

3. Ekklesiologische Einordnung der Deutschen Evangelischen Auslandsarbeit im südlichen Afrika in der kolonialen Zeit

Von Prof. Dr. Jürgen Kampmann

Akademietagung zum Abschluss des Studienprozesses zur Rolle der deutschen evangelischen Auslandsarbeit im kolonialen südlichen Afrika bis in die 1920er Jahre, Evangelische Akademie Hofgeismar, 28.-30.9. 2011

Durch eine Umstellung im Programm dieser Tagung steht nun dieses Referat ganz am Ende der dargebotenen Vorträge. Es will aber keine Conclusio sein – und es ist auch bei weitem nicht schon so sehr einem Blick auf die Gegenwart verhaftet wie die beiden vorangegangenen Beiträge. Denn aus kirchengeschichtlicher Perspektive erscheint es außerordentlich fruchtbar für die Kirche der Gegenwart, wenn sie sich hinsichtlich ihres Denkens und Handelns Fragen stellen lässt von den Schwestern und Brüdern im Glauben, die vor uns gelebt haben und mit denen wir über die Zeiten hinweg verbunden sind und bleiben in der einen Kirche durch die eine Taufe und den einen Mittler des Heils und den einen Erlöser Jesus Christus.

In der Sektion 4 dieser Tagung geht es um eine »Einordnung der Ergebnisse des Studienprozesses«, und die spezielle Aufgabe hier soll darin bestehen, eine »eklesiologische Einordnung« vorzunehmen. »Einordnen« kann man Personen, Sachen und Sachverhalte – also: Man kann sich selbst oder andere Personen einordnen, man kann einen Gegenstand einordnen, man kann aber auch einen Sachverhalt, einen Geschehenszusammenhang, eine gegenwärtige oder gewesene Wirklichkeit einordnen. Voraussetzung für jede Art einer Einordnung ist, einen Bezugsrahmen, ein Koordinatensystem zu haben, in den bzw. in das die Einordnung vorgenommen werden soll. Kann man diese Bezugsgröße nicht klar benennen oder versäumt man es, diesen Rahmen präzise zu bestimmen, wird es unübersichtlich und schwierig. Daher ist es unverzichtbar, zunächst diesen ekklesiologischen Rahmen zu beschreiben, in den dann die Einordnung unseres so vielschichtigen historischen Phänomens, das wir im Verlauf der Tagung in vielen so verschiedenen Facetten vorgestellt und erläutert bekommen haben, die »Deutsche Evangelische Auslandsarbeit im südlichen Afrika in der kolonialen Zeit vor 1922«, vorgenommen werden soll.

Wie sieht dieser Bezugsrahmen – man könnte auch sagen: die Norm, an der Maß zu nehmen ist – aus? Will man denen gerecht werden, die vor uns gelebt haben und die – wie wir Heutigen es auch sind – als Sünder doch Glieder der Kirche Jesu Christi waren, kann es nicht anders sein, als dass wir uns bemühen, den damaligen Horizont ihres Verstehens nachzuzeichnen. Das ist ja die beständige Aufgabe der Kirchengeschichte, die geschichtlich gewesene Wirklichkeit nicht einfach mit den Betrachtungs- und Beurteilungsschemata der Gegenwart zu überwerfen, sondern zunächst einmal dafür zu sorgen, das jeweilige Selbstverständnis der Vergangenheit zu erheben und die gewesene Wirklichkeit von dort her zu erschließen. Und das gilt nun auch für die Frage der Ekklesiologie.

1. Aus der Reformation herrührende ekklesiologische Weichenstellungen

Wer in einer evangelischen Kirche etwas zur Ekklesiologie auszuführen gebeten ist, kommt nicht umhin, sich zunächst mit den diesbezüglich in der Reformation gewonnenen und formulierten Einsichten zu befassen. Denn jedenfalls für den abendländischen Bereich gilt, dass es bis zur Zeit der Reformation eine Einheit der Kirche gegeben hatte – eine Einheit, die zumindest die Lehre und die Rechtssetzung in der Kirche umfasste und die (jedenfalls von ihrem prinzipiell erhobenen Anspruch her) gerade nicht Halt machte an nationalen und ethnischen Grenzen. Dass dieser Anspruch nicht durchgehalten werden konnte, ist Grund dafür, dass zumindest in römisch-katholischer Perspektive die Reformation immer noch als Zeitalter der Kirchenspaltung gilt.¹ Dass aufgrund der Bannandrohungsbulle Papst Leos X. vom 15. Juni 1520, die Martin Luther und die Anhänger seiner Lehraussagen mit der Exkommunikation bedrohte² und die dann auch tatsächlich zum 10. Dezember 1520 wirksam wurde, die Rechtseinheit der Kirche zerbrach, wurde von reformatorischer Seite auch bewusst wahrgenommen, weil man an diesem Tag in Wittenberg eine Bücherverbrennung veranstaltete, bei der auch ein Exemplar des Kanonischen Rechts den Flammen übergeben wurde.³

Nicht in der später prägend werdenden Weise trat zu jenem Zeitpunkt ins Bewusstsein, dass damit für die sich in der Folge formierenden protestantischen Kirchenwesen auch die die Nationen und die Ethnien übergreifende wie verbindende Einheit der Kirche an ein – nicht theologisch bedingtes! – Ende kommen sollte. Denn die Frage, wer in der Kirche wirksam Aufsicht führen könne, damit es nicht zu Irrung und Wirtung komme (da ja die herkömmliche bischöfliche Gewalt versagt hatte und für die Zukunft ausfiel), wurde in der von Wittenberg ausgehenden Reformation dahingehend beantwortet, dass die jeweiligen Landesherren als *praecipua membra ecclesiae* auf ihre Fähigkeit angesprochen wurden, einreißender Willkür in den zur Reformation gekommenen Kirchenwesen entgegenzutreten und in diesen eine den Einsichten der Reformation entsprechende neue Ordnung auch durchzusetzen.⁴ Daraus hat sich dann das für den deutschen Protestantismus so charakteristische landesherrliche Kirchenregiment entwickelt, das bis 1918 und damit auch noch für den uns hier vorrangig interessierenden Zeitraum gängig sein und bleiben sollte.

Unmittelbar damit verbunden war, dass die kirchliche Rechtsetzung im Protestantismus von deren ersten Anfängen an nur kleinräumig war – lokal oder regional. Denn die Möglichkeiten eines Landesherren oder Magistrats reichten nun einmal in aller Regel nicht über die Grenzen seines Territoriums hinaus. Es war zwar keine Absicht, wohl aber eine Folge dieses den zeitgenössischen Umständen im dezentral strukturierten Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation geschuldeten Verfahrens, dass um dieser Kleinräumigkeit willen die Frage einer ethnischen Grenzen übergreifenden Wirklichkeit von Kirche jedenfalls im Protestantismus in Deutschland über sehr lange Zeit kaum mehr in den Blick kam. Hinzu kam, dass schon Luther selbst insofern sehr deutlich für eine zunächst regionale Ausformung kirchlicher Einheit plädiert hatte, als er etwa für den Bereich der Liturgie durchaus nicht eine territorial übergreifende einheitliche Ordnung eingeklagt, sondern nur eine regionale Einheitlichkeit für wünschenswert und erforderlich deklariert hatte.⁵ So fehlte seit den Tagen der Reformation im deutschen Protestantismus der äußere wie der innere Druck, eine die territorialen Grenzen übergreifende institutionelle Einheit der Kirche erstreben zu sollen oder zu wollen. Selbst da, wo es nicht zu einer landesherrlich beförderten Einführung der Reformation kam (beispielsweise am Niederrhein), sondern zu einer »Reformation von unten«, von den Ge-

meinden her, entwickelten sich die Verhältnisse in dieser Hinsicht schließlich nicht anders.⁶

Lediglich in Preußen sowie einigen anderen Territorien, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten bereit waren, Protestanten aus anderen europäischen Staaten aufzunehmen, die dort um ihrer konfessionellen Überzeugung willen verfolgt bzw. des Landes verwiesen worden waren – erinnert sei an Hugenotten aus Frankreich, an die Waldenser sowie an die Lutheraner aus Salzburg – wurde den Exulanten die Ausübung ihres Kultus in der ihnen vertrauten Weise eingeräumt.⁷ Doch zielte die jeweilige Aufnahme der Flüchtlinge langfristig auf deren Integration, zu der es dann auch im Laufe einiger Generationen kam – sprachlich, dann aber auch konfessionell. In Preußen kannte man seit der Zeit der polnischen Teilungen auch die Problematik, dass zur evangelischen Kirche des Landes nicht nur sorbischsprachige Gemeinden in der Oberlausitz gehörten, sondern auch solche, in denen eine polnischsprachige Bevölkerung zu Hause war; ebenso gab es im Nordosten Ostpreußens Gemeinden, in denen litauisch gesprochen wurde. Diese Gemeinden waren dennoch wie selbstverständlich der konsistorialen Verwaltung der evangelischen Kirche des Landes unterstellt, allerdings dann nicht sprachlich assimiliert worden, sondern mit Gottesdienstordnungen in der eigenen Sprache ausgestattet worden; als Beispiel sei hier verwiesen auf die von König Friedrich Wilhelm III. im Zuge der vom ihm seit 1821 betriebenen Agendenreform herausgegebenen Agenden.⁸ Zumindest für Preußen wird man festhalten können, dass Sprachgrenzen und besondere, herkömmlich andere als eben preußische kulturelle Prägungen kein Hindernis darstellten zu voller kirchlicher Gemeinschaft.

Wenn dann der spätere Berliner Bischof Otto Dibelius – 1926 bekanntgeworden durch seine berühmte, breit rezipierte ekklesiologische Abhandlung »Das Jahrhundert der Kirche«⁹ – mit Blick auf die aufgrund der neuen Grenzziehungen durch den Versailler Vertrag in die Staatsgebiete Belgiens, Polens, Danzigs und Litauens gekommenen evangelischen Kirchengemeinden (mit Recht) formuliert hat, dass Staatsgrenzen keine Kirchengrenzen sind,¹⁰ und wenn man dann versucht hat, die gewachsenen, nicht nur rechtlichen, sondern auch geistlichen Bindungen dieser ins Ausland gerateten Kirchengemeinden zur altpreußischen Landeskirche aufrecht zu erhalten, so geschah das vor dem in Preußen selbstverständlichen Hintergrund, dass auch Sprachgrenzen keine Kirchengrenzen sind.

Kirchliche Gemeinschaft erwächst aus gemeinsamem Glauben und gemeinsamem Hören und gemeinsamem Empfangen und daraus erwachsendem gemeinsamem Handeln aus Glauben heraus – und dabei gemeinsam gemachten Erfahrungen des Durchlebens und auch Durchleidens nicht nur einer äußeren, politischen und sozialen Geschichte, sondern eben auch einer Glaubensgeschichte.

2. Ekklesiologische Grundlinien im Protestantismus des Zweiten Deutschen Kaiserreiches

Für das ausgehende 19. und das beginnende 20. Jahrhundert in Deutschland hat man zunächst einmal festzustellen, dass es in der evangelischen Kirche ein konfessionell ausgeprägtes protestantisches Selbstbewusstsein gab. Die Beschlüsse des I. Vatikanischen Konzils über den Jurisdiktionsprimat des Papstes und die Unfehlbarkeit seiner Lehrentscheidungen ex cathedra, die Auseinandersetzungen des Kulturkampfes, schließlich auch der Antimodernisteneid vom 1. September 1910, den Papst Pius X. von allen Subdiakonen, Priestern, Pfarrern und Kanonikern sowie von allen Beamten der bischöflichen und päpstlichen Kurie und allen Ordensoberen und -lehrern vor Übernahme ihres jeweiligen Amtes verlangte, markieren die als gravierend empfundene konfessionelle Distanz zwischen Katholizismus und Protestantismus jener Zeit ebenso deutlich wie der außerordentlich große Zustrom an Mitgliedern, die der Evangelische Bund mit mehr als einer halben Million Mitgliedern und auch der Gustav-Adolf-Verein mit über 2100 Zweigvereinen vor dem Ersten Weltkrieg erfuhren.¹¹ Mit diesem so sichtbar werdenden protestantischen konfessionellen Selbstbewusstsein verband sich wie von selbst eine große Bereitschaft, sich für die Anliegen von Protestanten in Minderheitssituationen einzusetzen. Signifikant ist dabei, dass sich das konfessionelle Anliegen fast bruchlos mit national-deutscher Gesinnung verband.¹² Zum Beleg sei hier etwa auf die Charakterisierung in dem von Hermann Priebe in zweiter Auflage 1914 herausgegebenen, für Pfarrer und interessierte Gemeindeglieder konzipierten »Kirchlichen Handbuch für die evangelische Gemeinde unter besonderer Berücksichtigung der preußischen Landeskirche« verwiesen, in dem mit Blick auf die Zuwendungen, die der Gustav-Adolf-Verein bis dahin für Diasporaanliegen geleistet hatte, wie beiläufig notiert war: »In erster Linie sind diese Unterstützungen [...] den Diasporagemeinden in Deutschland, in zweiter

Linie [...] dem stammesverwandten Österreich zugute gekommen. Das Werk des Vereins ist also auch ein gut nationales Werk.«¹³

Das in dieser Zeit also deutlich profilierte protestantische Selbstbewusstsein ist aber nun nicht einfach in eins zu setzen mit einem Verständnis der Kirche, wie man ihm etwa in den reformatorischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts begegnet. Zunächst läge ja der Gedanke nahe, dass man sich in diesem so bewusst gebenden Protestantismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts an den darin formulierten ekklesiologischen Einsichten orientiert hätte. Aber zum einen war es zu dieser Zeit generell umstritten, in welchem Maße den Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts überhaupt eine normierende Bedeutung für das theologische Denken und Reden und dann auch für das kirchliche Gestalten der Gegenwart eingeräumt werden dürfe oder müsse; verwiesen sei hier nur auf das Stichwort des Apostolikumstreites.¹⁴ Doch auch wenn man sich wie in den Bekenntnisparagrafen, die 1855 der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung von 1835 vorangestellt worden waren,¹⁵ dezidiert auf diese Bekenntnisschriften bezog,¹⁶ geschah das doch nur in einer eklektischen Weise. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Martin Luther hatte im Großen Katechismus im Zusammenhang seiner Erklärung zum dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses noch herausgestellt: »Das bedeutet, dass er [der Heilige Geist] uns zuerst in seine heilige Gemeinde führt und in den Schoß der Kirche legt, durch welche er uns predigt und zu Christus bringt. [...] Womit aber tut er das? Oder was ist seine Weise und sein Mittel dabei? Antwort: ,Durch die christliche Kirche, die Vergebung der Sünden, die Auferstehung des Fleisches, und das ewige Leben. Denn als erstes hat er eine besondere Gemeinde in der Welt, die die Mutter ist, die einen jeden Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes.«¹⁷ Mit Nachdruck hatte hier Luther unterstrichen, dass es für einen jeden Christen unverzichtbar ist, in der Gemeinschaft der Kirche zu sein und zu bleiben. Ganz anders wurden hingegen 1914 die Akzente gesetzt, wenn unter der Überschrift »Hauptlehren der Reformation« unter dem Stichwort »Von der Kirche« zunächst betont wurde: »Die Reformation unterscheidet zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Kirche«.¹⁸ Und dann wurde die unsichtbare Kirche als »die geistige Gemeinschaft aller rechten Christusgläubigen, gleichviel zu welcher äußeren Kirchengemeinschaft sie gehören«, charakterisiert und schließlich mitgeteilt, dass die »sichtbaren Kirchen [...] aus dem Bedürfnis nach Glaubensgemeinschaft und Erbau-

ung entstanden« seien; deren Einrichtungen seien »menschlich und dem Irrtum unterworfen«.¹⁹ Das aber stellt eine grundlegende Umakzentuierung dessen dar, was Martin Luther im 16. Jahrhundert über die Bedeutung und die Aufgabe der Kirche für die einzelnen Glaubenden zum Ausdruck bringen wollte.

Für den Protestantismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts wird man also ein in zentraler Hinsicht nurmehr funktionales Verständnis der Kirche als Institution zu konstatieren haben – für deren konkrete Ausformung man weitgehende Gestaltungsfreiheit zu haben meinte. Die später in den Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes gewonnenen Rückbesinnungen und Einsichten, wie sie dann in der Barmer Theologischen Erklärung vom 31. Mai 1934 prägnant formuliert sind, fehlen hier noch, etwa die Einsicht, die in deren 3. These festgehalten ist: »Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte. – Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen«.²⁰

3. Die Deutsche Evangelische Auslandsarbeit bis 1922 im ekklesiologischen Kontext ihrer Zeit

Will man die Deutsche Evangelische Auslandsarbeit, wie sie vor 1922 gestaltet worden ist, ekklesiologisch einordnen, so hat das vor diesem hier skizzierten zeitgenössischen Denken zu geschehen. Dieses hat Umsetzung gefunden in den landeskirchlichen Institutionen jener Jahre, besonders in der für den deutschen Protestantismus weithin eine Vorreiterrolle übernehmenden, sehr großen preußischen Landeskirche, aber auch in dem über der Ebene der Landeskirchen 1903 errichteten Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss (DEKA), zu dessen Aufgaben die Wahrnehmung der »gemeinsam evangelisch kirchlichen Interessen« gehörte »gegenüber anderen deutschen und außerdeutschen Kirchengemeinschaften [...]«, »in Bezug auf die kirchliche

Versorgung der Evangelischen in den deutschen Schutzgebieten« sowie »bezüglich der Förderung kirchlicher Einrichtungen für die Deutschen im Auslande, sowie der Seelsorge unter deutschen Auswanderern und Seeleuten«.²¹ Die darin begrenzten Formulierungen fügen sich in das skizzierte zeitgenössische ekklesiologische Denken bruchlos ein, wenn als Aufgabenbeschreibung nichts Weitergehendes als »Wahrnehmung evangelischer Interessen« und »kirchliche Versorgung« der in den deutschen Kolonien lebenden Deutschen genannt wird. Es ging bei der dann federführend vom preußischen Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin wahrgenommenen Auslandsarbeit tatsächlich in einem engen Sinne um die – wenn man es einmal so formulieren will – Prolongierung der in den evangelischen Landeskirchen geleisteten kirchlichen Arbeit in die Kolonien hinein, um die Fortführung dessen, was den nach Übersee gehenden Deutschen aus der Heimat vertraut war – wenn auch unter erschwerten Bedingungen.²²

Nutzt man die Aktenbestände des preußischen Evangelischen Oberkirchenrats und die des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses aus den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg, so ist dieses Verstehen der Auslandsarbeit mit Händen zu greifen.²³ Sehr deutlich ist zu erkennen, wie man in Berlin daran interessiert war, rechtliche Hürden, die einem Zusammenwirken mit den in den Kolonialgebieten entstehenden Gemeinden entgegenstanden, nach Möglichkeit abzuschleifen – allerdings mit einem Gefälle hin auf die Realisierung der eigenen Interessen. Dazu diente das Rechtsinstitut des sogenannten »Anschlusses« dieser auswärtigen Gemeinden an die preußische Landeskirche, es wurde gefördert durch eine erhebliche finanzielle Abhängigkeit der Kirchengemeinden in den sogenannten Schutzgebieten von Zuwendungen aus Deutschland, und es gewann (jedenfalls nach meiner Einschätzung) den greifbarsten Ausdruck darin, dass die entsandten Pfarrer de facto unter einer von Deutschland her ausgeübten Dienstaufsicht standen. Denn wollten sie nicht auf Dauer in den Kolonialgemeinden bleiben, sondern nach Jahren auf eine Pfarrstelle in Deutschland zurückkehren, war das an die Bedingung einer untadeligen Dienstführung in Übersee geknüpft.

Wie selbstverständlich man die deutschen kirchlichen Verhältnisse zu den Deutschen nach Übersee zu transferieren suchte, belegt zum Beispiel auch als baugeschichtliches Monument eindrucksvoll die Errichtung der evangelischen Christuskirche in Windhoek, die in den Jahren

zwischen 1907 und 1910 nach Grundstruktur im romanischen Stil und Ausstattung ganz nach der in Deutschland zeitgenössisch üblichen Weise ausgeführt wurde und einen repräsentativen Charakter haben sollte.²⁴

Als ein wesentliches Indiz für genau dieses ekklesiologische Verständnis kann nicht zuletzt auch die mit großer Aufmerksamkeit sowohl in den Kolonien als auch in Deutschland beobachtete Reise des Oberkonsistorialrats und späteren Präsidenten des in Berlin ansässigen preußischen Evangelischen Oberkirchenrats, Hermann Kapler,²⁵ im Jahr 1913 angesehen werden.²⁶

Kapler trat in den deutschen Kolonialgemeinden nicht etwa in der Rolle eines Gastes, Ratgebers oder auch Mäzens auf, sondern in der eines *Visitors*²⁷ – obwohl der preußische Evangelische Oberkirchenrat de iure kein unmittelbares Weisungsrecht gegenüber den in Südwestafrika bestehenden deutschen Kirchengemeinden besaß.²⁸

In diesen Gemeinden hatte sich bis dahin auch durchaus das Bewusstsein einer Eigenständigkeit entwickelt. So veröffentlichte der in Swakopmund tätige Pfarrer Johannes Hasenkamp, der die Schriftleitung für das von der »Konferenz der evangelischen Pfarrer Deutsch-Südwestafrikas« herausgegebene »Evangelische Gemeindeblatt für Deutsch-Südwestafrika« wahrnahm, im Januar 1913 – also vor Kaplers Visitationsreise – einen Aufsatz, den er offenbar wie selbstverständlich mit der Überschrift »Unsere deutsch-südwestafrikanische Landeskirche« versah.²⁹ Dass die Verwendung des terminus technicus »Landeskirche« auch nicht etwa ein Versehen darstellte, sondern ganz bewusst eine Gleichordnung des dort vorhandenen deutschen evangelischen Kirchenwesens mit dem der Landeskirchen in Deutschland vorzunehmen versuchte, stellen dann seine Darlegungen im Einzelnen unter Beweis. Zwar räumte Hasenkamp ein, dass sich die in der Vergangenheit erzielten Fortschritte beim Aufbau eines evangelischen Kirchenwesens in Südwestafrika nur zum Teil dem eigenen Bemühen der vor Ort Lebenden verdankten: »Wir nehmen auf kirchlichem Gebiete dieselbe Erscheinung wahr, die früher auf allen Gebieten des kolonialen Lebens hervortrat: die Neigung, vom Mutterland sich bemuttern zu lassen, alle Förderung von der Heimat zu erwarten, statt sich auf die eigene Kraft zu besinnen und der Bruderhilfe die Selbsthilfe vorzuziehen.«³⁰ Hasenkamp scheute sich auch nicht, kritisch zu analysieren, dass diese Neigung im evangelisch-kirchlichen Bereich noch verstärkt

werde dadurch, dass die heimischen Landeskirchen in Deutschland ganz und gar Pastorenkirchen seien: »Ihre Glieder sind gewohnt, sich nur als Objekte pastoraler Wirksamkeit zu betrachten.«³¹ Dabei – und das hebt Hasenkamp dann zutreffend hervor – sei aber die Verfassung der Kirchengemeinden in der Kolonie derjenigen von Freikirchen sehr ähnlich: »Hier sind Staat und Kirche und damit auch Kirche und Staatsschule reinlich geschieden. Die Kirchengemeinden sind lose gefügte Vereine mit weit geöffneten Türen, durch die jeder nach seinem Belieben aus- und eingehen kann. Der Staat hat kein anderes Aufsichtsrecht über sie als die polizeiliche Aufsicht, die er über jeden Bürger ausübt. [...] In der Heimat kann jeder Kegelklub mit Leichtigkeit die Rechtsfähigkeit erlangen, unsern Gemeinden bleibt sie versagt.«³² Wie stark – oder auch schwach – die evangelischen Gemeinden tatsächlich in der deutschen evangelischen Bevölkerung verankert waren, lässt sich an der beigegebenen Notiz Hasenkamps ermesen, dass (ohne Berücksichtigung der Schutztruppe) etwa 10.000 Evangelische im Lande lebten, dass die Zahl der eingetragenen und damit dann die Kirchengemeinden auch finanziell stützenden Gemeindeglieder aber noch nicht einmal 1.500 betrage.³³ Und so kam Hasenkamp schließlich auch nicht umhin, einzuräumen, dass man (bei 10 Kirchengemeinden mit 8 Pfarrern) das Wort »Landeskirche« nun doch nicht in einem rechtlichen Sinne verstehen dürfe. Es sei aber ein Begriff, »der dem Gefühl entsprungen ist.«³⁴ Dem korrespondiere, dass unter den Gemeindegliedern auch bereits wiederholt der Wunsch nach Bildung eines Verbandes unter den Gemeinden in Art einer Synode geäußert worden sei.³⁵

Gegenüber den Pfarrern trat Kapler unverkennbar in der Rolle des Dienstvorgesetzten auf.³⁶ Den Wunsch, künftig eine Synode der evangelischen Kirchengemeinden in Deutsch-Südwestafrika zu bilden, beschied der Evangelische Oberkirchenrat sehr bald nach Kaplers Rückkehr dilatorisch-abschlägig.³⁷ Zwar gab es nach der Einführung der Generalsynodalordnung von 1876 auch in Preußen ein flächendeckend (und nicht nur wie zuvor in den preußischen Westprovinzen) in der Kirchenverfassung verankertes Synodalwesen, doch stand dieses nach wie vor in einer Konkurrenz mit den landesherrlichen summepiskopalen Rechten sowie mit den durch nach wie vor beigelegte Aufsichtsrechte starken Konsistorien.³⁸ Gab es nun aber schon mit Blick auf die deutschen Gemeinden in den Kolonialgebieten keine summepiskopalen Rechte, die man ihnen gegenüber hätte geltend ma-

chen können, so hatte man allem Anschein nach im preußischen Evangelischen Oberkirchenrat wenig Interesse, eine eben durch die Bildung von Synoden deutlich werdende Eigenständigkeit der evangelischen Kirchenwesen in Übersee zu fördern.³⁹ Dieses hätte sich jedenfalls nicht einfach in das Grundanliegen der Wahrung der Interessen der Landeskirchen auch gegenüber den Gemeinden in den Kolonien gefügt.

Nun entstünde aber ein falsches Bild, wenn man durch diese Charakterisierung den Eindruck gewönne, dass der Gedanke der Interessenwahrung und der Versorgung sich nicht über weite Strecken auch mit den Anliegen der Deutschen evangelischer Konfession im südlichen Afrika gedeckt hätte. Denn dieses Ziel korrespondierte mit der deutschen kolonialpolitischen Zielsetzung, in den Kolonien, insbesondere in Südwestafrika, eine langfristige Besiedelung mit einer aus Deutschland stammenden Bevölkerung zu realisieren. Und das verband sich wie selbstverständlich auch mit einem kulturellen Transfer und der Etablierung der im Zweiten Deutschen Kaiserreich auch sonst für das öffentliche Leben prägenden Institutionen, zu denen auch die Kirchen gehörten.⁴⁰ Hermann Kapler hat denn auch während seiner Visitationsreise 1913 dezidiert ausgeführt, dass der Evangelische Oberkirchenrat und der Deutsche Evangelische Kirchenausschuss sich deshalb für die Gemeinden in den Kolonien einsetzten, weil es sich »um deutsche Gemeinden auf deutschem Boden handele«; »was die Heimatkirche hier leiste, sei als Teil des großen Kulturwerkes anzusehen, das das Vaterland für seine Kolonien vollbringe«.⁴¹ Kapler stellte dann auch die Frage: »Was würde wohl aus der Kolonie werden, wenn die Religion in ihr keine Geltung besäße?«⁴² Religiöses Leben könne aber auf Dauer nicht ohne den Untergrund kirchlicher Gemeinschaft gedeihen.⁴³ Und in der Kolonie formulierte man im Gegenzug: »Es ist ein Glück für uns, dass unsere Landeskirche [...] auf dem festen, tragfähigen Unterbau der preußischen, im Staat verankerten Landeskirche« ruht.⁴⁴ Sowie: »Das meiste, was erreicht worden ist, verdanken wir der Heimat«.⁴⁵

4. Das deutsche Gegenüber zur indigenen Bevölkerung

Man geht also nicht zu weit, wenn man mit Blick auf Südwestafrika von einem übergeordneten programmatischen Interesse zur Wahrung der kulturellen deutschen Identität, die auch den Bereich der Religion mit einschloss, spricht. Als

ein eindrucksvoller Beleg dafür, dass dieses Interesse tatsächlich auch unter den in der Kolonie tätigen deutschen evangelischen Pfarrern eine gewichtige Rolle gespielt hat, kann man auf einen größeren Aufsatz aus der Feder des in Windhoek tätigen Pfarrers Lic. Wilhelm Anz verweisen, der schon 1903 in der Zeitschrift »Deutsch-Evangelisch« unter dem angriffslustigen Titel »Deutschverderber in Deutsch-Südwestafrika« veröffentlicht wurde.⁴⁶ Darin monierte Anz anhand einer Vielzahl von Beispielen aus den verschiedensten Lebensbereichen, dass die in der Kolonie lebenden Deutschen in ihre Umgangssprache inzwischen bereits eine nicht geringe Anzahl von Vokabeln aus den von der indigenen Bevölkerung gesprochenen Sprachen, aber auch aus dem Englischen und besonders aus dem Niederländischen integriert hätten, was er als »Deutschverderberei« brandmarkte. Er plädierte seinerseits zugleich dafür, der indigenen Bevölkerung gegenüber allein die deutsche Sprache zu verwenden und zu vermitteln: »Ich denke, wir wollen Land und Leute deutsch machen, aber nicht uns selber hier zu Holländern machen lassen, oder gar zu Kaffern und Hottentotten.«⁴⁷ Ja, Anz ging bis dahin, dass er das – schon 1903! – mit der Machtfrage verknüpfte: »Einer kann nur Herr im Lande sein, entweder die Weissen oder die Eingeborenen, halten wir uns aber für besser geeignet, hier die Herren zu sein, nun so soll das auch, wie in der ganzen Welt sonst, darin zum Ausdruck kommen, dass sie unsere Sprache lernen, nicht wir ihre.«⁴⁸ Anz forderte – und darin war er offenkundig ganz dem imperialen Denken seiner Zeit verhaftet – ein dem generell entsprechendes Handeln ein: »Darüber müssen wir uns klar werden, was wir eigentlich wollen in Südafrika. Wollen wir weiter nichts, als recht bald aufgehen in der, wie man sagt, im Entstehen begriffenen neuen südafrikanischen Nation, wollen wir Afrikander (!) werden? Nun, dann kann's uns freilich recht sein, wenn unsere deutsche Sprache uns hier unter den Händen zerfließt. Das befördert dann nur die nach den Meinungen mancher notwendige Entwicklung. Indessen so an uns selber politischen Selbstmord zu begehen, das kann ja doch im Ernst keiner von uns verlangen. Ich denke, wir wollen Deutsche sein und Deutsche bleiben, über dem Meere eine Pflanzstätte selbständigen, der neuen Heimat angepassten, aber doch immer urechten Deutschtums«.⁴⁹ Und deshalb forderte er – und benutzte dazu nun gar auch die religiöse Kategorie des Heiligen! –, »mit heiliger Sorgfalt« darüber zu wachen, die deutsche Sprache zu bewahren, »damit nicht einmal das Band des Verständnisses gelockert werde zwischen

uns hier draussen und dem Vaterlande daheim«. ⁵⁰ Geradezu mit theatralischer Dramatik hat Anz dann seinen Aufsatz abgeschlossen mit dem Ausruf: »Gedenke daran, dass Du ein Deutscher bist!«⁵¹

Dieses Interesse stand in Spannung zu der faktisch gegebenen Wirklichkeit, dass in Südwestafrika nicht nur eine indigene Bevölkerung lebte, sondern dass unter dieser Bevölkerung bereits christliche Gemeinden vorhanden waren, die unter anderem aus Wirksamkeit deutscher Missionare hervorgegangen waren.

Ein an sich naheliegendes Anknüpfen der ins Land kommenden deutschen Siedler an diese vorhandenen Gemeinden, deren Leitung in Hand von Missionaren stand, die ebenfalls aus Deutschland stammten, unterblieb indes zugunsten einer eigenen Gemeindebildung der Siedler.

Auch das kann man nicht als von vornherein programmatische, fixierte ekklesiologische Entscheidung kennzeichnen. Denn hinter dem Interesse der eigenen Gemeindebildung stand zunächst die Sprachhürde – die im südlichen Afrika eintreffenden und sich niederlassenden Deutschen verfügten nur sehr begrenzt über eine Kenntnis und Beherrschung der indigenen Sprachen.⁵² Dieses Faktum wurde dann aber nicht etwa – wie man es sonst vielleicht aus den geschichtlich in Preußen gewonnenen Erfahrungen aufgrund einer langsamen Assimilation der Minderheit an die Mehrheit hätte vermuten oder erwarten können – 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. Zu dem von den 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.⁵³ Man lebte zwar in ein und demselben Land, aber nicht miteinander, schon gar nicht füreinander, bestenfalls nebeneinander – nebeneinander eben mit dem nicht von ungefähr kommenden Verdacht, dass dieses Nebeneinander doch nur ein mühsam verdecktes Gegeneinander sei. 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 sehr bald massiv bedrängten und in ihrer Existenz massiv in Frage gestellten indigenen Bevölkerung.⁵⁴ Theologisch wird man nicht anders können, als hier von einer Schuld zu sprechen, die kirchentrennende Kraft entwickelt hat – kirchentrennend allerdings nicht entlang einer dogmatisch bestimmten, konfessionellen Grenze, sondern entlang einer ethnischen und kulturellen Grenze. Es ist jedenfalls angesichts dessen keine Überraschung, dass die Gründung der deutschen evangelischen Gemeinden genau von dem Zeitpunkt an massiv forciert wurde, als die kriegerischen Auseinandersetzungen in Deutsch-Südwestafrika ausgebrochen waren.⁵⁵

5. Ekklesiologische Perspektiven angesichts der Vergangenheit

Die Einsicht der Reformation ist, dass der Kirche nichts so nötig tut wie der Weg zurück – zurück auf den allein im Glauben tragfähigen Boden des Evangeliums. Ohne Buße geht nicht nur der einzelne Christ in die Irre, auch für ganze Kirchenwesen kann das eintreten. (Als Beispiel könnte hier die Lehrentwicklung in der römisch-katholischen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert über das biblische Zeugnis hinaus genannt werden.) Nicht das, was Menschen immer und überall geglaubt haben (und geglaubt zu haben vorgeben), kann Maß für die Kirche sein, sondern das, was biblisch bezeugt ist.

Der Weg zurück auf tragfähigen Boden hat Verheißung – er bringt gute Frucht! Platz einzuräumen im eigenen Haus für Christus macht frei, es schafft Raum für Vergebung und neue Gestaltung des Lebens; wer nach einem neutestamentlichen Beispiel sucht, sei an die lukanische Erzählung von Zachäus⁵⁶ gewiesen.

Es ist nicht das Geld und es ist auch nicht die Kultur, von der Christen letztlich leben, sondern das Hören auf das Wort, das Christus sagt – und das Empfangen des Sakraments, das er reicht. Wo dem neu Raum gegeben wird (und das ist in der Reformation geschehen!), kann die Kirche auch von alten Lasten frei werden. Die Kirchengeschichte stellt unter Beweis, dass Umkehr, Reformation zu Christus, möglich ist. Das eröffnet eine ekklesiologisch verheißungsvolle Perspektive auch für die Zukunft.

Anmerkungen:

¹ Zu der mit der Verwendung des Begriffs »Kirchenspaltung« verbundenen Polemik s. Knapp Graf, Friedrich Wilhelm: [Art.: Kirchenspaltung. In: RGG⁴, Bd. 4, Tübingen 2001. Sp. 1297f.

² Abgedruckt in deutscher Übersetzung in: Eberhard, Hans/Schlechte, Horst (Hgg.): Die Reformation in Dokumenten. Aus den Staatsarchiven Dresden und Weimar und aus dem Historischen Staatsarchiv Oranienbaum. Weimar 1967. S. 85-87: »Diesen Martinus sowie seine Anhänger, Helfer, Gönner und Beherberger ersuchen und ermahnen wir mit dieser Urkunde zum heiligen Gehorsam, und unter Zusicherung aller und jeder der genannten Strafen, die selbstverständlich daraus folgen, befehlen wir mit striktem Gebot, daß innerhalb von sechzig Tagen [...] Martinus persönlich sowie die erwähnten Helfer, Gönner, Anhänger und Beherberger von den genannten Irrtümern und ihrer Verbreitung, Veröffentlichung, Behauptung und Verteidigung wie von der Herausgabe von Büchern und Schriften über sie oder einen von ihnen gänzlich Abstand nehmen. [...] Sollten aber, was nicht eintreten möge, der erwähnte Martinus und die genannten Helfer, Gönner, Anhänger und Beherberger anders handeln oder die vorstehende Forderung insgesamt und einzeln innerhalb der genannten Frist tatsächlich nicht erfüllt haben / und der Lehre des Apostels zuwiderhandeln, der einen ketzerischen Menschen nach der ersten und zweiten Zurechtweisung zu meiden vorschreibt, so erklären wir dagegen aus dieser Ermächtigung für jetzt und für später, daß dieser Martinus, seine erwähnten Helfer, Anhänger, Gönner oder Beherberger und jeder von ihnen, die, wie dürre Weinreben, nicht christlich bleiben, sondern eine Gegenlehre aufstellen und predigen, die dem katholischen Glauben feindlich ist, gegen ihn verstößt und ihn verdammt, eine große Beleidigung der göttlichen Würde und der gesamten Kirche darstellt sowie dem katholischen Glauben Schaden und Ärgernis zufügt, / und die sogar die Schlüsselgewalt der Kirche geringschätzen, ausgesprochene und hartnäckige Ketzer waren und sind; wir verurteilen sie als solche, und wir wollen und gebieten, daß sie von allen obengenannten Christgläubigen beiderlei Geschlechts als solche angesehen werden.«

³ S. dazu zum Beispiel Lau, Helmar (Hg.): Die Reformation in Augenzeugenberichten. Mit einer Einleitung von Franz Lau. München 1973. [= dtv 887] S. 95f.

⁴ S. Müller, Hans Martin: Bekenntnis – Kirche – Recht. Gesammelte Aufsätze zum Verhältnis Theologie und Kirchenrecht. Tübingen 2005. [= Ius Ecclesiasticum 79] S. 100.

⁵ S. dazu etwa mit Blick auf die gottesdienstliche Ordnung in der Reichsstadt Reutlingen Hennig, Gerhard: Der evangelische Predigtgottesdienst in Württemberg, Stuttgart 2003, S. 66.

⁶ S. die grundlegenden Untersuchungen von Brämik, Reinhold: Die Verfassung der lutherischen Kirche in Jülich-Berg, Cleve-Mark-Ravensberg in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Düsseldorf 1964. [= Schriften des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 18] sowie Bredt, Joh[ann] Victor: Die Verfassung der reformierten Kirche in Cleve-Jülich-Berg-Mark. Neukirchen (Kreis Moers) (1938). [= BGLRK 2].

⁷ S. zum Beispiel Mengin, Ernst: Das Recht der französisch-reformierten Kirche in Preußen. Urkundliche Denkschrift. Im Auftrage des Consistoriums. Mit einem Vorwort von Joh. Victor Bredt. Berlin 1929.

⁸ S. Agenda kościelna dla kościoła nadwornego i katedralnego w Berlinie. (Podług drugiego wydania Berlińskiego z roku 1822.) Poznań 1825; Agenda, tai esti Knygos Pagraudėnimū ir Maldū ėwangėliškosa Bažnycziosa Lietuwos skaitytinū. Karalaučiuje, Mėtė 1830; Agenda dla ewangelickiego kościoła w królewsko pruskich kraich. Z osobnymi przepisami i dodatkami dla

szląska. Według wydania z roku 1829 tłumaczona. W Wrocławiu 1831; Agenda dla ewangelickiego kościoła w kraich królewsko-pruskich. Z osobnymi przepisami i dodatkami dla prowincyi Pruss. Podług wydania z Roku 1829 przetłumaczona. W Królewcu 1833; Agenda sa tu ewangelsku Zyrkejwe Krałowskich Pručkich Krajach. Do Berßkeje Ryczje pschetożena sa te ewangelske Berske Zyrkwje hornych Łuzizow Pruskeho Knestwa. Budeschini [Bautzen] 1835. – S. Kampmann, Jürgen: Die Einführung der Berliner Agenda in Westfalen. Die Neuordnung des evangelischen Gottesdienstes 1813–1835. Bielefeld 1991. [= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 8] S. 164-178

⁹ Dibelius, Otto: Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele. 4. unveränderte Aufl. Berlin 1927.

¹⁰ S. Dibelius, Otto: Staatsgrenzen und Kirchengrenzen. Eine Studie zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. Berlin 1921. [= Das Selbstbestimmungsrecht der Deutschen 4].

¹¹ S. zu den Zusammenhängen Besier, Gerhard: Religion – Nation – Kultur. Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts. Neukirchen-Vluyn 1992. Vgl. auch Besier, Gerhard: Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. München 1998.

¹² S. dazu ausführlich Kurz, Roland: Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation. Gütersloh 2007. [= Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten 24].

¹³ Priebe, Hermann: Kirchliches Handbuch für die evangelische Gemeinde unter besonderer Berücksichtigung der preußischen Landeskirche. 2. umgearbeitete und vermehrte Auflage. Berlin 1914. S. 264.

¹⁴ S. ausführlich Kasparick, Hanna: Lehrsatz oder Glaubenszeugnis? Der Kampf um das Apostolikum und seine Auswirkungen auf die Revision der Preußischen Agenda (1892–1895). Bielefeld 1996. [= UnCo 19].

¹⁵ S. Lüttger, G[ottlieb]: Evangelisches Kirchenrecht in Rheinland und Westfalen. Gütersloh 1905. S. 132-135.

¹⁶ Abgedruckt u.a. in Thümmel, Gerhard/Dalhoff, Erich/Löhr, Walther (Hgg.): Evangelisches Kirchenrecht in Rheinland und Westfalen. Sammlung kirchenrechtlicher Gesetze. Bd. 1. Kirchenordnung und andere Grundgesetze. Bearbeitet von Gerhard Thümmel. Bielefeld o. J. [1950]. S. 12.

¹⁷ Pöhlmann, Horst Georg (Bearb.): Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hg. vom Lutherischen Kirchenamt. Ausgabe für die Gemeinde. 5. Aufl. Gütersloh 2004. [= Gütersloher Taschenbücher 1289]. Nr. 742 S. 688. Hervorhebungen vom Vf.

¹⁸ S. dazu Priebe (wie Anm. 13) S. 26.

¹⁹ Ebd. Hervorhebungen vom Vf.

²⁰ Immer, Karl (Hg.): Die Kirche vor ihrem Richter. Biblische Zeugnisse auf der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche Wuppertal-Barmen 1934. Im Auftrage des Bruderates der Bekenntnissynode hg. Wuppertal-Barmen [1934]. S. 26.

²¹ Beschluss vom 13. Juni 1903; s. Huber, Ernst Rudolf/Huber, Wolfgang: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. 3. Berlin 1983. S. 565-568.

²² S. dazu auch Wellnitz, Britta: Die Etablierung der kirchlichen Auslandsdiasporafürsorge als zentrale Gemeinschaftsaufgabe des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert. In: Lessing, Hanns [u.a.] (Hgg.): Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre. Herausgegeben im Auftrag der Träger und des Wissenschaftlichen Beirats des Studienprozesses zur Rolle der deutschen evangelischen Auslandsarbeit im kolonialen südlichen Afrika. Wiesbaden 2011. [= Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 18] S. 59-85; dort S. 75-82.

²³ S. hierzu und zum Folgenden neben Wellnitz (ebd.) auch Kampmann, Jürgen: Der preußische Evangelische Oberkirchenrat und die evangelische Auslandsarbeit im südlichen Afrika bis 1922. Grundlinien ihrer Entwicklung. In: Lessing, Hanns [u.a.] (Hgg.): Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre. Herausgegeben im Auftrag der Träger und des Wissenschaftlichen Beirats des Studienprozesses zur Rolle der deutschen evangelischen Auslandsarbeit im kolonialen südlichen Afrika. Wiesbaden 2011. [= Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 18] S. 87-105; dort besonders S. 95-101.

²⁴ S. dazu detailliert Hinz, Rudolf: »An die Freunde der Colonie und des Reiches Gottes in der Heimath«. Missionsgemeinde für Farbige und Kirchengemeinde für Weiße. Von den Anfängen in Windhoek. In: Lessing, Hanns [u.a.] (Hgg.): Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre. Herausgegeben im Auftrag der Träger und des Wissenschaftlichen Beirats des Studienprozesses zur Rolle der deutschen evangelischen Auslandsarbeit im kolonialen südlichen Afrika. Wiesbaden 2011. [= Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 18] S. 367-393; dort S. 380-385.

²⁵ Zu Person und Werdegang s. Nicolaisen, Carsten: [Art.:] Kapler, Hermann, in: RGG⁴. 4. Bd. Tübingen 2001, Sp. 802.

²⁶ S. dazu u.a. Kampmann, Oberkirchenrat (wie Anm. 23), S. 98f.

²⁷ S. Hasenkamp, [Johannes]: Zum Besuch des Herrn Geheimrates Dr. Kapler. In: Evangelisches Gemeindeblatt für Deutsch-Südwestafrika 3 (1913) Nr. 6, Juni 1913, S. 51-52; s. dort S. 52: »In jeder Gemeinde wünscht der Herr Kommissar des Oberkirchenrats einer Sitzung des Gemeindegemeinderats beizuwohnen, um mit den erwählten Vertretern der Gemeinden über die Anliegen und Aufgaben der Gemeinden eingehend zu sprechen.«

²⁸ S. dazu Wellnitz (wie Anm. 22), S. 64.

²⁹ Hasenkamp, [Johannes]: Unsere deutsch-südwestafrikanische Landeskirche. In: Evangelisches Gemeindeblatt für Deutsch-Südwestafrika 3 (1913) Nr. 1, Januar 1913, S. 2-3.

³⁰ A.a.O., S. 2.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ A.a.O., S. 3.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ S. Die vierte Konferenz der evangelischen Pfarrer in Deutsch-Südwestafrika. In: Evangelisches Gemeindeblatt für Deutsch-Südwestafrika 3 (1913), Nr. 8, August 1913, S. 73-74.

³⁷ S. Kampmann, Oberkirchenrat (wie Anm. 23), S. 99f.

³⁸ S. zu den Zusammenhängen im preußischen Kirchenverfassungsrecht dieser Zeit die Untersuchung von Heintze, Johannes: Die Grundlagen der heutigen preußischen Kirchenverfassung in ihren Vorstadien seit der Generalsynode von 1846. Greifswald 1931. [= Schriften der Pommerschen Gesellschaft zur Förderung evangelisch-theologischer Wissenschaft 5]

³⁹ S. dazu Kampmann, Oberkirchenrat (wie Anm. 23), S. 100f.

⁴⁰ S. u.a. Kampmann, Jürgen: »Festhalten an der Nationalität und am Glauben der Väter«. Kolonie und »Deutschtum« in der deutschen theologischen Diskussion bis 1922. In: Lessing, Hanns [u.a.] (Hgg.): Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre. Herausgegeben im Auftrag der Träger und des Wissenschaftlichen Beirats des Studienprozesses zur Rolle der deutschen evangelischen Auslandsarbeit im kolonialen südlichen Afrika. Wiesbaden 2011. [= Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 18] S. 175-191; dort S. 180f.

⁴¹ So Die Reise des Herrn Geheimrats Dr. Kapler. In: Evangelisches Gemeindeblatt für Deutsch-Südwestafrika 3 (1913), Nr. 8, August 1913, S. 72-73, Zitat a.a.O., S. 73.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Hasenkamp, Landeskirche (wie Anm. 29), S. 2.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Anz, [Wilhelm]: Deutschverderber in Deutsch-Südwestafrika. In: Deutsch-Evangelisch 2 (1903) S. 153-164.

⁴⁷ A.a.O., S. 153.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ A.a.O., S. 163f.

⁵¹ A.a.O., S. 164.

⁵² Auch die in den deutschen Siedlergemeinden eingesetzten Pfarrer scheinen zumeist wohl über eine nur dürftige Kenntnis der indigenen Sprachen in Südwestafrika verfügt haben; so Engel, Lothar: »... und dass wir Pfarrer ausgesprochene Träger des Deutschums sind«. Zur Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Gemeinden in Namibia. In: Lessing, Hanns [u.a.] (Hgg.): Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre. Herausgegeben im Auftrag der Träger und des Wissenschaftlichen Beirats des Studienprozesses zur Rolle der deutschen evangelischen Auslandsarbeit im kolonialen südlichen Afrika. Wiesbaden 2011. [= Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 18] S. 225-267; dort S. 227.

⁵³ A.a.O., S. 232-234.

⁵⁴ So habe sich schon vor 1914 abgezeichnet, »dass sich zwei getrennte, nebeneinander her existierende kirchliche Welten entwickeln würden. Eine Zusammenführung dieser Parallelwelten war kirchlich nicht beabsichtigt, weder von der Mission, noch von den deutschen Pfarrern, die Mission nicht als Teil ihrer kirchlichen Berufung ansahen.« So a.a.O., S. 234.

⁵⁵ S. dazu Kampmann, Oberkirchenrat (wie Anm. 23), S. 96 mit Anm. 53.

⁵⁶ Lukas 19,1-10. 