

Völkermord verjährt nicht. Kommentar zum EKD-Studienprozess zum kolonialen südlichen Afrika

Im Februar 2012 hat sich das zivilgesellschaftliche Bündnis „Völkermord verjährt nicht“ in einem Schreiben an das Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gewandt und um Unterstützung seines Aufrufs „Völkermord verjährt nicht“ gebeten. Dazu war die EKD nicht bereit. In einem von Oberkirchenrätin Ruth Gütter unterschriebenen Antwortschreiben vom 22.3. 2012 weist das Kirchenamt zunächst darauf hin, dass die EKD „solche allgemein gehaltenen Schreiben“ „grundsätzlich nicht unterstützen kann“. Diese Antwort ist verwunderlich, da es sich um eine konkrete Anfrage handelt, die sich auf den von der EKD offiziell „bedauerten“ Völkermord in Namibia in den Jahren 1904-08 bezieht

Zu seinem „inhaltlichen Anliegen“ versichert die Oberkirchenrätin dem Bündnis, dass sich die EKD „seit vielen Jahren intensiv für Versöhnung und für eine Aufarbeitung der Kolonialgeschichte engagiert“. In dem Antwortschreiben heißt es dazu: „Im letzten Jahr wurde ein Studienprozess mit der Herausgabe eines 700-seitigen wissenschaftlichen Sammelbands **„Deutsche Evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre herausgegeben von Hanns Lessing, Julia Besten, Tilman Dederling, Christian Hohmann und Lize Kriel. Harrasowitz Verlag Wiesbaden 2011, abgeschlossen.“** „Die EKD und ihre Gliedkirchen werden sich weiterhin dafür einsetzen, dass die Kolonialgeschichte Deutschlands und seiner Kirchen ehrlich beschrieben und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.“

Offenbar misst die EKD diesem Studienprozess und dem daraus hervorgegangenen Sammelband große Bedeutung zu. In seinem Geleitwort schreibt der Ratsvorsitzende der EKD, Präses Nikolaus Schneider: „Der Studienprozess hat dazu beigetragen, dass nicht nur eine intensivere Auseinandersetzung mit der eigenen leidvollen und schuldbeladenen Geschichte stattfand, sondern darüber hinaus auch unter den Trägern(„Träger“ sind 14 evangelische Kirchen und Missionswerke in Deutschland und im südlichen Afrika) ein Vertrauen und eine Offenheit gewachsen ist, die Trennungen und Vorbehalte der Vergangenheit überwinden half“ (3). „Mein großer Wunsch als

Ratsvorsitzender der EKD ist, dass die Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit allen Beteiligten hilft, als Kirche Jesu Christi nicht nur unsere Vergangenheit besser zu verstehen, sondern auch Schuld – unsere eigene und die unserer Vorfahren- zu erkennen... Wir können darin Vorbild für andere sein in der Art und Weise, wie wir mit den Schatten unserer Vergangenheit umgehen“(4) In seinem Vorwort zu dem Sammelband erwähnt der Auslandsbischof der EKD, Martin Schindehütte, eine Impulstagung als Auftaktveranstaltung für den Studienprozess im November 2007 in Hofgeismar. „Bemerkenswert bei dieser Impulstagung war die große Offenheit sowie die vertrauensvolle und sensible Haltung, mit der man sich begegnete und sich einem Thema stellte, das die Schattenseite und Schmerzpunkte der eigenen Vergangenheit berührte“. Schindehütte kommt danach auch auf die Vorgeschichte des Studienprozesses zu sprechen: „Die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland und die Vereinte Evangelische Mission bekannten sich 2004 zu ihrer geschichtlichen Verantwortung im Hinblick auf den Völkermord in Namibia. Sie forderten auch die EKD auf, sich ebenfalls zu ihrer Verantwortung zu bekennen und regten an, einen Studienprozess zur Aufarbeitung der Kolonialvergangenheit durchzuführen.“(5). Schon 2001 hatte der damalige Ratsvorsitzende, Präses Manfred Kock, den Völkermord von 1904-08 als eines der „dunkelsten Kapitel der gemeinsamen Geschichte Deutschlands und Namibias“ bezeichnet.

„ Schuld- unsere eigene und die unserer Vorfahren- erkennen“,
„ Vorbild für andere sein in der Art und Weise, wie wir mit den Schatten unserer Vergangenheit umgehen“

“Die Schattenseite und Schmerzpunkte der eigenen Vergangenheit berühren“. „Intensivere Auseinandersetzung mit der eigenen leidvollen und schuldbeladenen Geschichte“- „geschichtliche Verantwortung im Hinblick auf den Völkermord in Namibia“, „einem der dunkelsten Kapitel der gemeinsamen Geschichte Deutschlands und Namibias“übernehmen.
„Trennungen und Vorbehalte der Vergangenheit überwinden helfen“. Es fehlt nicht an Ankündigungen großangelegter Offenlegung und starker Verantwortungsbereitschaft im Hinblick auf die deutsche kirchliche Kolonialvergangenheit. Die Erwartungen, die an eine umfangreiche und tiefgreifende aktuelle „Aufarbeitung“ geweckt werden, sind hoch.

Bei einer Abschlusstagung von 28.-30. 9. 2011 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar werden der umfangreiche Sammelband mit seinen insgesamt 31 Beiträgen vorgestellt und 12 weitere Beiträge auf der Tagung selbst vorgetragen. Diese sowie Teile einer dort veranstalteten Podiumsdiskussion sind in der **epd-Dokumentation**

Nr.10/11 von 2012 veröffentlicht. Bei der Abschlusstagung in Hofgeismar war dann allerdings kein Vertreter einer der drei großen „schwarzen“ Trägerkirchen mit ihren vielen hunderttausend Mitgliedern anwesend, dagegen waren alle Bischöfe der 3 kleinen insgesamt ca. 20000 Mitglieder umfassenden „weißen“ Trägerkirchen aus dem südlichen Afrika angereist. Unter den Referenten befand sich nur ein Afrikaner, ebenso stammt von den 31 Beiträgen des Sammelbands nur einer von einem Afrikaner. Die Herausgeber selbst sehen „an dieser Stelle das größte Desiderat des Sammelbands“. Sie hätten sich „mehr Beiträge gewünscht, die sich mit den Wirkungen der deutschen Siedlergemeinschaften auf die afrikanische Umwelt beschäftigen.“ Es ist bezeichnend, dass hier von einer „afrikanischen Umwelt“, aber nicht von einer „afrikanischen Mitwelt“ die Rede ist. Auch die Erwartung, dass ein „Call for Papers auf H-SAfrica“ (sic) Abhilfe schaffen würde, wie das in der Einleitung des Sammelbands als vergebliche Bemühung beschrieben wird (37), zeigt, wie weit die Herausgeber von ihrer afrikanischen Mitwelt entfernt sind.

Darin besteht denn auch das größte Versagen, dass in dem EKD-Studienprozess die von dem Völkermord und seinen Auswirkungen, sowie von der deutschen Kolonisierung betroffenen Afrikaner fast gar nicht zu Wort kommen. Wohl war der Prozess interdisziplinär angelegt und einzelne Historiker und Sozialwissenschaftler haben interessante Beiträge geliefert. Auslandsbischof Schindehütte rühmt diese Tatsache besonders: „Theologen, Kirchengeschichtler, Allgemeingeschichtler haben in dieser Weise zusammengearbeitet. Die Teilnahme etwa der Allgemeingeschichtler war für die Theologinnen und Theologen ein ganz wesentliches Element, den eigenen Zugang ergänzt zu bekommen“ (D 76). „Immer wieder wurde die besondere Intensität der Diskussionen während der Tagungen des Studienprozesses auf das Wissen um die Verantwortung für die gemeinsame Geschichte zurückgeführt, mit dem sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer in die Gespräche einbrachten“, betonen die Herausgeber in der Einleitung zu dem Sammelband“(51) Danach waren es deutsche Wissenschaftler, die meinten, die „Verantwortung für die gemeinsame Geschichte“ übernehmen zu können.. Der eine Afrikaner, der in dem Sammelband zu Wort kommt, Paul John Isaak, wird nicht als Wissenschaftler eingeführt, sondern sein Beitrag wird neben eine Predigt von Martin Schindehütte und ein Grußwort von Wolfram Kistner als „Stimme aus den Kirchen“ gestellt.

Der umfangreiche und eindrucksvolle Sammelband mit seinen 77 Seiten Quellen- und Literaturverzeichnis sowie einem Bibelstellen- Personen-

Sach- und Ortsregister lässt die Vorstellung aufkommen, dass hier ein wissenschaftliches Standardwerk vorliegt und dass nun mit seiner Hilfe kirchliche Bewusstseinsbildung in Deutschland und im südlichen Afrika in Gang gebracht oder verstärkt werden kann, indem an verschiedenen Stellen sowohl in Deutschland als auch im südlichen Afrika kirchliche Arbeitsgruppen den 700 Seiten umfassenden Sammelband abschnittsweise lesen oder Akademien die durch den Sammelband aufgeworfenen Fragen inhaltlich weiter behandeln. Auffallend war, dass besonders der Bischof der kleinen deutschen Kirche in Namibia, Erich Hertel, die Auffassung vertrat, der Sammelband müsse so schnell wie möglich ins Englische übersetzt werden, damit er der Bevölkerung im südlichen Afrika zugänglich wird. Diese mit beträchtlichem finanziellen und personellen Aufwand verbundene Übersetzung hat inzwischen stattgefunden (D80-85).

Der Völkermord von 1904-08 spielt im Studienprozess eine untergeordnete Rolle

Die Erinnerung an das zentrale Ereignis deutsch-namibischer Geschichte und in gewisser Weise deutscher Kolonialgeschichte, der Völkermord von 1904-08, spielt in dem Sammelband keine oder nur eine untergeordnete Rolle. Nur ein Beitrag von Hanns Lessing, von dem noch die Rede sein wird und der Beitrag von Paul John Isaac machen ihn zum Thema. Der Völkermord scheint weitgehend abgehandelt. Lothar Engel schreibt in einem Beitrag: „Über den Völkermord in Namibia und über die Konzentrationslager ist 2004 zum Gedenken an die Ereignisse vor 100 Jahren in mehreren Untersuchungen berichtet worden“, (352). Er nennt dazu in einer Anmerkung mehrere Veröffentlichungen und beschränkt sich auf die Wiedergabe der Schilderungen von Missionar Vedder und anderen mit ihren Erfahrungen und Stellungnahmen zu den Konzentrationslagern. „Diese gingen in der theologischen Beurteilung von einem Verständnis der Sünde der Herero aus, die im Aufstand ihren Niederschlag fand. Sie stuften das aus der Niederlage resultierende Elend der Besiegten als gerechte Strafe ein. Das schloss nicht aus, dass sich Missionare-wie es Vedder in Swakopmund tat- über die unmenschliche Behandlung der Aufseher beschwerten und sich für die Verbesserung der Lebensumstände der Gefangenen einsetzten“ (350).

Am Rande wird in einzelnen Beiträgen der „Kolonialkrieg in Deutsch-Südwestafrika“, der „Herero Deutsche Krieg“ oder der „Nama-Deutsche Krieg“ erwähnt. Auch von „dem Aufstand“ oder „den Aufständen“ ist die Rede. Rudolf Hinz lässt einen Abschnitt seines Beitrags, den er mit „Die

Krise der Kriege“ überschreibt, folgendermaßen beginnen: „Der Krieg der Herero gegen die Kolonialmacht Deutschland, der im Januar 1904 begann, bedeutete für die Kolonie das Ende der Illusion, man habe das Land dauerhaft befriedet“ (379). Lothar Engel gibt Äußerungen des ehemaligen deutschen Pfarrers von Windhoek, Wilhelm Anz aus dem Jahr 1908 mit einem kurzen kritischen Kommentar wieder: „Die ungeheure Erbitterung und Kraftanstrengung, mit der auf beiden Seiten gekämpft worden ist, die gewaltigen Verluste an Menschenleben und Volkskraft auf beiden Seiten, das ganze Elend eines 4 Jahre langen Kriegs. Das alles kann und darf nicht umsonst gewesen sein. Wir können als Christen jene 4 Jahre deutscher Kriegsgeschichte in Afrika nur bedauern, wenn nicht wenigstens aus der Tränensaat eine fröhliche Ernte, aus der schweren, opfer- und schuldreichen Vergangenheit eine neue, schöne, blühende Zukunft hervorwächst, wie sie nun eben doch ohne Krieg nicht hätte werden können“ (356) Jürgen Kampmann ist der einzige, der in einem seiner Beiträge von einer deutschen Schuld spricht.

Von daher erhebt sich die Frage, wie die Ankündigungen einer „intensiveren Auseinandersetzung mit der eigenen leidvollen und schuldbeladenen Vergangenheit“ durch den Ratsvorsitzenden und der Aufforderung der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland an die EKD-Synode von 2004, sich zu ihrer „geschichtlichen Verantwortung im Hinblick auf den Völkermord zu bekennen“, zu verstehen sind. Der Auslandsbischof, Martin Schindehütte gibt dazu eine merkwürdige Erklärung. Er erinnert daran, dass der damalige Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Wolfgang Huber, schon 2004 in einem Rundfunkbeitrag und einer Presseerklärung darauf hingewiesen habe, die „Kirchen in jener Zeit“ seien „durch ihre Zusammenarbeit mit den Kolonialbehörden“ zwar „mitschuldig“ geworden, „die (heutigen) deutschen evangelischen Kirchen“ aber hätten „schon zur Unabhängigkeit Namibias 1990 ihre Schuld bekannt und die Menschen in Namibia um Vergebung gebeten“. (5) Man fragt sich also, wozu der große personelle und finanzielle Aufwand, wenn das Bekenntnis der Schuld und die Bitte um Vergebung schon vor 13 Jahren stattgefunden haben?

Tatsächlich waren es nicht „die deutschen evangelischen Kirchen“, die 1990 „ihre Schuld bekannt haben“ und keinesfalls ein Vertreter der EKD, sondern Peter Sandner, der damalige Missionsdirektor der Vereinten Evangelischen Mission (VEM), einer Nachfolgeorganisation der Rheinischen Mission, der im Namen seiner Organisation und der mit der VEM verbundenen Kirchen, am dritten Tag der Unabhängigkeitsfeiern in Windhoek im März 1990 ein Schuldbekenntnis ausgesprochen hat. Dieses allgemein gehaltene Schuldbekenntnis sprach von „Gliedern

unserer Kirche“, die „sich das Land als Kolonie angeeignet haben“ und von „Mitarbeitern selbst in der Mission“, die „ihre eigenen Ziele und Vorstellungen zu verwirklichen suchten“. Die Kirchen und die Mission als kirchliche Einrichtungen bleiben ausgespart. Die Beschreibung der Schuld aber geht von einer „gemeinsamen Geschichte“ aus. Sie ist allgemein und unpersönlich gehalten und nennt keine Verantwortlichen: „Es hat in unserer gemeinsamen Geschichte folgenschweres Fehlverhalten und große Schuld gegeben... Fundamentale Menschenrechte wurden mit Füßen getreten. Unzählige Menschen sind ums Leben gekommen“.

Die Besuchsreisen des EKD-Rats ins südliche Afrika

Beim ersten offiziellen Besuch des Rats der EKD der Kirchen im südlichen Afrika nach der Aufhebung der Apartheid vom 8. bis 30. August 2000 sprach der damalige Bischof der „schwarzen“ Evangelical Lutheran Church of the Republic of Namibia (ELCRN), Petrus Diergaardt, in einer Predigt auch die Beziehungen der deutschen Siedler zur einheimischen Bevölkerung in Namibia an: „Während des Besuchs der Delegation der Evangelischen Kirche in Deutschland richten wir unsere besondere Aufmerksamkeit auf die besondere Geschichte, die Deutschland und die Deutschen mit Namibia und seinem Volk teilen. Wir sind uns der Komplexitäten der Geschichte bewusst und wir kennen die verschiedenen Facetten unserer Beziehungen. Unsere Wege sind miteinander verwoben seit beinahe 200 Jahren, und wir räumen ein, dass viele positive Begegnungen miteinander stattgefunden haben. Aber auf der anderen Seite sind wir uns schmerzlich der Tatsache bewusst, dass wir es nicht fertig gebracht haben, in diesem Land als Schwestern und Brüder in Einheit zusammen zu leben. In vieler Beziehung ist der bloße Begriff „deutsch“ noch immer ein Symbol für die koloniale Vergangenheit und von daher gibt es nicht viel Unschuld in der Beziehung zwischen Namibianern deutschen Ursprungs und denen anderer Sprachgruppen. In der Gesellschaft des neuen Namibia entwickeln viele die Tendenz, die Ursache aller Schwierigkeiten bei den 'Deutschen', den 'Weißen' und so weiter zu sehen. In unseren Herzen ist die Geschichte der Unterdrückung noch nicht zu Ende. Aber auch auf seiten der Deutschen scheint es wenig Bewegung zu geben, die Vergangenheit wirkungsvoll zu überwinden und Ruhe zu finden in diesem Land und in der Gemeinschaft seiner Leute... Wir glauben, dass das Herz der deutschen Gemeinschaft wohl tief in dem Land verwurzelt

ist. Aber wir fragen: Liebt ihr auch die Bewohner dieses Landes? Ist euer Herz verwurzelt in der Gemeinschaft eurer Mitnamibianer?“

Was Präses Manfred Kock, der damalige Ratsvorsitzende, in einer Ansprache u.a. vor drei afrikanischen Bischöfen zum Ausdruck brachte, konnte von diesen kaum als Antwort auf die Predigt von Bischof Diergaardt verstanden werden. Kock erwähnte zwar als das „schwerwiegendste Ereignis den deutschen Krieg gegen die Völker der Herero und Nama von 1904-1907, in dem Tausende Namibianer ihr Leben verloren“

Dieses gehört nach ihm zu den „dunkelsten Kapiteln in der deutsch-namibianischen Geschichte“. Aber er umging mit dieser Beschreibung den Begriff „Völkermord“, den damals die deutsche Regierung mit allen Mitteln zu vermeiden versuchte um Wiedergutmachungsforderungen nicht nachkommen zu müssen. Kock sprach auch von „Unzulänglichkeiten“ (shortcomings) seiner Kirche in der Zeit der Apartheid. Aber dann warb er zugleich um Verständnis dafür, „wie schwierig es werden kann, den richtigen Weg zu finden in Zeiten der Unruhe (times of troubles) und offen zu sprechen über eigene Versäumnisse und Vergehen (transgressions)“

Vor der EKD-Synode in Braunschweig 2000 zog Kock Bilanz seiner Reise: „Dieser erste Besuch des Rats seit der Unabhängigkeit Namibias und der gesetzlichen Abschaffung der Apartheid in der Republik Südafrika machte deutlich, wie stark die EKD von den Problemen der Apartheid betroffen war und wie sehr Verletzungen aus jener Zeit nachwirken. In Begegnungen mit Kirchenleitungen der verschiedenen Kirchen (im südlichen Afrika) konnten auch Belastungen der Vergangenheit angesprochen und Weichen für eine neue Linie der künftigen Zusammenarbeit gestellt werden... Die Erfahrungen der durch Rassismus geprägten Vergangenheit sind noch präsent und das Heilen der Wunden braucht seine Zeit“. Es fällt auf, wie hier die Vergangenheit ausschließlich unter dem Gesichtspunkt psychischer Belastungen Einzelner („Verletzungen“, „Belastungen“) und ohne Unterscheidung zwischen Opfern und Tätern gesehen wird. Welche Weichen für eine neue Linie der künftigen Zusammenarbeit gestellt wurden, wird verschwiegen.

Die eigene Rolle der EKD aber in der Zeit der Apartheid wird von der Delegation in ein freundliches Licht gerückt. Lothar Bauerochse bemerkt in einer Sendung des Hessischen Rundfunks: „Die Delegation des Rats beschrieb die EKD als einen entschiedenen Partner im Kampf gegen die Apartheid. ' Wir haben die Opfer eindeutig unterstützt', sagte etwa Jürgen Schmude, der Präses der EKD-Synode, gegenüber Vertretern des Namibischen Kirchenrats. Vergessen scheinen die hitzigen Debatten der

achtziger Jahre, als die EKD in der ökumenischen Diskussion über Sanktionen gegen Südafrika oder die Finanzierung des Anti-Rassismus-Fonds eher als Bremser auftrat.. Vergessen scheint auch der Streit zwischen EKD-Führung und der evangelischen Frauenarbeit über deren Boykottforderungen.“

Zum zweiten Mal nach der Unabhängigkeit besuchte von 9.- 21 September 2008 eine Delegation des Rats der EKD das südliche Afrika. Geleitet wurde diese vom damaligen Ratsvorsitzenden, Bischof Wolfgang Huber. In Namibia erhielt die Delegation Verstärkung durch den damaligen Präses der EkiR, Nikolaus Schneider, in Südafrika durch die damalige Landesbischöfin von Hannover, Margot Käßmann. Nach Aussagen des Kirchenamts der EKD handelte es sich dieses Mal um eine der üblichen Ratsreisen, die alle sechs Jahre in eines der mit der EKD verbundenen Länder stattfinden. Es ging, nachdem die offizielle Apartheid schon vor einiger Zeit beendet worden war, nicht mehr um Beschäftigung mit der Vergangenheit, sondern vor allem um einen Routinebesuch und Befestigung der einseitigen „Partnerschaft“ mit den deutschsprachigen Kirchen . Außer den deutschsprachigen „Partnerkirchen“ in Namibia und Südafrika sollten auch deren einheimische „Schwesterkirchen“ sowie „Projekte“ des Evangelischen Entwicklungsdiensts (eed) und von Brot für die Welt besucht werden. Für das südliche Afrika war dieses Mal weniger Zeit als bei der ersten Besuchsreise vorgesehen, weil zusätzlich Äthiopien Teil des Besuchsprogramms war.

Relativ viel Zeit aber nahmen sich die Delegierten um deutsche Siedlerfamilien im mittleren Namibia aufzusuchen. Genaue Zeit- und Ortsangaben waren allerdings nicht zu erfahren, weil der Leiter der DELK ,Bischof Hertel, nach Rücksprache mit OKRin Gütter im Kirchenamt in Hannover trotz vorheriger Zusage nicht bereit war das Reiseprogramm bekanntzugeben. Feststellen lässt sich aber, dass sich die Delegation im kommerziellen Farmgebiet von Mittelnamibia bei deutschsprachigen Farmerfamilien, Mitgliedern der DELK, aufgehalten hat. In dieser Gegend befinden sich die Erinnerungsstätten des Völkermords von 1904 : der Waterberg, den vor allem Deutsche und Okakara, das vor allem Herero als ihre Gedenkorte betrachten. Nach ihrem Sieg nahmen die Deutschen alles umliegende Land in ihren Besitz. Es waren die Nachfolger der damaligen Besetzer, die die Delegierten bei ihrem Besuch aufsuchten.

In einem von der Jungen Kirche veröffentlichten Artikel von OKRin Ruth Gütter, „Der lange Weg der lutherischen Kirchen zur Überwindung der Apartheid“, bezieht sich Gütter auch auf die Erfahrungen dieser Ratsreise: „ Der Wandel, der sich in beiden Ländern (Südafrika und

Namibia) in der Gesellschaft wie auch in den Kirchen vollzieht, hat die Delegation tief beeindruckt“, schreibt sie. „Dabei wurden heiße Eisen, die die Gemüter immer noch erhitzen können, keinesfalls ausgespart.“ Von dem Völkermord aber, der von einem Gebiet ausging, in dem sich die Delegation mehrere Tage aufhielt, ist mit keinem Wort die Rede. Dagegen wird positiv berichtet, wie die zunächst skeptischen Farmer zugänglich wurden, als sie „merkten, dass die Delegation keine Lösungen (für eine Landreform) parat hatte“.

Die einheimische schwarze namibische Kirche ELCRN und ihr Bischof Zephania Kameeta, aber war, wie er in einem Interview bestätigte, in keiner Weise weder an der Vorbereitung noch an der Durchführung der EKD-Besuchsreise beteiligt. Nicht einmal das Programm der Besuchsreise war ihm zugänglich gemacht worden. So wusste Kameeta zunächst nicht, dass sich Bischof Huber zusammen mit Bischof Hertel nicht an dem Besuch des weltweit bekannten, umstrittenen und auf Unterstützung dringend angewiesenen Projekts der ELCRN zum bedingungslosen Grundeinkommen in Otjivero beteiligt hatten, sondern zu einem Treffen der lutherischen Kirchenführer der „weißen“ Vereinigten Evangelischen Lutherischen Kirche (VELKSA) in Kapstadt vorausgeeilt waren.

Das Gedenkjahr 2004

Einen Einschnitt schien zunächst das vorausgegangene Jahr 2004 mit seinem hundertjährigen Gedenken an den Völkermord von 1904-08 gebracht zu haben. Eine Ausstellung der VEM zu diesem Thema wirkte vor allem im Bereich der rheinischen und westfälischen Kirche. Besonderes Aufsehen und Nachdenken bewirkten eine Ausstellung „Namibia-Deutschland. Eine geteilte Geschichte“ des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde der Stadt Köln, die dann später vom Deutschen Historischen Museum vom 25.11.2004 bis 13.3.2005 in Berlin gezeigt wurde.

Bischof Zephania Kameeta schreibt in seinem Vorwort zu dem Sammelband: „Als wir in Namibia im Jahr 2004 der Gräueltaten des Kolonialkriegs vor mehr als 100 Jahren gedachten, kamen Christen aus verschiedenen Kirchen in einem Geist zusammen. Das Gedenken war geprägt von Solidarität, Mitgefühl und der Verpflichtung, etwas zu verändern“ (13). Die Herausgeber weisen auf die „politische Kraft“ hin, die 2004 von einer Initiative der Windhoek Gemeinde der Deutschen Evangelischen Lutherischen Kirche (DELK) ausging. Sie hat es „ermöglicht, die verschiedenen Gruppen, die die Veranstaltung zum

Gedenken an den Völkermord vorbereiteten, zusammenzuführen“ (49f.).

Von dieser „Kraft“ ist schon kurz danach nichts mehr zu spüren und auch der Studienprozess lässt davon nichts erkennen. In der Einleitung zu dem Sammelband stellen die Herausgeber in einer Anmerkung fest: „In den Monaten nach der Gedenkveranstaltung blieb das Verhältnis zwischen den Gruppen brüchig. Seit Anfang 2005 war es nicht mehr möglich, gemeinsame Initiativen zu entwickeln.“(50, Anm. 136). Von einer „Verpflichtung etwas zu verändern“ von „Mitgefühl“ und „Solidarität“ (Kameeta) ist während des ganzen Studienprozesses nicht mehr die Rede.

Hanns Lessing aber lässt 2011 bei der Podiumsdiskussion in Hofgeismar als sein Schlüsselerlebnis, das ihn zum Studienprozess geführt hat, noch einmal das Bild einer versöhnenden Gedenkfeier entstehen, bei der das „Schuldbekenntnis“ der Ministerin die entscheidende Rolle gespielt hat und deren Zustandekommen Lessing vor allem dem Zusammenwirken der beiden Bischöfe der DELK und der ELCRN, sowie dem Engagement der DELK zuschreibt. „Ich war 2004 die drei Wochen vor der Gedenkfeier am Waterberg in Windhoek und erinnere mich an den regen Besucherverkehr in den lutherischen Kirchenbüros der ELCRN und der ELKIN-DELK. Da ging das halbe Herero-Volk ein und aus, praktisch alle Chiefs und Unterchiefs kamen vorbei... Die Büros waren ein zentraler Treffpunkt für sehr viele Leute, die zur Aufarbeitung der Kolonialgeschichte beitragen wollten..Als die beiden lutherischen Kirchen signalisierten, dass sie der Geschichte gemeinsam gedenken wollten, wurden wichtige Türen geöffnet. Es entstand ein Raum, in dem unterschiedliche Gruppen konstruktiv miteinander arbeiten konnten“(D75).

Im Oktober 2004 wurde auf Initiative der Evangelischen Kirche im Rheinland (EkiR) und Düsseldorfer Kirchenkreisen einem dortigen Denkmal für fünf gefallene Soldaten der deutschen Kolonialtruppen eine Tafel hinzugefügt, die ein neues Geschichtsbewusstsein zum Ausdruck brachte: „Es ist uns Mahnung, für die Würde aller Menschen, Völker und Rassen einzutreten. In diesem Sinne gedenken wir der Menschen Namibias, die während des Kolonialkriegs 1904-1907 in 'Deutsch-Südwestafrika' dem Völkermord zum Opfer gefallen sind“ Die Düsseldorfer Gedenktafel war bundesweit die erste, die mit dem Begriff „Völkermord“ die deutsche Kolonialgeschichte ungeschminkt beim Namen nannte. Die EkiR versuchte außerdem im Mai 2005 durch die gleichzeitige Verleihung des Peter-Beier-Preises an Bischof Zephanja Kameeta sowie an die Bundesministerin Heidemarie Wieczorek-Zeul an das positive Geschehen während des Gedenkjahrs

2004 anzuknüpfen. Wieczorek Zeul kündigte bei dieser Gelegenheit eine mit 20 Mio. Euro finanzierte „langfristige Versöhnungsinitiative“ an. Die gut gemeinten 20 Mio aber werden von den betroffenen Herero- Gruppen in Namibia zurückgewiesen, weil sie ohne Rücksprache mit ihnen beschlossen wurden.

Die besondere Rolle der deutschen Gemeinde als Täter im Kolonialkrieg und ihre Beteiligung am Völkermord wird ausgeblendet

In dem Sammelband geht Hanns Lessing zwar der Rolle der Rheinischen Mission vor und nach dem Völkermord intensiv und ausführlich nach, die besondere Rolle der deutschen Gemeinde Windhoek beim Völkermord von 1904 – 1908 aber wird ausgeblendet. Dieses Schweigen des Sammelbands zur Rolle der damals in Namibia einzigen deutschen Gemeinde während des Kolonialkriegs ist eine schwerwiegende Unterlassung.

Die Zeugnisse in einem schon 2008 durch den Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika (MAKSA) an den Rat der EKD gerichteten, von der Zeitschrift afrika süd und dem Mitteilungsblatt der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte veröffentlichten Memorandum sprechen eine deutliche Sprache. Auf dieses Memorandum, das auch der Studienprozess ausblendet, hat der Rat bis auf den heutigen Tag nicht geantwortet.

Den in dem Memorandums veröffentlichten Zeugnissen zufolge war die deutsche Gemeinde in Windhoek schon von Anfang an in die zunehmende Militarisierung der Kolonie, die vermehrte Entsendung von deutschen Truppen zur „Aufstandsbekämpfung“ miteinbezogen. Wir lesen im Bericht des ersten Gemeindepfarrers, Heinrich Siebe, wie der Altar im Gottesdienst von einer Reichskriegsflagge drapiert war, die Lieder aus Militärgesangbüchern gesungen wurden und die Gottesdienste vor allem dann gut besucht waren, wenn die Kommandeure ihren Truppen Gottesdienstbesuch verordnet hatten..

Nach der Beendigung des Khama-Aufstands im Juni 1896 und der Verurteilung und Hinrichtung der Häuptlinge Kahinemua und Nikodemus durch ein Kriegsgericht wurde ein Dankgottesdienst gehalten. Im Februar 1904 wurde die 2. Marine-Feldkompanie eingeseget.

Auch der zweite Gemeindepfarrer der Christuskirche in Windhoek, Wilhelm Anz, fühlte sich nicht nur für seine Ortsgemeinde

verantwortlich, sondern auch für die Betreuung der in die „Aufstandsbekämpfung“ ausrückenden Truppen.

Anz schreibt in einem Beitrag zum 25. Jubiläum der Einweihung der Christuskirche: „Dass ich mit zwei großen Feldgottesdiensten in Okahandja die Eröffnung der kriegerischen Operationen gegen die Hereros begleitete, und daß ich auf Predigtreisen die weit im Land verstreuten Truppen versorgte und so die Tätigkeit des Felddivisionspfarrers ergänzen konnte, war mir eine liebe Pflicht. Sie führte mich bis auf die stillen Typhus-Friedhöfe im Sandfeld und auf die erinnerungsträchtigen Schauplätze der ruhmvollen Kämpfe am Waterberg. Auf Bergkuppen und an Flußrändern.. haben wir unvergessliche Feiern gehalten.“

Bei der ständig wachsenden Zahl der Truppen erschien dem deutschen Kriegsministerium die Gestellung von je einem evangelischen und katholischen Feldgeistlichen notwendig. In der Person des Felddivisionspfarrers Max Schmidt fand sich eine geeignete Person. Anders als sein Kollege Anz war Schmidt an der Eröffnung des Kriegs nicht beteiligt. Schmidt kam in das Kampfgebiet, als die Schlacht am Waterberg bereits vorbei war. Der Krieg war militärisch entschieden, aber nun begann die eigentlich genozidale Phase. Die Wüste sollte vollenden, „was die deutschen Waffen begonnen hatten, die Vernichtung des Hererovolkes“, wie es in der offiziellen Kriegsberichterstattung hieß. Schmidt war auf jeden Fall an den darauffolgenden kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Nama im Süden Namibias beteiligt und ließ auch die deutsche Gemeinde in Windhoek an seinen Erfahrungen teilnehmen. „Ich brauchte nur von den Kämpfen der Südtruppe zu erzählen, so war ich hier des lebendigsten, innersten Interesses der dicht gescharten Zuhörer sicher.“

Wenn man diese zeitgenössischen Äußerungen zweier von der Vorgängerorganisation der EKD entsandter Pfarrer sowie der deutschen Gemeinde in Windhoek zur Kenntnis nimmt und nicht wie der Studienprozess ausblendet, wird man die Rolle, der deutschen Gemeinde von Windhoek in dem Krieg von 1904-1908 nicht gering einschätzen oder ignorieren können.. Man wird aber im Hinblick auf eine Beteiligung oder Nichtbeteiligung an dem Völkermord und seinen Folgen deutlich unterscheiden zwischen einer „Täterschaft“ der Rheinischen Mission und ihrer Missionare auf der einen und der der deutschen Gemeinde, ihrer Pfarrer und der sie entsendenden Kirche in Deutschland auf der anderen Seite. Es geht hierbei nicht nur um das Verhalten einzelner Akteure, sondern vor allem auch um unterschiedliche Verhaltensweisen verschiedener Einrichtungen, der Rheinischen Mission in Barmen auf der einen und des Evangelischen Oberkirchenrats (EOK) bzw des Deutschen

Evangelischen Kirchenausschusses (DEKA) in Berlin auf der anderen Seite. Rudolf Hinz weist in einer Anmerkung seines Beitrags in dem Sammelband darauf hin, dass sich in Briefen und Berichten des Windhoeker Gemeindepfarrers Wilhelm Anz an den EOK aus der Zeit der Kriege gegen die Herero und Nama „kein Wort über das Leiden und Sterben der besiegten und nunmehr endgültig unterworfenen Völker“ findet (383, Anm. 71).

Es ist zu vermuten und müsste anhand der zahlreich vorhandenen Akten im evangelischen Zentralarchiv in Berlin überprüft werden, ob auch EOK und DEKA zu diesem „Vorgang“ geschwiegen oder, was man sich ebenso vorstellen kann, sich von „der Mission“ ausdrücklich distanziert haben. In der Rheinischen Mission hatten die Versuche einiger rheinischer Missionare in Namibia sich mit den einheimischen Völkern zu solidarisieren, einen heute fast unglaublichen öffentlichen Aufschrei zur Folge, der die ohnehin zögerliche oder nationalistisch gesinnte Missionszentrale in Barmen unter großen Druck setzte, einen Druck, den sie an die Missionare und Missionsgemeinden in Namibia weitergab. Dazu gibt es einen umfangreichen Aktenbestand sowie entsprechende Literatur. Davon wird an späterer Stelle die Rede sein. Es handelt sich, wenn man einerseits an die deutsche Gemeinde in Windhoek und an die für sie verantwortliche Zentrale in Berlin und andererseits an die Missionare der Rheinischen Missionsgesellschaft und ihre Zentrale in Barmen denkt, um unterschiedliche Täter mit unterschiedlichen Schuldanteilen.

In die epd-Dokumentation zur Abschlusstagung des Studienprozesses ist eine epd Pressemitteilung vom 21.1.2012 (D87) aufgenommen. Rheinischer Präses erinnert in Namibia an die Schuld der deutschen Missionare- Delegation der Kirchenleitung zu Gast bei lutherischer Partnerkirche“. Eigentlich hätte Präses Schneider unterschiedliche „Schuldbekennnisse“ aussprechen müssen, das eine Mal als Präses der Rheinischen Kirche, das andere Mal als Vorsitzender des Rats der EKD. Da über einen offiziellen Besuch einer Delegation der EKIR bei der DELK nur von der Allgemeinen Zeitung (AZ) in Windhoek berichtet wird, erfahren wir nur über ein „Schuldbekennnis“, das Schneider in seiner Predigt bei einem „Gottesdienst aller lutherischen Kirchen“ in der schwarzen Township Katutura am 22.1. 2012 ausgesprochen hat: „Die Missionare haben sich nicht eindeutig gegen die Kolonialmacht gestellt, sie haben versucht zu vermitteln, sie sind mitschuldig geworden. Das ist die Schuld unserer Kirche“. Man kann fragen, ob mit der Vermittlertätigkeit der rheinischen Missionare die besondere Schuld der Mission angemessen benannt ist., erstaunlich ist aber, dass von der sehr viel schwerer wiegenden Schuld der DELK und der sie unterstützenden

EKD mit keinem Wort die Rede ist.

Tatsächlich ist von seiten der DELK zu keiner Zeit ein Schuldbekenntnis ausgesprochen worden. Von seiten der EKD sind nur Äußerungen des ausdrücklichen „Bedauerns“ gegenüber dem in Namibia geschehen Unrecht durch die zwei aufeinanderfolgenden Ratsvorsitzenden Manfred Kock und Wolfgang Huber bekannt geworden. Sie haben sich desselben Begriffs bedient, den auch der damalige Bundeskanzler Gerhard Schröder verwandt hat. Auch er hat im Hinblick auf das Unrecht in Namibia von einem „Bedauern“ gesprochen. Bekannt ist auch, dass die EKIR die EKD 2004 aufgefordert hat, „ihre Verantwortung hinsichtlich der Kolonialgeschichte... in einer öffentlichen Erklärung zu formulieren“ Eine derartige öffentliche Erklärung durch die EKD ist nie erfolgt

Starke Beachtung, auch in der Einleitung des Sammelbands (50), hat dagegen die Erklärung der damaligen Entwicklungshilfeministerin Heidemarie Wiczorek -Zeul gefunden. Sie hat sich bei einer Rede am 12. August 2004 in Okakakara der Worte des „gemeinsamen“ Vaterunsers mit der „Bitte um Vergebung“ bedient . Dass die Worte des biblischen Vaterunsers nicht nur spirituell , sondern auch materiell gemeint sind und eine notwendige Bereitschaft zu Wiedergutmachung voraussetzen oder mit einschließen, ist dabei nicht in den Blick gekommen.

Schuld und Schuldbekenntnis spielen keine Rolle

In dem Register des Sammelbands erscheint unter dem Stichwort „Schuld“ nur ein Verweis auf die Stichworte „Bekenntnis “ und „Entschuldigung“ . Dort kann man aber auch nur Fehlanzeige feststellen. Schuld und Schuldbekenntnis spielen in dem Studienprozess keine Rolle und finden deshalb auch in dem Sammelband keinen Niederschlag. Der in seinem Geleitwort zu dem Sammelband ausgesprochene „große Wunsch“ des Ratsvorsitzenden Schneider, der Studienprozess möge dazu beitragen, „nicht nur Vergangenes besser zu verstehen, sondern auch Schuld zu erkennen“, bleibt weitgehend unerfüllt. Im Gegenteil: Der für die Koordination des Studienprozesses verantwortliche Hanns Lessing hält die Diskussion um die „Fragen von Schuld und Wiedergutmachung“ für eine „Verengung“: Die kirchliche Auseinandersetzung mit der Kolonialgeschichte war in den letzten Jahren durch wechselseitige Vorwürfe geprägt, Die Verengung der Diskussion auf die Fragen von Schuld und Wiedergutmachung hat den Blick auf die Handlungsspielräume der zeitgenössischen Akteure und die Vielfältigkeit der Verstrickungen in das koloniale System oft

verstellt.“(D77)

Es blieb dem Theologen Jürgen Kampmann in seinem Beitrag „Ekklesiologische Einordnung der Deutschen Evangelischen Auslandsarbeit im südlichen Afrika in der kolonialen Zeit“ vorbehalten, die Frage einer Schuld der deutschen Auslandsarbeit offen anzusprechen. Sein Beitrag wurde auf der Abschlußtagung in Hofgeismar vorgetragen und in die epd-Dokumentation aufgenommen (D 65-73), ist aber bisher ohne erkennbare Folgen geblieben. Kampmann sprach dort von den „katastrophalen, von schwerster deutscher Schuld belasteten Ereignissen im Zusammenhang der Aufstände der Herero und Nama und dem gegen sie geführten Vernichtungsfeldzug“. „Zu dem von dem aus Deutschland kommenden sowieso schon mitgebrachten kulturellen und technischen Überlegenheitsgefühl der Minderheit über die indigene Bevölkerungsmehrheit trat nun noch hinzu der unmittelbare und ungebremste Wille zur Beherrschung, ja Unterdrückung, geboren aus der Angst vor erneuten Aufständen. Man lebte zwar in ein- und demselben Land, aber nicht miteinander, schon gar nicht füreinander, bestenfalls nebeneinander.. Tragfähiges Fundament für die Bildung einer gemeinsamen congregatio sanctorum war das nicht- und dass man eine solche von Seiten der Minderheit sehr bald gar nicht mehr in Erwägung zog, ist nicht zuletzt eine böse Frucht der bösen Saat der bewaffneten Auseinandersetzung zwischen den ins Land gekommenen es nutzen und auch ausnutzen wollenden deutschen Siedlern auf der einen Seite und der bald sehr massiv bedrängten und in ihrer Existenz massiv in Frage gestellten indigenen Bevölkerung. Theologisch wird man nicht anders können, als hier von einer Schuld zu sprechen, die kirchentrennende Kraft entwickelt hat.“(D 71).

Anders sprechen die Herausgeber des Sammelbands. Unter Berufung auf die Bischöfe Kameeta und Keding (DELK) in Namibia werden „Opferkonstruktionen“ und damit auch die Unterscheidung von Tätern und Opfern ausdrücklich „abgewehrt“. Dem Studienprozess geht es um „Überwindung ethnischer und rassistischer Stereotypen. Das Gedenken soll nicht dazu führen, die kolonialen Konstruktionen von 'Rassen', Völkern und Kulturen wiederzubeleben“ (48f). Auslandsbischof Schindehütte scheut sich sogar das Wort „Rasse“ auch nur in den Mund zu nehmen. (D 79) Als ob es sich bei Rassismus, Ethnizismus und Nationalismus nur um „Konstruktionen“ und nicht auch um daraus resultierende schreckliche Wirklichkeiten gehandelt hätte oder handelte. Tatsächlich verliert ein Studienprozess zur „Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit“ sein Ziel, wenn er sich nicht auch den „ethnischen und rassistischen Stereotypen“ stellt, die die Vorbereitung und Durchführung

eines Völkermords ermöglicht haben.

Der Studienprozess soll nach den Vorstellungen der Herausgeber vor allem „Versöhnung“ stiften. Auslandsbischof Schindehütte hört aus der Predigt von Bischof Kameeta bei der Feier zum 100-jährigen Jubiläum der Christuskirche am 16.10. 2010 „unüberhörbar“ eine „Botschaft der Versöhnung“ (10) heraus. Hanns Lessing schreibt Kameeta eine „Theologie der Versöhnung“ zu. (495). Um den Studienprozess als „Versöhnungsprozess“ deuten zu können, ist Schindehütte bei der abschließenden Podiumsdiskussion die biblische Geschichte von „Josephs Grußmut“ (1. Mose 50,15-23) „eingefallen“. (D 76) „Gegenseitiges Verstehen“ unter den Teilnehmern des Studienprozesses wird als wichtigste „Voraussetzung für Versöhnung“ bezeichnet. Auch die Herausgeber des Sammelbands sprechen von einer „Aufnahme des Versöhnungsgedankens“. Diese bestand nach ihrer Auffassung darin, dass der Studienprozess „von Anfang“ an „partizipatorisch angelegt“ war und die „lutherischen Kirchen in Südafrika und Namibia als Trägerkirchen miteingesetzt“ waren.

Es entsteht der Eindruck als ob die theologische Einsicht, die gerade südafrikanische Theologen wie Wolfram Kistner in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts durch das in der Ökumene weltweit beachtete Kairos-Papier zum Begriff der „Versöhnung“ zum Ausdruck gebracht haben, der auch andere südafrikanische Theologen in der National Initiative for Reconciliation und im Südafrikanischen Kirchenrat gefolgt sind, an Verantwortlichen des Studienprozesses vorübergegangen ist, was besonders verwundert angesichts der Tatsache, dass sie es waren, die wichtige Beiträge Kistners aus den Jahren 1985 bis 2006 veröffentlicht haben. In dem bekannten Kairos-Papier wird unmissverständlich zum Ausdruck gebracht, dass ohne Gerechtigkeit, ohne Schuldbekennnis und Bereitschaft zu Wiedergutmachung Versöhnung nicht möglich ist. Wolfram Kistner nimmt diese Einsicht auf und führt sie weiter: „Echte Versöhnung ist nicht ohne Anerkennung der Schuld, ohne Bekennen möglich. Aus politischen Gründen mussten diese Einsichten zeitweise zurückgestellt werden, um noch größeres Leid und Blutvergiessen.. zu verhindern.. Es hat aber den Anschein, dass diese Politik jetzt an ihre Grenzen stößt.“ Was Wolfram Kistner von 1995- 1998 im Hinblick auf das Südafrika der vorausgegangenen Jahre geschrieben hat, gilt auch für das Namibia der frühen 90er Jahre. Auch hier schien es eine Zeitlang nötig von seiten des Staats auf „Versöhnung“ zu drängen um den Aufbau eines neuen Staatswesens überhaupt erst möglich zu machen Ebenso lag es nahe von seiten einer immer noch getrennten Kirche die Einheit von Namibia (One Namibia-One Nation) zu betonen, nachdem im Jahr 1990

Apartheid „offiziell überwunden“ war.(48)

Die Anhörungen bei der Wahrheits- und Versöhnungskommision in Südafrika nach 1994 betonten die unlösliche Verbindung von Wahrheit und Versöhnung und nötigten nach der Aussage von Wolfram Kistner die Kirchen sich selbst zu fragen, wie zentrale Inhalte des christlichen Glaubens, insbesondere die Botschaft von der Versöhnung (durch die südafrikanische Apartheidregierung) „so ausgehöhlt und missbraucht werden konnten, dass Christen, die dem Kampf um Gerechtigkeit zugetan sind, das Wort Versöhnung nicht mehr benutzen wollten.“ Von einem „Ringeln um Versöhnung“, das nach Kistner in den südafrikanischen Kirchen auch nach 1994 wenigstens teilweise stattgefunden hat, ist bei den Verantwortlichen des Studienprozesses nicht einmal andeutungsweise etwas zu spüren.

Kirchlich-ökumenischer Kontext-Fehlanzeige

Die am Studienprozess Beteiligten blieben praktisch unter sich. „Gegenseitiges Verstehen“ fand zwar über die Grenzen innerdeutscher akademischer Fachbereiche hinaus statt, auch „weiße“ südafrikanische Wissenschaftler nahmen teil, aber Grenzen unterschiedlicher Kulturen wurden praktisch nicht überschritten. So muss man feststellen, dass der Sammelband so gut wie keine ökumenische Dimension aufweist und im wesentlichen nur eine deutsche und dabei nur eine eingeschränkte deutsche Sicht wiedergibt.

Das kann vor allem auf drei Sachverhalte zurückgeführt werden :

- Wie schon erwähnt, waren an dem Studienprozess außer einem keine afrikanischen Autoren, aber außer der ELCRN auch keine schwarzen Kirchen beteiligt. Die einzige „schwarze“ lutherische Kirche in Südafrika Evangelical Lutheran Church in South in Southern Africa (ELCSA) mit ihren 7 Diözesen und 580000 Mitgliedern, die überwiegend auf die Missionsarbeit „deutscher“ Missionsgesellschaften zurückgeht und der Kistner einen Beitrag zu ihrem 30jährigen Bestehen gewidmet hat, kommt in dem Sammelband außer im Verzeichnis der „Trägerkirchen“ nur in zwei Anmerkungen, im Register und im Abkürzungsverzeichnis vor.
- Aber auch die weltweite und innerkirchliche Ökumene im südlichen Afrika werden in dem Sammelband nur am Rande bedacht.
- Kirchliche Gruppen in Deutschland, die sich mit Kolonialismus und Apartheid im südlichen Afrika auseinander gesetzt und Aktionen dagegen organisiert haben, werden ausgeblendet

Außerordentlich wenig erfährt man in dem Sammelband über den kirchlich- ökumenischen Kontext. Ein Artikel von Kevin Ward bringt vergleichende Aussagen über „deutsche Lutheraner“ und „englische Anglikaner“ (435-455). Die deutschen Baptisten in Südafrika, die anders als deutsche Lutheraner nicht von einer Kirche in Deutschland abhängen und deshalb Teil der einheimischen baptistischen Gemeinschaft werden , werden in dem Sammelband nur am Rande oder in einer Anmerkung erwähnt (16, 255,313) Die relativ große methodistische Kirche kommt gar nicht vor. Die trotz langjähriger staatlicher Einschränkungen einflussreiche katholische Kirche kommt in dem Sammelband nicht oder nur in ihrer Rolle als unliebsame Konkurrentin der protestantischen vor. Auch wenn dem zur Vorbereitung der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh erarbeiteten „Statistical Atlas of Christian Missions“ eine einseitige Sicht von Mission und eine angloamerikanische Perspektive zugrunde liegt, bietet er doch wichtige und einzigartige Anhaltspunkte zum Wissen über die damals im südlichen Afrika tätigen Missionsgesellschaften und -gemeinden . Danach bildeten außer Berliner, Hermannsbürger und Rheinischer Mission noch eine Vielzahl anderer Missionsgesellschaften in Südafrika Missionsgemeinden. Von den aus der Missionsarbeit hervorgegangenen statistisch erfassten über 1 Million einheimischer Christen gingen nur etwa 20% auf die Arbeit (aus angloamerikanischer Sicht) „kontinentaler“ Gesellschaften zurück, zu denen außer Berliner und Hermannsbürger auch schwedische und norwegische Missionsgesellschaften gerechnet wurden. Die Brüdergemeinde gilt dort als „internationale Gesellschaft“. Die aus der Arbeit amerikanischer Gesellschaften hervorgegangenen Christen machen 4%, die aus englischer 12 % aus. Die große Mehrheit einheimischer Christen aber, ca. 66%, geht auf die Missionstätigkeit einheimischer „weißer“ Christen zurück, wobei Katholiken und „Unabhängige Kirchen“, die vor allem aus Protest gegen von „Weißen“ dominierte Main-Line Churches entstanden sind , nicht mitgezählt wurden.

Es handelt sich bei den von dem Statistischen Atlas erfassten Missionsgesellschaften in Südafrika um insgesamt 16, von denen die Southafrican Wesleyan Missionary Society, die Congregational Union of SA, die Presbyterian Church, die Province of SA, der Church of England mit 7 Diözesen und die Dutch Reformed Church mit 2 Synoden und einer Generalkommission die wichtigsten sind . Die deutschen Gemeinden kommen in der Statistik des Atlas nicht vor, weil von ihnen anders als von den „englisch-“ und „afrikaanssprachigen“ Gemeinden keine Mission ausgeht. Anders als die „englischsprachigen“ haben die „deutschsprachigen“ Kirchen keine gemeinsamen Synoden mit den aus der Mission hervorgegangenen Kirchen gebildet . Konrad Raiser weist in seinem Beitrag „Die Deutsche Evangelische Auslandsarbeit im ökumenischen Vergleich“(D 61-64) zu Recht auf die anglikanische Kirche hin, die „zwar auch mit dem Problem der ethnischen und rassischen Unterschiede zu kämpfen hatte, die aber schon früh zu einem wichtigen Faktor im beginnenden Widerstand gegen die Politik der Rassentrennung wurde“(62). Dasselbe ließe sich von der katholischen und den methodistischen Kirchen in Südafrika und Namibia sagen. Auch in Namibia werden damals neben der bekannten Rheinischen insgesamt 18 Missionsgesellschaften statistisch erfasst .Die auf die Tätigkeit der Rheinischen Missionsgesellschaft zurückgehenden Christen machen nur 13 % der Gesamtzahl.aus

Der Studienprozess hat bei seiner Abschlusstagung in Hofgeismar in 3 verschiedenen „Sektionen“ gearbeitet und jeweils „kirchengeschichtliche Einleitungen“ dargeboten. In Sektion 1 und 2 wurde Kirchengeschichte auf Kirchen beschränkt, „soweit Personen aus Deutschland oder Einrichtungen in Deutschland mitgewirkt haben“ (D 13). In Sektion 3 wurde Kirchengeschichte ausschließlich als deutsche Theologiegeschichte vermittelt. Dadurch wurde noch einmal deutlich, welches begrenztes Kirchenverständnis dem Studienprozess zugrunde liegt.

Apartheidkritische kirchliche Gruppen werden ausgeblendet

Eine „Anregung“ zur Durchführung des Studienprozesses kam nach Angabe von Auslandsbischof Martin Schindehütte vom Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika (MAKSA), der die EKD „aufforderte, ihre Verträge mit den sogenannten 'weißen lutherischen Apartheidskirchen' zu kündigen.“ (SB 6). Trotzdem oder deswegen wurde MAKSA nicht am Studienprozess beteiligt. Im Sammelband findet sich keine Aussage über Selbstverständnis, Zielsetzung, Zusammensetzung oder Geschichte des Arbeitskreises. Nur Abkürzungsverzeichnis und Register führen ihn auf. Das setzt sich in der Dokumentation fort. Beiträge von Vertretern des MAKSA während der Plenumsdiskussion bei der Abschlusstagung in Hofgeismar sind trotz vorausgegangener Zusage durch die Tagungsleitung nicht aufgenommen worden.

Als Kurzinformation soll weitergegeben werden, dass es sich bei den Gründungsmitglieder vom MAKSA im Jahr 1972 fast ausschließlich um ehemalige kirchliche Mitarbeiter gehandelt hat, die viele Jahre im südlichen Afrika gearbeitet haben und von denen die meisten von der damaligen Apartheidregierung ausgewiesen wurden. Später sind auch andere kirchliche Mitarbeiter dazugekommen, die aber alle in persönlicher Beziehung zu Menschen, Einrichtungen und Kirchengemeinden im südlichen Afrika stehen oder standen. Sie fühlen sich alle auch heute noch dem ÖRK in besonderer Weise verbunden und verpflichtet.

In der Einleitung der Herausgeber ist von „jahrzehntelangen heftigen (dem Studienprozess vorausgegangenen) Auseinandersetzungen um die Frage nach dem Umgang mit den Folgen von Kolonialismus und Apartheid“ (51) die Rede. „In den Kirchen und Missionswerken in Namibia, Südafrika und Deutschland, die durch die gemeinsame Geschichte der deutschen evangelischen Auslandsarbeit im südlichen

Afrika miteinander verbunden sind, wird seit Jahrzehnten eine leidenschaftliche Auseinandersetzung zur Frage der Bedeutung der besonderen Beziehungen zwischen deutschen Kirchen und den deutschsprachigen Siedlergemeinden für die Entstehung und Konsolidierung der Rassentrennung im südlichen Afrika geführt.“ (22), heißt es in der Einleitung . Worüber diese „jahrzehntelangen leidenschaftlichen Auseinandersetzungen“ geführt wurden ,wird nicht benannt.

Tatsächlich hat in der Zeit vom Anfang der 70er bis zum Anfang der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts kein anderes Thema den Rat der EKD und kirchliche Gruppen in Deutschland so anhaltend und intensiv beschäftigt wie die Frage der kirchlichen Beziehungen zum südlichen Afrika. Das bezog sich damals vor allem auf die Vorgänge in der Zeit der Apartheid. Aber auch schon damals war durchaus im Blick, dass Apartheid eine ideologisierte und bürokratisierte Weiterentwicklung von Kolonialismus darstellt. Angesichts der Tatsache, dass ihre Beziehungen zum südlichen Afrika die EKD so lange Zeit so stark beschäftigt haben, ist es höchst verwunderlich, dass die Herausgeber des Sammelbands diesen außerordentlich klärungsbedürftigen und das Thema des Sammelbands zentral betreffenden Sachverhalt ausblenden und dazu lediglich in einer Anmerkung feststellen: „Diese Diskussion müsste noch im Einzelnen aufgearbeitet werden“ (22 A 34) In der Anmerkung werden dazu Studien einzelner Verfasser genannt. Ein wichtiger Beitrag von Wolfram Kistner „Meine Erfahrungen mit den beiden Solidaritätsbewegungen in den beiden Deutschlands“ fehlt. Ebenso fehlt das schon erwähnte, die Kolonialzeit mitbehandelnde MAKSA-Memorandum „EKD im Schatten des Kolonialismus“. Äußerst vage wird in der Einleitung zu dem Sammelband angedeutet, „dass sich (in der Vergangenheit) die verschiedenen Positionen so verfestigt hatten, dass ein gegenseitiges Verstehen in vielen Situationen nahezu ausgeschlossen war... Die Folge war eine sehr einseitige Wahrnehmung von Vergangenheit und Gegenwart“ (51). Es wird nicht gesagt, worin diese nach der Ansicht der Herausgeber „sehr einseitige Wahrnehmung von Vergangenheit und Gegenwart“ bestanden hat oder besteht.

Wolfram Kistner hat in einem Beitrag anlässlich einer auf Robben Island im September 1997 veranstalteten Konferenz zur Aufarbeitung der Geschichte Südafrikas Folgendes ausgeführt: „Der Widerstand gegen das Programm zur Bekämpfung des Rassismus des ÖRK war in den Kirchen der Bundesrepublik besonders stark. Die Kirchen hatten hier sehr enge Beziehungen zum Staat. Dieser wiederum wollte auf keinen Fall die deutschen Wirtschaftsinteressen in Südafrika gefährden. Auf der

anderen Seite entstanden viele christliche Gruppen, besonders in den deutschen Kirchen, die mit den offiziellen Ansichten, wie sie von den Kirchenführern geäußert wurden, nicht übereinstimmten. Diese Gruppen begannen eine breit angelegte öffentliche Kampagne gegen die Repression, die zum Wesen des Apartheidstaats gehört. Viele Untersuchungen und Aktionsprogramme wurden von solchen Gruppen zur Unterstützung der unterdrückten Mehrheit Südafrikas initiiert.... Persönlich bin ich diesen Gruppen sehr verpflichtet, ihrer Solidarität mit dem Anti-Apartheid-Kampf wie auch ihren theologischen Beiträgen und ihrer Spiritualität.. Nach meiner Erfahrung ging die Unterstützung, die die unterdrückte Mehrheit in Südafrika und die Befreiungsbewegungen von Westdeutschland erhielten, nicht von Kirchenleitungen aus.“

Mit den „christlichen Gruppen“, die Kistner nennt, ist MAKSA mitgemeint. Kistner hat MAKSA und einzelne Mitglieder vom MAKSA bei vielen Gelegenheiten immer wieder getroffen und einen langjährigen Austausch mit ihnen gepflegt. Die Herausgeber des Sammelbands erwähnen den MAKSA mit keinem Wort. Dass es dieser war, der die Auseinandersetzung zur Frage der besonderen Beziehungen zwischen der EKD und den deutschen Gemeinden im südlichen Afrika hervorgerufen und mehr als 40 Jahre weitergeführt hat, wird verschwiegen.

Bischof Zephania Kameeta hat in einem Interview auf die Frage, ob er sich zu kirchlichen Gruppen wie MAKSA äußern könne, am 7.10. 2008 Folgendes geantwortet: „Ich habe die Arbeit von MAKSA viele, viele Jahre verfolgt. Nach meiner Meinung hat MAKSA in vieler Hinsicht die Rolle eines Gewissens von Kirche und Gesellschaft in Deutschland gespielt. MAKSA spricht die Dinge an, die andere Leute nicht ansprechen mögen. MAKSA hat auch nach der Apartheid und nach dem Kampf nach der Apartheid noch viel zu tun. Als Bischof werde ich nicht mit allem, was sie sagen, übereinstimmen. Aber ich glaube immer noch, dass MAKSA immer noch eine wichtige Rolle spielt, indem es die Kirchen an ihre prophetische Rolle erinnert, an die Einheit der Kirche und die Gemeinschaft unter den Kirchen, sei es im Süden oder im Norden. Dies sollte, was mich betrifft, sehr klar gesagt sein.“

Außer dem MAKSA haben sich aber auch noch viele andere kirchliche und nichtkirchliche Gruppen in der ehemaligen Bundesrepublik im Hinblick auf das südliche Afrika und speziell zu Namibia zu Wort gemeldet. Die westdeutsche Antiapartheidbewegung hatte in ihrer Blütezeit mehr als 1000 Mitglieder. Auf einer Tagung des Bielefelder Arbeitskreises „Kirche und Gesellschaft“ am 17. 6. 1977 wurden Thesen zu „Namibias Zukunft. Eine Anfrage an uns Deutsche“ beschlossen, die anschließend von mehr als 80, zum Teil bekannten westdeutschen Theologen und Kirchenleuten übernommen wurden. Eine These sah die „Evangelische Kirche in Deutschland im Zwielflicht: Trotz bitterer Erfahrungen und Rassismus und NS-Herrschaft bringt die EKD wenig Verständnis auf für den Kampf der schwarzen Kirchen in Namibia“.

In einem Offenen Brief wandten sich Ende 1984 viele einzelne Christen, darunter als Erstunterzeichner die Professoren Eberhard Bethge, Walter Kreck, Berthold Klappert und Konrad Raiser, sowie die Pfarrer Siegfried Groth, Markus Braun und Klaus Gockel an die Mitglieder der Synode der EkiR und riefen sie zu „bekennender Solidarität und geistlicher Verantwortung“ gegenüber der ELCRN und dem

Namibischen Kirchenrat auf. Konkret hieß das damals; „Verschließen Sie sich nicht länger der Bitte des Namibischen Kirchenrats, die DM 300 000 aus dem 'Namibia-Fonds' an den Sonderfonds des Programms zur Bekämpfung des Rassismus zu überweisen“ und „Geben Sie den Kreissynoden wieder das Recht, im Hören allein auf das Wort Gottes (Barmen I) über die Unterstützung des Sonderfonds mit Kirchensteuermitteln zu entscheiden.“

Schließlich hat die „Christliche Initiative-Freiheit für Südafrika und Namibia“ unter der Federführung der Pfarrer Friedemann Frackmann, Klaus Gockel und Rudolf Weßler am 4.5. 1989 in Bonn-Bad Godesberg mit rund 200 Mitgliedern der EkiR unter dem Thema „Umkehr und Erneuerung von Kirche und Mission im Blick auf Namibia“ einen Studientag veranstaltet. Dieser führte u.a. zu folgendem Schuldbekennnis:

„Die völkerrechtswidrige Besetzung Namibias haben wir nicht als eine gesonderte Herausforderung zu christlichem Zeugnis für Freiheit und Gerechtigkeit angenommen, sondern in unseren kirchlichen Verlautbarungen stets als Teil des Gesamtproblems Südafrika behandelt. Damit haben wir es versäumt, uns unserer besonderen Schuld gerade den in Namibia leidenden Menschen gegenüber zu stellen. Wir haben den in Namibia um ihre Befreiung kämpfenden Menschen das Recht auf Gewaltanwendung bestritten, ihren Ruf nach Anwendung des gewaltfreien Mittels von Wirtschaftssanktionen aber nicht entsprechend aufgenommen und verwirklicht. Stattdessen haben wir tatenlos zugelassen, dass unser Land sich weiterhin an der Ausplünderung der Ressourcen Namibias beteiligt.“

Einflussreiche, in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts gegründete westdeutsche kirchliche Gruppen, die die Beziehungen zum südliche Afrika zu einem Schwerpunkt ihres Engagements gemacht hatten, waren Kairos-Europa, Aktion Bundesschluss, das Plädoyer für eine ökumenische Zukunft sowie pro ökumene in Württemberg. Besonders bekannt und wirkungsvoll wurde die Evangelische Frauenarbeit in Deutschland durch ihre Boykottaktionen.

Der Studienprozess im kirchlich/ politischen Kontext

Drei Ereignisse, die im Vorfeld oder während des Studienprozesses stattfanden und in engem Zusammenhang mit diesem gesehen werden müssen, machen deutlich, dass der Studienprozess nicht im luftleeren Raum stattfand oder auf ein rein akademisches Milieu begrenzt blieb, sondern aktuell mit vielbeachteten öffentlichen Ereignissen konfrontiert war. Von einem Safe Space als Ort des Studienprozesses wie sich ihn OKRin Barbara Rudolph bei der Podiumsdiskussion vorgestellt hat(78), kann deshalb nur beschränkt die Rede sein. Es fanden aktuell Ereignisse statt, die den Studienprozess zum Teil direkt betrafen: Dazu gehörten u.a. folgende Ereignisse 1) die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland im November 2004 in Magdeburg, 2) die Feier des 100-jährigen Jubiläums der Christuskirche in Windhoek am 16. Oktober 2010 und 3) die Rückgabe oder Heimholung von 20 Schädeln im Kolonialkrieg ermordeter Herero- und Namakrieger vom 26. September

bis zum 3. Oktober 2011 von Berlin nach Windhoek. Diese drei Ereignisse sind alle mit dem Vorgang des Studienprozesses eng verknüpft.

Die EKD-Synode in Magdeburg 2004

Bei der EKD-Synode 2004 in Magdeburg, ging es u.a. auch um den Beschlussantrag der Synode der Rheinischen Landeskirche, der eine öffentliche Erklärung der EKD-Synode zum 100-jährigen Gedenken an den Völkermord in Namibia und zur Verantwortung der EKD in diesem Hinblick vorsah. Zu einem derartigen Beschluss ist es nicht gekommen, zum einen weil der Rat der EKD die Synode darauf nicht vorbereitet hatte, zum andern weil der damalige Ratsvorsitzende, Bischof Wolfgang Huber, andere Vorstellungen von dem Umgang mit der kolonialen Vergangenheit in Namibia hatte als die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland. Eine Pressemeldung des epd kündigte zunächst als zu erwartendes zentrales Ereignis der EKD-Synode groß an, dass der traditionelle Führer des Königshauses der Tjamuhaha/Maharero aus Namibia, ein Großneffe des Anführers der Herero im Jahre 1904, Samuel Maharero, die Synode besuchen werde. Als die Begegnung mit dem Stammesführer auf der Synode wider Erwarten des Ratsvorsitzenden enttäuschend und nach der Auffassung vieler Synodaler beinahe peinlich ausfiel war, war vom epd nicht mehr viel zu hören, außer dass Tjamuhaha/Maharero die Synode zur Versöhnung aufgerufen habe.

Von „Versöhnung“ hatte aber nicht er, sondern die Präses der Synode, Barbara Rinke, vor und nach dessen Grußwort, gesprochen sowie der Ratsvorsitzende schon in seinem Jahresbericht, der vor der Synode allen Mitgliedern zugeschickt worden war. Der Führer der Hererogruppe hatte in seinem Grußwort vor allem für einen Samuel Maharero Memorial Trust geworben. Der Ratsvorsitzende aber hatte in seinem Jahresbericht den zu erwartenden Besuch aus Namibia als große Geste des Vertrauens bezeichnet, die wie eine ausgestreckte Hand der EKD entgegenkommt. Angesichts dieser Geste bittet Huber „um Vergebung durch Gott und die Menschen für alles Unrecht, das von Deutschen an diesen afrikanischen Völkern begangen wurde.“ Nachdem er an die Bitte der Bundesministerin Wieczorek-Zeul im August 2004 erinnert hat, schließt er: „Für die Evangelische Kirche in Deutschland erbitte ich, dass dieser Geist der Vergebung und der Versöhnung unseren gemeinsamen Weg als christliche Kirchen in Namibia und Deutschland bestimmen möge.“ Versöhnung ist angesagt, nicht Aufarbeitung einer dunklen Vergangenheit der EKD und der deutschsprachigen Gemeinden Namibias. (Klaus Matthes, Die evangelische Kirche in Deutschland nimmt die rheinische Landessynode nicht ernst in transparent 75/2004, s8-11).

Das „Thema“ „Völkermord“ kam dann doch noch auf die Synode in Magdeburg und zwar in ganz anderer Weise als es die Synodalen der Rheinischen Landeskirche erwartet hatten.

Was im Blick auf den Völkermord in Namibia aus Anlass eines 100-jährigen Gedenkens ungesagt und unbenannt blieb, wurde anlässlich des 90. Jahrestags des Genozids an den Armeniern in einem Beschluss der Synode öffentlich zum Ausdruck gebracht: „Die Synode bittet den Rat der EKD sich anlässlich des 90. Jahrestags des Genozids an den Armeniern eingehend mit dieser Thematik zu befassen und öffentlich Stellung zu nehmen.“ Die Synode hat ferner die Regierung der Türkei zu

einer öffentlichen und ehrlichen Auseinandersetzung mit ihrer Vergangenheit aufgefordert.

Am 21. April 2005 veröffentlicht der Rat der EKD eine Erklärung zum Völkermord an den Armeniern: „Die Vergangenheit lässt uns nicht los, bis sie wirklich aufgearbeitet ist. Schuld muss angenommen werden, die Wahrheit muss verkündet werden. Dieser schwere Schritt zur Rückwendung zur eigenen Geschichte ist notwendig, um den Weg zur Vergebung zu öffnen, bittere Erinnerungen zu heilen und eine gemeinsame Zukunft zu gewinnen.“

Der Ratsvorsitzende, Bischof Huber, hält am 23. April 2005 im Berliner Dom eine Gedenkrede zum 90. Jahrestag des Völkermords an den Armeniern, in der er die türkische Regierung auffordert, sich mit ihrer historischen Rolle auseinanderzusetzen. Er bekennt u.a.: „Ich sehe mit Beschämung die Verstrickung unseres Volkes in diese Vorgänge.“

Es ist offensichtlich, dass in dieser Frage der Völkermorde zu Beginn des letzten Jahrhunderts von der EKD verschiedene Standards angewandt werden.

Im Blick auf Armenien findet die EKD deutliche Worte, besonders in Richtung Regierung. Da trifft sie sich mit konservativ-christlichen Kräften, die große Reserven gegen einen EU-Beitritt der Türkei haben. In der Türkei geht das mörderische Handeln von einer muslimischen, in Namibia dagegen von einer christlichen Regierung aus. Armenien ist Teil von Europa bzw. europäisch. Bei diesem Genozid sind „Weiße“ das Opfer. Im Falle des Völkermords an den Armeniern ist Deutschland nur indirekt beteiligt durch Bundesgenossenschaft mit der Türkei, durch Wegschauen und nur in Einzelfällen direkt involviert durch Planung und Durchführung von Deportationen durch deutsches Militär. Im Fall Namibia dagegen ist die EKD bzw. ihre Vorgängerinstitution direkt betroffen als Bestandteil des Kaiserreichs und durch die Unterhaltung und Unterstützung der deutschen Gemeinde in Windhoek. In Namibia werden Menschen systematisch vernichtet im Auftrag und im Namen des Kaiserreichs durch deutsches Militär. Noch heute profitieren deutschstämmige Siedler und Mitglieder einer Partnerkirche der EKD von dem damaligen mit dem Völkermord verbundenen Landraub.

Das 100-jährige Jubiläum der Christuskirche in Windhoek

Ein zweites Ereignis im Kontext des Studienprozesses, das 100jährige Jubiläum der Christuskirche, findet durch den Sammelband Würdigung in einem Vorwort aus „Sicht der Trägerkirchen und Missionswerke“ von Bischof Martin Schindehütte. Widerspruch dagegen kommt nur in einem Votum der Ökumenereferentin der EKIR, Oberkirchenrätin Barbara Rudolph, bei der Abschlusstagung in Hofgeismar zum Ausdruck: „Ich hatte im Vorfeld, als es um die Freigabe des Vorworts ging, darum gebeten den Text nicht aufzunehmen, aber er ist dann trotzdem abgedruckt worden. Es ist der Abschnitt, der sich mit der Christuskirche auseinandersetzt.“ (D 82) Rudolph hatte dafür plädiert, die Christuskirche, die noch bis 2010 im Besitz der EKD war, bei dem entsprechenden Festakt nicht in die Hände nur der deutschen Gemeinde von Windhoek zu übergeben, wie es von der EKD vorgesehen war und dann auch durchgesetzt wurde, sondern „den lutherischen Kirchen insgesamt“, also den „Weißen“ in Gemeinschaft mit den „Schwarzen“ (D82). Schindehütte wies das in völliger Verkennung der ungleichen Partnerschaft und strukturellen Überlegenheit der EKD weit von sich. Es müsste die Kirche vor Ort sein, die diese Entscheidung zu

treffen habe(D 84)

. Außer auf die feierliche Übergabe der Christuskirche an die deutsche Gemeinde verwies er in seinem zu dem Jubiläum in „Perspektiven 2010“ (früher „Afrikanischer Heimatkalender“ genannte Zeitschrift der deutschen Kirchen im südlichen Afrika) veröffentlichten Grußwort als zweite mit dem Jubiläum verbundene Errungenschaft auf den „wissenschaftlichen Studienprozess“ hin, „der die Kolonialvergangenheit Namibias und Südafrikas aufarbeitet“. Beides nahm dann als Vertreterin der EKD, Oberkirchenrätin Dine Fecht, die zusammen mit der Afrikareferentin Oberkirchenrätin Ruth Gütter bei dem Festakt in Windhoek persönlich zugegen waren, noch einmal als besondere Zeichen der Verbundenheit zwischen EKD und deutscher Gemeinde in ihrem Grußwort auf.

Den veränderten politischen Gegebenheiten in Namibia geschuldet und aufgrund persönlicher Beziehungen zwischen den Bischöfen der weißen und schwarzen Kirche am Ort war Bischof Zephanja Kameeta als Festprediger eingeladen und sagte anders als der namibische Präsident Pohamba, der ebenfalls zu der Festversammlung eingeladen war, zu. Im übrigen waren bei dem Festgottesdienst wenig schwarze Gemeindeglieder zu sehen. Einen großen Anteil unter den Gottesdienstbesuchern aber bildeten die vielen Gäste aus Südafrika und Deutschland.

Die Christuskirche gilt nach der Allgemeinen Zeitung (AZ) in Windhoek, der einzigen deutschsprachigen Tageszeitung in Afrika, als ein „Bau, der allen Zeiten trotzt“ oder wie es Bischof Nils Rohwer von der kleinen deutschsprachigen Kapkirche/Südafrika in seinem Grußwort ausdrückte, als „ein Symbol der Festigkeit“. 1935 konnte der bekannte Pfarrer Wilhelm Anz bei der Feier des 25-jährigen Jubiläums im Blick auf die Christuskirche sagen, „dass sie mit der steinernen Wucht ihres Baues die vielen bescheidenen Backsteinkirchlein der Mission überdauern und ein Wahrzeichen von der Würde des siegreichen deutschen Reiches werden sollte.“ (382) Tatsächlich haben alle anderen auf die Kolonialzeit zurückgehenden offiziellen Gebäude in Windhoek ihre alte Funktion verloren. Nur die Christuskirche bildet eine Ausnahme.

Nicht nur äußerlich, sondern auch im Inneren ist die Christuskirche ein auch von vielen Touristen bestauntes Kolonialdenkmal, in dem auch die Erinnerung an den Krieg mit den „aufständischen Schwarzen“ und der „Opfertod“ der dabei ums Leben gekommenen Deutschen festgehalten wird. In einzigartiger Weise sind dort große Tafeln angebracht, die nicht übersehbar, eine ganze Kirchenwand einnehmen. Auf diesen Tafeln erscheinen in großen Lettern die Namen vor allem aller deutschen Soldaten, über 2000, aber auch einzelner Farmer und ihrer Familien, die bei den kriegerischen Auseinandersetzungen am Anfang des 20. Jahrhunderts, vor allem während des Völkermords, umgebracht wurden. Ein Hinweis darauf, dass bei denselben Auseinandersetzungen auch Zigtausende einheimischer Menschen ums Leben gekommen sind, fehlt. Während die katholischen Christen in Windhoek ähnliche Tafeln mit den Namen von katholischen „Gefallenen“ schon lange aus dem katholischen Kirchengebäude entfernt haben, hält die deutsche Gemeinde an diesen Tafeln in ihrer Kirche fest. Die Christuskirche aber ist, gerade auch nach der „Übergabe“ durch die EKD noch immer identitätsbildender religiöser Mittelpunkt eines Teils der kleinen, auf die Kolonialzeit zurückgehenden oder sich an der kolonialen Vergangenheit orientierenden deutschsprachigen Gemeinschaft in Namibia, aber auch darüber hinaus im ganzen südlichen Afrika und in Deutschland.

Bei der Durchführung der Jubiläumsfeiern im Oktober 2010 spielte Rudolf Hinz eine entscheidende Rolle. Im Studienprozess arbeitete dieser als Mitglied des wissenschaftlichen Beirats mit und lieferte einen umfangreichen Beitrag für den Sammelband. Schon von 1983 bis 1989 war Hinz als Afrikareferent im Kirchlichen Außenamt der EKD für die Beziehungen der EKD zu den deutschsprachigen Gemeinden im südlichen Afrika zuständig. In seiner Person sowohl als Mitglied im wissenschaftlichen Beirat des Studienprozesses als auch als Verfasser eines Leitartikels zum Jubiläum „Erinnern, Vergegenwärtigen und Hoffnung wecken“ in Perspektiven 2010, S39-57 und Hauptreferent bei den Jubiläumsfeierlichkeiten in Windhoek sind Studienprozess und 100-jähriges Jubiläum der Christuskirche eng miteinander verknüpft.

Das historische Jubiläum hat die Aufgabe, eine Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart herzustellen. Die Berufung auf eine 25-jährige, 50-, 70- oder 75-jährige oder jetzt sogar 100-jährige Vergangenheit, wie es im Fall der Christuskirche von Windhoek jeweils praktiziert wurde, geschieht als legitimierender Altersnachweis. Das Jubiläum wird veranstaltet, um Traditionsbewusstsein zu wecken und Identität zu schaffen. Es ist ein Instrument der Erinnerungspolitik. Bezeichnenderweise waren es bei allen Jubiläen in Windhoek nicht Deutsch-Namibianer, die die notwendigen historischen Forschungen anstellten und den Altersnachweis lieferten, sondern wie Hinz früher in Namibia tätig gewesene, jetzt in Deutschland befindliche Pfarrer.

Hinz übernimmt die Herangehensweise seiner Vorgänger, die Art ihrer Berichterstattung, sowie Teile ihrer Berichte, macht aber zu Beginn seines 16 seitigen Beitrags auf einen eigenen Fund aufmerksam, „einen vorzüglich geschriebenen, detailreichen Bericht von der Einweihung (abgedruckt in der Ausgabe der damals zweimal in der Woche erscheinenden „Windhoeker Nachrichten vom 26. Oktober 1910), der „über das große Ereignis nicht nur informiert, sondern auch Farbe und Wärme in seine Beschreibung bringt.“ Hinz hält es für wert, diesem Bericht in allen Einzelheiten zu folgen. Danach wird der Sonntag des Jubiläums mit einer Abschiedsandacht im bisher genutzten Kirchsaal eröffnet: „Bevor die Andacht beginnt, versammelt sich der Gemeindegemeinderat mit seinem Pastor Hammer in einem Nebenraum. Überraschend betritt Geheimrat Brückner, stellvertretender Gouverneur der Kolonie und bei dieser Gelegenheit ' offizieller Vertreter Sr. Majestät des Kaisers' den Raum und überreicht Pastor Hammer den Kronenorden IV. Klasse und dem Architekten und Baumeister Redecker und dem Kirchenältesten Finanzdirektor Junker den roten Adlerorden IV. Klasse in Anerkennung und Würdigung ihrer Verdienste um den Kirchbau.“

Weiter im Originalton Hinz: „Der Autor des Artikels (von 1910) der schon das Äußere der Kirche in begeisterten Worten beschreibt, ist - sicher wie alle Festbesucher- überwältigt vom Eindruck des Innenraums mit den großen farbigen Fenstern an den Seiten des Kirchenschiffs, den hohen Kreuzgewölben und dem raumfüllenden Klang der von einem anonymen Spender gestifteten Walcker-Orgel aus Ludwigsburg. Altar und Kanzel sind noch provisorisch, aber die farbigen Fenster der Apsis, in der Mitte das Christusbild -alle drei gestiftet vom Kaiser- überstrahlen mit ihrem Licht die Provisorien,....den einfachen Altartisch, auf dem die von der Kaiserin Auguste Viktoria gestiftete Altarbibel liegt.“(40)

„Die Architektur der Christuskirche spricht-nach Hinz- ihre eigene Sprache“ Hinz verweist dazu auf ein „sehr empfehlenswertes Buch über den evangelischen Kirchenbau in Südwestafrika“, das dem Baumeister der Christuskirche, Redecker, 'Genialität' bescheinigt. Bei aller Vermischung verschiedener Baustile (Neuromanik, Jugendstil und kapholländische Stilelemente) sei es doch ein für damalige Verhältnisse modernes Bauwerk 'aus einem Guss'. Danach war die Christuskirche „dazu ausersehen, 'den Eckpfeiler deutscher Kultur in der jungen Kolonie zu bilden“.

Nach Hinz „präsentiert sie sich auch dem heutigen Besucher Windhoeks als wirklich schön und einladend.“(52)

Im Übrigen würdigt Hinz das Festtagsprogramm von 1910 „in seiner sorgfältig geplanten Abfolge“ sehr ausführlich „Beschlossen wird der Tag mit einem Festessen im großen Saal des Hotels 'Windhoek'. Es war 'das größte Festessen, welches bisher im Schutzgebiet stattgefunden hat'. 250 Gäste saßen an einer Quertafel und vier Längstafeln“. Als „bemerkenswert“ empfindet Hinz „die Erwähnung einer besonderen Gruppe von Besuchern, die zwar nicht an der Festtafel im Saal, sondern 'auf der Veranda neben dem Saal' Platz genommen hatte: es war der vierstimmige Chor der rheinischen Missionsgemeinde in Windhoek, der 'eine Anzahl geistlicher Gesänge in deutscher Sprache' vortrug. Der Verfasser des Artikels beschreibt die Mitwirkung dieses Chors als 'eigenartige, dankbar aufgenommene Aufmerksamkeit der farbigen rheinischen Missionsgemeinde'. Man darf vermuten-so Hinz- dass die Regie dieses Tages hier ein Zeichen setzen wollte, das auch wahrgenommen wurde: 'Reicher Beifall belohnte die braven Sänger nach jedem ihrer Vorträge'

Zustimmend gibt Hinz den letzten Absatz des von ihm wiederentdeckten Artikels aus dem Jahr 1910 wieder, der sich mit der Bedeutung des Namens Christuskirche befasst. „Dass ihr der Name 'Christuskirche' gegeben wurde,deutet er (der unbekanntes Verfasser des Artikels) als Betonung des Zentrums des christlichen Glaubens und wünscht sich, dass in der Christuskirche 'das Evangelium vom gekreuzigten Gottessohne rein und lauter verkündigt wird.' Dieser abschließende Kommentar zielte – nach Hinz - offensichtlich auf die Einstellung vieler Gemeindeglieder, denen das spezifisch Christliche, die Zuwendung Gottes an die ganze Menschheit und seine Kraft in den Schwachen und Leidenden, in ihrem Glauben an einen allmächtigen Herrgott fremd geblieben war“(42)

In Wirklichkeit war nicht nur der Bau der Christuskirche, sondern auch die Namengebung der Christuskirche in Windhoek ein koloniales Projekt. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts lag die Namengebung für neue Kirchbauten in Preußen beim preußischen König und später mit Wilhelm I und II, zugleich beim Kaiser von Deutschland. Wilhelm II sah sich in der Nachfolge und in den Spuren des römischen Kaisers Konstantin in besonderer Nähe zu Christus als dem Erlöser. Von daher lag es nahe, den Kirchbauten, über deren Namengebung er verfügte und die seine und des deutschen Reichs besondere Macht demonstrieren sollten, den Namen „Christus“- oder „Erlöserkirche“ zu verleihen.

Gegen Ende seines Jubiläumsartikels schreibt Hinz:„Die heutige deutsche evangelisch-lutherische Gemeinde Windhoeks... feiert.. die 100. Wiederkehr der Kirchweihe der Christuskirche in dankbarem Gedenken an die Gründergeneration der Gemeinde, die ihr diese schöne Kirche gebaut hat“. Tatsächlich hat die Gründergeneration der Gemeinde nur einen kleinen Teil, etwa 1/10, zu den Baukosten beigetragen. Es waren vor allem staatliche Instanzen in Deutschland, aber

auch kirchliche und kirchennahe Einrichtungen wie der Gustav-Adolf-Verein in Deutschland, die beim Bau der Christuskirche von verschiedenen Seiten immer wieder um Geld angegangen wurden oder die sich freiwillig dazu bereit fanden. So ist es vor allem auf eine Initiative des deutschen Kaisers zurückzuführen, dass gegen Ende der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts ein Fond zugunsten des Kirchbaus in den deutschen Kolonien errichtet wurde.. Dar-es-salaam und Windhoek werden als vorrangige Orte eingestuft. Der Bau der Christuskirche in Windhoek war nicht nur ein lokales Ereignis im fernen Afrika, sondern ein prestigeträchtiges Grossprojekt des deutschen Reichs und der evangelischen Kirche in Deutschland

Ganz am Schluss seines Artikels bringt Hinz noch eine Mahnung vor, die aber in ihrer Allgemeinheit zugleich eine Entlastung für Deutschnamibianer darstellt :„Bei dem Gedenken geht es auch um die Wahrnehmung und Aufarbeitung der von staatskirchlichem und kolonialen Denken und Handeln geprägten und belasteten Vergangenheit ihrer Gründer. Dabei steht die Gemeinde Windhoek nicht allein. Alle evangelischen Landeskirchen Deutschlands waren ehemals Staatskirchen.“ Tatsächlich ist ein Vergleich von in staatskirchlicher Abhängigkeit befindlichen Landeskirchen in Deutschland mit einer deutschen Gemeinde in einem fremden, von Deutschen besetzten Land wie Namibia mit komplizierter kirchenrechtlichen Regelung nur sehr eingeschränkt möglich

In Verbindung mit dem Jubiläum der Christuskirche wird auch ein Brief des Pfarrers der deutschen Gemeinde von Windhoek, Rudolf Schmid, veröffentlicht. Diesen hat nicht nur der EKD- Newsletter vom 15. Oktober 2010, sondern auch die bekannte Zeitschrift der EKD, chrison 10/2010 mit der Überschrift „100 Jahre Christuskirche- groß feiert die Gemeinde ihr Jubiläum“ weit verbreitet . In ihm trauert Schmid der Niederlage Deutschlands im Ersten Weltkrieg und der Beendigung der Kolonialherrschaft in Deutsch-Südwestafrika nach. „Das Erbe der Kolonialzeit wird relativiert“, schreibt Schmid. „Die Spuren vergangener Zeiten werden verwischt, sollen in Vergessenheit geraten. Den Nachkommen der deutschen Pioniere, denen dieses Land unter viel Fleiß und aufopferungsvoller Arbeit eine neue Heimat geworden ist, fällt es nicht leicht, diese Zurücksetzungen einzustecken.'Unser Einsatz hat dem Land doch nur zum Guten gedient' höre ich immer wieder. Und ganz unrecht haben sie da nicht.“

Schmid fordert indirekt und weitergehend als Hinz eine Revision der Geschichtsbetrachtung . Nachdem das Gedenkjahr 2004 einen überraschenden Wendepunkt gebracht hatte und eine Debatte über ein Schuldeingeständnis von deutscher Seite und die Frage einer Wiedergutmachung möglich wurde, soll nun dieser Fortschritt wieder rückgängig gemacht und die Rede über Vor- und Nachteile des Kolonialismus im Zeichen des wieder erstarkenden deutschen Nationalismus gesellschaftsfähig werden. Die Feier des 100-jährigen Jubiläums der Christuskirche, ihre Einordnung in den Studienprozess und die Beteiligung der EKD an diesem Ereignis stellen in dieser Hinsicht einen bedenklichen Rückschritt dar.

Die Heimholung der Schädel nach Namibia

Symbolhaft wirkte ein Vorgang während der Abschlusstagung des Studienprozesses in Hofgeismar: Zur selben Zeit, als die Tagung stattfand, reiste eine Delegation mit mehr als 60 TeilnehmerInnen von Namibia nach Deutschland , darunter

Kulturminister Kazenambo und Bischof Zephanja Kameeta. Sie hielt sich vom 26. September bis 3. Oktober 2011 in Berlin auf um aus „Deutsch-Südwestafrika“ stammende menschliche Schädel, die während des Kolonialkriegs von 1904-08 entwendet und zu „rassekundlichen Forschungen“ nach Deutschland gebracht worden waren, in Empfang zu nehmen und auf dem Weg nach Namibia zu begleiten. Bischof Kameeta hielt es für wichtiger, sich dieser Delegation anzuschließen und, worum er von offizieller namibischer Seite gebeten worden war, als deren geistlicher Betreuer zu wirken. Er nahm also nicht wie ursprünglich vorgesehen an der Tagung in Hofgeismar teil, sondern begab sich zusammen mit der namibischen Delegation nach Berlin.. Dadurch verlor der Studienprozess seinen einzigen einheimischen Kirchenvertreter aus dem südlichen Afrika, während gleichzeitig 3 Vertreter deutscher Kleinkirchen aus dem südlichen Afrika als einzige für die dortigen lutherischen „Trägerkirchen“ in Hofgeismar auftraten.

Über „rassekundliche Forschungen“ mit Schädeln aus Namibia hatte man schon in dem einzigen Beitrag eines Afrikaners, Paul John Isaak, in dem SB nachlesen können, allerdings nur in einer Anmerkung: „Als die Europäer begannen, die Theorie ihrer geistigen Überlegenheit über die Afrikaner zu entwickeln, war es üblich, das Gewicht von Gehirnen zu messen, um die Intelligenz zu vergleichen. Ein Beispiel dafür ist der berühmte Fall der 17 'Hottentottenköpfe'. Vor dem Transport nach Deutschland wurden die Schädel geöffnet, um die Gehirne zu entfernen und zu konservieren. In vielen Fällen wurden afrikanische Frauen gezwungen, die abgetrennten Köpfe zu kochen und sie dann mit Glasscherben bis zum Knochen auszukratzen. Man schaudert bei dem Gedanken an den Schmerz der Frauen, die so etwas mit den sterblichen Überresten von Namibiern tun mussten, die sehr wohl die ihrer Ehemänner, Brüder, Freunde oder Cousins sein konnten“ (604, A 63).

Die öffentlichen Medien in Deutschland bis hin zu den Tagesthemen am 5. Oktober hielten das „Thema“ der Heimholung der Herero- und Namaschädel für wichtig und erregten damit einige Zeit die Gemüter nicht weniger Menschen in Deutschland. Die für den Studienprozess Verantwortlichen dagegen konnten oder wollten die Information der „im Herbst“ zu erwartenden Delegation aus Namibia, die schon spätestens Mitte 2011 bekannt war, nicht mit der Abschlusstagung des Studienprozesses in Verbindung bringen. Für sie war die Heimholung der Schädel keine traumabelastete Schlüsselgeschichte, sondern bezog sich auf eine Episode, die man in einer Anmerkung unterbringen konnte.. So kam es zu der denkwürdigen Situation, dass eine Reihe hochrangiger Vertreter deutscher Kirchen sowie mit Namibia befasster deutscher Wissenschaftler in Hofgeismar versammelt waren um einen Studienprozess zur Kolonialgeschichte des südlichen Afrika abzuschließen, während gleichzeitig Opfer dieser selben Geschichte sich über die Medien an die deutsche Bevölkerung und ihre Regierung wandten, um die kolonialen Vergehen ihrer Vorfahren in Erinnerung zu rufen und einzuklagen.

Bei der Tagung spielte die Heimholung der Schädel dann doch noch eine Rolle. Zwei oder drei der Teilnehmer kamen einen Tag nach Beginn der Tagung aus Berlin nach Hofgeismar, unter ihnen Jochen Motte, Menschenrechtsreferent der VEM.. Er berichtete am zweiten Abend der Tagung über den Empfang der Schädel in Berlin. Dort hatte Motte nach eigener Aussage „sowieso gerade zu tun“ und konnte sich so an der religiösen Feier der Schädelübergabe beteiligen. Dabei fiel ihm die Rolle eines

Vertreter der deutschen Kirchen zu. Ein offizieller Vertreter der EKD, Präses Schneider als Ratsvorsitzender oder Bischof Dröge als Vertreter der Berliner Kirche, war nicht zur Stelle.

Am letzten Tag der Abschlusstagung in Hofgeismar war es dann eine einzige Teilnehmerin, die Ökumenereferentin der EkiR, OKRin Barabara Rudolph, die sich im Rahmen der Podiumsdiskussion auch auf die Rückführung der Schädel bezog: „Gerade die Nachricht der Rückführung der Schädel von gestern zeigt uns, dass das, was vor 100 Jahren geschehen ist, uns aktuell betrifft und berührt und dass wir mit der Aufarbeitung noch lange nicht am Ende sind.“ (D 75)

Persönlich berührt, aber vor allem betroffen als Teil ihrer Volksgruppe waren die mehr als 2000 Angehörigen der Herero- und Namastämmigen, die die Schädel auf dem Flughafen von Windhoek in Empfang nahmen und sich zu einer Trauerfeier auf dem „Heldenacker“ bei Windhoek einfanden. In einer Rede beklagte sich ein Vertreter der Herero, Alfons Maharero, über den unfreundlichen Empfang der namibischen Delegation in Berlin. Nama-Häuptling David Fredericks warf der Bundesregierung vor, ihre historische Verantwortung zu leugnen. Staatspräsident Pohamba dagegen vermied es, Forderungen nach Entschädigung für „einzelne Volksgruppen“ zu erheben. Deutschstämmige Namibier aber waren Zaungäste am Rande. Nur manche beteiligten sich heftig und mit teilweise unverhohlenen rassistischen Äußerungen an einer öffentlichen Debatte, die auch in Form einer großen Anzahl von Leserbriefen in der AZ geführt wurde..

Bischof Kameeta sah sich daraufhin ebenfalls zu einer öffentlichen Äußerung veranlasst: „Mit großer Sorge haben wir als Evangelisch-Lutherische Kirche in der Republik Namibia (ECRN) während der vergangenen Wochen die Diskussion über Namibias Kolonialgeschichte in der Allgemeinen Zeitung verfolgt. In Kommentaren und Leserzuschriften wurde der von der deutschen Schutztruppe 1904-08 verübte Genozid als „Selbstverteidigung“ verharmlost oder gar geleugnet. Gleichzeitig fehlte den Bemerkungen zur Repatriierung der menschlichen Überreste oft der würdige Umgang und der notwendige Respekt. Angesichts des zugefügten Leids waren die Bemerkungen unsensibel. Die Ideologie, die der Verzerrung historischer Fakten zu Grunde liegt, weisen wir entschieden zurück.“

Verschiedene Erzählungen zur Kolonialgeschichte

Es ist offensichtlich, dass hier zwei verschiedene Erzählungen zur namibischen Kolonialgeschichte überliefert werden. Die eine Erzählung gründet auf der mündlichen Tradition in den Familien der einheimischen Überlebenden und wird u.a.durch jährliche Erinnerungsfeiern am Leben erhalten, die andere vor allem auf dem schriftlichem Material, das in deutschen Staats-, Militär- und Gemeindecarchiven lagert, in Kolonialdenkmälern sichtbar wird und in vielen kleinen Museen deutscher Gemeinden, vor allem in Namibia, gepflegt wird. Eine wichtige Rolle für die deutsche Erinnerungskultur spielt der seit mehr als 90 Jahren erscheinende „Afrikanische Heimatkalender“ Das den einheimischen Volksgruppen zugefügte Leid, das als

fortdauerndes Trauma mehr als 100 Jahre über mehrere Generationen hinweg nachwirkt, könnte allenfalls durch einen 'Wahrheits- und Versöhnungs-Prozess' wie er in Südafrika stattgefunden hat, ans Licht kommen. Der Landraub, der damals begangen wurde, kann nicht oder nur teilweise rückgängig gemacht oder kompensiert werden. So wichtig es ist, auf akademischer Ebene die Kolonialgeschichte der Vergangenheit zu entreißen, ein Studienprozess, wie er jetzt von der EKD betrieben wird, ist in Gefahr, die Opfer von damals zu Studienobjekten von heute zu machen oder Geschichte einseitig aus der Sicht der Täter wiederzugeben.

Hanns Lessing ging bei der Podiumsdiskussion davon aus, dass mit dem Studienprozess eine „gemeinsame Geschichte ausgearbeitet“ worden ist, für die jetzt „gemeinsam Verantwortung“ übernommen werden kann.

„Wir lesen das (den Sammelband) jetzt zusammen und übernehmen gemeinsam die Verantwortung, mit den immer noch spürbaren Konsequenzen dieser Geschichte umzugehen.“ (D81) „Ich würde mir wünschen, dass der Forschungsband und die vielen geplanten Tagungen möglichst viele Menschen dazu ermutigt, sich angesichts der vielen Probleme und Konflikte nicht wieder in koloniale

Identitätskonstruktionen (Kolonialisten und Kolonialiserte, Weiße und Schwarze, Deutsche und Herero usw.) auseinander dividieren zu lassen“.

Auch Erich Hertel ging in der Plenumsdiskussion davon aus, dass mit dem vorläufigen Abschluss des Studienprozesses und der Veröffentlichung des Sammelbands ein gemeinsames Geschichtsverständnis hergestellt und damit auch eine gemeinsame Zukunft eröffnet worden ist: „Wir haben den Eindruck, und ich denke, das ist auch so. Wir können an dieser Stelle nur gemeinsam weitermachen und nicht mehr als einzelne Kirchen, sondern nur als drei lutherische Kirchen, die weitgehend eine gemeinsame Geschichte haben und nun in dieser Geschichte gemeinsam weiter marschieren wollen“ (D79)

So optimistisch und zukunftsweisend sich Hertel gibt, gleichzeitig äußert er sich außerordentlich skeptisch im Hinblick auf die aus der Finnischen Mission hervorgegangene, größte „schwarze“ namibische lutherische Kirche im Norden des Landes, die Evangelical Lutheran Church in Namibia (ELCIN), die vor allem von Ovambos gebildet wird: „Wie wir die ELCIN mit ins Boot bekommen, ist mir noch ein bisschen ein Rätsel; denn sie fühlen sich, soweit ich mit ihnen gesprochen habe, nicht ganz angesprochen, weil sie meinen, mit dieser Kolonialgeschichte nicht so viel zu tun zu haben, wie wir natürlich“. Damit schlägt Hertel ein ganz neues und eigenes Kapitel auf, das bisher im Studienprozess noch nicht einmal ansatzweise behandelt worden ist, aber von seiten der

DELK immer dann aufgeschlagen wird, wenn es darum geht, vor allem der ELCIN die Schuld an dem Scheitern der Einheitsbemühungen in der lutherischen Kirchen zuzuschreiben.

Tatsächlich waren die Christen im Norden als Ovambos anders als die Herero, Nama und Damara im Süden vom Völkermord von 1904-08 nur am Rande betroffen. Ihre Erzählungen gehen vor allem auf die Leidensgeschichten während der südafrikanischen Besatzung in den 60er, 70er und 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts zurück. Sie stellen heute zugleich den Befreiungskampf der Befreiungsbewegung SWAPO in ein helles Licht. Mit der Aufhebung der von ihnen bekämpften Apartheid sehen sie sich als Sieger in diesem Kampf um die Befreiung ihres Landes. Ihre Erzählung vom Befreiungskampf bildet die offizielle, von der herrschenden Staatspartei SWAPO getragene Erinnerungskultur. Dass daneben, wie sich bei dem Jubiläum der Christuskirche und der Heimholung der Schädel gezeigt hat, noch immer zwei auf den Völkermord von 1904-08 bezogene einander weitgehend widersprechende Erzählungen gelten, darf nicht verschwiegen werden. Zu meinen, daß mit dem Studienprozess eine „gemeinsame Geschichte“ „ausgearbeitet“ worden ist und dass im Hinblick auf die Vergangenheit durch die Vermeidung von Begriffen wie „Kolonialisten“ und „Kolonisierte“ oder „schwarz“ und „weiß“ und durch die Gleichsetzung von „Opfern“ und „Tätern“ eine positive Veränderung bewirkt werden kann, ist eine Selbsttäuschung und ein Irrtum.

Die „Mission“ wird der „Auslandsarbeit“ subsummiert

In dem Sammelband werden nun aber nicht nur deutsche Gemeinden und „Kirchen“ im südlichen Afrika behandelt, sondern einige Missionsgesellschaften, die in dem Sammelband anachronistisch als „Missionswerke“ bezeichnet werden. Bei den „deutschen“ Missionsgesellschaften im südlichen Afrika handelt sich um die Rheinische, Berliner und Hermannsbürger Missionsgesellschaft, sowie die Herrnhuter Brüdergemeine. Diese geben schon in ihrem Namen zu erkennen, dass sie sich nicht in erster Linie als deutsche, sondern als mit einer besonderen Region in Deutschland verbundene Einrichtungen verstehen. In dem Sammelband werden sie, dem nationalen Denken verhaftet, wie selbstverständlich als „deutsch“ eingestuft. Sie werden einer fiktiven „Deutschen evangelischen Kirche im kolonialen südlichen Afrika“ inkorporiert und schließlich der Auslandsarbeit der EKD subsummiert. Diese kolonialistische Zuordnung entspricht im Grunde weder dem

ursprünglichen noch dem heutigen Selbstverständnis der genannten Missionsgesellschaften und wird am wenigsten dem der Brüdergemeine gerecht (so auch Konrad Raiser D 61).

Während Mission nach ihrer biblischen Bestimmung auf die Überwindung von ethnischen und nationalen Grenzen ausgerichtet ist, hält „Auslandsarbeit“ an den Grenzen, wie sie im national-kolonialen Zeitalter errichtet worden sind, fest. Es handelt sich um zwei grundverschiedene Ansätze. Nur in dem, dass sie beide, Mission und Auslandsarbeit, von der bewohnten Erde als einer geographischen Einheit ausgehen, stimmen sie überein. Geographisch gesehen, findet „Mission“ nach christlichem, auf der Weltmissionskonferenz in Mexico 1968 formuliertem Verständnis „auf sechs Kontinenten“ statt, während „Auslandsarbeit“ auf der Unterscheidung zwischen „Ausland“ und „Inland“ basiert und von Deutschland als „Inland“ ausgeht. Wie im politischen Bereich in der Diplomatie wird von Deutschland ausgehend die Welt nach unterschiedlichen Einflussgebieten eingeteilt, wobei Zentrum und Peripherie von vorneherein feststehen. Im Grundsatz versteht sich christliche Mission als *Missio Dei* anders, auch wenn die Evangelischen Missionswerke in Deutschland bei der Einteilung der Welt praktisch ebenfalls noch immer weitgehend von Deutschland oder einer Region als ihrem Mittelpunkt ausgehen. In der Ökumenischen Bewegung hat, nicht zuletzt angestoßen von einzelnen Vertretern der Mission, ein anderes Verständnis und eine andere Ausrichtung stattgefunden, die nicht auf nationale Identitäten, sondern auf ökumenische Weite, auf Überwindung von Grenzen und Achtung des Anderen setzt. So sind auch im kolonialen Zeitalter nicht alle Vertreter der Mission dem kolonialen Denken anheimgefallen. Auch einzelne Beiträge des Sammelbands differenzieren und betonen die Distanz zumindest von Teilen der Mission gegenüber dem kolonialen Unternehmen. So schreibt Reinhard Wendt in seinem Beitrag „Das südliche Afrika in der Öffentlichkeitsarbeit der Rheinischen Missionsgesellschaft“ (SB 107-120): „Auch wenn die Rheinische Missionsgesellschaft (RMG) Vorteile in der Kolonialherrschaft sah und an ihrem Ausbau und ihrer Verfestigung mitwirkte, stand sie ihr jedoch keineswegs uneingeschränkt positiv gegenüber. Eine Distanz war unverkennbar.“ (118) Klaus Koschorke weist in seinem historischen Einleitungsreferat bei der Abschlusstagung in Hofgeismar darauf hin, dass „die Auseinandersetzungen innerhalb der deutschen Missionsbewegungen über die (traditionellerweise) internationale oder (neuerdings stärker) nationale Ausrichtung der Mission zu den spannendsten Debatten der 1880er Jahre zählen“ (D 42). Schließlich stellt Jürgen Kampmann in seinem Beitrag „Kolonie und 'Deutschtum' in der deutschen theologischen Diskussion bis 1922“ (175- 191) fest: „In der Vielzahl der evangelischen Missionsgesellschaften gab es hinsichtlich ihrer jeweiligen Ausrichtung der Tätigkeit im Blick auf die jeweils wahrgenommene Rolle gegenüber der einheimischen Bevölkerung in den deutschen 'Schutzgebieten' einerseits und dem

Bemühen um die Wahrnehmung nationaler deutscher Interessen an den Kolonien (besonders ökonomischer Art) durchaus Differenzen, die auch danach fragen ließen, wie dem Eindruck gewehrt werden konnte, dass man christliche Mission nicht nur als Vorhut für die europäische Zivilisation, sondern um des Reiches Gottes willen betrieb.“ (183)

Im Gegensatz dazu besteht eine Tendenz unter den Herausgebern , „Mission“ und „Auslandsarbeit“ in einem Atemzug zu nennen und sie „gleichermaßen“ unter kolonialistisches Vorzeichen zu stellen . (24). Das kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass sich in dem Sammelband unter dem Oberthema „Konsequenzen deutscher (!) Einwanderung(!)“ und den Überschriften „Rassismus und Ausgrenzung“ sowie „Landkonflikte“ allein 7 Beiträge des Sammelbands ausschließlich mit der Rolle von Missionsgesellschaften beschäftigen und diese einer besonderen Untersuchung unterziehen. In der Einleitung beschreiben die Herausgeber Position und Verhalten der Siedler auf der einen und der Missionare auf der anderen Seite und setzen Akzente . Von den Siedlern heißt es: „ Für die afrikanischen Gesellschaften waren die deutschen Einwanderer (neben den englisch- und afrikaanssprachigen) eine weitere Siedlergruppe, mit der es in Fragen wie Landbesitz und auf dem Arbeitsmarkt zu Problemen kommen konnte. Aus dieser Zusammenstellung wird deutlich, dass eine einfache Definition die Situation der deutschsprachigen Minderheit im südlichen Afrika nicht angemessen beschreiben kann. Die Beiträge dieses Sammelbands entwickeln deshalb keine einheitliche Begrifflichkeit, sondern versuchen die Entwicklung zu verstehen, indem sie die unterschiedlichen Beziehungsebenen im Blick behalten, die das Leben der deutschsprachigen Minderheiten im südlichen Afrika prägten“(32) Von den „Missionswerken“ und Missionaren wird gesagt: „Der Abschnitt ' Rassismus und Ausgrenzung belegt, wie sehr die deutschen Missionswerke trotz ihrer Betonung der Gottesebenenbildlichkeit aller Menschen Teil der kolonialen Wirklichkeit waren. Die missionarische Arbeit zielte... auf die Gründung frommer Gemeinschaften unter der teilweise sehr rigiden moralischen Leitung von Missionaren. Diese von den Missionswerken etablierte 'Erweckungstopographie' entfaltete im Prozess der Intensivierung der kolonialen Ausbeutung ihre ganz eigene religiöse und politische Dynamik. Zwar protestierten Missionare, um ihre Gemeinden vor dem vermeintlich moralisch verderblichen Einfluss der Siedler zu schützen, immer wieder gegen Landraub, Alkoholhandel und Zwangsarbeit und waren aus diesem Grund eine der wichtigsten zeitgenössischen Stimmen gegen koloniales Unrecht. Auf der anderen Seite stellten die Missionswerke die Legitimität der kolonialen Ordnung nicht grundsätzlich in Frage und trugen mit der Errichtung von

Missionsstationen und mit der Forderung nach der Einrichtung von Reservaten selbst zur Aufteilung des Landes in 'weiße' und 'schwarze' Siedlungsgebiete bei.“ (36f)

Es zeigt sich, wie die Herausgeber Gewichte setzen und gängige Vorurteile bedienen. Mit einer Abwertung der „Mission“ wird zugleich eine Aufwertung der „Auslandsarbeit“ versucht, so dass beides gleichermaßen, wie in dem Titel des Sammelbands schon vollzogen, zur Auslandsarbeit erklärt werden kann.

Tatsächlich war „die Mission“, wie inzwischen mehrfach nachgewiesen ist, in vielfacher Weise und gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend in das koloniale System verstrickt und in vieler Beziehung Teil des kolonialen Systems. Dass das aber in viel höherem Mass auf die Auslandsarbeit zutrifft, ja dass diese ihre Entstehung weitgehend dem Kolonialismus verdankt und einen prominenten Ausdruck des Kolonialismus darstellt, während von „der Mission“ immer wieder einzelne Kräfte des Widerstands gegen das koloniale Unternehmen ausgingen und internationale ökumenische Bestrebungen gefördert wurden, kommt in dem umfangreichen Sammelband nicht zur Geltung. Die Einleitung zu dem Sammelband stellt eine „Spannung zwischen territorial umgrenzter Kirchlichkeit und missionarischem Kosmopolitismus“ fest, die sich angeblich in „vielen Beiträgen dieses Sammelbands findet“. Es handelte sich dabei, wie die Herausgeber schreiben, um zwei unterschiedliche „Stränge“, die „ganz unterschiedliche historische Entwicklungen motivieren und beeinflussen konnten“, wobei „eine einlinige Betrachtung, die die Tendenz zur territorialen Umgrenzung allein bei den evangelischen Landeskirchen, die Entwicklungen zu einer transnationalen und transkulturellen Internationalität dagegen auf der Seite der von Deutschland ausgehenden Missionsarbeit lokalisierte, der historischen Entwicklung nicht gerecht würde“(24).

Nur am Rande, d.h. in einer Anmerkung (Einleitung 31, S.65), erfährt man . „Im Rahmen des Studienprozesses war es nicht möglich, die Thematik in ihrer Breite vollständig zu entfalten. So fehlt etwa ein Beitrag zur Auslandsarbeit von kirchlichen Vereinen, wie etwa der Gustav-Adolf-Stiftung, des Lutherischen Gotteskastens und des Centralausschusses für die Innere Mission sowie der Missionswerke. Diese Körperschaften waren wichtige Träger der deutschen evangelischen Auslandsarbeit und haben sie gerade in den Anfangsjahren bis zum verstärkten Engagement der Landeskirchen am Ende des 19. Jahrhunderts entscheidend geprägt.“ Dass historische Informationen über „wichtige Träger der deutschen evangelischen Auslandsarbeit“ in dem Sammelband fast völlig fehlen, mindert seinen

Wert . Ein allein 10 Seiten des Sammelbands umfassendes Kapitel ist überschrieben: „Die Bedeutung des Diasporabegriffs für das Verständnis der Geschichte der deutschen evangelischen Auslandsarbeit“. (38-48). Die Erörterungen dieses Kapitels können in keiner Weise einen Ersatz für notwendige historische Klärung bilden. Noch weniger kann dadurch die Behauptung widerlegt werden, dass es mehr als 2 „Stränge“ waren, die die kolonialistische Entwicklung gegen Ende des 19. Jahrhunderts geprägt haben und dass es vor allem „der Mission“ zu verdanken ist, wenn im selben Zeitraum „internationale ökumenische Bestrebungen“, wenn auch viel zu vereinzelt und lediglich zaghaft zum Zug gekommen sind.

Völkermord als Anlass, „Mission auf den Prüfstand zu stellen“

Während die Rolle der deutschen Gemeinde während des Kolonialkriegs in dem Sammelband nicht in den Blick kommt, ist für Hanns Lessing in seinem Beitrag „In der Nähe dieser Wasserstellen sollen Konzentrationslager errichtet werden“ der Völkermord mit der Errichtung von Konzentrationslagern Anlass, die damalige „Missionstheologie auf den Prüfstand“ zu stellen.(481). Dabei nimmt er die Rheinische Missionsgesellschaft besonders ins Visier: „Wenn es einen Ort gibt, an dem die Verstrickung der Rheinischen Missionsgesellschaft in das koloniale System der Entrechtung in besonderer Weise manifest geworden ist, dann ist es die Mitwirkung am System der Konzentrationslager“(472).

Doch zuvor geht er auf die „Interventionen der Rheinischen Missionsgesellschaft zu Beginn des Kolonialkrieges“ ein.(481) Lessing beschäftigt sich dabei vor allem mit dem damals heftig diskutierten und von deutscher Seite stark verurteilten Leserbrief des rheinischen Missionars Jakob Irle in der Zeitung „Der Reichsbote“ vom 22. März 1904. Irle hatte in seinem Brief zu der gegen die Herero gerichteten, den Vernichtungsfeldzug vorbereitenden Gräuelpropaganda der deutschen Medien deutlich Stellung genommen. Aufgrund seiner jahrelangen Tätigkeit als rheinischer Missionar konnte Irle viele Beispiele anführen, wie sich deutsche Siedler an namibischen Frauen und Männern in erschreckender Weise vergangen hatten. Dagegen würdigte Irle in seinem Leserbrief diejenigen Herero, die sich dem Ruf nach Rache entzogen, indem sie Siedler beschützten und sich für friedliche Beziehungen aussprachen. Für die deutsche Öffentlichkeit war damals die einfache Tatsache, dass ein „Deutscher“ sich auf die Seite der einheimischen Namibianer stellte, kaum erträglich.

Nach Lessing "führte Irles Kritik.. nicht zu der intendierten moralischen Selbstbesinnung auf deutscher Seite, sondern heizte den Vernichtungskurs noch an und wurde auf diese Weise zu einem eindrucklichen Beispiel für die politische Schwäche der Missionsposition"(482).Als „nachdrücklichstes Beispiel“ für die negative Haltung der deutschen Öffentlichkeit verweist Lessing auf die Rede von Reichskanzler von Bülow am 9.5. 1904 vor dem Deutschen Reichstag. In dieser Rede „wandte sich der Reichskanzler mit implizitem Verweis auf Irle an die Rheinische Mission und forderte sie auf, in der Stunde der Not auf der Seite ihrer Landsleute zu stehen: 'Ich kann ihnen weder das Recht der Neutralität zwischen Deutschen und Hereros einräumen, noch das Amt eines Anklägers oder Richters zugestehen.'"(483) . Auch von kirchlicher Seite wird Irle damals heftig angegriffen. In einer in der „Christlichen Welt“ veröffentlichten Erwiderung, die Lessing aufgreift, widerspricht der bekannte Wilhelm Anz, ehemaliger Pfarrer der deutschen Gemeinde von Windhoek, der Darstellung von Irle und nimmt die deutschen Siedler in Schutz, „von denen viele nur in harter Arbeit ihr Brot verdient“ und „in bestem Einvernehmen“ mit den Einheimischen gestanden haben“ (482) „Es ist höchste Zeit, auch den Deutschen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“ (483).

Wie Lessing ist auch Rudolf Hinz bei einer Beurteilung von Irle daran interessiert, die Gegenstimme von Anz zu Gehör zu bringen, ohne zu bemerken, dass es sich bei Irle auf der einen und Anz auf der anderen Seite um ein asymmetrisches Verhältnis gehandelt hat.Nach Hinz "ging Anz in seiner Analyse der Ursachen des Aufstands weiter als Irle. Für ihn lagen die Ursachen des Aufstandes nicht so sehr im unmenschlichen Verhalten vieler 'Weißer'. Es gehe in diesem Aufstand vielmehr um die Frage der Macht im Land... Schließlich läuft doch jede Kolonisierung auf eine Vergewaltigung der alteingesessenen Bewohner hinaus.“ (379f). Hinz bezeichnet dies als eine „nüchterne Feststellung“ (380) und charakterisiert Anz als „Theologen und Zeitgenossen, der nicht nur im Horizont seiner Zeit dachte, sondern sich Distanz zu dem bewahrt hatte, was in seiner Zeit und Umgebung gedacht und gesagt wurde“ (380) Lessing dagegen vermisst bei Irle, dass dieser „weder antikolonial argumentiert noch die Präsenz europäischer Siedler in Namibia in Frage stellt.“ (482)Der Rheinischen Mission hält Lessing vor, dass sie „angesichts der grundsätzlichen Infragestellungen ihrer Arbeit in diesem Konflikt ihre Grundpositionen weder öffentlich noch intern verteidigt hat“ (483).

Nach Lessing wird in „Irles Beitrag die theologische Konstruktion der

drei missionarischen Raumkonzepte, Missionsstation, afrikanisches Land und Siedlergebiet deutlich sichtbar. Die Missionsstation erscheint als ein Ort des Friedens. Das Hererovolk wird, wie Irle mit Verweis auf die getauften Christen deutlich macht, als Repräsentant einer besseren Welt verstanden. Die Siedlerschaft erscheint dagegen als unmoralisch und verderbt. Der Krieg ist in den Augen Irles durch die Schuld der Siedler begründet, die durch ihre Gewalt und Sündhaftigkeit den berechtigten Hass der Herero auf sich gezogen hätten“ (482)

Lessing ist in seinem Beitrag vor allem an „theologischen“ und „missionarischen Raumkonstruktionen“ interessiert. Sie ermöglichen ihm aus einem großen Abstand heraus zu argumentieren und die historische Wirklichkeit entsprechend einzuordnen. Dadurch gelingen ihm neue Wortschöpfungen wie „Theologie der Missionsstation“ (479

„Reservatstheologie der Mission“ oder „Arbeitslagertheologie“ (494) Letzteren „Theologien gemeinsam ist die Struktur der einschließenden Ausschließung (Agamben), mit der sie die indigene Bevölkerung ihrem universalen Anspruch unterwerfen und ihnen dabei gleichzeitig den Schutz durch das Recht verwehren.“ (494) Lessing bemerkt, dass die „Interpretation“ der „missionarischen Weltanschauung“ von Warneck und Kähler „mit den Kategorien von Agamben komplizierter ist als die Einordnung der Theologie Troeltschs“ (481). Trotzdem erscheinen alle drei Theologien in gleicher Weise unter der Überschrift

„Kolonialtheologie“ (473, 477) Zutreffend stellt Lessing fest: „Im Augenblick der Gefahr stellte die Missionstheologie keine Ressourcen bereit, mit denen sich die Vernichtung hätte stoppen lassen“ (485)

„Selbst die Einrichtung von Konzentrationslagern konnte vor diesem Hintergrund... als eine positive Entwicklung verstanden werden“ (481)

Das Hauptinteresse von Lessing scheint darin zu bestehen, die Mitwirkung oder gar die Initiative der Missionsgesellschaft bei der Errichtung von „Konzentrationslagern“ während oder nach dem Krieg herauszustellen und dieses auf die zeitgenössische Missionstheologie zurückzuführen. Deshalb auch das Zitat in der Überschrift seines Artikels „'In der Nähe dieser Wasserstellen sollen Konzentrationslager errichtet werden'. „. Missionsinspektor Haußleiter, auf den sich Lessing mit seiner Zitierung bezieht, scheint nicht durchgehend den Begriff „Konzentrationslager“ zu verwenden, sondern spricht auch von „Freistätten“ oder „Zufluchtsstätten“ (489). Diese Begriffe sind in allen drei Fällen Euphemismen, aber sie unterscheiden sich in ihrer Bedeutung und Begriffsgeschichte erheblich. Lessing gibt zu, „dass Haußleiter keine Vernichtungslager im Sinn hat, wenn er von 'Konzentrationslager spricht“ (489). Trotzdem setzt er diesen Begriff mit seinen bekannten Assoziationen zu Naziverbrechen und „Burenkrieg“ in Verbindung mit

der Mission fast durchgehend ein.

Seine auffallend scharfe Beurteilung der Rheinischen Mission aber führt Lessing auf die Beeinflussung der Missionare durch die zeitgenössische Missionstheologie zurück. Dazu holt er weit aus und bringt die Philosophie von Giorgio Agamben und die Theologien von Ernst Tröltzsch, Gustav Warneck und Martin Kähler ins Spiel. Lessing schreibt: „In den Berichten der Missionare vor Ort und ihrer Vorgesetzten aus Barmen wird die Wirklichkeit schrecklich verzeichnet. Das zeigt, wie sehr die Empfindungen der Missionare bis in die Bereiche der allerelementarsten Wahrnehmung hinein durch theologische Konstruktionen bestimmt waren. Die Vorstellungen der Mission werden nach wie vor von der Vorstellung einer dreipoligen Kolonialtopographie geleitet, mit der Mission im Zentrum und den nach den Kategorien Gesetz und Evangelium definierten Regionen der Siedler und der indigenen Völker... Obwohl viele Missionare mit dem Elend in den Lagern täglich zu tun haben und ihrer menschlichen Betroffenheit sehr offen Ausdruck geben, erlaubt es dieses Kategoriensystem nicht, das Lagersystem grundsätzlich zu kritisieren.“(491)

Lessing entfernt sich mit seiner „theologischen Rekonstruktion“ von der namibischen Wirklichkeit im Kolonialkrieg 1904-08 sehr weit. Es war das außerordentliche Verdienst des namibischen Theologen Lucas de Vries 1978 in seiner Dissertation „Mission and Colonialism“ die Rolle der Rheinischen Mission in der Zeit des Kolonialismus erstmals grundsätzlich und teilweise heftig in Frage gestellt zu haben. Aber schon de Vries musste damals feststellen: „Durch ihre Vermittlertätigkeit haben die (rheinischen) Missionare unschätzbare Verdienste für die Rettung der Reste dieses Volkes (der Herero) geleistet“ (197). Es ist bekannt, dass von Trotha seinen Vernichtungsbefehl im Dezember 1904 auf ausdrücklichen Befehl des Generalstabs aus Berlin zurücknehmen und die angebotene Vermittlertätigkeit der Rheinischen Mission annehmen musste. Es ist auch bekannt, dass sich die Mission nach dem Krieg in mehrfacher Hinsicht als Vermittlungsinstanz bemühte. Nicht nur dass sie sich für die Gefangenen und teilweise deren Umsiedlung in klimatisch günstigere Gegenden einsetzte. Missionare und vor allem einheimische Evangelisten eröffneten Kommunikationswege zu den deutschen Behörden. Die Mission brachte ein Schulwesen unter den Einheimische in Gang.. All das führte zu heftiger Kritik von Seiten der deutschen Siedler. Sie übten Kritik an der „allzu milden Behandlung der Gefangenen“ und behaupteten dass die „Sammelstellen Anlaufpunkte für geflohene Arbeiter“ seien.

Ein Vorgang im Jahr 1905 zeigt, welche weitgehenden Zukunftsvorstellungen einzelne Vertreter der Rheinischen Mission

entwickeln konnten. Bei einer Besprechung am 18. September 1905 im Reichskolonialamt in Berlin vertraten die Missionsinspektoren Haußleiter und Spiecker die Forderung der Rheinischen Mission nach lebensfähigen Reservaten, die den namibischen Völkern eine gewisse Selbstverwaltung und kulturelle Identität lassen sollten. „Zum Erstaunen der Vertreter des Reichskolonialamts betonten die Inspektoren, dass es das Ziel der Mission sei, 'eine selbständige Eingeborenenkirche zu gründen'. In der Situation des Jahres 1904(sic), schreibt Lessing, war diese Vorstellung realitätsfern und wurde deshalb von offizieller Seite auch sofort zurückgewiesen.“ (488) Dem kann heute entgegengehalten werden, dass trotz der „Begrenztheit missionarischen Denkens“ „aus der Asche der Zerstörung eine lebendige Kirche geboren worden ist, auf die Christinnen und Christen in Namibia stolz sein können“ (Zephanja Kameeta)(494f)

Die Aufteilung der lutherischen Kirche in „schwarze“ und „weiße“ Gemeinden wird verharmlost

Fritz Hasselhorn liefert als einziger einen Beitrag, der den nach der Separation entstehenden Konflikten zwischen einer weißen und einer schwarzen lutherischen Gemeinde und dem Zwiespalt, dem ein Missionar im „Doppelamt“ ausgesetzt ist, detailliert und voll Empathie nachgeht. Wie Hasselhorn nachweist, ziehen bei Konflikten die schwarzen Christen in Natal aufgrund der ungleichen Machtverhältnisse in der Frage der Benutzung von Kirchen- und Schulgebäuden sowie in Land- und Lohnfragen immer den Kürzeren. Wenn man die Frage nach „Opfern“ und „Tätern“ stellt, wird erneut deutlich, dass sich die Schwarzen auf der Seite der Opfer und die Weißen auf der Seite der Täter befinden. Das „Doppelamt“ war im südlichen Afrika eine oft praktizierte Übung, Danach war ein Missionar sowohl für eine schwarze als auch für eine benachbarte weiße Gemeinde zuständig. Auch hierbei zeigt sich, dass sich die weißen Missionare dem bestehenden gesellschaftlichen und kirchlichen Machtgefälle nicht entziehen und sich im Konfliktfall fast immer auf die Seite ihrer mitweißen Christen schlugen.

Paul John Isaak nimmt in seinem Beitrag auch zu der Frage der Gründung und Erhaltung von getrennten „weißen“ und „schwarzen“ Gemeinden in Namibia Stellung: „Nicht Einheit in Verschiedenheit, sondern Spaltung in Verschiedenheit war die Basis, auf der Kirchen gegründet wurden.“ Den gleichen Vorgang bemerkt Isaak auch in Südafrika, wo für den Gründer der Hermannsburger Mission,

Ludwig Harms, zwar „feststand, dass es nur eine lutherische Kirche für Siedler und Afrikaner geben sollte“(6019), wo aber schon bald durch die von weißer Seite induzierte Aufteilung in „schwarz“ und „weiß“ eine Spaltung der Kirche stattfand.

Für die Gegenwart sieht Konrad Raiser im Fortbestehen separater deutscher Gemeinden im südlichen Afrika ein „Relikt aus der Kolonialzeit bzw. der Zeit der Apartheid“(D 63) Reinhart Kößler urteilt in seinem Beitrag „Der Studienprozess im Kontext der Debatte zum Umgang mit der Kolonialgeschichte“ (D 56-61) :“ Die Aufrechterhaltung des Erbes der Segregation durch die Fortdauer institutioneller Trennung in einer für Namibia, aber auch für Südafrika so zentralen Institution wie den Kirchen kann schwerlich zum sozialen Frieden beitragen, noch zur Überwindung der Spaltungen und Klüfte in Gesellschaften, die sich im globalen Maßstab durch ein extremes Maß an sozialer Ungleichheit auszeichnen.“(D 60)

Auch Jürgen Kampmann kommt in seinem Beitrag in Hofgeismar auf das Nebeneinander von zwei Gemeinden in Namibia zu sprechen: „Man kann das nicht als von vornherein programmatische, fixierte ekklesiologische Entscheidung kennzeichnen. Denn hinter dem Interesse der eigenen Gemeindebildung stand zunächst die Sprachhürde... Dieses Faktum wurde dann aber nicht etwa..allmählich abgeschliffen, sondern durch die katastrophalen, von schwerster deutscher Schuld belasteten Ereignisse im Zusammenhang der Aufstände der Herero und Nama und dem gegen sie geführten Vernichtungsfeldzug massiv verschärft“ (D71) Den deutlichsten Beweis , dass die Aufteilung der Gemeinden von Deutschland aus betrieben und gegen Ende des 19. und Anfang des 20 Jahrhunderts mit rassistischen Argumenten forciert wurde, hat die damals wohl prominenteste Persönlichkeit des deutschen Protestantismus, der damalige Oberkonsistorialrat Hermann Kapler, 1913 bei einem Vortrag zu den deutschen Schutzgebieten geliefert. Er wird in einem Beitrag von Jürgen Kampmann zitiert: „ Die weiße Rasse ist die herrschende, die schwarze und gelbe die dienende; und diese durch natürliche Verhältnisse begründete Verschiedenheit ist durch Niederwerfung des großen Aufstands von 1904-07 noch schärfer als vorher, vielleicht auch schärfer als in anderen Schutzgebieten ausgeprägt worden. Mit diesem Tatbestand ist es objektiv und namentlich auch im Bewusstsein der weißen Bevölkerung unvereinbar, daß sie, die sie alle Macht, allen Besitz und alle höhere Kultur in ihrer Hand vereinigt, sich außerstande bekennen soll, ihre gottesdienstlichen Bedürfnisse durch eigene Krafr und mit der Hilfe des deutschen Mutterlandes zu befriedigen, und dass sie dauernd zu Gast gehen soll in die Missionskirchen, zu deren Bau und Unterhaltung die Eingeborenengemeinden mit Handdiensten und

Beiträgen herangezogen werden.“ (96f)

Dass es sich bei der Spaltung der lutherischen Gemeinden um einen von „weißer“ Seite induzierten Irrweg handelt, wird von den Herausgebern des Sammelbands nicht übernommen. Sie stellen lediglich verharmlosend fest, dass in Folge einer „beschränkten ökumenischen Perspektive“ das Verhältnis der Siedlergemeinden zu den Missionsgemeinden an „vielen Orten zum Problem geworden“ ist... „In der Konsequenz gingen Siedler- und Missionsgemeinden,.. oft getrennte Wege“, heißt es . „Dort, wo die Verbindung erhalten blieb, wenn etwa ein Missionar auch die pfarramtliche Versorgung einer deutschsprachigen Gemeinde übernahm, waren die Beziehungen durch vielfältige Spannungen gekennzeichnet.“(28) Dass die Herausgeber damit den schwerwiegenden „theologischen und moralischen Anliegen, die im Hintergrund des Studienprozesses stehen“ (23) in keiner Weise gerecht werden, ist offensichtlich.

Schwarze reformierte Theologen bezeichnen den Vorgang der Spaltung in Südafrika als „Häresie“ und gehen der Geschichte dieser Häresie schon relativ früh (1983) intensiv und gründlich nach. Sie schreiben der Synode der Nederduits Gereformeerde Kerk (NG.Kerk) im Jahr 1857, auf der separate Abendmahlsgottesdienste „wegen der Schwachheit mancher“ erlaubt wurden, eine Schlüsselbedeutung zu. Auf lutherischer Seite gibt es dazu keine entsprechende Forschung. Auch der ausführliche Beitrag von Christian Hohmann, Die Beziehungen der Gemeinden in der Kapregion zur Lutherischen Kirche in Hannover (393 - 418) und sein umfangreiches, auf einer Dissertation aufbauendes Buch „Auf getrennten Wegen. Lutherische Missions- und Siedlergemeinden im Spannungsfeld der Rassentrennung“, 2011, bieten dazu nur ungenügende Auskunft. Festgestellt wird nur, dass 1861, d.h. also ungefähr zur selben Zeit, in der die entscheidende Synode der NG-Kerk stattfand, die erste „Deutsch-Lutherische Gemeinde“ in Südafrika als Abspaltung von der schon seit 1781 bestehenden niederländisch sprechenden lutherischen Gemeinde in Kapstadt gegründet wurde. Zum ersten Mal in der südafrikanischen Kirchengeschichte wurde Deutschsprachigkeit als konstitutiv für eine Gemeindegründung betrachtet. Deutschsprachigkeit wurde nicht nur zur Unterscheidung von Niederländischsprachigen benützt, sondern auch, wie das in der Folgezeit immer wieder geschehen ist, um „Schwarze“ vom „weißen“ lutherischen Gottesdienst und von der „weißen“ Gemeinde fernzuhalten . Deutsch wird bekanntlich im Unterschied zu Englisch oder Niederländisch/Afrikaans nur von einer kleinen Minderheit in Südafrika gesprochen und verstanden.

..

Der einzige Pfarrer, der deutlich aus der Reihe der Pfarrer von „weißen“ lutherischen Gemeinden in Südafrika herausfällt, indem er im Sinne Kistners aus christlicher Überzeugung „Grenzen überschritten“ hat, ist Georg Wilhelm Stegmann. Er ist außerdem der erste Pfarrer einer „weißen“ lutherischen Gemeinde, der nicht aus den Niederlanden oder aus Deutschland, sondern gebürtig aus der Kapkolonie stammte. Er würde es verdienen, positiv herausgestellt zu werden. Bei Hohmann fällt seine Würdigung relativ distanziert aus: „Stegmann vertrat während seines Pfarrdienstes strenge sittliche und religiöse Grundüberzeugungen und Maßstäbe, die sich nicht nur gegen Mitglieder des Kirchenrates richteten, sondern ebenso gegen seinen holländischen Kollegen van Staveren, zumal Stegmann dessen Rechtgläubigkeit in Zweifel zog. Zugleich legte Stegmann einen ausgeprägten missionarischen Eifer an den Tag, den er besonders in seiner Zuwendung zu den damals offiziell freigelassenen Sklaven erkennbar werden ließ: So feierte er mit ihnen am 1. Dezember 1838, dem Tag der endgültigen Sklavenbefreiung, einen Gottesdienst in der schottischen St. Andrews-Kirche. Seitdem hielten er und der Pfarrer dieser schottischen Gemeinde, G. Adamson, in der St. Andrews-Kirche jeden Sonntag einen Gottesdienst für ehemalige Sklaven und so genannte 'freie Schwarze'“(401).

1885 ging es bei einer Konferenz anlässlich einer Visitationsreise des Berliner Missionsdirektors Theodor Wangemann auch um die Frage, ob sich Vertreter von deutschen und einheimischen Missionsgemeinden zu einer gemeinsamen Synode zusammenschließen dürften und könnten. Es wird davon berichtet, dass sich die „Gemüter“ der anwesenden Konferenzteilnehmer über dieser Frage „erhitzten“ und dass das als „peinlich“ empfunden wurde (410). Konsequenzen in der einen oder anderen Richtung wurden damals auch infolge von innerdeutschen nach Südafrika importierten kirchenpolitischen Konflikten keine gezogen (411).

Erst 1895 kam es bei einer konstituierenden Synodalversammlung mit der Gründung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Synode als Zusammenschluss der deutschen Gemeinden aus beiden Kapregionen zu einer Entscheidung. Damals wurde die Trennung von den schwarzen einheimischen Gemeinden und der gleichzeitige „Anschluss“ an die Lutherische Kirche in Hannover bewusst vollzogen.

Der Anschluss an eine deutsche Landeskirche war dabei entscheidend wichtig. So stellt das auch Christian Hohmann dar: „Durch die kontinuierliche finanzielle Unterstützung seitens der Hannoverschen Landeskirche konnten sich die Gemeinden der Deutschen Evangelisch-

Lutherischen Synode Südafrikas unabhängig von den „schwarzen“ lutherischen Missionsgemeinden entwickeln und waren nicht auf eine Zusammenarbeit mit ihnen angewiesen. Entsprechendes gilt für die deutschsprachigen Gemeinden in Transvaal und Oranje-Freistaat, die sich der Preußischen Kirche anschlossen und ebenfalls unter sich blieben“ (418).

Die Hauptverantwortung für die Spaltung der lutherischen Gemeinden in Südafrika lag also, was diese „verwobene (entangled) Geschichte“ betrifft, von Anfang an nicht bei den Gemeinden am Ort, sondern bei den kirchlichen Instanzen in Deutschland, die vor allem für die finanzielle und personelle Unterhaltung dieser separaten Gemeinden aufkamen..

Die deutschen Gemeinden in Südafrika aber haben das Ereignis der separaten Synodengründung von 1895 hundert Jahre später, 1995, als „Centenary“(Hundertjahrfeier) gefeiert und mit einer eigenen Jubiläumsschrift bedacht, die Reino Ottermann, einer der Beiträge des Sammelbands, verfasst hat. Ottermann sieht das im „Kontext der langen, tragischen Geschichte der Rassentrennung“(266) aber auch die Herausgeber mindern die Eigenverantwortung , indem sie in diesem Zusammenhang ausdrücklich feststellen „dass die kirchlichen Beziehungen in vielfachen Wechselwirkungen mit anderen kolonialen Netzwerken, Diskursen und Institutionen standen“ (22) .

Christian Hohmann sieht in der Tatsache der unterschiedlichen Aufsicht von Missionsgemeinde und deutscher Gemeinde und der unterschiedlichen Definition und Struktur der pastoralen Arbeit feststehende Fakten, die eine Trennung der Gemeinden als konsequent und beinahe selbstverständlich erscheinen lassen. Ähnlich beschreibt es Christa Wellnitz aus rechtspositivistischer Sicht „Da die Arbeit der Missionsgesellschaften naturgemäß(!) in erster Linie auf die Missionierung der indigenen Bevölkerung und nicht auf die Pastorierung der „weißen“ Kolonialherren zielte, wurde mit der Zeit die Gewinnung von akademisch ausgebildeten Pfarrern aus Deutschland notwendig“ (60). Beide, Hohmann und Wellnitz, sehen in der Aufteilung von Christen unterschiedlicher Herkunft eine Grundlage für unterschiedliches kirchliches Handeln.. In einzelnen Beiträgen des Sammelbands ist immer wieder scheinbar neutral und objektiv von „verschiedenen Arbeitsbereichen“, die Rede. Sie sollte der Aufgliederung der „unterschiedlichen“ Christen dienen. Dass aber mit der Herstellung von getrennten Strukturen auch weitreichende theologische Entscheidungen gefällt werden, die der biblischen Einsicht etwa von Gal 3, 28 widersprechen, kommt nicht in den Blick. Auch heute noch teilt die Grundordnung der EKD „Mission“ und „Auslandsarbeit“ durch zwei

unterschiedliche Artikel in zwei voneinander getrennte Arbeitsbereiche.

.Gegenüber dem Vorgang der Bildung einer separaten „weißen“ Synode, wie er 1895 in Südafrika vollzogen wurde, gibt sich Hohmann neutral : Einerseits sieht er darin einen „Meilenstein“ zur „Schaffung einer zukünftigen südafrikanischen lutherischen Kirchengemeinschaft“, andererseits bemerkt er, dass mit der „Bildung der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Synode Südafrikas der Weg zu einem getrennten Nebeneinander von „weißen“ und „schwarzen“ lutherischen Kirchen vorentschieden wurde.“(412). Relativ großes Verständnis bringt Hohmann für die Trennung deutscher von den einheimischen Gemeinden auf. Nach ihm geht diese auf ein „durchaus als natürlich zu bezeichnendes Gefühl von nationaler Zugehörigkeit und Identität im Bereich der deutschsprachigen Siedlergemeinden“ zurück. Auch bei Hohmann erscheint es wie bei Ottermann als tragisch, dass dieses Gefühl „mehr und mehr von dem Empfinden 'rassischer' Superiorität überlagert“ wurde. „Dies hatte in den 'weißen Siedlergemeinden zur Folge, dass sich ein Bewusstsein der gemeinsamen konfessionellen Identität mit den afrikanischen oder 'farbigen' lutherischen Christen der Missionsgemeinden entweder nicht ausbilden konnte oder sogar bewusst ausgeblendet wurde.“ (549) „Es gehört zur Tragik dieser Entwicklung“, schreibt Rudolf Hinz in seinem Beitrag, „dass sich in dieser letzten Phase der deutschen Kolonialzeit, in der sich endlich auch der wirtschaftliche Erfolg in der Kolonie einstellte und die landeskirchliche Aufbauarbeit beflügelte, das Schicksal der unterworfenen und völlig entrechteten einheimischen Völker des Landes fast völlig aus dem Blick der deutschen evangelischen Gemeinden geriet.“ (391)

Als fast schicksalhaft gegeben sieht auch Hinz die Aufteilung in zwei „Arbeitsbereiche“ (368), eine „Missionsgemeinde“ für „Farbige“ und eine „Kirchengemeinde „ für „Weiße“ an.“ Diese Trennung „prägt“ nach Hinz als „getrennte Entwicklung“ die beiden Gemeinden und späteren Kirchen bis in die Gegenwart “ (376). Sein Beitrag endet mit dem Satz: „Schließlich erwies sich die ganz am Anfang forcierte Trennung von der Mission doch als stärker. Sie wirkt bis heute nach“ (391)

Die Verantwortung für diese Trennung schreibt er dem Zusammenwirken von verschiedenen Instanzen in Deutschland und in Namibia zu. Dabei spielte die Rheinische Mission, die ursprünglich eine durch einen Pfarrer im Doppelamt verbundene Gemeinde von Einheimischen und Deutschen vorsah, eine passive Rolle, während eine Gruppe von deutschen Siedlern in Namibia sowie die deutschen Kolonialbehörden in Verbindung mit dem EOK die separate Gründung einer deutschen Gemeinde aktiv betrieben.

Rudolf Hinz beschreibt die „Gründungsversammlung“ der deutschen Gemeinde in Windhoek am 20. Januar 1896, an der außer dem von der Rheinischen Mission entsandten Pfarrer Heinrich Gottlieb Siebe 30 Personen teilnahmen, realistisch: „Es wurde einstimmig beschlossen, eine Gemeinde zu gründen, sie als Diasporagemeinde an die Evangelische Landeskirche der älteren Provinzen Preußens anzuschließen, ein Pfarrhaus mit angeschlossenen Kirchsaal als Eigentum der Kirchengemeinde zu bauen und einen Gemeindegemeinderat zu wählen... Damit hatte sich die Versammlung - offenbar wohl vorbereitet - gegen das Konzept der Rheinischen Missionsgesellschaft gestellt“ und die „Selbständigkeit einer Evangelischen Kirchengemeinde, nur für Weiße beschlossen.“ (371) „Siebe war durchaus klar, dass damit von Anfang an eine Trennung der Gemeinde der „Weißen“ von der der „Eingeborenen“ gewollt war, und er konnte ihr auch - wenn auch zögernd - zustimmen.“ (372)

Dass auch Hinz selber der Trennung einer „weißen“ von einer „schwarzen“ Gemeinde positiv gegenüber steht, wird aus seiner Bemerkung zu einem späteren Vorgang deutlich.. „Bei der Einweihung der (schwarzen) Friedenskirche am 11. Mai 1903 war die 'weiße Gemeinde mit ihrem Pastor' Teil des Festzuges, der in einer feierlichen Prozession den Weg zur Kirche empor zog. Die Trennung zwischen Missionsgemeinde und deutscher Kirchengemeinde hatte offenbar - so Hinz - zu einer entspannteren Situation geführt, indem es auch möglich war, die innere Zusammengehörigkeit beider Gemeinden im christlichen Glauben öffentlich zu bekunden“ (378)

Bischof Hertel (DELK) kommt bei der Podiumsdiskussion in Hofgeismar eine biblische Geschichte, Jesu Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Matthäus 13,24-30), „in den Sinn“. Dieses Gleichnis gipfelt bekanntlich in der Aussage: „Lasset beides (Getreide und Unkraut) miteinander wachsen bis zur Ernte“. Bezogen auf die beiden getrennten lutherischen Gemeinden in Namibia ist seine Auslegung ein Plädoyer für die Aufrechterhaltung des status quo und für ein „Wachsenlassen“ der beiden getrennten Gemeinden (76)

Deutsche Gemeinden und Kirchen „verstehen“

Den deutschen Gemeinden im südlichen Afrika gilt das besondere Interesse des EKD-Studienprozess. Während die Synode der EKIR 2004 die Synode der EKD aufgefordert hatte sich zu ihrer geschichtlichen Verantwortung im Hinblick auf den Völkermord in Namibia zu bekennen und einen Studienprozess zur Aufarbeitung der Kolonialvergangenheit

angeregt hatte, wird die ursprüngliche Zielsetzung des Studienprozesses bei der Impulstagung zum Auftakt des Studienprozesses 2007 in Hofgeismar durch die dort anwesenden „Träger“ (darunter die EKD als besonders einflussreichem) verschoben oder geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. Dort heißt es in einer „Hofgeismarer Erklärung“ die „Untersuchung“ solle sich auf „Gestalt und Wirkung der deutschen evangelischen Auslandsarbeit“ ausrichten. Bei der Untersuchung gehe es um die „Rolle von evangelischen Kirchen, Missionen, Werken und Vereinen in der Organisation deutscher Siedler“

Die deutschen Siedler und nicht die afrikanischen Völker, die von den deutschen Siedlern von ihrem Land vertrieben und zu großen Teilen umgebracht wurden, die Täter und nicht die Opfer stehen im Mittelpunkt des Interesses. Täter-, nicht Opfergeschichte wird im EKD-Studienprozess behandelt. Das ist an sich nicht verwerflich, sondern legitim, wenn dieser Studienprozess wissenschaftlich vorgeht, komplexe Beziehungen wahrnimmt, aus kritischem Abstand argumentiert und nicht, u.U. ohne es zu wissen und zu wollen, die Perspektive der Täter übernimmt.

Der Hofgeismarer Erklärung folgend beginnt die Einleitung der Herausgeber des Sammelbands mit einem „Überblick über die Geschichte der deutschen evangelischen Auslandsarbeit im kolonialen südlichen Afrika“. Diese wird auf eine „mehr als 300-jährige Geschichte“ einer deutschsprachigen Minderheit im südlichen Afrika zurückgeführt. „Anders als in anderen Migrationsgebieten (wie etwa den Vereinigten Staaten, in Brasilien oder in Australien) haben sich die deutschsprachigen Einwanderinnen und Einwanderer in den Gebieten des heutigen Südafrika und Namibia nicht in eine Mehrheitskultur assimiliert, sondern pflegen bis zur Gegenwart ein auf deutsche Sprache und Kultur gegründetes Bewusstsein der Eigenständigkeit“. „Dieses Streben nach Identität fand... einen wichtigen institutionellen Ausdruck in den deutschsprachigen evangelischen Kirchengemeinden“ Unhinterfragt und scheinbar neutral wird festgestellt: „Bis heute werden viele der im südlichen Afrika tätigen Pfarrerinnen und Pfarrer von der Evangelischen Kirche in Deutschland entsandt, die die Gemeindefarbeit in der Region auch finanziell unterstützt... Durch die Auswandererfürsorge gewann die evangelische Kirche ein nationales politisches Profil und konnte sich auf diese Weise selbstbewusst in die zeitgenössischen Diskurse einbringen... Die kirchliche Versorgung der Kolonie galt als eine nationale Aufgabe, durch die Deutschland seine wissenschaftliche, kulturelle und auch religiöse Überlegenheit international zum Ausdruck bringen konnte.“ (16) „Die seit der Reichsgründung 1871 von den Deutschen im Ausland immer

stärker eingeforderte nationale Identität förderte die Bildung von kulturell geschlossenen Gemeinschaften in den Siedlungsgebieten“ (17).

Scheinbar objektiv beschreiben die Herausgeber die Entstehung der deutschen Gemeinden im südlichen Afrika. Entgegen der ursprünglichen, von den meisten Beiträgern des Sammelbands eingehaltenen Vorgabe einer zeitlichen Beschränkung „bis in die 1920er Jahre“, überschreiten die Herausgeber das zeitliche Limit und geben den augenblicklichen, äußerst fragwürdigen Zustand der durch die EKD personell und finanziell unterstützten deutschen Gemeinden im südlichen Afrika als nicht zu hinterfragenden Endergebnis wieder. Dass in der „mehr als 300jährigen Geschichte der deutschen Minderheit“ eine Periode von mehr als 150 Jahren enthalten ist, in der sich „Deutsche“ in Südafrika nicht sehr viel anders verhalten haben als „deutsche“ Einwanderer in Nord- und Südamerika in einer etwas späteren Epoche, wird nicht gesagt. In beiden Fällen haben sich „deutsche“ Einwanderer in eine „Mehrheitskultur“ assimiliert. Dagegen wird von den Herausgebern als südafrikanische Besonderheit „ein auf deutsche Sprache und Kultur gegründetes Bewusstsein der Eigenständigkeit“ herausgestellt. Auf die Tatsache, dass die „Bildung von kulturell geschlossenen („deutschen“) Gemeinschaften“ im südlichen Afrika und ihre Unterstützung durch kirchliche Einrichtungen in Deutschland auch dem Ansehen der Kirche in Deutschland dienen, weisen die Herausgeber als positiven Tatbestand ausdrücklich hin.“ Schließlich wird der „Pflege“ der „Eigenständigkeit“ in den deutschen Gemeinden eine positive Note verliehen, indem es als „Streben nach Identität“ beschrieben wird.

„Nationale Identität“, „kulturelle Identität“, „deutsche Identität“ „Streben nach Identität“- Das Stichwort „Identität“ begegnet in dem Sammelband wie kaum ein anderes. „Identität“, nicht etwa „Solidarität“ ist es, wonach die Herausgeber des Sammelbands vor allem Ausschau halten. Wenn aber von „Identität“ die Rede ist, ist in den meisten Fällen „deutsche“ oder „nationale Identität“ gemeint.

Die Herausgeber des Sammelbands entziehen sich der „Anstrengung des Begriffs“ (Hegel) und verzichten anders als bei den unterschiedlichen Missionsgesellschaften und „Missionsgemeinden“ im Hinblick auf die unterschiedlichen deutschen Gemeinden auf eine „einheitliche Begrifflichkeit“. Sie schreiben in der Einleitung: „Es wird deutlich, dass eine einfache Definition die Situation der deutschsprachigen Minderheit im südlichen Afrika nicht angemessen beschreiben kann. Die Beiträge dieses Sammelbands entwickeln keine einheitliche Begrifflichkeit, sondern versuchen die Entwicklung zu verstehen.“(32) Während sie die verschiedenen Missionsgesellschaften unter den pauschalen Begriff

„Mission“ oder „Missionswerke“ bringen und wenig Interesse an einem „Verstehen“ bekunden, verweisen sie im Fall der deutschen Gemeinden auf die „ganz unterschiedlichen lokalen Entwicklungen“ (34) und wollen diese in ihrer Unterschiedlichkeit „verstehen.“

Dass aber gerade die deutschen Gemeinden vor allem in ihrer Gemeinsamkeit als deutsch-nationale kirchliche Sprachgruppe zu „verstehen“ und zu definieren sind, wird in dem Sammelband durch den Beitrag von Gunther Pakendorf, Die deutsche Sprache als konstituierendes Element deutscher Siedlergemeinschaften (307-322) eindrucksvoll herausgearbeitet. Pakendorf geht davon aus, dass gerade „die nationale Identität eines Volkes ein schon immer Abwandlungen und Schwankungen ausgesetztes Konstrukt ist“ und „dass es sich bei deutschen Siedlergemeinschaften im außerdeutschen Raum, besonders im 19. Jahrhundert, geradezu um ein Paradebeispiel von 'imaginierten Gemeinschaften' handelt.“ (315). „Begriffe wie 'die Deutschen', 'deutsche Sprache', 'Muttersprache', 'deutsche Identität' waren, nach Pakendorf, „Elemente in dem umkämpften und ständig schwankenden semantischen und ideologischen Feld von Volk, Nation, Nationalität, Schon der Name, das Wort und der Begriff 'Deutschland' wird in diesem Zeitraum wechselhaft gebraucht und ist ständigen Schwankungen unterworfen – ein Zustand der übrigens bis in die Zeit der sogenannten Wende 1989/90 reicht“(314).

Pakendorfs wissenschaftlicher Beitrag ist in seiner kritischen und aufklärenden Funktion besonders wichtig und wird deshalb in diesem Kommentar zum Teil im einzelnen wiedergegeben. Nach Pakendorf waren „Die beiden zentralen Kategorien: deutsche Sprache und 'Deutschtum' in den Anfängen der deutschen Gemeinschaften in Südafrika keineswegs selbstverständliche Komponenten ihres Selbstbildes. Auch im Verlauf der nächsten Generationen mussten diese Bereiche ständig gefördert ('gepflegt'), geschützt und stabilisiert werden.“ (315). „Die Einwanderer nach Südafrika kamen vornehmlich aus den untersten Schichten der Gesellschaft: Bauern, Landarbeiter und Tagelöhner ohne eigenen Grund und Boden und mit wenig sonstigem Besitz. Sie waren ungebildet und meistens wohl nicht mehr als funktionale Analphabeten. Ihre Sprachbeherrschung wird sich auf die Umgangssprache beschränkt haben, das heißt auf den in ihrer Region gesprochenen Dialekt, in den meisten Fällen eine Variante von Niederdeutsch und Platt.“ (316) „Mit ziemlicher Sicherheit lässt sich behaupten, dass die Mitglieder der ersten Siedlergeneration wenig Interesse an einer deutschnationalen Ideologie und deren Hervorhebung der 'Muttersprache' als entscheidendem Bindungsmittel aller Deutschen hatten, da dies Sache des konservativen Bürgertums war, aus dem sie als Stand ja ausgeschlossen waren.“(317)

„So könnte man sagen, aus Pommern, Uckermärkern, Niedersachsen seien hier in der zweiten Generation Auslandsdeutsche geworden mit einer Umgangssprache, die sich dem hochdeutschen Standard, und somit auch der Schriftsprache annähert. Zugleich steht man aber im kolonialen Umfeld - zeitgleich mit der allmählichen Verbürgerlichung- in einem anderen gesellschaftlichen Zusammenhang, in dem die herrschenden Sprachen in der 'weißen' Bevölkerung- Englisch und Kapholländisch, beziehungsweise Afrikaans- mitsamt ihrer kolonialen Mentalität und einem eigenen Identitätsangebot ihrerseits eine zunehmend starke Anziehungskraft auf die deutschen Siedler ausüben. So kommt zu der sprachlichen Neuorientierung gleichzeitig eine ideologische Komponente hinzu, und diese ist von 'Rassedenken'- und 'Rassedünkel' – stark geprägt, was selbstverständlich nicht bedeuten soll, dass Reichs- und

Volksdeutschen rassistische Ansichten fremd gewesen wären.“ (317f)

„Im Lauf des 19. Jahrhunderts setzt sich in Deutschland das Ideenkonstrukt einer deutschen Identität immer stärker durch, das sich unter dem prägenden Einfluss Herderscher Gedanken durch die Romantik in breiten Kreisen der Gebildeten in deutschen Landen zur Zeit der französischen Besatzung, der sogenannten Freiheitskriege und der Restauration nach 1819 verbreitet hat.“(318) „Nach der gescheiterten Revolution von 1848 wird das norddeutsche und protestantische Erbe immer stärker beschworen, bis hin zur Reichsgründung von 1871, als sich auf nationaler Ebene dies Bild des deutschen Wesens durchsetzt, das sich zunehmend aus Elementen des später beschriebenen 'protestantischen Arbeitsethos' mit militaristischem Zusatz nährt. Die evangelische Kirche verinnerlicht dieses Geschichtsbild und überregionale Selbstverständnis und verbündet sich ideologisch mit den wilhelminischen Machthabern zu jener Verflechtung von Thron und Altar, durch die sie zu einer 'Staatskirche par excellence' wurde und die bekanntlich bis 1918 dauerte. 'Kein Zweifel kann sein, dass nach 1871 relativ schnell der entschiedene Nationalismus in die Kirche einströmt, der 'Pastorennationalismus', die Identifizierung von evangelischer und nationaler Gesinnung, von Kaiser, Reich und Protestantismus.'(Nipperdey). Diese 'Identifizierung des Göttlichen mit dem Schicksal der Nation und ihrer bestehenden Ordnung' (Stern) hat besonders nach der Reichsgründung zur Folge, dass sowohl der Staat als auch die Kirche mit immer größerem Ernst und Eifer als Hüter des so verstandenen Erbes wie des 'Deutschtums' allgemein im In- und Ausland hervortut.“ (318)

„Wie stark dieser Impuls war, wird wohl nirgends deutlicher erkennbar als im Fall Deutsch-Südwestafrikas. In diesem einzigen als Siedlerkolonie bestimmten Gebiet im deutschen Überseereich hatte man die Gelegenheit, das Ideal des so verstandenen 'Deutschtums' wie im Labor zu lenken und anzupassen. Hier gab es angeblich keine Sachsen, Bayern oder Preußen mehr, sondern nur noch Deutsche, die nicht nur fern der deutschen Heimat, sondern auch jenseits der Anfechtungen und verderblichen Einflüsse der modernen Großstadtkultur, der Industriegesellschaft und mit ihr der Gefahren der Sozialdemokratie das romantische Ideal des ungetrübten Lebens verwirklichen können (D.W. Walther) (319).“

„Was sich in Deutsch-Südwestafrika unter reichsdeutscher Regie durchführen ließ, bildet sozusagen den Idealzustand, den man im kolonialen Südafrika in einem freilich recht verkleinerten Maßstab auch erreichen wollte. In Südafrika scheidet selbstredend der deutsche Staat als letzte Instanz aus, was die stärkere Teilnahme der evangelischen Kirche an deutschen Gemeinschafts- und Schulleben erklärt“ (320)

„Wenn in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den größeren Ballungszentren des Landes immer mehr deutsche Kirchengemeinden gegründet werden, dann mag es wohl mit Entwicklungen hierzulande zusammenhängen, insbesondere mit der wirtschaftlichen Expansion im Zuge der wachsenden Bergbauindustrie. Gleichwohl fällt auf, dass diese Gemeindegründungen bis auf einige Ausnahmen in der Zeit des Aufstiegs Preußens als führende Macht in Deutschland und im Windschatten der Reichsgründung 1871 stattfinden.. An vielen Orten in Südafrika, wo es die Kinderzahl in deutschen evangelischen Gemeinden erlaubte, wurden auch deutsche Schulen gegründet.“ (321) Gunther Pakendorf verweist dazu zustimmend auf Harro Schweizer, der den Erfolg dieser Schulen im Rassisus der Kolonialzeit verortet: „Allein der seit weit über hundert Jahren durchgesetzten weißen Kolonial- und Rassenpolitik ist es zu verdanken, daß sich die deutsche Sprache zum Teil in vierter

und fünfter Generation als mündliches und schriftliches Kommunikationsmittel (sc.in Südafrika) erhalten konnte.“ Nach Pakendorf hat „dieses letzten Endes vielleicht sogar bescheidene Ergebnis aber auch andere Gründe, die nicht an erster Stelle auf den Kolonialismus oder die 'Rassenpolitik' vor Ort zurückgehen, sondern eher mit der starken Beteiligung von Seiten der Evangelischen Kirche wie des deutschen Staats zusammenhängen“(321).

Von einer Beachtung oder Auswirkung der Einsichten von Gunter Pakendorf oder einem gemeinsamen Ansatz, ist in den vier Beiträgen des Sammelbands, die mehr oder weniger reflektiert die Geschichte einzelner deutscher Kirchengemeinden zum Thema machen, nichts zu bemerken.(Lothar Engel, Zur Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Gemeinden in Namibia 225-255 und zur Gründung der deutschen evangelischen Gemeinde Swakopmund 449-367 , Reino Ottermann, Deutschsprachige Siedlergemeinschaften 255-269, Rudolf Hinz, Von den Anfängen in Windhoek 367-393 und Lizette Rabe, Die „Bauernsiedlung“ Philippi 419-435). Wenn man die deutschen Gemeinden betreffenden Beiträge von Christian Hohman (Die Beziehungen der deutschsprachige lutherischen Gemeinden in der Kapregion zur Lutherischen Kirche in Hannover (1652(sic) bis 1895) “ (393-419), von Georg Scriba, Chronologie der lutherischen Kirchengeschichte (285-397), Teile von Gunther Pakendorfs Beitrag und Teile von Britta Wellnitz ' Beitrag dazurechnet, nehmen diese sich oftmals überschneidenden Darstellungen allein 179 Seiten des Sammelbands ein. Manche unterscheiden sich nicht wesentlich von den vielen Jubiläumsschriften, die im Lauf der letzten Jahre und Jahrzehnte erschienen sind und auf eine 75-, 100-, 125- oder 150-jährigjährige koloniale Vergangenheit einer deutschsprachigen Gemeinde oder Kirche im südlichen Afrika selbstvergewissernd zurückblicken.

Dass die nationale Identität eines Volkes, wie Pakendorf betont, ein „Abwandlungen und Schwankungen ausgesetztes Konstrukt“ ist und dass dies in noch höherem Maß auf eine „deutschsprachige Minderheitengruppe im „Ausland“ zutrifft, wird in keinem der Beiträge angesprochen, diskutiert oder gar aufgenommen. „Deutsch“ oder „deutschsprachig“ wird als konstante, unhinterfragbare Größe gesehen. „Um die lange Dauer zum Ausdruck zubringen, während der die Einwanderer ihre kulturelle Identität ausgeprägt haben, verwenden wir den Ausdruck 'deutschsprachige Minderheit“(53), schreiben die Herausgeber in der Einleitung des Sammelbands.

Durch die Aneinanderreihung von geschichtlichen Daten wird der Eindruck von Kontinuität und Anciennität erweckt. So kann z.B Heino

Obermann betonen, dass es „nach wie vor in Südafrika lebenskräftige deutsche Siedlergemeinschaften, von lutherischen Kirchengemeinden geprägt gibt, deren Geschichte schon mehr als 150 Jahre zurückreicht.“ (266f)

Kritische Töne vernimmt man am ehesten in den beiden Beiträgen von Lothar Engel. Doch widerspricht sich dieser deutlich, wenn er das eine Mal seinen Beitrag mit folgender Schlussbemerkung abschließt: „Kirche als kulturelles Zentrum für „Weiße“, Kirche als Ort des „Deutschtums“, Kirche als Heimat nur für eine Ethnie- diese Paradigmen ... haben ihre Bedeutung eingebüßt“(254) und das andere Mal einen Kollegen zustimmend mit folgender Aussage zitiert: „Die tiefen seelischen Erschütterungen und Verluste der beiden verlorenen Weltkriege haben bei unseren Südwest-Deutschen das alte Nationalgefühl aus der Kaiserzeit unverändert gelassen (366).

Britta Wellnitz, die als besondere Kennerin der Auslandsarbeit gilt, lässt in ihrem „historischen Überblicksartikel“ (59-86) die Geschichte der deutschen Gemeinden schon im Jahre 1652 , dem Jahr der ersten Niederlassung durch die Holländisch-Ostindische Kompanie, beginnen und auch die Herausgeber sprechen, von einer Geschichte von „mehr als 300 Jahren“. Tatsächlich kann man einer „deutschen Minderheit“ innerhalb der burischen Kultur des 18. Jahrhunderts nur durch genealogische Forschung und Glauben an ein „deutsches Volkstum“ auf die Spur kommen.

Während im 17. und 18. Jahrhundert aus Deutschland kommende „lutherische“ Einwanderer als Teil der burischen Bevölkerung „Reformierte“ werden und Missionsgesellschaften aus Deutschland noch im frühen 19. Jahrhundert „gemischte“ Gemeinden aus Einwanderern und Einheimischen bilden, entstehen

seit Mitte des 19. Jahrhunderts im Rahmen der nationalen Bewegung deutsche Gemeinden als sich zunehmend religiös und kulturell isolierende , weitgehend von Deutschland abhängige , am status quo orientierte deutsch-nationale Inseln auf südafrikanischem oder namibischem Boden. In der Geschichtsschreibung orientiert sich ihre „Geschichte“ überwiegend an den Gestalten einzelner aus Deutschland entsandter Pfarrer.

In einer Anmerkung wird darauf hingewiesen, dass „in einigen Beiträgen die Autorinnen und Autoren auch persönlich zu den von ihnen dargestellten Entwicklungen Stellung nehmen“. „Diese Wertungen entsprechen nicht in allen Fällen den Einschätzungen der Herausgeber“(51 Anm.140), heißt es dazu. Worin die Nichtübereinstimmung besteht, wird nicht gesagt. Drei dieser Beiträge

werden sogar beschönigend als „Fallstudien“ ausgegeben, die angeblich „induktiv“ die „Komplexität der Entwicklungen im Leben vor Ort zu rekonstruieren“ versuchen.(29).

Es entspricht der Tendenz der Herausgeber, die Eigenständigkeit der deutschen Siedler zu betonen, indem sie das besondere „Freiheitsbewusstsein“ der deutschen Siedler in Namibia herausstellen und damit sogar deren „Kirchenferne“ erklären.“Viele der vom EOK entsandten durchweg universitär gebildeten Auslandspfarrer teilten die Zurückhaltung gegenüber den überlieferten Traditionen aus theologischen Gründen und waren stolz auf ihre (etwa auch im historisch-kritischen Umgang mit den biblischen Texten an jedem Sonntag aufs neue bezeugte) Fähigkeit zur Kritik. Der Widerstand gegen den Einsatz pietistischer Missionare als Pfarrer in den deutschsprachigen Gemeinden lag deshalb auch im traditionskritischen Freiheitsbewusstsein vieler deutscher Auswanderer begründet.“ (26) Tatsächlich nennt Lothar Engel, auf den sich die Herausgeber berufen, ganz andere Erfahrungen: „ Von den Gemeinden wurden die Missionare bevorzugt. Sie besaßen die Landeskenntnis und waren lang genug im Land gewesen. Außerdem mussten die Gemeinden weniger finanzielle Aufwendungen leisten, wenn sie einen Missionar im Doppelamt annahmen.“ (252)

Als wichtigste Darstellungen zur Geschichte der deutschsprachigen Minderheit in Südafrika“ werden genannt: Werner Schmidt-Pretoria, Deutsche Wanderung nach Südafrika im 19. Jhd., Berlin 1955; Andrea Schultze, In Gottes Namen Hütten bauen, Stuttgart 2005 und Christian Hohmann, Auf getrennten Wegen, Wiesbaden 2011. Bei Schmidt-Pretoria handelt es sich um einen Autor, der sich von seiner völkischen Ausrichtung in der Nazizeit auch 1955 nicht gelöst hat..

„Deutsche evangelische Kirche im südlichen Afrika“ eine Fiktion

Während die Herausgeber des Sammelbands in den deutschsprachigen evangelischen Kirchengemeinden im südlichen Afrika einen „wichtigen institutionellen Ausdruck“ eines „Strebens nach Identität“ sehen können und die selbstbezogenen Darstellungen einzelner deutscher Gemeinden als empirische Fallstudien ausgeben, hat sich der Studienprozess mit dem Titel seines Sammelbands „Deutsche evangelische Kirche im südlichen Afrika“ von jeglicher Empirie entfernt. Dieser gibt ein reines Wunschbild wieder, eine Konstruktion, der ein Interesse der EKD am Weiterbestehen und an der Ausdehnung ihrer Auslandsarbeit, aber keine historische Wirklichkeit zugrunde liegt.

Tatsächlich bestand so etwas wie eine „deutsche evangelische Kirche“ vor den 1920er Jahren, also „im kolonialen südlichen Afrika“ wie im Titel ausgegeben, aber auch danach zu keinem Zeitpunkt weder in Südafrika noch in Namibia. 1913 äußerte der bekannte Oberkirchenrat Hermann Kapler, später langjähriger Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchenbunds, einem Vorläufer der EKD: „Die Mission sowohl der evangelischen wie der katholischen Kirche besitzt im Land schon eine straffe Organisation. Jetzt muss die evangelische Kirche der Kolonie auch beginnen, sich als Kirche darzustellen.“(SB 245). Es fällt auf, dass auch hier zwischen Deutscher Evangelischer Kirche auf der einen und Mission auf der anderen Seite scharf unterschieden wird.

„Sich als Kirche darzustellen“ haben die kleinen deutschen Gemeinden, in Namibia mit insgesamt rd 7000, in Südafrika rd. 12000 Mitgliedern, erst relativ spät unternommen. Im Lauf von drei kritischen Jahren nach dem südafrikanischen Massaker von Sharpeville und der teilweisen Entkolonialisierung des schwarzen Afrika Anfang der 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts wurden die 4 weißen lutherischen Synoden im südlichen Afrika in den Rang von „selbstständigen Kirchen“ erhoben (Südwest 1960, Transvaal und Kap 1961, Hermannsburg 1963). In den 90er Jahren wurden die Leiter dieser Minikirchen, die in Südafrika vorher „Präses“, in Namibia „Landesprobst“ hießen, zu „Bischöfen“ gemacht, was besonders merkwürdig wirkt, wenn man sie neben die Bischöfe der schwarzen lutherischen Kirchen in Namibia und Südafrika (sog. Missionskirchen) hält mit Kirchen von insgesamt vielen hunderttausend Mitgliedern und wenn man bedenkt, dass die Mitglieder der Deutschen Evangelisch Lutherischen Kirche (DELK) in Namibia mit ihren 7 Pfarrstellen nach der Statistik von 2008 nur 0,25% der Gesamtbevölkerung ausmachen. Nicht viel besser muss es 1913 ausgesehen haben. Damals beklagte sich ein Pfarrer einer deutschen Gemeinde im „Evangelischen Gemeindeblatt für Deutsch-Südwestfrika“ dass von etwa 10000 Evangelischen im Lande nur 1500 die Kirchengemeinden auch finanziell unterstützten..(D 69)

Als wirkungsvoll hat sich bis in die Gegenwart die Gründung der „Vereinigte Lutherische Kirche im südlichen Afrika“ ((VELKSA) im Jahr 1964 erwiesen. Aber auch dabei handelt es sich nicht um eine „Deutsche evangelische Kirche“, wie es der Titel des Sammelbands nahelegt. Einmal weil in der VELKSA auch eine norwegische und eine amerikanische lutherische Gemeinde Mitglieder sind, und zum anderen weil der Sammelband mit seinem Titel auch alle „lutherischen“ Missionskirchen „deutscher“ Herkunft miteinzuschließen

beansprucht. In der VELKSA aber sind nur die lutherischen Kleinkirchen über die Ländergrenzen hinweg in einem weißen Block zusammengeschlossen. Auf diese nimmt die EKD immer wieder besondere Rücksicht oder erhält umgekehrt Rückendeckung, wenn es darum geht, die Interessen der EKD im südlichen Afrika zu behaupten, z.B. gegenüber der Forderung des Deutschen Evangelischen Kirchentags, bestimmte Bankverbindungen abubrechen.

Die besonderen, „vertrauensvollen“ Beziehungen der EKD und ihrer Vorgängereinrichtungen zu den deutschsprachigen „Kirchen“ im südlichen Afrika sind vertraglich abgesichert. Es sind Verträge, durch die die regelmäßige, zeitlich befristete „Entsendung“ der in diesen „Kirchen“ tätigen Pfarrer und Bischöfe aus Deutschland ermöglicht und ihre weitgehende Abhängigkeit von der EKD hergestellt wird. Da die deutschen Gemeinden im südlichen Afrika bisher nur wenige eigene Pfarrer hervorgebracht haben, sehen sie sich, wenn sie Gemeinden mit ordinierten, zu „Amtshandlungen“ bevollmächtigten Pfarrern sein wollen, auf die Entsendung von Pfarrern und Pfarrerinnen aus Deutschland angewiesen. In vieler Hinsicht sind die deutschen Gemeinden im südlichen Afrika noch immer Außenposten der EKD. Dass sie es von Anfang an waren, wird in dem interessanten Beitrag von Jürgen Kampmann, Der preußische Evangelische Oberkirchenrat und die evangelische Auslandsarbeit (SB 87-105) eindrucksvoll dargestellt. „Ziel war nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine Transferierung der aus Deutschland vertrauten, in breit volksskirchlich geprägtem Stil angelegten kirchlichen Arbeit in das neue süd(west)afrikanische Umfeld“ (104). Das mühsame Zustandekommen eines Zdf Fernsehgottesdienstes unter erheblicher Einflussnahme des damaligen Auslandsbischofs Schindehütte hat gezeigt, wie von seiten der EKD auch aktuell immer wieder versucht wird, die Fiktion einer Deutschen Evangelische Kirche im fernen Namibia unter Einschluss von einzelnen „Schwarzen“ aufrecht zu erhalten. Dieser Gottesdienst ist am 8. September 2013 gesendet worden.

Auch der Beschluss des Lutherischen Weltbunds die namibische Hauptstadt Windhoek im „Lutherjahr 2017“ zum Versammlungsort der Vollversammlung des Lutherischen Weltbunds zu machen, scheint mit der Absicht verbunden, einer „Deutschen Evangelischen Kirche im südlichen Afrika“ und dem deutschen Protestantismus weltweit in Verbindung mit dem Lutherjubiläum Gewicht zu verleihen.

Zur „Theologie“ des Studienprozesses

Zur theologischen Begründung des Studienprozesses rekurrieren die Herausgeber unter der Überschrift „Theologisches“ auf drei Sätze des bekannten südafrikanischen Theologen Wolfram Kistner in dem Vorwort zu dem Buch von Gunther Hermann „Apartheid als ökumenische Herausforderung“: „Wie wirkte sich der Glaube an die alle Grenzen überwindende Kraft des Evangeliums auf das konkrete Zusammenleben von Menschen verschiedener Herkunft aus.. Warum erwies sich das Band gemeinsamer Kultur und Sprache, weißer Hautfarbe und rassischer Identität weitgehend als viel stärker und wichtiger als die umfassende Gemeinschaft der Heiligen untereinander? Wie konnte es geschehen, dass das Band der Taufe und die Gemeinschaft am Tisch des Herrn sich so schnell auflöste in getrennte Gemeinschaften?“ (23)

Diese eindringlich fragenden Sätze des verstorbenen Wolfram Kistner sind Ausdruck von tiefgehender und weitreichender Klage über den Verlust von Gemeinschaft und die Trennung der Gemeinden in der lutherischen Kirche im südlichen Afrika. Kistner selbst hat unter der Trennung der Gemeinden zunehmend gelitten. „Im Lauf der Zeit nahm ich die Spannung zwischen dem weltumfassenden Auftrag der Mission und der in die Enge führenden Konzentration auf die deutsche Sprache immer schärfer wahr,“ schreibt Kistner in seinem in dem Sammelband wiederveröffentlichten Grußwort zum 150jährigen Jubiläum der Hermannsburger Schule in Natal“ (621)

Die zitierten Sätze aus dem Vorwort werden gründlich missverstanden, wenn sie vor allem als Aufforderung zu historischer Forschung und einziger theologischer Begründung eines Studienprozesses herangezogen werden. Die Herausgeber beziehen sich zwar auf Kistners Überzeugung, „dass der christliche Glaube in der Neuzeit immer wieder Entwicklungen motiviert hat, die zur Überschreitung von traditionellen Grenzen geführt haben „(23) In dem Sammelband aber findet man kaum Hinweise darauf, wo dieser „grenzüberschreitende christliche Glaube“ im südlichen Afrika Spuren hinterlassen hat. Der einzige Beiträger, der in seinem Text auch Namen von christlichen Zeugen nennt, ist Paul John Isaak. Er „führt uns Missionare und (einen) Politiker vor Augen“, „die überzeugt waren, dass die Herrschaft Gottes alle Menschen einschließt, unabhängig von ihrer Kultur und ihrem ethnischen Hintergrund“ (596). Unter dem 31 Beiträgern des Sammelbands ist Isaak der einzige, der Grenzüberschreitungen, in fast allen Fällen einzelne Missionare, herausstellt.

Es ist bezeichnend, dass Isaak als einziger Beiträger bei einigen der frühen Missionare der Rheinischen Mission „positive Aspekte“ wie die „Ausbildung einheimischer Mitarbeiter“ und die „Schulung und

Befähigung der örtlichen Bevölkerung“herausstellt,(596) während die Herausgeber „die Mission“, nicht aber die deutschen Gemeinden „auf den Prüfstand stellen.“Isaak ist es auch, der in seinem Text ausdrücklich Beispiele von „Freundschaft und vertrauensvoller menschlicher Beziehung anerkennt, die zwischen Namibianern und einigen deutschen Missionaren und Politikern bestanden“ (596).

Als erstes Beispiel nennt Isaak Johann Hinrich Schmelen, der 1812 als lediger Missionar nach Namibia kam. Als dieser 1814 eine Nama, Zara Hendricks, zur Frau nahm, warf ihm die London Missionary Society eine „nicht ordnungsgemäße Heirat“ vor und drohte ihm mit der Suspendierung vom Dienst (596). Als zweites Beispiel nennt Isaak August Kuhlmann und seine Familie, „die für die Dauer des Krieges von 1904- 07 bei den Nama blieben und sich weigerten, sich auf die Seite der Deutschen zu stellen. Drittens erwähnt Isaak die Rolle des Missionsinspektors der Rheinischen Missionsgesellschaft, Gottlieb Haußleiter.“Während Krieg und Völkermord andauerten, trat er 1906 für christliche humane Werte in Zeiten des Hasses ein und... forderte, dass die Menschenwürde der Afrikaner anerkannt werden müsse (597). Schließlich nennt Isaak als vierten ein Mitglied der damaligen Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, August Bebel, der „im Reichstag für humanitäre Prinzipien eintrat.“ und sich 1904 der Stimme enthielt, als es um die Entsendung zusätzlicher Truppen ging, die Namibias Freiheitskampf beenden sollten.“ (597)

Auch in dem Beitrag von Hanns Lessing über die Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft kommen Missionar August Kuhlmann und Missionsinspektor Gottlieb Haußleiter als beispielhaft Handelnde vor. Es ist aber bezeichnend, dass sie bei Lessing nicht wie bei Isaak im Text, sondern in Anmerkungen erscheinen (Kuhlmann 483A44 und 485A48; Haußleiter 476 A28 und 490 A 68). Ebenso wird Haußleiter von den Herausgebern nur in einer Anmerkung positiv erwähnt (29A56).

Lothar Engel bildet eine Ausnahme, indem er den von Lessing und Hinz distanziert gezeichneten Irlé positiv in seinem Text erscheinen lässt.

Die vielverheißende Ankündigung der Herausgeber, dass sich die „historische Forschungsarbeit“ des Studienprozesses vor allem auch mit den „Entwicklungen, in denen die grenzüberschreitenden Traditionen des Christentums historisch wirksam wurden“, beschäftigt, findet keine Entsprechung. „Die politischen Auswirkungen des missionarischen Handelns sind zwar, wie die Herausgeber schreiben, “ in vielen Beiträgen des Sammelbands Gegenstand der historischen Untersuchung“, aber „die Versuche, die Universalität des Evangeliums praktisch wirksam werden zu lassen sind selbst geschichtliche Prozesse und müssen deshalb mit Blick auf ihre Ursachen und Konsequenzen analysiert werden.“ (47) Das geschieht in dem Studienprozess sehr ausgiebig und mit beinahe durchgehend negativem Ergebnis, während die um vieles fragwürdigere, begrenzende Wirksamkeit der deutschsprachigen Gemeinden nicht einer ähnlich kritischen und eingehenden Analyse unterzogen wird. Das enttäuscht umso mehr als es sich nach den Vorstellungen der Herausgeber bei der „ Unterscheidung

zwischen einer begrenzenden und einer entgrenzenden Dynamik im Leben der christlichen Kirche“ um „eine der zentralen Strukturfragen des deutschen Protestantismus des 19. und frühen 20 Jahrhunderts“ (23) gehandelt hat. Außer in dem beinahe vollständigen Ausfall afrikanischer Autoren wird man hier das größte Versagen des Studienprozesses sehen müssen : Von den grenzüberschreitenden Traditionen des Christentums, von dem „weltumfassenden Auftrag der Mission“(Kistner) ist in dem Studienprozess am Rande, distanziert oder überhaupt nicht die Rede.

Es ist aber beachtlich, dass Hanns Lessing seinen Beitrag „Evangelische 'Diasporafürsorge' im 'größeren Deutschland““ mit folgender Einsicht beschließt: „ Die Autoren (theologische Vertreter der Diasporafürsorge) wollten die Enge des landeskirchlichen Protestantismus durch die Entwicklung eines neuen Weltbewusstseins überwinden- und blieben in diesem Bemühen doch in den Grenzen ihrer nationalen Weltanschauung gefangen. Die Diskussionen im Evangelisch-Sozialen Kongress und im Umfeld der kirchlichen 'Diasporafürsorge' belegen, dass der wilhelminische Protestantismus nicht in der Lage war - und letztlich auch gar nicht ernsthaft versuchte -, sich von den staatlichen und kulturellen Voraussetzungen zu emanzipieren, die Kirche und Theologie im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert prägten.

In ihrem immer wieder deutlich spürbaren Streben nach gesellschaftlicher Relevanz verzichteten Kirchenführer und Publizisten auf die Entwicklung einer christlichen Weltsicht, die die Grenzen von Nationen und Kulturen hätten überschreiten können, und wandten sich explizit gegen ökumenische und missionarische Strömungen, die dieses Ziel verfolgten. In Folge dieser Selbstbegrenzung orientierte sich der Welthorizont der evangelischen Kirche theologisch anders als die klassische Missionsbewegung nicht an der Vorstellung des Kommens des alle irdischen Grenzen transzendierenden Reiches Gottes, sondern konstituierte sich im Horizont des von Wilhelm II proklamierten 'größeren Deutschen Reichs'... Wenn die Realität des nationalistischen Imperialismus und christliche Überzeugungen in Spannung gerieten, versuchten die Propagandisten der 'Diasporafürsorge', die ethischen Forderungen dem deutschen Machtanspruch unterzuordnen. Der Wunsch nach gesellschaftlicher und staatlicher Anerkennung und die nationalistische Engführung des Kulturprotestantismus verstellten den Blick auf den ökumenischen Reichtum der deutschen christlichen Tradition und verhinderten eine Öffnung des deutschen Protestantismus für die Begegnung mit Menschen aus anderen Kulturen, Nationen und Religionen“(157f)

Auch Katrin Roller geht in ihrem Beitrag auf die theologischen Wurzeln einer südafrikanischen Trennungspolitik ein: „Gerade die kulturrelativistische Position.. die durch den Historismus, aber auch in Teilen des Kulturprotestantismus vertreten wurde, eignete sich zur theologischen Legitimation von Trennung- getrennter, „kultureigener“ Entwicklung und somit auch getrennter seelsorgerlicher Betreuung durch Missionare und Pastoren.“ (209). Lessing gelingt mit seiner Darstellung eine treffende Beschreibung des damals herrschenden deutschen Kulturprotestantismus. Er nennt „missionarische und ökumenische Strömungen“ als Gegenbewegungen und sieht in der „klassischen Missionsbewegung“ eine Alternative. Warum ist Lessing selbst diesen Gegenbewegungen nicht gefolgt? Natürlich unterliegt eine Studie, die sich auf die deutschen Gemeinden als ihr besonderes Objekt verlegt und die dem Gesichtspunkt „Suchen nach Identität“ folgt, fast zwangsläufig in der Gefahr einer Engführung. Aber darüber hinaus gibt Lessing eine eigene Erklärung. In seiner „Kirchengeschichtlichen Einführung“ zu Sektion 3 bei der Akademietagung in Hofgeismar weist er darauf hin, dass er es für wichtig hält, sich auf diejenigen Bereiche zu konzentrieren, in denen kirchliche Traditionen und theologische Argumente Macht entfalten konnten (D 45) In seinem Beitrag werden deshalb die „Missionswerke“ wenig beachtet, weil sie „Schwierigkeit“ hatten, „die eigene religiös geprägte Sprache in den öffentlichen Diskurs einzubringen.“(D 44). Gemessen an der Machtfrage war nach Lessing „das internationale Netzwerk der evangelischen Auslandsgemeinden eine wichtige institutionelle Struktur für die besondere Form des deutschen Kolonialismus, der sich die wirtschaftlichen und kulturellen Erfolge deutscher Einwanderer zunutze machen wollte.“ (D 50) Welche Theologie Lessing selbst vertritt, wird nicht erkennbar. Er entzieht sich persönlich dem „Blick auf mögliche Ursachen und Konsequenzen“. Lessing schreibt am Schluss seines eindrucksvollen Beitrags, Der nationalistische Imperialismus Wilhelms II : „ Anders als die Missionswerke war der kirchlich verfasste Protestantismus zu dieser Zeit nicht in der Lage, aus sich selbst heraus eine globale Perspektive zu entwickeln.Nur in der Gefolgschaft des Kaisers konnten die Landeskirchen die Welt jenseits ihrer Grenzen wahrnehmen und gestalten. Das durch die Anlehnung an den Staat konstituierte Weltverhältnis hatte einen hohen politischen und ekklesiologischen Preis.Die deutsche evangelische Kirche übernahm die nationalistische Stoßrichtung des wilhelminischen Imperialismus und beschränkte ihre internationalen Aktivitäten auf die Arbeit an deutschen Auswanderern.“ (137) Der von Lessing und Roller zutreffend

beschriebene Kulturprotestantismus wirkt in der Gegenwart nicht so sehr in den Landeskirchen, ihren Missionswerken sowie dem EMW nach, sondern in der Auslandsarbeit der EKD und bestimmt sie bis heute.

„Auslandsarbeit“

Die Situation im südlichen Afrika in den 70er und 80er Jahren hat nach den Worten des damaligen Auslandsbischof H.J. Held zu „einer kritischen Bewährungsprobe der Auslandsarbeit insgesamt geführt, die noch nicht bestanden ist“. Es ist deshalb wohl kein Zufall, dass der Studienprozess den Sammelband mit dem Untertitel „Auslandsarbeit“ versieht und damit diesem Teil der augenblicklichen Arbeit des Kirchenamts besonderes Gewicht zu verleihen versucht. Dies geschieht gegenüber den drei übrigen Abteilungen dieses Amts, vor allem aber gegenüber den Einrichtungen, die auf nationaler Ebene als Evangelisches Missionswerk (EMW) in Hamburg und auf regionaler Ebene als Missionswerke (in Berlin, Leipzig, Hermannsburg, Neuendettelsau, Stuttgart, Hamburg, und Wuppertal) firmieren. Das EMW bildet ein Gegenüber zur EKD und zugleich eine Art Dachverband der regionalen Missionswerke, schließt aber – ökumenisch weiterreichend als die EKD und die evangelischen Landeskirchen – einzelne evangelische Freikirchen wie die Evangelisch Methodistische Kirche in ihre Mitgliedschaft ein. „Die in vielen Landeskirchen vollzogene Integration von Mission, Ökumene und Entwicklung, bzw. Weltverantwortung hat sich auf der Ebene der EKD bisher als undurchführbar erwiesen“, stellt Konrad Raiser in seinem Beitrag fest (D64). Tatsächlich hat hier eine „Arbeitsteilung“ stattgefunden, die zwar historisch erklärt werden kann, aber mit heutigem Theologieverständnis schwer zu vermitteln ist: Die Missionswerke sowie das EMW sind für die kirchlichen Beziehungen zu den „Missionskirchen“ zuständig, bei denen es sich fast ausschließlich um „schwarze“, die EKD ist für die deutschsprachigen Gemeinden oder Kirchen „deutscher Herkunft“ zuständig, bei denen es sich fast ausschließlich um „weiße“ Kirchen handelt. An dieser wichtigen Stelle liegt ein strukturelles Problem vor, dem ein mehr oder weniger verdeckter Rassismus zugrundeliegt. Durch einige wenige beständige oder vorübergehende gemeinsame Einrichtungen (Südafrika-Kommission, Nahost-Kommission, Konsultationen) und persönliche Beziehungen wird dieser verdeckt und beschönigt, wirkt sich aber unbemerkt oder verdrängt umso stärker aus. Zephanja Kameeta schreibt in seinem Vorwort: „Noch heute spiegeln sich in den Strukturen der lutherischen Kirchen im südlichen Afrika die Spaltungen der Kolonialzeit wieder. Noch immer sind unsere Gemeinden nach „Rassen“ und Ethnien

getrennt. Sogar die internationalen Beziehungen sind von der Kolonialvergangenheit gezeichnet: während Kirchen, die ihren Ursprung in der Missionsarbeit haben, bis heute mit den jeweiligen Missionsgesellschaften verbunden sind, unterhalten die deutschsprachigen Kirchen besondere Partnerschaftsbeziehungen zur Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)“(12).

Das EMW besteht seit 1975 und hat wie seine Vorgängereinrichtung die Aufgabe, die Teilnahme der Kirchen an der Weltmission in ökumenischer Weite zu fördern. Es sollte so zur Integration von Kirche und Mission beitragen, die schon 1965 auf der Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi beschlossen worden war. Die in diese Richtung gehenden Bemühungen werden von immer wieder auftretenden Konflikten begleitet, wie sie etwa 1975 nach der EKD-Synode von Garmisch-Partenkirchen in der Frage des Engagements von Kirche zugunsten der Armen aufgetreten sind. Der Streit wird geführt u.a. um das „richtige Missionsverständnis“, um das „richtige Verständnis von Entwicklung“, um die Frage, welche Einrichtung für welchen Bereich zuständig ist und welche Einrichtung über welche Machtmittel, vor allem Geld verfügt. Das Evangelische Missionswerk (EMW) erscheint in dem Sammelband ähnlich wie die große „schwarze“ südafrikanische ELCSA nur unter den „Trägern“ des Studienprozesses und im Abkürzungsverzeichnis. Außerdem ist dem Direktor des EMW, Christof Anders, die Moderation der Podiumsdiskussion bei der Tagung in Hofgeismar übertragen worden. Im übrigen findet das EMW in dem Studienprozess keine Beachtung.

Zu einzelnen dieser Fragen hat Konrad Raiser, der langjährige Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen in Genf, bei der Abschlusstagung des Studienprozesses in Hofgeismar einen Beitrag 'Die Deutsche Evangelische Auslandsarbeit im ökumenischen Vergleich'(D 61 64) geleistet. Er gipfelt in folgenden Aussagen: „Die deutsche evangelische Auslandsarbeit stellt im ökumenischen Vergleich mit anderen kirchlichen und nationalen Traditionen einen Sonderfall dar“ (D62). „Nach wie vor nimmt die Auslandsarbeit (der EKD) in diesem Zusammenhang (d.h. unter dem Stichwort „Ökumene“) einen zentralen Platz ein, was sich auch in der Struktur der entsprechenden Hauptabteilung des Kirchenamts (für Ökumene und Auslandsarbeit) zeigt. Mir ist keine Mitgliedskirche des ÖRK bekannt, die ein vergleichbar dichtes Netz von (durch die EKD) entsandten Pfarrern und Pfarrerinnen unterhält.“ (D63)

Raiser stellt die Einordnung „der Mission“ unter „Auslandsarbeit“, wie sie in dem EKD-Studienprozess versucht wird, deutlich in Frage:

„Gehören die Bemühungen der Missionsgesellschaften zum Aufbau einheimischer Gemeinden ebenfalls zur deutschen evangelischen Auslandsarbeit? Sie hätten sich in dieser Terminologie wohl kaum wieder erkannt. In Missionskreisen sprach man von der Arbeit in 'Übersee' und folgte jedenfalls prinzipiell einem weltweiten, die nationalen Grenzen überschreitenden Ansatz 'Auslandsarbeit' ist demgegenüber ein Konzept, das an der geordneten kirchlichen Präsenz in Entsprechung zur kirchlichen Arbeit im eigenen Land orientiert ist. Das hat freilich mit ökumenischen Beziehungen nur sehr eingeschränkt zu tun und erschwert den ökumenischen Vergleich. Ökumene ist nicht eine Sache der kirchlichen Außenbeziehungen in Analogie zu den auswärtigen Beziehungen von Staaten.“ (D61)

Die Auslandsarbeit der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK), der unmittelbaren Rechtsvorgängerin der EKD, war nach der Niederlage des sog Dritten Reiches praktisch am Ende und durch ihre weitgehende Beteiligung an der nationalistischen und rassistischen Auslandspolitik der Nazi Herrschaft so kompromittiert, dass ihr kaum noch eine Chance des Fortbestehens blieb. Nur durch die Fürsprache und das Eintreten von Männern der Bekennenden Kirche wie Martin Niemöller und die Vergebungsbereitschaft von Vertretern der Ökumene konnte die EKD in den 1948 konstituierten Ökumenischen Rat der Kirchen aufgenommen werden Die ökumenische Wiederaufbauhilfe war für das wiederauflebende Gemeindeleben in West- und Ostdeutschland entscheidend wichtig

Es gab dann eine Zeit, in der die EKD in Westdeutschland in Anknüpfung an die Vorkriegszeit „Diasporafürsorge“ unter der neuen Bezeichnung „Auslandsarbeit“ wieder aufnahm mit Präsident Wischmann,(1956- 1975)und Bischof Joachim Held (1975- 1993) als verantwortlichen Leitern. Wischmann sprach von „Auslandsarbeit in ökumenischer Perspektive“, Held von „Auslandsarbeit in ökumenischer Verantwortung“. Bischof Held selbst war zeitweilig engagiert im ÖRK als Moderator der Vollversammlung. In Ostdeutschland wurden zur Zeit der deutschen Teilung kirchliche Außenbeziehungen von staatlicher Seite stark eingeschränkt. Die alte Diasporafürsorge konnte so nicht wiederaufleben. Trotzdem verstanden sich dort viele Gemeinden als Teil der weltweiten Ökumene. Nach der Wiedervereinigung wurden die Kirchen in Ostdeutschland wieder Teil der EKD und folgten mehr oder weniger einem wieder auflebenden nationalen Trend, der sich seit dem Beginn des letzten Jahrhunderts auch in der kirchlichen Gesetzgebung niederschlägt.

Kontinuität

Die Kontinuität ist erstaunlich: Das Diasporagesetz des DEKB von 1925 bildete eine Fortentwicklung des preußischen Anschlussgesetzes von 1900. Das Auslandsgesetz von 1954 setzte das Diasporagesetz von 1925 fort und das noch heute gültige „Ökumenengesetz“ von 1996 ist nichts anderes als ein „modifiziertes Auslandsgesetz“. OKRin Barbara Rudolph kommt in der Abschlusstagung in Hofgeismar auf diese Kontinuität zu sprechen: „Ich bin am Ende dieser Tage doch bewegt und erschrocken, wie deutlich Linien zu erkennen sind vom Habitus der Preußen und des deutschen Kaiserreichs bis zu manchen Verhaltensweisen unserer Kirchen heute.... Es gibt viel mehr Brüche und Linien, als ich bisher vermutet habe. Und eine kritische Auseinandersetzung mit dem, was wir in der ökumenischen Alltagsarbeit heute machen, finde ich notwendig, weil wir häufig unreflektiert Linien fortsetzen, von denen wir glauben, dass wir mit ihnen gebrochen haben.“ (D 78)

Was Hanns Lessing in seinem Beitrag über die „Diasporafürsorge“ im „größeren Deutschland“ Erhellendes zu der Engführung des Kulturprotestantismus im 19. Jahrhundert geschrieben hat, wie dieser die Enge des landeskirchlichen Horizonts durch die Entwicklung eines neuen Weltbewusstseins überwinden wollte und doch in den Grenzen seiner nationalen Weltanschauung gefangen blieb, lässt sich ohne weiteres in den „theologischen“ Äußerungen bekannter protestantischer Kirchenführer des 20. Jahrhunderts zur Begründung der Diasporafürsorge bzw. Auslandsarbeit wiederfinden. Eine Kontinuität der Geisteshaltung ist unverkennbar. So hat Hermann Kapler, Präsident des DEKB und eine führende Gestalt des damaligen deutschen Protestantismus auf dem Kirchentag in Wittenberg 1924 zur Verabschiedung des Diasporagesetzes Folgendes ausgeführt: „Die deutsche evangelische Diasporaarbeit leistet mit der Erfüllung ihrer kirchlichen Arbeit zugleich unserem Volkstum wichtigste Dienste.. gerade jetzt.. muss es anliegen, die deutschen Kulturgüter, wie daheim so draußen mit verstärkter Liebe und Treue zu pflegen und ihnen auch inmitten der anderen Völker zu sichtbarer Verkörperung zu verhelfen. Bei dieser Arbeit darf die evangelische Kirche nicht fehlen, wenn sie sich nicht selber aus der Reihe der Kulturfaktoren ausscheiden will.“ Rolf Koppe, von 1993-2006 Auslandsbischof der EKD, setzt in einer anderen Situation, 75 Jahre danach, etwas andersartige Akzente, aber bewegt sich wie Kapler in denselben Bahnen des von Lessing kritisierten Kulturprotestantismus. Es gilt, so meint er, nach der Wiedervereinigung der zunehmenden Bedeutung Deutschlands in der Weltpolitik auch kirchlich zu entsprechen.. Es stünde einer großen Kultur- und Exportnation gut an, sich im Zeitalter der Globalisierung ihres eigenen

Wertes bewusst zu präsentieren! Das gilt auch für unsere Kirche mit ihrer einzigartigen Verbindung von Zeugnis und Dienst, ihrer Bildungstradition und der gelebten Freiheit und Verantwortung von Christenmenschen in einer westlich säkularisierten, aber anderswo religiösen Weltgesellschaft... Die Provinzialität des deutschen Protestantismus muß aufgebrochen werden und der Überzeugung weichen, dass das Mutterland der Reformation etwas Unverwechselbares zu bieten hat.“

Umgekehrt könnte man das, was der DEKA, der Vorläufer der EKD, 1903 programmatisch erklärt und was Ernst Wilhelm Bussmann in seiner Evangelischen Diasporakunde zitiert hat (27) noch heute 2013, oder heute wieder, wenn auch in veränderter sprachlicher Fassung als einen Grundsatz der Auslandsarbeit der EKD verstehen: „Die in die weite Welt ziehenden Landeskinder sollen doch weder deutscher Sprache und Sitte noch ihrer Kirche verloren gehen: unser Auge will ihnen in Liebe folgen. Und da auch gemeinsames Wirken mehr Erfolg verspricht, als noch so treu gemeinte Hilfe, so wollen wir den hervortretenden kirchlichen Notständen ... in der Auslandsdiaspora unter möglicher Wahrung des Bekenntnisstandes gemeinsam begegnen.“ (95) .

Die EKD in guter Verfassung?

In der Grundordnung der EKD werden, wie schon erwähnt, Mission auf der einen und Ökumene auf der anderen Seite durch die Zuordnung zu zwei unterschiedlichen Artikeln, 16 und 17, getrennt gehalten, obwohl theologisch schon lange erkannt ist, dass beide zusammen gehören. Die Aufteilung von Mission und Ökumene in der Grundordnung hat das Denken in getrennten Strukturen gefördert und mit der Zuordnung von Auslandsarbeit zu Ökumene zudem einen rassistischen Effekt bewirkt. Ihre Platzierung an 16. und 17. Stelle der Grundordnung verkennen, dass beides „Mission“ und „Ökumene „ zu den Wesensmerkmalen von Kirche gehört und entsprechend in einer Grundordnung aufgeführt werden müssen. Die Formulierungen in Artikel 16 und 17 der jetzigen Grundordnung wirken wie ein Nachklang aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts und müssen geändert werden.

Artikel 16,1 lautet: „Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Gliedkirchen wissen, dass die Kirche Christi das Evangelium an die ganze Welt zu bezeugen hat. Im Gehorsam gegen den Sendungsauftrag ihres Herrn treiben sie das Werk der Äußeren Mission. Die Evangelische Kirche in Deutschland fördert die Arbeit der Äußeren Mission in Zusammenarbeit mit der von den Missionsgesellschaften bestellten Vertretung“. Artikel 17,1 lautet: „Die Evangelische Kirche in

Deutschland arbeitet in der Ökumene mit,“ Artikel 17,2: „Die Evangelische Kirche in Deutschland ist Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen, in der Konferenz Europäischer Kirchen und in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen. Sie pflegt Beziehungen mit den weltweiten christlichen Gemeinschaften, mit ökumenischen Organisationen sowie mit anderen Kirchen.“

In der Grundordnung der EKD wird die Auslandsarbeit durch Art. 17,3 geregelt („Die EKD fördert den Dienst an evangelischen Christen deutscher Sprache oder Herkunft“). In Artikel 17 wird die Auslandsarbeit mit der „Mitarbeit in der Ökumene“ zusammengebracht und beidem, Mitarbeit in der Ökumene und Mitgliedschaft im ÖRK nachgeordnet. In der Praxis ist die Auslandsarbeit mit ihren über 100 deutschsprachigen deutschsprachigen Gemeinden, Gemeindeverbänden und Kirchen deutscher Abstammung schon längst an die erste Stelle gerückt worden. Sie überbietet mit ihrer Publizistik bei weitem das, was die EKD über den ÖRK und die Ökumenische Bewegung an die Öffentlichkeit und die Mitgliedskirchen und Kirchengemeinden in Deutschland weitergibt. Es zeigt sich auf seiten der EKD insgesamt eine Tendenz, ihre Auslandsarbeit an die Stelle ihrer Beziehungen zur weltweiten Ökumene treten zu lassen. Beinahe grotesk wirkt es, wie die 3 Minibischöfe der deutschsprachigen Kirchen im südlichen Afrika noch immer als ständige „ökumenische Gäste“ der EKD-Synoden gehalten werden.

Seit Sommer 2006 liegt ein „Orientierungsrahmen für die Auslandsarbeit der EKD“ vor, ungefähr zeitgleich mit dem bekannten „Impulspapier der EKD“ entstanden. In beiden Papieren spielen Begriffe wie „deutscher Protestantismus“ und „Stärkung und Bewahrung der protestantischen Identität“ eine wichtige Rolle. Menschen im christlichen Glauben und in der deutschen protestantischen Tradition sowie in der EKD zu „beheimaten“, ist eine durchgehende Devise. In beiden Papieren geht es explizit oder implizit um „Qualitätssicherung“ „Qualitätsmanagement“, „Qualitätsniveau“ und Pfarrern gegenüber, die sich in einem „Schlüsselberuf“ befinden, um eine Verstärkung der Dienstaufsicht, „die auch mit Fachaufsicht verbunden sein muss“, im Falle der Auslandsarbeit durch die EKD. In beiden Papieren ist, wenn auch teilweise nur angedeutet, von notwendigen Verschiebungen zugunsten des Einflussbereichs der EKD die Rede. In beiden Papieren geht es um Abgrenzung, um Konkurrenz mit anderen Kirchen und um Stärkung des eigenen Profils.

In einem Referat vor dem MAKSA im November 2006 hat der damalige

OKR im Kirchenamt der EKD, Paul Oppenheim, darauf hingewiesen, dass durch den „Orientierungsrahmen“ ein Einschnitt stattgefunden hat gegenüber früheren Konzepten der Auslandsarbeit, die diese als „Auslandsarbeit in ökumenischer Perspektive“ (Wischmann) oder „ökumenischer Verantwortung“ (Held) definiert haben. Oppenheim nimmt den bisher dem EMW zugeordneten Begriff „Mission“ auf und bezeichnet jetzt die Auslandsarbeit als „missionarische Gemeinschaftsaufgabe“. Mission weist hier wie im Impulspapier nicht auf die Weltbezogenheit von Kirche und Gemeinde, sondern auf Weckung und Förderung des privaten Glaubens, auf Gewinnung und Rückgewinnung von Mitgliedern nicht so sehr für die örtliche Kirchengemeinde als vielmehr für die EKD. Bezeichnend ist ein Satz in dem Orientierungsrahmen, der die Beziehung zur Ökumene am Ort beschreibt: „Die EKD ist dort, wo es ökumenisch sinnvoll und praktikabel ist, daran interessiert, deutschsprachige Gemeinden in jeweils einheimische Kirchen und Kirchengemeinschaften zu integrieren“. Das heißt: Nicht die Ortsgemeinde, aber auch nicht der ökumenische Partner am Ort oder in der Region oder etwa der ÖRK entscheiden darüber, was ökumenisch sinnvoll oder praktikabel ist, sondern das Kirchenamt in Hannover. Mitarbeiter aus Deutschland, „ob sie für die deutsche Seemannsmission, für ein Missionswerk, den eed (Evangelischer Entwicklungsdienst) oder Brot für die Welt arbeiten“, sind nach den Worten von OKR Oppenheim „Agenten des deutschen Protestantismus“, die „ihre Erfahrungen im Gastland an die EKD übermitteln“. In der Prioritätenliste der Aufgaben einer deutschen Gemeinde aber stehen vor der Mitarbeit in der örtlichen Ökumene die deutsche Gemeinde und die EKD als Trägerinnen der deutschen Kulturarbeit: „Als Teil der deutschsprachigen Kulturarbeit arbeiten die Auslandsgemeinden und die entsandten Pfarrerrinnen und Pfarrer mit deutschsprachigen Schulen, den deutschen diplomatischen Vertretungen, den Goetheinstituten, Stiftungen und anderen Kultureinrichtungen zusammen.“

Es ist offensichtlich, dass die EKD dabei ist, sich ein eigenes weltweites Netzwerk zu schaffen, in dem vor allem die mehr als 100 Auslandsgemeinden als Außenposten der EKD eine wichtige Rolle spielen. Im August 2008 hat zum ersten Mal in der Geschichte der EKD ein einwöchiges Treffen sämtlicher Auslandspfarrerinnen und -pfarrer unter dem Motto „Wir sind da“ stattgefunden. Eine derartige weltweite Konferenz aller deutschen Auslandspfarrer wird inzwischen jedes Jahr an einem bestimmten Ort in Deutschland veranstaltet.

Schlussbemerkungen

Der umfangreiche, 710 Seiten umfassende Sammelband mit insgesamt 31 Beiträgen enthält wie jeder Sammelband Beiträge unterschiedlicher Herangehensweise und wissenschaftlicher Qualität. Im vorliegenden Fall ist die Bandbreite besonders groß. Sie reicht von außerordentlich detaillierten, annalistisch vorgehenden, heute oft kurios anmutenden geschichtlichen Darstellungen deutscher Gemeinden in Südafrika bis zu hochgesteckten Versuchen, an bestimmte Geschichtsphilosophien wie die von Giorgio Agamben anzuknüpfen. Die Frage nach der „Wissenschaftlichkeit“ des Sammelbands, die der Ratsvorsitzende der EKD, Präses Nikolaus Schneider, in seinem Geleitwort (3) stellt, ist bei so unterschiedlichem Geschichtsverständnis und Reflexionsniveau einzelner Beiträge schwer zu beantworten.

Unterschiedliches Wissenschafts- und Geschichtsverständnis tritt auch in der einleitenden Darstellung des Auslandsbischofs der EKD, Martin Schindehütte zutage. Während die Initiatoren des Studienprozesses die historische Arbeit ursprünglich unter eine „handlungsleitende und zukunftsorientierte Perspektive“ gestellt sehen wollten (6), lehnte der Rat der EKD eine „Vermischung von historischen und kirchenpolitischen Fragen“ ab. Es sollte sich um einen „unabhängigen, wissenschaftlichen und ergebnisoffenen“ Forschungsprozess handeln. Aussagen zu möglichen Konsequenzen waren nicht vorgesehen und offenbar auch nicht erwünscht. So blieb die Option einer Beendigung der Separatbeziehungen der EKD zu den deutschen Gemeinden im südlichen Afrika, wie sie der MAKSA seit mehr als 40 Jahren vertritt, von vornherein ausgeschlossen. Von einem „ergebnisoffenen Forschungsprozess“ kann deshalb nicht die Rede sein.

Auch „Unabhängigkeit“ des Forschungsprozesses war nicht gewährleistet. Wo eine Einrichtung wie die EKD Auftraggeber und Hauptfinanzgeber des Studienprozesses in einem ist und die Auslandsarbeit der EKD zugleich Studienobjekt darstellt, ist keine Unabhängigkeit gegeben. Dazu kommt, dass in dem Koordinierungsausschuss des Studienprozesses von Anfang an Oberkirchenrätin Ruth Gütter als Vertreterin des Kirchenamts der EKD dabei war. Es ging nach Aussage des Auslandsbischofs während der Abschlusstagung letztlich um die „Interessen der EKD“, die so „in ökumenische Prozesse eingebracht werden müssten, dass darin das uns Eigene klar erkennbar bleibt“ (D 84). Worin aber „das uns Eigene“ besteht und wer darüber wann und wie befindet, kommt in dem Sammelband nicht zur Sprache, abgesehen davon, dass, vage genug, „eine von der Reformation bestimmte theologische und kirchliche Perspektive“ vorausgesetzt wird.

Die ausdrückliche Zielsetzung der Herausgeber und des

Wissenschaftlichen Beirats hält sich an die Vorgabe des Rats der EKD und verzichtet auf „kirchenpolitische“ Aussagen. Sie lastet die politische Verantwortung dem Einzelnen auf und ist so allgemein gehalten, dass sie beinahe nichtssagend ist: „Als Herausgeber und als Wissenschaftlicher Beirat hoffen wir, dass die in diesem Sammelband dargebotenen Artikel die Debatte um den Umgang mit der Kolonialvergangenheit weiter öffnen und Menschen mit ganz unterschiedlichen Hintergründen miteinander ins Gespräch bringen.“(52)

Den fachkundigen und bekannten Rezensenten des Sammelbands Frank Kürschner-Pelkmann und Ulrich van der Heyden ist aufgefallen, dass „trotz des Umfangs an einer Stelle eine vertiefte Darstellung“ (Kürschner-Pelkmann) und mehr „Stringenz in Bezug auf die Zielstellung“ (van der Heyden) „wünschenswert gewesen“ wäre. Van der Heyden fragt, „ob die hier zusammengeführten Beiträge nicht auch an anderer Stelle hätten veröffentlicht werden können“. Tatsächlich scheiden, wenn Mission nicht einfach wie von den Herausgebern als Auslandsarbeit verstanden wird, von den 31 Beiträgen allein 7 im übrigen zum Teil interessante und diskussionswürdige Beiträge des Sammelbands als weitgehend irrelevant aus und könnten an anderer Stelle veröffentlicht werden (Reinhard Wendt S. 107-121, Jens Ruppenthal S 159 -175, Hanns Lessing S471-497, Dorothee Rempfer S. 511-523, Reinhard Köbler S. 555-569, Andre Saenger S 569- 581, Martin von Fintel S581-591. 4 Beiträge entsprechen nicht dem Anspruch eines wissenschaftlichen Studienprozesses und könnten allenfalls als „Quellen“ erscheinen (Reino Ottermann, S. 255-269. Georg Scriba, S.285-307, Lizette Rabe S.419- 435. Marcus Melck S.455-471) Als weiterführend erscheinen dagegen die schon genannten beiden Beiträge von Jürgen Kampmann, der Beitrag von Gunther Pakendorf, der Beitrag von Fritz Hasselhorn und zwei Beiträge von Hanns Lessing (Wilhelm II und Diasporafürsorge), der Beitrag von Katrin Roller sowie die Beiträge von Konrad Raiser, Reinhart Köbler und Jürgen Kampmann in der epd-Dokumentation.

Bei der Podiumsdiskussion in Hofgeismar kamen außer Hanns Lessing als Vorsitzendem des Studienprozesses auch Pfarrerin Drea Fröchtling, Vertreterin des Missionswerks in Niedersachsen, Bischof Erich Hertel, DELK, OKRin Barbara Rudolph, EkiR und Bischof Martin Schindehütte, EKD, als „Träger“ des Studienprozesses zu Wort. Vorherrschend war das Gefühl der Dankbarkeit, dass dieser Studienprozess zustande gekommen ist. Aber dann wurden doch auch große Unterschiede in seiner Einschätzung hörbar. Während Rudolph meinte, dass wir „gerade nach der Nachricht von der Rückführung der

Schädel“ „mit der Aufarbeitung noch lange nicht am Ende sind“, wollte Hertel Aufarbeitung und Versöhnung, Vergebung und Bekenntnis, die nach seiner Meinung im Studienprozess stattgefunden hatten, gottesdienstlich begehen: „Für mich ist der Prozess aus dem folgenden Grund noch nicht abgeschlossen Wir reden zwar in dem Buch über Aufarbeitung und Versöhnung, Vergebung und Bekenntnis, aber das müsste auch in einem gottesdienstlichen Rahmen seinen Ausdruck finden. Für mich ist der Prozess an dieser Stelle noch offen. Das steht zwar alles in dem Buch geschrieben, aber es ist noch nicht handgreiflich passiert. Mir steht so etwas vor Augen, wie wir es beim Lutherischen Weltbund jetzt bei der Vollversammlung in Stuttgart erlebt haben, wo die lange Leidensgeschichte mit den Mennoniten in einem gottesdienstlichen Rahmen wirklich zu einem vorläufigen Abschluss gebracht wurde und man sich gegenseitig Schuld bekannt und auch Schuld vergeben hat. Ich denke, das stünde auch bei uns noch an.“ (D83)

Das Votum von Hertel zeigt, wie weit der Leiter der deutschsprachigen Gemeinde in Windhoek von einer „Aufarbeitung“ der Vergangenheit entfernt ist und wie sehr er das Geschehen bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbunds in Stuttgart missverstanden hat.

Aleida Assmann hat in ihrem Buch „Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungspolitik und Geschichtspolitik“, von „fünf Strategien der Verdrängung“ geschrieben, die uns als „Strategien der Schuldabwehr und -abfuhr immer wieder begegnen“ (S 169). Eine der fünf Strategien bezeichnet Assmann als Aufrechnen. Ein eklatantes Beispiel für Aufrechnen bietet Hertel bei der Podiumsdiskussion in Hofgeismar. Er spricht dort von einem weiteren „Aspekt, der uns in Namibia ganz praktisch beschäftigt, dass wir von einem großen Land im Osten eine Kolonialpolitik erleben, die wahrscheinlich schlimmer ist als das, was die Deutschen vor 100 Jahren getan haben und ich denke, dieses Buch gibt uns auch Mittel an die Hand um darauf hinzuweisen. Ich würde dies auch gerne mit unseren lutherischen Schwesterkirchen zur Sprache bringen. Also das, was die Chinesen dort an Politik betreiben, nicht nur in Namibia, sondern auch in weiteren Ländern Afrikas, ist einfach haarsträubend und erinnert an finsterste Kolonialpolitik. Wie wir damit umgehen, ist eine Frage, die wir uns als Kirche stellen, aber die Frage ist mir auch durch das Lesen des Buches wieder ganz neu gekommen.“ (D 83)

Neben „Aufrechnen“ als Verdrängung, wie im Falle Hertel, nennt Assmann „Externalisieren, Ausblenden, Schweigen und Umfälschen“ als „Strategien der Verdrängung“. Der Sammelband bietet eine Vielzahl von Beispielen, wie diese Strategien funktionieren.

In der Podiumsdiskussion ging es dann doch auch um „Kirchenpolitik“.

Auslandsbischof Schindehütte zeigt sich zunächst sehr einsichtig: „Für uns in der EKD und für mich ist durch die Erforschung und diesen gemeinsamen Studienprozess noch einmal sehr deutlich geworden, dass auch in der 'Auslandsarbeit'-ich benutze jetzt diesen Begriff-die wir jetzt machen, diese Geschichte nach wie vor virulent ist.. Wenn man behauptet, sie sei nicht virulent, dann setzt man sich großen Risiken aus, dass genau das, was in dieser Geschichte wirksam war, heute weiter wirkt.“(D 83)

„Mich bewegt, sagt Schindehütte an anderer Stelle, mit welcher Klarheit und in welcher Konkretion in diesen Tagen und in den vielen Gesprächen davor erkennbar geworden ist, wie sich in unserer eigenen Geschichte Glaube, Nationalität und Nationalismus in bedrückender Weise miteinander verbunden haben: in bestimmten Phasen unserer Geschichte wurden sie gleichgesetzt.“ Schindehütte findet aber einen Ausweg:“Das bewegt mich deshalb, weil das geschichtlich nicht singulär ist. Wir erleben ständig, dass der christliche Glaube mit bestimmten ethnischen und kulturellen Orientierungen in einer Weise gleichgesetzt wird, die es uns ungeheuer schwer macht, miteinander zu kommunizieren.“ (D79) Die Tatsache, dass auch andere Christen mit ihren nationalistischen Einstellungen schwer tun, findet Schindehütte entlastend

Schließlich äußert Schindehütte zu Beginn der Podiumsdiskussion einen Gedanken, der „in dieser Tagung nicht vorgekommen ist, aber in manchen persönlichen Gesprächen. Ich war ja nicht so intensiv in die einzelnen Prozesse involviert, habe aber doch viele Gespräche geführt. In diesen Gesprächen wurde mir deutlich, dass unter der Schuldgeschichte- sozusagen unter dem Widerspruch der massiven Schuldgeschichte- auch noch etwas anderes geschehen ist, das man mit der Befreiung durch das Evangelium und der Befreiung durch den versöhnenden Gott beschreiben kann. Denn mir haben auch Partner, Schwester und Brüder aus dem südlichen Afrika gesagt; 'Ja, das ist eine Leidensgeschichte für uns, aber es ist auch darunter und darin eine Segensgeschichte. Wir haben dadurch auch Elemente von Befreiung, von neuer Orientierung und Befreiung bekommen und gesehen'. Dazu ist mir dann die Geschichte von Josef und seinen Brüdern eingefallen“ Diese Dimension in diesem Forschungsprozess und in diesem Versöhnungsprozess, die ist mir wichtig“(76)

Es ist wohl kein Zufall, dass sowohl Schindehütte als auch Hertel , Vertreter von EKD und DELK, sich den Ausweg aus einer „Schuldgeschichte“ nur „spirituell“ vorstellen können und keine konkreten Schritte der strukturellen Veränderung und der Wiedergutmachung oder Entschädigung vorsehen. Beide gehen davon

aus, dass Versöhnung, womöglich durch einen Studienprozess, stattgefunden hat, obwohl sie an der Teilung der Kirchen festhalten und keine Wiedergutmachung im Blick haben. Beide meinen ihre Haltung mit der Bibel begründen zu können.

Die einzigen konkreten Schritte, die Schindehütte ganz am Schluss der Podiumsdiskussion nennt, mutet er nicht sich und der EKD, der hauptverantwortlichen Einrichtung im Hinblick auf die kirchliche Kolonialgeschichte, sondern den andern, d.h. in diesem Fall den „Missionswerken und den sie tragenden Landeskirchen“ zu: „Ich fände es schön, wenn zu diesem Buch Tagungsreihen entstehen könnten, in denen regional, zwischen Missionswerken und sie tragenden Landeskirchen die besonderen Spezifika der eigenen Geschichte aufgearbeitet werden. Also dass man zum Beispiel in Bad Boll, mit dem EMS (Evangelisches Missionswerk Südwestdeutschland) und seinen Trägerkirchen Menschen zusammenbringt, die mit ihrer Expertise diese Frage weiter bearbeiten. So können Konsequenzen in den einzelnen Organisationen gezogen werden und die Wirkungsmacht der Geschichte in ihrer Negativität und in ihrer positiven Art und Weise verstanden werden „ (D 84)

Die einzige Teilnehmerin der Podiumsdiskussion, die kritische Fragen gestellt hat, war OKRin Barbara Rudolph- In der zweiten Runde der Diskussion stellte sie fest: „Die Freundlichkeit darf uns nicht hindern, unbequeme Fragen zu stellen. Diese unbequemen Fragen, die uns einmal dazu gebracht haben, diesen Forschungsprozess anzuregen, sind auch weiterhin zu stellen“. In der dritten Runde war sie es ,die die Frage nach zu verändernden Strukturen stellte:“Ich glaube dass wir an dem Punkt sind, wo wir nicht nur Freundschaft, sondern eben auch Strukturen miteinander entwickeln müssen“(D82). Ich spüre das heute in Namibia, dass sich die Bischöfe der verschiedenen Kirchen sehr gut verstehen. Aber das alleine verändert noch nicht die Strukturen und darauf wird es ankommen... Ich glaube, dass ein fröhliches Zuwarten uns noch weitere 100 Jahre einer getrennten Entwicklung bringen wird“ (D 82) Rudolph war auch die einzige, die die weltweite Ökumene in den Blick brachte: „Wir dürfen keine Engführung auf eine 'deutsch-namibische Beziehung' betreiben. Denn das wäre eine neue Form von Kolonialisierung und Aneignung eines Landes, zumal Namibia in einem viel größeren Kontext zu sehen ist.. z.B. ist die ELCRN mit dem Lutherischen Weltbund in weltweite Bezüge eingebunden... Wenn es um die Frage der Apartheid geht, aber eben auch um die Frage der anderen Partnerkirchen, kommt die ganze weltweite kirchliche Gemeinschaft mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen hinzu“ (D 78)

Die naheliegende und dringende Frage, wie die besondere

Verantwortung der EKD aussehen könnte und wie entsprechend die Grundordnung und die Strukturen der EKD neu gestaltet werden müssen, um dem ökumenischen Ziel von Kirche näher zu kommen, wurden nur am Rande der Tagung von Pfarrer Henning Schlimm, Bischof der Herrnhuter Brüdergemeine und Mitglied von MAKSA und von Prof. Konrad Raiser in seinem Referat „Die deutsche evangelische Auslandsarbeit im ökumenischen Vergleich“ angesprochen.

Wolfram Kistner hat in seinem Vorwort zu dem Buch von Gunther Hermann, Apartheid als ökumenische Herausforderung wichtige Fragen gestellt, die einen zukünftigen Studienprozess zu der Frage nach der EKD in der Zeit der Apartheid leiten können: „Im Blick auf die EKD ergibt sich die Frage nach ihrer inneren Unabhängigkeit denen gegenüber, die in ihrem Land in Politik und Wirtschaft den entscheidenden Einfluss haben. Inwieweit verstehen sich die evangelischen Landeskirchen in Deutschland als Glieder der weltumspannenden Gemeinschaft der Kirchen, deren Mitglieder in der überwiegenden Zahl die Armen und Entrechteten sind“. „Das Buch von Gunther Hermann erfährt seine beste Würdigung, wenn andere an den noch offenen Fragen weiterarbeiten. Vor allem aber wird es gewürdigt, wenn die EKD neue Wege findet, wie sie, ihre Gliedkirchen, die evangelischen Missionswerke sowie die mit ihnen verbundenen Nachfolgegruppen und Initiativen sich gemeinsam an der Mitverantwortung für die ganze Menschheit beteiligen können.“

Anhang: Zukunft des Studienprozesses

MAKSA hat von Anfang an darauf bestanden, dass ein Studienprozess, der sich mit der kolonialen Vergangenheit der EKD und ihrer Auslandsarbeit beschäftigt, sich nicht auf eine Periode „bis zum Jahr 1922“ einschränken lässt. Dieser Termin wurde vom Kirchenamt zunächst im Hinblick auf das Gründungsjahr des Deutschen Evangelischen Kirchenbunds gesetzt. Später wurde die Terminierung allgemeiner „bis in die 20er Jahre“ gefasst. MAKSA hat sich in seinem Memorandum schon 2008 gegen diese Periodisierung und eine damit verbundene Historisierung der Geschichte ausgesprochen. Er hat damit der Tendenz, das koloniale Zeitalter der Vergangenheit zuzurechnen und die fragwürdige kirchenpolitische Gegenwart darüber zu vergessen, entgegengewirkt.

Nicht zuletzt auf MAKSA ist es zurückzuführen, dass das Kirchenamt der EKD 2011 seine Einschränkung aufgehoben und für eine

Fortsetzung des Studienprozesses plädiert hat. Damit ist natürlich die Gefahr verbunden, dass kirchenpolitisch notwendige und überfällige Entscheidungen, wie in der Frage der anhaltenden Unterstützung der deutschsprachigen lutherischen Kirchen im südlichen Afrika durch die EKD, einer Stellungnahme zum Völkermord in Namibia und einer Änderung der Grundordnung der EKD auf die lange Bank geschoben werden. Aber auch unabhängig davon ist eine kritische Untersuchung der Beziehungen der EKD zum südlichen Afrika in der Zeit der Apartheid weiterhin nötig. Nach Schindehütte haben „inzwischen alle Träger ihr Interesse bekundet, den Prozess der Aufarbeitung der Vergangenheit fortzusetzen und nach Abschluss des Studienprozesses zur Aufarbeitung der Kolonialvergangenheit nun auch die noch schmerzhaftere, weil noch viel präsentere Apartheidgeschichte gemeinsam aufzuarbeiten.“(10)

Schon in der Abschlusstagung in Hofgeismar ist dem zukünftigen Studienprozesses eine bestimmte Richtung gewiesen worden durch die Aufnahme eines Referats von Altbischof Martin Kruse unter der irreführenden Überschrift „Zur Geschichte der Auseinandersetzung um die Kolonialgeschichte in den Trägerkirchen“(D 51-56) Kruse selbst macht zu Beginn seines Referats deutlich, „dass sich die Zuhörer keinen weiteren Beitrag zur Historie(er meint damit die koloniale Vergangenheit der EKD) erwarten dürfen“. Kruse war von 1977- 1994 Bischof der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg und von 1985-91 Ratsvorsitzender der EKD. Er war von 1979-1985 auch Vorsitzender der Südafrikakommission der EKD und von 1983-1991 Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK. Außerdem hat er im Berliner Missionswerk partnerschaftliche Beziehungen nach Südafrika gepflegt.. Kruse ist von seiten der offiziellen EKD der kompetenteste Gesprächspartner zur Frage der Beziehungen zum südlichen Afrika in der Zeit der Apartheid. Er gehörte wohl auch zu den Kirchenführern, von denen Wolfram Kistner im Zusammenhang seiner Einschätzung der Solidaritätsarbeit in den beiden Deutschlands sagte:“Manchmal waren auch Kirchenführer hilfreich“. .

Es war Kruse, der als erster Ratsvorsitzender ein kirchenoffizielles Gespräch zwischen Rat der EKD und kirchlichen Solidaritätsgruppen möglich machte. Es war aber vor allem auch er, der als Ratsvorsitzender die Kampagne „Kirchentag gegen Apartheid“, die für die Kündigung des Kontos des Kirchentags bei der Deutschen Bank eintrat, praktisch scheitern ließ. Er folgte damals dem Rat der Bischöfe der weißen lutherischen Kirche im südlichen Afrika.

In seinem Beitrag bei der Tagung in Hofgeismar geht Kruse im Erzählton

auf die „Ambivalenz“ der Erfahrungen bei interkulturellen Begegnungen ein und nennt als „Brückenbauer“, die für ihn wichtig waren, die bekannten Kistner, Tutu, Naude sowie den damaligen Bischof der schwarzen Norddiözese der ELCSA, Solomon Serote Von den Sitzungen des Rats der EKD erzählt er, dass er „kaum eine Sitzung des Rats der EKD erlebt hat, in der es nicht zu heftigen Auseinandersetzungen um unsere Beziehungen zu den Kirchen in Südafrika und Namibia gekommen wäre. Worauf wir uns dann doch einigen konnten, war die Unterstützung gewaltfreier Aktionen des Südafrikanischen Kirchenrats“ Damit nimmt Kruse ein zentrales Thema vorweg, das bisher im Studienprozess noch nicht angesprochen wurde, weil es außerhalb des von der EKD vorgesehenen Zeitraums lag: Die Frage der Unterstützung des Südafrikanischen Kirchenrats durch die EKD

In diesem Zusammenhang bezieht sich Kruse in einer Anmerkung als Gewährsmann auch auf Gunther Hermann und sein Südafrikabuch und zitiert diesen: „Der Einblick in die internen Diskussionen und die vielfältigen Beziehungen zwischen der EKD und SACC haben mir den Blick geschärft für den wichtigen Beitrag, den die EKD in aller Stille geleistet hat, indem sie in schweren Zeiten dem SACC mit Rat und Tat, erheblicher finanzieller Unterstützung und mutigem Eintreten, aber auch mit Gebet und Fürbitte zur Seite gestanden hat. Die EKD war trotz aller berechtigten Kritik im Einzelnen und an dem ihrem Handeln zugrunde liegenden Selbstverständnis besser als ihr Ruf, den sie damals bei den Gruppen hatte, die als Außenstehende manches auch nicht wussten.“. Es ist kein Zufall, dass Kruse gerade diesen Satz aus dem Buch von Hermann herausgreift und auf die Kritik, die Hermann an der Politik der EKD gegenüber den deutschen Firmen übt, nicht eingeht. Auch die Frage der Unterstützung der deutschen Gemeinden im südlichen Afrika durch die EKD kommt bei Kruse nicht zur Sprache, obwohl sie in der von ihm ausführlich beschriebenen „Stellungnahme zur Geschichte der Berliner Mission in Südafrika“ als Teil einer Schuldgeschichte deutlich angesprochen wird.

Beide, Kruse und Hermann, haben offenbar nicht zur Kenntnis genommen, was Wolfram Kistner anlässlich der schon erwähnten Konferenz zur Aufarbeitung der Geschichte Südafrikas 1997 gesagt und „transparent“ 1998 zum ersten Mal auf deutsch veröffentlicht hat: „Als ich (Kistner) vom SACC 1976 zum Direktor der Abteilung „Gerechtigkeit und Versöhnung“ ernannt wurde, wusste ich nicht, dass das Geld, das die Kirchen Westdeutschlands dem SACC gegeben hatten, um eine solche Abteilung aufzubauen, weitgehend einem bestimmten Zweck diene: Diese Kirchen wollten ihre Solidarität mit dem südafrikanischen Kampf für Gerechtigkeit in einer anderen Weise

ausdrücken als durch die Unterstützung des 'Programms zur Bekämpfung des Rassismus' des Ökumenischen Rats. Nach und nach stellte ich fest, dass ihre Vorbehalte dem Programm zur Bekämpfung des Rassismus gegenüber nicht nur darauf beruhten, dass sie Bedenken hatten, bewaffneten Widerstand zu unterstützen. Tatsächlich hatten sie Bedenken, überhaupt Widerstand gegen Autoritäten zu unterstützen.. Sie hofften, Veränderung durch Dialog zu erreichen.. Offensichtlich hatte die Einsicht, dass dies bei totalitären Regimen nicht unbedingt wirksam ist, ihr kirchliches Leben und ihre theologische Reflexion nicht durchdrungen, trotz ihrer Erfahrungen mit dem Nazi-Regime. Bald wurde klar, dass die Frage des Widerstands, mit der die westdeutschen Kirchen hinsichtlich ihrer Vergangenheit so schwer umgehen konnten, in der südafrikanischen Situation die Kernfrage war, bei der alles auf dem Spiel stand.“