

Die Bonhoeffer-Rezeption in Südafrika, den Vereinigten Staaten und Großbritannien

Ralf K. Wüstenberg

Abstract

Wie wird Bonhoeffer an so unterschiedlichen Orten wie Südafrika, den USA und Großbritannien gelesen? Was wird von ihm wahrgenommen in der englischsprachigen Theologie, Kirche und Gesellschaft? Auffällig ist, dass bestimmte Grundlinien der anglophonen Bonhoeffer-Rezeption erkennbar werden, wie der biographische Zusammenhang von Glauben und Leben, die Bedeutung des öffentlichen Zeugnisses seiner Theologie, die Bekräftigung des ökumenischen Wesens dieses öffentlichen Zeugnisses sowie die Konkretion als Grundgehalt seines ethischen Denkens.

Wie wird Bonhoeffer an unterschiedlichen Orten gelesen, wie wahrgenommen in der englischsprachigen Theologie, Kirche und Gesellschaft? Auffällig ist zunächst das *Dass* der Bonhoeffer-Rezeption gerade in diesen Ländern. Den drei ausgewählten Kontexten ist nämlich gemeinsam, dass sie innerhalb der anglophonen Welt ein besonderes Bonhoeffer-Interesse entwickelt haben, was auch durch das Abhalten von »Internationalen Bonhoeffer-Kongressen« dokumentiert wird: Kapstadt (1996), New York (1992), Oxford (1980). Außerhalb von Südafrika, den USA und Großbritannien hat bislang in keinem anderen englischsprachigen Land je einer der im Vierjahresrhythmus stattfindenden Weltkongresse getagt. Fragen wir weiter nach dem *Wie* der Bonhoeffer-Rezeption in diesen Ländern, so werden als Grundlinien¹ in unterschiedlichen Schattierungen erkennbar:

- Der biographische Zusammenhang von Glauben und Leben bei Dietrich Bonhoeffer.
- Die Bedeutung des öffentlichen Zeugnisses seiner Theologie.
- Die Bekräftigung des ökumenischen Wesens dieses öffentlichen Zeugnisses.
- Die Konkretion als Grundgehalt seines ethischen Denkens.

I. Südafrika

Das Jahr 2006 bietet für Südafrika nicht nur ein Bonhoeffer-Jubiläum. Es markiert das 10-jährige Jubiläum der Wahrheits- und Versöhnungskommission (TRC), die ihre Arbeit im Februar 1996 unter dem Vorsitz von Desmond Tutu aufnahm. Und es markiert den Zeitpunkt zehn Jahre nach dem ersten »Internationalen Bonhoeffer

1. Vgl. zum Folgenden ausführlich R. K. Wüstenberg (Hg.), Dietrich Bonhoeffer lesen im internationalen Kontext. Von Südafrika bis Südostasien, Bern/Frankfurt/Wien/Oxford/New York 2007.

Kongress« auf südafrikanischem Boden im Januar 1996.² Was ist der Kontext der südafrikanischen Bonhoeffer-Rezeption in Theologie, Kirche und Gesellschaft? Mit den ersten demokratischen Wahlen 1994 hat sich das Selbstverständnis von Theologie und Kirche und ihr Verhältnis zu Staat und Gesellschaft grundlegend gewandelt.³ Anstelle einer Haltung des Widerstandes gegenüber dem Unrechtsstaat sollte jetzt, in den Worten Desmond Tutus, Theologie in »kritischer Solidarität« zum Staat geübt werden. Dass damit aber das Moment des Kampfes keineswegs weggefallen ist, unterstreicht Steve de Gruchy, wenn er diesen Übergang unter die Überschrift »From church struggle to church struggles«⁴ stellt. Die von ihm benannten »church struggles« konzentrieren sich auf die Themenkreise: Nationale Versöhnung, die Lebensverhältnisse der Armen, menschliche Sexualität und Gerechtigkeit der Geschlechter, die Realität des Pluralismus im säkularen Staat, der Verheißungs- und Bedrohungscharakter der Globalisierung. Das breite Themenspektrum verdeutlicht die für Südafrika charakteristische innere Verbindung von Theologie, Ekklesiologie und Ethik.

Historisch beginnt die Rezeption Bonhoeffers in Südafrika mit der Vortragsreise Eberhard Bethges im Jahre 1973.⁵ Dietrich Bonhoeffer ist fortan zu einem wichtigen Gesprächspartner im Kampf gegen die Apartheid geworden. Die Geschichte dieses Dialogs wurde von John de Gruchy eindrücklich in seinem im Jahr 1984 veröffentlichten Buch *Bonhoeffer and South Africa* nachgezeichnet.⁶ Charakteristisch für die südafrikanische Bonhoeffer-Rezeption ist das christliche Zeugnis im Kampf gegen den Rassismus der Apartheid. Bonhoeffers Einfluss geht dabei über die intellektuelle Aneignung hinaus und bezieht die öffentliche Rolle der theologischen Existenz ein. Die theologische Arbeit an Bonhoeffer war von Beginn an ökumenisch ausgerichtet und dem Kampf für Gerechtigkeit und Frieden verpflichtet.

Rein zahlenmäßig darf indessen der Einfluss Bonhoeffers nicht überbewertet werden. So muss schlicht konstatiert werden, dass der Mehrheit der Christen in Südafrika der Name Bonhoeffer unbekannt ist. Hinzu kommt, dass diejenigen Kirchen, zu denen viele der südafrikanischen Bonhoefferexperten gehören, keineswegs die Mehrzahl der Christen in Südafrika repräsentieren.⁷ Mit solchen Einschränkungen

2. Vgl. die Dokumentation *J. de Gruchy (Hg.), Bonhoeffer for a new day. Theology in a time of transition*, Grand Rapids/Cambridge 1997.
3. Vgl. zum Nachfolgenden *R. Steiner, Bonhoeffer lesen in Südafrika*, in: Wüstenberg (Hg.), *Bonhoeffer* (s. Anm. 1), 63–133.
4. *S. de Gruchy, From church struggle to church struggles*, in: *J. de Gruchy/S. de Gruchy (Hg.), The Church Struggle in South Africa*, Minneapolis 2005.
5. Vgl. *E. Bethge, Bonhoeffer: Exile and Martyr*, London 1975.
6. *J. de Gruchy, Bonhoeffer and South Africa: Theology in Dialogue*, Grand Rapids 1984.
7. Vgl. etwa die Einschätzung von *J. de Gruchy, Bonhoeffer, Apartheid and Beyond*, in: *de Gruchy, Bonhoeffer* (s. Anm. 2), 355: »So when we talk about the influence of Bonhoeffer in South Africa we have to recognize that no matter how real and important it has been, it has been confined to a relatively small circle, however influential in certain respects. Bonhoeffer's main challenge has been directed, in fact, to those of us who, like himself, were usually (though not only) white, privileged, academically trained, and therefore numbered among an elite minority in South Africa – though an elite which sought, in some way, to be in solidarity with those who struggled for liberation and, insofar as it is ever possible, who expressed solidarity with those who suffered both as victims of apartheid and on account of their role in the struggle. The fact of the matter is that Bonhoeffer helped to liberate us to be of some use.«

im Blick lassen sich folgende Linien der Bonhoeffer-Rezeption in Südafrika aufzeigen.⁸

Zunächst die Rezeptionslinie der Bekenntnistheologie, mit der auf die politische Herausforderung der Zeit reagiert wurde: das Bekenntnis zu Jesus Christus gegen die Rassenideologie des Apartheidregimes. Dafür stand zum Beispiel das eindrucksvolle Zeugnis von Beyers Naudé.⁹ Es war sicher kein Zufall, dass Naudé 1971 in Düsseldorf den ersten »Internationalen Bonhoeffer Kongress« miterlebte. Der Einfluss Bonhoeffers wird in der Entstehung des »Christian Institute«¹⁰, in Naudés Bemühen um eine »Bekennende Kirche« (»confessing church«) in Südafrika¹¹ und in der von ihm angeregten *The Message to the People of South Africa* von 1968¹² sichtbar. *The Message* war ein wichtiger Moment für die ökumenische Kirche auf ihrem Weg zu einem klaren Zeugnis und einer bekennenden Theologie. Zugleich ging diese Schrift insofern über Barmen hinaus, als ihr primärer Adressat nicht die Kirche, sondern der Staat war. Anhaltspunkt dafür war Bonhoeffers Bemühen, Christus in der konkretesten Weise in der Welt zu bezeugen (gegen allgemeine Prinzipien – seien sie philosophisch oder theologisch begründet). Das klare und konkrete Bekenntnis zu Christus *hic et nunc* beinhaltet die scharfe Kritik gegenüber jedem Versuch, Rassismus, Unterdrückung und Ungerechtigkeit theologisch zu legitimieren. Diese Aufgabe besteht nach Auffassung John de Gruchys weiter – auch im demokratischen Südafrika.¹³

Auf einer zweiten Linie der Rezeption liegt der ethische Nachvollzug von Bonhoeffers biographischem Schritt vom Bekenntnis zum aktiven Widerstand, ein Schritt, den Bonhoeffer selbst unter die Metapher »dem Rad in die Speichen fallen« stellte. »To put a spoke in its wheels« war entsprechend ein von Gegnern des Apartheidregimes oft zitiertes Wort Bonhoeffers. Indessen dauerte es geraume Zeit, bis in der Ökumene die Legitimität des Apartheid-Staates offiziell in Frage gestellt wurde. Erst in den 1980er Jahren war Apartheid zur Häresie erklärt worden. Diese neue Einsicht zeigte sich in der Debatte um die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen und in der Diskussion um die berechnete Anwendung von Gewalt im Befreiungskampf.¹⁴ Die endgültige Überschreitung des Rubikon fand de Gruchy zufolge mit der Publikation des *Kairos Document* im Jahr 1986 statt.¹⁵ Die Grenzlinien waren gezogen und im Anschluss an Bonhoeffers Gedanken der »teuren Gnade«

8. Die folgende Darstellung folgt in wesentlichen Zügen J. de Gruchy, Bonhoeffer (s. Anm. 2), 355–365.

9. Siehe hierzu C. Villa-Vicencio/J. de Gruchy (Hg.), *Resistance and Hope: South African Essays in Honour of Beyers Naudé*, Cape Town 1985.

10. Vgl. J. de Gruchy, *A Short History of the Christian Institute*, in: Villa-Vicencio/de Gruchy (Hg.), *Resistance and Hope*, a. a. O.

11. Ziel der »Bekennenden Kirche« in Südafrika sollte es sein, die Politik der Apartheid zu bekämpfen, ihre theologische Legitimierung zu widerlegen, und die kirchliche Unterstützung zu unterminieren.

12. Im Kern präsentierte *The Message* eine radikale Verurteilung der Apartheid als falsches Evangelium und erinnerte in der theologisch-normativen Orientierung an Jesus Christus an die Barmer Theologische Erklärung.

13. Vgl. J. de Gruchy, Bonhoeffer (s. Anm. 2), 356.

14. Siehe hierzu C. Villa-Vicencio, *Theology and Violence: The South African Debate*, Grand Rapids 1987.

15. Siehe *The Kairos Document: Challenge to the Church* (hg. v. Institute for Contextual Theology), Johannesburg² 1986.

konnte es keine »billige« Versöhnung geben.¹⁶ Das *Kairos Document* spiegelte insofern Bonhoeffers biographische Entscheidung für den Widerstand gegen das NS-Regime wider, als sich eine wachsende Anzahl an Christen über den Kirchenkampf hinaus mit dem Befreiungskampf identifizierte.

Nach der politischen Wende in Südafrika, die mit der Freilassung Nelson Mandelas am 2. Februar 1990 ihren Ausgangspunkt nahm, wurden auch in der Bonhoeffer-Rezeption neue Akzente gesetzt. John de Gruchy stellte in Anlehnung an Bonhoeffer die Frage: »Are those who signed the *Kairos Document* still of any use?«¹⁷ Für die kleine Gruppe der vor allem weißen und privilegierten akademischen Elite hing die positive Beantwortung dieser Frage dezidiert davon ab, ob sie weiterhin in der Lage sind »to see things from below, from the perspective of those who suffer.«¹⁸ In dieser Solidarität liegt ein wichtiges Vermächtnis Bonhoeffers für die Christen Südafrikas.¹⁹ Zur Solidarität gehört aber auch der Mut, sich mit der eigenen Vergangenheit kritisch auseinanderzusetzen. Das wurde vor allem durch die Einsetzung der »Truth and Reconciliation Commission« (TRC) deutlich und löste eine zentrale Debatte zu Schuld und Versöhnung auch innerhalb der Kirchen aus. Lautet das Motto in den 1980er Jahren »Keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit« so nun in den 90er Jahren: »Keine Versöhnung ohne Wahrheit«. Die Notwendigkeit eines kirchlichen Schuldbekenntnisses war schon 1988 innerhalb des South African Council of Churches (SACC) gesehen worden. Allerdings war man sich über den Zeitpunkt eines solchen Bekenntnisses uneinig. Bonhoeffers frühes Bestehen auf einem Schuldbekenntnis und seine Erörterungen in *Sanctorum Communio* und der *Ethik* zur Aufgabe der Kirche bei der Erneuerung der Gesellschaft waren wegweisend, auch wo es galt, stellvertretend für die Nation ein Schuldbekenntnis abzulegen. Solche Gedanken flossen ebenfalls in die Arbeit der südafrikanischen Wahrheitskommission ein, für die das Bekenntnis zur schuldhaften Vergangenheit eine – auch politisch – wichtige Funktion für den Ausblick auf Versöhnung in der Periode der »political transition« war.²⁰

Die »Rustenburg Conference« 1990 unterstrich in diesem Zusammenhang, dass ein Schuldbekenntnis ohne die Verpflichtung zur Wiedergutmachung nichts weiter als »billige Gnade« wäre.²¹ Nach ausführlichen Diskussionen zum Inhalt eines Schuldbekenntnisses wurde schließlich eine Erklärung verabschiedet, die durchaus

16. Vgl. zur Auseinandersetzung um den Versöhnungsbegriff in den 1980er Jahren T. O. H. Kaiser, *Versöhnung in Gerechtigkeit. Das Konzept der Versöhnung und seine Kritik im Kontext Südafrika, Neukirchen* 1996. Zur politischen Dimension der Versöhnung in den 1990er Jahren in Südafrika vgl. R. K. Wüstenberg, *Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den politischen Umbrüchen in Südafrika und Deutschland*, Gütersloh 2004.

17. de Gruchy, Bonhoeffer (s. Anm. 2), 359.

18. Ebd.

19. Dieses Vermächtnis ist nach John de Gruchy mehrstufig: »firstly, they began to listen to the black voice; who, secondly, recognized the legitimacy of the liberation struggle; and who, thirdly, identified, however inadequately, with that struggle« (ebd.).

20. de Gruchy, Bonhoeffer (s. Anm. 2), 362, kommentiert: »Such a confession was necessary not just as a way of dealing with the past, but as a way of actually bringing about change. Confessing guilt was, in other words, a way of hastening reconciliation rather than simply repenting at leisure later.«

21. de Gruchy, Bonhoeffer (s. Anm. 2), 362, berichtet in diesem Zusammen über die 1990 abgehaltene »Rustenburg Conference«, bei der ein weites kirchliches Spektrum vertreten war: »On that occasion, a leading white Dutch Reformed theologian, Professor Willie Jonker of the University of

der von Bonhoeffer betonten Konkretheit gerecht wurde. In all dem wurde deutlich, dass die Kirche eine führende Rolle in der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit einnehmen sollte. Bonhoeffers Gedanken hierzu beeinflussten auch die theologischen Diskussionen über die Rolle und Aufgabe der Wahrheitskommission.²²

Schließlich wird eine Rezeptionslinie durch die Verarbeitung von Bonhoeffers Gedanken zur Rolle der Kirche in einer mündig gewordenen säkularen Gesellschaft markiert. Sie steht im Licht der gegenwärtigen Herausforderung der südafrikanischen Kirchen, ihre Aufgabe neu in einem demokratischen, durch vielfältige Glaubensrichtungen und Kulturen bestimmten Südafrika zu definieren. Nicht mehr kritische, sondern konstruktive Impulse aus der Bonhoefferlektüre waren gefragt. Bonhoeffers Gedanken zu einem mündig gewordenen Christentum werden in Verbindung mit seinem Bemühen gelesen, wie man »Kirche für andere« sein kann. In der südafrikanischen Rezeption bedeutete das: die aktive Teilnahme am Prozess der Transformation und die demütige Hinnahme des Verlusts an Privilegien in einer pluralen Gesellschaft. De Gruchy zufolge seien in dieser Hinsicht Bonhoeffers Gedanken zur Arkandisziplin und der Verbindung von »prayer and righteous action«²³ von besonderer Bedeutung.

Als Perspektiven²⁴ für die südafrikanische Bonhoeffer-Rezeption werden im Anschluss an die Leitfrage »Are we still of any use«, die auch den 7. Internationalen Bonhoeffer-Kongress in Kapstadt 1996 überschrieb, diskutiert:

- Die Genderperspektive: Die feministische Theologin Denise Ackermann fragt, wer mit diesem »wir« eigentlich gemeint sei und weist darauf hin, dass Bonhoeffers Anthropologie, Ethik und Spiritualität zum wichtigen Bestandteil theologischer Arbeit in der Genderperspektive werden könne. Das sei insbesondere im Blick auf die Herausforderung durch die Gewalt gegen Frauen notwendig.
- Neue politische Ethik: Der ebenfalls in Südafrika lehrende Theologe Molefe Tsele betont das »noch« in Bonhoeffers Frage. Als Koordinator des zweiten »Kairos« Treffens im September 1995 begründet er, in welchen Fragen Kirche »noch« brauchbar sei: In der Neuformulierung der politischen Rolle von Kirche und Christen im veränderten Südafrika sowie in der Orientierung in wirtschaftsethischen Fragen.
- Perspektive für die Jugend: John Klaasen unterstreicht Bonhoeffers Frage im Blick auf die Herausforderung, die Jugend Südafrikas in die sich verändernde Gesellschaft zu integrieren. Dabei sei das Gelingen einer gesamtgesellschaftlichen Ver-

Stellenbosch, in his address to the Conference, offered a confession of guilt for the sins of his church, and especially for its complicity in apartheid.«

22. Im November 1997 erschienen Vertreter verschiedener Glaubensrichtungen vor der Kommission, um Rechenschaft über ihre Rolle in der Vergangenheit abzulegen. Die aufgeführten Berichte zeigen, dass sich auch die verschiedenen Glaubensgemeinschaften nicht leicht damit taten, die eigene Verstricktheit in Schuldzusammenhänge anzuerkennen. Die darauf aufbauenden Beiträge erörtern die Aufgabe der Glaubensgemeinschaften bei der Suche nach Wahrheit und dem Wiederaufbau der Gesellschaft. Siehe hierzu *J. Cochrane/J. de Gruchy/S. Martin (Hg.), Facing the Truth: South African faith communities and the Truth & Reconciliation Commission, Cape Town 1999.*
23. de Gruchy, Bonhoeffer (s. Anm. 2), 364. Vgl. zur Arkandisziplin bei Bonhoeffer auch *A. Pangritz, Karl Barth in the theology of Dietrich Bonhoeffer, Grand Rapids 2000, 5 f., 118 ff.*; sowie *R. K. Wüstenberg, A theology of life. Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity, Grand Rapids 1998, 27 f.*
24. Nachfolgende Positionen und Zitate nach *H. R. Botman, »Is Bonhoeffer Still of Any Use in South Africa?«, in: de Gruchy, Bonhoeffer (s. Anm. 2), 366–372.*

arbeitung von Schuld ebenso entscheidend wie die Bekämpfung der Folgen der Apartheid im Hinblick auf vergleichbare Bildungschance. Weiterhin sei in Anlehnung an Bonhoeffers eigenes Engagement die Jugend für den ökumenischen und interreligiösen Dialog zu begeistern.

II. Vereinigte Staaten von Amerika

Blickt man von der Südafrika-Rezeption Bonhoeffers nun nach Amerika, so stellt sich ein vollkommen anderes Bild ein. Zumindest erscheint es auf den ersten Blick weniger facettenreich, ist es doch wesentlich der Zusammenhang von Biographie und Theologie, der die Aufmerksamkeit auf die Person Dietrich Bonhoeffer gelenkt hat. Der Widerstandskämpfer im Nazi-Deutschland wird in breiten Kreisen als »protestantischer Heiliger«²⁵ verehrt. Der amerikanische Theologe Stephen Haynes urteilt klar: »While relatively few Americans actually read Bonhoeffer, no doubt millions admire him.«²⁶ Neben einer populären Bonhoeffer-Aneignung wird die wissenschaftliche Bonhoeffer-Forschung in den USA durch eine eigene Bonhoeffer-Gesellschaft (International Bonhoeffer Society – English Speaking Section) getragen, die ihre Jahrestagungen im Rahmen der American Academy of Religion (AAR) abhält und deren wissenschaftliche Beiträge am Union Theological Seminary in New York archiviert werden.²⁷ In einem editorischen Großprojekt hat die amerikanische Bonhoeffer-Gesellschaft den Weg für die englischsprachige Bonhoeffer-Gesamtausgabe (DBW.E)²⁸ geebnet, basierend auf der 16 bändigen deutschen Dietrich-Bonhoeffer-Werkausgabe (DBW).²⁹ Zwischen 1995 und 2006 sind bereits neun der sechzehn Bände erschienen.³⁰

Anders als in Südafrika wird Bonhoeffer nicht erst im Nachhinein in Amerika bekannt bzw. bekannt gemacht, etwa durch seinen Freund und Biographen Eberhard Bethge, auch wenn dieser hier ebenso die zentrale Rolle in der Vermittlung seiner Person und Theologie nach dem 2. Weltkrieg gespielt hat. Es gibt bereits biographische Anhaltspunkte. Dietrich Bonhoeffer war 1930/31 als Stipendiat des Lutherischen Weltbundes und 1939 kurz als Gastdozent am Union Theological Seminary in New York. Wie wird Bonhoeffer, der sich zu Lebzeiten z. T. recht kritisch mit der amerikanischen Theologie und Ethik auseinandersetzte³¹, dann später im Land rezipiert? Stephen Haynes³² hat mehrere Typen dieser Rezeption unterschieden: den

25. Vgl. hierzu kritisch S. Haynes, *The Bonhoeffer Phenomenon: Portraits of a protestant Saint*, Minneapolis 2004.

26. S. Haynes, *Reading Bonhoeffer in the United States*, in: Wüstenberg (Hg.), *Bonhoeffer* (s. Anm. 1), 25.

27. Vgl. Einträge unter <http://www.columbia.edu/cu/lweb/img/assets/5435/SecondarySourceMat.pdf>.

28. *Dietrich Bonhoeffer Works, English edition* (DBW.E Vol. 1–), Minneapolis 1995 –.

29. *Dietrich Bonhoeffer Werke* (DBW 1–16), München 1986–1998 (Ergänzungsband DBW 17, München 1999).

30. Zuletzt die »Ethik« Bonhoeffers als DBW.E 6, die Diskussionsgegenstand auf der Jahrestagung der englischsprachigen Bonhoeffer-Gesellschaft auf der AAR vom 17.–20.11.2006 in Washington war.

31. Vgl. hierzu etwa H. Pfeifer, *Bonhoeffer's visit to New York*, bisher unpubl. Vortrag auf der AAR, 18.11.2006; sowie R. K. Wüstenberg, *Theologie und Kontext bei Dietrich Bonhoeffer*, in: Wüstenberg (Hg.), *Bonhoeffer* (s. Anm. 1), 15–24.

32. Vgl. zum Nachfolgenden Haynes, *Reading Bonhoeffer* (s. Anm. 26), 25–62.

radikalen Bonhoeffer, den liberalen Bonhoeffer, den konservativen Bonhoeffer und den universalen Bonhoeffer. Seiner Typisierung stellt Haynes ein Urteil voran, das in manchem an Albert Schweitzers Geschichte der Leben Jesu Forschung erinnert: »Many have noted that interpretations of Bonhoeffer can disclose much about the interpreters themselves.«³³

Die Rezeption eines »radikalen Bonhoeffer« hat nach Haynes ihren literarischen Anfang mit einem Artikel Peter L. Bergers von 1959 genommen, in dem dieser die Tegeler Gefängnistheologie im Rahmen der Säkularisierung als Gottes Geschenk der Freiheit entdeckte. Eine ganze Generation amerikanischer Theologen begann, die Gefängnistheologie unter dem Vorzeichen der Bejahung der Säkularisierung zu lesen. Erste Ergebnisse der zweifelhaften Synthese³⁴ von Bonhoeffers Theologie und der Säkularisierungsdebatte in den 1960er Jahren dokumentierte das Erscheinen von John A. T. Robinson, *Honest to God* (1963) und Paul van Buren, *The secular meaning of the Gospel* (1967). Schließlich mündete die Bewegung in Anlehnung an Nietzsche in die sog. »Gott-Ist-Tot-Theologie«, für die Namen wie William Hamilton standen. Die radikale Bonhoeffer-Rezeption war insgesamt an folgenden hermeneutischen Prinzipien orientiert: Christliche Theologie habe das Recht, das Evangelium im Lichte menschlicher Freiheit und Säkularisierung umzuinterpretieren; nur in diesem Vorgehen habe sie Relevanz in der modernen Kultur; Bonhoeffer sei Vordenker dieser theologischen Strömung.

Eine gewisse Wiederbelebung der sog. »radikalen Bonhoeffer-Rezeption«, die ihrerseits eng an die 60er Jahre gebunden war, beobachtet Haynes in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts im Zusammenhang der Postmodernismusdebatte: »Bonhoeffer's fragmentary and anti-foundational theology reveals remarkable parallels with postmodernism.«³⁵

Unter der »liberalen Bonhoeffer-Rezeption« wird jene Bezugnahme auf Bonhoeffer verstanden, die sein ökumenisches Engagement als nationenüberschreitendes unterstreicht. Larry Rasmussen³⁶ vertritt in diesem Zusammenhang die These, dass Bonhoeffer selbst durch sein internationales ökumenisches Engagement gelernt habe, seine nationale Identität zurückzustellen hinter die übernationale ökumenische Identität einer Weltkirche (»transnational Church«). Darin sei Bonhoeffer ein »ecumenic patriot«, der als liberales Vorbild gelte.

»Liberal« in »liberale Bonhoeffer-Rezeption« meint die Typisierung einer theologischen Aneignung Dietrich Bonhoeffers in Amerika, die »frei« ist von jeglicher politischen Instrumentalisierung – ob von »links« oder »rechts«, ob als moralisches Beispiel gegen den Vietnamkrieg in den 1970er Jahren oder für die nukleare Abschreckung in den 1980er Jahren, ob aus dem Lager der »Demokraten« oder der »Republikaner«, ob gegen oder für die Golfkriege. Stephen Haynes zeigt für alle Debatten auf, wie man sich auf Bonhoeffer (als »national hero«) irrtümlich beruft und ihn darin politisch instrumentalisiert.³⁷

Die »konservative« Bonhoeffer-Aneignung wird nach Haynes vor allem durch die

33. A. a. O., 32.

34. Vgl. hierzu die kritische Literaturübersicht bei R. K. Wüstenberg, *Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe*, Leipzig 2006, 11 f.

35. Haynes, *Reading Bonhoeffer* (s. Anm. 26), 36.

36. Vgl. L. Rasmussen/R. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer – His significance for North America*, Minneapolis 1990, 34 f.

37. A. a. O., 36–39.

sog. »evangelicals«, also die Evangelikalen im rechten politischen Lager Amerikas getragen. Für sie habe Dietrich Bonhoeffer Kult-Status – er sei »cult-hero«. Dass Bonhoeffer so entscheidend für die evangelikalen Christen in Amerika geworden ist, liegt nach Auffassung Haynes' in Bonhoeffers zurückhaltender Auffassung im Hinblick auf kirchliche Institutionen, in seiner Kritik an religiösen Hierarchien sowie in seiner Praxisorientierung, was am Stellenwert der Bibellektüre Bonhoeffers, dem des gemeinsamen Gebets sowie Übungen in der Frömmigkeit festgemacht werden. Entsprechend werden von evangelikalen Theologen als Lektüre Bonhoeffers »Nachfolge« sowie »Gemeinsames Leben« empfohlen. Das evangelikale Ansinnen, nämlich Jesus auf den individuellen Retter aus dem Bösen zu reduzieren, wird aus anderen Kreisen in Frage gestellt. Von Vertretern der »liberalen Bonhoeffer-Rezeption« wird zu Recht darauf hingewiesen, dass in der »konservativen Bonhoeffer-Rezeption« der Grundgedanke der Interdependenz von persönlicher Spiritualität und ethischer Verantwortung bei Bonhoeffer und damit die öffentliche und sozialetische Gestalt seiner Theologie verloren gehen.

Unter der Überschrift »The universal Bonhoeffer in America«³⁸ nimmt Haynes abschließend diejenige Aneignung der Person Bonhoeffers in den Blick, die ihn – ohne politische Instrumentalisierung – als moralisch integre Figur in den Mittelpunkt der Öffentlichkeit rückt. Er wird hierin Nelson Mandela u. a. Persönlichkeiten vergleichbar, die als universale Träger von Werten für eine Gesellschaft gelten. Bonhoeffers Leben und seine Gedanken werden gleichsam hineinübersetzt in die breite Öffentlichkeit der amerikanischen Gesellschaft. Neben der Biographie (als »guter« Deutscher) trage Bonhoeffers nicht-sakrale Sprache sowie seine gelebte Spiritualität zu dieser öffentlichen Rezeption bei.

Wenn in den hiesigen Medien von den USA gerne als von einer »gespaltenen Nation« gesprochen wird, so gilt das auch für die Bonhoeffer-Rezeption. Denn beide Lager, ob politisch die Konservativen und die Demokraten oder ob theologisch die »konservative« oder die »liberale Bonhoeffer-Rezeption«, berufen sich in allen zentralen Debatten der Gegenwart – wie der Abtreibungsdiskussion und der »war on terror debate« nach dem 11. September 2001 – in der moralischen, politischen und religiösen Rechtfertigung ihrer Standpunkte auf Dietrich Bonhoeffer. Darin wird im Hinblick auf die Rezeption des »universal Bonhoeffer« zumindest deutlich, welche zentrale Bedeutung seine Person und Theologie in der Öffentlichkeit von Gesellschaft, Kirche und Politik in den USA einnimmt.

III. Großbritannien

Der in Cambridge lehrende Bonhoeffer-Interpret Stephen Plant beschreibt die Ausgangslage der britischen Rezeption von Person und Theologie Dietrich Bonhoeffers ernüchternd.³⁹ Im Gegensatz zu den Vereinigten Staaten oder Südafrika habe es in Großbritannien keinen »Bonhoeffer-Enthusiasmus« gegeben. »No leading British theologian stands out as an interpreter of Bonhoeffer and attempts by Bonhoeffer-enthusiasts to keep drawing him to the attention of academy and church have often

38. A. a. O., 46 f.

39. Vgl. zum Nachfolgenden: S. Plant, Reading Bonhoeffer in Britain, in: Wüstenberg (Hg.), Bonhoeffer (s. Anm. 1), 117–133.

been uphill struggles.«⁴⁰ Als Grund für die gewisse Reserve der akademischen Elite gegenüber Bonhoeffer gibt Plant die Gesamtlage der britischen Theologie an und wird in dieser Ansicht von Keith Clements⁴¹, dem einflussreichen englischen Bonhoeffer-Forscher der ersten Generation, bestätigt. Es müsse differenziert werden zwischen der schottischen und der englischen Theologie: Während man in Schottland stark konfessionell orientiert ist und der Einfluss kontinentaler, speziell reformierter Dogmatik groß ist, steht England eher in einem konfessionell gemischten Kontext mit geringeren Rezeptionstendenzen europäischer Theologie und Dogmatik. (Man greift hier theologisch weiter zurück auf die Scholastik bzw. die Kirchenväter.⁴²) So ist Bonhoeffers Theologie (wie auch die Karl Barths) in England zunächst auf eine eher verhaltene Aufmerksamkeit gestoßen. Weniger der Theologe als die Person Bonhoeffer in seiner moralischen Integrität und ökumenischen Ausrichtung war in der anglikanischen Rezeption der ersten Tage präsent. Ähnlich wie schon im Blick auf die Vereinigten Staaten konnte auch hier an biographische Verbindungslinien angeknüpft werden. Und diese waren zutiefst ökumenisch gefärbt: Bonhoeffers Engagement auf der ökumenischen Jugendkonferenz in Cambridge 1931, sein Auslandspfarramt in London 1933 und schließlich seine langjährige Verbindung zum anglikanischen Bischof George Bell.

Die skizzierte anglikanische Rezeptionslinie der ersten Tage zieht Stephen Plant⁴³ in vier Etappen bis zur Gegenwart aus: »Bonhoeffer as spiritual writer (1945–1963)«, »Bonhoeffer as sexy sixties icon (1963–1970)«, »Bonhoeffer lost (1970–1998)«, »Bonhoeffer regained? (1998–)«.

Nach Plant hatte Bonhoeffer zunächst eine zweifache Rolle. Zum einen war er – in noch stärkerem Maße als in den USA – für die britische Öffentlichkeit das Musterbeispiel für den »guten Deutschen«. »Bonhoeffer fitted the bill perfectly: young, couragous, good and humane, he was from the outset the perfect posthumous ambassador for the rehabilitation of Germany in Britain.«⁴⁴ In der kirchlichen Öffentlichkeit wurde er zum anderen im Hinblick auf Frömmigkeit und Spiritualität rezipiert. Das erste Buch aus der Feder Bonhoeffers, das in England erschien, war die Nachfolge (*The Cost of Discipleship*, 1949), gefolgt von den Gefängnisbriefen (*Letters and Papers from Prison*, 1953), dem Gemeinsamen Leben (*Life Together*, 1954) und der Ethik (*Ethics*, London 1955). Als weiterer Indikator dafür, dass die theologisch-wissenschaftliche Bonhoeffer-Rezeption in England auf sich warten ließ, macht Plant aus, dass es 16 Jahre andauerte, bis die theologisch anspruchsvolle Habilitationsschrift Bonhoeffers unter dem Titel »Act and Being« im Jahr 1961 auf Englisch erschien.

Was Stephen Plant für Großbritannien unter das Thema »Bonhoeffer as sexy sixties icon« stellt, erinnert an Stephen Haynes amerikanische Rezeption unter dem Typus »Radical Bonhoeffer«. Und in der Tat bestehen große Parallelen. Ihren gemeinsamen Ausgangspunkt bildete die oben genannte Publikation »Honest to God« des anglikanischen Bischofs John A. T. Robinson. Ebenso wie in den USA entzündete

40. A. a. O., 117.

41. Vgl. jüngst K. Clements, *Bonhoeffer and Britain*, London 2006.

42. Eine Renaissance dieser »englischen« Theologie kann in dem Ansatz der sog. »Radical Orthodoxy« gesehen werden. Prominente Vertreter dieser theologischen Strömung sind u. a. John Milbank (Nottingham) und Graham Ward (Manchester).

43. Plant, *Reading Bonhoeffer* (s. Anm. 39), 124 f.

44. Plant, *Reading Bonhoeffer* (s. Anm. 39), 125.

sich eine Debatte, die Plant als »great tsunami in British readings of Bonhoeffer«⁴⁵ bezeichnet. Dabei war die Bonhoeffer-Rezeption in den 1960ern in England von derselben fragwürdigen Hermeneutik geleitet wie diejenige in Amerika. Das hatte nach Plant dazu geführt, dass ernstzunehmende Theologen in Großbritannien sich fortan ganz von Bonhoeffer abwandten, während er sich in radikalen kirchlichen und säkularen Kreisen weiter großer Beliebtheit erfreute. Für die seriöse Bonhoeffer-Forschung ist das Ergebnis der 60er-Jahre-Rezeption indessen ein Desaster: »Robinson helped create a trend for reading Bonhoeffer's legacy through the lens of his prison letters resulting in some troubling distortions.«⁴⁶

In dieser Entwicklung sieht Plant auch den Grund, warum Bonhoeffer seit den 1970er Jahren kaum noch theologisch rezipiert wurde: »Bonhoeffer lost (1970–1998).«⁴⁷ Auch das englische Erscheinen der bahnbrechenden Biographie Eberhard Bethges⁴⁸ konnte diesen Trend nicht aufhalten. Dennoch brach die Bonhoeffer-Forschung auch in England nicht ab. Vereinzelt erschienen Bonhoeffer-Dissertationen.⁴⁹ Britische Bonhoeffer-Forscher waren (und sind) in der English Speaking Bonhoeffer-Society vertreten.⁵⁰ Dietrich Bonhoeffer behauptet seinen Platz im Curriculum Britischer Universitäten.⁵¹ Auch wurde seine Ethik kritisch in den 1980er Jahren etwa gegen den Falklandkrieg in Anschlag gebracht.⁵²

Durchgreifend begann allerdings erst in den 1990er Jahren das Interesse an Dietrich Bonhoeffer wieder zuzunehmen. Äußerlich kann dies beispielsweise an der Architektenentscheidung im Jahr 1995 für die Neugestaltung von Westminster Abbey aufgezeigt werden: Nischen des Gotteshauses sollten mit 10 Statuen ausgefüllt werden, die Märtyrer des 20. Jahrhunderts symbolisieren. Dietrich Bonhoeffer wurde eine der Statuen gewidmet. »The statue visibly signals as revival of interest in Bonhoeffer in the lead up to the centenary of his birth.«⁵³ Neben dem moralischen »revival« Bonhoeffers im Bereich von Kirche und Öffentlichkeit, das in manchem den »universal Bonhoeffer« (Haynes) auch in Großbritannien spiegelt, beobachtet Plant seit Ende der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts auch ein verstärktes Interesse der akademischen Elite an der Theologie Bonhoeffers. Dafür spricht etwa die Verlagsentscheidung der Cambridge University Press, einen Band ihrer renommierten Reihe »The Cambridge Companion« Person und Theologie Dietrich Bonhoeffers zu widmen.⁵⁴ Des Weiteren ist eine dezidierte theologische Rezeption in

45. A. a. O., 126.

46. A. a. O., 127.

47. A. a. O., 128 f.

48. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer: A biography, London 1970.

49. Vgl. etwa S. Plant, Uses of the Bible in the »Ethics« of Dietrich Bonhoeffer, unpubl. PhD thesis Cambridge University, 1993. Weitere Dissertationen aus dieser Zeit vgl. Einträge in: W. Floyd/C. Green, Bonhoeffer Bibliography. Primary and Secondary Literature in English (American Theological Library Association), Evanston 1992.

50. Auf ihre Initiative ging auch die Wahl des Veranstaltungsortes beim »3. Internationalen Bonhoeffer Kongress« 1980 in Oxford zurück, an dem dann aber zahlenmäßig nur wenige britische Theologen teilnahmen.

51. Indiz für die Vermittlung Bonhoeffers in theologischen und geisteswissenschaftlichen Überblickveranstaltungen ist die Verankerung seines Namens in Enzyklopädien wie »The modern Theologians« (Hg. v. D. F. Ford), Oxford 1995.

52. Vgl. K. Clements, A patriotism for today: Love of Country in dialogue with the witness of Dietrich Bonhoeffer, London (1984) 1986.

53. Plant, Reading Bonhoeffer (s. Anm. 39), 129.

54. Vgl. J. de Gruchy (Hg.), The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer, Cambridge 1999.

materialdogmatischen Schlüsseltexten ausgewiesener britischer Theologen zu beobachten.⁵⁵

Insgesamt mündet diese Entwicklung zu Beginn des 21. Jahrhunderts in ein verstärktes akademisches Interesse an der Theologie Bonhoeffers, das auch die jüngere Generation an britischen Theologen erreicht hat. Die Cambridger Bonhoeffer Schule um David Ford und Stephen Plant hat eine Vielzahl von Promotionen⁵⁶ zu Aspekten der Theologie Dietrich Bonhoeffers angeregt und ist über die American Academy of Religion (AAR) sowie die International Bonhoeffer Society – English Speaking Section im angelsächsischen Diskurs eingebettet. Überhaupt ist nach meiner Einschätzung ein Trend hin zu mehr Internationalisierung und internationaler Vernetzung von Bonhoeffer-Forschungen im angelsächsischen Bereich und darüber hinaus zu verzeichnen.⁵⁷

Für die Bonhoeffer-Rezeption in Großbritannien sieht Plant abschließend bildungspolitische Perspektiven. Dietrich Bonhoeffers Theologie und Ethik könne vor dem Hintergrund der verschiedenen theologischen Ausbildungsformen eine Brückenfunktion in der inneren Vermittlung von wissenschaftlich-theologischer und kirchlicher Theologen- und Pfarrerausbildung einnehmen und damit dazu beitragen, die Lücke zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Frömmigkeit zu schließen.

Für den inneruniversitären Diskurs, gerade auch im Hinblick auf die Naturwissenschaften⁵⁸, könne Bonhoeffer maßgeblich zur größeren Akzeptanz der Theologie im interdisziplinären Dialog beitragen. »Bonhoeffer's ›this-worldly‹ theology, in which one lives ›unreservedly in life's duties, problems, successes and failures, experiences and perplexities‹ thereby throwing oneself ›completely into the arms of God, taking seriously, not our own sufferings, but those of God in the world – watching with Christ in Gethsemane‹ is a theology capable of integrating life in academy, church and world that is desperately needed.«⁵⁹

55. Als Beispiel verweist S. Plant auf eine Publikation des Cambridger Dogmatikers und Bonhoeffer-Forschers *D. F. Ford*, *Self and Salvation: Being transformed*, Cambridge 1999.

56. Bereits erschienen sind: *A. Nickson*, *Bonhoeffer on freedom: courageously grasping reality*, Aldershot 2002; *P. Janz*, *God, the mind's desire: reason and christian thinking*, Cambridge 2004; *R. Muers*, *Keeping God's silence*, Oxford 2005. Weitere Promotionen aus dem auch zahlenmäßig großen Cambridger Forschungskolloquium sind unter Betreuung David Fords und Stephen Plants auf dem Weg bzw. stehen vor dem Abschluss.

57. Hier zu nennen sind u. a. die jährlichen Zusammentreffen der englischen Bonhoeffer-Gesellschaft im Rahmen der AAR, das deutsch-amerikanische Scholar-Austauschprogramm mit dem Bonhoeffer-Lehrstuhl am Union Theological Seminary in New York, die internationalen »Bonhoeffer-Vorlesungen« der Stiftung Bonhoeffer-Lehrstuhl, das Forschungsforum der Bonhoeffer-Gesellschaft (Sektion Deutschland) sowie auch die jährlichen Bonhoeffer-Kolloquien am Institut für Evangelische Theologie der Freien Universität Berlin, zu der vorwiegend englische und nordamerikanische PhD-Studenten eingeladen werden, um mit deutschen Nachwuchswissenschaftlern ins Gespräch zu kommen.

58. Vgl. zur Diskussionslage im angelsächsischen Raum etwa *M. Welker*, *Springing cultural traps: the science-and-theology discourse on eschatology and the common good*, in: L. Holness/R. K. Wüstenberg, *Theology in dialogue. The impact of arts, humanities and sciences on contemporary religious thought*, Grand Rapids 2002, 53–67.

59. Plant, *Reading Bonhoeffer* (s. Anm. 39), 133 (Eingestreuete Zitate aus dem Brief Dietrich Bonhoeffers an E. Bethge vom 21. Juli 1944; vgl. deutsch: DBW 8, 542).