

Vom Antirassismusprogramm der Ökumene zur Anti-Apartheid-Bewegung¹

Sebastian Tripp

I. Programm zur Bekämpfung des Rassismus

Der Anfang einer breiteren Auseinandersetzung mit der Apartheid im westdeutschen Protestantismus kann ziemlich genau datiert werden: Der 2. September 1970. Selbstverständlich hatten Missionsgesellschaften schon lange vorher Kontakte nach ins südliche Afrika. Mehrere Kirchen – insbesondere in Südwestafrika – waren aus deutschen Missionsgesellschaften entstanden und die EKD bezahlte Pfarrer für deutschsprachige Gemeinden. Aber die Beschäftigung mit Südafrika war auf einen kleinen Expertenkreis begrenzt. Dies änderte sich im September 1970 und die Diskussionen, die ungefähr bis Ende des Jahres geführt wurden, sollten die Auseinandersetzung mit Südafrika bis zum Ende der Apartheid (und noch darüber hinaus) prägen.

Um zu erklären, was an jenem Mittwoch geschah muss ich zwei Jahre früher einsetzen. Im Sommer 1968 beschloss der Ökumenische Rat der Kirchen – auch angesichts der Ermordung Martin Luther Kings wenige Monate zuvor – ein Programm zur Bekämpfung des Rassismus aufzusetzen. Hiermit sollte dezidiert nicht nur den Opfern rassistischer Diskriminierung humanitäre Hilfe geboten werden. Vielmehr sollte dem Rassismus aktiv entgegengetreten, er eben bekämpft werden. Unter anderem wurde ein Sonderfonds eingerichtet und an jenem 2. September beschloss der Exekutivausschuss des ÖRK in der Akademie der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau in Arnoldshain, welche Organisationen mit diesem Sonderfonds unterstützt werden sollten.

Prägend für die folgenden Auseinandersetzungen waren zwei Grundsätzliche Entscheidungen: Erstens wurde ein Schwerpunkt des Programms im südlichen Afrika gelegt, wo der Rassismus in Form der Apartheid staatlich institutionalisiert war.

Die zweite Entscheidung war, dass auch jene Organisationen unterstützt werden sollen, die als letztes Mittel in ihrem Kampf gegen Rassismus Gewalt einsetzen. Insbesondere der südafrikanische ANC und die SWAPO in Süd-Westafrika zählten zu den unterstützten Organisationen. Zwar sollten nur humanitäre gewaltfreie Projekte dieser Gruppen unterstützt werden, aber der Vorwurf, die evangelische Kirche unterstütze Gewalt im südlichen Afrika war im

¹ Für das Vortragsmanuskript wurde auf Fußnoten verzichtet. Für die entsprechenden Belege verweise ich auf meine Dissertation: Sebastian Tripp: *Fromm und politisch. Christliche Anti-Apartheid-Gruppen und die Transformation des westdeutschen Protestantismus 1970–1990*, Göttingen 2015.

Raum. Verstärkt wurde dieser Vorwurf, nachdem die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau auf ihrer Herbstsynode 1970 beschloss, für den Sonderfonds des Antirassismusprogramms Kirchensteuermittel in Höhe von 200.000 DM zur Verfügung zu stellen.

Die Diskussion verschob sich daraufhin: Anstatt über das Unrecht, das der Rassismus darstellt, wurde nun über die Anwendung von Gewalt zur Überwindung politischer Verhältnisse diskutiert.

Innerhalb eines kurzen Zeitraums gingen über 300 Zuschriften bei der Kirchenleitung der EKHN ein, von denen der größte Teil den Beitrag der EKHN für den Sonderfonds verurteilte und dies vor allem an der Gewaltfrage festmachte. So schrieb beispielsweise der Kirchenvorstand der Ev. Gemeinde in Rüdesheim: „Wir stellen fest, daß sich die Synode mit diesem Beschluß, der die Anwendung von Gewalt gutheißt, gegen das Wort Gottes gestellt hat.“ In einer anderen Zuschrift wurde der Kirchenleitung „Schreibtischmorde“ attestiert, in einem dritten schreiben begründet ein ehemaliges Mitglied seinen Austritt aus der Evangelischen Kirche damit, dass er nicht bei einer Südafrikareise auf einen Grabstein stoßen wolle, auf dem steht „Hier ruhen 20 barbarisch umgebrachte weiße Siedler, ermordet mit der Hilfe der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“. Die Evangelische Notgemeinschaft, von der wir sicherlich nachher noch mehr hören werden, rief ab 1973 als Antwort auf den Sonderfonds zu „Spenden für die Opfer des Terrorismus im südlichen Afrika“ auf.

Die Unterstützer des Anti-Rassismus-Programms versuchten vergebens, die Debatten um das Anti-Rassismus-Programm von der Gewaltfrage zu trennen. Schon als die EKHN beschloss, den Sonderfonds zu unterstützen, wurde gefordert, diese Entscheidung losgelöst von der Gewaltfrage zu entscheiden. Zu präsent war der Gewaltdiskurs in der Gesellschaft. Karl-Alfred Odin, der in der Frankfurter Allgemeinen über die Kirchen berichtet, bezeichnete „Gewalt“ als Thema „unausweichlich angesichts der Welle des Terrorismus, die über die Erde ergeht“. Im Mai 1970 war Andreas Baader, der für den aus der Haft befreit worden und kurz darauf erschien in Agit 883 der Aufruf, eine „Rote Armee aufzubauen“.

Gleichzeitig war die Gewaltfrage auch der „neuralgischer Punkt einer Politisierung der Religion und einer Moralisierung der Politik“ wie es die Historikerin Claudia Lepp ausdrückte. Der Hamburgische Bischof Hans Otto Wölber fragte entsprechend in der Zeit: „Handelt es sich um zwei Reiche?“ und warnte vor einer Politisierung der Kirche: „Diese politisierende Christenheit ist [...] dem Machtdenken verfallen, und das korrumpiert nicht nur Theologie, sondern überhaupt menschliches Denken und Empfinden.“

Hier deutet sich eine weitere Dimension der Debatte an: Die Auseinandersetzung um das Anti-Rassismus-Programm war auch eine Auseinandersetzung um das Erbe des Kirchenkampfes der 1930er Jahre. Es überrascht nur wenig, dass der Sonderfondsbeschluss vor allem von Mitgliedern der Kirchenleitung und der Synode unterstützt wurde, die stark von den Bruderräten der BK geprägt waren: Als Beispiel seien hier der stellvertretende Kirchenpräsident Karl Herbert genannt, der den Sonderfondsantrag bei der Synode einbrachte, oder Ludwig Metzger, der den Sonderfondsbeschluss vor dem kirchlichen Verwaltungs- und Verfassungsgericht vertrat, war in der Weimarer Republik Vorsitzender des Bundes religiöser Sozialisten in Hessen und ebenfalls in der BK aktiv.

Beide Seiten, sowohl die Befürworter als auch die Gegner des Antirassismusprogramms und seines Sonderfonds beanspruchten für das Erbe der Bekennenden Kirche für sich: Die Gegner des Sonderfonds befürchteten eine Politisierung des Evangeliums und sahen Parallelen zu den Deutschen Christen, die ebenfalls das Evangelium mit einer politischen Ideologie, nämlich dem Nationalsozialismus, vermischten. Die Befürworter auf der anderen Seite sahen die Verfehlungen der 1930er Jahre, dem Nationalsozialismus nicht deutlicher entgegengetreten zu sein als Auftrag, jetzt „dem Rad in die Speichen zu greifen“, anstatt nur dem unter die Räder gefallen zu helfen, um Dietrich Bonhoeffer aufzugreifen.

Diese Argumentation fand Unterstützung durch die konfessionellen Weltbünde, die 1977 bzw. 1982 angesichts der Apartheid den *status confessionis* erklärten.

In Deutschland blieb Antirassismusprogramm und Sonderfonds in offiziellen kirchlichen Kreisen ein Reizthema. Der Protest von Seiten der EKD gegen den Sonderfonds war so stark, dass Ende 1970 ein Treffen zwischen EKD und ökumenischem Rat in München stattfand, das aber ohne eine gemeinsame Erklärung blieb. Im Laufe der 1970er Jahre wurde mit dem Konzept der „multiplen Strategien“ eine Möglichkeit gefunden, einzelne Bestandteile des Programms zur Bekämpfung des Rassismus abzulehnen, ohne dass das Programm als solches abzulehnen. Die „multiplen Strategien“ ermöglichten es der EKD beispielsweise, anstatt einen Investitionsabzug zu fordern, wie es das Anti-Rassismus-Programm bereits 1972 vorschlug, setzte der Rat der EKD auf Gespräche mit Firmen, die in Südafrika produzierten, um so die Bedingungen zu verbessern.

An der kirchlichen Basis andererseits fand das Anti-Rassismus-Programm auch einige Unterstützung. In keinem anderen Land wurden so viele Spenden für den Sonderfonds gesammelt

wie in der Bundesrepublik. Südafrika war fortan in den Kirchengemeinden präsent. Es entstanden innerhalb der evangelischen Kirche verschiedene Gruppen, die sich mit Südafrika beschäftigten, und auch die bedeutendste und langlebigste Anti-Apartheid-Kampagne in der Bundesrepublik kam aus dem kirchlichen Umfeld: Ich meine natürlich die Kampagne „Kauft keine Früchte aus Südafrika“ der Evangelischen Frauenarbeit.

I. „Kauft keine Früchte aus Südafrika“

Nach dem Tod des südafrikanischen Studentenführers Steve Bikos in Polizeigewahrsam im Herbst 1977 bannte die südafrikanische Regierung 18 oppositionelle Organisationen, insbesondere der Black Consciousness Bewegung, der auch Biko angehörte. Zu diesen Organisationen gehörte auch die Black Women's Federation, eine Partnerorganisation der Evangelischen Frauenarbeit. Um diese zu unterstützen, nahm sich die EFD vor, in Deutschland das Verständnis für die Ziele der BWF zu stärken. Das Mittel, zu dem hierfür gegriffen wurde, war der Aufruf zum Boykott südafrikanischer Güter, vor allem von Obst. Anfang der 1980er Jahre weitete sich die Aktion aus. So rief man ab 1980 dazu auf, kein südafrikanisches Gold in Form von Krügerrand Goldmünzen zu kaufen. Später wurden auch Banken boykottiert, die Kredite an die Südafrikanische Regierung oder regierungsnahe Unternehmen vergaben. Jedes Jahr zwischen 1978 und 1992 fanden im Frühjahr, wenn die Hauptzeit für die Importe aus Südafrika war, „Boykottwochen“ statt. In dieser Woche wurde besonders intensiv auf den Boykott aufmerksam gemacht. Hierfür wurden verschiedene, oft sehr kreative Aktionen durchgeführt, beispielsweise Straßentheater aufgeführt oder nicht durch die Apartheid vergiftetes Obst verteilt.

In vielen Fällen wurde dabei eine emotionalisierende Strategie verfolgt, bei der auch die Gewalt, unter der die farbige Mehrheitsbevölkerung Südafrikas zu leiden hatte, thematisiert wurde. Giesela Helbig schrieb in einem Artikel für die feministisch-theologische Zeitschrift „Die Schlangenbrut“ 1984: „[W]ir argumentieren nicht nur mit Zahlen und Fakten, sondern wir reden auch emotional. Ich meine damit nicht: Wir drücken auf die Tränendrüsen, sondern wir stehen zu unserem persönlichen Betroffensein. Wir lassen Ziffern aus Statistiken und Berichten wirklich an uns selbst heran und versuchen das, was dies real bedeutet, auch weiterzugeben, so gut es eben geht.“

Diese Betroffenheit hatte mehrere Aspekte. Zum einen war es ein Betroffensein im Mitleiden mit den Opfern. Durch Erlebnisberichte von Exilsüdafrikanern, durch Filme und Diavorträge aber auch durch Rollenspiele wurde das Leiden unter der Apartheid zu illustrieren ver-

sucht. Zum anderen war es aber auch ein Betroffensein in der eigenen Schuld durch die wirtschaftlichen und politischen Verflechtungen mit Südafrika.

An dieser Stelle setzte die Möglichkeit der Teilnahme am Protest an.

Durch den persönlichen Verzicht auf südafrikanische Güter, der durch Selbstverpflichtungserklärungen auch den Supermärkten und Großhändlern mitgeteilt wurde, war man am Protest gegen die Apartheid beteiligt. Bereits in den ersten beiden Jahren wurden über 20.000 Selbstverpflichtungserklärungen gesammelt. Wer sich näher mit dem Thema beschäftigen wollte konnte das. In einem ca. viermal jährlich erscheinenden „Boykottrundbrief“ wurde sowohl über verschiedene Aktionen als auch über die Situation in Südafrika berichtet.

Durch diese recht niedrige Schwelle zur Teilnahme gehörte der Boykott schon seit den 1950er Jahren zu den wichtigsten Mitteln der internationalen Anti-Apartheid-Bewegung. Die Britische Anti-Apartheid Movement entstand aus dem „Boycott Movement“, und der Boykott südafrikanischer Güter durch Konsumenten blieb durchgehend ein wichtiger Bestandteil der Anti-Apartheid-Kampagnen. Seit Mitte der 1970er Jahre versuchte die „Anti-Apartheid-Bewegung in der Bundesrepublik und in Westberlin“ auch in Deutschland einen Boykott zu organisieren. Jedoch blieb diese Aktion noch verhältnismäßig klein und stark regional begrenzt. Zu diesem Zeitpunkt gab es lediglich 10 Regionalgruppen der AAB, und das ausschließlich in Großstädten oder in Universitätsstädten.² Außerdem wurde die AAB durch ihre Nähe zum ANC und die Zusammenarbeit mit antiimperialistischen Gruppen in der Bundesrepublik als der extremen Linken nahe stehend wahrgenommen und war somit für die Mehrheit in Westdeutschland nicht anschlussfähig.

Durch die Beteiligung der Evangelischen Frauenarbeit, die nun wirklich nicht im Ruf stand, linksradikal zu sein, wurde das Anti-Apartheid-Engagement auch stärker für bürgerliche Kreise oder im ländlichen Raum verbreitet. Vorteilhaft war, dass die Mitgliedsverbände der Evangelischen Frauenarbeit, insbesondere die Frauenhilfe, zum Teil bis auf die Gemeindeebene durchorganisiert waren. Das machte es möglich, den Protest gegen die Apartheid zumindest in den teilnehmenden Verbänden bis in die kleinsten Dörfer hinein zu tragen. Während die Anti-Apartheid-Bewegung, wie bereits erwähnt, bis dahin vornehmlich in Groß- und Universitätsstädten präsent waren, waren die sogenannten „Boykottfrauen“ oft auch in Or-

² Liste in Barcia/Leidig, 293.

ten mit weniger als 10.000 Einwohnern aktiv. Hier zeigt sich, welche Bedeutung die Beteiligung kirchennaher Gruppen für den Anti-Apartheid Protest hatte.

Gleichzeitig veränderte sich auch die Frauenarbeit durch das Südafrika-Engagement. Viele der beteiligten Frauen berichten, dass „Südafrika“ das erste Mal gewesen sei, dass sie politisch aktiv wurden. Bisher sei man „fromm, aber nicht politisch“ gewesen. Die Überzeugungsarbeit auf der Straße, die durchaus auch in Beleidigungen ausufern konnte, und der politische Diskurs mit Kirchenoberen und Persönlichkeiten aus Politik und Wirtschaft führte zu einem stärkeren politischen Selbstbewusstsein.

Die Aktion traf selbstverständlich auch auf starken Widerstand. Der Topos „Gewalt“, der bereits durch das Anti-Rassismus-Programm mit den Debatten um die Apartheid eng verbunden war, trat auch hier wieder auf. Schon 1979 entstand organisierter Widerstand gegen die Boykottaktion: die Organisation „Christen für Partnerschaft statt Gewalt“ rief unter anderem mit Flugblättern und großformatigen Zeitungsannoncen zum „Boycott des Boykotts“ auf, man solle bewusst südafrikanische Lebensmittel kaufen. Der Name „Christen für Partnerschaft statt Gewalt“ implizierte, dass die Boykottaktion der Evangelischen Frauenarbeit Gewalt unterstütze und Partnerschaft verhindere. Auch in höchsten Kirchenleitenden Gremien wurde diese Meinung vertreten. Der stellvertretende Leiter der Kirchenkanzlei Erwin Wilkens kritisierte auf unter anderem auf dieser Grundlage die Boykottaktion scharf: Der Boykott sei ein Mittel struktureller Gewalt und wenn die Kirche diesen unterstütze praktiziere sie selber eine Gewaltaufnahme – was so seit der Reformation nicht mehr geschehen sei. Wenn ich über Gewalt im Rahmen der Boykottaktion spreche muss auch das Thema aktueller psychischer und physischer Gewalt angesprochen werden: Durch ihre Aktionen in der Öffentlichkeit machten sich die „Boycott-Frauen“ auch angreifbar. Und angegriffen wurden sie häufig, vor allem verbal, aber es kam auch zu physischen Auseinandersetzungen an Boykottständen. Neben rassistischen Beschimpfungen („Neger-Huren“) und Anti-Kommunistischen Anfeindungen („Geh doch zurück nach drüben“) wurde immer wieder auch Sexismus deutlich. Gisela Helbig schrieb in der feministisch-theologischen Zeitschrift „Schlangenbrut“ dass sie hier erstmals erfahren habe, was Sexismus bedeute.

Auch aufgrund des Widerspruchs gegen die Boykottaktion Aktion – sowohl auf der Straße als auch aus den Kirchenleitungen – entwickelte sich, wie ich eben bereits andeutete, bei vielen

Beteiligten Frauen ein politisches Bewusstsein und die Erkenntnis, sich durch die erworbenen Kompetenzen und in der Gemeinschaft mit Mitstreiterinnen diesen Widerständen stellen zu können. Diese Akte des „empowerment“ durch die Südafrikaarbeit der EFD können nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Ich möchte noch einmal auf das Rahmenthema dieser Tagung „Gewalt“ zu sprechen kommen. Die Gewalt, die im südlichen Afrika herrschte und die auch von den Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika angewendet wurde, wurde selbstverständlich auch von den Unterstützern eines stärkeren kirchlichen Engagements gegen die Apartheid thematisiert. Schon bei den Diskussionen um das Anti-Rassismus-Programm wurde betont, dass die humanitären Projekte von Befreiungsbewegungen unterstützt werden sollen, **obwohl** diese Gewalt als letztes Mittel nicht ausschlossen.

Ein Forum, auf dem diese Frage ausgiebig thematisiert wurde, war der Evangelische Kirchentag. Nachdem bis Anfang der 1980er Jahre Südafrika immer wieder am Rande des Kirchentages oder auf dem Markt der Möglichkeiten thematisiert wurde war 1983 das erste Mal ein „Südafrikaforum“ Bestandteil des offiziellen Programms des Kirchentags. Titel des Forums war „Mitchristen aus Befreiungsbewegungen begründen ihre Beteiligung am Widerstand“. Bei einer Podiumsdiskussion berichteten Erastus Haikali und Barney Pityana – zwei Pfarrer, die Mitglieder des ANCs beziehungsweise der SWAPO waren – darüber, wie ihr Glaube (und ihr Amt als Pfarrer) und ihre Mitgliedschaft in einer Befreiungsbewegung zusammengehen. Für sie folgte der Widerstand gegen die Apartheid unmittelbar aus ihrem Bekenntnis zu Jesus Christus:

„Wir können nicht den christlichen Glauben vom christlichen Engagement für die Freiheit, für Gerechtigkeit, Menschenwürde und Frieden trennen. Wir haben nicht nur das Recht, der Ungerechtigkeit zu widerstehen, wir haben auch die Pflicht, an der Seite der Freiheitskämpfer zu kämpfen.“

In der anschließenden Diskussion wurden die Podiumsmitglieder dezidiert nach dem Verhältnis zur Gewalt gefragt. Angesichts der in jener Zeit stärker werdenden Friedensbewegung – 1983 war der Kirchentag der „Lila Halstücher“ – bekam die Gewaltfrage eine neue Brisanz.

In ihren Antworten verwiesen sie auf den Selbstverteidigungscharakter des gewaltsamen Widerstandes. Der Widerstand gegen die Apartheid könne außerdem nicht mit dem potential

atomarer Waffen verglichen werden. Es gehe vielmehr um „einen Krieg, der zum Ziel hat, Gerechtigkeit und Frieden in diesem einen Land zu schaffen.“ Es gäbe außerdem *keinen* anderen Weg, auf dieses Ziel zu erreichen. Frieden definierte Pityana dabei nicht nur als „Abwesenheit des Krieges, [...] sondern in der Fülle des Schalom“.

Ich komme zum Schluss meines Vortrags.

Das Antirassismusprogramm und die Frage nach dem Umgang mit Südafrika war in den 1970er und 1980er Jahren ein „Schiboleth, an dem man die Rechten und die Linken in der Kirche unterscheiden konnte“, wie der Bayerische Pfarrer Hermann Blendinger schrieb. Im Streit über den richtigen Umgang mit Südafrika wurde nicht nur die Frage verhandelt, wie angesichts der Apartheid zu reagieren sei. Es war vielmehr Kristallisationspunkt einer Vielzahl unterschiedlicher Debatten, die in den 1970er und 1980er Jahren virulent waren, und die Tatsache, dass der Topos „Gewalt“ so eine prominente Rolle in der Diskussion spielte, verstärkte diese Rolle: Welche Handlungen sind kirchlich legitim? Welches Verhältnis hat die Kirche zum Staat, in welchem Verhältnis stehen Religion und Politik? Welche Lehren sind aus dem Kirchenkampf der 1930er Jahre und dem Nationalsozialismus zu ziehen? Am Thema Südafrika wurde stets auch die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der evangelischen Kirche mitdiskutiert.