

KIRCHE IN SÜDAFRIKA:
THEOLOGIE DER HERRSCHAFT – THEOLOGIE
DER BEFREIUNG

von Hans-Martin Große-Oetringhaus

Das Christentum kam als die Religion des weißen Mannes nach Afrika, des Eroberers, des Kolonisators, des Unterdrückers und des Ausbeuters. Heute sagen die Afrikaner in Südafrika: „Als die Weißen kamen, hatten sie die Bibel und wir das Land; heute haben wir die Bibel und sie das Land!“ Dieser Ausspruch weist auf die vollständige Kompromittierung des christlichen Glaubens durch seine weißen Vertreter; gleichzeitig läßt er auch erkennen, daß der christliche Glaube unter der afrikanischen Bevölkerung tiefe Wurzeln geschlagen hat. Auf der 3. Vollversammlung der *All African Church Conference (AACC)* erklärte deren Generalsekretär CARR: „Im gleichen Augenblick, in dem wir die Ausbreitung des Christentums in ganz Afrika begrüßten, sind wir uns auch dessen schmerzlich bewußt, daß die Annahme des Glaubens die völlige Zurückweisung der Seele Afrikas bedeutet hat“¹. Diese ‚Zurückweisung der Seele Afrikas‘ konkretisiert sich in Südafrika in der Apartheidspolitik. Apartheid bildet dort jene Grunddeterminante, die das Leben aller ‚Nichtweißen‘ in seiner Gesamtheit bestimmt. Apartheid ist ein komplexes System, in dem eine ‚Theologie der Herrschaft‘ und eine ‚Theologie der Befreiung‘, d. h. eine ‚white theology‘ und eine ‚black theology‘ aufeinanderprallen. Will man darum Christentum in Südafrika in seinem gesellschaftlichen Gesamtkontext begreifen, dann müssen die wesentlichsten Strukturen des gesellschaftlichen Systems kurz skizziert werden.

Genese der Rassengesellschaft

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde von der Niederländisch-Ostindien-Kompanie am Kap eine Niederlassung gegründet, die sich bald zu einer Kolonie entwickelte. Bei deren Expansion stießen die Buren auf Hottentotten und Buschmänner und zu Beginn des 18. Jahrhunderts weit im Inneren auf bantusprechende Stämme. Nachdem die Briten 1759 das Kap besetzt hatten, entwickelte sich zwischen den holländisch sprechenden Siedlern und der britischen Kolonialverwaltung sich beständig verschärfende Widersprüche. Während dem britischen Kapital bereits zu dieser Zeit die Lohnarbeit profitabler als Sklavenarbeit erschien, war die Agrarwirtschaft der Buren noch von der Arbeit importierter Sklaven abhängig. Die Differenzen führten zum ‚großen Trek‘ und zur Gründung neuer Burenrepubliken. Diese Expansion vollzog sich unter blutigen Kämpfen gegen die sich den Eindringlingen widersetzen den bantusprechenden Stämme. Die Entdeckung von Diamanten und Gold in den Burenrepubliken verschärfte den Kampf Großbritanniens um die

¹ zitiert nach epd-Dokumentation 1974, Nr. 31, S. 65

politische, ökonomische und militärische Vorherrschaft im südlichen Afrika, der im sog. ‚Burenkrieg‘ gipfelte. Nach dem Sieg der Briten und einer geschickten Rehabilitierung der Buren wurde die ‚Südafrikanische Union‘ (1910) gegründet, die das Ergebnis eines Kompromisses darstellte, in dem die Mehrheit der Burenbourgeoisie sich mit den Engländern verbündete, während die afrikanische Bevölkerung weiterhin machtlos blieb². In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden Inder als Kontraktarbeiter für die Zuckerrohrplantagen in die damalige britische Kolonie Natal geholt. Zum Zeitpunkt der Gründung der Union hatte sich somit bereits eine Gesellschaft mit verschiedenen Rassen, Sprachen, ökonomischen Interessen, Religionen und kulturellen Traditionen herauskristallisiert, in deren Genese sich sowohl das Verhältnis der Weißen untereinander, als auch das spezifische Verhältnis zwischen Weißen und ‚Nichtweißen‘ herausgebildet hatte.

Soziale Struktur

Die Bevölkerung Südafrikas wird offiziell in vier rassische Gruppen gegliedert: in Afrikaner (70,6 % der Gesamtbevölkerung), Weiße (17,2 %), Mischlinge (9,3 %) und Inder (2,9 %). Bei den Afrikanern kann man sozial-ökonomisch wiederum zwischen den städtischen, den auf den weißen Farmen und den in den sog. ‚homelands‘ (Reservaten) lebenden Afrikanern unterscheiden. Die ‚divide-et-impera-Strategie‘ der Regierung gliedert sie aber in vier ethnische Hauptgruppen und diese wiederum in eine Vielzahl von Stämmen. Burentum und britischer Kolonialismus ließen daneben einen weißen Bevölkerungsteil entstehen, dessen afrikaanssprachige Mehrheit immer noch Ressentiments gegenüber dem englischsprachigen Bevölkerungsteil empfindet und umgekehrt. Ihr gemeinsames Interesse, die weiße Suprematie zu erhalten, führte aber zu einer allmählichen Annäherung. Die Gruppe der Mischlinge, die sich weitgehend der weißen Kultur angepaßt hat und die Gruppe der Inder, die die kleinste Minorität darstellt, bilden weitere Elemente der südafrikanischen Rassenstruktur. Diese rassische Gliederung deckt sich weitgehend mit ihrer Klassenstruktur. Markantestes Merkmal dieser Struktur ist die durch die Apartheidspolitik erwirkte Spaltung der Arbeiterklasse in eine weiße ‚Arbeiteraristokratie‘ mit zahlreichen Privilegien, Vergünstigungen und sozialen Rechten einerseits und die überwältigende Mehrheit der ‚nichtweißen‘ Arbeiter andererseits. Durch die Apartheidspolitik wurde in Südafrika Rassentrennung weitgehend identisch mit Klassentrennung, nationaler Antagonismus eine Form des Klassenantagonismus, Rassenkampf Teil des Klassenkampfes.

Politik der Rassentrennung

Das Apartheidssystem läßt sich als ‚pragmatische Rassenoligarchie‘³ charakterisieren, die darauf abzielt, die ‚Nichtweißen‘ zur optimalen

² vgl. VATCHER 1965; OBERST-HUNDT 1974

³ vgl. ADAM 1969

Mehrwertproduktion heranzuziehen, und dabei einen internen Neokolonialismus mit einer extremen ökonomischen Ausbeutung und politischen Unterdrückung praktiziert, der durch die Apartheidsideologie der ‚getrennten Entwicklung‘ legitimiert und durch faschistische Methoden realisiert wird⁴. Das Konzept der ‚getrennten Entwicklung‘ sieht eine Mikro-, Meso- und Makro-Segregation vor. Während Mikro-Segregation die Trennung auf engstem Raum in allen weißen Haushalten, Farmen, Betrieben, Minen usw. bedeutet und in der sog. ‚Schilderapartheid‘ (‚Whites only‘, ‚no blacks‘) ihren äußeren Ausdruck findet, versteht man unter Meso-Segregation die geographische Trennung der Rassengruppen nach Wohngebieten (‚townships‘) und unter Makro-Segregation das politisch-staatliche Zusammenleben angeblich ethnisch homogener Nationen, d. h. eine große räumliche Trennung in weiße Gebiete und ‚homelands‘. Vor allem die Makro-Segregation soll eine Ventil-Funktion nach Innen und eine Propaganda- und Alibi-Funktion nach Außen haben⁵.

Diskriminierung der ‚Nichtweißen‘

Die Apartheidspolitik wird durch eine Fülle von Apartheidsgesetzen ermöglicht, die rassisches Vorurteil und Diskriminierung legitimieren sollen, rassische Segregation und Separation ermöglichen, extreme ökonomische Ausbeutung der natürlichen und menschlichen Ressourcen absichern und rechtlichen, administrativen und politischen Terror installieren. Folgen dieser Apartheidsgesetzgebung sind eine wirtschaftliche, soziale, rechtliche, politische und persönliche Diskriminierung der ‚Nichtweißen‘. Die wirtschaftliche Diskriminierung zeigt sich am deutlichsten an der immensen Kluft zwischen den durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommen (Weiße verdienten 1971 durchschnittlich 18mal so viel wie Afrikaner), dann aber auch an den zusätzlichen Steuerlasten der Afrikaner und vor allem am Kontraktarbeitersystem.

Diese wirtschaftliche Diskriminierung hat für die Afrikaner oft verheerende gesundheitliche Folgen, die sich in Unterernährung, häufigen Mangelkrankheiten, hoher Kindersterblichkeit und niedrigen Lebenserwartungen ausdrückt. Diese Folgen können auf Grund der ungleichen Versorgung an medizinischer Betreuung nicht gemildert werden. Eng gekoppelt mit der wirtschaftlichen Diskriminierung ist die soziale Benachteiligung der ‚Nichtweißen‘. Sie zeigt sich in der die Afrikaner benachteiligenden sozialen Fürsorge, in den Zwangsdeportationen der Afrikaner und in der Wohnsituation in den ghettoähnlichen ‚town-ships‘ oder hoffnungslos überfüllten und pauperisierten ‚homelands‘. Die rechtliche Diskriminierung der ‚Nichtweißen‘ drückt sich vor allem in der unterschiedlichen Handhabung des gleichen Rechts bei Weißen und ‚Nichtweißen‘ und in der Aufstellung von Gesetzen, die im Besonderen für ‚nichtweiße‘ Opponenten erlassen wurden, aus.

⁴ vgl. DECKE 1972

⁵ vgl. BRAUN 1973, S. 104; VAN DEN BERGHE 1960, S. 408ff; ADAM 1969, S. 64f

Dieses System gesetzlich abgesicherter rechtlicher Diskriminierung wird durch polizeiliche und geheimdienstliche Terrormaßnahmen vervollständigt. Wirtschaftliche und rechtliche Diskriminierung münden in eine weitgehende politische Diskriminierung ein. Die Aberkennung des allgemeinen Wahlrechts, Streik- und Organisationsverbot bilden die entscheidenden Mechanismen der politischen Strangulation der ‚Nichtweißen‘ und schaffen die Grundlage dafür, daß sie den „status quo“ legal nicht ändern können. Alle diese Diskriminierungen finden ihre notwendige Verlängerung in der persönlichen Diskriminierung, deren äußerliches Merkmal die ‚Schilderapartheid‘ ist. So wird in allen Bereichen eine rassische Gliederung der Chancen deutlich, sei es nun im ökonomischen, sozialen, rechtlichen, politischen, edukativen oder persönlichen Bereich. Durchgehend zeigt sich, daß die Weißen ihre Privilegien ausgebaut und die Rechte und Chancen der ‚Nichtweißen‘ beständig beschnitten haben, und dadurch eine optimale Ausbeutung der ‚nichtweißen‘ Arbeitskraft verwirklichen konnten. Apartheid realisiert also eine mögliche Form kapitalistischer Produktion, die durch die spezifische Situation in Südafrika bestimmt wird⁶.

Kirchen in Südafrika

Diese Apartheidsgesellschaft versteht sich weitgehend als ‚christlich‘, sei es nun als Apartheidsapologet oder als Apartheidsgegner. Und in der Tat: von 25 Millionen Afrikanern, Weißen, Mischlingen und Indern Südafrikas gehört ein hoher Prozentsatz einer der christlichen Kirchen an. Doch deren Zahl ist unvorstellbar groß; ihr Selbstverständnis unterscheidet sich oft in kaum überbrückbarer Weise. Ein kurzer Abriss über die verschiedenen Kirchen Südafrikas soll dies verdeutlichen.

Von den 4 Millionen Weißen sind 90 % Christen, von denen wiederum die Hälfte zu den drei calvinistischen Kirchen gezählt werden. Die ‚Nederduits Gereformeede Kerk‘ erfaßt ca. 42 % der gesamten weißen Bevölkerung, die ‚Nederduits Hervormde Kerk‘ ca. 7 % und die ‚Gereformeede Kerk van Suid Afrika‘ ca. 4 %. Jede dieser Kirchen verfügt über eine separate innere Struktur für jede Rassengruppe. Nach einer Zählung von 1960 gehörten den drei calvinistischen Kirchen insgesamt 52,4 % aller Weißen, 47,5 % der Mischlinge und 5,2 % der Afrikaner an⁷. Obwohl die drei calvinistischen Kirchen keine gemeinsame hierarchische Spitze haben, unterliegen sie doch einer straffen geistigen Führung, so daß der Calvinismus fast den Charakter einer Staatsreligion annimmt. Mit dieser Religion können die Afrikaner, also die afrikaans sprechenden Weißen burischer Abstammung, die Apartheid nicht nur vereinbaren, sondern sie sogar als Stütze und Rechtfertigung der Apartheid benutzen. Die calvinistischen Kirchen entwickelten eine ‚Theologie der Herrschaft‘.

⁶ vgl. RANDALL 1973, *A Taste*; DERS. 1973, *Power*; DERS. 1973, *South Africa's*; DERS. 1972, *Towards*

⁷ vgl. CAWOOD 1964, S. 6

Als zweite Kategorie von Kirche gibt es in Südafrika eine Vielzahl von sog. ‚African Independent Churches‘. Sie werden auf 2000 bis 2600 geschätzt. 1960 waren 21,2% der afrikanischen Bevölkerung Mitglieder in einer dieser äthiopistischen, zionistischen, prophetistischen und messianistischen Bewegungen und Kulte. 1972 sollen nicht weniger als 4 Millionen Afrikaner zu den ‚Independent Churches‘ gehört haben⁸. NDEBELE vertritt die Theorie, daß die Vielzahl der ‚African Independent Churches‘ darin begründet liege, daß die Afrikaner kaum Hoffnung hätten, jemals legal politisch tätig werden zu können. Somit äußere sich das Bedürfnis nach politischer Artikulation in der einzig möglichen, d. h. religiösen Form⁹. Auch CARSTENS sieht die ‚Independent Churches‘ als „eine Reaktion der unterdrückten Völker auf die kolonialen Leiden (...), die ihnen durch Rassismus, durch politische und kulturellen Imperialismus und in vielen Fällen durch ökonomische Ausbeutung durch die ‚christliche Zivilisation‘ aufgebürdet wurden“¹⁰.

Als Reaktion auf die Rassentrennung verkündeten die prophetischen Bewegungen Programme, die eine kulturelle und religiöse Autonomie versprachen. Neben einer Vielzahl von kleineren Bewegungen kristallisierten sich mit der Zeit zwei größere heraus: die äthiopistische und die zionistische Bewegung. Beide betonten die eigene Kultur gegenüber der herrschenden und forderten: ‚Afrika den Afrikanern‘.

Neben den calvinistischen Kirchen und den ‚African Independent Churches‘ bilden die ‚english speaking Churches‘ die dritte Kategorie, in die CARSTENS die Kirchen von Südafrika gliedert. Bei letzteren unterscheidet er wiederum zwischen pietistischen Kirchen, zu denen er die Baptistenkirche und die Pentecostalische Kirche zählt und sozial engagierte Kirchen, wie die Anglikanische, Congregationalistische, Lutherische, Methodistische, Presbyterianische und Römisch-Katholische Kirche. Die meisten pietistischen Kirchen sind wie die niederländisch-reformierten Kirchen rassisch gegliedert und gehen von dem Grundsatz aus, daß die Kirche sich auf den religiösen Sektor beschränken und sich nicht in soziale Angelegenheiten einmischen sollte. Die sozial engagierten Kirchen unterscheiden sich von den niederländisch-reformierten Kirchen vor allem dadurch, daß sie die Apartheid prinzipiell ablehnen und daß ihre Mitgliedschaft — obwohl von Weißen kontrolliert — zum größten Teil afrikanisch ist. Es sollen aber bei den verschiedenen Kirchen immer noch unterschiedlich stark ausgeprägte Ansätze von Diskriminierungen existieren¹¹.

Calvinistische Kirchen als Apartheidsapologet

Die widersprüchliche Funktion von Kirche als Apologet der Apartheid und als Gegner der Apartheid, d. h. die Widersprüche zwischen einer

⁸ vgl. CARSTENS 1973, S. 8; KHOAPA 1973, S. 32

⁹ vgl. NDEBELE 1972, S. 23f

¹⁰ CARSTENS 1973, S. 8

¹¹ vgl. ebd., S. 9f

‚Theologie der Herrschaft‘ und einer ‚Theologie der Befreiung‘ sollen im Folgenden exemplarisch an zwei Beispielen konkretisiert werden: an den calvinistischen Kirchen, da sie nahezu den Charakter einer Staatsreligion haben, und am ‚Christian Institut of Southern Africa‘, das sich in letzter Zeit zunehmend als Apartheidsgegner profiliert hat und darum in zunehmendem Maße politisch verfolgt wird.

Es wurde bereits betont, daß sich die Herrschenden in Südafrika als Christen verstehen. Die meisten Minister der Regierung sind Mitglieder einer der reformierten Kirchen. Premierminister Vorster versteht sich als Christ und beteuert, daß seine Regierung die ‚Politik der getrennten Entwicklung‘ in christlicher Verantwortung betreibt¹². Auch sein Vorgänger Verwoerd betonte die Wichtigkeit des Christentums für sein Land: „Unser Volk ist ein christliches Volk. Das Burenvolk ist unvorstellbar, wenn es nicht fest auf diesen beiden Säulen von Staat und Kirche steht. Wenn wir in Zukunft — inmitten der gewaltigen Veränderungen, die sich ereignen, und in den schweren Stürmen, die drohen — in unserem Boot sicher sitzen, in unserem Volk verankert, aber vor allem in unserer Kirche mit ihrer besten biblischen Basis verankert . . . , dann werden Kirche und Staat Hand in Hand wiederum auch die schwere, sorgenvolle Zukunft gut gestalten“¹³.

Der südafrikanische Historiker SCHOLTZ beschäftigt sich mit der Frage nach der Bedeutung der reformierten Kirche in der Geschichte des Burenvolkes und kommt dabei zu dem Ergebnis: „Unter den vielen unzivilisierten Nichtweißen, die vom Gottesdienst oder von den moralischen Gesetzen nichts gewußt haben, war es allein die Achtung vor den Weisungen der Bibel, die den Afrikaner (Buren) daran hinderte, nicht auf dasselbe Niveau wie die Nichtweißen herabzusinken und sich mit ihnen zu vermischen. Es war die Kirche, die in dieser Hinsicht die führende Rolle gespielt hat. Ohne Einfluß der Kirche, die stets auf die höheren Werte des Lebens gewiesen hat, kann die Geschichte des afrikaanschen Volkes nicht begriffen werden. Ohne Zögern kann behauptet werden, daß es in der Hauptsache der Kirche zu verdanken ist, daß das afrikaanse Volk nicht untergegangen ist“¹⁴.

Die konkrete Situation in Südafrika und die besondere Geschichte der Buren und ihrer Kirche führten zur spezifischen Interpretation der Bibel. Die besondere Aus- und Umformung biblischer Glaubenslehren kam zum Ausdruck:

1. im heilsgeschichtlichen Verständnis der Volksgeschichte,
2. in einer eigenen Interpretation des Prädestinationsdogmas,
3. in einem besonderen Verständnis der Schöpfungsgeschichte und der Anthropologie,
4. sowie in einer Lehre der Treuhänderschaft der Weißen über die Afrikaner¹⁵.

¹² vgl. GROTH 1975, S. 606

¹³ PELZER 1963, S. 237ff

¹⁴ SCHOLTZ 1955, S. 79

¹⁵ vgl. GROTH 1975, S. 606f

Diese vier theologischen Charakteristika der calvinistischen Lehre buri-scher Prägung sollen näher beleuchtet werden.

Heilsgeschichtliche Interpretation der Volksgeschichte

Der ehemalige Premierminister und reformierte Pfarrer MALAN, der den Begriff der ‚Apartheid‘ prägte, betonte 1937: „Unsere Geschichte ist keine Tragödie. Sie ist nichts anderes als das höchste Kunstwerk der Jahrhunderte. Es lag in Gottes Plan, daß wir eine neue Nation unter den Nationen der Welt sein sollten. Durch unsere ganze Geschichte hindurch wird der Plan Gottes mit unserem Volk deutlich, und wir haben das göttliche Recht, Afrikaner (Buren) zu sein. Keine Macht der Welt kann unsere Nation zunichte machen, denn Gott hat unser Volk geschaffen. So ist es für uns nicht nötig, die Frage zu stellen, was uns die Zukunft bringt¹⁶.“ So entwickelten die Buren ein eigenes spezifisches Geschichtsverständnis, einen Geschichtsmythos, eine heilsgeschichtliche Interpretation ihrer Geschichte, einen Glauben „an eine Art übernatürlicher oder mystischer Schöpfung der Burenation¹⁷.“

Von prägender Bedeutung für diese heilsgeschichtliche Interpretation ihrer Geschichte war die Zeit des ‚großen Trek‘. In diesem nach Norden führenden sechs Auswanderungszügen wollten die Buren ihre Rolle als Sklavenhalter retten, denn die Engländer hatten am Kap die Sklaverei aufgehoben. Sie führten Eroberungszüge gegen die afrikanischen Stämme, die z. T. erbitterten Widerstand leisteten. Am 16. Dezember 1838 wurde der Zulu-Häuptling DINGAAN geschlagen. Dieser Tag wird bis heute als ‚Geloftedag‘, als Gelübtetag, gefeiert. Welche Bedeutung dieser Tag heute für die Buren noch hat, wird in einer Rede des Moderators der Holländisch-Reformierten Kirche, J. D. VORSTER, am Gelübtetag 1971 deutlich: „Er (Gott), der unser Volk hier gegründet hat ... hat in der dunklen Stunde am Blutfluß ... über die Buren das sie erhaltende Wort ausgerufen: Ihr sollt leben! So ist unser Fortbestand gesichert. Gott hat uns noch niemals im Stich gelassen. Wir sind in den siebziger Jahren wieder dort, wo unsere Väter im vergangenen Jahrhundert waren¹⁸.“

Erwählungsglaube der Buren

Das Burenvolk unternahm den Eroberungszug nach Norden mit der Bibel in der einen und der Waffe in der anderen Hand. Es verstand die Kriege gegen die Afrikaner als eine Glaubenstat, um die christliche Kultur auszubreiten. Die Buren verstanden sich als ‚Israel Afrikas‘, als das neue auserwählte Volk Gottes, das die Wüstenwanderung des alten Israel Schritt für Schritt zu rekapitulieren habe.

Der heilsgeschichtliche Aspekt ist eng mit dem Erwählungsglauben verbunden. In einer Rede VERWOERDS kommt diese Erwählungsidee deutlich

¹⁶ MALAN 1964, S. 235

¹⁷ VAN JAARSVELD 1961, S. 223

¹⁸ MEYER / BEYERS NAUDÉ 1971, S. 3

zum Ausdruck. Er sagte: „Aber wir kämpfen nicht nur für unser Volk. Ich bin tief davon überzeugt, daß wir für das Fortbestehen der weißen Zivilisation kämpfen. Der Weiße ist am Südpunkt Afrikas ein Vorposten der weißen Kultur... Warum sollten vor 300 Jahren Weiße zum Südpunkt Afrikas geführt worden sein? Warum war die Hälfte des Landes unbesetzt? Warum ist das alles an uns übergeben, wenn kein Plan dahinter stände? Und ich glaube, daß wir hier für die westliche Zivilisation und für das Christentum ein Anker und Stützpunkt sein sollen... Noch niemals in der Geschichte, in jedem Fall in der Geschichte der vergangenen 2000 Jahre, war die Existenz des weißen Mannes so in Gefahr wie jetzt... Vielleicht ist das der Plan mit uns, daß wir hier an der Südspitze angesiedelt wurden..., um von hier aus als Widerstandsgruppe den Sieg zu erringen, damit alles was seit den Tagen Christi aufgebaut worden ist, erhalten bleibt zum Heil der ganzen Menschheit¹⁹.“

In den Jahren der Eroberungszüge gegen die Afrikaner spielte das calvinistische Prädestinations-Dogma eine wesentliche Rolle. Die Buren fühlten sich als das auserwählte Volk und sahen in den ‚heidnischen unzivilisierten‘ afrikanischen Stämmen die von Gott Verdammten. Sie interpretierten ihr gesellschaftliches Handeln ganz im Sinne des Alten Testaments: Sie selbst fühlten sich als Volk Israel. In der britischen Verwaltung erkannte man den Nachfolger Pharaos, der sie in Ägypten unterdrückte; im ‚großen Trek‘ sahen die Buren den Exodus in das verheißene Land, wo sie sich gegen die ‚schwarzen Kanaaiten‘ zu wehren hatten. Die Burenterminologie sprach von Transvaal, dem neuen Land, in dem Milch und Honig fließen; die Buren ernannten ‚Richter‘, die über sie regieren sollten. Einige wollten Natal ‚Neu Eden‘ nennen; der Sonntag war der ‚Tag des Sabbath‘. Ihr ‚Trek‘ war die Wanderung in die Wüste. Vor der Schlacht am Blood River gegen DINGAANS gründeten sie einen ‚Bund‘ mit Gott. Sie hofften ins Land zu gelangen, ‚das Gott ihren Vätern verheißene hatte‘ und nannten einen Fluß ‚Nil‘. Und wie auch die Israeliten im Alten Bund den Grund fanden, sich nicht mit anderen Völkern zu vermischen, so taten es auch die Buren und fühlten sich als auserwähltes Volk Gottes²⁰.

„Die Idee der Erwählung führte zu einem starken Sendungsbewußtsein. Ein Volk wollte seiner göttlichen Berufung und seiner Mission gehorsam sein, weil es sich von Europa nach der Südspitze Afrikas gesandt sah, um von dort aus die Fackel des Evangeliums und das Licht der europäischen Kultur und Zivilisation in den dunklen Kontinent hineinzutragen²¹.“ In der spezifischen südafrikanischen Situation erfuhr die calvinistische Prädestinationslehre eine besondere Umformung, die zu der Vorstellung einer ‚Gruppenprädestination‘ führte.

Zur Abgrenzung der Buren gegenüber den Afrikanern gehört nach burischer Auffassung die schöpfungsmäßig vorbestimmte Unterordnung

¹⁹ PELZER 1963, S. 192ff

²⁰ vgl. VAN JAARVELD 1964, S. 10ff; *Afrika heute*, 1971, Dez.-H., S. 9

²¹ GROTH 1975, S. 609

der Afrikaner, da Ham als Schwarzer nun einmal zur Knechtsrolle bestimmt sei. Diese sog. ‚Ham-Theorie‘ findet ihre biblische Belegstelle in 1. Mose 9,25, wo es heißt: „Verflucht sei Kanaan und sei ein Knecht aller Knechte unter seinen Brüdern.“ Nach dieser Theorie wird Kanaan als Sohn Hams mit dem angenommenen Urvater der schwarzen Rasse identifiziert, die unter dem Fluch Noahs und damit Gottes steht. So impliziert der burische Mythos „über die dunkelhäutigen Kinder Hams zu herrschen“²².

*‚Schöpfungslehre‘, ‚Theologie des Volkes‘ und ‚Lehre von der
Treuhanderschaft‘*

Die heilsgeschichtliche Interpretation der Volksgeschichte und die Erwählungsidee machen evident, wie stark bei den Buren Kirche und Volk aufeinander bezogen sind. Das wird erneut an der Interpretation der Schöpfungsgeschichte und der ‚Theologie des Volkes‘ deutlich.

Die Lehre von der Schöpfung hat sowohl in der calvinistischen Theologie und Kirche, wie auch im südafrikanischen Staat und seiner Rassenpolitik eine außerordentlich wichtige Funktion. Nach diesem theologischen Verständnis ist Gott ‚der große Scheider‘ (afrikaans: ‚die groot Skeidingmaker‘; englisch: ‚the Maker of Separation‘); der Akt der Trennung und Scheidung wird zum essentiellen Vorgang der Schöpfung; Gott wird zum ‚Schöpfer der Trennung‘, er wird schließlich zum ‚Gott der Apartheid‘.

Eng verknüpft mit einer solchen ‚Theologie der Schöpfungsordnung‘ ist eine ‚Theologie des Volkes‘, eine völkische Theologie, in der ‚Volk‘, ‚Nation‘ und ‚Rasse‘ eine göttliche Dignität erhalten²³. Von daher werden die Worte des südafrikanischen Theologen NICOL verständlich. Er sagt: „Die Heiligkeit der Volksexistenz als einer Schöpfung Gottes, die mit einem bestimmten Ziel geschehen ist, zwingt uns bereits dazu, diese Existenz sicherzustellen“²⁴. Ein anderer führender Theologe, KOTZÉ, stellt fest: „Mitten in der spannungsgeladenen Situation ist der Drang zur Selbstbehauptung vorherrschend und in gewisser Weise auch erlaubt. Ja, er wird sogar als göttliche Pflicht angesehen . . . So beschützen wir nicht nur uns selbst, sondern wir beschützen uns als Träger einer göttlichen Botschaft und der einzigen Hoffnung für die Völker Afrikas“²⁵.

So wurde in den fünfziger Jahren eine Lehre entwickelt, die für das Konzept der Apartheidspolitik bedeutsam wurde: die Lehre von der christlichen Treuhänderschaft. Der weiße Staat und die weiße calvinistische Kirche fühlen sich im Blick auf die Entwicklung der ‚Nichtweißen‘ als ‚Treuhänder‘, ‚Vormund‘ und ‚Wächter‘ (afrikaans: ‚voogd‘; englisch: ‚guardian‘, ‚trustee‘). Dementsprechend hob VERWOERD als wichtigstes Element der Politik seiner Regierungspartei hervor: „Die Partei akzeptiert

²² SCHWARZENBACH 1970, S. 24

²³ GROTH 1975, S. 610

²⁴ NICOL 1974, S. 21f

²⁵ KOTZÉ 1961, S. 148f

die christliche Treuhänderschaft der europäischen Rasse im Blick auf die nichtweißen Rassen als das grundlegende Prinzip ihrer Politik²⁶.

„Rebellen“ in den calvinistischen Kirchen

Es gab jedoch in den drei calvinistischen Kirchen auch Theologen, die skeptisch gegenüber dem bedingungslosen Engagement ihrer Kirche für die Apartheid waren. Nach dem Massaker in Sharpeville 1960, als 68 friedlich gegen die Paßgesetze demonstrierende Afrikaner von der südafrikanischen Polizei niedergeschossen wurden²⁷, wandten sich elf calvinistische Theologen durch die Veröffentlichung eines Buches gegen die Rechtfertigungstheologie der Apartheid. Das Buch hieß *„Delate Action“*, d. h. aufgeschobene Aktion, zulange aufgeschobene Aktion; damit meinten sie die Kritik an der Rechtfertigungstheologie. Das Buch entfachte eine heftige Diskussion in der Presse. Noch im gleichen Jahr wurde vom Weltkirchenrat eine Konferenz von Kirchenführern in Johannesburg einberufen. Auf dieser oekumenischen Konferenz hat man noch einmal die englisch-sprachigen und die burischen Kirchen zusammengebracht. Es wurden Resolutionen verabschiedet, die die Apartheidspolitik in Frage stellten. Premierminister VERWOERD pfiff die calvinistischen Kirchen aber sofort zurück und forderte sie auf, die sog. „Rebellen“ (dazu zählten auch die Abgeordneten der Konferenz) auszuschalten. Einer ihrer Wortführer war BEYERS-NAUDÉ. Diese Kräfte versuchten zunächst mit der eigenen Kirche in der Diskussion zu bleiben; gleichzeitig bildeten sie als Konsequenz Diskussionsgruppen, in denen Weiße, Afrikaner und Mischlinge gemeinsam die Überlegungen der Konferenz weiterdiskutierten. Man gründete die Zeitschrift *„Pro Veritate“* und verstand sie als Forum, auf dem die Frage nach der theologischen Rechtfertigbarkeit der Apartheid diskutiert werden sollte. Die calvinistischen Kirchen mieden aber diese Diskussion, so daß *„Pro Veritate“* eine Zeitschrift der „Rebellen“ wurde. 1963 entstand aus dieser Arbeit ein oekumenischer Kreis von Christen: das *„Christian Institute of Southern Africa“*. BEYERS-NAUDÉ wurde Direktor des Instituts (CI), das jetzt in allen Teilen Südafrikas gemischtrassige Gruppen einrichtete. Die Burenkirchen reagierten scharf: BEYERS-NAUDÉ wurde aus dem Pfarramt entlassen; außerdem wurde eine Unvereinbarkeitsklausel erlassen, d. h.: Mitglieder der calvinistischen Kirchen durften nicht Mitglieder des CI werden. Es kam aber zu Kontakten und schließlich zur Zusammenarbeit mit Hunderten der unabhängigen Kirchen. Ziel dieser Zusammenarbeit war die Analyse der konkreten Situation in einer Apartheidsgesellschaft und die Entwicklung von gewaltfreiem Widerstand im Rahmen einer „Bekennenden Kirche“²⁸.

²⁶ PELZER 1963, S. 4

²⁷ LEE 1973, S. 170

²⁸ vgl. GROTH 1973, S. 5; GROTH 1975, S. 611f; BUTHELEZI 1974; *Christian Institute of S. A.*, o. J.

„Message to the People of South Africa“

Kritik an der Apartheidspolitik aus theologischer Perspektive formulierte die *„Message to the People of South Africa“*, die im September 1968 von der *„Theological Commission of the South African Council of Churches“* (SACC) veröffentlicht wurde. Die *„Message“* enthält eine theologische Auseinandersetzung mit der Rassenpolitik und brandmarkt die Apartheidsideologie als „Pseudo-Evangelium“. Die *„Message“* geht davon aus, „daß sich aus dem Grundsatz der Rassentrennung an sich, sowie aus dem Leiden und Entbehrungen seines praktischen Vollzugs eine Struktur mit anti-christlicher Tendenz ergibt...“²⁹. Die *„Message“* stellt fest: „Gegrennte Entwicklung“ unserer Rassengruppen wird als eine Art Heilsweg für alle in Südafrika angeboten: Der Anspruch ist jedenfalls vorhanden, daß wir nur dadurch überleben könnten. Solcher Zuspruch und Anspruch kommt unweigerlich mit der wahren christlichen Botschaft in Konflikt³⁰.“ Die *„Message“* gelangt darum zu der Überzeugung, „daß die Kirche alle Leute anleiten müßte, zwischen dieser Abart der christlichen Botschaft — und dem wahren und ewigen Evangelium von Jesus Christus unterscheiden zu können“³¹. Da „die Möglichkeit und Fähigkeit einer Person, das göttliche Gebot der Nächstenliebe zu erfüllen“, durch die Apartheidspolitik eingeschränkt werde, unterliege „die Politik der Rassentrennung ... einem inneren Zwang, die Kirchen daran zu hindern, wirklich Kirche Christi zu sein“³². Die *„Message“* kommt zu dem Schluß, daß die Apartheidsideologie „von einem sündigen Konzept gesteuert wird“³³, somit eine Negierung zentraler Glaubensaussagen beinhalte und darum im Widerspruch zur christlichen Lehre stehe³⁴.

Spro-cas

Die *„Message“* wurde zum Ausgangspunkt für eine gesellschaftliche Auseinandersetzung mit der Apartheidspolitik. Das SACC und das CI erkannten 1969, daß ein Transfer der Implikationen der *„Message“* von der theologischen Ebene auf eine politische notwendig sei und finanzierten das *„Study Project on Christianity in Apartheid Society“* (*Spro-cas*).

In sechs Kommissionen analysierten 150 Experten aus verschiedenen Disziplinen die Bereiche Wirtschaft, Bildung, Gesetzgebung, Politik, Gesellschaft und Kirche und arbeiteten an der Entwicklung einer Alternative zur Apartheidsgesellschaft. Sie wollten „einen positiven Beitrag zu einer besseren sozialen Ordnung in Südafrika leisten ... zu einer Ordnung, die auf christlichen Grundwerten wie Gerechtigkeit und Chancengleichheit

²⁹ *South African Council of Churches* 1974, S. 85

³⁰ ebd.

³¹ ebd.

³² ebd., S. 86

³³ ebd., S. 87

³⁴ vgl. ebd.; RANDALL 1974, S. 89; ISSA-Informationsdienst Südliches Afrika 1974, Febr.-H., S. 3

für alle beruht³⁵. Dabei gingen sie davon aus, daß „die Kirche... christliche Grundsätze verkündigen und deutlich machen (muß), wo die bestehende Sozialordnung sich im Widerspruch zu ihnen befindet. Sie muß dann die Aufgabe in Angriff nehmen, die bestehende Ordnung neu zu gestalten³⁶.“ „Freiheit, Verantwortung in der Gemeinschaft, Dienst“ bildeten die drei Grundsätze einer christlichen Sozialordnung, die den Kommissionen als Maßstab bei ihrer Arbeit diente³⁷. Um der Situation in einer multireligiösen Gesellschaft gerecht zu werden, wurden auch einige Nichtchristen in die Projekte aufgenommen³⁸. In zunehmendem Maße wurden auch Afrikaner an dem Projekt beteiligt³⁹.

Während das Studienprojekt ‚*Spro-cas I*‘ die verschiedenen Bereiche der Apartheidsgesellschaft durchreflektierte, analysierte und Empfehlungen vorlegte, rief das Projekt ‚*Spro-cas II*‘ zu konkreten Aktionen auf.

Aus *Spro-cas II* gingen die ‚*Black Community Programmes*‘ als unabhängige Organisation hervor, die sich mit Projekten aus den Bereichen von Wohlfahrt, Kultur, ‚Black Theologie‘, Bildung und Literatur, ‚Black Arts‘ oder Selbsthilfefprojekten befaßten. Die Ziele der ‚*Black Community Programmes*‘ liegen darin, den ‚Nichtweißen‘ zu einer eigenen, neuen Identität zu verhelfen, ihnen ihre eigene Macht bewußt zu machen, sie zu befähigen, sich selbst zu organisieren und so ‚nichtweiße‘ Führer für die Entwicklung der ‚Black Communities‘ hervorzubringen. In diesem Sinne wollen die ‚*Black Community Programmes*‘ die Arbeit der verschiedenen ‚nichtweißen Gruppen, Organisationen und Institutionen organisieren und dadurch langsam ein Gemeinschaftsbewußtsein schaffen.

Parallel zu den ‚*Black Community Programmes*‘ wurde im Mai 1973 aus der Arbeit von *Spro-cas II* heraus ein ‚Programm für sozialen Wandel‘ initiiert, das einen Rahmen „für die Förderung und die Koordination der Bemühungen der Weißen, die auf einen Wandel hinarbeiten⁴⁰“, schaffen soll. Dieses Programm versteht sich als eine organische Weiterentwicklung des *Spro-cas* und bildet neben den ‚*Black Community Programmes*‘ und der Errichtung eines Publikations- und Kommunikationszentrums eine auch über die Projektdauer von *Spro-cas* hinausreichende Konsequenz des Projektes⁴¹.

1973 wurde das *Spro-cas* beendet. In diesen fünf Jahren⁴² erstellten die Kommissionen 234 Arbeitspapiere, Reports und Hintergrundpapiere. Außerdem veröffentlichte *Spro-cas I* zehn Publikationen, *Spro-cas II* elf und die ‚*Black Community Programmes*‘ drei Publikationen. Bis zum 1. 9. 1973 wurden insgesamt 70 000 Exemplare dieser Publikationen ver-

³⁵ *Ziele und Strategie von Spro-cas*, Mai 1969, in: RANDALL 1974, S. 89

³⁶ ebd., S. 91

³⁷ ebd., S. 92

³⁸ vgl. ebd., S. 90

³⁹ vgl. GROTH 1974, S. 10

⁴⁰ *A Programme for Social Change*, Dok. 15, in: RANDALL 1973, *A Taste*, S. 214

⁴¹ vgl. BEYERS NAUDÉ 1974, S. 1f

⁴² Eine Chronik der Arbeit des *Spro-cas* findet man in: RANDALL 1973, *A Taste*, S. 106ff

kauft. Außerdem wurden auch noch acht ‚background Papers‘, zwei ‚Discussion Papers‘, fünf ‚Study Aids‘ und acht ‚Dossiers‘ veröffentlicht. Insgesamt wurden 125 000 Publikationen verkauft⁴³. Durch diese intensive Publikationstätigkeit wollte das Projekt in einen Kommunikationsprozeß mit den Weißen in Südafrika treten, um dadurch eine Veränderung der Herrschaftsstruktur zu initiieren.

Analysen und Reformvorstellungen der Spro-cas-Kommissionen

Als erste Publikation veröffentlichte das *Spro-cas* 1970 die Papersammlung ‚*Anatomy of Apartheid*‘. In ihr wurden Arbeitspapiere der verschiedenen *Spro-cas*-Kommissionen abgedruckt. In einem Beitrag analysiert RANDALL die gegenwärtige politische Struktur in Südafrika und untersucht, welche Möglichkeiten einer Systemveränderung sie zuläßt. Da mit dem Ergebnis der Untersuchung die Arbeit von *Spro-cas* legitimiert wird, sollen die Überlegungen RANDALLS hier kurz zusammengefaßt werden.

Die Bemühungen der weißen Oligarchie, ihre Machtpositionen zu halten, die Effizienz der Polizei und der Militärmaschinerie, die Zerschlagung jeglichen organisierten ‚nichtweißen‘ Widerstandes und die Unterwerfung der afrikanischen Massen machten jeglichen Versuch jeder revolutionären Gruppe zunichte, die oligarchischen Machtstrukturen zu verändern. Darum, so folgert RANDALL, sei eine interne Revolution in absehbarer Zukunft unmöglich. Ebenso schätzt er eine Intervention von außen — abgesehen von sporadischen Guerilla-Aktivitäten — als unrealistisch ein. Ein ‚Wandel‘ (‚change‘) könne darum in naher Zukunft nur durch Veränderungen innerhalb der weißen Bevölkerungsgruppe, insbesondere durch Veränderungen innerhalb der herrschenden Regierungspartei, initiiert werden. RANDALL sieht drei Möglichkeiten, die Weißen davon zu überzeugen, daß ein ‚Wandel‘ notwendig sei: durch moralische Argumente, durch die Beschreibung einer besseren Zukunft als Folge des ‚Wandels‘ und durch die Darstellung der ernsthaften Konsequenzen, die eintreten würden, falls ein ‚Wandel‘ nicht stattfindet⁴⁴. Gerade an diesem Punkt setzt das *Spro-cas* an, hofft, die Weißen zur besseren Einsicht überzeugen zu können und muß sich damit aber auch die Kritik gefallen lassen, daß ein solcher Ansatz naiv sei, weil er darauf bassiere, daß die Herrschenden ihre Herrschaft und Privilegien freiwillig aufgeben würden.

Als erste legte 1971 die ‚*Spro-cas Education Commission*‘ ihren Report unter dem Titel ‚*Education beyond Apartheid*‘ vor. In ihm fordert die Kommission als langfristige Perspektive eine für alle Kinder obligatorische, kostenlose Primarschulbildung, eine für alle zugängliche, der Begabung und dem Alter entsprechende und ebenfalls kostenfreie Sekundarschulbildung, eine soweit wie möglich in Colleges und Universitäten stattfindende Lehrerausbildung, die überall denselben Standard haben

⁴³ vgl. ebd., S. 125ff

⁴⁴ vgl. RANDALL 1970, S. 9ff

und allen freistehen soll und eine prinzipiell allen zugängliche Hochschulbildung⁴⁵.

Noch im gleichen Jahr erschien der Bericht der ‚*Spro-cas Social Commission*‘, deren Grundlage die Analyse von SCHLEMMER bildet. Die Veränderungen, die er fordert, sollen:

- „1. ständige Verbesserungen, der wirtschaftlichen Lage für die Mehrheit der Schwarzen herbeiführen und
2. die Kluft des durchschnittlichen Lebensstandard zwischen Weiß und Schwarz schließen;
3. ständige Verbesserungen mit sich bringen für Bürgerrechte, soziale Sicherungen und Freiheit unter dem Gesetz für die Angehörigen aller Gruppen der südafrikanischen Bevölkerung;
4. zu einer Politik führen, die künftig in Südafrika die Ausbeutung und Kontrolle einer Gruppe durch die andere unmöglich macht;
5. allen Angehörigen aller Gruppen ihre Selbstachtung zurückgeben, ihren Stolz, ihre Würde und sie von den Faktoren befreien, die die Moral und das Selbstbewußtsein einzelner Angehöriger schwarzer Gruppen untergräbt; und es wird schließlich die Voraussetzungen abschaffen, die eine soziale ‚Gesundung‘ ganzer Gesellschaftsschichten verhindert, vor allem der Armen“⁴⁶.

Die Analysen der ‚*Spro-cas Church Commission*‘, ‚*Spro-cas Economics Commission*‘, ‚*Spro-cas Legal Commission*‘ und ‚*Spro-cas Political Commission*‘ können in diesem Rahmen nicht näher vorgestellt werden⁴⁷.

Im Abschlußbericht von *Spro-cas*, der 1973 unter dem Titel ‚*A Taste of Power*‘ erschien, faßte RANDALL die Hauptthesen des Projektes zusammen⁴⁸. Die weißen Südafrikaner müßten erkennen, bevor es zu spät sei, daß sie die politische Macht teilen müßten, das Recht der afrikanischen Arbeiter auf Koalitionsfreiheit anerkennen und der Notwendigkeit gleicher Bildungschancen, sozialer Sicherheit und eine radikale Umverteilung von Land, Wohlstand und Einkommen entsprechen müßten. Einerseits müßten die Weißen umdenken, andererseits müßte der Anstoß zu einer Veränderung von den Afrikanern ausgehen.

Als Ziele des *Spro-cas* werden genannt: Freiheit, Gleichheit, Liebe, Brüderlichkeit, Unantastbarkeit der Person, Cooperation, persönliche Verantwortlichkeit und Streben nach ‚ethischen Zielen nur durch ethische Mittel‘. Vorbedingungen für die vorgeschlagenen Alternativen sind:

1. Der politische Wandel muß gewaltfrei geschehen.
2. Die Vorschläge müssen praktikabel und unter den gegebenen Umständen operationalisierbar sein.

⁴⁵ vgl. *Spro-cas Education Commission* 1971. Zum Bildungssystem der ‚Nicht-weißen‘ in Südafrika siehe auch: GROSSE-OETRINGHAUS 1974, S. 211ff; DERS. 1976, S. 368ff

⁴⁶ SCHLEMMER, in: RANDALL 1972, *Towards*, S. 166

⁴⁷ vgl. RANDALL 1972, *Apartheid and the Church*; DERS. 1972, *Law*; DERS. 1973; *Power*; DERS. 1973, *South Africa's Political Alternatives*

⁴⁸ vgl. RANDALL 1973, *A Taste*, S. 5ff

3. Welche Übergangsstufen auch immer vorgeschlagen werden, sie dürfen gegenüber keiner Rassengruppe ungerecht sein.
4. Eine effektive Partizipation aller Gruppen an der Regierung muß in den Vorschlägen für Übergangsstufen enthalten sein.
5. Politische Alternativen können nur dann akzeptabel sein, wenn sie befriedigende ökonomische Verbesserungen implizieren.

Der stark heterogenen Zusammensetzung der *Spro-cas-Kommissionen* entspricht, daß die von ihr erarbeiteten Perspektiven nicht durchgehend einheitlich sind. Ein gewisser Konsens wurde aber erzielt. So war man sich darin einig, daß sich ein ‚Wandel‘ nur gewaltfrei vollziehen dürfe. Zwar wird Gewalt nicht prinzipiell abgelehnt, so doch für Südafrika, da dort noch eine andere Möglichkeit zur Herbeiführung eines ‚Wandels‘ bestehe. Diese läge darin, die Weißen durch Argumente und moralische Appelle von der Notwendigkeit einer Veränderung zu überzeugen⁴⁹. Wie unrealistisch diese Einschätzung aber letztlich ist, zeigen die Erfahrungen, die der ‚*African National Congress*‘ (ANC) mit seiner spätestens 1960 in Sharpeville gescheiterten Strategie des Pazifismus und des gewaltfreien Widerstandes gemacht hat⁵⁰. Nach den Unruhen von Soweto 1976 beginnt das CI seine Haltung in diesem Punkt zu überdenken.

Zielperspektive des *Spro-cas* bildet ein ‚high liberalism‘, d. h. ein flexibleres, weniger repressives System⁵¹, das eine ‚offene, pluralistische Gesellschaftsordnung‘ garantiert, die durch Demokratie, soziale Gerechtigkeit und Rechtsstaatlichkeit charakterisiert wird⁵². In diesem System solle jeder ungeachtet seiner Rasse an der Demokratie partizipieren können⁵³. Diese müsse ‚Chancengleichheit‘⁵⁴ und individuelle Freiheiten garantieren⁵⁵. Das ‚bürgerliche Recht‘, das angestrebt wird⁵⁶ soll sich am Recht der ‚modernen, westlichen Gesellschaft‘ orientieren. Die ‚*Spro-cas Political Commission*‘ lehnt für ein solches gesellschaftliches Modell eine zentrale Kontrolle oder Verstaatlichung der Produktionsmittel zuungunsten der privaten Marktwirtschaft ab. Doch nur wenige Kommissionsmitglieder unterstützten eine totale und unregulierte freie Marktwirtschaft. Als Perspektive schwebt den meisten Teilnehmern eine ‚mixed economy‘ vor, die eine Balance zwischen staatlicher Kontrolle und privater Initiative garantieren soll⁵⁷. In einem solchen wirtschaftlichen System soll „die Ausbeutung und Kontrolle einer Gruppe durch die andere unmöglich“ sein⁵⁸, wobei Gruppe hier Rasse nicht aber Klasse meint. Die kapitalistische Wirtschaftsform soll also beibehalten werden, während seine gefährlichsten Auswüchse beseitigt

⁴⁹ vgl. ebd., S. 6, 12 u. 49

⁵⁰ vgl. LEE 1973; Afrika-Komitee 1976

⁵¹ vgl. RANDALL 1973, *A Taste*, S. 51

⁵² vgl. ebd., S. 215

⁵³ vgl. RANDALL 1973, *South Africa's*, S. 215

⁵⁴ vgl. RANDALL 1973, *Power*, S. 14f

⁵⁵ vgl. RANDALL 1973, *South Africa's*, S. 215

⁵⁶ vgl. RANDALL 1973, *A Taste*, S. 98f

⁵⁷ vgl. RANDALL 1973, *South Africa's*, S. 218

⁵⁸ RANDALL 1973, *A Taste*, S. 87

werden sollen. ‚Wandel‘ wird vom *Spro-cas* also nicht im Sinne einer völligen Aufhebung der strukturellen Gewalt des kapitalistisch organisierten gesellschaftlichen Systems verstanden, sondern vielmehr als Reform, die darauf abzielt, den Rassencharakter nicht aber den Klassencharakter des südafrikanischen Gesellschaftssystems aufzuheben.

Bericht aus einer CI-Gruppe

Neben dieser publizistischen Tätigkeit waren für das *CI* die über das Land verstreuten Diskussionsgruppen von besonderer Bedeutung. Diese stießen aber zunehmend auf ihre eigenen und die von der Apartheidsstruktur oktroyierten Grenzen. Ein Mitarbeiter des *CI* in Kapstadt erklärte dem Verfasser, daß diese Gruppen an der Realität der Apartheid gescheitert seien, die eine echte Gemeinschaft nicht zuläßt. Er berichtet:

„In unserer Gruppe war eine Dame, die war die Ehefrau des größten Autohändlers in Kapstadt. Und die besaßen am Hang des Berges eine sehr große in einem Park gelegene Villa mit Schwimmbad usw. Von der sind wir an einem Abend eingeladen worden. Es kam eine Gruppe von vielleicht 20, unter ihnen etwa drei Schwarze, vielleicht noch vier Farbige; die meisten waren Weiße. Man kam dort an und zunächst einmal gab es Tee und Nachtessen. Die Dame hatte einen Eintopf machen lassen. Der wurde vom schwarzen Servierfräulein in entsprechender Uniform hereingetragen. Das ganze fand in einem Salon statt, in dem ein Kaminfeuer brannte. Und da kam der schwarze Boy mit einem Arm voll Holzscheite und hat die auf das Feuer gelegt. Man saß drumrum und hat seine Bibel aufgeschlagen, einen Text gelesen und dann gesagt: Was bedeutet das nun für uns in der südafrikanischen Situation als Brüder und Schwestern? Man kann sich die Diskussionen vorstellen, die es dann gab, die naiven Argumente und die naive unsensitive Haltung, die dann weiße Christen, liebe Tanten, aber halt absolut gefühllos für das, was schwarze Existenz heißt. Die sagten: Wir können doch miteinander beten, und das bleibt doch das Entscheidende. Es stellte sich heraus, daß die Schwarzen mit der Zeit einfach nicht mehr kamen und daß es auch einige gab, die nochmal kamen und sagten, warum sie ab jetzt nicht mehr kommen. Sie sagten: Wenn ich hier in diesen weißen Häusern sitze und mit den Weißen Tee trinke, kann ich sogar mal das Gefühl haben: jetzt bin ich aufgewertet worden, weil ich hier mit Weißen zusammen sein darf. Dann komme ich nachts wieder raus in mein ‚township‘, wo die Beleuchtung nicht funktioniert, wo ich in meinem Haus die Kerze anzünden muß, wo es kalt ist und wo ich das Problem habe, wie komme ich überhaupt nach Hause. Das sind Dinge, die zerreißen mich. Das frustriert mich so, daß ich den ganzen nächsten Tag vollkommen durcheinander bin. Das kann ich mir seelisch nicht mehr leisten, das noch weiter zu treiben. Es war alles so gut gemeint und es war auch so nett an diesem Abend, aber wenn sie dann nach Hause kommt, dann kommt ihr das alles hoch. Und in das schwarze ‚township‘ konnten wir nicht gehen. Dann hätten wir nämlich eine Genehmigung gebraucht, wir als Weiße. Wir hatten die Möglichkeit des Kompromisses, was wir dann auch taten, in die farbigen ‚townships‘ zu gehen und uns dort zu treffen. Aber was natürlich blieb, waren, wie die Schwarzen sagen, die ‚white attitudes‘, diese ganze Haltung der Weißen, die gar nicht mehr merken, wie ein Schwarzer fühlt. . . .

Eine andere Gruppe hatte als ihren Führer einen schwarzen Schulrektor und das war sozusagen ein Durchbruch, daß nicht wieder die Weißen in diesen

Gruppen dominiert haben, sondern man sensitiv genug war und daß jemand von der schwarzen Seite auch bereit war, diese Führung zu übernehmen. Nun, eines Tages kam auch dieser schwarze Mann nicht mehr zu den Abenden und man wußte nicht warum; er hatte nichts gesagt, er hatte keine Nachricht gegeben. Man fragte eine andere schwarze Frau, ihn doch einmal aufzusuchen und zu fragen, warum er nicht mehr käme. Und da kam diese schwarze Frau und sagte: Die Polizei sei bei ihm gewesen und hätte angedeutet, was ihm lieber sei, sein Posten als Schullektor oder als Führer dieser CI-Gruppe. Und daraufhin hat er dann stille die Konsequenz gezogen.

Und auf diese Weise sind einfach die Gruppen gescheitert, weil sie nicht echte Gemeinschaft werden konnten, weil die Menschen in so verschiedenen Welten leben und unter so privilegierten Bedingungen auf der einen Seite und unter so entrechteten Bedingungen auf der anderen Seite, daß es unmöglich war, da einfach ‚Community‘, einfach Gemeinschaft, zu bilden mit der Bibel in der Hand⁵⁹.

Chronik der Verfolgung

Gerade weil sich das CI — wenn auch noch so vorsichtig — für die Aufhebung der Apartheidsstrukturen einsetzt und „von vielen weißen und schwarzen Südafrikanern noch als letztes Forum für eine schwarz-weiße Verständigung über eine Überwindung des Rassismus angesehen wird, stand die Regierung von Premier Vorster ihm stets mit äußerstem Mißtrauen gegenüber⁶⁰.“ Bereits zwei Tage nach der Gründung des CI erklärte der Premierminister, daß das Institut eine größere Gefahr darstelle als jede Bedrohung von Außen⁶¹. Die Regierung fürchtet sich vor allem deswegen besonders vor christlicher Opposition, weil sich die weiße Oligarchie selbst als christliches System versteht. Kritik kirchlicher Kreise wird darum als besonders gefährlich erachtet, weil sie das christliche Selbstverständnis und damit auch die Legitimation von innen her in Frage stellt⁶².

Die Reaktionen des Staates auf die Arbeit des CI waren darum Verleumdungskampagnen, ständige Bespitzelung, Polizeiaktionen und Durchsuchungen des CI, Verbot großer Bestände des Publikationsmaterials, Verhaftungen, Verurteilungen, Bannungen und Paßentzug bei den Mitarbeitern bis hin zu offenem Terror. So wurden auch Bannverfügungen gegen Mitarbeiter der *Spro-cas*-Kommissionen erlassen, deren Beiträge somit als verboten gelten. RANDALL stellt fest, daß durch diese Bannungen und durch die Eingriffe der Polizei dem *Spro-cas* ein Schaden von mehr als 40 000 DM entstanden sei⁶³.

Bereits 1965, zwei Jahre nach der Gründung des CI, wurde ihm von der Geheimpolizei vorgeworfen, in seiner Zeitschrift ‚*Pro Veritate*‘ einen Artikel veröffentlicht zu haben, in dem ein verbotenes Buch namentlich

⁵⁹ Aufzeichnung eines Gespräches eines CI-Mitarbeiters mit dem Verf.

⁶⁰ MEUER 1975

⁶¹ vgl. *Rand Daily Mail* 19. 8. 1963

⁶² BIRLEY, in: *Vhe International Commission of Jurists* 1975, S. 14f

⁶³ GROTH 1974, S. 10

erwähnt worden war. In diesem Zusammenhang durchsuchte die Polizei die Büroräume des Instituts und das Haus BEYERS NAUDÉ's. Seitdem rissen die Polizeirazzien nie mehr ab. 1971 sollte das Institut seine für acht Jahre gemieteten Räume verlassen, weil ‚nichtweiße‘ Besucher des Instituts die Toilette für Weiße benutzt hätten.

1972 gab Premierminister VORSTER seine Absicht bekannt, einen parlamentarischen Sonderausschuß zu bilden, der die ‚National Union of South African Students‘ (NUSAS), das ‚South African Institute of Race Relations‘ (SAIRR), die ‚University Christian Movement‘ und das CI überprüfen sollte. Nachdem die Sitzungsperiode beendet war, wurde der Sonderausschuß in eine parlamentarische Untersuchungskommission umgewandelt, die unter dem Namen ‚Schlebusch-Kommission‘ und später ‚Le Grange-Kommission‘ bekannt wurde. Die Kompetenzen der Kommission wurden erheblich erweitert. Sie erhielt das Recht, alle Körperschaften und jede Person, die irgendwie mit den genannten Organisationen verbunden waren unter Androhung von Strafen vorzuladen und ohne Rechtsbeistand unter Ausschluß der Öffentlichkeit zu verhören. Im August 1973 wurden sieben Mitarbeiter von *Spro-cas* unter Strafandrohung von der ‚Schlebusch-Kommission‘ vorgeladen, weigerten sich aber am 24. 9. 73 vor der Kommission auszusagen. Daraufhin wurden die Büros von *Spro-cas* mehrfach von der Polizei durchsucht und die Rechnungsbücher des CI beschlagnahmt; mehreren Mitarbeitern wurden die Pässe entzogen; eine Person erhielt einen Ausweisungsbefehl. Weitere Personen wurden vor die ‚Schlebusch-Kommission‘ geladen, verweigerten aber ebenfalls die Aussage. Am 13. 11. 1973 begann vor einem Gericht in Pretoria der Prozeß gegen BEYERS NAUDÉ, in dem ihm vorgeworfen wurde, vor der ‚Schlebusch-Kommission‘ die Aussage verweigert zu haben. Er wurde zu drei Monaten Haft mit Bewährung und einer Geldstrafe von 50 Rand, ersatzweise einen Monat Haft, verurteilt. In den folgenden drei Monaten wurden weitere Angeklagte des CI und von *Spro-cas* zu Geld- oder Haftstrafen verurteilt oder mit dem Bann belegt.

Bereits am 28. 11. 1975 wurden BEYERS NAUDÉ, VAN ZYL und RANDALL erneut wegen Vergehen gegen den ‚Suppression of Communism Act‘ angeklagt. Sie sollten eine Erklärung des ehemaligen NUSAS-Präsidenten PRETORIUS, der z. Z. mit dem Bann belegt war, publiziert haben. Der Prozeß endete mit Freispruch. Am 30. 5. 1975 erklärte die ‚Schlebusch-Kommission‘ das CI zur ‚affected organization‘, womit ihm nicht nur jede Annahme von Geldern aus dem Ausland verboten, sondern auch praktisch jedwede Arbeit innerhalb Südafrikas erschwert wird, so sie nicht ohnehin aus finanziellen Gründen scheitert. Am 15. 9. 75 wurde der Assistent BEYER NAUDÉ's, KLEINSCHMIDT, von der Sicherheitspolizei verhaftet und ‚incommunicado‘, d. h. ohne Rechtsbeistand, Verwandtenbesuch und ärztliche Versorgung, gehalten. Außerdem wurden mehrere Mitteilungsblätter des CI beschlagnahmt. Nachdem KLEINSCHMIDT wieder freigelassen wurde, aber eine erneute Verhaftung befürchten mußte, floh er über Botswana in die Niederlande, wo er inzwischen eine Zweigstelle des CI

aufbaute. Am 28. 10. 76 wurde BEYER NAUDÉ in ein Gefängnis in Pretoria eingeliefert, um eine einmonatige Haftstrafe anzutreten. Nach den Sommerunruhen 1976 durchsuchte die Polizei am 25. 11. 76 erneut das Gebäude des *CI* und verhaftete weitere kirchliche Mitarbeiter⁶⁴.

Neben den Kommunikationsschranken, die durch die eingengten Verkaufsmöglichkeiten, durch Paßentzüge, Post- und Telefonüberwachung usw. entstehen, den zahlreichen Bannungen, dem Verbot von Publikationen durch die Zensurbehörde und den finanziellen Schwierigkeiten, die sich aus den Bannungen und Publikationsverboten ergeben, betont RANDALL als wichtigstes Problem auch die durch permanente Repression drohende Selbstzensur. Es bleibt abzuwarten, wie lange das *CI* noch seine Stimme als Gewissen der Christen in Südafrika erheben kann und trotz aller innerer und äußerer Schwierigkeiten eine ‚Theologie der Befreiung‘ entwickeln kann.

Am 19. 10. 1977 ließ die südafrikanische Regierung führende Afrikaner verhaften und die 18 wichtigsten in Opposition zur Apartheid stehenden Organisationen verbieten, unter ihnen auch das *Christian Institute*. Der Direktor des Instituts, BEYERS NAUDÉ und der Leiter des Kapstädter Büros, THEO KOTZE, wurden für fünf Jahre gebannt.

LITERATUR

- ADAM, HERIBERT: *Südafrika — Soziologie einer Rassengesellschaft*. Frankfurt 1969
- Afrika Komitee: Azania: die Tage der südafrikanischen Rassisten sind gezählt.* (= Brennpunkt Afrika 5). Berlin 1976
- BEYERS NAUDÉ, C. F.: Director's report for the period August 1, 1973 to Juli 31, 1974, *CI*. Johannesburg 30. 8. 1974
- BEYERS NAUDÉ, C. F.: Director's report for the period August 1, 1974 to July 31, 1975, *CI*. Johannesburg 29. 8. 75
- BRAUN, MARKUS: *Das schwarze Johannesburg — Afrikaner im Getto*. Frankfurt 1973
- BUTHELEZI, MANA: *The significance on the Christian Institute for black South Africa — An adress given to a Christian Institute Ralley in Cape Town* 26. 10. 1974, masch. vervielf.
- CARSTENS, KENNETH, N.: *Church and Race in South African Politics*, in: *Free Southern Africa*, 1973, Mai-H.
- CAWOOD, LESLEY: *The Church and Race Relations in South Africa*. South African Institute of Race Relations. Johannesburg 1964
- Christian Institute of S. A.*: *Das christliche Institut von Südafrika*, o. O., o. J.
- DECKE, BETTINA: *Industrialisierung und Herrschaft in Südafrika*. Neuwied/Berlin 1972

⁶⁴ vgl. Dokumentation *epd* 1974, H. 17; *ISSA*-Informationsdienst Südliches Afrika 1973, H. 7/8, S. 10; BEYERS-NAUDÉ 1975; *The International Commission of Jurists* 1975; SANDER 1974; HORRELL u. a. 1975, S. 39ff

- GROSSE-OETRINGHAUS, HANS-MARTIN: *Die Realisierung der Apartheidspolitik im Erziehungssystem der nichtweißen Bevölkerungsgruppen in der Republik Südafrika*, in: ZMR, 1974, H. 3
- GROSSE-OETRINGHAUS, HANS-MARTIN: *Die Schüsse von Soweto und das südafrikanische Bildungssystem*, in: *Demokratische Erziehung* 1976, H. 4
- GROTH, SIEGFRIED: *Aktion Spro-cas — Christlicher Widerstand gegen einen pseudo-christlichen Staat*, in: *Evangelischer Pressedienst: Entwicklungspolitik*, 1974, H. 2
- GROTH, SIEGFRIED: *Einheit und Verständigung — Die Arbeit des Christlichen Instituts Johannesburg*, in: *Unsere Kirche*, Nr. 41, 14. 10. 1973
- GROTH, SIEGFRIED: *Zum Verständnis der südafrikanischen Rassenpolitik — Christliche und historische Einflüsse*, in: *Internationales Afrika Forum* 11 (1975), H. 11/12
- HORREL, MURIEL / HORNER, D. / HUDSON, J.: *A Survey of Race Relations in South Africa* 1974. SAIRR. Johannesburg 1975
- KHOAPA, B. A. (Hg.): *Black Review* 1972. Durban 1973
- KOTZÉ, J. C. G.: *Ras, Volk en Nasie in terme van die Skif*. Kapstadt 1961
- LEE, FRANZ J. T.: *Südafrika vor der Revolution?* Frankfurt/M. 1973
- MALAN, D. F.: *Glo in u volk*. Kapstad 1964
- MEUER, GERD: *Das Ärgernis Institut*, in: *Frankfurter Rundschau* 19. 9. 1975
- MEYER, R. / BEYERS NAUDÉ: *Gelofte dad: Christusfees of Baälfees?*. Johannesburg 1971
- NDEBELE, NJABULO: *Black Development*, in: BIKO, B. S. (Hg.): *Black Viewpoint*, (= Spro-cas Black Community Programmes). Durban 1972
- NICOL, W.: *'N grootste roeping*, in: CRONJÉ, G.: *Regverdige Rasse-Apartheid*. Kaapstad 1974
- OBERST-HUNDT: *Geschichte Südafrikas — Ein Überblick*, in: RUNGE, ERIKA: *Südafrika — Rassendiktatur zwischen Elend und Widerstand*. Frankfurt 1974
- 4 X *Opposition in Südafrika*, in: *Afrika heute*, 1971, Dez.-H.
- PELZER, A. N.: *Verwoerd aan die woord*. Johannesburg 1963
- RANDALL, PETER (Hg.): *Anatomy of Apartheid, Spro-cas*. Johannesburg 1970
- RANDALL, PETER (Hg.): *Apartheid and the Church — Report of the Spro-cas Church Commission*. Johannesburg 1972
- RANDALL, PETER (Hg.): *A Taste of Power — The final, co-ordinated Spro-cas Report*. Johannesburg 1973, 2. Aufl.
- RANDALL, PETER (Hg.): *Law, Justice and Society — Report of the Spro-cas Legal Commission*. Johannesburg 1972
- RANDALL, PETER (Hg.): *Power, Privilege and Poverty — Report of the Economics Commission of the Study Project on Christianity in Apartheid Society*. Johannesburg 1973, 2. Aufl.
- RANDALL, PETER (Hg.): *South Africa's Political Alternatives — Report of the Spro-cas Political Commission*. Johannesburg 1973
- RANDALL, PETER (Hg.): *Towards social Change — Report of the Social Commission of the Study Project on Christianity in Apartheid Society*. Johannesburg 1972, 2. Aufl.
- SANDER, PETER: *Das Christliche Institut von Südafrika im Januar 1974*, (Bericht des Abgesandten der EKD bei den Prozessen gegen Mitglieder des CI), MS, masch. vervielf. Berlin 7. 2. 1974
- SCHOLTZ, G. D.: *Het die Afrikaanese Volk 'n Toekoms?*. Johannesburg 1955

- SCHWARZENBACH, E. C.: *Südafrika — Stein des Anstoßes*. Zürich 1970
- South African Council of Churches: Message to the People of South Africa*, dt. in: RANDALL, Peter (Hg.): *Südafrikas Zukunft — Christen zeigen neue Wege*. ISSA. Bonn 1974
- Spro-cas Education Commission: Education beyond Apartheid* — Report of the Education Commission of the Study Project on Christianity in Apartheid Society. Johannesburg 1971
- The International Commission of Jurists, Geneva (Hg.): The Trial of Beyers Naudé — Christen witness and the rule of law*. London/Johannesburg 1975
- VAN DEN BERGHE, PIERRE: *Racial Segregation in South Africa: Degrees and kinds*, in: *Cahier d'Etudes Africaines* 23 (1960), H. 6
- VAN JAARVELD, F. A.: *The Afrikaner's Interpretation of South African History*. Cape Town 1964
- VAN JAARVELD, F. A.: *The Awakening of Afrikaner Nationalism*. Cape Town 1961
- VATCHER, JR. W. H.: *White Laager*. London 1965

SUMMARY

In South Africa the church presents itself in contradictory ways: as a 'theology of domination' and as a 'theology of liberation'. These theologies are opposed to each other in the apartheid-society. This essay attempts to outline the development and social structure of the South African multi-racial society and to describe the policy of racial segregation, e. g. the apartheid policy with its numerous discriminations against 'non-whites'. The apartheid-society regards itself as a Christian society, be it in support of or in opposition to apartheid. After a brief survey of the different churches in South Africa both types will be exemplified: a) the first type is represented by the Calvinist churches, who are strongly influenced by the Boers and who are characterized by their belief in their status as a chosen people, their own particular interpretation of the predestination dogma and the history of creation and their attitude towards the Africans. Their attitude of superiority towards the Africans has been connected with a sense of guardianship; b) the '*Christian Institute of Southern Africa*' belongs to the second type. In recent times, this institute has increasingly opposed apartheid and has therefore been persecuted more strongly.