

Wann hat Bonhoeffer Südafrika besucht? Er kennt unsere Situation so gut.“ Dies ist 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.

Die Zusammensetzung der 7. Internationalen Bonhoeffer-Konferenz war zahlreicher und bunter als bei bisherigen Konferenzen. Die Südafrikaner stellten die Mehrheit der circa 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.

Ist Bonhoeffer in Südafrika heute noch „brauchbar“?

Das Motto, unter das der Kongreß gestellt worden war, lautete: „Sind wir noch brauchbar?“ – ein Zitat aus dem Bonhoeffer Essay: „Nach Zehn Jahren“ – für die Mitverschwörer aus dem Jahr 1942. Inhaltlich sollte die Leitfrage: „Are we still of any use?“ wohl eine Beziehung zwischen der Situation in Deutschland nach der Niederwerfung der Nazi-Diktatur beziehungsweise 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

Andreas Pangritz

Die Bedeutung Bonhoeffers für den Kampf um Befreiung

Hat die Theologie Bonhoeffers den Menschen in Südafrika heute etwas zu sagen? Gibt es Parallelen zwischen dem deutschen Kirchenkampf und dem Kampf gegen die Apartheid? So lauteten Fragen auf dem 7. Internationalen Bonhoeffer-Kongreß im Januar 1996 in Kapstadt. Zum Teil scharfe Kritik an Bonhoeffer kam aus Südkorea von der Theologin und Feministin Chung Hyun Kyung.

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 Bekennende 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.¹

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 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 elf verschiedenen offiziellen Amtssprachen, noch brauchbar?

Es ist kaum überraschend, daß das heimliche Thema des Kongresses, das sich hinter der Frage verbarg, ob wir noch brauchbar sind, 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 „hineinzinterpretieren“, 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 „Protestantismus ohne Reformation“ exemplarisch vorexerziert hat.

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

Es gibt auch Hoffnung im township

Für mich das bedeutsamste Ereignis der Konferenz: Auf Einladung der Congregation of the Reformed Presbyterian Church von Guguletu fuhren 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 Prozent eine realistische Schätzung?

Es ist ein höchst befremdliches Gefühl, als Tourist die Armut der schwarzen Mehrheit zu besichtigen (auch wenn eine Bonhoeffer-Konferenz den offiziellen Rahmen bildet, aber wer ist für die Bewohner Guguletus Dietrich Bonhoeffer?): 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 Händeschütteln, das Winken, die herzlichen Umarmungen, die erhobenen Fäuste, das Siegeszeichen und der ergreifende Gesang der Hymne „Nkosi Sikelel’i – 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 neustamentlichen Botschaft.

Besuch der Gefängnisinsel Robben Island

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-Vincencio 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 vorgespielt 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.

Kritik an der männlichen Theologie Bonhoeffers

Den größten Beifall während der Plenary Sessions bekam die südkoreanische Theologin *Chung Hyun Kyung* von der Ewha Women's University in Seoul, die in ihrem Plenumsvortrag „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 zu 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 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 (englisch: „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 Zweiten 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“.

Chung Hyung Kyung

Foto: epd-bild/Neetz

Statt Leidenstheologie – eine „Theologie des Lebens“ entwickeln

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 Spinngewebe 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 fürs „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 liebenswürdigen, 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.

Inspiration im Kampf um Gerechtigkeit

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*, Convenor der 7. Internationalen Bonhoeffer-Konferenz, 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 haben sich der konservative „Broederbond“ 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.

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.

Dr. Andreas Pangritz, Hektorstraße 11, 10711 Berlin

Anmerkungen

¹ Zur Rezeption des deutschen Kirchenkampfs 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.

(Der ungekürzte Bericht von A. Pangritz, zwei Referate u. a. sind im Bonhoeffer Rundbrief Nr. 49 erschienen: ibg, Alte Landstraße 179c, 40489 Düsseldorf)