weniger die dringend erforderliche Entideologisierung der burischen Theologie als die Bekräftigung einer Wahlverwandtschaft herauskommen“[646]. Interessanterweise wird diese Einschätzung sogar von Gisela Kauffenstein in einem Kommentar zu dem Bericht ihres Mannes für die DELK-Synode 1980 gestützt, wenn sie hinsichtlich des Motivs für diese Betonung von Gemeinsamkeiten zwischen den deutschen Lutheranern und den Reformierten formuliert: „Er (Landespropst Kauffenstein, Verf.) hoffte immer noch darauf, auch die reformierten Kirchen zur Mitarbeit im CCN bewegen zu können, um das sonst unvermeidliche Abgleiten nach links zu vermeiden.“[647] Sicherlich unfreiwillig wird an dieser Stelle die eindeutig politische Intention der Kontaktsuche zur NG-Kerk unzweideutig sichtbar: Gemeinsam mit der NG-Kerk hätte der DELK die effektive Wahrnehmung einer theologisch verbrämten, tatsächlich aber politisch ausgerichteten Oppositionsrolle im CCN gelingen können!

Eine mögliche offizielle Erklärung für den immer stärker beobachtbaren offenkundigen konservativen Schwenk des Landespropstes liefert der Synodenbericht der Kirchenleitung, die sich demnach große Sorgen um Abwanderungs-

[645] Ebd.
[646] Weiße Lutheraner und schwarze Christen in Südafrika und die EKD. In: Heimat Jan-/Apr. 1980, S. 3.
[647] Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 55.

tendenzen von DELK-Gliedern zur Evangelischen Stadtmission[648] machte: 1979 hatte deren Prediger Trauernicht eine Besuchsreise durch die DELK-Gemeinden veranstaltet und plante auf Einladung der Gemeinden für den November 1980 eine weitere Visitation. Entgegen den Erwartungen der Kirchenleitung und der DELK-Pfarrer, daß dieses Engagement als ein integraler Bestandteil der DELK-Arbeit zu verstehen sei, lief die Entwicklung aber wohl auf die Gründung einer freikirchlichen Organisation hinaus[649], wobei die rein theologische Ausrichtung der Stadtmission vielen entnervten DELK-Gliedern offenbar einen ersehnten Ausweg aus den jahrelangen Querelen verhieß.

Unbegründet waren diese Sorgen seinerzeit sicher nicht, denn tatsächlich konnte die Stadtmission in den achtziger Jahren eine stattliche Zahl ehemaliger DELK-Glieder, die nicht generell Abstand von der Kirche genommen hatten oder zur NG Kerk übergewechselt waren, an sich binden, und sie setzte durch ihr gänzlich unpolitisches Profil die DELK erneut unter starken inneren Druck.[650]

Trotz dieser plausible erscheinenden Erklärung für das Verhalten Kauffensteins kamen im Kirchenvolk zunehmend Verdächtigungen auf, daß noch andere

[648] Die Evangelische Stadtmission ist identisch mit der Pilgermission St. Chrischone mit Hauptsitz in Basel. (Vgl.: Bericht der KL vor der DELK-Synode im Oktober 1978, S. 9. (Anlage 4 zum Protokoll der Synode); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".) Während sie sich in der Schweiz als Freikirche sah, erhob sie diesen Anspruch in Deutschland nicht. (Vgl.: Beschluß-Protokoll der 22. Ordentlichen Tagung der Synode der DELK vom 10. bis 11. Oktober 1980, S. 2; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".)

[649] Vgl.: Bericht der Kirchenleitung für die 22. Ordentliche Synode der DELK vom 9.-12.-10.1980, S. 7; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden"; Die Synode 1980 sah die Stadtmission jedoch noch mit Gelassenheit und der Hoffnung, einen eigenen Vorteil von deren Tätigkeit erwarten zu können: „Wachsendes Interesse an der Stadtmission zeigt, dass Beduerfnis besteht, welches unsere Kirche nicht voll befriedigen kann. Es wird herausgestellt, dass die Stadtmission keine Freikirche ist und ihre Arbeit befruchtend in die DELK hineinwirken soll." (Anlage zum Thema „Stadtmission" zum Verhandlungsprotokoll 7 der DELK-Synode 1983, die die Einstellung der DELK-Synode von 1980 zur Stadtmission mit diesen Worten referierte; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".)

Schon in der KL-Sitzung vom 31.1.1981 führte Lp. Kauffenstein zum Thema Stadtmission jedoch aus: „Das Verhältnis zur Stadtmission hat sich zusehends verschlechtert. Es besteht deutlich die Gefahr einer Abwerbung von Mitgliedern der DELK und dem Aufbau einer eigenen Organisation bis zur moeglichen Bildung einer Freikirche." (Ebd.) Als erste Gegenmaßnahme müsse deshalb festgestellt werden: „1. die Stadtmission ist kein Teil unserer Kirche, 2. Die naechste Reise von Missionar Trauernicht ist abzusetzen, bis eine Klaerung der Beziehungen moeglich wird." (Ebd.)

[650] Im November 1984 erklärten zwei Vertreter der Stadtmission gegenüber einer Delegation der DELK, diese „wolle nicht gegen die Kirche, aber auch nicht unter oder in ihr arbeiten" (Bericht der Kirchenleitung für die Synode der DELK vom 2.-5.5.1985, S. 6; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden"). Auch auf gegenseitige Absprachen wollte man sich von dieser Seite nicht festlegen lassen, so daß das gegenseitige Verhältnis weiterhin belastet und von Befremdung geprägt blieb, woran sich auch in den 90er Jahren nichts wesentliches ändern sollte.

Motive den Landespropst umtreiben mußten. Von seiten prominenter DELK-Glieder erhielt Kauffenstein dagegen zunehmend Unterstützung; deutlich wurde dies insbesondere in der Verteidigung des Landespropstes gegen Anwürfe des DELK-Pfarrers Jürgen Düsberg, der im Februar 1980 in einem Brief an die Synodalen Vorwürfe gegen die Kirchenleitung erhob. Während sich sein Gemeindekirchenrat eindeutig auf die Seite des Landespropstes stellte, legte man Düsberg kurzerhand nahe, für seine Person einen Rückberufungsantrag an die EKD zu stellen.[651]

Allmählich bekamen so die Fronten, die sich über Person und Amtsführung des Landespropstes aufbauten, inhaltliche Konturen und Gesichter. Kaum ein Jahr später sollten sie - vor allem auch unter dem Eindruck einer äußerst eigenwilligen „Außenpolitik“ Kauffensteins - massiv aufeinandertreffen.

3.5.2.3 Eine „Weiße-Weste-Selbstinszenierung“ Kauffensteins vermag die internationale Ökumene nicht zu täuschen

Im April 1981 fand in Gabarone / Botswana eine Tagung des Joint-Committee on South-West-Africa (JCSWA) statt. Die im Rahmen der JCSWA in unregelmäßigen Abständen abgehaltenen Treffen dienten der Beratung zwischen den drei in der VELKSWA zusammengeschlossenen lutherischen Kirchen Namibias mit ihren überseeischen Partnern. So nahmen an dieser Begegnung für die ELOK ihr Bischof Dumeni, der zugleich in der Funktion des VELKSWA-Präsidenten anwesend war, Bischof Frederik für die ELK und Landespropst Kauffenstein für die DELK teil. Anwesend waren darüber hinaus der Generalsekretär des CCN, Maasdorp, sowie Vertreter der Vereinigten Evangelischen Mission, der Finnischen Mission, der EKD und des Lutherischen Weltbundes.
Angesichts der bürgerkriegsähnlichen Situation, in der sich Namibia zu dieser Zeit befand, und der Verantwortung, die den Kirchen aus der seelsorgerlichen

[651] Vgl.: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 47 ff.

Betreuung der Namibia-Flüchtlinge in Sambia, Botswana und Angola erwuchs[652], kam dieser Zusammenkunft eine wichtige Bedeutung zu.

Während der Tagung erklärte Landespropst Kauffenstein in einer vorbereiteten Erklärung für die DELK, daß man tief schockiert sei über den Bombenanschlag auf die Druckerei der ELOK in Oniipa. Als Solidaritätsbekundung habe er umgehend einen Scheck an die ELOK gesandt und die eigenen Gemeinden zu einer Sonderkollekte aufgerufen. Zu einem Protestbrief einiger Kirchen des Landes gegen die geplante Einführung der Wehrpflicht in Namibia und der Zwangsrekrutierung junger namibischer Männer zum Dienst in der südafrikanischen Armee führte er aus, niemand in der KL der DELK habe vor der Absendung des Schreibens von diesem Protest gewußt. Wäre dies der Fall gewesen, hätte man sich beteiligt: „I would also have signed it and do stand behind it.“[653]

Des weiteren verwies der Landespropst auf seine Bemühungen zugunsten der SWAPO-Häftlinge, von denen er einige im Camp in Mariental besucht und ihnen angefragte Literatur mitgebracht habe bzw. die Bemühungen um entsprechenden Lesestoff fortsetzen wolle: „I continue my efforts to supply the detainees with the required books.“[654]

Auch zum Praktizieren vertraglich seit langem vereinbarter lutherischer Abendmahlsgemeinschaft äußerte sich der Leiter der DELK vor der internationalen Schar kirchlicher Verantwortungsträger konstruktiv und ohne Ressentiments:

„Farm services for members of both ELK and DELK were held with a growing number from both churches attending same. These efforts could be intensified because two more pastors were sent to DELK by EKD“ (...) The local church boards were requested to ask pastors of ELK and ELOK in their vicinity to make themselves available for baptism and funeral services in the DELK congregations“[655].

Mittels derartiger Sätze führte der Landespropst dem internationalen Teilnehmerkreis eine DELK vor Augen, die offenbar eine dramatische Wende vollzogen hatte; nichts schien mehr an die Schwierigkeiten und Kontroversen, die

[652] Vgl. dazu auch die Ausführungen in Kap. 2.6.4 dieser Arbeit!
[653] JCSWA-Consultation Gabarone 9.-12.4.1981. Report of the German Lutheran Church, S. 2; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.
[654] Ebd.
[655] Ebd., S. 3.

Protestschreiben mit gesellschaftspolitischen Inhalten, umfassende Diakonie und Kanzeltausch in früheren Jahren regelmäßig in der DELK ausgelöst und zu schweren Zerwürfnissen mit den anderen lutherischen Kirchen geführt hatten, zu erinnern. Die sich so präsentierende „neue DELK“ konnte mit diesen von Kauffenstein vorgetragenen Positionen ihr Recht auf einen anerkannten Platz unter den Kirchen Namibias scheinbar mit gutem Recht einfordern.

Daß aber eine vertrauensvolle Zusammenarbeit unter den Verantwortlichen der Kirchen und daraus erwachsende komplementäre Initiativen, von deren Existenz man aufgrund der Ausführungen hätte ausgehen dürfen, lediglich eine Illusion waren, belegt eine Notiz des Afrika-Referenten der EKD, Werner Hoerschelmann, der ebenfalls an der Tagung teilnahm. Zwar sei man sich in der Beurteilung der politischen Lage in Namibia, die übereinstimmend als „bedrohlich“[656] geschildert wurde, einig, doch sei über die Situation der Namibia-Flüchtlinge „kaum Näheres“[657] zu erfahren gewesen, „obwohl einige Vertreter der schwarzen Kirchen und vor allem die Vertreter des Lutherischen Weltbundes und der VEM über detaillierte Kenntnisse verfügten“[658]. Die Begründung vermittelt dann einen Eindruck von der tatsächlichen Stimmung zwischen den Kirchenführern: „Der entscheidende Grund für die Zurückhaltung lag darin, daß man den anwesenden weißen Namibiern nicht traute. Die Hauptursache dieser Zurückhaltung lag in der Tatsache, daß Landespropst Kauffenstein den Status eines Militärgeistlichen bei der südafrikanischen Armee hat.“[659]

Unausgesprochen standen die Beziehungen der Verantwortungsträger in den Kirchen demnach unter dem Zweifel hinsichtlich der persönlichen Integrität und Seriosität des Landespropstes oder sogar unter dem gegen Kauffenstein verschiedentlich gehegten Verdacht auf spionagedienstliche Tätigkeit für Südafrika[660]. Auch die internen Einschätzungen Hoerschelmanns zum Thema

[656] Notiz über die Teilnahme an der JCSWA-Tagung in Gabarone, 15.5.1981, S. 2; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.
[657] Ebd., S. 3.
[658] Ebd.
[659] Ebd.
[660] In seiner Erklärung vor der Ordentlichen Jahresversammlung der Gemeinde Windhoek vom 29.3.1982 berichtet Landespropst Kauffenstein über zwei Windhoeker Pfarrerkollegen, die der EKD nahegelegt hätten, sich vor Einmischungen in interne Angelegenheiten der DELK nicht mehr zu scheuen und gab ihr Motiv für eine derart außergewöhnliche Empfehlung mit folgenden Worten wieder: „Sie begründeten das mit ‘Machenschaften der jetzt die DELK Leitenden und ihrer Hintermänner’ und mit dem ‘Wirken dämonischer Kräfte in der DELK’.“ (Hier zitiert nach: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 100.) Angesichts

VELKSWA spiegeln diese Tendenz wider: Das Gespräch in Gabarone habe keinerlei Ansatzpunkte für die „Zielvorstellung einer institutionellen oder strukturellen Vereinigung der Dreierföderation zu einer Einheitskirche in nächster Zeit“[661] erkennen lassen. Während die ELOK sich ganz auf die aus der Bürgerkriegssituation erwachsenden Probleme konzentriere und auch die ELK mit ihrem Vielvölker- und Vielsprachen-Charakteristikum zu kämpfen habe, seien in der DELK nach den internen Wahlen in Namibia neue Tendenzen aufgetaucht:

„Innerhalb der DELK haben die letzten ethnischen Wahlen einen spürbaren Rechtsruck bewirkt. Damit ist die Skepsis gegenüber verbindlichen kirchlichen Zusammenschlüssen mit Schwarzen im Lande gewachsen. Lediglich auf Gemeindeebene und im zwischenmenschlichen Bereich ist ein langsames, aber stetiges Zunehmen der Schwarz-Weiß-Kooperation zu beobachten. Vor allem aber ist es die faktische Bürgerkriegssituation, die - trotz DTA - eine mehr oder weniger klare Trennungslinie zwischen Schwarz und Weiß im Lande zieht, die auch auf kirchlichem Gebiet ein völliges Zusammengehen der sich in Feindschaft gegenüberstehenden Rassengruppen z. Zt. unmöglich macht. Die von vielen erhoffte und betriebene Kirchenvereinigung wird wohl erst nach einer politischen Änderung im Lande, d. h. nach dem Tage der Unabhängigkeit Namibias möglich werden.“[662]

Darüber hinaus sah der Afrika-Referent der EKD in den entsprechenden Ausführungen Maasdorps Anzeichen dafür, daß man die DELK aus dem CCN ausschließen werde bzw. ihr ein Ausscheiden nahelegen werde, „sobald sie nicht bereit ist, Stellungnahmen politischen Inhalts mitzuunterschreiben“[663].

---

der offiziellen Kontakte, die der Landespropst pflegte, kann dies wohl nur als wohlverklausulierter Hinweis der beiden DELK-Pfarrer auf eine vermutete geheimdienstliche Tätigkeit des Kirchenleiters verstanden werden. Welcher andere Tatbestand würde auch sonst eine Einmischung von außen gerade in die in dieser Hinsicht so sensible DELK erforderlich erscheinen lassen?

[661] Notiz über die Teilnahme an der JCSWA-Tagung in Gabarone, 15.5.1981, S. 4; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.

[662] Ebd.; die Erfahrungen der folgenden Jahre sollten diese Einschätzungen bestärken: Wurde der VELKSWA auf Kirchenleitungsebene immer weniger Aufmerksamkeit zuteil, gewann die suprakirchliche Organisation Zuspruch an der Basis der Kirchen. Vor allem die Treffen der Frauen aus den VELKSWA-Kirchen und der so initiierte gegenseitige Austausch von Erfahrungen auf gleichberechtigter Ebene stärkten das Gefühl von prinzipieller Zusammengehörigkeit. (Vgl. exemplarisch: VELKSWA-Frauen in Ongwediva. In: Heimat Mai/Juni 1982, S. 3; Lutherfestwoche in Windhoek. In: Heimat Dez. 1983, S. 3 sowie: Bericht über die Frauenkonferenz der VELKSWA. In: ebd., S. 4.)

[663] Notiz über die Teilnahme an der JCSWA-Tagung in Gabarone, 15.5.1981, S. 5; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.

Auch diesen Einschätzungen ist zu entnehmen, daß die Machtbalance zwischen DELK und den anderen (lutherischen) Kirchen Namibias sich deutlich verschoben hatte, zumal sich die EKD immer stärker den Positionen der VELKSWA und - inzwischen bedeutsamer - der Politik des CCN annäherte. Wußten ELOK und ELK damit die Missionen, den LWB und in wichtigen Punkten auch die EKD auf ihrer Seite, konnte Landespropst Kauffenstein die Isolation seiner Kirche nur durch Solidaritätsbekundungen zu vermeiden versuchen; diesen wurde aber von DELK-externer Seite immer weniger Glauben geschenkt.

3.5.2.4 Die äußere Krise der DELK schlägt nach innen durch: Der Fall Seemüller als Auslöser für den theologischen Richtungsstreit und die beispiellosen persönlichen Zerwürfnisse auf der Synode 1981

Auch innerhalb der DELK kam es - wie bereits angedeutet - im Verlauf des Jahres zu einer äußerst tiefen Vertrauenskrise, die zuerst die Kirchenleitung betraf, sich dann aber auch über die Gemeinden legte. Die Sitzungsprotokolle der KL aus dieser Zeit belegen eindrucksvoll die oft zum Zerreißen gespannte Atmosphäre, wobei sich die Differenzen an der Person Kauffensteins festmachten, der die Kirche nach Worten von Pastor Düsberg „zementieren“[664] wolle, während die Pfarrer sie zu „bewegen“[665] versuchten.[666] Neuerlicher Auslöser für das aufbrechende Zerwürfnis war der „Fall Seemüller“: Dem farbigen Adoptivkind des DELK-Pfarrers in Otjiwarongo, Kurt Seemüller, war der Zugang zur deutschen Regierungsschule unter Berufung auf die bestehende Gesetzge-

[664] Handschriftliches Protokoll der KL-Sitzung vom 24.7.1981; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“.
[665] Ebd.
[666] Der Landespropst rechtfertigte sich gegen entsprechende Vorhaltungen damit, daß er betonte, er lasse sich durchaus von Briefen aus den Gemeinden beeindrucken: Zur virulenten Frage, ob die DELK den status confessionis ausrufen solle, könne man dort lesen, daß die Verfasser solcher Schreiben sich dann zur Revolution aufgerufen fühlten (vgl.: handschriftliches Protokoll der KL-Sitzung vom 14.8.1981; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“). Auch drohe man neuerlich wieder damit, in einem solchen Fall eine Freikirche zu bilden (vgl.: handschriftliches Protokoll der KL-Sitzung vom 24.7.1981; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“). Er, Kauffenstein, wolle die Gemeinden aber in Ruhe führen und höre deshalb auf das, was sie wollten (vgl.: handschriftliches Protokoll der KL-Sitzung vom 14.8.1981; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“). Die Pastoren betrachteten die Gemeinden dagegen als ein durch sie zu gestaltendes Aufgabenfeld.

bung von der Exekutive des weißen Landrates verwehrt worden, woraufhin Teile der Kirchenleitung nach unerhört gebliebenen Protesten erwogen, im Namen der DELK den status confessionis auszurufen[667]. Hierüber entbrannte ein heftiger Streit innerhalb der DELK. Bald stellte sich heraus, daß aufgrund tiefsitzender und jetzt anläßlich des konkreten Falles offen ausgebrochener Meinungsverschiedenheiten ein gemeinsames Weiterarbeiten der KL undenkbar wurde, weshalb die DELK im Oktober 1981 eine außerordentliche Synode abhielt, die sich intensiv mit dem „Öffentlichkeitsauftrag der Kirche" auseinandersetzen sollte, da der Fall Seemüller vor allem in der Presse verhandelt worden war und landesweit für enormes Aufsehen gesorgt hatte[668]. Das wohlklingende Titelthema darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß es tatsächlich vor allem um die Amtsführung und die Person von Landespropst Kauffenstein ging, denn als Konsequenz heftigster Spannungen zwischen der Kirchenleitung und dem Landespropst traten während der Synode, deren Charakter offenbar dem eines Tribunals glich[669], bis auf ein Laienmitglied alle dem Propst zur Seite gestellten Mitglieder der Kirchenleitung zurück.

Die betreffenden KL-Mitglieder stellten zur Begründung fest, „dass eine Zusammenarbeit mit dem derzeitigen Landespropst für sie nicht mehr möglich ist"[670]. Alle Sitzungen der KL nach November 1980 seien „durch sachliche und persönliche Differenzen zwischen dem Landespropst und den anderen Mitglie-

[667] Vgl.: Deutsche Lutheraner lehnen Rassentrennung ab. In: Lutherische Welt-Information 20/1981; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 6/1981, S. 7. In der Stellungnahme aus dem Kreise der KL der DELK vom 27.4.1981 (abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 6/1981, S. 8 f.) beruft sich das Leitungsgremium der Kirche ausdrücklich auf die Erklärung der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1977 in Daressalam, die die weißen Kirchen des südlichen Afrika dazu aufforderte zu erkennen, daß die Situation in ihren Ländern einen status confessionis darstellt. Hinsichtlich der Entscheidung des Landrates sei klar, daß sie „eindeutig auf rassistischen Motiven beruht und ein Beweis dafür ist, daß die Trennung nach Hautfarben gerade auf dem Schulsektor nach wie vor zu der bewußten Politik der gegenwärtigen Obrigkeit gehört, entgegen den Beteuerungen im In- und Ausland, daß die bisherige diskriminierende Gesetzgebung der Apartheid abgeschafft sei. Ausgehend von Glaube und Bekenntnis müssen wir diese Politik als dem Willen Gottes widersprechend und als Verhöhnung des Geistes der Versöhnung ansehen. Die Kirchenleitung ruft die Gemeinde auf, die augenblickliche Situation in unserem Lande im Sinne des status confessionis, das heißt als Zeit, die einen Bekenntnisakt erfordert, zu erkennen." (Ebd., S. 8.) Sofortige Zustimmung und Unterstützung erhielt die DELK in dieser Angelegenheit seitens des CCN und des LWB. (Vgl. die entsprechenden Schreiben: ebd. S. 9 f.)

[668] Noch in einem AZ-Kommentar aus dem Jahre 1996 kommt Eberhard Hofmann auf diesen Fall zurück, was für ihn selbst ein Signal dafür ist, wie „die lange Geschichte der Apartheid in den Köpfen nachwirkt". (Hofmann, Eberhard: Neuer Rassen- und Ethnokomplex? In: AZ 28.10.1996.)

[669] Dieses Wort benutzte Pastor Pauly während der Synode, um sein Bedauern über den Umgang miteinander während der Tagung zum Ausdruck zu bringen. (Vgl.: Beschluß-Protokoll der außerordentlichen DELK-Synode vom 16./17.10.1981, S. 5; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".)

[670] Erklärung der Mitglieder der KL zu ihrem beabsichtigten Rücktritt. (Anlage 6 zum Protokoll der DELK-Synode vom Oktober 1981), S. 1; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".

dern der Kirchenleitung“[671] erheblich belastet gewesen, so daß eine „produktive Arbeit für die Gemeinden der DELK (...) zeitweise unmöglich“[672] gewesen sei. Zu dem „totalen Vertrauensbruch“[673] hätten verschiedenste Gründe beigetragen: Neben einer eigenwilligen Personalpolitik, die sich nicht an Beschlüssen der KL orientiert habe, und allgemein gehaltenen Vorwürfen wie „mangelnde *echte* Kontaktfähigkeit zu Kollegen und Mitarbeitern“ sowie „fehlende Entschlusskraft bei wichtigen Entscheidungen“[674] werden Kauffenstein auch sehr konkrete sachliche Vorhaltungen gemacht: So sei er ohne einmütige Willensbekundung der KL im Januar 1981 zur Namibia-Konferenz nach Genf gefahren und sei diesbezüglichen Kritiken seitens der KL „mit einem von ihm in Auftrag gegebenen juristischen Gutachten zweier Synodaler begegnet, das ihn in seinem Amtsverständnis bestätigte und die Mitglieder der Kirchenleitung ‘auf ihren Platz verwies’“[675]. Ein Bericht über die Reise sei von Kauffenstein nicht vorgelegt worden.[676]

Ein anderer Vorwurf gegen den Landespropst bezog sich auf einen von der KL konstatierten Mangel an Teamgeist bei Kauffenstein: Während er mit dem auf den 27. April 1981 datierten „Wort der Kirchenleitung“ anläßlich seiner Deutschlandreise das hier bezeichnete Dokument „bei verschiedenen Stellen in Deutschland als Zeichen der kritischen Offenheit der DELK in gesellschaftlichen Fragen“[677] vorgelegt habe, habe die KL in den Gemeinden bei dem Versuch, das „Wort“ auch innerkirchlich zur Anerkennung zu bringen, „einen schweren Stand“[678] gehabt. Nach Rückkehr des Propstes aber habe dieser die Bemühungen der Kirchenleitung nicht etwa unterstützt, sondern deren Anliegen öffentlich „in Frage gestellt und relativiert“[679], womit die Gemeinden in ihrer

[671] Ebd.
[672] Ebd.
[673] Ebd.
[674] Ebd., S. 4.
[675] Ebd., S. 2.
[676] Eine „auf Einzelheiten eingehende Information der KL durch den LP über seine Reise nach Genf“ hatte die KL in ihrer Sitzung vom 27./28.2.1981 vom Landespropst ausdrücklich eingefordert. (Handschriftliches Protokoll der entsprechenden KL-Sitzung; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“.)
[677] Erklärung der Mitglieder der KL zu ihrem beabsichtigten Rücktritt. (Anlage 6 zum Protokoll der DELK-Synode vom Oktober 1981), S. 4; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[678] Ebd.
[679] Ebd.

ablehnenden Haltung bestärkt worden seien. Dies bezeichneten die sechs Mitglieder der KL als „opportunistische Informationspolitik in den Gemeinden und anderswo“[680], die zu einer Atmosphäre der Unsicherheit und des Mißtrauens geführt habe.

Auch im Verhältnis zu den zwei lutherischen Schwesterkirchen sei eine „zweideutige Haltung des Landespropstes“[681] zu konstatieren, die zu einem „Vertrauensschwund innerhalb der VELKSWA und auch des CCN“[682] geführt habe. So habe die KL zu den Ausführungen Kauffensteins auf der JCSWA-Tagung in Gabarone im April 1981[683] feststellen müssen, „dass darin aufgeführte Fakten und der Tenor des Berichts nicht der Realität entsprechen“[684], daß der Landespropst keine Impulse an der Basis setze und „im Gegenteil die Gemeinden in ihrer skeptisch-zurückhaltenden Einstellung“[685] unterstütze.

Die sich in ihrem Amt vom Landespropst nicht respektiert fühlenden Verfasser enden mit der Feststellung: „Insgesamt stehen die sechs Mitglieder der Kirchenleitung vor einem unlösbaren Problem. Manches darin ist ihnen im Blick auf die Person des Landespropstes ein Rätsel.“[686]

Auch der stellvertretende Landespropst, Pastor v. Pestalozza, zog sich mit einer Verbitterung verratenden eigenen Erklärung[687] bei gleicher Gelegenheit von seinem Amt zurück.

Die Kirchenleitung ergänzte sich erst *nach* der Synode, die sich ausdrücklich nicht „das Richteramt über die unterschiedliche Amtsauffassung der Mitglieder der Kirchenleitung“[688] anmaßen wollte, durch Kooptierung neuer Mitglieder[689].

---

[680] Ebd., S. 5.
[681] Ebd.
[682] Ebd.
[683] Vgl. noch einmal die entsprechenden Ausführungen in Kap. 3.5.2.3!
[684] Erklärung der Mitglieder der KL zu ihrem beabsichtigten Rücktritt. (Anlage 6 zum Protokoll der DELK-Synode vom Oktober 1981), S. 5; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[685] Ebd.
[686] Ebd.; in der deutschen Kirchenpresse war über dieses Rätsel interessanterweise Konkreteres zu erfahren: „Drei aus Westdeutschland entsandte Pastoren und ein Teil der Gemeindeglieder warfen dem Leiter der Kirche, Landespropst Paul-Gerhard Kauffenstein, Distanz zu den farbigen Lutheranern und seine politische Betätigung, insbesondere seine Nähe zu der südafrikanischen Verwaltung, vor.“ (EvKom 9/1982, S. 519.)
[687] Vgl.: Erklärung der Mitglieder der KL zu ihrem beabsichtigten Rücktritt. (Anlage 6 zum Protokoll der DELK-Synode vom Oktober 1981), S. 7; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[688] Heimat Sept./Nov. 1981, S. 2.
[689] Warum die neuen Mitglieder nach der Synode kooptiert und nicht durch die anwesende Synode als neue Kirchenleitung durch Wahlen legitimiert wurden, wurde später zu einem zentralen Streitpunkt anläßlich der von dem DELK-Gemeindekirchenrat Windhoek gegenüber der KL zur Weiterleitung an die EKD beantragten Rückberufung der Pastoren Düsberg, Saar und Graf v. Pestalozza am 2.4.1982. Der

Diese vor allem in personeller Hinsicht dramatischen Ereignisse stellten die inhaltlichen Auseinandersetzungen mit der gestellten Thematik verständlicherweise während der Synode, vor allem aber in ihrer öffentlichen Reflexion, in den Schatten, obschon themenorientierte Positionen und kirchliche Akteure in der gegebenen Situation geradezu konkubinatsähnlichen Charakter angenommen hatten.

Zur Wichtigkeit der Beratungen hinsichtlich der *eigentlichen* Themenstellung formulierte die *Heimat* bereits im Vorfeld der Synode: „Die Beratungen und Beschlüsse dieser außerordentlichen Synode werden richtungsweisend sein für den zukünftigen Kurs der Kirche“[690]:
So rekurriert die von der Synode verabschiedete Beschlußvorlage des Landespropstes zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche auf das „sola-scriptura-Prinzip und läßt nichts von der vom Propst nach außen hin behaupteten gesellschaftspolitischen Verantwortung der DELK erkennen: ’Darum weist die Kirche alle fremden Motive und Maßstäbe für ihre Verkündigung und ihren Dienst, wie z. B. die sog. ‘Charta der Menschenrechte’, ‘Soziales Evangelium’ usw. als ‘anderes Evangelium’ (Gal. 1,8-9) ab.’“[691] Über ihren geistlichen Auftrag und den daraus sich ergebenden Möglichkeiten zur Verhütung und Abwendung von Unrecht dürfe die Kirche zu keinerlei Aktionen aufrufen oder diese unterstützen.

Antrag selbst wurde bemerkenswerterweise vier Tage nach einer ordentlichen Gemeindeversammlung, die sich darauf festgelegt hatte, ihre vier Pfarrer (einschließlich des qua Verfassung „geborenen“ Windhoeker Pfarrers, des Landespropstes) noch bis zur Synode im Oktober 1982 zu halten, gestellt. Zu beiden Vorgängen ließen einige Glieder der DELK ein Rechtsgutachten anfertigen, das „zu den verfassungsrechtlichen, vertragsrechtlichen und verwaltungsrechtlichen Entwicklungen der DELK, insbesondere mit Bezug auf die beantragte Rückberufung (in Wirklichkeit Entlassung) der drei Pfarrer“, so der Titel des 24 Seiten starken Gutachtens, Stellung bezog. Demnach war sowohl die Kooptierung der neuen KL-Mitglieder nach der DELK-Synode 1981 als auch das Vorgehen des GKR Windhoek gegen die Windhoeker Pfarrer rechtsungültig. Dem GKR Windhoek weist das Gutachten sogar Vertragsbrüchigkeit gegenüber den Pfarrern und der EKD, die eine Untersuchungskommission nach Namibia zu entsenden beabsichtigte, um die Konflikte zu untersuchen, nach. (Vgl.: Rechtsgutachten von A. Vaatz vom 11.5.1982, S. 10 ff., S. 15 ff. sowie S. 21 ff.; Archiv: privat.)

[690] Heimat Juli/Aug. 1981, S. 2.

[691] Lp. P. G. Kauffenstein: „Öffentlichkeitsauftrag der Kirche“. Von der außerordentlichen Synode der DELK vom 15.-18.10. angenommenes Dokument; abgedruckt und kommentiert in: Heimat Dez. 1981, S. 3.

Die Niederschrift dessen, was diese theologische Vorgabe für die „gegenwärtige Situation in SWA / Namibia“[692] bedeuten würde, zeigt, wie schmal der Grat war, auf dem sich die Kompromißlinie zwischen den Fraktionen innerhalb der Kirche gründete. Wenn sich eine „neutrale Haltung“ und „mahnend-kritisches Auftreten“ theoretisch auch nicht ausschließen, so erkennt man in den folgenden beiden Passagen doch einen Formelkompromiß, der in der kirchenpolitischen Praxis sowohl Rechtfertigung für gesellschaftsbezogenes kirchliches Handeln als gleichzeitig auch Grundlage eines Ausschlusses eben dieser Handlungsoption sein kann:

„Die Kirche darf sich weder zum Anwalt der staatlichen Obrigkeit gegenüber Freiheitsbewegungen machen lassen noch umgekehrt. Unabhängig von der Gewissensentscheidung ihrer Glieder muß sie offiziell eine neutrale Haltung einnehmen, damit sie gegenüber beiden Seiten unvoreingenommen mahnend und kritisch auftreten kann. (...)
Die Kirche darf sich nicht ihrer Mitverantwortung für die Gestaltung einer Zukunft in Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit für alle Einwohner dieses Landes entziehen. Sie darf sich nicht scheuen, dem Gesetzgeber gegenüber kalte, menschenverachtende Gesetzlichkeit, unrechtmäßige Anwendung von Gewalt und Diskriminierung Unrecht vor Gott und Menschen zu nennen. Sie muß ebenfalls den Mut haben, politisch revolutionären Gruppen zu sagen, daß man ‘den Teufel nicht mit dem Beelzebub’ austreiben kann mit der Absicht, ein ‘Paradies auf Erden’ zu errichten. Die Kirche muß auf die Gefahr hinweisen, daß evangeliumsgemäß verstandene ‘soziale Verantwortung’ leicht der Verführung durch die utopische Ideologie des ‘Sozialismus’ erliegen kann, die zu einer Ersatzreligion wird, in der nicht Jesus, sondern der Mensch im Mittelpunkt steht.“[693]

Diese Vorlage des Landespropstes kontrastierte Pastor v. Pestalozza mit Anmerkungen zum „status confessionis“; diesbezüglich zitierte er zunächst den ersten Satz aus der Stellungnahme der DELK-Synode 1978 zu dem auch von Landespropst Kauffenstein unterzeichneten Schreiben an den Premierminister Südafrikas: „’Die Synode erkennt Recht und Pflicht der Kirche in der Ausübung ihrer geistlichen Verantwortung an, sich zu aktuellen Fragen des öffentlichen

[692] Heimat Sept./Nov. 1981, S. 3.
[693] Ebd.; das Dokument gleichen Wortlauts findet sich auch in den Anlagen zum Protokoll der DELK-Synode im Oktober 1981; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“; der Inhalt des Textes wurde als Richtschnur für die Haltung der DELK von der Synode mit 32 gegen 2 Stimmen bei 3 Enthaltungen gebilligt. (Vgl.: Beschluß-Protokoll der außerordentlichen DELK-Synode vom 16./17.10.1981, S. 4; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.)

Lebens und zu drohenden Situationen äussern zu können und äussern zu müssen.'"[694]

Der scheidende stellvertretende Landespropst verdeutlicht den Synodalen die Bedeutung dieser seinerzeit von ihnen mitverantworteten Formulierung, die in direkter Konfrontation mit der gerade erst von der Synode verabschiedeten Erklärung die peinliche Widersprüchlichkeit zwischen beiden Texten offenbart, mit eindrucksvollen Worten:

„Die Kirche ist herausgefordert zu reden nicht nur, wenn ihr Bekenntnis zum lebenden Gott in irgendeiner Form (...) bedroht ist, sondern auch, wenn Grundrechte des Menschen oder andere elementare Lebensbedingungen bedroht sind. So kann die Kirche einmal aus Eigeninteresse handeln, aber genau so ohne jeden Eigennutz. (...)

Die bestehende Vielfalt in der Schöpfung Gottes soll nicht geleugnet werden. Die Verschiedenheit der Menschen nach Rasse, Kultur, Sprache oder Hautfarbe kann bejaht werden solange damit nicht gleichzeitig Menschen unterschiedlich bewertet werden und - wie z. B. durch bestehende Gesetzgebung - unterschiedlich behandelt werden. Wenn es im weltlichen (z. B. im schulischen) Bereich auch nicht um das Heil des Menschen geht, so doch um sein Wohl; d. h. um den Schutz des Lebens, um Freiheit und Recht. Und Recht meint die Zubilligung eines Bereichs für freien, eigenverantwortlichen Lebensvollzug."[695]

Ergänzend machte v. Pestalozza deutlich, daß er für die oppositionelle Haltung vieler DELK-Glieder zu dem Wort von Teilen der Kirchenleitung, das keine politische Aktion, sondern ein Gesprächsangebot an die Gemeinden darstellen sollte, wenig Verständnis aufbringen könne und betonte, daß er es der Synode weiterhin anempfehle.

Die hier nachvollzogene Auseinandersetzung innerhalb der DELK muß dabei vor dem internationalen Kontext gesehen werden, da dieser für die namibia-internen Entwicklungen seit Mitte der 70er Jahre von außerordentlicher Wichtigkeit geworden war: Die zu Beginn der 80er Jahre innerhalb der DELK äußerst kontrovers diskutierte und auch in dem Beitrag v. Pestalozzas aufgeworfene Frage über die Feststellung eines status confessionis ging nämlich insbe-

[694] Pastor Graf v. Pestalozza: „status confessionis". (Anlage 8 zum Protokoll der DELK-Synode im Oktober 1981), S. 1; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".
[695] Ebd., S. 2 f.

sondere auf die Ermahnung der LWB-Vollversammlung 1977 in Daressalam zurück, wo folgender Aufruf an die weißen Kirchen im südlichen Afrika erging:

„'Wir appellieren besonders an unsere weißen Mitgliedskirchen im südlichen Afrika zu erkennen, dass die Situation im südlichen Afrika einen status confessionis darstellt. Das bedeutet, dass Kirchen auf der Basis des Glaubens und, um die Einheit der Kirche zu manifestieren, öffentlich und eindeutig das bestehende Apartheid-System ablehnen.'"[696]

Dieser vorerst letzte Versuch, die DELK von innen heraus ernsthaft mit dieser Thematik zu konfrontieren und sie darüber möglichst auch zu reformieren, muß allerdings als gescheitert angesehen werden, denn nach der Synode war an eine gedeihliche Zusammenarbeit vor allem zwischen dem Landespropst und den übrigen Windhoeker Pfarrern und nicht mehr zu denken.
Nach dem Abebben der hier aufgebrochenen inneren Auseinandersetzungen sollte die DELK das nächste Mal von außen mit dieser Problematik konfrontiert werden, als die nachfolgende Vollversammlung des LWB im Jahre 1984 die Kirche aufgrund der nach ihrer Ansicht unerledigt gebliebenen Aufgaben suspendierte.

[696] Zitiert nach: Landespropst Blank: Aufzeichnungen über die Vollversammlung des LWB in Budapest, besonders die Frage der Suspendierung der DELK betreffend. Windhoek 6.9.1984, S. 1; DELK-Archiv, Akte „LWB"; die Erklärung findet sich in gleichem Wortlaut auch abgedruckt in: LR 4/1977, S. 618. Einleitend zu diesem Abschnitt heißt es in der Erklärung der LWB-Vollversammlung: „Die Menschenrechtsresolution von Evian hat im LWB und in seinen Mitgliedskirchen einen Prozeß des Nachdenkens und des Engagements hervorgerufen. Inzwischen steht die Menschenrechtsfrage im Mittelpunkt des Interesses der Weltöffentlichkeit. Sie ist von einer moralisch-rechtlichen Frage zu einem Politikum geworden. Menschenrechtsverletzungen bestehen nach wie vor in allen Kontinenten. Da wir auf afrikanischem Boden tagen, stehen uns besonders die Leiden unserer Mitmenschen auf diesem Kontinent vor Augen. Wir sagen gewiß nichts Neues, wenn wir unsere Besorgnis und unseren Protest über die andauernde Bedrohung der Menschenwürde und die vielfältigen Verletzungen der Menschenrechte durch die weiße Minderheit in Südafrika, Namibia und Simbabwe zum Ausdruck bringen. Aber wir können nicht verschweigen, daß eine Anzahl von Industriestaaten durch mannigfache Verbindungen mit dem südlichen Afrika eng mit dem gegenwärtigen System verbunden ist und deshalb bedeutsame Mitverantwortung trägt." (Ebd., S. 616.)

3.5.2.5 Der fortgesetzte Kampf zwischen entsandten Pfarrern und Landespropst stellt die DELK vor die schwerste Zerreißprobe ihrer Geschichte

Immer weiter schlitterte die DELK in der Folgezeit in die hausgemachte Krise hinein, wofür das bereits oben zitierte Rechtsgutachten den Versuch einer Erklärung unternimmt und dabei die Haltung der Pfarrer legitimiert:

„Im Kern geht es bei dem Disput zwischen Pfarrern und Landespropst wahrscheinlich darum, dass der Landespropst und die kooptierte Kirchenleitung erwarten, dass die Pfarrer dem Landespropst und der Kirchenleitung gehorchen, auch dann, wenn sie mit dem einen oder anderen nicht einverstanden sind, so etwa wie ein normaler Chef es von seinen Angestellten erwartet. Die Pfarrer aber sehen ihre Position anders: Durch ihre Wahl von der gesamten Gemeinde, ihre Pflicht in erster Linie dem großen HERRN gegenüber, ihre sechsjährige Berufung im Anstellungsvertrag, in dem von 'Kündigung' keine Rede ist, und ihr besonderes Verhältnis zur Deutschen Evangelischen Kirche in Deutschland meinen sie *mit Recht*, einen viel unabhängigeren und eigenverantwortlicheren Status zu haben, der eher dem eines gewählten Landesabgeordneten oder Stadtrates entspricht, als dem eines einfachen Angestellten."[697]

Ein Laienglied der DELK gab der entstandenen Situation in der DELK in Form eines Gedichttextes einen ganz plastischen Ausdruck:

„'Hie Landespropst - hie Kirchenleitung!'
'So schreibt die Allgemeine Zeitung!'
Synode, Kirchgemeinderat
aus Deutschland KA-Weisheit naht!
'Der lügt!' 'Der kneift!' ' Der ist kein Christ!'
'Ich habe recht.' 'Du Kommunist!'
Ein einfaches Gemeindeglied
mit furchtbarem Erschrecken sieht,
daß dies die 'Hirten seiner Herde'
durch die das Heil gefördert werde!"[698]

[697] Rechtsgutachten von A. Vaatz vom 11.5.1982, S. 23 f.; Archiv: privat; in einem Schreiben an die Synodalen und die Mitglieder des GKR Windhoek vom 18.6.1982 weist Landespropst Kauffenstein das Gutachten, das die Kirchenleitung „als Ganzes nur als persoenliche Meinungsaeusserung des Verfassers" (S. 2) bewerten könne, zurück und verweist auf die Gefahr einer Spaltung der Kirche, die aus „ungeduldigen und aggressiven Aktionen einiger ihrer Mitglieder" (S. 3) erwachse. (DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".)
[698] R. K., Grootfontein; hier zitiert nach: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 87.

Um die pastoralen Dienste der Kirche trotz der schwierigen Situation noch sicherstellen zu können, bat die neue, im wesentlichen aus kooptierten Mitgliedern bestehende Kirchenleitung die Pfarrer Saar und Düsberg, „ihren Dienst in der DELK fortzusetzen“[699]. Diese legten daraufhin ihrerseits am 5.11.1981 ein 12-Punkte-Programm vor, das darauf ausgerichtet war, die Kirchenleitung, den GKR Windhoek sowie den Landespropst in ihren jeweiligen Funktionen strikter voneinander zu trennen und die Disziplinargewalt über sich stärker auf die Schultern der EKD zu legen. Zu einer Einigung über dieses Ansinnen, das die Autonomie der DELK über ihre hauptamtlichen Kräfte relativiert hätte, kam es dann aber nicht; am 14.12.1981 erschien in der AZ die Ankündigung der Windhoeker Pfarrer Düsberg, Saar und Graf von Pestalozza, daß sie den Rat der EKD um ihre Rückberufung ersucht hätten; sollte ihrem Wunsch dort nicht entsprochen werden, würden sie formell einen entsprechenden Antrag an die EKD stellen[700], ließen sie verlauten. Nur kurz schien anläßlich eines Krisenbesuches von Landespropst Kauffenstein und seinem bisherigen Stellvertreter, Graf von Pestalozza, im KA in Frankfurt doch noch eine Versöhnung und eine einvernehmliche Lösung auf Basis des 12-Punkte-Programms möglich, bevor das Bekanntwerden eines nach Angaben von Kauffenstein schon vor dem Besuch in Frankfurt im Außenamt eingetroffenen Schreibens Saars und Düsbergs an OKR Hoerschelmann eine Einigung der Konfliktparteien verunmöglichen sollte. In diesem Schreiben vom 18.12.1981 riefen beide Pfarrer unter dem Hinweis, daß sie ihren Dienst in der DELK keinesfalls über den 31.3.1982 hinaus fortsetzen würden, die EKD unmißverständlich dazu auf, sie zurückzurufen[701]. Dieses Schreiben war in den Frankfurter Gesprächen aber offenbar verschwiegen worden[702], woraufhin für den Landespropst nun jeder Neuanfang sinnlos erschien. Deshalb sperrte sich Kauffenstein jetzt gegen die Umsetzung des 12-Punkte-Programms, was auf das tiefe Mißfallen des Rates der EKD stieß. Über diesen Vorfall kam man hier zu der Auffassung, daß eine „vertrauensvolle Zusammenarbeit mit dem Landespropst“[703] nicht mehr gegeben sei,

[699] Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 84. (Leider waren diese wie auch die im folgenden aus Kauffenstein, Gisela 1985 b zitierten Dokumente in den DELK-Archiven nicht auffindbar.)
[700] Vgl.: ebd., S. 86.
[701] Vgl.: ebd., S. 91.
[702] Vgl.: ebd., S. 92.
[703] Telex des KA vom 31.3.1982; hier zitiert nach: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 95.

wobei „durch diese Entwicklung auch das zwischen der EKD und der DELK bestehende Verhältnis vertrauensvoller kirchlicher und brüderlicher Gemeinschaft für auf das Schwerste gefährdet“[704] angesehen wurde. Sollte es im Zuge der Auseinandersetzung zu einer Rückkehr der entsandten Pfarrer kommen, so das KA, kämen neuerliche Entsendungen von Pfarrern aus dem Bereich der EKD für die DELK nicht mehr in Frage. Auch wurde Kauffenstein für diesen Fall aufgefordert, eine verbindliche Erklärung abzugeben, bei der folgenden DELK-Synode nicht wieder für das Amt des Landespropstes zu kandidieren.
Der Landespropst antwortete bereits am folgenden Tag in harschen Worten, nicht er, „sondern der Rat der EKD und vornehmlich das Kirchliche Außenamt haben die jetzige Entwicklung und mögliche Folgen für die DELK zu verantworten“[705], außerdem bezeichnete er den Inhalt des Telex` aus dem KA als „vertragswidrige Einmischung“[706] und die an ihn gerichtete Forderung als „Nötigung“[707]. Gegen eine angekündigte Entsendung zweier Mitarbeiter des KA ohne ein entsprechendes Ersuchen der DELK legte er Protest ein.[708]

Die innerhalb und außerhalb der DELK empfundene Zwielichtigkeit der Person des Landespropstes zeitigte parallel zu diesen Entwicklungen noch eine andere Konsequenz: Auf einer Sitzung der VELKSWA-KL wurde Kauffenstein als Vizepräsident der VELKSWA am 24.3.1982 das Mißtrauen ausgesprochen[709], was diesen zu einem sofortigen Rückzug von seinem Amt veranlaßte. Dieses Verhalten wurde von der (vermutlich verfassungswidrig amtierenden) Kirchenleitung der DELK am 30.4.1982 gebilligt und eine Mitarbeit der DELK in der VELKSWA-KL bis zu einem klärenden Gespräch ausgesetzt.[710]

---

[704] Ebd.
[705] Fernschreiben von Lp. Kauffenstein an das KA vom 1.4.1982; hier zitiert nach: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 95.
[706] Ebd.
[707] Ebd.
[708] Ebd., S. 96.
[709] Wörtlich heißt es in dem entsprechenden Protokoll: „Die negatiewe houding wat die persoon van Landespropst Kauffenstein ten opsigte van VELKSWA openbaar, veral wat basiese vertroue, solidariteit, medelyde, openlikheid en eerlikheid betref, het sterk daartoe aanleiding gegee dat die vergadering in die persoon van Landespropst Kauffenstein geen vertroulike partner meer gesien het op weg in die strewe na eenheid van die drie Lutherse Kerke nie.“ (Notule van die VELKSWA-Kerkbestuur gehou op 23./24.3.19982, S. 5; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.)
[710] Schreiben Kauffensteins an alle Gemeindeleiter, Mitglieder der Gemeindekirchenräte, Synodalen und die KL der VELKSA vom 3.5.1982; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.

Am 29.3.1982 hielt der Landespropst auf einer Gemeindeversammlung seiner Gemeinde Windhoek eine vielbeachtete Rede, in der er offen über die Probleme sprach, so wie sie sich ihm darstellten.[711] Ein aus der Gemeinde eingebrachter Mißtrauensantrag gegen Landespropst Kauffenstein in seiner Eigenschaft als Windhoeker Pfarrer wurde vom GKR abgewiesen. Auch dem Ausschluß des Landespropstes aus dem GKR, wie er von den drei übrigen Windhoeker Pfarrern und auch von der EKD gefordert worden war, indem Kauffenstein seinen pfarramtlichen Dienst in seinem Gemeindebezirk aufgeben sollte, stimmte das Gremium nicht zu.[712] Vielmehr beschloß der GKR Windhoek in einer Sondersitzung am 2.4.1982, nunmehr von sich aus einen Rückberufungsantrag bezüglich der drei Windhoeker Pfarrer Graf Pestalozza, Seemüller und Düsberg an die EKD zu stellen, nachdem man hiermit doch in Hoffnung auf eine einvernehmliche Lösung lange gezögert hatte und sich die Pfarrer bis zum 31.3.1982 nicht, wie angekündigt, zu ihren weiteren Absichten geäußert hatten, da sie zuerst Rücksprache mit der EKD nehmen wollten. Diesem Antrag stimmte die Kirchenleitung am 6.4.1982 unter Leitung des neben Kauffenstein einzig als nicht-kooptiertes Mitglied in der Kirchenleitung verbliebenen Synodalen G. Reuter unter der Begründung, die drei umstrittenen Windhoeker Pfarrer gedächten nicht, ihren Dienstverpflichtungen nachzukommen[713], zu, so daß am 7.4.1982 die beiden Anträge nach Deutschland übermittelt wurden. Zugleich lehnte der Landespropst noch einmal ausdrücklich eine „Entsendung von Ratsmitgliedern der EKD in dieser Angelegenheit (...) als nicht zweckdienlich“[714] ab, wobei er diese Absage mit der nachdrücklichen Bitte, hiervon auch tatsächlich abzusehen, nochmals unterstrich.

Die EKD lehnte den Antrag der Kirchenleitung zunächst mit der Begründung „’nicht stichhaltig’“[715] ab, woraufhin die drei Betroffenen am 15.4.1982 den für sie zuständigen GKR Windhoek um ihre Beurlaubung ab dem 1.5.1982 baten.

[711] Vgl.: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 97 ff.
[712] Vgl.: Erklärung des Landespropstes vom 18.4.1984; hier zitiert nach: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 106.
[713] Schreiben der KL der DELK an den Vorsitzenden des Rates der EKD vom 7.4.1982; hier zitiert nach: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 103 f.
[714] Schreiben Kauffensteins an den Ratsvorsitzenden der EKD über den Präsidenten des KA vom 7.4.1982; Anhang 1 zum Rechtsgutachten von A. Vaatz vom 11.5.1982; Archiv: privat.)
[715] Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 105.

Mit der erfolgten Zustimmung des GKR war der Bruch zwischen der DELK und den aus dem Bereich der EKD entsandten Pfarrern faktisch vollzogen, doch die Probleme waren für die DELK damit größer als je zuvor.

Auch innerhalb der DELK breiteten sich nun entsprechende Bedenken und Sorgen aus: Im *Republikein* trat ein Mitglied der DELK, das sich nach eigenem Bekunden ernsthafte Gedanken um eine Zukunft der DELK ohne EKD mache, wodurch die DELK in der daraus zwangsläufig erwachsenden Isolation „'bis hart an die Grenze einer Sekte'"[716] zu treiben drohe, öffentlich für die drei beurlaubten Pfarrer ein. Der Zeitgeist und auch das Denken des Landesprop-stes würden das erlebte kopflose Verhalten innerhalb der DELK provozieren:

„'Bei uns ist es die Ungewißheit aus der bevorstehenden Unabhängigkeit des Landes. Der Tenor der ganzen Rede (Kauffensteins vor dem GKR Windhoek am 29.3.1982, Verf.), sogar bis zum letzten Satz ist ich-bezogener Existenzkampf. Gegen diesen ich-bezogenen Existenzkampf - der nur tiefer in die Isolation führen kann - sei es im eigenen Familienkreis, sei es in der Gemeinschaft, sei es über Rassen- oder Landesgrenzen hinaus, gingen die Pastoren mit Wort und Tat an. Daß sie dazu auch von der EKD aus ermutigt wurden, ist selbstverständlich für eine Kirche, die das Evangelium ernst nimmt. Wir Südwester haben sie nicht verstanden, und ob unser Vorwurf berechtigt ist, sie hätten in ihrem Vorgehen - in ihrer Not selber nicht verstanden zu werden - den Bogen überspannt, wird recht bald die Geschichte unseres Landes uns lehren.'"[717]

Bei dieser Äußerung handelt es sich um einen doch gerade angesichts der zum Zerreißen gespannten Situation beachtenswerten Vorgang, der belegt, daß man auch unter den Deutschstämmigen Namibias seinerzeit durchaus zu eigenen, nichtkonformen Meinungen kommen konnte.
Zustimmung erhielt der Autor dieser Sätze von Lisa Kuntze:

„'Wie gesagt, durch zwei Weltkriege und die schweren Nachkriegsjahre entstand nie die Gefahr einer Abtrennung. Und ausgerechnet jetzt, wo gar kein ernster Anlaß besteht, spielt man mit diesem Gedanken. Aus politischen Gründen?
Wir wollen doch in Frieden überleben, in Frieden mit allen Menschen dieses Landes, die guten Willens sind. Darum müssen wir uns vor Isolation, vor Rückzug in eine geistige Wagenburg

[716] Fechter, Reinhard: DELK-Misere. Nicht schweigend hinnehmen. In: Republikein und AZ 30.4.1982; hier zitiert nach: Kauffenstein 1985 b, S. 110. Fechter war seinerzeit Leiter der Oberstufe der Deutschen Höheren Privatschule (DHPS) Windhoek.
[717] Ebd.

hüten. Und deshalb ist es notwendig, daß wir auch die Meinung jener Pfarrer respektieren, die aus dem Mutterland zu uns kamen, denen unser Überleben in Frieden und im christlichen Geist genau so am Herzen liegt wie uns, denn sonst wären sie gar nicht zu uns gekommen ...'"[718]

Diese Kräfte, die der DELK ihre prekäre Situation vor Augen führen und die Kirchenglieder auf den Pfad der inneren Aussöhnung bringen wollten, schlossen sich in der in besonderer Weise von dem inneren Riß der Kirche betroffenen Gemeinde Windhoek als Opposition unter dem programmatischen Namen „Aktionskreis: Rettet die DELK" gegen die offizielle Politik des Gemeindekirchenrates zusammen. Nach dem bis dahin Geschehenen war nach Auffassung dieses Kreises im Blick auf die Pfarrer allerdings nur ein völliger Neuanfang möglich: „'Bei Christen gibt es keine Gewinner und keine Verlierer. Entweder alle vier bleiben oder alle vier gehen. Daß alle vier bleiben ist menschlich gesehen nicht mehr möglich'"[719].

Ein gründliches Nachdenken über „'Entstehung, Sinn, Verpflichtungen und Hilfen des Vertrages mit der EKD'"[720] sah der Kreis als eine sich der DELK in ihrer Situation geradezu aufdrängende Aufgabe an.

Ein in diesem Sinne angefertigtes Rechtsgutachten über die angebliche Willkür der Entscheidungsfindung in der DELK wurde den Synodalen der DELK und ihren Stellvertretern vertraulich zugesandt, gelangte aber durch Indiskretionen an die Presse, so daß der Republikein ausführlich darüber berichtete. Danach wird der amtierenden Kirchenleitung ihre Legitimation bestritten, was auch Konsequenzen für die von ihr gefaßten Beschlüsse habe.

Der DELK-Synodale G. Wohlers versuchte daraufhin in einer umfassenden Replik in der AZ nachzuweisen, daß das Gutachten selbst gravierenden Beurteilungsfehlern aufsitze und zog seine Aussagekraft generell in Zweifel; allerdings mokierte sich der Verfasser des Leserbriefes auch über die Indiskretionen und die Unversöhnlichkeit, die er in der DELK beobachte.[721]

Auch der Landespropst wies in einem Schreiben an die Synodalen und die Windhoeker Gemeinedekirchenräte das Gutachten als sachlich nicht hinrei-

[718] Kuntze, Lisa: 'Es sind ja bekannte, geachtete Südwester'. Weitere Gedanken zu unserer Kirchenmisere. In: AZ 14.5.1982; hier zitiert nach: Kauffenstein 1985 b, S. 112.
[719] Begleitschreiben zum Rechtsgutachten. Vgl.: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 121.
[720] Vgl.; ebd.
[721] AZ 25.6.1982; hier zitiert nach: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 122 f.

chend fundiert und von unzureichenden und unzutreffenden Informationen durchzogen als Privatmeinung seines Verfassers zurück.[722]

Noch während dieses Tauziehen die DELK erschütterte, wurden die drei Windhoeker Pfarrer vom Rat der EKD per Beschluß vom 4./5.6.1982 zum 30.6.1982 kurzerhand zurückberufen.[723] Zum zweiten Mal binnen eines Jahrzehnts hatte sich die DELK damit einer in partnerschaftlicher Gesinnung entsandten Pfarrerriege unter dem massiven Vorwurf der Vernachlässigung ihrer Pflichten aufgrund der selbstbekundeten Absichten der Pfarrer, „beim Brückenschlagen zwischen schwarzen, farbigen und weißen Christen“[724] zu helfen, „solange es noch Zeit ist“[725] entledigt und sich neuerlich der Isolierung anheimgestellt.

Die EKD sprach zugleich die Rückberufung des Landespropstes zum 1.11.1982 aus, die dann aber auf Veranlassung der DELK-Synode im Oktober 1982 mit Rücksichtnahme auf die inneren Verhältnisse der DELK auf den März 1983 verschoben wurde, die in der DELK als solche aber als eindeutige Warnung verstanden werden mußte.

Zunächst ging die interne Auseinandersetzung innerhalb der DELK jedoch weiter. Der weiterhin bestehende Arbeitskreis firmierte nun unter dem neuen Namen „Rettet die DELKSWA 1982“ und verwies damit auf die seiner Ansicht nach bevorstehende Schicksalssynode im Oktober des Jahres, auf der es nach Auffassung des Arbeitskreises unbedingt zu einer Neuverpflichtung der DELK auf die Grundsätze der Kursbestimmung von 1980 kommen mußte. Der Kreis wandte sich in diesem Sinne an alle Gemeindeglieder, deren Adressen ihm vom Geschäftsführer der DELK, Carl Scholz, ebenso bereitwillig zur Verfügung gestellt wurden wie die Adressiermaschine der DELK. Diesen kleinen Hilfsdienst zugunsten der innerkirchlichen „Opposition“ bezahlte der langjährige und verdiente ehrenamtliche Mitarbeiter, dessen offene Haltung vor allem gegenüber den lutherischen Schwesterkirchen ihm den Beinamen „der rote Carl“

[722] Schreiben Kauffensteins an die Gemeindekirchenräte der Gemeinde Windhoek und an die Synodalen der DELK; hier in der Wiedergabe von: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 124 ff.
[723] Vgl.: Kauffenstein 1985 b, S. 127.
[724] Formulierung von Pfarrer Saar; hier zitiert nach: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 128.
[725] Ebd.

eingebracht hatte, mit seiner fristlosen Entlassung durch die Kirchenleitung, die die Aktivitäten des Arbeitskreises ja vehement ablehnte.[726]

Trotz oder gerade wegen der angespannten Situation zwischen DELK und EKD besuchte vom 13.-18.8.1982 der Präsident des KA, Heinz Joachim Held, gemeinsam mit dem EKD-Ratsmitglied Helmut Müller im Auftrag des Rates der EKD die deutschen Lutheraner in Namibia, wobei an den angesetzten Krisengesprächen auch die Präsides der übrigen VELKSA-Kirchen aus Südafrika teilnahmen. Diese hatten sich bereits durch vorsichtige Ratschlägen an die Adresse Kauffensteins an die Seite der EKD gestellt[727] und damit auch eine konfliktträchtige Situation innerhalb dieser Kirchengemeinschaft der weißen lutherischen Kirchen im südlichen Afrika herbeigeführt.
Den Besuchern aus Deutschland schlugen im Verlauf der Gespräche harsche Stellungnahmen und kritische Anfragen der Gemeindekirchenräte der DELK, die insbesondere die Einflußnahme der EKD auf die DELK und den Umgang mit dem Landespropst thematisierten[728], entgegen.
Als Ergebnis ihrer Reise empfahl die zweiköpfige EKD-Delegation nicht weniger als ein Moratorium der EKD gegen ihre Partnerkirche bis zur Klärung der dortigen personellen Situation:

„'Wir mußten (...) erkennen, daß eine Wiederwahl des jetzigen Landespropstes der DELK auf der bevorstehenden DELK-Synode mit aller Wahrscheinlichkeit zu einer Spaltung der Kirche führt und mit Sicherheit einen Stillstand in den Bemühungen um einen gemeinsamen Weg mit den lutherischen Schwesterkirchen in Namibia erwarten läßt. Wir haben deutlich erklärt und verständlich zu machen versucht, daß eine solche Wiederwahl zur Folge haben muß, daß der

[726] Vgl.: Kauffenstein 1985 b, S. 131 ff.; so schrieb der Landespropst etwa an die Synodalen und die Vorsitzenden der Gemeindekirchenräte am 4.8.1982: „'Dieser Arbeitskreis belastet seit einigen Monaten innerkirchlich und in der Öffentlichkeit den Leib unserer Kirche wie ein Krebsgeschwür. Wir können vor dessen Aktivitäten nur warnen, weil sie nicht der Förderung des geistlichen Wirkens und der Erfüllung unseres Auftrages dienen, sondern separatistischen Bestrebungen Vorschub leisten.'" (Zitiert nach: Kauffenstein 1985 b, S. 136.)
Es wird an dieser Stelle ganz offensichtlich, wie vorschnell der Landespropst hier in sachlich mehr als fragwürdiger Weise engagierte DELK-Glieder aburteilt und damit eine kircheninterne Diskussion im Keim zu ersticken sucht, da die Vorstellungen des Arbeitskreises von einer Rückbesinnung der DELK auf die Kursbestimmung von 1980 längst nicht mehr Kauffensteins kirchenpolitischer Linie entsprach und deshalb eine mögliche Neuformulierung der Inhalte sicherlich nicht mit seiner Person an der Spitze der DELK zu machen gewesen wäre.
Carl Scholz hat im übrigen noch im gleichen Jahr dieser Vorkommnisse seine Kirche verlassen. (Gespräch mit Carl Scholz am 28.8.1997 in Windhoek.)
[727] Vgl.: Kauffenstein 1985 b, S. 137 f.
[728] Vgl.: ebd., S. 137 ff.

bestehende Partnerschaftsvertrag mit der DELK seitens der EKD nicht mehr praktiziert werden kann, da das notwendige Vertrauensverhältnis zum Landespropst der DELK nicht mehr gegeben ist.'"[729]

Der bevorstehenden Synode wurde damit auch von dieser Seite eine ähnlich große Bedeutung zugemessen wie von seiten des Arbeitskreises in der DELK.

Anläßlich der Synode präsentierte sich neben OKR Blank aus Deutschland auch Dekan Graz aus der Transvaalkirche den Synodalen als Kandidat für die anstehende Propstwahl. Aber auch der bisherige Amtsinhaber Kauffenstein wollte nicht von sich aus auf sein Amt verzichten, sondern sein Schicksal in die Hände der Synodalen legen und stellte sich zur Wiederwahl. In seiner Ansprache vor der Synode nahm der Landespropst auch zur Kursbestimmung von 1980, zu den Beziehungen zu den schwarzen lutherischen Kirchen, zum CCN und zur EKD Stellung und ging dabei auf die gegen seine Amtsführung von verschiedener Seite erhobenen Vorwürfe ein:

„'Es bedarf keiner besonderen Erklärung, daß die 'Kursbestimmung' von 1980 verbindlich ist. Sie erfährt aber eine einseitige Interpretation, wenn man sie nur dort zitiert, wo sie Aussagen über die Zielsetzung unserer Kirche in Bezug auf VELKSWA und CCN macht und übersieht, daß sie auch zur vordringlichen Konzentrierung unserer Bemühungen und Kräfte auf den Bereich unserer Kirche und aller ihrer Glieder verpflichtet. - Die Spannungen zwischen der DELK und VELKSWA und CCN liegen wesentlich darin begründet, daß ich mich häufig nicht imstande sah, gemeinsame öffentliche Erklärungen im Namen unsrer Kirche zu unterzeichnen, weil sie einseitige Beschuldigungen aussprachen bzw. politisch bindende Erklärungen waren. (...)
Reine Erfindung sind die Meldungen in der hiesigen Presse und deutschen kirchlichen Nachrichtendiensten, die Kirchenleitung stünde der Nationalen Partei nahe, suche Anschluß an die NG-Kirche, Anlehnung an Südafrika und verweigere sich einer neuen politischen Zukunft. (...)
Bei allen auf dieser Synode zu treffenden Entscheidungen muß darauf geachtet werden, daß diese Entscheidungen primär die uneingeschränkte Selbständigkeit der DELK erhalten, aber nach Möglichkeit auch die bestehenden Verbindungen zu den Kirchen im Lande und zur EKD.'"[730]

[729] Bericht von Helmut Müller, Mitglied des Rates der EKD, und Heinz Joachim Held, Präsident des KA der EKD, vom 19.8.1982; hier zitiert nach: Kauffenstein 1985 b, S. 141.
[730] Ansprache Landespropst Kauffensteins vor der DELK-Synode 1982; hier zitiert nach: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 150 f.

Angesichts des Ernstes der Lage und den unausweichlichen Folgen ihrer Entscheidungen bekannte sich dann die Synode im Oktober 1982 in Anwesenheit von Vertretern der EKD eindeutig zum bestehenden Vertrag mit der Partnerkirche in Deutschland und sprach sich für eine Wiederherstellung des gestörten Vertrauensverhältnisses zwischen EKD und DELK aus.[731] Eine Kirchenspaltung, wie sie von vielen im Vorfeld der Synode erwartet worden war, konnte damit gerade noch einmal abgewendet werden.
Die angesetzte Propstwahl wurde auf eine Initiative von Altpräses Diehl und unter Rücksprache mit der erleichtert über dieses Votum der DELK reagierenden EKD um ein halbes Jahr auf eine Fortsetzungssynode verschoben, um so eine Entlastung der angespannten Situation zu erreichen.[732]

Die problematische Kandidatenliste änderte sich aber auch für diese Fortsetzungssynode vom 14.-17.4.1983 nicht. Noch immer war Kauffenstein nicht von sich aus bereit, in seiner Person einen Hemmschuh für die weitere Entwicklung der DELK zu sehen und stellte sich deshalb auch jetzt zur Wiederwahl.
Zunächst aber rückte das Verhältnis der DELK zur VELKSWA in den Mittelpunkt der Diskussion, allerdings ohne daß hier neue Akzente gesetzt wurden. Man sei weiterhin an lutherischer Einigung interessiert, allerdings, so die bekannte Einschränkung, bitte man um Verständnis dafür, „'daß wir jetzt noch nicht so weit sind, den föderalen Rahmen unserer Kircheneinheit zu verlassen'"[733]. Vorstellungen auf seiten der lutherischen Schwesterkirchen von einheitlichen, episkopal bestimmten Kirchenstrukturen, gleichen Pfarrergehältern und zentralen Pfarrerzuweisungen machten den DELK-Verantwortlichen den Fusionsbegriff nicht gerade schmackhaft.[734] Aber man erwies sich dankbar gegenüber VELKSWA, daß sie die föderative Mitgliedschaft der DELK trotz des erklärten Bemühens von ELK und ELOK, ihre Fusionspläne umzusetzen, akzeptierte. Allerdings war man sich wohl innerhalb der KL der DELK darüber

[731] Vgl.: Synode der DELKSWA 1982; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".
[732] Vgl.: Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 153 f.
[733] Erklärung der Synode der DELK vom April 1983 zur VELKSWA; hier zitiert nach: Kauffenstein 1985 b, S. 157.
[734] Dieter Esslinger weist nachdrücklich auf diese Tatsache hin: „Die Vorstellung von einem Finanzausgleich aus DELK-Mitteln Richtung ELOK und ELK, die für SWAPO-Politik standen, war vielen unerträglich. Das war ein großes Problem!" (Gespräch am 14.8.1997 in Windhoek.)

im klaren, dass das Fusionsprojekt spätestens seit der Demission von ELK-Präses de Vries von beiden Kirchen nicht mehr ernsthaft weiterverfolgt wurde.
Auch über den CCN und seine ausgemachte Nähe zur SWAPO beriet die Synode, wobei Landespropst Kauffenstein noch einmal eine interessante Erklärung zu seiner eigenen Haltung in dieser Angelegenheit abgab:

„Der Landespropst gab offen zu, 1978 selbst auf die Mitgliedschaft beim CCN gedrängt zu haben, in der Überzeugung, es handle sich um gemeinsame Arbeit auf der Grundlage des Evangeliums; inzwischen habe er feststellen müssen, daß der CCN eine vorwiegend politische Richtung eingeschlagen habe, die er als Leiter der DELK nicht verantworten könne: gegen die Behörden Südwests, gegen die Regierung Südafrikas zu opponieren, Wehrdienstverweigerung zu befürworten etc. Und eben dieses würde nun als 'mangelnde Solidarität' angeprangert."[735]

Er empfahl der Synode aufgrund der Nähe des CCN zur SWAPO, die er als „'Terrororganisation'"[736] bezeichnete, gar den Austritt aus dem Kirchenbund. Genau vor diesem Schritt warnten allerdings mit großem Nachdruck der Vertreter der EKD, Esser, wie auch Präses Brand von der Kapkirche. Die DELK müsse bereit sein, diesen Leidensweg auf sich zu nehmen und es dürfe von ihr nicht heißen, sie stehe abseits beim Aufbau eines neuen Namibia, so Esser.[737]
Die Synode beschloß daraufhin ein Verbleiben der DELK im CCN. Doch daß sich die DELK damit nicht so eindeutig von ihrem Landespropst abgewandt

[735] Kauffenstein 1985 b, S. 158; auch Reinhard Keding, der 1993 das Amt des Landespropstes in der ELCIN (GELC) übernahm, führte in einem Gespräch am 11.8.1997 in Windhoek aus, daß der CCN im Verlauf seiner Geschichte bis 1990 sich immer stärker zum „kirchlichen Arm der SWAPO" entwickelte. Diese einseitige parteipolitische Identifizierung mußte es der DELK ohne eine grundlegende Revision ihres theologischen Bewußtseins immer schwieriger erscheinen lassen, die Arbeit des CCN mitzutragen, da man in gesellschaftspolitischer, kultureller und ökonomischer Hinsicht nach gängiger Überzeugung ja an dem Ast sägte, auf dem man saß, wenn man sich indirekt für die Ziele von SWAPO engagierte.
Auch eine von Philip Steenkamp 1995 vorgenommenen Analyse der strategischen Ausrichtung des CCN scheint Kauffensteins Argumentation hinsichtlich des namibischen Kirchenbundes zu stützen, doch bleibt hier offen, auf welchen Zeitraum sich der Autor bezieht: „This ecumenical drive, though it also had spiritual inspiration, should be seen primarily as an attempt to thwart South Africa`s divide-and-rule tactics and to combine church resources in the struggle for liberation." (Steenkamp in: Leys, Saul 1995 (ed.), S. 96.) Der katholische Pater Heinz Hunke präzisiert 1996 diese Charakterisierung: „(...) one cannot describe the CCN only as a church arm of SWAPO" (Hunke, Heinz: Church and state. The political context of 100 years of Catholic Mission in Namibia. Windhoek 1996, S. 120 (Anm. 45)). Hunke führt zur Begründung seiner Bewertung solche CCN-Aktivitäten an, die auch Steenkamp als charakteristisch für die Arbeit des CCN in den ersten Jahren seines Bestehens beschreibt (the organise of „legal assistance, evening classes and literacy campains" (Hunke 1996, S. 121). Steenkamp betont im Unterschied zu Hunke allerdings, daß diese Tätigkeiten aber später von einseitig politischer Ausrichtung auf SWAPO dominiert bzw. davon überlagert worden seien (vgl. Steenkamp in: Leys, Saul 1995 (ed.), S. 111). (Vgl. zum Themenkomplex CCN auch Teil IV, Anm. 2 dieser Arbeit.)
[736] Zitiert nach: Kauffenstein 1985 b, S. 158.
[737] Vgl.: ebd., S.158 f.

hatte, wie es zunächst scheinen mag, belegt die nachfolgende Propstwahl: Hier fiel erst im vierten Wahlgang die Entscheidung, nachdem sich der Kandidat Graz nach der dritten Abstimmungsrunde zurückgezogen hatte. Die anstehende Stichwahl fiel dann mit 19 zu 17 Stimmen bei einer Stimmenthaltung denkbar knapp zugunsten von OKR Blank und damit gegen Lp. Kauffenstein aus. Das späte und knappe Ergebnis überrascht um so mehr, als die EKD für den Fall der Wiederwahl Kauffensteins der DELK mit der Streichung sämtlicher finanzieller Beihilfen und jeglicher personeller Zusammenarbeit gedroht hatte.[738] Die Tatsache, daß der Landespropst trotzdem auf eine beachtliche Zahl von Getreuen zählen konnte, zeigt, daß das konservative Potential innerhalb der Kirche nach wie vor nicht unterschätzt werden durfte und auch ein neuer Landespropst Blank damit zu rechnen haben würde.

Landespropst Kauffenstein ist am 1. Mai 1983 aus seinem Amt ausgeschieden. In einem Nachwort zur Propstwahl kritisierte H. J. Rust in einem Beitrag für die AZ die seiner Auffassung nach unter dem Druck der EKD herbeigeführte und damit im eigentlichen Sinne unfreie Wahl und stellte den sie verlangenden Aufwand ein halbes Jahr vor dem regulären Ende der Amtszeit Kauffensteins, der zudem um den Preis einer halbjährigen totalen Pfarrervakanz in Windhoek zu geschehen habe, erheblich in Frage. Interessanter aber sind seine Ausführungen gegen Ende des Beitrages, wenn er die Frage zu klären versucht, worum es in der ganzen Angelegenheit eigentlich gehe:

„'Nicht die Sorge, ob die liebe, gute deutsche Mutterkirche noch Geld und Pastoren schickt - (denn gerade ohne sie könnte sich erweisen, was wirklich noch an der Deutsch-Evangelisch-Lutherischen Kirche dran ist) -, sollte erschrecken, sondern die Gefahr, unsere kulturdeutsche Identität in einem weltpolitischen Zivilisationschaos, das von Ost und West gleichermaßen droht, versinken zu sehen. Von diesem Identitätsverlust sind auch unsere Brüdergemeinden in der VELKSWA bedroht. Sie davor zu bewahren, muß die Aufgabe der Deutsch-Evangelisch-Lutherischen Kirche in SWA/Namibia - mit oder auch ohne EKD - sein.'"[739]

[738] Auch der spätere Vorsitzende der DELK-Synode, Hans Hartmut Diehl, vermutet, daß Kauffenstein vor allem aus Angst vor dem Verlust der Zuwendungen von seiten der EKD von einer knappen Mehrheit der damaligen Synode in Anerkennung der daraus erwachsenden praktischen Schwierigkeiten nicht wiedergewählt worden ist. (Gespräch mit H. H. Diehl am 29.9.1997 in Klein-Windhoek.)

[739] Rust, H. J.: Ein Nachwort zur Propstwahl. In: AZ 6.5.1983; hier zitiert nach: Kauffenstein 1985 b, S. 164.

Ein alle Völker des Landes bedrohendes weltpolitisches Zivilisationschaos, vor dem die DELK Schutz gebieten müsse - in diesem Gedanken beweist sich, zu welchen perfiden Phobien das Leben unter realen Apartheidsstrukturen und ihren sichtbaren und unsichtbaren Folgeerscheinungen in vielgestaltigen Alltagssituationen führen können![740]

Gisela Kauffenstein, deren Dokumentensammlung als solche sich als durchaus aufschlußreich präsentiert, wobei ihre jeweiligen Kommentare selbstredend kritisch unter dem Gesichtspunkt der posthumen Rechtfertigung ihres Mannes zu bewerten sind, analysiert die gegenüber der DELK-Krise von 1972/73 zehn Jahre später doch vergleichsweise zurückhaltende Reaktion innerhalb der DELK auf die Krise um die Pastoren und Landespropst Kauffenstein wie folgt:

„Wer die Kirche als 'kulturelle Institution' wertete, fürchtete die Isolation. Wer beruflich seine Felle davon schwimmen sah, machte sich den immer häufiger auftauchenden Slogan zu eigen: 'Wir müssen uns heute mit den Schwarzen gut stellen, damit sie uns morgen nicht aus dem Land werfen!' Eine dritte Gruppe klammerte sich an die Versprechen der EKD: 'Wenn es hier schief geht, dann haben wir wenigstens noch die EKD, die uns versprochen hat, für Geld und Pastoren zu sorgen.'"[741]

Frau Kauffenstein empfiehlt der DELK und dem neuen Landespropst in ihren abschließenden Bemerkungen eine strikt theologietreue, dem aktuellen gesellschaftspolitischen Tagesgeschehen abgewandte Linie und nimmt die alsbald nachfolgende Suspendierung der Mitgliedschaft der DELK im Lutherischen Weltbund, die trotz der Standorterklärung der DELK von 1984, in der die deutsche Kirche sich mit Nachdruck im Sinne des Swakopmund-Appeals gegen Apartheid ausgesprochen hatte, erfolgt war, als Beleg dafür, daß eine künstlich

[740] Der DELK-Synodale Dieter Esslinger ergänzt diese Einschätzung durch folgende Aussage: „Der Zeitgeist hat die Menschen sehr stark geprägt. Die Apartheid war größtenteils eine anerkannte Realität, die sich allerdings auch innerhalb der DELK auf sehr verschiedene Weise geäußert hat: Der Städter dachte in der Regel anders darüber als der Farmer, der die Probleme schneller existentieller, unmittelbarer und weniger vorausschauend sah und entsprechend agierte." (Gespräch mit Dieter Esslinger in Windhoek am 14.8.1997.)
Thea Lauenstein charakterisiert die Art eines Farmers mit einem als typisch bezeichneten Ausspruch, den ein Farmer innerhalb der SOS hinsichtlich seiner Unzufriedenheit mit den komplizierten Geschehnissen in seiner Kirche getätigt habe: „'Ich habe in meinem Leben 32 Geparden geschossen, da werde ich wohl noch mit der Kirche fertig!'" (Gespräch mit Thea Lauenstein am 30.9.1997 in Klein-Windhoek.)
[741] Kauffenstein, Gisela 1985 b, S. 166.

geschaffene Fusion brüchig sein müsse, weshalb sie nur durch den Heiligen Geist bewirkt werden könne.[742]

Diese - wie zu zeigen sein wird unsachgemäße - abschließende Analyse ist zugleich die letzte Rechtfertigung für die Position ihres Mannes, der seit 1979 in dieser Überzeugung die DELK führte und sie an verantwortlicher Stelle auf diese Weise überhaupt erst in *die* Krise, mit der Gisela Kauffenstein das Handeln ihres Mannes zu legitimieren versucht, hineingetrieben hatte.

3.5.2.6 Abschließende Analyse der Ära Kauffenstein

Innerhalb der Erklärungen und Empfehlungen von Landespropst Kauffenstein vor der Synode 1982[743] wird zum Ende seiner Amtszeit der Charakter der „Kauffensteinschen Wende“ sehr deutlich: Suchte er zu Beginn seiner Amtszeit sehr erfolgreich den Schulterschluß mit den schwarzen lutherischen Kirchen und dem CCN, begann mit dem Abtreten von ELK-Präses de Vries, der seit Mitte der 70er Jahre aus gegebenem Anlaß vor einer zu großen Nähe seiner Kirche zur SWAPO warnte[744], nicht nur eine ohne Frage enge geistige und personelle Verflechtung (Tjongarero) zwischen CCN und Befreiungsbewegung, sondern unter diesen neuen Vorzeichen auch eine rasche Distanzierung der DELK zum CCN. Alle Versuche, die eigene Glaubwürdigkeit hinsichtlich der Selbstverpflichtung auf lutherische Einheit nun wieder verstärkt auf die politisch durch den erstarkten CCN entlastete VELKSWA zu verlegen, mußte der ELK als Verrat an ihrem aus der black theology geborenen auch deutlich innerweltlich verstandenen Befreiungsauftrag am Menschen erscheinen, so daß sie sich den rein theologisch ausgerichteten Motiven der diesbezüglichen DELK-Bemühungen versagte.

Zu einer Problematisierung oder gar Revision eigener theologischer Standpunkte kam es innerhalb der DELK unter dem maßgeblichen Einfluß des Landespropstes, wie bereits zehn Jahre zuvor in der in vielerlei Hinsicht sehr vergleichbaren Krise, wiederum nicht: Das mit der nationalen und internationalen

[742] Vgl.: ebd., S. 167.
[743] Vgl. noch einmal die entsprechenden Ausschnitte unter Anm. 730 und 735!
[744] Vgl. hierzu noch einmal Kap. 2.6.4 dieser Arbeit, besonders auch Anm. 408!

Ökumene ausgetragene Rückzugsgefecht führte die DELK in die Burg ihrer tradierten theologischen Auffassung zurück, und spätestens seit 1981 wurden alle von innen und von außen unternommenen Versuche, die Tore dieser Burg offenzuhalten, aggressiv bekämpft. Alle Ansätze zu einem Neubeginn, der sich 1977 unter Kauffenstein zunächst so sicher abzuzeichnen begonnen hatte, waren in ihr krasses Gegenteil mutiert.

Wie aber ist diese fundamentale Wende Kauffensteins zu erklären? Er kam schließlich nicht unbedarft in sein Amt, sondern kannte sich in der ethnographischen und soziopolitischen Struktur des südlichen Afrika aus, kannte über die VELKSA auch die DELK und wußte um ihre problematische Stellung im kirchlichen Gefüge Namibias.
Interessant erscheint zunächst der Zeitpunkt, zu dem die Wende deutlich wurde, denn sie korrespondierte mit der Demission von ELK-Präses de Vries. Mit Blick auf Kauffensteins eigene Erklärungen zu seiner Verhaltensänderung könnte es tatsächlich möglich sein, daß beide Kirchenführer die objektiv zunehmende Identifikation von ELK und CNN mit der SWAPO zu einer Kurskorrektur motivierte. Während de Vries diese nur für seine Person vornehmen konnte und seine Kirche einen anderen Weg gehen lassen mußte, nahm der Landespropst der DELK dagegen seine Kirche auf den Weg seiner neuen Einsicht mit. Diese durchaus plausible Erklärung entspricht der Selbstdarstellung Kauffensteins: Demnach habe er erst 1979 die Dominanz des Politischen im CCN erkannt, was ihm eine Veränderung seiner eigenen Haltung abgerungen habe.
Dennoch bleiben Zweifel an dieser allzu einfach erscheinenden Darstellung, vor allem angesichts der zuvor entstandenen mutigen Dokumente, die mit harschen Vorwürfen an die Adresse Südafrikas nicht sparten, und die u. a. auch die Unterschrift Kauffensteins tragen: Knickt ein Kirchenführer vor einer kirchlichen Organisation wie dem CCN, den er mitbegründet hat, und der kaum ein Jahr existierte, tatsächlich in dieser Weise ein, daß er seine ganze theologische Position chamäleonartig ändert?
Verdächtig erscheint daneben der offenkundig überaus leichte Zugang des Landespropstes zu den höchsten Repräsentanten der südafrikanischen Apartheidsregierung; spätestens hier muß die Frage nach der Unabhängigkeit des Landespropstes aufkommen. -

War Kauffenstein etwa der Mann, der aus politischen Motiven heraus einen möglichst freien Zugang zum einflußreichen Präses der ELK und VELKSWA-Präsidenten de Vries suchte? War in diesem Sinne die enge Kontaktnahme der DELK mit der VELKSWA, die Kauffenstein zunächst anstrebte, nur Mittel zum Zweck? Zweifelsohne war Lukas de Vries aus südafrikanischer Sicht die Schlüsselfigur der namibischen Kirchen, und es war kein Geheimnis, daß viele Glieder der ELK und der ELOK auch Mitglieder der SWAPO waren. Für Regierungsstellen müßte es also von besonderem Interesse gewesen sein, sich über vermeintlich unverdächtige Kanäle Kircheninterna und vor allem auch Informationen über die Person des prominenten farbigen Kirchenführers zu beschaffen!
Wie verhält es sich schließlich mit dem Versuch der Annäherung zwischen DELK und NG Kerk, die Kauffenstein gegen alle Traditionen seiner Kirche empfahl? Verfolgte man hiermit - nachdem die VELKSWA ihren Anspruch auf soziopolitische Einflussnahme faktisch an den CCN abgetreten hatte, das Ziel, eine Gegenfraktion aufzubauen, um so von innen heraus den CCN politisch zu schwächen?

Trotz vielfältiger Indizien und noch heute in der DELK virulenter Spekulationen bezüglich einer entsprechenden Rolle Kauffensteins finden sich in den Archiven selbst keinerlei entsprechende Belege für derartige Mutmaßungen. Merkwürdig erscheint allerdings die Tatsache, daß der Aktenbestand aus dieser Zeit, der sich im Archiv der DELK finden läßt, erkennbar unvollständig ist.
Auch de Vries selbst kann oder will auf entsprechende Nachfragen bezüglich der Person Kauffensteins kein klärendes Wort sagen; er habe dem Landespropst nach anfänglichem Zögern sein Vertrauen geschenkt, bis er erkannt habe, daß er sich offensichtlich in ihm täuschte: „Kauffenstein hat seine Rolle sehr klug gespielt“[745], stellt de Vries, das Thema beendend, nur sibyllinisch fest.
-

[745] Gespräch mit Lukas de Vries am 17.9.1997 in Windhoek.

Leider gelang es im Rahmen dieser Arbeit weder mittels der Analyse des - wie schon angesprochen - äußerst dürftigen Archivmaterials der Ära Kauffenstein noch auf dem Wege der Intensivinterviews, die für die DELK so folgenreiche „Kauffensteinsche Wende“ von 1979 aufzuklären. Wenn bei dem Bemühen hierum aber von verschiedenen Seiten hinter vorgehaltener Hand bestätigt wurde, daß man von einer engen Beziehung zwischen Kauffenstein und dem südafrikanischen Sicherheitsdienst sicher wisse, dann bietet sich hier gewiß ein interessanter Ansatz für weitere notwendige Nachforschungen.

3.6 Seitenblick: Die Gründung der Interessengemeinschaft Deutschsprachiger Südwester (IG) und die (potentielle) Bedeutung von deutschen Kulturinstitutionen in Namibia für die DELK

Mit großer Wahrscheinlichkeit wären der DELK ihre tiefen Krisen, die sich vor allem an den Auseinandersetzungen mit dem theologisch-soziopolitischen Anspruch der VELKSWA festmachten, und die die DELK-Geschichte der 1970er und frühen 80er Jahre maßgeblich prägten, auch dann nicht erspart geblieben, wenn ihre Glieder die eigene Kirche früher von ihrer eminent wichtigen politischen Funktion[746] entlastet hätten. Vermutlich aber hätten sich doch manche Konflikte in einem anderen als im kirchlichen Rahmen anders und vor allem sachgerechter austragen lassen.

Insofern hätte die mit der Gründung der Interessengemeinschaft Deutschsprachiger Südwester vollzogene institutionelle Ausdifferenzierung und Delegation der politischen Dimension der ethnischen Zugehörigkeit im Jahre 1977 Druck aus dem innerkirchlichen Kessel nehmen können, als DELK-Glieder, deren kirchliches Engagement in erster Linie kulturellen und soziopolitischen und erst in zweiter Linie religiösen Motiven entsprang, nun eine adäquate institutionalisierte Artikulationsmöglichkeit vorfanden. Im Falle der Deutschstämmigen in Namibia kam die „IG“ aber offenkundig zu spät, um wenigstens noch eine solche Pufferfunktion übernehmen zu können. Die Kirche war als Schlachtfeld

[746] Die vorhandene Infrastruktur der Kirche nutzten nicht nur ihre eigenen Mitglieder (in extremer Form die SOS) zur Artikulation sozioökonomischer und kultureller Belange, sondern interessanterweise auch die EKD, die mindestens einmal massiv rein kulturell ausgerichtete deutsche oder deutschsprachige Interessen in Namibia in dieser Zeit direkt finanziell unterstützt hat, was aus einem Schreiben des KA an die VELKSA vom 8.1.1979 hervorgeht: In diesem Schreiben kündigt Hoerschelmann die Überweisung von 50.000.- DM an die lutherische Föderation im südlichen Afrika mit der Bitte an, „diesen Betrag an Bruder Kauffenstein weiterzuleiten“ (Schreiben Hoerschelmanns an Wernecke vom 8.1.1979; DELK-Archiv, Akte „CCN“), wobei dieser gleichzeitig gebeten wird, „diesen Betrag dem neugegründeten Church Council in Namibia zur Verfügung zu stellen“ (ebd.). Was es mit diesem umständlich erscheinenden Procedere auf sich hat, verraten die folgenden Sätze: „Wir haben dabei vor allem das Vorhaben des CCN im Auge, in sein Erwachsenenbildungsprogramm Deutsch aufzunehmen. Es handelt sich hier um eine einmalige und zweckbestimmte Summe, die haushaltstechnisch nicht in anderer Weise zur Auszahlung gelangen kann.“ (Ebd.)
Das KA tat sicherlich gut daran zu vermuten, daß die namentliche Ausweisung dieses Betrages im Haushalt innerhalb der EKD erheblichen Widerstand hervorgerufen hätte, belegt sie doch ein besonderes Interesse der zuständigen EKD-Verantwortlichen an Erhalt und Verbreitung der deutschen Sprache und Kultur in Namibia, wobei sich das KA offensichtlich der Gefahr des Vorwurfs einer gewissen Doppelzüngigkeit, die in diesem einseitig interessengeleiteten Akt im Rahmen kirchlichen Handelns sicherlich erkannt werden konnte, bewußt war.

der verschiedenen religiösen, kultur- und sozialpolitischen Interessen schon zu lange etabliert.

Die tiefe Krise in der DELK in den Jahren 1981 bis 1983 macht aber auch deutlich, daß eine Kirche nicht in einem Schonraum existiert, sondern trotz aller Dementis und jenseits von theologischen Konzeptionen eingebunden ist in den gesellschaftlichen Prozeß, der schon von ihren Gliedern, spätestens aber von außen an sie herangetragen wird. Erst das Leugnen einer solchen Weltgebundenheit und die daraus resultierende künstliche Verhinderung eines soziopolitischen Diskurses füllen sukzessive die Pulverfässer der verschiedenen Fraktionen, die dann unkontrolliert von Zeit zu Zeit explodieren.

Das jedenfalls scheint eine wichtige Lehre nicht nur aus der Geschichte der Missionskirche, wie oben gezeigt wurde, sondern gerade auch aus der Geschichte der DELK zu sein, und so darf man vermuten, daß der DELK und ihren Gliedern unter zwei Umständen manches an Tragik erspart geblieben wäre: Erstens hätte es innerhalb der DELK eines kirchenöffentlich wahrnehmbaren kontroversen und tabulosen Informations- und Diskussionsklimas bedurft und zweitens wäre frühzeitiger eine kirchenexterne kulturell-soziopolitische Interessenorganisation vonnöten gewesen, die vor allem genau *die* Funktionen wahrgenommen hätte, die aufgrund ihrer Nichtexistenz der DELK auferlegt wurden. Zwar hätte sich innerhalb der DELK der Widerhall der politisch bedingten ethnischen Auseinandersetzungen ganz gewiß nicht vermeiden lassen, aber die Kirche hätte nicht mittels einer im interdependenten Wechselspiel zwischen Politik und Religion korrumpierten und verkrusteten Theologie zur zentralen Schaubühne der letztlich politischen Auseinandersetzungen unter den Deutschstämmigen werden müssen, wenn es nur ein angemesseneres Forum gegeben hätte! Mit der von ihm initiierten Gründung der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Schulvereine in Südwestafrika (AgDS) hatte Landespropst Höflich zurecht bereits in den 1950er Jahren in diese Richtung gewiesen, doch zeigte sich die DELK in ihrer Funktion als Volkskirche (und in diesem Zusammenhang ist der Begriff durchaus tragisch zu verstehen) in der Folgezeit als *die* Instanz, der schon aus quantitativen Gründen - bezogen auf die Zahl ihrer Mitglieder - und aufgrund ihrer vergleichsweise guten Infrastruktur und finanziellen Ausstattung stets die größere Bedeutung zukam, und die sich so in der

halbherzigen Abwehr der ihr angetragenen Funktion in einem Konglomerat ausgesprochener und unausgesprochener theologischer und politischer Interessen heillos verstrickte.

Die damit angesprochene eigentliche Notwendigkeit einer ausgegliederten Vertretung der kulturellen und politischen Interessen der Deutschstämmigen ist exemplarisch einem privaten Schreiben zu entnehmen, in dem ein DELK-Glied eben den „Mißbrauch“ der Kirche durch ein anderes anprangert und die Vorwürfe in folgende bezeichnende Sätze münden läßt:

„Abschliessend möchte ich Ihnen sagen, gründen Sie eine deutsche Kulturgemeinschaft, zu der außer uns Lutheranern auch Katholiken, Ludendorffer, Dissidenten, eben alle Deutschen gehören. Aber verwechseln Sie doch nicht die Aufgaben unserer Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche mit den durchaus anzuerkennenden Zielen einer deutschen Kulturgemeinschaft.“[747]

Als die IG 1977 - bezeichnenderweise in dem Jahr, in dem von allen Seiten die Unabhängigkeit als unmittelbar bevorstehendes Ereignis erwartet wurde - gegründet wurde, entließen die eigenen Mitglieder die DELK nicht mehr aus der ihr zugeschrieben Rolle der Interessenvertretung der deutschen Minderheit, so daß es nicht verwundert, daß die DELK selbst zumindest in der Ära Kauffenstein gute Beziehungen zur IG unterhielt, was der Landespropst „begrüßt“[748] hatte und auch „in Zukunft für wichtig“[749] hielt. Die Begründung, die er hierfür gab, belegt, wie intensiv sich Geistlich-Lutherisches und Weltlich-Ethnisches tatsächlich - trotz aller gegenteiligen Beteuerungen - bis zur Un- identifizierbarkeit vermengt hatten: Einer Aktennotiz zufolge führte Kauffenstein aus: „Die IG und die DELK verfolgen das gleiche Ziel insofern, als sie beide eine kommunistische Machtübernahme im Lande nicht wünschen.“[750]

Der institutionalisierte Kontakt zwischen DELK und IG scheint zwar nach Aktenlage weniger intensiv und unter der Leitung der Nachfolger Kauffensteins auch nicht weiter fortgeführt worden zu sein; aber hierbei ist zu bedenken, daß eine

[747] Privatbrief, datiert auf den 25.1.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
[748] Aktennotiz vom 23.6.1978 bezüglich eines Gesprächs zwischen Kauffenstein, Goebel, Kock; Sam-Cohen-Archiv, Akten der IG, Mappe 33, „Kirche“.
[749] Ebd.
[750] Ebd.

gegebene enge personelle Verflechtung zwischen Kirche und IG einen offiziellen Kontakt wohl auch nicht unbedingt erforderlich machte, ähnlich wie auch heutzutage keine geregelten offiziellen Kontakte zwischen der Nambisch-Deutschen Stiftung (NaDS)[751] und der ELKIN (DELK) bestehen, obschon man sich gegenseitig wahrnimmt und es einen unbefangenen Gedankenaustausch zwischen Vertretern beiden Organisationen gibt[752].

Kulturpolitisch über den Rahmen der eigenen Kirche hinausgreifend, sollte die DELK sich dann noch einmal im Jahre 1984 exponieren: In Zusammenarbeit mit der AgDS übernahm die Kirche die Trägerschaft über ein Sozialpädagogisches Institut, das neben einer „Fachschule für Hauswirtschaft“ und einer „Höheren Fachschule für Sozialpädagogik“ auch eine „Ehe-, Erziehungs- und Familienberatungsstelle“ unter einem Dach vereinigen sollte, wobei die Hausprache des Instituts auf Deutsch festgelegt wurde, dabei aber „auch Partner und Familien mit anderen Muttersprachen in ihrer Sprache Rat und Beistand“[753] erhalten können sollten. Die Tragweite ihres Engagements, das auf einen Beschluß der Kirchenleitung zurückging, war der DELK dabei offenkundig bewußt: „In schwierigen Tagen lädt sich damit unsere Kirche eine sicher schwierige Aufgabe auf, wir vertrauen aber darauf, daß wir in unseren Bemühungen nicht alleine stehen.“[754]

Ohne Zweifel aber lag dieses Engagement der DELK ihrem religiösen Auftrag, besonders in seiner spezifischen Interpretation, näher als die von Kauffenstein betriebene Fühlungnahme zur IG, die im zeitgenössischen soziopolitischen Kontext - ähnlich der Kontaktsuche zur NG Kerk - in erster Linie von einseitig ethnisch orientierten Interessen motiviert war.

[751] Die NaDS sieht sich in der liberalen Tradition der IG (vgl.: 10 Jahre Namibisch-Deutsche Stiftung. Bericht des Vorsitzenden Henning Melber. In: AZ 21.2.1997), die sich unmittelbar nach der Unabhängigkeit Namibias in Anerkennung der neuen politischen Realitäten bereits in „Interessengemeinschaft Deutschsprechender für Nambia (IG)“ umbenannt hatte (vgl.: Gretschel, H. von: IG: Presseerklärung nach dem 13. Kongreß. In: AZ 7.9.1990), sich aber im Jahre 1992 selbst auflöste, wobei sie ihr Guthaben zum Teil auf die NaDS übertrug (vgl.: Das Ende der IG. In: AZ 11.5.1992).
[752] Gespräch mit Stefan Mühr am 2.12.1998 in Windhoek; Gespräch mit Reinhard Keding am 9.12.1998 in Swakopmund.
[753] Zwei neue Ausbildungen in deutscher Sprache in Windhoek. In: Heimat Juni 1984, S. 7.
[754] Ebd., S. 8.

3.7 Exkurs: Die Haltung der deutschsprachigen Katholiken Namibias zu gesellschaftspolitischen Problemstellungen im Vergleich zu den Positionen der DELK

Aufgrund ihrer anderen Verfassung war die Katholische Kirche Namibias[755], in der sich 18% der Christenheit des Landes sammelten[756], seit jeher als universale Ortskirche organisiert. Zwar differenzierten sich das Gemeindeleben und die Feiern der Heiligen Messe nach den einzelnen Sprachgruppen aus, und auch das vergleichbar gut ausgebaute Schul- und Krankenhaussystem der Katholischen Kirche war bis zu seiner bewußt gegen die Politik der Apartheid vollzogenen Integration im Jahre 1977 weitestgehend nach Hautfarbe getrennt[757], doch war bei allen Problemen eine Spaltung der Kirche, in der 1986 von insgesamt rund 169.000 Mitgliedern aber auch nur ca. 3.000 (ca. 2%) Weiße waren, wobei der Anteil der Deutschsprachigen unbestimmt bleibt[758], zu keiner Zeit zu befürchten. Die prinzipielle Unmöglichkeit der parallelen Existenz zweier oder mehrerer katholischer Ortskirchen in einem Land ließ den Katholiken, die sich mit ihrer einheitlich verfaßten Kirche nicht mehr arrangieren wollten oder konnten, nur den Ausweg der Distanznahme oder des Austritts. Unter diesem institutionellen Axiom uferte das stete Ringen um die Geltendmachung ethnisch motivierte Ansprüche bei weitem nicht zu solchen kraftraubenden und viele andere Aufgaben der Kirche dominierenden Aktivitäten aus, wie dies auf lutherischer Seite der Fall war.[759] Da also schon das Kirchenverständnis eine Segre-

[755] Zur Entwicklung der Katholischen Kirche Namibias vgl. nochmals bes. Anm. 306!

[756] 72% der Christen entfielen auf die drei lutherischen Kirchen, 10% auf die anglikanische Kirche. Insgesamt waren in den 1980er Jahren über 80% der namibischen Bevölkerung Mitglieder einer der christlichen Kirchen des Landes. (Vgl.: Namibia Communications Centre: The role churches towards the liberation of Namibia, S. 1; Sam-Cohen-Archiv, Akten der IG, Mappe 33, „Kirche“.) Leicht variierende Zahlen bietet Christine von Garnier: Nach ihren Angaben sind im Jahre 1984 87% der Namibier Christen. Hiervon sind demnach 57% Lutheraner, 17% Katholiken, 9,5% Calvinisten und 8% Anglikaner. Von den insgesamt 185.000 Katholiken seien lediglich 3.000 Weiße, also weniger als 2%. (Vgl.: Kirchen und Kultur in Namibia. Aus einem Vortrag von Dr. Christine von Garnier im Gemeindezentrum Windhoek, Juni 1984. In: Heimat Nov. 1984, S. 6.

[757] Vgl.: Hunke, Heinz, OMI: Namibia. Ein Jahrhundert der Unterdrückung. Die Rolle der Kirche in Namibia. In: CCN-Information 1/1985; wiederabgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 11/1985, S. 7 ff.

[758] Diese Zahlen weichen nur unwesentlich von den von Garnier genannten ab. (Annuario Pontificio 1986; hier zitiert nach: Brenke, Gabriele: Die Bundesrepublik Deutschland und der Namibia-Konflikt. München 1989, S. 55.)

[759] Im Vergleich zu den aus der Missionsarbeit auf lutherischer Seite hervorgegangenen Kirchen zeigt sich im übrigen, daß der innerkirchliche Druck hinsichtlich der Afrikanisierung der katholischen Kirche Namibias viel weniger stark gewesen ist als bei den schwarzen und farbigen Lutheranern. So waren noch 1981, im Jahre der Ablösung des deutschsprachigen Bischofs im Vikariat Windhoek, Rudolf Koppmann, durch den Namibier Bonifatius Haushiku, von den 43 Priestern der Diözese Windhoek erst 6 afrikanischer Herkunft. (Vgl.: Ansprenger, Franz: Die SWAPO. Profil einer afrikanischen Befreiungsbewegung.

gation ausschloß, lag das tägliche Aufgabenfeld der unio ecclesia weniger im diplomatischen oder sogar im juristischen Bereich und damit an kirchlichen Studier- und Verhandlungstischen, als vielmehr dort, wo sich das Verständnis füreinander ausprägen konnte: an der Basis, in den Gemeinden und einzelnen Gruppen.

Weil es eben für die Katholiken keine wirkliche Fluchtmöglichkeit im Sinne einer ethnisch homogenen Kirche gab und Weiß und Schwarz bis zum heutigen Tage wie selbstverständlich von den gleichen Seelsorgern betreut werden, fiel es der Katholischen Kirche des Landes auch leichter als etwa der DELK, sich gesellschaftspolitisch zu engagieren, wobei die theologische Tradition sicherlich eine Einmischung in den säkularen Raum auch problemloser erscheinen ließ als bei den Lutheranern, die zum Teil in theologisch unaufgeklärten pietistischen Auffassungen und einem spezifischen Verständnis der Zweireichelehre Luthers verharrten, und denen kein einheitlicher theologisch-ekklesiologischer Orientierungsrahmen vorgegeben war.

Um aber die Zurückhaltung, die in allen politisch orientierten Äußerungen der DELK zu bemerken ist, in ihrer Qualität tatsächlich erkennen zu können, ist es an dieser Stelle von Interesse, sich entsprechende zentrale Äußerungen aus dem katholischen Raum anzusehen, um diese hinsichtlich des Artikulierbaren angesichts der namibischen Situation als Folie des Möglichen wirken zu lassen. Schließlich waren es auch Deutschstämmige (wenn deren absolute Zahl auch relativ marginal war), die diese Positionen mit ihrer Kirche identifizierten bzw. identifizieren mußten, was immer dann ein sicherlich nicht leicht zu erfüllender

---

Mainz 1984, S. 63.) Von insgesamt 64 Priestern der katholischen Kirche waren 1983 nur fünf Einheimische, so daß ihr noch Anfang der 80er Jahre bescheinigt werden mußte, daß sie nach wie vor „'den Charakter einer deutsch geprägten Missionskirche'" (Die katholischen Missionen, 2/1982; hier zitiert nach: HK 5/1983, S. 232) habe. Dazu meint Generalvikar Bernhard Nordkamp selbstkritisch: „Wir hätten dem Problem der Namibianisierung unserer Kirche größere Aufmerksamkeit schenken sollen. Auf diesem Gebiet besteht ein ziemlicher Nachholbedarf." (Wentenschuh, Walter G.: Namibia und seine Deutschen. Geschichte und Gegenwart der deutschen Sprachgruppe im Südwesten Afrikas. Göttingen 1995, S. 198.) Die Ausweisung verschiedener politisch unliebsamer Patres (besonders bekannt geworden ist der Fall von Pater Heinz Hunke) zeigte insbesondere in den 80er Jahren, als die Kirche mutig Fälle von Menschenrechtsverletzungen und Folter öffentlich anprangerte, daß die gesellschaftspolitische Schlagkraft der katholischen Kirche durch diesen bis dahin weitgehend verschleppten Prozeß im Vergleich zu den Aktivitäten der schwarzen lutherischen Kirchen nur begrenzt sein konnte.

Anspruch war, wenn diese im Widerspruch zu den eigenen sozioökonomischen und kulturellen Interessen standen. Im Gespräch mit dem Generalvikar der Katholischen Kirche Namibias, Pater Nordkamp, wird dies deutlich, und er macht auch keinen Hehl daraus, daß einige Katholiken diese Spannung nicht ertrugen und ihrer Kirche deshalb den Rücken kehrten. Doch sei die Kirche als Ganze trotz dieser bedauerlichen Verluste von der Richtigkeit ihrer Aussagen stets überzeugt gewesen[760], so Nordkamp.

Diesbezüglich hatte die Katholische Kirche den Weg der ELK und der ELOK, den diese mit dem Offenen Brief seit 1971 beschritten hatten, von Anfang an als richtig anerkannt und gemeinsam mit der Anglikanischen Kirche und der AMEC ihre Solidarität mit den beiden lutherischen Kirchen bekundet.[761]
Doch die offene Diskussion über die Probleme, die das Apartheidssystem auch der Katholischen Kirche, vor allem ihren zahlreichen Einrichtungen im Bildungs- und Gesundheitswesen, aufzwang, und denen man sich bis dahin angepaßt hatte, fand im Kreis der Oblaten-Missionare erst im Jahre 1974 statt:

„(...) there were many interventions and discussions on the range of problems in the apartheid society, in which the church and the Oblate Province as institutions were innermost involved, through the schools and hospitals, which worked under apartheid conditions, through the contract labour system, which all the church establishment used, through the seperation of living space, which also affected the mission stations and often led to humiliating practises during the visit of Namibian church personnel, and the racial segregation forced upon the whole sacramental and liturgical life of the Christian family. The discussions were reflected in some resolutions, which represented a first attempt on behalf of the Oblate missionaries to break away from the obvious acceptance of the dominating model of society.“[762]

Anläßlich des Versöhungstages im Jahre 1975 hatte die Katholische Kirche dann im Rahmen einer Erklärung die folgenden Forderungen erhoben und damit *ihre* entscheidende Wende in der Haltung zur Situation im eigenen Land auch öffentlich eingeleitet[763]:

[760] Gespräch mit Pater Bernhard Nordkamp am 22.9.1997 in Windhoek.
[761] Vgl.: The Roman Catholic Church of Windhoek and the struggle for Namibia before 1975. In: Oblates of Mary Immaculate: The Green and the Dry Wood. Windhoek 1983, S. 10 ff.
[762] Hunke 1996, S. 68.
[763] Gespräch mit Pater Bernhard Nordkamp am 22.9.1997 in Windhoek.

„1. Dass die herrschende Minderheit aufhört, mit Gewalt die Mehrheit des namibischen Volkes zu unterdrücken;

2. dass allen Menschen dieses Landes unverzüglich gleiche Rechte auf politischem und sozialem Gebiet garantiert werden;

3. dass jeder Person, die aus politischen Gründen angehalten wird, Zugang zur Verteidigung nach eigener Wahl gewährt wird und dass ihr ein fairer Gerichtsprozess so bald wie möglich zugestanden wird;

4. dass die wirklichen Führer des namibischen Volkes durch freie, allgemeine und kontrollierte Wahlen gefunden werden und dass diese frei gewählten Führer - ohne irgendwelche Manipulation - zusammenarbeiten in der Planung der Zukunft dieses Landes."[764]

Als die Katholische Kirche im Sinne der zweiten Forderung folgerichtig im März 1977 ihre eigenen Schulen für Kinder und Jugendliche aller Hautfarben öffnete[765], strich die Regierung ihr umgehend die staatlichen Zuschüsse, wobei die so entstandene Lücke aber durch finanzielle Hilfen aus Deutschland ausgeglichen werden konnte.[766]

Pater Nordkamp stellte in einer im Juli 1985 anläßlich eines von der IG veranstalteten Diskussionsabends unter dem Thema „Die Unabhängigkeit des Landes und die Rolle der Deutschsprachigen auf dem Weg dorthin" gehaltenen Rede allerdings fest, daß „wir" zehn Jahre nach der Formulierung dieser Forderungen „noch ebenso weit, wenn nicht sogar weiter von der Verwirklichung dieser Forderungen entfernt sind"[767].

Auch andere Formulierungen Nordkamps lassen das eigentlich Gemeinte nicht im Nebulösen sich auflösen, wie man dies im Sprachduktus der DELK immer wieder nachweisen kann, sondern lassen die Botschaften präzise erkennen: So konstatiert er, daß „wir uns sowohl als Einzelkirche wie auch als volles Mitglied des CCN klar und deutlich für die unverzügliche und rasche Implementierung der UN-Resolution 435 ausgesprochen haben und zwar ohne die uns allen

[764] Zitiert nach: Wie sieht die Römisch-Katholische Kirche die Unabhängigkeit des Landes und die Rolle der Deutschsprachigen auf dem Weg dorthin? Rede von Pater Bernhard Nordkamp O. M. I. in Windhoek am 26.7.1985. Archiv: privat. (Vgl. die englische Fassung in: Hunke 1996, S. 70.)

[765] Vgl. hierzu den Hirtenbrief von Bischof Koppmann vom 15.11.1976; abgedruckt in: Oblates of Mary Immaculate 1983, S. 195 f.

[766] Vgl.: Hunke 1996, S. 76 sowie: Die Katholische Kirche in Deutschland springt ein. In: AZ 9.2.1977; abgedruckt in: Oblates of Mary Immaculate. Windhoek 1983, S. 208 ff.

[767] Wie sieht die Römisch-Katholische Kirche die Unabhängigkeit des Landes und die Rolle der Deutschsprachigen auf dem Weg dorthin? Rede von Pater Bernhard Nordkamp O. M. I. in Windhoek am 26.7.1985. Archiv: privat.

bekannten ‘Südafrikanischen Wenn’ und die nicht überzeugenden ‘Kubanischen Aber’.“[768]

Dann fährt der Generalvikar fort:

„Diese Haltung erklärt zugleich, warum wir in einer öffentlichen Erklärung die Zwischenregierung abgelehnt haben, da sie in unseren Augen wiederum ein letztlich tragisches ‘Südafrikanisches Wenn’ ist und somit ein Schritt in die verkehrte Richtung. Es gibt nur einen Weg zur Freiheit und Unabhängigkeit Namibias, den Weg freier Wahlen. Dieser Weg aber zu freien und kontrollierten Wahlen wird nicht durch die Kubaner in Angola, wie auch nicht durch Swapo und die anderen Freiheitsbewegungen blockiert, wohl aber durch Südafrika und die von ihr eingesetzte Zwischenregierung.
Sie haben Recht, meine sehr verehrten Damen und Herren, es ist nicht Aufgabe der Kirche als politische Partei zu fungieren und zu operieren, aber es entspricht durchaus ihrer prophetischen Sendung und Verpflichtung, sich dort in die Parteipolitik ‘einzumischen’, wo die Würde, die Freiheit und die fundamentalen Rechte des Menschen auf dem Spiel stehen.“[769]

Anschließend formuliert der profunde Kenner des Landes das Selbstverständnis der Katholischen Kirche in dem seinerzeitigen politischen Prozeß:

„Der positive Beitrag der katholischen Kirche auf dem Weg zur Unabhängigkeit Namibias kann nur die anhaltende Kritik der bestehenden sozio-politischen Verhältnisse sein, und zwar nicht, weil wir etwa auf das Pferd Swapo gesetzt hätten oder unsere eigentliche Aufgabe als Kirche vergessend, uns in die Tagespolitik einmischen möchten, vielmehr weil die Politik dieses Landes nach wie vor einer doch von der großen Mehrheit ersehnten und zugleich auch möglichen Unabhängigkeit im Wege steht.“[770]

Zur Gewaltfrage, dem im lutherischen Bereich Namibias und über die Debatte um den Antirassismusprogramm-Sonderfonds des ÖRK auch in Deutschland äußerst kontrovers diskutierten Thema, stellt Nordkamp fest, daß seine Kirche Gewalt als Mittel zur Lösung von Konflikten zwar grundsätzlich verwerfe, daß aber leider festgestellt werden müsse,

[768] Ebd.
[769] Ebd.
[770] Ebd.

„dass die in unserem Land bestehende Situation das Resultat von Gewalt ist, d. h.: der unrechtmässigen Besetzung Namibias durch südafrikanische Truppen, sowie das Resultat der Gesetze und Strukturen, welche die grosse Mehrheit des namibischen Volkes ihrer basischen Menschenrechte beraubt“[771].

Auch die Gewalt der Widerstandskämpfer werde nicht gutgeheißen, doch entsprächen „die Ideale, für die die Widerstandskämpfer fechten, nämlich Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, sowie ‘ein Namibia, ein Volk’ den Forderungen unserer Kirche für eine menschliche Gesellschaft“[772].
Die namibischen Widerstandskämpfer würden „nach genauer Prüfung und Analyse der rechtlichen Situation“[773] zurecht mit denen der durch Nazi-Deutschland besetzten europäischen Länder verglichen. Schließlich prononciert Nordkamp seine Ausführungen in dem Satz:
„Wir können als Kirche, obwohl wir, wie gesagt, Gewalt verwerfen, besser die Waffe in der Hand des Widerstandskämpfers als die in der Hand des Unterdrückers verstehen.“[774]

Immerhin habe sich auch Papst Johannes Paul II. entschieden gegen die Apartheid ausgesprochen[775], und es habe auch seinerzeit, als nach Worten

[771] Ebd.
[772] Ebd.
[773] Ebd.
[774] Ebd.; diese Worte benutzt Pater Nordkamp rückblickend und bekräftigend noch einmal in einem Gespräch am 29.9.1997 in Windhoek.
[775] Entsprechende Fakten hat Gabriele Brenke zusammengestellt: „Papst Johannes Paul II. hatte am 2. Mai 1980 in Zaire die Forderung nach Selbstbestimmung und Freiheit auf ‘allen Ebenen des politischen und sozialen Lebens’ erhoben, die südafrikanische Rassentrennungspolitik - wenn auch nicht namentlich - beklagt, wiederholt ausdrücklich die Unabhängigkeit Namibias gefordert und dem Sonderkomitee der Vereinten Nationen gegen die Apartheid die Unterstützung der katholischen Kirche versichert, nachdem er zwei Monate zuvor P. W. Botha zu einer Privataudienz empfangen hatte.“ (Brenke 1989, S. 237.)
Zur speziellen Problematik des Rassismus führte die Herder-Korrespondenz bezüglich des Papst-Besuches in Afrika aus: „Eindeutig fiel seine (des Papstes, Verf.) *Absage an den Rassismus* aus, ohne daß dabei einzelne Länder genannt worden wären: ‘Rassische Diskriminierung ist von Übel, gleich wie, wo und durch wen sie praktiziert wird’ (Osservatore Romano, 8.5.80).“ (HK 6/1980, S. 279.) Anläßlich seiner dritten Afrika-Reise, die ihn nach Simbabwe, Botswana, Lesotho, Swaziland und Mosambik führte, die aus politischen Gründen aber bewußt den Apartheidsstaat aussparte, habe Johannes Paul II. mit Blick auf Namibia geäußert: „Der Heilige Stuhl (...) habe immer das Recht des Landes auf Selbstbestimmung unterstützt und ermutige die Partner in den gegenwärtig laufenden Verhandlungen, nicht nur zu einer raschen und positiven Anerkennung des Rechts Namibias auf Souveränität zu kommen, sondern auch die notwendigen Schritte zu unternehmen, um daraus auch eine dauerhafte Wirklichkeit zu machen.“ (HK 10/1988, S. 460.) Nur wenige Monate später, am 10.2.1989 veröffentlichte die päpstliche Kommission „Iustitia et Pax“ ein Dokument mit dem Titel: „Die Kirche und der Rassismus. Für eine brüderliche Gesellschaft“, in der sie den institutionalisierten Rassismus der Apartheid als „’offenkundigste Form des Rassismus’“ (Osservatore Romano 11.2.1989; hier zitiert nach: HK 3/1989, S. 140) bezeichnet. „Für Südafrika sei es höchste Zeit, die Rassenvorteile zu überwinden, ‘damit die Zukunft auf dem Grundsatz der gleichen Würde der Person aufgebaut werden kann’.“ (Ebd.)

Sam Nujomas die SWAPO überall im Westen nur noch durch die Hintertür eingelassen, im Vatikan aber durch die Vordertür empfangen worden sei, ein gutes Verhältnis zwischen SWAPO-Chef Nujoma und dem Papst bestanden.[776] Im Anschluß daran bezieht der Redner das Gesagte auf die „Deutschsprachigen in unserem Land“[777]:

„1. Wir meinen, dass noch stets die grosse Mehrzahl der Deutschen hier in unserem Lande die südafrikanische Politik unterstützt. (Es wäre schön, wenn wir uns täuschen würden.)
2. Die deutschsprachigen Bewohner dieses Landes haben sich noch nicht klar und deutlich für ‘ein Namibia, ein Volk’ ausgesprochen.
3. Die Deutschsprachigen unterstützen nicht konsequent genug die Implementierung der UN-Resolution 435.
4. Die Deutschsprachigen blasen noch viel zu viel ins gleiche Horn mit Südafrika in der Verurteilung und Verteufelung der Freiheitsbewegungen.
5. Die Deutschsprachigen erheben leider noch viel zu viel den Primat des Deutschseins über den des Namibianerseins.
6. Die Deutschsprachigen - wenigstens eine grosse Anzahl unter ihnen - offenbaren nur eine sehr bedingte Loyalität diesem Land gegenüber. Sie gehören zu der Gruppe, die nicht wirklich beide Füsse in diesem Land hat oder für die es doch letztlich eine Alternative dazu gibt.“[778]

Im Bereich der katholischen Kirche in Deutschland erfuhr die Namibia-Problematik im übrigen nur eine äußerst dünne Resonanz, die mit den vielgestaltigen Aktivitäten der deutschen evangelischen Kirchen nicht vergleichbar ist. Man überließ dieses brisante Thema ganz offensichtlich lieber den Stellen in Rom, die sich tatsächlich spätestens seit dem Besuch des Papstes beim Ökumenischen Rat der Kirchen und beim Lutherischen Weltbund in Genf im Jahre 1984 der Probleme im südlichen Afrika nachhaltig annahmen. Die wenigen Aussagen der Deutschen Bischofskonferenz gegen den Rassismus bewegten sich somit eher im allgemeinen; so hatte ihr Vorsitzender, Joseph Kardinal Höffner, in einer offiziellen Erklärung am 20.8.1986 „das ‘menschenrechtsverletzende System der Rassentrennung in Südafrika’ zwar eindeutig kritisiert, es jedoch zugleich abgelehnt, zu Sanktionen aufzurufen, weil ‘die Bischöfe in ihrer Zuständigkeit überfordert (wären), wenn sie zu einzelnen politischen oder wirtschaftlichen Maßnahmen im Bereich anderer Ortskirchen Stellung nehmen sollten’. Das konkrete politische Handeln wird den ‘mündigen Laien’ aufgetragen, ‘die hinsichtlich dieser oder jener konkreter Maßnahmen unbeschadet ihres Glaubens verschiedener Meinung sein können’. Bislang gibt es jedoch nur wenige Organisationen innerhalb der Kirche, die sich geäußert haben, so Misereor, der Bund der Deutschen Katholischen Jugend oder Justitia et Pax. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, das häufig zu politischen Fragen Stellung nimmt, hat sich zu diesem Thema nicht geäußert.“ (HK 10/1986, S. 470 f.) Hilfsmaßnahmen von seiten der Missionen und der katholischen Hilfswerke fanden dabei ohne breitere kirchenöffentliche Thematisierung des Namibiaproblems statt (vgl.: Brenke 1989, S. 236 ff.), wobei Misereor insofern eine Ausnahme bildete, als es sich 1984 explizit an die Seite des CCN stellte und sich ein Jahr später anläßlich der Namibia-Anhörung im Bundestag mit der Forderung nach sofortiger Duchführung der Resolution 435 solidarisierte (vgl.: ebd., S. 241).

[776] Gespräch mit Pater Nordkamp am 29.9.1997 in Windhoek.

[777] Wie sieht die Römisch-Katholische Kirche die Unabhängigkeit des Landes und die Rolle der Deutschsprachigen auf dem Weg dorthin? Rede von Pater Bernhard Nordkamp O. M. I. in Windhoek am 26.7.1985; Archiv: privat.

[778] Ebd.

Der Pater der Oblaten-Mission empfiehlt den Deutschsprachigen demgemäß ausdrücklich eine Abänderung ihres so analysierten Verhaltens. Abschließend stellt er in aller Deutlichkeit fest: „Die Zukunft Namibias ist schwarz. Es geht nicht um die Frage: welche Rolle können die Schwarzen in einem weissen Namibia spielen, sondern: welche Rolle können wir spielen in einem schwarzen Namibia.“[779]

Spätestens an dieser Stelle, im Lichte derartig klarer Worte, die natürlich aber auch von seiten anderer Kirchen und von seiten der VEM zu vernehmen waren, wird deutlich, daß die Diskussionen innerhalb der DELK an den tatsächlichen Realitäten und Entwicklungen des Landes vorbeigingen bzw. vor ihnen kapitulierten. Mit ihrer starren Haltung innerhalb der VELKSWA und im CCN positionierten sich die deutschen Lutheraner wieder einmal denkbar schlecht für die heraufziehende Zeit, deren Anbruch zwar nicht exakt datiert werden konnte, die aber vollkommen absehbar war.

Es muß der DELK und ihren Gliedern jedoch sicherlich zugute gehalten werden, daß ihre unglückliche Rolle nicht einer eigenen theologischen Willkürhaltung entsprang, sondern daß sie sich an einem überkommenen evangelischen Kirchenverständnis orientierten, das theologisch fest tradiert war. Folgender Auszug aus einem in der Heimat erschienenen Beitrag macht dieses im Vergleich zur entsprechenden katholischen Auffassung deutlich und zeigt damit, warum in der DELK ohne die nicht erfolgte Revision der eigenen theologischen Grundhaltung Aussagen, wie sie von Generalvikar Nordkamp gemacht worden sind, faktisch unmöglich waren:

„Nun ist nach evangelischem Bekenntnis die Kirche nichts anderes als ‘die Versammlung der Gläubigen’, in der das Evangelium lauter gepredigt wird und die Sakramente richtig verwaltet werden’. D. h. es gibt in der evangelischen Kirche keinerlei Autorität, die dem einzelnen Gläubigen übergeordnet wäre und ihm über Fragen der äußeren Ordnung hinaus Vorschriften machen könnte oder die mit irgendwelcher Vollmacht im Namen ‘der Kirche’ sprechen könnte. Maßen kirchliche Stellen sich derlei Autorität und Vollmacht an, so handeln sie bekenntniswidrig und nähern sich dem von Luther als häretisch verurteilten katholischen Kirchenverständnis. (...)

[779] Ebd.

Die Papstkirche hat sich längst als politisch mächtige Gruppe unter anderen Gruppen konstituiert und greift als solche mit autoritativen Weisungen in die allgemein gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ein. Der Erfolg scheint ihr dabei mehr oder minder recht zu geben, so daß man immerhin begreifen kann, daß die Versuchung groß ist, ihr auf diesem Wege zu folgen. In Wahrheit muß das aber zur Selbstzerstörung der evangelischen Kirche führen. (...)
Es wäre die Aufgabe der evangelischen Kirche, sich mit ihrer Evangeliumsverkündigung an den Einzelnen und sein Gewissen zu wenden. Damit würde sie wahrhaft dem Gesetz unseres Zeitalters entgegentreten und in rechter Weise ihr „Wächteramt" wahrnehmen. Sie müßte dann freilich auf die verständige Berechnung politischer Chancen verzichten. Dafür würde sie sich aber der Urchristenheit nähern, die mit dem Mut der einzelnen Gewissen eine dem christlichen Ethos fremde Welt in Glaube, Geduld und Leidensbereitschaft überwunden hat."[780]

Daß auch die über die Apartheidsideologie im südlichen Afrika aufgebrochenen Konflikte in den evangelischen Kirchen in Deutschland hinsichtlich politisch ausgerichteter und wirkender Aktivitäten der Kirche sich wesentlich mit dem Ringen um das eigene Kirchenverständnis und die eigene kirchliche Identität verbanden, bedarf dabei keiner besonderen Betonung mehr.

[780] Gerdes, Hayo: Kirche im Wächteramt. In: Heimat März/Juni 1976, S. 5.

3.8 „Druck auf die Wagenburg“[781] - Die bewegte Ära Blank 1983-1987: Hoffnungsvoller Neuanfang, Abstrafung der DELK, Versuch der Konsolidierung und Rückfall in die selbstgewählte Isolation

Einen mit der Ära Kauffenstein bei oberflächlicher Betrachtung vergleichbaren Verlauf nahm die Entwicklung der DELK in der Amtszeit von Landespropst Blank: Einer bemerkenswert konstruktiven Phase des inneren Aufbaus der Kirche und der Bekundung einer partnerschaftlichen und kooperativen Haltung nach außen folgt in beiden Fällen ein tiefer Sturz in die innerkirchliche Zerrüttung und die äußere Isolation. Während aber im Fall Kauffensteins eindeutig der Landespropst selbst an zentraler Stelle für diese Entwicklung verantwortlich zeichnen muß, sind es im Falle Blanks vor allem andere Akteure, die seine Aufbauleistung willentlich oder unwillentlich torpedierten: Der Lutherische Weltbund mit seinem zu dieser Zeit unglücklichen Suspendierungsbeschluß von 1984 und die DELK-Synode mit ihrem Austrittsbeschluß aus dem CCN 1987.

3.8.1 Einem stillen Neuanfang folgt ein lauter Beschluß: Suspendierung der DELK im LWB 1984

Der Nachfolger Kauffensteins im Amt des Landespropstes, OKR Pastor Wilfried Blank, konnte erst am 2. Oktober 1983, und damit fünf Monate nach dem Ausscheiden seines Vorgängers in sein Amt eingeführt werden, worin auch die oben erwähnte Vakanz der Windhoeker Pastorenstellen ihre Ursache hatte. Blank war zuvor elf Jahre lang im Außenamt der EKD beschäftigt gewesen, kannte die Situation im südlichen Afrika aber vor allem aus seiner achtjährigen Dienstzeit in der Transvaal-Kirche in Südafrika. Sein Vorgänger wie auch die Landespröpste Höflich, Milk und Kirschnereit waren ihm sämtlich persönlich bekannt geworden. Blank wußte um das Scheitern seiner beiden Vorgänger im

[781] So titelte ein Kommentar der „Evanglischen Kommentare“, in dem es um den inneren und äußeren Druck auf die Politik des Apartheidsregimes in Südafrika ging (EvKom 10/1985, S. 546). Die Entschlossenheit, die DELK von innen heraus aus ihrer Wagenburgmentalität herauszubringen wie auch der mit dieser Intention ausgeübte äußere Druck von seiten der lutherischen Schwesterkirchen, des Lutherischen Weltbundes und der EKD, der angesichts einer weiterhin als lavierend empfundenen Haltung der DELK

Amt des DELK-Landespropstes und machte sich somit keine Illusionen hinsichtlich seiner neuen Aufgabe. Um die Kirche nicht erneut in den Strudel unterschiedlichster Interessen geraten zu lassen, nahm er sich offenbar zunächst ein strikt geistliches Amtsverständnis vor, wie bereits seinem noch aus Frankfurt die Redaktion der „Heimat“ erreichendes „Grußwort an die Leser“ zu entnehmen ist, in dem er die unterschiedlichen Erwartungen und Interessen der Kirchenglieder thematisiert und hierzu erklärt:

„Manche dieser Erwartungen mögen nicht zu erfüllen sein, und vielleicht sollte man in der Kirche, wenn Interessen über den kirchlichen Rahmen von Verkündigung und Seelsorge hinausgehen, auch gar nicht versuchen, diese Erwartungen alle zu erfüllen. Sonst kommt die Kirche ins Schleudern. Sie ist ja nicht der Ort der Durchsetzung von bestimmten Einzel- oder Gruppeninteressen. Sie ist für den Menschen da, dem sie das fordernde, tröstende und weisende Wort ihres Herrn zu sagen hat. Das ist in Südwestafrika / Namibia nicht anders, als irgendwo sonst in der Welt.“[782]

Dieses Kirchenverständnis, das aus gegebenem Anlaß eine klare Absage an den Mißbrauch der kirchlichen Institution zu lobbyistischen Zwecken betont, ergänzt Blank in seiner Antrittspredigt mit der hier ganz unpolitisch gemeinten Aufforderung, „der Einheit der Kirche Vorrang vor der Durchsetzung eigener Interessen zu geben“[783].

Daß sich diese Bekundungen und Anstöße zu einem Neuanfang angesichts der konkreten Geschehnisse um die DELK schon bald in Nichts auflösten, sollte noch eine bittere Erfahrung des Landespropstes werden, der - als ein unter den strukturellen gesellschaftlichen Gegebenheiten scheinbar unüberwindbares Faktum - die Richtigkeit der Analyse des katholischen Paters Hunke (an)erkennen mußte, der nach seiner Ausweisung konstatierte:

„Die erste Loyalität der Christen gilt ihrer nationalen Gruppierung und ihren Klasseninteressen. Dies wird in einigen Stellungnahmen deutscher Lutherischer Christen in Namibia allzu deutlich, aber man muß feststellen, daß dies auch für katholische Deutsche, südafrikanische Anglikaner oder namibische Lutheraner gilt.“[784]

---

gegenüber den soziopolitischen Problemen Namibias entstand, kennzeichnen auch die beiden Phasen der Ära Wilfried Blank als Landespropst dieser Kirche.

[782] Heimat Sept. 1983, S. 2.

[783] VEM-Mitarbeiterbrief 10/1983, S. 5.

[784] Hunke, Heinz, OMI: Namibia. Ein Jahrhundert der Unterdrückung. Die Rolle der Kirche in Namibia. In: CCN-Information 1/1985; wiederabgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 11/1985, S. 7 ff.

Von der offensichtlichen Richtigkeit dieser Analyse konnte sich Blank sogar schon als erst designierter Landespropst der DELK einen Eindruck verschaffen: Als eine seiner ersten Aktivitäten hatte er nämlich im September 1983 die ernüchternde Bilanz des Präsidenten der VELKSWA, Bischof Dumeni, entgegenzunehmen. Anläßlich der Synode der VELKSWA führte der Leiter der ELOK aus, in den letzten drei Jahren sei man „dem Ziel, einer Vereinigten Evang. Lutherischen Kirche in Südwest, um keinen Schritt näher gekommen“[785]. Auch der gewählte Landespropst der DELK analysierte an anderer Stelle die unglückselige Geschichte der Verbalakrobatik hinsichtlich des Vereinigungsthemas vollkommen zutreffend und mit offenen Worten:

„Es zeigte sich die Agonie von Einheitsbestrebungen, die sich aufbauen an den falschen Alternativen bibelfremder Begriffe wie Fusion und Föderation, ehe überhaupt Gemeinschaft erlebt und erfahren wurde von Mensch zu Mensch, Gemeinde zu Gemeinde. (...) Die Frage kirchlicher

[785] Leipzig, S. von: Persönliche Eindrücke von der Synode der VELKSWA. In: Heimat Sept. 1983, S. 3; bereits im Oktober 1981 hatte die KL der ELK die DELK wissen lassen, daß sie keine Möglichkeit mehr sehe „fuer weitere Verhandlungen mit der DELK, mit dem Ziele, eine Lutherische Kirche im Lande zu gruenden“, da die DELK ihrer Auffassung nach „aufgrund eines überwiegend politischen Standpunktes noch nicht bereit ist fuer eine Einheit mit den beiden lutherischen Kirchen“ („Der Standpunkt der ELK bezueglich der VELKSWA“, Notiz von Präses Frederik vom 1.12.1981; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“). Dieses Votum erscheint um so dramatischer, als noch am 8./9.9.1981 die VELKSWA-Kirchenleitung in Anwesenheit des DELK-Landespropstes und von sechs DELK-Pastoren zunächst sehr offen analysiert hatte: „Die lutherische Einheit stand wieder einmal vor uns wie ein schwer bezwingbarer Berg mit tiefen Schluchten und abweisenden Felswänden. (...) Allen Mitgliedern der VELKSWA-Kirchenleitung stand deutlich vor Augen, dass im verstrichenen Zeitraum *von keiner der drei Gliedkirchen* (Hervorhebung durch Verf.) erwähnenswerte Anstösse zum Miteinander erfolgt sind und die lutherischen Christen nach wie vor ganz tief unten am Fusse des zu besteigenden Bergmassives stehen.“ (Bericht über die Sitzung der VELKSWA-KL am 8./9.9.1981, S. 1. (Anlage 9 zum Protokoll der DELK-Synode im Oktober 1981; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.) Dann aber verpflichtete man sich gegenseitig zu einem Neuanfang: Die Neubelebung der Verfassungskommission, eine Überarbeitung der bestehenden Verfassung, die Entwicklung praktischer Modelle lutherischer Einheit wie die Vernetzung von Gottesdienstzeiten und Gemeindeaktivitäten und möglicherweise auch die probeweise Bildung von VELKSWA-Gemeinden wurden vereinbart. (Vgl.: ebd., S. 2.)
Wie wenig ein solches zweitägiges Ringen im September jedoch wert war, zeigt die Notiz Frederiks, die auf eine ELK-KL-Sitzung vom 20./21.10.1981 - nach eigenen Worten in Kenntnis der DELK-Synodenbeschlüsse zu diesem Thema - zurückgeht. Die DELK-Synode hatte mit 21 gegen 14 Stimmen bei 3 Enthaltungen eigentlich ganz im Sinne der Ergebnisse der VELKSWA-KL-Sitzung entschieden, hatte aber eine die lutherische Einheit bekräftigende Formulierung, die von Pastor Graf v. Pestalozza beantragt worden war, zurückgewiesen (vgl.: Beschluß-Protokoll der außerordentlichen DELK-Synode vom 16./17.10.1981, S. 3 f.; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“). Dies wurde von der ELK offenbar als neue Doppelzüngigkeit der DELK gewertet und führte zu den entsprechenden Reaktionen der ELK-Leitung.

Einheit wurde einseitig zu einem Schwarz-Weiss-Problem, sicher nicht nur durch das Verschulden *einer* Kirche. So wurde gefragt: Müssen wir erst auf die Unabhängigkeit des Landes warten, bis wir kirchliche Einheit haben, dann aber eine unter ausserkirchlichen Voraussetzungen verordnete Einheit, nicht die des Findens des Bruders."[786]

Angesichts dieser Bilanz setzte sich die DELK-Synode 1983 intensiv mit den Gründen für die wie festgezurrt erscheinende Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit zum Thema lutherische Einigung auseinander und kam zu einer nüchterne Ehrlichkeit verratenden Einschätzung der Befindlichkeit aller lutherischen Kirchen des Landes:

„Immer wieder wird die Frage aufgeworfen: Was hindert uns eigentlich an einem entscheidenden Schritt in Richtung Einheit? Sind es äußere Zwänge oder die innere Einstellung der Gemeinden? Sind wir überhaupt ehrlich? Wir sind noch immer eine Föderation und wollen das allem Anschein nach auch bleiben, warum ändern wir dann unseren Namen nicht von VELKSWA in FELKSWA um? ('V' von Vereinigte, 'F' von Föderation)"[787].

Auch die Bitte Bischof Dumenis, ihn nicht wieder in das Amt des VELKSWA-Präsidenten zu wählen, läßt erkennen, wie angesichts des aufstrebenden CCN kirchenpolitisch bedeutungslos die VELKSWA und wie hinsichtlich der Verwirklichung lutherischer Einheit perspektivlos die Kirchenführer geworden waren[788]. Schließlich wurde ELK-Präses Frederik in das Amt gewählt, der zukünftige Landespropst Blank wurde Vizepräsident. Noch deutlicher sollte der Bedeutungsverlust der VELKSWA innerhalb des soziopolitischen Kontextes, dem die schwarzen Kirchen immer mehr ihre ungeteilte Aufmerksamkeit widmeten, dann im Jahre 1986 werden, als Landespropst Blank in *das* Amt gewählt wurde, das einst Lukas de Vries ausgeübt hatte. Auch wenn diese Wahl so manchen

[786] Bericht der Kirchenleitung für die Synode der DELK vom 2.-5.5.1985, S. 9; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".
[787] Leipzig, S. von: Persönliche Eindrücke von der Synode der VELKSWA. In: Heimat Sept. 1983, S. 3; schon vor der DELK-Synode am 17.10.1981 hatte ELK-Präses Frederik sich sehr ungehalten über den nach seiner Ansicht seit einer Dekade währenden Stillstand innerhalb der VELKSWA geäußert und dahingehend eine Änderung des Namens nicht ausgeschlossen. (Vgl.: Verhandlungsprotokoll 5 der außerordentlichen DELK-Synode vom 16./17.10.1981, S. 2; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".)
[788] Wörtlich führte Bischof Dumeni in seinem Bericht vor der Synode aus: „I regret to report here that no progress has been noted in realization of unity or even coming closer to that goal." (The fourth ordinary synod of UELCSWA 14.-17.7.1983, Report of the president, S. 1; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".) Zwar erklärte er ebenfalls: „It is clear that we want to reach the goal of UELCSWA, that is one Lutheran Church in Namibia" (ebd., S. 5), aber ohne eine grundsätzliche Klärung der Fragen, was dazu wann getan werden solle, würden sich weitere Worte nicht lohnen: „After these questions (...) received answers, then there will be a new story to tell about." (Ebd.)

außenstehenden Beobachter positiv überrascht haben mag[789], zeigt sie doch letztlich nur eben diese Macht- und Interessenverschiebung zugunsten des CCN auf, so daß man von seiten der schwarzen lutherischen Kirchen jetzt sogar den Landespropst der DELK als VELKSWA-Chef akzeptierte, um sich ganz der Arbeit im Kirchenrat widmen zu können.

Doch diesen Entwicklungen ging zunächst ein anderes Ereignis voraus, das das prägendste der fünfjährigen Amtszeit Blanks werden sollte und einen großen Einfluß auf die folgenden Entwicklungen nahm: der Beschluß des Lutherischen Weltbundes, die Mitgliedschaft der DELK, die dem LWB seit 1963 angehörte, und der weißen Kapkirche in Südafrika ruhen zu lassen[790]. Über diesen Beschluß, der in Anwesenheit des Landespropstes während der Vollversammlung des LWB vom 22.7.-5.8.1984 in Budapest[791] gefaßt wurde und der die noch von dem Weggang der entsandten Pastoren und den Querelen um Landespropst Kauffenstein verunsicherte DELK[792] tief erschütterte, sowie über seine Auswirkungen berichtete der Landespropst auf einer Informationstagung der Synodalen der DELK vom 12.-14.10.1984. Demnach sei es der DELK durch ihre beiden Delegierten während der Versammlung nicht möglich gewesen, mit Verweisen auf die „Standortbestimmung der DELK“ vom 14.4.1984, „in der sie in Fortführung ihrer früheren Kursbestimmung sehr klare Aussagen macht zur Frage von Apartheid und Einheit der Kirche, überzeugend deutlich zu machen, daß sie sich in einer ‚Phase des Neubeginns‘[793] befinde und sich verstärkt

[789] Vgl.: Veller, Reinhard: Namibia - Veränderungen. In: Pressestelle der VEM (Hg.): Jahresbericht 1987 über die Arbeit der Vereinigten Evangelischen Mission, S. 17.
[790] Vgl.: Ökumene der Konfessionen? Der Lutherische Weltbund tagte in Budapest. In: EvKom 9/1984, S. 481 ff.
[791] Die wichtigsten Dokumente bezüglich der Suspendierung der weißen lutherischen Kirchen während der LWB-Vollversammlung in Budapest finden sich in: Von der Mahnung in Evian zur Suspendierung in Budapest. Das Problem der „weißen“ lutherischen Kleinkirchen im Bereich der Apartheid. (epd-Dokumentation 12/85, 11.3.1985.)
[792] Vgl.: Bericht der KL für die Synode der DELK vom 2.-5.5.1985, S. 1; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[793] Position of the German Evangelical-Lutheran Church (GELC) with regard to the question of apartheid and Lutheran unity. Windhoek, 14.4.1984; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
In der englischen Originalfassung lautet die vollständige Passage: „It must be clear to all concerned, that the German Evangelical-Lutheran Church (GELC), after an internal crisis threatening its existence and under a new spiritual leadership, has only for a period of five months be in a phase of new beginning. It should be clear, that this phase is not yet completed.“ (Ebd., S. 1.)
Der ausdrückliche Bezug auf die Vorgaben der LWB-Vollversammlung von 1977 in Daressalam, die Abfassung des Dokuments in englischer Sprache, der konzentrierte Inhalt sowie einzelne Formulierungen lassen die Intention dieser Standortbestimmung offenkundig erscheinen: Sie stellte als ad-hoc-Publikation den letzten Versuch dar, die peinliche und für die innere Entwicklung der Kirche absehbar kontraproduktive drohende Suspendierung durch die bevorstehende LWB-Vollversammlung noch abzuwenden. Auch

darum bemühe, in ökumenischem Verständnis ‚aus der nicht selbstgesuchten Rolle eines Spielverderbers und Prügelknaben herauszuwachsen'"[794]. Auch die Hinweise auf (...) die neuaktivierte Mitarbeit der DELK in der VELKSWA"[795] sowie auf das ein Jahr zuvor auf Beschlußbasis der VELKSWA-Synode von 1983 gegründeten „National Committee of the Lutheran World Federation in Namibia", mit dem man die enge Verknüpfung der lutherischen Einigung in Namibia mit der internationalen Zusammenarbeit der Lutheraner im LWB deutlich machen wollte, hätten die Delegierten von den guten Absichten der DELK nicht überzeugen können.

Eine von der DELK in dieser schwierigen Konferenzsituation erhoffte, dann allerdings ausgebliebene Intervention von ELK und ELOK zugunsten der DELK, die mit Blick auf die Zusammenarbeit in der VELKSWA vielleicht am Platze gewesen wäre und welche die Situation der DELK in einem anderen Licht hätte erscheinen lassen müssen als etwa die der weißen ELCSA in Südafrika, hätte, so Blank, den Beschluß vermutlich auch nicht mehr abwenden können, da sich viele schwarze Kirchen offenbar schon während der Allafrikanischen Kirchenkonferenz in Harare im Dezember 1983 auf eine gemeinsame Linie gegen die weißen Kirchen im südlichen Afrika verständigt hätten[796]; trotz der nüchternen Bestandsaufnahme spricht aus diesen Worten des Landespropstes erkennbar doch auch die Enttäuschung über das passive Verhalten der namibischen Schwesterkirchen hinsichtlich einer Wiederherstellung der Reputation der DELK.

---

wenn man dem Landespropst eine gute Absicht zubilligt, durfte man schon allein aus diesem Grunde realistischerweise an die Überzeugungskraft des Dokuments keine zu großen Erwartungen richten.

[794] Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 12.-14.10.1984, S. 5; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden"; als Beleg für seinen eigenen guten Willen konnte Blank etwa auf das auch von ihm unterzeichnete Dokument des CCN vom 22.5.1984 verweisen, in dem der Kirchenrat sich gegen die Militarisierung Namibias durch Südafrika wendet und die UN-Resolution 435 als politische Basis für die Zukunft des Landes nachdrücklich betont. (Council of Churches in Namibia. Offener Brief an die christlichen Kirchen in Europa und Nordamerika; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 6/1984, S. 27.)

[795] Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 12.-14.10.1984, S. 5; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".

[796] Ebd., S. 6.

Was wurde den weißen Kirchen im südlichen Afrika während der Vollversammlung des LWB in Budapest im einzelnen vorgeworfen?

Die Ergebnisse der Arbeitsgruppe 10 „Rassismus in Kirche und Gesellschaft" geben hierüber Auskunft: Während die anderen lutherischen Kirchen im südlichen Afrika immer wieder Vorstöße unternommen hätten, zu einem Dialog mit den weißen Kirchen zu kommen und eine völlig vereinigte Kirche mit ihnen zu bilden, nähmen die weißen Kirchen „noch aktiv an der gewaltsamen Entmenschlichung von Menschen teil"[797] und bejahten somit weiterhin die Apartheid, hieß es.

Deshalb rief die Vollversammlung die weißen Mitgliedskirchen des LWB im südlichen Afrika noch einmal dazu auf, „das Apartheidsystem (getrennte Entwicklung) öffentlich und unzweideutig abzulehnen und die aus rassischen Gründen bestehende Spaltung der Kirche zu beenden"[798] und kam

„mit Bedauern zu dem Schluss, dass dieses Ziel noch nicht zufriedenstellend erreicht worden ist und STELLT FEST, dass sich diese Kirchen praktisch aus der Bekenntnisgemeinschaft zurückgezogen haben, die die Grundlage der Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund bildet. Die Vollversammlung sieht sich deshalb gezwungen, DIE MITGLIEDSCHAFT der vorstehend benannten Kirchen RUHEN ZU LASSEN. Diese Massnahme soll diesen Kirchen helfen, zu einem klaren Zeugnis hinsichtlich der Politik der Apartheid (...) zu gelangen und sich auf sichtbare Gemeinschaft der lutherischen Kirchen im südlichen Afrika zuzubewegen"[799].

Wie schon angedeutet, standen die beiden namibischen Schwesterkirchen der DELK in Budapest nicht als Anwalt oder wenigstens als neutrale Berichterstatter zur Seite; allerdings waren sich ELK und ELOK in ihrer Haltung gegenüber der DELK vor und während der Vollversammlung uneins, wie Blank später berichtete. Demnach äußerte sich Bischof Dumeni befriedigt über die Standortbestimmung der DELK und signalisierte während der Synode der ELOK, kurz vor der Konferenz in Budapest, daß seine Kirche sich gegen die Suspendierung

[797] Mau, Carl H., Jr. (Hg.): Budapest 1984. „In Christus - Hoffnung für die Welt". Offizieller Bericht der siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Budapest, Ungarn, 22. Juli - 5. August 1984, S. 257.
[798] Ebd., S. 187
[799] Ebd., S. 188; in einer gesonderten Erklärung stellte sich die Vollversammlung unzweideutig hinter die politischen Forderungen, die wiederholt auch vom CCN erhoben worden waren und bezeichnete diesbezüglich „die Verwirklichung der Resolution 435 des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen [als] die einzig gangbare und annehmbare Lösung der Namibiafrage" (ebd., S. 195 f.).

der DELK aussprechen wolle.[800] Jedoch habe „unter dem Solidaritätsdruck aller schwarzen Vertreter in Budapest“[801] auch die ELOK ihre Absicht, eine Suspendierung der DELK nicht zu unterstützen, fallen gelasen. Bei der ELK sei dagegen von vornherein das Interesse sichtbar gewesen, die Suspendierung der DELK durchzusetzen.[802] In diesem Zusammenhang fügt der Landespropst ergänzend an: „Man muß wissen, dass die Beziehungen zwischen der DELK und der ELOK besser sind als zwischen den beiden schwarzen lutherischen Kirchen.“[803] Diese hier etwas überraschende Aussage sollte später noch von anderer Seite ihre Bestätigung finden.[804]

Das zentrale Motiv, das dem Suspendierungsbeschluß zugrunde lag, hat der Generalsekretär nach den Worten Blanks in einem an die betroffenen Kirchen gerichteten Rundschreiben vom 3.10.1984 mit folgenden Worten erklärt: „’Die Vollversammlung handelt in der starken Hoffnung, dass sie den weissen lutherischen Kirchen damit helfen würde, eine klare Position gegen das Apartheidssystem, als unvereinbar mit dem christlichen Glauben, einzunehmen.’“[805]

In seiner Bewertung dieser Vorgänge nennt Blank den LWB einen „Schulmeister“[806], dessen Maßregelung der weißen Kirchen „nicht nur ein Akt der Kirchenzucht, sondern auch eine politische Handlung, ein magischer Exorzismus“[807]

---

[800] Vgl.: Landespropst Blank: Aufzeichnungen über die Vollversammlung des LWB in Budapest, besonders die Frage der Suspendierung der DELK betreffend. Windhoek 6.9.1984, S. 3; DELK-Archiv, Akte „LWB“.

[801] Ebd., S. 5.

[802] Auch Einzelheiten nennt Blank in seinem Bericht: „Tjongarero und Kameeta lag (...) daran, die Situation in Namibia als noch viel dramatischer darzustellen, als die in Südafrika. (...) Kameeta behauptete unter anderem auch öffentlich, zwischen ELK und DELK gäbe es keine Abendmahlsgemeinschaft. Kurz vor unserer Abreise aus Windhoek hatten wir beide unter großer Beteiligung unserer schwarzen und weißen Gemeinden in Windhoek einen gemeinsamen Abendmahls-Gottesdienst gefeiert, und wir hatten uns gegenseitig Brot und Wein gespendet.“ (Ebd., S. 6.)

[803] Ebd., S. 5

[804] Vgl. die dazu folgenden Ausführungen!

[805] Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 12.-14.10.1984, S. 8; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“; die beiden VELKSA-Kirchen ereilte damit im übrigen im lutherischen Bereich das gleiche Schicksal, das im Bereich der reformierten Kirchen bereits zwei Jahre zuvor zwei Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes aus Südafrika unter ähnlicher Begründung getroffen hatte, obschon auch in diesen burischen Kirchen die innere Opposition gegen die freimütige Unterstützung der Apartheid gerade in dieser Zeit stetig wuchs. (Vgl.: EvKom 7/1982, S. 403 f.; EvKom 10/1982, S. 562 sowie Ehnes, Herbert: Die Apartheid trennt. Deutsche Reformierte zu Südafrika. In: EvKom 2/1983, S. 89 ff.)

[806] Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 12.-14.10.1984, S. 6; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

[807] Ebd., S. 7.

gewesen sei. In der DELK wäre dieser Beschluß als „zu Recht oder zu Unrecht“ durchgeführte „Strafmassnahme“[808] verstanden worden.
Was der Lutherische Weltbund „verharmlosend als eine konstruktive und positive Massnahme“[809] bezeichnet hatte, löste in der DELK vor allem in Hinblick auf die gegebene Begründung offenkundig völliges Unverständnis aus.

Die tatsächliche Motivlage, die zur Suspendierung der Kirchen im LWB geführt hat, reicht allerdings auch tiefer, als dies die offiziellen Dokumente und die Reaktionen des betroffenen Landespropstes Blank erkennen lassen: Spätestens seit den verstärkten Angriffen des südafrikanischen Staates gegen die schwarzen Kirchen mittels der Einsetzung der sogenannten Eloff-Kommission zur Untersuchung vermeintlicher staatsgefährdender Aktivitäten des SACC, also des südafrikanischen Pendants zum namibischen CCN, am 3.11.1981, hatte sich einerseits die Haltung der betroffenen Kirchen verhärtet, und hatte sich andererseits die öffentliche Solidarisierung der Partnerkirchen in Übersee mit der SACC[810] deutlich intensiviert. Viel aufmerksamer als zuvor registrierte man nun auch, daß trotz des Swakopmund-Appeals von 1975 und der Aufforderungen an die weißen Mitgliedskirchen des LWB in Daressalam 1977 bisher „so wenig praktische Konsequenzen gezogen“[811] worden waren.

Diese Ereignisse führten in Verbindung mit dem mahnenden Aufruf, der in Budapest auch an die Evangelische Kirche in Deutschland ergangen war, auch innerhalb der EKD zu einer kritischen Bewertung ihrer Haltung gegenüber den namibischen Kirchen, denn elf Jahre nach der massiven Intervention der EKD während der DELK-internen Krise war vor der ökumenischen Weltöffentlichkeit deutlich geworden, daß die 1973 bekundeten Einsichten und Absichten wenig Früchte getragen hatten. Die stetige Ermahnung der DELK bei gleichzeitigem

[808] Ebd., S. 8.
[809] Ebd.
[810] Auch die namibische VELKSWA hatte sich im Juli 1976 dem SACC angeschlossen, da man sich inhaltlich mit den Aktivitäten des südafrikanischen Kirchenrates voll identifizieren konnte. Abgesehen von dem Beispiel, das der SACC den namibischen Kirchen hinsichtlich der Gründung eines eigenen überkonfessionellen Kirchenrates für Namibia gab, waren die Kontakte zwischen SACC und VELKSWA allerdings erstaunlich wenig intensiv.
[811] Hinz, Rudolf: Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Kirchen im Südlichen Afrika 1973-1986. Sonderdruck aus: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 1984 Lieferung 2: Kirchen im südlichen Afrika, S. 35.

positiven Zuspruch in Richtung VELKSWA hatte als Strategie zur Förderung kirchlicher Kontakte offenkundig ihre Wirkung verfehlt, so daß innerhalb der EKD eine gewisse Neuausrichtung der Zusammenarbeit mit den namibischen Partnern einsetzte, die ab 1984 den unmittelbaren Kontakt zu den schwarzen Kirchen und zum CCN stärker betonte, als dies zuvor der Fall gewesen war. In einem Schreiben an die weißen lutherischen Kirchen im südlichen Afrika, in dem er seine Solidarität in der Betroffenheit der VELKSA-Kirchen über den Budapester Suspendierungsbeschluß bekundet, dabei aber ausdrücklich auch auf die Mitverantwortung der EKD für die Fehlentwicklungen hinweist, kündigte der EKD-Ratsvorsitzende Lohse bereits im Oktober 1984 die entsprechenden Konsequenzen aus Budapest, die die EKD zu ziehen habe, an:

„Wir werden unseren Schwestern und Brüdern aus der Evangelical Lutheran Church in Southern Africa (ELCSA), der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika und der Evangelisch-Lutherischen Ovambokavango-Kirche (ELOK) viel intensiver als bisher zuzuhören haben. Wir werden tiefer als bisher verstehen müssen, wie sie die Wirklichkeit im südlichen Afrika erleben und was sie von uns als Zeugnis im Leben, Reden und Handeln erhoffen.“[812]

In dem Bericht Blanks, den er seiner Kirche nach Budapest gab, fehlt neben diesen zum Verständnis der Suspendierung wichtigen Hintergründen auch der selbstkritische Umgang mit dem eigenen Verhalten in Budapest, das auf viele Teilnehmer einen sehr befremdlichen Eindruck machte: Blank übergeht in seinem Bericht nämlich geflissentlich den von ihm und Präses Brandt von der südafrikanischen Kapkirche vorgenommenen und wohl nur als taktischen „Winkelzug“[813] zu verstehenden Versuch, der drohenden Suspendierung in der Vollversammlung durch die schriftliche Ankündigung, daß die Mitgliedschaft der beiden Kirchen im LWB ruhen solle, zuvorzukommen. Diese offensichtliche Taktik aber stieß auf die heftigste Ablehnung gerade afrikanischer Delegierter, die in diesem Schritt keine „Selbstsuspendierung aus Einsicht“[814] zu erkennen vermochten. Landespropst Blank, zu diesem Zeitpunkt selbst noch kein Jahr in

[812] EKD-Ratsvorsitzender D. Eduard Lohse: Brief an die VELKSA vom 2.10.1984; abgedruckt in und hier zitiert nach: Hinz, Rudolf: Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Kirchen im Südlichen Afrika 1973-1986. Sonderdruck aus: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 1984 Lieferung 2: Kirchen im südlichen Afrika, S. 41.
[813] Weiße, Wolfram: Um die Suspendierung der Mitgliedschaft. Die Südafrikadebatte des Lutherischen Weltbundes. In: LM 9/1984, S. 414.
[814] Ebd.

Namibia, habe in einem Nebensatz zwar eigene Schuld eingestanden, aber „meinte den Namibianer Daniel Tjongarero belehren zu müssen, der im Gegensatz zu Blank keinen Abbau der Apartheid in seinem Lande feststellen konnte“[815], indem er in offenbar suggestiver Weise die provokante Frage stellte, „ob man denn nicht auch schuldig werden könne an einem Schuldigen, dessen Ehrlichkeit in seinen Bemühungen man nicht anerkenne“[816].

Dieser Reaktion des Landespropstes vor der kirchlichen Öffentlichkeit ist der ganze Ärger über eine ihm als zutiefst ungerecht erscheinende Strafmaßnahme, die überdies dazu angetan war, seine eigene Arbeit in der DELK zu konterkarieren, abzuspüren. Sicherlich auch deshalb, weil er diese eigene Reaktion nicht als Stimmung in seine Kirche hineintragen wollte, ließ er diese Vorfälle in seinem Bericht vor den DELK-Synodalen außer acht. Blank entschloß sich nämlich, die in Budapest auferlegte Buße für seine Kirche anzunehmen, was zumindest in den folgenden drei Jahren zu produktiven und erfreulichen Entwicklungen in der DELK führen sollte: Konsolidierung nach innen, Offenheit nach außen und eine längst überfällige Beschäftigung mit theologischen Fragestellungen sollten die DELK in diesen Jahren prägen.

[815] Ebd.

[816] Ebd.; diese von Blank vor den Delegierten der Informationstagung der DELK im Oktober nicht erwähnten Vorgänge zeigen, daß der Landespropst nach außen hin bestrebt war, das Gesicht der DELK zu wahren, indem er die Kirche - sicherlich auch aus seiner persönlichen Verärgerung heraus - mit unterschiedlichen Mitteln verteidigte, anstatt als einzige Konsequenz aus eingestandener Schuld - theologisch gesprochen - den Weg der reinen Buße und Umkehr, der keine Selbstrechtfertigung ansteht, einzuschlagen. In die DELK hinein präsentierte er dieselbe ebenfalls durchaus als Opfer nationaler und internationaler lutherischer Willkür, die in die ungerechtfertigte Rolle des Opferlamms gedrängt worden sei und dennoch - großmütig und christlich! - die Brücken der Verständigung nicht abbrechen werde. Dieses Vorgehen verzichtete zwar auf jeden (auch gerechtfertigten) Schuldvorwurf in die eigene Kirche hinein, entsprach aber vielleicht auch taktischer Überlegung: Eine Selbstbezichtigung im Namen seiner Kirche hätte Blank wahrscheinlich in den Augen vieler DELK-Glieder bereits jetzt diskreditiert. Indem er aber zunächst die maßlose Verärgerung der DELK-Glieder über den Budapester Beschluß in seinen Formulierungen widerspiegelt, gibt er den deutschen Lutheranern das Gefühl, daß man *gemeinsam* so empfinde; dann erst, nachdem damit eine „Schicksalsgemeinschaft“ konstituiert worden ist und ihm in seiner Haltung Anerkennung gezollt wurde, nutzt er die ihm zugesprochene Autorität zum Aufruf, daß man jetzt *gemeinsam* die Konsequenzen aus diesem Beschluß tragen müsse, die er schließlich im Sinne der Budapester Begründung formuliert.

3.8.2 Budapest als heilsamer Schock für die DELK ermöglicht eine produktive Phase der Konsolidierung, Offenheit und Reflexion in den Jahren 1984-1987

Sicherlich nicht selbstverständlich ist nach der als tiefe Schmach empfundenen Budapester Maßnahme die Aufforderung zu einer konstruktiven Haltung, in die hinein trotz aller zuvor geäußerten Kritik und Verbitterung der Bericht des Landespropstes vor der Synode mündet : „Nichts wäre falscher, als wenn sich unsere Kirche nach Budapest in Anklagen oder in Selbstmitleid ergehen würde.“[817] Statt dessen machte er sich den Kommentar der VELKSA zu eigen, in dem es heißt: „’Den Ruf zur Selbstbesinnung haben wir gehört und nehmen ihn ernst’“[818], womit die VELKSA-Kirchen sich der Haltung der EKD anzuschließen schienen. Für die DELK bedeute dies nach Blank:

„Wir dürfen uns nach Budapest (...) nicht dispensieren von Fragen, die wir an uns selbst zu stellen haben, auch wenn sie schmerzhaft sind. Wie ehrlich sind wir, wenn wir ‘Apartheid als ein die Lebensgemeinschaft der Kirche bedrohendes System’ (Standortbestimmung) bezeichnen. Und wie halten wir es mit der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft?“[819]

Das schlösse aber das Recht nicht aus, das Procedere der Entscheidung von Budapest zu kritisieren, betont Blank noch einmal, warnt Isolationisten innerhalb der eigenen Kirche aber zugleich davor, sich durch den Beschluß in ihrer ablehnenden Haltung zu jeglicher Ökumene bestätigt zu sehen.

Daß der Beschluß von Budapest einerseits im Interessenkonglomerat der angesprochenen sehr heterogenen Gruppe der internationalen Ökumene, andererseits aber auch in der als uneindeutig interpretierten Haltung der DELK seine tiefere Begründung finde, bescheinigte der DELK aus Deutschland Professor Müller-Schwefe, der sich in seinem achtmonatigem Dienst in einem Pastorenamt in Windhoek die Hochschätzung vieler Gemeindeglieder erworben

[817] Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 12.-14.10.1984, S. 5; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[818] Ebd., S. 3.
[819] Ebd., S. 10.

und Namibia erst im März 1984 verlassen hatte[820], im Rahmen eines in doppelter Hinsicht offenen Briefes:

„Die Aggression der schwarzen lutherischen Kirchen weist auf die Verfehlungen der deutschen Lutheraner in Südwest zurück. Zwar ist auch wahr, daß die DELK wiederholt durch Synode und durch Kirchenleitung gegen die Apartheid Stellung bezogen hat. Aber faktisch ist in den letzten Jahren wenig Konkretes geschehen; die Kirche hat auch nicht Abstand von den 'Rassisten' in der Gemeinde genommen. Hier ist in der Tat 'Nachholbedarf', damit von Christus her in offener Aussprache Vergangenheit bereinigt wird."[821]

Trotz solch konstruktiver Orientierungen, die Verbitterung *und* Einsicht deutlich formulieren, dürfte das Maß an innerkirchlicher Sprengkraft, das man Budapest zunächst zuschreiben mußte, ebenso groß gewesen sein wie das aus dem Antirassismusprogramm des ÖRK zu Beginn der 1970er Jahre erwachsende entsprechende Maß. Seinerzeit war es hierüber in Verbindung mit dem Offenen Brief von ELK und ELOK ja bekanntlich zu einem regelrechten Erdrutsch in der DELK gekommen. Im Jahre 1984 ließen erste innerkirchliche Reaktionen eine Wiederholung der Polarisierungen und Regressionstendenzen nicht ausgeschlossen erscheinen:

„Die nach vorwärts weisenden Kräfte in Sachen Einheit der Kirche sind enorm entmutigt worden. Unter ihnen gibt es das Gefühl der Resignation. Anders ist es mit denen, die sich der Einheit mit den schwarzen Schwesterkirchen gern widersetzen und die Lehre und das Leben unserer Kirche nicht in Übereinstimmung bringen können. Sie melden sich nun verstärkt zu Wort. Es ist nicht zufällig, dass der frühere Landespropst Kauffenstein allein im August zweimal nach SWA / Namibia gekommen ist in der Abwesenheit seines Nachfolgers, um die mit der jetzigen Kirchenleitung Unzufriedenen in deren Kritik zu unterstützen."[822]

Glücklicherweise institutionalisierte sich die Unzufriedenheit aber nicht in der Weise, wie es in Form der SOS vormals geschehen war, so daß schon bald Besonnenheit und auch eine gewisse Gelassenheit in die DELK zurückkehrten. Landespropst Blank konnte demgemäß, nachdem der Beschluß auf der Informationstagung der Synode und in diversen Gemeindeversammlungen zur

[820] Vgl.: Man sieht nur mit dem Herzen gut. In: Heimat Juni 1984, S. 4.
[821] Ein Brief von Professor Dr. H. R. Müller-Schwefe an die Freunde in der DELK nach Budapest. In: Heimat Nov. 1984, S. 2.
[822] Landespropst Blank: Aufzeichnungen über die Vollversammlung des LWB in Budapest, besonders die Frage der Suspendierung der DELK betreffend. Windhoek 6.9.1984, S. 8 f.; DELK-Archiv, Akte „LWB".

Diskussion gestanden hatte, schon während der DELK-Synode im Mai 1985 feststellen: „Er spielt heute in der Diskussionslage unserer Kirche keine bestimmende Rolle mehr.“[823] In einem Kommentar zur Synode hieß es: „Budapest wurde als ein beklagenswerter Betriebsunfall gesehen, der die Verursacher mindestens so trifft, wie den, der mit dem Beschluss eigentlich gemeint war, die DELK.“[824] Außerdem konnte der Landespropst bereits im Rückblick auf die Genfer Vollversammlung über gute Aussichten berichten, daß der LWB so bald als möglich seinen Beschluß revidieren würde:

„Dumeni meinte, dass bei einer Fortsetzungssynode seiner Kirche im Dezember ds. Js. möglicherweise unsere volle Rehabilitierung im LWB betrieben werden könnte. Vor meiner Abreise sprach mich offensichtlich in Absprache mit der Genfer Zentrale ein Mitarbeiter des LWB. Er plant, noch in diesem Jahr nach Namibia zu kommen, um die Aufhebung der Suspendierung der DELK vorzubereiten.“[825]

Die DELK hatte überraschend schnell den Weg eingeschlagen, den Blank in seinen Ausführungen zu Budapest einige Monate zuvor angemahnt hatte: Vor allem gab man sich jetzt aufgeschlossen gegenüber der VELKSWA[826], was bald schon positive Reaktionen hervorrief: Zur ersten VELKSWA-Sitzung nach Budapest konnte die „Heimat“ über eine entsprechende Entwicklung berichten: „Bei der ersten Sitzung der Kirchenleitung von VELKSWA nach Budapest vorige Woche in Windhoek, war die Luft (...) zuerst bleigeschwängert.“[827] Der Zweifel, „ob wir aufgrund der Beschlüsse von Budapest überhaupt als VELKSWA weiterarbeiten sollten, oder ob die dortigen Beschlüsse auch ein Ende von VELKSWA bedeuteten“[828] wurde in ihrem Wort an die Gemeinden bezüglich der Sitzung vom 16./17.10.1984 von allen drei lutherischen Kirchen-

[823] Bericht der Kirchenleitung für die Synode der DELK vom 2.-5.5.1985, S. 7; DELK-Archiv, Akte „ELK-Synoden“.
[824] Ein Kommentar zur Synode der DELK vom 8.5.1985, S. 3; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“; der Kommentar findet sich abgedruckt in: Heimat Juli 1985, S. 1 f.
[825] Landespropst Blank: Aufzeichnungen über die Vollversammlung des LWB in Budapest, besonders die Frage der Suspendierung der DELK betreffend. Windhoek 6.9.1984, S. 8; DELK-Archiv, Akte „LWB“.
[826] Vgl.: Neuanfang in der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in SWA (VELKSWA). In: Heimat Nov. 1984, S. 4.
[827] Ebd.
[828] Ebd.

führern betont. Besonders die ELOK sei dann aber in die Rolle eines „Geburtshelfers“ geschlüpft und insbesondere nach dem Rapport von der gerade beendeten VELKSWA-Frauenkonferenz mit über 200 Teilnehmerinnen aus allen drei Kirchen[829] habe sich eine positive Stimmung durchgesetzt: „Diese Konferenz hatte schließlich auch den Beweis dafür erbracht, daß Gemeinschaft zwischen Gliedern verschiedener Kirchen möglich ist, ja, daß diese Gemeinschaft auch von unten in einem Maße wachsen kann, wie es sich kirchenleitende Männer an ihren Schreibtischen und Redner bei ökumenischen Tagungen schwer vorstellen können.“[830] So endete die Sitzung im Geiste eines neuen Aufbruchs: „In Windhoek ist von den drei lutherischen Kirchen ein Neuanfang gemacht worden. Das ist beachtlich in einer Zeit der Selbstzweifel und Schwierigkeiten nach Budapest wie in der Phase allgemeiner Unsicherheit vor der Unabhängigkeit des Landes.“[831]

In dem aus der angesprochenen Konferenz resultierenden „Wort der Kirchenleitung der VELKSWA an die Gemeinden“ heißt es:

„Alle drei Mitgliedskirchen von VELKSWA 1.bekräftigen erneut ihre Ablehnung von Rassismus und verurteilen die Sünde der Apartheid auf der Grundlage von Gottes Wort, 2. bestätigen erneut ihre Verpflichtung entsprechend den Beschlüssen der VELKSWA-Synode von 1983, ihre Arbeit hinsichtlich der Bildung einer lutherischen Kirche in Namibia fortzusetzen, 3. nehmen diese Erklärung an als Herausforderung im Geiste des ‘Beschlusses über konfessionelle Integrität’ der 7. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, den Prozeß auf dem Weg der Einheit zu beschleunigen.“[832]

Gegenüber der EKD, die als Konsequenz aus Budapest jetzt immerhin eine Revision der Verträge mit den betroffenen Kirchen erwog[833], wurde die Haltung der DELK ebenfalls versöhnlicher.

---

[829] Vgl. dazu: Die Frauen geben den Ton an. Konferenz der VELKSWA-Frauen in Swakopmund. In: Heimat Nov. 1984, S. 7.

[830] Ebd; dieser Gedanke sollte in den 1990er Jahren gleichsam zum programmatischen Schwerpunkt für den neuerlichen Versuch einer Annäherung unter den Lutheranern Namibias werden.

[831] Ebd.

[832] Zitiert nach dem Abdruck des Dokuments in: VEM-Mitarbeiterbrief 12/1984, S. 13 f.

[833] Vgl.: Ökumene der Konfessionen? Der Lutherische Weltbund tagte in Budapest. In: EvKom 9/1984, S. 481. Nach den Konsequenzen der Budapester Suspendierungsbeschlüsse befragt, führte der Leitende Bischof, D. Karlheinz Stoll, aus, daß eine Modifikation bzw. Ablösung der zwischenkirchlichen Verträge ins Auge gefaßt werde, wobei dies „in unsere Gemeinden hinein zu interpretieren sein [wird]: Der Prozeß der Verselbständigung dieser Kirchen, den wir gern begleiten und fördern möchten, bedarf auch einer Verselbständigmachung, damit klar ist, daß wir nicht gegen die deutschen Verwandten in einem fernen Erdteil etwas tun wollen. Diese Aufgabe haben wir noch nicht angepackt.“ (Die Alten Kirchen missionieren. Interview mit Bischof Karlheinz Stoll. In: EvKom 9/1984, S. 500.) Die weiteren Ausführungen

Auch die Stimmung auf der Synode des Jahres 1985, in dem die DELK ihr 25jähriges Bestehen feiern konnte, paßte sich diesen neuen inhaltlichen Weichenstellungen und dem festlichen Ereignis offenkundig an, denn es steht zu lesen:

„Eine so friedliche Synode hatte man viele Jahre nicht mehr erlebt. Noch vor zwei Jahren stand die Kirche vor der Spaltung. (...) Der Ton ist nicht mehr rüde und Gegensätze werden nicht mehr auf dem Buckel von Personen ausgetragen, dem der Pastoren oder des Landespropstes. Man ging pfleglicher miteinander um; Leidenschaften entzündeten sich eher an Sachfragen und an Institutionen“[834].

In der sachlichen Arbeit standen die Beziehungen zur EKD, zur VELKSWA und zum CCN im Mittelpunkt der Verhandlungen und man fand sogar die Zeit, sich mit theologischen Positionen zu befassen - ein Themenkomplex, der im ersten Vierteljahrhundert der Geschichte der DELK ganz sicher viel zu kurz gekommen war.

Der Landespropst sprach der EKD bei dieser Gelegenheit seinen Dank dafür aus, daß sie trotz Budapests und des auch dadurch zunehmenden Drucks auf sie selbst, ihre Unterstützung der weißen Kirchen im südlichen Afrika einzustellen, ihre finanziellen Zusagen voll erfüllt habe und machte gleichzeitig deutlich, daß noch 28% des gesamten Budgets des laufenden Haushalts der DELK von

---

zeigen zweierlei: Zum einen die seit Mitte der siebziger Jahre zu beobachtende Tendenz, daß die EKD ihre Aufmerksamkeit immer stärker auch den schwarzen lutherischen Kirchen Namibias zugewandt hat, was sich seit Budapest noch verstärkte, indem man die Beziehungen zur DELK unter den strikten Vorbehalt der Sichtung dieses Kontextes stellte, zum anderen die Leichtigkeit, mit der sich von außen über manche in Namibia als gravierend und langatmig sich erweisende Problemstellungen sprechen ließ: „Es geht um zwei Bestandteile der Verträge, die besonders wichtig sind. Das eine ist die Entsendung von Pastoren, was gegenwärtig durch die Evangelische Kirche in Deutschland geschieht. Hier müßten wir durch einen Mehrstufenplan dazu kommen, daß die Kirchen dort ihre eigenen Pastoren stellen. Das ist auch durch Ausbildung möglich. Oder es müßte möglich sein, daß wir dann, wenn Plätze in den Gemeinden frei sind, über die anderen Kirchen, die schwarzen zum Beispiel, oder notfalls über den Lutherischen Weltbund Pastoren vermitteln. Ein wichtiges Problem für den Gottesdienst, die Sprachenfrage, ließe sich jetzt bereits im Miteinander aller Lutherischen Kirchen lösen. Das zweite ist der finanzielle Zuschuß, der sich jetzt auf den Etat dieser Kirche bezieht. Hier müßte sicher auch eine Ablösung erfolgen. Das würde bedeuten, daß die Kirchen sich überlegen müssen, wie weit sie selber mehr Mittel aufbringen können. Und es wird sicher auch - das ist das Ergebnis meiner Überlegungen - nötig sein, finanzielle Beiträge vielleicht projektgebunden zu geben. Freilich stellt sich die Frage in einem neuen Kirchenverbund noch anders.“ (Ebd.)
Nach diesen Worten mußte die DELK also damit rechnen, daß sie in absehbarer Zeit ohne die Hilfe der EKD auszukommen hatte bzw. daß die Hilfe zukünftig reduziert und in gebundener Form vergeben werden würde. Die alte Losung „Los von der EKD!“ schien sich auf einmal umzukehren, jetzt waren es laute Stimmen in der EKD und ihrem Umfeld, die immer lauter riefen: „Los von der DELK!“

[834] Ein Kommentar zur Synode der DELK vom 8.5.1985, S. 1; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“; der Kommentar findet sich abgedruckt in: Heimat Juli 1985, S. 1 f.

der EKD bestritten würden.[835] Darüber hinaus vermerkte Blank, daß ein beträchtliches Maß an finanzieller Hilfe gar nicht im Haushalt erscheine, „so etwa für die theologische Ausbildung in Pietermaritzburg, Erziehungsbeihilfen für entsandte und neuerdings auch bodenständige Pastoren, Entsendungskosten für Pastoren-Familien, Stipendiengelder, Baubeihilfen, Verpflichtungen, die sich aus versorgungsrechtlichen Ansprüchen entsandter Pastoren ergeben, usw.“[836] Die EKD habe der DELK eine Verlängerung des auslaufenden Vertrages bis 1987 angeboten[837], was die Kirchenleitung angenommen habe. Gleichzeitig aber müsse die DELK erhebliche Anstrengungen unternehmen, um finanziell vollständig unabhängig zu werden, da auch die EKD von einer sukzessiven Senkung und Einstellung aller Zahlungen an die DELK in etwa zehn Jahren ausgehe. In diesem Zusammenhang machte der Landespropst auch auf die schwindende Mitgliederzahl der DELK aufmerksam, die allerdings weniger durch Austritte, als vielmehr durch Abwanderungen, vor allem nach Südafrika, zustande komme. Nur noch knapp über 10.000 Glieder zähle die DELK, erfasse damit aber immerhin noch etwa 60% der sich als evangelisch bezeichnenden Deutschstämmigen im Lande, was eine vergleichsweise hohe Zahl darstelle und eine gewisse Bindung der Südwester an die kirchliche Organisation dokumentiere.[838]

Das deutlich verbesserte Verhältnis zur EKD zeigte sich auch darin, daß sie bereits wieder Pastoren in die DELK entsandte, so daß sogar alle vakanten Pfarrstellen besetzt werden konnten und dabei dem Landespropst dieses Mal, entgegen der sonst üblichen Praxis, gar die Freiheit gestattet wurde, die Pastoren selbst auszuwählen[839]. Auch in der EKD hatte man also aus den unglücklichen Erfahrungen mit dem „Pfarrer-Moratorium“ der 70er Jahre und der Verpflichtung der Kandidaten auf bestimmte Dokumente offensichtlich gelernt.

[835] Bericht der Kirchenleitung für die Synode der DELK vom 2.-5.5.1985, S. 6; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[836] Ebd., S. 7.
[837] Auch die EKD vollzog mit diesem Angebot an die VELKSA-Kirchen einen beachtlichen Richtungsschwenk, der sicherlich vor allem unter dem Eindruck einer sich nach Budapest konsolidierenden und offenbar die lutherische Gemeinschaft aktiv suchenden DELK stattgefunden hatte.
[838] Vgl.: Bericht der Kirchenleitung für die Synode der DELK vom 2.-5.5.1985, S. 5 f.; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[839] Vgl.: ebd., S. 2.

Ein Kommentar zur Synode vermutete als Grund für die neue Sympathie innerhalb der DELK gegenüber der EKD, daß diese endlich aufgehört habe, die DELK erziehen zu wollen: „Auch das Grusswort der EKD zur Synode kam fast ohne den gewohnten Nachhilfeunterricht aus. Die Beziehungen der DELK zur EKD sind merklich besser geworden.“[840]

Hinsichtlich der VELKSWA reagierte Blank im Rahmen der 1985er Synode der DELK positiv auf eine Erklärung der VELKSWA-Kirchenleitung, die ja unmittelbar nach Budapest eine versöhnliche Haltung gegenüber der DELK signalisierte, so daß nach Blanks Worten alle drei Kirchen die Krise von Budapest bislang als Chance genutzt hätten: „Budapest war eine Sache. In Namibia gehen wir unseren eigenen Weg unabhängig von dortigen Beschlüssen.“[841] In diesem Zusammenhang stellt der Landespropst eine interessante Analyse hinsichtlich der ELK an, die seine intime Kenntnis der gewordenen Verhältnisse im südlichen Afrika belegt:

„Budapest brachte mit der Suspendierung unserer Kirche, an der vor allem auch die ELK interessiert war, für diese in der Demütigung des weissen Partners eine Art Befreiung von dem Bilde einer DELK, das dieser sicher zu keiner Zeit ganz gerecht wurde. Einer Apartheidskirche ohne ernste Absichten zu kirchlicher Einheit. In Budapest wurde nämlich auch ein Stück Geschichte der Mission und Kolonisation aufgearbeitet, die nicht nur für unsere Partnerkirche noch ein Stück unbewältigter Vergangenheit ist.“[842]

Mit dieser Einordnung des Suspendierungsbeschlusses als Genugtuung und Ausgleich für die schwarzen und weniger als Demütigung für die weißen Kirchen durchbrach Blank das vorher so oft vorherrschende Verhaltensmuster von Demütigung oder Enttäuschung - gegenseitigen Vorhaltungen und Schuldzuweisungen und darauf folgenden Rückzug.
Jetzt hieß es ganz produktiv: „Seitdem ist der Weg wieder frei für einen neuen Anlauf mit VELKSWA.“[843]

[840] Ein Kommentar zur Synode der DELK vom 8.5.1985, S. 2; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“; der Kommentar findet sich abgedruckt in: Heimat Juli 1985, S. 1 f.
[841] Bericht der Kirchenleitung für die Synode der DELK vom 2.-5.5.1985, S. 10; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[842] Ebd., S. 9 f.
[843] Ebd., S. 10.

Damit ging man zunächst mit den Budapester Ereignissen ganz anders um als etwa die ebenfalls betroffenen weißen Kirchen in Südafrika, von denen es heißt: „Am Kap will man vom Lutherischen Weltbund und von der EKD nicht mehr viel wissen.[844] Und auch die Frage der Gemeinschaft mit den schwarzen lutherischen Kirchen scheint dort erst einmal auf Eis gelegt worden zu sein.“[845]
Der leichte Anflug von Stolz, der in diesen Sätzen angesichts der eigenen konstruktiven Haltung mitschwingt, ist dabei kaum zu überhören!

Bezüglich des CCN waren die Stimmen innerhalb der Synode dagegen weniger einmütig: „Viele deutsche Südwester halten den CCN für marxistisch. Austreten sollte man, meinten viele Synodale. Der CCN stehe eindeutig hinter der SWAPO, und das sei kirchlich nicht vertretbar.“[846] Für die Anträge, die den Austritt der DELK aus dem CCN verlangten, fand sich aber keine Mehrheit in der Synode, die Mehrheit lag nach den Worten eines Kommentators bei der Position, die betont habe, „Gemeinschaft sei auch bei Unterschieden in Sach- und Grundsatzfragen von Christen höher zu veranschlagen als ein zu billig empfundener Auszug aus schwierigem aber nicht nutzlosem Miteinander“[847]. Angesichts der noch darzustellenden Ereignisse während der nachfolgenden 1987er Synode sind diese Äußerungen besonders hervorzuheben!
Das vielleicht wichtigste Signal dieser Synode ging aber sicherlich von dem ganz offensichtlichen Erkenntnisinteresse an theologischen Konzeptionen aus, denn obwohl „der Sturmlauf gegen die Theologie der Befreiung einhellig“[848] gewesen sei, offenbarte dieses Votum doch wiederum die schon aus unzähligen Episoden der DELK-Geschichte bekannte Mentalität der offensiven Ablehnung alles Neuen *vor* dessen Prüfung; demgemäß mußten sich die Synodalen auch jetzt ihr Unwissen bezüglich befreiungstheologischer Ansätze eingestehen: „Aber man wusste über sie nur soweit Bescheid, dass sie unbiblisch und

[844] So verzichtete die Kapkirche etwa auf die Verlängerung des Vertages mit der EKD und beschloß auf ihrer Synode 1985, in den Haushalt 1988 erstmals keine Gelder aus der EKD mehr einzustellen. (Vgl.: ebd., S. 6.)
[845] Ein Kommentar zur Synode der DELK vom 8.5.1985, S. 4; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“; der Kommentar findet sich abgedruckt in: Heimat Juli 1985, S. 1 f.
[846] Ebd., S. 1.
[847] Ebd.
[848] Ebd., S. 2.

zu fürchten sei.“[849] Immerhin aber wollte sich die Synode mit der eigenen Unwissenheit nicht länger zufriedengeben und beauftragte Kirchenleitung und Pfarrkonvent mit der Erarbeitung des Themas bis zur folgenden Synode.

Die faktische Anerkennung dieser Unkenntnis und die erst jetzt aufkeimende Bereitschaft zur echten Auseinandersetzung mit fremdem theologischen Gedankengut ohne paternalistischen Dünkel, die hier sichtbar werden, nachdem von den Theologen der ELK und ELOK bereits 14 Jahre lang befreiungstheologische Ansätze rezipiert, für die namibische Situation gedeutet und vertreten wurden, legen den Finger tief in die eigentliche Wunde der DELK: Das Ringen um den Anspruch, dem eigenen Verständnis der Zweireichelehre Luthers, das innerhalb der DELK immer noch weitgehend unreflektiert der ideologischen Verbrämung des 19. Jahrhunderts folgte[850], gerecht zu werden, verstrickte die Kirche in der spezifischen soziopolitischen Situation der Region so sehr in innere und äußere Konflikte, daß sie sowohl die aktive Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Glaubensüberzeugung als auch mit anderen theologischen Ansätzen übersah. Alle Predigten von den Kanzeln der DELK-Kirchen und sämtliche sonstige Aktivitäten der DELK hatten nach Auffassung der Mehrzahl der Kirchenglieder letztlich dem *einen* Zweck zu dienen, die einmal internalisierten Überzeugungen zu bestärken. Der Versuch innerhalb der Kirche, kritische Reflexion eigener und anderer theologischer Grundlegungen zu initiieren, wurde stets als häretisch zurückgewiesen und bekämpft. Nicht zuletzt die aus dem Bereich der EKD entsandten Pfarrer mußten ja genau dies auf bittere Weise erfahren.

Die Synode 1985 zeigte jetzt eine neue geistige Offenheit, sie beschränkte sich dahingehend sogar nicht allein auf die Befreiungstheologie als solche, sondern hielt unter dem Stichwort „Die politische und soziale Verantwortung der Kirche“ mit Hilfe des Oberkirchenrates Hermann Kalinna aus Bonn in Form eines Vortrags auch kritische Selbstbeschau. Die Ausführungen des Referenten trafen dabei ins Mark der DELK, thematisierte er doch genau die theologischen

[849] Ebd.
[850] Vgl. hierzu noch einmal die Ausführungen in Teil II, Anm. 302 sowie in Teil III, die Ausführungen in und unter Anm. 461 f.!

Problemkreise, die in der DELK so lange virulent und doch so wenig reflektiert waren. Deshalb sollen an dieser Stelle wichtige Sequenzen des Referats zitiert werden:

„Ich bin überzeugt, man kann nachweisen, daß weder eine unpolitische Kirche, noch eine politisierende Kirche sich auf die Heilige Schrift berufen kann. Aus der Heiligen Schrift läßt sich zeigen, daß die Kirche, wie der einzelne Christ, eine politische und soziale Verantwortung hat. Insofern gibt es keine unpolitische Kirche.“[851]

„Der Glaube an Jesus Christus (...) verpflichtet uns, die Menschen in ihrer konkreten Existenz ernst zu nehmen, in ihren Sorgen, Nöten, Hoffnungen, Befürchtungen, an Leib, Seele und Geist. Dazu gehören zwingend auch ihre gesellschaftlichen und politischen Bedingtheiten und Abhängigkeiten, wie auch ihre Sehnsucht nach Freiheit und Gerechtigkeit.“[852]

„Die Heilsverkündigung geschieht öffentlich. In ihr meldet das Evangelium seinen Öffentlichkeits*anspruch* an Jedermann an. Wo aber der Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums Glauben findet, führt er zwingend zum Dienst an den Mitmenschen, zum Dienst an der Welt. (...) Diesen Dienst der Kirche umschreiben wir als den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche oder, anders ausgedrückt, die gesellschaftliche und politische Verantwortung der Christen und der Kirche. Christlicher Glaube wirkt immer auf die Gesellschaft ein.“[853]

„Wir sollten also nicht mehr streiten über die Frage, ob die Kirche politische Bedeutung, soziale Verantwortung habe. Wir sollten um so mehr darüber nachdenken und diskutieren, worin denn jeweils der Beitrag besteht, den die Kirche und keine andere Gruppe zu einem politischen Problem zu leisten vermag.“[854]

Nachdem der Referent so die zwingend politische Wirkung der Kirche nachgewiesen und die Alternative einer unpolitischen Kirche als Trugbild entlarvt hat, weist er auch die scheinbare Alternative zwischen parteilicher oder neutraler Haltung der Kirche als falsch zurück und gibt ein Beispiel für das Gemeinte: „Der Einsatz für die Armen [dieser Auftrag der Kirche stehe außer jedem Zweifel] ist nicht identisch mit dem Einsatz für diejenigen, die vorgeben zu wissen, wie man das Los der Armen wenden könnte.“[855] Abstrakt heiße dies:

---

[851] Kalinna, Hermann: Die politische und soziale Verantwortung der Kirche. Vortrag vor der Synode der DELK in Windhoek, 3.5.1985, S. 3; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“; der Vortrag ist abgedruckt in: Heimat Juli 1985, S. 3 ff. (Teil 1) sowie in Heimat Dez. 1985, S. 6 ff. (Teil 2).
[852] Ebd., S. 4.
[853] Ebd., S. 5.
[854] Ebd., S. 7.
[855] Ebd., S. 8.

„So wenig die Kirche Partei werden kann, so wenig darf sie Staat werden. Die Kirche muß in einem immer wieder neu zu begründenden und stets kritisch begleitendem Engagement für die Menschen antreten, im besonderen für die jeweils Schwachen. Diesen Dienst kann sie nur dann leisten, wenn sie weder neutral über deren Nöte steht, noch sich einer Partei anschließt, die vermeintlich oder vorgeblich behauptet, den Weg aus der Not zu wissen."[856]

Die Meinungsverschiedenheiten zwischen Lukas de Vries und Zephania Kameeta über das Verhältnis der ELK zur SWAPO gegen Ende der 70er Jahre konkretisieren diese Aussage ebenso wie die seinerzeit aktuelle, von der DELK dem CCN vorgehaltene zu starke Identifizierung der kirchlichen Organisation mit der Befreiungsbewegung.

Abschließend weist Kalinna aber darauf hin, daß zwar der wichtigste Beitrag der Kirche zur Politik „in der Befähigung von Laien zum politischen Dienst" [857] liege, daß dies aber den politischen Auftrag auch der Kirche als christlicher Gemeinschaft nicht obsolet mache.[858]

Das Referat Kalinnas wurde „mit großem Beifall"[859] von der Synode aufgenommen, was deutliche Unterschiede zu 1971, als der Offene Brief der Schwesterkirchen von Landespropst Milk vor allem wegen seiner in Teilen politischen Intention zurückgewiesen worden war, erkennen läßt.
Die Weichen in der DELK schienen also auf einen echten Neuanfang gestellt zu sein.

Tatsächlich gelang der DELK eine ruhige Phase kontinuierlicher Aufbauarbeit, die als sogenannte „Konsolidierung" eine wünschenswerte Entwicklung darstellte.[860] Die Zahl der Teilnehmer am kirchlichen Leben stieg 1985/86 leicht an, die

[856] Ebd., S. 9.
[857] Ebd., S. 10.
[858] Vgl.: ebd., S. 11.
[859] Offizielle Erklärung der 24. Synode der DELK, S. 2; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden"; die Erklärung findet sich abgedruckt in: Heimat Juli 1985, S. 2.
[860] Vgl.: Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 5.-8.6.1986, S. 2; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden"; auch der Leiter des Kirchenrechtlichen Instituts und EKD-Synodale, Freiherr von Campenhausen, stellte der DELK als Gast aus Übersee dieses Zeugnis aus. (Vgl.: Die EKD und die deutschstämmigen lutherischen Kirchen in Südafrika und Namibia. Ein Interview mit Freiherr von Campenhausen. In: Heimat März 1986, S. 3.)

Finanzlage der Gemeinden verbesserte sich zusehends und erstmals leisteten alle Gemeinden ihre Beiträge zur Zentralkasse in voller Höhe.[861]

In seinem Bericht anläßlich einer Informationstagung der DELK im Juni 1986 konzentrierte sich der Landespropst aus gegebenem Anlaß deshalb auf die Themenbereiche „Beziehungen der DELK zur EKD und zur VELKSWA“ , wobei sein Vortrag durch eine klare Analyse und eine offene Sprache, die keine Verbrämungen mehr kennt, besticht:

Die Beziehungen zur EKD, so Blank, stünden vor einer Neuregelung, da der bislang geltende Vertrag, der nach Budapest zunächst seitens der EKD vorsorglich 1985 gekündigt, dann aber in beiderseitigem Einvernehmen bis Ende 1987 verlängert worden sei, nunmehr auslaufe[862]. Dabei verwies er anerkennend auf den Mut der EKD-Synode, die auch gegen innere Widerstände schon 1984 auf ihrer kurz nach Budapest datierten Tagung beschlossen hatte, „'die Verträge zwischen der EKD und den Mitgliedskirchen der VELKSA zu überprüfen und mit den Partnern gemeinsam so zu gestalten, dass durch unsere rechtlichen Regelungen der Prozeß des Zusammenwachsens der schwarzen und weissen lutherischen Kirchen im Südlichen Afrika nicht behindert und ein gemeinsames christliches Zeugnis in Südafrika und Namibia gefördert wird'“[863].
Zwar erkenne er mittlerweile leise Anzeichen im Bereich der EKD dafür, daß „unsere Rolle und die schwarzer Kirchen etwas realistischer gesehen wird“[864], dennoch solle man sich keiner Illusion darüber hingeben, daß sich innerhalb der EKD auch nachhaltig „eine differenziertere Sicht uns gegenüber durchsetzen“[865] würde: „Die nächste militärische Aktion der Südafrikaner in Nachbarstaaten, für die wir unerfindlicherweise mitverantwortlich gemacht werden, wirft den Prozess differenzierenden Nachdenkens aber wieder empfindlich zurück.“[866]

---

[861] Vgl.: ebd.
[862] Die Beendigung des bisherigen Vertragsverhältnisses wurde in Deutschland u. a. von der Missionshauptversammlung der VEM in Anwesenheit von ELK-Präses Frederik begrüßt. Gleichzeitig erteilte sie der Leitung des eigenen Missionswerkes den Auftrag, „alle notwendigen Schritte zu tun, um zu verhindern, daß die bisherige finanzielle und personelle Unterstützung auf andere Weise doch einfach weitergeführt wird“ (Missionshauptversammlung 1987. In: IdW 1/1988, S. 13).
[863] Zitiert nach: Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 5.-8.6.1986, S. 10; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[864] Ebd., S. 11.
[865] Ebd.
[866] Ebd., S. 11 f.

Der insgesamt dennoch positive Akzent in der Darstellung der Haltung der EKD geht zum einen wohl auf den harmonisch verlaufenden Besuch des Leiters des KA, Held, und dessen Afrika-Referenten Hinz im Mai desselben Jahres zurück[867], zum anderen aber vor allem auch auf die Aussagen des Leiters des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD und EKD-Synodalen, Freiherr von Campenhausen, der anläßlich seines Besuches in Namibia noch deutlicher als die Vertreter des KA zwar die Bedeutung der Einheit aller Lutheraner in der besonderen Situation im südlichen Afrika betonte, den deutschstämmigen lutherischen Kirchen aber trotzdem explizit ein Recht auf kulturelle Eigenständigkeit einräumte und sie gegen fortgesetzte Anwürfe aus dem Bereich seiner eigenen Kirche in Schutz nahm:

„Wo es darum geht, daß Menschen ihre Gottesdienste im Kreise von Menschen ihrer eigenen Sprache und Kultur feiern und auch eine an der heimatlichen Tradition orientierte Kirchenorganisation wünschen, ist der Vorwurf des Rassismus unangebracht. Muttersprache, Volkstum und Bildungsgrad sind ein natürliches Band in den Kirchengemeinden (...). Solche Bedingungen sind auch heute legitim. Die deutschen Kirchen haben auslandsdeutsche Gemeinden in ihrer Besonderheit herkömmlich bestärkt. Assimilation hätte für sie oft eine kulturelle und sittliche Abwärtsentwicklung bedeutet. (...)

Diesen meines Erachtens unaufgebbaren Standpunkt verketzern einige Christen in Afrika und in Europa mit der Behauptung, dies sei Fortsetzung des Rassismus. Dabei muten sie den schwarzen Völkern Südafrikas freilich zu, auch ihre nationale Besonderheit, ja ihre Sprache zugunsten der englischen Sprache aufzugeben. Dies ist eine Form der Kulturbarbarei, die abzulehnen ist. (...)

Das Recht, sich mit Gleichgesinnten zusammenzuschließen, gehört zum elementaren Grundrechtsbereich. Daß Gott alle Christen gleich ansieht, wird durch autonome, Besonderheiten berücksichtigende Gruppierungen innerhalb einer Kirche oder durch brüderliches Nebeneinander von Kirchen nicht in Frage gestellt. Freilich sollte die Einheit, soweit als tunlich, die Besonderheiten nur soweit als erforderlich angestrebt werden. Ich wiederhole: Unter den heutigen politischen Verhältnissen in Afrika kommt der kirchlichen Einheit über Rassenschranken und die Grenzen kultureller und sprachlicher Autonomie hinaus besondere Bedeutung zu. Ja, mir will scheinen, daß Kirchengemeinschaft hier das eigentliche Zeugnis der Christen ist.“[868]

An den hier angesprochenen Themenkomplex der kulturellen Bedeutung der Kirche knüpft auch Blank in Fortführung seiner Ausführungen an, indem er

[867] Vgl.: EKD und DELK, ein altes Thema wieder neu. Interview mit Dr. Held, Präsident des KA. In: Heimat Juli 1986, S. 2 f. sowie: Ein Abend in Otjiwarongo. Gemeinderäte diskutieren mit Held und Hinz. Ebd., S. 3 f.

denjenigen DELK-Gliedern, die sich weiterhin die Entsendung von Pfarrern aus dem Bereich der EKD wünschten, Anlaß zur Überprüfung der Motivation dieses Wunsches gibt und an die Eigenverantwortlichkeit appelliert:

„Wer (...) meint, vertragliche Beziehungen zur EKD wären ein Garant zur Erhaltung der deutschen Sprache, hat dabei seine eigene Rolle unterschätzt oder die Kirche als Verein zur Erhaltung der Reinheit deutscher Sprache missverstanden. Bei uns wird solange deutsch gebetet und gepredigt, solange Deutsch vornehmlich verstanden und gesprochen wird. Die Voraussetzungen dafür liegen in den Familien und in den Elternhäusern der Kirche, nicht in Verträgen mit der EKD. Ich habe das bewußt überspitzt gesagt, um jeden Zweifel hinsichtlich künftiger Beziehungen zwischen EKD und DELK und sich daran knüpfender falscher Erwartungen auch in diesem Zusammenhang auszuräumen."[869]

Der Blick auf die beiden lutherischen Schwesterkirchen erschien dagegen 1986 schon nicht mehr so hoffnungsfroh wie noch ein Jahr zuvor, hier hatte zumindest innerhalb der ELK die beschriebene Konsolidierung der DELK zum Teil negative Reaktionen ausgelöst:

„Auf Seiten unserer Kritiker in der ELK wird sie (die Konsolidierung, Verf.) ganz anders empfunden, nämlich als eine den Weissen noch einmal geglückte Abwehr, nun endlich aus der Ohnmacht heraus mit der ELK gemeinsame Sache zu machen. Hätte die seinerzeitige Krise in der DELK die Spaltung oder Auflösung herbeigeführt, wäre die ELK erstmalig in die Rolle der Überlegenen gebracht worden."[870]

So aber habe sich das Gefühl innerhalb der ELK, nach wie vor besonders hinsichtlich der Finanzierung der Kirche und der Ausbildung der eigenen Theologen[871] der DELK unterlegen zu sein, dramatisch verschärft.

---

[868] Die EKD und die deutschstämmigen lutherischen Kirchen in Südafrika und Namibia. Ein Interview mit Freiherr von Campenhausen. In: Heimat März 1986, S. 2.

[869] Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 5.-8.6.1986, S. 12; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden"; die Wichtigkeit der Beziehungen der DELK zur EKD hinsichtlich der Sprachenfrage und - nach dem eingangs dieses Teils der Arbeit über die Wichtigkeit der Sprache Gesagten - damit auch der kulturellen Identität hatte Landespropst Höflich seinerzeit noch ganz anders bewertet, indem er die Bindung an die EKD gleichsam als für die DELK unverzichtbares und unaufgebbares Lebenselixier betrachtete (vgl. dazu noch einmal die Ausführungen in Kap. 3.3!). An der Unterschiedlichkeit dieser Urteile läßt sich die fortschreitende Bodenständigkeit der DELK und (eines großen Teils) ihrer Glieder exemplarisch ablesen.

[870] Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 5.-8.6.1986, Fragen kirchlicher Einheit und die Beziehungen zu unseren Schwesterkirchen, S. 2; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".

[871] Die ELK bildete ihren theologischen Nachwuchs an der mit der ELOK gemeinsam betriebenen theologischen Ausbildungsstätte, dem Paulinum, aus, finanziell hing die Kirche in hohem Maß von Zuflüssen vor allem aus dem Bereich der VEM und der Evangelischen Landeskirche im Rheinland ab. Die Pfarrerbesoldung lag auf so niedrigem Niveau, daß Ende der 80er Jahre unter dann wieder schwieri-

Das wohl schlimmste Ereignis aber trug sich nach den Ausführungen des Landespropstes auf einer Kirchenleitungssitzung der VELKSWA zu, als die ELOK nach langen Diskussionen über die Formulierung eines Dokumentes, das einer CCN-Erklärung angepaßt werden sollte, *mit* der DELK *gegen* die ELK abstimmte. Die Konsequenzen beschreibt Blank mit folgendem Wortlaut:

„Wer afrikanische Spielregeln besonders vor der Unabhängigkeit kennt, weiss, dass bei einer Abstimmung niemals Schwarz und Weiss gegen Schwarz stimmen darf. Der Ärger richtete sich aber nicht so sehr gegen die Vertreter der ELOK, die keine schwarze Solidarität bewiesen hatten, sondern gegen die Weissen, denen es gelungen war, die Schwarzen in ihrem Kampf hier gegen die Interimsregierung durch Spaltung zu schwächen."[872]

Die Folgen für die Bestrebungen innerhalb der VELKSWA seien bereits verheerend: Die ELK halte die VELKSWA seitdem „für kontraproduktiv im Kampf um Namibia, den CCN dagegen für das auch für Lutheraner in diesem Lande genuine kirchliche Organ"[873]. Auch hätten die beiden Pastoren aus der ELK-KL die Gemeinden der ELK offensichtlich angewiesen, keine Kontakte mehr zu einzelnen DELK-Gemeinden aufrechtzuerhalten, wobei dieser Ratschlag weitgehend befolgt und von der Kirchenleitung auch nicht widerrufen worden sei.[874]

---

gen kirchenpolitischen Vorzeichen ein prominenter ELK-Pastor offenbar sogar ein Dienstverhältnis mit der DELK in Erwägung zog.

[872] Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 5.-8.6.1986, Fragen kirchlicher Einheit und die Beziehungen zu unseren Schwesterkirchen, S. 3; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".

[873] Ebd.

[874] Diese policy Bischof Frederiks bewertet Landespropst Keding im Rückblick als „total irrationale Reaktion", die positive Ansätze gerade im Bereich der Frauenarbeit mutwillig zerstört habe. (Gespräch mit Landespropst Keding am 17.8.1997 in Windhoek.)

Die sich hier deutlich abzeichnende Rollenverteilung, die sich schon in Budapest 1984 kurz andeutete und die auch für die Zeit nach der Unabhängigkeit Bestand haben sollte, beschreibt Blank in seinem Bericht folgendermaßen:

„Bisher galt die DELK in Fragen der Einheit als Partner, der im Prinzip zustimmt, aber noch tausend Vorbehalte für deren Erlangung hatte. Man war für Einheit, aber gegen Strukturen der Einheit, als ob es so etwas gäbe, Strukturangst ist dem Neuen Testament jedenfalls unbekannt (...), man rang um Begriffe Fusion, Föderation usw. und wusste immer genau, was man nicht wollte, sagte aber selten, was man wollte. Die DELK war innerhalb VELKSWA`s bisher der verlässliche Bremser, wenn es mit der Einheit wirklich vorangehen sollte. Das ist nun nicht mehr der Fall! Einheit ist damit nicht mehr das Problem nur *einer* Kirche innerhalb der VELKSWA, worauf sich die ELK bisher verlassen konnte, sondern das Problem aller drei Kirchen. Auch die anderen beiden Kirchen müssen sich dazu äussern, wie sie sich diese Einheit vorstellen."[875]

Die Ergänzungen des Landespropstes erinnern dann sehr stark an die Diskussion innerhalb der DELK in den 70er Jahren, jetzt aber schien die Leitung der ELOK sich der gleichen verbalen Handbremse zu bedienen, wenn es um die eine Lutherische Kirche in Namibia ging:

„Bischof Dumeni hat das neulich sehr klar (...) herausgestellt. Er meinte, die Gemeinden müssten erst einmal mehr informiert werden über VELKSWA und eine Ev.-Lutherische Kirche in Namibia, was tatsächlich in den schwarzen Kirchen, wo alles von oben nach unten geht, nicht geschehen ist."[876]

Was sich in diesen Zeichen der neuen Uneinigkeit andeutete[877], kann rückblickend kaum anders interpretiert werden, als daß sich hier die Vorboten der

[875] Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 5.-8.6.1986, Fragen kirchlicher Einheit und die Beziehungen zu unseren Schwesterkirchen, S. 3; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".
[876] Ebd.; die zögernde Haltung des Bischofs der ELOK wird besonders deutlich im Blick auf die Erklärung der Synode der ELOK vom Dezember 1981, in der es noch sehr offensiv hieß: „ELOC therefore, is ready and prepared to take the initiative to inform her members at the grassroots level about the necessity and the significance of the Lutheran unity in our country." (Statement of ELOC on UELCSWA. Anhang zu: Notule van die VELKSWA-Kerkbestuur gehou op 23./24.3.1982, S. 5; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".)
[877] Daß die Spannungen zwischen beiden Kirchen ihre Ursache wesentlich in den Wanderungsbewegungen von Nord nach Süd haben, wobei die ELCIN im angestammten Gebiet der ELK / ELCRN neue Gemeinden gründete, anstatt die aus dem Norden abgewanderten Ovambo von der ELCRN versorgen zu lassen, wie es in einem Bericht der Süddeutschen Zeitung vom 28.8.1987 hieß, wurde von Bischof Frederik aber dementiert (vgl.: Brenke 1989, S. 58); wörtlich führte Bischof Frederik in einem anderen Interview zum selben Thema aus: „Wir haben in der VELKSWA darüber gesprochen: Niemand kann der ELCIN verbieten, ihre Pfarrer dorthin zu schicken, wo ihre Mitglieder sind. Das ist kein Konkurrenzkampf zwischen ELK und ELCIN." (Tiefe Gegensätze zwischen den drei lutherischen Kirchen Namibias.

heraufziehenden Unabhängigkeit Namibias, die alte Allianzen schon jetzt bröckeln ließen, zeigten. Bevor man sich jetzt noch selber durch Fusionsverträge die Hände band, wollte man doch lieber schon die Positionen für die neue Zeit beziehen, so daß sich keine der beiden schwarzen Kirchen mit der dann als beherrscht vorgestellten Minderheit der DELK als gleichberechtigter Partner belasten wollte und wo auch die ELOK, als homogene Kirche der absoluten Bevölkerungsmehrheit der Ovambo, auf Distanz zur Vielvölkerkirche ELK ging, diese aber wiederum Vorbehalte gegen die befürchtete Dominanz der ELOK hegte. Was bei der ELK intern als Problem längst bekannt war und womit in dieser Kirche schwer gerungen wurde, brach nach langer Zeit der Solidarität im gemeinsamen Kampf gegen Südafrika mit einem Mal deutlich sichtbar auf: der Ethnizismus, das rassische Konkurrenzdenken, war auch in den schwarzen lutherischen Kirchen noch lange nicht besiegt!

Noch aber hatte die ELK eine Trumpfkarte in der Hand, die die DELK international in die „Rolle des Spielverderbers“[878] setzte, da diese als einzige Mitgliedskirche des CCN die sogenannte Ai-Gams-Erklärung[879] (die etwa auch die seit 1983 ebenfalls dem CCN angehörende Katholische Kirche mittrug) nicht mitunterzeichnet hatte. Diesbezüglich verweist der Landespropst - die Haltung der DELK verteidigend - auf das unterschiedliche ekklesiologische Selbstverständnis der Kirchen zwischen schwarzen und weißen Lutheranern:

„Kirche ist für sie Infrastruktur für Befreiungsbewegung. (...) Weil die DELK einen solchen Kirchenbegriff nicht nachvollzieht, nicht nachvollziehen kann, stellt sie sich in der Sicht unserer

---

Interview mit Bischof Hendrik Frederik. In: epd-Entwicklungspolitik 22/1987; hier zitiert nach: VEM-Mitarbeiterbrief 11-12/1987, S. 9). Im Gegensatz zur Intention dieses Statements konnten diesbezügliche Spannungen aber auch in den 1997 vom Verfasser mit den Kirchenverantwortlichen geführten Gesprächen als tatsächlich virulentes (und sich verschärfendes) Problem deutlich ausgemacht werden.

[878] Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 5.-8.6.1986, Fragen kirchlicher Einheit und die Beziehungen zu unseren Schwesterkirchen, S. 5; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

[879] „Ai-Gams is a joint statement made by the major churches, political parties, women and student groups in Namibia on 1 May 1986 at a meeting convened by the Council of Churches in Namibia. Delegates rejected South Africa`s continued illegal occupation of their country and called for the implementation of the UN Plan, UN Resolution 435. (Ai Gams is a Nama word meaning ‘hot springs’ and was the original name of the area now known as Windhoek, Namibia`s capital.)“ (Katjavivi, Peter; Frostin, Per; Mbuende, Kaire: Church and Liberation in Namibia. London 1989, S. 152.)

schwarzen Brüder ins Abseits.(...) Sie spielt - so gesehen - wieder die alte Rolle des Neinsagers. An ihr scheitert wieder die Einheit der lutherischen Kirchen."[880]

Blank vermeidet es trotz dieser so analysierten Haltung in der ELK, die gemeinsam mit der ELOK seiner Auffassung nach durch ihr Votum die Aufhebung der Suspendierung der DELK im LWB leicht erreichen könnte[881], die lutherische Schwesterkirche offensiv anzugreifen; aus einer wieder selbstbewußter erscheinenden Warte erinnert er die ELK lediglich an die Verpflichtung, die ihr die Tradition des Namens, den auch sie trägt, auferlege :

„Wenn schon die Lutheraner die Mehrheit in unserem Lande bilden, müsste man sich wenigstens daran erinnern, dass es die von Wittenberg ausgehende Reformation war, die dem Versuch des Mittelalters, die Gesellschaft mit der Durchsetzung einer unfehlbaren und richtigen Ordnung zu klerikalisieren, widerstand. Im mehrheitlich lutherischen Namibia scheint das vergessen worden zu sein. Hier übernahmen die Kirchen die Rolle der politischen Parteien, auch mit den Stilmitteln des politischen Kampfes."[882]

Aber bevor der Beifall des moralisches Oberwasser witternden Auditoriums zu groß werden konnte, übte der Landespropst in seinem Vortrag unter Hinweis auf das ein Jahr zuvor vernommene Referat Kalinnas auch fundierte Kritik an seiner eigenen Kirche und stellt damit sein hohes Maß an Objektivität unter Beweis:

„Es geht doch nicht an, dass wir den für unpolitisch halten, der der DTA nahesteht und jeden für politisch, der mit der SWAPO sympathisiert. So meinen wir es wohl manchmal, und das halten uns die Vertreter der ELK auch mit Recht vor. Sie bemängeln - und das könnte die ELOK mit noch grösserem Recht - dass wir in unserer politischen Abstinenz Grausamkeiten, wie sie in unserem Lande geschehen, nicht zu sehen vermögen und sie nicht anklagend beim Namen nennen. Wir schweigen uns dagegen meist (mit Ausnahmen) aus, als ob wir sonst in den Verdacht geraten könnten, Kräfte durch unseren Protest zu unterstützen, denen wir gegenüber kritisch sind, weil wir von ihnen für uns nichts Gutes zu erwarten haben."[883]

[880] Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 5.-8.6.1986, Fragen kirchlicher Einheit und die Beziehungen zu unseren Schwesterkirchen, S. 5 f.; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden", S. 5 f.
[881] Vgl.: ebd., S. 5.
[882] Ebd., S. 7.
[883] Ebd., S. 7 f.

Seine Vorliebe für offene Worte dokumentiert der Landespropst dann noch einmal am Schluß seiner Ausführungen, wenn er zu den Chancen lutherischer Einheit Stellung bezieht:

„Wenn Sie mich (...) fragen, wann Gemeinschaft im Glauben ohne versteckte Machtkämpfe und Aufarbeitung unbewältigter Gegenwart und Vergangenheit möglich ist, dann gebe ich Ihnen eine vielleicht überraschende und zugleich simpel eingehende Antwort: Ich meine, dass erst nach freien und fairen Wahlen in unserem Land, die zu einer international anerkannten Unabhängigkeit führen, eine Atmosphäre vorhanden ist, in der mit dem Phänomen Freiheit so rational und nüchtern umgegangen werden kann, dass die beiderseitigen Verklemmtheiten im Gespräch und in der kirchlichen Gemeinschaft zu einem ganz neuen Miteinander führen. Das heißt aber auch, dass wir mit viel Demut schon jetzt den Weg zu dieser Gemeinschaft antreten können."[884]

In einem „Wort an die Gemeinden" stellte die Kirchenleitung unmittelbar nach der Synode die während dieser Tagung klar bekundete Haltung zum Verhältnis zwischen Politik und Kirche noch einmal heraus:

„Einheit der Kirche basiert nicht auf Gleichheit der politischen Überzeugungen, ist mehr als das, ist die Gemeinschaft derer, die durch Christi Kreuz gerade in ihrer Verschiedenheit gerechtfertigte Sünder sind. Die Kirchenleitung der DELK bindet die Mitglieder ihrer Kirche deshalb nicht in deren politischer Auffassung. DELK-Mitglieder können der AI/GAMS-Erklärung, den Zielen der SWAPO, denen einer der politischen Parteien in der Interimsregierung oder denen einer anderen politischen Partei zustimmen. Als Christen haben wir bei unserer Mitarbeit in Parteien unser Christsein darin zu bewähren, daß wir auf das Halten der Gebote Gottes achten und die Brücke zu Christen in anderen Parteien schlagen."[885]

Hinsichtlich der Bewertung der konkreten politischen Situation des Landes ergaben sich für die KL aus diesen grundsätzlichen Überlegungen, die zunächst im Vergleich zu der schon von den Landespröpsten Höflich[886] und Kirschnereit[887] formulierten ekklesiologischen Position keine prinzipiellen Neuerungen erkennen lassen, klare Schlußfolgerungen, wobei das politische Ziel der Unabhängigkeit zwar interessanterweise als solches formuliert, aber weder

[884] Ebd., S. 10.
[885] Kirchenleitung der DELK: Wort an die Gemeinden vom 28.7.1986; abgedruckt und hier zitiert nach: Hinz, Rudolf: Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Kirchen im Südlichen Afrika 1973-1986. Sonderdruck aus: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 1984 Lieferung 2: Kirchen im südlichen Afrika, S. 59.
[886] Vgl. das Zitat unter Anm. 63!
[887] Vgl. die Ausführungen unter Anm. 452 ff.!

über den Weg dorthin noch über die konkrete Ausgestaltung der neuen politischen Verhältnisse etwas ausgesagt wird; dieser auf das Grundsatzpolitische sich bewußt beschränkende Übertritt der Kirche auf das Feld der Politik (Kirschnereit hatte allerdings sogar diesen Schritt seinerzeit vermieden und noch in der DELK der späten 80er Jahre war diese halboffene Position nicht unumstritten) wird zu Beginn des entsprechenden Abschnitts innerhalb des Wortes an die Gemeinden reflektiert:

„Weil Kirche nicht politische Partei ist, kann sie nicht politische Programme entwerfen oder ins politische Detail gehen. Aber eines ist der Kirchenleitung der DELK klar, und dafür muß sich die Kirche einsetzen: Friede in unserem Land, den wir alle herbeisehnen, ist nur möglich durch Beteiligung aller Menschen unseres Landes am Prozeß der Unabhängigkeit in freien und fairen Wahlen. Dieser Prozeß muß unverzüglich eingeleitet werden, damit die Waffen schweigen und die Menschen dieses Landes in einer versöhnten Gemeinschaft miteinander leben können.“[888]

Gerade auch im Sinne des letzten Satzes hatte sich der Pastorenkonvent nach der Synode 1986 dem ihm gestellten Auftrag mit Hingabe gewidmet, indem er sich intensiv mit der Befreiungstheologie, wie sie der DELK auch im praktischen Handeln in der VELKSWA und im CCN täglich begegnete und wie sie sich in Gestalt der schwarzen Kirchenleiter und Theologen personalisierte, befaßte. Das Ergebnis dieser Analyse wurde der Synode im August 1987 vorgestellt und belegt damit erstmals eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Selbstverständnis der schwarzen lutherischen Schwesterkirchen, nachdem befreiungstheologische Ansätze, wie sie auch in den schwarzen Kirchen Afrikas virulent waren, bereits seit fast zwanzig Jahren in der internationalen theologischen Diskussion gestanden hatten.

Dem theologischen Laien erscheint der gesamte Tenor der Analyse, die eine unvoreingenommene und kritische Betrachtung der fremden mit der Betonung der eigenen Position zu verbinden versucht, sich offen für ein Gespräch zeigt und die zu erwarteten Schwierigkeiten bei einer derartigen Auseinandersetzung realistisch einschätzt, zunächst recht ansprechend:

[888] Kirchenleitung der DELK: Wort an die Gemeinden vom 28.7.1986; abgedruckt und hier zitiert nach: Hinz, Rudolf: Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Kirchen im Südlichen Afrika 1973-1986. Sonderdruck aus: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 1984 Lieferung 2: Kirchen im südlichen Afrika, S. 59.

Zuerst erkennt die Analyse an, daß die Befreiungstheologie aus einer Notsituation heraus entstanden sei und damit eine Anfrage an die Kirche darstelle, „ob und wo sie in der Vergangenheit in ihrer Verkündigung und in ihrem Handeln diese Fragen nicht berücksichtigt hat“[889]. Kritisiert wird dann aber das Schriftverständnis, da die Bibel wesentlich vom Begriff „Befreiung“ her gelesen und dieser Begriff einseitig politisch verstanden werde.[890] Das Kreuz Christi sehen die DELK-Pastoren in diesem Sinne, reduziert auf ein innerweltliches politisches Befreiungsgeschehen, eindimensional gedeutet, so daß die „Befreiung von Sünde, Tod und Teufel“[891] aus dem Zentrum der Verkündigung rücke.
Kirche dürfe keinesfalls die Anwendung von Gewalt als eine Möglichkeit sehen und sich keiner Ideologie oder Parteipolitik verpflichtet fühlen, auch wenn sie sich den Fragen des Alltags und der Öffentlichkeit nicht entziehen könne.

Ohne dies direkt auszusprechen ist damit klar, daß die Pastoren diese Aspekte in der Befreiungstheologie als ungeklärt oder indifferent betrachten. Eine derartige intendierte Pauschalkritik stellt aber respektive des in den Beiträgen namibischer Theologen immer wieder aufgezeigten Problembewußtseins gerade hinsichtlich der Gewaltfrage auch eine implizite Unterstellung dar!

Versöhnung, so die Pastoren der DELK weiter, werde in der Befreiungstheologie verstanden „als Folge der politischen Befreiung“[892], wogegen der lutherische bzw. der neutestamentliche Ansatz Versöhnung nicht von dem Zustand oder einer positiven Entwicklungsrichtung der Gesellschaft abhängig mache.
Auch der Begriff Armut werde in der Befreiungstheologie dahingehend ideologisiert, „dass arm und unterdrückt sein bereits ein Heilszustand ist, ohne [dass] es auf den Glauben an Christus ankommt“[893]. Biblisch verlaufe die Grenze dagegen anders: „ob man in Christus - oder nicht in Christus ist“[894].

[889] Befreiungstheologie: Stellungnahme des Pastorenkonvents für die Synode der DELK vom 20.-23.8.1987, S. 1; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“; das Dokument wurde der Kirchenöffentlichkeit bekannt gemacht in: Heimat Jan. 1988, S. 3 f.
[890] Vgl.: ebd.
[891] Ebd., S. 2.
[892] Ebd., S. 3.
[893] Ebd., S. 4.
[894] Ebd.

Abschließend erklären die Pastoren aber, daß sie das Gespräch „weiterhin suchen“[895] wollten, auch wenn es nicht einfach sei: „Wenn man als Mitglied der DELK (Weisser) kritische Anfragen stellt, wird man leicht als Rassist oder Anhänger der Apartheid bezeichnet!“[896]

Eine professionelle kritische Gegenposition zu dieser Stellungnahme des Pastorenkonvents kam dann aber aus den Reihen der ELK. Pastor Wilfried Neusel, der zu dieser Zeit im Auftrag der VEM in der ELK als Projektleiter tätig war, meinte, in den Worten der DELK-Pfarrer „die Sprache von Selbstgerechten“[897] und einen „mehr oder weniger subtilen Lehrmeisterton“[898] zu erkennen, wobei die DELK ihre eigene Rolle als einen wesentlichen Anlaß und Anstoß zu theologischem Nachsinnen auf seiten der schwarzen lutherischen Kirche nicht reflektiere. Sie vermittle den Eindruck „vom ganzen theologischen und kirchenpolitischen Durcheinander in Namibia nicht betroffen“[899] zu sein und „ueber den ideologischen und politischen Fronten“[900] zu stehen. Neusel vermißt bei der DELK darüber hinaus eine Übereinstimmung zwischen ihrer eigenen Orthodoxie und ihrer Orthopraxis:

„Ich persoenlich koennte nicht sagen, dass die DELK heutzutage vorbehaltlos zum Anwalt derer geworden waere, die noch immer ihrer elementaren Rechte beraubt werden. Eher spuere ich den aengstlichen Geist, der auf die Wahrung ‘deutscher’ religioeser und kultureller Privilegien aus ist.“[901]

Das Gesprächsangebot der DELK-Pastoren erscheint Neusel dem Gesagten nach als unredliche Offerte, da die eigene Position als unhinterfragbarer Bewertungsmaßstab für neue theologische Ansätze von vornherein feststehe. Demgegenüber formuliert er den Anspruch an die DELK, ergebnisoffen den theologischen Diskurs neu zu suchen:

[895] Ebd.
[896] Ebd.
[897] Neusel, Wilfried: Anmerkungen eines ratlosen Lesers der Stellungnahme des Pastorenkonvents der DELK zur Befreiungstheologie vom 13.9.1987, S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
[898] Ebd., S. 3.
[899] Ebd., S. 2.
[900] Ebd.
[901] Ebd., S. 3.

„Die entscheidende Anfrage aber ist an die DELK, ob sie in einen offenen Dialog eintreten will mit Vertretern der Befreiungstheologie. Dabei kommt es auf den Namen selbst nicht an. (...) Es geht um die Sache, naemlich: die befreiende Botschaft der Herrschaft Gottes im Kontext Namibia theologisch angemessen zu reflektieren und den fragenden Gemeinden in der hiesigen Situation Hilfen zu einem glaubwuerdigen Bekenntnis anzubieten. Dies kann nur geschehen im taeglichen Zusammenleben, in der Teilnahme an ihren Freuden und Leiden.“[902]

Doch diese nachträgliche Kritik an der Auseinandersetzung der DELK-Pastoren mit befreiungstheologischen Ansätzen - mochte die Beschäftigung mit theologischen Positionen der schwarzen Kirchen nun sachgerecht oder aber unsachgemäß erfolgt sein - registrierte bedauerlicherweise bald kaum noch jemand, denn ein anderes selbstproduziertes Ereignis spielte für die Bewertung der 1987er Synode und das zukünftige Ansehen der DELK die dominierende Rolle; ein einziger Beschluß der Synode, der unerwartet wie ein Blitz in Namibia selbst, aber auch in Deutschland einschlug, wurde bestimmend für das Schicksal der DELK in den folgenden Jahren und brach den nach innen wie nach außen als konstruktiv empfundenen Weg der „Konsolidierung“ nach drei recht erfolgreich verlaufenden Jahren völlig unvermittelt ab: der Austrittsbeschluß aus dem CCN, den die DELK einst mit ins Leben gerufen hatte.

3.8.3 „Splendid isolated“[903] - Ein überraschender Synodenbeschluß: Der Austritt der DELK aus dem CCN 1987 führt die DELK ins totale Abseits

Unfaßbar mußte selbst den intimen Kennern der DELK die Beschlußfassung der 1987er Synode erscheinen, aus dem CCN auszutreten. Alles Gesagte und Geleistete der vorangegangenen drei Jahre (und mag der Stand des Erreichten auch kritisierbar sein, immerhin hatte man sich wenigstens ernsthaft auf den Weg begeben!) wurde durch diesen schwerwiegenden Beschluß obsolet; die gerade erste Erfolge zeitigende Konsolidierung wurde mit einem Mal hinfällig.

[902] Ebd., S. 6.
[903] So charakterisierte Carl Scholz bitter-ironisch die damalige Situation der DELK. (Gespräch mit Carl Scholz am 28.8.1997 in Windhoek.)

Da aber die Chronologie der Tagung in diesem Fall nicht ohne Einfluß auf die entsprechende Beschlußfassung war, muß hier zunächst angeführt werden, daß die Kirchenleitung zuvor ihren Bericht präsentierte, der einmal mehr davon künden konnte, daß die DELK ihren Konsolidierungskurs erfolgreich fortzusetzen vermochte. Auf dem Weg zur finanziellen Selbständigkeit war man ein gutes Stück vorangekommen, so daß man sogar unaufgefordert, aus freien Stücken, auf 50% der von der EKD angebotenen Zuschußgelder für den laufenden Haushalt verzichten konnte[904], was auch innerhalb der EKD die grundsätzliche Rechtfertigung von finanziellen Zuwendungen an weiße Kirchen im südlichen Afrika erleichtern half, hatte doch der Gegenwind aus kirchlichen Kreisen in Deutschland gerade nach den Beschlüssen von Budapest insbesondere in dieser Frage enorm zugenommen. Langfristig ging die Finanzplanung nun davon aus, daß die EKD der DELK als Ausgleich für die Glieder einer deutschen Landeskirche, die für eine begrenzte Zeit in Namibia lebten und dort unentgeltlich Glieder der DELK werden konnten - so die inhaltliche Begründung -, pauschal 50.000.- DM zu ihrem Jahresetat zuschießen würde.[905] Gleichzeitig konnte der Landespropst vermelden, daß die EKD den Vertrag mit der DELK zwar verlängert habe, daß eine grundsätzliche Neuregelung zwischen beiden Kirchen aber vonnöten sei. In diesem Zusammenhang erinnerte Blank an den Besuch des Präsidenten des KA, Held, im Jahre 1986, der bei einer Sitzung der KL der VELKSWA darauf hingewiesen habe, daß die EKD die lutherischen Einheitsbestrebungen in Namibia auch mit dem Ziel unterstütze, „den bestehenden Vertrag mit der DELK später auf eine Ev.-Lutherische Kirche in Namibia zu erweitern“[906].

Daß bei allen positiven Entwicklungen der Suspendierungsbeschluß von Budapest noch immer Bestand hatte, ärgerte aber nicht nur die Glieder der DELK zunehmend, was sich etwa in der fast eintägigen Diskussion über einen möglichen Austritt aus dem LWB dokumentierte[907], sondern auch die Kirchenleitung,

[904] Vgl.: Bericht der Kirchenleitung bei der Synode der DELK vom 20.-23.8.1987, S. 5; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[905] Ebd., S. 5 f.
[906] Ebd., S. 8.
[907] Vgl.: Interview mit Freiherr von Campenhausen. In: Heimat Sept. 1987, S. 2. Von Campenhausen wohnte der DELK-Synode als offizieller Gast der EKD bei und betonte in dem nach der Synode geführten Interview die Klugheit des Beschlusses der Synode, den LWB nicht zu verlassen, da „die in ihrer Unwahrhaftigkeit abgründigen Beschlüsse von Budapest“ inzwischen zu einem Problem des LWB selbst zu werden begönnen. Der Gast aus Deutschland ergänzte: „Niemand darf freiwillig eine kirchliche

die diesem Thema erstaunlich breiten Raum in ihrer Berichterstattung widmete. Der Unmut äußerte sich etwa in folgenden Sätzen:

„Wir halten es für abwegig zu meinen, die suspendierten Kirchen wären Teil des Systems und damit mitverantwortlich für diese (die innenpolitische Entwicklung Südafrikas und Namibias betreffende, Verf.) Entwicklung. (...) Der Bestrafte, die weissen Kirchen, werden dabei stellvertretend für die Regierung in Pretoria angeklagt, deren Hautfarbe, nicht aber deren Ansichten und deren Praxis, sie teilen. (...) Die DELK konnte machen was sie wollte, ihre nicht übersehbaren Bemühungen um Einheit mit den schwarzen lutherischen Schwesterkirchen und ihr klares Zeugnis in der Ablehnung von Apartheid im Leben der Kirche wie in Staat und Gesellschaft, wurde weiterhin ignoriert. (...) Die Punkte, die in Budapest zur Suspendierung führten, sieht die Kirchenleitung der DELK längst als erfüllt an. Sie steht mit dieser Ansicht nicht allein. Eine Rehabilitation unserer Kirche hat es aber bei den beiden zurückliegenden Exekutivsitzungen des LWB (...) nicht gegeben. Statt dessen wurden die Bedingungen für eine Rehabilitierung beständig höher gesetzt.“[908]

Wiederum beklagt die KL hier die aus ihrer Sicht anhaltende destruktive Rolle der ELK und betont kritisch die offensichtlich wider bessere Einsicht wieder aufgefrischte Solidarität seitens der ELOK, die sich inzwischen in ELCIN umbenannt hatte, mit der ELK. Dabei sei es gerade auch die ELCIN, die hinsichtlich der Bildung einer lutherischen Kirche auf Zeit spiele. Von ihrer Seite sei als frühester Termin jüngst das Jahr 1992 benannt worden, wogegen die DELK selbst ihren Verfassungsausschuß neu aktiviert habe.[909]

Einheit aufspalten. Die Diskussion hätte sich verschoben und nunmehr wäre der berechtigte Vorwurf erhoben worden, dass man aus noch so verständlichem Ärger eine bereits erreichte Einheit aufs Spiel gesetzt hätte. Mit einem solchen Beschluss wäre auch die Zusammenarbeit mit der (..) VELKSWA in unerträglicher Weise belastet worden. Es wäre den Partnerkirchen nicht verständlich zu machen, inwiefern man wirklich weiterkommen will, wenn man die Einheit mit dem Lutherischen Weltbund aufgibt.“ (Ebd.)

[908] Bericht der Kirchenleitung bei der Synode der DELK vom 20.-23.8.1987, S. 11; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

[909] Vgl.: ebd., S. 13; diese Position vertrat Dumeni etwa auf der der Tagung von 1981 folgenden Zusammenkunft des Joint Committee on Southwestafrika (JCSWA) im Mai 1986. (Vgl.: Getrennt marschieren heißt noch nicht gemeinsam schlagen. Viel Besuch von drüben. In: Heimat Juli 1986, S. 5.) Auch über den Namen der neuen Kirche, deren konstituierende Synode nach Übereinkunft der VELKSWA-Synode von 1986 im Jahre 1992 zusammentreten sollte, verständigte man sich bei dieser Gelegenheit im Oktober 1986: In die Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia (ELKN) sollten demgemäß alle drei bis dahin selbständigen lutherischen Kirchen aufgehen. (Vgl.: VELKSWA-Synode in Windhoek. In: Heimat Febr. 1987, S. 2.) Bemerkenswert erscheint, daß Landespropst Blank von der VELKSWA-Synode als Nachfolger Bischof Frederiks zum Präsidenten der Kirchenföderation gewählt wurde, was neben dem bereits angesprochenen Hinweis auf eine sich deutlich abgeschwächt zeigende Wichtigkeit der VELKSWA hinsichtlich ihrer politischen Funktion doch auch einen Vertrauensbeweis der schwarzen Delegierten gegenüber Person und kirchenpolitischer Integrität Blanks darstellte, denn es heißt in einer Wahlanalyse: „Alle drei Kirchenführer standen zur Wahl. Die numerische Mehrheit schwarzer Stimmen gab in jedem Fall für die Wahl den Ausschlag.“ (Ebd.) Dies darf möglicherweise als weiteres Zeichen der Versöhnungsbereitschaft der schwarzen Kirchen nach der „Abrechnung“ von Budapest gewertet werden (an

Die Kirchenleitung der DELK legte noch einmal ein eindeutiges Bekenntnis zu dieser Einheit ab, was vielleicht einigen ihrer Mitglieder jetzt um so leichter fiel, als aufgrund der Entwicklungen in den beiden schwarzen Kirchen mit einer schnellen Umsetzung von Bekenntnissen dieser Art nicht mehr zu rechnen war, und eine solche Aussage schon deshalb auch innerkirchlich lange nicht mehr so starke Widersprüche hervorrufen würde wie einst. Dennoch ist die getroffene Aussage besonderer Aufmerksamkeit wert, gibt sie doch erstmals einer Integration in die namibische Situation und Gesellschaft den Vorzug vor einer partiellen Isolation und einer mehr oder weniger starken, auch institutionellen Bindung an Deutschland. Folgende Aussage markiert damit den Beginn der Suche nach einer deutschen Identität im namibischen Lebenszusammenhang *nach* dem Systemwechsel, der bereits spürbar in der Luft lag:

„Einheit ist für uns Gewinn von Gemeinschaft, nicht Verlust von Eigenheiten und gewachsenen Traditionen. Die zukünftige lutherische Kirche in Namibia sollte deshalb die Gestaltsform einer gegliederten Einheit haben, wie sie für die kirchliche, kulturelle und geographische Situation unseres weiten Landes angemessen ist. (...) Gemeinschaft und Einheit der Kirchen in SWA / Namibia hat Priorität gegenüber Beziehungen, die unsere Kirche nach aussen hin hat. Ohne diese Gemeinschaft gibt es für uns keine Zukunft.“[910]

Dem Landespropst und seinem Stellvertreter, Pastor Karl Sundermeier, nimmt man diese Worte tatsächlich als echte Überzeugung ab, denn Courage hatten die beiden schon damit bewiesen, daß sie ihre Unterschriften unter einen Briefwechsel zwischen den Leitern der großen Kirchen des Landes und dem Ministerpräsidenten setzten, weil es für sie, so Blank, „selbstverständlich“[911] sei, „dass wir uns mit dem Briefwechsel am Notschrei der Brüder beteiligten, die mit

einer Stelle allerdings, an der es nicht mehr viel kostete, denn auch die lutherische Einigung, das zweite quasi geborene Thema der VELKSWA, spielte bei allen drei lutherischen Kirchen keine zentrale Rolle mehr, also auch nicht in der VELKSWA selbst). Einiges berechtigt allerdings auch zu der Vermutung, daß man auf seiten der schwarzen Kirchen trotz aller verbaler Bekundungen bezüglich der Konstituierung der einen lutherischen Kirche in Namibia in einem VELKSWA-Präsidenten, der seine Hausmacht in der DELK hatte, nach aller Erfahrung vor allem auch einen Garanten dafür sehen konnte, daß die lutherische Einigung nicht kommt. Die weitere kirchengeschichtliche Entwicklung legt diese Interpretation jedenfalls nahe.

[910] Bericht der Kirchenleitung bei der Synode der DELK vom 20.-23.8.1987, S. 11; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

[911] Ebd., S. 16.

ihren Kirchen durch die kriegerischen Ereignisse im Norden des Landes am meisten leiden“[912].

Nicht unterschrieben hatte die DELK allerdings, wie bereits erwähnt, die Ai-Gams-Erklärung vom Mai 1986, „weil sie aufgrund ihres lutherischen Verständnisses in der Erklärung eine der Kirche verbotene Grenzüberschreitung sah, in der die Kirche zur politischen Partei wird“[913], wie der Landespropst ausführte.

Zur Mitgliedschaft im CCN ließ die Kirchenleitung wieder kritischere Töne verlauten, sie sei innerhalb der DELK „so umstritten, wie es die Rolle des CCN in unserem Lande überhaupt ist“[914]; aber die KL begründete auch, warum ihr an einer Fortsetzung dieser Mitgliedschaft der DELK unbedingt gelegen war:

„Durch die Mitgliedschaft im CCN halten wir Verbindung auch zu anderen Kirchen in SWA / Namibia (Anglikaner, Katholiken, Methodisten u. a.). Wir sind damit nicht isoliert, sondern nehmen teil an Überlegungen und Informationen der bei weitem grössten kirchlichen Einrichtung unseres Landes, die - nach eigenen Angaben - 84 Prozent der Bevölkerung vertritt.“[915]

Dann aber erfolgte der Paukenschlag der 1987er Synode, der recht unvermittelt und erst recht inhaltlich völlig unvorbereitet von einem Initiativantrag eines Synodalen ausging. Dem Antrag nach sollte die DELK den CCN verlassen. Nach einer langen Diskussion des Für und Wider vollzog sich das, was für die eigene Kirchenleitung und besonders für den Landespropst nach ihrer konstruktiven Arbeit eine schallende Ohrfeige und ein offenes Mißtrauensvotum sein mußte:

„Aber dann war man diskussionsmüde und machte kurz entschlossen Klarschiff mit dem Ärgernis CCN. So schritt man hurtig zur Vollstreckung; denn für manchen war die Exekution längst überreif. Die Abstimmung war geheim. So ganz wohl war manchem Synodalen bei diesem Akt wohl nicht. Und nach Bekanntgabe des Abstimmungsergebnisses herrschte eher betretenes Schweigen als offene Genugtuung.“[916]

[912] Ebd.
[913] Ebd., S. 15.
[914] Ebd.
[915] Ebd., S. 16.
[916] Zum Austritt aus dem CCN. Ein Kommentar vom 27.8.1987, S. 1.; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“; der Text findet sich abgedruckt in: Heimat Sept. 1987, S. 3.

So liest sich das entsprechende Procedere in einem zeitgenössischen Kommentar, der zugleich die prekären Folgen dieses Beschlusses aufzeigt:

„Die Kirchenleitung der DELK hatte noch 1986 erklärt, unter Christen sei Gemeinschaft auch oder gerade bei unterschiedlicher politischer Auffassung möglich und geboten. Schließlich gibt es in der DELK auch Anhänger der SWAPO, wie der Nationalen Partei. Dieser richtige lutherische Satz wurde nun sehr schnell durch die Praxis der Synode entkräftet. Beim CCN hörte diese Einsicht auf."[917]

Und auch hinsichtlich der Bedeutung dieses Beschlusses für die weitere Entwicklung der VELKSWA sieht der Kommentar die fatale Wirkung des Synodenentscheids:

„Die DELK braucht doch nicht zu denken, in der VELKSWA hätte sie es mit einer grundlegend anderen Kirche und Theologie zu tun, als im CCN. Wer das glaubt, betreibt reine Augenwischerei. (...) Und wer die Prioritäten kirchlicher Gemeinschaft in Namibia sieht und nicht in Beziehungen hin nach Deutschland, darf um des eigenen Überlebens willen nicht aus dem CCN austreten."[918]

Der Beobachter der Synode aus Deutschland, Freiherr von Campenhausen, erkannte in dem Beschluß noch einen anderen Aspekt bezüglich des Verhältnisses der drei lutherischen Kirchen zueinander, dem nun zum wiederholten Male Relevanz beigemessen wurde:

„Mein kirchenrechtlich geschultes Auge sieht (...) mit Verblüffung, dass die ELOK fröhlich dabei ist, im Gebiet der ELK eine Gemeinde nach der anderen zu gründen. Das sollte man sich einmal in der Bundesrepublik im Verhältnis der Landeskirchen zueinander vorstellen. Es ist offenbar wenig Kontakt zwischen den beiden Kirchen. Sie hatten seinerzeit die VELKSWA allein gegründet und waren zu einer Fusion nicht gekommen. Wie schön, dass man heute so machen kann, als bestünde das Problem der VELKSWA in den Deutschen, die nicht mitgehen. Diesen Eindruck haben die beiden schwarzen Kirchen erfolgreich in Budapest verkauft. (...) Diese Schwierigkeiten zwischen den beiden großen lutherischen Kirchen in Afrika werden nun verdeckt durch den Austritt aus dem CCN. An diesem Punkt, nämlich wo es um eine Polarität der Rasse geht, sind die so stark antirassistischen Kirchen eisern: Keine Solidarität auf theologischer Grundlage, wohl aber eine afrikanische Solidarität gegen andere."[919]

[917] Ebd., S. 2.
[918] Ebd.
[919] Interview mit Freiherr von Campenhausen. In: Heimat Sept. 1987, S. 2.

Auch wenn solche Verärgerungen über den CCN und die beiden anderen VELKSWA-Kirchen zum Anlaß für die Beschlußfassung hinsichtlich der Aufkündigung der Mitgliedschaft der DELK im CCN wurden, war damit doch vor allem offensichtlich geworden, daß der rechte Flügel innerhalb der DELK sich wieder in Szene gesetzt und alle wirklich konstruktiv in die Zukunft gerichteten Ansätze der Kirchenleitung unter Blank mit *einem* aus Unduldsamkeit erfolgten Schlag zunichte gemacht hatte.

Nachdem die Synode für die DELK auch keine Veranlassung sah, eine Delegation des Lutherischen Weltbundes, die mit allen drei lutherischen Kirchen in Namibia im Oktober 1987 Konsultationen zu führen beabsichtigte, zu empfangen und überhaupt jegliche Diskussion mit dem LWB über die andauernde und auch deshalb als zutiefst ungerecht empfundene Suspendierung ausschlug[920], hatte die DELK auch dieser Chance zur Vorbereitung auf die volle Rückkehr in die internationale lutherische Familie ihren Trotz entgegengesetzt. Dies erscheint zwar einerseits nachvollziehbar, denn immerhin reagierte sogar die FELCSA enttäuscht darauf, daß der „Forderungskatalog für eine Wiederaufnahme der Kirche“[921] von seiten des LWB immer umfassender wurde, andererseits aber war dies im diplomatischen Sinn auch hochgradig unklug, denn natürlich schanzte man den Kritikern der weißen Kirchen auf diese Weise unwillentlich neue Schlagzeilen und Argumente zu. Unfreiwillig eröffnete die DELK damit den schwarzen Kirchen im übrigen auch die treffliche Möglichkeit, von aufbrechenden inneren Problemen in ihren eigenen Kirchen ablenken zu können. Einmal mehr stand die DELK nunmehr wieder am Pranger.

Erste Reaktionen und Konsequenzen ließen, wie zu erwarten war, nicht lange auf sich warten: An einem VELKSWA-Treffen Ende August 1987 nahmen ELCIN und ELK nur unter Protest teil, ein gemeinsamer Gottesdienst in Khomasdal wurde ebenso abgesagt wie die VELKSWA-Frauenkonferenz, für die sich bereits über 200 Frauen aus allen drei Kirchen angemeldet hatten.[922]

[920] Vgl.: DELK bekennt sich zur Einheit mit den schwarzen Lutheranern. Sie suspendiert die Suspendierung. In: Heimat Sept. 1987, S. 3.
[921] So berichtete es OKR Dietrich Bauer, seinerzeit Finanzreferent der württembergischen Landeskirche, in einem Artikel für die Heimat Sept. 1987, S. 8.
[922] Vgl.: Folgen des Synodenbeschlusses. In: AZ 4.9.1987.

Tatsächlich brachen die beiden schwarzen lutherischen Kirchen den Kontakt zur DELK bis hinunter zu den Gemeinden ab[923]. Die Synoden und Kirchenführer von ELK und ELCIN brachten damit ihre Verärgerung zum Ausdruck[924], betonten allerdings auch, daß die Tür für die Rückkehr der DELK in den CCN und zu normalen Beziehungen in der VELKSWA offenstehe[925]. So erklärte die Synode der ELK:

„The synod decided to remain a member of UELCSWA. The synod suspended its participation in all activities (...). The synod instructs the church board to enter into discussions with ELCIN and DELK concerning the issues that hinder unit and the road ahead within the Namibian context."[926]

ELCIN-Bischof Kleopas Dumeni, der der DELK noch im Geschehen um den Budapester Suspendierungsbeschluß gewogen war, sagte:

„If the German church cannot sit and talk with us in the Council of Churches, and if they cannot sit and talk with us in the presence of Lutheran World Federation visitors, then it must also be impossible for them to talk with us about Lutheran unity"[927].

Auch in Übersee schlug der Auszug der DELK aus dem CCN hohe Wellen; manche Reaktion belegt auch hier den Überraschungseffekt, der mit dem Beschluß der DELK einherging:
Entgegen der Stimmungslage von 1984 hatte am 25.8.1987, zwei Tage nach dem Austrittsbeschluß der DELK-Synode aus dem CCN bei gleichzeitiger Beibehaltung der Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund, das Exekutivkomitee des LWB die EKD „'dringlich gebeten', die finanzielle und personelle Unterstützung für die 'weiße' Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia fortzusetzen"[928], was einer vollkommen unerwarteten Wende in der Haltung dieser internationalen lutherischen Organisation gleichkam. Im August 1988

[923] Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung der DELK bei der Synode vom 26.-28.8.1988, S. 1 f.; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".
[924] Vgl.: Namibias schwarze Lutheraner stehen zum Weltbund. In: Lutherische Welt-Information Nr. 38, 15.11.1987; hier zitiert nach: VEM-Mitarbeiterbrief Nr. 11-12/1987, S. 10.
[925] Vgl.: Schreiben der ELK-KL an Landespropst Blank vom 27.11.1987; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990".
[926] Namibia Communications Centre: Documentations october 1987, S. 3; Sam-Cohen-Archiv, Akten der IG, Mappe 33, „Kirche".
[927] Ebd., S. 2.
[928] EvKom 10/1987.

berichtete die gleiche Kirchenzeitung allerdings dann von einer Sitzung des Exekutivkomitees des LWB bezüglich der „beiden seit 1984 suspendierten 'weißen' Mitgliedskirchen im südlichen Afrika“[929] wieder vom gegenteiligen Ansinnen: Am Ende der Jahrestagung hieß es demnach, immer mehr Anzeichen ließen es als gerechtfertigt erscheinen, „'den Beschluß der Vollversammlung zu verwirklichen und die ausländischen Partner aufzurufen, ihre Unterstützung an die beiden Kirchen einzustellen'“[930].

Die EKD-Synode von 1987 forderte in Kenntnis des Beschlusses der DELK-Synode, die sie bei gleicher Gelegenheit zur Rücknahme desselben aufforderte[931], die EKD zu einer Kirchenpolitik auf, die die Beziehungen zu den VELKSA-Kirchen nicht weiter isoliert, ohne die Einbeziehung der schwarzen lutherischen Kirchen, gestaltet:

„Die Synode hatte mit ihrem Beschluß von Lübeck-Travemünde 1984 die Absicht des Rates bekräftigt, die 'geschichtlich gewachsenen bilateralen Beziehungen zu den deutschsprachigen und deutschstämmigen lutherischen Kirchen im südlichen Afrika in den multilateralen ökumenischen Kontext seiner Beziehungen zu den Kirchen des südlichen Afrika hineinzustellen und in diesem Rahmen weiter zu pflegen und wahrzunehmen'. Diese Absicht kann nur verwirklicht werden, wenn in Gesprächen aller Beteiligten möglichst bald Formen partnerschaftlicher Beziehungen gefunden werden, die *alle* weißen und schwarzen lutherischen Kirchen in Namibia und Südafrika einbeziehen. Darum sollten die bisherigen bilateralen Verträge mit den Mitgliedskirchen der (...) VELKSA nicht verlängert werden, um nicht dem Mißverständnis Vorschub zu leisten, die EKD halte an den Beziehungen zu den weißen lutherischen Kirchen in exclusiver

[929] EvKom 8/1988, S. 485.
[930] Ebd.
[931] Zunächst hatte die 7. EKD-Synode den Austritt der DELK aus dem CCN auf der 4. Tagung „mit Bestürzung zur Kenntnis“ genommen (Auszug aus den Beschlüssen der 7. Synode der EKD auf ihrer 4. Tagung in Berlin vom 1.-6.11.1987 in Berlin. In: Informationsdienst Südliches Afrika der EKD vom 11.10.1987; hier zitiert nach: VEM-Mitarbeiterbrief 11-12/1987, S. 12); die Synode kommentierte den Vorgang mit einer eindeutigen Schuldzuweisung an die Adresse der DELK: „Damit hat die DELK auch die besondere Gemeinschaft mit den anderen lutherischen Kirchen belastet und den Prozeß des Zusammenwachsens dieser Kirchen schwer gestört.“ (Ebd.) Die DELK wurde entsprechend gebeten, ihren Austritt aus dem CCN rückgängig zu machen.
Die fünfte Tagung der Synode der EKD forderte in einem Beschluß am 10.11.1987 die DELK dann nochmals in eindringlichem Ton zur Rückkehr in den CCN auf, wobei bereits von einer unmittelbar bevorstehenden Änderung der politischen Situation ausgegangen wurde: „Dies erscheint (...) im Blick auf die vor allen Kirchen liegenden großen Aufgaben der gesellschaftlichen Neugestaltung und der Rückgliederung der bisher im Exil lebenden Namibier als besonders wichtig.“ (Beschluß der 7. Synode der EKD auf ihrer 5. Tagung zur Förderung der Einheit der lutherischen Kirchen im Südlichen Afrika; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.)

Weise fest. Für eine seelsorgerliche Versorgung der weißen Gemeinden in Namibia ist jedoch weiterhin Sorge zu tragen."[932]

Mit dem Beschluß des Rates der EKD, den weißen VELKSA-Kirchen mit der „einvernehmlichen Übergangsregelung", wobei diese Formulierung den neuralgischen „Vertrags"-begriff bewußt vermied, eine faktische Vertragsverlängerung anzubieten, setzte sich die EKD dann auch über die erheblichen Bedenken der VEM, die diese Vorgänge sehr genau beobachtete, hinweg. Die in Wuppertal beheimatete Missionsgesellschaft hatte in einer Stellungnahme u. a. formuliert:

„Eine Verlängerung der besonderen Verträge zwischen EKD und DELK würde mit Sicherheit das Verhältnis zwischen EKD und den übrigen lutherischen Kirchen in Namibia und damit auch das Verhältnis der VEM und ihrer Trägerkirchen zur ELK ganz erheblich belasten. Deshalb kann die VEM nicht befürworten, die zum 31. Dezember auslaufenden Verträge zwischen EKD und DELK zu verlängern. In der gespannten Lage des Südlichen Afrika müssen besondere Verträge mit deutschen Kirchen heute als rassistisch mißverstanden werden."[933]

Die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland schließlich forderte in einem Beschluß vom 15.1.1988 die DELK zur umgehenden Rückkehr in den CCN auf[934] und noch ein Jahr später wurde anläßlich eines Studientages in Bonn-Bad Godesberg die seinerzeitige Begründung der DELK scharf attackiert:

„Die (...) DELK hat ihren damaligen Austrittsbeschluß aus dem Namibischen Kirchenrat u. a. mit den Menschenrechtsverletzungen in den SWAPO-Lagern begründet. Damit werden die Ursachen der südafrikanischen Gewaltanwendungen, des Terrors in Namibia mit deren Folgen gleichgesetzt."[935]

---

[932] Auszug aus den Beschlüssen der 7. Synode der EKD auf ihrer 4. Tagung in Berlin vom 1.-6.11.1987 in Berlin. In: Informationsdienst Südliches Afrika der EKD vom 11.10.1987; hier zitiert nach: VEM-Mitarbeiterbrief 11-12/1987, S. 12.

[933] Stellungnahme der VEM zur beabsichtigten Verlängerung der Verträge zwischen der EKD und den Mitgliedskirchen der VELKSA, Wuppertal, 7.10.1987; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 11-12/1987, S. 11.

[934] Vgl.: Schreiben der Evangelischen Kirche im Rheinland an Blank vom 11.3.1988; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".

[935] Klappert, Bertold: Der Versöhnung der Völker dienen. Das Darmstädter Wort als Anleitung zum Schulderkennen und Schuldbekennen. Referat anläßlich eines Studientages zum Thema „Umkehr und Erneuerung von Kirche und Mission im Blick auf Namibia" am 4.5.1989 in Bonn-Bad Godesberg. Schriftliche Dokumentation: Gemeindedienst für Weltmission - Region Niederrhein; Christliche Initiative - Freiheit für Südafrika und Namibia (Hg.): Umkehr und Erneuerung. Krefeld 1989, S. 7.
Schuldvorwürfe richtete diese Tagung im übrigen nicht nur gegen die DELK, sondern auch gegen die EKD (ohne diese direkt zu erwähnen): „Wir haben nichts getan, um die durch schuldhaftes Verhalten der deutschen Missionare verursachten Kirchenspaltungen der vierziger und fünfziger Jahre innerhalb der namibischen Christenheit zu überwinden. Statt dessen haben wir den von der Kolonialmacht Südafrika profitierenden Gemeinden der wohlhabenden Siedler deutscher Herkunft zur eigenen Kirchgründung

Erst ein Jahr nach dem vollzogenen Bruch der DELK mit der im CCN repräsentierten Kirchengemeinschaft Namibias fanden am 4.8.1988 erste Sondierungsgespräche der Kirchenleitungen von ELCIN und DELK statt, wonach es im Bericht der KL der DELK zur Synode 1988 heißt, „der Weg für eine neue Zukunft ist offen“[936]. Die Beziehungen zur ELK waren dagegen noch weithin ungeklärt. Damalige Beobachter vermuteten, daß das Verhältnis zwischen ELCIN und DELK sich deshalb wesentlich besser entwickelte als die Beziehungen zwischen DELK und ELK, weil es sich - anders als bei der ELK - bei diesen beiden Kirchen um ethnisch weitgehend homogene Institutionen handelte, die zumindest in dieser Hinsicht von ähnlich gelagerten Interessen geleitet wurden, was für das gegenseitige Verständnis ein wichtiger impliziter Ansatzpunkt gewesen sein mag.

Ähnlich wie sich die DELK Anfang der 70er Jahre mit eigenen Verfassungsfragen beschäftigte und so die wichtige Diskussion um die VELKSWA und die Erarbeitung einer reflektierten eigenen Haltung zu dem Kirchenbund versäumte, standen in der deutschen lutherischen Kirche auch 1988 weniger die namibiabezogenen bilateralen oder multilateralen kirchlichen Beziehungen im Zentrum kirchlichen Handelns, sondern es waren wiederum interne Entwicklungen und Probleme, die scheinbar dringlicher einer Erörterung und Klärung bedurften. Hier ist an erster Stelle die Ablösung des Vertrages mit der EKD durch eine „Einvernehmliche Übergangsregelung“ zu nennen, deren besonderes Anliegen darin bestehen sollte, „die Ermöglichung und Förderung des seelsorgerlichen und missionarischen Dienstes unter *den evangelischen Christen deutscher Sprache in Namibia* (Hervorhebung durch Verf.)“[937] sicherzustellen. Das von

---

verholfen, ihnen großzügig personelle und finanzielle Unterstützung gewährt und sogar die entsprechenden Verträge mit ihnen noch einmal 1988 erneuert. Damit haben wir uns schuldig gemacht an der Aufsplitterung des Leibes Christi in Namibia.“ (Erklärung an die Kirchen beider Länder, Abschnitt III, 3; unterzeichnet von Klaus Gockel, Friedhelm Frackmann, Rudolf Weßler; abgedruckt in: ebd., S. 56.) Vom CCN wurde die Erklärung als „wonderful statement“ sehr begrüßt. (Vgl.: Schreiben des CCN an Klaus Gockel vom 7.6.1989; abgedruckt in: ebd., S. 58.)

[936] Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung der DELK bei der Synode vom 26.-28.8.1988, S. 2; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

[937] Vgl.: Einvernehmliche Übergangsregelung für die Wahrnehmung der Beziehungen zwischen der EKD und der DELK, S. 1. (Anlage zur außerordentlichen Synode 1988); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“; bemerkenswert ist die hervorgehobene Formulierung, die schon Martin Niemöller bei der Diskussion um die Namensgebung der DELK präferiert hatte, die sich aber gegenüber der Bezeichnung „Deutsche Ev.-Luth. Kirche in SWA“ seinerzeit nicht durchsetzen konnte (vgl.Anm. 121!): In ihr ist die Tatsache des Christsein deutlich gegenüber der erst nachfolgenden Attribuierung hervorgehoben und zeigt damit einen Wandel des Selbstverständnisses im Sinne Blanks an, der die Konzentration der Kirche

den VELKSA-Kirchen und der EKD gemeinsam erarbeitete Dokument, das sich insbesondere in der größeren Einbeziehung der Partnerkirchen im südlichen Afrika *vor* der Abfassung verbindlicher Rechtsbeziehungen von dem bisherigen Vertrag unterschied, sollte nach der unter dem Eindruck des Austrittsbeschlusses der DELK-Synode aus dem CCN von der EKD-Synode im November 1987 beschlossenen Aufkündigung des Vertrages zwischen den einzelnen Kirchen und der EKD zum 31.12.1987[938] bis zur erwarteten Konstituierung der einen lutherischen Kirche in Namibia die beiderseitigen Beziehungen einstweilen regeln.[939] Die Kirchenleitung der DELK erteilte ihr Plazet am 17.6., der Rat der EKD am 24./.25.6.1988.[940]

---

der Deutschstämmigen auf die namibische Gesellschaft für zukunftsfähig hielt, nicht aber ihre Orientierung nach Deutschland.

[938] Die EKD-Synode hatte - wie bereits erwähnt - im November 1987 den Austrittsbeschluß der DELK aus dem CCN „mit Bestürzung“ (Die DELK. Thema zweier Synodalbeschlüsse in Deutschland. In: Heimat Jan. 1988, S. 7) zur Kenntnis genommen und die Partnerkirche ausdrücklich um die Rückgängigmachung dieses Beschlusses gebeten. Die Synode folgte damit der Ansicht des Ratsvorsitzenden der EKD, Martin Kruse, der vor der Synode zu diesem DELK-Beschluß und zum ebenfalls auf der DELK-Synode abgelegten Bekenntnis der Bestrebungen zu lutherischer Einheit in Namibia und zur Bildung einer lutherischen Kirche im Jahre 1992 ausführte: „Diese Beschlüsse sind in sich widersprüchlich und müssen trotz formaler Bejahung als eine faktische Verweigerung von Gemeinschaft aufgefaßt werden.“ (EKD-Ratsvorsitzender Bischof Dr. Martin Kruse sieht tiefe kirchliche Krise in Namibia. In: Heimat Jan. 1988, S. 7) Demgemäß sprach sich die EKD-Synode *für* die eigentlich nicht geplante Nichtverlängerung der bis dahin bestehenden bilateralen Verträge aus, „um nicht dem Mißverständnis Vorschub zu leisten, die EKD halte an den Beziehungen zu den weißen lutherischen Kirchen in exklusiver Weise fest“ (Die DELK. Thema zweier Synodalbeschlüsse in Deutschland. In: Heimat Jan. 1988, S. 7). Spätestens seit dem Evangelischen Kirchentag 1987 in Frankfurt, auf dem die Südafrika- und Namibia-Problematik sowie das Ringen um die Haltung innerhalb der deutschen evangelischen Kirchen zu diesem Themenkomplex (Diskussionen um Früchte- und Bankenboykott etc.) eine bedeutsame Rolle spielten, wurden weite Kreise der deutschen Öffentlichkeit, auch über die Kirchen hinaus, für den Diskurs um das südliche Afrika empfindsam gemacht. So mußte die EKD noch besonnener agieren, um nicht durch ihre traditionellen besonderen Beziehung zu den VELKSA-Kirchen allgemeine Mißgunst auf sich zu ziehen, warf man ihr von seiten kircheninterner Zirkel doch genau dies als aus der Ferne betriebenen Rassismus bereits seit längerer Zeit vor. (Vgl. dazu auch die entsprechenden Ausführungen in Kap. 2.6.5!)

[939] Vgl.: Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung der DELK bei der Synode vom 26.-28.8.1988, S. 3; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

Heftigen Protest gegen diese neuerliche vertragliche Beziehung der EKD zu den weißen lutherischen Kirchen übte das Partnerschaftsseminar Namibia auf seiner Zusammenkunft in Wuppertal am 26./27.8.1988. Die hier versammelten Vertreter von Kirchenkreisen, die partnerschaftliche Beziehungen zur ELK unterhielten, führten aus, daß „gerade dadurch die von der EKD angestrebte ‘Gemeinschaft mit allen Kirchen Südafrikas und Namibias’ erneut belastet und das ‘Zusammenleben aller Menschen ohne rassische Diskriminierung in Gerechtigkeit und Versöhnung’ verhindert wird“ (Erklärung des Partnerschaftsseminars Namibia: Gegen eine Übergangsregelung mit deutschen Kirchen im südlichen Afrika. In: VEM-Mitarbeiterbrief 10/1988, S. 14). Die EKD verliere ihre Glaubwürdigkeit, wenn sie nicht auch „an diesem Punkt das Gespräch mit den schwarzen evangelisch-lutherischen Kirchen im südlichen Afrika sucht“ (ebd.). Entsprechend wird in dem Dokument eine Außerkraftsetzung der Übergangsregelung verlangt.

[940] Schreiben des Ratsvorsitzenden der EKD, Kruse, an die KL der DELK vom 28.6.1988. (Anlage zur DELK-Synode 1988); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

Mit diesem letzten Dienst für die DELK schied Landespropst Blank aus familiären Gründen vorzeitig aus seinem Amt aus und übergab die Verantwortung am 22.7.1988 an seinen von der Kirchenleitung zunächst kommissarisch eingesetzten Nachfolger, Pastor Karl Sundermeier, der nach 14jährigem Aufenthalt in Sri Lanka sein Pfarramt in Windhoek bereits zu der Zeit angetreten hatte, als Blank selbst Landespropst wurde.[941]

Blanks unrühmliches Ende in der Funktion als Landespropst paßt nur wenig zu seinem Wirken innerhalb der DELK. Seine Amtszeit war von Konsolidierung und Ansätzen echter theologischer Auseinandersetzung geprägt; unter seiner Führung begann die DELK, die eigene Wagenburg zu verlassen und auch nach außen hin ein glaubwürdigeres Bild zu bieten. Daß die Partner der DELK im In- und Ausland diese Entwicklung torpedierten und auch die konstruktive Haltung der DELK nach Budapest nicht honorierten, darf nicht dem Landespropst angekreidet werden, sondern ist als spätes Ergebnis und langer Schatten der vorhergehenden Epochen der DELK-Geschichte zu verstehen. Letztendlich aber kam der bedeutendste Schlag gegen das bereits Erreichte einmal mehr nicht von außen, sondern aus der eigenen Kirche. Der bedauernswerte Hang zur Selbstzerfleischung innerhalb der DELK, für den in den 70er Jahren die SOS stand, setzte sich in konzentrierter Weise fort in dem 1987er Synodenbeschluß, der den Rückzug des CCN-Gründungsmitglieds von 1978 aus dem Namibschen Kirchenrat einleitete und damit unwillentlich, aber absehbar, aufgrund der (weit überzogenen) Reaktionen der beiden schwarzen lutherischen Schwesterkirchen auch das wenig honorige Ende der kontroversen VELKSWA-Geschichte begründete. Am Ende der Ära Blank zeigte sich somit die DELK zwar nach innen und gegenüber der EKD gestärkt, in ökumenischer und intrakonfessioneller Hinsicht allerdings standen ihre Glieder vor einem kirchenpolitischen Scherbenhaufen.

[941] Vgl.: Heimat Dez. 1983, S. 2.

3.9 „Wir warten auf einen neuen Tag. Wir sind gewiß: Die Sonne wird aufgehen; sie ist nicht aufzuhalten.“[942] - Die DELK am Vorabend der Unabhängigkeit Namibias unter Leitung von Landespropst Sundermeier

Wie es noch jedem Leiter der DELK vor ihm ergangen war, so mußte sich auch Karl Sundermeier in seiner neuen Rolle zunächst als Krisenmanager bewähren, denn außer daß die außerordentliche Synode im August 1988 die erfolgten bzw. auch die angesetzten Gespräche zwischen den Kirchenleitungen der VELKSWA-Kirchen begrüßte und den Beschluß der Synode von 1987, „den Weg zu einer lutherischen Kirche in Südwestafrika / Namibia unbeirrt weiterzugehen“[943] guthieß, vermochte sie keine neuen Akzente zu setzen oder Impulse zu geben. Außerdem mußte der Vorsitzende der DELK-Synode, Dieter Esslinger, schon bei der Verabschiedung des bisherigen Landespropstes am 19.6.1988 feststellen: „Die Unterschiede zwischen der evangelikalen, den volkskirchlichen und den kirchenpolitisch progressiven Kräften innerhalb der DELK treten deutlicher zutage.“[944]

Auch die Sondierungsgespräche mit der ELK und dem CCN im Oktober des Jahres konnten nur den bestehenden Gegensatz zwischen den Auffassungen der Kirchen konstatieren[945] und bedeuteten faktisch den offenen und lang anhaltenden Bruch der DELK mit den lutherischen Schwesterkirchen und der nationalen Ökumene. Die ELK kam mit ihrer Teilnahme an den gemeinsamen Sondierungen dem Auftrag ihrer Synode nach, klärende Gespräche mit der DELK zu führen. Von ELK-Bischof Frederik und CCN-Generalsekretär Shejavali nach den Gründen für ihren Austritt befragt, konnte oder wollte die Delegation der DELK unter Leitung von Landespropst Sundermeier nur eine allgemein

[942] In dieses Bild kleidete ein schwarzer Teilnehmer einer Konsultation des LWB in Wuppertal über die politische Situation und die Lage in Namibia im Frühjahr 1976 seine Hoffnungen, die nun endlich in Erfüllung gehen sollten. (Vgl.: Sandner, Peter: Hoffnung und Angst in Namibia. Konsultation des LWB. In: EvKom 4/1976, S. 227.) Die Stimmung in der DELK zu dieser Zeit dürfte sich allerdings eher mit dem Bild der untergehenden Sonne verbunden haben; die Ängste und Befürchtungen bezüglich einer schwarzen Regierung waren auf seiten der weißen Bevölkerung nicht unerheblich.
[943] Heimat Sept. 1988, S. 1.
[944] Abschied von Landespropst W. J. Blank. In: Heimat Sept. 1988, S. 2.
[945] Vgl.: Rundbrief der Kirchenleitung an die Gemeinden der DELK vom 21.12.1988; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“ sowie: „Meeting between ELC and GELC, 1988.10.18“; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.

negative Stimmung in ihrer Kirche gegen LWB und CCN anführen, wobei diese ihre Ursache in dem Suspendierungsbeschluß von Budapest habe und vom damaligen Landespropst Blank in die DELK-Synode von 1987 hineingetragen worden sei.[946] Die ELK-Vertreter mochten dieser Haltung aber nicht folgen: „The former Landespropst Blank is not anymore here to defend him.“[947] Wie der Vergleich mit den oben ausführlich dargestellten Reaktionen Blanks auf den Budapester Beschluß ergibt, muß diese Erklärung der DELK-Vertreter tatsächlich als Unterstellung gewertet werden. Ganz klar sagte die ELK ihrer deutschen Schwesterkirche nun, wie *sie* den Beschluß der Synodalen der DELK von 1987 wertete: „they gave expression of their attitude and spirit“[948] und zeigte die Konsequenzen auch dieses Gespräches auf: „There is no common vision and no platform for any further discussions with GELC.“[949] Auf die

[946] Vgl.: E.L.C. Meeting with GELC church board, 1988.10.25., S. 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“. Schon in seinem Schreiben an CCN-Generalsekretär Shejavali hatte Landespropst Sundermeier auf die Frage nach den Beweggründen der DELK, den CCN zu verlassen, lediglich geantwortet: „Regarding your request to state reason for the decision of the synod, we are in no position what- soever to give any motives for this move. The synod deliberately refused to decide on any specific reason.“ (Schreiben Sundermeiers an Shejavali vom 23.9.1987; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.) Anlage E 1 zum Protokoll der DELK-Synode 1987 nennt aber sehr wohl die Gründe für den Synodenbeschluß: „Zu dieser Beschlussfassung trugen folgende Faktoren bei: - Verschiebung des Schwergewichts von kirchlicher Zusammenarbeit auf politische Aktionen; - bewusste Verdrängung von humanitären Fragen, wie sie vom Elternkomitee aufgeworfen werden (z. B. Menschenrechtsverletzungen in SWAPO-Lagern), und einseitige Gewaltanwendung in Namibia; - organisatorische Mängel im Umgang mit Finanzen; - gezielt politische Personalplanung“ (Dokumentation zu den ökumenischen Beziehungen der DELK. (Anlage E 1 zur 25. Ordentlichen Synode der DELK vom 20.-23.8.1989, S. 2); ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“; dieser Synodenbeschluß wurde der internationalen kirchlichen Öffentlichkeit zugänglich durch seine Veröffentlichung in: Lutherische Welt-Information 31/1987 und im VEM-Mitarbeiterbrief 10/1987, S. 10). Die von Sundermeier auf die Anfrage Shejavalis wider besseres Wissen gegebene Antwort muß demnach als deutliches Zeichen dafür gewertet werden, daß die Leitung der DELK an einer Klärung der von seiten der DELK gegen den CCN erhobenen Vorwürfe gar kein Interesse hatte, weil sie eine Rückkehr in den CCN nicht wirklich anstrebte. Shejavali mußte die Gründe für die Demission der DELK einer Pressemitteilung der deutschen Kirche entnehmen und versuchte sie daraufhin ebenfalls im Rahmen eines Pressestatements vom 29.1.1988 öffentlich als unberechtigte Vorwürfe zu widerlegen. Mit dem Schreiben Sundermeiers war erneut Vertrauen gebrochen worden, die Glaubwürdigkeit der DELK nach Jahren der Konsolidierung neuerlich nachhaltig beschädigt.

[947] E.L.C. Meeting with GELC church board, 1988.10.25., S. 3; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.

[948] Ebd.; maßgebliche Interpreten der Rolle der Kirchen im Unabhängigkeitskampf fassen *das* in klare Begriffe, was auch die ELK hier mit „their attitude and spirit“ meint: „The white German Lutheran Church (DELK) still refuses to be integrated into the mainstream of the Lutheran Church in Namibia because of its racist attitude.“ (Katjavivi u. a. 1989, S. 5.)

[949] E.L.C. Meeting with GELC church board, 1988.10.25., S. 3; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.

Reaktion der DELK, daß sie auf weitere Gespräche bezüglich VELKSWA hoffe, erklärte die ELK:

„There are much difficulties with the answers by GELC and the question is if they are busy with playing games, because it is more than 20 years that we struggle with UELCSWA and instead of uniting, we experience separation.“[950]

Von diesem Satz bis zum Schnitt zwischen den Kirchen war es dann nicht mehr weit. Er wurde von der ELK mit folgender Formulierung am Ende der gemeinsamen Sitzung vollzogen:

„We as Lutherans do not have anything in common and it seems the best will be to be Lutherans on the way we were, every one in his kraal, because there is no progress with our Germany (statt: ‘German’; nur ein Schreibfehler oder an dieser Stelle ein unfreiwilliger Fingerzeig?, Verf.) brothers and sisters. Let us be ones with ourselves.“[951]

Damit war überdeutlich geworden, daß die Warnung, die der scheidende Landespropst Blank in seinem Abschiedswort an die DELK nur vier Monate zuvor formuliert hatte, dort vollständig überhört worden war; Blank hatte nämlich mit Blick auf den Beschluß der DELK-Synode 1987, den CCN zu verlassen und respektive der sich daraus ergebenden Folgen für die VELKSWA-Arbeit seinerzeit die Frage gestellt, „ob nicht (...) Ruhe und Frieden im Inneren mit einem zu hohem Preis nach außen hin erkauft worden wären“[952] und hatte seine Kirche eindringlich ermahnt:

„Als Weißer in diesem Lande sichert man sich ein Verbleiben in diesem Lande nach einer international anerkannten Unabhängigkeit in dem Maße, wie man vor diesem Datum, das aufgrund der gerade über die Angola- und Namibiafrage laufenden Gespräche früher eintreten könnte, als sich dieses mancher vorzustellen vermag, mit den schwarzen Brüdern und Schwestern gemeinschaftlich um eine für alle annehmbare friedliche und gerechte Zukunft bemüht.“[953]

---

[950] Ebd., S. 5.
[951] Ebd., S. 6; in einem Statement vom 27.2.1989 wurde diese Haltung noch einmal bestätigt: „Therefore the ELCSWA does not see any purpose for continuing this discussions with on unity with DELK. The church council regard its mission concerning the discussion with DELK as concluded“ (ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“). Die Wiederaufnahme der Gespräche wurde im gleichen Statement von einer Rückkehr der DELK in den CCN und von einer veränderten Haltung der DELK gegenüber der ELK abhängig gemacht. (Vgl.: ELC withdraws from UELCSWA. In: CCN News, 6.10.1989.)
[952] Aus einem Abschiedswort von Landespropst W. J. Blank. In: Heimat Sept. 1988, S. 2.
[953] Ebd.

In die Situation des Stillstandes und des Beziehungsabbaus zwischen den drei Kirchen hinein wurde es dann gegen Ende des Jahres 1988 tatsächlich zur Gewißheit, daß die Unabhängigkeit Namibias unmittelbar bevorstand und die Kirchen sich auf die damit einhergehenden Herausforderungen und Neuerungen einzurichten hatten. In einem Rundbrief an die Gemeinden trug der designierte Landespropst Sundermeier diese Gedanken als Fragestellung in die DELK hinein:

„1989 soll nun in unserem Land die lange erwartete Veränderung stattfinden. Wir sollen in die Mündigkeit der politischen Selbstverwaltung entlassen werden. Man spürt in diesen Tagen bei einigen Leuten überspannte Erwartungen, bei anderen Gleichgültigkeit (warten wir erst mal ab) und bei anderen tiefe Sorgen. Wichtig ist für uns die Frage, wie werden unsere Gemeinden sich auf die auf uns zukommenden Aufgaben vorbereiten. (...) Es reicht für Christen nicht, in einer abwartenden Haltung zu verharren. Wo werden wir uns beteiligen bei der Unterbringung zurückkehrender Mitbürger unseres Landes, bei der Arbeitsbeschaffung und besonders bei der Versorgung der Waisen und der durch Kriegshandlungen schwerverletzten Kinder?“[954]

Auch in der Formulierung der Schwerpunkte seiner Arbeit anläßlich der DELK-Synode im Mai 1989, die den noch kommissarisch im Amt befindlichen Landespropst wählen sollte, nahm Sundermeier diese Gedanken als Selbstverpflichtung der DELK zu entsprechenden sozialen Diensten wieder auf.[955]

Interessanterweise bot dann allerdings der mündliche Bericht des Landespropstes, den er ergänzend zum Bericht der Kirchenleitung vor der 26. Synode der DELK im Mai 1989 den Delegierten vortrug, eine theologische Schwerlastigkeit, die angesichts der bevorstehenden Umbrüche befremdend wirkt. So führte Sundermeier zum Thema lutherische Einheit aus:

„Die Vorfrage für im-Glauben-leben oder im-Glauben-handeln heisst (...) immer: welche Verheissung, welchen Auftrag Gottes habe ich erhalten? Und bevor eine Kirche zum Handeln schreitet, muss sie darüber Klarheit gewinnen. Das gilt auch für den kirchlichen Bereich: Da wird z. B. - sicherlich in guter Absicht - in der Föderation der Evangelisch-Lutherischen Kirchen im südlichen Afrika gesagt: ‘the unification of separate Lutheran Churches is an act of obedience to Christ’. (...) Mir ist ein solcher Befehl Christi nicht bekannt. Einheit und organisatorisches

[954] Rundbrief der Kirchenleitung an die Gemeinden der DELK vom 21.12.1988; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[955] Vgl.: Sundermeier, Karl: Schwerpunkte meines Dienstes als Landespropst. (Anlage 1.2. der Unterlagen zur Propstwahl); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

Vereinigen sind nicht dasselbe. Organisationsformen haben etwas mit geschichtlichen Gegebenheiten oder Gewordensein zu tun. Nehmen wir als Beispiel Niedersachsen. Wir haben in diesem Teilgebiet der Bundesrepublik mehrere lutherische Kirchen. Kein Mensch kommt deshalb auf die Idee, dass das Zeugnis Jesu Christi dadurch gehindert wird, oder dass es dann verbessert würde, wenn diese Kirchen sich zu einer grösseren vereinigen. Dadurch entsteht zwar mehr Gewicht und mehr Macht, aber ob das etwas mit Christus zu tun hat, ist sehr die Frage."[956]

Mit diesen Formulierungen schloß sich der Landespropst der „Rechtfertigungslehre" hinsichtlich der Verzögerung bzw. der Vermeidung einer organisierten strukturellen lutherischen Einheit an, die von konservativen Kreisen innerhalb der DELK seit langem vertreten wurde. Auch in bezug auf die Einheitsbemühungen in Namibia, die er grundsätzlich als „richtige Absicht" bezeichnete (solche Formulierungen verpflichten zu nichts, leisten aber zur eigenen Rechtfertigung bei Bedarf stets gute Hilfe) zeigt sich seine retardierende Haltung:

„Haben wir aber nicht diese richtige Absicht dadurch verzögert oder verhindert, dass wir Einheit schaffen wollten, die der Geschichte Jesu mit dem Einzelnen und den Kirchen nicht entspricht? Einheit in Verschiedenheit (unity in diversity) scheint uns mehr dem Weg Jesu in unserer Geschichte zu entsprechen als Gleichmacherei."[957]

Diese Worte, die im übrigen böse und ungerechtfertigte Unterstellungen gegen die beiden Schwesterkirchen implizieren, verraten populistische Tendenzen, denen der Landespropst anheimgefallen war. Anstatt zum Stillstand innerhalb der VELKSWA und zu der Suche nach Auswegen aus dem schleichenden Auseinanderdriften der Kirchen klare Aussagen zu treffen, versteckt sich Sundermeier in seiner Ansprache hinter einer Theologie, die den konkreten Weltbezug ihrer Aussagen meidet „wie der Teufel das Weihwasser" und sich mit Andeutungen und Pauschalisierungen begnügt[958]. Dies wird auch deutlich in

[956] Mündlicher Bericht des Landespropstes zur 26. Synode der DELK vom 11.-14.5.1989, S. 3 f.; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".
[957] Ebd., S. 4.
[958] In diesem Zusammenhang wundert es auch nicht, daß der Projektsekretär der ELK, Neusel, davon berichten kann, daß die DELK Mitglied im „Evangelical Fellowship in South-West-Africa / Namibia" (EFSWAN) geworden sei, die als „Gegenbewegung zum Namibischen Kirchenrat" entstanden sei und etwa 46 evangelische Glaubensgemeinschaften des Landes vereint habe, so u. a. auch die Stadtmission und die NG Kerk. Landespropst Sundermeier sei auch Vorstandsmitglied dieser Organisation gewesen, die aber nach Worten von Landespropost Keding ihre Aktivitäten schon sehr bald wieder eingestellt habe (Gespräch mit Lp. Keding am 30.11.1998 in Windhoek). Sehr drastisch formulierte Neusel angesichts des offensichtlichen Doppelspiels der DELK seine Verärgerung über die treue Haltung der EKD gegenüber der deutschen Kirche: „In jedem Fall sollte der EKD, sofern sie nicht völlig korrupt ist, mittlerweile

den Ausführungen zu der Rolle der Kirchen angesichts der erwartbaren politischen Ereignisse und der daraus erwachsenden Aufgaben für die namibische Gesellschaft und die Kirchen:

„Wir hören, dass die namibischen Kirchen die zusätzliche Rolle zu spielen haben, nämlich als wichtiger Partner bei der Repatriierung und Wiederansiedlung von im Exil lebenden Namibiern und -rinnen. Die Vereinten Nationen haben im Oktober 1988 offiziell an den Namibischen Rat der Kirchen diese Bitte gerichtet. Die namibischen Kirchen haben daraufhin einen Sonderausschuss für Repatriierung, Wiederansiedlung und Wiederaufbau eingerichtet, der dem Rat angegliedert ist und als namibischer Partner des UNO Hochkommissars für das Flüchtlingswesen für die praktische Durchführung des Programms zuständig sein wird. Die Wiedereingliederung ist eine wichtige Aufgabe hier in unserem Land. Ob aber die Kirchen eine solche staatliche Aufgabe übernehmen können, ohne ihren eigenen Auftrag zu gefährden, ist eine andere Frage. Kirchen können dabei leicht missbraucht werden für andere Ziele oder auch für parteipolitische Zwecke. (...) Es geht ihr (der Kirche, Verf.) auch im sozialen Dienst immer um Rettung von Menschen. Unser Dienst endet nicht im Erreichen irdischer Ziele. Freiheit, die uns von Befreiungsbewegungen *versprochen* wird und die Freiheit, in [zu] der uns Christus befreit *hat*, sind nicht identisch.“[959]

Aus diesen Äußerungen spricht ganz offensichtlich die Angst vor der Übernahme der Regierung durch die SWAPO. Besonders der letzte Satz läßt keinen anderen Schluß als diesen zu. Der Zweifel an der Legitimation der Kirchen, sich am sogenannten 3-R-Programm (Repatriation, Resettlement, Reconstruction)[960] zu beteiligen, erscheint aus drei Gründen grotesk: Erstens hätte sich der Landespropst die pragmatisch orientierte Frage stellen müssen, von wem anders als von den Kirchen denn die bevorstehenden enormen sozialen Aufgaben hätten geleistet werden sollen, da sich in der Besatzungszeit unter südafrikanischen Bedingungen außerhalb des relativ geschützten Raumes der

klar sein, dass eine weitere Unterstützung der Deutschen Evangelisch Lutherischen Kirche erhebliche Glaubwürdigkeitseinbussen bei den schwarzen Kirchen mit sich bringen wird.“ (Telefaxbotschaft Neusels an Doris Peschke, Dienste in Übersee, Stuttgart vom 12.12.1989.) Obschon Neusel als intimer Kenner der Situation der schwarzen lutherischen Kirchen in Namibia als seriöse Quelle zu gelten hat, muß hier der Redlichkeit halber konstatiert werden, daß weder in den Archiven noch in der kirchlichen Presse Informationen über den von Neusel dargestellten Sachverhalt auffindbar sind.

[959] Mündlicher Bericht des Landespropstes zur 26. Synode der DELK vom 11.-14.5.1989, S. 5.; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

[960] Vgl. dazu: Neusel, Wilfried: Zur Rolle der Kirchen im Prozeß der Unabhängigkeit. In: VEM-Mitarbeiterbrief 6/1990, S. 11 ff.

Kirchen auf schwarzer Seite überhaupt keine andere soziale Infrastruktur herausbilden konnte. Außerdem muß sich Sundermeier fragen lassen, was die Sätze „Es geht ihr (der Kirche, Verf.) auch im sozialen Dienst immer um Rettung von Menschen. Unser Dienst endet nicht im Erreichen irdischer Ziele“ bedeuten sollen, wenn er doch genau dann, wenn das soziale Engagement der Kirchen als Organisationen (und nicht nur die Aktivitäten der Christen als Privatpersonen) dringend gebraucht wird, offensichtlich abseits stehen will. Drittens ist die Sorge um den möglichen Mißbrauch von Kirchen vor allem deshalb völlig fehl am Platze, weil es von seiten der DELK zu keiner Zeit eine echte Auseinandersetzung mit der Rolle der Kirchen und Missionen in der Kolonialzeit gegeben hat, obwohl es doch gerade die weißen Siedler waren, die von dem politisch hochwirksamen Handeln der Missionare (z. B. bei der Zuführung der verstreuten Herero nach dem gescheiterten Aufstand zu den eingerichteten Lagern und ihrer späteren Verteilung an die Weißen zum Arbeitsdienst) in stärkstem Maße profitiert hatten!

Diesen Ausführungen des Landespropstes ist daher lediglich zu entnehmen, daß sich die DELK unter solcher Führung - entgegen den ursprünglich verkündeten Absichten des Propstes - aus der Zukunftsgestaltung dieses Landes unter einer schwarzen Regierung zu verabschieden begann, noch bevor sie sich dafür in irgendeiner konstruktiven Weise engagiert hatte. Eine Epoche der „Disidentifizierung“ mit Südwestafrika - oder, wie man nicht nur aus Gewohnheit bis dahin selten zu sagen pflegte: Namibia - nahm hier ihren Anfang.

Zwar beteuerte die Synode ihre Bereitschaft, den Weg auf die lutherische Einheit zu weiterzugehen, doch bedauerte sie zugleich, daß die lutherischen Schwesterkirchen „unsere Unterscheidung von CCN und VELKSWA nicht mitvollzogen und aus diesem Grunde die gemeinsame Arbeit blockiert haben“[961], was das ganze echte und / oder konstruierte Unverständnis gegenüber der soziopolitischen Situation des Landes offenbart.

In der Absicht, zu einem „Abbau von Hindernissen beizutragen, die der Gemeinschaft der Kirchen im Wege stehen“[962], setzte man sich während der Synode auch erneut mit dem Austrittsbeschluß aus dem CCN von 1987 aus-

[961] Erklärung der Synode der DELK vom 11.-14.5.1989; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
[962] Ebd.

einander und bedauerte „die Konsequenzen, die unser Austritt aus dem CCN nach sich gezogen hat“[963], wobei man das eigene seinerzeitige Verhalten gegenüber dem CCN, Gründe für diesen Beschluß nicht zu nennen, „im nachhinein als unbrüderlich“[964] bezeichnete. In Anwesenheit von Bischof Frederik, der die DELK erneut eingeladen hatte, in den CCN zurückzukehren, wurden dann aber dieselben Aspekte, wie sie 1987 zunächst nur intern formuliert worden waren, als immer noch virulente Hinderungsgründe für eine Rückkehr offen benannt, wobei diese Gründe sich fast ausschließlich auf eine einseitige geistige und institutionelle Anlehnung oder Verflechtung des CCN mit der SWAPO bezogen[965]. Die Nennung dieser Punkte begriff die Synode als „Anknüpfungspunkte zu einem Gespräch mit dem CCN“[966] zum Finden einer gemeinsamen Basis, „die es unserer Kirche erlaubt, guten Gewissens einen Wiedereintritt in den CCN zu erwägen“[967]. Im Unterschied zu den Verhärtungstendenzen erkennen lassenden mündlichen Ausführungen des Landespropstes bot die Synode, die ihn während der Tagung offiziell ins Amt wählte, aber ihre diakonische Mitwirkung „bei gemeinsamen Aufgaben an, vor die sich die Kirchen des Landes angesichts der Zukunft gestellt sehen“[968]; damit knüpfte die Synode an den zuvor versandten schriftlichen Bericht der KL an, in dem diese dem CCN indirekt vorhielt, den kirchlichen Beitrag zur Neugestaltung des Landes exklusiv vertreten zu wollen, anstatt auch Nichtmitglieder in die Arbeit miteinzubeziehen. Diesbezüglich habe die KL, wie es hieß, am 31.3.1989 ein Schreiben an den CCN mit der Bitte um ein Gespräch gesandt, von diesem aber bis zum Versand des Berichts der KL (vermutlich Ende April 1989, da die Synode am 11.5. begann), keine Antwort erhalten[969].

Des weiteren stellte der Bericht den aus Sicht der KL erfolgreich verlaufenden Besuch der Delegation des Lutherischen Weltbundes dar: „Es wurde der Delegation deutlich, dass vieles von dem, was ursprünglich seit der Suspendierung

[963] Ebd.
[964] Ebd.
[965] Vgl.: ebd.
[966] Ebd.
[967] Ebd.
[968] Ebd.
[969] Vgl.: Bericht der Kirchenleitung zur 26. Ordentlichen Synode der DELK vom 11.-14.5.1989, S. 3 f.; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.

unserer Kirche in Budapest 1984 angefragt worden war, erfüllt ist.“[970] Lediglich die beiden Schwesterkirchen hätten immer wieder auf das Verlassen des CCN durch die DELK hingewiesen, jedoch habe man deutlich zu machen versucht, „dass dieses unter keinen Umständen bedeuten soll, dass damit die Verbindung zu den einzelnen Kirchen abgebrochen ist. Im Gegenteil, unsere Synode hatte sehr deutlich beschlossen, dass wir die Verbindung mit unseren beiden Schwesterkirchen gerade intensivieren wollten und den Weg zu der einen Lutherischen Kirche bewußt weitergehen“[971].

In diesem Zusammenhang äußerte der Bericht auch sein Unverständnis darüber, daß man erst aus der Presse erfahren habe, daß „große Geldsummen durch den LWB an den CCN für wichtige Aufgaben im Zusammenhang der Neuordnung unseres Landes gegeben werden“[972] und klagte ein, daß diese Gelder eigentlich über das LWB-Nationalkomitee[973], das gleichzeitig die KL der VELKSWA war, geleitet werden müßten. „So könnte die Einheit der Lutherischen Kirchen hier im Lande gefördert werden“[974], hieß es zur Begründung. Der Gedanke, daß möglicherweise auch die seitens des Kirchlichen Außenamtes der EKD exklusiv an die DELK vergebenen Subsidien lutherischer Einheit in Namibia über Jahrzehnte hinweg im Wege standen, kam den DELK-Verantwortlichen an dieser Stelle offenbar nicht in den Sinn, so daß der begründete Verdacht naheliegt, daß sie hier lediglich aus gekränkter Eitelkeit beklagten, keinen eigenen Einfluß auf diese Hilfsgelder nehmen zu können.

Die Verantwortung für die Auslassung von Chancen zur Verwirklichung dieser Einheit wird dann aber nicht nur beim LWB, sondern vor allem auch bei der ELK gesehen: „Die ELK sah sich leider bisher nicht in der Lage, weiteren Gesprächen oder gar einem Einberufen der VELKSWA-Kirchenleitung zuzustimmen.“[975] In diesem Zusammenhang wird von einer „Selbstsuspendierung der

[970] Ebd., S. 4.
[971] Ebd.
[972] Ebd., S. 5.
[973] Die Bildung eines eigenes Nationalkomitees hatten die drei lutherischen Kirchen Namibias anläßlich der VELKSWA-Synode 1983 bereits am 4.8.1983 beschlossen. Bis dahin wurden die Kontakte zum LWB über die FELCSA wahrgenommen. (Vgl.: VEM-Mitarbeiterbrief 9/1983, S. 4.)
[974] Bericht der Kirchenleitung zur 26. Ordentlichen Synode der DELK vom 11.-14.5.1989, S. 3 f.; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
[975] Ebd., S. 6.

ELK von den Aktivitäten der VELKSWA“[976] gesprochen, um gleichzeitig die eigene Bereitschaft zur Zusammenarbeit zu unterstreichen:

„Was an uns liegt, wollen wir aber alles tun, dass Hindernisse, die zwischen unseren drei Kirchen hier in Süd-West-Afrika / Namibia bestehen, überwunden werden, so dass wir wirklich als Christen Gemeinschaft haben und gemeinsam vor uns liegende Aufgaben anfassen.“[977]

Solchen wohlklingenden verbalen Bekenntnissen und Erklärungen, die angesichts der nach vielen Enttäuschungen erfolgten Blockadehaltung, die nunmehr seitens der ELK und des CCN in verstärktem Maße gegenüber der DELK praktiziert wurden, der deutschen Kirche sicherlich leichter als zuvor über die Lippen kamen, haftet der Verdacht an, vor allem ein Plädoyer vor der internationalen Öffentlichkeit und der eigenen Kirchengeschichte für die relative Unschuldigkeit der DELK bezüglich des kirchlichen Zwistes zu sein; wieviel sie tatsächlich wert waren, sollte sich in der dramatischen Umbruchszeit der nächsten Monate nicht mehr erweisen können. Für diese kurze, aber politisch und gesellschaftlich äußerst sensible Übergangsepoche hatte sich die DELK in jedem Fall in eine denkbar schlechte Position hineinmanövriert, die ihren gestalterischen Einfluß auf das Procedere des Unabhängigkeitsprozesses auf Null reduzierte.

Die Kirche, die auf diese Zeitenwende schon mit ihrer 1987 vollzogenen Demission aus dem CCN und mit ihrer während der im Mai abgehaltenen 1989er-Synode bekundeten Weigerung, in den Kirchenrat zurückzukehren[978], „denkbar schlecht vorbereitet“[979] war, mußte noch vor der Unabhängigkeit sogar zur Kenntnis nehmen, daß sich die ELK per Synodenbeschluß im September 1989 von ihrer Mitgliedschaft in der VELKSWA verabschiedete und daß somit am Vorabend des Beginns eines freiheitlichen Prozesses des „nation buildings“ die Bemühungen um lutherische Einheit auf dem Tiefpunkt der fast drei Jahrzehnte

[976] Ebd.
[977] Ebd., S. 7; auch dem LWB reichten diese verbalen Bekundungen im übrigen nicht aus. Der Exekutivausschuß stellte auf seiner Sitzung im August 1989 in Genf zwar fest, daß die südafrikanische Kapkirche und die namibische DELK sich seit dem Suspendierungsbeschluß „zwar formal gegen die Apartheid ausgesprochen“ (VEM-Mitarbeiterbrief 9-10/1989, S. 5), daß sie aber „die praktischen Konsequenzen daraus noch nicht gezogen“ (ebd.) hätten, weshalb die Suspendierung aufrecht erhalten wurde.
[978] Telefaxberichte von Kirchenrat Gerhard Koslowsky aus Namibia. In: VEM-Mitarbeiterbrief 6/1989, S. 19.
[979] AZ 26.8.1988.

währenden Bemühungen angekommen waren, denn es bestanden „jetzt in Namibia keine offizielle Verbindung mehr zwischen der ELK und der DELK“[980].

Auch von seiten des Lutherischen Weltbundes bekam die DELK noch vor der Unabhängigkeit die Quittung für das totale Scheitern der Bemühungen um lutherische Annäherung präsentiert: Anläßlich der Vollversammlung des LWB im Februar 1990 im brasilianischen Curitiba beschloß die Organisation die weitere Aufrechterhaltung der seit sechs Jahren währenden Suspendierung zweier lutherischer Kirchen aus dem südlichen Afrika, darunter die DELK. LWB-Generalsekretär Gunnar Staalsett berichtete, „daß die beiden Kirchen sich im praktischen Leben noch nicht entschieden genug von der Rassentrennung gelöst hätten“[981].

Angesichts dieser Bilanz mußte man sich - zum großen Teil selbstverschuldet - während der letzten Dekolonisation Afrikas mit einer Position auf der Tribüne abfinden, während andere Kirchen sich auf dem Spielfeld des historischen Geschehens in hohem Maße aktiv zeigten, und so verwundert es nicht, daß viele Glieder der DELK, deren Mitgliederzahl im Bericht der KL im übrigen von zuvor 10.000 auf nunmehr 8.500 korrigiert wurde[982], angesichts dieser ungewohnten Macht- und Einflußlosigkeit dem neuen Namibia „mit gemischten Gefühlen“[983] entgegensahen.

Mehr als zwei Jahre sollte es danach dauern, bis die Kirchen in einer völlig neuen soziopolitischen Situation die bleibende Aufgabe gemeinsamen Handelns aus der gleichen religiösen Überzeugung heraus wiederentdeckten und in qualitativ neuer Weise endlich wieder aufeinander zugingen.

[980] VEM-Mitarbeiterbrief 11/1989, S. 10.
[981] AZ 19.2.1990.
[982] Vgl.: Bericht der Kirchenleitung zur 26. Ordentlichen Synode der DELK vom 11.-14.5.1989; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, S. 8.
[983] AZ 26.8.1988.

3.10 „Zwischen politischer Neutralität und Apologetik für die bestehende Ordnung“[984] - Die innere Verfassung der DELK und Motive ihres Handelns in den gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen Namibias zwischen 1960 und 1989 - *Eine abschließende Analyse*

Die gesamte Geschichte der DELK in den ersten vier Dekaden ihres Bestehens zeigt sich geprägt von einem ständigen Lavieren zwischen prinzipieller theologisch-religiöser Integrationsbereitschaft auf der einen und kulturell bzw. sozio-politisch motivierten Isolations- und Beharrungstendenzen auf der anderen Seite. Zwischen diesen beiden Polen bewegte sich die DELK, wobei sich der jeweilige Stand auf der so definierten Skala als entscheidender Faktor sowohl für die innere Verfassung der Kirche als auch für ihre Stellung zu den anderen lutherischen Kirchen in Namibia wie für die Haltung gegenüber internationalen suprakirchlichen Organisationen und gegenüber der EKD als kirchlichem Vertragspartner, auf dessen personelle und finanzielle Hilfe man nicht verzichten konnte, ohne die eigene Kirche fundamental zu schwächen, erwies.
Die Frage nach der Selbsterhaltung, nach dem eigenen kulturellen Überleben als Minderheit und auch nach dem Erhalt des sozioökonomischen Status quo[985] stand, wie die Analyse zu zeigen versucht hat, im Hintergrund jedweder kirchlicher Aktivitäten, die somit immer auch Antwortversuche auf diese zentrale Fragestellung waren. Die vielen tragischen Elemente der Geschichte dieser

[984] Hofmann, Eberhard: Unabhängigkeit und kirchlicher Umbruch. In: Namibia: Zwei Jahre Unabhängigkeit. Beilage zur AZ vom 20.3.1992, S. 25.

[985] Dazu formulierte die gebürtige deutschsprachige Namibierin E. Bruhns, die sich nach eigenem Bekunden „die Apartheidsgebäude auch von hinten“ angesehen hatte, in einem nicht abgedruckten Leserbrief auf einen Artikel in „Die Welt“ (Ruff, Joachim: Müssen deutsche Lutheraner in Südwest ihre Identität aufgeben?, 10.9.1976) eindrucksvolle Sätze: „Möglicherweise lebte es sich bisher nirgends auf der Welt nochmal so ‘herr’lich und angenehm, wie der Weiße im südlichen Afrika lebt - dank der Apartheid. Es ist daher fast verzeihlich, wenn Menschen - eben weil es Menschen sind - sich dagegen wehren, und sich davor drücken, das Gute - für sie Gute - für schlecht zu befinden, - weil eben für andere schlecht. Wenn weiße Südafrikaner (und alle Südwester sind Südafrikaner) sich viele Argumente einfallen lassen, um den Status quo zu verteidigen und zu erhalten, wenn sie ihre Welt für heil befinden, so halte ich das für verhängnisvoll; aber ich verstehe auch, warum sie es tun.“ (Erwiderung von Frau Bruhns an Herrn Ruff; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 1/1977.)
Bezüglich der in dem genannten Zeitungsartikel vorgenommenen Verteidigung der Haltung der DELK aber meint Frau Bruhns: „Einem Europäer - dem ja nicht wie hier die angenehme Gewohnheit die Sicht verstellt - verzeih` ich es aber nicht, wenn er - dann nur noch aus ideologischen und rassistischen Motiven - dem Weißen in Südafrika Recht gibt, wo er im Unrecht ist. Es ist ja nicht wahr, daß allein schon ‘Alteingesessenheit’ dazu befähigt, ‘politische Probleme und Aufgaben angemessener beurteilen zu können’.“ (Ebd.) Genau mit diesem „Totschlag“-Argument hatten DELK-Glieder Kritik und Anregungen gerade der entsandten Pfarrer aus dem Bereich der EKD immer wieder abgeblockt.

Kirche finden ihre Begründung dabei nicht zuletzt in der Tatsache, daß von den Akteuren in der DELK weder die Fragestellung noch die Antwortversuche als von diesem Hintergrund motiviert expliziert worden sind; man belog sich und andere, wenn man statt dessen immer wieder theologische Argumente anführte, um kirchliches Verhalten zu erklären und ggf. zu rechtfertigen. Diese Existenzlüge hat die DELK als kirchliche Organisation über vier Jahrzehnte hinweg begleitet, und hätte sie vermutlich irgendwann ideell und personell ausbluten lassen, wenn sich die gesellschaftspolitische Folie, die dieser Haltung wesentlich zugrunde lag, mit der Unabhängigkeit des Landes nicht radikal verändert hätte und auch der DELK einen Neuanfang erlaubte.

Wie darüber hinaus deutlich gemacht werden sollte, hatten in der gegebenen hochgradig politisierten Situation die angesprochenen Aktionspartner der DELK mit ihrem jeweiligen Agieren einen enormen Einfluß darauf, welchen Standpunkt auf der Skala mit den genannten beiden Polen die DELK jeweils eingenommen hat,[986] da die Kräfte in der DELK aus einer subjektiv empfundenen sozioökonomisch bedingten Verteidigungssituation heraus vor allem reflexiv agierten. In diesem auf vielfache Weise interdependenten Bedingungsgefüge ist deshalb eine isolierte Betrachtung etwa von inneren Konflikten der DELK und / oder ihrem Agieren nach außen gar nicht möglich, da sich diese Handlungsfelder jeweils unmittelbar beeinflußten und bedingten.

Dabei dürfen die Schwierigkeiten, die von außen an die DELK herangetragen wurden, nicht als gering erachtet werden: Von seiten der schwarzen lutherischen Schwesterkirchen erwartete man von der DELK und ihren Gliedern, daß sie aufgrund des gleichen Bekenntnisses und unter weitgehender Vernachlässigung überkommener Traditionen (und eigener politischer Interessen) zu einer ähnlichen Haltung fähig sein müßten wie sie selbst. Seitens der EKD wurde von der DELK in den 70er und 80er Jahren eine Bereitschaft zu kirchlicher Einheit erwartet, wie es sie fast nirgends auf der Welt und schon gar nicht in Deutsch-

[986] Dieter Esslinger gibt hierzu ein konkretes Beispiel: „Mit dem einfordernden Auftreten eines de Vries, der entweder einen starken Partner oder aber einen erklärten Gegner in der DELK suchte, wobei er in beiden Fällen die VELKSWA gestärkt hätte, tat man sich sicherlich auf seiten unserer Kirche schwerer als mit der zurückhaltenderen Art eines Bischofs Frederik.“ (Gespräch mit Dieter Esslinger am 14.8.1997 in Windhoek.)

land, im Bereich der EKD selbst, gab. Gleichzeitig wurde die enorme kulturelle Funktion der DELK als Auslandskirche von dieser Seite aus in ihrer Bedeutung abzuschwächen versucht oder gar verneint, obwohl gerade die DELK als deutsche Kirche im Ausland (wenn auch mit wachsendem bodenständigen Charakter) eine wichtige und zu dieser Zeit für die Betroffenen geradezu unverzichtbare Säule ihrer Kultur darstellte.[987]
Kritische Stimmen innerhalb der DELK haben immer wieder auf diese beiden Sachverhalte hingewiesen, wenn auch in der spezifischen Absicht, sich von der EKD zu trennen, wobei die DELK-Verantwortlichen sich diese Tendenz - sicherlich zum Wohle der Kirche - nicht zu eigen gemacht haben.

Carl Scholz erkennt in der EKD und den entsandten Pastoren rückblickend dann auch neben den Aktivitäten der Christlichen Akademie in Swakopmund die einzigen Impulsgeber, die trotz oder gerade wegen aller durch sie in die DELK hineingetragenen Spannungen letztlich insgesamt einen „heilsamen Einfluß“ auf die Kirche ausgeübt hätten, wo doch über den Transmissionsriemen der Missionstheologie, der anderen möglichen Quelle geistlicher Inspiration, aufgrund der Befangenheit der Mission bezüglich ihres eigenen Wirkens in der Vergangenheit keine wesentlichen Impulse hätten ausgehen können.[988] Das Verhaftetsein dieser traditionellen Missionstheologie in überkommenen Vorstellungen haben die exemplarischen Analysen einiger zeitgenössischer Referate zu Beginn dieses Teils der Arbeit ja auch deutlich gemacht.

Als weitere Komplexität fällt eine oftmals stark divergente Haltung zwischen den Akteuren innerhalb der DELK, den Gemeinden, der Synode und der Kirchenleitung bzw. dem jeweiligen Landespropst auf. Während es den Gemeinden bzw. ihren Gliedern häufig einfach um „das nackte Überleben“[989] in einer stets als latente Bedrohung der eigenen Identität erfahrenen äußeren Situation ging, die gerade auch die Haltung zur Ökumene maßgeblich bestimmte, mußte die Synode eine überregionale und vor allem eine temporal weitsichtigere Perspektive einnehmen, was sich häufiger in Beschlüssen dokumentierte, die der

[987] Hinweis von Frau von Leipzig. (Gespräch am 27.9.1997 in Windhoek.)
[988] Gespräch mit Carl Scholz am 28.8.1997 in Windhoek.
[989] Vgl. noch einmal das Zitat von Thea Lauenstein unter Anm. 268!

inneren Haltung vieler Gemeindeglieder nicht mehr entsprechen konnten. Die Kirchenleitung dagegen, in der der jeweilige Landespropst trotz der synodalen Verfassung der DELK faktisch eine sehr exponierte Stellung einnahm, sah sich vor allem von außen mit den ständigen Aufforderungen zum Praktizieren einer lutherischen Ökumene konfrontiert, wogegen die Gemeinden angesichts der konkreten politischen Situation von der Leitung ihrer Kirche eine eher isolationistische Haltung erwarteten, obschon auch hier die Überzeugungen etwa zwischen ländlichen und städtischen Mitgliedern wieder stark unterschiedlichen Charakter aufwiesen.

Dieser Konfliktlage, die mit ihren verschiedenen Erwartungshaltungen und Ansprüchen zunächst einmal ja in ähnlich komplexer Weise den meisten Organisationen zu eigen ist, kam aber in der besonderen Situation des Landes aus mehreren Gründen eine außergewöhnliche Brisanz zu: So war der Raum, den die DELK der deutschen Minderheit im Lande bot, neben dem deutschen Schulwesen und den deutschsprachigen Medien im Lande die dritte wichtige Säule, auf der das deutsche Kulturerbe ruhte. Im Rahmen dieser Kirche wurde deutsche Kultur gelebt und transportiert, der Kirche wurde auf diese Weise die Rolle des Garanten einer gewissen Bestandssicherheit der eigenen deutschen und abendländischen Identität innerhalb des afrikanischen Kontextes, nach dem sich viele andere Lebensbereiche vollständig auszurichten hatten, zugemessen. Um dieser kulturellen Integrität wegen hat man dann eher im denominationellen Bereich Zugeständnisse an die schwarzen lutherischen Kirchen gemacht, als daß man kulturell Eigenes preisgab. Diese Tendenz zur immer wieder vorgebrachten prinzipiellen religiösen Gemeinsamkeit im Luthertum statt zur kulturellen Öffnung verweist zum einen wieder auf die große sozialpsychologische Bedeutung der Kirche, zum anderen zeitigt sie aber auch die Überzeugung der deutschstämmigen Verantwortungsträger, daß eine totale Isolation nicht der Königsweg im Bestreben um den Erhalt eigener Identität sein konnte und man zu integrativ orientierten Zugeständnissen zumindest in einem der beiden bedeutsamen Felder Kultur und Bekenntnis bereit sein mußte.

Der bereits 1961 von allen drei lutherischen Kirchen bekundeten prinzipiellen Bereitschaft, auf theologisch-religiöser Basis die Kommunikation miteinander zu pflegen, wurde zunächst von allen Seiten allerdings viel zu wenig Beachtung geschenkt; seit den späten 1960er Jahren war dieses Versäumnis dann kaum mehr aufholbar, denn als sich die Haltung der schwarzen lutherischen Kirchen im Lande immer stärker von äthiopischen Gedanken und ersten Einflüssen einer mehr praktisch als theoretisch ausgerichteten black theology bestimmt zeigte, wobei traditionelle, aus alter Missionszeit überkommene theologische Positionen, wie etwa die politische Neutralität gegenüber der gesetzten christlichen Obrigkeit oder religiöse Haltungen wie der Pietismus bzw. auch der Evangelikalismus, von dem auch weite Kreise der DELK geprägt waren[990], verlassen wurden, mußte dies auch die theologisch-religiöse Verwandtschaft zwischen den Schwesterkirchen schwer und dauerhaft belasten und ein ständiges Ringen um als solche reflektierte oder auch unreflektierte theologische Positionen zwischen ihnen, aber auch innerhalb der DELK auslösen.[991] Bei allen inneren und äußeren Konfliktlinien darf nämlich nicht übersehen werden, daß auch die offizielle Haltung der DELK in der Tendenz ja stets eine das bestehende Apartheidsregime affirmierende war, obschon man es den heutigen Gesprächspartnern abnimmt, daß die notvolle Situation der schwarzen Bevölkerungsmehrheit auch das eigene Gewissen gedrückt hat und man die südafrikanische Fremdherrschaft mehr tolerierte als bejubelte. Aber auch dann, wenn man von den hehren Zielvorstellungen der Apartheidsideologie, deren geistigen Einfluß und Überzeugungskraft man aus heutiger Sicht nicht unterschätzen darf, weniger überzeugt war als andere, spielten doch die Angst um die eigene individuelle und gemeinsame kulturelle Existenz und die Angst vor dem Verlust des

[990] Information von Dieter Esslinger. (Gespräch am 14.8.1997 in Windhoek.)

[991] Die ganze Provokation der unverhandelbaren theologischen Haltung der DELK vor dem Hintergrund des soziopolitischen namibischen Kontextes wird noch einmal deutlich in der Analyse von Per Frostin: „In fact, there is a remarkable similarity between the pronouncements of the DELK and the South African gouvernment: both seperate the two spheres of competence, the church and the state. Consequently, government leaders have frequently admonished Christian critics of the apartheid system 'not to mix religion and politics'. (...) Here it is sufficient to note that the leaders of the DELK frequently refer to Luther in support of their stance that Chistians should adapt to existing power structures and refuse any kind of civil disobedience in the name of love and social justice. According to this stance, a Christian can refuse to obey a government only in 'purely religious' matters. Finally, it is important to note that this dualistic position was presented as being 'free of all ideology' (...) it is sufficient to note that a dualistic seperation between the spheres of the state and of the church is a theological basis for the critique of a theology of liberation, as expressed by white Lutherans in Namibia. This view is presented as a true interpretation of Luther and as a neutral, ideology-free position." (Frostin, Per: The Theological Debate on Liberation. In: Katjavivi u. a. 1989, S. 54 ff.)

sozioökonomischen Status quo eine so bedeutsame Rolle, daß eine Annäherung oder gar Unterstützung der biblisch begründeten gesellschaftspolitischen Zielsetzungen der schwarzen lutherischen Kirchen, die von diesen ja vehement eingefordert worden war, bis zur Überwindung des stets als latente Gefahr im Zusammenhang mit Anti-Apartheidstendenzen und Unabhängigkeitsbestrebungen gesehenen Kommunismus und bis zum Erkennbarwerden der Lebensbedingungen der Weißen in einem freien Namibia unter einer SWAPO-Regierung faktisch nicht wirklich in Frage kommen konnte.[992]

Die ganze Passivität der deutschen Lutheraner offenbart Brigitte Weidlich in einem Kommentar für die AZ:

„Spätestens seit 1945 wäre es für die Lutheraner an der Zeit gewesen, neue Weichen zu stellen, aber es lebte sich evangelisch-deutsch so bequem, die - nicht unbedingt deklarierte, aber doch praktizierte - Rassentrennung der Kolonialzeit mit dem Etikett der südafrikanischen Apartheid zu überkleben. Wenn letztere nicht gestorben wäre, würden alle noch 'glücklich' weiter mit ihr gelebt haben."[993]

Diese Analyse Weidlichs formuliert Pastor Peter Pauly rückblickend als Anklage an die DELK:

„Das, was ich der DELK wirklich vorwerfe, ist, daß sie ihre guten Kontakte zur südafrikanischen Administration und ihr Vorrecht der Regierung gegenüber nicht genutzt hat, um gegen das Unrecht im Land und für die Benachteiligten etwas zu tun."[994]

Es war letztlich, so darf geschlußfolgert werden, die unter den Bedingungen struktureller Gewalt tief verwurzelte menschliche Schwäche, die ein echtes Zugehen auf die schwarzen lutherischen Kirchen verhinderte, eine unklare, wankende Haltung der DELK forcierte und echte Ökumene im Sinne des

[992] Die zumeist unausgesprochen im Hintergrund wirkende Angst als Triebfeder so vieler Handlungen, die, insbesondere von außen betrachtet, kaum nachvollziehbar sind, muß als Motivationsfaktor des kirchlichen Geschehens innerhalb der DELK noch einmal deutlich betont werden. Auch in den Interviewaussagen spielte dieser Begriff immer wieder eine zentrale Rolle: „Ich habe nicht gedacht, daß die Deutschen so viel Angst hatten. Vieles taten sie aus Angst." (Gespräch mit Pastor Pauly am 2.8.1997 in Windhoek.) „In der weißen Gruppe hier in Namibia gab es unendlich viel Angst." (Gespräch mit Carl Scholz am 28.8.1997 in Windhoek.)
[993] Weidlich, Brigitte: Deutsche Kirche. In: AZ 4.3.1996.
[994] Gespräch mit Peter Pauly am 3.12.1998 in Windhoek.

„Einer-trage-des-anderen-Last“ unmöglich erschienen ließ. Die persönlichen Beziehungen zwischen schwarzen und weißen Lutheranern bis hinauf in die Kirchenleitungen waren dagegen interessanterweise häufig von persönlicher gegenseitiger Achtung und Anerkennung geprägt, was vielen immer wieder auch als Rechtfertigung dafür diente, sie selbst könnten unmöglich Rassisten sein, sie verhielten sich ja gut zu „ihren“ Schwarzen.

Daß aus Angst[995] vor eigenem Identitätsverlust DELK-Angehörige strukturelle Gewalt als Instrument der Sicherung bejahten und damit dem biblischen Geist des gegenseitigen Vertrauens und der Einheit widersprachen, wird heute aus ihren Reihen dabei durchaus zugestanden und - theologisch gesprochen - als Schuld anerkannt. Aber rückblickend haben die Akteure von einst mehrheitlich doch auch heute noch Verständnis für ihre damalige Haltung, wobei sie versichern, diese nicht leichtfertig eingenommen zu haben, da sie sich erkanntermaßen selbst in Gewissenskonflikte verstrickten. Es gibt in der DELK offensichtlich ein klares Wissen darüber, daß der Zeitgeist und gesellschaftspolitische Gegebenheiten die Glieder der DELK häufig stärker prägten als Glaubensüberzeugungen, daß sich politische und theologische Konfliktlinien in der einzelnen Person wie auch in der kirchlichen Gemeinschaft in zum Teil widersprüchlicher Weise überschnitten und daß die Angehörigen dieser Kirche sich aus taktischen Gründen zu lange einer strikten theologischen Gesinnungsethik verpflichteten und ihre ethische Verantwortung auch für die Fortschreibung theologischer Einsichten dabei vernachlässigten. Die Glieder der DELK würden es deshalb jedem Außenstehenden sehr verübeln, wenn er die Nöte, unter der eine Haltung wie die ihre zustande kam, leichtfertig abwerten würde.[996]

---

[995] Lukas de Vries schätzte die Klientel der DELK wohl sehr richtig ein, wenn er schon 1973 formulierte: „Meine eigene Erfahrung mit Weißen in diesem Lande ist, daß sie im ersten Moment erstaunt sind, daß ein Nichtweißer imstande ist, ein anständiges Gespräch zu führen. Wir werden von ihnen als dumm angesehen. Und die Angst, die sie haben, ist aus der Unkenntnis geboren, mit der sie uns begegnen.“ (De Vries, Lukas: Die christliche Verantwortung in einem vielrassigen Land. Referat, gehalten auf der Tagung der Konferenz der drei lutherischen Kirchen in SWA am 29.1.1973; hier zitiert nach: IdW 5/1973, S. 106.)

[996] So erklärt Thea Lauenstein rückblickend, daß eine Stärkung der schwarzen lutherischen Kirchen von seiten der DELK aus heutiger Sicht sicherlich ein besserer Weg gewesen wäre als der tatsächlich beschrittene. Sie fügt allerdings sofort einen Satz hinzu, der das damalige totale Mißtrauen der Weißen gegenüber den Schwarzen zum Ausdruck bringt: „Damals aber wußte man ja nicht, was die vorhatten!“ (Gespräch am 30.9.1997 in Klein-Windhoek.) Heute findet sie für den derzeitigen Landespropst Keding sogar äußerst positive Worte: „Wenn er eine gute Atmosphäre schafft zwischen Schwarz und Weiß, dann hat er viel geschafft“ und gibt dabei zu erkennen, daß sie das Wirken Kedings in diese Richtung zu würdigen weiß. (Gespräch mit Thea Lauenstein in Klein-Windhoek am 30.9.997.)

Erst nach der Unabhängigkeit und der Überwindung dieser strukturellen Gewalt war der Weg zu einem neuen Miteinander frei, auf dem unter noch zu besprechenden Bedingungen die ersten Schritte mittlerweile gegangen worden sind, wobei sich über der Neugewichtung alter und neuer Interessen auch neue Koalitionen andeuten.

Am Ende des Versuchs der Analyse eines angesichts der relativ geringen Mitgliederzahl der DELK doch immer wieder erstaunlich komplexen Bedingungsgefüges, das sich über den beobachteten Zeitraum von etwa vier Jahrzehnten stetig weiter verkomplizierte, drängt sich unweigerlich der Wunsch nach einem griffigen Ergebnis, nach einem Modell der Geschichte dieser Kirche auf. Dabei kann einem der in Namibia nicht seltene Anblick von einem Dreibein, auf dessen ebener Oberfläche ein Suppentopf steht, eine metaphorische Hilfe sein: Wird an einem der drei Beine gerüttelt, fällt der Suppentopf um, so daß das ganze ein ständiges instabiles Gleichgewicht darstellt.
Nun lassen sich diese drei Beine jeweils mit verschiedenen mentalen, personellen oder institutionellen Einflußgrößen gleichsetzen, die miteinander gerungen haben, so daß sich aus der Analyse mindestens fünf Drillingskonstellationen ergeben, die zeitgleich tätig waren und an der Kirchengeschichte ihren jeweiligen Anteil haben:

1. Progressive („linke“[997]) Kräfte - liberale (ausgleichende[998]) Kräfte - konservative (Status-quo-erhaltende[999]) Kräfte;
2. Glaubensüberzeugung leben - kulturelle Identität erfahren - gesellschaftspolitische Aktivität ergreifen;
3. Gemeinden - Synode - Kirchenleitung[1000]

[997] Der Begriff „links“ sei dabei im traditionellen Südwester Sinne gebraucht, wobei er damit, wie verschiedentlich gezeigt, jeden charakterisierte, der es auch nur wagte, den gegebenen Status quo unter der NP-Regierung und unter Apartheidsbedingungen kritisch auf den Prüfstand zu stellen (wie etwa der „Arbeitskreis ‚Rettet die DELK‘“).
[998] Damit seien die Kräfte gemeint, die die Ansprüche anderer als grundsätzlich gleichwertig mit den eigenen anerkannten und entsprechend respektierten, womit sich in der kirchlichen Praxis eine Haltung der partiellen Öffnung verband (wie etwa der VELKSWA-Ausschuß der DELK-Synode).
[999] Diese Kräfte ignorierten - ob offen oder verdeckt - faktisch die Interessenlage der Minderberechtigten in der Gesellschaft. Sie zeitigten eine Haltung der totalen Abwehr gegen alle regierungskritischen gesellschaftspolitischen Äußerungen der Kirche (wie vor allem die SOS-Christliche Notgemeinschaft).
[1000] Aufgrund der historisch gewachsenen synodalen Struktur darf der Einfluß einzelner Gemeinden auf die Gesamtkirche nicht unterschätzt werden, so daß einzelne Gemeindekirchenräte oder sogar einzelne Persönlichkeiten aus den Gemeinden die ganze DELK und einzelne ihrer Organe unter erheblichen Druck zu setzen vermochten. Die Synodalen, Kirchenleitungen und Landespröpste hatten oft genug den

4. DELK - lutherische Überseebeziehungen / internationale Ökumene (EKD / LWB / ÖRK) - namibische lutherische Schwesterkirchen / nationale Ökumene (ELK / ELOK / VELKSWA / CCN)
5. DELK - Stadtmission - NG-Kerk[1001]

Selbst respektive der Vereinfachung von Realitäten, die einem Modell stets innewohnt, wird auf diese Weise doch nochmals deutlich, wie schwierig der Weg der DELK in dieser Zeit angesichts des Konglomerats von Ansprüchen an diese Kirche war und sein mußte.

An der Schwelle des schon angedeuteten Übergangs in die auch kirchengeschichtlich neue Epoche nach der Unabhängigkeit soll abschließend noch einmal ein langjähriger Kenner der DELK und des Deutschtums in Namibia zu Wort kommen, der in nachdenkenswerten Sätzen anschaulich versucht hat zu bestimmen, was in diesem komplexen Gefüge die eigenen Existenzbedingungen als deutschsprachige Minderheit ihren Vertretern abgerungen haben und in Zukunft von ihnen einfordern werden:

„Eine bestimmte Schizophrenie ist einem als Angehöriger der deutschsprachigen Minderheit in Namibia stets zu eigen. Und beim Rasieren fragt man sich manchmal schon, ob man den Spiegel nicht besser weglassen sollte, denn es gibt häufig unklare Stunden, wenig Offenheit, eine bestimmte Verlogenheit, ein Lavieren. Aber man weiß auch, daß man als Minderheit nur eine Chance hat zu überleben, wenn man sich anpaßt. Das ist schwierig, weil es auch keine totale Integration bedeuten kann, aber sicherlich erfolgversprechender als das große 'Hurra', das die Heilung aller Probleme von einer Idee her kommend sieht. Damit sind wir schon einmal gescheitert."[1002]

Spagat zu leisten zwischen den Vorstellungen bzw. Forderungen ihrer Mandatsgeber und der von ihnen erkannten Verantwortlichkeit gegenüber einem weiten thematischen und temporären Horizont.

[1001] Die tatsächlichen wie auch die angedrohten Abwanderungen zahlreicher DELK-Glieder zur apolitischen, evangelikalen Stadtmission oder auch zur apartheidsstützenden, burischen NG-Kerk dürfen in ihrer Bedeutung als wichtiger Hintergrund für alle kirchenpolitischen Entscheidungen und Handlungen nicht unterschätzt werden.

[1002] Gespräch mit Dieter Esslinger am 14.8.1997 in Windhoek.

3.11 Schlußbetrachtung

Die Analyse hat gezeigt, daß die Theologie und die kirchliche Praxis der DELK sich in letzter Instanz als Instrumente zur Sicherung kultureller Identität und Integrität verstehen lassen, daß sie unter den äußeren politischen Umständen eben nicht dazu genutzt wurden, Brücken der Ökumene zu bauen, um über das theologische Medium ein Miteinander namibischer Völker zu ermöglichen, sondern daß sie instrumentalisiert wurden, um den einmal erreichten politischen Status quo möglichst lange in die Zukunft hinein fortzuschreiben, wobei sich als letztes Motiv dieses dem Evangelium widersprechenden Denkens und Handelns (deshalb mußte man es nach innen wie nach außen möglichst gut kaschieren) menschliche Angst ausmachen läßt.[1003] Diese Angst zeigt sich als der entscheidende Grund dafür, daß die Auseinandersetzungen innerhalb der DELK und auch die Anfeindungen nach außen hin häufig wenig rational, dafür aber um so emotionaler und weniger auf der sachlichen als viel mehr auf der persönlichen Ebene ausgetragen worden sind. Das separatistische Verhalten, das nach innen hin als identitätswahrend *wirken sollte*, aber unter den konkreten politischen und gesellschaftlichen Umständen nach außen hin fast notwendig als rassistisch *wirken mußte*, ist deswegen weniger ein Produkt verstandesmäßig gewollten und geplanten Rassismus` als vielmehr Ausfluß teils begründeter, teils irrationaler Angst vor kulturellem (zum Teil sicher auch vor christlich-lutherischem) Identitätsverlust in einem situativen Umfeld, das als ständige Bedrohung empfunden wurde und das die deutschstämmigen Namibier in ihrem subjektiven Empfinden in eine permanente Verteidigungssituation stellte. So ist es auch zu erklären, warum fast alle Gesprächspartner von sich aus sehr schnell den folgenden Satz aussprachen: „Die wenigsten waren doch damals wirkliche Rassisten.“ Was von außen wie Rassismus aussah und faktisch ja auch diese Wirkung hatte, zeigt sich aus Sicht der DELK-Glieder als

[1003] Dabei will der Verfasser keinem DELK-Glied seine persönliche Glaubensüberzeugung bestreiten oder gar absprechen. Der ganze Teil dieser Arbeit untersuchte Motive und Wirkungen individuellen Handelns, das sich auf die Kirche bezog, und kirchlich-institutionellen Handelns hinsichtlich seiner sozioökonomischen und kulturpolitischen Dimension und beschäftigte sich nicht primär mit Glaubensfragen.

unbewußte Angst und bewußte Bewahrung der eigenen als bedroht empfundenen Identität.

„Es ist in SWA eben auch ein Stellvertreterkrieg geführt worden, und man kann kaum ausmachen, wo die Grenze zwischen eigenen Überzeugungen, gezielter Einflußnahme von außen und Interdependenzen zwischen beiden liegen“, formuliert Dieter Esslinger auch heute noch die Unsicherheit bezüglich dieses Sachverhalts.[1004]

Pastor Rust allerdings stellt diese Selbstinterpretation seiner Landsleute wieder von dem Kopf auf die Füße, wenn er eine andere Perspektive einnimmt: „Ich glaube niemandem, der behauptet, er sei damals kein Rassist gewesen. Wir sind alle hier zu Rassisten erzogen worden. Und man muß das anerkennen, um bewußt dagegen angehen zu können.“[1005]

Für den außenstehenden Beobachter jedoch gilt das Gebot der Zurückhaltung in der Beurteilung des Geschehenen und des Verhaltens der Menschen in diesem Kontext: Die Motivlagen und Unsicherheiten der Menschen in dieser Situation muß man als Nichtbetroffener, als Gast und als ein um die Überwindung der offiziellen Apartheid Wissender ernst nehmen, um nicht zu vorschnellen, unverständigen und ungerechten Urteilen zu kommen. Dieser Haltung hat sich der Verfasser in allen vorgenommenen Wertungen unbedingt verpflichtet gefühlt.

[1004] Gespräch mit Dieter Esslinger am 14.8.1997 in Windhoek.
[1005] Gespräch mit ELCIN (GELC)-Pfarrer Rust am 1.10.1997 in Windhoek.

Vierter Teil

Zwischen überkommenen Identitäten und neuen Herausforderungen:
Zur Rolle der Kirchen im unabhängigen Namibia unter besonderer Berücksichtigung deutscher Spuren im kirchlichen Koordinatensystem des jungen afrikanischen Staates

4.0 Einleitung

Den deutschen Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias ist bislang in drei großen Abschnitten nachgegangen worden, wobei sich der erste Teil an geschichtsepochalen Kategorien orientierte (vorkoloniale und deutsch-koloniale Ära) und die thematische Abgrenzung des zweiten und dritten Teils aus sachlogischen Gründen eher institutionenbezogen vorgenommen wurde (Konstitution der ELK aus der Missionsarbeit der Rheinischen Mission und Beziehungen zwischen ELK und Rheinischer Mission bzw. VEM sowie die bislang ungeschriebene soziopolitische Geschichte der DELK). Die Behandlung dieser *zeitlich parallel* anzusetzenden Entwicklungen in zwei *aufeinanderfolgenden* Abschnitten entspricht insofern also nicht der Realität; tatsächlich weist das Handeln von Mission und deutschen Lutheranern sowie von ELK und DELK insbesondere hinsichtlich der soziopolitischen Dimension ihres Agierens eine interdependente Prozeßhaftigkeit auf, worauf in den einzelnen Kapiteln jedoch vielfach hingewiesen worden ist, um das jeweilige Handeln der einen oder der anderen Seite sachgerecht, und das heißt vor allem: kontextuell, einordnen zu können.

In diesem letzten Teil der Arbeit soll es nun darum gehen, kirchenbezogene deutsche bzw. namibisch-deutsche Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias in der Zeit nach der Unabhängigkeit deutlich zu machen. Es handelt sich dabei um einen vergleichsweise kurzen Zeitabschnitt von knapp neun Jahren (März 1990 bis Dezember 1998[1]), in dem jedoch das beinahe zwei Jahrzehnte lang alles beherrschende kircheninterne Thema der Haltung der Kirchen zum „struggle“, zum Kampf um die Unabhängigkeit Namibias, vom Lauf der Geschichte überholt worden war und die Kirchen selbst damit in eine völlig neue kirchengeschichtliche Epoche eintraten.

Daß nämlich der politische Neubeginn auch den Kirchen eine grundlegende geistige Neuausrichtung abverlangte, wird nach der in den bisherigen Analysen aufgezeigten Konzentration der Kirchen auf den gesellschaftlichen Kontext, in

[1] Die ausführlichen Darstellungen bezüglich dieses Zeitraumes werden an gegebener Stelle durch Hinweise auf nachfolgende Entwicklungen und Tendenzen aus der Perspektive des Jahres 2002 ergänzt.

dem sie existierten, kaum überraschen. Die Notwendigkeit des Festhaltens an einem s*tatus confessionis* bestand mit der demokratisch gewählten neuen namibischen Regierung für die Kirchen, die diesen ausgerufen hatten, nun nicht mehr; Namibia hatte sich quasi über Nacht zu einem modernen Verfassungsstaat gewandelt. Auf der anderen Seite machte es für DELK-Glieder, die sich an entsprechenden Leitlinien orientierten, nun keinen Sinn mehr, die Kirche als probates Mittel zur Erhaltung des *Status quo* noch länger zu instrumentalisieren. Die Uhren im „New Namibia“ gingen jetzt völlig anders, was zwangsläufig alle Kirchen und auch den Council of Churches in Namibia (CCN) zu Neuorientierungen veranlaßte, wobei sich mittlerweile interessante und vielleicht ungeahnte Entwicklungen abgezeichnet haben und weiterhin abzeichnen.

Wie der CCN und wie die Partnerkirche der VEM, die ELK bzw. die ELCRN, auf der einen Seite sowie die Partnerkirche der EKD, die DELK bzw. die ELKIN (DELK), auf der anderen Seite und wie darüber hinaus auch andere kirchliche Partner und Personen von Deutschland aus in diesem Prozeß bislang agierten, gilt es im folgenden anhand entscheidender Themenkreise dieser Jahre in gebotener Prägnanz herauszuarbeiten, wobei zu berücksichtigen ist, daß die Bestimmung der Themen sowie die Datenlage unter der Einschränkung des noch sehr geringen historischen Abstandes stehen.

4.1 Der Dornröschenschlaf des Council of Churches (CCN) nach der Unabhängigkeit: Die verschwiegenen Jahre 1990 - 1992 und das Wiedererwachen bis 1995

Noch 1989 sah alles danach aus, daß die Kirchen im neuen Namibia eine ebenso große und bedeutende gesellschaftliche Kraft sein würden wie in den zwei Jahrzehnten vor der Unabhängigkeit; insbesondere in den 80er Jahren hatten sich weite Teile des CCN sogar als „shadow government" gesehen und diese politische Rolle durchaus eindrucksvoll ausgefüllt.[2] Mit gutem Recht konnte Heribert Weiland in einer Analyse der namibischen Situation zur Unabhängigkeit der letzten Kolonie Afrikas von den Kirchen sagen, sie genössen ein „hohes Prestige"[3] in der Bevölkerung, die zu fast 90% christlich ist, weshalb der CCN insbesondere durch die Mitgliedschaft auch der katholischen Kirche praktisch die gesamte Bevölkerung vertritt[4].

Bei der Organisation und Durchführung der Heimkehr von 42.000 Flüchtlingen, die sich beim UNHCR für die Repatriierung hatten registrieren lassen, leistete der CCN dann auch einen bedeutsamen Beitrag zur Bewältigung dieser logistisch, aber auch sozialpsychologisch anspruchsvollen Aufgabe.[5] National und international erwarb sich der Namibische Kirchenrat hierdurch noch einmal großes Ansehen, und von vielen Seiten wurde die „politische Oppositionsfunk-

[2] Insbesondere der amerikanische Wissenschaftler Philip Steenkamp kritisierte später diese Rolle des CCN, die den Kirchenbund - den Strukturen der externen SWAPO nicht unähnlich - in eine Kaderorganisation verwandelt habe: „It accepted SWAPO`s policies and actions, helping to reinforce SWAPO`s monopoly of resistance politics. It was not democratized by this experience. It spoke and acted for people, rather than empowering them to speak and act for themselves. (Steenkamp, Philip: The Churches. In: Leys, Colin; Saul, John S. (ed.): Namibia`s Liberation Struggle. The Two-Edged Sword. London 1995, S. 94.) Während er die frühe kirchliche Opposition von ELK und ELOK unter der Überschrift „The Radical Church" (ebd., S. 94) behandelt, formuliert Steenkamp seine Darstellung zum CCN unter der Überschrift „The Conservative Church", womit er die tatsächlich gegebene große Nähe des CCN zur SWAPO deutlich kritisiert und damit nicht zuletzt Lukas de Vries und Paul-Gerhard Kauffenstein in ihren entsprechenden Haltungen nachträglich recht gibt.

[3] Weiland, Heribert: Die letzte Kolonie wird selbständig. Namibia auf dem Weg in die Unabhängigkeit. In: HK 8/1989, S. 383.

[4] Weiland weist darauf hin, daß ca. 20% der namibischen Christen katholischen Bekenntnisses sind, der Anteil von Weißen innerhalb der katholischen Kirche Namibias aber nur 3% beträgt, weshalb diese Kirche eine „effektiv schwarze Kirche" (ebd.) sei, auch „wenn der Klerus noch mehrheitlich weiß ist" (ebd.). Letztere Aussage hat allerdings inzwischen ihre Gültigkeit verloren.

[5] Vgl.: Über 40.000 neue und alte Bürger. Aus aller Herren Länder kamen sie zurück. In: Sonderausgabe der Allgemeinen Zeitung zur Unabhängigkeit der Republik Namibia, S. 20.

tion“[6], die er stellvertretend wahrgenommen hatte, und damit der jahrelange Einsatz des CCN und der Mehrzahl seiner Gliedkirchen für das nun erreichte politische Ziel herausgestellt und gewürdigt.

Als dann 1990 aber der Alltag im unabhängigen Namibia einzog, verlor sich die „politische“ Stimme der Kirchen in der Öffentlichkeit überraschend schnell, obwohl der CCN im karitativ-diakonischen Bereich weiterhin beachtenswertes Engagement zeigte[7]. Das Bedürfnis nach Durchatmen, so einige Gesprächspartner, sei damals deutlich in den Kirchen zu spüren gewesen. Das generelle Ziel, auf das hin das gesamte gesellschaftspolitische Engagement der Kirchen letztendlich gezielt habe, sei erreicht worden, die Kräfte aufgezehrt gewesen. Gewiß spielte aber auch die Tatsache eine nicht unerhebliche Rolle, daß man auch innerhalb der Kirchen an einen Wendepunkt gelangt war: Die einzige politische Kraft, von der man sich eine Veränderung der bestehenden Machtverhältnisse erwartet hatte, war jetzt die gewählte Regierungspartei, mit der man sich nicht mehr so eindeutig wie bislang identifizieren (lassen) durfte, wollte man das biblisch begründete Wächteramt nicht verraten. Doch lange bestehende personelle Loyalitäten ließen sich auch nicht so einfach auflösen und zeitigten schon bald öffentlich immer sichtbarer werdende Befangenheiten der Kirchenführer gegenüber der politischen Klasse[8]. Dieses Problem wurde insbesondere zu der Zeit offenkundig, als die immer mehr ins Licht der Öffentlichkeit geratende Zwielichtigkeit eines Teils der SWAPO-Vergangenheit und der offenen Fragen, die sich daraus bezüglich der seinerzeitigen und aktuellen Haltung der Kirchen ergaben, eine Stellungnahme seitens der Kirchen unabdingbar werden ließen. Doch der CCN hatte kein Interesse an einer kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Rolle in den vorangegangenen zwölf Jahren; er richtete den Blick nach vorn[9]. Es stand für die kritischen Beobachter

[6] Kirchen: Chancen für Neuanfang. In: AZ 5.11.1991.
[7] Vgl. exemplarisch: CCN hilft UNO-Organisationen. In: AZ 21.6.1990; LWB soll bei Repatriierung namibischer Kinder helfen. In: AZ 17.7.1990.
[8] Erfreulich konterkariert wird dieser allgemeine Eindruck im ersten Jahr der Unabhängigkeit lediglich durch die eindeutige Ablehnung des neu ernannten Befehlshabers des namibischen Heeres, Solomon „Jesus“ Hawala, durch den CCN wegen dessen bis dato noch nicht geklärten zwielichtigen Rolle in der Exil-SWAPO, in der er sich u. a. der Verletzung von Menschenrechten schuldig gemacht haben soll. (Feddersen, Hans: Der Kirchenrat (CCN). In: AZ 29.10.1990.)
[9] So führte etwa der Vorsitzende des CCN, ELK-Bischof Frederik, anläßlich eines CCN-Seminars im Oktober 1990 aus, die Kirche „habe im Befreiungskampf eine wichtige Rolle gespielt, müsse nun jedoch den Kampf fortsetzen, damit die Wunden geheilt werden und Versöhnung stattfinden könnte“ (CCN-Seminar. In: AZ 31.10.1990).

des CCN allerdings auch nicht zu erwarten, daß sich der Kirchenbund, dessen führende Repräsentanten sich seit den frühen 80er Jahren immer stärker mit SWAPO solidarisiert und sogar identifiziert hatten und der offensichtlich nicht in der Lage war, das Wächteramt der Kirchen gegenüber der Befreiungsbewegung wahrzunehmen, nunmehr in kürzester Zeit auf die Notwendigkeit zur selbstkritischen Rückschau und auf die unbefangene Ausübung des prophetischen Amtes gegenüber der SWAPO hätte besinnen können.

Parallel zu seiner politischen Entwertung schwächte sich auch die finanzielle Basis des CCN nach der Unabhängigkeit zusehends ab, da er „nicht mehr wie früher Gelder aus dem Ausland“[10] erhielt[11], so daß die Zahl der Mitarbeiter Anfang 1992 drastisch von 287 auf 200 reduziert und sogar die den Kirchen sehr angelegene Stipendienfinanzierung erheblich eingeschränkt werden mußte[12].
Neue Probleme lasteten somit auf dem Kirchenrat Namibias, kaum daß die alten gelöst schienen.

In einem Rückblick auf die Entwicklung der Kirchen nach der Unabhängigkeit bekundet auch der Generalsekretär des CCN, Ngeno Nakamhela, daß es zunächst tatsächlich zu einem Stillstand gekommen sei.[13] Dieses „Stillhalten“ sowohl der einzelnen Kirchen als auch des CCN, wie der Direktor der Namibia Economic Policy Research Unit (NEPRU) und Vorsitzende der NaDS, Henning Melber, das gleiche Phänomen apostrophiert[14], ist neben den genannten kircheninternen Gründen wohl auch auf Betreiben der SWAPO zustande gekommen, denn die neue Regierungspartei mußte sicherlich zunächst einmal ein Interesse daran gehabt haben, in möglichst kritikfreiem Umfeld ihre neugewonnene Macht auszubauen und abzusichern, statt sich mit ihrer eigenen, eben

[10] CCN entläßt Arbeiter. In: AZ 27.1.1992 sowie: Keine neuen CCN-Stipendien. In: AZ 23.1.1992.
[11] 1985 stammten nur 2,2% des CCN-Haushaltes von umgerechnet 1,7 Mio. US-$ „from local sources“ (Steenkamp in: Leys, Saul (ed.) 1995, S. 101). (Die Zahlen für 1987 lauten 3,3% von 2,3 Mio. US-$, für 1989 2,6% von 4,3 Mio. US-$). (Angaben nach ebd. Steenkamp beruft sich auf offizielle Angaben des CCN.)
[12] Vgl. ebd.
[13] Gespräch mit Ngeno Nakamhela am 27.11.1998 in Windhoek.
[14] Gespräch mit Henning Melber am 27.11.1998 in Windhoek.

nicht nur glorreichen Vergangenheit konfrontieren zu lassen[15]. Dies gelang ihr beispielsweise auch durch die Kooptierung von hauptamtlichen Kirchenleuten, die sie sich auf diese Weise verpflichtete[16]. Damit aber hätten sich die Kirchen, so Melber, der sich selbst betontermaßen als außenstehender Beobachter der kirchlichen Szene sieht, in Dienst nehmen lassen und somit den richtigen Zeitpunkt zur Neuformulierung sowohl des prophetischen Amtes der Kirchen als auch der ökumenischen Rolle des CCN verpaßt.[17] Im öffentlichen Bewußtsein reduzierte sich der Kirchenrat zunehmend auf seine Rolle als Wohltätigkeitsorganisation.[18]

Nicht nur der CCN als gemeinsamer Rat der Kirchen, sondern auch die Mitgliedskirchen selbst verhielten sich entsprechend zurückhaltend, so daß der sowohl an die Regierung als auch an die Arbeitgeber gerichtete Appell der ELCRN-Synode vom Oktober 1991, die sozialen Rechte der Minen- und Farmarbeiter zu achten[19], als erste gesellschaftspolitisch ausgerichtete Wortmeldung dieser Kirche seit langer Zeit direkt ins Auge fällt.

Noch bevor im gleichen Monat die im CCN vertretenen Kirchen zusammenkamen, um über „die Vergangenheit, Gegenwart und zukünftige Rolle des CCN“[20] zu beraten, nutzte Präsident Nujoma die Orientierungslosigkeit im Kirchenrat,

---

[15] Am Rande der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes im Februar 1990, während der der Generalsekretär des LWB, Gunnar Staatsett, die Zusammenarbeit seiner Organisation mit der SWAPO nachträglich rechtfertigte, da sie humanitären Zielen und nicht etwa der Unterstützung des Vorgehens der SWAPO gegen Dissidenten gedient habe, sprachen sich die Bischöfe der beiden schwarzen lutherischen Kirchen Namibias, Hendrik Frederik und Kleopas Dumeni, hinsichtlich des Umgangs mit den Geschehnissen in der Exil-SWAPO nach Angaben der AZ dafür aus, „daß die Menschenrechtsverletzungen der SWAPO nicht weiter aufgeklärt werden“ (Kirchliche Hilfe für Swapo. In: AZ 19.2.1990). Bischof Dumeni wird mit den Worten zitiert: „’Wir wollen davon nichts mehr hören.’ Zur Versöhnung in Namibia gelte es, ‘ein neues Kapitel zu eröffnen und nicht immer die alten Seiten wieder aufzuschlagen’.“ (Ebd.)
Damit haben die Kirchen durch ihre höchsten Repräsentanten bereits vor dem offiziellen Termin der Unabhängigkeit die Haltung der SWAPO, die eine Untersuchung mehrfach abgelehnt hatte, adaptiert und somit noch *vor* einer breiten innerkirchlichen Diskussion implizit die Nichtzuständigkeit der Kirchen für Aufklärung (als Voraussetzung für Versöhnung!) erklärt. Dieser Kniefall vor dem Willen der SWAPO muß rückblickend nicht nur als Verrat an den Interessen und Bedürfnissen einer Vielzahl von Gliedern der eigenen Kirchen, sondern auch als Abkehr der Kirchen von der unbefangenen, nur der biblischen Botschaft sich verpflichtet fühlenden Wahrnehmung des Wächteramtes gewertet werden.

[16] Vgl. dazu: Regierung und Opposition in Namibia (II). Die Rolle der Angst. In: AZ 25.10.1996. (Abdruck des Aufsatzes von Diescho, Joseph: Government and opposition in post-independence Namibia: Perceptions and performance. Windhoek 1996.)

[17] Vgl. dazu ergänzend auch: ebd.

[18] Vgl.: Einkommen für CCN. In: AZ 27.3.1992 sowie: CCN verteilt Nahrungsmittel. In: AZ 2.4.1992.

[19] Kirche: Politische Themen. In: AZ 8.10.1991.

[20] Kirchentreffen in Swakopmund. In: AZ 8.10.1991.

um den Kirchen ihre zukünftige Rolle aufzuzeigen, indem er betonte, die Aufgaben von Kirche und Staat seien unterschiedlicher Art und sollten auch so bleiben, wobei er mit Blick auf die Kirchen gleichzeitig deren „wichtige Rolle in der Erziehung und dem geistigen Wohlbefinden der Bevölkerung“[21] hervorhob. Exakt ein Jahr später unterstrich der Präsident diese den Kirchen zugewiesene Rolle, indem er anläßlich eines Empfanges im Staatshaus an den CCN appellierte, „seinen Einsatz für die Entwicklung in Namibia zu intensivieren“[22]. Nachdem er dabei zunächst die Rolle der Kirchen im Befreiungskampf lobend erwähnt hatte, führte er laut AZ-Bericht aus: „Die Kirchen dürften jetzt jedoch nicht in ihren Bemühungen nachlassen, sich für Namibia und seine Einwohner einzusetzen, vor allem angesichts der Dürre, die das Land derzeit heimsuche.“[23] Auch dem Problem des Drogenmißbrauchs, des Alkoholismus und des Schicksals der Straßenkinder sollte sich der Kirchenrat widmen, so Nujoma weiter.

Während einer vom „Verband der Westeuropäischen Parlamentarier gegen die Apartheid“ organisierten und unter der Schirmherrschaft des CCN durchgeführten internationalen Konferenz über Versöhnung und Demokratie im Oktober 1992[24] zog Namibias Ministerpräsident Hage Geingob unterdessen eine positive Bilanz der seitens der Regierung geleisteten Versöhnungsarbeit[25]. Der Vorsitzende der Konferenz und das Mitglied des Exekutivrates des CCN, Reverend Peter Lamoela, bedauerte bei dieser Gelegenheit öffentlich, daß seine Organisation sich gegenüber der SWAPO nicht um „klare Informationen hinsichtlich der SWAPO-Häftlinge“[26] bemüht hätte. Der CCN müsse sich zur Klärung der Gefangenenfrage an den Ministerpräsidenten wenden, „der sich bereits dazu bereit erklärt habe“[27]. Damit war erstmals der entscheidende Streitpunkt der folgenden Jahre zwischen Regierungspartei und Kirchenrat, der aber auch innerhalb des CCN noch für erhebliche Spannungen sorgen sollte,

[21] Staat und Kirche. In: AZ 30.9.1991.
[22] Nujomas Appell an CCN. In: AZ 25.9.1992.
[23] Ebd.
[24] Konferenz über Versöhnung und Demokratie. In: AZ 28.10.1992.
[25] Seminar über Versöhnung. In: AZ 30.10.1992.
[26] CCN über SWAPO-Häftlinge. In: AZ 30.10.1992.
[27] Ebd.

formuliert. Virulent wurde diese Auseinandersetzung allerdings erst einige Jahre später, als der latent vorhandene Konflikt im Zusammenhang mit der Veröffentlichung des Buches von Siegfried Groth offen ausbrach.

Zunächst formulierte der Premierminister bei einem weiteren Treffen mit 50 Kirchenführern des Landes, das er für den 28. und 29. Juli 1993 einberufen hatte[28] und auch selbst leitete, die Erwartungshaltung seitens der Regierungspartei an die Kirchen noch detaillierter als zuvor und betonte die Wichtigkeit der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat in bezug auf die Bekämpfung der wirtschaftlichen und sozialen Probleme Namibias:

„Der Staat könne nicht allein für die Verbesserung dieser verantwortlich gehalten werden. Die Kirchen sollten sich dafür einsetzen, eine für ausländische Investitionen erträgliche Atmosphäre zu schaffen, indem sie die Demokratie im Land fördert[en]. (...) Die Kirchen sollten Eigeninitiative im Kampf gegen AIDS und Rassismus ergreifen und sich für die Versöhnung und affirmative action einsetzen."[29]

Während die politische Versöhnung weitgehend erreicht worden sei, so der Premier, stehe diese auf sozioökonomischem Gebiet noch aus, wobei die Kirchen eine große Rolle spielen könnten[30].

Auch der Teilnehmer von seiten der DELK an diesem Treffen zwischen Staat und Kirche im Kabinettssaal, Pastor Burgert Brand, machte in diesen Ausführungen Geingobs den Versuch aus, „die Kirche vor den Wagen eines nationalen Programms zu spannen"[31]. Als indirekte Abwehr einer so verstandenen Vereinnahme der Kirchen können die Worte des Generalsekretärs des CCN, Ngeno Nakamhela, gewertet werden: Was die Kirche dem Land und allen Bürgern als das von Gott gehörte Wort zu vermitteln habe, „könne auch sehr kritische Dimensionen annehmen: 'The church`s role is also to be that of an unexpected guest, entering the house of the king'"[32]. Mit dieser Formulierung verdeutlichte Nakamhela, daß der CCN sich jenseits seines fortgesetzten diakonischen

[28] Treffen mit Kirchenführern. In: AZ 27.7.1993.
[29] Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat. In: AZ 5.8.1993.
[30] Verantwortung der Kirchen. In: AZ 29.7.1993.
[31] Brand, Burgert: Eindrücke einer Begegnung zwischen Staat und Kirche. In: Heimat Sept. 1993, S. 6.
[32] Ebd.

Engagements[33] und seines moralischen Insistierens die Option auf eine gesellschaftspolitische Einflußnahme nach eigenem Ermessen auf jeden Fall offenhalten wollte.

In diesem Sinne ermahnte der CCN am 23. Februar 1995 nach einer Sitzung des Exekutivausschusses in einer Presseerklärung die Regierung, den Prozeß der angekündigten Bodenreform zu beschleunigen, denn bisher werde die ausgleichende Gerechtigkeit, die der CCN in dieser Maßnahme sehe, „enorm verzögert“[34]. Dabei äußerte der Exekutivrat seine Ansicht, daß „nur eine „’Bodenreform, frei von jeder politischen Rhetorik’ die arme, ländliche Bevölkerung hoffen läßt“[35].
Anfang September des gleichen Jahres gab der CCN dann seiner Besorgnis über die zunehmende Gewalt und Kriminalität in Namibia Ausdruck und forderte alle Namibianer auf, „sich von der Gewalt abzuwenden und alle Menschen und deren Eigentum zu respektieren“[36].

Im Dezember 1995 schließlich äußerte der Kirchenrat erstmals in scharfer Form Kritik auch an der SWAPO-Regierung, indem er ihr in einer Erklärung Versäumnisse bei der Bekämpfung von wachsender Korruption zur Last legte und forderte zugleich „’jene auf, die von dem Volk zu ihren Vertretern gewählt wurden, sich bei der Ausübung ihrer Pflichten künftig um ein höheres Maß an Transparenz und Ehrlichkeit zu bemühen’“[37]. Gleichzeitig kritisierte Generalsekretär Nakamhela bei der Verlesung der Erklärung eine als solche diagnostizierte Disziplinlosigkeit unter Lehrern und Schülern und nannte die Gehaltsvorstellungen von Regierungsvertretern und Beamten „’obszön’“[38].

So gewann der CCN im Jahre 1995 unter maßgeblicher Leitung seines Generalsekretärs erkennbar an Selbstvertrauen und scheute vor offenen Worten der Kritik gegen die SWAPO und der von ihr gestellten Regierung nicht mehr länger

[33] Vgl. exemplarisch: Nahrungsmittelverteilung. In: AZ 3.9.1993, S. 3 sowie: Kirchenrat übernimmt Verantwortung (für Logistik und Verwaltung in bezug auf Flüchtlinge in Namibia). In: AZ 7.3.1994.
[34] Kirchenrat nimmt Stellung. Zur Bodenreform, Epupa, Kindergärten. In: AZ 24.2.1995.
[35] Ebd.
[36] CCN verurteilt Gewalt. In: AZ 3.9.1995.
[37] Wortlaut der Erklärung; hier zitiert nach: Kirchenrat kritisiert Korruption. In: AZ 13.12.1995.
[38] Zitiert nach: ebd.

zurück. Die Befreiung aus der staatlichen Bevormundung, dem Herausschlüpfen aus dem Korsett, das SWAPO dem CCN anzulegen versucht hatte, mündete im Dezember 1995 in einem Beschluß der Jahreshauptversammlung, wonach der Kirchenrat beabsichtigte, „'die Inhaftierten-Frage durch Einberufung einer Konferenz mit Eltern und Verwandten im Laufe des Jahres 1996 zu behandeln'"[39]. Tatsächlich wurde dann im Februar 1996 angekündigt, zur Jahresmitte „eine nationale Konferenz für ehemalige SWAPO-Dissidenten und Verfolgte während der Kampfphase vor der Unabhängigkeit"[40] abzuhalten. Der Generalsekretär erklärte dazu:

„'Der CCN sieht die Konferenz als einen Schritt zur Herstellung der Wahrheit über Menschenrechtsverletzungen während der Kampfjahre um die Unabhängigkeit (...). Die Überzeugung des CCN, seine Bereitschaft und Empfindsamkeit leiten ihn, weiterhin engagiert nach permanenten Lösungen für die Ex-Inhaftierten-Frage und nach wahrer Aussöhnung als fortwährenden Prozeß in unserer Nation zu suchen.'"[41]

Damit ging der CCN offen und wagemutig auf ein denkbar sensibles gesellschaftspolitisches Thema zu, das den Widerstand der SWAPO herausfordern mußte. Die Initiative des CCN ist nur in Verbindung mit der Buchveröffentlichung von Pastor Siegfried Groth zu verstehen, der als ehemaliger Flüchtlingsseelsorger und Referent der Vereinigten Evangelischen Mission das Schicksal vieler SWAPO-Dissidenten hautnah erlebt und mitverfolgt hatte und der 1995 mit seiner Publikation die Debatte um die Schattenseiten der SWAPO-Vergangenheit lostrat.

[39] Zitiert nach: CCN bietet Plattform für Dissidenten. In: AZ 21.2.1996.
[40] Ebd.
[41] Zitiert nach: ebd.

4.2 „Namibische Passion“ - Das Buch des deutschen Pastors Siegfried Groth reißt die namibischen Kirchen aus ihrer Lethargie und fordert den Offenbarungseid ein

Vorfeld, unmittelbare Reaktionen und Nachhall im Zusammenhang mit dem sogenannten „Groth-Buch“[42] sind sowohl in deutschen evangelischen Landeskirchen, vor allem in der Rheinischen Kirche, als auch bei der VEM, insbesondere aber natürlich in Namibia von leidenschaftlichen Debatten, in denen zum Teil ein sehr scharfer Ton angeschlagen wurde, gekennzeichnet.[43]

Das Buch, in dem der Autor von seinen intimen Kenntnissen hinsichtlich des Umgangs der SWAPO mit sogenannten Dissidenten in den eigenen Reihen berichtet, ist hüben wie drüben als geistige Bombe eingeschlagen und wurde „as a new catalyst“[44] zum Anlaß, die Frage nach dem Ob, dem Wann und vor allem dem Wie der Aufarbeitung der SWAPO-Vergangenheit als einem wesentlichen Teil gesamtnamibischer Geschichte zu diskutieren. Die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte dieses Buches, das für die einen willkommenes Dokument eigenen Erlebens war und Hoffnung auf eine umfassende gesellschaftliche Auseinandersetzung auch mit den dunklen Kapiteln der SWAPO weckte, und das für die anderen eine illegitime Schmähschrift darstellte, Verrat an den Leistungen der SWAPO und Einmischung von deutscher Seite in innere Angelegenheiten Namibias bedeutete, wurde nicht von ungefähr als „Testfall für die Demokratie“ bezeichnet[45]; deshalb sollte insbesondere seine kontroverse Rezeption beizeiten unbedingt im Rahmen einer eigenen Arbeit eingehend untersucht werden.

An dieser Stelle können zunächst nur einige Stationen der Auseinandersetzung um dieses Buch nachgezeichnet werden, um so den thematischen und gehaltli-

[42] Groth, Siegfried: Namibische Passion. Wuppertal 1995. Tragik und Größe der namibischen Befreiungsbewegung. (Das Buch erschien zeitnah auch in englischer Sprache.)

[43] Eine gute Übersicht über die Chronologie der Ereignisse sowie eine Reflexion der Diskussion in Namibia bietet Christo Lombard in seinem unveröffentlichten Papier „The detainee issue: An unresolved test-case for SWAPO, the churches and civil society“ (Archiv: privat), wobei der Text, eingebettet in einen größeren thematischen Zusammenhang, inzwischen auch als Aufsatz unter dem Titel „The role of religion in the reconstruction of Namibian society: the churches, the new *kairos* and visions of despair and hope“ (1998) erschienen ist.

[44] Diese Bedeutung mißt der Jahresreport des „Breaking the Wall of Silence Movement“ dem Buch Groths zu. (Vgl.: BWS annual report 1996. Windhoek 1996, S. 4.)

[45] Vgl.: Folgen der Apartheid. In: IdW 1/1997, S. 3.

chen Kern der unzähligen, häufig sehr aufgeregten Diskussionsbeiträge deutlich zu machen. Dabei müssen grundsätzlich zwei Ebenen unterschieden werden: *Individuell* geht es den Betroffenen und ihren Familien und Freunden vorrangig um Aufklärung, Übernahme von Verantwortung für geschehene Menschenrechtsverletzungen und Verbrechen seitens der Täter und damit um Genugtuung für die Opfer; es geht damit um nicht weniger als das Setzen des ersten notwendigen Schrittes zur möglichen Aussöhnung und Versöhnung zwischen Opfern und Tätern. Darüber hinaus geht es aber auch darum, daß diejenigen, die ihr Wissen um diese verbrecherischen Vorgänge innerhalb der SWAPO - aus wohlerwogenen Gründen und keineswegs leichtfertig - verschwiegen haben, sich erklären, denn auch auf diesem Personenkreis - und dabei handelt es sich überwiegend um Kirchenleute in Namibia und in Deutschland - lastete dieses unausgesprochene Wissen jahrelang als eine unermeßlich schwere Bürde[46]. Dazu schreibt Bischof Held in seinem Vorwort zu Siegfried Groths Buch „Namibische Passion“:

„Was ihm (Siegfried Groth, Verf.) anvertraut wurde, durfte er nicht öffentlich bekanntmachen, weil es all diese Menschen noch mehr gefährdet hätte, und nicht zuletzt, weil er damit seiner Arbeit als Pastor selbst das Ende bereitet haben würde. Diese doppelte Belastung läßt sich nicht leicht in Worte fassen: anhören zu müssen und nicht wirklich helfen zu können; das Wissen zu haben und doch nichts sagen zu dürfen. Dieses Hineinschauen in die Tiefen menschlicher Not und in die Abgründe menschlicher Bosheit, in brutale Ungerechtigkeit und erschreckende Willkür - das setzt eine mehr als menschliche Kraft voraus.“[47]

Ähnlich formulierte auch das hauseigene Blatt der VEM anläßlich der Verabschiedung Groths in den Ruhestand am 11. Juni 1990:

„Der gleichzeitige Einsatz für Seelsorge und der Kampf für Menschenrechte haben ihn an die Grenze dessen geführt, was Seelsorge vermag.
In der Feierstunde wurde deutlich, daß der Dienst von Siegfried Groth von einem starken Vertrauen getragen war, aber ungeheuren Zerreißproben ausgesetzt wurde.“[48]

[46] Dies bestätigte zum wiederholten Male auch Pastor Groth in einem persönlichen Gespräch am 6.2.1999 in Wuppertal.
[47] Geleitwort von Heinz Joachim Held zum Buch „Namibische Passion“ von Siegfried Groth, Wuppertal 1995. In: ebd., S. 8.
[48] MB 7,8/ 1990, S. 5.

Groth teilte sein Wissen seinerzeit zwar vertraulich den Leitern der schwarzen lutherischen Kirchen in Namibia mit, informierte auch den LWB und die entsprechenden Stellen der EKD; in Abwägung mit dem Schaden, den man aber der SWAPO und ihrem Befreiungskampf im Falle der Veröffentlichung des Wissens unzweifelhaft zugefügt hätte, haben alle Wissensträger bis 1989 geschwiegen oder doch nur über „leise“ Kanäle bei der SWAPO interveniert, ein Umstand, der auch im Raum der deutschen Kirche nach der Unabhängigkeit Namibias zu Ratlosigkeit und Nachdenklichkeit führte. Bischof Held schreibt hierzu noch 1995:

„Es bleibt nach wie vor unerklärlich, daß sich nicht nur Regierungen und internationale Gremien, sondern auch kirchliche Persönlichkeiten und christliche Weltverbände außerstande fanden, unerschrocken die Stimme der Stimmlosen zu sein und die Verpflichtung zur Menschlichkeit gegen die Menschenwillkür öffentlich zur Geltung zu bringen, den Protest gegen den Wahn der Gewalt und der Lüge.“[49]

Bezogen auf Namibia steht das Groth-Buch *in gesellschaftlicher Hinsicht* vor allem als Symbol für das Ringen um Nimbus und Wahrheit hinsichtlich der SWAPO: Die heutige Regierungspartei verteidigt ihr Selbstbildnis als einer Befreiungsorganisation mit unbefleckt weißer Weste, wobei man die erste Verantwortung für *solche* Verbrechen gegen die Menschlichkeit in den eigenen Reihen, die man nicht leugnen kann, den Politikern der südafrikanischen Apartheidsregierung zuschanzt, da eigenes Handeln im Befreiungskampf immer als erzwungene Reaktion auf die verbrecherischen Aktivitäten des damaligen Regimes interpretiert wird. Es ist der Anspruch und das ungebrochene Interesse von SWAPO und ihren heutigen Führungsfiguren, die wesentlich noch die der Exil-SWAPO sind, diese Deutung der Geschichte als wahr und endgültig hinzustellen und das Kapitel ruhen zu lassen. Auf der anderen Seite stehen die Kritiker, die diese Interpretation der SWAPO-Geschichte nicht so einfach zu übernehmen bereit sind und kontrovers fragen, ob *nation-building* als erklärtes SWAPO-Regierungsprogramm wirklich tiefgreifend möglich ist, wenn ein von der Regierungspartei erklärtes und kirchlicherseits faktisch sanktioniertes historisches Tabu-Thema als dunkler Schatten der Vergangenheit noch über

[49] Geleitwort von Heinz Joachim Held zum Buch „Namibische Passion“ von Siegfried Groth. Wuppertal 1995. In: ebd., S. 9.

der Gegenwart liegt, und die erwarten, „dass auch die heute regierende Partei, die SWAPO, den Dämonen ins Auge schauen muss, die sie selbst zu verantworten hat“[50] .

Unter welchen Umständen und mit welchen Konsequenzen für die Kirchen das Thema Menschenrechtsverletzungen in der SWAPO von einem internen Wissen zu einem öffentlichen Thema, das weltweit Aufmerksamkeit erregte, wurde, beschreibt Groth selbst mit folgenden Worten:

„Nachdem am 4. Juli 1989 153 ehemalige SWAPO-Häftlinge, darunter achtzehn Kinder, mit einem angolanischen Flugzeug nach Namibia zurückgekehrt waren, erfuhr die Weltöffentlichkeit von schweren Menschenrechtsverletzungen, für die die Führung der Exil-SWAPO verantwortlich war[en]. Die namibischen Kirchen wurden nun mit den Unmenschlichkeiten ihrer Befreiungsbewegung, für die sie jahrzehntelang eingetreten waren, konfrontiert. Es gehört zur Tragödie Namibias, daß die SWAPO, die für Freiheit und Frieden, Gerechtigkeit und Menschenwürde gekämpft hat, sich selbst gravierender Menschenrechtsverletzungen schuldig gemacht hatte.
Hunderte, vielleicht über Tausend Mitglieder der SWAPO wurden in unterirdischen Gefängnissen, in Schweigelagern in Angola, festgehalten. Hatten die namibischen Kirchen unter großen Opfern und mit ganzer Entschlossenheit die Menschenrechtsverletzungen der Südafrikaner bekämpft, so gerieten sie nun angesichts der Inhumanität in der Befreiungsbewegung in erhebliche Konflikte hinein.“[51]

SWAPO selbst, so Groth weiter, habe in einer Erklärung am 7. Juli 1989 festgestellt, die Behauptungen der Ex-Detainees seien „’eine böswillige Lüge’“[52], was deutlich mache, daß die SWAPO nicht bereit gewesen sei, die Greueltaten einzugestehen. Statt dessen habe sich die SWAPO auf die Brutalität des Krieges berufen und an der Version festgehalten, es handle sich bei den betreffenden Personen um südafrikanische Spione und Verräter.
Von seiten der Kirchen habe hierauf zuerst die Katholische Kirche reagiert: Sie habe in einer Erklärung am 12. Juli 1989 ihre Enttäuschung und ihren Schmerz über die Geschehnisse zum Ausdruck gebracht und gleichzeitig ihre Erwartung öffentlich formuliert, „’daß alle zur Rechenschaft gezogen werden, die für ir-

[50] Gottfried Tötemeyer in einem Beitrag für „In die Welt - für die Welt“. IdW 1/1997, S. 5.
[51] Groth, Siegfried: Versöhnung in Namibia - ein langer und mühevoller Weg. Stammeskonflikte in Staat und Kirche. epd-Dokumentation 7/1994 vom 31.1.1994, S. 52 f.
[52] Zitiert nach: ebd., S. 53.

gendeine Form von Folter verantwortlich sind, und daß die Opfer in angemessener Weise entschädigt werden'"[53].

Eine ganz ähnliche Intention hatte auch die später veröffentlichte Erklärung der ELCRN vom 14. September 1989. Den von Groth zuvor gegen die Kirche gerichteten Vorwurf, „sie habe nicht deutlich genug zu den Menschenrechtsverletzungen der SWAPO gesprochen"[54], quittierte die ELCRN mit dem Gegenvorwurf, Groth betreibe „Kirchenkolonialismus, wo einer Kirche vorgeschrieben wird, was sie sagen soll"[55]. Allerdings erkannte man auf seiten der Kirche das Anliegen Groths an, aus seinem Gewissen heraus und auf die Bitte der ehemaligen Dissidenten der SWAPO hin gesprochen zu haben. Diese erwarteten vor allem die volle Rehabilitation für sich und wollten darüber hinaus durch öffentliche Aufmerksamkeit die SWAPO dazu bewegen, die zu diesem Zeitpunkt immer noch in SWAPO-Haft in Angola vermuteten mehreren hundert Leidensgenossen freizugeben.
Zu einer tieferen Verstimmung zwischen ELCRN und VEM kam es - anders als nach den Veröffentlichungen im Mitarbeiterbrief vom Oktober 1985, für die seinerzeit aber Groth selbst nicht verantwortlich zeichnete[56] - angesichts der gegen die ELCRN gerichteten kritischen Äußerungen des Menschenrechtsreferenten der VEM dieses Mal allerdings nicht.[57]

Noch vor dem Statement der ELCRN, so berichtet Groth in seiner Darstellung weiter, hätten am 23. und 24. August 1989 im Haus des Namibischen Kirchenrates Gespräche zwischen Vertretern der ehemaligen SWAPO-Gefangenen und der SWAPO-Führung stattgefunden. Diese für die Ex-Detainees offenbar unbefriedigend verlaufenden Gespräche wurden Anfang Oktober fortgesetzt, wobei der höchste SWAPO-Repräsentant, Moses Garoëb, die Verhandlungen

[53] Zitiert nach: ebd.; vgl. dazu auch: JPC (Justice and Peace Commission der Katholischen Kirche in Namibia, Verf.) on toture. In: The Namibian, 24.7.1989: The JPC „has said, that it listened with 'great pain and disappointment' to reports of former detainees about their sufferings in camps in Angola".
[54] Vgl.: Stieglitz, Klaus von: Sieben Wochen in Namibia. In: MB 11/1989, S. 19.
[55] Vgl.: ebd.
[56] Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen in Teil II, unter Anm. 428 dieser Arbeit!
[57] Vgl.: Stieglitz, Klaus von: Sieben Wochen in Namibia. In: MB 11/1989, S. 19.

jedoch verlassen habe, als konkrete Menschenrechtsverletzungen angesprochen worden seien.[58]

Nach diesen Ansätzen, in denen die Kirchen eine aktive Mittler- und Moderatorenrolle übernommen hatten, wurde es dann aber um diesen brisante Themenkreis nicht nur im Raum der Kirche verdächtig still. Diese dunklen Schatten der Vergangenheit scheinen innerhalb der namibischen Gesellschaft stillschweigend zum Tabu erklärt worden zu sein; die wenigen, die es wagten, den Finger in die Wunde zu legen, wurden von der Öffentlichkeit geschnitten. In einem Interview wies der scheidende Landespropst der ELKIN (DELK), Karl Sundermeier, 1993 darauf hin, daß es laut Bericht des Roten Kreuzes noch 2160 Menschen gebe, über die SWAPO „keine Auskunft gibt, geben kann oder geben will“[59] und erklärte, warum SWAPO seiner Ansicht nach zu diesem Thema schwieg:

„Die SWAPO hat - auch in der deutschen Öffentlichkeit einschließlich der Kirchen - ein Bild von ihrem Wirken vermittelt, das eben im Widerspruch stand zu dem, was ihr von Menschenrechtsorganisationen schon in den 70er Jahren vorgeworfen wurde. Und nun einzugestehen, daß man auf kritische Geister in der eigenen Bewegung mit Brutalität reagiert hat, fällt natürlich schwer. Hier möchte man das Gesicht wahren und ist noch nicht so weit, sich einzugestehen, daß Verschweigen keinen Neuanfang bedeutet.“[60]

Auch der SWAPO war allerdings inzwischen klar geworden, daß sie ihre internationale Glaubwürdigkeit aufs Spiel setzen würde, wenn sie die gegen sie erhobenen Anwürfe dauerhaft ignoriert oder mit allgemeinen Verweisen auf die Grausamkeiten jedes Krieges beantwortet. So kündigte sie im April 1994 an, ein Sonderausschuß werde „’in naher Zukunft’ eine Liste mit Namen von Personen veröffentlichen, die während des Befreiungskrieges starben oder als vermißt gelten müssen“[61], um dem wachsenden Druck zu begegnen.

[58] Vgl.: Groth, Siegfried: Versöhnung in Namibia - ein langer und mühevoller Weg. Stammeskonflikte in Staat und Kirche. epd-Dokumentation 7/1994 vom 31.1.1994, S. 54.
[59] Seit Unabhängigkeit kaum Verbesserungen. Interview von „idea“ mit dem ehemaligen Landespropst der DELK, Karl Sundermeier. In: AZ 6.10.1993.
[60] Ebd.
[61] Die SWAPO-Vermißten. In: AZ 12.4.1994.

Von Deutschland aus kritisierte Siegfried Groth dann im Rückblick auf inzwischen dreieinhalb vergangene Jahre zum wiederholten Male und noch vor der Veröffentlichung dieser angekündigten SWAPO-Liste Mitte 1994, es werde

„offenbar, daß von Seiten der SWAPO-Führung und der Kirchen nichts geschehen ist. Die Kirchen und die SWAPO-Führer haben gute Beziehungen und bringen ihren Respekt voreinander zum Ausdruck. Die Ex-Detainees aber stellen die Frage: Geschieht diese gegenseitige Loyalität und Anerkennung nicht auf Kosten der Opfer der Menschenrechtsverletzungen? Die Kirchen wollten sich für die Rehabilitierung der SWAPO-Häftlinge einsetzen und für die Aufklärung der Schicksale der Vermißten. Die Betroffenen klagen darüber, daß nichts entscheidendes geschehen ist. Die Kirchen würden sich heraushalten."[62]

Wenn Siegfried Groth, der über seine Beziehung zu Namibia selbst sagt: „Namibia ist meine zweite Heimat. Ich habe dort mehr Freunde als in meinem eigenen Land"[63], in seiner ihm eigenen bescheidenen und unbestechlichen Art im Jahre 1995 dann sein Dokumentationsmaterial zunächst in deutscher Sprache in Deutschland und schließlich Anfang 1996 in englischer Übersetzung in Namibia veröffentlichte, so muß dies ganz unaufgeregt so verstanden werden, daß hier ein Seelsorger, der aufgrund seines aufopfernden Dienstes für namibianische Flüchtlinge in den Exillagern selbst unter Bedrückungen und Bedrängnissen lebte (und lebt), das Geschehene schonungslos offen darlegt, um endlich Antworten auf die sich mit den Ereignissen verknüpfenden Fragen zu erhalten;[64] den vielen Namibianern, die Siegfried Groth bis heute vertrauen und seinen Namen mit Hochachtung im Munde führen, wie auch ihm selbst geht es nicht um schlagzeilenträchtige Anklagen, sondern um das Eingeständnis von Fehlern von seiten der Verantwortlichen innerhalb der SWAPO und insbesondere um die volle Rehabilitierung der zu Unrecht Beschuldigten und psychisch wie

[62] Groth, Siegfried: Versöhnung in Namibia - ein langer und mühevoller Weg. Stammeskonflikte in Staat und Kirche. epd-Dokumentation 7/1994 vom 31.1.1994, S. 55 f.

[63] Pastor Siegfried Groth, Wuppertal: „Versöhnung kann nur entstehen, wo Leid und Schuld offen zur Sprache kommen. Ein Interview des Deutschen Hörfunks in Namibia, 7.3.1996; abgedruckt in: Bis heute wächst noch kein Gras über den Gräbern der SWAPO-Folteropfer. (epd-Dokumentation Nr. 16/1996 vom 9.4.1996, S. 14.)

[64] Vgl.: Groth reagiert auf Namibia. In: AZ 13.3.1996; in diesem Interview reagierte Siegfried Groth auf die Fernsehansprache von Präsident Nujoma, in der dieser Groth persönlich angegriffen hatte, und erläutert die Motive für die Niederschrift und Veröffentlichung seines Buches: „Glauben Sie mir", führt Groth in dem Interview aus, „ich war oft in Versuchung, diese grauenvollen Erlebnisse zu verdrängen, totzuschweigen. Aber als Christ muß ich reden, weil mein Gewissen nicht zur Ruhe kam und weil ich es den inhaftierten, gefolterten Menschen versprochen hatte. Ihnen haftet immer noch der Makel an, Verräter ihres Volkes zu sein. So geht ein Riß durch Namibia. Ich bin der Überzeugung, Versöhnung kann nur da entstehen, wo Leid und Schuld offen zur Sprache kommen." (Ebd.)

physisch Gefolterten. Groth versteht sich auch nach der Unabhängigkeit des Landes und aus seinem eigenen unruhigen Ruhestand heraus als Anwalt der Ungehörten, und keinesfalls als jemand, der sich unautorisiert in die inneren Angelegenheiten Namibias einmischt oder den Namibianern vorzuschreiben gedenkt, wie sie mit ihrer Geschichte umzugehen hätten. Aber dennoch liegt in der Veröffentlichung dieses Buches auch der dringende Anruf, die nachdrückliche Mahnung eines Freundes Namibias und seiner Menschen an die SWAPO und die Kirchen, den großen Acker der Vergangenheit nicht in solche Parzellen, die bestellt und in solche, die brachliegen gelassen werden, aufzuteilen. Groth wurde damit ein Impulsgeber, der mit seinem Buch indirekt die Worte, die der Präses der Rheinischen Landeskirche, Peter Beier, schon unmittelbar vor der staatlichen Unabhängigkeit Namibias an die 833 Kirchengemeinden der ELK gerichtet hatte, wieder aufnimmt:

„Haft ohne Gerichtsurteil, unmenschliche Haftbedingungen, Folter und Mord sind durch nichts zu rechtfertigen, sind Verbrechen und durch und durch verwerflich, welche Umstände auch immer dazu geführt haben. Die Verschleierung von Tatsachen hilft niemandem und kann Versöhnung nicht fördern.“[65]

[65] Durth, Rüdiger: SWAPO bleibt auf der Tagesordnung. Die rheinische Landessynode versucht, das Thema Schuld aufzuarbeiten. In: AZ 29.1.1990.
Durth macht in seinem Bericht deutlich, welche Gegensätze sich schon während der EKiR-Synode im Januar 1990 angesichts der Namibia-Diskussion auftaten: Der frühere Präses Gerhard Brandt wie auch OKR Jürgen Schroer hätten ausgeführt, daß sie erst Mitte 1988 von den Vorwürfen gegen die SWAPO erfahren hätten, „aber um der Hilfe willen geschwiegen“ hätten. „Das Schweigen, so Präses Beier, ist niemandem leichtgefallen.“ Dagegen stünden, so Durth weiter, Feststellungen von Menschenrechtsorganisationen, daß sie schon seit Anfang der 80er Jahre ausführlich auch die Kirchen und die Öffentlichkeit mittels dokumentarischer Materialien über entsprechende Sachverhalte informiert hätten.
Schroer habe zum Verhalten von Rheinischer Kirche und VEM ausgeführt: „Als man Kenntnis von den Menschenrechtsverletzungen erhalten habe, habe man auf Untersuchung und Abstellung gedrängt. Öffentlich habe man geschwiegen, weil man gemeint habe, damit den Kirchen Namibias besser zu dienen. Schroer: ‘Wir wollten schweigen, solange sie selber nicht reden. Der beharrlichen Bescheidenheit, mit der unser Bruder Siegfried Groth verschwiegen alle Belastungen getragen hat, haben wir in der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM) und den mit ihr verbundenen Kirchen unendlich viel zu verdanken.’“ (Ebd.)
Die Spannungen innerhalb der Kirche sind auch daran ablesbar, daß die Publikation „Transparent“, die sich „Zeitschrift für die kritische Masse in der Rheinischen Kirche“ nennt, Pastor Groth dafür angriff, „daß er die Menschenrechtsverletzungen ans Tageslicht gefördert hat“ (ebd.), während die Bekenntnisbewegung eine Untersuchung darüber forderte, „warum die bei der (...) VEM und der rheinischen Kirche vorhandenen Informationen über die Menschenrechtsverletzungen der Swapo nicht sofort allen Gemeinden und kirchlichen Dienststellen mitgeteilt worden seien“ (Rheinische Kirche soll Versäumnisse aufklären. In: AZ 3.1.1990).

Ganz in diesem Sinne sprach sich die CCN-Exekutive unter der Präsidentschaft von ELKIN (DELK)-Landespropst Keding unmißverständlich für die öffentliche Besprechung des Buchinhaltes und aller damit verbundenen Fragen aus, auch wenn der CCN das Launching des Buches als kommerzielle Angelegenheit betrachtete und sich diesbezüglich Zurückhaltung auferlegte.[66]

Am 30. März 1996 schließlich wurde das Buch durch die BWS („Breaking the Wall of Silence Movement"), einer Vereinigung aus ehemaligen SWAPO-Gefangenen, ihrer Angehörigen und Freunde, in Namibia vorgestellt, wobei sich bereits zeigte, daß es über den Umgang mit der Vergangenheit der SWAPO höchst unterschiedliche Vorstellungen gab: Während Christo Lombard vom Ecumenical Institute for Namibia der University of Namibia (UNAM) meinte: „'Es wäre leichter gewesen, diese dunkle Vergangenheit betreffs der Dissidenten aufzuarbeiten, wenn der Präsident darin die Führung übernommen hätte. Die Wahrheit und die Vergangenheit können wir nicht einfach unter den Teppich fegen'"[67], meinte ein Sprecher aus dem Auditorium, die Vergangenheit solle „'verbrannt'"[68] werden, woraufhin es zu lauten Zwischenrufen „'Nein, nein!'"[69] im Saal gekommen sei.

Auch in Regierungskreisen löste die Buchpräsentation sofort heftigste Reaktionen aus: In einer Fernsehansprache wandte sich Präsident Nujoma persönlich an die Bevölkerung, indem er - „staatsmännische Verbalentgleisungen"[70] eingeschlossen - mittels persönlicher Angriffe den Autor des Buches zu diskreditieren und als unglaubwürdig zu brandmarken versuchte. Unter anderem sagte der Präsident über den Autor der „Namibischen Passion" und sein Buch folgende bemerkenswert falschen Sätze:

„Pastor Groth war niemals ein Freund der Swapo und daher niemals ein Freund des namibischen Befreiungskrieges. Ich möchte darauf hinweisen, daß Pastor Groth ein Assoziierter der

[66] Vgl.: CCN bietet Plattform für Dissidenten. In: AZ 21.2.1996 sowie: CCN baut 40 Stellen ab. In: AZ 21.2.1996.
[67] Ex-Dissidenten fordern Rehabilitierung. In: AZ 1.4.1996.
[68] Ebd.
[69] Ebd.
[70] Diesen Ausdruck prägte Henning Melber in einem Gast-Kommentar für die AZ (Macht und Minderheiten. In: AZ 3.7.1998), in dem er eine andere verbale Hetztirade Nujomas gegen die Deutschstämmigen im Lande anläßlich einer Rede im West-Caprivi (vgl.: Nujoma will mit Ausländern „abrechnen". In: AZ 22.6.1998) zum Ausgangspunkt seiner thematischen Überlegungen machte.

Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche war und noch ist, die aus dem Kirchenrat in Genf austrat, weil der Rat der Swapo jährlich US-Dollar 100.000 für humanitäre Unterstützung während des Kampfes um nationale Unabhängigkeit gewährte. (...) Pastor Groths Buch wurde geschrieben, um den Namen der Swapo anzuschwärzen und alte Wunden zu öffnen, die dabei waren zu heilen." [71]

Auch gegen Christo Lombard richtete der Präsident nachweislich verleumderische Sätze: „Er war ernannt, als Apartheidsapostel zu wirken, um dadurch zu versichern, daß Bantu-Erziehung und weiße Vorherrschaft in Namibia verewigt würden. Pflichtgetreu diente er dem Apartheidssystem."
Insbesondere gegen diese Vorwürfe gegen Lombard verwahrte sich der CCN in seiner schriftlichen Reaktion auf die Einlassung Nujomas: „'Sein aktiver Einsatz zur Förderung der Unabhängigkeit Namibias und gegen die Apartheid ist uns bekannt'"[72], hieß es im Blick auf Lombard. Es fehlen unter dieser Erklärung laut AZ allerdings die Unterschriften der Kirchenführer der ELCIN und der ELCRN[73] - ein nicht unwesentliches Detail!
Lombard selbst äußerte sich in einem offenen Brief an den Präsidenten:

„Heute, sechs Jahre nach der Unabhängigkeit, möchten wir die Mauer des Schweigens abbrechen, die noch stets das Verschwinden von Hunderten von Namibiern unter ihrer Obhut als Präsident der Swapo und Oberbefehlshaber von Plan umringt, und die Folterung von Dutzenden von Namibiern ist Beweis für die Tatsache, daß sie Jahre in isolierten Lagern in Sambia und in Kerkern in Angola verbracht haben, unter Folter und unter Zwang Taten des Verrats zu gestehen, die sie nicht verübt hatten. Ihre Politik der nationalen Versöhnung hat bis jetzt noch keinerlei Verfahren geschaffen, diese Frage zu behandeln, und wir als Gruppe sagen, daß diese Frage nicht ohne gebührende Aufarbeitung aus der Welt geschafft werden kann (...). Anstatt die wirkliche Frage anzusprechen, um die es geht, haben Sie einen persönlichen Angriff gegen Pastor Groth und mich gerichtet, wobei sie ihn zum Sündenbock der deutschen Kolonialgeschichte und mich zum Genossen der Nationalen Partei Malans, Verwoerds, Vorsters und De Klerks machen wollen. In der Tat, haben Sie keinen Respekt vor der Wahrheit?"[74]

[71] Der vollständige Text der Erklärung wurde in der AZ abgedruckt: Sam Nujomas Reaktion auf das Groth-Buch. In: AZ 8.3.1996.
[72] CCN über Nujomas Erklärung ernstlich besorgt. In: AZ 11.3.1996.
[73] Der Wortlaut der Erklärung vom 8.3.1996 findet sich abgedruckt in: Bis heute wächst noch kein Gras über den Gräbern der SWAPO-Folteropfer. epd-Dokumentation Nr. 16/1996 vom 9.4.1996, S. 19.
[74] Offener Brief an den Präsidenten. Christo Lombard antwortet auf Behauptungen Nujomas. In: AZ 11.3.1996.

Im Anschluß an diese Ausführungen forderte Lombard die SWAPO auf, sich an der geplanten CCN-Konferenz zu beteiligen, „um so die schwierige Hürde zur wahren Aussöhnung zu überwinden“[75].

Doch statt einzulenken, trieb die Regierung die Eskalation der verbalen Auseinandersetzung weiter: Während einer Pressekonferenz gab sich der Arbeitsminister der SWAPO-Regierung, Moses Garoëb, alle Mühe, Siegfried Groth lächerlich zu machen und stellte in diesem Zusammenhang öffentlich Vermutungen über einen neuen Bürgerkrieg an, wenn alte Wunden durch eine Konferenz, wie sie der CCN plane, wieder geöffnet würden. Er erklärte ferner, die Swapo würde sich niemals für angebliche Menschenrechtsvergehen entschuldigen und warnte bedeutsam, „die Swapo werde sich nicht vor einer Konfrontation in der Angelegenheit scheuen“[76].
Die Namibische Rundfunk- und Fernsehanstalt (NBC) verweigerte im übrigen dem Zweiten Deutschen Fernsehen (ZDF) die Aushändigung der angefragten Kopien dieser Erklärungen, was den Verdacht von Zensur durch die SWAPO nahelegte. Schon am 21. März 1996 hatten SWAPO-Angehörige im Norden des Landes sogar das Verbrennen des umstrittenen Buches gefordert.[77]

Die Reaktionen von seiten der SWAPO, insbesondere die Ansprache des Präsidenten, lösten besonders in der weißen Bevölkerung große Ängste und Besorgnisse aus; gleichzeitig erkannte man aber auf dieser Seite in den SWAPO-Äußerungen eine posthume Bestätigung für die Berechtigung der alten Ressentiments gegenüber SWAPO, wie der Ausschnitt aus einem Leserbrief an die AZ exemplarisch zu zeigen vermag:

„Plötzlich vergißt er (Präsident Nujoma, Verf.), daß er Präsident der gesamten Nation ist, sondern gebärdet sich als rachelüsternder Swapo-Führer, geifert in schlimmster Manier gegen alle, die die dunklen Kapitel in der Geschichte der sogenannten Befreiungsbewegung lüften;

[75] Ebd.
[76] Garoëb droht mit Bürgerkrieg. In: AZ 14.3.1996; das Pressestatement findet sich in seinem vollständigen Wortlaut abgedruckt in: Bis heute wächst noch kein Gras über den Gräbern der SWAPO-Folteropfer. (epd-Dokumentation Nr. 16/1996 vom 9.4.1996, S. 23 f: Statement by SWAPO party on the So-Called Detainee Issue.)
[77] Vgl.: NBC errichtet Mauer gegen das ZDF. Video-Aufzeichnung über Nujoma und Garoëb unter Verschluß. In: AZ 3.4.1996.

hinter der Maske des Staatsoberhauptes kommt die häßliche Fratze des Guerilla-Chefs zum Vorschein, der unnachgiebig all jene verfolgt, die sich gegen ihn und seine Sache stellen.“[78]

Erstaunlich mutig stellte sich in diesen aufgeregten Wochen schließlich auch die ELCRN vor ihre prominenten hauptamtlichen Mitarbeiter und hinter die Beschlüsse des CCN bezüglich der geplanten Konferenz über die ehemaligen Inhaftierten der SWAPO. „Es müsse die vollständige Geschichte des namibischen Kampfes von allen Seiten her und aus gegensätzlichen Perspektiven behandelt werden“[79] wurde Bischof Diergaardt in der AZ wiedergegeben. Gleichzeitig verteidigte der Bischof den Generalsekretär des CCN, Ngeno Nakamhela, der von Regierungsseite als „’Kollaborateur’“[80] und als eine „’unbedeutende Figur’“[81] beschimpft worden war, und stellte sich auch an die Seite von Pastor Groth, den seine Kirche „als christlichen Bruder der Gemeinde der Gläubigen betrachte“[82]: „’Daher ist er ein Christ und kein Außenseiter’“[83], konterte der Bischof öffentlich die Anwürfe des Präsidenten, aber auch die von seiten seines Amtskollegen aus der ELCIN, Bischof Dumeni,[84] gegen Groth.
Damit unterstrich Diergaardt gleichzeitig auch seine Äußerungen, die er wenige Tage zuvor hinsichtlich der Durchführung einer CCN-Konferenz gemacht hatte. Der Bischof äußerte sich prinzipiell positiv zur „Ernennung einer Wahrheitskommission, um die Vergangenheit betreffs der SWAPO-Anschuldigungen aufzuarbeiten“[85], wie dies in Südafrika bereits geschehe:

„Die Kommission würde ein wichtiger Schritt zur Versöhnung sein. Die Menschen, die gelitten haben, müssen doch darüber auch reden dürfen. Christliche Versöhnung kann nur praktiziert werden, wenn Schuld eingestanden, Reue gezeigt wird und durch Vergebung auch Versöhnung stattfindet.“[86]

[78] Diskussion um das Buch von Pastor Groth. Leserbrief an die AZ von Wolfgang Reith. In: AZ 4.4.1996.
[79] ELCRN tritt erneut für Dissidenten ein. In: AZ 3.4.1996.
[80] Zitiert nach ebd.
[81] Zitiert nach ebd.
[82] Ebd.
[83] Ebd.
[84] In einer NBC-Radiodiskussion am 28.2.1996 hatte Dumeni geäußert, das Buch Groths sei einseitig, nicht im Auftrag des CCN geschrieben und der Autor ein Außenseiter. Der Inhalt störe die Politik der Aussöhnung in Namibia. (Vgl.: Erneute Forderung nach Wahrheitskommission. Haben Dumeni und Kauluma das Buch gelesen, will BWS wissen. In: AZ 4.3.1996.)
[85] Interview mit Bischof Diergaardt. In: AZ 15.3.1996.
[86] Ebd.

Unterstützung findet diese Position auch später noch beim ehemaligen Präses der ELK, Lukas de Vries, der meint, daß ähnlich wie Südafrika auch Namibia jetzt eine „Operation“ brauche, „ein Schneiden bis auf die Knochen, aber ohne Chloroform“[87]; denn ohne eine befriedigende Antwort auf die Frage ‘Wo sind unsere Kinder?’ könne es keine Versöhnung geben.

Zu einer anderen Auffassung in der Frage nach dem Umgang mit der SWAPO-Vergangenheit kam dagegen Generalvikar Bernhard Nordkamp von der Katholischen Kirche: Henning Melber berichtete in einem Essay darüber, was Pater Nordkamp ihm gegenüber geäußert habe: „’Erhitzte Gemüter lassen sich nicht versöhnen’“[88]; Nordkamp halte die Zeit für „eine Auseinandersetzung von solcher Tragweite“[89] für noch nicht gekommen. Der Generalvikar äußerte demnach Verständnis für die Sorgen der SWAPO, daß die zu befürchtende einseitige Anklage „von den erheblich schwerwiegenderen Verbrechen unter dem Apartheid-Regime“[90] ablenke und erinnere daran, daß die von SWAPO bereits erbrachte Versöhnungsleistung im Interesse von Sicherheit und Frieden im Lande nicht vergessen werden dürfe.[91]
Ergänzend äußerte Pater Nordkamp in einem Gespräch mit dem Verfasser dieser Arbeit später:

„Eine Wahrheitskommission könnte schnell den Charakter eines auf den Kopf gestellten Nürnberger Prozesses annehmen: In diesem Sinne müßte sich Churchill für die Gewalt, die von seinen Soldaten ausging, vor dem Tribunal verantworten, während die Hitler-Schergen gar nicht erschienen. Die südafrikanischen Gewalttäter sind nämlich vor der Unabhängigkeit außer Landes gegangen und nicht mehr greifbar. Man kann es Nujoma und der SWAPO aber nicht zumuten, sich gegen öffentliche Anklagen zu verteidigen, während die eigentlichen Aggressoren dem Tribunal entgehen. - Krieg ist immer grausam. Gewalt ist immer schlecht. Aber die SWAPO hatte doch gar keine andere Wahl. Es war Selbstverteidigung. Natürlich sind auch auf seiten der SWAPO Grausamkeiten, Ungerechtigkeiten vorgekommen. Aber kann man wirklich

[87] Gespräch mit Lukas de Vries am 17.9.1997 in Windhoek.
[88] Melber, Henning: Versöhnungspolitik und Vergangenheitsbewältigung. Namibias unerledigte Geschichte. In: AZ 26.6.1996.
[89] Ebd.
[90] Ebd.
[91] Nordkamp empfiehlt den Kirchen eine individuelle Begleitung von versöhnungsbereiten Menschen und eine eher stille Moderatorenfunktion: „Die Kirche sollte denjenigen zur Seite stehen, denen es nicht um Auf- und Abrechnung geht, sondern die wirklich zur Versöhnung bereit sind.“ (Gespräch mit Generalvikar Nordkamp am 22.9.1997 in Windhoek.)

erwarten, daß sich die SWAPO heute allein an den Pranger stellen läßt? Und Kassinga ist schließlich die Folge tatsächlicher Spionage gewesen...“[92]

Henning Melber kommt in einer Abwägung der verschiedenen Positionen und in Anknüpfung an die Position Nordkamps schließlich zu folgender Einschätzung:

„Solche Überlegungen und Einwände haben gewiß Gewicht. Aber der Glaubwürdigkeitsverlust, der mit der Tabuisierung von Aspekten der (Kriegs-)Geschichte einhergeht, könnte trotz integerer Motive für das Schweigen noch gewichtiger sein.“[93]

Ob die internen Bedenken innnerhalb des CCN, vorgetragen vor allem durch die ELCIN, die Katholische und die Anglikanische Kirche, die fest ins Auge gefaßte Konferenz verhinderte, oder ob man vor den zum Teil unverhohlenen Drohungen von seiten der Politik zurückschreckte, ist eine offene Frage, die auch Generalsekretär Nakamhela nicht eindeutig beantworten will. Er selbst habe aber die Angelegenheit nicht weiter betrieben, weil er nicht der Grund für ein Auseinanderbrechen des CCN habe sein wollen[94], gibt er rückblickend zu verstehen. Die Inkonsequenz des CCN überließ jedoch der SWAPO wieder die Initiative, die sogleich mit einer zweigleisig angelegten Strategie dem Anliegen des CCN, der BWS und der Nationalen Gesellschaft für Menschenrechte (GfM) den Wind aus den Segeln zu nehmen bemüht war, indem sie deren Anliegen aufgriff und aus ihrer eigenen Perspektive behandelte: Am 1. Oktober 1996 eröffnete Ministerpräsident Hage Geingob in der Nationalversammlung eine Debatte über verschwundene Namibier, nachdem die Regierungspartei bereits am 26. August ihr angekündigtes Buch „Their blood waters our freedom“ vorgestellt hatte, womit die SWAPO nach Angaben des Premiers versucht habe, „den Ruf nach endgültigem Aufschluß zu beantworten, so daß Eltern, deren Kinder nicht zurückgekommen sind, wissen können, daß sie zu Märtyrern für die Sache des Befreiungskampfes geworden sind“[95]. Zur Frage von Menschenrechtsverletzungen in der SWAPO sagte Geingob in der Parlamentsdebatte:

„Bedauerlicherweise werden einige unschuldige Menschen in die Kriegssituation verwickelt. Kinder und Säuglinge werden getötet. Sie werden unschuldige Opfer des Krieges. In gleicher

[92] Gespräch mit Generalvikar Nordkamp am 22.9.1997 in Windhoek.
[93] Melber, Henning: Versöhnungspolitik und Vergangenheitsbewältigung. Namibias unerledigte Geschichte. In: AZ 26.6.1996.
[94] Gespräch mit Ngeno Nakamhela am 27.11.1998 in Windhoek.

Weise kann es einige unschuldige Menschen gegeben haben, die als Spione bezeichnet wurden. (...) Deshalb ist es bedauerlich, wenn unschuldige Menschen eventuell als Spione bezeichnet wurden. Wir bedauern diese Tatsache. Das sind jedoch die Folgen des Krieges. Deshalb liegt es an uns, ob wir alte Wunden neu öffnen oder uns für die Heilung der Wunden einsetzen wollen. Wir haben die Wahl. Auf unserer Seite wählten wir den Weg der Aussöhnung. Menschen, die Spione genannt wurden, arbeiten heute in der Regierung. Sie sind nicht eingeschüchtert, viele haben schwierige Posten und niemand wird als Spion angesehen. (...) Wir werden fortfahren und zusätzliche Informationen über diejenigen veröffentlichen, die in unserer Obhut waren. Aber Sie müssen verstehen, daß dazu Zeit erforderlich ist."[96]

Und im Blick auf die Rolle der DTA und ihrer Anhänger führte Geingob aus:

„Diejenigen, die Führer in der Armee und bei Koevoet[97] waren, müssen Rechenschaft über ihre Tätigkeit ablegen. (...) Wo ist Ihr Buch, das uns über den Verbleib dieser Personen berichtet? Jetzt sind die DTA und der sogenannte Sicherheitsrat an der Reihe, uns ihre Seite der Geschichte zu erzählen. (...) Swapo hat seinen Teil getan. Jetzt ist die andere Seite dran!"[98]

Es ist an dieser Stelle zu ergänzen, daß das SWAPO-Buch von der BWS mit Nachdruck zurückgewiesen wurde, da es zwar 8000 Namen getöteter Namibier präsentiere, wobei viele Falschheiten anzuprangern seien, es dabei aber vor allem in keiner Weise zum seinerzeitigen Umgang mit mutmaßlichen Spionen in der SWAPO und zur heutigen Haltung der SWAPO zu dieser Gruppe Stellung nehme:

„Through this book Swapo has again missed the golden opportunity to apologize for human rights abuses in exile and to clear the names of those who today 'carry the stigma of being called South African spies'."[99]

Den zitierten Worten des Premiers während der Parlamentsdebatte insgesamt ist deutlich zu entnehmen, daß es sich bei seinen Äußerungen um eine „Schlußstrichdebatte" handeln sollte, die eindeutig darauf angelegt war, eine

[95] Geingob über verschwundene Namibier. In: AZ 3.10.1996.
[96] Ebd.
[97] „Koevoet" war die berüchtigte Sondereinheit der südafrikanischen Armee, die in besonders grausamer Weise insbesondere im Norden Namibias jahrelang die Bevölkerung in Angst und Schrecken versetzt hatte. (Vgl.: Namibia Communications Centre, 18.2.1985: Koevoet - Südafrikas Todesschwadron in Namibia; abgedruckt in: MB 4/1985, S. 10 ff.)
[98] Geingob über verschwundene Namibier. In: AZ 3.10.1996.
[99] BWS annual report 1996. Windhoek 1996, S. 15.

neuerlichen Initiative seitens des CCN in dieser Angelegenheit, die dieser bereits im September für das Jahr 1997 angekündigt hatte[100], Widerstände entgegenzusetzen. Mit der Wahl von Bischof Dumeni zum Nachfolger von Landespropst Keding im Amt des CCN-Präsidenten im Dezember 1996 sank die Wahrscheinlichkeit der Durchführung der Konferenz dann nochmals rapide, auch wenn es verständlich sein mag, daß jemand, der selbst zwei seiner Kinder im Unabhängigkeitskampf verloren und immer loyal an der Seite der SWAPO und ihres Präsidenten gestanden hat, wohl kaum eine solche Veranstaltung, die leicht auch zum Tribunal für die ehemalige Befreiungsorganisation werden könnte, wie Pater Nordkamp sicherlich zurecht zu Bedenken gibt, wird zulassen können. Schon deshalb kann es unter den schwarzen Kirchenführern der älteren Generation kaum einen namibischen Bischof Tutu geben.[101]

Öffentlich sichtbar wurde die neuerliche regressive Tendenz des CCN bereits in einer gemeinsamen Veranstaltung aller elf Kirchen und zweier anderer im CCN vertretener Organisationen am 25. Januar 1997: Zwar kündigte der Kirchenrat durch seinen Generalsekretär an, daß man in zahlreichen Veranstaltungen „rund um die Themen 'Versöhnung, Rehabilitierung, Befreiung'"[102] dem zuvor ausgerufenen Jahr der Versöhnung („Year of God`s grace") Rechnung tragen wolle, von einer nationalen Versöhnungskonferenz war nunmehr aber nicht mehr die Rede und der Tenor der Ankündigungen hatte eher entschuldigend-verhaltenen Charakter:

„'Wir beabsichtigen weder jemanden zu provozieren noch jemanden zu verletzen, das betrifft jegliche legitime Herrschaft in unserem Land. Auch wollen wir den großen Fortschritt, der seit der Unabhängigkeit zu verzeichnen ist, nicht verleugnen. Wir haben keine geheime Geschäftsordnung.'"[103]

[100] Versöhnungskonferenz des CCN auf 1997 vertagt. In: AZ 13.9.1996.
[101] Daß damit nichts über die persönlichen Qualitäten der Kirchenführer gesagt ist, sondern lediglich über ihre scheinbar unauflösbaren Loyalitäten, zeigt eine beeindruckende Begebenheit, die Pastor Pauly über Bischof Dumeni, den er auch persönlich sehr gut kennt, berichten kann: Als Dumeni zu Zeiten des Apartheid-Regimes von einer südafrikanischen Streife inhaftiert worden sei und sich bei der Aufnahme der Personalien herausgestellt habe, um wen es sich bei dem Inhaftierten handelte, habe man den Bischof sofort wieder auf freien Fuß setzen wollen. Dieser aber habe wie ein „normaler Ovambo" behandelt werden wollen und sei in seiner Zelle geblieben. Daraufhin habe man ihm ein Bett in die Zelle stellen wollen, er aber habe diese bevorzugte Behandlung abgelehnt, auf dem Zementfußboden geschlafen und das Gefängnis erst am nächsten Morgen verlassen. Pastor Pauly ergänzte diese Erzählung durch folgende Worte: „Eine solche authentisch-charismatische Haltung wäre auch heute wieder nötig, aber man findet sie in den Kirchen leider nicht." (Gespräch mit Pastor Pauly am 20.8.1997 in Windhoek.)
[102] CCN-Kirchen fest entschlossen. In: AZ 28.1.1997.
[103] Ebd.

Auch die weiteren Ausführungen des Generalsekretärs weisen bei genauerer Betrachtung eine strikte Zurückhaltung und Akzentverschiebung zu dem Anliegen auf, das der CCN noch ein Jahr zuvor offensiv vertreten hatte: den Opfern der SWAPO ein Forum zur Artikulation zu geben und auf diese Weise Aussöhnung zu ermöglichen:

„'Es gibt viele in unserem Land, die mit offenen Wunden aus dem langen Kampf um die Unabhängigkeit leben, mit Wunden, die aus den Apartheidsjahren stammen, es gibt fortgesetzten Rassismus, Tribalismus, Diskriminierung unter den Geschlechtern und andere Fragen, die noch nicht geklärt sind. Wir als Kirche leben mit den Menschen und wissen um ihr Leiden. Wir werden diese Fragen aufgreifen. (...) Als unabhängige Nation stehen wir einer anderen, vielfältigen Tyrannei gegenüber, z. B. dem wachsenden wirtschaftlichen Gefälle, der Mißhandlung von Frauen und Kindern, der Landfrage und vielen, vielen anderen.'"[104]

Diese zurückhaltendere Position, die gesellschaftliche Probleme als diakonische und pastorale kirchliche Arbeitsfelder im allgemeinen benennt und spezifische Interessen oder Gruppen nicht weiter explizit einbezieht, zeigte sich auch während eines Workshops, den der CCN am 7. und 8. März 1997 veranstaltete und ist ebenso dem Memorandum zu entnehmen, das sich anläßlich eines Besuches des CCN im State House am 13. August des Jahres an Präsident Nujoma richtete und das von CCN-Präsident Dumeni und Generalsekretär Nakamhela unterzeichnet ist. Darin heißt es:

„CCN must not be seen as an enemy of government because of our decision to address those issues related to the suffering of our people during our war for independence. We maintain our critical solidarity with the government. Initially, CCN`s Annual General Meeting of December 1995 asked that victims of the independence war be ministered to and pastorally cared for in order to heal the wounds of the past. The Executive Committee understood that this issue was far broader than one particular group of people."[105]

[104] Ebd.
[105] Memorandum on the occasion of a visit with the President of the Republic of Namibia, Dr. Sam Nujoma, 13 August 1997, State House. Archiv: privat.

Von der hier wohl gemeinten Breaking the Wall of Silence-Initiative distanzierte sich der CCN in Person seines Generalsekretärs im Mai 1997 gar öffentlich: Der Kirchenrat gehe die Versöhnungsfrage von einer anderen, nämlich religiösen Perspektive an, erklärte Nakamhela.[106] Dagegen hatte es in der Resolution der 1996er Generalversammlung des CCN noch ausdrücklich geheißen:

„The AGM (Annual General Meeting, Verf.) asked Rev. Ngeno Nakamhela, general secretary, and Bishop Kleopas Dumeni of ELCIN, the new president, to organize a delegation to meet with government to inform them about the plans for the conference and to clear up any misunderstandings on this issue. (...) The AGM asked that planning include conversations whith ex-detainees so that the CCN could learn about their special needs and conderns."[107]

Die Untätigkeit des CCN hinsichtlich der Anfang 1996 angekündigten großen Konferenz zur Versöhnung bewegte schließlich sowohl die Nationale Gesellschaft für Menschenrechte als auch die BWS Mitte 1997 zu einer öffentlichen Aufforderung an den Kirchenrat, seine Ankündigung hinsichtlich der Konferenz nun endlich in die Tat umzusetzen.[108] Während der CCN unter der Präsidentschaft von Bischof Dumeni in dieser Angelegenheit aber stumm blieb, übernahm die BWS verstärkt die Initiative, die ursprünglich in den Händen des Kirchenrats gelegen hatte.[109]

Anläßlich seiner Jahreshauptversammlung am 12. März 1998 erklärte der CCN zwar, an dem langfristigen Ziel der Versöhnung aus christlicher Perspektive weiterarbeiten zu wollen[110], in bezug auf die ursprünglich geplante Versöhnungskonferenz aber ist man bis auf den Beschluß zur Gründung einer diesbezüglichen Arbeitsgruppe, deren Mitglieder und Arbeitsauftrag jedoch noch nicht bestimmt worden sind, nicht hinausgekommen. Es fehlt an der Einigkeit im

[106] CCN und BWS gehen getrennte Wege. In: AZ 30.5.1997.
[107] CCN: Resolutions of the 1996 Annual General Meeting. ELCRN-Archiv.
[108] Vgl.: BWS drängt Kirchenrat zur Konferenz. In: AZ 27.6.1997.
[109] Vgl.: Namibias Dissidentenfrage bleibt aktuell. „Die Wahrheit läßt sich nicht besiegen." In: AZ 27.5.1997.
[110] Die programmatische Wendung „Versöhnung aus christlicher Perspektive" muß aber wohl dann kritisch hinterfragt werden, wenn sie eine teilweise oder gar vollständige Verlagerung der Verantwortung von Menschen und ihren Institutionen für zwischenmenschlichen Ausgleich zugunsten einer transzendentalen Ebene bezeichnen soll, wie dies eine Formulierung des katholischen Paters Wolf nahelegt: „'Reconciliation is an absolute free initiative of God. God reconsiles man to himself. God is not reconceiled by us by people but man receives reconciliation. Reconciliation is instituted by God, is a faith of Salvation history, a reality brought about by the death of Jesus on the cross'". (Die von Pater Wolf in seiner Eröffnungsrede zur CCN-Jahreshauptversammlung 1997 vorgetragenen Sätze wurden im „Biskops-Verslag" der „Sewentiende Gewone Sinode van die Evanelies Lutherse Kerk in die Republiek van Namibiè" (30.8.-4.9.1997) wiederholt. (Hier zitiert nach: ebd. ELCRN-Archiv.)

CCN, um diesen politischen und gesellschaftlichen Kraftakt leisten zu können, so daß von dieser Seite auf absehbare Zeit nicht mit einer solchen Initiative zu rechnen ist, zumal der vormalige Protagonist dieser Konferenz, Generalsekretär Nakamhela, im März 1999 aus dem Amt geschieden ist. Unter diesen ungünstigen Vorzeichen stellt Christo Lombard zurecht die folgende Frage:
„Are the churches, which shared the suffering and the guilt of split blood in defeating the previous system of injustice, now judging the revolution fearlessly as to its outcome?“[111] Der Direktor des Ökumenischen Instituts der UNAM mißt dem Umgang mit dem Problem der ehemaligen SWAPO-Häftlinge innerhalb der namibischen Gesellschaft dabei eine entscheidende Bedeutung zu: „In this test-case a lot is at stake: perhaps nothing less than the future of a nation!“[112]

Der CCN, der insgesamt geschwächt aus der Diskussion um das Groth-Buch und den Umgang mit den dunklen Kapiteln der SWAPO-Vergangenheit hervorgegangen ist, will sich allerdings nach eigenem Bekunden in Zukunft verstärkt anderweitig engagieren; insgesamt soll der Kirchenrat dabei „eine neue Vermittlerrolle spielen und dabei seiner ‘prophetischen Stimme auf deutliche, offenherzige und menschliche Art und Weise zu Fragen der Kirche und der namibischen Nation als Ganzes’ Gehör verschaffen“[113]. Als wesentliche Betätigungsfelder sieht der CCN dabei vor allem die um sich greifende Korruption, die wachsende HIV-Aids-Krise und die Art und Weise, wie die Kirche sich mit den Betroffenen und ihren Angehörigen befassen sollte. Auch durch die stark zunehmende Kriminalität sowie die Gewaltanwendung gegenüber Frauen und Kindern, den Alkoholmißbrauch und die wachsende materielle Armut[114] sieht sich der CCN herausgefordert.

Es bleibt zu hoffen, daß der CCN in Zukunft eine unabhängige, starke Rolle in der zunehmend säkularen namibischen Gesellschaft zu spielen vermag, denn die sozialpolitischen und sozialpsychologischen Dimensionen, die den genannten Problemen beigemessen werden müssen, sind schon jetzt gewaltig und

[111] Lombard 1998, S. 52.
[112] Ebd., S. 76.
[113] CCN - nach 20 Jahren im Schnittpunkt. In: AZ 17.3.1998.
[114] Ebd.

werden aller Voraussicht nach weiter wachsen; die Kirchen insgesamt haben in dieser Gemengelage von unterschiedlichsten Herausforderungen nicht nur eine Verantwortung für die pastorale und karitativ-diakonische Begleitung einzelner Betroffener, sondern die Art und Intensität ihres Engagements werden angesichts des politisch brisanten Ausmaßes der Probleme wesentlich über das Schicksal Namibias mitentscheiden. Aber die Kirchen haben auch das Potential zum Handeln:

„With their long and strong history of speaking and acting on behalf of the voiceless, of caring for the marginalised, and protesting against the oppressive shackles of authoritarian rule, the Namibian churches have a strong legacy that could and should be reactivated, and translated into *action* within the *kairos* of the new Namibia."[115]

Pastor Peter Pauly zeigt im Gespräch auf, in welche Richtung die Kirchen in ihrem Engagement wirken müssen, wenn er zunächst diagnostiziert, daß es derzeit drei bedeutende Strömungen im Land gebe: zum einen die der neuen wirtschaftlichen und politischen Eliten, die nach Macht und Einfluß strebten, zum anderen die tribalistische, deren Vertreter nach eigener Abgrenzung und Einflußbegrenzung anderer ethnischer Gruppen drängten[116] und schließlich die zivilisatorische, die versuche, gemeinsame gesellschaftliche Ziele zu formulieren. Pauly erwartet insbesondere vom CCN, daß er sich ganz entschieden an die Seite dieser dritten gesellschaftspolitischen Strömung stellt und verleiht dieser Erwartung deshalb besonderen Nachdruck, weil er diese nach außen eindeutig sichtbare Positionierung des Kirchenrates bislang vermißt.[117]

Wenn sich aber die Einzelkirchen und ihre Führungsgremien die christlich-zivilisatorische Herausforderung in Namibia vor Augen halten, sollte es ihnen - trotz der momentan festzustellenden negativen Haltung bezüglich der Wert-

[115] Lombard 1998, S. 85.
[116] Auch Pater Nordkamp spricht von einem beängstigenden Wachstum eines Neo-Tribalismus in den vergangangen Jahren. Diese Tendenz, so der Generalvikar, sei „das trojanische Pferd in der Mauer, die nation building heißt". Die SWAPO sei dabei, den gleichen Fehler wie seinerzeit die Südafrikaner zu machen, nämlich den Staat für eine Volksgruppe zu mißbrauchen. Namibia müsse in dieser Hinsicht „unwahrscheinlich aufpassen". (Gespräch mit Pater Nordkamp am 22.9.1997 in Windhoek.) Auch „einfache" Gemeindeglieder der ELCRN wissen im Gespräch von neuen tribalistischen Tendenzen in Staat, Gesellschaft und Kirche zu berichten.
[117] Gespräch mit Pastor Pauly am 20.8.1997 in Windhoek.

schätzung des CCN[118] - gelingen, den gemeinsamen Rat der Kirchen wieder zu stärken und ihn für die großen Herausforderungen, die die Gegenwart und die Zukunft an ihn stellen, zu rüsten. Daß trotz aller damit verbundenen Schwierigkeiten dabei auch den aus der Vergangenheit erwachsenen Herausforderungen in geeigneter Weise Rechung getragen werden muß, sollte als wesentliche Erkenntnis aus der Diskussion um das Groth-Buch nicht vergessen werden. Insgesamt sollte sich der CCN seiner potentiell wichtigen Funktion stärker bewußt werden: Ohne das gemeinsame Auftreten und Handeln der namibischen Kirchen ginge dem multiethnischen Experiment Namibia eine zentrale Stütze verloren, die nicht zu ersetzen sein wird.

[118] Auch im Oktober 2001 kann ELKIN (DELK)-Bischof Keding noch nicht von einem konstruktiven Neubeginn im CCN berichten. (Gespräch mit Bischof Keding am 30.10.2001 in Wuppertal.)

4.3 „Die Einheit der Kirche kann nicht zusammengekloppt werden wie eine Bretterkiste“[119] - Ein altes Thema in neuem situativen Kontext: Bemühungen um lutherische Einheit zwischen 1992 und 1998 / 2001

Eine traurige Erfahrung aus den langjährigen Bemühungen um lutherische Einigung in Namibia besteht darin, daß die Kirchenführer einander zu häufig mißtraut haben, daß sie sogar gegeneinander taktierten und manchmal einander täuschten.[120] In zahlreichen konkreten Situationen, die im dritten Teil dieser Arbeit analysiert wurden, ist dies sehr deutlich geworden. Insbesondere die von ELK-Präses Frederik initiierte Aufkündigung jeglicher Zusammenarbeit mit der DELK nach deren Demission vom CCN machte deutlich, welche unmittelbaren Folgen auch für die wenigen, aber guten Ansätze zu gemeinsamem kirchlichen Handeln (besonders in der Frauen- und Jugendarbeit) solche Zerwürfnisse zwischen den Kirchenführern haben konnten.
In solchen Vorgängen zeigt sich exemplarisch die prinzipielle Instabilität *solcher* zwischenkirchlicher Beziehungen, die eher „von oben“ initiiert werden und deren Schicksal damit häufig von einer einzigen personellen Komponente abhängig sind gegenüber anderen, die „von unten“, aus den Gemeinden heraus, wachsen.

Es ist dabei sicherlich kein Zufall, daß die Formulierung solcher Erkenntnisse in den namibischen Kirchen erst in der Zeit nach der Unabhängigkeit geschah, denn auf der einen Seite konnten die schwarzen Kirchen als erklärtermaßen bekennenende Kirchen keinerlei Interesse daran haben, ihre Führungsfiguren zu relativieren und auf der anderen Seite wäre innerhalb der weißen DELK die Bereitschaft zu zwischenkirchlichem Handeln auf Ebene der Gemeinden oder einzelner Gemeindegruppen, das über symbolische Akte hinausgeht, allein aufgrund der empfundenen und tatsächlichen statusmäßigen Differenzen kaum vorstellbar gewesen. Nach dem 21. März 1990 aber hatte sich die soziopolitische Achse verschoben; zwar hatte sich hinsichtlich des sozioökonomischen Status quo der Kirchenglieder der einzelnen Kirchen noch keine Veränderung ergeben, wohl aber hatten die Glieder der schwarzen Kirchen in Form der

[119] Alt-Missionar Werner A. Wienecke während eines Gespräches am 10.12.1998 in Swakopmund.
[120] Diese Feststellung traf auch Pastor Peter Pauly in einem Gespräch am 30.11.1998 in Windhoek.

Übernahme der Regierung durch „ihre Leute“ eine Befreiung und eine ideelle Aufwertung erlebt, was seinerzeit mit großer Euphorie und einer entsprechend großen Erwartungshaltung bezüglich der eigenen Zukunft einherging, während die Glieder der DELK in eine Phase erheblicher Verunsicherung gerieten, was die faktische Ignoranz gegenüber den Interessen der schwarzen und farbigen Afrikaner, die im individuellen Kontakt sicherlich weit weniger verbreitet war als im institutionellen Rahmen, nicht länger erlaubte.

Erst diese zumindest ideelle Verschiebung des soziopolitischen Ungleichgewichts zugunsten der Afrikaner konnte also auf seiten der DELK eine gewisse Bereitschaft, tatsächlich den schwarzen Kirchen auf anerkannt gleichberechtigter Ebene entgegenzukommen, erwarten lassen. Denn daß soziokulturelle und soziopolitische Überlegungen für kirchenpolitisches Handeln in Namibia häufig eine bedeutendere Rolle spielten als biblisch-religiöse Überzeugungen, dies hatte die bisherige Geschichte des kirchlichen Neben- und Miteinanders ja bereits deutlich gezeigt.

Diesbezüglich hatten insbesondere im Zusammenhang mit der VELKSWA die schwarzen Kirchen mit einigem Recht immer wieder betont, daß die weiße DELK sich unerklärtermaßen primär von politisch und ökonomisch motivierten Statusinteressen leiten lasse, wogegen das Handeln der schwarzen lutherischen Kirchen biblisch-religiös motiviert sei und erst in diesem Geist politische Konsequenzen zeitige. Den Beweis für den solchermaßen theologischen Primat brauchten diese Kirchen indes im apartheidsgeprägten Namibia aber nicht wirklich anzutreten; erst jetzt, nachdem sie in die Vorhand gekommen waren, war es an ihnen zu beweisen, wie ernst es ihnen mit dem biblischen Aufruf zur Einheit - und damit zur institutionellen Einigung - wirklich war, denn nunmehr hatten auch sie soziopolitisch etwas zu verlieren.

Von dieser Ausgangslage ausgehend, durfte also nach der Unabhängigkeit mit einiger Spannung erwartet werden, ob die so vermutbaren Entwicklungen sich nun tatsächlich abzeichneten, oder ob wieder neue, andere Interessen als religiös-theologische, den weiteren Weg der Kirchen bestimmten.

4.3.1 Die Konferenz von Groß-Barmen 1992

Der Weg zur Konferenz von Groß-Barmen, sicherlich bis auf den heutigen Tag eines der wichtigsten kirchlichen Ereignisse im unabhängigen Namibia, begann mit der neuerlichen Bereitschaft der Kirchenführer, wieder aufeinander zuzugehen; ein Neuanfang, den die EKD von außen in der Weise begleiten wollte, daß sie erstmalig eine Delegation des Rates der EKD unter Leitung seines Vorsitzenden nach Namibia zu entsenden beabsichtigte, um an diesem zunächst für Ende 1999 geplanten historischen Treffen teilzunehmen. Der insgesamt auf acht Tage angelegte Besuch sollte mit einem Besuchsprogramm der ELCIN im Norden des Landes beginnen, weitere eineinhalb Tage sollten dann für die Begegnung und Beratung mit der DELK zur Verfügung stehen. Der Höhepunkt des Programms aber war für den 12. Dezember 1990 in Windhoek geplant, wie einem Schreiben des EKD-Kirchenamtes in Hannover an ELCIN-Bischof Dumeni zu entnehmen ist:

„For Wednesday, 12 December 1990, we would like to realize one of your good thoughts, namely to have a meeting with all the church leaders of the Lutheran churches in Namibia (ELCIN, ELCRN and DELKSWA). We would think of inviting the Bishops and the respective Secretary Generals. As place of venue we suggest the CCN in Windhoek. On the same day, the Chairman of the Council of the EKD, the Rt. Rev. Dr. Kruse, may invite all the church leaders to a reception.“[121]

Ein ähnlich lautendes Schreiben richtete Volker Faigle, Afrikareferent der EKD im Kirchenamt in Hannover, auch an ELCRN-Bischof Frederik, wobei er mit dem Satz schloß: „Dear Bishop Frederik, please do not hesitate to make your comments on our programme and to let us know your wishes and proposals if you like.“[122]

An den CCN formulierte Faigle mit Blick auf eine Zusammenkunft des Kirchenrates am Tage der geplanten Ankunft der EKD-Delegation: „We think

[121] Schreiben des EKD-Kirchenamtes an Bischof Dumeni vom 12.10.1990. ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „EKD - DELK“.
[122] Schreiben des EKD-Kirchenamtes an Bischof Frederik vom 12.10.1990. ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „EKD - DELK“.

this is a golden opportunity to say a word of greeting to the delegates of the CCN right after our arrival in Windhoek."[123]

Offenbar in völliger Unkenntnis dieser Planung trat im Zusammenhang mit dieser angesetzten Reise in Deutschland noch einmal der Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika (MAKSA) auf den Plan und protestierte schriftlich gegen den geplanten EKD-Besuch in Namibia:

„Wir nehmen die starke konfessionelle Ausrichtung des geplanten Besuches mit seinem eindeutigen DELK-Schwerpunkt mit großer Bestürzung zur Kenntnis. (...) Wir haben bis heute keine nennenswerten Zeichen für eine Teilnahme der DELK am Prozeß der Nationalen Versöhnung in Namibia erkennen können. (...) Daher fordern wir Sie auf: a) die Planung der Delegationsreise des Rates der EKD zu überdenken und die Gestaltung des Programms für Ihren Aufenthalt in die Hände des Namibischen Kirchenrates zu legen; b) die bestehenden Sonderregelungen mit der DELK zu kündigen und diese zur Beendigung ihrer auf dem Deutschtum beruhenden Sonderexistenz zu veranlassen"[124].

Zum letzten Mal klingen hier die kämpferischen Töne der deutschen Anti-Apartheids-Bewegung an; die Zeit dieser Art von Konfrontation aber war inzwischen abgelaufen. Auch der Rat der EKD ließ sich durch dieses - wie die oben zitierten Anschreiben an die namibischen Kirchenführer belegen - in bezug auf die EKD-Initiative tendenziöse Schreiben, das zahlreichen interessierten Initiativkreisen in Deutschland zur Mitunterzeichnung vorgelegen hatte, nicht von seinen ursprünglichen Plänen abbringen. Letztlich mußte die zuerst für Dezember 1990, dann für Mai 1991 geplante Reise allerdings aus terminlichen Schwierigkeiten zunächst ausgesetzt werden.
Allein die Ankündigung des Besuches hatte jedoch bereits ausgereicht, um Akzentverschiebungen im kirchlichen Koordinatensystem des jungen namibischen Staates offenkundig werden zu lassen: Die Spannungen zwischen der ELCRN unter Bischof Frederik und der ELCIN unter Bischof Dumeni angesichts von Gemeindegründungen und Kirchbauten seitens der ELCIN auch im Bereich der ELCRN, die latent schon in den 80er Jahren vorhanden waren,

[123] Schreiben des EKD-Kirchenamtes an CCN-Generalsekretär Shejavali vom 12.10.1990. ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „EKD - DELK".
[124] Brief des Mainzer Arbeitskreises Südliches Afrika in Zusammenarbeit mit weiteren ökumenischen Gruppen an den Vorsitzenden des Rates der EKD, Bischof Martin Kruse, vom 5.12.1990. ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „EKD - DELK".

verschärften sich offenbar und belasteten die Atmosphäre zwischen den beiden schwarzen Kirchen in nicht unerheblichem Maße. Die DELK als dritte lutherische Kirche signalisierte dagegen im April 1991 ihre Bereitschaft, dem CCN, den sie 1987 verlassen hatte, wieder beizutreten und somit ihre selbstgewählte Isolationsrolle aufzugeben[125].

Von Deutschland aus machte OKR Volker Faigle zu dieser Zeit deutlich, wie er sich einen erneuten Anlauf zu lutherischer Einigung in Namibia vorstellte, wobei die Vorsichtigkeit der Äußerung nicht zu übersehen ist:

„Bevor wir einen Dialog über Kirchenrechtsfragen und theologische[n] Spitzfindigkeiten führen, sollten wir zunächst den Dialog der Liebe praktizieren. Die Gespräche zwischen der DELK und den Schwesterkirchen in Namibia sollen zunächst darüber stattfinden, wie man im praktischen Feld, etwa im Gottesdienst, aufeinander zugehen und miteinander sprechen kann.“[126]

Obwohl Einheitsgespräche „’in weiter Ferne’“[127] seien, könne trotz aller Schwierigkeiten die DELK einen gemeinschaftsstiftenden Beitrag leisten, formulierte Faigle die entsprechende Erwartungshaltung der EKD an die DELK.

Trotz der Absage des Besuchs der EKD-Delegation setzten sich mit den Kirchenleitungen der ELCRN und der DELK am 14.5.1991 die beiden lutherischen Kirchen, die sich wenige Jahre zuvor nichts mehr zu sagen hatten, erstmals wieder an einen Tisch, „um Meinungsunterschiede der Vergangenheit zu diskutieren“[128]. Dabei vereinbarten sie eine „’gemeinsame Arbeit auf Gemeindeebene’“[129] sowie die Einrichtung eines Ausschusses, der beauftragt werden sollte, zukünftige Schritte einer Zusammenarbeit zu untersuchen.

Die auf unterschiedliche Weise sichtbar werdende Bereitschaft der DELK, sich mit ihren diakonischen Möglichkeiten wieder am gesellschaftlichen Prozeß in Namibia zu beteiligen und das bi- und multilaterale Gespräch mit anderen Kirchen, insbesondere aber mit ihren lutherischen Schwesterkirchen, aufs neue zu (ver)suchen, muß im Licht der von allen beteiligten Seiten erwarteten Aufhe-

[125] Kirchenvereinigung. Harte Nuß - Kommt eine EKD-Delegation im Mai? In: AZ 25.4.1991.
[126] Kein EKD-Besuch. In: AZ 29.4.1991.
[127] Ebd.
[128] Kirchen: Treffen. In: AZ 14.5.1991.
[129] Zusammenarbeit der Kirchen. In: AZ 16.5.1991.

bung der immer noch bestehenden Suspendierung der weißen lutherischen Kirchen des südlichen Afrikas gesehen werden. Diese erfolgte während einer Sitzung der Exekutive des LWB am 8. Juli 1991 in Chicago und wurde von allen Seiten, ausdrücklich auch von den Bischöfen Dumeni und Frederik[130], mit Erleichterung aufgenommen. Erst mit diesem Beschluß, der für die betroffenen weißen Kirchen ein „'Trauma'"[131] und für den LWB eine mehr und mehr peinliche Episode beendete und damit vor allem auch einen den zukünftigen Entwicklungen entgegenstehenden Faktor ausräumte[132], war der gordische Knoten, der die DELK ganz offenkundig geknebelt hatte, durchschlagen:

„Nun ist das erste Ärgernis aus dem Weg geräumt worden. Da bleibt den Beteiligten nichts anderes übrig, als die Folgen dieses Anstoßes in Augenschein zu nehmen. (...)
Mit der Aufhebung der Suspendierung ist für die DELK keine neue Zeit angebrochen. Aber es ist ein zeitgemäßer Beschluß, und wir sollten die Möglichkeiten nutzen."[133]

In diesem Sinne äußerte sich, dabei sogar noch konkreter werdend, auch der seinerzeitige Landespropst der DELK, Karl Sundermeier:

„Da die Suspendierung der DELK ein großes Hindernis für die Zusammenarbeit der drei lutherischen Kirchen in Namibia gewesen sei, erhoffe er sich von der Aufhebung einen Neuanfang der Einheitsgespräche. Eine neue Gemeinschaft solle wachsen, wobei diese ihre Anfänge auf

[130] Vgl.: Brand, Burgert: Die DELK und ihre ökumenischen Beziehungen. In: Heimat Aug. 1991.
[131] Wertung der Vorsitzenden des deutschen lutherischen Nationalkomitees, Käte Mahn; hier zitiert nach: Esslinger, Dieter: Meine Meinung. In: Heimat Aug. 1991.
[132] Idea-Redakteur Norbert Engelmann sieht die Aufhebung der Suspendierung interessanterweise nicht als Konsequenz von Veränderungen im historischen Prozeß oder einer besseren Einsicht des LWB, sondern als Ergebnis der bereits oben angedeuteten Unstimmigkeiten zwischen den beiden schwarzen lutherischen Kirchen in Namibia, die eine Fortführung der Maßnahme nicht mehr gestatte: "In Namibia (...) ist kirchliche Uneinheitlichkeit an der Tagesordnung. Aber für sie ist nicht mehr die weiße Kirche verantwortlich zu machen, sondern die beiden großen schwarzen Kirchen des Landes. In Budapest täuschten diese beiden Kirchen eine Einheit zwischen sich vor, indem sie die Suspendierung der kleinen weißen Partnerkirche unterstützten. Jetzt aber sprechen die beiden schwarzen Kirchen nicht mehr miteinander. Von kirchlicher Einheit zwischen den Schwarzen selbst ist keine Rede mehr. Das ist dem LWB, der beiden schwarzen Kirchen immer besonders verbunden war, natürlich peinlich. Die Aufhebung der Suspendierung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche ist auf Grund schwarzen Streites als Ablenkungsmanöver von diesem zu verstehen. Die Einsicht des LWB in eine Fehlentscheidung damals in Budapest ist also nicht Grund der Aufhebung der Suspendierung." (Engelmann, Norbert: Hinkt die EKD hinterher? Der Streit der Schwarzen untereinander. In: AZ 23.7.1991.)
Eine sicherlich interessante Interpretation der Ereignisse, die zumindest unterschwellig nicht ohne Bedeutung für die getroffene Entscheidung gewesen sein mag!
[133] Essslinger, Dieter: (M)eine Meinung. In: Heimat Aug. 1991.

Ortsebene nehmen müsse; eine gemeinsame Verfassung könne nur das Ergebnis, nicht aber der Weg sein."[134]

Auch wenn sich Bischof Frederik mit Blick auf den Beschluß von Chicago „hoffnungsvoll in bezug auf den Weg zur Einheit der Kirchen in Namibia"[135] äußerte, liegt exakt in dieser Haltung der DELK, den sie auch unter Landespropst Keding aufrecht erhält, und der entsprechend entgegengesetzten Position der ELCIN und der ELCRN zumindest vordergründig der weiter schwelende Konflikt, der einer Kirchenföderation oder gar -fusion entgegensteht, wie noch zu zeigen sein wird.

Im Februar 1992 gab ELCIN-Bischof Dumeni dann bekannt, „daß die drei lutherischen Kirchen im Lande in Kürze über ihre Einheit diskutieren werden"[136]. Unter der Schirmherrschaft des Lutherischen Weltbundes sollten auf einer unbestimmten Zahl von Treffen zunächst Erfahrungen ausgetauscht werden, womit diese Veranstaltungen laut LWB „beim Aufbau der Nation und als Beitrag zur Regierungspolitik der nationalen Versöhnung"[137] dienen sollten.
In diesem Zusammenhang appellierte Pastor Jaedicke von der ELKIN (DELK) an die drei lutherischen Kirchen, „sich zu einer Kirche zu vereinigen"[138].

Anläßlich der u. a. auch von der EKD angeregten[139] historischen Konsultation von Groß-Barmen Mitte 1992 formulierten die drei lutherischen Kirchen des Landes dann erneut ihre Absicht, sich auf der Grundlage des biblischen Zeugnisses zu einer Kirche vereinigen zu wollen. Hinsichtlich der Form oder des Termins für einen solchen bedeutsamen Schritt wurden allerdings keinerlei Beschlüsse gefaßt. Als Hebel zur Erreichung dieses Zieles sollten aber auf Gemeindeebene „sichtbare Zeichen für die Kirchenvereinigung"[140] gesetzt werden. Zusätzlich wurde auch für die Ebene der Kirchenleitungen eine neue Zusammenarbeit vereinbart.

---

[134] Brand, Burgert: Die DELK und ihre ökumenischen Beziehungen. In: Heimat Aug. 1991.
[135] Ebd.
[136] Kirchen: Einheit. In: AZ 11.2.1992.
[137] Ebd.
[138] Ebd.
[139] Vgl.: VEM-Jahresbericht 1992, S. 20.
[140] Konsultation in Groß-Barmen. Ein Bericht. In: Heimat Aug. 1992, S. 2.

In ihren Ausgangsstatements setzten die einzelnen Kirchenführer dabei etwas unterschiedliche Akzente, wobei sich die ELCIN am offensivsten, die ELKIN (DELK) am vorsichtigsten äußerten. So hieß es im offiziellen Statement der ELCIN:

„It should be unmistakably be pointed out here that the ultimate goal of the ELCIN Church Council (...) is the unity of all Lutherans in Namibia which will eventually culminate into the merger of the three Lutheran Church Bodies in Namibia to become one nation wide Lutheran Church, ELCN. (...) ELCIN on her part is again prepared to venture the journey towards a merger of the three Lutheran Churches in Namibia. (...) This time ELCIN wants to put more emphasis on a unity at the graasroot level rather then a unity just too high elevated at the top-level of church structures.“[141]

Zu den Vorstellungen der ELCRN faßte Bischof Frederik zusammen:

„The Lutheran Churches in Namibia practise partnership on the grassroot level. In order to operate this partnership smoothly and regularly on grassroot level a 5 year plan for joint actions / programme should be launched. All groups in our churches must be encouraged to take part (...). While carefully monitoring the above-mentioned programme and activities, the leading church bodies (Church Board and Synod) should investigate the possibility of merger in the future.“[142]

Landespropst Sundermeier, der zunächst seiner Enttäuschung darüber Ausdruck gab, daß die ELKIN (DELK) zu ihrem Wiederaufnahmeantrag in den CCN aus dem Jahre 1991 bis zum Zeitpunkt der Zusammenkunft in Groß-Barmen noch keine Reaktion erhalten habe, äußerte sich in Form vieler vorsichtiger Fragen, die aber grundsätzliche Offenheit signalisierten:

„What we have to learn first is to concentrate on practising love on congregational level. If we really grow together on grassroot level, then a structure is useful which binds us together. How do we express our love? Another important question is: for which aims or goals do we unite? Just to be together is not enough. It must serve a purpose. Which purpose do we aim at in Namibia together? What can be done better, if we are united? -

[141] ELCIN`s standpoint towards the Lutheran Unity in our country (25.6.1992), S.2 f. DELK-Archiv, „Schlußakte VELKSWA Groß-Barmen 25.-27.6.1992“.
[142] ELCRN: Perspective on unity of the Namibian Lutheran Churches (25.6.1992), S. 3 f. DELK-Archiv, „Schlußakte VELKSWA Groß-Barmen 25.-27.6.1992“.

No union must be a burden but a help. I do not suggest practical solutions now, but express my hope that we will find at this consultation of the three Churchboards steps that lead forward on the road to unity."[143]

Entsprechend dieser divergenten Ausgangslage faßte die Konferenz folgenden von Vorsicht geprägten zentralen Beschluß:

„Therefore this Consultation resolves that the three Lutheran Churches on basis of the biblical testimony to be united in one Lutheran Church in Namibia. (...) While encouraging the movements towards unity on congregational level, the consultation resolves that simultaneously there shall be also a movement towards unity on church leadership level. These two movements towards unity from the side of the grassroot and church leadership level must always work together and never exclude each other."[144]

Als Ersatz für die VELKSWA, die als Begriff und Institution vor allem negative Assoziationen wecken mußte und deshalb nicht wieder reaktiviert werden sollte, beschloß man gleichfalls die Neubegründung eines Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes in Namibia[145], unter dessen Dach faktisch eine neue VELKSWA-Initiative wachsen sollte. Die VELKSWA selbst löste sich anläßlich ihrer siebten Synode im Mai 1993 auf, was von Landespropst Sundermeier im Blick auf das Ziel einer lutherischen Einheit euphemistisch als die „Beseitigung einer Zwischenorganisation" gewertet wurde[146].

Im Juni 1994 ließ sich dann der damalige Generalsekretär der ELCRN, Petrus Diergaardt, gleich zweimal öffentlich zum Thema lutherische Einheit vernehmen, wobei seinen in der AZ veröffentlichten Erklärungen eine deutlich verschiedene Tendenz anhaftete: So schätzte er in seinem ersten Statement die Zusammenarbeit der Kirchen in dieser Frage als „zwar gut"[147] ein, bemerkte aber auch, daß der Traum noch nicht habe verwirklicht werden können: „ELCRN, ELCIN und DELK sind laut Diergaardt noch entlang ethnischen Linien

[143] Summery of the report given by Landespropst K. Sundermeier (ELKIN-DELK) at the Namibian Lutheran Church Consultation at Gross Barmen, 25.6.1992. DELK-Archiv, „Schlußakte VELKSWA Groß-Barmen 25.-27.6.1992".
[144] ELCRN: Resolutions adopted by the Namibian Lutheran Churches consultations, S. 1 f. DELK-Archiv, „Schlußakte VELKSWA Groß-Barmen 25.-27.6.1992".
[145] Vgl.: Konsultation in Groß-Barmen. Ein Bericht. In: Heimat Aug. 1992, S. 2 sowie: Lutherische Kirchen bald vereinigt. In: AZ 20.7.1992; als Nationalkomitee des LWB hatte vormals bereits die KL der VELKSWA fungiert.
[146] Vgl.: VELKSWA aufgelöst. In: AZ 21.5.1993.
[147] Lutherischer Weltbund. In: AZ 14.6.1994.

und der Herkunft ihrer Missionare getrennt“[148], heißt es in der AZ. Am 14. Juni 1994 klang Diergaardt dann wesentlich optimistischer: Die Vorbereitungen für eine Vereinigung der drei lutherischen Kirchen in Namibia seien „weit fortgeschritten“[149], meinte er jetzt und verwies in diesem Zusammenhang auf das mit den drei Kirchenführern und jeweils zwei Vertretern aus jeder Kirche besetzte Nationalkomitee des LWB und auf drei gewählte Ausschüsse, wobei diese sich bereits speziell um den Entwurf einer Kirchensatzung und eines Aktionsprogramms kümmern würden. „Er hoffe, daß sich der Traum der Einheit verwirklichen lasse“[150], wird der spätere Bischof der ELCRN in der gleichen Zeitung wiedergegeben.

Auch wenn weiterhin verschiedenste Differenzen zwischen den Kirchen bestanden, die eine redliche Konkretion lutherischen Einigungsstrebens gar nicht zuließen, waren die Kirchen vor allem nach außen hin doch bemüht, wenigstens ein glaubwürdiges Bild von „Einheit in der Verschiedenheit“[151] zu vermitteln. So traten die drei Kirchen etwa vom 20. bis zum 27. Juni 1995 als gemeinsame Gastgeberinnen einer Tagung des Rates des Lutherischen Weltbundes auf, an der rund 200 internationale Gäste aus dem kirchlichen Bereich teilnahmen.[152]

Die Arbeit im Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes (LWF-NNC) wurde von der Synode der ELKIN (DELK) im September 1996 als eindeutig positiv bewertet. Der Synode selbst konnte zuvor berichtet werden, daß ein

---

[148] Ebd.
[149] Einheit der Lutheraner. In: AZ 22.6.1994.
[150] Ebd.
[151] Überschrift zu einem Interview mit dem Präsidenten des LWB, dem deutschstämmigen Brasilianer Gottfried Brakemeier, der anläßlich seiner Anwesenheit in Windhoek in einem Interview mit der „Heimat“ hinsichtlich seiner Vorstellungen für eine kirchliche Struktur des Luthertums in Namibia folgendes anmerkte:
„Brakemeier: ‚Es gibt verschiedene Kulturen, verschiedene Sprachen. Es sollte Platz sein für den Ausdruck jeder Kultur. Und dennoch sollte in dieser Unterschiedlichkeit ein Einheitsbewußtsein da sein. Es sollte in dieser Situation möglich sein, zusammenzuarbeiten, sich zu begegnen, voneinander zu lernen und sich gegenseitig zu ergänzen.‘
Heimat: „Muß ‘Einheit’ in Namibia auch heißen ‘eine Kirche’? Kann diese im Sinne Ihrer Aussage von der Einheit in der Verschiedenheit - auch folgendermaßen aussehen: Eine Dachorganisation, aber darunter drei verschiedene Kirchen, eben die ELCRN, ELCIN und ELKIN (DELK)?
Brakemeier: ‚Letzteres könnte ich mir sehr wohl vorstellen‘.“
(Einheit in der Verschiedenheit. In: Heimat Aug. 1995, S. 4.)
[152] Vgl.: Tagung des Rates des Lutherischen Weltbundes. In: Heimat Aug. 1995, S. 4.

Unterausschuß, das Lutheran Cooperation Committee (LCC) sich im Sinne der entsprechenden Resolution von Groß-Barmen mit der Erarbeitung konkreter Möglichkeiten einer stärkeren strukturellen Zusammenarbeit zwischen den drei lutherischen Kirchen befasse, wobei den Beteiligten als Zielperspektive das Erreichen einer gemeinsamen lutherischen Kirche in Namibia vor Augen stehe. Die Kirchenleitungen seien sich jedoch auch darüber einig, daß hierbei Zwischenstationen gefunden werden müßten, daß der Weg zu einer Vereinheitlichung der kirchlichen Strukturen nur über eine „'progressive Föderationsstruktur'"[153] zu erzielen sei, wobei die Kirchen allmählich auf einige Rechte der Selbständigkeit zugunsten einer zu bildenden Gesamtkirche verzichten sollten. Zu diesem Zeitpunkt waren aber die schwierigen Fragen der Pastoren-Gehälter (das Pastorengehalt in der ELKIN (DELK) ist etwa dreimal so hoch wie in der ELCRN) und der unterschiedlichen Struktur der Kirchen trotz intensiver Gespräche noch völlig ungelöst.

Trotzdem wurden von den Kirchenleitungen anläßlich einer „round-table-conversation" im April 1997 die Ergebnisse von Groß-Barmen erstmalig nach 1992 mit Nachdruck bestätigt[154]; daß diese verbalen Bekundungen aber allenfalls langfristig redlich gemeint sind, ist allen Beteiligten - ob offen ausgesprochen oder nicht - bewußt: „We all want unity but we hope it will never happen" - so beschreibt ein Kenner der kirchlichen Szene die Situation vor allem auf Seiten der ELCRN und der ELCIN. Denn diese formulierten jetzt mit ihrer Forderung nach unmittelbarer kirchlicher Vereinigung („merger") und der erst nachgeordneten Angleichung der Strukturen eine Position, die sie in dieser Absolutheit in Groß-Barmen noch nicht vorgetragen hatten und die auf seiten der ELKIN (DELK) auch in der Weise interpretiert wird, daß die Meßlatte aus bestimmten Gründen bewußt so hoch gehängt wird, daß sie praktisch für die ELKIN (DELK) unüberwindbar ist.

Die resolute Haltung der ELCRN bekräftigte auch die Synode dieser Kirche im Jahre 1997 zum wiederholten Male:

---

[153] Überkirchliche Beziehungen der Elkin (Delk). In: AZ 24.9.1996.

[154] Vgl.: Minutes of round table of ELCIN, ELCRN, ELCIN-GELC with their Lutheran partners on questions of Lutheran unity, April 8, 1997. Die Einsicht in das Material wurde von Pastorin Angela Veei, Khomasdaal, ermöglicht.

„The Synod reaffirms that the policy of ELCRN is to form one united Lutheran Church in Namibia, together whith ELCIN and ELCIN/GELC. The synod reiterates that ELCRN is not in favour of a federation of the three Lutheran Churches but is totally committed to the unification of the three Lutheran Churches in Namibia as one Lutheran Church."[155]

Während eines Gesprächs mit ELCRN-Bischof Diergaardt legt er besonderen Nachdruck auf diese Position seiner Kirche:

„We want one church - a merger. If there is no possibility for a merger, we can leave it. I know there are different meanings, the Landespropst talk of a 'progressive federation', but we are working for a merger, for a unity, for one church."[156]

Diese absolute Position ist so für die ELKIN (DELK) nach eigenem Bekunden nicht akzeptabel. Vor allem ihre kongregationalistisch-synodale Verfaßtheit ist für die kleinste der drei lutherischen Kirchen unaufgebbar, die Eingliederung (und darum würde es sich angesichts der Größenverhältnisse der Kirchen wohl handeln) in die faktisch hierarchisch-episkopale Kirchenstruktur der schwarzen lutherischen Kirchen, in der dem Bischof nicht nur eine geistliche, sondern auch eine rechtliche Führungsrolle zufällt, käme einer totalen Preisgabe der eigenen stark synodal geprägten Tradition und Identität[157] gleich. Die Kirchenleitung der ELKIN (DELK) verfolgt deshalb die von Bischof Diergaardt zitierte Strategie der allmählichen Annäherung („progressive federation"), die - anders als in den 1970er und 80er Jahren - nicht den Eindruck einer nur taktisch ausgerichteten Initiative hinterläßt. Vor allem in den Bereichen Mission und Diakonie, theologische Ausbildung und Personaleinsatz sowie bei Gemeinde-gründungen und Kirchbauten strebt Landespropst Keding eine enge Zusammenarbeit der Kirchen an. Vielleicht in zehn Jahren könnte es dann im Sinne eines Finanzausgleichs auch eine einvernehmliche Regelung zu den unterschiedlichen Pastorengehältern geben, meint der Landespropst der ELKIN (DELK). Begönne man aber wie in der VELKSWA-Debatte der 70er Jahre mit der Verpflichtung aller Kirchen auf eine gemeinsame Verfassung, drohe das Scheitern von kirchlicher

[155] Resolutions of the Seventeenth Ordinary Synod of the ELCRN, 30.8.1997. ELCRN-Archiv.
[156] Gespräch mit Bischof Diergaardt am 29.9.1997 in Windhoek.
[157] Vgl.: Brand, Burgert: Gestalt der Kirche - Kirche gestalten. In: AH 1994, S. 55 f. Brand schreibt u. a. bezüglich des Charakters der DELK: „Die weitgehende Selbständigkeit der Gemeinden ist ein wichtiges Charakteristikum der ELKIN (DELK)." Die Entstehungsgeschichte der Kirche von den Gemeinden über einen Kirchenbund hin zu einer Kirche liefert die Erklärung für dieses Kirchenverständnis (vgl. auch Teil III dieser Arbeit).

Annäherung unausweichlich wieder an der dann „zwanghaften Konkretion“.[158] Vor allem die eben in diese Richtung laufenden Forderungen der beiden anderen Kirchen wie auch deren Unstimmigkeiten untereinander stehen solchen Bemühungen um das Machbare entgegen und blockieren heute noch eine echte Annäherung der Kirchen.

Auch aus der Sicht des Jahres 2001 hat sich an diesen Positionen wenig verändert: Bischof Keding kann davon berichten, daß man in der DELK auf breiter Ebene „ganz ehrlich und überzeugt bereit ist“[159], eine Föderation mit ELCIN und ELCRN anzustreben und umzusetzen[160]; ähnlich wie die VELKD in Deutschland solle diese Föderation eine Art „Holding“ sein, unter der die bestehenden Kirchen weiterhin existieren würden. Die Föderation solle aber den Status einer eigenen Kirche haben und über eine eigene Synode und eine eigene Kirchenleitung verfügen. Das Bischofsamt würde dann zwischen den Mitgliedskirchen alternierend wechseln. Der nach wie vor von den beiden anderen lutherischen Kirchen ausschließlich angestrebte „merger“, der die Auflösung aller drei Kirchen voraussetzen würde und an deren Stelle *eine* lutherische Kirche, die sich in vier bis sechs Regionalkirchen mit jeweils einem eigenen Bischof gliedern solle, setzen würde, hält Keding zwar für „theologisch wünschenswert“, aber für unrealisierbar, jedenfalls was die nähere Zukunft anbelange; landesspezifische und finanzielle Gründe[161] ließen auf absehbare Zeit dieses Modell als nicht umsetzbar erscheinen. Wenn die Kirchen hinsichtlich ihrer Einigungsbemühungen wirklich weiterkommen wollten, müßten sie kleine Schritte zu gehen bereit sein, gibt sich der Bischof überzeugt und deutet damit auch einen entsprechenden Verdacht bezüglich der beiden lutherischen Schwesterkirchen an. Ob diese bereit sein werden, Zweifel an ihrer Einigungsbereitschaft auszuräumen, könnte sich laut Keding gegen Ende des Jahres 2002 erweisen, wenn sich das Ereignis von Groß-Barmen zum zehnten Male jährt.[162]

---

[158] Gespräche mit Lp. Keding am 17.8.1997 in Windhoek und am 9.12.1998 in Swakopmund.
[159] Gespräch mit ELKIN (DELK)-Bischof Reinhard Keding am 30.10.2001 in Wuppertal.
[160] Ein entsprechender Beschluß der Synode der ELKIN (DELK) sei im September 2001 gefaßt worden, so Keding. (Vgl.: ebd.)
[161] Hier sind insbesondere die Aspekte Kompetenzverteilung hinsichtlich der Eigentumsverwaltung, der Pfarreranstellungen und der Ausübung des Dienstrechtes sowie die Gehaltsfrage angesprochen. Doch auch wenn sich über diese Aspekte Einigung erzielen ließe, bliebe immer noch die schwerwiegende Differenz zwischen den Kirchen bezüglich des ekklesiologischen Grundverständnisses bestehen.
[162] Gespräch mit ELKIN (DELK)-Bischof Reinhard Keding am 30.10.2001 in Wuppertal.

4.3.2 Der „grassroot“-Ansatz nach dem Konzept des LWB

Anders als sein Vorgänger im Amt, der lutherische Einheit zwar gleichfalls als „richtig und nötig“[163] erkannt hatte, aber diese damit beginnen lassen wollte, „daß zunächst einmal alle drei lutherischen Kirchen eine gemeinsame Leitung bilden“[164], ist Landespropst Keding klarer Verfechter einer Position, die der Verwirklichung von Einheit auf Leitungsebene nur dann eine dauerhafte Chance gibt, wenn diese an der Basis hinreichend bejaht und praktiziert wird.
Schon in seinem ersten Interview mit der „Heimat“ formulierte er als neuer Leiter der ELKIN (DELK) seine diesbezügliche Überzeugung:

„Gemeinsame Wege werden nur gefunden, wenn wir auf der Gemeindeebene anfangen, auch miteinander Gottesdienste feiern, gemeinsame Veranstaltungen durchführen, vielleicht auch Projekte finden, für die wir gemeinsam verantwortlich sind.“[165]

Zwei konkrete Beispiele mögen das Anliegen des Landespropstes verdeutlichen und die Ernsthaftigkeit dieses Ansatzes unterstreichen:
Von allen Betroffenen am meisten erleichtert über die positiven Signale, die von der Konferenz in Groß-Barmen im Jahre 1992 ausgingen, waren wohl *die* Frauen der drei lutherischen Kirchen, die sich 1982 als „VELKSWA-Frauenkonferenz“ konstituiert und sich bis 1986 jährlich einmal an verschiedenen Orten des Landes getroffen hatten[166], bis es im darauffolgenden Jahr zum Eklat zwischen den damaligen Kirchen ELK und der DELK gekommen war und die schwarze lutherische Kirche ihren Gemeinden den Abbruch jeglicher Kontakte zu der deutschen Kirche nahegelegt hatte. Mit Ausnahme von Swakopmund sind die Gemeinden diesem Aufruf seinerzeit

[163] Sundermeier, Karl: Auf Wiedersehen. In: Heimat Sept. 1993.
[164] Seit Unabhängigkeit kaum Verbesserungen. Interview von „idea“ mit dem ehemaligen Landespropst der DELK, Karl Sundermeier. In: AZ 6.10.1993.
[165] Missionarische Kirche - ökumenische Kirche - Kirche in Namibia. Ein Interview mit Landespropst Reinhard Keding. In: Heimat Dez. 1993, S. 3.
[166] Vgl.: Phillipine - Einladung zur Frauenkonferenz. In: Heimat Apr. 1995, S. 6.

gefolgt, und erst im Jahre 1993, nach der Aussöhnung zwischen den Kirchen, kam es im Oktober des Jahres zu einem neuerlichen Treffen von etwa 80 Frauen aus allen drei Kirchen in Okahandja[167], womit eine für das Luthertum in Namibia symbolträchtige Tradition wieder aufgenommen und weitergeführt wurde[168]. Im gleichen Monat feierten die Lutheraner in Swakopmund, in Lüderitz und in Omaruru den Reformationstag mit einem gemeinsamen Gottesdienst.[169] -

Anfang des Jahres 1995 besuchte ELCIN-Bischof Dumeni auf eine persönliche Einladung hin die ELKIN (DELK)-Gemeinde Windhoek. Bei dieser Gelegenheit kam es zum Gedankenaustausch zwischen dem Bischof und Gemeindegliedern im Rahmen verschiedener Gesprächsgruppen, dem Bischof wurden die sozialen Einrichtungen der Gemeinde vorgestellt und man feierte gemeinsam den Sonntagsgottesdienst, wobei der Bischof die Predigt, die parallel übersetzt wurde, hielt.[170]

Ein zunehmend institutioneller Ansatz für ein Zusammenwachsen der Kirchen von der Gemeindebasis her kann auch in der sogenannten „Innercity Lutheran Congregation“ (ICLC) erkannt werden. Diese noch junge Windhoeker Gemeinde rekrutiert sich insbesondere aus den zahlreichen Besuchern der englischsprachigen Gottesdienstangebote, mit denen sich unmittelbar nach der Unabhängigkeit zu Beginn der 90er Jahre die ELKIN (DELK) und die ELCRN vor allem an die zahlreichen Heimkehrer richteten. Die zunächst getrennt abgehaltenen Gottesdienste wurden nach einiger Zeit zusammengelegt, und es wurde sogar ein vorläufiger eigener Kirchenrat gebildet.[171] Glieder und Pastoren aller drei Kirchen gestalten den sonntäglichen Gottesdienst und die sonstige Gemeindearbeit mit, wobei allerdings die Beteiligung von seiten der Laien aus der ELKIN (DELK) recht gering erscheint. Die Gemeinde selbst sieht sich gern als „Modellgemeinde“ für eine zukünftige einheitliche lutherische Kirche in Namibia, wobei aber ihr ungeklärter kirchenrechtlicher Status immer wieder Anlaß zu heftigen Debatten besonders zwischen der ICLC und der ELCRN

[167] Pönnighaus, Käte: Endlich wieder ein Frauentreffen. In: Heimat Dez. 1993, S. 7.
[168] Vgl. dazu auch: Konferenz namibischer Frauen der drei lutherischen Kirchen in Namibia. In: Heimat Juni 1997 sowie: Treffen lutherischer Frauen in Ongwediva. In: AZ 23.5.1997.
[169] Kurzberichte aus unserer Kirche. In: Heimat Dez. 1993, S. 7.
[170] Vgl.: Bischof Dumeni besuchte die Christuskirche. In: AZ 14.2.1995.
[171] Vgl.: Brand, Burgert: Kennen Sie die Innercity-Lutheran Church? In: Heimat Jan. 1995, S. 2.

gab, weil die ELCRN auf ihren Anspruch auf rechtliche Eingliederung der Gemeinde in ihre Struktur beharrte, wogegen die Gemeinde selbst wohl schon aufgrund ihrer im Vergleich zu den übrigen ELCRN-Gemeinden soziopolitisch völlig andersartigen Klientel ein gewisses Maß an Eigenständigkeit für sich reklamierte. So schlug von kirchenoffizieller Seite dem Hauptinitiator dieser Gemeindearbeit, Ngeno Nakamhela, über lange Zeit ein nicht unerhebliches Maß an Mißtrauen entgegen, und anstatt von Modellhaftigkeit und „geistlichem Zeichen für das neue Namibia“[172] zu sprechen, wurde hier im Blick auf die englischsprachige Gemeinde auch gern die Gefahr der Bildung einer vierten lutherischen Kirche im Lande beschworen. Erst im Jahre 2001 deutete sich eine Einigung zwischen ICLC und ELCRN an; die Einführung von Ngeno Nakamhela als ordentlicher Pfarrer dieser Gemeinde war für den ersten Advent 2001 vorgesehen und sollte von Bischof Keding vorgenommen werden[173].

Gewisse Eitelkeiten und durchaus ausgeprägtes Machtbewußtsein werden aber nicht nur anhand dieser langen Kontroverse sichtbar; auch hinsichtlich der schon angesprochenen zunehmenden Ausweitung der Gemeindegründungen durch ELCIN in traditionell von der ELCRN versorgten Gebieten gibt es mitunter unverhohlenen Streit zwischen den beiden schwarzen lutherischen Kirchen. Während die ELCIN mit der Begründung, ihren in die Zentren der Mitte und des Südens ziehenden Ovambo-Gemeindegliedern folgen zu wollen, um ihnen auch dort ein adäquates kirchliches Angebot machen zu können, die Neugründungen von eigenen Gemeinden rechtfertigt, argumentiert die ELCRN, es gebe in diesen Regionen bereits eine lutherische Kirche, der sich die nach Süden ziehenden Ovambo anschließen könnten. Die völkisch anstatt geographisch orientierte Strategie der ELCIN fördere eine Verfestigung der ethnischen Aufspaltung der Bevölkerung im kirchlichen Bereich, anstatt diese zu brechen. Daß man darüber hinaus Angst vor einer sich zunehmend als Staatskirche verstehenden ELCIN hat und daß die ELCRN die oft mittelständisch orientierten Ovambo auch aus finanziellen Interessen gern in ihren eigenen Gemeinden eingegliedert sähe, wird dabei in persönlichen Gesprächen mit Kennern der kirchlichen Szene sehr deutlich.

[172] So bewertet Carl Scholz die ICLC. (Gespräch mit Carl Scholz am 28.8.1997 in Windhoek.)
[173] Gespräch mit Bischof Reinhard Keding am 30.10.2001 in Wuppertal.

Trotz oder auch wegen dieser partiellen Separationserscheinungen beschäftigen die drei lutherischen Kirchen seit Anfang 1997 in Gestalt des LWF-NNC Pastorin Angela Veei als Vollzeitkraft mit der Aufgabenbeschreibung, als Koordinatorin für lutherische Einheit im Bereich aller Kirchen zu wirken, „um die Verständigung zwischen den verschiedenen Ebenen in der Kirche zu verbessern und zu fördern, um Initiativen in den Gemeinden anzuregen, um Zusammenarbeit in Gottesdiensten, im Gebet und in sozialdiakonischen Projekten zu fördern, um Konferenzen zu organisieren, die bestimmte Gruppen aus allen Kirchen zusammenführt, um Probleme zu benennen und an ihrer Überwindung zu arbeiten“[174].

Angela Veei kann von zahlreichen positiven Ansätzen bezüglich der kirchenübergreifenden Aktivitäten berichten, wobei insgesamt aber immer nur eine kleine Anzahl von Kirchengliedern involviert ist. Sie hofft indes auf Multiplikatoren und leitet Interessierte in diesem Sinne zu Selbstinitiativen für gemeinsames Engagement an. Dennoch gibt sie sich keinerlei Illusionen hin: „Nation building dauert mindestens eine Generation - auch in der Kirche.“[175]

Die positive Einstellung zu ihrer Aufgabe, die Angela Veei auszeichnet und ihr Respekt in allen drei Kirchen einbringt, beschreibt sie - trotz ihres Wissens um das ganze Drama der VELKSWA-Geschichte - mit folgenden Worten:

„Es ist richtig, daß unsere Kirchen eine verschiedene Geschichte und damit verschiedene Entwicklungen durchgemacht haben. Es ist richtig, daß unsere Kirchen verschieden organisiert sind hinsichtlich ihrer Verfassungen, ihrer Verwaltung und Institutionen. Es ist wahr, daß unsere Kirchen verschiedene Kulturen, Traditionen und Sprachgruppen beherbergen. Aber sind das alles wirklich Dinge, die uns voneinander trennen und isolieren müssen? Sind es nicht vielmehr Dinge, die uns bereichern und in der Begegnung kreativ werden lassen können?“[176]

In den Gemeinden werden die Ansätze zur Begegnung auf der Ebene der Gemeinden oder verschiedener Aktionsgruppen grundsätzlich begrüßt[177], was aber sicherlich um so leichter fällt, als niemand zu irgend etwas gezwungen

[174] Einrichtung einer Koordinatorenstelle für Lutherische Einheit. In: Heimat Juni 1997.
[175] Gespräch mit Angela Veei am 4.12.1998 in Khomasdaal.
[176] Einrichtung einer Koordinatorenstelle für Lutherische Einheit. In: Heimat Juni 1997.
[177] Gespräch mit Dieter Esslinger am 14.8.1997 in Windhoek.

wird. Es wird wohl noch ein langer Weg sein, bis viele Kirchenglieder aus allen drei Kirchen durch persönliche Erfahrungen den Kontakt zu anderen lutherischen Christen mit so unterschiedlichem kulturellen und sprachlichen Hintergrund als Bereicherung empfinden können. Ob die Vereinigung der lutherischen Kirchen, die theologisch sinnfällig und gewollt ist, irgendwann auch als echtes Bedürfnis von den Kirchengliedern empfunden wird, muß der Zukunft und dem Engagement vieler einzelner Initiativträger anheim gestellt bleiben.

Dieser „grassroot-Ansatz“ wird auf institutioneller Ebene des LWB-NNC inzwischen dadurch begleitet, daß ein „planning committee“, das durch zehn Mitglieder aus jeder Kirche paritätisch besetzt ist und etwa zweimal pro Jahr zusammentritt, nicht nur große Entwürfe zukünftiger einheitlicher Kirchenstrukturen entwirft, sondern vor allem auch die Kontaktnahme und -pflege auf der Ebene der Gemeinden befördern möchte.[178]
Bischof Keding beklagt allerdings, daß dieser Ansatz von den Kirchenleitungen der ELCIN und der ELCRN nach wie vor in zu geringem Maße unterstützt werde; wichtige Informationen würden in diesen Kirchen nicht bis zu den Gemeinden durchdringen und Diskussionen über die Ausgestaltung des kirchlichen Miteinanders würden auf die Kirchenleitungen und die Synoden beschränkt bleiben.[179]

Demgegenüber faßt Keding das aus seiner Sicht diesbezüglich Notwendige in folgenden Worten zusammen: „Wir brauchen Erfahrungen, daß das Gemeinsame uns bereichert. Bis jetzt haben wir das Gefühl, daß alles Gemeinsame unheimlich schwer erarbeitet werden muß.“[180]
Und auch aus folgendem programmatischen Satz spricht die langjährige Auslandserfahrung des Leiters der ELCIN (GELC):

„Das erste muß eine theologisch-christliche Identität sein, dann erreicht man auch kulturelle Freiheit, und man kann in diesem Bereich sich öffnen, hat aufgrund der Glaubensgemeinsamkeit nicht mehr diesen absoluten Sicherheitsbedarf.“[181]

[178] Gespräch mit Bischof Reinhard Keding am 30.10.2001 in Wuppertal.
[179] Ebd.
[180] Gespräch mit Lp. Keding am 17.8.1997 in Windhoek.
[181] Ebd.

In diesem Satz spiegelt sich nicht zuletzt auch die grundlegende Spannung, die die DELK über Jahrzehnte hinweg bestimmte, noch einmal wider.

4.4 „Growing together - zusammen wachsen und zusammenwachsen“[182] - Institutionalisierung der Mission der Zweibahnstraße: Die ELCRN wird im Rahmen des Projektes United in Mission (UiM) integrativer Partner der Vereinten Evangelischen Mission

Vielleicht war es RMG-Missionsinspektor Gustav Menzel selbst, der im Anschluß an die Weltmissionskonferenz in Uppsala bereits im Jahre 1969 den geistigen Anstoß zu einem neuen Missionsverständnis im Sinne eines partnerschaftlichen Miteinanders gab und den Gedanken einer Integration von Mission und Kirche in die Rheinische Mission und ihre Trägerkirchen hineintrug. Zwei Sätze aus dieser Zeit vermögen diesen Neuanfang exemplarisch zu verdeutlichen:

„’Eine Mission in 6 Kontinenten’ bedeutet die Einbeziehung des ‘ersten’ Kontinentes in den Missionsauftrag. (...) Die theologische Frage muß beantwortet werden, ob die Kirche Pfarrer und Missionare unterscheidet, ob das zwei Ämter der Kirche sind, der Pfarrer und der Missionar, der eine für die Glieder in der Herde und der andere für die draußen Stehenden.“[183]

Auch der seinerzeitige Präses der ELK, Lukas de Vries, stellte bereits 1975 die Frage an die VEM, ob nicht auch seine Kirche die deutsche Missionsgesellschaft als Sendungsorgan der ELK verstehen könne.
Die von Menzel und de Vries gestellten Fragen wurden dann 1993 unter dem Motto „Von der deutschen Missionsgesellschaft zur ökumenischen Missionsgemeinschaft“[184] für die gesamte VEM, ihre sechs Trägerkirchen und ihre Partnerkirchen in dem von Menzel gemeinten Sinne - angesichts der vorausgegangenen Missionsgechichte sehr eindrucksvoll - beantwortet.

---

[182] Motto der Missionshauptversammlung 1991, die das UiM-Programm in den Mittelpunkt ihrer Beratungen stellte. (Die Missions-Hauptversammlung 1991: Mission geht weiter - in neuen Strukturen In: IdW 1/1992, S. 22.)

[183] Menzel, Gustav: Der Dienst der Missionsgesellschaften nach Uppsala. In: De Kleine, Hans (Hg.): Neue Aspekte. Ein Arbeitsbericht der Rheinischen Mission. Wuppertal 1969, S. 24.
Schon 1967 hatte Menzel, der gerade zum Direktor der Rheinischen Mission avanciert war, sein modernes Missionsverständnis in folgenden Sätzen niedergelegt: „Wenn wir Partnerschaft sagen, haben wir die Mission im oekumenischen Zeitalter vor Augen. Die Partnerschaft bedeutet oekumenisches Handeln in seiner ganzen Breite. Das heißt, daß wir uns heute für Konfessionen und Kirchen öffnen, die wir bisher nicht im Blick hatten, daß wir uns in bewußter Solidarität in die Andersartigkeit des oekumenischen Partners hineinversetzen und an seinem Reichtum teilhaben.“ (Menzel, Gustav: Die Mission und ihr Dienste heute. In: IdW 8,9/1967, S. 159.)

[184] Titel einer Dokumentation zur entscheidenden UiM-Vollversammlung in Ramatea 1993. (Vgl.: MB 11/1994, S. 13.)

Zunächst aber war es in einem ersten Schritt die „Partnerschaftsarbeit“, die in den 1980er Jahren nach den entsprechend gelagerten strukturellen Entwicklungs- und Veränderungsprozessen in den Kirchen und innerhalb der Missionsgesellschaft an diese Gedanken anknüpfte; sie war darauf angelegt, auf allen kirchlichen Ebenen das traditionelle Missionsverständnis von der einseitigen Sendung hin zur modernen gemeinsamen und gegenseitigen Partnerschaft zu entwickeln[185] - „Kirchenkreispartnerschaften - Ein Ausdruck heutiger gemeinsamer Mission“[186] formulierte die VEM hinsichtlich eines wichtigen Bausteins dieses Konzeptes entsprechend. Mit Nachdruck bemühte sich die Vereinigte Evangelische Mission in Wuppertal gemeinsam mit den ihr weltweit verbundenen Kirchen in der Folgezeit um die Implementierung dieses neuen Missionsverständnisses innerhalb der gelebten gemeinsamen Missionspraxis.[187]

So war es Anfang der 90er Jahre zwar ein folgerichtiger, dennoch aber auch ein mutiger und konsequenter zweiter Schritt, dieses neue Missionsverständnis auch in strukturell neue Formen zu gießen. Aus der Mission der Einbahnstraße, in der die VEM die aus Eigenmitteln und Zuschüssen der Trägerkirchen zur Verfügung stehenden Gelder an die 33 Empfängerkirchen, die durch die VEM vor allem in Südostasien, Tansania und Namibia miteinander verbunden sind, nach eigenem Dafürhalten übergab, sollte ein Netzwerk werden, in dem jede dieser bisherigen Empfängerkirchen der VEM gleichgestellt sein würde und man gemeinsam über Projekte und die Verwendung von Geldmitteln entschied:

„Ziel ist es, nach der Phase der Nord-Süd-Mission nun zu einer stärkeren Vernetzung der Mission und zu einer aktiven Teilnahme überseeischer Kirchen an Verantwortung und Entscheidungen zu kommen.“[188]

---

[185] Vgl. zum Begriffsverständnis und zur konkreten Partnerschaftsarbeit die detaillierte empirische Studie von Lothar Bauerochse: Miteinander leben lernen. Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften. Erlangen 1996.
Nachdem es anläßlich einer Partnerschaftskonsultation 1985 zur sogenannten „Gut-Holmecke-Vereinbarung“ zwischen namibischen und deutschen Partnerschaftskreisen gekommen war, wurde dieses Dokument anläßlich einer weiteren Konsultation 1990 in Swakopmund überarbeitet. Hier legten die Beteiligten gemeinsam fest, was sie unter „Partnerschaft“ verstehen wollten und wie sie den Begriff zu konkretisieren gedachten. (Vgl.: Partnerschaft mit Namibia. In: MB 1/1991, S. 7 ff.)

[186] Kirchenkreispartnerschaften. Ein Grundlagenpapier aller UIM-Partnerkirchen; abgedruckt in: MB 2/1992, S. 7 ff.

[187] Vgl. hierzu auch Kap. 2.6.5 dieser Arbeit!

[188] Nachrichten und Kurzberichte. In: IdW 1/1991, S. 24.

Erstmals machte der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, Peter Beier, am Ende seiner Ausführungen anläßlich der EKiR-Synode Anfang 1990 einer breiteren Öffentlichkeit deutlich, daß die kirchliche Partnerschaft auf eine so definierte neue Grundlage, die bereits seit 1988 konkret angedacht worden war[189], gestellt werden sollte.[190] Das Projekt zur Umgestaltung der VEM „zu einem Instrument der Weltmission“[191] sollte den Namen „United in Mission“ bekommen und wurde von Beginn an auch von dem damaligen Direktor der VEM, Peter Sandner, vorbehaltlos unterstützt. In einem Interview erklärte Sandner auch den Grundgedanken des UiM-Konzeptes:

„Es geht nicht nur um mehr Quantität, sondern auch um eine andere Qualität. Wie können wir abgeben oder gar teilen, ohne anderen das Gefühl der Abhängigkeit zu geben? Wo erkennen wir selbst unsere Ratlosigkeit und bitten andere um die Hilfe, die uns unser Wohlstand und Wissen nicht geben kann?“[192]

Das Konzept sah die Bildung eines jährlich tagenden Missionsrates, der die Aufgaben der bisherigen Missionsleitung wahrnimmt, und die Konstituierung eines Exekutivausschusses, der im Auftrag des Missionsrates als Leitungsgremium fungiert, vor, wobei letzterer höchstens zur Hälfte mit deutschen Entscheidungsträgern besetzt sein sollte, die übrigen Vertreter würden von den Kirchen in Asien und Afrika gestellt.[193]

Nach seiner Ansicht zu UiM befragt, äußerte ELCRN-Bischof Frederik seinerzeit, daß seine Kirche die Vorschläge für UiM nicht zurückweisen werde, bat sich aber für seine Kirche auch einen längeren Diskussionsprozeß aus, da derartige Veränderungsprozesse Zeit zum Verständnis bräuchten, wie dies auch bei der Implementation der mittlerweile sehr erfreulich laufenden Kirchen-

[189] Die Missions-Hauptversammlung 1991: Mission geht weiter - in neuen Strukturen. In: IdW 1/1992, S. 22 sowie: „United in Mission“-Konsultation Mülheim 1988. Ergebnisse und Empfehlungen; abgedruckt in: MB 12/1988, S. 7 ff.
[190] Durth, Rüdiger: SWAPO bleibt auf der Tagesordnung. Die rheinische Landessynode versucht, das Thema Schuld aufzuarbeiten. In: AZ 29.1.1990. Vgl. zum UiM-Projekt auch folgenden Grundsatzartikel: Beyer, Ulrich: Zum Schalom gesendet. Das Modell „United in Mission“. In: EvKom 11/1995, S. 673 ff.
[191] Die Missions-Hauptversammlung 1991: Mission geht weiter - in neuen Strukturen. In: IdW 1/1992, S. 22.
[192] Interview mit Peter Sandner. In: IdW 1/1991, S. 6.
[193] Die Missions-Hauptversammlung 1991: Mission geht weiter - in neuen Strukturen In: IdW 1/1992, S. 22.

kreispartnerschaften ein Jahrzehnt zuvor der Fall gewesen sei. Wichtig erscheine ihm, daß UiM in die bestehenden Partnerschaftsstrukturen nicht eingreife, dann sehe er einen echten Fortschritt in der neuen Struktur, insbesondere, weil sie auch die Kontakte der mit der VEM verbundenen Kirchen untereinander stärken könne.[194]

Auch in den sechs deutschen Partnerkirchen der VEM wurden die Jahre 1992/93 zu einem intensiven Diskussionsprozeß über die Internationalisierung der VEM genutzt. Und obschon zunächst aus vielen Kirchenkreisen Befürchtungen laut wurden, daß man das Projekt zu schnell vorantreibe[195], gaben die meisten betroffenen Synoden um die Jahreswende 1992/93 doch ihre Zustimmung zur Umwandlung der VEM, die damit nach den Worten ihres Präses Ulrich Beyer, „das einzige deutsche Missionswerk“ sei, „das einen solchen Schritt tut“[196]. Zeitgleich begann die Internationalisierung des Mitarbeiterstabes in der Missionszentrale in Wuppertal, wo seither immer mehr Verantwortungsträger aus Afrika und Asien ihren täglichen Dienst tun. Am 16. Oktober 1993 nahm dann die Delegiertenversammlung aller mit der VEM verbundenen Kirchen und Institutionen anläßlich einer Tagung in Ramatea / Botswana die neue UiM-Satzung an[197] und VEM-Direktor Reiner Groth erklärte bei dieser Gelegenheit öffentlich, daß das gesamte Eigentum der VEM in die neue Gemeinschaft eingebracht werden solle[198], was die Partnerkirchen mit großer Begeisterung aufnahmen. Der Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche von Westfalen und Präses der VEM, Ulrich Beyer, bezeichnete diese Konstruktion als ein „Jahrhundertereignis“ und erläuterte diese Attribuierung wie folgt:

„Denn das passiert ja nun erstmalig in der deutschen Missionslandschaft, daß ein Missionswerk wirklich radikal Macht und Mittel, Leitungsbefugnis und Geld mit seinen überseeischen Partnern teilt. (...) United in Mission steht für den in Ramatea nachdrücklich erklärten Willen, zu einer missionarischen Gemeinschaft zusammenzuwachsen, in der wirklich Rechte und Pflichten, Gaben und Lasten miteinander geteilt werden. Hier werden Kirchen, beispielsweise aus Westafrika und Indonesien, in gemeinsamer Mission füreinander verantwortlich, die bislang in

[194] Interview mit Bischof Hendrik Frederik über die Arbeit der ELCRN. In: IdW 6/1992, S. 29 f.
[195] Vgl.: United in Mission. Die Richtung stimmt, die Arbeit fängt an. In: IdW 1/1993, S. 24.
[196] Zustimmung zum UiM-Programm. In: IdW 2/1993, S. 20.
[197] Wachsen - Teilen - Lernen - Vertrauen. Die Versammlung der VEM/UiM-Partnerkirchen in Ramatea / Botswana. In: IdW 1/1994, S. 5.
[198] Ebd., S. 6.

geschichtlicher, noch kultureller und auch geistlicher Hinsicht miteinander in Bezug standen. Das ist das wirklich Neue an 'United in Mission'!"[199]

Beyer weiß dabei um den Prozeßcharakter dieses Projektes:

„Ich verkenne nicht: Wir sind erst am Anfang eines noch langen Weges. Wir müssen vor allem einander noch sehr viel besser kennenlernen, um wirklich zusammenzuwachsen zu einer Mission."[200]

Neben einer wachsenden Süd-Süd-Kooperation erhofft sich der Präses der VEM aber vor allem auch Impulse für die deutschen Kirchen aus den südlichen Partnerkirchen:

„Im Blick auf die häufig angefragten Auswirkungen auf unsere deutsche Region, halte ich die Konzentration auf missionarische Programme für unser eigenes Missionsland Deutschland für vordringlich. Das bedeutet die konsequente Teilhabe der Partner aus Asien und Afrika an der Wahrnehmung von missionarischen Aufgaben in unserer eigenen Gesellschaft."[201]

Im Wissen um die über ein Jahrhundert fast statische Missionsauffassung verdient die hier Platz greifende Entwicklung tatsächlich Anerkennung: 1978, nur sechs Jahre nach dem Tod des Grandseigneurs einer paternalistischen Missionspraxis in Namibia, des Missionars Vedder, begann der UiM-Prozeß mit der sogenannten Bethel-Konsultation, während der die theologische, personelle und finanzielle Zusammenarbeit zwischen den in der VEM verbundenen Partnern beschlossen wurde. Nach intensiven Erfahrungen gemeinsamer Arbeit wurde zehn Jahre später im Rahmen der „Mülheim-Konsultation" der UiM-Zug auf die Schiene gesetzt, 1993 in Ramatea wurde die neue Struktur von allen beteiligten Kirchen und Institutionen beschlossen, und 1996 fand wiederum in Bethel die konstituierende Vollversammlung von UiM statt[202], ein beeindruckendes Treffen von jetzt gleichberechtigten Partnern aus vielen Teilen der Welt[203].

---

[199] Beyer, Ulrich: United in Mission. Eine teilende Gemeinschaft von Kirchen. In: IdW 1/1994, S. 9.
[200] Ebd.
[201] Ebd.
[202] Vgl.: Der Weg von United in Mission. In: IdW 2/1996, S. 14.
[203] Die Teilnahme am öffentlichen Teil der achttägigen Veranstaltung hinterläßt bis heute einen nachhaltigen Eindruck auf den Verfasser dieser Arbeit. Insbesondere wenn man sich den Wandel des Missionsverständnisses und die konkrete Missionsgeschichte, wie sie für Südwestafrika bzw. Namibia in den beiden ersten Teilen dieser Arbeit nachgezeichnet worden ist, vor Augen hielt, konnte man in diesen Tagen nicht umhin, in diesem Geschehen den „Hauch der Geschichte" deutlich zu spüren.

Damit hat sich die Vereinigte Evangelische Mission (VEM) „von einer deutschen Missionsgesellschaft hin zu einer internationalen Gemeinschaft von Kirchen umgewandelt“[204] und demgemäß auch ihren Namen in „Vereinte Evangelische Mission. Gemeinschaft von Kirchen in drei Erdteilen“ (VEM) bzw. United Evangelical Mission (UEM) geändert[205].

In bezug auf die namibische Partnerkirche der VEM, die ELCRN, ist festzustellen, daß man hier Ende der 90er Jahre eher positiv-verhalten auf die von der VEM und ihren deutschen Trägerkirchen initiierte neue Konstruktion reagierte:

„In the beginning it was so much an initiative from the churches outside. It was really more there. We knew what we had, who our partners were. All the things came by Wuppertal. This has changed now. But we get more and more the feeling to become part of this mission work. It`s a process for us to understand the changing. It needs time but it works.“[206]

Lange Zeit hatte sich die Kirchenleitung wenig darum gekümmert, die Kirchenglieder mit den neuen Gegebenheiten vertraut zu machen. Erst 1994 heißt es in den Synodenpapieren:

„Mnr. Die Vorsitter, ek moedig die Gemeeteleiers aan om al ons Gemeentes sover as moontlik te informeer en vertroud te maak met die nuwe verwikkelinge wat rondom vergader tafels die afgelope jare plaas gevind het, en die gedaante wisseling wat ons jare lange Partner Organisasie die VEM ondergaan het.
Die gemeentes moet begin besef dat die veranderings in die wereld en self in kerklike liggame ons noodgedwonge raak, en tot meer selfstandigheid oproep.“[207]

Deshalb war das UiM-Programm auch 1997 in der ELCRN noch kaum bekannt.[208]
Auch in den Synodenpapieren aus dem Jahre 1997, immerhin dem ersten Jahr nach der Konstituierung von UiM, findet sich im Bericht des Bischofs nur ein kurzer Hinweis auf die Ereignisse in Bethel mit dem Zusatz „May the Lord of

[204] United in Mission. Die Beschlüsse von Ramatea. In: IdW 1/1994, S. 12.
[205] Vgl.: Ein historisches Ereignis. In: IdW 5/1996, S. 3.
[206] Gespräch mit Bischof Diergaardt am 29.9.1997 in Windhoek.
[207] Interim verslag van die sesde buitengewone sinode van ELCRN, S. 18. ELCRN-Archiv.
[208] Gespräch mit Ida Hoebes am 25.9.1997 in Katutura.

Mission bless what we are intending to do“[209]; in den Anlagen ist die Botschaft der konstituierenden UEM-Tagung in Bethel sowie eine Skizze der UiM-Struktur beigefügt. Viel ausführlicher fällt dagegen der Dank für „spiritual and financial support we have received“[210] aus, der an die „United Evangelical Mission (VEM) and all the member churches in Germany“[211] gerichtet ist.

Von dieser Seite[212] flossen nämlich in den Jahren zuvor noch erhebliche finanzielle Mittel in einen „capital fund“, aus dessen Erträgen sich die ELCRN auch zukünftig teilweise finanzieren will. Ohne eine Verbesserung der Beitragsmoral in den Gemeinden der ELCRN wird dies aber kaum ausreichen, die großen finanziellen Probleme dieser Kirche mittel- und langfristig beheben zu können.[213] Auch deshalb wird von seiten der ELCRN der direkten Partnerschaftsarbeit zwischen deutschen evangelischen Kirchen und der ELCRN als Gesamtkirche sowie zwischen einzelnen Kirchenkreisen auf beiden Seiten auch weiterhin eine erhebliche Bedeutung beigemessen.
Vor diesem Hintergrund soll die von Bischof Frederik in seinem obigen Statement zum UiM-Prozeß angesprochene Partnerschaftsarbeit hier noch ein wenig genauer betrachtet werden: Sie lief in der seit Beginn der 80er Jahre bewährten Weise auch nach der Unabhängigkeit Namibias weiter, mittlerweile gibt es 15 offizielle Partnerschaftsbeziehungen zwischen Kirchenkreisen und Institutionen auf namibischer und deutscher Seite, wobei sich einige Partnerschaften gerade zu Beginn der 90er Jahre als besonders lebendig erwiesen[214]. Den Sinn der in diesem Rahmen möglichst regelmäßig angesetzten gegenseitigen Besuche

[209] „Biskops-Verslag“ der „Sewentiende Gewone Sinode van die Evangelies Lutherse Kerk in die Republiek van Namibiè“ (30.8.-4.9.1997), S. 31. ELCRN-Archiv.
[210] Resolutions of the Seventeenth Ordinary Synod of the ELCRN, 30.8.1997. ELCRN-Archiv.
[211] Ebd.
[212] Insbesondere die EKiR, mit der die ELCRN im Rahmen der „Rengsdorfer Vereinbarung“ unmittelbar nach der Unabhängigkeit ein direktes Partnerschaftsverhältnis begründet hatte (vgl.: MB 7,8/1990, S. 6), hat für die ELCRN erhebliche Summen aufgebracht (die Synode der EKiR beschloß im Januar 1994 eine jährliche Zahlung in einen „Endowmentfonds“ für Namibia in Höhe von 2 Millionen DM für den Zeitraum von drei Jahren (vgl.: VEM-Jahresbericht 1994, S. 32)), die noch vor der Implementierung von UiM die finanzielle Basis der ELCRN sichern helfen sollten. Neue Partnerschaftsverträge, die von UiM nicht tangiert werden, wurden 1993 zwischen der ELCRN und der Evangelischen Kirche Hessen-Nassau sowie zwischen der ELCRN und der Lippischen Landeskirche abgeschlossen. (Vgl.: Bishop`s Report of the 15th Ordinary Synod of ELCRN, S. 57 f. ELCRN-Archiv.)
[213] Gespräch mit Volker Rosenbach am 16.9.1997 in Windhoek.
[214] Eine vollständige Liste der Partnerschaften findet sich in: VEM-Jahresbericht 1995, S. 122 f.

faßte der Synodalbeauftragte für Ökumene im Kirchenkreis Wetzlar folgendermaßen zusammen:

„Das Geheimnis der Partnerschaft ist das Geheimnis der Begegnung mit lebendigen Menschen. Ohne irgendein zweifelhaftes Heldentum, ohne besondere Akte der Barmherzigkeit, der Herablassung oder Bittstellerei geschieht sie selbstverständlich über kulturelle und sogar soziale Kluft hinweg.“[215]

Klaus Rosenstock, in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau zuständig für Mission und Ökumene, schrieb 1991 an die 14. Ordentliche Synode der ELCRN: „We in Germany need your voice that we don`t become satisfied and tired, that we can pray, hope, believe together and struggle for more justice and peace“[216].

Eine Vernetzung dieser extrem bilateral ausgerichteten Kirchenkreispartnerschaften im Zuge der Ausbildung der UiM-Strukturen erscheint dabei aber wünschenswert, um das gemeinsame Missionsprojekt somit auch auf „grass-root-level“ zu forcieren. Leider gibt es aber bislang noch nicht einmal unter den Kirchenkreisen (krings), Gemeinden und Institutionen der ELCRN, die solche Kontakte nach Deutschland pflegen, einen institutionalisierten Erfahrungsaustausch und es erfolgt auf Gemeindeebene auch keine Weitergabe von Erfahrungen an *die* Gemeinden, die keinen Partner in Deutschland haben, so daß hier viel nebeneinander her läuft und auch die Gefahr von Neid und Mißgunst unter den Gemeinden nicht ausgeschlossen ist.[217] Wie auf namibischer Seite ist inzwischen auch auf deutscher Seite die Partnerschaftsarbeit extrem abhängig von der fortdauernden Initiative einzelner; Kontakte, die durch offizielle Delegationsbesuche begonnen haben, leben häufig auf privater Ebene weiter[218] und sparen dabei, anders als noch in den 1980er Jahren, auch Kontakte zur DELK nicht mehr aus[219]. Diejenigen, die solche Kontakte über die Kirche

[215] Kannemann, Horst: Saatkorn - Partnerschaft Windhoek / Wetzlar. In: IdW 6/1992, S. 35.
[216] Minutes of the 14th Ordinary Synod of the ELCRN, 28.9.-4.10.1991, Bylaag Nr. 10. ELCRN-Archiv.
[217] Gespräche mit Ida Hoebes am 25.9.1997 in Katutura, mit Angela Veei am 22.9.1997 in Windhoek sowie mit Birgit und Siebo Siuts am 26.8.1997 in Windhoek.
[218] Gespräch mit Birgit und Siebo Siuts am 26.8.1997 in Windhoek.
[219] Seinerzeit, so Landespropst Keding, seien die DELK-Glieder von Besuchern aus Partnerschaftskreisen faktisch als „Aussätzige“ behandelt worden. Die ELKIN (DELK) zeige sich den Besuchern heute gegenüber trotzdem aufgeschlossen und wünsche sich in diesem Bereich gar mehr Initiative zur Zusammenarbeit von seiten der ELCRN. (Gespräch mit Landespropst Keding am 14.8.1997 in Windhoek.)

oder privat pflegen, sind offenkundig beeindruckt, auf diesem Wege einen wirklich tiefen Einblick in die Lebens- und Gefühlslage des jeweiligen Gegenübers zu erhalten und so auch zu einem vertieften Verständnis der Befindlichkeit der jeweils anderen Gesellschaft zu kommen, so daß sie um den ideellen Wert der Partnerschaften ein sehr persönliches Wissen haben.[220] Die oftmals mangelnde Institutionalisierung der Kontakte birgt aber auch die Gefahr des abrupten Endes, so daß auch aus diesem Grund eine stärkere Vernetzung der Arbeit wünschenswert erscheint, um sie langfristig zu sichern.

Alt-Missionar Wienecke schätzt diesen neuen Ansatz des praktizierten partnerschaftlichen Missionsverständnisses auf der Laien- wie auch auf der Amtsebene aus seiner eigenen Missionserfahrung heraus sehr. Es habe lange gedauert, so Wienecke, bis man erkannt habe, daß Mission nicht ein Akt der Selbstbesinnung, sondern ein Akt der Grenzüberschreitung sei: „Ich gehe zu Leuten, von denen ich vielleicht persönlich gar nicht eingeladen bin.“[221] Vor allem UiM sei ein offener und deshalb zu begrüßender Ansatz: „Wir gehen hin und hören erst einmal zu. Und wenn Gott universal ist, dann ist das Heil auch nicht von Konfessionen abhängig.“[222]

Dieser im Jahre 1998 geäußerte Satz eines Zeitzeugen zeigt in aller Deutlichkeit den hoffentlich breit angelegten Wandel der missionstheologischen Überzeugung, der durch den UiM-Vorsitz des amtierenden Bischofs der ELCRN, Zephania Kameeta, im Jahre 2001 vielleicht auch ein Stück weiter in das Bewußtsein der Gemeindeglieder auf dem viel beschworenen „grassroot-level“ eindringen und hier seine positive Wirkung entfalten kann.

[220] Gespräch mit Birgit und Siebo Siuts am 26.8.1997 in Windhoek.
[221] Gespräch mit Werner A. Wienecke am 10.12.1998 in Swakopmund.
[222] Ebd.

4.5 „Im Spannungsfeld deutscher Identität und ökumenischer Einbindung“[223] - Neuausrichtung der DELK nach der Unabhängigkeit: Die deutschsprachigen Lutheraner ordnen sich in den namibischen Kontext ein

Für die Befindlichkeit der Gemeindeglieder der ELKIN (DELK) im ersten Jahrzehnt der Unabhängigkeit Namibias spielen die sozioökonomische Lebenslage, das damit verbundene allgemeine Lebensgefühl und die Zukunftserwartungen der *deutschsprachigen Namibianer* bzw. der *Deutsch-Namibier* oder *Namibia-Deutschen*[224] eine nicht zu unterschätzende Rolle. Diese Einflußgrößen wurden bereits von anderer Seite genauer untersucht[225], hier sollen deshalb aktualisie-

[223] Unter diesem Motto untersuchte im Januar 1995 eine Auslandspfarrkonferenz der EKD, zu der sich Pfarrer aus verschiedensten deutschsprachigen Gemeinden Afrikas versammelt hatten, die eigene Arbeit. (Vgl.: Auslandspfarrkonferenz der EKD. In: Heimat Aug. 1995, S. 2.)

[224] Die Zahl der Varianten der in diesem Zusammenhang verwendeten Begriffe und die Unsicherheiten ihnen gegenüber ist nicht nur in der Literatur groß, sondern auch bei den bezeichneten Personen selbst.

[225] Vgl.: Weiland, Heribert: Namibia nach der Unabhängigkeit: Wo stehen die Deutschsprachigen? In: AH 1994, S. 77 ff. sowie aktueller: Schmidt-Lauber, Brigitta: Die verkehrte Hautfarbe: Ethnizität deutscher Namibier als Alltagspraxis. Berlin, Hamburg 1998 sowie vor allem: Tajnsek, Melanie: Sprach- und Schulpolitik als Instrument der Selbstbehauptung einer ethnischen Minderheit: Eine Fallstudie anhand der Deutschsprachigen in Namibia. Diss. Bochum 1999. Elektron. Veröffentlichung: www-brs.ruhr-uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/TajnsekMelanie/diss.pdf . Lesenswert auch: Staby, Hans Erik: Politischer Beitrag der Deutschen. In: AZ 10.7.1992. Die zentralen Aussagen des deutschstämmigen DTA-Oppositionellen, der sein Mandat in der zweiten Jahreshälfte 1997 vor allem aus Protest gegen die mangelnde Unterstützung seitens der Basis für seine politische Tätigkeit im Speziellen und als warnenden Fingerzeig bezüglich der politischen Lethargie der oppositionellen Bürger im allgemeinen niederlegte (Gespräch mit Hans-Erik Staby am 18.8.1997 in Windhoek), lauten hier fünf Jahre zuvor noch recht optimistisch folgendermaßen: „Heute, wo die Unabhängigkeit des Gebietes gesichert ist, bilden die Deutschen einen integralen Teil der namibischen Gesellschaft. Ich bin überzeugt, daß die meisten individuell oder kollektiv bereit sind, zum Aufbau eines friedlichen und wohlhabenden Namibia beizutragen. (...) Die Tatsache, daß diese Gemeinschaft (der Deutschsprachigen, Verf.) höchst kritisch und vielleicht pessimistisch in die Zukunft schaut, darf nicht als Mangel an Vertrauen in die Verfassung und die Institution betrachtet werden, sondern als Kritik einer ‘jungen und bisher unerfahrenen Regierung’.“
Der medienwirksame Schritt Stabys von 1997 macht deutlich, daß er seine eigene Einschätzung von 1992 ganz offensichtlich inzwischen als zu optimistisch verworfen hatte und sich eher der Einschätzung Gerhard Tötemeyers annäherte, der in einer vielbeachteten Rede am 22.8.1993 zur Einstellung vieler Weißer in Namibia bemerkte: „Die Haltung der Weißen ‘ja, wir akzeptieren eine schwarze Mehrheitsregierung in Namibia, macht ruhig weiter, aber mischt euch nicht in mein materielles Wohlergehen ein und laßt mich ansonsten allein’ reflektiert keineswegs Versöhnung. Dies ist eine Haltung der Selbstzufriedenheit und Selbstgerechtigkeit.“ (Die Tötemeyer-Rede. In: AZ 24.8.1993.) Auch der seinerzeitige Chefredakteur der AZ, Hans Feddersen, sprach zu dieser Zeit „mit Blick auf die Deutschen von einer sich entwickelnden ‘Ohne-mich-Haltung’. Selbst Deutsche, die an die wirtschaftliche Zukunft des Landes glauben und sich auf dem Feld engagierten, wollen die politische Zukunft des Landes nicht mitgestalten“, so die AZ. (Es läuft besser als erwartet. Die Nachfahren der Kolonialherren Südwestafrikas fühlen sich in Namibia nicht unwohl. In: AZ 8.10.1993.)
Auch der zweite deutsche Botschafter in der Republik Namibia, Hanns H. Schumacher, beschreibt die Haltung vieler Deutschstämmiger in dieser Weise, wenn er eine pointierte Aussage aus den Reihen der deutschen Minderheit zitiert: „Wir haben zwei Kriege überstanden und die Südafrikaner, dann werden wir die Namibier auch überstehen.“ (Gespräch mit Botschafter Schumacher am 11.8.1997 in Windhoek.)

rend lediglich einige Aspekte angeführt werden, die für das Verhalten der deutschsprachigen Lutheraner in der Umbruchszeit ausschlaggebend waren:
Als Namibia am 21. März 1990 seine Unabhängigkeit feierte, mußte dies ein Konglomerat von Assoziationen mit jeweils subjektiver Färbung bei der deutschen Minderheit im Lande hervorrufen. Hoffnungen, daß die neue Regierung auch die deutschstämmigen Namibianer in eine umfassende *reconciliation policy* einbeziehen oder doch wenigstens rational agieren und entsprechend anerkennen werde, daß Namibia noch für lange Zeit auf das Know-how und die Wirtschaftskraft der Weißen angewiesen sein wird, mischten sich mit Befürchtungen, es komme im Zuge einer *affirmativ-action-policy* zukünftig verstärkt zu einer „apartheid in reverse“, die das Lebensniveau und das Lebensgefühl deutschsprachiger Namibier immer stärker belasten würde und vielleicht sogar eines Tages ein Verbleiben im Lande verunmöglichen könnte.
So verwundert es nicht, daß die Reaktionen der deutschsprachigen Organisationen im Lande sehr unterschiedlich ausfielen: Während etwa die liberal einzustufende Interessengemeinschaft Deutschsprachiger Südwester (IG) den Namibianern und ihren neuen politischen Führern zur „langerwarteten Unabhängigkeit unseres Landes“[226] öffentlich gratulierte und in ihrem Glückwunsch des Weiteren formulierte:

„Die ehrlichen Bemühungen der Swapo, nach jahrelangem erbitterten Kampf ein Klima der Versöhnung und Toleranz zu schaffen, erwecken berechtigte Hoffnungen auf die Entstehung eines namibischen Nationalbewußtseins. Somit können jetzt alle Namibier gemeinsam aktiv am Aufbau, der Entwicklung und Neugestaltung eines unabhängigen Namibia teilhaben“[227],

gibt es von seiten der DELK keine öffentliche Stellungnahme zu diesem bedeutsamen gesellschaftspolitischen Ereignis. Damit setzte die deutsche Kirche nach der Zeitenwende zunächst ihren seit dem totalen Bruch mit der ELK verfolgten Enthaltsamkeitskurs fort. Die Identitätskrise vieler DELK-Glieder dürfte sich dabei insgesamt lähmend auf die Kirche ausgewirkt haben. Diese Krise mußte sich aus folgenden Überlegungen ergeben: Wenn die lutherische Zweireichelehre die Anerkennung der sich selbst als christlich verstehenden

[226] Marees, K. W. von: Die IG gratuliert. In: AZ 30.3.1990.
[227] Ebd.

Obrigkeit fordert und man dem Apartheidsregime vor allem unter Berufung auf dieses theologische Argument jahrzehntelang Respekt zollte, mußte man jetzt nicht auch die vom Volk in die Regierungsverantwortung hineingewählte SWAPO, deren maßgebliche Leute sich jenseits aller sozialistischen (Lippen-) Bekenntnisse erklärtermaßen ja vor allem auch dem christlichen Glauben verbunden fühlten, als Obrigkeit anerkennen und ihr Loyalität zollen?
Die traditionelle Haltung der „politischen Neutralität" widersprach in der Konsequenz ihrer Anwendung auf einmal den eigenen sozioökonomischen Interessen, was spürbar zu einer tiefen Verunsicherung in der DELK führte. Deshalb erscheint es nicht verwunderlich, daß die Kirche zunächst nicht das zu leisten vermochte, was ihr gut angestanden hätte, nämlich sich der öffentlichen Erklärung der VEM zur Unabhängigkeit des Landes vorbehaltlos anzuschließen. In dieser Erklärung hieß es:

„'Am Tag der Unabhängigkeit Namibias bekennen wir, wie im Oktober 1977[228], vor Gott und vor unseren Brüdern und Schwestern: „Herr, wir haben an dir gesündigt,

- weil wir dein Ebenbild in unseren schwarzen Brüdern und Schwestern verleugnet haben;
- weil wir deine Menschwerdung zur Versöhnung der Welt nur für das private Leben von Menschen gelten ließen;
- weil wir die Verheißung deines kommenden Reiches nicht angenommen haben als Ermutigung, zu jeder Zeit für die Würde aller Menschen in der Welt einzutreten, darum rufen wir zu dir: Herr erbarme dich!'"[229]

Noch im gleichen Jahr fand sich sogar die NG Kerk in Südafrika, die immerhin die Apartheid theologisch aktiv gerechtfertigt hatte, zu einer aufsehenerregenden Erklärung bereit, in der sie ihren „ketzerischen Anteil an der Politik der Apartheid (..), die zu extremem Leid geführt hat"[230] zugab. Der prominente NGK-Theologe Willie Jonker formulierte während des historischen ökumenischen Treffens im November 1990 ein ganz persönliches Bekenntnis: „'Ich beichte vor Ihnen und vor Gott nicht nur meine eigene Sünde und Schuld,

[228] Vgl. Teil II dieser Arbeit.
[229] Zitiert nach: Zur Unabhängigkeit Namibias. Erklärung der Vereinigten Evangelischen Mission. In: AZ 30.3.1990.
[230] Breyer, Karl: Reaktionen zur Kirchentagung von Rustenberg. In: AZ 16.11.1990.

sondern auch meine persönliche Verantwortung für die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Fehler.'"[231]

Aber auch durch diese Erklärungen sah sich die DELK offenbar nicht herausgefordert und schwieg zu ihrem eigenen Verhalten in den vorangegangenen 30 Jahren, was vordergründig um so leichter begründbar schien, als man in vermeintlich streng konfessioneller Ausrichtung ja immer betont hatte, gar keine aktive Rolle im gesellschaftspolitischen Prozeß einzunehmen. Offensichtlich bestand also subjektiv gar keine Notwendigkeit, sich für eine Rolle zu rechtfertigen, die man immer schon ausschließlich als der Kirche von verschiedenen anderen Seiten angedient empfand.

Unabhängig von diesem unbestellten Feld des Fragens nach der eigenen Verantwortlichkeit in der zurückliegenden historischen Epoche meldete sich die DELK zuerst auf diakonischem Gebiet in der neuen namibischen Gesellschaft zurück: So stellte die Kirchengemeinde Windhoek zwei Freiplätze in ihren Kindergärten für aus der ehemaligen DDR zurückgekehrte „SWAPO-Kinder" zur Verfügung, übernahm für zwei weitere die Schulkosten an der Deutschen Schule Windhoek (DSW) und forderte ihre Glieder zur finanziellen Unterstützung der heimkehrenden Kinder auf.[232] Auch mit dem Betrieb des Altersheims in Otjiwarongo und der Pflegestätte „Hephata" in Katutura wurde die DELK in der öffentlichen Wahrnehmung in Zusammenhang gebracht.[233]

Daß aber die auf diese Weise und auch durch die sich etwa seit Mitte 1990 innerhalb der DELK abzeichnende Bereitschaft, den Weg zurück in die nationale ökumenische Gemeinschaft und den Kontakt zu den anderen lutherischen Kirchen erneut zu suchen[234], die Frage nach dem originären Beitrag der DELK

[231] Kirchen in Südafrika: ein Spiegelbild der Apartheid-Nation. In: AZ 21.1.1994.
[232] DELK hilft Kindern. In: AZ 15.11.1990.
[233] Hofmann, Eberhard: Beschlußprotokoll der ELKIN (DELK)-Synode 1991; hier zitiert nach: Die wichtigsten Beschlüsse der 27. Synode der ELKIN (DELK). In: Heimat Dez. 1991, S. 2.
[234] Dies ist etwa den Ergebnissen der Beratungen der Informationstagung der Synode vom 8.-10.6.1990 zu entnehmen, in denen es u .a. heißt: „Wir müssen offen sein und diese Offenheit kundtun, u. a. durch: Gespräche der Kirchenleitung der DELK mit den Kirchenleitungen der Schwesterkirchen, praktizierte Versöhnung in den Gemeinden, gemeinsame Gottesdienste." Interessanterweise findet sich in dem Papier auch die Formulierung: „Die DELK muß ihre Verantwortung in der politischen Diakonie wahrnehmen." Hinsichtlich der Einheit der Kirchen wurde folgende Formulierung verabschiedet: „Die verschiedenen lutherischen Kirchen in Namibia sind auf 'verschiedenen Wellenlängen'. (...) Die DELK darf sich nicht eine Rolle zumuten, die sie nicht bewältigen kann. Die Verbindungen zu den Schwesterkirchen sollten auf natürlichen Voraussetzungen beruhen." (DELK: Informationstagung der Synode vom 8.-10.6.1990: Ergebnisse der Beratungen. DELK-Archiv, Mappe „Synodenakten".)

zur Versöhnung innerhalb der namibischen Gesellschaft nicht beantwortet wird, mahnte indirekt ein Kommentar der „Heimat“ an, wenn es dort in Anspielung auf Dietrich Bonhoeffers Unterscheidung von ‘teurer’ und ‘billiger’ Gnade zum Thema Versöhnung hieß:

„Billig ist auch Versöhnung, wo Menschen, die in den Jahren südafrikanischer Herrschaft Menschenrechte mißachtet, miserable Löhne gezahlt, rassistische Parolen verbreitet und nationalistische Töne gesungen haben, nun auf einmal, wo sich die politischen Vorzeichen geändert haben, besondere politische Rechte einklagen, sich zur Moralpolizei des Landes aufmüpfen, Mißstände anprangern, die sie selbst mitverursacht haben, ohne jemals um Vergebung und Verzeihung gebeten zu haben. (...)
Teure Versöhnung will die eigene Schuld - und das gilt für alle beteiligten Parteien und Gruppierungen in gleicher Weise - nicht verdecken, sondern aufdecken und bekennen, sie strebt die Klärung der Verhältnisse an und will die Vergangenheit bewältigen. ‘Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung’, behauptet die jüdische Weisheit.“[235]

Nicht nur die DELK als Ganze, sondern auch so manches aufmerksam lesende DELK-Glied konnte sich in solchen Sätzen wohl wiederfinden.

Die „Historische Synode“[236] im Oktober 1991, die „unter dem Grundthema der ökumenischen Beziehungen und darin vor allem der Beziehungen der drei Lutherischen Kirchen in unserem Lande“[237] stand, bestätigte dann in eindrucksvoller Weise den eingeschlagenen Kurs der Selbstbefreiung aus der Isolation: Zum einen stimmte die Synode bei nur wenigen Gegenstimmen der Vorlage der Kirchenleitung zu, die Wiederaufnahme der DELK in den CCN zu beantragen[238], zum anderen dokumentierte man mit der Umbenennung der Kirche, daß auch die deutschen Lutheraner im Namibia der 90er Jahre angekommen waren. Im neuen Namen der Kirche, ELKIN (DELK), rückte der bisherige Name als Herkunftsbezeichnung in den Zusatz, während der zeitbezogene „Sitz im Leben“ der Kirche mit dem Namen Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia an die erste Stelle trat.[239] Zugleich signalisierte man den beiden ande-

[235] BB (vermutlich Burgert Brand): (M)eine Meinung. In: Heimat April 1991.
[236] So titelte die AZ am 21.10.1991 ihren Leitartikel.
[237] Sundermeier, Karl: (M)eine Meinung. In: Heimat Dez. 1991, S. 2.
[238] Hofmann, Eberhard: Beschlußprotokoll der ELKIN (DELK)-Synode 1991; hier zitiert nach: Die wichtigsten Beschlüsse der 27. Synode der ELKIN (DELK). In: Heimat Dez. 1991, S. 2.
[239] Die Tatsache, daß die Namensänderung der Kirche erst nach der Unabhängigkeit erfolgte, weist noch einmal zurück auf die Geschichte der Benennung der Kirche (vgl. Kap. 3.4.2.2 dieser Arbeit).

ren lutherischen Kirchen die eigene Bereitschaft zu einem neuerlichen Aufeinanderzugehen und sanktionierte damit die bereits von der Kirchenleitung eingeschlagene Linie. Die Kirchenleitung wurde von der Synode sogar beauftragt, „'neue Wege zur Erreichung kirchlicher Einheit zu beschreiten'"[240].

Die Voraussetzung für diesen bemerkenswert konsequenten Neuanfang wurde allerdings nicht in Namibia, sondern am 8. Juli 1991 in Chicago getroffen. Ohne die Wiederherstellung der Vollmitgliedschaft der DELK im LWB wären die selbstbewußten und zukunftsweisenden Entscheidungen der Synode von 1991, die den schon dargestellten Prozeß von Groß-Barmen von seiten der ELKIN (DELK) ermöglicht hatten, nicht denkbar gewesen. Deswegen formulierte der Landespropst:

„Nachdem das Verhältnis zu der ELCRN auf eine neue Vertrauensbasis mit dem Ziel eines neuen Miteinanders gestellt worden war und nachdem der Lutherische Weltbund (LWB) die Suspendierung unserer Kirche aufgehoben und damit den Weg in die lutherische Gemeinschaft von Kirchen neu geöffnet hatte, mußte dieses auch in der Namensgebung seine Antwort, seinen Ausdruck finden."[241]

Die Antwort der DELK auf die Aufhebung des Suspendierungsbeschlusses von 1984, der sich insgesamt lähmend auf die DELK und destruktiv hinsichtlich lutherischer Gemeinschaft in Namibia ausgewirkt hatte, weil er von Beginn an als eine ungerecht empfundene Strafmaßnahme nicht die Einsicht und konstruktive Solidarität innerhalb der DELK befördert, sondern schnell zu Trotz und (Selbst-)Ghettoisierung der deutschen Kirche und zu neuerlichen internen Fraktionsbildungen geführt hatte, bestand nunmehr in einer mit der Namensänderung als dauerhaft angelegten echten Neuausrichtung der deutschsprachigen Lutheraner Namibias.

Und wenn einer Namensgebung zumindest in Abwägung entsprechender Alternativen eine langfristige programmatische Bedeutungsaussage zufällt, dann muß hier festgehalten werden, daß die ebenfalls diskutierten Vorschläge DELKIN und DELKNAM[242] eben nicht gewählt wurden! Im neuen Namen drückt sich damit aus, daß die deutschsprachigen Lutheraner gelernt hatten, zwischen

[240] Hofmann, Eberhard: Beschlußprotokoll der ELKIN (DELK)-Synode 1991; hier zitiert nach: Die wichtigsten Beschlüsse der 27. Synode der ELKIN (DELK). In: Heimat Dez. 1991, S. 2.
[241] Sundermeier, Karl: (M)eine Meinung. In: Heimat Dez. 1991, S. 2.
[242] Vgl.: Sundermeier, Karl: (M)eine Meinung. In: Heimat Dez. 1991, S. 2.

„deutscher Gemeinschaft“ und „deutscher Gemeinde“ zu unterscheiden; mit der Umbenennung wurde neben der theologischen Implikation der prinzipiellen geistigen Einheit der Kirche (Betonung des Evangelisch-Lutherisch-Seins im neuen Namen) damit auch dem Faktum Rechnung getragen, daß die DELK ihre einstige kulturpolitische Monopolstellung inzwischen eingebüßt hatte.

Damit hatte die DELK dieses Mal die nationalen und internationalen Beobachter der Synode (Vertreter der ELCRN und der ELCIN waren ebenso anwesend wie Abgesandte der EKD und des LWB) nicht enttäuscht und bestätigte mit ihren Beschlüssen die Formulierung des LWB-Vertreters, Ishmael Noko, der vor der Synode konstatierte: „Was wir jetzt tun, wird auf folgende Generationen Auswirkungen haben. (...) Die Dinge bewegen sich auf Erneuerung zu“[243].

Vom Mühlstein einer schweren historischen Bürde endlich befreit, begann die ELKIN (DELK) nunmehr ihre neue, konstruktive Rolle im kirchlichen Kontext Namibias zu formulieren und einzunehmen, wie dies insbesondere die Bemühungen um die Neugestaltung der Beziehungen innerhalb der lutherischen Familie des Landes zeigen. Dabei bemühte sich die Kirche in einem ersten Schritt unter der Maßgabe einer qualitativ neuen Zielausrichtung um die neuerliche Kontaktsuche zu den Schwesterkirchen :

„Neue Aufgaben - im Aufarbeiten der Vergangenheit, im Klären theologischer Konzepte, im vereinten Gegenüber zum Staat und den Anforderungen, die von dort auf uns zukommen - wollen sinnvoller Weise gemeinsam angefaßt werden. Darin sollten wir lutherischen Kirchen zusammenstehen, einen gemeinsamen Weg gehen.“[244]

Im Rahmen eines Exkurses wurde bereits an anderer Stelle dieser Arbeit[245] ein vergleichender Blick auf die Katholische Kirche Namibias geworfen, um anhand einiger Aussagen des deutschen Paters und Generalvikars Bernhard Nordkamp auf Unterschiede in Programmatik und Formulierung zwischen deutschsprachigen Lutheranern und deutschsprachigen Katholiken hinzuweisen, die

[243] Hofmann, Eberhard: Beschlußprotokoll der ELKIN (DELK)-Synode 1991; hier zitiert nach: Die wichtigsten Beschlüsse der 27. Synode der ELKIN (DELK). In: Heimat Dez. 1991, S. 2.
[244] Sundermeier, Karl: (M)eine Meinung. In: Heimat Dez. 1991, S. 2.
[245] Vgl.: Kap. 3.7 dieser Arbeit.

sich vor allem auch aus der anderen Verfaßtheit der Kirchen ergaben. Auch an dieser Stelle bietet sich als kleiner Exkurs ein derartiger direkter Vergleich an, da Pater Nordkamp im August 1993 zu den von der ELKIN (DELK) thematisierten Aspekten Stellung nahm. So hieß es in der AZ:

„Pater Bernhard Nordkamp aus Windhoek erklärte, daß die Kirche eine wichtige Rolle bei der nationalen Versöhnung zu spielen habe. Er fügte hinzu, daß die katholische Kirche kein deutscher Klub sei, und für alle Kulturen da sei. Die Kirche müsse Türen öffnen und Schranken abbrechen."[246]

Auch hier fallen im Vergleich mit dem vorstehenden Zitat wieder die undiplomatisch-deutlichen Worte auf, der sich die katholische Seite auch gegenüber ihren deutschsprachigen Gemeindegliedern - wie etwa in diesem Fall - immer wieder befleißigte. Pater Nordkamp meint dazu beinahe lakonisch: „Ich habe von Anfang an für die Apartheid keine Zeit gehabt. Weiße Katholiken, die anders denken, sollen lieber wegbleiben. Das habe ich denen auch immer gesagt."[247] Erst mit Landespropst Keding sollte auch die ELKIN (DELK) 1993 einen Leiter bekommen, der in ähnlicher Weise eine wohltuend undiplomatische und unmißverständliche Ausdrucksweise bevorzugt.[248]

Doch zurück zu den immerhin auch bemerkenswerten Worten des Neuanfangs auf deutschsprachig-lutherischer Seite:
Neben den schon genannten positiven Auswirkungen der DELK-Synode von 1991 wurde in einem Sekundäreffekt insbesondere auch das so häufig gespannte Verhältnis zur EKD positiv beeinflußt, denn nach den deutlichen Signalen der kleinen Partnerkirche sah sich die EKD ihrerseits nicht länger gezwungen, den immer schwieriger begründbaren Spagat zwischen der Solidarität zu den beiden schwarzen lutherischen Kirchen auf der einen Seite und der Aufrechterhaltung des historisch gewachsenen besonderen Verhältnisses zur DELK auf der anderen Seite üben zu müssen. Dem verantwortlichen Leiter des Kirchlichen Außenamtes ist die Erleichterung über die sich seit Mitte 1991 abzeichnende Entspannung zwischen den Kirchen anzumerken, wenn er in

[246] Katholische Kirche Jubiläum. In: AZ 30.8.1993.
[247] Gespräch mit Bernhard Nordkamp am 7.12.1998 in Windhoek.
[248] Vgl. dazu exemplarisch die weiter unten in zentralen Passagen zitierte Rede von Landespropst Keding vor dem Deutschen Kulturrat im Jahre 1995.

einem Interview im Dezember desselben Jahres anläßlich des in anderem Zusammenhang schon oben erwähnten Besuches in Namibia zur Haltung der EKD zu den namibischen Kirchen und zur neuen Rolle der ELKIN (DELK) gegenüber der „Heimat“ ausführt:

„Wir können es gar nicht anders sehen, als daß unsere historisch gewachsenen Beziehungen zur DELK eingebettet sind in unsere Beziehungen zu allen Kirchen in diesem Land. Wir können uns hier keine Apartheid mehr leisten und denken. Wenn das in früheren Jahrzehnten so gewesen ist, hatte das historische Gründe, aber das ist heute nicht mehr zu rechtfertigen. (...) Wenn Sie nun fragen, was kann die DELK eigentlich in die Partnerschaft (zur EKD, Verf.) mit einbringen, dann wünsche ich mir, daß die DELK sehr viel stärker die Fragen und Herausforderungen aufgreift, die sich den Menschen und den Kirchen in diesem Land stellen, daß sie sich zum Interpreten, zum Sprecher der namibischen Kirchen und der namibischen Sorgen in Deutschland (auch in der EKD) macht (...) - vielleicht könnte es dahin kommen, daß auch die DELK ein authentischer Interpret Namibias wird und nicht nur ihre eigenen Sorgen reflektiert (...) ich würde mich freuen - und das vermisse ich manchmal -, daß die Sorgen und Freuden der anderen auch Ihre Sorgen und Freuden werden.“[249]

Die Einforderung der Selbst-Identifikation der DELK mit dem namibischen Kontext, die hier von Held als in höchstem Maße ausschlaggebend hinsichtlich der Qualität der Partnerschaft zwischen EKD und DELK angesehen wird, findet sich auch im Zusammenhang mit der Fortführung der „Einvernehmlichen Übergangsregelung“[250] wieder, wobei deutlich wird, daß die Erfüllung dieser Erwartungshaltung für das Kirchliche Außenamt eine Conditio sine qua non zur Aufrechterhaltung dieser besonderen Beziehung zur DELK darstellt:

„Unsere Reise dient auch dazu, daß wir uns ein Bild von der Praxis und den Ergebnissen dieser Übergangsregelung machen können. Daß Landeskirchen diese Übergangsregelung beendet

[249] Konflikte einer Partnerschaft. Interview mit Bischof Dr. H. J. Held. In: Heimat Dez. 1991, S. 5.
[250] Die Fortführung der Einvernehmlichen Übergangsregelung wurde von der EKD-Synode im November 1991 beschlossen, nachdem Landespropst Sundermeier der Synode persönlich Bericht erstattet hatte. (Vgl.: Brand, Burgert: EKD-Synode wählt neuen Ratsvorsitzenden. In: Heimat Dez. 1991, S. 3.)
Mit der Fortführung dieser Regelung, in deren Rahmen sich die EKD bereit erklärte, weiterhin Pastoren zu entsenden, sofern kein entsprechendes Personal im Bereich der VELKSA-Kirchen selbst gefunden werden kann, und darüber hinaus die theologische Ausbildung im südafrikanischen Pietermaritzburg finanziell zu unterstützen (Gleiches gilt auch für Bauvorhaben und Motorisierung), verband sich ein entsprechendes Zusatzprotokoll, in dem es hieß, daß in die Aufrechterhaltung der traditionellen Beziehungen der EKD zu den VELKSA-Kirchen „besonders im Blick auf die Vereinigungsbemühungen die anderen lutherischen Schwesterkirchen mit einbezogen werden“ (Sundermeier, Karl: Kirche: Evangelium und Kultur, Evangelium und Dienst. In: Heimat April 1992, S. 2).

haben wollen, wissen wir wohl und wir nehmen diese Frage auch sehr ernst. Wir fragen uns nämlich, ob wir eigentlich mit unseren speziellen Beziehungen zwischen EKD und DELK wirklich dazu beitragen, daß die DELK ein Teil der gesamten Kirchengemeinschaft wird oder ob unsere besonderen Beziehungen zur DELK - ohne daß wir das wollen - dahin führen, daß man beruhigt sagt: Wir haben ja unseren Partner in Deutschland und brauchen unsere besonderen Partner hier im Lande gar nicht so ernsthaft zu suchen. (...) Ich muß das hier ganz offen sagen: Wir können unsere besonderen Beziehung zur DELK nur in diesem Kontext unserer Gesamtbeziehungen sehen zur Förderung wirklicher und verbindlicher Gemeinschaft mit den Schwesterkirchen."[251]

Mit diesen Ausführungen hat Bischof Held das Bedingungsgefüge einer Partnerschaft zwischen ELKIN (DELK) und EKD umrissen, das bis auf den heutigen Tag Gültigkeit hat, und hat zugleich den wohl wichtigsten Maßstab für die Aufrechterhaltung dieser Beziehung benannt. Es wird im folgenden zu zeigen sein, daß die ELKIN (DELK), zumindest aber ihre Entscheidungsträger, diesen Maßstab nicht, wie etwa in den 70er und 80er Jahren geschehen, als fremdbestimmt ablehnten, sondern ihn akzeptierten und ihn nunmehr sogar selbst an ihr Verständnis von Kirche-Sein im namibischen Kontext anlegen. Mit dieser gleichgerichteten Überzeugungshaltung war der Grund für eine gedeihliche Partnerschaft zwischen EKD und ELKIN (DELK) in den folgenden Jahren bereitet, so daß auch die internationale Ökumene dieser Beziehung inzwischen wieder große Akzeptanz entgegenbringt[252]. Unter diesen neuen Vorzeichen ist geplant, das formal provisorisch erscheinende Verhältnis zwischen EKD und Auslandskirchen im südlichen Afrika alsbald in Form eines dann wieder regulären Vertrages auf eine neue Grundlage zu stellen.

So war unter der Verantwortung von Landespropst Sundermeier die Kirche dem Labyrinth ihrer Einsamkeit, in dem sie die wichtigen Jahre um die namibische Zeitenwende von 1990 verbrachte, mit Hilfe von außen, aber auch kraft eigenen Willens und eigener Anstrengungen entkommen. In der internationalen wie in der nationalen lutherischen Familie und Ökumene fand sie neue Anerkennung, was sich auch innerkirchlich positiv auswirkte, wofür etwa die Mitteilung des Landespropstes Ende 1992, in der er für die ELKIN (DELK) eine

[251] Konflikte einer Partnerschaft. Interview mit Bischof Dr. H. J. Held. In: Heimat Dez. 1991, S. 5.
[252] Gespräch mit Lp. Keding am 17.8.1997 in Windhoek.

wachsende Gottesdienstteilnahme vermelden konnte[253], als Indiz genommen werden kann. Gerade an der Geschichte der DELK läßt sich ja exemplarisch ablesen, daß der Verlust von (Ver-)Bindungen einer Kirche nach außen auch innerkirchlich zu Bindungsverlusten führt. Nunmehr aber konnte die Kirche ab 1992 wenigstens ihre Mitgliederzahl auf bereits bedenklich niedrigem Niveau stabilisieren, was für das Ziel einer weitgehenden finanziellen Selbständigkeit von größter Wichtigkeit ist.

Es war somit eine gute Saat ausgebracht, als anläßlich der Synode im Juni 1993 der Wechsel in der Führung der Kirche stattfand und als Nachfolger Karl Sundermeiers Reinhard Keding als neuer Landespropst gewählt wurde. Keding hatte zuvor die Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit des Evangelisch-lutherischen Missionswerks Niedersachsen geleitet und war vor dieser Tätigkeit zwölf Jahre lang als Gemeinde- und Schulpastor in der südafrikanischen Provinz Natal tätig. Die jungen Pflanzen, die der Saat entwachsen sollten und deren Pflege dem neuen Landespropst aufgetragen waren, hießen „größere Gemeinschaft und Einheitsbestrebungen“, so das verbindende Element aller Grußworte an die Synode. Auch diese selbst beauftragte die Kirchenleitung, die Förderung der Einheit der lutherischen Kirchen Namibias zu einem besonderen Schwerpunkt ihrer Arbeit zu machen[254].

Bereits in seinem ersten Interview mit der „Heimat“ machte der neue Landespropst deutlich, daß die Kirche unter seiner Leitung einen der Welt zugewandten christlichen Weg gehen werde, womit er sich schon frühzeitig von der evangelikal geprägten ebenfalls deutschsprachigen „Stadtmission“ und auch von entsprechenden Kräften innerhalb der DELK klar abgrenzte:

„Ich denke, daß Gemeinde lernen kann, daß sie nicht in sich selbst genügsam ist; daß sie nicht nur ‘nach innen’ das Evangelium hört und versucht danach zu leben, sondern als Gemeinde ‘nach außen’ geht, zu den Menschen, die um sie herum sind. Dieser missionarische Auftrag besteht nicht nur im Predigen, sondern besteht auch darin, daß wir der Öffentlichkeit zeigen, wie Kirche innerhalb dieses Landes leben kann.“[255]

[253] Vgl.: Namibia: Versöhnung. In: AZ 12.11.1992.
[254] Vgl.: Die Synode der ELKIN (DELK). In: AZ 10.6.1993.
[255] Missionarische Kirche - ökumenische Kirche - Kirche in Namibia. Ein Interview mit Landespropst Reinhard Keding. In: Heimat Dez. 1993, S. 2.

In diesem Sinne fühle er sich, so Keding, auch an den Beschluß der Synode von 1993 gebunden, „daß die Kirchenleitung die Frage der Einheit zu ihrer Priorität machen soll“ und ergänzte: „Ich glaube nicht, daß wir vorankommen, wenn wir ängstlich immer nur darauf schauen, was wir verlieren könnten.“[256] Und während Landespropst Sundermeier noch 1989 formulierte: „Einheit und organisatorisches Vereinigen sind nicht dasselbe. Organisationsformen haben etwas mit geschichtlichen Gegebenheiten oder Gewordensein zu tun“[257], um dem Anspruch der Partnerkirchen auf eine Veränderung des kirchlichen strukturellen Status quo zu begegnen, hieß es bei Landespropst Keding nunmehr:

„Die geistliche Einheit, die wir bekennen, hat auch Konsequenzen für die strukturelle Einheit. Noch einmal: Es geht nicht um eine Vereinnahmung von irgendeiner Seite, aber es geht darum, konkret zu überlegen, wie es deutlich wird, daß wir als lutherische Christen mit einer Stimme auch in diesem Land reden können.“[258]

Im gleichen Atemzug machte Keding aber klar, daß Einheit auch für ihn niemals Einebnung heißen kann: „Es wird eine große Vielfalt in dieser Einheit notwendig sein!“[259] Wichtig aber ist ihm die bewußte Auseinandersetzung mit der Tatsache, daß die ELKIN (DELK) Kirche im namibischen Kontext ist: „Ich möchte zunächst einmal sehr darauf achten, daß ein Gespräch innerhalb der Kirche über die Frage in Gang kommt, was es heißt, namibische Kirche zu sein.“[260] Wie vor ihm Staby und Feddersen kann auch Keding von seinen Eindrücken berichten, „daß die Deutschstämmigen sich seit der Unabhängigkeit leicht zurückziehen, statt sich einzusetzen und dafür mit Sorge zu tragen, daß ein demokratisches Namibia aufgebaut wird. Ich denke, daß wir als Kirche, aber auch als einzelne Christen, hier eine wichtige Aufgabe haben“[261].
Als wäre es für die DELK das Selbstverständlichste der Welt, die Kirche als Institution auch auf ein gesellschaftspolitisches Ziel hin auszurichten, formuliert der neue Landespropst hier seine pragmatische Linie, die ihm in der Folgezeit viel Zuspruch und Anerkennung zuteil werden ließ. Die Aussage, daß die

[256] Ebd.
[257] Vgl.: Teil III, Anm. 956 dieser Arbeit.
[258] Missionarische Kirche - ökumenische Kirche - Kirche in Namibia. Ein Interview mit Landespropst Reinhard Keding. In: Heimat Dez. 1993, S. 3.
[259] Ebd.
[260] Ebd.
[261] Ebd.

Kirche sich am Bau eines demokratischen Namibia aktiv beteiligen solle, wäre noch wenige Jahre zuvor unter anderen Umständen ganz gewiß nicht unwidersprochen so stehengeblieben!

Nur wenig später verkündete der Landespropst in Form eines Leserbriefes an die AZ, wie aus seiner Sicht eine Beteiligung auch der Deutschsprachigen an der nationalen Versöhnung aussehen könnte, indem er zunächst negativ formulierte, was Versöhnung nicht sein könne: „'Schwamm über alles Vergangene'." Der freimütig-ehrliche, und das heißt vor allem auch der Unangenehmes nicht aussparende Blick zurück, ist nicht nur ein Anspruch an die SWAPO, sondern auch ein an die Deutschsprachigen und damit gerade auch an die ELKIN (DELK) gerichteter Anspruch. Keding weiß, daß dieser Blick nicht leicht ist:
„Aufarbeitung von Geschichte ist immer ein schwieriges Unternehmen. Die Möglichkeit dazu wäre gegeben, wenn wir es lernten, über diese Fragen ohne Polemik zu diskutieren."[262]
Der Propst regte an, daß sich ein Gremium mit unterschiedlichen Vertretern des öffentlichen Lebens zusammenfinden solle und bot gleich seine Mitwirkung als Vertreter der ELKIN (DELK) an. Eine öffentliche Reaktion auf diese Anregung war dem Landespropst indes nicht beschieden.
Dies mag ein deutliches Signal für eine weitgehend wohlwollend, vor allem aber abwartend-neutrale Haltung sein, die in der ELKIN (DELK) das vielfältige

[262] Ergänzende Denkmäler als Herausforderung für Christen. Leserbrief von Reinhard Keding an die AZ. In: AZ 22.4.1994. Wie berechtigt diese pastorale Ermahnung war, sollte sich schon wenige Wochen später in der Auseinandersetzung um den Spielberg-Spielfilm „Schindlers Liste" zeigen, dessen Vorführung - veranstaltet von der deutschen Botschaft in Namibia - zu einer kontroversen Diskussion unter den Deutschsprachigen und einer damit verbundenen Fülle von Leserbriefen an die AZ führte. Es ist schon bemerkenswert, daß ausgerechnet dieser Themenkomplex zu einer heftigen Debatte unter den Deutschsprachigen Anlaß gab, hatte es doch seit der Unabhängigkeit ansonsten eine derart engagierte öffentliche Diskussion innerhalb dieser Volksgruppe nicht gegeben. Allerdings wirft die Sprache mancher Leserbriefverfasser, die an die innerkirchlichen Auseinandersetzungen in den 70er Jahren erinnern, ein bezeichnendes Licht auf deren Gemütszustand. Die AZ entschied sich schließlich zu einem Abbruch der Veröffentlichungen bezüglich dieser Thematik, wozu Chefredakteur Feddersen in einem Kommentar erklärte: „Enttäuscht sind wir über persönliche Angriffe, die mit dem Thema überhaupt nichts zu tun hatten (...) Zahlreiche Briefe wichen allzu sehr von der Sache, vom Thema ab, sie verurteilten und waren zu persönlich, als daß eine sachliche Diskussion stattfinden konnte." (Feddersen, Hans: Schindlers Liste. In: AZ 8.7.1994.) Feddersen verbindet mit seiner Kritik an Teilen der Leserschaft zwei Fragen, die ganz im Sinne der Äußerung des Landespropstes liegen: „Und wie steht es um die Zukunft und das Heute in Namibia? Sollten uns solche Themen nicht noch viel näher liegen als eine Diskussion um den Film, der schon dadurch aufgewertet wird, daß man sich Stunden und Stunden lang Zeit nimmt, gegen die Räder der Geschichte anzugehen?" (Ebd.)

Engagement des Kirchenleiters begleitete. Daß Keding seiner Kirche eine der Zeit angemessene Orientierung zu geben bemüht war, mußte wohl jedes Kirchenglied anerkennen; indes fiel es vielen doch schwer, diese Linie aus eigener Überzeugung auch aktiv mitzugestalten. Die ganz andere Mentalität, die sich in den vorangegangenen Jahrzehnten herausgebildet hatte und die bis heute noch wenig reflektiert worden ist, war noch zu virulent, um sich ganz persönlich einem echten Neuanfang gegenüber zu öffnen. K. R. Sievers formulierte dies mit Blick auf die „Namibiadeutschen“[263] 1995 im Rahmen eines Beitrages für die AZ folgendermaßen:

„Nach 1945 gab es hier keine Entnazifizierung und keine Umerziehung. Der Übergang vom Rassismus der Kaiserzeit und des Nationalsozialismus zum neuen Rassismus der Buren vollzog sich fast nahtlos. Danach gehörte man zur herrschenden Klasse, der es fast 40 Jahre gut ging. Mahner wurden ignoriert oder mies gemacht. Darum besteht heute ein erheblicher Nachholbedarf hinsichtlich einer Analyse der Probleme und einer Aufarbeitung der Vergangenheit.“[264]

Diese Aufarbeitung sieht Keding vor allem in der ehrlichen Analyse des Spannungsfeldes Kirche und Kultur. Vor dem Deutschen Kulturrat faßte er im Rahmen eines Vortrags, der vollständig in der AZ abgedruckt wurde, die diesbezüglichen Erkenntnisse aus seiner einjährigen Tätigkeit in Kanada, seiner zwölfjährigen Arbeit in Südafrika und seines bis dato zweijährigen Einsatzes in Namibia zusammen, wobei seine Ausführungen zugleich Ausgangspunkt einer tiefgreifenden Diskussion sein könnten, die innerhalb der ELKIN (DELK) bis heute noch aussteht:

„Kirche und Deutschtum. Welche Erwartungen stellen Deutsche im Ausland an ihre Kirche? (...) Immer wieder habe ich erlebt, daß die Deutschen erwarten, daß die Kirche die ‘deutsche Kultur’, wie verkürzt sie auch immer verstanden wurde, unterstützen sollte, und zwar möglichst unkritisch. Im Ausland ist und war die Kirche immer stärker an die Frage gebunden, wie sie Hilfe leistet zur Wahrung der ‘Deutschtumspflege’. In manchen Anweisungen von Pastoren, die entsandt wurden, ist ausdrücklich zu lesen, daß sie alles daran setzen sollten, den Deutschen das Christentum im ‘deutschen Geist’ zu vermitteln. Berechtigt scheint mir an dieser Aufforderung, daß die Menschen in dem kulturellen Zuhause, in dem sie leben wollen, angesprochen werden sollen und wollen (...). Leider hat das dazu geführt, daß eine Symbiose entstand,

[263] „Probleme der Namibiadeutschen“. Leserbrief von K. R. Sievers. In: AZ 20.1.1995.
[264] Ebd.

zwischen der Lehre der Kirche und dem Deutschsein. (...) Ich denke, Kirche hat deutlich zu machen, daß die Botschaft der Bibel natürliche - also auch sprachliche - ethnische Gegebenheiten und damit kulturelle Gegebenheiten ernst nehmen muß. Aber dieses darf nicht verabsolutiert werden."[265]

Der Landespropst zeigte die Konsequenzen aus diesen Überlegungen auf, denen er sich in seiner Tätigkeit verpflichtet fühlt:

„Wenn ich mich in diesem Land dafür einsetze, daß Christen stärker zusammenwachsen können, dann aus dem Grund, weil ich überzeugt bin, daß christlicher Glaube sich nicht nur in einem kulturellen Kontext umsetzen darf und kann. Der universelle Anspruch des christlichen Glaubens muß die kulturellen Grenzen sprengen. In unserem konkreten Kontext heißt das für mich, daß die deutschsprachige Kirche im Dialog sein muß mit anderssprachigen Kirchen in Namibia, um eine namibianische Kirche zu sein. Wir sollen uns der deutschen Kultur bewußt sein, aber wir können uns nicht darin isolieren."[266]

Und mit Verweis auf das Paulus-Wort, daß in Christus nicht Grieche und Jude, nicht Mann und nicht Frau, sondern alle eins seien, äußerte der Propst:

„Würden die Christen dieses ernst nehmen, könnten sie einen entscheidenden Beitrag dazu leisten, wie trotz unterschiedlicher kultureller Gegebenheiten Menschen in Namibia zu einer Nation zusammenwachsen können. In diesem Prozeß könnte ja auch eine neue Kultur, die uns alle miteinander verbindet, entstehen."[267]

Daß der Landespropst mit dieser klaren Haltung, die noch ein Jahrzehnt zuvor mit ziemlicher Gewißheit eine Krise innerhalb der DELK ausgelöst hätte, nicht von vornherein auf die uneingeschränkte und aktive Unterstützung seiner Kirchenglieder zählen durfte, war ihm wohl bewußt. Er hofft aber insbesondere auf den zunehmenden Einfluß der nachwachsenden Generation, deren andere Erfahrungen zu einer offeneren Haltung führen sollten. Eine vergleichbare Vision im Blick auf die deutschsprachige Minderheit im Lande hatte etwa zur

[265] Kirche und Kultur im Spannungsfeld zueinander. (Vortrag anläßlich der Jahreshauptversammlung des Deutschen Kulturrates in Windhoek.) In: AZ 22.11.1995.
[266] Ebd.
[267] Ebd.; Zustimmung erhielt Keding durch die AZ: In einem Kommentar schrieb Brigitte Weidlich: „Nun hat es auch noch die Kirche bestätigt. Wenn Menschen die Herausforderungen der Zeit nicht annehmen und keine Antwort finden, bleiben sie im Grunde genommen 'sprachlos' und werden darum irrelevant. Landespropst Keding hat mit seinem Vortrag (...) manchem heimlichen Argument pro isolierter Deutschtümelei sachlich-argumentativ die Spitze abgebrochen." (Das deutsche Wesen. In: AZ 20.11.1995.)

gleichen Zeit auch die ehemalige Botschafterin der Republik Namibia in Deutschland, Nora Schimming-Chase, formuliert: Während sie den älteren Deutschsprachigen eher ein Verhaftetsein im Deutschtum attestiert, sähen sich die Jüngeren in einer aufgeschlosseneren Art mehr als Namibier und damit als Teil einer multinationalen Gesellschaft.[268] Von dieser Tendenz könnte zunehmend auch die ELKIN (DELK) beeinflußt werden, so daß sich dann eine Haltung durchsetzen könnte, die heute noch vielen in der Kirche entweder aus prinzipiellen Erwägungen heraus als unliebsam oder aber zumindest als zu avantgardistisch erscheint. Auch deshalb ist es ein in die Kirche hineinwirkendes schönes Zeichen, wenn im Eröffnungsgottesdienst zur Synode 1997 die Predigt vom eingeladenen Bischof der ELCRN, Petrus Diergaardt, gehalten wurde und er in deutscher Sprache die Synodalen gedanklich auf ihre Tagung einstimmte.[269]

Entscheidend ist für den Fortbestand der ELKIN (DELK) aber auch, daß die innere Erosion der Kirche langfristig gestoppt werden kann[270]. Im Jahre 1995 wurden nur noch etwa 6500 Mitglieder gezählt, wovon allein 3000 der Windhoeker Gemeinde angehörten.[271] Schon diese Zahl, die deutlich macht, daß nicht einmal mehr 50% der Deutschstämmigen im Lande sich zur ELKIN (DELK) zählen[272], ist Beleg dafür, daß der Kirche von ihrer *potentiellen* Klientel nicht mehr die entscheidende kulturell-identitätsstiftende Funktion zugeschrieben wird, wie dies bis zu Beginn der großen Auseinandersetzungen Anfang der 1970er Jahre der Fall gewesen ist (womit noch wenig über die Motivation der heute in der ELKIN (DELK) Aktiven gesagt ist):

---

[268] Vgl.: Wentenschuh, Walter G.: Namibia und seine Deutschen. Geschichte und Gegenwart der deutschen Sprachgruppe im Südwesten Afrikas. Göttingen 1995. Nachwort von Nora Schimming-Chase, S. 270 sowie: Namibia-Deutsche oder deutsche Namibier? Buchbesprechung. In: AZ 8.12.1995.

[269] Vgl.: Hauschild, Jens: Streiflichter von der Synode der ELKIN/DELK in Swakopmund. In: AZ 25.9.1997.

[270] Unter dieser Erosion leiden aber viele Kirchen der westlichen Welt, weshalb Landespropst Keding anläßlich der EKD-Synode im November 1998 in Bad Honnef besorgt die Frage in den Raum stellte: „'Sind wir vielleicht die erste Generation in der Geschichte, der es nicht gelingt, den christlichen Glauben an die folgenden Generationen weiterzugeben?'" (Zitiert nach: Esslinger, Dieter: Spiegelstriche und das Reich Gottes. Bericht über einen Besuch bei der EKD. In: Heimat Dez. 1998, S. 6.)

[271] Vgl.: Synode der DELK: Finanzen Hauptthema. In: AZ 6.10.1995.

[272] Vgl.: Hauschild, Jens: Streiflichter von der Synode der ELKIN/DELK in Swakopmund. In: AZ 25.9.1997.

„Der Zusammenhalt der Deutschsprachigen in Namibia war bis etwa 1970 weitgehend im Verbund von Schule, Kirche, Verein und Politik gewährleistet. In all diesen Bereichen haben sich in den vergangenen Jahren wesentliche Differenzierungen abgezeichnet. Die Namibiadeutschen unterstützen sehr unterschiedliche Gruppen, Parteien und Ideologien, und sie setzen sich in ihrer Freizeit für verschiedene Organisationen ein. (...) Der verbleibende gemeinsame Nenner ist die deutsche Sprache und ein oft sehr vager und unverbindlicher Kulturbegriff."[273]

Nach Ansicht von EKD-Afrikareferent Volker Faigle sollte insbesondere dieser Rückgang im Bereich der deutschsprachigen Seelsorge dazu führen, die Symbiose zwischen der Sprachen- und der Identitätsfrage aufzusprengen. Auch wenn Faigle Verständnis dafür zeigt, daß die DELK ihre deutsche Prägung beibehalten möchte, empfiehlt er doch eine stärkere ökumenische Einbindung in den lokalen Kontext, erklärt aber auch, daß die „Erhaltung der deutschsprachigen Partnergemeinden (...) nach wie vor ein wichtiges Anliegen der EKD"[274] sei.
(Wenn Bischof Keding diesbezüglich im Jahr 2001 von immerhin wieder 7000 ELKIN (DELK)-Gliedern zu berichten weiß[275], dann kann dies als ein wichtiges Indiz für die in diesem Geiste sich abzeichnende Stabilisierung der Kirche gewertet werden. Tatsächlich, so berichtet Keding, gebe es keine „politischen" Austritte mehr, wohl aber kämen inzwischen einige ehemalige DELK-Glieder wieder in die Kirche zurück[276], was den entsprechenden Anstieg der Mitgliederzahl im Vergleich zum Jahr 1995 erklärt.)

Die gerade zitierten Ausführungen des Landespropstes der ELKIN (DELK) und des zuständigen Referenten der EKD zeigen darüber hinaus die grundsätzliche Übereinstimmung hinsichtlich des Kurses der deutschsprachigen Kirche; hier vor allem liegt der Grund für das seit dem Amtsantritt von Landespropst Keding spannungsfreie Verhältnis zwischen beiden Kirchen, das sich in deutschen kirchlichen Kreisen vor allem auch deshalb breiterer Akzeptanz erfreuen dürfte, als sich die EKD nachdrücklich um eine Verbesserung ihrer Beziehungen auch zu anderen nichtdeutschen evangelischen Kirchen im südlichen Afrika be-

[273] Deutsche Sprache und Kultur in Namibia. Eine Diskussionsgrundlage vom geschäftsführenden Vorstand der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Schulvereine und Elternschaften (AgDS), von deutschsprachigen Kulturträgern und der AZ. In: AZ 27.2.1998.
[274] Weidlich, Brigitte: Kirchen müssen weltweit umdenken. In: AZ 25.1.1996.
[275] Gespräch mit Bischof Keding am 30.10.2001 in Wuppertal.
[276] Ebd.

müht[277]. Um diesem neuen, entspannten Verhältnis zwischen EKD und ELKIN (DELK) Ausdruck zu verleihen, war anläßlich einer umfassenden Südafrika- und Namibia-Reise einer hochrangigen EKD-Delegation unter Leitung von Präses Manfred Kock für August 1999 auch ein offizieller Besuch der ELKIN (DELK) vorgesehen[278], der aber aus Krankheitsgründen zunächst abgesagt werden mußte[279].

Seine grundsätzlichen Positionen wiederholte der Landespropst noch einmal anläßlich einer Veranstaltung der Namibisch-Deutschen-Stiftung (NaDS) am 28. Februar 1996 zum Thema „Wie deutsch soll unsere deutsche Kirche sein? - Die Kirche in Namibia im Spannungsfeld zwischen kulturellem Erbe und geistlichem Auftrag“: „Wer erwarte“, so wird Keding in der AZ wiedergegeben, „daß Kirche deutsche Sprache und Kultur ersetze, denke falsch, Namibia sei ein multiethnisches Land und die deutsche evangelisch-lutherische Kirche sollte weniger Deutschland- sondern mehr Namibia-orientiert sein. Oeffnung könne nur durch eine andere Sprache geschehen.“[280] Es sei Ziel und Wille der deutschen Lutheraner in Namibia, „auf die anderen lutherischen Kirchen zuzugehen, was in den verschiedenen Gremien geschehe“[281]. Eine Zuhörerin der u. a. mit Pater Nordkamp von der Katholischen Kirche und Ngeno Nakamhela vom CCN hochgradig besetzten Podiumsrunde stimmte dem Landespropst ausdrücklich zu: Kirche sei „’auf keinen Fall Kulturbewahrerin’“[282], sondern gebe den Deutschsprachigen die Möglichkeit, „Verkündigung in ihrer Muttersprache zu erfahren“[283], Kirche solle sich aber auch anderen Sprachen öffnen.
Andere Diskussionsbeiträge hätten laut AZ-Bericht aber auch gezeigt, daß sich die ELKIN (DELK) nach wie vor schwer tue mit Begriffen wie „Öffnung“ und „Ökumene“, was die stumme Spaltung innerhalb der Kirche offenlege.
Pastor Nakamhela habe sich gar schockiert über die Themenstellung gezeigt und zu verstehen gegeben, daß er sich in die siebziger Jahre zurückversetzt

[277] So z. B. im Rahmen der Konsultationen zwischen der EKD und den lutherischen Kirchen Südafrikas und Namibias vom 13.-17.6.1994 in Berlin. (Vgl.: Interim verslag van die sesde buitengewone sinode van ELCRN, S. 16 f. sowie: Bylaag Nr. 6 und Nr. 7. ELCRN-Archiv.)
[278] Gespräch mit Landespropst Keding am 30.11.1998 in Windhoek.
[279] Vgl.: Namibia Magazin 4/1999, S. 9.
[280] Deutsch und die Kirche. In: AZ 4.3.1996.
[281] Ebd.
[282] Ebd.
[283] Ebd.

fühle: Man sei damals nicht näher an die deutsche lutherische Kirche herangekommen, wegen des trennenden Elements der deutschen Sprache.[284]
Pater Nordkamp gab zu verstehen, daß er aus Sicht der Katholischen Kirche mit dem Thema nicht viel anfangen könne, da es „beispielsweise in Deutschland eine Katholische Kirche gäbe, aber nicht eine 'deutsche Kirche'"[285]. Er zeigte aus dieser Perspektive sein Unverständnis bezüglich der fortdauernden Existenz dreier lutherischer Kirchen in Namibia.
Neben diesen inhaltlichen Aspekten der Diskussion ist an der Veranstaltung besonders bemerkenswert, daß das Auditorium mit nur 30 Personen besetzt war, obwohl der Titel, unter dem der Abend angekündigt war, doch die jahrzehntelange Schicksalsfrage der DELK gleichsam auf den Punkt brachte! Offenbar war man aber auch im Jahre 1996 der eigenen Geschichte (noch) überdrüssig, die Bereitschaft zur (selbst-)kritischen Rückschau, die mit der Fragestellung des gestellten Themas unvermeidlich einhergehen muß, war offenkundig noch nicht gegeben.

Wie schwierig aber eine Annäherung zwischen den lutherischen Kirchen auch in der Gegenwart noch ist, hat bereits das dritte Kapitel dieses Teils der Arbeit gezeigt. Doch nicht nur strukturelle und institutionelle Verschiedenheiten sind auf diesem Weg als Hindernisse auszumachen, auch eine von einer breiten Mehrheit der ELKIN (DELK) getragene ehrliche und glaubwürdige Entschuldigung gegenüber den anderen Kirchen für die Rolle, die die deutschen Lutheraner in den 1970er und 80er Jahren im gesellschaftspolitischen und innerkirchlichen Kontext gespielt haben, steht noch aus. Sie würde zweifelsohne einen wichtigen Beitrag zum zwischenkirchlichen Versöhnungsprozeß leisten können. Dazu allerdings muß sicherlich erst einmal innerhalb der ELKIN (DELK) Aufarbeitung des Geschehenen geleistet werden, und diesbezüglich sollte es vor allem noch einmal zu einem intensiven Austausch zwischen den ehemals entsandten Pfarrern aus Deutschland und ihren Gemeinden kommen, wie dies anläßlich der 100-Jahr-Feier der deutschen Gemeinden 1996 von Pastorin Heller exemplarisch versucht worden ist. Auch wenn solche Wiederbegegnungen für beide Seiten nicht einfach sind, können sie doch hilfreich

[284] Ebd.
[285] Ebd.

sein, gemeinsam zu versuchen, die eigene und auch die andere Position in dem wahrlich nicht einfachen zeitgeschichtlichen Kontext zu verstehen und dies für die Gestaltung der Gegenwart fruchtbar zu machen.

Darüber hinaus werden solche Begegnungen dann deutlich machen, daß es auch innerhalb der DELK zu Aussprachen kommen muß, wenn ehemalige Gegner in einer neuen ELKIN (DELK) in Zukunft gemeinsam ihren Glauben leben wollen. Der Bischof und seine Kirchenleitung können solche Prozesse initiieren und begleiten, versöhnen aber können sich nur die Kontrahenten von einst in persönlichen Begegnungen selbst. Solche Aussöhnungen könnten je für sich nicht nur individuelle Heilungen bewirken, sie könnten auch einen entscheidenden Beitrag zur kollektiven Heilung der tief verwundeten Kirche leisten.

4.6 1998 - 2002: Die Suche der Kirchen nach ihrem Platz im neuen Namibia geht weiter - Schlußbetrachtung und Ausblick

Was wird das nun schon nicht mehr ganz so neue „New Namibia“ sein? Im Jahr der Unabhängigkeit 1990 verbanden sich mit diesem Begriff für die Mehrzahl der Namibier klare Assoziationen: Sieg des namibischen Volkes im Kampf um die Entlassung aus kolonialen Strukturen aufgrund einer in einem 30jährigen Guerillakrieg von der Befreiungsbewegung SWAPO, die sich inzwischen zur Regierungspartei gewandelt hatte, erkämpften Selbständigkeit; Erleichterung über das Ende eines unermeßliches Leid bringenden Krieges; die Aussicht auf gerechte Landverteilung; Gleichberechtigung und Wohlergehen für das ganze, in einem nationalen Versöhnungsprozeß vereinte multiethnische und multikulturelle Staatsvolk.
Stolz über das unter großen Opfern schmerzhaft Erkämpfte und wilde Hoffnungen auf eine glücklichere Zukunft waren also die Zutaten für den Cocktail, der die begeisterte Stimmung und die optimistische Grundhaltung weiter Teile des Volkes einige Jahre lang hochhielt. Selbst die anfängliche Skepsis und die großen Befürchtungen der weißen, wohlhabenden Namibier zerstreuten sich bis Mitte des Jahrzehnts ganz allmählich, bündelten sich schließlich in einem sachorientierten Problembewußtsein, das seine Kritik auf konkrete Mißstände richtete und weniger darauf abhob, daß eine SWAPO-Regierung per se das Problem sei.

Seit einigen Jahren aber scheint sich im Lande eine pessimistischere Haltung gegenüber den persönlichen wie auch gegenüber den gesellschaftlichen Zukunftsperspektiven auszubreiten, die bei allen bisherigen Leistungen der Regierung aus ihrem offensichtlichen Unvermögen resultiert, Versprechungen einzulösen und Probleme konsequent anzugehen. Schlaglichtartig lassen sich folgende Bereiche skizzieren, die die Landesentwicklung objektiv und die Stimmung seiner Bewohner je subjektiv belasten: Nach einem glänzenden Start vor nunmehr gut zwölf Jahren kommen immer stärkere Zweifel an einer dauerhaf-

ten demokratischen Verfassungswirklichkeit des Landes auf[286]: Die Opposition ist schwach und kann gegen die herrschenden Mehrheiten in den parlamentarischen Verfassungsorganen nur wenig ausrichten[287], auch um das innerparteiliche Demokratieverständnis, das Opponieren Ben Ulengas hat dies offenkundig werden lassen[288], scheint es nicht gut bestellt zu sein. Das energische Festhalten der Nujoma-Fraktion innerhalb der SWAPO an einer dritten Amtszeit für den Präsidenten, die eine Verfassungsänderung erforderlich machte, läßt Nujoma im Licht der Öffentlichkeit zunehmend als jemand erscheinen, der sein Amt nicht qua Verfassung und Wahlen ausübt, sondern der die Figur eines afrikanischen Stammesfürsten abgibt. Am Parlament vorbei lancierte einsame Entscheidungen wie die Entsendung von mutmaßlich 300 Soldaten der namibischen Armee zur Unterstützung des ehemaligen Präsidenten Kabila in die „Demokratische Republik Kongo“ sowie das offensichtlich ausgesprochen gute Verhältnis zwischen den Präsidenten Nujoma, Kabila und Mugabe in der jüngeren Vergangenheit haben derartige Befürchtungen nicht unbegründet erscheinen lassen. In diesen Bereich gehören auch die Sorgen um wachsende Korruption und Vetternwirtschaft sowie der sich weiterhin aufblähende Staats- und Verwaltungsapparat, der fiskalpolitisch katastrophale Auswirkungen zeitigt. Die offene Landfrage, die Unsicherheiten - und mit Blick auf den Nachbarstaat Zimbabwe zunehmend auch Angst - bei den weißen kommerziellen Farmern hervorruft und weite Teile der schwarzen Bevölkerung auf unbestimmte Zeit vertröstet, die enttäuschenden makroökonomischen Daten des Landes, aus denen sich kein neuer finanzpolitischer Spielraum ergibt, sondern der im Gegenteil angesichts eines BIPs, das unter der nach wie vor drückend hohen Bevölkerungswachstumsrate liegt, Gestaltungsspielräume der Politik stark einschränkt und keine Perspektive auf den Abbau einer horrenden Arbeitslosigkeit bietet, sind weitere Elemente der vor allem strukturellen Baisse, die auch aktuell noch zunimmt, da das Pro-Kopf-Einkommen,

[286] Vgl.: Endzeitstimmung in Namibia. Umfrage offenbart Krankheitserscheinungen der Demokratie. In: AZ 23.1.1998 sowie: Namibische Demokratie in Atemnot. Kommentar von Marc Springer. In: AZ 4.2.1998.
[287] Vgl.: Staby, Hans-Erik: Zur politischen Lage Namibias. Ein Gegenwartporträt im September 1996. In: AZ 12.9.1996.
[288] Vgl.: Ulenga kündigt, Swapo schweigt. In: AZ 28.8.1998; Neue Partei gegründet: „Congress of Democrats“. In: Namibia Magazin 2/1999, S. 4 sowie: Melber, Henning: Quo vadis Namibia? Zur Gründung der neuen Partei „Congress of Democrats“. In: Namibia Magazin 2/1999, S. 6.

nachdem es bereits in den Jahren 1996-1999 um ca. 0,7% pro Jahr gesunken ist[289], auch weiterhin abnimmt, denn das Wirtschaftswachstum von 1,6% im Jahre 2001 liegt nach wie vor unter der Wachstumsrate der Bevölkerung. Wenn dann ein Entwicklungshilfe-Strategiebericht der EU feststellt, daß die „Kluft zwischen Arm und Reich größer (...) als irgendwo anders auf der Welt“[290] ist, dann läßt sich mit einiger Sicherheit daraus der Schluß ziehen, daß die Verteilungsproblematik mit allen Folgeproblemen, die dies zeitigt, in naher Zukunft noch erheblich zunehmen dürfte.

Ob der Staat angesichts des breiten Sockels der Bevölkerungspyramide für eine hinreichende Beschulung und Ausbildung der nachwachsenden Generation in ausreichendem Maße Sorge tragen kann, ist äußerst fraglich; eine jetzt schon beobachtbare Abwanderung der Kinder vergleichsweise gut situierter Namibier in den Privatschulbereich sowie die Abwanderung der Studentenschaft aus wohlhabenderen Verhältnissen an ausländische Universitäten sind das deutlichste Zeichen für wachsende Defizite im Bildungsbereich.

Das AIDS-Problem wird in den nächsten Jahren voll durchschlagen[291]; nach jüngsten Studien der WHO ist das südlichen Afrika mittlerweile die am stärksten von diesem Problem betroffene Region der Erde. Die Organisation schätzt, daß ca. 20% der Erwachsenen in Namibia HIV-positiv sind. Allein bis zum Jahr 2000 mußte Namibia wegen der AIDS-Sterbefälle mit ungefähr 20.000 Waisenkindern rechnen.[292] Die schonungslose Konfrontation der Bevölkerung mit der Problematik steckt aber trotz dieser schlimmen Daten auch respektive der aktuellen Bemühungen vor allem auch seitens der Kirchen in Namibia noch weithin in den Kinderschuhen. Dabei darf nicht verkannt werden, daß AIDS das Potential innewohnt, das Gesicht des Landes in kürzester Zeit ebenso dramatisch zu verändern, wie es seinerzeit die Kolonisation des Gebietes durch das Deutsche Reich getan hat. Angesichts dieser Erkenntnis und der weitgehenden Ignorierung des Problems, das nach den Worten des katholischen Bischofs

[289] Vgl.: Die namibische Botschaft berichtet: Embassy Update. Informationen aus dem politischen Umfeld und Wirtschaftsleben Namibias. In: Namibia Magazin 2/1999, S. 7 f.
[290] EU besorgt. Einkommensgefälle in Namibia großes Problem. In: AZ, 3.9.2002; www.az-namibia.com .
[291] Vgl.: Namibia: Aids fordert mehr Tote als Malaria. In: AZ 26.6.1998.
[292] Vgl.: Aids ist keine Strafe für Sünden. In: AZ 6.8.1998.

Bonifatius Haushiku die ganze Nation in Gefahr bringe[293], war es bemerkenswerterweise ausgerechnet die Katholische Kirche, die im August 1998 im Alleingang ein landesweites Aufklärungsprogramm startete. Nachdem nun auch in der ELCRN eine Anti-AIDS-Kampagne angelaufen ist, kann Bischof Keding inzwischen ein bescheidenes, aber doch wichtiges Zwischenziel postulieren: „Namibia ist in Bezug auf die AIDS-Problematik endlich über die Phase der Verneinung hinaus."[294]

Das AIDS-Problem geht mit einem anderen einher, das heute schon virulent ist: Die familiäre Situation, in der zahllose Kinder aufwachsen, ist beängstigend; Väter stehen nicht zu ihrer Verantwortung für gezeugte Kinder, Frauen fordern ihre Rechte und die ihrer Kinder aus Angst oder Unkenntnis nur selten ein.

Der aufmerksame Betrachter spürt in Gesprächen, daß diesen Problemen ein nicht zu verharmlosendes Bedrohungspotential innewohnt; die Existenz des Staates erscheint nicht so sicher, wie der Blick auf die stumme Landkarte mit klaren Grenzlinien dies verheißen mag. „One Namibia - one nation", *der* Wahlspruch aus dem Jahre 1990, geht längst nicht mehr allen Namibianern so leicht über die Lippen wie einst; in zunehmendem Maße wird Politik zumindest unterschwellig wieder durch die ethnische Brille gesehen, fällt die Identifikation mit der jungen, kulturell wurzellosen namibischen Identität schwer.[295] Viele Namibier *spüren*, viele Verantwortungsträger *wissen* um diesen Befund, der zwar mit Verweisen auf zahllose Aufbauprojekte, die auch mit einer beeindruckend großen internationalen Hilfe initiiert werden, konterkariert werden kann, dessen alarmierendes Potential aber trotz aller hoffnungsvollen Zeichen, die auch im Land zu sehen sind, nicht außer acht gelassen werden darf.

In dieses gesellschaftliche Umfeld, das mit den kurzen Anmerkungen längst nicht ausreichend erfaßt ist, sehen sich auch die Kirchen als Akteure hineingestellt. Angesichts der Fülle und Schärfe der Probleme stellt es für diese eine enorm große Herausforderung dar, das Wächter- und Prophetenamt in ange-

[293] Vgl.: HIV-Rate steigt. In: AZ 11.8.1998.
[294] Gespräch mit Bischof Keding am 30.10.2001 in Wuppertal.
[295] Vgl. zum Problemfeld Ethnizität und nationale Identität nach der Unabhängigkeit Namibias: Malan, Johan S.: Die Völker Namibias. Göttingen, Windhoek 1998, bes. Kap. 2, S. 11 ff.

messener Weise wahrzunehmen, und genau in diesem Sinne meint Lukas de Vries: „Die Geschichte der Befreiungstheologie ist noch nicht zu Ende.“[296]
Das Bild des Auszugs der Israeliten aus Ägypten vor Augen habend, meint de Vries: „Wir sind gerade am Berg Sinai angekommen. Vierzig Jahre aber haben wir noch vor uns.“[297]
Deshalb müssen die Kirchen wissen, daß ihnen trotz aller säkularisierenden Prozesse, die auch Namibia längst erfaßt haben, noch immer eine bedeutsame gesellschaftspolitisch wirkende Rolle im Lande zufällt[298], auch wenn diese in Zeiten der Demokratie nicht mehr wesentlich politisch-programmatisch, sondern vielmehr geistig-moralisch definiert sein sollte. Wenn, wie dargestellt, die politische Spitze des Landes die Kirchen um ihren diakonischen Dienst, aber auch um die moralische Erziehung des Volkes bittet, so tut sie sicherlich gut daran, um diese Mitwirkung der Kirchen zu werben. Die Kirchen selbst bemühen sich, den Erfordernissen gerecht zu werden, müssen dabei aber aufpassen, sich nicht von der Regierungspartei instrumentalisieren zu lassen, sonst büßen sie schlußendlich doch ihre Glaubwürdigkeit und ihr noch immer gutes Renommee ein. Es kann aber von den Kirchen auf der anderen Seite auch nicht erwartet werden, daß sie die Rolle der politischen Opposition wahrnehmen, wie dies von manchen verlangt wird, nur weil etwa die politischen Oppositionsgruppen im Lande sich bislang als bedauerlich schwach präsentierten. Schon diese Gratwanderung ist eine nicht leicht zu bewältigende Aufgabe.

Darüber hinaus haben die Kirchen aber auch noch eigene „Leichen im Keller“, die sie in ihrem Engagement für den einzelnen und für die Gemeinschaft blockieren, auch sie haben jahrelang Wissen um Menschenrechtsverletzungen innerhalb der SWAPO verdrängt und verschwiegen, Hilferufe ihrer Glieder überhört oder ignoriert und auch noch nach der Unabhängigkeit dem Ruf nach Hilfe und Unterstützung, der von den ehemals Verfolgten an sie herangetragen wurde, zu wenig Gehör geschenkt: „their fixation on the evil of apartheid blinded

[296] Gespräch mit Lukas de Vries am 17.9.1997 in Windhoek.
[297] Ebd.
[298] Lombard schreibt zur Rolle des christlichen Glaubens in Namibia mit Blick auf die betreffenden Formulierungen in der Verfassung: „Namibia is not likely to be declared a ‘Christian state’, like Zambia, and the ‘secular state’ is not likely to be interpreted in a typical individualist (American) way. No, religion is recognised as a strong *public* force in the country, for which the state has to provide evenhandedly inpublic education.“ (Lombard 1998, S. 79.)

them to the terror within SWAPO“[299]. Deshalb darf aller notwendige Einsatz zur Gestaltung der Gegenwart und zur Sicherung der Zukunft nicht die Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte ersetzen! Um dies zu ermöglichen, bedarf es aber wohl vor allem des Generationenwechsels, gerade auch in den führenden kirchlichen Ämtern, um so alte Loyalitäten aufzubrechen. „Unabhängige Geister“ seien gefordert, meint CCN-Generalsekretär Nakamhela und setzt dabei auf junge Leute: „The younger generation - that`s my only hope!“[300] Insofern kommt der Wahl des ohne Frage verdienten Zephania Kameeta zum neuen leitenden Bischof der ELCRN wohl ein kontraproduktiver Charakter zu, weil hier das restaurative Element im Vordergrund steht.

In bezug auf die in dieser Arbeit dargestellten und analysierten „deutschen Spuren“ in der namibischen Kirchengeschichte wäre es wünschenswert, wenn der CCN zu einer mutigen Position bezüglich der im Buch von Siegfried Groth und der BWS-Bewegung aufgeworfenen Problematik finden könnte. Den Eindruck des Vertagens, Abweisens und Verdrängens, den der CCN - unter der Regie seines bisherigen Generalsekretärs Nakamhela sicherlich unfreiwillig - hinterläßt, ist angesichts des mutigen Erscheinungsbildes des Kirchenrates in vergangenen Tagen als bedauerlich und tragisch zu bezeichnen. In diesem Sinne steht der praktische Gegenbeweis zur Einschätzung Steenkamps („The CCN, a product of war, was a major casualty of the peace“[301]) tatsächlich noch weitgehend aus.

Aber auch die ELKIN (DELK) hat ihren Beitrag zur Versöhnung noch ein gutes Stück weit zu leisten. Heute konstruktiver zu Fragen lutherischer Einigung zu stehen als jemals zuvor in der eigenen Geschichte scheint hier allein nicht auszureichen. Dieser richtige Weg bedarf einer innerkirchlichen Ergänzung der Aufarbeitung eigenen Verhaltens in der Vergangenheit. Dabei darf es nicht um nachträgliche Rechtfertigung und Rechthaberei gehen, sondern um gemeinsames Erkennen und Verstehen gerade auch der jeweils anderen innerkirchlichen Fraktion. Der Erfolg eines solchen innerkirchlichen Aufklärungsprozesses sollte

[299] Steenkamp in: Leys, Saul (ed.) 1995, S. 107.
[300] Gespräch mit Ngeno Nakamhela am 27.11.1998 in Windhoek.
[301] Steenkamp in: Leys, Saul (ed.) 1995, S. 111.

sich alsbald in einer von der breiten Mehrheit der Glieder der ELCIN (GELC) getragenen offiziellen Entschuldigung gegenüber den beiden namibischen lutherischen Schwesterkirchen bezüglich des objektiven Fehlverhaltens in den vorangegangenen Jahrzehnten, besonders aber hinsichtlich des Zeitraums zwischen 1971 und 1990, dokumentieren.

Der Blick auf die vergangenen zwölf Jahre macht deutlich, die Unabhängigkeit im Jahre 1990 war sowohl für die namibische Gesellschaft als Ganze wie auch für die Kirchen Ende einer Epoche, Wendepunkt und Neuanfang. Die Herausforderungen an alle gesellschaftlichen Kräfte - auch an die Kirchen - waren in diesen Jahren und sind nach wie vor riesengroß. -

Daß in einer solchermaßen schnellebigen Aktualität unter ein Ende schnell ein Schlußstrich gezogen wird, ist eine historische Erfahrung - auch die jüngsten Entwicklungen in Namibia weisen bedauerlicherweise diese Tendenz auf. Alle historischen Erfahrungen zeigen aber, daß solche Schlußstriche selten endgültig waren. Bevor der Blick zurück aber von destruktiven Kräften erzwungen wird, müßte es den zivilen Kräften außerhalb und innerhalb der Kirchen Namibias darum gehen, auch die in dieser Arbeit aufgezeigten schwierigen Seiten der Vergangenheit in die Auseinandersetzungen der Gegenwart mit hineinzunehmen, denn nur dann können sie konstruktiv gewendet werden. Dies kostet Kraft und Mut aller Beteiligten, ist aber unabdingbare Voraussetzung für die Gestaltung einer gemeinsamen Gegenwart und Zukunft!

Resümee

Ergebnisse - Ausblicke - abschließende Bemerkungen

In einer Festschrift der Rheinischen Missionsgesellschaft aus dem Jahre 1903 findet sich anläßlich ihres 75jährigen Bestehens unter der Fragestellung „Was hat die Rheinische Mission in den 75 Jahren in kultureller Beziehung geleistet?“ eine zeitgenössische Definition der Missionsarbeit und ihrer geplanten und erwünschten Folgewirkungen:

„Missionsarbeit ist Reichgottesarbeit. Verlorene Sünder zu dem Sünderheiland einzuladen und ihnen zu sagen: Das Reich Gottes ist für euch da, ihr dürft Bürger dieses Reiches werden, das ist die Zentralaufgabe der Mission. Aber wenn auch das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist, so schwebt es doch, sobald es in dieselbe eintritt, nicht in der Luft, sondern faßt in den irdischen Verhältnissen Wurzel und bringt diese in Bewegung, sie erneuernd und umgestaltend. Auch in der Mission wiederholt sich dieser Prozeß immerfort. ‘Indem die Mission die Heiden zu Christen macht, macht sie sie auch erst recht zu Menschen, und indem sie unter ihnen das Himmelreich pflanzt, pflanzt sie auch die wahre Kultur.’ Insofern ist die Kultur eine notwendige Folge der Mission.“[1]

Die vorliegende Arbeit hat u. a. aufzuzeigen versucht, daß auch und sogar insbesondere im Blick auf Namibia zwischen der Entstehungszeit dieser Sätze und heute nicht nur einfach ein Jahrhundert Missionsgeschichte liegt; dieses Jahrhundert, unter den durchaus maßgeblichen Insignien der missionarischen und kirchlichen Arbeit betrachtet, hat das Land im Südwesten Afrikas zutiefst geprägt, und dies nicht nur in religiöser und kultureller, sondern vor allem auch in politischer und sozioökonomischer Hinsicht. Es ist deutlich geworden, wie sehr die personellen und institutionellen Träger dieser Arbeit nicht nur von einer überkommenen (Missions-)Theologie beeinflußt wurden, sondern wie sehr sie auch von epoche- und zeitgeschichtlichen Idealen in ihrer Überzeugungshaltung gesteuert waren.

Der intensive Blick auf die von Mission und Kirche massiv beeinflußte gesellschaftspolitische Geschichte Namibias und seiner Völker verlangt aber eine genauere Bewertung des Einflusses der deutschen kirchlichen Spuren auf die Geschicke des Landes und seiner Menschen und diesbezüglich muß für die

[1] Rheinische Missionsgesellschaft: 75 Jahre Missionsarbeit 1828-1903. Barmen 1903, S. 172.

Zeit der Missionskirche bis 1971 wie auch für die Geschichte der DELK bis 1990 zusammenfassend konstatiert werden, daß die Träger von Mission und Kirche in bestimmender Mehrzahl einer theologischen Auffassung verhaftet waren, die (sozio)politische und kulturelle Verblendungen provoziert und entsprechend dramatische Wirkungen entfaltet hat. Die Tragik der Geschichte liegt vor allem darin, daß die Akteure sowohl in der RMG als auch in der DELK die weltlichen Motive oder wenigstens doch die weltlichen Konsequenzen ihres Handelns nicht wahrhaben oder jedenfalls nicht handlungsleitend berücksichtigen wollten, bzw. diese extrinsischen Faktoren in einer theologischen Hybris schlichtweg leugneten und sich somit unfähig machten, die schier unauflöslichen Interdependenzen zwischen der religiösen und der gesellschaftspolitischen Dimension des Menschen als individuelles wie auch als institutionelles Problem zu erkennen. Dies erlaubte ihnen bewußt und / oder unbewußt eine Rechtfertigung ihres seit der Kolonialära privilegierten sozioökonomischen und -politischen Status quo, wobei an zahlreichen Stellen der Untersuchung nachgewiesen werden konnte, daß sowohl für die Missionare in historischer Zeit als auch für viele Glieder der DELK in der jüngeren Vergangenheit hier sogar ein zentrales (zum Teil sicherlich unbewußtes) Motiv ihres missionarischen bzw. kirchlichen Engangements lag. Deshalb ist es auch nicht wahr, wenn nur den burisch dominierten weißen Kirchen eine theologische Rechtfertigung der Apartheid unterstellt wird; auch die deutschen Lutheraner in Südwestafrika und Namibia haben die gesellschaftspolitische Unterdrückung der Afrikaner durch eine „passive Theologie“, eine Theologie, die „politische Neutralität“ postulierte, wo Mission und Kirche gerade in ihrem Nichthandeln gegenüber den Willkürakten einer als „christlich“ anerkannten Regierung allein schon durch die bloße Tatsache ihrer Existenz hochpolitisch agierten, legitimiert und befördert.

Weder die Mission noch die deutschstämmigen Lutheraner in der DELK kamen aus eigener Kraft und Einsicht zu einer echten Umkehr; diese mußte jeweils erst von anderer Seite quasi erzwungen werden und geschah mit der Reaktion auf den Offenen Brief von ELK und ELOK im Jahre 1971 und mit der Reaktion der DELK auf die politische Unabhängigkeit Namibias im Jahre 1990 jeweils

erst als finale Option zur Abwendung einer unmittelbar drohenden totalen und endgültigen Krise.

„Deutsche Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias“ - die so betitelte Analyse hat erkennen lassen, daß diese Spuren - manchmal auch wider eigene Absicht - gemessen an den Potentialen, die in ihnen hätten liegen können, um eine christlich motivierte partizipatorische Zivilgesellschaft aufbauen zu helfen (diese Ideale waren auch der traditionellen Missionstheologie nicht fremd!) vor allem Spuren des Versagens vor biblisch-religiösen, aber auch vor gesellschaftspolitischen Herausforderungen sind.[2]

Folgendes Zitat - immerhin bereits aus dem Jahre 1981! - läßt erahnen, in welch existentieller Weise neben den politischen und ökonomischen Axiomen eben auch die hiervon nicht abzutrennenden missions(kirchlichen) Spuren die Lebenswirklichkeit der Afrikaner entscheidend mit geprägt haben:

„Ein Mensch in diesem Land zu sein heißt, weiß zu sein. Höchstens die Farbigen, die Mischlinge, werden noch als Menschen - klein geschrieben - angesehen. Alle anderen, also Ovambo, Herero, Nama, Damara - Schwarze also - werden nicht mehr als menschliche Wesen angesehen. Meine Kinder wissen im Augenblick nur, daß sie Kinder sind. Wenn sie eines Tages zu hören bekommen: ‘Du bist ja ein Ovambo’ - d. h. schwarz - werden sie schrecklich enttäuscht sein. Davor habe ich jetzt schon Angst!“[3]

Die bis 1972 unter deutscher Leitung stehende ELK wie vor allem auch die ausschließlich deutsch geprägte DELK, die ihren ohne Frage potentiell vorhandenen politischen Einfluß gegenüber dem südafrikanischen Apartheidsregime hätten geltend machen können, haben es offenkundig sträflich vermieden und versäumt, ihren *möglichen* Beitrag dazu zu leisten, die Afrikaner von diesem Joch und unzähligen anderen Ängsten und Nöten zu befreien. Anstatt einen christlich-brüderlich motivierten Beitrag zur kirchlichen und gesellschaftlichen Partizipation der Afrikaner zu leisten, haben die deutsche Mission und die deutsche lutherische Kirche kolonial-gewaltsam errungene Abhängigkeiten der

[2] Auf die anders zu bewertende Rolle der VEM nach 1971 wird an späterer Stelle gesondert eingegangen.
[3] Pastor Ngeno-Z. Nakamhela, Khomasdal; abgedruckt in: IdW 3,4/1981 (Sonderheft Thema Namibia), S. 59.

Einheimischen entweder aktiv aus Eigennutz bzw. aus Gründen falsch verstandener Loyalität sowohl gegenüber der deutschen Kolonialadministration wie auch gegenüber den späteren südafrikanischen Machthabern oder - die gesellschaftlichen Vorgaben passiv hinnehmend - aus eigener Mutlosigkeit unnötig verlängern helfen.

Die Analyse hat dabei gezeigt, daß das Schweigen der Rheinischen Mission, der ELK unter missionarischer Leitung und der DELK sowie ihre mit dieser Haltung eng verbundene Loyalität gegenüber den jeweiligen Regierungen jeweils sachlich plausibel begründet bzw. nach innen und außen hin legitimiert werden konnte, doch bleiben der nagende Zweifel und die bohrende Anfrage, ob man wirklich erst aus der Retroperspektive diese Haltung der überwiegend schweigenden Hinnahme einer menschenverachtenden Politik als eindeutig unbiblisch und damit als falsch erkennen und bewerten konnte. Einzelne entsandte, aber auch bodenständige Hauptamtliche und Laien in Mission und Kirche, die zu allen Zeiten Kritik und Selbstkritik übten, belegen, daß die mit dem zunächst offen formulierten, in späterer Zeit unausgesprochenen Argument der „kulturellen Hebung der Einheimischen“ gut kaschierte Perfidität der verschränkten Systeme politischer und religiöser Machtausübung im Prinzip zu entlarven waren! Von der scheinbar natürlichen Dominanz des Weißen im afrikanischen Kontext aber ging offenkundig eine so große suggestive Wirkung aus, daß bis weit in die 1960er Jahre hinein die unter südafrikanischer Herrschaft restaurierten kolonialen Verhältnisse weithin unwidersprochen blieben. Nach dem Aufkeimen eines stärkeren afrikanischen Selbstbewußtseins wurde seit den frühen 1970er Jahren mit der Betonung des Rechts auf Heimat für die Weißen im südlichen Afrika vor allem das Argument gewechselt, die Haltung gegenüber dem afrikanischen Kontext aber änderte sich deshalb nicht.

Diese eigentlich politischen Geisteshaltungen waren zweifelsohne auch in Mission und Kirche in hohem Maße virulent, aber sie wurden als solche in einer vom Pietismus geprägten religiösen Grundhaltung geleugnet oder verkannt. Der Betrug an den afrikanischen Völkern, der sich in der Geschichte von RMG und DELK nachweisen läßt, wie die Arbeit in vielfältiger Weise gezeigt hat, ging mit der Verweigerung theologischer Aufklärungsarbeit und Einsicht immer auch mit einem Selbstbetrug einher!

Auch wenn es in einer solchen Arbeit nicht darum gehen kann - und es überdies dem Verfasser auch überhaupt nicht ansteht - einzelnen in Mission und Kirche ihre guten Absichten zu bestreiten, muß als zentrale zusammenfassende Erkenntnis der Analyse doch konstatiert werden, daß man sich über beinahe anderthalb Jahrhunderte hinweg auf deutscher missionarischer und kirchlicher Seite aus *weltlichen* Motiven heraus, und hier vor allem wohl aus Gründen der Vorteilsnahme und auch der Eitelkeit (genau dieser gänzlich unbiblische Tatbestand machte das Problem unter übermäßig selbstbewußten Akteuren mit Pioniermentalität auch unaussprechbar!), einer theologischen Blindheit anheimgestellt, was insbesondere im Rahmen des zweiten und des zentralen dritten Teils dieser Arbeit in Bezug auf das Agieren der RMG in der Zeit zwischen 1946 (Abspaltungsbewegung der Nama) und 1972 (Unabhängigkeit der ELK von der RMG) und in Bezug auf die Geschichte der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche zwischen 1960 (Konstituierung der DELK) und 1990 (Unabhängigkeit Namibias) deutlich geworden ist; mit jedem Jahr - vor allem nach der bedeutsamen Weltmissionskonferenz im kanadischen Whitby im Jahr 1947[4]- war auf beiden Seiten deutscher Einflußnahme auf die Gesellschaftsgeschichte Südwestafrikas bzw. Namibias die Kluft zwischen religiös-theologischem Anspruch, wie er im Sinne der eingangs zitierten Formulierung im wesentlichen unverändert über mehr als ein Jahrhundert hinweg Gültigkeit hatte, und gelebter kirchlicher Realität erkennbar immer größer geworden. Die Reaktionen auf den Offenen Brief der afrikanischen hauptamtlichen Theologen der ELK, der 1971 das Wendejahr des Luthertums in Namibia markiert, führten dann zu unterschiedlichen Lösungen der unerträglich gewordenen Spannung zwischen diesem theologischen Anspruch und der Lebenswirklichkeit von Mission und Kirche: Während sich die RMG (VEM) aus der primären Verantwortung der Missionskirche zurückzog und ihr nunmehr von Deutschland aus unter dem maßgeblichen Einfluß von Pastor Siegfried Groth eine fundamentale Kehrtwende gelang, verfielen Laien und sogar Hauptamtliche in der bodenständigen DELK angesichts dieser Spannung, die man auch hier spürte, aber aus Angst vor den Konsequenzen nicht zu analysieren wagte, in den 1970er und 80er Jahren in eine Haltung von zum Teil irrationaler Abwehr und Trotz, um

[4] Vgl. die entsprechenden Ausführungen in Teil II, Anm. 116!

den unausgesprochenen Widerspruch zwischen Evangelium und Lebensrealität überhaupt aushalten zu können. Diese ab diesem Zeitpunkt konträren Wege von deutscher Mission und deutscher Kirche zeigen sich exemplarisch und bis heute eindrucksvoll in dem programmatischen Schreiben Gottfried Tötemeyers an DELK-Landespropst Milk[5].

Daß die DELK unter den weltlichen Verlockungen, den die Kolonial- und Apartheidsstrukturen ihren Gliedern anboten, in dieser Weise mutieren konnte, liegt tief im Charakter der DELK begründet, denn auch nach der Konstituierung der seit 1927 in der deutschen Synode verbundenen deutschen Gemeinden zur Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche im Jahre 1960 war diese neue Organisation massiv von der Siedlermentalität ihrer Glieder bestimmt. Die Diskussion um die Namensgebung im Vorfeld der Kirchenkonstituierung hatte dieses Charakteristikum bereits deutlich werden lassen. Hätte das primäre Selbstverständnis dieser Kirche im theologisch-religiösen Bereich gelegen, hätte man dem seinerzeit von Martin Niemöller gemachten Namensvorschlag („Evangelische Gemeinden deutscher Herkunft oder Sprache“) sicherlich aufgeschlossener gegenübergestanden; die betonte Stellung der nationalen Herkunft im tatsächlich gewählten Namen und die darin zum Ausdruck kommende kulturelle und politische Selbstverpflichtung aber läßt offenkundig werden, wie die Kirchenglieder in ihrer Mehrzahl die Prioritäten gesetzt hatten. Daß Religion und Konfession tatsächlich den primären Interessen Sprach- und Kulturpflege dienstbar gemacht wurden, zeigt das frühe kulturpolitische Engagement von Landespropst Höflich, der sich namens der deutschen Gemeinden bei der südafrikanischen Administration bereits in den 1950er Jahren für eine neuerlich starke Rolle der deutschen Sprache in Südwestafrika eingesetzt hatte. Die Aktivitäten der im wesentlichen aus Gliedern der DELK getragenen „SOS-Notgemeinschaft“ in den 1970er Jahren wie auch die nur halbherzige und mehr auf äußeren als auf inneren Druck oder gar aus eigener Überzeugung erfolgte Distanzierung der Kirchenleitung der DELK von diesen Umtrieben sind ein weiterer Beleg für die dominante kultur- und soziopolitische Funktion, die der Kirche von ihren Gliedern zugeschrieben wurde.

[5] Vgl. das entsprechende Zitat in Teil III unter Anm. 220!

Es waren die drei Komponenten „Deutschtum“, „Bodenständigkeit“ und „Luthertum“, die das Selbstverständnis der Kirche ausmachten, und es war diese Reihenfolge in der Setzung von Prioritäten, die in ökumenischer Perspektive die Ursache der destruktiven Rolle der DELK in der namibischen Kirchenlandschaft war und ihre selbst herbeigeführte Isolierung in den 1970er und 80er Jahren begründete. Daß der Kirche angesichts der theologischen, kirchenpolitischen und auch zwischenmenschlichen Scherbenhaufen, die durch das Verhalten der Institution oder auch einzelner in regelmäßiger Folge produziert wurden, das Selbstvertrauen und die unerschütterlich scheinende Selbstgerechtigkeit niemals abhanden kam, liegt in einem feinen Mechanismus der kollektiven und individuellen Selbsttäuschung begründet, der nicht öffentlich reflektiert werden durfte, weil eben die Teilnehmer dieser gesellschaftspolitisch äußerst relevanten kollektiven Illusion die unausgesprochene Ahnung haben mußten, daß als Ergebnis einer theologisch und kirchenpolitisch orientierten kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Haltung angesichts theologischer Neuansätze nach dem Zweiten Weltkrieg die Erkenntnis von der Lüge der Apartheid stehen würde.

Insofern als die Kirche in ihrer gelebten Wirklichkeit eine Deutschtums-Priorität mit einer sich beinahe elitärhaft gegen Nachkriegsdeutschland absetzenden und damit über alle Kritik und jeden Rat aus deutschen krichlichen Kreisen sich erhebenden Dünkel auszeichnete, setzte sich die DELK vor allem auch geistig-qualitativ in den Stand einer Minoritätenkirche, was sie nach dem rein theologischen Kriterium der Konfessionalität ja in Namibia keinesfalls war. Auch der mögliche Verweis auf die kollektive Verpflichtung der Deutschstämmigen zu Wohlverhalten gegenüber den Südafrikanern, die den Deutschen im Lande nach beiden Weltkriegen Heimatrecht gewährt hatten, kann allenfalls ein Element der Erklärung für die „politische Neutralität“ der Kirche sein, keinesfalls aber kann dies verschleiern, daß es den Christen in der DELK bewußt sein mußte, daß sie durch ihre faktisch über zwei Jahrzehnte währende inkonsequente Haltung, durch ihr ausgerechnet theologisch begründetes Lavieren, das nach außen hin als politisches Taktieren verstanden werden *mußte*, die burische Rassentrennungspolitik unterstützt haben, von der sie in sozioökonomischer Hinsicht selbst enorm profitierten.

Zumindest mit dem Vorwurf des fahrlässigen Mißbrauchs von Theologie und Kirche muß sich die historische DELK als Institution deshalb zurecht konfrontieren lassen, auch wenn bewußt schuldhaftes Verhalten einzelner zugunsten individueller Vorteilsnahme sicherlich kaum erkennbar sein wird. Tatsächlich waren es vor allem ungerechte Strukturen, die Menschen so korrumpiert haben, daß die große Mehrzahl der DELK-Glieder durch ihr Verhalten den ungerechten soziopolitischen Status quo stützten; alle klug anmutenden Begründungen für die letztlich gesellschaftlich und kirchlich destruktiv wirkenden Positionen der DELK, die die deutsche Kirche in den zwei entscheidenden Jahrzehnten des Befreiungskampfes der Namibianer eingenommen hat, können nicht darüber hinwegtäuschen, daß der letzte und tiefste Grund für die bis heute zum Teil unverstandene Haltung der deutschen Lutheraner ihren schwarzen Glaubensschwestern und -brüdern gegenüber wie auch das teilweise arrogante und rüde Auftreten gegenüber der EKD, den aus ihrem Bereich als Gäste in Namibia weilenden Pastoren, dem Lutherischen Weltbund und auch gegenüber der VEM in einer zum Teil regelrecht panischen Angst vor dem Verlust ihres ökonomischen und politischen Status und vor allem in der Angst vor dem möglichen Verlust der Heimat, der wohl allen Weißen insbesondere nach den politischen Ereignissen in Angola und im Kongo als wahres Schreckgespenst vor Augen stand, begründet liegt.

In diesem Zusammenhang ist auf die in ökumenisch-kritischem Bewußtsein verfaßte Mahnung des Mainzer Arbeitskreises Südliches Afrika, der sich im September 1994 noch einmal zu Wort meldete, hinzuweisen; dort heißt es bezüglich der deutschen Kirchen im südlichen Afrika und hinsichtlich der Beziehungen der EKD zu denselben dem ehemaligen EKD-Auslandspfarrer Karl Schmidt, der von 1966 bis 1971 in Südafrika eingesetzt war, zufolge:

„'Auch die kleinen deutschsprachigen Kirchen in Südafrika und dem seit 1990 unabhängigen Namibia sind aufgefordert, ihren Anteil am Apartheidregime zu überdenken, einzugestehen und die Entwicklung gerechter Gesellschaftsstrukturen entschieden zu fördern. Allzu lange haben sie die schwarzen Lutheraner aus ihren Gottesdiensten verbannt und die kirchliche Vereinigung mit ihnen abgelehnt. Erst das weltweite Drängen lutherischer Kirchen, schließlich auch der EKD, sowie die allgemeine Ächtung der Apartheid führte zu vorsichtiger Öffnung. Praktisch aber blieben ihre Gemeinden mit der Bevorzugung der deutschen Sprache und Tradition unter sich. Dabei handelte es sich weniger um die verständliche Pflege der eigenen Kultur, vielmehr

um die Ausgrenzung der Reichen vor der Menge der Armen, der Weißen vor den Schwarzen und vor den Opfern des Systems.'
Die EKD hätte 'dieses unchristliche Verhalten jahrzehntelang sowohl finanziell wie durch die Entsendung von Pfarrern usw. gefördert und durch die (...) 'Einvernehmliche Übergangsregelung' abgesichert'. Darum sei es sowohl für die EKD als auch für die deutschen Kirchen in Südafrika und Namibia an der Zeit, die 'Verstrickung und Mitschuld einzugestehen und aufzuarbeiten'"[6].

Der in dieser Mahnung formulierte Anspruch an die DELK wie an die EKD hat nach wie vor seine Berechtigung und wartet auf seine Einlösung.[7]

Es konnte nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, die lutherische Lehre von den zwei Reichen und ihre umfangreiche Rezeptions- und Interpretationsgeschichte umfassend zu reflektieren, da der Arbeit ein primär politikwissenschaftliches Interesse zugrunde lag. Dennoch sollte aus den entsprechenden Hinweisen und vor allem unter Berücksichtigung der Bonhoefferschen Tradition deutlich geworden sein, daß den schwarzen lutherischen Kirchen gerade auch aus bewußt lutherischer Perspektive unter Berufung auf das der politischen Ethik Luthers genuin innewohnende Widerstandsrecht gegenüber einer illegalen Obrigkeit die Übernahme soziopolitischer Verantwortung grundsätzlich nicht abgesprochen werden konnte. Dies hatte seinerzeit auch die DELK anerkannt, ohne jedoch eine solche Verantwortung auch für sich selbst zu akzeptieren.
Die schwarzen Kirchen haben den Aspekt der Übernahme von gesellschaftspolitischer Verantwortung aber sogar positiv - als Pflicht der Kirchen gegenüber ihren Gliedern - formuliert, indem sie die Haltung des korporativen Schweigens der Kirche angesichts der strukturell verfestigten Unrechtssituation der Rassentrennung und Fremdbestimmung nicht wertfrei als „Neutralität der Kirche gegenüber dem Staat" deklarierten, wie dies die DELK tat, sondern klar als „Sünde" bezeichneten. Während der kontroversen Auseinandersetzungen in den 1970er Jahren standen sich gleichsam als Spiegelbild der namibischen Gesellschaft im Raum der Kirchen die profilierten Akteure Lukas de Vries als Präsident der VELKSWA und Präses der ELK und Kurt Kirschnereit als Landes-

[6] Schmidt, Karl: Zum Umdenken bereit. Aufzeichnungen über Erfahrungen mit der Apartheid in Südafrika, den Kampf gegen sie in Deutschland und das Werden des neuen Südafrika 1966-1995. Idstein 1996, S. 91 f.
[7] Als diesbezüglich hilfreich könnte sich eine wissenschaftliche Untersuchung zur Politik des kirchlichen Außenamtes der EKD nach 1945 erweisen, die bislang aussteht.

propst der DELK gegenüber. Während der deutsche Landespropst darauf pochte, daß die gesellschaftspolitische Verantwortung der Kirche darin liege, sich den anzuerkennenden Grundsätzen des Landes zu unterwerfen und sich damit der staatlichen Obrigkeit zu unterstellen, womit er namens der DELK eine rein rechtspositivistische Position, die theologisch auf eine spezifische Interpretation der lutherischen Zweireichelehre gestützt war, einnahm, vertrat de Vries im Licht sowohl der theoretischen wie insbesondere der praktischen Einsichten einer „Schwarzen Theologie“ die Auffassung, daß der Kirche vom Evangelium her die Verpflichtung zukomme, aktiv in den soziopolitischen Bereich hineinzuwirken, indem sie als Anwalt des biblischen Geistes die gesellschaftlichen Mißstände, die diesem Geist erkennbar und erfahrbar widersprechen, benennt und evangeliumsgemäße Lösungen vorschlägt. In diesen konträren Haltungen spiegelt sich der Grundkonflikt zwischen den schwarzen lutherischen Kirchen Namibias, denen vor allem die anglikanische, aber auch die katholische und methodistische Kirche nahestanden, und der DELK zwischen 1971 und 1990 wider.

Die EKD sah sich angesichts der Auseinandersetzungen zwischen den mit ihr historisch und vertraglich verbundenen deutsch geprägten lutherischen Kirchen, die in der pietistischen Tradition verhaftet waren, und den schwarzen lutherischen Kirchen, die den status confessionis proklamiert hatten, und in Anbetracht der spiegelbildlich zur namibischen Situation weitreichenden Spanne von verschiedenartigen Strömungen, die auch in ihren eigenen Mitgliedskirchen auszumachen waren und von evangelikal-pietistischen Kreisen bis hin zu weltoffen-ökumenischen Gruppen, die aus der Botschaft des Evangeliums soziopolitische Forderungen ableiteten und ein politisch aktives Christsein proklamierten, reichten, einer Vielzahl von zum Teil konträren Ansprüchen gegenübergestellt.
Der Ansatz, mit dem die EKD eine Antwort auf diese Herausforderungen versuchte, wurde mit dem Begriff „multiple Strategie“ umschrieben, wobei dieses Motto nicht von ungefähr mehr die Methode des Agierens als einen konkreten Inhalt beschreibt.

Es kann keinen Zweifel daran geben, daß die EKD das Problem der Apartheid seit Beginn der 1970er Jahre, als es im Zuge der aufkeimenden Menschenrechtsdiskussion und angesichts einiger spektakulärer politischer Ereignisse im Zusammenhang mit Südafrika und Namibia auf der weltpolitischen und kirchlichen Tagesordnung erschien, voll erfaßt hatte und daß die Sympathien innerhalb der EKD mehrheitlich den schwarzen Christen im Süden Afrikas galten, nachdem diese für sich den Status der bekennenden Kirche reklamiert hatten. Gerade die EKD-Dokumente der frühen 1970er Jahre vermögen diese Haltung der EKD noch heute eindrucksvoll zu belegen. Wie in Teil III der vorliegenden Arbeit detailliert nachgezeichnet wurde, hoffte man zunächst, der konträren Haltung der DELK durch Verständnis und Zureden, dann auch durch die Entsendung junger Pastoren aus dem Bereich der EKD, die der DELK offenkundig den Geist theologischer und rassenpolitischer Aufklärung einhauchen sollten, und schließlich - als diese Maßnahmen sämtlich fehlschlugen - durch wachsenden kirchenpolitischen Druck zu begegnen. Weder die EKD selbst noch die Landespröpste der DELK, die trotz aller Bodenständigkeit und betonter Selbständigkeit der DELK durchaus auch als Vertreter der EKD vor Ort verstanden werden durften, schafften es jedoch, den granitartigen Charakter der DELK aufzubrechen. Wie mittels der Auswertung der entsprechenden Originaldokumente im Rahmen der vorliegenden Arbeit erstmals wissenschaftlich nachgewiesen werden konnte, zeigten sich im Gegensatz zu diesen Absichten bei einigen Kirchenleitern sogar Tendenzen zur Assimilation an die Mehrheitsposition in der DELK, die das Axiom setzte, daß eine gemeinsam mit allen Völkern des Landes gelebte konfessionelle Glaubensüberzeugung in Form einer Kirchenföderation ausschließlich unter der Maßgabe des stillen Anerkennens des politischen Status quo von seiten aller lutherischen Kirchen möglich sei, wobei selbst die theologisch begründete Willensbekundung hinsichtlich der Einigung der Lutheraner in Namibia mit einigem Kalkül recht einfach zu behaupten war, da man auf seiten der DELK nur allzu gut wußte, daß es für die schwarzen lutherischen Kirchen kein Zurück hinter den Offenen Brief von 1971 geben konnte. Die VELKSWA hatte nämlich aus ihrer theologischen Standortbestimmung und der Analyse der gesellschaftspolitischen Situation die unverrückbare

Erkenntnis gewonnen, daß sie als Kirche aus Verantwortung gegenüber ihren Gliedern eine Position zu beziehen hatte, die sie zwingend in eine Konfrontation zum Staat bringen *mußte*; eine Überzeugung, die die DELK als VELKSWA-Politik zwar halbherzig tolerierte, für sich selbst aber kategorisch ausschloß.

Aus der Retroperspektive müssen alle diesbezüglich gutgemeinten Einflußversuche der EKD auf die DELK als gescheitert angesehen werden, was sich nicht zuletzt am Zustand der DELK am Ende dieses zwei Jahrzehnte währenden Ringens ablesen läßt: Im Jahre 1989 stand die DELK in der nationalen wie in der internationalen Ökumene im totalen Abseits, der Ertrag ihrer Außenwirkung bestand vor allem in einer unermeßlichen Erschwernis des ohnehin äußerst schwierigen Weges, den die schwarzen lutherischen Kirchen zu gehen hatten. Die personellen wie finanziellen Zuwendungen der EKD an die weiße DELK haben unbeabsichtigt vor allem durch zwei Elemente die DELK in ihrer destruktiven innernamibischen Rolle gestärkt: Zum einen stellten die direkten finanziellen und personellen Zuwendungen an die DELK einen dauernden Affront gegen die schwarzen lutherischen Kirchen, die immerhin trotz ihrer finanziell vergleichsweise schlechten Ausstattung in ökumenischem Geist ihre Pastoren der DELK zum Einsatz in der weißen Kirche angeboten hatten, dar, zum anderen bot die unter den deutschstämmigen Lutheranern Namibias mehrheitlich ungeliebte EKD besonders den radikaleren Gliedern der DELK mit der von einigen als „Nibelungentreue“ kritisierten Haltung zur weißen Vertragskirche in Namibia ein äußeres Feindbild, das - über geistige und politische Identifikationsmechanismen vermittelt - letztlich dazu diente, den auf dem Gefühl einer Verteidigungssituation basierenden inneren Zusammenhalt der DELK zu stärken und die retardierenden Kräfte in dieser Kirche somit zu fördern. Eben weil die EKD - immer wieder auf eine bessere Einsicht der Partnerkirche in Namibia hoffend - trotz aller Enttäuschungen und Rückschläge an ihrer besonderen Beziehung zur DELK grundsätzlich festhielt, trug sie unbeabsichtigt in einem nicht unerheblichen Maß zur Vergrößerung der Kluft zwischen DELK und VELKSWA bei.

Die letztlich fruchtlose Auseinandersetzung zwischen den beiden schwarzen und der weißen lutherischen Kirche hat den Kirchenführern der ELK und der

ELOK viel Kraft gekostet. Die seinerzeitige Meinung von VELKSWA-Präsident de Vries, die DELK solle sich endlich eindeutig für oder ebenso klar gegen VELKSWA entscheiden, ist aus dieser Perspektive nur allzu verständlich. Möglicherweise hätte die EKD besser daran getan, durch ein Moratorium gegenüber der DELK ihren diesbezüglichen Offenbarungseid zu erzwingen, denn sogar als klarer Gegner wäre die DELK, ähnlich wie die NG Kerk, für die VELKSWA ein bedeutend leichter zu nehmender Akteur gewesen, als sie es in ihrer tatsächlichen Rolle als unverläßlicher, halbherziger Partner gewesen ist; auch die grundsätzlich positive und freundschaftliche Haltung der EKD gegenüber der VELKSWA wie später gegenüber dem CCN und dem südafrikanischen SACC wäre für diese Partner im südlichen Afrika von bedeutend größerer Glaubwürdigkeit gewesen, als sie dies im Zuge der multiplen Strategie sein konnte. Zu viele widerstreitende Kräfte innerhalb der EKD verwischten eine klare, in der Terminologie der Konfliktforschung als Polarisationsstrategie bezeichnete konsequente Linie, die angesichts der bedrohlichen Situation in Namibia kirchenpolitisch angeraten gewesen wäre, die EKD aber mit großer Wahrscheinlichkeit selber schwersten Erschütterungen ausgesetzt hätte. So überließ sie die Rolle des glaubwürdigen Partners der VELKSWA in Deutschland vorzugsweise der VEM, die aufgrund der Zugehörigkeit der sie tragenden Kirchen zur EKD aber in nicht wesentlich geringere Glaubwürdigkeitsprobleme hineingeraten mußte und deren unbedingte Solidarität mit den schwarzen Kirchen Namibias aus deren Sicht trotz aller anerkannten Bemühungen der VEM niemals zweifelsfrei feststand. Sowohl EKD als auch VEM haben durch die Institutionenvielfalt unter ihrem gemeinsamen Dach und den damit einhergehenden, nebeneinander bestehenden unterschiedlichsten und zum Teil einander zuwiderlaufenden Strategien im Blick auf das südliche Afrika, die ein notwendiges integriertes Handeln verunmöglichten, enorm an Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit eingebüßt.

Gerade vor diesem schwierigen institutionellen Hintergrund ist die Leistung der VEM in den 1970er und 80er Jahren um die Sache der schwarzen Kirchen in Namibia nicht gering zu erachten: Dies gilt sowohl für den personellen Einsatz vor allem in der seelsorgerlichen Arbeit zugunsten der unter politischen und

ökonomischen Bedrängnissen leidenden schwarzen lutherischen Christen als auch hinsichtlich ihres konsequenten Engagements in der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit in Deutschland selbst. Stand in der Berichterstattung der RMG noch weit bis in die 1960er Jahre hinein das Erreichen emotionaler und moralischer Betroffenheit bei einem engen, auf die Arbeit der Mission bezogenen Leserkreis im Zentrum der Intention, so hatte die Rheinische Mission unter dem maßgeblichen Einfluß von Pastor Siegfried Groth ab Mitte der 60er Jahre gleichsam als neues Genre ihrer Berichterstattung zu einer auf sachorientierten Tatsachen und christlich motivierten, aber politisch relevanten Bewertungen beruhenden journalistischen Form gefunden, mit der vor allem die intellektuelle und existentielle Betroffenheit eines Leserpublikums, zu dem nun auch vermehrt profane, entwicklungspolitisch interessierte und engagierte Leser gehörten, erreicht werden sollte. Die VEM kann für sich reklamieren, damit einen wichtigen Beitrag für die authentische Informationsarbeit in Bezug auf das südliche Afrika in Deutschland geleistet und so eine wesentliche Voraussetzung für entsprechende Initiativen kirchlich gebundener wie auch nichtkirchlicher Gruppen und Einzelpersonen in Deutschland geschaffen zu haben.

Als bislang nicht eingelöste Ansprüche aus den deutschen Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias und als bislang ungelöste Problemstellungen haben sich in dieser Arbeit vor allem folgende Aspekte erwiesen:
Die Theologie sollte sich durch sozialwissenschaftlich orientierte ideologiekritische Anfragen aufgefordert sehen, für ihr eigenes System zu analysieren, welche Mechanismen dafür verantwortlich waren, daß ihre theologische Vernunft, die durch einen eigenen Erfahrungshorizont untermauert war, sowohl im Bereich der EKD als noch stärker auf seiten der DELK derart befangen war, daß ein angemessenes kirchliches Handeln über zwei Jahrzehnte hinweg trotz vielfach bester Absichten nur punktuell möglich war. Der konfliktträchtige Zusammenhang zwischen soziopolitischem und sozioökonomischem Status quo und religiöser Überzeugung - zwischen gesellschaftlichem Sein und theologisch-religiösem Bewußtsein - steht angesichts des Verhaltens der Kirchen in Deutschland und in Namibia in bezug auf die Herausforderungen durch die

Situation der südafrikanischen Fremdherrschaft und der dem namibischen Volk aufoktroyierten Ideologie der Apartheid zur kritischen Revision an, wobei die Arbeit für die Theologie anhand des Beispiels Namibias sicherlich zu zeigen vermocht hat, daß es für alle Zeiten hinter die Erkenntnis der gerechtfertigten Notwendigkeit einer weltzugewandten Theologie und Ekklesiologie, deren Politisierungsgrad sich nach dem Maß an Gültigkeit von Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechten orientieren, kein Zurück geben darf. Vor allem diese politischen Aspekte sollten der Gradmesser für die Wahrnehmung der Option des status confessionis sein, dann nehmen die Kirchen ihr Wächteramt verantwortlich wahr. Neben der Barmer Theologischen Erklärung sollten deshalb die Erfahrungen der black theology im südlichen Afrika im Erfahrungsschatz der evangelischen Kirchen auch in Deutschland fest verankert werden!

Eindeutig entscheidbar werden jedoch auch zukünftige Konfliktsituationen nicht sein; die Rolle der VEM in der dargestellten historischen Situation der sogenannten spy-crisis in der SWAPO[8] zeigt die Schwierigkeit, in Situationen äußerster Bedrängnis noch den richtigen Weg zu sehen, eindrucksvoll auf; hinsichtlich des Wächteramtes und des status confessionis war die VEM damals - dies soll wegen der Tragweite des Sachverhalts hier noch einmal sehr klar herausgestellt werden - tatsächlich in einem Dilemma gefangen, da beide sich bietenden Handlungsoptionen dramatische Konsequenzen zeitigen mußten: Veröffentlichte man das eigene, überzeugend belegbare Wissen, konnte man sich des internationalen Drucks auf die SWAPO, ihrer damit verbundenen Schwächung und unter Umständen auch ihres Scheiterns gewiß sein; zwar wäre die Befreiungsbewegung kurzfristig gezwungen gewesen, auch im internen Umgang mit ihren Mitgliedern vorsichtiger zu sein und internationale Rechtsmaßstäbe zu beachten, zugleich aber wäre sie politisch beschädigt gewesen, weil sie vor allem auf internationalem politischem Parkett, das für sie von äußerster Wichtigkeit war, diskreditiert gewesen wäre. Außerdem mußte die VEM davon ausgehen, daß die Exilanten, die bei Pastor Groth um Seelsorge nachgesucht hatten, von seiten der SWAPO in noch weitaus stärkerem Maße als zuvor als Verräter angesehen worden wären und nachfolgend mit

[8] Vgl. dazu noch einmal Teil II, Anm. 406!

lebensbedrohenden Repressalien zu rechnen hatten. Daß mit einem solchen Schritt an die Öffentlichkeit der wichtige Dienst der VEM für die Namibianer verunmöglicht, die Verbindung zur ELK gekappt und die Arbeit der Mission für Namibia damit schlagartig zuende gewesen wäre, mußte als sicher gelten. Schwieg man sich dagegen gemeinsam mit den Partnerkirchen in Namibia aus, konnten diese absolut sicher zu kalkulierenden schlimmen Folgen vermieden werden, aber gebrochenes Recht bliebe in diesem Fall unbenannt, die SWAPO würde nicht gezwungen sein, Menschenrechtsverletzungen sofort abzustellen, und die VEM mußte sich wider Willen in der historischen Spur der RMG mit der Rolle der Opferpflege begnügen und den mühsam errungenen theologischen Erkenntnisfortschritt verraten.
Welche Handlungsoption die VEM in dieser Situation auch wählte, sie mußte schuldig werden!

Auch die Glieder der DELK waren durch das politische System korrumpiert, auch ihnen wurde es in ihren konkreten Lebenszusammenhängen zumindest schwer gemacht, nicht schuldig zu werden.

Wenn es aber stimmt, daß nicht in erster Linie die Schlechtigkeit von einzelnen Menschen für das Geschehene verantwortlich zu machen ist, sondern daß vor allem ein politisches System viele Menschen und auch Institutionen verführt und korrumpiert hat, so ist über diese Einsicht vielleicht Versöhnung zwischen ehemaligen Gegnern möglich.

Der Verfasser gibt sich allerdings davon überzeugt, daß dabei ohne den gemeinsamen aufklärerischen Blick zurück eine ehrliche Handreichung in der Gegenwart nicht möglich ist. Zwar kann man heute auch ohne diesen Blick zurück friedlich *nebeneinander* leben, aber ob gerade Christen dies schon ausreichen darf, erscheint in hohem Maße fraglich.
Neben den vielen positiven Ansätzen, die hinsichtlich innernamibischer und transnationaler kirchlicher Beziehungen nach 1990 zu verzeichnen sind[9], fällt doch auf, daß gerade dieser konstruktive Blick zurück bislang höchstens akademischer Natur ist, die Menschen in den Kirchen aber leider bislang noch nicht

[9] Vgl. hierzu besonders die entsprechenden Ausführungen in Teil IV dieser Arbeit!

erreicht hat. Wenn diese Arbeit hierzu einen entsprechenden Beitrag zu leisten vermag, würde sie ihren Zweck erfüllt haben.

Der Verfasser wünscht den Namibianern in den Kirchen des Landes den Mut und die Kraft, Vorbilder werden zu können für das, was christliche Versöhnung meint, ahnt die menschliche Schwere dieses Anspruchs und wünscht sich diesbezüglich einen reichen Erfahrungsaustausch zwischen kirchlichen Kreisen in Namibia und Deutschland. Gemeinsam sollten die Kirchen beider Länder dafür Sorge tragen, daß sie ihre wichtige Rolle in sich hüben wie drüben weiter säkularisierenden Gesellschaften nicht ausgespielt haben; die Lehren aus der deutsch-namibischen (Kirchen-)Geschichte können beide Seiten stärken - aus je unterschiedlichen religiösen und gesellschaftspolitischen Gründen brauchen *beide* Seiten auch in der Gegenwart und Zukunft starke Kirchen!

Verzeichnis der häufiger verwendeten Abkürzungen

AgDS = Arbeitsgemeinschaft Deutscher Schulvereine und Elternschaften
AGM = Annual General Meeting (Jahreshauptversammlung des CCN)
AH = Afrikanischer Heimatkalender (Jahresschrift der deutschsprachigen evangelisch-lutherischen Kirchen im südlichen Afrika)
AMZ = Allgemeine Missionszeitschrift
AZ = Allgemeine Zeitung (deutschsprachige Tageszeitung in Namibia)
BWS = Breaking the Wall of Silence Movement
CCN = Council of Churches in Namibia
DELK = Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche (in Südwestafrika) (die spätere ELKIN (DELK), eng. ELCIN (GELC)))
DSW = Deutsche Schule Windhoek, später: Delta Schule Windhoek
DSWAZ = Deutsch-Südwestafrikanische Zeitung
DTA = Demokratische Turnhallen Allianz (namibische Oppositionspartei)
EKD = Evangelische Kirche Deutschlands (vormals: EKiD)
EKiR = Evangelische Kirche im Rheinland
ELCIN = Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia (die frühere ELOK)
ELCN = Evangelical Lutheran Church in Namibia (möglicher Name für eine aus einer Kirchenföderation oder Kirchenfusion zwischen den drei lutherischen Kirchen Namibias hervorgehende gemeinsame lutherische Kirche, die es bis heute nicht gibt)
ELK = Evangelisch-Lutherische Kirche (Rheinische Missionskirche) (die spätere ELCRN)
ELKIN (DELK) = Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia (Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche) (engl.: ELCIN (GELC)) (die frühere DELK)
EMZ = Evangelische Missionszeitschrift
EvKom = Evangelische Kommentare
FELCSA = Federation of Evangelical Lutheran Churches in Southern Africa, die spätere LUCSA
GfM = Nationale Gesellschaft für Menschenrechte (Namibia)
HEIMAT = Heimat - unsere Kirche (Zeitschrift der DELK bzw. der ELKIN (DELK))
HK = Herder Korrespondenz
IdW = In die Welt - für die Welt (Zeitschrift der Vereinten Evangelischen Mission)
ICLC = Inner City Lutheran Congregation
IG = Interessengemeinschaft Deutschsprachiger Südwester, später: Interessengemeinschaft Deutschsprechender für Namibia
IMMANUEL = Zeitschrift der ELK bzw. der ELCRN
KA = Kirchliches Außenamt der EKD (später: Hauptabteilung III (Ökumene und Auslandsarbeit))
KL = Kirchenleitung
LCC = Lutheran Cooperation Committee
LM = Lutherische Monatshefte
LR = Lutherische Rundschau
LUCSA = Lutheran Communion in Southern Africa (Nachfolgerin der FELCSA)
LWB = Lutherischer Weltbund (engl.: LWF)
LWF-NNC = Lutheran World Fund - Namibian National Committee
MAKSA = Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika
MB = VEM-Mitarbeiterbriefe (Interne Informationszeitschrift der VEM)
NaDS = Namibisch-Deutsche Stiftung
NEPRU = Namibia Economic Policy Research Unit
NGK = Nederduits Gereformerde Kerk
OMI = Oblates of Mary Immaculate
ÖRK = Ökumenischer Rat der Kirchen
RMG = Rheinische Missionsgesellschaft (später aufgegangen in die VEM)
SACC = South African Council of Churches
SWA = Südwestafrika (Landesbezeichnung Namibias vor 1968)
SWAPO = South West African Peoples` Organization
UEM / VEM = United Evangelical Mission (Vereinte Evangelische Mission)
UiM = United in Mission
UNAM = University of Namibia
UNHCR = Flüchtlingshilfswerk der Vereinten Nationen (UNO)
VELKSA = Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche im südlichen Afrika
VELKSWA = Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika
VEM = Vereinigte Evangelische Mission (später: Vereinte Evangelische Mission)

Verzeichnis der verwendeten Literatur und Quellen

1. Monographien

Ansprenger, Franz: Die SWAPO. Profil einer afrikanischen Befreiungsbewegung. Mainz 1984.

Auala, Leonard; Ihamäki, Kristi: Meßlatte und Bischofsstab. Ein Leben für Namibia. Erlangen 1988.

Bauerochse, Lothar: Miteinander leben lernen. Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften. Erlangen 1996.

Baumann, Julius: Mission und Ökumene in Südwestafrika. Dargestellt am Lebenswerk von Hermann Heinrich Vedder. Leiden, Köln 1965.

Berger, Heinrich: Mission und Kolonialpolitik. Die katholische Mission in Kamerun während der deutschen Kolonialzeit. Immensee 1978.

Bley, Helmut: Kolonialherrschaft und Sozialstruktur in Deutsch-Südwestafrika 1894-1914. Hamburg 1968.

Braun, Thomas: Die Rheinische Missionsgesellschaft und der Missionshandel im 19. Jahrhundert. (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene, Bd. 17.) Erlangen 1992.

Brenke, Gabriele: Die Bundesrepublik Deutschland und der Namibia-Konflikt. München 1989.

BWS: BWS annual report 1996. Windhoek 1996.

De Vries, Johannes Lucas: Namibia. Mission und Politik 1880-1918. Neukirchen-Vluyn 1980.

Drechsler, Horst: Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft. Der Kampf der Herero und Nama gegen den deutschen Imperialismus (1884-1915). Berlin 1966.

Drießler, Heinrich: Die Rheinische Mission in Südwestafrika. (Geschichte der Rheinischen Mission Bd. 2.) Gütersloh 1932.

Engel , Lothar: Die Stellung der Rheinischen Missionsgesellschaft zu den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen Südwestafrikas und ihr Beitrag zur dortigen kirchlichen Entwicklung bis zum Nama-Herero-Aufstand 1904-1907. Hamburg 1972.

Ders.: Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907 bis 1945. Beiträge zur Geschichte der deutschen evangelischen Mission und Kirche im ehemaligen Kolonial- und Mandatsgebiet Südwestafrika. Bern und Frankfurt a. M. 1976.

Fehr, Eugen: Namibia. Befreiungskampf in Südwestafrika. Freiburg i. Br. 1973.

François, Hugo v. (Hg.): Nama und Damara. Deutsch-Süd-West-Afrika. Magdeburg 1895.

Gemeindedienst für Weltmission - Region Niederrhein; Christliche Initiative - Freiheit für Südafrika und Namibia (Hg.): „Umkehr und Erneuerung von Kirche und Mission im Blick auf Namibia." Dokumentation eines Studientages am 4.5.1989 in Bonn-Bad Godesberg. Krefeld 1989.

Gewald, Jan Bart: Towards Redemption. A socio-political history of the Herero of Namibia between 1890 and 1923. Leiden 1996.

Graw, Ansgar: „Swapo und die Menschenrechte" - Augenzeugenberichte und Dokumente aus Angola, Sambia und SWA/Namibia. Frankfurt a. M. 1986.

Ders.: Gefangen - Verschwunden - Ermordet. Frankfurt a. M. 1988.

Ders.: Das Ende des Schweigens. Nach Jahren der unkritischen Solidarität mit der SWAPO nimmt die EKD endlich Stellung zu Mord und Folter in den Lagern in Angola und Sambia. Namibia Informationen, Dokumentation Nr. 55, Oktober 1989.

Groth, Siegfried: „Kirchliches Handeln oder politische Aktion?". Wuppertal 1972.

Ders.: Menschenrechtsverletzungen in der namibischen Exil-SWAPO - die Verantwortung der Kirchen. (epd-Dokumentation Nr. 40/89, 18.9.1989.)

Groth, Siegfried: Namibische Passion. Tragik und Größe der namibischen Befreiungsbewegung. Wuppertal 1995.

Gründer, Horst: Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas. Paderborn 1982.

Ders.: Geschichte der deutschen Kolonien. Paderborn, München, Wien, Zürich 1985.

Ders.: Welteroberung und Christentum: ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit. Gütersloh 1992.

Helbig, Helga und Ludwig: Mythos Deutsch-Südwest. Namibia und die Deutschen. Weinheim und Basel 1983.

Hellberg, Carl-J.: Mission, Colonialism and Liberation: The Lutheran Church in Namibia 1840-1966. Windhoek 1997.

Herkenrath, Norbert; Schoop, Wolfgang; Zwiefelhofer, Hans: Misereor im Widerstreit der Meinungen. Analysen und Stellungnahmen zum Informationsschwerpunkt Südafrika. Überlegungen zur Rolle der Kirche und der kirchlichen Entwicklungsarbeit. München, Mainz 1984.

Horbach, Philipp: Reichskanzler, Missionare und Herero-Aufstand. Bonn 1904. (Die Schrift stellt einen Sonderdruck eines entsprechenden Beitrags des Marburger Pfarrers em. aus der Zeitschrift „Reformation", Nr. 22 und 23, 5,6/1904 dar.)

Hubrich, Heinrich-Georg; Melber, Henning: Namibia - Geschichte und Gegenwart zur Frage der Dekolonialisierung einer Siedlerkolonie. (Hg.: Peter Ripken, ISSA Wissenschaftliche Reihe 7.) Bonn 1977.

Hunke, Heinz: Church and state. The political context of 100 years of Catholic Mission in Namibia. Windhoek 1996.

Interessengemeinschaft deutschsprachiger Südwester (IG): 1884-1984. Vom Schutzgebiet bis Namibia. Windhoek 1985.

Kamho, Henog S.: Twentieth century developments in the Rhenish Mission in Namibia and the origins of the Evangelical Lutheran Church in Namibia/SWA (Rhenish Mission Church). Dissertation, Aberdeen 1979.

Kamphausen, Erhard: Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika. Geschichte und Theologie der Äthiopischen Bewegung 1872-1912. Frankfurt a. M. 1976.

Katjavivi, Peter; Frostin, Per; Mbuende, Kaire: Church and Liberation in Namibia. London 1989.

Kauffenstein, Gisela: Haschen nach Wind. Die Fata Morgana Lutherischer „Einheit" in Südwestafrika. Eine Dokumentation, Teil I. Kenmare, SA, 1985.

Dies.: „Und bist du nicht willig ..." Die Fata Morgana Lutherischer „Einheit" in Südwestafrika. Eine Dokumentation, Teil II. Kenmare, SA, 1985.

Kremkau, Klaus: EKD und Kirchen im südlichen Afrika. (epd-Dokumentation Bd. 12.) Berlin, Bielefeld 1974.

Krüger, Gesine: Kriegsbewältigung und Geschichtsbewußtsein. Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904 bis 1907. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft Bd. 133.) Göttingen 1999.

Krüger, Wolfgang: Schwarze Christen - weiße Christen. Lutheraner in Namibia und ihre Auseinandersetzung um den christlichen Auftrag in der Gesellschaft. (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene Bd. 3.) Erlangen 1985.

Kuhlmann, A.: Auf Adlers Flügeln. (Rheinische Missionsschriften Nr. 142, 2. Teil.) Barmen 1911.

Leutwein, Theodor: Elf Jahre Gouverneur in Deutsch-Südwestafrika. Berlin ²1907.

Loth, Heinrich: Die christliche Mission in Südwestafrika. Zur destruktiven Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft beim Prozeß der Staatenbildung in Südwestafrika (1842-1893). Berlin 1963.

Ders.: Apartheid und Kirchen. Südafrikanische Christen im Widerstand. Köln 1977. (Die Originalausgabe ist unter dem Titel „Rebellen im Priesterrock" 1977 in Berlin erschienen.)

Malan, Johan S.: Die Völker Namibias. Göttingen, Windhoek 1998.

Mau, Carl H., Jr. (Hg.): Budapest 1984. „In Christus - Hoffnung für die Welt". Offizieller Bericht der siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Budapest, Ungarn, 22. Juli - 5. August 1984.

Melber, Henning: Namibia. Kolonialismus und Widerstand. (edition südliches afrika 8.) Bonn 1981.

Menzel, Gustav: Die Rheinische Mission. Wuppertal 1978.

Ders.: C. G. Büttner. Missionar, Sprachforscher und Politiker in der deutschen Kolonialbewegung. Wuppertal ²1995.

Michener, James A.: Verheißene Erde. München 1981.

Nachtwei, Winfried: Namibia. Von der antikolonialen Revolte zum nationalen Befreiungskampf. Mannheim 1976.

Nuhn, Walter: Sturm über Südwest. Der Hereroaufstand von 1904 - Ein düsteres Kapitel der deutschen kolonialen Vergangenheit Namibias. 3. Aufl. Bonn 1996 (1. Aufl. Koblenz 1989).

Oberländer, Richard: Deutsch-Afrika. Land und Leute, Handel und Wandel in unseren Kolonien. Leipzig und Berlin 1885.

Oblates of Mary Immaculate: The green and the dry wood. Documentation. The Roman Catholic Church (Vicariate of Windhoek) and the Namibian socio-political situation 1971-1981. Windhoek 1983.

Olpp, J.: Die Kulturbedeutung der evangel. Rh. Mission für Südwest. Swakopmund 1914.

Pabst, Martin: Frieden für Südwest? Experiment Namibia. Wesseling bei Bonn 1991.

Patemann, Helgard: Lernbuch Namibia. Wuppertal 1984.

Pool, Gerhard: Samuel Maharero. Windhoek 1991.

Pyck, Falco; Schwartze, Armin: Namibia - Der lange Weg in die Unabhängigkeit. Von kolonialer Fremdherrschaft zur staatlichen Souveränität. Bochum 1991.
R. C. Mission (Hg.): Zwischen Namib und Kalahari. Festschrift zum 75jährigen Bestehen der katholischen Missionsarbeit in Südwestafrika. Windhoek 1971.
Rechsteiner, Karl Joh.: Namibia - Land der Hoffnung? Ein Lesebuch. Luzern, Stuttgart 1986.
Referat für Information und Öffentlichkeitsarbeit der SWAPO von Namibia (Hg.): Entstehung einer Nation. Der Befreiungskampf für Namibia. London 1981.
Reinhard, Wolfgang (Hg.): Hendrik Witbooi: Afrika den Afrikanern! Aufzeichnungen eines Nama-Häuptlings aus der Zeit der deutschen Eroberung Südwestafrikas 1884 bis 1894. Berlin, Bonn 1982.
Rheinische Missionsgesellschaft: 75 Jahre Missionsarbeit 1828-1903. Barmen 1903.
Dies.: Die Rheinische Mission und der Herero-Aufstand. Erlebnisse und Beobachtungen rheinischer Missionare. Heft 1. Barmen 1904.
Dies. (Hg.): Die Rheinische Mission im Jahre 1951/52. 112. Jahresbericht. Wuppertal 1952.
Richter, D. Julius: Das deutsche Kolonialreich und die Mission. Basel 1914.
Rohrbach, Paul: Deutsche Kolonialwirtschaft. Bd. 1, Südwestafrika. Berlin 1907.
Rosenkranz, Gerhard: Die christliche Mission. Geschichte und Theologie. München 1977.
Rothe, Stefan: Der südafrikanische Kirchenrat (1968-1988): Aus liberaler Opposition zum radikalen Widerstand. (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene Bd. 11.) Erlangen 1990.
Scherer, Emil Clemens (Hg.): Katholische Kolonialmission. Berlin 1936.
Schlosser, Katesa: Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwestafrika. Ihre Geschichte und Sozialstruktur. Kiel 1958.
Schmidlin, Joseph: Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten. Münster 1913.
Schmidt, Karl: Zum Umdenken bereit. Aufzeichnungen über Erfahrungen mit der Apartheid in Südafrika, den Kampf gegen sie in Deutschland und das Werden des neuen Südafrika 1966-1995. Idstein 1996.
Schmidt-Biesalski, Angelika: Früchte aus Südafrika. Geschichte und Ergebnisse einer Frauen-Kampagne. Berlin 1993.
Schmidt-Lauber, Brigitta: Die verkehrte Hautfarbe: Ethnizität deutscher Namibier als Alltagspraxis. Berlin, Hamburg 1998.
Sinram, Hermann: „Blaubuch“ Namibia: Band I: Verdrängtes aus deutsch-namibischer Geschichte. Ohne Erscheinungsort, 1988.
Sonnenberg, Elfe: Wie es am Waterberg zuging. Ein Beitrag zur Geschichte des Hereroaufstandes. Berlin 1905.
Stelck, Edda: Politik mit dem Einkaufskorb. Die Boykott-Aktion der evangelischen Frauen gegen die Apartheid. Wuppertal 1980.
Steltzer, Hans Georg: Die Deutschen und ihr Kolonialreich. Frankfurt a. M. 1984.
Sudholt, Gert: Die deutsche Eingeborenenpolitik in Südwestafrika. Von den Anfängen bis 1904. Hildesheim 1975.
Sundermeier, Theo: Wir aber suchten Gemeinschaft. Kirchwerdung und Kirchentrennung in Südwestafrika. Witten und Erlangen 1973.
Ders.: Christus, der schwarze Befreier. Aufsätze zum schwarzen Bewußtsein und zur schwarzen Theologie in Südafrika. Erlangen 1973.
Sundermeier, Theo; Klaes, Norbert: Theologiegeschichte der Dritten Welt: Afrika. München 1991.
Ders.: Die Mbanderu. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. St. Augustin 1977.
Tajnsek, Melanie: Sprach- und Schulpolitik als Instrument der Selbstbehauptung einer ethnischen Minderheit: Eine Fallstudie anhand der Deutschsprachigen in Namibia. Diss. Bochum 1999. Elektron. Veröffentlichung: www-brs.ruhr-uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/TajnsekMelanie/diss.pdf .
Thiro-Beukes; Erica; Beukes, Attie; Beukes, Hewat S. J.: Namibia - a struggle betrayed. Rehoboth, Namibia, 1986.
Tötemeyer, Gerhard: Namibia old and new. London 1978.
Valthammer, Wilhelm: Die Portugiesenkreuze in Afrika und Indien. Eine umfassende Darstellung aller von den portugiesischen Entdeckern Diogo Cão, Bartolomeo Dias und Vasco da Gama errichteten Steinkreuze (Padroen). Basel 1984.
Vedder, Heinrich: Das alte Südwestafrika. Südwestafrikas Geschichte bis zum Tode Mahareros 1890. 6. Aufl. Windhoek 1991. (Erstausgabe 1934.)

Vereinigte Evangelische Mission: Evangelium und Menschenrechte. Kirchen in Südwestafrika brechen das Schweigen. (Dokumentationsreihe der VEM Nr. 1.) Wuppertal 1972.
Warneck, Gustav: Die christliche Mission und die überseeische Politik. Berlin 1901.
Weber, Otto v.: Geschichte des Schutzgebietes Deutsch-Südwestafrika. Verwoerdburg, SA, 1974 oder 1975.
Wentenschuh, Walter G.: Namibia und seine Deutschen. Geschichte und Gegenwart der deutschen Sprachgruppe im Südwesten Afrikas. Göttingen 1995.
Westermann, Diedrich: Der Afrikaner heute und morgen. Essen 1937.
Wienecke, Werner, A.: Die Bedeutung der Zeit in Afrika. Frankfurt a. M. 1992.

2. Aufsätze und Beiträge in Zeitschriften, Zeitungen und Sammelbänden

Albat, Albert: Synode 1960 in Rehoboth. In: IdW 7/1960.
Althaus, Hans-Ludwig: Die Heiden streiken nicht. Der Ausstand der Ovambos und die Kirchen in Südwest. In: LM 4/1972.
Ders.: Deutsche Kirche in Südwest: „Keine geheimen Aktionen". In: LM 7/1972.
Ders.: Kriterien für Subsidien: Streit um EKD-Geld für Südafrika geschlichtet. In: LM 10/1972.
Ders.: Anti-Apartheids-Bewegung. In: LM 6/1974.
Appel, André: Ein Termin ist gesetzt. Evian im Licht der ökumenischen Rassismus-Debatte. In: LM 12/1970.
Axenfeld, D. Karl: Was verdankt und schuldet die deutsche Mission ihrem Vaterlande? In: Allgemeine Missions-Zeitschrift 1915.
Bade, Klaus J.: Die deutsche Kolonialgeschichte. Entwicklungslinien und Grundprobleme. In: ders. (Hg.) 1982.
Ders.: Zwischen Mission und Kolonialbewegung, Kolonialwirtschaft und Kolonialpolitik in der Bismarckzeit: der Fall Friedrich Fabri. In: ders. (Hg.): Imperialismus und Kolonialismus. Kaiserliches Deutschland und deutsches Imperium. Wiesbaden 1982.
Baumann, Julius: Altpräses Dr. H. Vedder zum 90. Geburtstag. In: IdW 8,9/1966.
Barth, Hans, M.: Von draußen. Hermann Heinrich Vedder (1876-1972) - Fragen und Anfragen zu einem geistlichen und weltlichen Leben. In: AH 1995.
Becker, Horst: Weltmission in der Krise? Zur Diskussion um die „Frankfurter Erklärung". In: LM 2/1971.
Beckmann, Klaus-Martin (Hg.): Anti-Rassismus-Programm der Ökumene. (epd-Dokumentation Bd. 5.) Witten, Berlin 1971.
Berner, Hermann: Kirche und Mission in Vergangenheit und Gegenwart. In: IdW 2/1958.
Ders.: Kirche in Afrika. In: IdW 8,9/1962.
Beyer, Ulrich: United in Mission. Eine teilende Gemeinschaft von Kirchen. In: IdW 1/1994.
Ders.: Zum Schalom gesendet. Das Modell „United in Mission". In: EvKom 11/1995.
Beyers Naudé, Christian F.: Wendepunkt in Südafrika. In: LM 12/1971.
Bleks, Matthias: Die Rheinische Missionsgesellschaft in Südwestafrika. Rechtsgrundlage ihrer Arbeit während der Kolonialzeit. In: AZ 18./19.11.1985.
Brand, Burgert: Kein fertiges Programm für Südafrika. In: Heimat Mai 1988.
Ders.: Die DELK und ihre ökumenischen Beziehungen. In: Heimat Aug. 1991.
Ders.: EKD-Synode wählt neuen Ratsvorsitzenden. In: Heimat Dez. 1991.
Ders.: Eindrücke einer Begegnung zwischen Staat und Kirche. In: Heimat Sept. 1993.
Ders.: Gestalt der Kirche - Kirche gestalten. In: AH 1994.
Ders.: Kennen Sie die Innercity-Lutheran Church? In: Heimat Jan. 1995.
Breyer, Karl: Reaktionen zur Kirchentagung von Rustenberg. In: AZ 16.11.1990.
De Kleine, Hans: Mission heute: Dienst an jungen Kirchen. Ein Überblick über die Arbeit der Rheinischen Mission. In: IdW 6/1964.
Ders.: Das Zebra, das nicht lebt! In: IdW 7/1968.
De Vries, Lukas: Die christliche Verantwortung in einem vielrassigen Land. Referat, gehalten auf der Tagung der Konferenz der drei lutherischen Kirchen in SWA am 29.1.1973. In: IdW 5/1973.
Ders.: Die Missionssituation in einem vielrassigen Land. In: De Kleine, Hans (Hg.): Zur Sache Mission. Ein Arbeitsbuch. Wuppertal 1974.

Dejung, Karl Heinz: Die Verantwortung der Kirchen Westeuropas für das zukünftige Namibia - unter besonderer Berücksichtigung der Bundesrepublik Deutschland. Referat während der Tagung „Die gemeinsame Mitverantwortung der Kirchen für das zukünftige Namibia“, 3.-5.2.1977. Schriftliche Fassung: Ev. Akademie Rheinland - Westfalen: Haus der Begegnung Mülheim a. d. Ruhr: Protokoll Nr. 406.
Delft, H. von: Stellungnahme zu den Äusserungen der EKD-Synode in Bremen im Januar 1973. In: Heimat Juli/Aug. 1974.
Diehl, Hans Hartmut: Brief History of the Evangelical Lutheran Church in Namibia (GELC). In: Lutheran Churches in Namibia. A Brief Historical Survey of the Three Lutheran Churches in Namibia. Prepared for the LWF Council Meeting in Namibia, Windhoek, 17-27 June 1995.
Diehl, Hans-Karl: Junge Kirche in Südwest. Referat, gehalten vor der Synode der DELK 1960; abgedruckt in: IdW 8,9/1960.
Ders.: Synodalbericht, in Rehoboth gehalten am 4.4.1960; abgedruckt in: De Kleine, Hans (Hg.): Der verborgene Sieg. Ein Jahresbericht der RMG. Wuppertal 1960.
Ders.: Referat vor Teilnehmern der DELK-Tagung „Kirche und Mission“; abgedruckt in: IdW 4/1961.
Ders.: Bericht vor der 3. Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwest-Afrika (Rheinische Missionskirche). In: De Kleine, Hans (Hg.): „... Er sorgt für Euch!“ Ein Jahresbericht der Rheinischen Missionsgesellschaft 1961/62.
Ders.: Die Evangelisch-lutherische Kirche in Südwestafrika. Referat, gehalten vor der Missionshauptversammlung am 4.12.1963; abgedruckt in: Die Rheinische Mission und ihre Aufgaben 1964. Bericht über die Missionshauptversammlung. In: IdW 2/1964.
Ders.: Ndjami statt Mukuru. In: IdW 7,8/1987.
Diescho, Joseph: Government and opposition in post-independence Namibia: Perceptions and performance. Windhoek 1996; abgedruckt unter dem Titel: Regierung und Opposition in Namibia (II). Die Rolle der Angst. In: AZ 25.10.1996.
Dönhoff, Marion Gräfin: Ein Land, das auf die Zukunft baut. In: Die Zeit 24.3.1989.
Duchrow, Ulrich: Zweireichelehre als Ideologie. Folgenreiche Umdeutung Luthers im 19. Jh. In: LM 6/1975.
Ders.: Gefangene theologischer Vernunft. Deutsche Mission und Kolonisation in Südwestafrika. In: LM 8/1975.
Durth, Rüdiger: SWAPO bleibt auf der Tagesordnung. Die rheinische Landessynode versucht, das Thema Schuld aufzuarbeiten. In: AZ 29.1.1990.
Ehnes, Herbert: Die Apartheid trennt. Deutsche Reformierte zu Südafrika. In: EvKom 2/1983.
Eichholz, Klaus: Todesurteile in Namibia. In: IdW 7/1976.
Eiseb, Elifas: Der einheimische Mitarbeiter in der jungen Kirche in Südwestafrika. In: IdW 8,9/1962.
Engel, Lothar: Die Rheinische Missionsgesellschaft und die deutsche Kolonialherrschaft in Südwestafrika 1884-1915. In: Bade, Klaus J.(Hg.): Imperialismus und Kolonialismus. Kaiserliches Deutschland und deutsches Imperium. Wiesbaden 1982.
Engelmann, Norbert: Hinkt die EKD hinterher? Der Streit der Schwarzen untereinander. In: AZ 23.7.1991.
Esslinger, Dieter: Die deutsche Muttersprache als Mittel kirchlicher Arbeit in Südwestafrika. In: AH 1974.
Ders.: Meine Meinung. In: Heimat Aug. 1991.
Ders.: Spiegelstriche und das Reich Gottes. Bericht über einen Besuch bei der EKD. In: Heimat Dez. 1998.
Ev. Akademie Rheinland - Westfalen: Haus der Begegnung Mülheim a. d. Ruhr: Tagung „Die gemeinsame Mitverantwortung der Kirchen für das zukünftige Namibia“, 3.-5.2.1977. Schriftliche Fassung: Protokoll Nr. 406.
Evangelisch-lutherischer Zentralverband für Äußere Mission Nürnberg: Die kirchliche Lage im heutigen Afrika. In: IdW 5/1958.
Feddersen, Hans: Der Kirchenrat (CCN). In: AZ 29.10.1990.
Ders.: Schindlers Liste. In: AZ 8.7.1994.
Forbes, Annemarie: Grußwort für die Leser des Mitarbeiterbriefes. In: VEM-Mitarbeiterbrief 1/1980.
Frauenknecht, Gertrud: Frauen für Südafrika. Aufruf zum Boykott südafrikanischer Nahrungsmittel. In: VEM-Mitarbeiterbrief 8/1979.
Frostin, Per: The Theological Debate on Liberation. In: Katjavivi u. a.: Church and Liberation in Namibia. London 1989.
Gerdes, Hayo: Kirche im Wächteramt. In: Heimat März/Juni 1976.
Gretschel, H.von: IG: Presseerklärung nach dem 13. Kongreß. In: AZ 7.9.1990.

Groth, Siegfried: Junge Kirche in Südwest-Afrika. Erlebnisse und Begegnungen. In: IdW 3/1962.
Ders.: Bericht aus den Arbeitsgebieten: Afrika. In: De Kleine, Hans (Hg.): „Zu einem Zeugnis über alle Völker!“ Ein Jahresbericht der Rh. Mission 1963/64.
Ders.: Kirche Jesu Christi in den rassischen Spannungen Süd- und Südwestafrikas. In: IdW 7/1965.
Ders.: Offener Brief an Friedrich Rust als Antwort auf seinen Offenen Brief an Pastor Groth; abgedruckt in: IdW 11/1965.
Ders.: Die Einheit der Kirche in Südafrika - Aufgabe und Ziel. In: De Kleine, Hans: Schwerpunkte. Ein Jahresbericht der Rheinischen Mission. Wuppertal 1967.
Ders.: Kirche in der Anfechtung. In: IdW 12/1970.
Ders.: Lutherische Kirchen in Südwestafrika und die Apartheid. In: IdW 5,6/1972.
Ders.: Die Frage nach der Schuld der Missionen. Referat, gehalten auf dem Deutschen Evangelischen Missions-Tag in Berlin am 14.9.1971; abgedruckt in: IdW 12/1971.
Ders.: Lutherische Kirchen in Südwestafrika und die Apartheid. In: IdW 5,6/1972.
Ders.: Mund der Stummen. In: IdW 11/1972.
Ders.: Stellungnahmen aus Südwestafrika. In: IdW 5/1973.
Ders.: Stationen einer Afrika-Reise. In: IdW 11 und 12/1973.
Ders.: Koordinierung von Kirchen und Missionen für Südwestafrika. In: IdW 2/1974.
Ders.: Beobachtungen in Lusaka. Bericht über die Allafrikanische Kirchenkonferenz. In: IdW 10/1974.
Ders.: Wenn ein Glied leidet... Gemeinde Jesu Christi in Namibia/Südwestafrika und in Sambia in der Bedrängnis. In: IdW 12/1974.
Ders.: Kirche im Exil in Sambia. In: LM 12/1974.
Ders.: Die ‘offene Tür’ in Namibia. In: Evangelisches Sonntagsblatt für Westfalen und Lippe vom 8.6.1975.
Ders.: Namibias Lutheraner: Immer noch tiefe Differenzen. In: LM 6/1975.
Ders.: „Die Realität der Apartheid“. In: LM 10/1975.
Ders.: ‘Wir suchen Freunde’. Bericht über einen Besuch aus Namibia. In: IdW 11/1976.
Ders.: Namibia-Tagung in Mülheim. In: IdW 3/1977.
Ders.: „Einer trage des anderen Last“. Flüchtlingsnot im südlichen Afrika. In: IdW 8,9/1977.
Ders.: Lippenbekenntnis genügt nicht. Das südliche Afrika und der Ost-West-Konflikt. In: LM 8/1978.
Ders.: Kirchlicher Dienst in Botswana und Sambia 1978. In: IdW 10/1978.
Ders.: Zur augenblicklichen Entwicklung in Namibia. In: IdW 11/1978.
Ders.: Die Rolle der SWAPO im Befreiungskampf. In: VEM-Mitarbeiterbrief 3/1979.
Ders.: Die Verkündigung des Evangeliums der Mittelpunkt des Dienstes. In: IdW 12/1979.
Ders.: Dienst der Verkündigung und Seelsorge in Sambia und Botswana. In: IdW 7,8/1980.
Ders.: Ein unaufhörlicher Exodus. Tausende Namibier vom Flüchtlingsschicksal betroffen. In: LM 8/1981.
Ders.: „Ich bin der gute Hirte“. Zeugnis und Dienst unter Namibianern im Exil. In: IdW 7,8/1983.
Ders.: Namibia: Entscheidung aus ökumenischer Verantwortung. In: VEM-Mitarbeiterbrief 10/1983.
Ders.: Auseinandersetzung über das Problem der Menschenrechte in der Exil-SWAPO. In: Pressestelle der VEM (Hg.): Jahresbericht 1987.
Ders.: „Familie Gottes im Exil. Seelsorge an namibischen Flüchtlingen. In: IdW 5/1988.
Ders.: Namibia. Versöhnung - Auftrag der Kirchen. In: VEM-Mitarbeiterbrief 4/1989.
Ders.: Namibia: Aufbruch in eine neue Zukunft. In: VEM-Mitarbeiterbrief 5/1989.
Ders.: Eintreten für die Menschenrechte - Die Frage nach der Verantwortung der VEM. In: Pressestelle der VEM (Hg.): Jahresbericht 1989.
Ders.: Versöhnung in Namibia - ein langer und mühevoller Weg. Stammeskonflikte in Staat und Kirche. epd-Dokumentation 7/1994 vom 31.1.1994.
Hahn, C. G.: Jonker Afrikaner. In: Berichte der RMG 2/1862.
Hauschild, Jens: Streiflichter von der Synode der ELKIN/DELK in Swakopmund. In: AZ 25.9.1997.
Hälbich, Thea: Zur Vereinigung der evangelischen Kirchen. In: AZ 1.5.1975.
Heinsius, Peter: Den Weg des Leidens mitgehen. Namibia-Konsultation in Wuppertal (5.-9.9.1977). In: IdW 10/1977.
Held, Heinz Joachim: Geleitwort zum Buch „Namibische Passion“ von Siegfried Groth. In: ebd., Wuppertal 1995.
Hellmann, Erika: Schwarzer Sämann über Südwestafrika. In: IdW 11/1966.
Herbert, Karl: Kirche auf dem Weg. Besuch in Südwestafrika. In: IdW 1,2/1968.
Heßler, Hans-Wolfgang (Hg.): EKD und Kirchen im südlichen Afrika. Das Problem der kirchlichen Einheit im Rassen-Konflikt. Dokumente und andere Texte. (epd-Dokumentation Band 12.) Bielefeld und Berlin 1974.

Hinz, Manfred O.: Namibias Norden, Jonker Afrikaner und die Staatswerdung Namibias. In: Nangolo u.a. (Hg.): Ein Land, eine Zukunft. Namibia auf dem Weg in die Unabhängigkeit. Wuppertal 1988.
Hinz, Rudolf: Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Kirchen im Südlichen Afrika 1973-1986. Sonderdruck aus: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 1984 Lieferung 2: Kirchen im südlichen Afrika.
Hoeflich, Karl Friedrich: Das deutsche Sprach- und Schulproblem in Südwestafrika. In: AH 1960.
Ders.: Vom Luthertum im südlichen Afrika. In: Heimat 1/2 1965.
Hofmann, Eberhard: Beschlußprotokoll der ELKIN (DELK)-Synode 1991. Die wichtigsten Beschlüsse der 27. Synode der ELKIN (DELK). In: Heimat Dez. 1991.
Ders.: Unabhängigkeit und kirchlicher Aufbruch. In: Namibia: Zwei Jahre Unabhängigkeit. Beilage zur AZ vom 20.3.1992.
Ders.: Neuer Rassen- und Ethnokomplex? In: AZ 28.10.1996.
Hondrich, Curt: „Revolution im Denken der Geber: Antirassismus-Programm: Vorgeschichte und Reaktionen. In: LM 3/1971.
Hunke, Heinz, OMI: Namibia. Ein Jahrhundert der Unterdrückung. Die Rolle der Kirche in Namibia. In: CCN-Information 1/1985; wiederabgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 11/1985.
Ders.: Church and state. The political context of 100 years of Catholic Mission in Namibia. Windhoek 1996.
Janowski, Hans Norbert: Ökumenische Verständigung. Der Weltrat der Kirchen tagte in Berlin. In: EvKom 9/1974.
Jeziorowski, Jürgen: Gefängnis für Beyers Naudé. In: LM 12/1973.
Kalinna, Hermann: Die politische und soziale Verantwortung der Kirche. Vortrag vor der Synode der DELK in Windhoek, 3.5.1985. In: Heimat Juli 1985 (Teil 1) sowie in: Heimat Dez. 1985 (Teil 2).
Kameeta, Zephaniah: Eine Schwarze Theologie der Befreiung. In: LR 4/1975.
Ders.: Christus für die Unterdrückten. Akzente einer Schwarzen Theologie in Namibia. In: LM 4/1977.
Kamprad, Barbara; Pflästerer, Hans-Albrecht: Rheinische Landessynode und Ökumenische Versammlung diskutierten Partnerschaft mit Namibia; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 2/1984.
Kannemann, Horst: Saatkorn - Partnerschaft Windhoek / Wetzlar. In: IdW 6/1992.
Keding, Reinhard: Ergänzende Denkmäler als Herausforderung für Christen. Leserbrief. In: AZ 22.4.1994.
Ders.: Kirche und Kultur im Spannungsfeld zueinander. (Vortrag anläßlich der Jahreshauptversammlung des Deutschen Kulturrates in Windhoek); abgedruckt in: AZ 22.11.1995.
Kirschnereit, Kurt: DELK: „Frei von Ideologie“. In: LM 12/1972.
Ders.: Die DELK am Scheidewege - Eine Entgegnung. In: Die Stimme 4/1973.
Ders.: Deutsche Kirche in Südwestafrika: Evangelium ohne Ideologie. In: Erneuerung und Abwehr. Monatsblatt der Notgemeinschaft Evangelischer Deutscher e.V. 5/6 1973.
Ders.: Entscheidungen in Südwestafrika. Beiheft Nr. 24 des Monatsblattes der Evangelischen Notgemeinschaft in Deutschland e. V. „Erneuerung und Abwehr“ (1977).
Klappert, Bertold: Der Versöhnung der Völker dienen. Das Darmstädter Wort als Anleitung zum Schulderkennen und Schuldbekennen. Referat anläßlich eines Studientages zum Thema „Umkehr und Erneuerung von Kirche und Mission im Blick auf Namibia“ am 4.5.1989 in Bonn-Bad Godesberg. Schriftliche Dokumentation: Gemeindedienst für Weltmission - Region Niederrhein; Christliche Initiative - Freiheit für Südafrika und Namibia (Hg.): Umkehr und Erneuerung. Krefeld 1989.
Koslowsky, Gerhard: Impressionen in Namibia. In: IdW 10/1979.
Ders.: Gesetz und Wirklichkeit in Namibia. In: IdW 4/1980.
Ders.: Tagebuch der Heimkehr. Chronologie des Unabhängigkeitsprozesses in Namibia. In: IdW 5/1989.
König, Friedrich: Namibia: „Gott mehr gehorchen ...“ In: LM 1/1979.
Kramer, Albert: Die DELK am Scheideweg. In: IdW 5/1973.
Krüger, Hans-Jürgen: Deutschland ehrt K. F. Hoeflich. In: AZ 11.9.1959.
Kutscher, Christoph: Die Verantwortung der Kirchen - Auffassung weißer deutschsprachiger Christen. Referat während der Tagung „Die gemeinsame Mitverantwortung der Kirchen für das zukünftige Namibia“, 3.-5.2.1977. Schriftliche Fassung: Ev. Akademie Rheinland - Westfalen: Haus der Begegnung Mülheim a. d. Ruhr: Protokoll Nr. 406.

Lehmann, F. Rudolf: Jonker Afrikaner und die Herero-Missionare seiner Zeit als ‘Häuptlinge wider Willen’ (1844-1861), Südwestafrika. In: Museum für Völkerkunde Leipzig: Beiträge zur Völkerforschung. Berlin 1961.
Leipzig, S. von: Persönliche Eindrücke von der Synode der VELKSWA. In: Heimat Sept. 1983.
Lenter, Notburg: Namibia. Eindrücke von einer Reise: Ein Urteil und seine Folgen. In: IdW 8/9 1976.
Lohse, Volker: Der Hereroaufstand. In Deutsch-Südwestafrika brennen die Fahnen. In: Damals. Zeitschrift für geschichtliches Wissen 1/1982.
Ders.: Aufstand im Namaland. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft in Südwestafrika (1904-1909). In: Damals. Das Geschichtsmagazin 12/1985.
Lombard, Christo: The role of religion in the reconstruction of Namibian society: the churches, the new *kairos* and visions of despair and hope“. 1998.
Lucius, Robert von: Der Schneewambo kommt aus der Bundesrepublik. Deutsche Sprache und Kultur im unabhängigen Namibia. In: AH 1990.
Maasdorp, Albertus: Die Verantwortung der Kirche in der politischen Situation von Südwestafrika (Namibia). Vortrag auf der Missions-Hauptversammlung der VEM; abgedruckt in: IdW 2/1974.
Marees, K. W. von: Die IG gratuliert. In: AZ 30.3.1990.
Matthies, Helmut: Widerspruch verboten. Das Thema ‘Südafrika in Evangelischen Akademien’. In: Rheinischer Merkur 7.11.1975.
Melber, Henning: Versöhnungspolitik und Vergangenheitsbewältigung. Namibias unerledigte Geschichte. In: AZ 26.6.1996.
Ders.: Macht und Minderheiten. In AZ 3.7.1998.
Ders.: Quo vadis Namibia? Zur Gründung der neuen Partei „Congress of Democrats“. In: Namibia Magazin 2/1999.
Menzel, Gustav: Die Rheinische Mission im Jahre 1951/52. 112. Jahresbericht. Wuppertal 1952.
Ders.: Kirchwerdung in Südwestafrika. In: IdW 1/1957.
Ders.: Die Aufgabe der Evangelischen Lutherischen Kirche in Südwestafrika. Referat, gehalten vor der Ersten Synode der ELK im Oktober 1957; abgedruckt in: IdW 3/1958.
Ders.: Evangelische Lutherische Kirche in Südwestafrika (Rhein. Missionskirche). In: De Kleine, Hans: So sende ich Euch. Jahresbericht der RMG. Wuppertal 1959.
Ders.: Die Mission und ihr Dienste heute. In: IdW 8,9/1967.
Ders.: Der Dienst der Missionsgesellschaften nach Uppsala. In: De Kleine (Hg.): Neue Aspekte. Ein Arbeitsbericht der Rheinischen Mission. Wuppertal 1969.
Ders.: Heinrich Vedder. In: IdW 7/1972.
Ders.: Synode der Orientierung. Gustav Menzel berichtet über seine Reise nach Südwestafrika. In: IdW 1/1973.
Ders.: Wie steht es heute mit der Arbeit der VEM? Vortrag vor der MHV 1974; abgedruckt in: IdW 2 und 3/1975.
Ders.: Die besondere Verantwortung der rheinischen Kirche für das zukünftige Namibia. Referat während der Tagung „Die gemeinsame Mitverantwortung der Kirchen für das zukünftige Namibia“, 3.-5.2.1977. Schriftliche Fassung: Ev. Akademie Rheinland - Westfalen: Haus der Begegnung Mülheim a. d. Ruhr: Protokoll Nr. 406.
Ders.: Mission in Partnerschaft. In: IdW 1/1989.
Ders.: Die Rheinische Mission im Ovamboland. In: IdW 4/1991.
Milk, Otto: Reise nach Südafrika. In: IdW 3/1958.
Ders.: Die Mission in der Krise unserer Zeit. In: IdW 2,3/1960.
Ders.: Studenten berichten. In: IdW 7/1964.
Mierau, Gottfried: Abgrenzung von Irrtümern. Klare Worte aus Namibia. In: LM 6/1973.
Motschmann, Elisabeth: „Namibia-Woche“ in der Bundesrepublik. Kommentar. In: idea Nr. 38/75, 1.9.1975.
Nakamhela, Ngeno-Z.: Erfahrungen eines afrikanischen Pfarrers in Deutschland. In: IdW 10/1976.
Ders.: Partnerschaft, Einheit und Versöhnung. In: IdW 8/9 1977.
Neusel, Wilfried: Otjimbingue. In: IdW 5/1988.
Ders.: Zur Rolle der Kirchen im Prozeß der Unabhängigkeit. In: VEM-Mitarbeiterbrief 6/1990. (Abdruck eines Referates, gehalten in der Evangelischen Akademie Hofgeismar am 27.4.1990.)
Niedlich, Wendelin: Wir sind keine Deutschen, wir sind Namibier. In: AZ, Tourismus-Beilage, April 1994.
Nöh, Irene: Brief aus Südwestafrika vom 6.2.1974; abgedruckt in: IdW 5/1974.
Pönnighaus, Ursula: Echte Bruderschaft? In: Unsere Kirche, Evang. Sonntagsblatt für Westfalen und Lippe, 27/1973 (8.7.1973).

Dies.: Brief aus Südwestafrika. In: IdW 6/1975.
Dies.: Schulweg durch den Wüstensand. In: IdW 9/1983.
Redecker, Armin: Der Südwester und die Mission. In: IdW 4/1960.
Reeh, Günther: Kirche in Südwest-Afrika. In: IdW 8,9/1961.
Richter, Julius: „Besteht die Gefahr der Verweltlichung unseres Missionslebens?“ In: AMZ 1915, S. 513-529.
Rüdiger, Klaus H.: Was ist Südwester Nationalismus? In: AH 1993.
Rust, Friedrich: Offener Brief aus Südafrika an Pastor Siegfried Groth; abgedruckt in: IdW 11/1965.
Sandner, Peter: Hoffnung und Angst in Namibia. Konsultation des LWB. In: EvKom 4/1976.
Ders.: In Christus eine neue Gemeinschaft. In: IdW 12/1976.
Ders.: Mission nach 150 Jahren. In: IdW 8,9/1978.
Sauerzapf, Rolf: Das „Anti-Rassismus-Programm“ und das südliche Afrika. Die manipulierte Wirklichkeit in Angola, Süd- und Südwestafrika. In: Erneuerung und Abwehr. Monatsblatt der Notgemeinschaft Evangelischer Deutscher e.V. 5/6 1973.
Schimming-Chase, Nora: Nachwort zu Wentenschuh 1995. In: Namibia Magazin 2/1999.
Schmale, Karlheinz: Lutherische Kirchen im Südlichen Afrika. In: LR 4/1974.
Scholz, Hans-Georg: Magische Umschließung oder Gemeinschaft der Heiligen? In: IdW 4/1957.
Schorzmann, Artur: Ein Spiegel der Weltsituation. In: IdW 8,9/1972.
Schroer, Jürgen: Partnerschaft im Konflikt. In: EvKom 11/1983.
Sievers, K. R.: „Probleme der Namibiadeutschen“. Leserbrief. In: AZ 20.1.1995.
Spies, Waldemar: Die Konferenz der Lutherischen Kirchen in Südwestafrika. In: AH 1971.
Ders.: Die Konferenz der Lutherischen Kirchen in Südwestafrika. In: Heimat März/Apr. 1972.
Springer, Marc: Namibische Demokratie in Atemnot. Kommentar. In: AZ 4.2.1998.
Staby, Hans Erik: Politischer Beitrag der Deutschen. In: AZ 10.7.1992.
Ders.: Zur politischen Lage Namibias. Ein Gegenwartporträt im September 1996. In: AZ 12.9.1996.
Steenkamp, Philip: The Churches. In: Leys, Colin; Saul, John S. (ed.): Namibia`s Liberation Struggle. The Two-Edged Sword. London 1995.
Stieglitz, Klaus von: Ihr seid allzumal einer in Christus (Gal. 3,28). Bemerkungen zu einer Reise durch Namibia und Südafrika (25.8. bis 1.10.1974). In: IdW 2/1975.
Ders.: Bericht aus Namibia. In: IdW 6/1989.
Ders.: Sieben Wochen in Namibia. In: VEM-Mitarbeiterbrief 11/1989.
Sundermeier, Karl: (M)eine Meinung. In: Heimat Dez. 1991.
Ders.: Kirche: Evangelium und Kultur, Evangelium und Dienst. In: Heimat April 1992.
Ders.: Auf Wiedersehen. In: Heimat Sept. 1993.
Sundermeier, Theo: Die christliche Mission in Südwestafrika. Zum gleichnamigen Buch von Heinrich Loth. In: EMZ 1964.
Ders.: Begegnung getrennter Brüder. In: IdW 2/1972.
Ders.: Hermann Heinrich Vedder, 1876-1972. In: IdW 8,9/1976.
Südafrikanischer Kirchenrat: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Eine Botschaft an das Volk von Südafrika; abgedruckt in: IdW 1/1969.
Tjongarero, Daniel: „Was bedeutet der Name Namibia?“ In: Immanuel 5/1975; hier zitiert nach: Groth, Siegfried: Vorwort. In: IdW 11/1975.
Tötemeyer, Gottfried: Beitrag zur namibischen Situation. In: IdW 1/1997.
Tötemeyer, Hermann: Gemeindearbeit in Tsumeb. In: IdW 7/1959.
Vedder, Heinrich: Verschüttete Volksseele. In: Heimat. Deutsches evang. Gemeindeblatt für Afrika; 1/1936.
Ders.: Aus der Missionsgeschichte Südwestafrikas. In: IdW 2,5,6 /1957.
Ders.: Von der Kraft des Salzes. In: IdW 4,5/1958.
Veller, Reinhard: Namibia - Veränderungen. In: Pressestelle der VEM (Hg.): Jahresbericht 1987 über die Arbeit der Vereinigten Evangelischen Mission.
Ders.: Freiheit nach UNO-Formel. In: IdW 3/1989.
Ders.: Dankgottesdienst und Freiheitsfeier. In: IdW 3/1990.
Ders.: Namibia: Ein buntes Fest der Freude. Eindrücke vom Jubiläum in Bethanien, 2.-4.10.1992. In: VEM-Mitarbeiterbrief 12/1992.
VEM: Grundlage, Richtlinien und Aufgaben; abgedruckt in: IdW 10/1973.
Weskott, Martin: Rezension zu Johannes Lukas de Vries` „Namibia. Mission und Politik (1880- 1918)“. In: LM 3/1981.
Wackwitz, Gustav: Andreas Wackwitz in seiner Zeit. In: Namibiana Nr. 12 - Namibia Wissenschaftliche Gesellschaft, Windhoek, Namibia, 1993.

Warns, Eberhard: Wem gilt die Solidarität? Zur Problematik polarisierter Südafrika-Information. In: LM 9/1980.
Weber, Hartmut: Ein Lehrstück für die ganze Kirche. Der Streit um die Bankkonten beim Kirchentag. In: LM 4/1987.
Weidlich, Brigitte: 100 Jahre Gemeinde Windhoek. In: AZ 19.1.1996.
Dies.: Kirchen müssen weltweit umdenken. In: AZ 25.1.1996.
Dies.: Deutsche Kirche. In: AZ 4.3.1996.
Weiland, Heribert: Die letzte Kolonie wird selbständig. Namibia auf dem Weg in die Unabhängigkeit. In: HK 8/1989.
Ders.: Namibia nach der Unabhängigkeit: Wo stehen die Deutschsprachigen? In: AH 1994.
Weiße, Wolfram: Um die Suspendierung der Mitgliedschaft. Die Südafrikadebatte des Lutherischen Weltbundes. In: LM 9/1984.
Wienecke, Werner A.: Zwischen Krieg und Krise. Zum 125-jährigen Jubiläum der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika (Rheinische Missionskirche). In: IdW 8,9/1967.
Ders.: Viele Völker - eine Kirche? In: IdW 10,11/1967.
Ders.: Lutherische Kirchen in Windhoek. Eine Studie zum konfessionellen Problem. In: Namibiana Nr. 12 - Namibia Wissenschaftliche Gesellschaft, Windhoek, Namibia, 1993.
Wilkens, Erwin: Verantwortlich für die Auslandsarbeit der EKD. Präsident D. Adolf Wischmann 60 Jahre alt. In: Heimat Sept./Okt. 1968.
Ders.: Die Buren und ihre Kirche. Für ein Gespräch mit der Nederduits Gereformeerde Kerk. In: EvKom 4/1980.
Ders.: Theologie der Apartheid. Die Buren und ihre Kirche (II). In: EvKom 5/1980.
Will, Helmut: Erlebte Bruderschaft. In: IdW 3/1987.
Witte, Barthold C.: Entscheidung gegen Rassismus. In: EvKom 5/1982.

3. Redaktionsartikel und Nachrichten aus Zeitungen und Zeitschriften sowie hier publizierte Dokumente

a) namibianische Presse

AZ 28.1.1964.
Ausschlußantrag gegen die AZ abgelehnt. In: AZ 5.10.1970.
„Terroristenhilfe aus dem Rheinland. Evangelische Kirche im Rheinland spendet über 130.000 Rand für anti-rassistische Gruppen einschließlich militanter ‘Freiheitskämpfer’“. AZ 18.6.1971.
„Aufruf zur Terroristenhilfe. Die Finanzhilfeprojekte der evangelischen Kirche im Rheinland“. AZ 21.6.1971.
Offener Brief an den Ministerpräsidenten. In: AZ 19.7.1971.
AZ 23.7.1971.
AZ 5.2.1972.
AZ 30.6.1972.
AZ 2.7.1973.
AZ 7.2.1975.
AZ 1.5.1975.
„Unabhängigkeit von DELK und EKD? Außerordentliche Gemeindeversammlung in Otjiwarongo - Richtungsstreit nach dem Beschluß der jüngsten DELK-Synode“. In: AZ 21.7.1975.
AZ 23.7.1975.
Synodale Arbeitstagung der DELK. In: AZ 20.10.1975.
Auf Blut und Blut in Südafrika. In: AZ 27.11.1975.
Folgen des Synodenbeschlusses. In: AZ 4.9.1987.
AZ 26.8.1988.
Rheinische Kirche soll Versäumnisse aufklären. In: AZ 3.1.1990.
Bonn läßt seine Partner in Afrika nicht im Stich. In: AZ 31.1.1990.
AZ 19.2.1990.
Kirchliche Hilfe für Swapo. In: AZ 19.2.1990.
Über 40 000 neue und alte Bürger. Aus aller Herren Länder kamen sie zurück. In: Sonderausgabe der Allgemeinen Zeitung zur Unabhängigkeit der Republik Namibia. 3/1990.
Zur Unabhängigkeit Namibias. Erklärung der Vereinigten Evangelischen Mission. In: AZ 30.3.1990.

CCN hilft UNO-Organisationen. In: AZ 21.6.1990.
LWB soll bei Repatriierung namibischer Kinder helfen. In: AZ 17.7.1990.
CCN-Seminar. In: AZ 31.10.1990.
DELK hilft Kindern. In: AZ 15.11.1990.
Namibia bleibt besonderer Partner. Interview mit Staatsminister Helmut Schäfer. In: AZ 19.2.1991.
Kirchenvereinigung. Harte Nuß - Kommt eine EKD-Delegation im Mai? In: AZ 25.4.1991.
Kein EKD-Besuch. In: AZ 29.4.1991.
Kirchen: Treffen. In: AZ 14.5.1991.
Zusammenarbeit der Kirchen. In: AZ 16.5.1991.
Staat und Kirche. In: AZ 30.9.1991.
Kirche: Politische Themen. In: AZ 8.10.1991.
Kirchentreffen in Swakopmund. In: AZ 8.10.1991.
Historische Synode. In: AZ 21.10.1991.
Kirchen: Chancen für Neuanfang. In: AZ 5.11.1991.
Keine neuen CCN-Stipendien. In: AZ 23.1.1992.
CCN entläßt Arbeiter. In: AZ 27.1.1992.
Kirchen: Einheit. In: AZ 11.2.1992.
Einkommen für CCN. In: AZ 27.3.1992.
CCN verteilt Nahrungsmittel. In: AZ 2.4.1992.
Das Ende der IG. In: AZ 11.5.1992.
Lutherische Kirchen bald vereinigt. In: AZ 20.7.1992.
Nujomas Appell an CCN. In: AZ 25.9.1992.
Konferenz über Versöhnung und Demokratie. In: AZ 28.10.1992.
Seminar über Versöhnung. In: AZ 30.10.1992.
CCN über SWAPO-Häftlinge. In: AZ 30.10.1992.
Namibia: Versöhnung. In: AZ 12.11.1992.
VELKSWA aufgelöst. In: AZ 21.5.1993.
Die Synode der ELKIN (DELK). In: AZ 10.6.1993.
Treffen mit Kirchenführern. In: AZ 27.7.1993.
Verantwortung der Kirchen. In: AZ 29.7.1993.
Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat. In: AZ 5.8.1993.
Die Tötemeyer-Rede. In: AZ 24.8.1993.
Katholische Kirche Jubiläum. In: AZ 30.8.1993.
Nahrungsmittelverteilung. In: AZ 3.9.1993.
Seit Unabhängigkeit kaum Verbesserungen. Interview von „idea“ mit dem ehemaligen Landespropst der DELK, Karl Sundermeier. In: AZ 6.10.1993.
Es läuft besser als erwartet. Die Nachfahren der Kolonialherren Südwestafrikas fühlen sich in Namibia nicht unwohl. In: AZ 8.10.1993.
Kirchen in Südafrika: ein Spiegelbild der Apartheid-Nation. In: AZ 21.1.1994.
Kirchenrat übernimmt Verantwortung (für Logistik und Verwaltung in bezug auf Flüchtlinge in Namibia). In: AZ 7.3.1994.
Die SWAPO-Vermißten. In: AZ 12.4.1994.
Lutherischer Weltbund. In: AZ 14.6.1994.
Einheit der Lutheraner. In: AZ 22.6.1994.
Bischof Dumeni besuchte die Christuskirche. In: AZ 14.2.1995.
Kirchenrat nimmt Stellung. Zur Bodenreform, Epupa, Kindergärten. In: AZ 24.2.1995.
Synode der DELK: Finanzen Hauptthema. In: AZ 6.10.1995.
CCN verurteilt Gewalt. In: AZ 3.9.1995.
Das deutsche Wesen. In: AZ 20.11.1995.
Namibia-Deutsche oder deutsche Namibier? Buchbesprechung zu Wentenschuh 1995. In: AZ 8.12.1995.
Kirchenrat kritisiert Korruption. In: AZ 13.12.1995.
Aus der Gründungszeit der Gemeinden. (Abdruck des historischen Berichtes von Pfarrer R. Siebe.) In: AZ 19.1.1996.
CCN bietet Plattform für Dissidenten. In: AZ 21.2.1996.
CCN baut 40 Stellen ab. In: AZ 21.2.1996.
Sam Nujomas Reaktion auf das Groth-Buch. In: AZ 8.3.1996.
CCN über Nujomas Erklärung ernstlich besorgt. In: AZ 11.3.1996.
Offener Brief an den Präsidenten. Christo Lombard antwortet auf Behauptungen Nujomas. In: AZ 11.3.1996.

Groth reagiert auf Namibia. In: AZ 13.3.1996.
Garoëb droht mit Bürgerkrieg. In: AZ 14.3.1996.
Ex-Dissidenten fordern Rehabilitierung. In: AZ 1.4.1996.
Erneute Forderung nach Wahrheitskommission. Haben Dumeni und Kauluma das Buch gelesen, will BWS wissen. In: AZ 4.3.1996.
Deutsch und die Kirche. In: AZ 4.3.1996.
Interview mit Bischof Diergaardt. In: AZ 15.3.1996.
NBC errichtet Mauer gegen das ZDF. Video-Aufzeichnung über Nujoma und Garoëb unter Verschluß. In: AZ 3.4.1996.
ELCRN tritt erneut für Dissidenten ein. In: AZ 3.4.1996.
Diskussion um das Buch von Pastor Groth. Leserbrief an die AZ von Wolfgang Reith. In: AZ 4.4.1996.
Versöhnungskonferenz des CCN auf 1997 vertagt. In: AZ 13.9.1996.
Überkirchliche Beziehungen der Elkin (Delk). In: AZ 24.9.1996.
Geingob über verschwundene Namibier. In: AZ 3.10.1996.
CCN-Kirchen fest entschlossen. In: AZ 28.1.1997.
10 Jahre Namibisch-Deutsche Stiftung. Bericht des Vorsitzenden Henning Melber. In: AZ 21.2.1997.
Treffen lutherischer Frauen in Ongwediva. In: AZ 23.5.1997.
Namibias Dissidentenfrage bleibt aktuell. „Die Wahrheit läßt sich nicht besiegen." In: AZ 27.5.1997.
CCN und BWS gehen getrennte Wege. In: AZ 30.5.1997.
BWS drängt Kirchenrat zur Konferenz. In: AZ 27.6.1997.
Endzeitstimmung in Namibia. Umfrage offenbart Krankheitserscheinungen der Demokratie. In: AZ 23.1.1998.
Deutsche Sprache und Kultur in Namibia. Eine Diskussionsgrundlage vom geschäftsführenden Vorstand der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Schulvereine und Elternschaften (AgDS), von deutschsprachigen Kulturträgern und der AZ. In: AZ 27.2.1998.
Henno Martin. In: AZ 13.3.1998.
CCN - nach 20 Jahren im Schnittpunkt. In: AZ 17.3.1998.
Nujoma will mit Ausländern „abrechnen". In: AZ 22.6.1998.
Namibia: Aids fordert mehr Tote als Malaria. In: AZ 26.6.1998.
Aids ist keine Strafe für Sünden. In: AZ 6.8.1998.
HIV-Rate steigt. In: AZ 11.8.1998.
Ulenga kündigt, Swapo schweigt. In: AZ 28.8.1998.
EU besorgt. Einkommensgefälle in Namibia großes Problem. In: AZ, 3.9.2002; www.az-namibia.com .

ELC withdraws from UELCSWA. In: CCN News, 6.10.1989.

Die Stimme der DELK, Ausgabe 1, 12/1972.
Die Stimme der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika 4/1973.
Leserzuschrift von K. W. Diemer vom 9.9.1973 an die „Stimme"; DELK-Archiv, Mappe „Stimme".
Pressemitteilung des KA vom 9.7.1973; abgedruckt in: Die Stimme 9/1973.
Antrag der Pastoren auf Rückberufung; abgedruckt in: Die Stimme 9/1973.
Die Stimme Mai/Juni 1974.

Deutsche Evangelische Synode in Südwestafrika 1934. In: Heimat 10/1934.
Vortrag eines der Kirchenältesten auf einem Gemeindeabend der 4. Ordentlichen Synodaltagung der Deutschen Evangelischen Synode von Südwestafrika vom 23.-29.9.1934. In: Heimat 10/1934.
Heimat 7/8 1960.
Aus dem Lagebericht des Landespropstes. Gehalten am Eröffnungstag der Deutschen Evangelischen Synode am 28. Mai 1960. In: Heimat 7/8 1960.
Seelsorgewort der Synode der DELK am 30.5.1960. In: Heimat 9/10 1960.
Heimat 9/10 1962.
Diehl, H. K.: Konferenz der drei lutherischen Kirchen. Referat auf der 13. Synodaltagung der DELK vom 6.-8.4.1963. In: Heimat 7/8 1963.
Ueber die Lage in Südwestafrika. Aus dem Arbeits- und Lagebericht der SWA-Synode am 10. Oktober 1964, erstattet von Landespropst K. F. Höflich. In: Heimat 1/2 1965.
Abschlußbericht von Landespropst Karl Friedrich Höflich an die 15. Ordentliche Tagung der Synode der DELK über die Zeit seit August 1939. In: Heimat 12/1966.
Einführung von Landespropst Otto Milk. In: Heimat März/April 1967.

Aus der Deutschen Evang.-Luth. Kirche in Südwestafrika. Synode in Windhoek.
In: Heimat Sept./Okt. 1968.
Evian 1970. In: Heimat Sept./Okt. 1970.
Hirtenbrief der ELK und der ELOK an ihre Gemeinden. In: Heimat Aug. /Sept. 1971.
Wort der Generalsynode der VELKSA an die Gemeinden. In: Heimat Sept./Okt. 1971.
Teilnehmerbericht über das 4. Gemeindeseminar der DELK vom 10.-16.4.1972.
In: Heimat Juli/Aug. 1972.
Heimat Juli/Aug. 1973.
Heimat Sept./Dez. 1973.
Erklärung der Kirchenleitung der DELK 2/1975. In: Heimat Jan./Apr. 1975.
Aus der DELK in SWA. Zur Vereinigung der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Südwestafrika.
In: Heimat Mai/Aug. 1975.
Heimat Jan./Febr. 1976.
Heimat Juli/Aug. 1976.
Heimat Mai/Aug. 1977.
Heimat Nov. 1978.
Heimat Mai/Aug. 1978.
Heimat Nov. 1978.
Weiße Lutheraner und schwarze Christen in Südafrika und die EKD. In: Heimat Jan./Apr. 1980.
„Kursbestimmung“ der DELK; abgedruckt in: Heimat Dez. 1980.
Heimat Juli/Aug. 1981.
Heimat Sept./Nov. 1981.
Lp. P. G. Kauffenstein: „Öffentlichkeitsauftrag der Kirche“. Von der außerordentlichen Synode der DELK vom 15.-18.10. angenommenes Dokument; abgedruckt in: Heimat Dez. 1981.
VELKSWA-Frauen in Ongwediva. In: Heimat Mai/Juni 1982.
Heimat Sept. 1983.
Lutherfestwoche in Windhoek. In: Heimat Dez. 1983.
Bericht über die Frauenkonferenz der VELKSWA. In: Heimat Dez. 1983.
Zwei neue Ausbildungen in deutscher Sprache in Windhoek. In: Heimat Juni 1984.
Man sieht nur mit dem Herzen gut. In: Heimat Juni 1984.
Die Frauen geben den Ton an. Konferenz der VELKSWA-Frauen in Swakopmund.
In: Heimat Nov. 1984.
Kirchen und Kultur in Namibia. Aus einem Vortrag von Dr. Christine von Garnier im Gemeindezentrum Windhoek, Juni 1984. In: Heimat Nov. 1984.
Ein Brief von Professor Dr. H. R. Müller-Schwefe an die Freunde in der DELK nach Budapest.
In: Heimat Nov. 1984.
Neuanfang in der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in SWA (VELKSWA).
In: Heimat Nov. 1984.
Offizielle Erklärung der 24. Synode der DELK; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
In: Heimat Juli 1985.
Ein Kommentar zur Synode der DELK vom 8.5.1985. In: Heimat Juli 1985.
Land, höre des Herrn Wort! Von den Anfängen der Deutschen Ev.-Luth. Gemeinde Windhoek.
In: Heimat Okt. 1985.
Die EKD und die deutschstämmigen lutherischen Kirchen in Südafrika und Namibia. Ein Interview mit Freiherr von Campenhausen. In: Heimat März 1986.
EKD und DELK, ein altes Thema wieder neu. Interview mit Dr. Held, Präsident des KA.
In: Heimat Juli 1986.
Getrennt marschieren heißt noch nicht gemeinsam schlagen. Viel Besuch von drüben.
In: Heimat Juli 1986.
Ein Abend in Otjiwarongo. Gemeinderäte diskutieren mit Held und Hinz. In: Heimat Juli 1986.
VELKSWA-Synode in Windhoek. In: Heimat Febr. 1987.
Zum Austritt aus dem CCN. Ein Kommentar vom 27.8.1987; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
In: Heimat Sept. 1987.
Interview mit Freiherr von Campenhausen. In: Heimat Sept. 1987.
DELK bekennt sich zur Einheit mit den schwarzen Lutheranern. Sie suspendiert die Suspendierung.
In: Heimat Sept. 1987.
Befreiungstheologie: Stellungnahmne des Pastorenkonvents für die Synode der DELK vom 20.-23.8.1987; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“. In: Heimat Jan. 1988.
Die DELK. Thema zweier Synodalbeschlüsse in Deutschland. In: Heimat Jan. 1988.

EKD-Ratsvorsitzender Bischof Dr. Martin Kruse sieht tiefe kirchliche Krise in Namibia. In: Heimat Jan. 1988.
Abschied von Landespropst W. J. Blank. In: Heimat Sept. 1988.
Aus einem Abschiedswort von Landespropst W. J. Blank. In: Heimat Sept. 1988.
(M)eine Meinung. In: Heimat April 1991.
Die wichtigsten Beschlüsse der 27. Synode der ELKIN (DELK). In: Heimat Dez. 1991.
Konflikte einer Partnerschaft. Interview mit Bischof Dr. H. J. Held. In: Heimat Dez. 1991.
Konsultation in Groß-Barmen. Ein Bericht. In: Heimat Aug. 1992.
Missionarische Kirche - ökumenische Kirche - Kirche in Namibia. Ein Interview mit Landespropst Reinhard Keding. In: Heimat Dez. 1993.
Kurzberichte aus unserer Kirche. In: Heimat Dez. 1993.
Phillipine - Einladung zur Frauenkonferenz. In: Heimat Apr. 1995.
Einheit in der Verschiedenheit. In: Heimat Aug. 1995.
Tagung des Rates des Lutherischen Weltbundes. In: Heimat Aug. 1995.
Auslandspfarrkonferenz der EKD. In: Heimat Aug. 1995.
Konferenz namibischer Frauen der drei lutherischen Kirchen in Namibia. In: Heimat Juni 1997.
Einrichtung einer Koordinatorenstelle für Lutherische Einheit. In: Heimat Juni 1997.

Beilage zum Katholischen Familienblatt Aug. 1978.
Kath. Familienblatt Dez. 1978.

b) deutsche Presse

epd Nachrichtenspiegel Nr. 35 vom 3.9.1970.
epd Nachrichtenspiegel Nr. 36 vom 10.9.1970.
Von der Mahnung in Evian zur Suspendierung in Budapest. Das Problem der „weißen“ lutherischen Kleinkirchen im Bereich der Apartheid. (epd-Dokumentation 12/85, 11.3.1985.)
Sonderfonds des ÖRK-Antirassismus-Programms. Rück- und Ausblick nach 25 Jahren. (epd-Dokumentation 15/1996.)
Bis heute wächst noch kein Gras über den Gräbern der SWAPO-Folteropfer. (epd-Dokumentation Nr. 16/1996 vom 9.4.1996.

Um die Verlängerung des Antirassismus-Programms. In: EvKom 11/1974.
EvKom 6/1975.
Früchte der Apartheid. In: EvKom 4/1979.
EvKom 7/1982.
EvKom 9/1982.
EvKom 10/1982
Ökumene der Konfessionen? Der Lutherische Weltbund tagte in Budapest. In: EvKom 9/1984.
Die Alten Kirchen missionieren. Interview mit Bischof Karlheinz Stoll. In: EvKom 9/1984.
EvKom 10/1985.
EvKom 10/1987.
EvKom 8/1988.
SWAPO und die Kirchen. In: EvKom 11/1989.

HK 6/1980.
HK 5/1983.
HK 10/1986.
HK 10/1988.
HK 3/1989.

Das aktuelle Gespräch. Missionar Kuhlmann: 18 Jahre in Afrika. In: IdW 11/1957.
IdW 12/1957
Mitteilungen und Kurzberichte. In: IdW 4/1958.
Das Paulinum im Jahre 1958. In: IdW 4 /1959.
ELK-Synode 1960 in Rehoboth: Wort der Evangelischen Lutherischen Kirche in Südwest-Afrika (Rheinische Missions-Kirche); abgedruckt in: IdW 6/1960.
Synode 1960 in Rehoboth. In: IdW 7/1960.

Kirche in der Bewährung. Interview mit Landespräses Diehl. In: IdW 1/1961.
Land des Sandes und der Dürre. Interview mit Missionar Wienecke. In: IdW 5/1961.
IdW 7/1963.
Rede und Antwort: Kirche und Apartheid im südlichen Afrika. In: IdW 11/1965.
Trennung oder Einheit? Wir sprachen mit Pastor Maasdorp. In: IdW 11/1968.
Die Kirchenleitungen der ELOK und der ELK: Offener Brief an seine Exzellenz, den ersten Minister von Südafrika vom 30.6.1971; abgedruckt in: „Wir können nicht länger schweigen". ELK und ELOK nehmen Stellung zur Apartheid. In: IdW 10/1971.
„Wir können nicht länger schweigen" - ELK und ELOK nehmen Stellung zur Apartheid. In: IdW 10/1971.
Ansprache von Pastor P. Gowaseb über die Probleme der Apartheid in Südwest-Afrika anläßlich des Gesprächs mit dem Premierminister am 18.8.1971 in Windhoek; abgedruckt in: IdW 11/1971.
Ansprache von Bischof L. Auala anläßlich des Gesprächs von Vertretern der Leitung der ELK und ELOK mit dem südafrikanischen Premierminister und anderen Vertretern der Regierung in Windhoek; abgedruckt in: IdW 11/1971.
Erklärung der Leitung der VEM vom 1.9.1971. abgedruckt in: IdW 11/1971.
Die Frage nach der Schuld der Missionen. In: IdW 12/1971.
Stellungnahme der Mitarbeiter der VEM in Südwestafrika; abgedruckt in: IdW 12/1971.
Das aktuelle Gespräch. Interview mit Bischof Winter. In: IdW 5/1972.
IdW 5/1972.
Hans de Kleine im Gespräch mit Albertus Maasdorp. In: IdW 8,9/1972.
Aus einem Leitartikel des neugegründeten Evangelischen Informationsdienstes in Südwestafrika (EID) 12/1972 zu den sozial-diakonischen Aufgaben der Kirche; abgedruckt in: IdW 5/1973.
IdW 5/1973.
Konfirmanden befragten afrikanische Pastoren. In: IdW 6/1973.
Zur Ausweisung von Pastor Dunze. Erklärung der ELK vom 26.3.1973; abgedruckt in: IdW 6/1973.
Memorandum über die Geschehnisse in Katutura / Südwestafrika; abgedruckt in: IdW 11/1973.
Pastoralkolleg über das südliche Afrika in der Ökumenischen Werkstatt der VEM. In: IdW 12/1973.
Stellungnahme der VEM zur Ausweisung von Pastor Klaus Eichholz aus SWA. In: IdW 6/1974.
Das aktuelle Gespräch: Ausweisung aus Südwestafrika. Wir sprachen mit Pastor Klaus Eichholz. In: IdW 8,9/1974.
IdW 1/1975.
Erklärung der VEM zur gegenwärtigen Krise in Namibia. In: IdW 11/1975.
Das aktuelle Gespräch. Interview mit Präses Lukas de Vries. In: IdW 11/1975.
IdW 12/1975.
Zur Lage in Namibia. Bericht von Präses Dr. de Vries vor der Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen am 17.10.1975. In: IdW 1/1976.
Stellungnahme der Missions-Hauptversammlung der VEM, 5.11.1975; abgedruckt in: IdW 1/1976.
Namibia-Tagungen in Wuppertal. In: IdW 4/1976.
Stellungnahme der VEM zum Prozess in Swakopmund. In: IdW 7/1976.
Der gemeinsame Auftrag der Kirchen und Missionen. In : IdW 4/1978.
Die Krise in Namibia und der Auftrag der Kirche heute. In: IdW 4/1978.
Zur Lage in Namibia. Stellungnahme der VEM vom 24.1.1979; abgedruckt in: IdW 2/1979.
Wort der VEM zur neuen Verhaftungswelle in Namibia; abgedruckt in: IdW 6/1979.
Das aktuelle Gespräch. „Die Verkündigung des Evangeliums der Mittelpunkt des Dienstes". Gespräch zwischen Siegfried Groth und Hendrik Frederik. In: IdW 12/1979.
IdW 6/1980.
Ein Anschlag auf die Kirche. Pressezentrum der Ovambokavango-Kirche zerstört. In: IdW 1/1981.
IdW 3,4/1981 (Sonderheft Thema Namibia).
IdW 10/1981.
Pastor Ngeno-Z. Nakamhela, Khomasdal; abgedruckt in: IdW 3,4/1981 (Sonderheft Thema Namibia).
Die achtziger Jahre. Bericht von der Hauptversammlung der VEM am 19. und 20.10.1982. In: IdW 12/1982.
IdW 12/1982.
Zeugnis in einer gespaltenen Welt. Streiflichter aus der Missions-Hauptversammlung 1983. In: IdW 12/1983.
IdW 1/1984.
IdW 4/1984.
IdW 7,8/1985.

IdW 7,8/1986.
IdW 7,8/1987.
Missionshauptversammlung 1987. In: IdW 1/1988.
Erste Rückkehrer in Namibia eingetroffen. In: IdW 4/1989.
Erklärung der Vereinigten Evangelischen Mission zur Unabhängigkeit Namibias vom 21.3.1990; abgedruckt in: IdW 3/1990.
Interview mit Peter Sandner. In: IdW 1/1991.
Nachrichten und Kurzberichte. In: IdW 1/1991.
Die Missions-Hauptversammlung 1991: Mission geht weiter - in neuen Strukturen. In: IdW 1/1992.
Interview mit Bischof Hendrik Frederik über die Arbeit der ELCRN. In: IdW 6/1992.
United in Mission. Die Richtung stimmt, die Arbeit fängt an. In: IdW 1/1993.
Zustimmung zum UiM-Programm. In: IdW 2/1993.
Wachsen - Teilen - Lernen - Vertrauen. Die Versammlung der VEM/UiM-Partnerkirchen in Ramatea / Botswana. In: IdW 1/1994.
United in Mission. Die Beschlüsse von Ramatea. In: IdW 1/1994.
Der Weg von United in Mission. In: IdW 2/1996.
Ein historisches Ereignis. In: IdW 5/1996.
Folgen der Apartheid. In: IdW 1/1997.

Journal Südafrika 3/1971.

LM 10/1970.
LM 11/1970.
LM 12/1970.
LM 2/1972.
Für gewaltlosen Widerstand. Gespräch mit Präsident Dr. Lukas de Vries, Windhoek. In: LM 11/1975.
„Unsinn“: Offener Brief des Landespropstes der DELK an den Afrika-Referenten der VEM. In: idea Nr. 36/1975 vom 18.8.1975 sowie in: LM 9/1975.
Gegen fremde Prinzipien. Der Aufruf von Swakopmund. In: LM 8/1977.
LM 9/1977.
Für gewaltlosen Widerstand. Gespräch mit Präsident Dr. Lukas de Vries, Windhoek. In: LM 11/1975.
LM 5/1983.
LM 1-12/1984.
Sanktionen gegen Südafrika: Vorschläge der EKD. In: LM 10/1986.

Der Swakopmund-Appeal. In: LR 3/1975, S. 288 ff. sowie in: LWB-Report 1/1978.
Landespropst Blank: Aufzeichnungen über die Vollversammlung des LWB in Budapest. In: LR 4/1977.

LWB-Pressedienst Nr. 61/1974.

Die namibische Botschaft berichtet: Update. Informationen aus dem politischen Umfeld und Wirtschaftsleben Namibias. In: Namibia Magazin 2/1999.
Neue Partei gegründet: „Congress of Democrats“. In: Namibia Magazin 2/1999.
Erratum. In: Namibia Magazin 4/1999.
Kerina: Reue-Bekenntnis nach 95 Jahren verlangt. In: Namibia Magazin 3/2000.
Dr. Wilhelm Weitzel gestorben. In: Namibia Magazin 4/2000.

Bonn will Namibia umfassend helfen. Bundestag betont deutsche Verantwortung für das Land. In: Süddeutsche Zeitung 25.2.1989.

VEM-Jahresbericht 1992.
VEM-Jahresbericht 1994.
VEM-Jahresbericht 1995.

VEM-Mitarbeiterbrief Ausgabe A, Nr. 11, 10/1972.

Offener Brief an Seine Exzellenz B. J. Vorster, Premierminister der Republik Südafrika vom 21.10.1968; abgedruckt in: RMG-Mitarbeiterbrief , Ausgabe B, Nr. 4 / 12/1968.
VEM-Mitarbeiterbrief Nr. 1, 1/1972.

VEM-Mitarbeiterbrief Nr. 2/1972, Anlage 2.
Erwiderung von Frau Bruhns an Herrn Ruff; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 1/1977.
VEM-Mitarbeiterbrief 6/1972, Anlage 1.
VEM-Mitarbeiterbrief 12/1972.
Missions-Hauptversammlung der VEM in Wuppertal am 8.12.1972. In: VEM-Mitarbeiterbrief 12/1972.
Anlage zum MHV-Protokoll vom 8.11.1972. In: VEM-Mitarbeiterbrief 12/1972.
VEM-Mitarbeiterbrief 5/1973.
Vorläufige Stellungnahme der Referentenkonferenz der VEM vom 2.5.1973;
abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief Nr. 7/1973.
Nachrichten aus der Mission. In: VEM-Mitarbeiterbrief 12/1975.
VEM-Mitarbeiterbrief 9/1978.
Telex der ELK an die VEM; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 12/1978.
VEM-Mitarbeiterbrief 12/1978.
Ein 'Boykott' als Lernprozeß. In: VEM-Mitarbeiterbrief 1/1979.
An deutschen Schulen nicht viel Kenntnisse über Namibia. (Ein Bericht über den auf Einladung der EKiR erfolgten Besuch einer Delegation des Lehrerkollegiums der Martin-Luther-Highschool unter Leitung von Jephta Tjozongoro.) In: VEM-Mitarbeiterbrief 8/1979.
VEM-Mitarbeiterbrief 8/1979.
VEM-Mitarbeiterbrief 11/1979.
VEM-Mitarbeiterbrief 3/1980.
VEM-Mitarbeiterbrief 3/1981.
Deutsche Lutheraner lehnen Rassentrennung ab. In: Lutherische Welt-Information 20/1981; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 6/1981.
Rundbrief von Peter Kalangula an zahlreiche Pfarrer evangelischer Kirchengemeinden in Deutschland; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 8/1981.
Bemerkungen von Siegfried Groth und Peter Heinsius zu dem Rundbrief von Peter Kalangula.
In: VEM-Mitarbeiterbrief 8/1981.
Schreiben Peter Kalangulas an die VEM, z. Hd. Siegfried Groth und Peter Heinsius vom 12.9.1981; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 10/1981.
Schreiben der 9. Ordentlichen Synode der ELK vom 27.9.-2.10.1981 an die VEM;
abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 11/1981.
Ein „brüderliches Gespräch", VEM-Mitarbeiterbrief 5/1982.
Grußwort und Bericht des Präses der ELK anläßlich der Synode der EKiR;
abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 5/1982.
Beschlüsse Nr. 78 und 79 der Landessynode der EKiR vom Januar 1982;
abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 6/1982.
VEM-Mitarbeiterbrief 9/1983.
VEM-Mitarbeiterbrief 10/1983.
Schreiben des CCN vom 19.8.1983; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 10/1983.
Nachrichten aus Mission und Ökumene. In: VEM-Mitarbeiterbrief 11/1983.
Schreiben an die mit der VEM verbundenen Gemeinden und Freunde: Zum Beschluß 23 der MHV; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 12/1983.
VEM-Mitarbeiterbrief 2/1984.
VEM-Mitarbeiterbrief 3/1984.
VEM-Mitarbeiterbrief 4/1984.
ELK: Richtlinien auf Dr. de Vries` 'Aufruf zum Frieden' von Hendrik Frederik vom 4.3.1984 (richtig muß das Datum in der Übersetzung lauten: 3.4.1984);
abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 6/1984.
Council of Churches in Namibia. Offener Brief an die christlichen Kirchen in Europa und Nordamerika; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 6/1984.
Aufruf zum Frieden von Johannes Lukas de Vries im Namen der Kirchenleitung der Rynsen Evangeliese Lutherse Kerk in S.W.A., 7.3.1984; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 6/1984.
VEM-Mitarbeiterbrief 7-8/1984.
„Wort der Kirchenleitung der VELKSWA an die Gemeinden". Abdruck des Dokuments in: VEM-Mitarbeiterbrief 12/1984.
VEM-Mitarbeiterbrief 2/1985.
Koevoet - Südafrikas Todesschwadron in Namibia; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 4/1985.
VEM-Mitarbeiterbrief 10/1985.

„Christliche Initiative - Freiheit für Südafrika und Namibia“: Schreiben an Bundeskanzler Kohl und Außenminister Genscher; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 9/1986.
VEM-Mitarbeiterbrief 4/1987.
VEM-Mitarbeiterbrief 6,7/1987.
VEM-Mitarbeiterbrief 9/1987.
VEM-Mitarbeiterbrief 10/1987.
Stellungnahme der VEM zur beabsichtigten Verlängerung der Verträge zwischen der EKD und den Mitgliedskirchen der VELKSA, Wuppertal, 7.10.1987;
abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 11-12/1987.
Auszug aus den Beschlüssen der 7. Synode der EKD auf ihrer 4. Tagung in Berlin vom 1.-6.11.1987 in Berlin. Abdruck des Dokuments in: VEM-Mitarbeiterbrief 11-12/1987.
Namibias schwarze Lutheraner stehen zum Weltbund. In: Lutherische Welt-Information Nr. 38, 15.11.1987; wiederabgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief Nr. 11-12/1987.
Tiefe Gegensätze zwischen den drei lutherischen Kirchen Namibias. Interview mit Bischof Hendrik Frederik. In: epd-Entwicklungspolitik 22/1987; wiederabgedruckt in:
VEM-Mitarbeiterbrief 11-12/1987.
Fernschreiben des CCN an die VEM vom 21.1.1988; abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 2/1988.
VEM-Mitarbeiterbrief 4/1988.
VEM-Mitarbeiterbrief 7,8/1988.
Erklärung des Partnerschaftsseminars Namibia: Gegen eine Übergangsregelung mit deutschen Kirchen im südlichen Afrika. In: VEM-Mitarbeiterbrief 10/1988.
„United in Mission“-Konsultation Mülheim 1988. Ergebnisse und Empfehlungen;
abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 12/1988
Telefaxberichte von Kirchenrat Gerhard Koslowsky aus Namibia. In: VEM-Mitarbeiterbrief 6/1989.
VEM-Mitarbeiterbrief 9-10/1989.
VEM-Mitarbeiterbrief 11/1989.
VEM-Mitarbeiterbrief 5/1990.
VEM-Mitarbeiterbrief 7,8/1990.
Partnerschaft mit Namibia. In: VEM-Mitarbeiterbrief 1/1991.
Ist die Apartheid am Ende? Interview mit Wolfram Kistner;
abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 9/1991.
VEM-Mitarbeiterbrief 10/1991.
Kirchenkreispartnerschaften. Ein Grundlagenpapier aller UIM-Partnerkirchen;
abgedruckt in: VEM-Mitarbeiterbrief 2/1992.
VEM-Mitarbeiterbrief 11/1994.

4. Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft

Vierzehnter Jahresbericht der Rheinischen Missions-Gesellschaft vom 1.9. 1842 - 1.9.1843.
Barmen 1843.
Achtzehnter Jahresbericht der Rheinschen Mission-Gesellschaft vom September 1846 bis dahin 1847. Barmen 1847.
Hahn, C. G.: Jonker Afrikaner. In: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft (BRMG) 2/1862.
Eine Missions-Handels-Gesellschaft. In: BRMG 11/1870.
BRMG 11/1870.
BRMG 4/1884.
BRMG 11/1884.
Wie stehts auf unserm afrikanischen Gebiet. In: BRMG 1884.
Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft 1/1885.
Rheinische Missionsberichte 7/1885.
BRMG 1890.
BRMG 10/1893.
BRMG 12/1894.
BRMG 10/1895.
BRMG 2/1896.
BRMG 10/1896.
BRMG 6/1897.

BRMG 6/1903.

5. Ungedruckte Quellen; Archivmaterialien aus den Archiven der DELK (Archive im Windhoeker Gemeindehaus und in der Christuskirche), aus dem Archiv der ELCRN, Windhoek, aus dem Archiv der Sam-Cohen-Bibliothek, Swakopmund, aus dem Archiv der Kath. Oblatenmission, Döbra, sowie aus dem Archiv der VEM in Wuppertal

VEM-Archiv: RMG-Akte 1.577 a: Hugo Hahn (Bd. 1: 1844-1870).

Resolution der Konferenz Rheinischer Missionare Swakopmund 1954; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „1953-1960“.

Schreiben Höflichs an das KA vom 7.2.1955; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev.-Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.

Schreiben des KA an Lp. Höflich vom 17.3.1955; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „1953-1960“.

Protokoll der Synodalvorstandssitzung am 1.7.1955 in Okahandja; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“; Mappe „1953-1960“.

Beschluesse des Synodalvorstandes auf seiner Sitzung in Okahandja, 1./2.7.1955; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „1953-1960“.

Protokoll der Pfarrkonferenz in Okahandja, 7.-8.12.1955: Referat von Lp. Höflich zum neuen Auslandsgesetz der EKiD; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „DELK in SWA 1954-1958“.

Protokoll der 10. Ordentlichen Tagung der Deutschen Evangelischen Synode in Suedwestafrika; ELCRN-Archiv, Karton, „DELK 1952-1967“, Mappe „DELK in SWA 1954-1958“.

Schreiben Höflichs an alle GKRs und Pfarrer der Synode vom 30.4.1956; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“; Mappe „1953-1960“.

Satzungen der deutschen Evangelischen Synode in Suedwestafrika. ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev. Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.

„Richtlinien für die Zusammenarbeit Rheinische Mission - Kirchliches Aussenamt - Deutsche Evangelische Synode und Gemeinden in Suedwestafrika“; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev.-Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.

Protokoll der Pfarrkonferenz vom 10.-11.12.1957 in Windhoek; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“; Mappe „1953-1960“.

Schreiben des KA an RMG-Direktor Menzel vom 22.5.1958; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev.-Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.

Satzung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Gemeinde von 1958, Artikel 3; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“; Mappe „1953-1960“.

Protokoll der Synodalvorstandssitzung am 11. Juli 1958 in Windhoek; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev. Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.

Auszug aus dem Protokoll der Synodalvorstandssitzung am 13.1.59 Swakopmund; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S:W:A: 1959-1962“.

Schreiben des GKR Swakopmund an die Gemeindekirchenraete und die Missionare der RMG; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.

Notule van die Kerkbesture van die drie Lutherse Kerke in SWA; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.

Protokoll der 11. Ordentlichen Tagung der Deutschen Evangelischen Synode in Südwestafrika zu Windhoek vom 12.-14. Juli 1958 in der Christuskirche; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev. Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.

11. Ordentliche Tagung der DEUTSCHEN EVANGELISCHEN SYNODE IN SUEDWESTAFRIKA. Arbeits- und Lagebericht des Vorsitzenden Lp. Hoeflich; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.

Theologische Studienkommission Pretoria, 7. August 1958. Thesen ueber das Referat von Pfr. Dr. Naumann, Kapstadt: Die Bedeutung des Bekenntnisses fuer eine werdende lutherische Kirche in Suedafrika; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev. Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.

Jahresbericht der Deutschen Evang.-Lutherischen Gemeinde Windhoek fuer das Jahr 1960 (1. Jan. - 31. Dez. 1960); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synode 1970 / Jahresberichte“.

Protokoll der 12-ten ordentlichen Tagung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Synode in der Christuskirche in Windhoek vom 28.-30. Mai 1960; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.

Diehl, Hans-Karl: Kontakte zwischen Schwarz und Weiß. Referat, gehalten anläßlich der Tagung „Kirche und Mission“ in Karibib am 6./7.8.1960; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.

Bach, S. von: Bantustan. Referat für den Arbeitskreis ‘Kirche und Mission’; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.

Landespropst Höflich: Ansprache zur 50 Jahrfeier der Christuskirche in Windhoek, 16.10.1960; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.

Protokoll der KL-Sitzung der DELK vom 20.10.1960; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Ev.-Luth. Kirche in S.W.A. 1954-1958“.

Protokoll der KL-Sitzung am 6./7.1.1961; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1952-1967“, Mappe „Deutsche Evang.-Luth. Kirche in S.W.A. 1959-1962“.

„14. Ordentliche Tagung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Synode - Arbeits- und Lagebericht des Vorsitzenden der KL, Lp. K. F. Hoeflich“; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

VELKSA: Bericht des Vorsitzenden des Geistlichen Rates und der Kirchenleitung vom 3.11.1966; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

Memorandum der ELK und der ELOK an die Regierung von Südafrika, Mai 1964 (Übersetzung); VEM-Archiv, Karton 44: „Kirchwerdung in Namibia und Politisierung der Kirchen (Ovambostreik, Offener Brief)“, Dok.-Nr. 138.

Memorandum der ELK und der ELOK an die Regierung von Südafrika vom 28.9.1967 (Übersetzung); VEM-Archiv, Karton 44: „Kirchwerdung in Namibia und Politisierung der Kirchen (Ovambostreik, Offener Brief)“, Dok.-Nr. 139-140.

Ministerium für Bantu-Administration und Entwicklung: Antwortschreiben auf das Memorandum von ELK und ELOK, 21.3.1968; VEM-Archiv, Karton 42, Akte: „Zur Geschichte der ELK 1962-1971“, Dok.-Nr. 38.

Milk, Otto: Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung und des Landespropstes (Anlage 3 zum Protokoll der Synode 1968); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

Schreiben Milks an die Präses der übrigen VELKSA-Kirchen v. Delft, Wernecke und Hahne vom 9.9.1970; DELK-Archiv, Mappe „Kirche und Öffentlichkeit“.

Schreiben Milks an KA-Päsident Wischmann vom 9.9.1970; DELK-Archiv, Mappe „Kirche und Öffentlichkeit“.

Schreiben Wischmanns an Milk vom 29.10.1970; DELK-Archiv, Mappe „Kirche und Öffentlichkeit“.

DELK-Verfassung 1970; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synode 1970 / Jahresberichte / GKR u. Synoden“.

Protokoll der 17. Ordentlichen Tagung der Synode der DELK vom 2.-4.10.1970; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synode 1970 / GKR u. Synoden“.

Milk, Otto: Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung und des Landespropstes (Anlage 3 zum Protokoll der Synode 1970); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

Lp. Milk: Die Zukunft der Konferenz der Drei Lutherischen Kirchen in Südwestafrika (Anlage 2 zum Protokoll der 17. Ordentlichen Tagung der Synode der DELK vom 2.-4.10.1970); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synode 1970 / GKR u. Synoden“.

Dokumentation der Kontroverse von Martin und Thea Hälbich; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6“.

Schreiben der ELK-Arbeitsgemeinschaft für Kooperation an die Gemeindekirchenräte der DELK, Mai 1971; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.

Protokoll der DELK-Pfarrkonferenz vom 12.5.1971; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.

Schreiben von DELK-Lp. Milk an alle Gemeindeleiter und Gemeindekirchenräte der DELK vom 2.6.1971 (Rundbrief Nr. 3/1971).

Lp. Milk: Anmerkungen zu den Ereignissen in Verbindung mit dem Offenen Brief der ELK und ELOK an den Ministerpräsidenten der Südafrikanischen Republik vom 30.7.1971; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.

Schreiben Theo Sundermeiers am Landespropst Otto Milk vom 5.8.1971; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „DELK“.

Protokoll der Pfarrkonferenz am 10.8.1971, Anlage 6; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.

Offizielles Schreiben Groths als VEM-Referent für das südliche Afrika an DELK-Landespropst Milk, 20.8.1971. ELCRN-Archiv, cabin IX, 1.10.

Christliche Not- und Arbeitsgemeinschaft Swakopmund; Sam-Cohen-Archiv, Karton 284: „Protestant denominations of continental origin and related bodies".

Schreiben Milks an die Mitglieder der Kirchenleitung der DELK vom 20.9.1971; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden".

Auszug aus dem Protokoll der KL-Sitzung der DELK am 1.12.1971; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI".

Schreiben Milks an OKR Kremkau vom 3.12.1971; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI".

SOS-Christliche Not- und Arbeitsgemeinschaft: Aus der Vorlage zur Unterzeichnung für Beitrittswillige. Swakopmund 18.2.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".

Schreiben Milks an Menzel vom 28.2.1972; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".

VEM: Stellungnahme zu dem Brief von Landespropst Milk an die VEM vom 28.2.1972; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".

Schreiben DELK-Pastor Kirschnereits an die VEM vom 14.3.1972; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".

Schreiben Hälbichs an Milk vom 27.3.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".

Schreiben Milks an Hälbich vom 30.3.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".

SOS: Rundbrief Nr. 2 vom 5.4.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".

Schreiben Thea Hälbichs an Lp. Milk vom 12.4.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".

SOS: Rundbrief an die Gemeinden Karibib und Wilhelmstal vom 16.4.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".

Schreiben des VEM-Referenten für das südliche Afrika, Groth, an Kirschnereit vom 25.4.1972; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990"; Mappe „DELK".

SOS: Rundbrief Nr. 4 vom 29.5.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".

Schreiben Peter Paulys an eine Adresse in Deutschland vom 30.5.1972; DELK-Archiv, Mappe „Stimme".

Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika: Entwurf zur Dokumentation Deutsche Gemeinden und Deutscher Mission im Südlichen Afrika. 1972; VEM-Archiv.

SOS: Rundbrief Nr. 5, Juli 1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".

Schreiben des KA an die KL der DELK vom 9.7.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972".

Schreiben Dieter Esslingers an den Strukturausschuß der DELK vom 11.7.1972; DELK-Archiv; Karton „DELK 1967-1990"; Mappe „DELK".

Schreiben Pastor Dunzes an die KL der DELK vom 17.7.1972; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".

Schreiben Klaus Eichholz' an Milk vom 25.7.1972; DELK-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".

Fünf Pastoren der DELK und der ELK: Stellungnahme zur SOS Christlichen Not- und Arbeitsgemeinschaft vom 27.7.1972; DELK-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".

Schreiben Pastor Dunzes an das KA vom 30.7.1972; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".

Rundbrief Nr. 6 Juli / August 1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".

Lp. Milk: Handschriftl. Aufzeichnung über ein Gespräch mit Thea Hälbich vom 21.8.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS II 4.6".

Landespropst Milk: Synodalbericht 1972. (Anlage 1 zum Protokoll der DELK-Synode 1972); ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990".

Protokoll der DELK-Synode vom 30.9.-1.10.1972, Anlage 2; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990".

Protokoll der DELK-Synode vom 30.9.-1.10.1972, Anlage 14 (Vorlagen der Gemeinden); ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990".

SOS: Rundbrief Nr. 8 (Sept./Okt. 1972); DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972".

Schreiben Dunzes an Eichholz vom 8.10.1972; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990", Mappe „DELK".

Schreiben Thea Hälbichs an Kirschnereit vom 31.10.1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972".

Aufzeichnung eines DELK-Gliedes zur Stimmung unter den DELK-Gliedern vom 9.11.1972; DELK-Archiv, Mappe „VELKSWA XII".

SOS: Rundbrief Nr. 10, Nov./Dez. 1972; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972".

Protokoll der ersten DELK-Synodalausschuß-VELKSWA-Sitzung; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XII“.
Schreiben des DELK-Synodal-Ausschusses VELKSWA an den DELK-Synodalvorstand vom 20.11.1972; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XII“.
Schreiben Hälbichs an Dietzfelbinger über KA vom 17.1.1973; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
Aktennotiz Kirschnereits vom 17.1.1973; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Protokoll der 5. Sitzung des DELK-Synodalausschusses VELKSWA am 26.1.1973; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Bericht des VELKSWA-Ausschusses auf der Konferenz der drei lutherischen Kirchen, 29.1.1973; DELK-Archiv; Akte „Gemeinden - Korrespondenz VELKSWA XI“.
Schreiben W. Adams an Lp. Kirschnereit vom 15.2.1973; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
SOS: Rundbrief Nr. 13, Febr./März 1973; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
„Die DELK by die Kruispad“, im EID anonym erschienener Artikel von DELK-Pastor Kramer; DELK-Archiv, Mappe „Stimme“.
Leserzuschrift von Hans K. Rügheimer an die „Stimme“ vom 3.4.1973; DELK-Archiv, Mappe „Stimme“.
SOS: Rundbrief Nr. 15, Apr./Mai 1973; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
Rundbrief ELK-Präses de Vries` an alle überseeischen Mitarbeiter vom 6.3.1973; ELCRN-Archiv; Karton „DELK 1967-1990“.
Vereinbarung zwischen der ELK und der VEM vom 11.4.1973. (Anlage zum Protokoll der MHV vom 6.-7.11.1973); VEM-Archiv, Karton 33, Dok.-Nr. 84-85.
Entwurf eines Schreibens der VELKSWA-Exekutive an die KL der DELK, undatiert; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Protokoll der Pfarrkonferenz am 11.4.1973; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.
Bruhns, H.: Für den Arbeitskreis der DELK. (Erklärung vom April 1973); ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Schreiben Kirschnereits an Hälbich vom 27.4.1973; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
Protokoll der KL-Sitzung vom 2.5.1973; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.
Memorandum der SOS, Mai 1973. Gerichtet an Wischmann, Kremkau, die „Vertreter der DELK, der Regierung von S.A., dem deutschen Konsulat und der Presse“; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
Protokoll der gemeinsamen Sitzung von KA, KL und Pfarrkonferenz am 3.5.1973; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.
Notule - Konferensie van VELKSWA-kerkbesture in gesprek met die kerkbestuur van DELK, 5.5.1973; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
„Zum Weg der Deutschen Evang.-Lutherischen Kirche in Südwestafrika. Wort der Kirchenleitung vom 5. Mai 1973“; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990".
Ausführungen von Landespropst K. Kirschnereit auf der Konferenz der drei lutherischen Kirchen am 5.5.1973 in Otjimbingwe; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
KA: Interner Bericht über die Entwicklungen in Südwestafrika von Januar bis Mai 1973 vom 22.5.1973; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Schreiben eines DELK-Synodalen an Thea Hälbich vom 25.5.1973; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
Protokoll der KL-Sitzung vom 12.6.1973; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.
Sundermeier, Theo: Schreiben an Sr. Ursula Pönnighaus vom 13.6.1973; DELK-Archiv, Mappe „Arbeitskreis DELK“.
Protokoll der KL-Sitzung vom 24.8.1973; DELK-Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.
Sprecher-Ausschuß des Arbeitskreises: Stellungnahme zur erzwungenen Dienstbeendigung Pastor Krügers; DELK-Archiv, Mappe „Arbeitskreis DELK“.
Schreiben Hälbichs an Lp. Kirschnereit vom 14.9.1973; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
Protokoll der Kirchenleitungssitzung vom 19.10.1973; DELK- Archiv, KL-Akten „1971-1974, II. 4.2.“.
Sievers, K. R.: „Ueberlegungen zur Frage: Besteht die Möglichkeit, dass die DELK noch im Jahre 1974 zur VELKSWA tritt?“ vom 28.10.1973; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 73-79, XI“.
De Kleine, Hans: Das Ringen der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche um eine grössere lutherische Einheit. Referat 1973/74; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“; Mappe „DELK“.
SOS: Rundbrief Nr. 20, Febr./März 1974; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
Delft, H. von: Stellungnahme zu den Äusserungen der EKD-Synode in Bremen im Januar 1973; ELCRN-Archiv; Karton „DELK 1967-1990“.

Schreiben de Vries` an Kirschnereit vom 4.3.1974; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Schreiben Prof. Hans Helmut Eßers an den Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof D. Claß vom 8.3.1974; ELCRN-Archiv; Karton „DELK 1967-1990“.
SOS: Rundbrief Nr. 22 vom Juni/Juli 1974; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
Schreiben Thea Hälbichs an die Synodalen der DELK vom 25.7.1974; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
Schreiben Kirschnereits an de Vries vom 28.8.1974; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Entwurf eines Protokolls des Gesprächs zwischen ELK und DELK in Anwesenheit von Bischof Petersen am 12.9.1974 durch Lp. Kirschnereit; ELCRN-Archiv; Karton „DELK 1967-1990“.
Schreiben Kirschnereits an de Vries vom 20.9.1974; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Schreiben de Vries` an Kirschnereit vom 7.10.1974; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
De Vries, Lukas: Theologische Entwicklung der zwei Lutherischen Kirchen in SWA; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Schreiben Kirschnereits an de Vries vom 23.12.1974; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Schreiben Thea Hälbichs an die Synodalen und Kirchenräte der DELK vom 16.1.1975; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
Erklärung der Kirchenleitung der DELK 2/1975; ELCRN-Archiv; Karton „DELK 1967-1990“.
Schreiben von KL-Mitglied K. R. Sievers an SOS-Gründungsmitglied von Schirp vom 27.3.1975; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
SOS: Rundbrief Nr. 29, März 1975; DELK-Archiv, Mappe „SOS“.
De Vries, Lukas: „Theologische Entwicklung der Lutherischen Kirchen in SWA.“ Referat, der DELK am 14.3.1975 zur Verfügung gestellt; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
SOS: Lutherische Einheit unter Druck? (Anlage 1 zum SOS-Rundbrief „Unter dem Kreuz“, April 1975); DELK-Archiv, Mappe „SOS“.
SOS: Alternative zur EKD. (Anlage 3 zum SOS-Rundbrief „Unter dem Kreuz“, April 1975); DELK-Archiv, Mappe „SOS“.
Schreiben Hälbichs an Kirschnereit vom 7.4.1975; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
Unter dem Kreuz. SOS-Informationsrundbrief vom April 1975; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
Bericht der KL vor der DELK-Synode im April 1975 (Anlage 15); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Bericht des Landespropstes K. Kirschnereit für die Synode der DELK vom 19.-21.4.1975; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Schreiben Kirschnereits an de Vries vom 22.4.1975; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
De Vries, Lukas: Bericht Verhältnis VELKSWA zur DELK vom 28.4.1975; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Schreiben des ELK-Vizepräses Gowaseb an das KA vom 28.5.1975; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Zur Vereinigung der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Südwestafrika. Bericht der Kirchenleitung der DELK in SWA, Juni 1975; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.
Thea Hälbich: Zur Gründung der ‘SOS-Christlichen Not- und Arbeitsgemeinschaft’ von Südwestafrika. Niederschrift vom 27.6.1975; DELK-Archiv, Mappe „SOS 1972“.
SOS: Rundbrief Nr. 31, August 1975; DELK-Archiv, Mappe „SOS“.
Dokumentation: Offener Brief des Landespropstes der DELK an den Afrika-Referenten der VEM; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Groth, Siegfried: Offener Brief an Herrn Landespropst Kirschnereit in Windhoek / Südwestafrika vom 11.9.1975; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Schreiben des Vorsitzenden des Rates der EKD, Landesbischof Helmut Claß, an den Botschafter der Republik Südafrika in Deutschland, Sole, vom 17.9.1975; Abschrift des entsprechenden Schreibens: DELK-Archiv, Akte „Gemeinden Korrespondenz VELKSWA XI“.
Schreiben de Vries` an Kirschnereit vom 18.9.1975; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Entschließung des Rates der EKD vom 26.9.1975 zu den Verhaftungen in Namibia; DELK-Archiv, Akte „Gemeinden Korrespondenz VELKSWA XI“.
Bericht ueber die Synodale Arbeitsbesprechung der DELK vom 17.10.1975; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Vermerk Kirschnereits zum Tagungsbericht; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.

Ansprache von Landespropst Kirschnereit vor der Synodaltagung am 17.10.1975 (Anlage 2 zum Protokoll); DELK-Archiv, Akte „Gemeinden Korrespondenz VELKSWA XI“.
Peter Pauly: Vortrag vor den Delegierten der Synodalen Arbeitsbesprechung der DELK (Anlage 1 zum Protokoll der Synodaltagung am 17.10.1975); DELK-Archiv, Akte „Gemeinden Korrespondenz VELKSWA XI“.
Zur außerordentlichen Synodaltagung, 17.10.1975, Windhoek; DELK-Archiv, Akte „Gemeinden Korrespondenz VELKSWA XI“.
Ökumenische Projektgruppe „Namibia-Woche“: „Menschenrechte außer Kraft“: Politische Forderungen; VEM-Archiv, Karton Nr. 47, Akte „Namibia-Wochen 1974-1976“.
Privatbrief, datiert auf den 25.1.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Schreiben Kirschnereits an das KA vom 8.2.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Lp. Kirschnereit: Schreiben an alle Gemeindekirchenräte und Synodalen vom 18.2.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.
Schreiben Kirschnereits an VELKSWA vom 11.5.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
VELKSWA: Press-Statement vom 13.5.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Stellungnahme zur Erklärung der Kirchenführer, abgegeben durch die Mitglieder des GKR Windhoek und der Synodalen der Gemeinde Windhoek am 17.5.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Schreiben de Vries` an Kirschnereit vom 21.6.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Schreiben Kirschnereits an de Vries vom 21.6.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Schreiben de Vries` an Kirschnereit vom 7.7.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979.
Schreiben Kirschnereits an de Vries vom 19.7.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Erklärung der Kirchenleitung der DELK zum FELCSA-Appeal von Swakopmund (Febr. 1975) während der VELKSWA-DELK-Gespräche am 17.9.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Bericht über die Synode der DELK vom 24.-26.9.1976; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Schreiben Kirschnereits an de Vries vom 4.10.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Schreiben von ELK-Präses de Vries an die KL der DELK vom 5.10.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Schreiben des Präsidenten der VELKSWA, de Vries, an Landespropst Kirschnereit vom 24.11.1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Schreiben Christian Börners an die Kirchenleitung der DELK vom 20.2.1977; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Lp. Kirschnereit: Bericht zur Lage der DELK 3/1977; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Manuskript für einen Artikel im „Immanuel“: DELK se ware standpunt 11/1976; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Gutachten des KA zur Frage einer Änderung der Amtsbezeichnung des Leitenden Geistlichen in der DELK; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
De Vries, Lukas: Bericht über die Situation der VELKSWA, gehalten bei der Synode der DELK am 28.3.1977; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Grusswort der ELOK auf der Synode der DELK am 28.3.1977; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Beschluß der DELK-Synode vom 29.3.1977; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Beschluß der VELKSWA-Kirchenleitung am 21.4.1977; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Held, Heinz Joachim: Bericht über die DELK-Synode im März 1977; 12.5.1977; DELK-Archiv; Akte „Synoden der DELK“.
Protokoll der Besprechung zwischen VELKSWA, DELK und Mitgliedern des VELKSWA-Ausschusses der DELK. Windhoek, den 14.5.1977; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Draft Memorandum by the churchleaders to the representatives of USA, Britain, The Federal Republic Of West-Germany, France and Canada; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.

Schreiben der DELK-KL an de Vries vom 16.6.1977; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Protokoll der Namibia-Konsultation in Wuppertal, 5.-9.9.1977; Bericht der Arbeitsgruppe II A: Der gemeinsame Auftrag für die Einheit der Kirche; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.
Protokoll der Namibia-Konsultation in Wuppertal, 5.-9.9.1977; Bericht der Arbeitsgruppe II B: Konsequenzen für die Partnerschaft der Konsultationskirchen (u. VEM); DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.
Notizen zu einem Gespräch zwischen Vertretern der VELKD und der VELKSWA am 13.9.1977 in Hannover; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.
Aktennotiz zum Gespräch vom 23.6.1978 zwischen Kauffenstein, Goebel, Kock; Sam-Cohen-Archiv, Akten der IG, Mappe 33, „Kirche“.
Notule van die sitting van die VELKSWA-Kerkbestuur gehou te Windhoek 7 julie 1978; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA 1973 - Ende 1979“.
Offener Brief an den Premierminister der Republik Südafrika, P. W. Botha vom 4.10.1978; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Stellungnahme des Pfarrkonvents der DELK vom 7.10.1978; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Stellungnahme der Synode der DELK vom 9.10.1978 zum Offenen Brief an den Premierminister; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Bericht für die Synode vom 8.-10.10.1978; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Bericht der KL vor der DELK-Synode im Oktober 1978. (Anlage 4 zum Protokoll der Synode); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Telex Kauffensteins an KA vom 26.11.1978; Sam-Cohen-Archiv, Akten der IG, Mappe 33, „Kirche“.
Schreiben Hoerschelmanns an Wernecke vom 8.1.1979; DELK-Archiv, Akte „CCN“.
Lp. Kauffenstein: Developments within DELK as a member church of UELCSWA since September 1977, April 1979; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.
P.-G. Kauffenstein: Stellungnahme zur gegenwärtigen Lage in S.W.A. / Namibia vom 4. 4. 1979; Sam-Cohen-Archiv, Akten der IG, Mappe 33, „Kirche“.
L. de Vries: The Church`s role in the struggle for freedom. Developments since march 1976; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Bericht der Kirchenleitung für die 22. Ordentliche Synode der DELK vom 9.-12.10.1980; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Bericht des Landespropstes vor der Synode 1980; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Ansprache Kauffensteins vor der DELK-Synode 1980; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Beschlußvorlage der KL zu Anlage 10 des Protokolls der DELK-Synode im Oktober 1980; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Beschluß-Protokoll der 22. Ordentlichen Tagung der Synode der DELK vom 10. bis 11. Oktober 1980; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
„Kursbestimmung“ der DELK-Synode 1980; Sam-Cohen-Archiv, Akten der IG, Mappe 33, „Kirche“.
Protokoll der KL-Sitzung vom 21./22.11.1980; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“.
Protokoll der KL-Sitzung vom 12.2.1981; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“.
Protokoll der KL-Sitzung vom 13./14.2.1981; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“.
Handschriftliches Protokoll der KL-Sitzung vom 27./28.2.1981; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“.
JCSWA-Consultation Gabarone 9.-12.4.1981. Report of the German Lutheran Church; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.
Werner Hoerschelmann: Notiz über die Teilnahme an der JCSWA-Tagung in Gabarone, 15.5.1981; DELK-Archiv, Akte „VELKSWA XI“.
Handschriftliches Protokoll der KL-Sitzung vom 24.7.1981; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“.
Handschriftliches Protokoll der KL-Sitzung vom 14.8.1981; DELK-Archiv, Akte „KL-Protokolle DELK: 1981 II 4.2.“.
Pastor Graf v. Pestalozza: „status confessionis“. (Anlage 8 zum Protokoll der DELK-Synode im Oktober 1981); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Anlagen zum Protokoll der DELK-Synode im Oktober 1981; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Beschluß-Protokoll der außerordentlichen DELK-Synode vom 16./17.10.1981; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.

Verhandlungsprotokoll 5 der außerordentlichen DELK-Synode vom 16./17.10.1981; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Erklärung der Mitglieder der KL zu ihrem beabsichtigten Rücktritt. (Anlage 6 zum Protokoll der DELK-Synode vom Oktober 1981); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Bericht über die Sitzung der VELKSWA-KL am 8./9.9.1981. (Anlage 9 zum Protokoll der DELK-Synode im Oktober 1981); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
„Der Standpunkt der ELK bezueglich der VELKSWA“, Notiz von Präses Frederik vom 1.12.1981; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Notule van die VELKSWA-Kerkbestuur gehou op 23./24.3.1982; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Statement of ELOC on UELCSWA. Anhang zu: Notule van die VELKSWA-Kerkbestuur gehou op 23./24.3.1982; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Schreiben Kauffensteins an alle Gemeindeleiter, Mitglieder der Gemeindekirchenräte, Synodalen und die KL der VELKSA vom 3.5.1982; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Rechtsgutachten von A. Vaatz vom 11.5.1982; Archiv: privat.
Landespropst Kauffenstein: Schreiben an die Synodalen und die Mitglieder des GKR Windhoek vom 18.6.1982; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Synode der DELKSWA 1982; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
The fourth ordinary synod of UELCSWA 14.-17.7.1983, Report of the president; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Anlage zum Thema „Stadtmission“ zum Verhandlungsprotokoll 7 der DELK-Synode 1983; DELK-Archiv, Akte DELK-Synoden“.
Position of the German Evangelical-Lutheran Church (GELC) with regard to the question of apartheid and Lutheran unity. Windhoek, 14.4.1984; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Landespropst Blank: Aufzeichnungen über die Vollversammlung des LWB in Budapest, besonders die Frage der Suspendierung der DELK betreffend. Windhoek 6.9.1984; DELK-Archiv, Akte „LWB“.
Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 12.-14.10.1984; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Namibia Communications Centre: The role churches towards the liberation of Namibia; Sam-Cohen-Archiv, Akten der IG, Mappe 33, „Kirche“.
Bericht der Kirchenleitung für die Synode der DELK vom 2.-5.5.1985; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Kalinna, Hermann: Die politische und soziale Verantwortung der Kirche. Vortrag vor der Synode der DELK in Windhoek, 3.5.1985; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Offizielle Erklärung der 24. Synode der DELK; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Ein Kommentar zur Synode der DELK vom 8.5.1985; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Wie sieht die Römisch-Katholische Kirche die Unabhängigkeit des Landes und die Rolle der Deutschsprachigen auf dem Weg dorthin? Rede von Pater Bernhard Nordkamp O. M. I. in Windhoek am 26.7.1985. Archiv: privat.
Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 5.-8.6.1986; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Bericht des Landespropstes auf der Informationstagung der Synodalen der DELK vom 5.-8.6.1986: Fragen kirchlicher Einheit und die Beziehungen zu unseren Schwesterkirchen; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Bericht der Kirchenleitung bei der Synode der DELK vom 20.-23.8.1987; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Dokumentation zu den ökumenischen Beziehungen der DELK. (Anlage E 1 zur 25. Ordentlichen Synode der DELK vom 20.-23.8.1989); ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Befreiungstheologie: Stellungnahme des Pastorenkonvents für die Synode der DELK vom 20.-23.8.1987; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Zum Austritt aus dem CCN. Ein Kommentar vom 27.8.1987; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Neusel, Wilfried: Anmerkungen eines ratlosen Lesers der Stellungnahme des Pastorenkonvents der DELK zur Befreiungstheologie vom 13.9.1987; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Schreiben Sundermeiers an Shejavali vom 23.9.1987; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Namibia Communications Centre: Documentations october 1987; Sam-Cohen-Archiv, Akten der IG, Mappe 33, „Kirche“.
Beschluß der 7. Synode der EKD auf ihrer 5. Tagung zur Förderung der Einheit der lutherischen Kirchen im Südlichen Afrika vom 10.11.1987; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.

Schreiben der ELK-KL an Landespropst Blank vom 27.11.1987; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Schreiben der Evangelischen Kirche im Rheinland an Blank vom 11.3.1988; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung der DELK bei der Synode vom 26.-28.8.1988; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Einvernehmliche Übergangsregelung für die Wahrnehmung der Beziehungen zwischen der EKD und der DELK. (Anlage zur außerordentlichen Synode 1988); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Schreiben des Ratsvorsitzenden der EKD, Kruse, an die KL der DELK vom 28.6.1988. (Anlage zur DELK-Synode 1988); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Rundbrief der Kirchenleitung an die Gemeinden der DELK vom 21.12.1988; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
„Meeting between ELC and GELC, 1988.10.18“; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
E.L.C. Meeting with GELC church board, 1988.10.25.; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Rundbrief der Kirchenleitung an die Gemeinden der DELK vom 21.12.1988; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
ELCSWA: Statement vom 27.2.1989; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Sundermeier, Karl: Schwerpunkte meines Dienstes als Landespropst. (Anlage 1.2. der Unterlagen zur Propstwahl); DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Gemeindedienst für Weltmission - Region Niederrhein; Christliche Initiative Freiheit für Südafrika und Namibia: Umkehr und Erneuerung von Kirche und Mission im Blick auf Namibia. Dokumentation des Studientages am 4.5.1989; VEM-Archiv 2-01645 a.
Bericht der Kirchenleitung zur 26. Ordentlichen Synode der DELK vom 11.-14.5.1989; ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
Mündlicher Bericht des Landespropstes zur 26. Synode der DELK vom 11.-14.5.1989; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Erklärung der Synode der DELK vom 11.-14.5.1989; DELK-Archiv, Akte „DELK-Synoden“.
Telefaxbotschaft Neusels an Doris Peschke, Dienste in Übersee, Stuttgart vom 12.12.1989. ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“.
DELK: Informationstagung der Synode vom 8.-10.6.1990: Ergebnisse der Beratungen. DELK-Archiv, Mappe „Synodenakten“.
Schreiben des EKD-Kirchenamtes an Bischof Dumeni vom 12.10.1990. ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „EKD - DELK“.
Schreiben des EKD-Kirchenamtes an Bischof Frederik vom 12.10.1990. ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „EKD - DELK“.
Schreiben des EKD-Kirchenamtes an CCN-Generalsekretär Shejavali vom 12.10.1990. ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „EKD - DELK“.
Brief des Mainzer Arbeitskreises Südliches Afrika in Zusammenarbeit mit weiteren ökumenischen Gruppen an den Vorsitzenden des Rates der EKD, Bischof Martin Kruse, vom 5.12.1990. ELCRN-Archiv, Karton „DELK 1967-1990“, Mappe „EKD - DELK“.
Minutes of the 14th Ordinary Synod of the ELCRN, 28.9.-4.10.1991, Bylaag Nr. 10. ELCRN-Archiv.
ELCIN`s standpoint towards the Lutheran Unity in our country (25.6.1992). DELK-Archiv, Schlußakte VELKSWA Groß-Barmen 25.-27.6.1992.
ELCRN: Perspective on unity of the Namibian Lutheran Churches (25.6.1992). DELK-Archiv, Schlußakte VELKSWA Groß-Barmen 25.-27.6.1992.
Summery of the report given by Landespropst K. Sundermeier (ELKIN-DELK) at the Namibian Lutheran Church Consultation at Gross Barmen, 25.6.1992. DELK-Archiv, Schlußakte VELKSWA Groß-Barmen 25.-27.6.1992.
ELCRN: Resolutions adopted by the Namibian Lutheran Churches consultations. DELK-Archiv, Schlußakte VELKSWA Groß-Barmen 25.-27.6.1992.
Bishop`s Report of the 15th Ordinary Synod of ELCRN (1993). ELCRN-Archiv.
Interim verslag van die sesde buitengewone sinode van ELCRN (1994). ELCRN-Archiv.
CCN: Resolutions of the 1996 Annual General Meeting. ELCRN-Archiv.
Minutes of round table of ELCIN, ELCRN, ELCIN-GELC with their Lutheran partners on questions of Lutheran unity, April 8, 1997. Archiv: privat.
Memorandum on the occasion of a visit with the President of the Republic of Namibia, Dr. Sam Nujoma, 13 August 1997, State House. Archiv: privat.

„Biskops-Verslag“ der „Sewentiende Gewone Sinode van die Evangelies Lutherse Kerk in die Republiek van Namibiè“ (30.8.-4.9.1997) ELCRN-Archiv.
Resolutions of the Seventeenth Ordinary Synod of the ELCRN, 30.8.1997. ELCRN-Archiv.

6. Intensiv-Interviews

Gespräche mit Siegfried Groth (Pastor i. R.; ehem. Flüchtlingsseelsorger, ehem. Missionsinspektor der RMG, Leiter des Referats Südliches Afrika der VEM, ehem. Leiter des Referats für Menschenrechte der VEM) am 23.1.1998, 13.7.1998 und 6.2.1999 in Wuppertal.
Gespräche mit Peter Pauly (Pfarrer der DELK i. R., langjähriger ehem. Synodaler der DELK, Archivkoordinator der ELKIN (DELK) und ELCRN) am 2.8.1997, 13.8.1997, 20.8.1997, 21.8.1997 in Windhoek, am 12.11.1997 in Wuppertal sowie am 30.11.1998 und 3.12.1998 in Windhoek.
Gespräch mit (dem inzwischen nicht mehr in Namibia akkreditierten) Botschafter der Bundesrepublik Deutschland Hanns H. Schumacher am 11.8.1997 in Windhoek.
Gespräche mit Landespropst (seit 1999 lautet die Amtsbezeichnung des Leiters der ELKIN (DELK) „Bischof“, vgl.: http://www.elkin-delk.org)) Reinhard Keding (Leiter und Pfarrer der ELKIN (DELK)) am 11.8.1997, 14.8.1997, 17.8.1997, 28.9.1997 und 30.11.1998 in Windhoek sowie am 9.12.1998 in Swakopmund und am 30.10.2001 in Wuppertal.
Gespräch mit Herrn Schlenther (Schulleiter der Delta Oberschule Windhoek) am 13.8.1997 in Windhoek.
Gespräch mit Dieter Esslinger (langjähriger ehem. Vorsitzender der DELK-Synode) am 14.8.1997 in Windhoek.
Gespräch mit Eberhard Hofmann (Chefredakteur der AZ) am 18.8.1997 in Windhoek.
Gespräch mit Hans-Erik Staby (deutschsprechender Namibianer; langjähriger ehem. Parlamentsabgeordneter für die DTA) am 18.8.1997 in Windhoek.
Gespräch mit Wilhelm Weitzel (langjähriger ehem. Vorsitzender des Schulvereins der DHPS, Gründungsmitglied der AgDS und der IG) am 23.8.1997 in Windhoek.
Gespräch mit Birgit und Siebo Siuts (aktive und engagierte Laienmitarbeiter in der Partnerschaftsarbeit ihres Kirchenkreises Korbach) am 26.8.1997 in Windhoek.
Gespräch mit Carl Scholz (langjähriges ehem. Mitglied der DELK-Synode; ehem. Schatzmeister der DELK) am 28.8.1997 in Windhoek.
Gespräch mit Frau Kreuzberger (ehem. Vorsitzende der AgDS) am 9.9.1997 in Swakopmund.
Gespräch mit Hans-Karl Diehl (ehem. Missionar der RMG, Präses der ELK von 1957 bis 1972) am 10.9.1997 in Swakopmund.
Gespräch mit Elisabeth Voigts (ehem. Mitglied der DELK-Synode) am 10.9.1997 in Swakopmund.
Gespräch mit Volker Rosenbach (ehem. Zivildienstleistender, von der VEM in die ELCRN ausgesandt, danach zweijähriger freiwilliger Dienst im head-office der ELCRN) am 16.9.1997 in Windhoek.
Gespräch mit Lukas de Vries (Präses der ELK von 1972 bis 1979, Pastor der ELCRN und Dozent am gemeinsamen theologischen Seminar der ELCIN und der ELCRN, Paulinum) am 17.9.1997 in Windhoek.
Gespräche mit Pater Bernhard Nordkamp (OMI, Generalvikar der Diözese Windhoek der Catholic Church of Namibia (bis Jan. 1999)) am 22.9.1997, 29.9.1997 und 7.12.1998 in Windhoek.
Gespräche mit Angela Veei (Pastorin und Koordinatorin für lutherische Einigung über die gemeinsame Arbeit der drei lutherischen Kirchen Namibias im LWB-NNC) am 22.9.1997 in Windhoek sowie am 4.12.1998 in Khomasdaal.
Gespräch mit Ida Hoebes (aktive und engagierte Laienmitarbeiterin in der Partnerschaftsarbeit ihres Kirchenkreises Windhoek / Katutura) am 25.9.1997 in Katutura.
Gespräch mit Frau von Leipzig (DELK-Glied; ehem. Mitkoordinatorin der VELKSWA-Frauenarbeit) am 27.9.1997 in Windhoek.
Gespräch mit Zephaniah Kameeta (Pastor der ELK, namibischer Theologe, zum Zeitpunkt des Interviews stellvertretender Präsident des namibischen Parlaments) am 27.9.1997 in Windhoek.
Gespräch mit Hans Hartmut Diehl (Vorsitzender der DELK-Synode) am 29.9.1997 in Klein-Windhoek.
Gespräch mit Bischof Petrus Diergaardt (Leiter und Pfarrer der ELCRN) am 29.9.1997 in Windhoek.
Gespräch mit Thea Lauenstein, verw. Hälbich, (ehem. DELK-Synodale; ehem. Sprecherin der SOS-Christlichen Not- und Arbeitsgemeinschaft) am 30.9.1997 in Klein-Windhoek.

Gespräch mit Pastor Rust (Pfarrer der ELCIN (GELC)) am 1.10.1997 in Windhoek.

Gespräch mit Ngeno Nakamhela (Generalsekretär des CCN (bis März 1999), Pfarrer der ELCRN, Initiator und Betreuer der ICLC) am 27.11.1998 in Windhoek.

Gespräch mit Henning Melber (zum Zeitpunkt des Interviews Direktor der NEPRU und Vorsitzender der NaDS) am 27.11.1998 in Windhoek.

Gespräch mit Stefan Mühr, Geschäftsführer der NaDS, am 2.12.1998 in Windhoek.

Gespräch mit Helmut Bleks (Leiter der Schulungs- und Ausbildungsfarm Baumgartsbrunn) am 8.12.1998 auf Baumgartsbrunn.

Gespräch mit Werner A. Wienecke (ehem. Missionar der RMG) am 10.12.1998 in Swakopmund.

Anhang zur Dissertation

Guido Jura

Am Haarstrang 15
59439 Holzwickede
Germany

Lebenslauf

Name:	Guido Jura
Geburtstag, -ort::	17.12.1967, Unna / Westf.
Familienstand:	verheiratet
Schulausbildung:	1974-1978: Aloysius-Grundschule Holzwickede 1978-1987: Ernst-Barlach-Gymnasium Unna, Abschluss: Abitur
Grundwehrdienst:	Juli 1987 – Sept. 1988, Erwerb des Führerscheins Kl. II
Berufsausbildung:	Tankwart; Gesellenprüfung: Juli 1991 (externer Prüfungskandidat der IHK Dortmund)
Studium:	ab WS 1988/89: Lehramtsstudiengang Sek. II / I an der Ruhr-Universität Bochum Fächer: Deutsch, Sozialwissenschaft, Kath. Theologie (ab WS 1991/92)
Abschlüsse:	1. Staatsexamen (Sek. II / I) Juni 1995 (Deutsch / Sozialwissenschaft) Erweiterungsprüfung zum Ersten Staatsexamen November 1998 (Kath. Theologie Sek. II / I)
ab WS 1995/96:	Promotionsstudiengang Sozialwissenschaft
April 1996 – Januar 1998:	Promotions-Stipendiat des Bischöflichen Cusanuswerks, Bonn

Titel der Dissertation: *Deutsche Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias – Eine Analyse unter besonderer Berücksichtigung des Emanzipationsprozesses einer ehemals kolonialen Missionskirche zu einer eigenständigen Partnerkirche im heutigen Namibia sowie der Interessenwahrnehmung der deutschsprachigen Minderheit im institutionellen Rahmen einer eigenen lutherischen Kirchengemeinschaft*

Betreuung und Begutachtung der Arbeit:
Prof. Dr. Uwe Andersen, Ruhr-Universität Bochum
Prof. Dr. Johannes Meier, Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

1995, 1997, 1998: jeweils mehrwöchige Forschungsaufenthalte in Namibia;
Einreichung der Dissertation: Oktober 2002

Tag der mündlichen Prüfung: 27.01.2003

Beurteilungen:	Dissertation:	magna cum laude
	Disputation:	magna cum laude
	Gesamtnote:	magna cum laude

Referendariat: Februar 1999 – Januar 2001

Seminar:	Studienseminar für das Lehramt für die Sek. II, Hamm
Ausbildungsschule:	Ursulinengymnasium Werl (Staatl. anerk. priv. Gymnasium des St.-Ursula-Stifts)
Abschluss:	2. Staatsexamen, November 2000
Beschäftigung:	seit Februar 2001 als Lehrer am Ursulinengymnasium Werl, derzeitiger Dienstgrad: StR i.E.

Holzwickede, den 25.08.2004 gez. Guido Jura

Erklärung

„Ich versichere, daß ich die eingereichte Dissertation ohne fremde Hilfe verfaßt, und andere als die in ihr angegebene Literatur nicht benutzt habe und daß alle ganz oder annähernd übernommenen Textstellen sowie verwendete Grafiken, Tabellen und Auswertungsprogramme kenntlich gemacht sind; außerdem versichere ich, daß die Abhandlung in dieser oder ähnlicher Form nicht anderweitig als Promotionsleistung vorgelegt und bewertet wurde.“

Holzwickede, im Oktober 2002 gez. Guido Jura