

**Andreas Pangritz:**

**"Sind wir noch brauchbar?" -**

## **Bonhoeffer für einen neuen Tag**

### **Eindrücke**

**vom 7. Internationalen Bonhoeffer-Kongreß in  
Kapstadt / Südafrika (7. - 12. Januar 1996)**

"Wann hat Bonhoeffer Südafrika besucht? Er kennt unsere Situation so gut." Dies sei - wie John de Gruchy, der Convenor der 7. Internationalen Bonhoeffer-Konferenz, bemerkt - eine häufige Reaktion, wenn Südafrikaner zum ersten Mal von Bonhoeffer hören. In dieser Beobachtung kommt die intensive theologische Beziehung zum Ausdruck, die im Kampf gegen die Apartheid zwischen Bonhoeffer und Südafrika hergestellt worden ist, - eine Beziehung, die es durchaus nahelegt, eine Internationale Bonhoeffer-Konferenz am "Kap der Guten Hoffnung" durchzuführen, in einer Weltgegend, zu der Bonhoeffer biographisch kein Verhältnis hatte.

Als bei der 6. Internationalen Bonhoeffer-Konferenz im August 1992 in New York der Beschluß gefaßt wurde, den nächsten Kongreß in Kapstadt stattfinden zu lassen, war diese Absicht zunächst auf einige Skepsis gestossen. "Was hat Bonhoeffer mit Südafrika zu tun? Was ließe sich dort über Bonhoeffer lernen?", so wurde gefragt. Vor allem aber schien es nötig, den Beschluß an die Bedingung zu knüpfen, daß die weitere gesellschaftliche und politische Entwicklung in Südafrika die Durchführung einer solchen Konferenz erlauben würde. Es war vor vier Jahren ja noch keineswegs absehbar, daß der Demokratisierungsprozeß von Dauer sein werde.

Entsprechend groß war offenbar die politische Bedeutung, die in Südafrika der Tatsache beigemessen wurde, daß der Kongreß nun tatsächlich in Kapstadt durchgeführt werden konnte. Politische Prominenz des neuen Südafrika war vertreten und mischte sich in die Diskussionen ein: Frank Chikane z.B., Special Advisor to the Deputy Vice-President; Dean T. S. Farisani, Member of Parliament, der auch die Predigt im Eröffnungsgottesdienst in der St George's Cathedral hielt; und Erzbischof Tutu, Vorsitzender der von der Regierung eingesetzten "Truth and Reconciliation"-Kommission. Als Gastgeber fungierten zwei Universitäten: die (bisher weiße) University of Cape Town und die (bisher schwarze) University of

the Western Cape. Auch diese Gemeinsamkeit in der Organisation unterstreicht die politische Bedeutung des Kongresses für das neue Südafrika. Die Zusammensetzung der Konferenz war zahlreicher und bunter als bei bisherigen Internationalen Bonhoeffer-Konferenzen. Die Südafrikaner stellten die Mehrheit der ca. 200 Teilnehmer und Teilnehmerinnen, einige kamen auch aus den afrikanischen Nachbarländern Botswana und Namibia. Die größte überseeische Delegation kam aus den USA, andere aus Dänemark, Schweden, Großbritannien, den Niederlanden, Belgien, Italien, Deutschland, Südkorea, Australien, Argentinien und Kanada.

Der Ort, an dem der Kongreß stattfand, kann als symbolisch gelten: The Breakwater Campus der University of Cape Town befindet sich in einem ehemaligen Gefängnis oberhalb des Hafens von Kapstadt mit dem gerade erst eröffneten spektakulären "Two Oceans Aquarium". Von hier aus hat man einen phantastischen Blick über das Stadtzentrum von Kapstadt hinweg auf den Tafelberg. Die "Waterfront" ist die touristische Schauseite Kapstadts mit exklusiven Geschäften und Restaurants, eine Art "europäischer" Brückenkopf in einem Land der Dritten Welt.

Das Motto, unter das der Kongreß gestellt worden war, lautete: "Sind wir noch brauchbar?" - ein Zitat aus Bonhoeffers Essay "Nach Zehn Jahren" für die Mitverschwörer aus dem Jahr 1942 - ergänzt durch die programmatische Formel: "Bonhoeffer für einen neuen Tag". Inhaltlich sollte die Leitfrage "Are we still of any use?" wohl eine Beziehung zwischen der Situation in Deutschland nach der Niederwerfung der Nazi-Diktatur bzw. nach dem Zusammenbruch der DDR und dem Aufbau einer demokratischen Gesellschaft in Südafrika nach dem Ende der Apartheid herstellen. Der Verlauf der Tagung - insbesondere auch der Besuch in dem schwarzen "township" Guguletu - ließ jedoch Zweifel an dieser Suggestion aufkommen: Zu unterschiedlich sind die Situationen. Lehrreich war die Konferenz gleichwohl hinsichtlich der Rezeption der Theologie Dietrich Bonhoeffers in Südafrika unter den Bedingungen des Kampfes gegen die Apartheid einerseits, des Aufbaus einer demokratischen Gesellschaft heute andererseits.

Seit Beyers Naudé 1965 im Blick auf die südafrikanische Lage erklärt hatte "Die Zeit für eine Bekenkende Kirche ist da", sind immer wieder Parallelen zwischen dem deutschen Kirchenkampf und dem südafrikanischen Kampf gegen die Apartheid gezogen worden. Seit Eberhard Bethges Besuch in Südafrika 1973 galt das Interesse dabei insbesondere der Person Dietrich Bonhoeffers, der angesichts des "status confessionis" schließlich auch die

Beteiligung am politischen Widerstand gegen das Nazi-Regime für theologisch begründet hielt (Zur Rezeption des deutschen Kirchenkampfes und der Theologie Dietrich Bonhoeffers in Südafrika vgl. John de Gruchy, "Bekennende Kirche in Südafrika", in: ders., u. Ch. Villa-Vicencio, Hrg., *Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten... Von der Apartheid zur Bekennenden Kirche - Stellungnahmen südafrikanischer Theologen*, übers. v. Ilse Tödt, Neukirchen-Vluyn 1984, 97ff).

Heute, nachdem die Apartheid jedenfalls auf der juristischen Ebene abgeschafft worden ist, wird von den Theologen, die sich bisher im Kampf gegen die Apartheid engagiert haben, offenbar auch Bonhoeffers skeptische Frage als aktuell empfunden, ob die Organisatoren des Widerstandes beim Aufbau einer neuen Gesellschaft noch "brauchbar" sein könnten: Dürfen die Erfahrungen aus dem Kampf, wie sie sich etwa in der prophetischen Theologie des "Kairos"-Dokuments von 1985, v. a. in der Entlarvung falscher Versöhnungsrhetorik niedergeschlagen haben, auf die neuen gesellschaftlichen Bedingungen übertragen werden? Sind die Protagonisten dieses Kampfes angesichts der Notwendigkeit des "nation building", im Blick auf die Aufgabe gesellschaftlicher Versöhnung und im Interesse der Entwicklung einer multikulturellen "rainbow nation" - mit nicht weniger als 11 verschiedenen offiziellen Amtssprachen - noch brauchbar?

Der Versuch, mit Hilfe einer "Truth and Reconciliation Commission" unter Vorsitz von Erzbischof Tutu die Vergangenheit zu bewältigen, bildete denn auch eines der Hauptdiskussionsthemen im Verlauf der Konferenz. Etwa: Bedeutet die Zusage der Straffreiheit für belastete Personen, die bereit sind, zur Aufklärung von Verbrechen beizutragen, nicht einen gefährlichen Verzicht auf Gerechtigkeit? Andererseits: Wie soll man Kooperation zwischen bislang verfeindeten Gruppen und womöglich gesellschaftliche Versöhnung erreichen ohne eine solche Amnestie? Wie anders soll überhaupt die Wahrheit ans Licht kommen? Ausdrücklich thematisiert wurden diese Fragen gleich am zweiten Konferenztag in einer "Panel Discussion" auf Robben Island zum Thema "Theology in Resistance and Reconstruction".

Es ist kaum überraschend, daß das heimliche Thema des Kongresses, das sich hinter der Frage, ob wir noch brauchbar sind, verbarg, umgekehrt lautete: "Ist Bonhoeffer noch brauchbar im heutigen Südafrika?" So wurde es in der Schlußsitzung in der University of the Western Cape dann auch offen formuliert. Die Antwort scheint nicht ganz einfach zu sein. Der Gesamteindruck gibt eher Anlaß zur Skepsis: In Konfrontation mit dem heutigen

südafrikanischen Kontext ist es eine offene Frage, ob Bonhoeffer die "Nützlichkeitsprüfung" bestehen kann. Der Versuch, ihn überall "hineinzuinterpretieren", erscheint jedenfalls als unnötige Verkrampfung. Nützlich könnte aber die Konfrontation als solche sein, wie sie Bonhoeffer selbst im Blick auf die Unterschiede zwischen europäischer und amerikanischer Wirklichkeit in seinem Essay "Protestatismus ohne Reformation" exemplarisch vorexerziert hat.

Die folgenden Eindrücke stellen eine subjektive Auswahl dar, ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

\*\*\*

Für mich das bedeutsamste Ereignis der Konferenz: Auf Einladung der Congregation of the Reformed Presbyterian Church von Guguletu fuhrer die "overseas participants" in zwei großen Bussen am Nachmittag und Abend des 9. Januar zu einem "social visit" in das township **Guguletu** am Rande Kapstadts. Offenbar kann niemand genau sagen, wieviele Menschen in Guguletu wohnen: sind es 300 000, 500 000 oder - alle illegal dort lebenden eingeschlossen - nicht bereits sehr viel mehr? Ebenso schwierig scheint es zu sein, genaue Zahlen über die Arbeitslosigkeit zu bekommen: Ist 60% eine realistische Schätzung?

Es ist ein höchst befremdliches Gefühl, als Tourist (auch wenn eine Bonhoeffer-Konferenz den offiziellen Rahmen bildet, aber wer ist für die Bewohner Guguletus Dietrich Bonhoeffer?) die Armut der schwarzen Mehrheit zu besichtigen: die unabsehbare Menge von Hütten, gefängnisartigen Hostels und gelegentlich festen Häusern. Das Erstaunliche aber ist, daß in all dem unbeschreiblichen Elend kaum Aggressivität und kaum Resignation zu herrschen scheint. Die Stimmungslage ist eher hoffnungsvoll. Immerhin seien Veränderungen spürbar oder doch zumindest absehbar. Es gibt jetzt sauberes Wasser, es gibt elektrischen Strom. Es gibt Schulen für die Kinder. Es gibt Qualifizierungsprojekte für die Arbeitslosen. Es gibt Modellprojekte zum Bau neuer Häuser im "self employment". Die Gemeinde der Reformed Presbyterian Church engagiert sich durch solche Projekte im Aufbau einer funktionierenden Sozialstruktur.

Wichtiger als diese Informationen war jedoch die geradezu körperliche Erfahrung der menschlichen Begegnungen über die ökonomischen und gesellschaftlichen Gräben, auch sprachlichen Hürden hinweg: das Hände-

schütteln, das Winken, die herzlichen Umarmungen, die erhobenen Fäuste, das Siegeszeichen und der ergreifende Gesang der Hymne "Nkosi Sikeleli - Afrika" (Gott segne Afrika). Nicht zu vergessen schließlich der Empfang durch eine Gruppe von Tänzern aus der Transkei: Stellvertretend für alle Gäste wurde der Herausgeber der englischen Ausgabe der Bonhoeffer-Werke von einem Kuß des Leiters der Tanzgruppe überrascht.

Konrad Raiser faßte die Ambivalenz der Erfahrung zusammen: die Befangenheit bei der Begegnung mit der Armut, die doch übertroffen und besiegt werde von der Gastfreundschaft, wobei das gemeinsame Essen in Afrika nun einmal dazugehöre. Die "Congress Eucharist" am nächsten Morgen bildete dann freilich einen schwer erträglichen Kontrast: das Lied über den "Lord of the Dance" sollte wohl an die Erfahrung von Guguletu anknüpfen. "I danced on the Sabbath and I cured the lame,/ The holy people said it was a shame,/ They whipped and they stripped and they hung me high / And they left me there on a cross to die" - das war gewiß gut gemeint. Tatsächlich aber schlägt die bewußtlos abgesungene antijudaistische Theologie des Liedchens - die Juden (das "heilige Volk") jetzt also als Mörder des "Lord of the Dance"? - der leibhaftig getanzten Lebensfreude ebenso ins Gesicht wie der neutestamentlichen Botschaft.

\*\*\*

Am 8. Januar begaben sich die Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Konferenz auf zwei Boote, um zur Gefängnisinsel **Robben Island** in der Tafelbucht hinauszufahren, auf der Nelson Mandela jahrzehntelang inhaftiert war. Noch heute dient Robben Island als Gefängnis, und die von Charles Villa-Vicencio organisierte Möglichkeit, die Insel zu betreten, war deshalb alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Touristische "trips to Robben Island" begnügen sich bisher mit einer Rundfahrt um die Insel herum.

"Welcome to Robben Island. We serve with pride - Ons dien met trots." Mit diesen Worten über dem Tor wird jeder empfangen, der an der Landestelle mit dem Boot anlegt. Befremdliche Assoziationen zu anderen Eingängen anderer Lager werden wachgerufen. Ansonsten gilt es hier wie sonst, den Ohren mehr zu trauen als den Augen. Der Gefängnishof mit seinen an der Mauer entlang gepflanzten Weinstöcken, auf dem die Häftlinge nach Auskunft des Gefängnisbeamten Tennis spielen konnten, macht einen fast idyllischen Eindruck. Die Zellen sind winzig klein, aber sauber und zum großen Teil relativ frisch gestrichen - jetzt jedenfalls: Mandelas Zelle auf dem Weg zum Museum? Naive Besucher sollen offenbar den Eindruck gewinnen: So

schlimm kann das alles gar nicht gewesen sein. Dean Farisani, selbst ehemaliger politischer Gefangener und Opfer der Folter, hielt dem während des Rundgangs entgegen, daß hier etwas vorgespiegelt werde, was mit der harten Realität der Haft nichts zu tun habe. Jedenfalls muß bedacht werden, daß all die kleinen Annehmlichkeiten für die Gefangenen, auf die die Besucher eigens hingewiesen wurden, von den Häftlingen in harten Auseinandersetzungen erkämpft werden mußten. Man kann davon einiges in Nelson Mandelas Autobiographie "A Long Walk to Freedom" (London 1994) nachlesen: "Die Kampagne zur Verbesserung der Haftbedingungen war Teil des Kampfes gegen die Apartheid", so daß die "dunklen Jahre" allmählich aufkeimender Hoffnung weichen mußten. Dazu gehörte auch, daß Mandela und seinen Mithäftlingen die gesundheitsschädliche Zwangsarbeit im Kalksteinbruch, zu dem wir geführt wurden, schließlich erlassen wurde.

Eine symbolische Geste zum Abschluß der Besichtigung des Gefängnisses: Dr. Beyers Naudé bedankte sich auf Afrikaans bei dem Beamten, der uns durch das Gefängnis geführt hatte.

\*\*\*

Hauptredner in den Plenary Sessions waren **Peter Selby** von der Durham University (Großbritannien), der im Sinne Bonhoeffers danach fragte, wer Jesus Christus für uns heute sei; seine Antwort: er ist ein Flüchtling. Wenn wir heute noch "brauchbar" sein wollen, dann haben wir uns mit dem Weltmarkt auseinanderzusetzen. Denn es gibt Menschen, für die der Markt ganz und gar nicht brauchbar ist. (S. 42 in diesem Heft). - Dann **Konrad Raiser**, Generalsekretär des Weltrats der Kirchen (Genf), der nach der Bedeutung Bonhoeffers für die Ökumenische Bewegung heute fragte; nach seinem Eindruck ist Bonhoeffer außerhalb Deutschlands intensiver rezipiert worden als in Deutschland. Ausdrücklich erwähnte er in diesem Zusammenhang das südafrikanische "Kairos"-Dokument. (S. 22) - **Jean Bethke Elshtain**, Politologin an der University of Chicago, fragte nach der Bedeutung Bonhoeffers in der Krise der Moderne; im Unterschied zu Selby, der sich mit der totalisierenden Macht des Marktes auseinandersetzte, konzentrierte sie sich auf die totalisierende Tendenz moderner Staaten. Der Westfälische Friede von 1648 markiere den Anfang der Konzeption staatlicher Souveränität im Blick auf Krieg und Frieden und habe dem modernen Nationalismus zum Aufstieg verholfen: Als die Menschen vergaßen, daß sie nicht Gott sind, gaben sie dieser Vergeßlichkeit den Namen "Souveränität". Bonhoeffer, den Bethke Elshtain als politischen Theoretiker ernstnehmen will, habe mit diesem modernen Konzept der Nation unter der Macht eines

souveränen Staates nie Frieden schließen können. - **Barney Pityana** von der "South African Commission on Human Rights" fragte nach einer "Ethik der freien Verantwortung" angesichts der revolutionären Veränderungen im heutigen Südafrika: Unter dem Apartheid-Regime habe jedenfalls für die Schwarzen das nackte Überleben im Zentrum der Ethik gestanden. Es gab insofern keine "Zuschauer"; jeder war in der einen oder anderen Weise involviert. Die Folge dieser ethischen Erfahrung heute sei die, daß niemand sich schuldig fühlt; jeder reiche die Verantwortung weiter an die anderen. Hier könne einiges von Bonhoeffers Verantwortungsethik gelernt werden: Die neue südafrikanische Verfassung mache jeden verantwortlich für ihre Erfüllung. Wenn von Menschenrechten die Rede ist, denken die meisten Menschen nur an ihre eigenen Rechte. Demgegenüber gelte es, von Bonhoeffer zu lernen, daß wir nicht nur die Verantwortung für uns selbst tragen, sondern auch dafür verantwortlich sind, die anderen zu befreien.

Den größten Beifall bekam die südkoreanische Theologin **Chung Hyun Kung** von der Ewha Women's University in Seoul, die in ihrem Plenums-vortrag "Costly Grace and Discipleship: A Women's Perspective" Bonhoeffers Theologie aus feministischer Perspektive hinterfragte. Gleich einleitend räumte Chung ein, daß sie als "asiatische Öko-Feministin" größte Schwierigkeiten habe, sich in Bonhoeffer hineinzudenken. Seit ihrem Studium am Union Theological Seminary in New York habe sie seine Bücher nicht mehr zur Hand genommen. Gleichwohl fühle sie sich ihm irgendwie verbunden, da sie jetzt gerade so alt sei wie er zum Zeitpunkt seines gewaltsamen Todes. So habe sie sich entschieden, einen Brief an Bonhoeffer zu schreiben, in dem sie ihm ihre Erfahrung mit seiner Theologie erläutern wolle und ihn nach seiner Meinung dazu fragen wolle. Nach ostasiatischer Zählung sei Bonhoeffer im Jahr des Pferdes geboren; das verweise auf seinen Aktivismus. Aber auch mit der Schlange stehe er in Beziehung; die verweise auf seine Weisheit. Erschreckend sei das "böse Karma" Bonhoeffers: Er sei zu früh ums Leben gekommen, zudem ohne Frau, ohne Kinder. Irgend etwas müsse er in einem früheren Leben falsch gemacht haben, so daß eine spätere Generation ihn erlösen müsse.

Schwere Probleme sieht Chung in Bonhoeffers Konzeption von Jesus als dem "Menschen für andere". Dies sei eine ausschließlich männliche Perspektive (engl. "man for others"). Wie würde hingegen die Rede von der "Frau für andere" klingen? Das sei doch gar nichts Neues! Das sei vielmehr das, was Frauen ihr ganzes Leben lang zu tun pflegen: sich aufopfern für andere. Schlimmer noch: Welche Assoziationen ruft die Rede von

"asiatischen Frauen für andere" hervor? Asiatische Bräute für westliche Männer, koreanische "comfort women" für japanische Soldaten während des 2. Weltkriegs. Oder: "schwarze Frauen für andere"? Sklavinnen weißer Farmer in Amerika... - Probleme sieht Chung darüberhinaus grundsätzlich in der Konzeption des "anderen": Wer definiert eigentlich das "andere"? Antwort: Männer, die die Macht haben, definieren, was als "anders" zu gelten hat. Noch Simone de Beauvoir mit ihrer Rede vom "anderen Geschlecht" sei hier in die männliche Falle getappt. Im "Orientalismus" werde der Orient aus westlich-rationaler Perspektive als das "Irrationale" definiert. Demgegenüber vertritt Chung vehement die Position: "Es gibt kein 'anderes'". Denn alles ist untereinander verbunden ("interconnected"). Fazit: Es gibt keinen "Menschen für andere".

Probleme hat Chung aber auch mit Bonhoeffers Leidenstheologie: Offenbar bilde das Leiden Jesu das Zentrum von Bonhoeffers Theologie. Nachfolge bedeute daher bei ihm konsequenterweise Martyrium. Chung fragt hier: Können wir für Jesus sterben, so wie er für uns gestorben ist? Hat die Leidensideologie nicht dazu gedient, die Schwachen wehrlos zu machen? In der koreanischen "Minjung-Theologie", der Theologie des Leidens des Volkes Gottes, habe diese Ideologie zu der Forderung geführt, daß Frauen bereit sein müßten zu leiden, wenn sie mitreden wollten. Demgegenüber stellt Chung klar: Frauen haben keinen Anlaß, das Leiden zu glorifizieren, sie wollen es vielmehr abschaffen. Und, was Jesus betrifft: Sein Leiden am Kreuz hat keinen einzigen Menschen gerettet. Inwiefern können wir dann aber von Jesus als einem "Erlöser" reden? Chung antwortet: Was Jesus zum "Erlöser" macht, das ist die erotische Macht des Lebens, der Kampf für das Königreich! Daraus folge aber, daß Jesus nicht der einzige Erlöser sei. Bonhoeffer sei in seinem Lebenskampf durch den "Christozentrismus" motiviert worden; für asiatische Frauen in ihrem Befreiungskampf sei dieser Christozentrismus aber ein Stolperstein, der aus dem Weg geräumt werden müsse.

Was lernen wir daraus für heute? Unsere Zeit habe keinen klaren Feind wie Hitler. Unsere Feinde seien oft schön, sogar sexy. Da sei es nicht so einfach, dem Rad in die Speichen zu fallen. Denn nicht nur der Fahrer ist verrückt, die Passagiere sind es ebenfalls. In dieser Situation gibt es keine heroische Lösung. Wir sind gleichzeitig Opfer und Komplizen. Die Lösung, die Chung vorschlägt, wirkt allerdings, als wäre sie direkt der Werbung der Computer-Industrie entnommen: Die Befreiung liege in der weltweiten "Vernetzung", im Spinnweben des "internet". Wir sollten



"electronic liberation fighters" werden! Ob das nicht zu schön klingt, um wahr zu sein? Chung jedenfalls folgert: Vielleicht sind wir Christen noch "brauchbar", wenn wir lernen, unseren Christozentrismus zu "dekonstruieren". Nachfolge Jesu allein ist nicht genug, wir sollten selber ein neuer Christus, eine neue Christa werden. Das nennt sie: *Gott in unseren Körpern inkarnieren*. Es geht ihr darum, eine "Theologie des Lebens", eine "interlife theology" zu entwickeln.

Es ist hier nicht der Ort, Chungs scharfe Bonhoeffer-Kritik nun ihrerseits der Kritik zu unterziehen (immerhin konnte auch Bonhoeffer dem "Leben" einiges abgewinnen). In der Briefform klang alles sehr viel freundlicher, weniger massiv, gelegentlich fast werbend: Eigentlich bist Du doch ein ganz sympathischer Kerl, wie kannst Du da nur so altmodisch Theologie treiben? Eine unglückliche Liebe? Im Ton fühlte man sich fast an Maria von Wedemeyers Brautbriefe erinnert, wenn diese etwa Dietrich vergeblich von ihrem literarischen Geschmack zu überzeugen versucht, ohne seinem Konservatismus nachzugeben: "Daß Dir Rilke augenblicklich so gar nichts sein kann, hat mir erst einen Schlag versetzt. Er ist vielleicht der einzige Dichter für den ich mich ganz vorbehaltlos begeistern kann" - wie Chung für "internet" (?).

Ein anderes Problem dürfte allerdings darin liegen, daß diese Perspektive des asiatischen "Öko-Feminismus" verblüffend der liberalen, westlichen Kritik an Bonhoeffers (und Barths) "Christozentrismus" ähnelt, wie sie durchaus auch von Männern (z.B. Tillich) formuliert worden ist. Ist das ein Zufall? Und warum der überwältigende Beifall zu solcher Kritik auf einer Bonhoeffer-Konferenz? Galt er der lebenswürdigen, fast schon verführerischen Art des Vortrags oder auch dem Gehalt? Sind wir Bonhoeffers vielleicht längst überdrüssig geworden und wenden uns jetzt asiatischen Geistern zu? Oder ist Chungs Brief an Bonhoeffer als ein Baustein in der neuen Phase der Bonhoeffer-Rezeption zu verstehen, in der die Konfrontation differenter Konzepte in ihren jeweiligen Kontexten gegenüber der strengen Interpretation in den Vordergrund rückt? Dann aber müßte die Diskussion überhaupt erst anfangen. Und dabei dürfte es sich als notwendig erweisen, das Konzept der "Andersheit" noch einmal ganz anders zu diskutieren. Ob dieses Problem von Chung nicht mit allzu leichter Hand vom Tisch gewischt wurde? Es dürfte beispielsweise ein Unterschied sein, ob westliche Männer jemanden als "anders" definieren oder ob einer sich selbst als "anders" begreift.

Exemplarisch sei in diesem Zusammenhang nur ein einziger der zahlreichen Vorträge erwähnt, die in den 15 Arbeitsgruppen gehalten wurden: Der schwarze amerikanische Theologe Elias K. Bongmba von der Rice University (Houston, Texas) gab wichtige Hinweise für ein weiterführendes Verständnis des "Anderen", indem er das Konzept der "Andersheit" bei Bonhoeffer mit dem des im vergangenen Dezember verstorbenen französischen Philosophen Emmanuel Lévinas verglich. - Im übrigen: Leben Christen in einem township wie Guguletu nicht "Kirche für andere" vor, wie sie Bonhoeffer vorgeschwebt haben mag? Ist nicht der dort erfahrbare kämpferische "Optimismus als Willen zur Zukunft" (Nach zehn Jahren, WEN 25) ebenso wie die getanzte und gesungene Lebensfreude, die wir dort erlebten, ein lebendiger Beweis dafür, daß "Dasein für andere" keineswegs auf eine zwanghafte Opferideologie hinauslaufen muß?

Bei der Schlußveranstaltung in der University of the Western Cape unter dem Thema "Bonhoeffer and South Africa: Past Struggles and Future Hopes" stellte **John de Gruchy** noch einmal die Bedeutung der Theologie Bonhoeffers für Südafrika heraus. Diese dürfe zwar nicht überschätzt werden, sei sie doch weitgehend auf relativ kleine Zirkel beschränkt geblieben: die weißen, akademischen Eliten, auch wenn diese sich mit der leidenden Mehrheit solidarisierten. Die spezifische Bedeutung Bonhoeffers für diese Gruppen liege aber darin, daß seine Theologie zur Befreiung aus ideologischen Fesseln beigetragen habe. Etwa: Wenn wir Christus bekennen wollen, dann sollen wir das konkret tun, im Hier und Jetzt. So habe sich der konservative "Broederbonder" Beyers Naudé wie der Aristokrat Bonhoeffer auf der Seite der Leidenden wiedergefunden. In diesem Sinn sei es nicht so sehr die Barmer Erklärung als vielmehr das Leben Bonhoeffers gewesen, das Südafrikaner in ihrem Kampf für Gerechtigkeit inspiriert habe. Barmen sei mutig gewesen, aber es habe versäumt, konkret im Blick auf die politische Situation, insbesondere im Blick auf die Diskriminierung der Juden zu sprechen. Mit dem "Kairos"-Dokument habe die südafrikanische Kirche 1985 den Rubikon überschritten: Es konnte keine billige Versöhnung geben. Im neuen Südafrika gelte es jetzt, eine "Kirche für andere" zu werden. Anders als die stark säkularisierten europäischen Gesellschaften bleibe Südafrika eine religiöse, allerdings eine multireligiöse Gesellschaft. Aber auch in diesem Kontext gehe es für die Christen darum zu lernen, in einer nach-konstantinischen Wirklichkeit zu leben.

\*\*\*

**Zusammenfassung:** Verglichen mit den bisherigen Internationalen Bonhoeffer-Konferenzen dürfte mit dem Kongreß in Kapstadt eine neue Stufe der Rezeption erreicht sein: Nicht mehr steht die strenge Bonhoeffer-Interpretation im Vordergrund des Interesses, sondern die Konfrontation Bonhoeffers mit anderen, ihm fremden Kontexten bestimmt jetzt die Diskussion. Die Bedeutung Bonhoeffers wird dadurch relativiert und gleichzeitig unterstrichen, denn immerhin scheint seine Theologie geeignet zu sein für solche Konfrontationen.

Als am Ende der Konferenz ohne Diskussion verkündet wurde, daß die 8. Internationale Bonhoeffer-Konferenz im Jahr 2000 in Berlin stattfinden werde, löste dies bei manchen Teilnehmern eine gewisse Überraschung aus (Bonhoeffer als Ersatz für Olympia?). Es wird jedenfalls in der sogenannten deutschen Hauptstadt nicht leicht sein, der Versuchung zu widerstehen, den am "Kap der Guten Hoffnung" in fremde Länder unter fremde Menschen entlassenen Bonhoeffer wieder in den Käfig ordentlicher deutscher Theologie einzusperren. Der "Heimvorteil" dürfte da seine eigene Schwerkraft entfalten, wenn nicht bewußt dagegengesteuert wird.

Berlin war schließlich noch auf andere Weise in Kapstadt präsent: Am 16. Januar, vier Tage nach dem Ende der Konferenz, meldete die "Cape Times": "Israeli leader meets resistance fighters..." Der israelische Präsident Ezer Weizman habe ein politisches Tabu gebrochen, indem er sich mit betagten deutschen Widerstandskämpfern hinter verschlossenen Türen in Berlin getroffen habe. Mr. Eberhard Baethke (sic!) habe sich hoch erfreut über die Tatsache gezeigt, daß das jüdische Staatsoberhaupt die Gedenkstätte Plötzensee besuche. Bisher hätten die Israelis sich geweigert, dies zu tun, weil es unter den Widerständlern eine Reihe von Antisemiten gab ("This is something that was rejected by the Israelis before for there were a lot of anti-Semites among resistance figures"). Bethge habe dem deutschen Rundfunk gesagt, es gebe keinen besseren Beweis dafür, daß sich die Dinge geändert haben und daß wir einen wirklichen Dialog angefangen haben, als diesen Besuch hier und heute. Es sei ein außerordentlich bewegendes Ereignis, in seinem Alter an so etwas teilnehmen zu dürfen ("There is no stronger proof that things have changed and we have started a positive dialogue than this visit here today. It is an extraordinarily moving event that I would take part in such a thing at my age").

**Anschrift des Verfassers:**

Priv.-Doz. Dr. Andreas Pangritz,  
Hektorstraße 11, 10711 Berlin