

**Die Bedeutung der Minjungtheologie
für die diakonische Verantwortung
der Presbyterianischen Kirche
der Republik Korea (PROK)**

**Diakoniewissenschaftliche Studien zum Auftrag der Kirche
im raschen sozialen Wandel Koreas**

**INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Theologie
an der Theologischen Fakultät
der Ruprecht-Karls Universität Heidelberg**

**Vorgelegt von Ju-Min Hong
Aus Cheongju/Korea.
Heidelberg 2003**

Referent: Prof.Dr.Dr.Theodor Strohm

Koreferent: Prof. Dr. Heinz Schmidt

INHALTSVERZEICHNIS

KAPITEL 1.	7
EINFÜHRUNG: ZUR GESCHICHTE DER MINJUNGTHEOLOGIE	7
1.1 Zum erkenntnisleitenden Interesse	7
1.2 Bibliographische Orientierung	8
1.2.1 Arbeiten der Minjungtheologen Byung.-Mu. Ahn und Nam.-Dong. Suh.....	9
1.2.2 Deutsch- und englischsprachige Arbeiten zur Minjungtheologie	11
1.3 Zur Entwicklung der Minjungtheologie	15
1.4 Zum Verhältnis der deutschen protestantischen Diakonietheologie zur Minjungtheologie	20
1.5 Zum Aufbau der vorliegenden Arbeit	22
KAPITEL 2.	24
ZUR ENTWICKLUNG UND GEGENWÄRTIGEN SITUATION DER PROK.. 24	
2.1 Zur Methode protestantischer Missionsgeschichtsschreibung in Korea	24
2.2 Zur Entwicklung des Protestantismus in Korea	27
2.2.1 Anfänge der protestantischen Kirche und Kirche „von unten“: 1876-1896..	27
2.2.2 Die protestantischen Kirchen gegen den Kolonialismus: 1896-1919	30
2.2.3 Die protestantischen Kirchen unter der japanischen Kolonialherrschaft: 1919- 1932	32
2.2.4 Fundamentalistische Tendenzen der Theologie und Spaltungen der Kirchen: 1932-1960.....	33
2.2.5 Neuanfänge der Kirchen „von unten“: Seit 1960	35
2.3 Zur Entwicklung der PROK	36
2.3.1 Zu den Wurzeltraditionen der PROK	36
2.3.2 Gründung des Chosun Theologischen Seminars	39
2.3.3 Gründung der PROK	40
2.4 Verhältnis der PROK zu anderen Denominationen.....	43
2.4.1 Kirchenspaltungen: Vorgangs- und Faktorenanalyse.....	43
2.4.1.1 Spaltung der Koryo-Gruppe	45
2.4.1.2 Spaltung der Tonghap-Pa und der Hapdong-Pa	46
2.4.1.3 Analyse der Spaltungsfaktoren.....	46
2.4.2 Einheitsbemühungen einer presbyterianischen Konföderation	48

2.5 Kapitelzusammenfassung	51
KAPITEL 3.	53
ENTSTEHUNG UND DIMENSIONEN DER MINJUNGTHEOLOGIE	53
3.1 Zur Entstehung der Minjungtheologie.....	53
3.2 Zum Ansatz Byung.-Mu. Ahns	58
3.2.1 Biographische Skizze zu B.-M. Ahn	59
3.2.2 Zur Minjungtheologie und Diakonie B.-M. Ahns	62
3.2.2.1 Sein Verständnis vom Minjung	62
3.2.2.2 Die Bedeutung des Ereignisses für B.-M. Ahn	63
3.2.2.3 Minjungsubjektivistische Hermeneutik über die Erlösung	65
3.2.2.4 Versuch einer eigenen Kommunität	65
3.2.2.5 Die Minjunggemeinde	66
3.2.2.6 Die Diakonieschwesterschaft in Korea.....	67
3.2.3 Minjung und Diakonie bei B.-M. Ahn	71
3.3 Zum Ansatz Nam.-Dong. Suhs.....	72
3.3.1 Biographische Skizze zu N.-D. Suh	72
3.3.2 Zur Minjungtheologie und Diakonie N.-D. Suhs	74
3.3.2.1 Sein Verständnis vom Minjung	74
3.3.2.2 Zwei Traditionen fließen ineinander	76
3.3.2.3 Zu einer Theologie der Minjungerzählung.....	77
3.3.2.4 Soziologie und Theologie der Armen.....	78
3.3.2.5 Das Institut für Missionsausbildung der PROK	80
3.3.2.6 Die Galiläagemeinde	81
3.3.3 Minjung und Diakonie bei N.-D. Suh	81
3.4 Zu den biblischen Grundlagen der Minjungtheologie.....	84
3.4.1 Grundlagen aus dem Alten Testament	84
3.4.2 Grundlagen aus dem Neuen Testament.....	86
3.5 Kapitelzusammenfassung	89
KAPITEL 4.	92
SOZIALE PROBLEME UND PERSPEKTIVEN DER REPUBLIK KOREA (UND WAS PROTESTANTISCHE KIRCHEN DAGEGEN BZW DAFÜR TUN KÖNNTEN).....	92

4.1 Zu den sozialen Problemen Südkoreas.....	93
4.1.1 Probleme von Alten.....	93
4.1.1.1 Demographische Veränderungen und die Alten.....	93
4.1.1.2 Zur Wohlfahrtslage von Alten.....	95
4.1.1.3 Aufgaben und Perspektiven der Altenwohlfahrt.....	96
4.1.2 Probleme von Behinderten.....	97
4.1.2.1 Zur Wohlfahrtslage der Behinderten.....	98
4.1.2.2 Aufgaben und Perspektiven.....	100
4.1.3 Familienprobleme.....	101
4.1.3.1 Scheidungen.....	102
4.1.3.2 Probleme im Zusammenhang mit Kindern.....	103
4.1.3.3 Gewalt in den Familien.....	104
4.1.3.4 Aufgaben und Perspektiven der Familienwohlfahrt.....	105
4.1.4 Armut.....	106
4.1.4.1 Zur Armutssituation.....	106
4.1.4.2 Armut nach der Finanzkrise von 1997 und staatliche und kirchliche Aufgaben der Armenwohlfahrt.....	109
4.2 Zu Südkoreas System sozialer Wohlfahrt.....	109
4.2.1 Entwicklungsphasen des Systems.....	109
4.2.1.1 Phase der Nichtexistenz: 1945-1961.....	110
4.2.1.2 Gestaltungsphase:1961-1979.....	111
4.2.1.3 Entwicklungsphase: 1980-1986.....	112
4.2.1.4 Reformphase: 1987-1997.....	113
4.2.1.5 Wirtschaftskrise und neue Sozialpolitik: Seit 1997.....	116
4.2.2 Zur gegenwärtigen Situation des Systems sozialer Wohlfahrt in Südkorea	118
KAPITEL 5.....	122
SOZIALE AKTIVITÄTEN DER PROK.....	122
5.1 Historischer Überblick über die Sozialmission der PROK.....	122
5.2 Zur Politik sozialer Mission der PROK.....	126
5.2.1 Das christliche Manifest zur sozialen Verantwortung 1971.....	126
5.2.2 Das neue Bekenntnis von 1972.....	128
5.2.3 Das Glaubensbekenntnis von 1976.....	130

5.2.4 Die 5 Dokumente zur Sozialmission von 1987	131
5.2.5 Dokument der PROK anlässlich ihres 50jährigen Jubiläums 2003.....	132
5.3 Verhältnis der PROK zur Minjungtheologie	134
5.4 Die Minjunggemeinde der PROK	135
5.4.1 Zum Entwicklungsprozess der Minjunggemeinde	135
5.4.2 Zur gegenwärtigen Minjunggemeinde	139
5.5 Zur aktuellen Situation der PROK bezüglich diakonischer Arbeit	140
5.6 Kapitelzusammenfassung	143
KAPITEL 6.	145
VERGLEICH DER MINJUNGTHEOLOGIE MIT DER DEUTSCHEN	
PROTESTANTISCHEN DIAKONIETHEOLOGIE	145
6.1 Zum Ansatz J. H. Wicherns.....	146
6.1.1 Zur Person J. H. Wichern	146
6.1.2 Zur Diakoniethologie J. H. Wicherns	147
6.2 Zum Ansatz H. D. Wendlands.....	155
6.2.1 Zur Person H. D. Wendland	155
6.2.2 Zur Diakoniethologie H. D. Wendlands	156
6.3 Zum Ansatz P. Philippis	167
6.3.1 Zur Person P. Philippi.....	167
6.3.2 Zur Diakoniethologie P. Philippis	168
6.4 Zum Ansatz U. Bachs.....	172
6.4.1 Zur Person U. Bach	172
6.4.2 Zur Diakoniethologie U. Bachs	173
6.5 Zum Ansatz J. Moltmanns.....	180
6.5.1 Zur Person J. Moltmann	180
6.5.2 Zur Diakoniethologie J. Moltmanns	180
6. 6 Zum Ansatz Th. Strohms.....	190
6.6.1 Zur Person Th. Strohms	190
6.6.2 Zur Diakoniethologie Th. Strohms	191
6.7 Deutsche protestantische Theologie der Diakonie und Minjungtheologie: Nähe und Distanz	199
KAPITEL 7.	205

ZUKÜNFTIGE AUFGABEN VON DIAKONIEWISSENSCHAFT IN DER PROK	205
.....	
7.1 Theologische Einpflanzung der diakonischen Dimension	205
7.2 Zur Frage nach einem diakonischen Gemeindeaufbau.....	208
7.3 Aktualisierung des Diakonen- und Diakoninnenamtes in der Kirche	216
7.4 Zum Verhältnis von Gemeindediakonie und sozialer Verantwortung	223
7.5 Perspektiven für die Gründung eines diakoniewissenschaftlichen Instituts in der Republik Korea.....	228
7.5.1 Erfahrungen der diakoniewissenschaftlichen Institute in Deutschland.....	228
7.5.1.1 Die diakoniewissenschaftlichen Institute in Berlin und Heidelberg	229
7.5.1.2 Diakoniewissenschaftliche Schwerpunkte an den kirchlichen Fachhochschulen in Deutschland	235
7.5.1.3 Diakoniewissenschaftliche Tendenzen an den Universitäten in Deutschland	237
7.5.2 Diakoniewissenschaftliche Erfahrungen in den skandinavischen Ländern und weitere diakoniewissenschaftliche Initiativen in Europa	239
7.5.3 Überlegungen zur Gründung eines diakoniewissenschaftlichen Institutes in der Republik Korea.....	244
7.5.3.1 Zur Notwendigkeit der Gründung eines Diakoniewissenschaftlichen Institutes	244
7.5.3.2 Neue, aktuelle diakoniewissenschaftliche Entwicklungen in den protestantischen Kirchen Südkoreas.....	246
7.5.3.3 Forschungsaufgaben für die Diakoniewissenschaft in der Republik Korea	248
KAPITEL. 8	251
RÜCKBLICK UND AUSBLICK.....	251
LITERATURVERZEICHNIS	253

KAPITEL 1.

EINFÜHRUNG: ZUR GESCHICHTE DER MINJUNGTHEOLOGIE

1.1 Zum erkenntnisleitenden Interesse

Als in Korea der beschleunigte Modernisierungsprozess begann, in den 1960er und 1970er Jahren, haben sich die protestantischen Kirchen¹ und die protestantische Theologie in Korea von den Leiden abgewandt, die durch die Modernisierung entstanden. Damit vernachlässigten sie ihre soziale Verantwortung gegenüber der Bevölkerung Koreas. Die Minjungtheologie ist eine aus der Erkenntnis dieses Versagens entstandene koreanische Theologie. Sie stellt in der sich sozial rasch wandelnden Gesellschaft Koreas eine verantwortlich handelnde und gestaltende christlich-kirchliche Kraft dar.

Der starke politische, wirtschaftliche und soziale Wandel, der während der letzten zehn Jahre in Korea stattgefunden hat, macht in den protestantischen Kirchen Koreas eine noch stärkere Wahrnehmung diakonischer Verantwortung notwendig.

¹ Religionszugehörigkeit in Korea (in %)

		1989	1997	2003
Gläubige	Protestanten	19.2	20.3	20.2
	Katholiken	7.0	7.4	8.9
	Buddhisten	20.9	18.3	20.1
	Sonstige	1.9	0.9	0.7
Atheisten		51.0	53.1	50.1

Koreanisches Umfrageinstitut, „*Religion und Religionsbewusstsein in Korea 1989, 1997*“; Hanshin Theologisches Institut Hrsg.: „*Koreanische Meinungsumfrage über den koreanischen Protestantismus*“, Ohsan 2003.

Zur Einordnung der in der Tabelle angegebenen Prozentzahlen: Die Gesamtbevölkerung der Republik Korea, also Südkoreas, betrug 2003 47 980 085. Davon waren 9, 69 Millionen Protestanten, 4, 27 Millionen Katholiken, 9, 64 Millionen Buddhisten und 24, 03 Millionen Atheisten.

Die vorliegende Studie soll zur Klärung der Frage beitragen:

1. Welche Bedeutung kann die Minjungtheologie in den protestantischen Kirchen Koreas, und unter diesen vor allem in der Presbyterianischen Kirche der Republik Korea (PROK), bei der Wahrnehmung dieser diakonischen Verantwortung haben? Bzw.:
2. Welche Impulse kann die Minjungtheologie dabei setzen?
3. Was kann die Minjungtheologie dabei von der neueren deutschsprachigen protestantischen Diakoniethologie lernen?

Dabei habe ich mich im einzelnen interessiert für:

1. diakonische Ansätze koreanischer Minjungtheologen;
2. minjungtheologische Ansätze deutschsprachiger protestantischer Diakoniethologen;
3. die gegenwärtigen konkreten sozialen Problemlagen Koreas und die diakonischen Aufgaben, die sich die protestantischen Kirchen Koreas zu deren Behebung stellen sollten bzw. müssten;
4. den Aufbau und die Gestaltung einer angemessenen Form von Diakoniewissenschaft.

1.2 Bibliographische Orientierung

„*Minjung und Koreanische Theologie*“². So lautet der Titel eines Buches mit 20 Ansätzen, mit denen es Ende der 1970er Jahre das erste Mal unternommen wurde, die Minjungtheologie systematisch und wissenschaftliche darzustellen. Diese Ansätze wurden im Oktober 1979 auf der Christlichen Konferenz Asiens (CCA) referiert. Sie sind alle aus der Perspektive des Minjung³ dargestellt. Und sie sind die in den 1970er Jahren in Solidarität mit dem Minjung erarbeiteten theologischen Forschungsergebnisse.

² Committee of Theological Study, KNCC Hrsg.: *Minjung and Korean Theology*. Seoul 1982.

³ Das sino-koreanische Wort Minjung bedeutet im heutigen Koreanisch Masse oder Volksmenge. Und es wird oft mit leidendes Volk oder entfremdete Masse übersetzt. Etymologisch bedeutet Min, das seit 800 bis 500 v. Chr. benutzt wird, die von einem Schwert verletzten Augen. Und Jung, das seit 1200 v. Chr. vorkommt, meint drei unter der Sonne arbeitende Sklaven. Minjung bedeutete daher ursprünglich „hart

Die damit begonnene theologische Reflexion war unter den Mitgliedern der CCA zunächst weitgehend übereinstimmend. Ihre Ergebnisse wurden in Singapur teilweise zuerst auf Englisch veröffentlicht.⁴ 1982 wurde das Buch dann von Nationalen Rat der Kirchen in Korea (NCCCK) auf koreanisch herausgegeben. In der Zeit nach dem Erscheinen von „*Minjung und koreanische Theologie*“ sah sich die Gesellschaft Koreas stark mit politischen Problemen konfrontiert. 1990 wurde unter dem Titel „*Die Entwicklung der koreanischen Minjungtheologie in den 80er Jahren*“⁵ ein Buch veröffentlicht. Darin sind unter den Begriffen Parteilichkeit und Wissenschaftlichkeit Ansätze der zweiten Generation von Minjungtheologen enthalten.⁶

1.2.1 Arbeiten der Minjungtheologen Byung.-Mu. Ahn und Nam.-Dong. Suh

B.-M. Ahn hat sehr viele Schriften⁷ und Bücher⁸ hinterlassen. Im Folgenden stelle ich aber nur seine wichtigsten Arbeiten über die Minjungtheologie vor. In „*Minjung und koreanische Theologie*“ finden sich drei seiner minjungtheologischen Aufsätze:

arbeitende und geknechtete Menschen“. Vgl. S.-I. Chai *Die Messianische Hoffnung im Kontext Koreas*. Heidelberg 1990. 100.

⁴ Commission on theological Concerns of the Christian Conference of Asia Hrsg.: *Minjung Theology. People as the Subjects of History*. Maryknoll, London, Singapore 1981 und 1983.

⁵ Korea Theological Study Institute Hrsg.: *Die Entwicklung der koreanischen Minjungtheologie in den 80er Jahren*. Seoul 1990.

⁶ So die Arbeiten von W.-D. Gang: „*Neue Versuche zur theologischen Hermeneutik*“, 256-298; ders.: „*Die Entdeckung der Minjungwirklichkeit und die Suche nach unserer Identität*“, 84-107; H.-M. Choi/H.-M. Jo: „*Die Bibelinterpretation in der koreanischen christlichen Minjunggemeinschaft*“, 408-444, J.-S. Park: „*Tischgemeinschaftsbewegung Jesu und Kirche*“, 521-551.

⁷ Verzeichnisse der Schriften B.-M. Ahns findet sich in A. Hoffmann-Richter: *Ahn Byung-Mu als Minjungtheologe*. Diss. Heidelberg 1989. 151-163; S.-H. Lee: *Die Minjungtheologie Ahn Byung-Mus von ihren Voraussetzungen her dargestellt*. Diss. Bonn 1991. 255-258; Komitee für die Festschrift zu Ahn Byung-Mus 70. Geburtstag Hrsg.: *Jesus Minjung Nation*. Seoul 1992. 849-863.

⁸ B.-M. Ahn: *Geschichte und Zeugen*. Seoul 1972; B.-M. Ahn: *Der Befreier Jesus*. Seoul 1975; B.-M. Ahn: *Biblische Existenz*. Seoul 1975; B.-M. Ahn: *Zeit und Zeugen*. Seoul 1978; B.-M. Ahn: *Einführung ins Neue Testament*. Seoul 1982; B.-M. Ahn.: *Geschichte und Interpretation*. Seoul 1982; B.-M. Ahn: *Wege der Wahrheit*. Seoul 1982; B.-M. Ahn: *Rechte Nation. Rechte Geschichte*. Seoul 1982; B.-M. Ahn: *Der historische Jesus*. Seoul 1983; B.-M. Ahn: *Mit dem Minjung vor der Geschichte*. Seoul 1986; B.-M.

„Nation, Minjung und Kirche“ wurde von ihm im März 1975 bei einer Feier anlässlich der Freilassung eines politischen Gefangenen vorgetragen.⁹ Darin schreibt er, dass das Minjung sein theologisches Thema ist. Er betont, dass sich die Kirche dem Minjung hingeben müsse. Weiter schreibt er, dass die Liebe als Basis christlicher Ethik nicht abstrakt, sondern konkret praktiziert werden muss. Er geht davon aus, dass für das Minjung eine Liebesbewegung organisiert werden muss und man sich dem strukturell Bösen widersetzen muss. In „Jesus und das Minjung im Markusevangelium“ vertritt er seine Grundposition über das Minjung. Diese Arbeit wurde von ihm 1979 auf der CCA-Konferenz referiert.¹⁰

In dem Buch *Die Entwicklung der Minjungtheologie in den 80er Jahren* finden sich sechs minjungtheologische Aufsätze. Ihre Titel sind: „Minjungbewegung und Minjungtheologie“¹¹, „Der Übertragungsstamm des Jesusereignisses“¹², „Eine Diskussion. Die exegetische Methode der Minjungtheologie“¹³, „Die Bewegung Jesu und die Materie“¹⁴, „Das Jerusalemer Tempelsystem und die Auseinandersetzung Jesu“¹⁵ und „Die Reflexion der koreanischen Christen“¹⁶ Abschließend nenne ich noch B.-M. Ahns „Er-

Ahn: *Erzählung über die Minjungtheologie*. Seoul 1987; B.-M. Ahn: *Christus im Minjungereignis*. Seoul 1989; B.-M. Ahn: *Jesus in Galiläa*. Seoul 1990.

⁹ B.-M. Ahn: „Nation, Minjung und Kirche“. In: *Christliches Denken. Monatsschrift*. Seoul. April 1975. 19-26. B.-M. Ahn: *Das Minjung und die koreanische Theologie*. Seoul 1982. 19-28.

¹⁰ B.-M. Ahn: „Jesus und das Minjung im Markusevangelium“ In: Committee of Theological Study, KNCC Hrsg.: *Minjung and Korean Theology*. Seoul 1982. 86-103.

¹¹ B.-M. Ahn: „Minjungbewegung und Minjungtheologie“. In: Korea Theological Study Institute Hrsg. (1990). 24-38.

¹² B.-M. Ahn: „Der Übertragungsstamm des Jesusereignisses“. In: Korea Theological Study Institute Hrsg. (1990). 229-255.

¹³ B.-M. Ahn: „Eine Diskussion. Die exegetische Methode der Minjungtheologie“. In: Korea Theological Study Institute Hrsg. (1990). 299-320.

¹⁴ B.-M. Ahn: „Die Bewegung Jesu und die Materie“. In: Korea Theological Study Institute Hrsg. (1990). 348-365.

¹⁵ B.-M. Ahn: „Das Jerusalemer Tempelsystem und die Auseinandersetzung Jesu“. In: Korea Theological Study Institute Hrsg. (1990). 366-385.

¹⁶ B.-M. Ahn: „Die Reflexion der koreanischen Christen“. In: Korea Theological Study Institute Hrsg. (1990). 457-478.

*zählung über die Minjungtheologie*¹⁷. Diese Schrift ist in Gesprächen mit seinen Schülern entstanden. Im Vorwort definiert er deutlich die Minjungtheologie. Danach untersucht Minjungtheologie das Minjungereignis theologisch.

N.-D. Suh hat zwei wichtige Schriften und viele Aufsätze hintergelassen. *„Theologie in der Wendezeit“*¹⁸ enthält seine Forschungsergebnisse aus seiner Arbeit im Theologischen Seminar. *„Eine Untersuchung der Minjungtheologie“*¹⁹ seine minjungtheologischen Forschungsergebnisse aus der Zeit nach seiner Entlassung aus der Universität. Sie wurde in Korea zuerst unter dem Titel *„Minjungtheologie“* veröffentlicht. In N.-D. Suhs Arbeit *„Das Minjung und die koreanische Theologie“* finden sich die beiden Aufsätze *„Zwei Traditionen fließen ineinander“*²⁰ und *„Han: Darstellungen und theologische Reflexionen. Minjung“*²¹. In N.-D. Suhs Arbeit *„Die Entwicklung der koreanischen Minjungtheologie in den 80er Jahren“*, die in seine Spätzeit gehört, finden sich die minjungtheologischen Aufsätze *„Theologische Reflexion über die Minjunggeschichte“*²² und *„Die Soziologie und die Theologie der Armen“*²³. Außerdem hat N.-D. Suh noch andere umfangreiche Aufsätze hinterlassen.²⁴

1.2.2 Deutsch- und englischsprachige Arbeiten zur Minjungtheologie

Die Minjungtheologie hat sich bibliographisch breit niedergeschlagen. Und sie ist in der Ökumene vor allem durch N.-D. Suh, B.-M. Ahn, Y.-B. Kim und D. K.-S. Suh bekannt gemacht worden. Zwei repräsentative deutschsprachige Veröffentlichungen mit Beiträ-

¹⁷ B.-M. Ahn: *Erzählung über die Minjungtheologie*. Seoul 1987.

¹⁸ N.-D. Suh: *Theologie in der Wendezeit*. Seoul 1976.

¹⁹ N.-D. Suh: *Eine Untersuchung der Minjungtheologie*. Seoul 1983.

²⁰ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 237-276.

²¹ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 27-46.

²² N.-D. Suh: *Untersuchung*. 179-204.

²³ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 205-228.

²⁴ Verzeichnisse mit Arbeiten N.-D. Suhs finden sich in: Korea Theological Study Institute Hrsg.: *Theologisches Denken. Quartalschrift*. Seoul 46. Herbst 1984. 514-516; Komitee für den Nachlass N.-D. Suhs Hrsg.: *Ährenlese der Theologie Suh Nam-Dongs*. Seoul 1999 und H.-D. Chai: *Minjung. Heiliger Geist. Leben*. Seoul 1996. 267-273.

gen dieser und anderer Minjungtheologen ist *Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*²⁵ und *Draussen vor dem Tor. Kirchen und Minjung in Korea*²⁶. Für einen kurzen Überblick über die Minjungtheologie vgl. W. Kröger: *Die Befreiung des Minjung. Das Profil einer protestantischen Befreiungstheologie für Asien in ökumenischer Perspektive*²⁷.

Auf englisch sind zahlreiche Sammelbände und einige Monographien erschienen, darunter *Minjungtheologie. People as the Subjects of History*²⁸; *The Korean Minjung in Christ*²⁹; *Messiah and Minjung. Christ's Solidarity with the People for New Life*³⁰. Die Minjungtheologie hat in der Ökumene ein breites Echo gefunden, wie Stellungnahmen aus aller Welt beweisen. Vgl. z.B. *An Emerging Theology in World Perspective. Commentary on Korean Minjungtheology*^{31[31]} mit Beiträgen aus den USA, Lateinamerika, Afrika, Europa und Asien.

A. Hoffmann-Richter veröffentlichte 1989 seine Dissertation, in der zum ersten Mal versucht hat, B.-M. Ahn als Minjungtheologen biographisch vorzustellen. Berücksichtigt ist darin die Zeit bis 1984. Diese Untersuchung ist für den deutschen Leser dadurch leichter überprüfbar, dass B.-M. Ahn vergleichsweise viele Quellentexte, theologische Beiträge, Aufsätze, Predigten und theologische Reflexionen auf deutsch veröffentlicht hat. Chr. Lienemann-Perrin untersuchte für ihr Habilitationsprojekt *Die politische Verantwortung von Kirchen in Krisensituationen an zwei Beispielen in Südkorea und Südafrika*³². Siehe auch Chr. Lienemann-Perrin: *Zur politischen Ethik der südkoreanischen Befreiungstheologie*³³ und Chr. Lienemann-Perrin: *Kontextuelle Theologie in*

²⁵ J. Moltmann Hrsg.: *Theologie des Volkes Gottes in Korea*. Neukirchen-Vluyn 1984.

²⁶ B.-M. Ahn: *Draussen vor der Tür. Kirchen und Minjung in Korea*. Göttingen 1986.

²⁷ W. Kröger: *Die Befreiung des Minjung. Das Profil einer protestantischen Befreiungstheologie für Asien in ökumenischer Perspektive*. München 1992.

²⁸ Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia Hrsg.: *Minjungtheology. People as the Subjects of History*. Maryknoll, London, Singapore 1983..

²⁹ D. K.-S. Suh: *The Korean Minjung in Christ*. Hong Kong 1991.

³⁰ Y.-B. Kim: *Messiah and Minjung. Christ's Solidarity with the People for New Life*. Hong Kong 1992.

³¹ J.-Y. Lee Hrsg.: *An Emerging Theology in World Perspective. Commentary on Korean Minjungtheology*. Mystic 1988.

³² Chr. Lienemann-Perrin: *Die politische Verantwortung von Kirchen in Krisensituationen an zwei Beispielen in Südkorea und Südafrika*. München 1992.

³³ Chr. Lienemann-Perrin: *Zur politischen Ethik der südkoreanischen Befreiungstheologie*. In: *Badische Pfarrvereinsblätter*. 11. November 1986. 145-150.

Südkorea: das Beispiel der „Minjungtheologie“³⁴ Ferner ist zu nennen: U. Link-Wieczorek: *Reden von Gott in Afrika und Asien. Darstellung und Interpretation afrikanischer Theologie im Vergleich mit der koreanischen Minjungtheologie*³⁵. W. Gern hat versucht, die Minjungtheologie in einem knappen Überblick in einen „gesamtasiatischen Rahmen“ einzuordnen.³⁶

Einige Dissertationen von Koreanern geben Überblicke über die Minjungtheologie: Dabei versuchte S.-I. Chai³⁷ den Aspekt des Messianismus in der Minjungtheologie zu klären, wobei es ihm nicht um dessen theologisch-systematische Explikation, sondern um seine (theologie-)-geschichtliche Verortung ging.

Gegenstand von Ch.-J. Parks Untersuchung³⁸, die Minjungtheologie aus der Perspektive protestantischer Mission, der Modernisierung Koreas und im Hinblick auf ihren ökumenischen Horizont zu beurteilen. Denn die Minjungtheologie enthält in sich eine Auseinandersetzung mit diesen Komplexen. Und diese stellen den umfassenderen Rahmen für den Sitz-im-Leben der Minjungtheologie dar.

M.-J. Park³⁹ untersucht in seiner Dissertation die Ursachen für die Teilung Koreas. Ausgehend von der Minjungtheologie und der VI. Weltversammlung des ÖRK versucht er die Rolle der christlichen Kirchen Koreas bei der Überwindung der Teilung des Landes herauszuarbeiten. Dafür gibt er einen umfassenden Abriss der Geschichte Koreas und des, bis heute weitgehend verbotenen, Dialogs zwischen Nord- und Südkorea.

³⁴ Chr. Lienemann-Perrin: *Kontextuelle Theologie in Südkorea: Das Beispiel der „Minjungtheologie“*. In: Verkündigung und Forschung, 1/1985. 65-70.

³⁵ U. Link-Wieczorek: *Reden von Gott in Afrika und Asien. Darstellung und Interpretation afrikanischer Theologie im Vergleich mit der koreanischen Minjungtheologie*. Diss. Heidelberg. Göttingen 1991.

³⁶ W. Gern: *Entwürfe interkultureller Theologie. Über neue Literatur am Beispiel Asiens*. In G. Brakelmann u. a. Hrsg.: *Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft*. 79. Jahrg., Heft 12. Göttingen 1990. 559-582. Darin zur Minjungtheologie 566-569.

³⁷ S.-I. Chai: *Die Messianische Hoffnung im Kontext Koreas*. Heidelberg 1990.

³⁸ Ch.-J. Park: *Minjung und Mission. Eine Untersuchung über die Minjungtheologie in Korea aus der Perspektive der Mission*. Hamburg 1992.

³⁹ M.-J. Park: *Das Gespräch der Minjungtheologien mit der koreanischen Nationalbewegung und dem Dschutche-Sozialismus*. Hamburg 1993.

O.-S. Won Cha⁴⁰ hat versucht, die Minjungtradition der Tonghakbewegung und der christlichen Kirchengeschichte Koreas darzustellen. nach ihr besteht die Aufgabe der Minjungtheologie in Korea darin, den Zusammenschluss der christlichen und der koreanischen Minjungtradition in der „Missio Dei“ der Kirche Koreas zu bezeugen. Konkret soll dies dadurch geschehen, dass die Traditionen der Minjungbewegungen, z. B. der Tonghakbewegung, in der Geschichte Koreas befreiungstheologisch verarbeitet und zur Wegweisung für die Menschenrechtsbewegung der 1970er und 1980er Jahre benutzt werden.

S.-H. Lee⁴¹ bringt in ihrer Arbeit eine Darstellung und Deutung der Minjungtheologie B.-M. Ahns als eines repräsentativen Beispiels für die koreanische Befreiungstheologie. Dabei versuchte sie seine Minjungtheologie von ihren Denkvoraussetzungen her zu interpretieren. Dafür rekonstruiert sie zunächst in einem historischen Teil, wie B.-M. Ahn im Entwicklungsprozess seines theologischen Denkens durch seine denkerische Auseinandersetzung mit dem Kontext der politischen Widerstandsbewegung gegen die repressiven Regierungen Südkoreas sowie mit der fundamentalistischen Mehrheit in den koreanischen Kirchen seine theologischen Auffassungen entdeckt und begründet hat. Anschließend versucht S.-H. Lee im systematisch-theologischen Teil nachzuweisen, wie diese Auffassungen in B.-M. Ahns Minjungtheologie als Entdeckungs- bzw. Begründungszusammenhang gewirkt haben. Mit ihrer Arbeit wendet sich S.-H. Lee gegen Versuche, die Minjungtheologie B.-M. Ahns allein auf ihren politisch-sozialen Kontext, eine angeblich allgemeinkoreanische Denkweise oder seine Biographie zurückzuführen.

Das Verhältnis zwischen Christentum und Marxismus zu klären, gehört zu den wichtigen Aufgaben im Christentum Koreas. Dafür versuchte H.-E. Kim⁴², mit dem Religiösen Sozialismus von Leonhard Ragaz eine Verbindung zwischen Christentum und Sozialismus herzustellen.

⁴⁰ O.-S. Won Cha: *Der Einfluss der Tönhak-Bewegung auf die Ausbildung der Minjungtheologie in Korea*. Diss. Frankfurt 1986.

⁴¹ S.-H. Lee: *Die Minjungtheologie Ahn Byung-Mus von ihren Voraussetzungen her dargestellt*. Diss. Bonn 1991.

⁴² H.-E. Kim: *Das Verhältnis zwischen Christentum und Marxismus-Leninismus bei Leonard Ragaz in seiner Bedeutung für die Minjungtheologie*. Heidelberg 1990.

S.-G. Lee versuchte in seiner Arbeit⁴³, die politische Theologie von J.B. Metz und die Minjungtheologie zusammen darzustellen und ihre Bedeutung und Impulse für eine christliche Erinnerungskultur herauszuarbeiten.

Zusammenfassend muss man sagen, dass die Minjungtheologie in den meisten bisherigen Untersuchungen missions- und religionswissenschaftlich behandelt wurde. Die Biographien und die Theologie der Gründerväter der Minjungtheologie waren also bis jetzt noch nicht diakoniewissenschaftliches Thema. M. E. muss die Minjungtheologie aber auch Diakoniewissenschaft betreiben, weil sie Diakoniethologie ist. Deshalb gehe ich in der vorliegenden Arbeit davon aus, dass die Minjungtheologie diakoniewissenschaftlich weiterentwickelt werden kann und muss.

1.3 Zur Entwicklung der Minjungtheologie

Die Minjungtheologie ist in den 1970er und 1980er Jahren entstanden. Dabei hat sie sich während der raschen Industrialisierung und den damit einherkommenden gesellschaftlichen Umbrüchen ganz der Sozialreform und Erneuerung des koreanischen Protestantismus gewidmet. Sie hat eine große Rolle im Widerstand gegen die Militärdiktatur gespielt. Und sie hat enthüllt, wie die fundamentalistische Theologie der damaligen koreanischen Kirchengemeinden getäuscht hat.⁴⁴

Dadurch, dass die leidenden und unterdrückten Menschen (das Minjung) in der Geschichte und Kultur Koreas eine wichtige Rolle gespielt haben, konnten durch die koreanische Minjungtheologie auch unterdrückte Menschen in der Dritten und Vierten Welt für eine geschichtliche, kulturelle und politische Neubelebung gewonnen werden. Des-

⁴³ S.-G. Lee: *„Leidenserinnerung“ in der politischen Theologie des J.B. Metz und „Leidenserfahrung“ in der Minjungtheologie: Impulse für eine christliche Erinnerungskultur*. München 2000.

⁴⁴ Nach W.-G. Lee orientiert sich der koreanische Protestantismus an einzelnen konzentrischen Personalgemeinden, an Gemeindegewachstum und an einer dichotomischen Glaubensstruktur. Daher vernachlässigen die Kirchengemeinden gesellschaftlich-soziale Probleme. Vor allem lassen sie Diakonie ausser acht. Die einzelnen konzentrischen Personalgemeinden investieren vor allem in die Erhaltung und den Ausbau ihrer Kirchengemeinde. Ihr Ziel ist fast ausschließlich Gemeindegewachstum. Darauf konzentriert sie fast alle Interessen, Mühen und Mittel. Vgl. W.-G. Lee: *Religiöse Aktivität und Untersuchung der Gesellschaft*, In: S.-Y. Lee: *Theologie und Praxis der Diakonie*. Seoul 1992. 158.

halb ist die Minjungtheologie eine schöpferische Theologie, die unabhängig von westlicher Theologie ist, wobei je nach Sitz im Leben bzw. in der Kultur jeder seine eigene Theologie betreiben kann. Die in der Geschichte des koreanischen Protestantismus eine auffallende Spur hinterlassende Minjungtheologie beeinflusste auch den Westen theologisch. Aber es ist deutlich, dass auch die Minjungtheologen von positiven Elementen der westlichen Theologie beeinflusst wurden.⁴⁵

Die Minjungtheologie entwickelte im raschen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Wandel Koreas jeweils verschiedene Formen. Dabei sind folgende Phasen zu nennen: 1961 hat das antirevolutionär eingestellte Militär in Korea die Macht ergriffen. Es kam zur Bildung einer ersten Militärregierung. Das erste Militärregime trieb die Modernisierung des Landes mit stark nationalistischen Konzepten voran. Diese Modernisierung sollte dadurch erreicht werden, dass man ein "staatliches Regime der Entwicklungsmobilisierung" aufbaute. Ein solches Regime wurde in Südkorea durch „kooperative Institutionen“ ermöglicht, die bereits unter japanischer Kolonialherrschaft existiert hatten und nach der Befreiung 1945 beibehalten worden waren.

Die amerikanische Militärregierung, die nach der Befreiung vom japanischen Imperialismus, 1945, drei Jahre lang den Süden Koreas verwaltete, behielt nicht nur die während der Kolonialzeit wirksame Organisation für die Einwohnermobilisierung bei, sondern gab auch Kollaborateuren der Japaner wichtige Stellen.⁴⁶ Dabei haben christliche Führer als Vermittler zwischen den Kollaborateuren und der Militärregierung eine wichtige Rolle gespielt.

Unter diesen Bedingungen kam Südkorea für seine Entwicklung unter ein nationalistisches Mobilisierungssystem. Man geht nicht zu weit, wenn man sagt, dass dieses mindestens bis in die 1980er Jahre die Hauptkraft für die Modernisierung Südkoreas war.

Die propagandistischen Strategien des Militärregimes zur Festigung dieses Mobilisierungssystems waren „Beseitigung der Armut, Antikommunismus und Nationalismus“.

⁴⁵ B.-M Ahn war Neutestamentler, hatte aber auch ein starkes Interesse für Sozialethik. So ließ er sich von seinem Freund, dem Heidelberger Sozialethiker H.-E. Tödt, beeinflussen. Vgl. B.-M. Ahn: *Erzählung über die Minjungtheologie*. 40.

⁴⁶ Zu dieser Zeit füllten die Militärautoritäten der USA etwa 75% der zu besetzenden Regierungsposten mit Beamten, die bereits unter der Herrschaft Japans tätig waren.

Zuerst war die Strategie der Beseitigung der Armut von einer Flucht aus der Tradition begleitet. Diese Bewegung der Enttraditionalisierung unterminierte sowohl die emotionalen and spirituellen Traditionen der Dörfer als auch die allgemeine religiöse Tradition. Deshalb konnten zahlreiche Bauern, die die landwirtschaftliche Arbeit aufgegeben hatten, in die Urbanisierungspolitik der Regierung absorbiert werden. Dies hat nicht nur in die religiösen Traditionen, sondern auch in die Gemüter und die geistliche Verfassung der Menschen in den Dörfern übergegriffen. Zweitens wurde der Antikommunismus dadurch bestärkt, dass man als „Politik der Wut“ die Erinnerung an den Koreakrieg (1950-1953) wieder aufleben ließ. Schließlich spielte der Nationalismus eine Rolle, statt einer allgemeinen Demokratie eine koreanische Form von Demokratie zu legitimieren.

Diese ideologischen Manipulationen machten eine Mobilisierung des ganzen Volkes möglich. Korea wurde unter dem Motto „Zum Wachstum eilen“ unglaublich aufgebaut. Dieser Aufbauprozess brachte aber eine missgestaltete, in Wirklichkeit diktatorische Form von Demokratie mit sich. Während dieser Zeit erreichten die südkoreanischen protestantischen Kirchengemeinden ein einzigartiges Wachstum. Dabei rekrutierten sich die neuen Gemeindeglieder meistens aus „Landflüchtlingen“, die sich in den Kirchengemeinden der Großstädte sammelten. Dabei stimmten die Strategien des Gemeindegrowth weitgehend mit den politischen und wirtschaftlichen Wachstumsstrategien überein. Geltende Tendenzen waren, wie man sagen kann, „Triumphismus und Desäkularisierung“.

In dieser Zeit, am 13. November 1970, verbrannte sich der Arbeiter T.-I. Chun.⁴⁷ Diese Selbsttötung erschütterte die Nation. An der Spitze der Opposition standen Minjungtheologen, die auf verschiedenen wissenschaftlichen Ebenen den Minjungdiskurs zur Geltung brachten. Diese Wissenschaftler stellten sich die Frage, warum die Wissenschaft Koreas bis dahin nichts dazu gesagt hatte, obwohl die Ausweitung der Modernisierung Koreas einen so zerstörerischen Trend angenommen hatte. Und sie kamen zu dem Ergebnis, dass das bisherige Wissenssystem Koreas dazu nicht in der Lage war. Deshalb vertraten die Minjungtheologen eine negative Position gegenüber den bisherigen wis-

⁴⁷ Mehr zu T.-I. Chun, seiner Arbeit und Selbsttötung unter 3.2.1.

senschaftlichen Traditionen. Und sie setzten auch die westlichen modernen Theologien, die sie bis dahin als ihre wissenschaftliche Basis angesehen hatten, radikalen Fragen aus. Dies kam auch daher, dass westliche Theologen keinen kritischen Blick auf die Modernisierung Koreas geworfen hatten.

In diesem Sinn konnte der Minjungtheologe N.-D. Suh feststellen: „Zwei Traditionen (die koreanische Minjungtradition und die biblische Minjungtradition) fließen ineinander“⁴⁸. Diese Idee des Zusammenfließens ist die Basis für das Konzept „Augen des Minjung“, welches B.-M. Ahn als Kriterium für die Analyse der Bibel vorschlug.

Die Augen des Minjung veranlassten Minjungtheologen, ihre Aufmerksamkeit den Leiden des Volkes in den marginalisierten Bereichen zuzuwenden, die von der staatlichen Entwicklungspolitik verursacht wurden. Die Augen des Minjung befähigen die Leute, Leiden nicht mit den Augen des Nationalstaates zu sehen, sondern mit ihren eigenen. Mit den Augen des Minjung können die Leute die Leiden von anderen durch ihre eigenen Leiden sehen und diese Leiden mit anderen teilen. Mit den Augen des Minjung lässt sich der fremd gewordene Ort des Leidens konkret sehen. Ferner lässt sich mit ihnen fremdes Leiden wahrnehmen. Und schließlich kann man sich der Praxis widmen, die Leidensstruktur zu überwinden.

Kirche ist für Minjungtheologen ein Ort, an dem sich das Minjungereignis ereignet, d.h. die radikale Wiederausstattung der Kirche als Ort des Minjung.⁴⁹ In den 1980er Jahren, in denen in der koreanischen Gesellschaft revolutionäre Befreiungsbewegungen von unten her organisiert wurden, fühlten sich Minjungtheologen herausgefordert, eine klare ideologische Option zu ergreifen. Nach dem Massaker 1980 in Kwanju wurden die Protestbewegungen gegen die neuen Militärs radikalisiert.

Im Gegensatz dazu sind seit den 1980er Jahren in Mittelklassegebieten „Megakirchen der Mittelklasse“ entstanden.⁵⁰ Diese neu gebildeten Kirchengemeinden waren viel kapitalistischer orientiert und Stifter autoritärer Kultur. Daraus konsolidierten sie ihre

⁴⁸ N.-D. Suh: „Zwei Traditionen fließen ineinander“. In: J. Moltmann: *Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*. Neukirchen 1984.

⁴⁹ B.-M. Ahn: *Erzählung*. 173-178.

⁵⁰ Vgl. U.-S. Suh: *Eine soziologische Untersuchung über „Mittelklasse Megakirche“ in Korea*. In: *Koreanische Soziologie*. 28. Jahrg.. Sommer 1984.

gesellschaftliche Stellung. Der Erfolg der Megakirche hatte Wirkungen auf die Missionsmethoden und auf die Bildung des religiösen Subjektes. Folglich stärkten die koreanischen protestantischen Kirchengemeinden den unreflektierten Charakter der Modernisierung Koreas. Minjungtheologen haben sich aber damals einerseits darum bemüht, für den Dialog zwischen Theologie und radikaler Ideologie perspektivische und methodische Grundlagen zu schaffen.⁵¹ Andererseits versuchten sie auch, in den Kirchengemeinden Minjungtheologie umzusetzen.⁵²

Ab 1987 wuchsen in Südkorea nicht nur die Gewerkschaftsbewegungen, sondern auch die Sozialbewegungen stark. Dabei traten verschiedene soziale Krisen und Probleme zutage und die Minjungtheologen sahen sich neuen Herausforderungen gegenüber. Sie weiteten ihre Kritik an den sozialen Mechanismen von Ausschließung über die Staatsmacht hinaus auf die ganze lebensweltliche Erfahrungsebene aus. Während dieser Zeit ging jedoch der radikal orientierten Minjungtheologie ihre Kraft weitgehend verloren. Denn seit Anfang der 1990er Jahre begann die Gesellschaft Südkoreas ihren Weg zur Demokratisierung. Aber diese kleinen Fortschritte sind zweifellos auch durch die beharrlichen Protestbewegungen des Minjung gegen eine unerträgliche Diktatur erkämpft worden.

Jede Theologie muss in ihre Praxis einbezogen werden. Gäbe es keinen Praxisort, ginge der Theologie ihre Kraft verloren. Minjungtheologie ist da keine Ausnahme. Während den 1970er Jahre hatte die Minjungtheologie ihren Sitz im Leben innerhalb des koreanischen Minjung. Ein wichtiges Beispiel dafür ist die Städtische Industriemission (UIM) mit ihrem sozialdiakonischen Konzept. In den städtischen Elendsvierteln rief die UIM sozialdiakonische Zentren ins Leben, die ihrerseits oft zur Basis für Selbsthilfeorganisationen der Armen wurden. Ausgehend von der sozialdiakonischen Gemeinwesenarbeit der Stadt-, Industrie- und Landmission ist in den 1980er Jahren von Minjungtheologen das ekklesiologische Modell der Minjunggemeinde entwickelt worden. Dabei verschob sich das Praxisfeld vom Minjungereignis auf die Minjunggemeinde und die ganze le-

⁵¹ Nach dem Koreakrieg kam die marxistische Revolutionsthese innerhalb der Minjungbewegung zum ersten Mal fast unverhüllt zu Wort.

⁵² Deshalb nennt man die Minjungtheologie der 1980er Jahre auch „Theologie des Umbruchs“. Dagegen bezeichnet man die der 1970er Jahre als „Theologie der Zeugen“.

bensweltliche Erfahrungsebene. Nun versuchte man, die Minjungtheologie aus verschiedenen Perspektiven zu interpretieren. In diesem Kontext sollte sich die Minjungtheologie als Minjungdiakoniethologie verstehen, die der ganzen lebensweltlichen Erfahrungsebene dient. Um diese Aufgabe ernst zuzunehmen, muss die Minjungtheologie in eine konkrete, diakonische Theologie reformuliert werden.

1.4 Zum Verhältnis der deutschen protestantischen Diakoniethologie zur Minjungtheologie

Sowohl die deutsche protestantische Diakoniethologie als auch die Minjungtheologie wurden nicht am Schreibtisch, sondern in der Praxis entwickelt, obwohl ihre theologischen Traditionen, kirchlichen Entwicklungen, wirtschaftlichen Lagen und geschichtlichen Erfahrungen mit ihrem sozialen Umfeld sehr verschieden sind. Über ihre Bedeutung wird nicht am Schreibtisch, sondern in der Praxis entschieden.

Eine Gemeinsamkeit zwischen Minjungtheologie und Diakoniethologie besteht darin, dass beide dem Minjung dienen. Dabei ist der „gegenwärtige Christus“ wichtig. Und auch das Leiden ist ein zentraler Ausgangspunkt beider Theologien. Beide tragen dazu bei, die Erinnerung an die Opfer zu bewahren, zum „Eingedenken fremden Leids“⁵³ anzuleiten und die Träume vom gelingenden Leben zu hüten.

In der Minjungtheologie, die das Minjung als Ausgangspunkt nahm und daher dessen sozio-politische Verhältnisse als Kernfrage behandelte, gibt es m. E. aber wenig eingehende Auseinandersetzung über bzw. wenige konkrete diakonische Vorstellungen von der zukünftigen Gesellschaft. Für den Dialog mit der Diakoniethologie ist es deshalb wichtig und notwendig, dass die Minjungtheologen in ihrer gegenwärtigen Auseinandersetzung zur Wahrnehmung konkreter diakonischer Verantwortung aller beitragen.

Die Minjungtheologie ist eine Folge der Erfahrungen in den 1970er Jahren in Korea. Indem Christen selbst, von ungerechten Kräften verfolgt, zu Leidenden wurden, sind sie

⁵³ Vgl. J.B. Metz: „*Memoria passionis. Zu einer Grundkategorie interkultureller und interreligiöser Begegnung*“. In: H.-P. Müller Hrsg.: *Das Evangelium und die Weltreligionen. Theologische und philosophische Herausforderungen*. Stuttgart 1997. 109-118. 118.

mit der leidenden Schicht in Korea in enge Berührung gekommen.⁵⁴ Die Gründer der Minjungtheologie, B.-M. Ahn und N.-D. Suh, praktizierten zu ihrer Zeit gründlich prophetische politische Diakonie. Ihre Minjungtheologie ist diakonische Theologie. Die Liebe Jesu, der für die Geringsten sein Leben geopfert hat, wird von Minjungtheologen praktiziert. Dabei ist für sie völlig klar, dass es die Grundaufgabe von Christen ist, den Geringsten zu dienen. Christen stehen bei Gott in seinem Leiden (D. Bonhoeffer)⁵⁵. Minjungtheologie hat dieses Leiden Gottes an der gottlosen Welt im unterdrückten und ausgebeuteten Minjung lokalisiert.

N.-D. Suh ist davon überzeugt, dass Jesus sich in Mt 25 selbst mit den Armen, Unterdrückten, Verachteten und Kranken identifiziert. Dabei ist diese Identifikation für ihn eine „bedingungslose“, „absolute“, weil es dabei keine religiöse bzw. ethische Voraussetzung gibt. Anders ausgedrückt: Jesus war irgendwann und irgendwie immer der Kranke, der Arme, der Unterdrückte und der Verachtete.⁵⁶ B.-M. Ahn hebt hervor, dass bei dem Begriff *ochlos* im Markusevangelium die religiöse ethische Tradition kaum eingreift. Für Jesus sind die Minjung völlige Verlorene. Ihre Erlösung ist bei Jesus vorrangig.

Th. Strohm ist überzeugt, dass in Mk 25 ganz klar gesagt wird, wer heute Nächster ist. Als Kriterium des Gerichts wird kein heroischer Einsatz gefordert. Eine einzige schlichte Handreichung genügt zum Freispruch. Entscheidend ist die ganz menschliche Tat, die zu den von anderen Menschen preisgegebenen Notleidenden und Ausgegrenzten führt. Indem der Weltenrichter so und nicht anders richtet, enthüllt er sich als der doppelt Barmherzige, der sowohl die Partei des Leidenden ergreift als auch die Begrenztheit des Helfers berücksichtigt.⁵⁷

Deutsche protestantische Diakoniethologie und Minjungtheologie stehen unter dem Grundgedanken der Reformation, dem Priestertum und dem Diakonat aller Gläubigen.⁵⁸

⁵⁴ B.-M. Ahn: „Was ist Minjungtheologie?“. In: Junge Kirche. 43. Jahrg.. 1982. 290-296.

⁵⁵ Vgl. D. Bonhoeffer (1951): *Widerstand und Ergebung*. München 1951. 242, 244, 247.

⁵⁶ N.-D. Suh: „Jesus, Kirchengeschichte, koreanische Kirche“. In: N.-D. Suh: *Untersuchung*. 12.

⁵⁷ Th. Strohm: *Diakonie an der Schwelle*. 22.

⁵⁸ Vgl. Th. Strohm: „Theologie der Diakonie“ in der Perspektive der Reformation. Zur Wirkungsgeschichte des Diakonieverständnisses Martin Luthers. In: G.K. Schäfer/K. Müller Hrsg.: *Theodor Strohm: Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche*. Heidelberg 1993. 3-38.

Reformationstheologie als diakonische Theologie sollte diakonietheologisch bzw. wirkungsgeschichtlich artikuliert werden. Die Minjungtheologie sollte mit der deutschen Diakonietheologie ins Gespräch kommen, um die leidende Menschen entscheidend zu dienen.

1.5 Zum Aufbau der vorliegenden Arbeit

Die Arbeit umfasst acht Kapitel, die in gewisser Weise die Gestalt von Studien tragen. Kapitel 1 enthält, wie bereits dargelegt, im ersten Teil die notwendigen Klärungen des erkenntnisleitenden Interesses, eine bibliographische Orientierung, eine kurze Darstellung der Entstehung der Minjungtheologie, eine kurze Darstellung des Verhältnisses der deutschen protestantischen Diakonietheologie zur Minjungtheologie und eine Darstellung des Grobausbaus der Arbeit.

In Kapitel 2 wird die Entwicklung und gegenwärtige Situation der Presbyterianischen Kirche der Republik Korea (PROK) dargestellt, die einen bedeutenden Einfluss auf die Formulierung der Minjungtheologie hatte.

In Kapitel 3 werden die Entstehungsphase und die Dimensionen der Minjungtheologie untersucht. Da stehen die diakonischen Ansätze der Gründerväter der Minjungtheologie, B.-M. Ahn und N.-D. Suh im Mittelpunkt. Dann werden die biblischen Grundlagen und die systematische Struktur der Minjungtheologie zusammengefasst.

Kapitel 4 beleuchtet die sozialen Problemlagen und sozialen Perspektiven im gegenwärtigen Korea. Dabei werden zuerst die Altenprobleme aufgezeigt, dann die Behinderten-, Familien- und Armutprobleme. Ferner wird die Situation des Systems sozialer Wohlfahrt rekonstruiert.

In Kapitel 5 werden soziale Aktivitäten der PROK behandelt. Dabei wird ein historischer Überblick über die Sozialmission der PROK gegeben. Dann wird die Politik sozialer Mission der PROK skizziert. Anschließend wird die Minjunggemeinde der PROK betrachtet.

In Kapitel 6 wird die deutsche protestantische Diakonietheologie untersucht und mit der Minjungtheologie verglichen. Dabei werden die Ansätze J. H. Wicherns, H.-D. Wendlands, P. Philippis, U. Bachs, J. Moltmanns und Th. Strohms detailliert herausgearbeitet.

In Kapitel 7 werden zukünftige Aufgaben für eine Diakoniewissenschaft in der PROK dargestellt.

Im abschließenden Kapitel 8 wird im Hinblick auf die diakonische Verantwortung der PROK zusammenfassend ein Ausblick auf mögliche zukünftige Entwicklungen der Minjungtheologie und der Diakoniewissenschaft gegeben.

TEIL I.

ZU DEN THEOLOGISCHEN GRUNDLAGEN

Die PROK ist untrennbar mit der Minjungtheologie verbunden. Diese Verbindung beruht nicht bloß darauf, dass die Gründerväter der Minjungtheologie, B.-M. Ahn und N.-D. Suh, Glieder der PROK waren. Die Minjungtheologie gehört auch in folgender Hinsicht zur PROK: Die Minjungtheologie wurde im koreanischen Kontext von koreanischen Theologen selbständig entwickelt. Und sie war und ist in der Demokratiebewegung Koreas und in der missionarischen Praxis für das leidende Minjung führend und gestaltend tätig. Die PROK ist von Anfang an mit dieser koreanischen Theologie aufgeboren. Die Minjungtheologie ist eine Theologie aus dem Geist und der Praxis der PROK. Im folgenden Kapitel stelle ich die Entwicklung und gegenwärtige Situation der PROK dar.

KAPITEL 2.

ZUR ENTWICKLUNG UND GEGENWÄRTIGEN SITUATION DER PROK

In diesem Kapitel bringe ich zunächst einige methodische Überlegungen zu protestantischer Kirchengeschichtsschreibung über Korea. Dann skizziere ich aus minjungtheoretischer Perspektive die Entwicklung des Protestantismus in Korea allgemein. Danach beschreibe und erkläre ich, wieder vom Standpunkt der Minjungtheorie, die Entwicklung der PROK. Schließlich thematisiere ich das Verhältnis der PROK zu anderen protestantischen Konfessionen des Landes.

2.1 Zur Methode protestantischer Missionsgeschichtsschreibung in Korea

Die Geschichte protestantischer Mission in Korea wurde aus verschiedenen Perspektiven erforscht, die bereits jeweils ein bestimmtes Verständnis christlicher Mission enthielten.

Typisch für den Ansatz der West-Mission ist *The History of Protestant Missions in Korea* von L.-G. Paik (1832-1910).⁵⁹ Er gibt folgende Bestimmung:

„Die Geschichte des Christentums ist im wesentlichen Missionsgeschichte. Sie muss Missionsgeschichte sein ... Von daher muss der koreanische Protestantismus als Missionsgeschichte aufgefasst werden ... Die Evangelisation ist die allerwichtigste Aufgabe der Kirche.“⁶⁰

Mit einem solchen Paternalismus ist der „Ansatz der West-Mission“ als Form des Triumphalismus kennzeichnet. Die westlichen Missionare, die im 19. Jahrhundert in Korea arbeiteten, waren überzeugt, dass die christliche Zivilisation mit ihrer Leistung die Welt beherrschen würde. Und vor allem die amerikanischen protestantischen Missionare, die anfangs nach Korea kamen, verstanden sich als Soldaten der Kirche.⁶¹

Zur Missionsgeschichtsschreibung Paiks bemerkt der Kirchenhistoriker K.-B. Min: „... diese Missionsgeschichtsschreibung ist... nur eine Geschichte der Expansion christlicher Mission. Sie ist einseitig, indem sie im großen und ganzen nur die Materialien der Missionare und der sie sendenden Kirchen benutzte. Bekenntnisse und Zeugnisse der koreanischen Kirchen werden daher gar nicht in Betracht gezogen.“⁶²

Eine neuer Ansatz nationalistisch orientierter Kirchengeschichtsschreibung ist in den 1970er Jahren entstanden, als nach der Normalisierung der Beziehungen zu Japan, 1964, ein neues und starkes nationales Bewusstsein entstand.⁶³ Im Gegensatz zum Ansatz der „West-Mission“, der die Träger der christlichen Geschichte in Korea primär außerhalb Koreas plaziert, versucht dieser Ansatz das historische Subjekt des einheimischen Christentums innerhalb der koreanischen Geschichte ausfindig zu machen.

Hier geht es nicht um ein Verständnis von Mission, die außerhalb der geschichtlichen Erfahrungen der Koreaner steht, als ob sie nur von den Missionaren betrieben würde,

⁵⁹ Ch.-Y. Choo: „*Koreanisches Minjung und protestantische Geschichte*“. In: National Council of Churches in Korea Hrsg.: *Minjung und koreanische Theologie*. Seoul 1982. 218.

⁶⁰ L.-G. Paik: *The History of Protestant Missions in Korea 1832-1910*. Pyöngyang 1929 (Neudruck: Seoul 1970) 5.

⁶¹ D.-I. Park: „*Aufgabe und Reflexion für die 100jährige koreanische Methodistische Kirche*“. In: *Koreanische Methodistische Kirche in der Welt*. Seoul 1984. 201.

⁶² K.-B. Min: *Koreanische kirchliche Geschichte*. Seoul 1982. 20.

⁶³ Ch.-Y. Choo: „*Koreanisches Minjung*“. 218.

sondern vielmehr um eine Kirchenbildung, die sich auf die Glaubenserfahrungen und das Bekennen im konkreten Leben der koreanischen Christen und ihrem geschichtlichen Kontext gründet.

K.-B. Min hebt in seinem Beitrag die Notwendigkeit hervor, die abstrakte Universalität der christlichen Wahrheit beizubehalten, obwohl er versucht, die protestantische Kirchengeschichte aus der Perspektive der modernen Nationenbildung zu rekapitulieren. Von daher zielt er darauf ab, die Universalität des christlichen Glaubens, die sich in einer bestimmten Situation nicht auflösen darf, im Ansatz der „nationalen Kirchenbildung“ zu verankern. Paradoxaerweise zieht er sich auf die Überzeugung der evangelikal-fundamentalistischen Glaubensrichtung zurück. Der unhistorische, anti-rationale Charakter der alten Missionstradition wird damit beibehalten.

Der Ansatz der „nationalen Kirchenbildung“ hat die relevante Frage nach der kulturellen Tradition vernachlässigt. Sie wurde schon mit der Diskussion um „Indigenisation“ am Anfang der 60er Jahre aufgenommen. Die Indigenisationsdiskussion entfaltete sich mit unterschiedlichen Motiven und Intentionen unter folgenden Fragestellungen: „Wie kann biblische Tradition und koreanischer Kulturkontext verknüpft werden? Was bedeutet die Einwurzelung des Evangeliums im koreanischen Kulturleben, und wie hängt damit die Entwestlichung der koreanischen Kirchenkultur zusammen?“⁶⁴

Eine andere Infragestellung des Ansatzes „nationaler Kirchenbildung“ erfolgte von der Seite der Minjungtheologie. B.-M. Ahn ist zuzustimmen, wenn er auf die herrschaftslegitimierende Gefahr des koreanischen Nationalismus hinweist: „In der Geschichte Koreas ist nur das Wort ‚Nation‘ in den Vordergrund gestellt worden, nicht das ‚Minjung‘. Obwohl das ‚Minjung‘ in Wirklichkeit immer die Realität der ‚Nation‘ konstituierte, wurde es ständig im Namen der ‚Nation‘ unterdrückt.“⁶⁵

Seit Ende der 1970er Jahre wurde die Geschichte Koreas und des Christentums in Korea auch aus der Perspektive des Minjung betrachtet. Denn Minjungtheologen waren von einer Kirchengeschichtsschreibung enttäuscht, die kein Interesse am Minjung hatte.⁶⁶

⁶⁴ J.-H. Park: *Das Ringen um die Einheit der Kirche in Korea*. Diss. Tübingen 1985. 133.

⁶⁵ B.-M. Ahn: *Nation, Minjung und Kirche*. In: *Christliches Denken. Monatsschrift*. April 1975. 19-26.

⁶⁶ B.-M. Ahn: *Erzählung*. 76.

Deshalb forderten sie, dass die Kirchengeschichte aus einer neuen Perspektive erforscht und dargestellt werden sollte.⁶⁷ Man suchte nach einer neuen Perspektive, die sowohl die unterdrückerischen und autoritären Elemente der einheimischen Tradition kritisch hinterfragt als auch als Anknüpfungs- und Vermittlungspunkt des befreienden Evangeliums im konkreten Lebenszusammenhang des Minjung dienen kann. In diesem Sinne ist der Versuch der Minjungtheologen zu verstehen, eine dialektische Einheit von ‚Jesusereignis‘ und ‚Minjungereignis‘⁶⁸ herzustellen.

Ein anderes Motto lautete: ‚Zwei Traditionen fließen ineinander‘.⁶⁹ Ch.-Y. Choo hat die hundertjährige Geschichte des Protestantismus in Korea aus der Perspektive des Minjung dargestellt.⁷⁰ Ihre Perspektive sehe mit den Augen des Minjung, sei Geschichte „von unten“. Die herkömmliche Kirchengeschichtsschreibung beziehe sich auf die institutionelle und klerikale Ebene. Dagegen interessiere sich die Minjungkirchengeschichtsforschung für den Glauben und die Aktivitäten, die bis dahin fremd blieben oder außer acht gelassen wurden. Aus der skizzierten Perspektive werde ich nun die Entwicklung des koreanischen Protestantismus, vor allem der PROK, darstellen.

2.2 Zur Entwicklung des Protestantismus in Korea

2.2.1 Anfänge der protestantischen Kirche und Kirche „von unten“: 1876-1896

Seit dem 18. Jahrhundert haben die westlichen kapitalistischen Länder die Länder Asiens mit ihrem Militär und Kapital kolonisiert. Und damals gab es in Korea viele Aufstände des Minjung, die gegen Misshandlung durch die herrschende Klasse protestierten.⁷¹ In diesem Kontext ist der koreanische Protestantismus auf zwei Wege ins Land

⁶⁷ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 137. Zu dem, was in diesem Zusammenhang zu nennen ist Vgl. Ch.-Y. Choo: *„Koreanisches Minjung“*. 62-77; B.-M. Ahn: *Die missionarische Aufgabe in Korea heute*. In: F. Hahn Hrsg.: *Spuren*. Stuttgart 1984. 176-187.

⁶⁸ Sie beruht auf einer These B.-M. Ahns.

⁶⁹ Sie beruht auf einer These N.-D. Suhs.

⁷⁰ Ch.-Y. Choo: *„Analyse und Kritik des hundertjährigen koreanischen Protestantismus aus der Perspektive des Minjung“*. In: Hanshin Universität Hrsg.: *Die Theologische Forschung*. Herbst 1979. 199-216.

⁷¹ So gab es z. B. 1806 den Aufstand von G.-R. Hong, 1860 einen Minjungaufstand in Jinju und den Tonghak-Bauernaufstand.

gekommen: über die Mandschurei auf der einen und aus den USA auf der anderen Seite. In der Mandschurei beschäftigte sich eine Gruppe reformgesinnter intellektueller Koreaner mit Außenhandel, die in Kontakt mit der dort stationierten Schottischen Bibelmision standen, mit der Bibelübersetzung in die rein koreanische Volkssprache. Die seit 1885 aus Amerika gesandte Missionare waren meistens puritanisch und fundamentalistisch eingestellt.⁷²

Wichtig ist, dass vor der Einreise der ausländischen Missionare protestantisches kirchliches Leben selbständig von Koreanern gestaltet wurde. 1876 haben Y.-Ch. Lee, H.-J. Baek, S.-H. Lee, J.-G. Kim selbständig die chinesischsprachige Bibel gelesen. Und sie wurden von den schottischen presbyterianischen Missionaren J. Ross und J. McIntyre getauft. Dabei entstand in der Mandschurei eine erste koreanische protestantische Gemeinde.⁷³

Die zuletzt genannten Koreaner übersetzten mit Hilfe von J. Ross und J. McIntyre die Bibel. Und sie spielten bei der Kirchengründung in den nordwestlichen Gebieten Koreas eine große Rolle.⁷⁴ 1878 wurden das Markus- und Johannesevangelium, 1887 das Neue Testament in koreanischer Sprache veröffentlicht.⁷⁵ In den folgenden Jahren entstanden unter den Käufern der Bücher und durch die Verkündigungsarbeit von Frauen in der westlichen Mandschurei lebendige Gemeinden. In Japan wurde 1882 die Bibel von S.-J. Lee übersetzt. Und am 29. 3. 1883 wurde er getauft und gründete die erste koreanische protestantische Gemeinde in Japan.

Der erste offizielle protestantische Missionar, der ständig in Korea wohnte, war der Arztmissionar H. N. Allen. Weil die koreanische Regierung ausländische Missionstätigkeit noch nicht zuließ, kam er am 22. September 1884 als Amtsarzt der amerikanischen Gesandtschaft nach Seoul. Im Dezember 1884 kam es durch die Reformpartei

⁷² Nach K.-B. Min ist folgendes für diese Missionare charakteristisch: „Mangel an Theologie, seelsorgerliche Arbeit ohne Zusammenhang mit sozialen Problemen, eine unpolitische und irrationale Haltung, dualistischer Glaube.“ K.-B. Min: *Koreanische kirchliche Geschichte*. Seoul 1982. 148-149. Ch.-Y. Choo.: *Koreanische Theologiegeschichte*. Seoul 1998. 32.

⁷³ L.-G. Paik: *Geschichte*. 50.

⁷⁴ M.-Y. Lee: *Geschichte der Aufnahme des koreanischen Protestantismus*. Seoul 1998. 39.

⁷⁵ M.-Y. Lee: *Geschichte der Aufnahme*. Seoul 1998. 62-66.

zum sog. Kapshinputsch. Dabei wurde der Führer der konservativen Partei lebensgefährlich verletzt. Dr. Allen konnte aber sein Leben retten. Dadurch gewann er das Vertrauen des Königs. Und er erhielt die Genehmigung, Kwanghaewon einzurichten, Koreas erstes modernes Krankenhaus. Dieses diente dann gleichzeitig als Missionsstation.

Am 5. April 1885 kamen die amerikanischen Missionare H. G. Underwood von der Presbyterianischen Kirche der USA und das Ehepaar Appenzeller von der Methodistischen Kirche der USA nach Korea. Und im Mai desselben Jahres kamen das methodistische Ehepaar Scranton in Korea an. Ihnen folgten noch viele andere ausländische Missionare.⁷⁶

In der Anfangsphase mussten die Missionare ihre Tätigkeit auf soziale Arbeit wie Krankenhaus- und Schularbeit beschränken. Denn die Regierung verbot noch, den Einwohnern das Evangelium zu verkündigen.⁷⁷ Aber es gelang den Missionaren, dass ihre schulische und ärztliche diakonische Arbeit als „gute Tat von guten Freunden“ anerkannt wurde.⁷⁸ Dabei ermöglichte der Protestantismus „eine friedliche Einführung der westlichen Zivilisation“⁷⁹ oder „eine wirksame Kulturrevolution“⁸⁰ in Korea.

Zusammenfassend kann man festhalten: Korea befand sich am Ende des 19. Jahrhunderts, als durch ausländische Missionare die ersten protestantischen Kirchengemeinden gegründet wurden, in einer umwälzenden Übergangsperiode vom alten konfuzianischen Feudalismus zur modernen Gesellschaft. Die protestantischen Kirchen, die zuerst Missionare nach Korea sandten, waren die Presbyterianische und die Methodistisch Episkopale Kirche der USA. Die meisten Forscher halten diese Kirchen für puritanistische, konfessionelle und unpolitische Formen des Christentums. In diesem Kontext wurde aber das von den Missionaren verkündigte Evangelium vom politisch unterdrückten Minjung als befreiende Botschaft aufgenommen.

Die protestantischen Kirchen Koreas standen damals vor zwei Aufgaben: dem Kampf gegen den inneren Feudalismus und dem Schutz vor dem ausländischen Imperialismus.

⁷⁶ Vgl. Ch.-Y. Choo: „*Koreanisches Minjung*“. 219 f.

⁷⁷ Ch.-Y. Choo: „*Koreanisches Minjung*“. 95-98.

⁷⁸ L.-G. Paik: *Geschichte*. 271.

⁷⁹ L.-G. Paik: *Geschichte*. 99.

⁸⁰ T.-Sh. Ryu: *Koreanische Religionen und die christliche Kirche*. Seoul 1965. 133.

Mit diesen Aufgaben entwickelten sich die protestantischen Kirchen Koreas als Subjekte der geschichtlichen Umwälzungen.⁸¹ Deshalb muss besondere Aufmerksamkeit der Tatsache gelten, dass der Beginn des Protestantismus in Korea nicht von einigen kirchlichen Führern ausging. Sondern er geschah weitgehend freiwillig und selbständig durch Laien.

2.2.2 Die protestantischen Kirchen gegen den Kolonialismus: 1896-1919

Die protestantischen Kirchen Koreas waren von Anfang an sehr patriotisch. Bereits im April 1896 veröffentlichten führende Christen die erste Zeitung Koreas, die Doknip-Zeitung.⁸² Daraus entstand der Doknip-Hyuphoe, der Unabhängigkeitsverein, der in der Geschichte der Unabhängigkeitsbewegung Koreas eine sehr große Rolle gespielt hat. Die meisten Mitglieder dieses Vereins waren Christen. Der Unabhängigkeitsverein organisierte 1898 eine Manmin-Kondonghoe (Volksvollversammlung), auf der jeder seine Anliegen offen diskutieren konnte. Diese verabschiedete am 29. Oktober 1898 eine Resolution mit den folgenden Hauptinhalten: 1. Protest gegen die den Fremdmächten eingeräumten wirtschaftlichen Vorteile, 2. Bewahrung und Wiederherstellung der zerstörten nationalen Souveränität, 3. Kritik an der ungerechten und korrupten Regierung.⁸³ Wegen dieser Resolution wurden ihre Initiatoren verhaftet und der Verein 1899 aufgelöst. Und von da an überwachte und verfolgte die Regierung die Aktivitäten der Christen.

Im September 1901 beschloss der Presbyterianische Rat der Missionare die Trennung von Kirche und Staat als missionspolitischen Grundsatz.⁸⁴ Dabei waren die Absichten, die Kirche als unpolitische Bewegung vor politischer Irritation zu schützen und ihre Hegemonie zu sichern.⁸⁵ 1905 wurde Korea durch einen Annexionsvertrag zu einer Ko-

⁸¹ Vgl. Ch.-Y. Choo: „*Koreanisches Minjung*“. 223-224.

⁸² Vgl. Ch.-Y. Choo: „*Koreanische Minjung*“. 224.

⁸³ PROK Hrsg.: *100jährige koreanische protestantische Geschichte*. 38.

⁸⁴ Vgl. M.-Y. Lee: *Vorlesung über die Geschichte des Christentums in Korea*. Seoul 1987. 137. Als biblische Begründung dieses Prinzips benutzten die Missionare Bibeltexte, die vom Gehorsam gegenüber der Obrigkeit sprechen, z. B. Röm. 13, 1-7; 1 Tim. 2, 1f.; 1 Petr. 2, 13-17; Mt. 17, 14-27 und 22, 15-21; Joh. 18, 36. Vgl. PROK Hrsg.: *100jährige*. 104.

⁸⁵ PROK Hrsg.: *100jährige*. 39.

lonie des imperialistischen Japan. Bedauerlicherweise akzeptierten fast alle ausländischen Missionare die Kolonialisierungsphase problemlos. Und nur wenige protestierten gegen die Annektierung.⁸⁶ Die ersten Missionare handelten nach ihrer theologisch fundamentalistischen Lehre und lehnten kritische Exegese und soziales Engagement von Christen ab. Die Missionare wollten ihren Entpolitisierungsplan auch nach der großen Erweckungsbewegung von 1907 weiter durchführen.⁸⁷ Durch Betonung seelischer und jenseitiger Erlösung wollten sie das Interesse der koreanischen protestantischen Christen von der Politik ablenken. Mit diesem Entpolitisierungsprogramm wurde von den Missionaren der Führungsanspruch monopolisiert und der Konfessionalismus in den protestantischen Kirchen gestärkt.

In der Folgezeit änderten sich die koreanischen protestantischen Kirchen gegenüber den Anfängen. Erstens entstanden durch das von den Missionaren eingeführte Selbstverwaltungsprinzip in den Gemeinden Hierarchien. Zweitens wurden die Kirchengemeinden jenseitsorientierter, unsozialer und politisch, wirtschaftlich und sozial verantwortungsloser. Denn die Missionare betonten stark Gottesdienst und Liturgie. Drittens bekamen die Kirchengemeinden ein starkes Interesse an ihrer Erhaltung, hatten aber kaum Interesse an ökumenischer diakonischer Arbeit.⁸⁸

Trotz dieses Versuchs einer Entpolitisierung der Kirche und der Verinnerlichung bzw. Privatisierung des Glaubens beteiligten sich protestantische Christen am Unabhängigkeitskampf. Dieser erreichte am 1. März 1919 mit der Unabhängigkeitserklärung seinen Höhepunkt. An dieser Unabhängigkeitsbewegung waren viele Christen aktiv und führend beteiligt. Und in der Unabhängigkeitserklärung vom 1. März 1919 bestätigten sie trotz Unterdrückung durch die japanische Herrschaft die Identität des ursprünglichen Protestantismus Koreas.⁸⁹ Nach der Zeit der Unabhängigkeitsbewegung ging der Protestantismus Koreas einen anderen Weg und trat in seine dritte Phase ein.

⁸⁶ R. Rutt. In: G. J. Scarth: *History of the Korean People*. Annotated and introduced by R. Rutt. Seoul 1972. 49.

⁸⁷ Vgl. K.-B. Min: *Koreanische kirchliche Geschichte*. Seoul 1982. 249ff.

⁸⁸ Vgl. PROK Hrsg.: *100jährige*. 106.

⁸⁹ 16 der 33 Unterzeichner der Unabhängigkeitserklärung waren Christen. Von März bis April 1919 wurden 19 000 Demonstranten verhaftet. Davon waren 3 373 Christen. Bis zum 30. Juli des Jahres wurden 9 456 Menschen verhaftet, davon 2 373 (17-30%) Christen.

2.2.3 Die protestantischen Kirchen unter der japanischen Kolonialherrschaft: 1919-1932

Mit einer Änderung der japanischen Kolonialpolitik trat der koreanische Protestantismus in eine neue Phase. Die japanische Kolonialherrschaft ersetzte die bisherige, militärische Gewaltpolitik durch eine Kulturpolitik. Nach letzterer wurde christlichen Privatschulen mehr Freiheit gegeben⁹⁰ und Presseorgane wieder zugelassen.⁹¹ In Wirklichkeit war dies aber nur eine politische Manipulation.

Nach 1919 applaudierten aber die amerikanischen Missionare der neuen Kulturpolitik und gaben japanische Rechtfertigungen für den neuen Kurs wieder.⁹² Angesichts der Veränderung des Kolonialkontextes konzentrierten sich die protestantischen Kirchen seit den 1920er Jahren auf eine soziale Reformbewegung, vor allem auf eine Bauernbewegung.⁹³ 1925-1926 wurden besonders von der Vereinigung Christlicher Junger Männer (YMCA) Bildungsprogramme für Bauern durchgesetzt. 1928 richtete die General-synode der Presbyterianischen Kirche eine Ausbildung für Landmission ein.⁹⁴ Die Heilsarmee begann in den 1920er Jahren in Korea mit Sozialarbeit. 1916 entstanden „Hechonwon“, ein Ausbildungszentrum für Frauen und „Husaengwon“, eine Stätte für verwahrloste Kinder.

Man kann sagen: Charakteristika der koreanischen protestantischen Kirchen der 1920er Jahre waren: 1. Die Entstehung sektiererischer Bewegungen wie die Mystik von Y.-D. Lee, die Unkirchlichkeitsauffassung von G.-S. Kim und die christliche Chosunkirche von S.-O. Beun, deren Interpretation der Geschichte im allgemeinen von der der vor-

Diese Statistik ist besonders erstaunlich, wenn man berücksichtigt, dass Christen damals nur 1,6% der Gesamtbevölkerung ausmachten. Vgl. M.-Y. Min: *Geschichte der Aufnahme des koreanischen Protestantismus*. Seoul 1998. 163f..

⁹⁰ Vgl. Y.-J. Kim: *Der Protestantismus in Korea und die calvinistische Tradition*. Marburg 1980. 84

⁹¹ Vgl. Ch.-J. Choo: „*Koreanisches Minjung*“. 70.

⁹² B. Cummings: *Korea's Place in the Sun. A Modern History*. New York 1997. 157.

⁹³ In den 1920er Jahren waren 80% der Gesamtbevölkerung Koreas Bauern und 75% aller Kirchengebäude lagen in ländlichen Gebieten. Vgl. Ch.-Y. Choo: 1982 229.

⁹⁴ PROK Hrsg.: *100jährige*. 187-189.

handenen Kirche abwichen.⁹⁵ 2. Gettoisierung der protestantischen Kirchen und Abwendung ihres Interesses von der Welt.⁹⁶

Dadurch verloren die protestantischen Kirchen viel von ihrer früheren Anziehungskraft auf die Bevölkerung. Und ein Teil der Gemeindemitglieder, besonders junge Leute und Intellektuelle, verließen die Gemeinden. Die Zuwachsrate von Christen nahm 1925-1929 stark ab.⁹⁷ Die Identität der koreanischen Kirche ging verloren. Der koreanische Protestantismus war zu einem rücksichtslos unpolitischen Christentum geworden.⁹⁸

2.2.4 Fundamentalistische Tendenzen der Theologie und Spaltungen der Kirchen: 1932-1960

Die Geschichte der protestantischen Kirchen Koreas zwischen 1932 und 1960 kann mit den folgenden Punkten umrissen werden: Zunächst unterwarfen die Kirchen sich der von den Besatzern verlangten Verehrung des Schinto.⁹⁹ Der Schintoismus ist die Quelle des japanischen Volkscharakters und des japanischen Nationalgeistes. Er ist eine religiös geprägte Staatszeremonie, in der die Ahnenreihe des Kaiserhauses und große Nationalhelden verehrt werden. Im Schintoismus hat sich die Lehre von der göttlichen Abstammung des japanischen Volkes, insbesondere des Kaisers entwickelt. Er wurde 1868 zum Staatskult erhoben, wodurch die kultische Verehrung des Kaisers, des Tennos, für jeden Japaner zur Staatspflicht wurde. Nach der Kapitulation Japans 1945 wurde der Schintoismus als Staatskult verboten.

Bereits 1915 hatte die japanische Kolonialherrschaft in Korea Schintoschreine gebaut. 1932 gab es eine Anordnung für alle Schulen, dass alle Lehrer und Schüler regelmäßig an der Verehrung des Schinto teilnehmen mussten. Dadurch kamen die koreanischen Kirchengemeinden mit ihrer Überzeugung vom Verbot von Götzenverehrung in schwere Bedrängnis. Unter dem Druck der Anwesenheit japanischer Polizisten gab 1938 die

⁹⁵ PROK Hrsg.: *100jährige*. 42.

⁹⁶ Ein individualistisches und jenseitsorientiertes Glaubensverständnis führte in den Kirchengemeinden zur Vernachlässigung sozialer Verantwortung.

⁹⁷ Vgl. Y.-J. Kim: *Der Protestantismus*. 95.

⁹⁸ Vgl. Ch.-Y. Choo: „*Koreanisches Minjung*“. 231.

⁹⁹ Vgl. Y.-J. Kim: *Der Protestantismus*. 118.

Generalsynode der Presbyterianischen Kirche dem Zwang zum Shintokult nach. Mit der Teilnahme an der Shintoverehrung leisteten die Kirchen Koreas dem Kaiser Japanssklavische Unterwerfung. Und sie trugen zur Ausradierung des koreanischen Nationalbewusstseins bei. Nach der Anordnung der Shintoverehrung schlossen viele Schulen.

Zweitens wurden die protestantischen Kirchen Koreas, vor allem die Presbyterianische Kirche, vom von den Missionaren empfangenen Dogma bzw. von der von diesen vermittelten Theologie abhängig.¹⁰⁰ Mitte der 1930er Jahre gerieten in den protestantischen Kirchen Koreas die Konservativen und Progressiven über ihre theologischen Meinungsverschiedenheiten in Konflikt. Besonders die presbyterianische Denomination spalteten sich rasch.

1934 gab es auf der Presbyterianischen Generalsynode einen theologischen Streit über die biblisch-historische Kritik. Pfarrer Y.-Ch. Kim hatte Moses als Verfasser des Buches Genesis angezweifelt. Und Pfarrer Ch.-B. Kim hatte sich für die Rechte von Frauen in der Gemeinde eingesetzt. Die Ermahnung des Paulus an die Frauen in Korinth, in der Gemeinde zu schweigen (1. Kor. 14, 34), sei eine Lehre und Sitte, die nur für die damalige Gemeinde gelte, und keine unveränderliche Wahrheit.¹⁰¹

Auf derselben Synode wurde noch eine andere wichtige Frage diskutiert. S.-Ch. Kil hatte die Generalsynode auf den „Abingdon Bible Commentary“¹⁰² aufmerksam gemacht, der zum 50jährigen Jubiläum der Missionierung Koreas von der Methodistischen Kirche auf koreanisch herausgegeben worden war. Dieser Kommentar gründete auf historisch-kritischer Forschung und Darstellung.

Unter methodistischen Lesern konnte dieser Kommentar problemlos eingeführt werden. Aber unter presbyterianischen Lesern sollte er nicht eingeführt werden. Orthodoxe Theologen sahen im „Abingdon Bible Commentary“ eine häretische Schrift. So wurde

¹⁰⁰ 1934 betonte der amerikanische Missionar S. A. Moffet in einem Gottesdienst anlässlich des 50jährigen Bestehens der koreanischen protestantischen Kirchen, dass diese das Evangelium, das sie vor 50 Jahren von den Missionaren empfangen hatten, immer gleich verkünden werden. Vgl. Y.-S. Kim: *Koreanische Kirchengeschichte*. Seoul 1956. 190 ff..

¹⁰¹ Y.-S. Kim: *Kirchengeschichte*. 178.

¹⁰² F. C. Eiselen/E. Lewis und O. G. Downey Hrsg.: *The Abingdon Bibel Commentary*. Abingdon Cokesbury Press 1929.

der Kommentar als häretisch abgestempelt und die Pastoren, die bei seiner Übersetzung mitgewirkt hatten, von der Generalsynode bestraft.¹⁰³ Die Auseinandersetzung endete mit dem Sieg der Fundamentalisten, wodurch sich in der Theologie der Presbyterianischen Kirche die fundamentalistischen Tendenzen beschleunigten. Eine Folge davon war eine Schwächung der sozialen Tätigkeit der Kirche. Denn die Fundamentalisten legten besonderes Gewicht auf die Erlösung der Seele des Individuums im Jenseits, wobei gesellschaftliche und politische Anliegen untergeordnet wurden.

Am 15. August 1945 wurde Korea durch die bedingungslose Kapitulation Japans von der langen Herrschaft Japans befreit. Seine protestantischen Kirchen dagegen gerieten in Machtkämpfe und auf den Weg von Kirchenspaltungen. Und im Gefolge der Auseinandersetzung über die kirchliche Autorität, die in den 1930er Jahren begonnen hatte, wurde Pfarrer Ch.-Ch. Kim, der Gründer der PROK, in den 1950er Jahren entlassen.

2.2.5 Neuanfänge der Kirchen „von unten“: Seit 1960

Nach der Befreiung von der japanischen Kolonialherrschaft ereigneten sich die Teilung des Landes, der Koreakrieg, die Revolution vom 19. April 1960¹⁰⁴ und der Militärputsch vom 16. 5 1961.¹⁰⁵ Der Entwicklungsweg Südkoreas, der mit der Machtüber-

¹⁰³ Es waren dies: P.-K. Chae, K.-S. Han, Ch.-K. Song und Ch.-Ch. Kim. Vgl. Y.-S. Kim: *Kirchengeschichte*. 179-185.

¹⁰⁴ Die sogenannte Aprilrevolution von 1960 war die erste große Studentenbewegung nach Erlangung der Unabhängigkeit und nach Teilung des koreanischen Staates. Offenkundiger Wahlbetrug bei den Präsidentschaftswahlen vom März 1960 hatten in den Städten Masan und Seoul Studentendemonstrationen provoziert. Durch die daraus resultierende Aprilrevolution wurden der damalige Präsident Rhee und sein Regime sowie die sogenannte 1. Republik gestürzt.

Die Aprilrevolution war die erste Bewegung gegen die Regierung und gegen ihre ideologische Trennung und widersprüchliche Führung der Gesellschaft.

¹⁰⁵ Nach dem Übergang zu Demokratie durch die neue Verfassung übernahm P.-S. Yun das im wesentlichen auf repräsentative Funktionen eingeschränkte Präsidentenamt, während M. Chang das in seiner Kompetenz wichtigere Amt des Premierministers übernahm. M. Chang war als integrier, vorsichtiger und demokratisch gesinnter Mann bekannt, zeigte aber Führungsschwächen. In einer allgemeinen Atmosphäre von Unordnung regte sich in der Regierung, der Bevölkerung und in den Kirchen wenig Widerstand, als rund 3 600 Soldaten aus verschiedenen Armeeeinheiten 1961 einen Militärputsch durchführten. Die ge-

nahme des Militärs im Jahr 1961 begann, ist durch eine besondere Industrialisierungs- politik und -strategie bestimmt, die die Wirtschaft Südkoreas im ganzen umorientierte. In diesem Prozess erfuhr Südkorea bereits in den 70er Jahren enorme gesellschaftliche Veränderungen. Die Industrialisierung brachte soziale Konflikte mit sich. Die Proteste des Volkes wurden von staatlicher Seite unterdrückt und die Demokratie außer Kraft gesetzt. In dieser Situation, in der politische Unterdrückung und soziale Ungerechtigkeit zunahmen, nahmen die sozial engagierten Christen ihre missionarische Aufgabe wahr und setzten sich für Menschenrechte und Demokratie ein.

2. 3 Zur Entwicklung der PROK

2.3.1 Zu den Wurzeltraditionen der PROK

Die Entstehung der PROK hängt eng mit der protestantischen Kirchengeschichte Koreas, ja sogar mit der allgemeinen Geschichte des Landes. In diesem Abschnitt stelle ich kurz die wichtigsten Wurzeltraditionen der PROK dar.

Forscher meinen *zunächst*, dass die von Koreanern in der nördlichen Mandschurei gebildete christliche nationale Bewegung in der Vorgeschichte der PROK eine wichtige Rolle gespielt hat. Wegen der Verstärkung der japanischen Kolonialherrschaft waren viele Koreaner aus politischen, sozialen und religiösen Gründen in die nördliche Mandschurei ausgewandert; darunter vor allem auch die Initiatoren einer Nationalbewegung. Bedeutende Persönlichkeiten waren unter diesen Ch.-J. Mun, dessen Sohn J.-R. Mun, Y.-Y. Kim, Ch.-S. Gu, B.-G. Gang, M. Jin, Y.-H. Kim, D.-H Lee, J.-M. Chung.¹⁰⁶ Die koreanischen protestantischen Christen, die während der 1910er Jahre in der nördlichen Mandschurei lebten, hatten nicht in einer konservativen, individualistischen Glaubeinstellung stagniert. Sondern sie mühten sich um die Beseitigung politischer und sozialer Probleme und um die Wiedergewinnung der Unabhängigkeit Koreas. Dabei

samte Militärführung stellte sich bald hinter die Putschisten. Unter Führung von Generalmajor Ch.-H. Park dauerte die Militärdiktatur vom 16. Mai 1961 bis zum 26. Oktober 1979.

¹⁰⁶ Vgl. K.-B. Min: „Die Zeit Ahn Byung-Mus“. In: Korea Theological Study Institute Hrsg.: *Galiläa, Jesus und Ahn Byung-Mu*. Seoul 1998. 139-154.

spielten die Kirchengemeinden eine wichtige Rolle.¹⁰⁷ Nach der Befreiung von der japanischen Kolonialherrschaft, 1945, wurde die PROK von Leuten aufgebaut, die die Behebung politischer und sozialer Probleme anstrebten.

Ein *zweiter* Einfluss auf die Gründung der PROK waren die Aktivitäten kanadischer Missionare. 1888 waren als erste kanadische Missionare die Missionare Gail, Penwick, Hadi and Ebison nach Korea gekommen. Sie arbeiteten dafür, das Korea eine eigenständige, von Einheimischen gestaltete protestantische Kirche bekommt. Von der Kanadischen Presbyterianischen Kirche 1898 nach Korea entsandte Missionare unterstützten die Unabhängigkeitsbewegung Koreas. Dabei haben vor allem die Missionare in der nördlichen Mandschurei, anders als die in Korea, an ihrer Opposition gegen den Imperialismus Japans festgehalten und diese gefördert.¹⁰⁸

Im Juni 1925 wurden die Kanadische Presbyterianische Kirche, die Kanadische Methodistische Kirche und die Vereinigte Kanadische Kirche zur Vereinigten Kirche Kanadas (UCC) vereinigt. Dadurch wurde ihre theologische Einstellung progressiver als zuvor.

Die Missionare der UCC zeigten den koreanischen Kirchenführern neue theologische Methoden und Tendenzen; darunter vor allem die vergleichende Religionsforschung, die Ablehnung der Lehre der Verbalinspiration, die Verneinung eines fehlerlosen, wörtlichen Biblizismus und die Erforschung der Bibel mit historisch-kritischen Methoden. Mit solchen Erkenntnissen wuchsen in der nördlichen Mandschurei progressive Theologen wie C.-J. Kim, J.-R. Mun, I.-H. Mun, D.-H. Mun, B.-M. Ahn und W.-Y. Kang heran.¹⁰⁹ Und in der Provinz Hamgeung wuchsen G.-S. Kim, H.-Y. Choi, Y.-J Kim und Ch.-B. Kim heran.¹¹⁰

Eine *weitere* Einflussgröße bei der Gründung der PROK war der Radikale Glaubensverein. 1932 organisierte H.-U. Shin, Generalsekretär des YMCA, mit ökumenischen Prin-

¹⁰⁷ PROK Hrsg.: *100jährige*. 296.

¹⁰⁸ PROK Hrsg.: *100jährige*. 306.

¹⁰⁹ Vgl. K.-B. Min: „*Die Zeit Ahn Byung-Mus*“. 145.

¹¹⁰ PROK Hrsg.: *100jährige*. 312.

zipien den Radikalen Glaubensverein.¹¹¹ Diese Bewegung opponierte gegen fundamentalistischen Glauben, die Anmaßung der ausländischen Missionare und die konservative, machtorientierte und zentralistische Tendenz der protestantischen Kirchengemeinden. Denn in der nordwestlichen presbyterianischen Kirche Koreas beherrschten die konservativen Missionare S.A. Moffet, G. Lee und J. G. Holdcroft weitgehend die Kirche.¹¹² Der Radikale Glaubensverein hatte sein Zentrum in Gwung-Sung im heutigen Seoul. Er war ökumenisch eingestellt.

Die Missionspolitik der ausländischen Missionare und die von Ihnen betriebene theologische Ausbildung verursachten in den protestantischen Kirchen Koreas für Aufregung. Die Missionare hatten sich 1890 für das Nevius-Prinzip¹¹³ als Missionsprinzip entschieden. Dieses war aber nur von den presbyterianischen Kirchen übernommen worden. Die Neviusmethode beinhaltete 1) das Prinzip von Bibelstudien, 2) Missionsreisen der Missionare zu den Ortsgemeinden, 3) das Prinzip der Selbstausbreitung der Ortsgemeinden, 4) das Prinzip der Selbstverwaltung der Ortsgemeinde und 5) das Prinzip der finanziellen Selbsterhaltung der Ortsgemeinde.¹¹⁴

Diese Prinzipien trugen zur Selbständigkeit der presbyterianischen Kirchengemeinden Koreas bei. Und sie motivierten die Glieder der Gemeinden zur Teilnahme an der Missionsarbeit. Und folglich wuchsen die Kirchengemeinden und die Kirche als Ganze. Ein Problem war aber die grundsätzliche Politik, die hinter dieser Missionsmethode stand. Bei der Ausbildung einheimischer Pfarrer gab es die Prinzipien: 1) In der Anfangsphase der Mission sollen Koreaner nicht zum Studium in die U.S.A. gehen. 2) Ein Kandidat für das Pfarramt muss, damit er Menschen zu „mutigen Soldaten Christi mit Missionseifer“ machen kann, ein „Mann des Heiliges Geistes“ sein. 3) Das Bildungsniveau der Pfarrer soll auf die „Elementarstufe“ beschränkt bleiben.

Diese Prinzipien zeigen deutlich, dass die theologische Ausbildung durch die ausländischen Missionare nicht auf die Selbständigkeit der koreanischen Pfarrer zielte. Die theo-

¹¹¹ Hauptträger waren Presbyterianer und Methodisten. Presbyterianer bei der Gründung waren T.-J. Ham, S.-J. Choi, Y.-H. Park, Y.-S Gwon und P.-S. Chun.

¹¹² PROK Hrsg.: *100jährige Geschichte*. 313.

¹¹³ Vgl. C. A. Clark: *The Korean Church and the Nevius Methods*. Seoul 1937.

¹¹⁴ Vgl. C. C. Vinton: „*Presbyterian Mission Work in Korea*“. In: *The Missionary Review of the World*. N.S.. 619. 1893. 671.

logische Ausbildung war Ausdruck eines geistlichen Kolonialismus, der eine amerikanischen, fundamentalistische und orthodoxe Theologie vermitteln sollte.¹¹⁵ Dadurch wurde die Abhängigkeit von den ausländischen Missionaren gestärkt und die Theologie der koreanischen presbyterianischen Kirche unterdrückt bzw. sogar verwüstet. 1941 brach zwischen Japan und den USA der Krieg aus. Und die ausländischen Missionare mussten Korea verlassen. Schon 1938 war das Theologische Seminar in Pyoengyang geschlossen worden. Damit ging die Phase der von ausländischen Missionaren beherrschten theologischen Ausbildung zu Ende. Schon 1939 gründeten Führer der koreanischen Kirche, die mit der Missionspolitik und der fundamentalistischen Ausbildung durch die Missionare unzufrieden waren, in Seoul das Chosun Theologische Seminar.

2.3.2 Gründung des Chosun Theologischen Seminars

Finanziert von D.-H. Kim bildeten Y.-Ch. Kim und Ch.-M. Chae am 27. März 1939 ein Vorbereitungskomitee zur Gründung eines theologischen Seminars mit dem Namen Chosun Theologisches Seminar. Und im Herbst 1939 begannen sie, im Gemeinderaum der Seungdong Kirche in Seoul Unterricht zu geben. Weil es nun eine von Koreanern finanzierte und von koreanischen Führungskräften betriebene theologische Ausbildung gab, war dies ein bedeutendes Ereignis in der Geschichte des koreanischen Protestantismus.

Grund für die Gründung des Chosun Theologischen Seminars war nicht nur die Ablehnung ausländischer Missionare und ihrer Lehr- und Ausbildungspraxis. Sondern man wollte auch eine einheimische protestantische Kirche aufbauen und gestalten. Dafür arbeiteten Leute wie Ch.-G. Song, T.-Y. Ham, I.-G. Yun, Ch.-Ch. Kim, Y.-J. Kim und D.-H. Kim.¹¹⁶

Im April 1940 formulierte Ch.-Ch. Kim die Ziele der theologischen Ausbildung im Seminar folgendermaßen: 1. Wir wollen die koreanische Kirche in ihrer Missionsfähigkeit sowie ihrer Theologie auf den internationalen Stand bringen. 2. Um dieses Ziel zu erreichen, wollen wir die Studenten durch theologische Studien in Frömmigkeit und Freiheit

¹¹⁵ Ch.-Ch. Kim: *Koreanische Kirche und die Aufgabe christlicher Studenten*. In: Ch.-Ch. Kim: *Sämtliche Werke von Kim Chae-Chun*. Band 17. 370-371.

¹¹⁶ PROK Hrsg.: *100jährige*. 331.

ausbilden, damit sie den biblischen Glauben erreichen. 3. Die Professoren werden die Studenten ohne Beschränkung in die verschiedenen Theologien einführen, damit sie die Richtigkeit der calvinistischen Theologie aus eigener Entscheidung anerkennen. 4. Der biblisch-historische Kritizismus wird die Basis der Bibelstudien. Allerdings bleibt die Bestimmung der theologischen Richtung davon unabhängig. 5. Wir verlangen mit Rücksicht auf die konstruktive und praktische Seite der koreanischen Kirche eine den Glauben und die Tat inspirierende Theologie. Wir wollen die mit Streitigkeit, Haß und Komplott vermischte theologische Auseinandersetzung, die in der Kirche nur Schaden anrichtet, vermeiden.

2.3.3 Gründung der PROK

Am 19. April 1940 wurde das Chosun Theologische Seminar im Gemeinderaum der Seungdong Kirche in Seoul offiziell eröffnet. Es zielte mit seiner theologischen Ausbildung auf reformierte Theologie, wobei aber verschiedene Theologien der Welt mitdar gestellt wurden. Dabei war, weitgehend wissenschaftliche Freiheit gegeben, die historisch-kritische Bibelinterpretation eingeführt und der ökumenische Gedanke eingebracht; alles Dinge, die die ausländischen Missionare nicht erlaubt hatten.¹¹⁷

Während des Zweiten Weltkrieges, von 1940 bis 1945, konnte die Ausbildung im Chosun Theologischen Seminar ohne Probleme weitergehen. Im Juni 1946 wurde das Seminar dann von der Generalsynode der Presbyterianischen Kirche der Republik Korea als Seminar der Generalsynode anerkannt. Seit der Begründung von Chosun Theologischen Seminar lehrte Kim Chae-Chun die historisch-kritische Methode bzw. die Theologien von Karl Barth und Emil Brunner.

1947 kam es dann aber zum Streit.¹¹⁸ Es kam durch eine Gruppe von Studenten des Seminars, die gegen „unerträglich liberaltheologische Vorlesungen im Seminar Chosun“ protestierten, zu einem Spaltungsmanöver. Studenten, die aus dem Theologischen Seminar in Pyoengyang aufgenommen worden waren, reichten am 18. April 1947 bei der Generalsynode eine Beschwerde ein. In dieser warfen sie Professor Ch.-Ch. Kim „Verneinung der Verbalinspirationslehre“ und besonders „aufgrund von Forschung nach den

¹¹⁷ Vgl. PROK Hrsg.: *100jährige*. 356.

¹¹⁸ Vgl. PROK Hrsg.: *100jährige*. 351.

Prinzipien der historisch-kritischen Methode Verneinung der Autorschaft Mose beim Pentateuch“ vor.¹¹⁹

Während dieses von fundamentalistischen Synodalen mitinszenierten Skandals musste sich Ch.-Ch. Kim, von der Synode dazu aufgefordert, verteidigen. Und er musste versichern, trotz seiner kritischen Forschungsmethoden an die „unfehlbare Autorität der Heiligen Schrift als geschriebener Heilsoffenbarung Gottes“ zu glauben und sich „für eine selbständige koreanische Kirche in ökumenischem Geist einsetzen“ zu wollen.¹²⁰

Mit der Zeit weiteten sich die hier angelegten Konflikte auf die ganze Kirche aus. Die Untersuchungskommission der Synode, in der die konservativen „Nordwestler“ die Mehrheit hatten, empfahl der Generalsynode, Ch.-Ch. Kims schriftliche Verteidigung für dogmatisch unrichtig zu erklären und abzulehnen. Denn eine historisch-kritische Kritik der Heiligen Schrift sei unzulässig.¹²¹

Dagegen stellte sich das progressive Kuratorium des Chosun Theologischen Seminars einstimmig hinter Ch.-Ch. Kims Aussagen und warf der Untersuchungskommission theologische Ignoranz und auf in der Provinz liegenden Interessen gründende Parteilichkeit vor. Die Verantwortlichen des Chosun Theologischen Seminars vertraten damals eine Position, die auf der Linie orthodoxer Theologie des 17. Jahrhunderts, liberale Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts, neoorthodoxe Theologie K. Barths und E. Brunners lag.¹²²

Während des Andauerns des Konfliktes, im August 1948, wurde das Chosun Theologische Seminar (seit April 1951: Hankuk Theologische Hochschule) vom Kultusministerium akkreditiert¹²³. Um dem sich ausweitenden „theologischen Streit“ die Spitze zu nehmen, beschloss die Generalsynode vom April 1949 unter starkem Einfluss amerikanischer Missionare, in Seoul für 51 rebellierende Studenten ein zweites presbyterianisches Seminar zu gründen; mit dem Fundamentalisten H.-N. Park, der daraufhin das

¹¹⁹ Vgl. Y.-S. Kim: *Kirchengeschichte*. 216-222.

¹²⁰ Vgl. Y.-S. Kim: *Kirchengeschichte*. 222-225.

¹²¹ Besonders H.-Y. Park, der damalige Führer der orthodoxen Theologie, kritisierte die historisch-kritische hermeneutische Methode als zerstörend. Vgl. PROK Hrsg.: *100jährige*. 359.

¹²² PROK Hrsg.: *100jährige*. 362.

¹²³ PROK Hrsg.: *Die PROK: Geschichte, Missionspolitik und Stellungnahmen*. Seoul 1978. 12-13.

Dieses Seminar war die erste kirchliche „Hochschule“ in Korea überhaupt.

Koryo Seminar verließ, als Rektor. Praktisch bedeutete dies, dass die Spaltung des konservativeren und progressiveren Lagers der Presbyterianischen Kirche anerkannt und abgesegnet war. Zu einer Zuspitzung des Konfliktes kam es dann, nachdem ein Versuch die Synode gescheitert war, beide Schulen zu vereinigen.

Im November 1949 war der Schweizer reformierte Theologe E. Brunner in Korea. Und er warnte vor der „Verbalinspirationslehre“ und der „unfehlbaren Autorität der Heiligen Schrift“ als Häresien. Er sah im Fundamentalismus ein entscheidendes Hindernis bei der Missionierung Koreas, wie er in seinem in Korea viel zitierten Reisebericht an den Northern Presbyterian Board of Foreign Missions in den USA sagte: „Der Fundamentalismus, in Europa unbekannt, ist eines der grössten, wenn nicht das grösste, Hindernis dabei, Korea zu einer christlichen Mission zu machen ... Die fundamentalistischen Seminare zeigen ihre unglaubliche Intoleranz und Enge, wobei sie mir auch nicht erlauben, ihre Studenten anzusprechen ... Die ganze Situation ist tragisch. Korea ist offen für das Evangelium, aber der Fundamentalismus hält Korea davon ab, christlich zu werden, und dies allein wegen einer von Menschen gemachten, judaistischen Theorie, die mit der Botschaft Jesu im Neuen Testament nichts zu tun hat. Schicken Sie bitte nur die Missionare, die diesen Unterschied kennen und fähig sind, das Evangelium den Koreanern so präsentieren zu können, oder die Missionare, die die Wahrheit lieben.“¹²⁴

Die Synodalsitzung über die Frage der Vereinigung der beiden Seminare fand vom 21. bis 26. April 1950 statt, zwei Monate vor dem Ausbruch des Koreakrieges. Dabei gingen die Leidenschaften so hoch, dass die Polizei gerufen werden musste, um Ordnung zu schaffen. Die Folgesynode fand im Mai 1951 in Pusan statt, wo die Synode wegen des Krieges Zuflucht gesucht hatte. Dabei wurde entschieden, die Hankuk (ehemals Chosun) Hochschule nicht mehr anzuerkennen und an seiner Stelle als „einzig rechtmäßige“ Pfarrerausbildungsstätte das „Presbyterianische Seminar“ zu gründen; unter der Leitung fundamentalistischer amerikanischer Missionare.

Die Spaltung war so gut wie vollzogen, als die Generalsynode vom April 1952 in Taegu mit derselben Stimmenmehrheit beschloss, den Absolventen der Hankuk Hochschule

¹²⁴ Vgl. Y.-S. Kim: *Kirchengeschichte*. 213-214.

das Recht auf das Pfarrexamen zu verweigern, Ch.-Ch. Kim zu exkommunizieren, seinen progressiven kanadischen Lehrstuhlkollegen W. Scott einem Disziplinarverfahren zu unterziehen und alle Pfarrer, die diese beiden Hochschullehrer unterstützten, kirchenrechtlich zu bestrafen. Die Generalsynode vom 25. April 1953 bestätigte die Legitimation der Entscheidungen der 37. und 38. Generalsynode. Daraufhin verließen die Synodalen, die das Chosun Seminar unterstützten, die Synode. Damit war der Streit entschieden.

Etwa sechs Wochen später, am 10. Juni 1953, kamen 47 Synodale aus allen 9 Bezirks-synoden an der Hankuk (früher: Chosun) Hochschule zur „rechtmäßigen Generalsynode“ zusammen. Und sie erklärten die Gründung einer „nicht gespaltenen, sondern erneuerten“ Presbyterianischen Kirche. Diese wurde auf der nächsten Generalsynode vom 10. Juni 1954 in Presbyterianische Kirche in der Republik Korea (PROK) umbenannt.

In ihrer Gründungserklärung verpflichtete sich die PROK:

1) sich der befreienden Heilsbotschaft ohne jegliche Form von Pharisäismus zu widmen; 2) die glaubens- und theologiewissenschaftliche Freiheit unter der loyalen Beibehaltung der reformierten Tradition zu gewähren, 3) die selbständige Kirche ohne sie versklavende Aussenabhängigkeit zu konsolidieren, 4) sich für die weltweite Ökumene einzusetzen, 5) sich als missionarische Kirche zu gestalten, um das ganze Evangelium dem ganzen Leben zu verkündigen.¹²⁵

2.4 Verhältnis der PROK zu anderen Denominationen

2.4.1 Kirchenspaltungen: Vorgangs- und Faktorenanalyse

Ein erstaunliches Wachstum ist die Sonnenseite der Erfolgsgeschichte des Protestantismus in Korea. Die Schattenseite ist seine erstaunliche Zersplitterung. Während der letzten 50 Jahre hat sich die presbyterianische Kirche in mehr als hundert Denominationen aufgespalten:

¹²⁵ Vgl. PROK Hrsg.: *100jährige*. 377.

„Südkoreas Protestantismus ist zerrissen in viele kleine verschiedene Denominationen und Kirchen. Es gibt insgesamt zwischen 114 und 168 protestantische Denominationen, die andere Konfessionen zum Teil nicht anerkennen und oft selbst mit den übrigen protestantischen Denominationen nicht kooperieren. Die Zahl der protestantischen Kirchen allein liegt zwischen 74 und 130, die sich mit Ausnahme der PROK alle Presbyterianische Kirche von Korea (PCK) nennen“¹²⁶ Die PCK hat sich seit 1953 in 73 bis 129 Denominationen gespalten, die alle den Namen PCK tragen.¹²⁷ Zur Unterscheidung bezeichnet man sie mit einem Zusatz; z.B. PCK-Hapdong.

Die PCK-Hapdong ist die größte Denomination und weder Mitglied im Nationalrat der Kirchen Koreas (NCKK) noch im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK). Viele konservative Kirchen lehnen aus zumeist theologischen Gründen die Ökumenische Bewegung ab. Und als Alternative zum Weltrat der Kirchen (WCC) gründeten die konservativen Denominationen Koreas die Koreanische Christliche Union (KCU). Im ÖRK Koreas sind hauptsächlich Tonghap und Kichang (PROK) vertreten. Nur acht Denominationen sind Mitglied im Nationalen Rat der Kirchen Koreas (NCKK).¹²⁸

Der koreanische Protestantismus ist stark auf seine jeweilige Denomination beschränkt. Deshalb hat es immer Schwierigkeiten bei der ökumenischen Arbeit und bei der Wahrnehmung sozialer Verantwortung gegeben. Jetzt gibt es Bemühungen, alle Denominationen bzw. alle presbyterianischen Denominationen zu vereinigen. Dabei ist wichtig, den Spaltungsprozess und die Spaltungsgründe kritisch zu reflektieren.

Wegen der Beschränkung der Arbeit auf die PROK und aus anderen Gründen der Eingrenzung der Arbeit beschränke ich mich aber bei der folgenden Behandlung der Kirchenspaltungen auf die Spaltungen der presbyterianischen Kirchen. Der Spaltungspro-

¹²⁶ M. Rhinow: „Die Kirchen Südkoreas“. In: *Korea Forum*. Nr 2. 1998. 23.

¹²⁷ Die Zahlenangaben variieren so stark, weil viele Denominationen keine eigene administrative Infrastruktur haben oder nicht als Denomination anerkannt und geführt werden.

¹²⁸ Es sind dies: Die Presbyterianische Kirche Koreas (PCK-Tonghap), die Methodistische Kirche Koreas, die PROK, die Heilsarmee, die Anglikanische Kirche, eine Gruppe von acht kleinen evangelischen koreanischen Kirchen; sowie seit 1966 die kleine Orthodoxe Kirche und die Pfingstkirche Assemblies of God. Vgl. M. Rhinow „Die Kirchen Südkoreas“. 25.

zess der PROK wurde bereits oben behandelt. Deshalb wird er im Folgenden nicht mehr dargestellt.

2.4.1.1 Spaltung der Koryo-Gruppe

Zur ersten Spaltung kam es 1952, als sich die konservative Koryo-Gruppe von der presbyterianischen Kirche trennte. Nach der Befreiung von der japanischen Kolonialherrschaft, 1945, hatten viele presbyterianische Pastoren und Theologen nur halbherzig die Teilnahme an der Shintoverehrung während der Kolonialzeit verarbeitet. Deshalb hatte die sog. Koryo-Gruppe 1946 in Pusan zur Ausbildung von Pfarrern ein eigenes Seminar gegründet. Dieses war jedoch von der zuständigen Synode nicht anerkannt worden. Es kam zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Befürwortern und Gegnern der kirchlichen Erneuerungsbewegung. Der Streit eskalierte. Und die Koryo-Gruppe wurde schließlich aus der Synode ausgeschlossen und bildete im September 1952 ihr eigene Synode.

Im September entschied die Generalsynode von Geungnam, das theologische Seminar der Koryo-Gruppe nicht anzuerkennen. Dies geschah jedoch nicht wegen der mangelnden Bewältigung der Kolonialzeit, sondern wegen des Einflusses von J. Gresham Machen, eines führenden Fundamentalisten der amerikanischen presbyterianischen Kirche.¹²⁹

Inzwischen war die presbyterianische Generalsynode gespalten. Die Mehrheit unterstützte die Position der Generalsynode von Geungnam. Und die Minderheit stand auf der Seite der Koryo-Gruppe. Auf der 36. Presbyterianischen Generalsynode vom Mai 1951 wurde der Minderheit das Recht entzogen. Und schließlich wurde sie ausgeschlossen.¹³⁰ Die ausgestoßene Koryo-Gruppe bildete im September 1952 eine unabhängige Generalsynode.¹³¹

¹²⁹ Vgl. Y.-S. Kim: *Kirchengeschichte*. 155.

¹³⁰ Vgl. Y.-H. Nam: *Koreanische Kirche und die Denominationen*. Seoul 1988. 334-335.

¹³¹ 1953 gehörten 363 Gemeinden und 50 Pastoren zur Koryo-Gruppe. 1956 waren es 568 Gemeinden und 102 Pastoren. Das entspricht ungefähr 10% aller presbyterianischen Gemeinden. 2002 gehörten 1 460 Gemeinden und 3 670 Pastoren zur Koryo-Gruppe.

2.4.1.2 Spaltung der Tonghap-Pa und der Hapdong-Pa

1959 spalteten sich die beiden übrigen Flügel der presbyterianischen wegen des Themas ökumenische Bewegung. Die PROK war ist für die ökumenische Bewegung sehr aktiv. Und sie spielt im Ökumenischen Rat der Kirchen Koreas (KNCC) eine führende Rolle. Im Gegensatz dazu bezog die konservative Koryo-Gruppe bereits in den fünfziger Jahren Stellung gegen den ÖRK. Und viele konservative Glieder der Chonghoe-Gruppe stellten sich im Laufe der Zeit auf die Seite der Gegner des ÖRK.

Die Konservativen, die mit der Nationalen Vereinigung von Evangelikalen (NAE)¹³² in den USA und schließlich mit der Weltgemeinschaft der Evangelikalen (WEF) Verbindung bekamen, hatten kein Vertrauen zum ÖRK. Die verbliebene Chonghoe-Pa hatte in dieser Frage keine einheitliche Position. Es gab einen konservativen Flügel, der im ÖRK Tendenzen zur Bildung einer einzigen Weltkirche vermutete und dadurch die eigene calvinistische Identität gefährdet sah. Diesem stand eine Fraktion gegenüber, der für die ökumenische Bewegung aufgeschlossen und im ÖRK lediglich ein Gremium zur gegenseitigen Annäherung sah.

Zwischen diesen beiden Parteien kam es zu einem Machtkampf, der 1959 mit einer Spaltung endete. Jene, die den ÖRK befürworteten, schlossen sich in der Tonghap zusammen. Und die anderen bildeten die Hapdong. Die 44. Generalsynode, die im September 1959 in Taechon abgehalten wurde, wurde am ersten Tag der Auseinandersetzung der beiden Gruppen unterbrochen. Und am 24. November 1959 hielten beide Gruppen getrennte Generalsynoden ab. Dabei kam Hapdong-Gruppe, die gegen den ÖRK war, in der Seundong Kirche zusammen, während sich die Tonghap-Gruppe in der Saemunan Kirche versammelte.¹³³

2.4.1.3 Analyse der Spaltungsfaktoren

¹³² Die National Association of Evangelicals (NAE) entstand 1942 in den USA. Und die Evangelische Gemeinschaft der koreanischen Kirche trat ihr 1952 bei.

¹³³ Vgl. S.-Ch. Chun: *Schism and Unity in the Protestant Churches of Korea*. Seoul 1979. 265.

Was waren die Gründe für die Spaltung der Kirche? Forscher sind sich einig, dass die Spaltung auf religiöse und soziale Faktoren zurückgeht. Aber sie sind schwerpunktmäßig unterschiedlich.

S.-Ch. Chun meint in seiner Dissertation, dass theologischer Dogmatismus und die Wirtschaftskrise die Führer der Kirche zu schismatisch provinziellem Denken führten und sie veranlassten, die presbyterianische Kirche zu teilen. Dabei seien es ultrakonservative Fundamentalisten gewesen, deren Denken keine Meinungsverschiedenheiten zuließ, die die Spaltung letztlich verursacht hätten.

Nach P.-B. Park¹³⁴ waren bei der Spaltung soziologische Faktoren entscheidender als theologische. Dabei gründet P.-B. Parks Argumentation auf der Theorie H. R. Niebuhrs¹³⁵, wonach Konfessionalismus aus einem Kompromiss zwischen der Christenheit und der Welt resultiert. In Anlehnung an die Theorie H. R. Niebuhrs meint P.-B. Park, dass es für die Einheit der Kirche notwendig sei, dass die soziologischen Faktoren durch das christliche Evangelium überwunden und in eine Gemeinschaft der Liebe assimiliert werden.¹³⁶

J.-H. Park¹³⁷ hat in seiner Dissertation verschiedene Faktoren der Kirchenspaltung analysiert. Dabei kritisiert er stark die Aktivitäten der Missionare und Fundamentalisten in der Kirche. Und er fordert für die Versöhnung der gespaltenen Kirche eine Solidargemeinschaft in der Kreuzesnachfolge.

Nach M.-Y. Lee ist der Hauptfaktor bei der Kirchenspaltung die regionale Trennung, die von den Missionaren seit den Anfängen der Missionsarbeit durchgeführt wurde. Zum Beispiel war das Zentrum der Koryo-Gruppe die Provinz Gyeongnam, für die australische presbyterianische Missionare zuständig waren. Und das Zentrum der Mittelpunkt der PROK war die Provinz Hamgyong, die von kanadischen presbyterianischen Missionaren betreut wurde und PCK für amerikanische Presbyterianische Missionare zuständig.

¹³⁴ P.-B. Park: *Problems of Church Divisions in Korea*. In: P.-B. Park: *The Christian Ethics and the Korean Culture*. Seoul. 1983. 707-717.

¹³⁵ Vgl. H. R. Niebuhr: *The Social Structure of Denominationalism*. New York 1929. 3-25.

¹³⁶ P.-B. Park: *Church Divisions*. 717.

¹³⁷ J.-H. Park: *Das Ringen um die Einheit der Kirche in Korea*. Diss. Tübingen. 1985. 67-111.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Presbyterianische Kirche Koreas hat eine amerikanische, konservative und fundamentalistische Theologie geerbt. Problematischer ist jedoch die fundamentalistische Gesinnung, die diese schuf: Erstens die Auffassung, dass die orthodox- fundamentalistische Theologie die einzige absolut gültige Theologie sei. Zweitens ihr Dogmatismus, der im eigenen Glaubensbekenntnis eine absolute Autorität für das Leben und den Glauben sieht. Von daher kann man sagen, dass diese Gesinnung und die autoritäre Institutionalisierung der koreanischen presbyterianischen Kirche die Spaltungen verursachten.

2.4.2 Einheitsbemühungen einer presbyterianischen Konföderation

In den 1960er Jahren gab es unter den gespaltenen presbyterianischen Denominationen Koreas einige Unionsversuche. Nach der dritten Spaltung, der zwischen Hapdong und Tonghap, trafen im Oktober 1959 die Hapdong-Kirche und die Koryo-Kirche, beide sehr konservativ und antiökumenisch, folgende Unionsvereinbarungen:

- 1 Festhalten am Antiökumenismus und Absage an alle ÖRKbezogenen Institutionen und Dienste;
- 2 Annahme der auf dem Bekenntnis von Westminster gründenden 12 Artikel des presbyterianischen Bekenntnisses;
- 3 Neugründung des Seminars mit gleichberechtigter Beteiligung am Kuratorium;
- 4 Annahme der neuen Kirchenverfassung zunächst für eine zehn Jahre dauernde Probeperiode.¹³⁸

Diese Kirchenunion brach jedoch nach zwei Jahren zusammen. Dabei war dieser Unie-rungs- und Wiedertrennungsvorgang durch folgende Einheitsproblematik bestimmt: Erstens lag dem Unternehmen mit dem fundamentalistischen Presbyterianismus eine theologisch problematische Position zugrunde. In dieser gab es keinen Platz mehr für den Grundsatz reformierter Theologie einer *Ecclesia semper reformanda*. Die zweite die Union schließlich wieder sprengende Kraft im Unionskonsens war der Antiökumenismus, der mit der fehlenden Reformbereitschaft zusammenhängt.

¹³⁸ H.-K. Chang: *Geschichte der koreanischen presbyterianischen Kirche*. Pusan 1970. 418-420.

Parallel zu den Unionsverhandlungen zwischen Koryo-Pa und Hapdong-Pa kamen solche zwischen Hapdong-Pa und Tonghap-Pa in Gang. Dabei machte die Hapdong-Pa in ihren Unionsvorschlägen von 1959 und 1962 u.a. folgendes zur unabdingbaren Bedingung: Austritt aus dem ÖRK und dem NCKK, Fusion beider Seminare auf der Grundlage fundamentalistischer Theologie, öffentliche Entschuldigungen der für Spaltung von 1959 verantwortlichen Koreaner und Missionare und deren Ausschluss von einer Beteiligung an der Unionssynode.

Daraufhin beschloss und vollzog die Tonghap-Pa im Februar 1959 „nur um des Friedens unserer getrennten Kirchen willen“ den Austritt aus dem ÖRK. Dafür verlangte sie aber von der Hapdong-Pa u.a. den Abbruch der Beziehungen zwischen der zukünftigen Unionskirche und dem Internationalen Rat der Christlichen Kirchen (ICCC), den Ausschluss von dessen Sympathisanten von der Unionssynode und die Fusion der Seminare unter Anstellung aller Mitglieder des Lehrkörpers, die es vor der Spaltung von 1959 gegeben hatte.¹³⁹ Damit schien zunächst der Hauptkonflikt um die ÖRK-Mitgliedschaft beigelegt zu sein, die damit verbundene Ideologiedebatte aber ging weiter. Auch blieb das gegenseitige Verlangen nach dem Abbruch der Beziehungen zum ICCC bzw. dem NCKK unerfüllt. So wurden keine Unionsfortschritte gemacht.

Zweite ernsthafte Unionsverhandlungen kamen erst 1968 zustande. Den beiden Kirchen wurden im Januar 1968 von dem aus sechs Mitgliedern bestehenden Verhandlungskomitee folgender „4-Punkte-Vereinbarungsentwurf“ vorgeschlagen:

1. Festhalten an der Westminster-Confession und der calvinistischen orthodoxen Theologie um des „puren biblischen Glaubens“ willen;
2. angesichts der heute „linksradikal“ gewordenen Ökumene den Austrittszustand beibehalten, den NCKK je nach Kräfteverhältnissen der Mitgliedskirchen neuorganisieren und evangelistisch und selbständig reorientieren, und im Falle der Nichterfüllung dieser Aufgabe in zwei Jahren aus dem NCKK austreten;
3. zur „selbständigen“ Gestaltung der Unionskirche die Missionsgesellschaften in die koreanische Kirche integrieren und die Missionsgelder direkt in die koreanischen Hände übergehen lassen;

¹³⁹ Presbyterian Theological Seminary Press Hrsg.: *Die 70jährige Geschichte des Presbyterianischen Theologischen Seminars*. Seoul 1971. 158.

4.gleichstarke Beteiligung beider Kirchen an Fakultät und Kuratorium des Seminary und die Neuanstellung der Mitglieder des Lehrkörpers mit der Bedingung der eidesstattlichen Verpflichtung auf den „1.Punkt“ der vereinbarung.¹⁴⁰

Die Hapdong-Synode von März 1968 stimmte der vorgeschlagenen Vereinbarung zu.¹⁴¹

Dadurch, dass die Tonghap-Pa aber im September 1969 den Wiederbeitritt zum ÖRK beschloss, hingen aber die Unionsverhandlungen nach langem Tauziehen in der Luft.

Im Vergleich zu den oben beschriebenen antiökumenisch gesinnten Unionsversuchen war die dritte Vereinigungsbewegung deutlich ökumenisch-missionarisch motiviert und geprägt. Die Synode der PROK im September 1960 forderte die „Einheit aller presbyterianischen Kirchen“ des Landes. Und sie begründete dies damit, dass die koreanischen Kirchen aufgefordert seien, „angesichts der unberechtigten Spaltungen des „Leibes Christi“ und besonders der politischen Kollaboration mit Rhee's Diktatur¹⁴² ein öffentliches Schuldbekenntnis abzulegen und um des Sendungsauftrages willen im gemeinsamen Zeugnis und Dienst die Einheit der Kirche zu erreichen“¹⁴³.

Diese Forderung wurde aber blockiert. Ein Grund dafür ist vielleicht gewesen, dass die konservative Mehrheit der Tonghap-Pa die Unionsverhandlungen mit der Hapdong-Pa, die bereits in Gang gekommen waren, wobei sich die Hapdong-Pa deutlich von der liberal-ökumenischen PROK distanziert hatte, nicht erschweren wollte. Ferner behinderten die amerikanischen Missionen eine Annäherung der Tonghap-Pa an den „unangenehmen Partner“ PROK.¹⁴⁴

Aufgrund der „Intrigen der Missionare“¹⁴⁵ und der „Diskriminierung bestimmter Unionspartner“¹⁴⁶ blieb deshalb der Aufruf zur Einheit ohne Resonanz. Aber seit 1965 wurde eine neue Form der Unionsbildung vorgeschlagen: eine presbyterianische Konföderation. Die PROK und die Tonghap-Pa empfahlen 1965 auf ihren jeweiligen

¹⁴⁰ J.-H. Park: *Das Ringen um die Einheit der Kirche in Korea*. 115-116.

¹⁴¹ H.-K. Chang: *Geschichte*. 403.

¹⁴² Gemeint ist die Kollaboration mit der Diktatur von Südkoreas erstem Präsidenten nach der Befreiung von der japanischen Kolonialherrschaft, Syngman Rhee.

¹⁴³ PROK Hrsg.: *Protokoll der PROK-Generalsynode*. Seoul 1961. 33-34, 99-100.

¹⁴⁴ *The Christian Press*. Seoul. 25. 9. 1961/ 3. 9. 1962.

¹⁴⁵ H.-R. Cho: *Hindernisse für die Erneuerung und Union der Kirche*. In: *Christian Thought*. 5/1964. Seoul 1964. 58-59.

¹⁴⁶ Protokoll der PROK-Synode. Seoul 1965. 47. Protokoll der Tonghap (PCK)-Synode. Seoul 1965. 509-511.

ration. Die PROK und die Tonghap-Pa empfahlen 1965 auf ihren jeweiligen Generalsynoden die Bildung einer presbyterianischen Konföderation. Ihr Zweck sollte sein, „die Presbyterianische Gemeinschaft und ihre gemeinsame missionarisch-diakonische Aufgabe zu fördern“¹⁴⁷. Aber es kam zu keinen Fortschritten mehr. Obwohl auch dieser Unionsvorschlag resonanzlos blieb, ist die Tatsache wichtig, dass man, was davor überhaupt nicht der Fall war, den Einheitskonsens im gemeinsamen missionarischen Zeugnis und diakonischen Dienst suchte.

Die PROK ist von Anfang an ökumenisch gesinnt gewesen. 1959 trat sie in den KNCC und den WARC ein. Und im Oktober 1959 wurde sie Mitglied im ÖRK.¹⁴⁸ Die 50. Generalsynode der PROK richtete 1965 eine Sonderkommission für die Vereinigung der Denominationen ein und bemühte sich dadurch um eine Vereinigung der gespaltenen Kirchen Koreas.

2.5 Kapitelzusammenfassung

Die ersten protestantischen Kirchengemeinden Koreas entstanden vor etwa 120 Jahren dadurch, dass koreanische Laien die Bibel lasen, das Evangelium annahmen und sich von ausländischen Missionaren taufen ließen. Damit verwirklichten diese koreanischen Christen in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit auch die soziale Seite des christlichen Glaubens. In der Folgezeit übernahm aber vor allem die Presbyterianische Kirche Koreas die konservative und fundamentalistische Theologie nordamerikanischer Missionare, die Anfang des 20. Jahrhunderts etwa 10 Jahre lang die Kirche dominierte. Die fundamentalistische Theologie, der exklusivistische Einstellung und die autoritäre institutionelle Struktur der Kirchengemeinden verursachten schließlich mehrere Spaltungen der Presbyterianischen Kirche Koreas.

Die PROK entstand vor allem aus einem Protest gegen die von den amerikanischen Missionaren inaugurierte und implantierte Kirche. Ihre Theologie kam vor allem aus dem 1940 gegründeten Chosun Theologischen Seminar. Die Väter der PROK, Ch.-Ch. Kim und Ch.-G. Song und andere, waren überzeugt, dass die Theologie in Korea von

¹⁴⁷ Protokoll der PCK-Synode. Seoul 1965. 47. Protokoll der Tonghap (PCK)-Synode. Seoul 1965. 509-511.

¹⁴⁸ PROK Hrsg.: *100jährige*. 431-432.

koreanischen Christen autonom gestaltet werden müsse. Deshalb unterstützten sie Freiheit theologischer Forschung, des Glaubens und des Gewissens, wodurch die Menschen von der Ausübung autoritärer kirchlicher Macht befreit werden sollten. Ferner betonten und förderten sie ökumenische Kommunikation mit den Theologen und Theologien der Welt.

Nach der Befreiung von der Kolonialherrschaft Japans, 1945, kamen die ausländischen Missionare zurück und unterstützten die Vertreter kirchlicher Machtausübung und orthodoxer kirchlicher Lehrautorität. 1953 wurden die Initiatoren einer neuen Theologie von der Presbyterianischen Kirche Koreas ausgeschlossen. Daraufhin sammelten sie sich in ihr Zentrum, dem Chosun Theologischen Seminar, das inzwischen den Namen Hankuk Theologische Hochschule angenommen hatte (der heutigen Hanshin-Universität), und gründeten die PROK.

KAPITEL 3.

ENTSTEHUNG UND DIMENSIONEN DER MINJUNGTHEOLOGIE

In diesem Kapitel stelle ich aus diakonietheologischer Perspektive die Entstehung und die wichtigsten Gesichtspunkte der Minjungtheologie dar. Dabei stelle ich zunächst die Biographie und Minjungtheologie von B.-M. Ahn vor; eines der „Väter“ der Minjungtheologie. Dann bringe ich die Biographie und Minjungtheologie von N.-D. Suh dar; des zweiten „Vaters“ der Minjungtheologie. In einem dritten Abschnitt zeige ich schließlich die biblischen Grundlagen der Minjungtheologie.

3.1 Zur Entstehung der Minjungtheologie

1985, anlässlich des 100jährigen Jubiläums protestantischer Mission in Korea, veröffentlichte der Nationale Kirchenrat Koreas (NCKK) eine überkonfessionelle Untersuchung über Glaubensformen von koreanischen Protestanten.¹⁴⁹ Danach sind die meisten Protestanten noch von einem evangelikal-fundamentalistischen Denken geprägt. 84, 9% der Pastoren und 92, 3% der Laien glaubten damals an die Verbalinspiration der Bibel. Diese evangelikal-fundamentalistische Prägung erklärt sich u. a. daraus, dass die Mission und Gestaltung der protestantischen Kirchen Koreas von nordamerikanischen, vor allem presbyterianischen Missionaren bestimmt wurden. In der Öffentlichkeit wurde dieser Evangelikalismus bzw. Fundamentalismus durch eine Gruppe bekannt, die die Prinzipien Unfehlbarkeit der Bibel, Unabdingbarkeit persönlicher Bekehrung und Glauben an die Sündhaftigkeit der Welt, die vor der nahen Wiederkunft Christi steht, vertrat und propagierte. Der Fundamentalismus Koreas stand und steht in Opposition zum theologischen, ethischen und anderen Pluralismus, der modernen Zivilisation und zur modernen Wissenschaft und zum Marxismus.

Nach B.-M. Ahn sind Ausgangspunkte der Minjungtheologie der Protest gegen den koreanischen bzw. christlichen Fundamentalismus, die Diktatur und die Inkulturation, in

¹⁴⁹ Christliches Institut für das Studium von Gerechtigkeit und Entwicklung Hrsg.: *Umfangreiche Untersuchung über die 100jährige protestantische Kirche in Korea*. Seoul 1985.

der N.-D. Suh die koreanischen und die christliche Traditionen „ineinanderfließen“ sieht.¹⁵⁰ B.-M. Ahn schreibt weiter über die Minjungtheologie: „Die Minjungtheologie ist nicht am Schreibtisch entstanden, sondern in der Geschichte des Leidens. Sie ist Folge der Erfahrung in den siebziger Jahren. Indem Christen selbst, von ungerechten Mächten verfolgt, ins Leiden kamen, sind sie mit der leidenden Schicht in Korea in enge Berührung gekommen.“¹⁵¹ Die Minjungtheologie entstand also in der Zeit von 1960 bis 1970, als das Minjung von der Militärdiktatur unterdrückt und der Entwicklungspolitik geopfert wurde. Sie ist keine spekulative Theologie, die an Universitäten entstanden ist, sondern eine solche des Leibes und der Praxis, die an den Orten des Leidens des Minjung entstanden ist.

N.-D. Suh war der erste, der den Begriff Minjungtheologie benutzt hat. 1975 veröffentlichte er den Aufsatz „*Jesus, Kirchengeschichte, koreanische Kirche*“¹⁵², der unter den protestantischen Theologen und in den protestantischen Kirchen Südkoreas große Wellen schlug. Darin drückt er seine Überzeugung aus, dass das Kommen Jesu, wenigstens gemäß dem Lukasevangelium (Lk 1, 46; 4, 18), Befreiungsarbeit aus wirtschaftlicher Armut, soziokulturellen Vorurteilen, Unwissenheit, Wahrheitsverhüllung und politischer Unterdrückung ist.¹⁵³ Nach N.-D. Suh hat das „Jahr der Gnade des Herrn“, das Jesus verkündigte, nicht bloß religiöse Bedeutung. Sondern es stellt eine „Revolution“ dar, die soziale Gerechtigkeit und Freiheit verwirklicht, damit der Schalom Gottes realisiert wird.¹⁵⁴ N.-D. Suh geht ausserdem davon aus, dass sich Jesus in Mt 25 „bedingungslos“ mit den Armen, Durstigen, Unterdrückten und Kranken identifiziert. Und deshalb betrachtet er Jesus als Minjung.

¹⁵⁰ B.-M. Ahn: „*Heute und Gestern der Minjungtheologie*“. In: Korea Theological Study Institute Hrsg. *Theologie und Denken*. Juni 1993. Seoul 1993. 9-10.

¹⁵¹ B.-M. Ahn: *Was ist Minjungtheologie?*. In: *Junge Kirche* 43. 1982. 290-296. Hier 290.

¹⁵² N.-D. Suh: *Jesus, Kirchengeschichte, koreanische Kirche*. In: *Christliches Denken. Monatsschrift*. Heft 2. Seoul 1975. 53-68.

¹⁵³ N.-D. Suh: *Jesus*. 53.

¹⁵⁴ N.-D. Suh: *Jesus*. 54.

Eine weitere Wurzel der Entstehung der Minjungtheologie ist die Minjungerkenntnis B.-M. Ahns. Bei einer Feierstunde anlässlich der Freilassung politischer Gefangener am 1. März 1975 sprach er über das Thema „*Nation, Minjung, Kirche*“. Dabei sagte er, dass er davon überzeugt sei, dass Jesus ein Freund des Minjung sei, ihm beigestanden habe und für es gestorben sei. Deshalb solle auch die Kirche ihm mit all ihrer Kraft dienen. Nach diesem Vortrag wurde das Minjung immer mehr zu B.-M. Ahns theologischem Hauptthema. Er entwickelte die Grundlagen seines minjungtheologischen Ansatzes und arbeitete selbst in der Minjungbewegung mit.

Sozialgeschichtlicher Hintergrund der Entstehung der Minjungtheologie ist die politische und wirtschaftliche Situation Südkoreas der 1970er Jahre. Dabei gaben viele Minjungbewegungen, die außerhalb des Christentums entstanden sind, den Minjungtheologen Einsichten in das Minjung, die schließlich zur Minjungtheologie entwickelt wurden. Ein Ereignis, das B.-M. Ahns und N.-D. Suhs Motivation entscheidend mitprägte, war die Selbstverbrennung T.-I. Chuns.¹⁵⁵

Philosophischer Hintergrund der Minjungtheologie ist allerdings der „Schial-Gedanke“ S.-H. Hams, durch den B.-M. Ahn und N.-D. Suh frühzeitig zur Minjungerkenntnis gelangt waren. Der „Schial“-Gedanke ist ein von S.-H. Ham entwickelter selbständiger koreanischer Gedanke, in dem das Christentum als westliche Religion mit den östlichen Religionen des Buddhismus, des Konfuzianismus und des Taoismus in einer spezifischen Perspektive verbunden wird.¹⁵⁶ „Schial“ – wörtlich: „Samenkorn“ – ist S.-H. Hams Terminus für „Minjung“. Nach ihm impliziert „Schial“ eine Vereinigung des übermenschlichen Himmels und des Ich als innerlichem Himmel, die in der Geschichte als lebendiges Subjekt wirkt. Daraus konkretisiert S.-H. Ham die Gestalt des „Schial“: „Schial“ ist 1. selbständig, glaubt 2. an eine Welt, gehört 3. keiner religiösen Gruppe an,

¹⁵⁵ Ausführlicher zu T.-I. Chun und den Gründen für seine Selbstverbrennung in Fußnote 19 unten.

¹⁵⁶ Hier ist es deutlich zu erkennen, dass Ham von dem pantheistischen Gelehrten Y.-M. Yoo stark beeinflusst wurde. Obwohl Yoo sich selbst als Christ bezeichnet, lehnte er jede Institutionen und galten ihm alle Lehren von anderen Religionen, vor allem Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus, genau wie die biblische Lehre. Vgl. J.-S. Park: *Minjungtheologie und 'Schial'-Gedanke*. Seoul 1990. 206. Y.-H. Park: *Jesus und Christentum bei Young-Mo Yoo*. Seoul 2000. 370.

verbindet sich 4. mit keiner der politischen Mächte, opponiert 5. gegen jegliche Form von absoluter Machtstruktur, glaubt 6. an sein Subjektsein in der Geschichte, zielt 7. auf ein gemeinsames Leben aller Völker und hat 8. Gewaltlosigkeit als Lebensprinzip“.¹⁵⁷ Seine praktische Verwirklichung findet der Gedanke S.-H. Hams darin, dass er während seines Lebens mit unendlich vielen Protestaktionen gegen das Unrecht gekämpft hat. Der Gedanke, dass „Ssial“ nicht an der Peripherie der Geschichte liegt, sondern ein auf Autonomie, Selbstexistenz und Selbstachtung gegründetes Subjekt der Geschichte sei, sowie die Beachtung seiner unermüdlichen Protestbemühungen gaben der Minjungbewegung entscheidende Impulse; vor allem für die Entstehung der Minjungtheologie und der Minjunggemeinden.¹⁵⁸

Es ist ferner klar, dass die geschichtliche Perspektive des Minjung die Entstehung der Minjungtheologie beeinflusst hat. Ende der 1960er Jahre entwickelten Historiker eine geschichtliche Sicht des Minjung, in der nicht mehr die Herrscher, sondern das Minjung Subjekt der Geschichte war. Minjungtheologen übernahmen dann diese Sicht von Geschichte. Außerdem unterstützte die Minjungliteraturbewegung die Gestaltung der Minjungtheologie. Ein wichtiger Autor war dabei der Dichter Ch.-H. Kim. Dieser hat sich in seiner literarischen Tätigkeit immer darum bemüht, nicht nur die alte Minjungtradition neu zu entdecken, sondern diese auch in das Alltagsleben des Minjung zu integrieren. Das hat viele politisch aktive Studenten inspiriert. Und so experimentierten und feierten sie auf den Campussen mit Maskentanz, Pansori (volkstümlicher Oper), Theater, Nongak (Bauernfeiern), Guth (schamanistischer Zeremonien) und anderen traditionellen Festen. Ch.-H. Kim war damit nicht nur eine tragende Figur der Minjungdemokratiebewegung, der Minjungkulturbewegung und der Minjungtheologie, sondern der gesamten Minjungbewegung. Interessanterweise nannte man ihn auch Minjungtheologe.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Vgl. S.-H. Ham: *Bedeutung des ‚Ssial‘*. In: Korea (NCKK) Hrsg.: *Minjung und koreanische Theologie*. Seoul 1982. 9-14.

¹⁵⁸ Vgl. A. Hoffmann-Richter: *Ahn Byung-Mu als Minjungtheologe*. Gütersloh 1989. Zugl.: Diss. Universität Heidelberg 1989. 17-22.

¹⁵⁹ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 79.

Ein weiterer Hintergrundgesichtspunkt der Minjungtheologie ist die Minjungkulturbe-
wegung. Diese umfasst Bewegungen, die zu verschiedenen Bereichen gehören, nämlich
die Minjungliteratur-, Minjungtheater-, Minjungkunst-, Minjunggesangsbewegung u.a..
Sie entstand in den 1960er Jahren im Zuge einer Erweckung nationalen „Selbstbewußt-
seins“ und eines Interesses an der traditionellen Kultur. Und sie war in den 1970er Jah-
ren, vor allem in der Demokratie- und Protestbewegung, sehr aktiv. Zu Beginn der
1980er Jahre wurde dann, aufgrund Erfahrung, dass das Minjung Subjekt der Geschich-
te ist, die Theorie dieser Bewegung systematisch erarbeitet.¹⁶⁰

Die Entstehung der Minjungtheologie hängt, wie oben bereits ausgeführt, nicht nur mit
der damaligen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Situation in Südkorea zusam-
men. Sie hat auch mit Minjungbewegungen in der Philosophie, Geschichtsschreibung,
Literatur und Kunst zu tun. Wichtig zu sehen ist, dass sich die Minjungtheologie dem
Getto westlicher Theologien entzog. Dies geschah jedoch nicht durch vollständige Ne-
gation derselben, sondern teilweise unter starkem Protest gegen sie, teilweise unter kri-
tischer Übernahme von ihnen. Anders ausgedrückt: In die Minjungtheologie sind die
Erfahrungen des Minjung in Korea und positive Elemente westlicher Theologien einge-
flossen.

Wie bereits gesagt ist die Minjungtheologie eine Theologie, die empfindlich auf Verän-
derungen des politischen, wirtschaftlichen, sozialen und anderen Kontextes reagiert. Sie
kommuniziert offen mit den zeitgenössischen Human- und Sozialwissenschaften und
mit anderen positiven Erkenntnisgewinnungssystemen. Und aus dieser Kommunikation
ist sie selbst entstanden. Im veränderten politischen, wirtschaftlichen, sozialen und an-
deren Kontext sollte die Minjungtheologie einen Dialog mit der Diakonietheologie bzw.
Diakoniewissenschaft führen. Zur Beantwortung der Frage, welche Bedeutung die Min-
jungtheologie für die Wahrnehmung diakonischer Verantwortung im Protestantismus
Koreas haben kann, werde ich in den folgenden beiden Abschnitten die theologische
Praxis der beiden Gründer der Minjungtheologie, B.-M. Ahn bzw. N.-D. Suh, diako-
nisch neu interpretieren.

¹⁶⁰ Vgl. W.-D. Kang: *Ein neuer Entwurf der theologischen Hermeneutik*. In: Korean Theological Study
Institute.Hrsg. *Die Entwicklung der koreanischen Minjungtheologie in den 80er Jahren*. 269.

3.2 Zum Ansatz Byung.-Mu. Ahns

Mit einer neutestamentlichen Arbeit wurde B.-M Ahn 1965 von der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg zum Doktor der Theologie promoviert. Er identifiziert das Wesen des Minjung mit dem, was im Markusevangelium mit „ochlos“¹⁶¹ bezeichnet wird. In seiner Studie *„Jesus und das Minjung im Markusevangelium“* meint er damit die „Volksmenge“, die sich um Jesus sammelte und ihm folgte; besonders Zöllner, Sünder, Dirnen, Arme, Kranke und Krüppel. Es waren meistens Angehörige verachteter Berufe oder Menschen, die wegen ihrer Armut ungebildet oder krank waren und die Tora und die Reinigungsgesetze nicht einhalten konnten. Deshalb waren sie gesellschaftlich verachtet und religiös und moralisch disqualifiziert. Sie waren in den Augen der damaligen Führer des jüdischen Volkes, der Pharisäer, „Sünder“. In der Jesusbewegung spielte der „ochlos“ als Anhänger Jesu eine wichtige Rolle. B.-M. Ahn unterscheidet den „ochlos“ auch vom „Gottesvolk“, wie es von den Pharisäern national und religiös definiert wurde. Und er unterscheidet ihn auch vom „laos“ bei Lukas, das die Buße tun und zum neuen Volk Gottes werden. In der Septuaginta werden Israel und das Gottesvolk mit „laos“ bezeichnet, aber nicht mit „ochlos“.

B.-M. Ahn war überzeugt, dass der Evangelist Markus zur Bezeichnung der Volksmenge ein sonderbares bzw. eigentümliches Wort verwendet hat. Nach ihm ist die 36malige Verwendung von „ochlos“ kein Zufall. Sondern diese Benutzung weist auf den sozialen Charakter dieses Evangeliums hin. Daraus folgt für B.-M. Ahn, dass die besonderen Adressaten dieses Evangeliums die soziale Schicht der Schwachen und Unterdrückten sind. Nach B.-M. Ahn wirkte sich das Jesusereignis in der Geschichte des Minjung, das er mit dem „ochlos“ Galiläas gleichsetzt, aus. So wie, besonders im Markusevangelium, der „ochlos“ nicht nur Bühnenhintergrund bzw. Staffage war, vor denen sich das Heldendrama Jesu abspielte, so untrennbar eng gehören das Minjung und Jesus zusammen.

¹⁶¹ Vgl. B.-M. Ahn: *Jesus und das Minjung im Markusevangelium*. In: Nationaler Kirchenrat von Korea (NCKK) Hrsg.: *Minjung und koreanische Theologie*. Seoul 1982. 86-103.

Die angedeutete Wahrnehmung der Gegenwart Jesu in den Minjungereignissen hat Minjungtheologen die Augen geöffnet für eine realistische und sozialkritische Bibellektüre. Durch die Minjungthese sahen sie sich immer wieder provoziert, nach Gottes interessierter Zuwendung zu den Verlorenen zu fragen. Die Verlorenen, die während der Geschichte oft im Stich gelassen wurden, sind von Gott angenommen und zur Subjektwerdung in der Geschichte eingeladen. Dies ist die eigentliche Botschaft der Minjungtheologie.

Von daher ist der Schluss des Markusevangeliums bemerkenswert. Denn der Autor des Markusevangeliums bringt nicht das persönliche Erscheinen des auferstandenen Jesus. Er zeigt nur den Ort, wo das Auferstehungsereignis geschieht, nämlich Galiläa. Jesus ist demnach nicht allein bzw. persönlich auferstanden, sondern auch mit und im heutigen Minjung. Meines Erachtens ist es sehr wichtig, B.-M. Ahns oben genannte minjungtheologische Thesen auf die heutige diakonische Praxis zu beziehen. Doch zuvor noch:

3.2.1 Biographische Skizze zu B.-M. Ahn

B.-M. Ahn wurde am 23. Juni 1922 in Pyungnam, im heutigen Nordkorea, geboren. Während seiner frühen Kindheit prägten sich ihm konfuzianische Weisheiten tief ein. Während seines 5. Schuljahres fiel ihm ein Kreuz auf. Er innerte sich an dieses Zeichen und kombinierte: Hier ist also jemand für andere gestorben. Das faszinierte ihn. Aber sein Vater versuchte ihn zu zwingen, den christlichen Glauben aufzugeben. B.-M. Ahn blieb aber bei seinem Engagement für die christliche Jungschar, weshalb es zum Bruch mit seinem Vater kam.

B.-M. Ahn besuchte in Yongchon, in der Mandschurei, die Mittelschule der kanadischen Mission. Unter seinen Lehrern war Ch.-Ch. Kim¹⁶², der bei der Bibelexegese bereits früh historisch-kritische Methoden benutzt hatte. 1941 wurde B.-M. Ahn in das Juniorkolleg der Taschio Universität in Tokio aufgenommen. Dieses schloss er zwei Jahre später, 1943, erfolgreich ab und erhielt damit die Berechtigung zum Universitätsstudium. Von 1946 bis 1950 studierte er an der Nationaluniversität in Seoul Soziologie.

¹⁶² Ch.-Ch. Kim war der Gründer der Presbyterianischen Kirche in der Republik Korea (PROK), deren Glied B.-M. Ahn war.

Während dieser Zeit wurde er zum Vorsitzenden des Koreanischen Christlichen Studentebundes gewählt und entwickelte als solcher große Aktivitäten.

Während des Koreakrieges, von 1950 bis 1953, interessierten sich die verfassten protestantischen Kirchen Koreas kaum für die Leiden des Vaterlandes. Aus Enttäuschung darüber gründete B.-M. Ahn eine Kommunität lediger christlicher Akademiker, deren Mitglieder ohne Privatbesitz und eheliche Bindung der Kirche in der Nachfolge Jesu dienen wollten. Aus dieser Kommunität wurde die Hyangrin Kirche, eine eigenständige, konfessionell zunächst nicht gebundene Kirchengemeinde, die heute zur PROK gehört.

Nachdem dieses Experiment kommunitären Lebens gescheitert war¹⁶³, kam B.-M. Ahn 1956 an die Universität in Heidelberg. Dort lernte er die Theologie R. Bultmanns kennen. Und er übte sich in den historisch-kritischen Methoden der Exegese der Bibel. Der Titel seiner neutestamentlichen Doktorarbeit lautete schließlich „*Das Verständnis der Liebe bei K'ung-Tse und bei Jesus*“. Für diese Arbeit galt sein besonderes Interesse des eschatologischen Ausrichtung des Liebesverständnisses Jesu. Und er stellte in ihr die Radikalität des Liebesgebotes Jesu heraus. Dabei interessierte ihn nicht so sehr die metaphysische Ideologie, sondern die konkrete Liebespraxis. Nach B.-M. Ahn sind die Gebote der Nächstenliebe und Gottesliebe identisch.¹⁶⁴

1965 kehrte B.-M. Ahn nach Südkorea zurück. In der Folgezeit wurde er immer wieder als Gastdozent an die Hanshin Universität und die Yonsei Universität gerufen. Ab 1969 gab er die Zeitschrift „Dasein“ heraus.¹⁶⁵ 1970 wurde B.-M. Ahn Professor für Neues Testament an der Hanshin Universität der PROK. Im Februar 1973 wurde dann das Koreanische Theologische Forschungsinstitut gegründet¹⁶⁶, dessen Theologen zu

¹⁶³ Hauptgrund des Scheiterns war Gruppenegoismus. Vgl. B.-M. Ahn. *Gespräche über die Minjungtheologie*. Seoul 1987. 20.

¹⁶⁴ Vgl. B.-M. Ahn: *Das Verständnis der Liebe bei K'ung-tse und bei Jesus*. Dissertation 1965 an der Universität in Heidelberg.

¹⁶⁵ Diese Zeitschrift wurde unter dem Regime Doo-Hwan Chuns 1981 verboten.

¹⁶⁶ Dieses Institut war auch Herausgeber der Fachzeitschrift „*Theologisches Denken*“, in der auch einige wichtige Artikel über die Minjungtheologie veröffentlicht wurden. Die Zeitschrift wurde aber 1985 verboten. Dieses Institut war auch Herausgeber der Fachzeitschrift „*Theologisches Denken*“, in der auch einige wichtige Artikel über die Minjungtheologie veröffentlicht wurden. Die Zeitschrift wurde aber 1985 verboten.

Geburtshelfern der Minjungtheologie wurden. Die Hanshin Hochschule war einer der Hauptkampfplätze gegen das Yushin-Militärregime.¹⁶⁷

Ein bedeutender Impuls für die „Entdeckung des Minjung“ war für B.-M. Ahn die Selbstverbrennung T.-I. Chuns.¹⁶⁸ Denn diese erschütterte ihn und änderte seine theologische Sichtweise stark. In der Folgezeit besuchte B.-M. Ahn oft Armenviertel und die Metropolitan-Gemeinschafts-Organisation in Seoul (SMCO), bei der Theologiestudenten der Hanshin Hochschule Praktika machten. Dort erlebte er die Wirklichkeit des Minjung und dessen grauenhaftes Leben. Aus diesen Erfahrungen heraus entwickelte er eine neue biblisch-hermeneutische Methode, mit deren Hilfe die Bibel aus der Sicht des Minjung ausgelegt wird. Dabei handelte es sich nicht bloß um eine theologische Methode um Theologie allgemein. Es ging auch um Protest gegen die Militärdiktatur. Deshalb wurde B.-M. Ahn, zusammen mit D.-H. Mun, 1975 von der Hanshin Hochschule entlassen. Zusammen mit anderen Leidensgenossen, die ebenfalls entlassen worden waren, darunter auch N.-D. Suh, gründete er dann eine kleine Kirchengemeinde, die den Namen „Galiläagemeinde“ bekam. Denn er und seine Kollegen sahen ihre Einstellung zur politischen Mitverantwortung von Christen in den etablierten protestantischen Kirchen nicht mehr genügend mitgetragen. B.-M. Ahns nun noch verstärkte biblisch-theologische Erkenntnis war, dass der galiläische Jesus mit dem Minjung identifiziert werden kann.

¹⁶⁷ Kennzeichen des Regimes von Chung-Hi Parks waren immer krassere und jegliche Opposition unterdrückende Menschenrechtsverletzungen. Innen- und außenpolitisch in die Defensive gedrängt ließ der Diktator im Oktober 1972 die sogenannte Yushin-Verfassung verabschieden, die ihm fast unbeschränkte Machtbefugnisse einräumte.

¹⁶⁸ T.-I. Chun war ein junger Textilarbeiter, der sich bemühte, auf der Ebene des Betriebes die Arbeiterinteressen zu organisieren. Wegen hartnäckiger Behinderungen durch die Betriebsleitung war er aber erfolglos. Um die Arbeitsbedingungen bzw. Arbeitsverhältnisse im Betrieb während der Diktatur an die Öffentlichkeit zu bringen, hatte er sich an die Arbeitsbehörde, mehrere Pressestellen und auch an die Kirchen gewandt. Er hatte klar erkannt, dass die Arbeiter dem grausamen Prozess der Kapitalakkumulation zum Opfer fielen. T.-I. Chun sah dann aber auch ein, dass die Leiden der Unterdrückten von den maßgeblichen Instanzen der Gesellschaft nicht beachtet, sondern verdrängt und vergessen wurden. Das war für ihn die Wirklichkeit des Minjung. Aus Protest gegen diese Zustände verbrannte er sich am 13. November 1970.

Als Mitunterzeichner der „Erklärung zur demokratischen Rettung der Nation“ wurde er aber am 1. März 1976 verhaftet und zu einer mehrjährigen Gefängnisstrafe verurteilt. Trotz seiner Abwesenheit wurde er im April 1976 Leiter des „Instituts für Missionsausbildung“ der PROK, das sich der Ausbildung und Weiterbildung von Studenten widmete, die aus politischen Gründen auf Dauer vom Besuch der Universität ausgeschlossen waren.¹⁶⁹ Aufgrund starken internationalen Drucks wurde B.-M. Ahn jedoch bereits im Februar 1977 wieder frei gelassen. In den Mitgefangenen hatte er den gefangenen Christus erkannt, den er sein ganzes Leben lang gesucht hatte. In ihnen hatte er konkret Jesus, den Freund der Sünder erkannt. Während der kurzen Phase von Demokratisierung nach der Ermordung Chung-Hi Parks 1980 konnte B.-M. Ahn an die Hochschule zurückkehren.

Am 1. Mai 1980 gründete er in Mokpo mit sechs Schwestern die „Diakonieschwesternschaft in Korea“. Nach der erneuten Machtergreifung der Militärs wurde aber er wieder vom Dienst suspendiert. Und erst 1984 wurde er rehabilitiert. Bis zu seiner Emeritierung 1987 war er Dekan des Graduiertenkollegs der Hanshin Hochschule. Am 19. Oktober 1996 ist B.-M. Ahn im Alter von 74 Jahren gestorben.

3.2.2 Zur Minjungtheologie und Diakonie B.-M. Ahns

3.2.2.1 Sein Verständnis vom Minjung

B.-M. Ahn leitete sein Verständnis des Minjung aus der Bibel und der gegenwärtigen Gesellschaft Südkoreas ab. Im NT gibt es zwei Ausdrücke, die annähernd den Minjungbegriff ausdrücken: „laos“ und „ochlos“.¹⁷⁰ Zum „laos“ gehören alle Bürger, die Schutz und Rechtsanspruch in der sozialen bzw. religiösen Gruppe haben, in der sie leben. Dagegen bezeichnet „ochlos“ „die am Rande lebenden Leute“. B.-M. Ahn meint nun, dass „ochlos“ das „leidende Volk“ oder Minjung ist. Für ihn ist das „ochlos“ im Markusevangelium identisch mit dem Minjung.

¹⁶⁹ Vgl. Korea Theological Study Institute Hrsg.: *Jesus in Galiläa und Ahn Byung-Mu*. Seoul 1998. 294. Während seine Abwesenheit arbeiteten G.-W. Park, S.-J. Kim und S.-H. Kim.

¹⁷⁰ B.-M. Ahn: *Erzählung*. 25.

Er schreibt: „Markus hat den Begriff „laos“ absichtlich vermieden und benutzt stattdessen „ochlos“, wenn er Minjung benennen wollte“.¹⁷¹ Wo Jesus ist, ist er immer mit dem Minjung zusammen und folgt ihm nach. Jesus isst gern in Tischgemeinschaft mit dem „ochlos“. Jesus und der „ochlos“ stehen im Gegensatz zu Jerusalem. Jesus sagt, dass der „ochlos“ ihm Mutter und Bruder sind. Und er verurteilt ihn nie ethisch oder religiös. Das heißt, Jesus kritisiert die führende Klasse, z. B. die Pharisäer, scharf. Den „ochlos“ nimmt er aber bedingungslos an. B.-M. Ahn hielt dies für eine entscheidende Besonderheit. Jesus ergreift uneingeschränkt Partei für das jetzt leidende, hungernde, weinende, dürstende, unterdrückte, entfremdete Minjung, egal was die Ursachen dafür sind. Wichtig war für B.-M. Ahn auch, dass Jesu Minjungverständnis feministisch war. Er meinte deshalb, dass die Frauen, die Jesus seit Galiläa gedient haben und ihm bis zum Ort seines Leidens gefolgt sind, das Wesentliche der Jesusbewegung besser verstanden haben als die männlichen Jünger. Und er folgerte daraus, dass diese Frauen Jesu Kreuzweg entscheidend beeinflusst haben.

3.2.2.2 Die Bedeutung des Ereignisses für B.-M. Ahn

Die Theologie B.-M. Ahns ist eine Theologie des Ereignisses. Für ihn hat Theologie die Aufgabe, ein geschichtliches, gesellschaftliches und soziales Ereignis hervorzubringen, das Gott mit Hilfe der Menschen bewirkt. Gott ruft das Ereignis hervor. Gott ist im Ereignis und er wird im Ereignis erkannt. Solche Ereignisse ergeben sich jeweils als geschichtliche, soziale, politische und kulturelle Ereignisse in sozialen Strukturen, Institutionen und Kulturen.

Die Theologie bezeugt, wie sich Jesu Leben historisch ereignet hat. B.-M. Ahn war überzeugt, dass Jesus als Minjung-Jesus auch heute existiert und wirkt. Mit diesem Interpretationsmuster eröffnete B.-M. Ahn einen neuen Weg für die Erforschung des historischen Jesus. Das heißt, er gab mit seinem Ereignisbegriff einen Schlüssel zum Verständnis der Überlieferung des historischen Jesusereignisses, das vom Kerygma verdeckt worden war. Dieser Schlüssel, sozusagen das Ereignis, macht nicht nur das ver-

¹⁷¹ B.-M. Ahn: *Jesus und das Minjung*. 87.

gangene Jesusereignis erfahrbar, sondern auch das heutige. Danach ist es unsinnig, nach Jesus vor 2000 Jahren und nach dem Christus der Dogmatik zu fragen. Wichtig ist, wo sich Jesus heute ereignet.

B.-M Ahn sah im leidenden Minjung den das Kreuz tragenden Jesus. Diese Sicht gründet auf einer minjungtheologischen Auslegung von Mt 25 und Hebr 13. Christus begegnet uns an dem Ort, wo alltägliches Leiden zu finden ist. Und so wird verständlich, dass in B.-M. Ahns Theologie auch der „Ort des Geschehens“, koreanisch Hyonjang, zentral wichtig wird. Für B.-M. Ahn war das Minjung kein Objekt, das befreit werden muss, wie dies Befreiungstheologen in Südamerika und Politische Theologen nahe legen. Sondern durch seinen messianischen Charakter kann sich das Minjung selbst befreien. Deshalb kritisierte B.-M. Ahn die bisherige traditionelle Christologie. Und er entwickelte eine eigene Minjungtheologie.¹⁷² Er war davon überzeugt, dass Gott im leidenden Minjung da ist und wirkt.

Nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis predigte B.-M. Ahn: „Als ich ins Gefängnis kam, war der erste Abend sehr kalt und ich hatte großen Hunger. Bevor ich mir selbst Gedanken zu meiner Einkerkering machte, reagierte erst einmal mein Körper. Ein Häftling kam ohne Gefängniswärter heimlich zu mir. Und er sagte: ‚Iss dies!‘. Er gab mir Brot. Augenblicklich dachte ich daran, dass der Herr mir durch einen Sünder ein Sakrament spendet. Ich beugte meine Knie und aß begeistert dieses Brot. Jener Gefangene war ein Dieb.“¹⁷³

B.-M Ahn entdeckte das Minjung und Jesus in der Bibel und in der Wirklichkeit Südkoreas. Und er traf den Jesus, den er ein Leben lang wissenschaftlich gesucht hatte, im Gefängnis in einem sündigen Gefangenen. B.-M. Ahn machte in der Folgezeit deutlich, dass Christus an völlig entfremdenden Orten, z. B. in Gefangenen, Nackten, Hungrigen, Armen und Gefesselten zu finden ist. Das Gottesereignis geschieht dort, wo Menschen ausgegrenzt sind und wo sie leiden.¹⁷⁴

¹⁷² B.-M. Ahn: *Erzählung*. 86-98.

¹⁷³ Koreanisches Theologisches Forschungsinstitut Hrsg.: *Jesus in Galiläa*. 95-102.

¹⁷⁴ B.-M. Ahn: *Erzählung*. 95-102.

3.2.2.3 Minjungsubjektivistische Hermeneutik über die Erlösung

Im Gegensatz zum traditionellen protestantischen Dogma, wonach die Erlösung nur von Christus kommt, kommt diese nach B.-M. Ahn durch das Minjung. Er denkt: Jesus verband sich im Hinblick auf die damalige gesetzliche und sakramentale Ordnung bedingungslos mit den Sündern. Er betont, dass Jesus proklamiert habe, das Reich Gottes gehöre ihnen. Und sie seien Kinder Gottes. Dabei ist entscheidend, dass sich Jesus nicht nur mit dem Minjung solidarisiert, sondern dass die Erlösung, das Reich Gottes, auch durch das Minjung kommt.¹⁷⁵ Und das „Nicht-Minjung“ wird auch nur durch das Minjung erlöst.¹⁷⁶

B.-M. Ahn hat sich aber nicht nur zur Erlösung des und durch das Minjung, sondern auch zum Kreuzesereignis geäußert. Er spricht klar den Kreuzestod Jesu an und stellt dieses Ereignis als Ursprung dar. Aber er legt Jesu Tod aus der Perspektive des Minjung aus und versteht ihn als Spitzenereignis des Leidens des Minjung. Insofern sagte er, dass das von Gott kommende Erlösungsereignis durch das Minjung kommt.¹⁷⁷

3.2.2.4 Versuch einer eigenen Kommunität

Es ist weithin und auseichend bekannt, dass der Minjungtheologe B.-M. Ahn die Beziehung zwischen dem Minjung und Jesus biblisch und theologisch untersuchte und damit der Minjungtheologie eine Grundlage schuf. Fast gar nicht oder nur wenig bekannt ist dagegen, dass er über die Theologie hinaus ganzheitlich versuchte, Jesus zu finden und ihm nachzufolgen.

Von 1946 bis 1950 studierte B.-M. Ahn an der Nationaluniversität in Seoul Soziologie. Während dieser Zeit organisierte er den Ilschin-Verein und versuchte, eine neue Kommunitätsbewegung in Gang zu bringen. Seine Gründe dafür waren: Er verurteilte Kirchengemeinden, die mit Hilfe kirchlicher Machtausübung am Leben erhalten wur-

¹⁷⁵ B.-M. Ahn: *Erzählung*. 98-99.

¹⁷⁶ B.-M. Ahn: *Erzählung*. 99.

¹⁷⁷ Meines Erachtens interpretiert B.-M. Ahn die Erlösung von der Missio-Dei her. Die Frage, wo man heute überhaupt noch Erlösung erfahren kann, beantwortet er mit: „Im Minjung.“

den. Er war skeptisch gegenüber hierarchischen Kirchengemeindeordnungen. Und er zweifelte an der Institution der Familie als sozialem Organismus und plante gleichzeitig vergeblich den Aufbau von Kommunitäten, die eine neue gemeinschaftliche Lebensform leben sollten.

Dabei waren seine Überlegungen folgende: Er strebte Laiengemeinden an, in denen es keine hauptberuflichen Pfarrer geben sollte. Und er wollte eine Kommunität gründen, deren Glieder ihre Berufe ausübten und mönchisch lebten. Aufgrund von Problemen in der Gruppe wurde die Kommunität schließlich aber aufgelöst bzw. in eine kirchliche Form übergeführt. Zu den daraus entstandenen Laiengemeinden gehören die Hyang-Rin Gemeinde, die Galiläa Gemeinde und die Han-Baek Gemeinde.

3.2.2.5 Die Minjunggemeinde

B.-M. Ahn sah in der Minjunggemeinde die Gemeinschaft Jesu nach Hebr 13, 12-13 und Mt 25, 3-46.¹⁷⁸ Denn Jesus begegnete dem Minjung bedingungslos und baute eine Gemeinschaft auf, in der alle Gaben geteilt werden.¹⁷⁹ B.-M. Ahn betonte, dass das Wesen der Kirche Diakonie ist.¹⁸⁰ Er ging davon aus, dass es in einer Minjunggemeinde keine Hierarchie geben solle. Die auf den Pfarrer zentrierte Kirchengemeinde müsse beseitigt werden. Der Pfarrer über als Lehrer eine Funktion in der Kirchengemeinde aus, sei aber nicht privilegiert.¹⁸¹ B.-M. Ahn wollte, dass eine Laiengemeinde entsteht. Und er wollte dadurch die verfasste Kirche reformieren.

Während der 1980er Jahre begannen Kirchengemeinden zu entstehen, die den Namen Minjunggemeinden trugen. Solche Kirchengemeinden waren bereits Anfang der 1970er Jahre in Seoul entstanden. 1971 war in Seoul die Metropolitan Community Organisation (SMCO) der PROK gegründet worden. Ihr Zweck war, armen Slumbewohnern bei der Bildung eines freiheitlichen Bewusstseins von Selbstverantwortung zu helfen. Ferner sollte die Kirche dazu gebracht werden, sich mit dem Geschick der Verelendeten,

¹⁷⁸ B.-M. Ahn: *Erzählung.* 174.

¹⁷⁹ B.-M. Ahn: *Erzählung.* 169.

¹⁸⁰ B.-M. Ahn: *Erzählung.* 180-181.

¹⁸¹ B.-M. Ahn: *Erzählung.* 185.

der strukturbedingt benachteiligten Armen in den Peripherien der Stadt zu identifizieren und zu solidarisieren. Zentren der von der SMCO gegründeten Kirchengemeinden waren die Jumin Gemeinde, die Buk-bang Gemeinde, die Sarang Gemeinde, die Dogwael Gemeinde und die Schinmaeng Gemeinde.¹⁸²

Die Minjunggemeindegewegung begann jedoch erst in der Mitte der 1980er Jahre richtig. Dabei waren Erfahrungen wichtig, die bei der Arbeit in den Armenvierteln und in den Zentren der „Städtischen Industriemission“ (UIM) gesammelt worden waren.

Theologisch wurde die Minjunggemeindegewegung von der Minjungtheologie beeinflusst. Meistens waren die Pfarrer der Minjunggemeinden Schüler der Minjungtheologen B.-M Ahn und N.-D. Suh.¹⁸³ In der Bewegung der Minjunggemeinden gab es nun Versuche, die Grundgedanken der Minjungtheologie unter veränderten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen Südkoreas in neuen Formen fruchtbar zu machen.

3.2.2.6 Die Diakonieschwesternschaft in Korea

B.-M. Ahn träumte immer von einem Leben in ehrlicher Armut und von einem mönchischen Leben. Nach Auflösung der Kommunitätsbewegung kam er 1956 nach Deutschland, um evangelische Theologie zu studieren. Anfangs war er über das konventionelle Leben der europäischen Kirchengemeinden enttäuscht. In den diakonischen Gemeinschaften entdeckte er aber hoffnungsvolle Ansätze. Und er entwickelte ein starkes Interesse für sie. Besonders interessierte er sich für die diakonische Motivation. Während seines Aufenthalts in Deutschland lernte er auch das Leben und die Aktivitäten von Diakonen bzw. Diakonissen kennen.¹⁸⁴

¹⁸² Vgl. Verband der Minjunggemeindegewegung der PROK Hrsg.: *Der Gott, der an der Basis arbeitet*. Chonan 1992. 98-99.

¹⁸³ Vgl. Minjung Theologisches Institut Hrsg.: *Untersuchung der gegenwärtigen Lage der Minjunggemeinde*. In: Minjung Theologisches Institut: *Ist Minjung Messias?* Seoul 1995. 192. Nach einer Umfrage des Minjung Theologischen Instituts waren 85% der Pfarrer der Minjunggemeinden stark von der Minjungtheologie beeinflusst.

¹⁸⁴ Er besuchte oft eine Diakonissenschwesternschaft in Schwetzingen, nicht weit von Heidelberg, deren Leben und Arbeit ihn faszinierten. Dabei interessierte er sich vor allem dafür, woher die Diakonissen auf Dauer die Kraft für ihre Arbeit bekommen. Um diese Frage zu beantworten besuchte er ständig verschie-

Mit sechs Schwestern gründete B.-M. Ahn am 1. Mai 1980 die „Diakonieschwesternschaft“, die erste und einzige protestantische Kommunität ihrer Art. Ihr Ziel sollte Dienst für unterdrückte und benachteiligte Menschen sein. Sie sollte ökumenisch und für Gläubige aller Konfessionen offen sein. Diese Diakonieschwesternschaft zeigte B.-M. Ahns Liebe zum Minjung. Und sie zeigte auch, wie er versuchte, in einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung Glauben und Theologie, genauer, die Theologie des Kong¹⁸⁵ praktiziert hat. Das Motto der Schwesternkommunität lautete: „Durch Diakonie im Namen Jesu tragen wir zum Aufbau des Reiches Gottes bei.“¹⁸⁶

Das Bekenntnis der Diakonieschwesternschaft zeigt deutliche Spuren des Denkens von B.-M. Ahn. Es heißt darin:

- „1. Wir glauben, dass unser Menschsein ‚Sein vor Gott und Leben mit dem Nächsten‘ ist.
2. Wir glauben, dass erst eine echte und treue Nachfolge Christi wahres Leben, wahre Kirche und wahre Gemeinschaft begründen kann.
3. Darum glauben wir, dass die Worte Jesu ‚Folge mir‘ (Mt 9, 9) und „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mk 8, 34) und „So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein Leben, der kann nicht mein Jünger sein“ (Lk 14, 26) an uns als Aufforderung gerichtet sind.
4. Wir glauben, dass die wahre Kirche der Leib Christi ist (1 Kor 12, 12). Deshalb glauben wir, dass die Mitglieder einer christlichen Kommunität, indem sie als Glieder

dene Gemeinschaften. (Vgl. B.-M. Ahn: *Warum ist Gemeinschaft?* In: *Diakonia. Die Diakonieschwesternschaft in Korea*. 3/1993. 5-7.

¹⁸⁵ Mit Kong bezeichnet man in der koreanischen Umgangssprache etwas, was der Allgemeinheit zugeordnet ist und einer Privatperson nicht zur Verfügung steht. Ferner spricht man von Kong, wenn niemand aus der Gemeinschaftlichkeit des Lebens ausgegrenzt ist. Und schließlich bedeutet Kong, was für die Lebensgestaltung einer Gemeinschaft unerlässlich ist. Dazu gehören die Achtung vor den Rechten anderer Menschen, die demokratische Verteilung von Macht, partizipatorische Entscheidungsprozesse auf allen Ebenen des Gemeinschaftslebens, Kontrolle über die wirtschaftliche Machtkonzentration, gerechte Verteilung der Güter usw.. Mit dem Begriff Kong bezeichnete B.-M. Ahn seine prinzipiellen Überlegungen zur Gestaltung gemeinschaftlichen Lebens in Richtung der Herrschaft Gottes.

¹⁸⁶ Diakonieschwesternschaft in Korea Hrsg.: *Bekenntnis der Diakonieschwesternschaft*. In: Faltblatt der Diakonieschwesternschaft. Chonan.

eines Leibes Freude und Leiden gemeinsam teilen und tragen, den Leib Christi verwirklichen.

5. Wir glauben, dass das Wort Jesu „Liebet einander“ unsere höchste Aufgabe ist. Es gibt keinen Weg zu Gott ohne Nächstenliebe. Jesus hat als Freund der Armen, Kranken und Unterdrückten, und indem er für diese sein Leben opferte, ein klares Beispiel dafür gegeben, dass gerade die Leidenden unsere wahren Nächsten sind und gleichzeitig die, welche sich mit ihrer ganzen Existenz für die Leidenden einsetzen (Lk 10, 25-37). Wir glauben, dass solches Sein für die Leidenden gleichzeitig Dienen (Diakonie) für Christus bedeutet.“

Die Diakonieschwesternschaft in Korea erfüllt bis heute den diakonischen Auftrag.¹⁸⁷ Worum es dabei theologisch und praktisch genauer geht, zeigt das folgende Zitat:

„1. Nach dem Zeugnis der Bibel und in der Kommunitätstradition der Kirche leben wir als klösterliche Glaubensgemeinschaft. Inmitten der von Zerstörung bedrohten Schöpfung ersehnen wir einen neuen Himmel und eine neue Erde und beten, dass Gottes Wille sich auf dieser Erde erfüllt. So leben wir als eine betende Gemeinschaft der Hoffnung. Im Bewusstsein, dass Christus uns im Hungernden und Dürstenden, im Kranken und Obdachlosen, im Gefangenen und Fremden begegnet (Mt 25, 31-46), sorgen wir für solche Menschen. So sind wir eine das Leben teilende Gemeinschaft der Liebe.

2. Das gesellschaftliche Engagement der Diakonieschwestern: Unsere Schwesternschaft praktiziert die Liebe Jesu in sozialem Engagement. Die Schwesternschaft betreibt ein Tagungszentrum und ein Erziehungsprogramm für eine menschliche und ganzheitliche Entwicklung der Gesellschaft. Im Zweigkrankenhaus in Mokpo arbeitet die Schwesternschaft im Bereich kommunaler Gesundheit und der Wohlfahrtspflege. Im ‚Hansalmejjip‘ widmen wir uns im gemeinsamen Leben mit Kranken und Armen deren Pflege.“

B.-M. Ahn bekannte einmal, dass er glaube, dass diese Schwesternschaft fast völlig von der verborgenen Hand Gottes gegründet worden sei. Er hoffte in ihr und durch sie auf eine konkrete und ganzheitliche Liebespraxis. Und er hielt sie für die letzte Frucht sei-

¹⁸⁷ Diakonieschwesternschaft in Korea Hrsg.: *Was für eine Gemeinschaft ist unsere Schwesternschaft?* In: Faltblatt der Diakonieschwesternschaft.

nes Lebens.¹⁸⁸ B.-M. Ahn setzte sich für grenzenlose Liebe ein. Er interessierte sich für eine Klosterbewegung, deren Mitglieder wie Jesus leben sollten: ohne Privateigentum, Familie und Besoldung, aber mit Arbeit, Gebet, Bibelstudium und Dienst.

Am 1. November 1981 predigte B.-M. Ahn vor der Diakonieschwesternschaft über Joh 15, 1-14. Dabei sagte er, dass sein theologischer Ansatz diakonisch im umfassendsten Sinn sei. Denn er sähe den Menschen unmittelbar in Gottes universalen Dienst an der Welt eingebunden. „Wer in seinem (Gottes) Wort lebt, tut seinen Willen. Nicht nur mit dem Herzen, sondern auch durch das Tun! Der Glaube – als lebensschaffendes Werk Gottes am Menschen – ist von sich aus in der Liebe tätig. (Vgl. Gal 5, 6) Was heißt in seinem Wort leben? ‚Das ist mein Gebot, dass ihr euch untereinander liebt, wie ich euch liebe.‘ Wenn man liebt, ist man im Wort. Jesus fordert von uns extreme Liebe. ‚Niemand hat größere Liebe als der, der sein Leben lässt für seine Freunde.‘ Ist es möglich, sein Leben zu geben? ‚Das sage ich euch, damit meine Freude in euch bleibe und eure Freude vollkommen werde.‘ Wie freut man sich? Wer liebt, freut sich. Weil wir die Quelle der Liebe haben, freuen wir uns. Diese Liebe kommt nicht von mir selbst, sondern von Ihm her. Daher ist es möglich zu lieben. Jesus lässt für uns sein Leben als einem Freund. Wer sind unsere Freunde? Diejenigen, die uns brauchen, die ohne meine Hilfe nicht aufstehen können. Sie sind meine Freunde. Sie rufen uns von unten, von dunklen Orten.“¹⁸⁹

Am 1. Mai 1982 predigte B.-M. Ahn in einem Gottedienst anlässlich der Einsegnung von fünf Diakonieschwestern. In dieser Predigt erklärte er seinen theologischen Grundbegriff „Ereignis“. B.-M. Ahns Ort des Ereignisses ist der diakonische Ort. Dort findet für ihn wirklich die Auferstehung statt. Jesus opfert sich heute für andere. Das ist das Ereignis, aus dem sich der diakonische Ort ergibt.

Am 31. Dezember predigte B.-M. Ahn vor der Diakonieschwesternschaft zum Thema „Woran wir uns orientieren“. Dabei sagte er: Wir sehen die Zukunft der Welt nicht optimistisch, weil der Mensch aus materialistischen, egoistischen und technischen Beweg-

¹⁸⁸ „B.-M. Ahn und die Diakonieschwesternschaft in Korea“. In: Koreanisches Theologisches Forschungsinstitut Hrsg.: *Jesus in Galiläa*. 378.

¹⁸⁹ Vgl. B.-M. Ahn „Die neue Gemeinschaft“. In: *Diakonia 16. Die Diakonieschwesternschaft in Korea*. 6/2000. 11-16.

gründen die Natur zerstört. Wir hören die Klage des Paulus (Röm 8). Nun warten wir auf einen ganz neuen Menschen. Dafür gründete Gott hier unsere Diakonieschwesternschaft. Nur wenn Gott uns Stärke gibt, können wir unseren Dienst erfüllen.“¹⁹⁰ In dieser Predigt sagt B.-M. Ahn, dass der zum Dienst Befreite heutzutage dringend benötigt wird. Die Kreatur erwarte, dass der versöhnte Mensch auch ihr in ihrer Angst und Not helfe und sie aus tödlicher Knechtschaft befreit werde. Die Menschen sind als Versöhnte zum Dienst der Versöhnung gerufen.

Am 17. November 1998 zogen das Mutterhaus und Ausbildungszentrum der Diakonieschwesternschaft nach Byung-Chun, in der Provinz Chungnam, um. Dort befindet sich das „Haus der Spiritualität und des Friedens“.

3.2.3 Minjung und Diakonie bei B.-M. Ahn

B.-M. Ahn entdeckte den Standort des Minjung in der Bibel. Minjung ist für ihn ein theologisches Thema. Diese Entdeckung ist in der Geschichte des Leidens entstanden und nicht am Schreibtisch. Sie ist Folge der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Erfahrungen während der 1970er Jahre in Südkorea.¹⁹¹

B.-M. Ahn gibt dem Minjung eine theologische Bedeutung. Dabei ist das Minjung nicht Objekt der Sympathie, sondern ihm wird in der Geschichte Gottes eine messianische Rolle zugestanden: „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25, 31-46). In diesem Vers identifiziert sich Jesus selbst mit dem Minjung. Hier wird auf Jesu verborgene Gegenwart bei den Leidenden verwiesen.

Mit der Aussage „Sehen wir uns in Galiläa!“ (Mk 16, 7) weist der Auferstandene auf den Ort seiner Anwesenheit hin: Jesus will, davon war B.-M. Ahn überzeugt, auch in den „Galiläas“ der Welt, wo das Minjung lebt, gegenwärtig sein.

Die Orte, wo Diakonie stattfindet, sind solche Orte des Jesusereignisses. B.-M. Ahns Minjungtheologie ist diakonische Theologie. Die Liebe Jesu, die ihr Leben den Geringsten opfert, wird von Minjungtheologen praktiziert. Dabei ist für sie klar, dass es die Grundaufgabe von Christen ist, den Geringsten zu dienen. Christen stehen. B.-M. Ahn

¹⁹⁰ Vgl. B.-M. Ahn: „*Woran wir uns erinnern*“. In: *Diakonia* 7. 12/1995.

¹⁹¹ Vgl. B.-M. Ahn: *Was ist Minjungtheologie?*. 290-296.

hat das Leiden Gottes an der gottlosen Welt im unterdrückten und ausgebeuteten Minjung lokalisiert. Die Minjungtheologie B.-M. Ahns ist nicht bloß Theorie, sondern durch Praxis geformte Theologie. Daher ist sie immer im Zusammenhang mit seiner konkreten biographischen Praxis zu interpretieren. Dort trifft man den Diakoniker B.-M. Ahn. In seiner kompromisslosen und kämpferischen sozialpolitischen Praxis findet man politische und zugleich prophetische Diakonie. In den von B.-M. Ahn gegründeten Laien- und Minjunggemeinden wird gemeindebezogene Diakonie anschaulich. Und in der von ihm gegründeten Diakonieschwesternschaft wird freie Diakonie konkret.

Im folgenden Abschnitt interpretiere ich die Minjungtheologie N.-D. Suhs aus diakonischer Sicht neu.

3.3 Zum Ansatz Nam.-Dong. Suhs

N.-D.Suh hat den Erfahrungscharakter der Minjungtheologie, ihr induktives Vorgehen programmatisch festgeschrieben. Er definierte als Aufgabe von Minjungtheologie, in den heutigen Minjungbewegungen Gottes Eingreifen in der Geschichte zu erkennen, diese theologisch zu interpretieren und an ihnen teilzunehmen. N.-D. Suh war Initiator einer ‚Theologie des Han‘¹⁹². Nach ihm ist Minjung ein Mensch, der ‚Han‘ hat. Er ist dem Problem von ‚Han‘ bei der Entwicklung seiner Minjungtheologie intensiv nachgegangen.

3.3.1 Biographische Skizze zu N.-D. Suh

N.-D. Suh wurde am 9. Juli 1918 in Muan, in der Provinz Südcholla, geboren. Er wuchs auf der Insel Chindo auf und absolvierte ein Gutteil seiner Universitätsausbildung 1937 bis 1941 an der Doschischa Universität in Kyoto, in Japan. 1941 verließ er diese Universität mit einem Bachelorgrad in Theologie. Nachdem er nach Korea zurückgekehrt

¹⁹² Der Begriff Han meint ein Gefühl, das daher kommt, dass ein Mensch schuldlos und ungerecht unterdrückt, ausgegrenzt oder im Stich gelassen wurde und aus dieser Situation keinen Ausweg finden kann. In einem solchen Fall sagt man in Korea, dass dieser Mensch den ‚Han‘ wie einen unlösbaren Knoten in seinem Bauch hegt.

war, arbeitete er zunächst ein Jahr lang an der Johannes Bibelschule in Pyongyang. Von 1943 bis 1952 war er Pfarrer in drei verschiedenen Kirchengemeinden in der Taegu.¹⁹³ 1952 folgte er einem Ruf an die Hankuk Theologische Hochschule, die ihm von 1955 bis 1957 für weitere Studien in Kanada freistellte. Im Mai 1956 erwarb er am Victoria Seminar der Universität von Toronto den akademischen Grad eines Masters of Divinity, und ein Jahr später am selben Seminar den eines Masters of Theology. Ab September 1961 lehrte er auch an der theologischen Fakultät der Yonsei Universität in Seoul, an die er 1963 ganz wechselte.

Am 20. Mai 1973 wurde die „Erklärung koreanischer Christen von 1973“¹⁹⁴ veröffentlicht, bei deren Abfassung N.-D. Suh eine führende Rolle gespielt hatte. Aus politischen Gründen wurde er deshalb am 20. Mai 1975, zusammen mit B.-M. Ahn, D.-H. Mun und G.-J. Lee, entlassen. Knapp drei Monate später, am 17. August 1975, gründete er mit B.-M. Ahn und D.-H. Mun die „Galiläa Gemeinde“. Am 1. März 1976 nahm N.-D. Suh

¹⁹³ In der Taegu Cheil Kirchengemeinde, der Beumae Kirchengemeinde und der Tongmun Kirchengemeinde.

¹⁹⁴ Vgl. Koreanischer Nationaler Kirchenrat (KNCC) Hrsg.: *Die Demokratiebewegung in den 1970er Jahren (I)*. Seoul 1987. 251-253.

In der „Erklärung koreanischer Christen von 1973“ heisst es:

„Unsere Worte und Taten sind allein im Glauben begründet: im Glauben an Jesus, den Heiland, der das Reich Gottes verkündet hat, im Glauben an Gott, den Herrn der Geschichte, und im Glauben an den Heiligen Geist, der machtvoll in den Lauf der Geschichte eingreift. Wir glauben an Gott, der die Unterdrückten, die Schwachen und die Armen beschützt und das Urteil über die bösen Mächte spricht. Wir glauben, dass Jesus Christus das Reich Gottes verkündet hat, um die bösen Mächte zu überwinden und Gerechtigkeit und Frieden für die mit Füßen Getretenen, die verachteten und die Armen wiederherzustellen. Wir glauben auch, dass der Heilige Geist nicht bloß die Erneuerung und Heiligung des persönlichen Lebens bewirkt, sondern auch die Neuschaffung der Geschichte und des Universums. Deshalb bekennen wir als Christen unseren Glauben wie folgt:

1. Wir glauben, dass, so wie Jesus damals mit und für die Unterdrückten, Armen und Ausgestoßenen in Judäa gelebt hat, wir heute mit ihnen leben und ihr Schicksal teilen müssen. ...
2. Wir glauben, dass Gott, der Herr und Richter der Geschichte, uns gebietet, für die Freiheit derjenigen Menschen zu beten, die unterdrückt werden oder unschuldig für ihre Nächsten leiden.
3. Wir glauben, dass der Heilige Geist uns dazu auffordert, nicht nur an der Erneuerung unseres persönlichen Lebens, sondern auch an der Gestaltung einer neuen Gesellschaft und einer neuen Geschichte mitzuwirken. Er ist der Geist des Reiches Gottes, der uns gebietet, für soziale und politische Veränderung der Verhältnisse zu kämpfen.“

am sogenannten Myongdong-Ereignis¹⁹⁵ teil. Dafür musste er für 22 Monate ins Gefängnis. Wegen seines politischen Engagements war er seiner Professur enthoben, inhaftiert und gefoltert worden. Deshalb kehrte er nach seiner Rehabilitierung 1984 nicht mehr in den Universitätsdienst zurück. Stattdessen entschloss er sich, weiter Leiter des Instituts für Missionsausbildung zu bleiben, mit der er nach seiner Haftentlassung 1978 auf Betreiben B.-M. Ahns betraut worden war. Im Mai 1984, kurz bevor er starb, verlieh ihm seine Alma Mater in Kanada die Ehrendoktorwürde.

3.3.2 Zur Minjungtheologie und Diakonie N.-D. Suhs

3.3.2.1 Sein Verständnis vom Minjung

N.-D. Suh versuchte den Begriff Minjung durch die Angabe dessen zu erklären, was Minjung nicht ist. D. h., er verglich Begriffe, mit denen das Minjung fälschlicherweise bezeichnet werden könnte und betonte in seiner Definition von Minjung die Unterschiede zu diesen Begriffen. Nach N.-D. Suh muss „Minjung“ von dem Ausdruck „laos“ unterschieden werden, der im AT und NT oft zur Bezeichnung des Volkes Israel verwendet wird. „Minjung“ ähnelt eher dem alttestamentlichen Begriff „Anawim“ und dem neutestamentlichen Begriff „ochlos“.¹⁹⁶ Außerdem muss „Minjung“ von „Bürger“ unterschieden werden. Denn der Bürger ist in der westlichen kapitalistischen Gesellschaft zum Subjekt von Geschichte und Kultur aufgestiegen, während Minjung in der Dritten Welt die niedrigste soziale Gruppe ist.¹⁹⁷ N.-D. Suh unterscheidet ferner zwischen Minjung und Proletariat. Während das Proletariat nach materialistischer Geschichtsauffassung die Klasse ist, welche die politisch-soziale Revolution gegen die

¹⁹⁵ Am 1. März 1976 wurde in der Kathedrale des katholischen Erzbischofs von Seoul, in Myongdong, im Zentrum von Seoul, während eines Gottesdienstes die „Erklärung zur demokratischen Rettung der Nation“ verlesen. In diesem Manifest geht es um die großen Themen politischer Widerstand, Demokratisierung, soziale Gerechtigkeit und Wiedervereinigung. 11 Mitunterzeichner des Manifests wurden darauf verhaftet und kamen ins Gefängnis. Dieses Geschehen wird in der Kirchengeschichtsschreibung Koreas oft als „Myongdongereignis“ bezeichnet.

¹⁹⁶ Vgl. N.-D. Suh: *Han: Darstellung und theologische Reflexionen*. In: Koreanischer Nationaler Kirchenrat (KNCC) Hrsg.: *Das Minjung und die koreanische Theologie*. Seoul 1982. 343.

¹⁹⁷ Vgl. N.-D. Suh: *Untersuchung*. 225-226.

wirtschaftliche Armut trägt, versucht das Minjung Armut nicht nur in ökonomischer, sondern in jeder Hinsicht zu bekämpfen.¹⁹⁸ Dem Minjung geht es vor allem um Freiheit, die jegliche Form von Unterdrückung und Entfremdung, auch kultureller Art, auflöst.

Für N.-D. Suh war Minjung von Anfang an ein spezieller Terminus mit bestimmten theologischen und politischen Implikationen.¹⁹⁹ Nach N.-D. Suh ist Thema der Minjungtheologie nicht Jesus, sondern das Minjung. Und das Minjung ist für ihn Thema aller Theologie. Wie B.-M. Ahn geht er davon aus, dass sich Jesus in Mt 25 bedingungslos mit den Armen, Durstigen, Unterdrückten, Kranken und Gefangenen identifizierte. Dabei ist Jesus nicht nur das Wesen des Minjung, sondern das Minjung selbst ist Jesus.²⁰⁰ Das heißt, Minjungtheologie muss nicht Theologie für das, sondern des Minjung sein. Nach N.-D. Suh steht Jesus in der Kirche, der Bibel und dem Minjung auf.²⁰¹ Daraus wird seine Annahme deutlich, dass das Thema von Theologie nicht Jesus, sondern das Minjung ist. Die Rolle von Theologie ist nicht die ontologische Untersuchung des Wesens Gottes, sondern die gegenwärtige Immanenz Gottes.

Zusammenfassend kann man über das Minjungverständnis N.-D. Suhs sagen:

„Minjung“ sind Menschen, die unter politischer, wirtschaftlicher oder sozialer Unterdrückung oder in kultureller Entfremdung leben. Kerninhalt von N.-D. Suhs Minjungbegriff sind die „Verlorenen“. Damit können sich alle Personen zum Minjung zählen, die zur Unterschicht gehören; ferner Frauen, Räuber, Mörder, Prostituierte o. ä.. Das Leben des Minjung ist durch Leiden und „Han“ charakterisiert. N.-D. Suh meint, dass zum Minjung Jesu meistens Aussätzige, Geisteskranke, Blinde, körperlich Behinderte und Obdachlose gehörten.²⁰² Das Minjung, für das sich Minjungtheologen vorrangig interessieren, sind Menschen, die ohne Hilfe nicht selbst leben können und gründlich entfremdet wurden.

¹⁹⁸ Vgl. N.-D. Suh: *Untersuchung*. 226-228.

¹⁹⁹ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 228-229.

²⁰⁰ Vgl. N.-D. Suh: „Zwei Traditionen“. 243-244.

²⁰¹ Vgl. N.-D. Suh: *Untersuchung*. 254.

²⁰² Vgl. N.-D. Suh: *Untersuchung*. 214.

3.3.2.2 Zwei Traditionen fließen ineinander

Nachdem er 1978 aus der Haft entlassen worden war, veröffentlichte N.-D. Suh den Aufsatz „*Minjungtheologie: Zwei Traditionen fließen ineinander*“²⁰³ Dabei meinte er im Titel mit den beiden Traditionen die christliche Tradition und die Minjungtradition, die in der *Missio Dei* der Kirche Koreas zusammenkommen.²⁰⁴ Nach N.-D. Suh ist historischer Bezug notwendig, um die Erlösungsgeschichte Gottes richtig zu verstehen. Und die christliche Tradition und die Minjungtradition liefern für ihn diesen Bezug.²⁰⁵ Als Methoden zur Interpretation beider Traditionen schlug N.-D. Suh sozialökonomische bzw. literarisch-soziale Methoden vor. Dabei spielen vor allem das Exodus- und das Kreuzigungsereignis eine entscheidende Rolle. Dieses Paradigma der Offenbarung Gottes gründet auf geschichtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Faktoren.

Und N.-D. Suh war überzeugt, dass sich in ihnen die gegenwärtige Offenbarung Gottes ereignet.²⁰⁶ Er schreibt dazu: „Es ist Aufgabe der Minjungtheologie, in den Minjungbewegungen von heute Gottes Eingreifen in die Geschichte, also das Wirken des Heiligen Geistes und das Exodusereignis, zu erkennen, sie theologisch zu interpretieren und daran teilzunehmen.“²⁰⁷ Dabei heißt engagierte Teilnahme Übernahme der Minjungtraditionen, wobei zur theologischen Interpretation die oben genannten Bezugspunkte notwendig sind. Diese Interpretation nennt N.-D. Suh pneumatologisch-synchrone Interpretation. Und er wollte diese der traditionellen christologisch-diachronen Interpretation entgegensetzen.²⁰⁸

Für die christologische Interpretation ist eine gegebene religiöse Norm die Bezugsgröße, für die pneumatologische jedoch der jeweilige politische, wirtschaftliche, soziale u. a. Kontext. Bei der christologischen Interpretation ist Jesus von Nazareth für mich und an meiner Statt Heiland. Bei der pneumatologischen Interpretation lebe ich das Leben Jesu, ereignet sich das Leben Jesu in meinem Leben. Im Grunde sind beide Interpretati-

²⁰³ N.-D. Suh: „*Zwei Traditionen*“. 237-276.

²⁰⁴ Vgl. N.-D. Suh: „*Zwei Traditionen*“. 271.

²⁰⁵ Vgl. N.-D. Suh: „*Zwei Traditionen*“. 239-241.

²⁰⁶ Vgl. N.-D. Suh: „*Zwei Traditionen*“. 243.

²⁰⁷ N.-D. Suh: „*Zwei Traditionen*“. 271.

²⁰⁸ Vgl. N.-D. Suh: „*Zwei Traditionen*“. 272.

onen komplementär. Doch für Minjungtheologen ist das Wirken des Heiligen Geistes die Grundlage der Interpretation, zu der die überlieferte Tradition Bezugspunkte liefert. In „Zwei Traditionen fließen ineinander“ beschreibt N.-D. Suh die minjungtheologische Methode mehr als analytische sozialökonomische Methode. Dagegen erklärt er in seinen Aufsätzen „Priester des Han“²⁰⁹ und „Han: Darstellungen und theologische Reflexionen“²¹⁰ die literarisch-soziale Methode als Methode, die Erkenntniswelt des Minjung zu erkennen. Ausgangspunkt der Minjungtheologie N.-D. Suhs ist „Han“. Nach ihm ist es Aufgabe von Minjungtheologie, den Han des Minjung zu lösen.²¹¹ Die Kirche Jesu Christi muss eine Kirche von „Priestern des Han“²¹² sein. Und Minjungkirche muss Tröster des Minjung und Löser des Han des Minjung sein.²¹³

3.3.2.3 Zu einer Theologie der Minjungerzählung

Das Leben, das Han und die Hoffnung des Minjung in ihrer Wahrhaftigkeit zu begreifen, ist ohne Verstehen der Minjungsprache kaum möglich. Vor allem war er der Auffassung, dass der Han kaum überwunden werden kann, wenn man die Sprache des Minjung nicht versteht. Und er meinte, dass durch Erzählung Han gelöst wird. Er schreibt dazu: „Die Erzählungen sind ... das unmittelbare Medium, während die schriftliche Sprache ... das unmittelbare ist. Der Inhalt der schriftlichen Sprache ist meistens abstrakt, aber die Erzählungen sind real und konkret. Jene ist als wissenschaftliche Sprache sozusagen die Sprache des Kopfes, diese als Sprache des Alltagslebens die Sprache der Körper. Die Sprache des Kopfes ist analytisch, die Sprache der Körper ist holistisch. Jene ist eine immaterielle Sprache, diese eine materielle. Die Kommunikation durch die Schrift ist von außen auferlegt und entfremdet daher die Menschen von sich selbst, die Kommunikation durch Erzählungen stellt die Interessen der Menschen in den Mittel-

²⁰⁹ N.-D. Suh: *Priester des Han*. Heunjon Juni 1979; N.-D. Suh: *Untersuchung*. 37-44.

²¹⁰ N.-D. Suh: „Han: Darstellungen und theologische Reflexionen“. In: Koreanischer Nationaler Kirchenrat (KNCC) Hrsg.: *Das Minjung und die koreanische Theologie*. 319-347.

²¹¹ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 243.

²¹² N.-D. Suh: *Untersuchung*. 43.

²¹³ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 81.

punkt und hilft, neu sich diese zu eigen zu machen. Deshalb ist jene Kommunikation unterdrückend, während diese einen befreienden Charakter hat.“²¹⁴

Ferner meinte N.-D. Suh: „Die Klage bzw. Stimme des Han ist die Stimme Christi, der in die säkularisierte Welt gekommen ist.“²¹⁵ Nach N.-D. Suh wurde die Offenbarung im AT, das Exodusereignis und die Entstehung Ur-Israels, in der Form von Erzählungen mitgeteilt. Die Offenbarungen im NT sind das Leben Jesu und die Entstehung der Gemeinde. So wie die Erzählung des NT aber mit der Entstehung des Gesetzes zu ihrem Ende kam, kam die Erzählung des NT dadurch an ihr Ende, dass sie durch das geschriebene Wort und das Dogma ersetzt wurde. N.-D. Suh achtete auf solche Abweichungsprozesse und beanspruchte für seine Theologie eine Wiederbelebung der Uroffenbarung. Damit forderte er eine Enttheologisierung der Offenbarung. Und er nannte seine Theologie eine Gegentheologie.

Aus diesen Überlegungen N.-D. Suh der Minjungtheologie die Aufgabe, eine Theologie der Erzählung des Minjung zu schaffen, die die Erzählung Jesu und die Erzählung des koreanischen Minjung mit der Praxis des Minjung in der gegenwärtigen Situation verbindet.

3.3.2.4 Soziologie und Theologie der Armen

N.-D. Suhs letzter Aufsatz hat den Titel „*Soziologie und Theologie der Armen*“. Er strotzt von Tatsachen, Zahlen und Namen. Dadurch wollte er zeigen, dass seine Minjungtheologie nicht theoretisch, sondern von Tatsachen spricht, also Praxis beschreibt. In diesem Aufsatz findet sich die letzte Tendenz seiner Minjungtheologie, und zwar eine Orientierung in Richtung gesellschaftlicher Diakonie.

In diesem Aufsatz analysiert er zunächst konkrete soziale Probleme Südkoreas. Er schildert anschaulich das Leben von Armen und deren Arbeitsverhältnisse. Dabei zeigt sich in seiner ausführlichen sozialwissenschaftlichen Untersuchung von Empfängern

²¹⁴ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 303-304.

²¹⁵ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 119.

sozialer Hilfe sein konkretes Interesse für das Minjung. Dabei betont er, dass diese Menschen das Objekt christlicher Sendung sind.²¹⁶

N.-D. Suh war überzeugt, dass Jahwe im AT ein die Armen schützender Gott ist, und dass die Propheten Anwälte der Armen waren. Allgemeiner gesagt: Die Armen waren im AT die Adressaten von Gottes Wort und Bund. Im Anschluss an die Arbeiten von W. Stegemann meinte N.-D. Suh, dass die Armen im NT die Kranken, Hungrigen, Nackten und Ärmsten waren. Ferner gehörten zu ihnen Prostituierte, Bettler, Behinderte, entfremdete Frauen und an den Rand der Gesellschaft gerückte Gruppen. Deshalb sah N.-D. Suh als wichtigstes Kennzeichen der Jesusbewegung an, dass sie eine diakonische Bewegung für die Armen gewesen sei.²¹⁷ Als Fazit seiner Theologie der Armen zitiert N.-D. Suh Lk 22, 25, womit er die Jesusbewegung als Diener und Knechte als Vorbild vorschlug.

Abschließend definiert er das Evangelium folgendermaßen:

„Was ist das Evangelium? Es hängt damit zusammen, dass man die elenden Armen in der Gesellschaft sieht, das Problem erkennt, sich mit ihnen solidarisiert. Wenn wir das Evangelium Jesu annehmen wollen, müssen wir uns mit den Armen solidarisieren. Ohne Solidarisierung mit den Armen kann man das Evangelium nicht annehmen.“

Suhs zentrales Anliegen ist es die Theologie zur wirklichen Geschichte und zu realen Sozialproblemkontext zu bringen.²¹⁸ Vor, dabei zeigte er die Richtung der Minjungtheologie. Damit propagierte er, dass Minjungtheologie ihre konkreten Inhalte als Diakonietheologie entwickeln muss. Wegen seines plötzlichen Todes konnte er diesen Ansatz aber nicht weiter verfolgen.

Ich bin aber im Anschluss an N.-D. Suh überzeugt, dass Minjungtheologie in Richtung konkreter gesellschaftlicher Diakonie weiterentwickelt werden muss.

²¹⁶ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 391.

²¹⁷ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 398-400.

²¹⁸ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 405.

3.3.2.5 Das Institut für Missionsausbildung der PROK

Als 1975 die Auseinandersetzung über die Minjungtheologie begann, war die politische Lage in Südkorea schlimm. Um seine Herrschaft zu verlängern hatte das Militärregime 1972 die sogenannte Yuschinverfassung eingeführt. 1973 war, um Oppositionelle zu unterdrücken, sogar das Kriegsrecht ausgerufen worden. Und von 1974 bis 1975 hatte das Regime mit Sondergesetzen regiert. Während dieser Zeit wurden hunderte Professoren, Studenten und Journalisten entlassen. Deshalb beschloss die 70. Vollversammlung der PROK 1975, für entlassene Professoren und Studenten das „Institut für Missionsausbildung der PROK“ zu gründen.²¹⁹

Ursprüngliches sollte das Ziel des Institut sein, Pfarrer und Mitarbeiter der Kirche fortzubilden; auch für bestimmte Formen von Industrie- und Bauernmission. Dazu kam Anfang 1977 auch die Fortbildung von Studenten, die aus politischen Gründen auf Dauer von der Universität ausgeschlossen worden waren und Haftstrafen verbüßt hatten.

Das Institut für Missionsausbildung der PROK wurde am 2. März 1976 eröffnet. Und es wurden nicht nur Theologie, sondern auch Human- und Sozialwissenschaften gelehrt. Dabei setzte man sich interessanterweise aktiv nicht nur mit Minjungtheologie, sondern auch mit Minjunggeschichte, Minjungwirtschaftswissenschaft, Minjungsoziologie, Minjungpädagogik, Minjungliteratur u. ä. auseinander.

B.-M. Ahn sollte der erste Leiter des Instituts sein, kam aber am Tag vor der Eröffnung, am 1. März 1976, ins Gefängnis. Im Februar 1978 wurde N.-D. Suh, der auch im Gefängnis gewesen war, Direktor des Instituts. Es wurde in der Folgezeit zu einem Zentrum von Minjungmission. Und es leistete Hebammendienste bei der Entwicklung der Minjungtheologie.²²⁰

Im September 1979 erkannte die Synode der PROK den vom Institut angebotenen Kurs als Ausbildungskurs für Pfarramtskandidaten an. Die Absolventen des Instituts gründeten meistens Minjunggemeinden. Geistige Väter ihrer Ausbildung waren N.-D. Suh, B.-M. Ahn und D.-H. Mun.

²¹⁹ PROK Hrsg.: *100jährige*. 548.

²²⁰ PROK Hrsg.: *100jährige*. 549, 564.

3.2.2.6 Die Galiläage-meinde

In Anwendung der Sondergesetze von 1974 und 1975 wurden viele christliche Professoren entlassen und damit zu Leidenden. Sie erkannten aber auch die Notwendigkeit von Solidarität untereinander. Deshalb gründeten sie am 17. August 1975 die „Galiläage-meinde“, die als Vorläufer der Minjunggemeinden angesehen wird.²²¹

Galiläa wurde zu einer der wichtigsten Metaphern der Minjungtheologie. Denn in Galiläa war Jesus mit dem „ochlos“ zusammen, während er im Machtzentrum Jerusalem zum Tod verurteilt und vor der Stadt gekreuzigt wurde. Nach Mk 16, 7 wies jedoch der Auferstandene die Jünger wieder nach Galiläa. Und dort, in einem Randgebiet, wartete der, der den Tod überwunden hatte, auf seine Nachfolger. Dort wollte er die vom Tod Bedrohten erretten und erwecken.

Das Interesse N.-D. Suhs war, den in der gegenwärtigen Wirklichkeit wirkenden Heiligen Geist zu bezeugen.²²² Von daher entwickelte er die nach dem Katholizismus und dem Protestantismus in Korea erschienene „Gemeinde des Heiligen Geistes“, die „Minjunggemeinde“.²²³ Und er propagierte, dass die Mitarbeiter dieser Mission Gottes „Priester des Han“ werden, die den Han des Minjung lösen.²²⁴ Die von ihm propagierte Minjunggemeinde ist eine Gemeinde, die den Han des Minjung löst und es tröstet. Die Galiläage-meinde war sowohl protestantischer Vorläufer als auch protestantisches Zentrum der Demokratiebewegung in Südkorea.

3.3.3 Minjung und Diakonie bei N.-D. Suh

N.-D. Suh starb 1984 mit 66 Jahren. Für viele ist er heute neben B.-M Ahn der Nestor der Minjungtheologie. Die Bewertung seiner Theologie ist jedoch bis jetzt erstaunlich unterschiedlich. So würdigt sie z. B. G.-J. Kim als politische Theologie, die mit Ele-

²²¹ PROK Hrsg.: *100jährige*. 644-645.

²²² G.-J. Kim: *Die Minjungtheologie Suh Nam-Dongs und der Doghakgedanke. Die Minjungtheologie in der Übergangsphase*. 243.

²²³ Vgl. N.-D. Suh: *Untersuchung*. 81, 146, 194, 299-300.

²²⁴ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 43.

menten von Existentialismus, von Naturwissenschaft und von Gedanken D. Bonhoeffers verbunden ist.²²⁵ W.-D. Kang meint, dass N.-D. Suhs Theologie außer vom Existentialismus auch von Marxismus geprägt sei²²⁶, während S.-J. Park glaubt, dass sie in Distanz zu Marxismus stehe.²²⁷

Meines Erachtens muss die Minjungtheologie N.-D. Suhs vom damaligen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Kontext her beurteilt werden. Und dieser drängte ihn in eine Außenseiterrolle. Er selbst meinte, dass er in seinem Leben laufend von außertheologischen Faktoren schockiert wurde. Und seine Minjungtheologie sei nichts anderes als Reaktionen auf diese Schocks.

Die Minjungtheologie N.-D. Suhs ist keine Theologie des Kopfes bzw. von Ideen. Sie geht vielmehr von den Orten des Leidens des Minjung aus. Sie ist Diakoniethologie. Und er selbst war Diakoniker. In seiner letzten Lebensphase hat N.-D. Suh sein Denken erstaunlicherweise in Richtung gesellschaftlicher Diakonie weiterentwickelt. Er betonte, dass Theologie nicht nur Ethik sein dürfe, sondern sich mit dem Problem von Institutionen²²⁸ auseinandersetzen müsse.

Damit ist die Minjungtheologie N.-D. Suhs soziale Diakoniethologie geworden. Nach N.-D. Suh müssen sich Kirche und Theologie auf die Wirklichkeit²²⁹ beziehen und damit der Welt dienen. Die Kirche muss eine prophetische Funktion ausüben. Und sie muss darüber hinaus konkret die Wunden des Minjung behandeln und seinen Han lösen.²³⁰ Nach N.-D. Suh muss die Theologie vorhandene Probleme, egal, ob kirchliche,

²²⁵ G.-J. Kim: *Theologisches Denken Suh Nam-Dongs*. In: Korea Theological Study Institute Hrsg.: *Theologisches Denken* 46. Herbst 1984. 487-490.

²²⁶ W.-D. Kang: *Thema und Methode der Theologie Suh Nam-Dongs*. In: Korea Theological Study Institute Hrsg. *Theologisches Denken* 70. Herbst 1990. 806-807.

²²⁷ S.-J. Park: *Was ist koreanisch an der Minjungtheologie?* In: Koreanisches Minjungtheologiekomitee Hrsg.: *Minjungtheologie*. Seoul 1995. 177-178.

²²⁸ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 165.

²²⁹ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 383-406.

²³⁰ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 43.

gesellschaftliche oder staatliche, zu lösen versuchen. Dafür versuchte er mit sozialen, wirtschaftswissenschaftlichen, pneumatologischen u. a. Methoden zu arbeiten.²³¹

Ferner müssen sich Minjungtheologen für die Forderungen und Bedürfnisse gegenwärtiger Menschen interessieren und sich um Problemlösungen bemühen.²³² Von daher ist „die gegenwärtige Erfahrung der Wirklichkeit“ Kriterium der hermeneutischen Legitimation. Anders ausgedrückt: Die Tradition entwickelt sich mit der Praxis.²³³ Die heutige praktische Problemerkennntnis entscheidet über die Annahme der Tradition. Nach N.-D. Suh war es wichtig, konkrete Veränderungen nicht durch umstürzlerische Revolution zu erreichen, sondern durch Erziehung und Aufklärung.²³⁴

²³¹ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 66.

²³² N.-D. Suh: *Untersuchung*. 197.

²³³ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 41.

²³⁴ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 197.

Diese Auffassung ähnelt der Idee einer stillen Revolution von H.-D. Wendland. Denn dieser forderte in seinem vielbeachteten Beitrag „Kirche und Revolution“, den er 1966 in Genf auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft vorgetragen hat, nicht nur eine präzise Analyse der gegenwärtigen Weltsituation. Sondern er verlangte auch eine „Theologische Theorie der Revolution“ und eine neue Klärung des Leitbildes verantwortlicher Gesellschaft, durch die das Handeln der Kirche ermächtigt wird, alle Zustände und Ordnungen an den Maßstäben von Freiheit, Gerechtigkeit, Mitmenschlichkeit (Partnerschaft) und Frieden zu messen und zu beurteilen. Nur so werde es möglich, ein offenes und weltweites solidarisches Handeln der Kirchen zu erreichen. Vgl. H.-D. Wendland: *Kirche und Revolution*. In: H.-D. Wendland: *Kirche in der revolutionären Gesellschaft*.

H.-D. Wendland hat auch herausgearbeitet, dass das ursprüngliche Christentum revolutionäre Wirkungen erzielte. Gottes Herrschaft wirkte sozial und politisch revolutionär, und zwar nicht bloß durch die Aufrichtung politischer Herrschaft, „sondern allein durch das ‚stille‘, machtlose, liebende Handeln und Dienen christlicher Gemeinschaften, die in der Welt verstreut und doch durch Christus zur Einheit verbunden sind.“ H.-D. Wendland: *Kirche und Revolution*. 90. Zit. aus Th. Strohm: *Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft*. Heidelberg 2003. 109.

3.4 Zu den biblischen Grundlagen der Minjungtheologie

3.4.1 Grundlagen aus dem Alten Testament

Das AT spielt in der Minjungtheologie eher eine untergeordnete Rolle. Trotzdem sind Texte über das Exodusereignis, aus den Propheten, Psalmen, Hiob und den Sprichworten bei ihrer Formulierung wirksam geworden. Nach N.-D. Suh sind das Exodusereignis und die Kreuzigung Jesu „zentral für das Heil des Minjung“²³⁵ Ausgangspunkt für seine Rekonstruktion Exodusverständnisses ist dabei seine Kritik, dass das traditionelle Christentum den Bezug zur sozialen Wirklichkeit verloren habe. Es habe in der Geschichte keine revolutionäre Kraft entfaltet, die die Lebenslage des Minjung wesentlich verbessert hat.²³⁶ Zugleich nennt er die Landnahme und das Bundesbuch „Paradigmen für die Minjungtheologie“. Wie N.-D. Suh sieht auch B.-M Ahn im Exodusgeschehen den geheimen Mittelpunkt der ganzen Hebräischen Bibel. Und auch bei der Landnahme, beim Kampf gegen das kanaanitische Feudalsystem, im Programm des Bundesbuches und im strengen königskritischen Eingottglauben an Jahwe sei das herrschende Leitmotiv jeweils Befreiung²³⁷.

Nach B.-M. Ahn haben sich diese „Hapiru“ in Kanaan mit denen solidarisiert, die sich aus Ägypten befreit hatten. Und sie haben schließlich eine Kommunität gegründet, um gegen die Unterdrückung zu kämpfen, der sie in Kanaan ausgesetzt waren.²³⁸ Diese Kommunität war vor allem durch Autonomiebewusstsein und den Glauben gekennzeichnet, dass Jahwe der einzige Herrscher der Kommunität sei. G.-D. Song hat die Auffassung vertreten, dass der Jahwekult die Religion der „Hapiru“, der Baalskult da-

²³⁵ J. Moltmann Hrsg.: *Minjungtheologie*. 178.

²³⁶ N.-D. Suh: *Untersuchung*. 179.

²³⁷ B.-M. Ahn: „*Koreanische Theologie*“. In: K. Müller/Th. Sundermeier Hrsg.: *Lexikon missionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Berlin 1987. 230-235.

²³⁸ B.-M. Ahn: „*Minjungbewegung und Minjungtheologie*“. In: Korea Theological Study Institute Hrsg.: *Die Entwicklung der koreanischen Minjungtheologie in den 80er Jahren*. Seoul 1990. 28-29.

gegen die Ideologie der Herrschenden gewesen sei.²³⁹ Und der Kampf zwischen Jahwe und Baal versinnbildliche den Kampf zwischen den „Hapiru“ und den Herrschenden. Der Glaube an Jahwe als einzigen Gott habe „eindeutig“ einen „politischen Aspekt“.²⁴⁰ In seiner Arbeit *„Die Armen der Bibel“* meint I.-S. Suh, das Hauptthema des AT seien die Armen und das Minjung.²⁴¹ Und das „Bundesgesetz“ in 2 Mose 20, 22 – 23, 19) seien unter dem Eingottglauben an Jahwe „Schutzgesetze für die Schwachen“ gewesen.²⁴²

Amos klagte nach Ch.-Ch. Kim die Unterdrücker und Privilegierten an, die keine Rechte achteten und Schätze von Frevel und Raub in ihren Palästen sammelten (Am 3,10). Er prophezeite, dass die Schwelgerei und Eigenmächtigkeit der Reichen und Herrschenden den Tag des Herrn als den Tag des Gerichts provozieren werde (Am 5,18ff). Damit wird deutlich, dass Amos ein Prophet ist, der für die Menschenrechte und die materielle Gleichheit des Minjung kämpfte. Aus diesem Grund sagt Ch.-Ch. Kim, dass die Theologie von Amos als „Minjungtheologie“ bezeichnet werden kann.²⁴³

Viele Minjungtheologen meinen auch, dass alle Psalmen Ausdruck der Freude, Klage, Begeisterung und Leiden des Minjung sind.²⁴⁴ E.-K. Kim hat einige Parallelen zwischen dem „Schreien des Volkes“ in der Bibel und den „Klagen“ und „Anklagen“ im Kontext Koreas entdeckt. Und er schreibt über das religiöse Klagen allgemein: „Es ist biblischer Realismus, dass das Klagen ein unverzichtbarer und wesentlicher Teil in der menschlichen Beziehung zu Gott ist. Im Klagen begegnet der Bedrängte der Gegenwart Gottes.“²⁴⁵

²³⁹ G.-D. Song: „*Antiideologie gegen das dynamische System*“. In: Korea Theological Study Institute Hrsg. *Theologisches Denken*. Nummer 276. Seoul 1986. 90.

²⁴⁰ B.-M. Ahn: *Minjungbewegung und Minjungtheologie*. 20.

²⁴¹ I.-S. Suh: „*Das Gesetz Gottes ist das Recht der Armen*“. In: Koreanischer Nationaler Kirchenrat (KNCC) Hrsg.: *Das Minjung und die koreanische Theologie*. 58-85.

²⁴² Vgl. N.-D. Suh: *Untersuchung*. 185.

²⁴³ Ch.-Ch. Kim: „*Zu einem alttestamentlichen Paradigma der Minjungtheologie*“. In: Koreanischer Nationaler Kirchenrat (KNCC) Hrsg.: *Das Minjung und die koreanische Theologie*. Seoul 1982. 29-57. Hier 48.

²⁴⁴ Vgl. Ch.-Ch. Kim: *Meditation über die Psalmen*. Seoul 1980. 98-101.

²⁴⁵ E.-K.: „*Aufschrei*“. *Andacht in Japan*. 1987/1988. Typoskript 3.

3.4.2 Grundlagen aus dem Neuen Testament

B.-M. Ahn entdeckte durch redaktionskritische Analyse des Markusevangeliums, dass der Autor des Evangeliums „ochlos“ absichtlich benutzt hat.²⁴⁶ Er konzentrierte sich dann auf diese Frage. Dabei sah er, wie pointiert, nämlich 41 mal, der Autor des Evangeliums „ochlos“ gegenüber „laos“ einsetzt, das er nur zweimal benutzt, und wie deutlich sich Jesus dabei mit dem „ochlos“ identifiziert hat (Mk 3, 34). Ferner entdeckte er, wie die Autoren der anderen Evangelien diese Stelle zuungunsten des „ochlos“ abgeändert haben.²⁴⁷ Ort des „ochlos“ und der Wirksamkeit Jesu ist Galiläa. Dabei ist Galiläa nach B.-M. Ahn für den Redaktor des Markusevangeliums mehr als eine geographische Angabe. Es bezeichnet wesentliches.

So beachtet B.-M. Ahn die kleine redaktionelle Notiz in Mk 1, 14 genau.²⁴⁸ Denn sie unterstreicht, unter welchen Umständen Jesus Wirken begann, in welche Fußstapfen er trat, welches Risiko er bewusst bereit war auf sich zu nehmen und welchen Ort er für sein Wirken wählte. Die Bedeutung Galiläas wird noch dadurch betont, dass der Auferstandene, nach Mk 14, 28 und Mk 16, 7, seine Anhänger in Galiläa und nicht in Jerusalem wiedertreffen will.²⁴⁹

Der „ochlos“ ist immer mit Jesus zusammen (Mk 2, 4). Jesus isst mit ihm (Mk 2, 13-17). Der „ochlos“ steht der herrschenden Gruppe in Jerusalem gegenüber (Mk 11, 8). Jesus sorgt sich um ihn wie um ein Schaf ohne Hirt (Mk 6, 34). Jesus identifiziert sich

²⁴⁶ B.-M. Ahn: „*Jesus und Ochlos im Mk*“. In: Koreanischer Nationaler Kirchenrat (KNCC) Hrsg.: *Das Minjung und*. 86-103.

²⁴⁷ Im Lukasevangelium ist das „ochlos“ des Markusevangeliums meistens durch „laos“ ersetzt. Dabei ändert der Autor dieses Evangeliums den Ausdruck bewusst.

Das Lukasevangelium steht aber auch noch in anderer Hinsicht im Gegensatz zum Markusevangelium. Im Gegensatz zur Tendenz des Markusevangeliums, eine Antistellung gegen Jerusalem einzunehmen, ereignen sich im Lukasevangelium die Auferstehung und die Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung meistens in Jerusalem.

²⁴⁸ B.-M. Ahn: „*Das geschichtliche Subjekt im Mk*“. In: Koreanischer Nationaler Kirchenrat (KNCC) Hrsg.: *Das Minjung und*. 177.

²⁴⁹ B.-M. Ahn: „*Das geschichtliche Subjekt*“. 184.

selbst mit ihm. Jesus stellt dem „ochlos“ keine ethischen Bedingungen, baut mit ihm eine Familie auf (Mk 3, 32-35). In Jesu Solidarität bzw. Identifizierung mit dem „ochlos“ wurde eine neue Gemeinschaft gebildet, die von Minjungtheologen „neue Vertragsgemeinschaft des Minjung“²⁵⁰ oder „Tischgemeinschaft“ genannt wird.

Angesichts der Tatsache, dass Jesus mit Aussenseitern, Kranken, Armen u. ä. gerade solche Menschen um sich versammelte, die nach der damaligen Rechts- und Kultordnung als „Sünder“ abgestempelt waren, ist es nicht erstaunlich, dass er von der Obrigkeit der Juden, vor allem von den Pharisäern, heftig kritisiert wurde. Hinsichtlich seines Widerspruchs gegen die Obrigkeit und ihre Normen kann man sein Handeln als geradezu „revolutionär“ bezeichnen.

Darüber hinaus haben Minjungtheologen hervorgehoben, dass die Gemeinschaft Jesu von der Idee des „leidenden Knechtes“ bestimmt war, und dass sie den Leitprinzipien „der Erste soll der Letzte sein“ (Mk 9, 35) und „Wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener“ (Mk 20, 26) folgte. Und diese neue Ordnung des Minjung stand gegen die Ordnungen des römischen Imperiums und der Obrigkeit der Juden. Y.-B. Kim hat dies „politische und ökonomische Ordnung Gottes“ genannt.²⁵¹

B.-M. Ahn hat die theologische Bedeutung des „ochlos“, der von westlichen Theologen kaum beachtet worden war, herausgearbeitet.²⁵²

²⁵⁰ Y.-B. Kim: *Entwurf der Minjungekklesiologie*. In: Koreanisches Theologisches Forschungsinstitut Hrsg.: *Die Entwicklung der koreanischen Minjungtheologie in den 80er Jahren*. Seoul 1990. 509.

²⁵¹ Y.-B. Kim: *Entwurf*. 509.

²⁵² Überblick über das Forschung über „ochlos“ im NT:

	„ochlos“ bei Markus	„ochlos“ bei den Synoptikern	„ochlos“+“ laos“ bei den Synoptikern
--	---------------------	------------------------------	--------------------------------------

Nach B.-M Ahn ist „ochlos“ kein Sammel-, sondern ein Eigenname. B.-M. Ahn lehnte eine theologische Definition von „ochlos“ ab. Für ihn ist es eine Kategorie, die wirtschaftlich entfremdete Gruppen, Arme, religiös entfremdete Gruppen, Sünder, und sozial entfremdete Gruppen, Kranke, Zöllner, Frauen und Kinder, bezeichnet.

Inhalte der wirtschaftlichen Leiden des galiläischen „ochlos“ sind Hunger (Mk 8, 1) und Krankheit (Mk 1, 16), und meistens sogar beides. Der galiläische „ochlos“ sind Fischer (Mk 1, 16), Aussätzige (Mk 1, 40), Sünder (Mk 2, 14-15), der besessene Gerasener (Mk

<p>Volksmeng (Volksmassen)</p>	<p>G.Theißen: „die menge, das niedrige Volk“ B.Citron: „ochlos“ als „Chor“ E.Best: geschlossene soziologische Einheit</p>	<p>R.Meyer: „Der Namenlose Hintergrund für Jesu“ J.Gnilkas: Chorartige Menge U.Hedinger: Grosse Masse, die in dem positiven Verhältnis zu Jesus B.Zitron: Masse(Mt,Mk) gegen das Individuum im Lukasevangelium</p>	<p>R.Bultmann: nur Publikum J.M.Robinson: Die Menge mit chorartigen Reaktionen.</p>
<p>Religiöse Einheit</p>		<p>P.S.Minear: treue Zuhörerschaft von überzeugten Gläubigen</p>	
<p>Soziale Gruppierung</p>	<p>Dagawa: „ochlos“ als Kontrastkonzept zu den Herrschenden B.-M. Ahn: ohne Bedingungen angenommenes Minjung, das eine Messianische Rolle spielt N.-D. Suh: ohne Bedingungen angenommenes Minjung, das eine Messianische Rolle spielt</p>	<p>L.Schottroff: Arme und Kranke, deren Parteikeit Gott ergreift.</p>	

5, 2), die Schafe, die keinen Hirten haben (Mk 6, 34), die Syrophönizierin mit ihrer Tochter (Mk 7, 24), die Menschen, die drei Tage bei Jesus ausharrten und nichts zu essen hatten (Mk 8, 1), der besessene Knabe (Mk 9, 14), das Kind (Mk 9, 36) und der blinde Bettler (Mk 10, 46).

Das Erbarmen Jesu wurde durch seine Identifizierung mit dem leidenden galiläischen „ochlos“ und schließlich durch die Kreuzigung und die Auferstehung Jesu in Galiläa vollendet. Damit ist das Leiden Jesu ein praxisbezogenes Vorbild für die Überwindung von Entfremdung von Menschen, die krank sind, hungern u. ä.. Es ist die Intervention Gottes in den Zustand von Entfremdung und Verformung von Menschen.

Minjungtheologen interessieren sich immer dafür, wie bzw. wo sich Christus überhaupt findet. Sie finden ihn im heute leidenden Minjung. Biblische Grundlage für diese Sicht sind ihnen Mt 25 und Hebr 13, 12-13.²⁵³ Genaugenommen ist nach Mt 25 Christus der Ort, an dem sich Gefangene, Arme, Nackte und Gefangene befinden. Und in Hebr 13, 12-13 liest man: „Darum hat auch Jesus, damit er das Volk heilige durch sein eigenes Blut, gelitten draußen vor dem Tor. So lasst uns nun zu ihm hinausgehen aus dem Lager und seine Schmach tragen“. Christus ist der Ort, wo man Schande trägt und von der Welt entfremdet ist.²⁵⁴

3.5 Kapitelzusammenfassung

Minjungtheologen haben in einem veränderten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Kontext eine Theologie mit klarer Identität und deutlichen Grundprinzipien entwickelt. „Wo und wie existiert Christus heute?“ ist die wichtigste Frage. Und die Antwort lautet: „Jesus existiert heute im leidenden Minjung.“ Er will in den Galiläas der heutigen Welt, wo das Minjung lebt, gegenwärtig sein. Die heutigen Orte des Jesusereignisses sind Orte der Diakonie Gottes.

²⁵³ B.-M Ahn: *Erzählung*. 84, 104.

²⁵⁴ B.-M. Ahn: *Erzählung*. 105.

Für B.-M. Ahn ist das Reich Gottes eine Welt, in der Hungerige essen und Durstige trinken können, Kranke geheilt und Gefangene entlassen werden. Er war überzeugt, dass Kirche solchen Menschen dienen muss. Auch N.-D. Suh hat betont, dass wahre Kirche bedingungslos diakonische Kirche sein muss. Minjungtheologie ist keine Theologie von oben, sondern eine von unten; von der praktischen Lebenswirklichkeit des Minjung, nicht von metaphysischer Spekulation her.

In den bisherigen Arbeiten zur Minjungtheologie wurde vor allem deren Bedeutung für die Theologie behandelt. Die Minjungtradition biblisch und kirchengeschichtlich untersucht. Und man kam zu der Erkenntnis, dass das Minjung als Subjekt seiner Geschichte und von Theologie angesehen werden kann; ja dass es sogar messianische Qualität hat. Dies führte Minjungtheologen mit großer Leidensbereitschaft zu bedingungsloser Solidarität mit dem Minjung.

Aus verschiedenen Gründen stagnieren jedoch die Minjungtheologie bzw. die Minjunggemeinden; oder sie stehen sogar still. Hauptgründe sind veränderte politische, wirtschaftliche, soziale u. a. Bedingungen; aber auch Kritik an ihnen.²⁵⁵ Besonders die zweite Generation von Minjungtheologen wurde kritisiert, die materielle Seite zu stark akzentuiert und den Geist der Liebe nicht bewirkt zu haben. J.-H. Suh kritisierte sie, Marxismus in die protestantischen Kirchen Koreas eingeführt und dadurch die Öffentlichkeit verloren zu haben.²⁵⁶ D.-H. Mun meinte, dass in der Minjungtheologie der Geist der Liebe mehr betont werden müsse.²⁵⁷ Und S.-J. Park schrieb, Mitleid, Barmherzigkeit, Friede, Versöhnung und sittliche Empfindsamkeit müssten Inhalt der Minjungtheologie werden.²⁵⁸ Minjungtheologie benötige dienende Spiritualität, eine Spiritualität des Minjung.²⁵⁹

²⁵⁵ T.-S. Lee: *Einführungswort*. In: Minjung Theological Study Institute Hrsg.: *Einführung*. 4-5.

²⁵⁶ J.-H. Suh: *Entstehung und Entwicklung der Minjungtheologie*. In: Minjung Theological Study Institute Hrsg.: *Einführung in die Minjungtheologie*. Seoul 1995. 24.

²⁵⁷ D.-H. Mun: *Das 21. Jahrhundert und die Minjungtheologie*. In: *Theologisches Denken 109*. Sommer 2000. 45.

²⁵⁸ S.-J. Park: „*Minjungtheologie für das 21. Jahrhundert*“. In: *Theologisches Denken 109*. Sommer 2000. 83.

²⁵⁹ S.-J. Park: „*Minjungtheologie für das 21. Jahrhundert*“. 84.

Damit diese Forderungen erfüllt werden können, ist m. E. vor allem zu bedenken, dass das Minjung sowohl die Funktion eines Messias als auch die eines Diakons ausübt. Dabei kann an die Fundamentalunterscheidung H.-D. Wendlands erinnert werden, wonach die diakonische Präsenz Christi eine zweifach Form hat. Christus ist gegenwärtig in der Gemeinde mit ihrer Fülle von diakonischen Charismen. Er ist aber zugleich auch verborgen in den Tiefen des Weltelends und Weltleidens.²⁶⁰ „Im Zusammentreffen dieser doppelten Existenzform Christi ergibt sich eine Bewegung inmitten der Welt, die nicht eine unfassliche, metaphysische oder paradiesische Wirklichkeit begründet, sondern auf die verborgene göttliche Humanität in der Welt verweist.“

Minjungtheologie hat die Aufgabe, für die drängenden Gegenwartsprobleme Lösungen zu finden. Und sie muss in diakonischer Absicht auf die Gesellschaft reflektieren und sie mitgestalten. Sie muss im raschen politischen, wirtschaftlichen, sozialen u. a. Wandel Koreas der Praxis der Menschen vor Ort dienen. Sie muss die konkrete Diakonie Jesu mit der universalen Diakonie Gottes zusammenbringen. Damit Minjungtheologie diese Aufgaben ernstnehmen kann, muss sie neu interpretiert und formuliert werden; als diakonische Theologie. Dafür muss sie mit Diakoniewissenschaft ins Gespräch kommen. Dann könnte sie eines Tages der Gesellschaft Koreas und ihren leidenden Menschen wirklich Dienste erweisen.

²⁶⁰ Vgl. H.-D. Wendland: „*Christos Diakonos, Christos Doulos*“.. In: H.-D. Wendland: *Die Kirche in*. 187.

TEIL II.

PRAKTISCHE KONSEQUENZEN UND AUFGABEN

KAPITEL 4.

SOZIALE PROBLEME UND PERSPEKTIVEN DER REPUBLIK KOREA (UND WAS PROTESTANTISCHE KIRCHEN DAGEGEN BZW DAFÜR TUN KÖNNTEN)

1945 wurde Korea von den alliierten Truppen von der Kolonialherrschaft Japans befreit. Danach wurden seine Menschen von einem Wirbel von Leidenschaften mitgerissen. 1950 bis 1953 wurde es vom sogenannten Koreakrieg verheert. Und seit 1960 erlebte es eine vom Staat forcierte wirtschaftliche Entwicklung zu einer kapitalistischen Volkswirtschaft koreanischen Stils.

Die angedeuteten Ereignisse und Entwicklungen brachten raschen politischen, wirtschaftlichen, sozialen u. a. Wandel mit sich. Bevölkerung und Wirtschaft wuchsen wie nie zuvor. Und die gesellschaftlichen Strukturen und Ordnungen mussten neu organisiert werden. Zusammenfassend kann man sagen: Die Gesellschaft Südkoreas wurde von einer Agrar- zu einer Industriegesellschaft, die in die kapitalistische Weltwirtschaft eingegliedert ist.

Der Neuordnungsprozess des Staates und der Gesellschaft brachten verschiedene soziale Probleme und Konflikte mit sich. Für die wirtschaftliche Entwicklung des Landes wurde die ganze Gesellschaft mobilisiert, wobei eine gerechte Verteilung der Ressourcen hintangesetzt wurde. Deshalb wurde der Graben von Ungerechtigkeit zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen größer. Und die soziale Risiken, Geschlechterdiskriminierung, Vernachlässigung kleiner Gruppen, kulturelle Unterdrückung u. ä. nahmen zu.

Durch die Finanzkrise des Staates Ende 1997 und durch das Eingreifen des Internationalen Währungsfonds (IWF) kam es erneut zu starken Veränderungen von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Es kam z. B. zu einer weiteren Auflösung der traditionellen Familienformen, viele Familien wurden zerstört und die Zahl von Arbeits- und Obdachlosen auf den Straßen stieg.

Vor diesem Hintergrund skizziere ich im folgenden die hauptsächlichen sozialen Probleme Südkoreas. Und ich skizziere gesellschaftliche und staatliche Bemühungen und Maßnahmen, diese Probleme zu lösen. Dadurch möchte ich das Verständnis des Lesers für meine Sicht diakonischer Verantwortung der protestantischen Kirchen Koreas fördern.

4.1 Zu den sozialen Problemen Südkoreas

4.1.1 Probleme von Alten

4.1.1.1 Demographische Veränderungen und die Alten

Die gegenwärtigen Probleme Südkoreas im Zusammenhang mit Alten entstanden durch Abnahme der Geburtenzahl und Verlängerung der Lebenserwartung.²⁶¹ Bereits 2002 wurde Südkorea eine „alternde Gesellschaft“ genannt, weil die Zahl der über 65 Jährigen 7, 9% der Gesamtbevölkerung überstieg. Wenn dieser Trend anhält wäre das Land 2022 eine „gealterte Gesellschaft“. Denn dann wären 15, 1% bzw. 7 660 000 Menschen über 65 Jahre alt.²⁶²

In den 1960er Jahren betrug die durchschnittliche Lebenserwartung 52, 4 Jahre, wobei die von Männern 51, 4 und die von Frauen 53, 7 Jahre war. 1990 war sie bereits durchschnittlich 71, 6 Jahre, wobei die von Männern 67, 7 und die von Frauen 75, 7 Jahre betrug. Und 2002 war sie durchschnittlich 75, 9 Jahre, 72, 1 Jahre für Männer und 79, 5 Jahre für Frauen. Es gab also während der letzten 4 Jahrzehnte eine starke Verlängerung der allgemeinen Lebenserwartung.

Für das Jahr 2020 wird erwartet, dass die durchschnittliche Lebenserwartung 77 Jahre beträgt, 74, 9 Jahre für Männer und 79, 1 Jahre für Frauen.²⁶³

²⁶¹ S.-Y. Kim: *Die Aufgabe der Altenwohlfahrt*. In: Sozialwissenschaftliches Institut in Korea Hrsg.: *Lage und Streitpunkte der sozialen Wohlfahrt in Korea*. Seoul 2000. 318.

²⁶² Y.-R. Ok: *Gegenwärtige soziale Probleme in Korea*. Seoul 2001. 132.

²⁶³ Vgl. Ch.-M. Ahn.: „*Alterswohlfahrt*“. In: Koreanisches Wohlfahrtsinstitut. Hrsg. *Die Soziale Wohlfahrt in Korea*. Seoul 2002. 234.

Tabelle: Rate des Anstiegs der Zahl der Alten

Jahr	1970	1980	1990	2000	2002	2020
Alte über 65 Jahre	0.99Mio	1.45Mio	2.19Mio	3.39Mio	4.76Mio	7.66Mio
Prozentrate	3.1	3.8	5.1	7.2	7.9	15.1

Aus: Statistikbehörde von Korea Hrsg.: *Zahl der Alten aus verschiedenen Jahren*.

Der Anstieg der Zahl von Alten, für deren Unterhalt die arbeitende Bevölkerung aufkommen muss, bedeutet eine große Belastung für diese. 2000 wurden nur 10 Alte von 100 arbeitenden Personen unterhalten, im Jahr 2030 werden es 35 Alte sein. Die Problematik kann folgendermaßen auf den Punkt gebracht werden: Die Zahl der Haushalte mit Alten über 65 Jahre ist von 6,6% 1985 auf 13,2% 1995 gestiegen. Sie hat sich also in nur 10 Jahren verdoppelt. Für 2020 wird erwartet, dass die Zahl der Haushalte mit allein lebenden Alten über 65 Jahre 8,7% aller Haushalte betragen wird. Das wird sehr wahrscheinlich zu großen sozialen Problemen führen.²⁶⁴

Ernste Probleme von Alten in Südkorea kommen von deren finanziellen Defiziten.²⁶⁵ Nach einer Untersuchung des Instituts für soziale Gesundheit in Korea von 1994 hatten 52,6% der über 65 Jahre Alten große finanzielle Probleme. Hauptgrund dafür war, dass die Alten während des raschen Industrialisierungsprozesses früh von ihren Arbeitsplätzen entlassen worden waren.²⁶⁶ Ferner haben meisten die Alten in der Republik Korea keine Rentenversicherung. Nur 4,5% der Alten über 65 Jahre, die in einer beruflichen Rentenversicherung sind²⁶⁷, bekommen zur Zeit eine Rente. Und restlichen Alten sind von der Rentenversicherung ausgeschlossen.²⁶⁸ Viele Alte in Südkorea leiden an chroni-

²⁶⁴ Vgl. Hangaere Zeitung vom 1. 11. 2002.

²⁶⁵ Y.-S. Park: *Einführung*. Seoul 1998. 236.

²⁶⁶ G.-M. Nam: *Studie*. Cheongju 1998. 101.

²⁶⁷ Z. B. in einer Rentenversicherung für Beamte, Soldaten oder Lehrer im Privatschulen.

²⁶⁸ S.-Y. Kim: *Die Aufgabe*. 320.

schen Krankheiten, die konzentrierte und langwierige Therapie erfordern würde.²⁶⁹ Ein weiteres aktuelles Problem im Südkorea ist das des Unterhalts von Alten. Denn traditionell wurden diese, wenn sie Hilfe benötigten, meistens von Mitgliedern ihrer Familie unterhalten. Durch den Industrialisierungsprozess und andere gesellschaftliche Veränderungen ist jedoch diese Tradition in die Krise geraten. Und man fordert zur Lösung dieser Problematik jetzt staatliche sozialpolitische Maßnahmen.

4.1.1.2 Zur Wohlfahrtslage von Alten

Südkorea hatte während der letzten Jahrzehnte den stärksten Anstieg der Zahl von Alten aller OECD-Staaten. Leider ist dabei sein System sozialer Sicherungen, verglichen mit denen anderer OECD-Staaten, noch stark unterentwickelt. Erst 1988 wurde eine obligatorische Volksrentenversicherung eingeführt. Dieser konnten jedoch nur Personen beitreten, die zwischen 18 und 60 Jahre alt waren²⁷⁰. Von daher bekommen heute viele Alte keine Rente.²⁷¹

Im Oktober 2000 wurde eine sogenannte Volksbasislebenssicherung eingeführt. Diese versorgt Haushalte mit Einkommen, die unter dem Existenzminimum liegen, unentgeltlich. 2001 waren 24, 2% aller Empfänger dieser Grundlebenssicherung Alte.²⁷² Seit 1998 gibt eine sogenannte Ehrenpension. Das ist ein Einkommenssicherungssystem für Alte mit unteren, also niedrigen Einkommen, die wegen ihres Alters nicht mehr in die Volksrentenversicherung eintreten können. Es spielt aber bei der Lösung der Armutprobleme der Alten fast keine Rolle, weil die Leistungen aus diesem System zu gering

²⁶⁹ Y.-S. Kim/J.-S. Kim: „Die Veränderung der Familienstruktur und der Familienverhältnisse“. In: Y.-H. Lee Hrsg.: *Die Veränderung der koreanischen Gesellschaft und ihre sozialen Probleme*. Seoul 2001. 254-256.

Eine Untersuchung des Institutes für soziale Gesundheit in Korea von 1998 ergab, dass 86, 7% der Alten mehr als eine chronische Krankheit haben. Und die meisten Alten, die an chronischen Krankheiten leiden, gaben an, dass ihr größtes Problem die Aufbringung von Behandlungs- und Medikamentenkosten sei. Vgl. Y.-R. Ok: *Gegenwärtige soziale Probleme*. 142-143.

²⁷⁰ 2002 wurde diese Altersgrenze auf 74 Jahre angehoben.

²⁷¹ S.-Y. Kim: *Die Aufgabe*. 322.

²⁷² Vgl. Ch.-M. Ahn.: „*Alterswohlfahrt*“. 239-240.

sind und nur 20% der Alten daraus Leistungen beziehen können.²⁷³ Das Krankenversorgungssystem der Republik Korea ist ein Sozialhilfesystem. Daraus werden vor allem Menschen unterstützt, die keine Krankenversicherung haben. Zur Zeit bekommen aber nur 8, 2% der über 65 Jährigen daraus Hilfe. Das System ist völlig ungenügend angesichts der Zahl der tatsächlich Bedürftigen. Und seine Leistungen, vor allem für kranke Alte, sind ebenfalls sehr sehr ungenügend.

Im Jahr 2000 lebten 99, 6% aller Alten Südkoreas zuhause. Ihre Familienangehörigen können jedoch, z. B. bei der Pflege von Demenzkranken, ihre Versorgung nicht allein leisten. Für zuhause lebende kranke Alte gibt es einen speziellen medizinischen Dienst.²⁷⁴ Dessen Mitarbeiter leisten „Familienhilfe“, „Tagespflege“ und „Kurzpflege“²⁷⁵

Dieser Dienst für Familienhilfe hilft körperlich oder geistig behinderten oder pflegebedürftigen Alten 1-3 Stunden pro Woche im Haushalt und mit Beratung. Der Dienst für Tagespflege hilft schwachen oder behinderten Alten, die von ihren Familienangehörigen nicht ausreichend gepflegt werden können, tagsüber. „Kurzpflegearbeit“ ist eine kurzzeitige, auf maximal 45 Tage beschränkte Dienstleistung für schwache bzw. behinderte Alte, die von Familienmitgliedern nicht ausreichend betreut werden können.²⁷⁶

4.1.1.3 Aufgaben und Perspektiven der Altenwohlfahrt

Der Anteil der Alten an der Bevölkerung Südkoreas steigt schneller als je zuvor. Dabei treten im Zusammenhang mit den Alten viele Probleme auf. Das Wohlfahrtssystem für Alte Südkoreas ist noch sehr ungenügend. Es funktioniert noch weithin nach dem Prinzip „zuerst Pflege durch die Familie, dann Sicherung durch den Staat“. So beträgt der Etat für Altenwohlfahrt nur 213 Millionen Euro (277 100 000 000 Won), was bloß 0, 32% des gesamten staatlichen Etats ausmacht. Dabei besteht, obwohl dieser Etat weiter

²⁷³ Y.-R. Ok: *Gegenwärtige soziale Probleme*. 149.

²⁷⁴ Institut für koreanische Altenwohlfahrt Hrsg.: *Die Arbeit für zuhause lebende Alte*. Seoul 1997. 20.

²⁷⁵ Forum religiöser sozialer Wohlfahrt Hrsg.: *Zivilgesellschaft und religiöse soziale Wohlfahrt*. Seoul 2002. 299.

²⁷⁶ Institut für koreanische Altenwohlfahrt Hrsg.: *Die Arbeit für*. Seoul 1997. 97.

angehoben wird, wegen der ständig wachsenden Zahl von Alten die Schwierigkeit, den Bedarf an Altenwohlfahrtshilfen zu überblicken.

Nun werden sich z. B. Paralytiker, Demenzkranke und Pflegedürftige unter den Alten immer mehr vermehren. Die Leistungen für Menschen, die der Krankenversicherung in der Republik Korea beigetreten sind, sind aber noch sehr beschränkt; und es mangelt vor allem an Versorgungssystemen für kranke Alte. Bei der medizinischen Versorgung von Alten müssten auch Vorbeugung gegen Alterskrankheiten betrieben, die Möglichkeit von Krankenversicherung verbessert und zusätzliche und nachhaltigere Behandlungsmöglichkeiten eingeführt werden. Für besondere Erfordernisse bei Alterskrankheiten, wie z.B. bei Demenz, sollten die professionellen Pflegeeinrichtungen erweitert und vermehrt werden.^{277[18]} Dafür müsste der Staat Maßnahmen ergreifen. Ferner müsste ein System der Pflegeversicherung wie in Deutschland eingerichtet werden.²⁷⁸

Bei diesen Maßnahmen sollte der Staat mit entsprechenden Initiativen von Bürgern kooperieren. Dabei könnten die christlichen Kirchen eine nützliche Rolle spielen. Zum Beispiel könnten die Kirchen in einer Schule für Altenpflege Ausbildungsmöglichkeiten für professionelle, nebenberufliche und ehrenamtliche Altenpfleger anbieten.

4.1.2 Probleme von Behinderten

Seit dem 1. Januar 2000 gehören Menschen mit geistigen Behinderungen und mit Behinderungen innerer oder äußerer Organe in der Republik Korea offiziell unter die Kategorie Behinderte.²⁷⁹ Nach einer Untersuchung aus dem Jahr 2000 gibt es in Südkorea etwa 1, 44 Millionen Behinderte. Davon wohnen 1, 39 Millionen zuhause und ungefähr 51 000 in Einrichtungen für Behinderte. Nach einer Untersuchung des Instituts für soziale Gesundheit gibt es in der Republik Korea 1, 45 Millionen geistig Behinderte, von denen 23 000 in Einrichtungen wohnen. Dagegen wohnen 1, 43 Millionen, aus Kostengründen meistens ohne Therapie, zuhause.²⁸⁰

²⁷⁷ G.-M. Nam: *Studie*. 97.

²⁷⁸ Ch.-M. Ahn: „*Alterswohlfahrt*“. 253.

²⁷⁹ S.-U. Lee: „*Lage und Ausblick der Behindertenwohlfahrt*“. In: Sozialwissenschaftliches Institut in Korea Hrsg.: *Lage und Streitpunkte der sozialen Wohlfahrt in Korea*. Seoul 2000. 347.

²⁸⁰ S.-U. Lee: „*Lage und Ausblick*“. 349.

1999 gingen Forscher davon aus, dass wegen in der Gesellschaft bestehender Vorurteile nur 62, 7% aller Behinderten gemeldet sind. Daraus kann man folgern, dass damals 1/3 der Behinderten Südkoreas auch von staatlicher Unterstützung ausgeschlossen war.²⁸¹

89, 4% der Behinderungen der Menschen Südkoreas sind nicht vererbt, sondern gehen auf Krankheiten zurück, vor denen man sich schützen kann; oder auf Unfälle. 70% der Körperbehinderungen haben ihre Ursache in verschiedenen Arten von Unfällen. Und 28, 6% davon gehen auf verspätete Behandlung zurück. Und letztere hat ihre Hauptursachen in Unwissenheit über Behinderungen und in finanziellen Schwierigkeiten.²⁸²

Haushalten mit Behinderten geht es in der Republik Korea wirtschaftlich viel schlechter als anderen Haushalten. Ihr durchschnittliches monatliches Einkommen betrug im Jahr 2000 etwa 832 Euro (1 082 100 Won), 46, 4% des Einkommens anderer Haushalte. Dabei haben Haushalte mit Behinderten wegen der Behinderung oft größere Aufwendungen.²⁸³ Deshalb sollte der staatliche Etat zugunsten der Wohlfahrt Behinderter aufgestockt werden. Er betrug im Jahr 2000 leider nur 0, 17% des Gesamtetats.²⁸⁴

4.1.2.1 Zur Wohlfahrtslage der Behinderten

Ende 1998 bekamen nur 10, 4% aller gemeldeten Behinderten Südkoreas Sozialhilfe vom Staat. Pflegebedürftige Behinderte bekamen eine minimale staatliche Unterstützung. Dagegen waren Behinderte aus unteren Einkommensgruppen von staatlicher Unterstützung fast ausgeschlossen oder bekamen nur geringfügige. Schwerbehinderte der ersten und zweiten Klasse bekamen monatlich nur 34, 6 Euro (45 000 Won) vom Staat. Diese Summe deckte aber nur 50% der bei Behinderten anfallenden zusätzlichen Kosten.²⁸⁵ Deshalb muss man leider sagen, dass es für Familien mit Schwerbehinderten praktisch kaum Hilfen gibt, obwohl diese große wirtschaftliche, physische, psychische u. a. Lasten tragen. Abgesehen von Sozialhilfeempfängern bekommen Behinderte in

²⁸¹ S.-U. Lee: „Lage und Ausblick“. 350.

²⁸² H.-G. Oh: „Behindertenwohlfahrt“. In: Institut koreanischer Wohlfahrt Hrsg.: *Sie soziale Wohlfahrt in Korea*. Seoul 2002. 264.

²⁸³ H.-G. Oh: „Behindertenwohlfahrt“. 266.

²⁸⁴ S.-U. Lee: „Lage und Ausblick“. 352.

²⁸⁵ S.-U. Lee: „Lage und Ausblick“. 356.

Südkorea keine Beihilfe zu ihren medizinischen Kosten. Deshalb stehen sie finanziell stark unter Druck.²⁸⁶ Um den finanziellen Druck der Behinderten und ihrer Familienmitglieder zu erleichtern, sollten die Kinder der Behinderten mehr Unterstützung bekommen. Und die Behinderten sollten die Steuererleichterungen bekommen.

Das Kultusministerium der Republik Korea schätzte für das Jahr 1997, dass es damals in Südkorea 223,700 behinderte Kinder im Alter von 5 bis 17 Jahren gab, von denen 114,680, also etwas mehr als die Hälfte, in eine Sonderschule gehören würden. Damals besuchten aber nur 42% davon eine Sonderschule.²⁸⁷ 1999 gab es in Südkorea 123 Sonderschulen für Behinderte und 3,626 Sonderklassen für Behinderte in normalen Schulen. In den Sonderschulen gab es 2,421 Klassen mit 23,490 Schülern und Schülerinnen. Aber vor allem in der Mittelschulen und in den Oberstufen der höheren Schulen²⁸⁸ gab es zu wenige Sonderklassen für Behinderte. Deshalb besuchten nur 22% der 209,000 behinderten Schülerinnen und Schüler im Alter von 5 bis 17 Jahren Sonderklassen. Dagegen besuchten 78% normale Klassen oder waren ohne entsprechende Förderung zuhause. Die Zahl behinderter Kleinkinder im Alter von 3 bis 5 Jahren wurde auf 48,000 Kinder geschätzt. Davon besuchten aber nur 1,053 Kinder einen Sonderkindergarten, während die meisten anderen einen normalen Kindergarten besuchten. Und dadurch konnten sie meistens auch keine entsprechende professionelle Förderung bekommen.²⁸⁹ Von daher muss man festhalten: Es ist sehr bedauernswert und problematisch, dass in Südkorea kein ausreichendes System von Kindergärten und Schulen aufgebaut wurde, das den Bildungs- und Erziehungsbedürfnissen von behinderten Kindern und Jugendlichen entspricht.²⁹⁰

²⁸⁶ S.-U. Lee: *„Lage und Ausblick“*. 357.

²⁸⁷ S.-U. Lee: *„Lage und Ausblick“*. 367.

²⁸⁸ Die Republik Korea hat das amerikanische Schulsystem. Dabei folgt auf die von allen Schülerinnen und Schülern zu durchlaufende Grundschule die dreijährige „Middle School“, auf die dann die ebenfalls dreijährige „High School“, oben „Oberstufe der höheren Schule“ genannt, folgt. Der erfolgreiche Abschluss der „High School“ und die erfolgreich bestandene, landesweite Auswahlprüfung für ein Universitätsstudium bringen dann die Möglichkeit zu einem Universitätsstudium.

²⁸⁹ S.-U. Lee: *„Lage und Ausblick“*. 368.

²⁹⁰ S.-U. Lee: *„Lage und Ausblick“*. 369.

Ursachen der Behinderungen von Menschen Südkoreas sind zu 50, 1% Krankheiten, zu 12, 6% Degenerierungen, zu 8, 5% Autounfälle und zu 6, 6% Industrieunfälle. Um solchen Behinderungen vorbeugen ist es notwendig, die Krankheiten regelmäßig zu kontrollieren, und Auto- und Industrieunfällen vorzubeugen. Es mangelt aber an einem solchen Kontroll- und Verbeugungssystem. Und es gibt nicht genügend professionelle Rehabilitationskliniken und andere professionelle Rehabilitationsmöglichkeiten.²⁹¹

Der Wohlfahrtsdienst für zuhause lebende Behinderte zielt mit seinem Rehabilitationsprogramm auf die Integration der Behinderten in die Gesellschaft. Es gibt Tagespflegeeinrichtungen, Gemeinschaften und Dienstzentren für zuhause lebende Behinderte. In Pflegeheimen für Behinderte können diese für eine bestimmte Zeit gepflegt werden. 1999 gab es in Südkorea 187 solche Heime, in denen 16 640 Behinderte lebten. Eine Untersuchung des Instituts für soziale Gesundheit aus dem Jahre 1995 ergab jedoch, dass 170 000 Behinderte im Alltag Hilfen benötigen würden. Im Jahr 2000 war die Zahl von Pflegeheimen für Behinderte sehr knapp.²⁹²

Ein weiterer Mangel der Behindertenhilfe in Südkorea ist der Mangel an professioneller Hilfe. Es fehlt an Rehabilitationsprogrammen und professionell ausgebildeten Kräften. Hinzu kommt, dass die existierenden Pflegeheime für Behinderte weithin abgeschlossen sind und irrational und undemokratisch geleitet werden.

4.1.2.2 Aufgaben und Perspektiven

Trotz aller Verbesserungen der staatlichen Wohlfahrtspolitik zugunsten Behinderter, besteht überall in Korea noch die traditionelle Tendenz weiter, Behinderte zu ignorieren oder zu diskriminieren. Auch deshalb sollte der Etat für Behindertenwohlfahrt, der im Jahr 2000 nur 0, 17% des Gesamtetats betrug, aufgestockt werden. Zwar bekommen nun Behinderte, die Sozialhilfe bekommen, eine Behindertenbesoldung. Diese Besoldung sollten jedoch alle Behinderte bekommen. Außerdem sollten die medizinischen Kosten von Behinderten durch eine Sicherung abgedeckt sein, weil sie für sie die größte Belastung sind.

²⁹¹ S.-U. Lee: „*Lage und Ausblick*“. 370.

²⁹² S.-U. Lee: „*Lage und Ausblick*“. 375.

Besondere Aufmerksamkeit muss der Bildung und Erziehung von Behinderten zugewandt werden. Deshalb sollten Behinderte von Bildungs- und Erziehungskosten befreit werden. Dies sollte umso mehr der Fall sein angesichts der Tatsache, dass 60% aller Behinderten gar keine Ausbildung bekommen bzw. nur die Grundschule abgeschlossen haben; mit allen bekannten negativen Folgen für ihre berufliche, wirtschaftliche und soziale Zukunft. Und nur 10% der geistig Behinderten bekommen eine Ausbildungsgelegenheit.

Ferner ist es nötig, dass Behinderte Arbeitsplätze bekommen. Die Arbeitgeber in Firmen und in Institutionen des Staates sollten gesetzlich verpflichtet werden, einen bestimmten Anteil der Arbeitsplätze mit Behinderten zu besetzen. Dabei sollte die Behindertenquote nicht zu knapp festgesetzt werden. Und es sollte sichergestellt werden, dass die Firmen bzw. staatlichen Institutionen sich dieser sozialen Verpflichtung nicht entziehen können.

Leider hatten die protestantischen Kirchen Südkoreas bis jetzt auch kein besonderes Interesse an den Behinderten. Auf der 77. Generalsynode der PROK 1992 wurde jedoch die Behindertenmission klar als Aufgabe erkannt. Und die Synodalen setzten sich konzentriert mit ihr auseinander. Andere protestantische Konfessionen interessieren sich jedoch nur sehr wenig für Behinderte.²⁹³ Deshalb ist es notwendig, dass auch die Regionalsynoden und die einzelnen Kirchengemeinden für Behinderte Dienstleistungszentren einrichten und betreiben, in denen Behinderte von ehrenamtlichen Helfern systematische Dienstleistungen erhalten können.²⁹⁴

4.1.3 Familienprobleme

Vor der Modernisierung Koreas war die Familie die grundlegende Einheit der Gesellschaft. Sie bestimmte die Handlungen der einzelnen Familienmitglieder. Und ihr Den-

²⁹³ M.-Y. Choi: *Soziale Wohlfahrt und koreanische Kirche*. Seoul 1999. 244.

²⁹⁴ Dies können, z. B. durch Ärzte, Medizinstudenten, Krankenschwestern, Krankenpflegerinnen und Krankenpfleger, die sich noch in Ausbildung befinden, Sozialarbeiter, Sozialarbeitsstudenten usw., die aus den Kirchengemeinden oder aus deren Umgebung gewonnen wurden, qualitativ durchaus professionelle oder in Richtung Professionalität gehende Dienstleistungen sein, auch wenn sie neben- oder ehrenamtlich erbracht werden.

ken und Entscheiden war für das einzelne Familienmitglied entscheidend. Durch den Modernisierungsprozess, den auch Korea bzw. Südkorea durchlaufen hat und weiter durchläuft, haben sich die Familienstruktur und die Beziehungen in den Familien aber stark verändert. Das hat viele Probleme mit sich gebracht.

4.1.3.1 Scheidungen

Ein herausragender Zug von Veränderung der Familienstrukturen Südkoreas ist die Zunahme von Scheidungen. Im Jahr 2000 wurden täglich durchschnittlich 329 Paare geschieden. Damit ließ sich eins von drei Ehepaaren scheiden.²⁹⁵ Die meisten davon waren zwischen 35 und 39 Jahre alt.²⁹⁶

Ein aktuelles Problem ist, dass die Zahl der Scheidungen von neu- bzw. langvermählten Ehepaar rasch zunimmt.²⁹⁷ 70,4% der geschiedenen Ehepaare haben minderjährige Kinder.²⁹⁸ Die Kinder geschiedener Eltern haben und machen oft Schwierigkeiten in der Schule.²⁹⁹ Und sie haben oft auch psychische Probleme.³⁰⁰

Untersuchungen haben ergeben, dass zwischen 1970 und 1999 die Scheidungsursache meistens „Konflikte des Ehepaares“ waren, während es in der traditionellen Mehrgenerationenfamilie meistens Konflikte zwischen den Generationen waren.³⁰¹ Nach einer Untersuchung des Instituts für soziale Gesundheit in Korea sind in der letzten Zeit „wirtschaftliche Probleme“ gegenüber „Konflikte des Ehepaares“ als Scheidungsursache stark gestiegen. 1992 waren „Konflikte des Ehepaares“ noch in 86, 6% der Fälle die Scheidungsursache. Dagegen waren es „wirtschaftliche Probleme“ nur in 1, 9% der Fälle. 2002 war dagegen „Konflikte des Ehepaares“ als Scheidungsursache auf 72, 5% der Fälle zurückgegangen, „wirtschaftliche Probleme“ jedoch auf 13, 6% gestiegen. Insgesamt wurden 18, 5% aller geschiedenen Ehen wegen wirtschaftlicher Probleme geschie-

²⁹⁵ Vgl. Chungang-Zeitung vom 22. 8. 1999.

²⁹⁶ Y.-R. Ok: *Gegenwärtige soziale Probleme*. 83.

²⁹⁷ Y.-R. Ok: *Gegenwärtige soziale Probleme*. 83.

²⁹⁸ Y.-R. Ok: *Gegenwärtige soziale Probleme*. 86.

²⁹⁹ Mit Kindern meine ich hier, nach dem Zivilrecht der Republik Korea, Personen unter 20 Jahren.

³⁰⁰ Y.-S. Kim/J.-S. Kim: *Die Veränderung der Familienstrukt.* 266.

³⁰¹ Hankuk-Zeitung vom 9.1. 1995.

den.³⁰² Scheidungen bringen häufig psychische und wirtschaftliche Schwierigkeiten mit oder nach sich. Diese sind oft für Frauen noch schlimmer als für Männer.³⁰³ Dabei ist es m. E. völlig klar, dass die Armut in Südkorea zu diesen Familienauflösungen wesentlich beiträgt.

Wie oben bereits angedeutet, steigt die Zahl von Scheidungen in Südkorea stark. Dabei sind das Alter der Geschiedenen und die Ursachen für die Scheidungen verschieden. Eine Ursache ist sicher auch, dass es zu wenige soziale Unterstützungssysteme für Ehepaare gibt, die sich in einer Krise befinden; und auch zu wenig Beratungsstellen für Geschiedene und ihre Kinder. Hier müssten die Politiker unverzüglich Abhilfe schaffen. Dabei könnten ihnen die Kirchen auf qualifizierte Weise helfen.³⁰⁴

4.1.3.2 Probleme im Zusammenhang mit Kindern

In Zusammenhang mit der nationalen Finanzkrise der Republik Korea vom November 1997 wurden auch die Schwächen des südkoreanischen Systems von Kinderwohlfahrt deutlich. Im März 1999 war die Arbeitslosenquote auf 8,7% gestiegen. Und es gab mehr als 2 Millionen Arbeitslose. Durch diese plötzlich aufgetretene Massenarbeitslosigkeit wurde auch das Wohlergehen einer großen Zahl von Kindern gefährdet. Man schätzt, dass damals etwa 160 000 Kinder nicht genug zu essen hatten. Und die Zahl verwaarloster Kinder stieg. Die Zahl von Kindern, die in Pflegeanstalten geschickt wurden, stieg von 826 1997 auf 2 045 1998.³⁰⁵

1996 wurden dem „Verein für koreanische Nächstenliebe“ 79 Fälle von Kindesmisshandlung gemeldet, 1997 waren es 159 Fälle, und 1998 waren es bereits 367 Fälle. Die Zahl der gemeldeten Kindesmisshandlungen hatte sich also von 1996 bis 1998 jedes Jahr mehr als verdoppelt. 54,2% dieser misshandelten Kinder stammten aus

³⁰² Hangaere-Zeitung vom 7.8. 2003.

³⁰³ J.-H. Sung: *Untersuchung der Geschlechtsrolle und Anpassung von geschiedenen Frauen*. Dissertation 1998 an der Nationaluniversität Seoul.

³⁰⁴ Y.-R. Ok: *Gegenwärtige soziale Probleme*. 88-89.

³⁰⁵ Hangaere-Zeitung vom 22. 9. 1998.

mehr als verdoppelt. 54, 2% dieser misshandelten Kinder stammten aus Familien, wo die Eltern geschieden sind oder getrennt leben, und 29, 7% aus normalen Familien.³⁰⁶

Eine 1988 durchgeführte Untersuchung über das Familienleben von Arbeitslosen ergab, dass es in 65% dieser Familien Probleme mit der Kindererziehung gab. Dabei war das größte Problem in 86, 6% der Fälle die Aufbringung finanzieller Mittel für Bildung und Ernährung, in 49% der Fälle psychische Unruhe der Kinder und in 3, 3% der Fälle die Zunahme von Vergehen der Kinder.³⁰⁷

Diese Untersuchung zeigt m. E., dass durch die nationale Finanzkrise ab Ende 1997 die Gefährdung von Kindern zunahm. Dagegen sind die ergriffenen Gegenmaßnahmen unbedeutend. In der Republik Korea besteht eine unbefriedigende Situation der Kinderwohlfahrt.³⁰⁸ Die Erfahrungen im Zusammenhang mit der Finanzkrise ab 1997 müssen Anlass zu kritischen Überlegungen auch über Kinderwohlfahrt werden. Das im Jahr 2000 revidierte Kinderwohlfahrtsgesetz betont vor allem „das Recht der Kinder“. Demnach würde man angesichts der gegenwärtigen Situation erwarten, dass die Zahl von Einrichtungen erweitert wird, in denen bedürftige Kinder professionelle Hilfen bekommen.³⁰⁹

4.1.3.3 Gewalt in den Familien

Gewalt in den Familien ist in der letzten Zeit in Südkorea zu einem wichtigen sozialen Problem geworden. Eine Untersuchung hat ergeben³¹⁰, dass es zwischen 31, 4% der Ehepaare, also fast zwischen jedem dritten Ehepaar, Gewalt gegeben hat.³¹¹ Eine Untersuchung des „Vereins für koreanische Nächstenliebe“ besagt, dass zwischen 1996 und

³⁰⁶ Hangaere-Zeitung vom 7.5. 1999.

³⁰⁷ S.-H. Baek: „Aufgaben und Würdigung der Kinderwohlfahrt“. In: Sozialwissenschaftliches Institut in Korea Hrsg.: *Lage und Streitpunkte der sozialen Wohlfahrt in Korea*. Seoul 2000. 300.

³⁰⁸ S.-H. Baek: „Aufgabe und Würdigung“. 300.

³⁰⁹ S.-H. Baek: „Aufgaben und Würdigung“. 301-309.

³¹⁰ J.-Y. Kim: „Die Lage der Familiengewalt in Korea und die Veränderungsfaktoren der sozialen Klasse“. In: *Koreanische Wissenschaft der sozialen Wohlfahrt* 35.

³¹¹ Y.-R. Ok: *Gegenwärtige soziale Probleme*. 107.

1999 Misshandlungen von Kindern meistens in den Familien stattfanden. Dabei kamen sie in 45, 4% der Fälle vom Vater und in 25, 8% der Fälle von der Mutter.³¹²

Formen der Misshandlung waren körperliche Misshandlungen, Zufügung von emotionalen Verletzungen, Nichtbeachtung und sexueller Missbrauch. Hauptform war dabei mit 35, 9% die körperliche Misshandlung.³¹³ Nach einer Untersuchung des Instituts für soziale Gesundheit in Korea von 1999 wurden 8, 2% der Alten von Familienmitgliedern misshandelt; 0, 3% körperlich, 7, 7% verbal bzw. psychisch, 2, 1% durch wirtschaftliche Ausnutzung und 2, 5% durch Nichtbeachtung.

4.1.3.4 Aufgaben und Perspektiven der Familienwohlfahrt

Durch den raschen Wandel der Gesellschaft Südkoreas entstanden auch im Zusammenhang mit Familien eine Reihe von Problemen. In der modernen Gesellschaft stiegen die Konfliktmöglichkeiten für Ehepaare. Die Konfliktursachen lagen dabei nicht nur in den Persönlichkeiten der Ehepartner, sondern auch in Uneinigkeit zwischen den Eheleuten und in wirtschaftlichen Problemen. Weitere soziale Probleme resultierten aus der Auflösung vieler Familien durch Scheidungen.

Nach einer Untersuchung des Instituts für soziale Gesundheit von 2002 wurden bisher 6,8% oder 987 500 der 14 Millionen Familien Südkoreas aufgelöst. Eine ähnlich hohe Zahl von Familienauflösungen wird auch in der Zukunft erwartet. Deshalb muss eindringliche Ursachenforschung betrieben werden. Und es müssen Maßnahmen zur Lösung dieser Probleme entwickelt und angewandt werden.³¹⁴

Um Kindern aus geschiedenen Ehen zu helfen, mit den Veränderungen ihrer sozialen Umgebung fertig zu werden, müssen Unterstützungs-, Interventions- und Beratungsmöglichkeiten entwickelt und eingerichtet werden. Auch gibt es für Scheidungskinder derzeit noch keine ausreichenden Systeme sozialer Sicherung. Das muss geändert werden, denn die erste Sorge für Familienwohlfahrt muss einer „richtigen Familie“ gelten. Dafür sind wieder gründliche staatliche Änderungen und Hilfen notwendig; z. B. bei den Kosten für die Erziehung und Bildung der Kinder.

³¹² Y.-R. Ok: *Gegenwärtige soziale Probleme*. 110.

³¹³ Y.-R. Ok: *Gegenwärtige soziale Probleme*. 110.

³¹⁴ Y.-S. Kim/J.-S. Kim: *Die Veränderung der Familienstruktur*. 267-268.

Ferner müssen sich die protestantischen Kirchengemeinden Südkoreas über die zu ihnen gehörenden Familien hinaus um die Probleme in den Familien kümmern. Die Konfessionen, Zusammenschlüsse von Kirchengemeinden oder auch wohlhabende einzelne Kirchengemeinden sollten Ehe- und Familienberatungsstellen aufbauen und durch diese konkrete Hilfen anbieten. Ferner könnten und müssten sie, um den finanziellen Druck von den Familien zu nehmen, Stellen einrichten und unterhalten, in denen kostenloser oder kostengünstiger Nachhilfeunterricht für Schülerinnen und Schüler angeboten wird.

4.1.4 Armut

4.1.4.1 Zur Armutssituation

Die Republik Korea hat seit 1960 ein rasches und starkes wirtschaftliches Wachstum erlebt. 1961 betrug das Bruttosozialprodukt pro Person 82 US-Dollar. 1995 waren es bereits 10 076 US-Dollar. Nachdem durch dieses wirtschaftliche Wachstum auch die Quote absoluter Armut stark gesenkt werden konnte, ist sie seit der Finanzkrise von 1997 wieder gestiegen. Nach einer Untersuchung des Instituts für koreanische Entwicklung (KDI) betrug die Quote absoluter Armut in der Gesamtbevölkerung Ende 1997 4, 1% oder ca. 1, 64 Millionen Menschen. Ein Jahr später, Ende 1998 und nach der Finanzkrise, war sie auf 11, 6% oder 5, 4 Millionen Menschen angestiegen.³¹⁵

Die Quote relativer Armut betrug 1965 10, 0% und 1980 11, 2%. In Städten war sie 1965 mit 17, 9%, 1975 mit 16, 0%, 1980 mit 15, 1% und 1991 mit 14, 7% nur geringfügig gesunken. Und sie ist heute in den Städten höher als auf dem Land. Das zeigt, dass in den Städten größere wirtschaftliche Ungleichheit herrscht als auf dem Land. Und der relative Unterschied der Einkommen zwischen den Stadt- und den Landbewohnern ist größer geworden.

Die Quote relativer Armut betrug nach der Finanzkrise von 1997 18, 7%.³¹⁶ Schon von daher wird deutlich, dass das absolute Einkommensniveau während der letzten 30 Jahre

³¹⁵ Chungang-Zeitung vom 12. 3. 1999.

³¹⁶ T.-S. Kim/B.-D. Son: *Armut und Sozialpolitik*. Seoul 2002. 139.

stark gestiegen ist. Dagegen gab es bei der relativen Einkommensverteilung keine großen Veränderungen.

Nach dem im Oktober 2000 verabschiedeten Recht auf Grundsicherung, gibt es jetzt in der Republik Korea einen offiziellen Grenzwert absoluter Armut. Danach muss die Regierung jedes Jahr das Existenzminimum festlegen und veröffentlichen.³¹⁷ Dieses betrug 2002 für eine vierköpfige Familie 761 Euro (990 000 Won).³¹⁸

Tabelle: Existenzminimum; laut Festlegung und Verlautbarung der Regierung der Republik Korea für das Jahr 2000

Familienmitglieder	1Person	2 Pers	3Pers	4Pers	5Pers	6Pers
<i>Summe pro Monat</i> (in Euro)	265	440	604	761	865	976

Bei diesen Festlegungen des Existenzminimums muss stark bezweifelt werden, dass sie dem tatsächlichen Bedarf entsprechen; und vor allem, dass sie den besonderen Lagen von Familien, z. B. von Familien mit Behinderten oder Familien von Alleinerziehenden, gerecht werden.

Die Ärmsten Menschen sind in Südkorea die Sozialhilfeempfänger. Daneben gibt es noch Arme, die keine Sozialhilfe bekommen; und andere Arme. 2003 gab es im Land 1, 35 Millionen Menschen, die zu den Sozialhilfeempfängern gehörten. Dabei erhielt eine vierköpfige Familie vom Staat monatlich 784 Euro (1 020 000 Won), ferner medizinische Unterstützung und Erziehungsgeld für die Kinder. Die Gruppe der Armen, die keine Sozialhilfe bekommt, wurde auf 3, 20 Millionen Menschen geschätzt.³¹⁹

Besonderheiten von Armutshaushalten in Südkorea sind folgende: Familienoberhaupt sind meistens Frauen. Diese leiden unter beschränkten Arbeitsmöglichkeiten und niedrigen Einkommen, weshalb sie auch von ihrer Armut nicht loskommen. Ursache ihrer Armut sind oft der Tod oder die Abwesenheit eines männlichen Familienoberhauptes.

³¹⁷ T.-S. Kim/B.-D. Son: *Armut und Sozialpolitik*. 128.

³¹⁸ Chosun-Zeitung. *Jahresbericht für 2000*. 303.

³¹⁹ Media-Heute-Zeitung vom 31. 7. 2003.

Die Armen leben oft in dysfunktionalen Familien. Meistens wegen finanzieller Probleme kommt es zwischen Ehepartnern oft zu heftigem Streit. Die Familienverhältnisse sind sehr instabil. Und die Quote von Familienauflösungen ist hoch.³²⁰ Die Familienoberhäupter der Armutshaushalte sind relativ alt. Die Familienoberhäupter der Sozialhilfeempfänger sind meistens die Alten.³²¹ Überdies ist die fehlende oder nicht ausreichende Schulbildung des Familienoberhauptes eine Hauptursache der Armut.³²² Die Familienoberhäupter von Armutshaushalten sind meistens Schwerarbeiter oder arbeitslos. In den Familien mit extremer Armut sind sie meistens arbeitslos; 1997 waren sie es zu 73, 5% und 1998 sogar zu 85, 6%.³²³

In der Republik Korea leben, wie oben dargestellt, ca. 5 Millionen Menschen mit dem Existenzminimum. Die Etats der Armutshaushalte werden am meisten durch die Miete und durch die Kosten für den Privatunterricht der Kinder belastet.³²⁴ Außerdem waren 1999 die Hälfte dieser Haushalte verschuldet. Ursachen für die Schulden waren fehlende finanzielle Mittel für den Haushalt, für medizinische Kosten, für Miete u. a..³²⁵ In Armutshaushalten ist die Zahl von Behinderten höher als in normalen Haushalten. Dadurch kann man nicht leugnen, dass in Südkorea Behinderung eine Ursache von Armut ist.³²⁶ Außerdem haben die meisten Armen gesundheitliche Probleme. Nach einer Untersuchung von 1999 hatten 25% der extrem Armen keine gesundheitlichen Probleme. Die übrigen 75% litten jedoch unter Krankheiten, Behinderungen, Alkoholismus u. a. und waren deshalb beschränkt arbeitsfähig.³²⁷

³²⁰ Y.-M Kim: *Forschung über koreanische Armut*. Seoul 1990. 53.

³²¹ O.-H. Gweun: *Die Gestaltung des Armenviertels und die Besonderheit der sozialen Struktur*. Seoul 1998. 58.

³²² T.-S. Kim/B.-D. Son: *Armut und Sozialpolitik*. Seoul 2002.186-189.

³²³ T.-S. Kim/B.-D. Son: *Armut und Sozialpolitik*. 190.

³²⁴ T.-S. Kim/B.-D. Son: *Armut und Sozialpolitik*. 195-196.

³²⁵ D.-H. Lee: *Theorie der Armut*. Seoul 1991. 218.

³²⁶ T.-S. Kim/B.-D. Son: *Armut und Sozialpolitik*. 197-198.

³²⁷ T.-S. Kim/B.-D. Son: *Armut und Sozialpolitik*. 198-200.

4.1.4.2 Armut nach der Finanzkrise von 1997 und staatliche und kirchliche Aufgaben der Armenwohlfahrt

Nach der nationalen Finanzkrise von 1997 entstand in der Republik Korea durch Langzeitarbeitslosigkeit eine neue Klasse von Armen. Seither hat sich die Struktur der Einkommensverteilung stark verschlechtert. Vor allem die Zahl der Armen ist stark gestiegen. Und durch die Auflösung von Familien, die Probleme von einkommenschwachen Alten, Frauen, Behinderten, Kindern und Jugendlichen vergrößerte sich die bereits große Kluft zwischen Armen und Reichen noch.

Als soziale Aufgaben im Zusammenhang mit der neuen Klasse von Armen kann man benennen: Zunächst sollten die 3, 20 Millionen Menschen, die zu den wirklich Armen gehören und bisher keine Sozialhilfe bekommen, ausreichend versorgt werden. Alle Armutshaushalte sollten vom Staat die Kosten für Erziehung und Bildung der Kinder und ein Kindergeld bekommen. Außerdem sollte der Staat die Armen bei den Kosten für eine Krankenversicherung unterstützen. Ferner sollten in Betrieben mit nicht festangestellten Beschäftigten³²⁸ die Pflicht zur Arbeitslosen- und Unfallversicherung erweitert werden. Und die gesetzlichen Regelungen für nicht feste Anstellungen müssten reformiert werden. Außerdem sollte der Staat wenigstens 15% des Bruttoinlandsproduktes für Wohlfahrt aufwenden. Schließlich sollten die christlichen Kirchen verschiedene diakonische Programme für sozial Schwache schaffen und einrichten. Z. B. könnten sie Erholungsheime, „Vesperkirchen“ und Beratungsstellen für Arbeitssuchende einrichten. Oder sie könnten für allein lebende Alte, Arbeitslose, Behinderte, hungernde Jugendliche und andere entfremdete Menschen „Lebensmittelbanken“ unterhalten und durch diese Lebensmittel und Essen verteilen.

4.2 Zu Südkoreas System sozialer Wohlfahrt

4.2.1 Entwicklungsphasen des Systems

³²⁸ Das sind in der Republik Korea 56, 6% oder 7, 70 Millionen aller 13 Millionen Beschäftigten.

Im folgenden will ich kurz die vier Phasen der sozialpolitischen Entwicklung der Republik Korea schildern. Dadurch sollen die gegenwärtigen sozialpolitischen Aufgaben etwas genauer in den Blick kommen.

4.2.1.1 Phase der Nichtexistenz: 1945-1961

Die Jahre 1945 bis 1961 waren in der Republik Korea ein politisches Chaos. In ihnen lagen unter anderem die Befreiung von der japanischen Besatzung 1945, der Koreakrieg 1950 bis 1953, die Diktatur Präsident Syngman Rhee, eine Studentenrebellion im April 1960 und der Militärputsch vom 16. Mai 1961. Mit Hilfe der amerikanischen Militärverwaltung und antikommunistischer Propaganda konnte die Regierung Präsident Rhee, mit Ausnahme der Rechten, alle Opposition ausschalten. Und seine autoritäre Regierungsstrategie verstärkte sich noch während des Koreakrieges.

Unter solchen Umständen war soziale Wohlfahrt natürlich kein Diskussionsthema. Und deshalb wurden wichtige soziale Wohlfahrtssysteme nicht eingeführt. Was es an sozialer Wohlfahrt in dieser Zeit gab, war meistens provisorische Hilfe für Kriegsflüchtlinge. Und diese wurde nicht vom Staat initiiert, sondern von privaten, z. B. religiösen, Institutionen.

Während der Zeit der amerikanischen Militärverwaltung, von 1945 bis 1948, wurden gar keine Regelungen für die soziale Wohlfahrt getroffen. Die Gesetze zur militärischen Unterstützung (vom April 1950), zur polizeilichen Unterstützung (vom April 1951) und zur Beamtenpension (vom Januar 1960) wurden erst in der ersten koreanischen Republik verabschiedet. Sie dienten eher als Ergänzungsversorgung während der Demokratisierungszeit und sollten die Treue der Beamten sichern. Es war eine berufliche Wohlfahrt, die das Regime als Arbeitgeber seinen Arbeitnehmern gewährte.³²⁹

Anfang der 1960er, Anfang der 1980er Jahre und seit der Wirtschaftskrise von 1997 wurde das koreanische soziale Wohlfahrtssystem durch mehrere rasche Erweiterungen entwickelt. Dabei spielten wirtschaftlicher und sozialer Wandel eine große Rolle.

³²⁹ G.-R. Sung: „Die Veränderung der koreanischen politischen Struktur: eine sozialpolitische Analyse. In: *Forschung der sozialen Wohlfahrt* 3. Seoul 1991. 117.

4.2.1.2 Gestaltungsphase:1961-1979

Die Grundlage für das südkoreanische soziale Wohlfahrtssystem wurde Anfang der 1960er Jahre unter der Regierung M. Changs und während der Militärdiktatur Ch.-H. Parks gelegt. 1961 und 1962 wurden viel Sozialrecht verabschiedet. Dabei wurden z. B. Pensionsgesetze für spezielle Berufsgruppen verabschiedet, z. B. ein Gesetz für Beamtenpensionen und ein Gesetz für Soldatenpensionen.³³⁰ Hauptgrund, dass Pensionsgesetze für Beamte und Soldaten früher verabschiedet wurden als Gesetze über Renten war die politische Absicht, am Anfang der Demokratisierungsphase die Treue von Beamten und Soldaten zu sichern.

Nach dem Militärputsch vom 16. Mai 1961 verabschiedete die Militärregierung Ch.-H. Parks 19 soziale Wohlfahrtsgesetze; die meisten davon für staatsrelevante Berufsgruppen.³³¹ Diese Wohlfahrtsgesetze wurden verabschiedet, um den Sieg bei der Präsidentschaftswahl im Oktober und der allgemeinen Wahlen im November 1963 zu sichern. Genommen hat aber die Militärregierung Ch.-H. Parks diese Gesetzgebung verabschiedet, um ihren Putsch zu legitimieren. Aus den angedeuteten Gründen hat man das Wohlfahrtssystem der Republik Korea als genossenschaftlichen Wohlfahrtsstaat, in dem bestimmte Berufe bevorzugt werden, bezeichnet.

Im November 1963 wurde ein Krankenversicherungsgesetz verabschiedet. Dieses war aber nicht verpflichtend, weshalb das Krankenversicherungssystem in der Folgezeit auch nicht zu einer tragenden Säule eines Sozialversicherungssystems wurde.³³²

Aufgrund des Gesagten kann man sagen, dass die Einführung dieser Sozialgesetze mehr der Legitimation eines ungerechten Systems diene als dem Aufbau eines leistungsfähigen und allen zugute kommenden Systems sozialer Wohlfahrt.³³³ Wie bereits ange-

³³⁰ M.-G. Chung: „*Untersuchung des anfänglichen koreanischen sozialen Wohlfahrtssystems*“. In: *Koreanische Sozialpolitik* 3. Seoul 1996. 309-352.

³³¹ G.-R. Sung: „*Die Veränderung der koreanischen politischen Struktur: eine sozialpolitische Analyse*“. In: *Forschung der sozialen Wohlfahrt* 3. Seoul 1991. 118-119.

³³² J.-G. Son: *Untersuchung über den Entscheidungsprozess der koreanischen Wohlfahrtspolitik*. Diss. an der Nationaluniversität Seoul. Seoul 1980. 68.

³³³ Y.-H. Lee/Y.-S. Kim: „*Die Klassenpolitik der sozialen Wohlfahrtsentwicklung*“. In: Y.-H. Lee Hrsg: *Die Veränderung der koreanischen zivilen Gesellschaft und die sozialen Probleme*. Seoul 2001. 56.

deutet, war eine Besonderheit des koreanischen Wohlfahrtssystems von Anfang an dessen genossenschaftlich-liberale Eigenart. Dass ein solches Wohlfahrtssystem eingeführt wurde hängt mit der vom Militärregime propagierten Ideologie einer „starken Nation“ zusammen. Denn diese half der Militärregierung, die wirtschaftliche Entwicklung unter Vernachlässigung der Errichtung eines Wohlfahrtssystems voranzutreiben.³³⁴

In der Gestaltungsphase von 1961 bis 1979 am wichtigsten waren die Reform des Krankenversicherungsgesetzes von 1976 und die Einführung einer Betriebskrankenversicherung 1977.³³⁵ Die Einführung einer Krankenversicherung für die ganze Bevölkerung und einer Krankenfürsorge für Arme waren in dieser Zeit wichtige Fortschritte in Richtung eines allgemeinen Krankenversicherungssystems in Korea.³³⁶

4.2.1.3 Entwicklungsphase: 1980-1986

Die Regierung D.-H. Chuns begann mit dem Slogan „Aufbau des Wohlfahrtsstaats“. Aber es wurde nur ein Altenwohlfahrtsgesetz verabschiedet. Und es gab keine großzügige politische Veränderung der Wohlfahrt. Aber immerhin wurde das Krankenversicherungssystem in genossenschaftlicher Form allmählich erweitert.³³⁷ Die Erweiterung des koreanischen Wohlfahrtssystems vom Anfang der 1980er Jahre brachte eine qualitative Entwicklung des Systems, obwohl sie im Grunde wieder der Legitimation des Regimes dienen sollte.³³⁸

Im April 1981 wurde das Gesetz zur Krankenversicherung auf die Landbevölkerung und Fischer erweitert.³³⁹ Im selben Jahr wurden das Altenwohlfahrts- und das Behindertengesetz reformiert. 1983 wurde das Sozialarbeitergesetz gründlich verbessert.³⁴⁰ Ein

³³⁴ Ch.-S. Nam: „*Entwicklungsprozess und Besonderheit des koreanischen Wohlfahrtssystems*“. In: Sozialwissenschaftliches Institut in Korea Hrsg.: *Lage und Streitpunkt der sozialen Wohlfahrt in Korea*. Seoul 2000. 23.

³³⁵ Y.-H. Lee/ Y.-S. Kim: „*Die Klassenpolitik*“. 56-57.

³³⁶ Ch.-S. Nam: „*Entwicklungsprozess und Besonderheit*“. 24.

³³⁷ M.-G. Chung: „*Untersuchung des anfänglichen*“. 41.

³³⁸ Ch.-S. Nam: „*Entwicklungsprozess und Besonderheit*“. 25.

³³⁹ I.-J. Lee Hrsg.: *Die Einführung der Sozialversicherung*. Seoul 1999. 331.

³⁴⁰ D.-H. Lee Hrsg.: *Die Einführung der Volkskrankenversicherung*. Seoul 1992. 165.

Qualifikationssystem wurde eingeführt³⁴¹, um qualifizierte Sozialarbeiter hervorzubringen. Ferner wurden in den 1980er Jahren an Universitäten Fakultäten für soziale Wohlfahrt gegründet³⁴², womit eine wichtige Basis für eine Reform des koreanischen Wohlfahrtssystems gelegt wurde.

Abschließend kann man sagen: Während der 5. Republik (1980-1987) wurden positive Elemente in Richtung Einführung eines Wohlfahrtssystems zuwege gebracht. Dies geschah jedoch wieder aus der Notwendigkeit, das diktatorische Regime zu legitimieren.³⁴³ Deshalb wurde inhaltlich wieder kein leistungsstarkes Wohlfahrtssystem entwickelt.³⁴⁴

4.2.1.4 Reformphase: 1987-1997

1. Der Widerstand im Juni 1987 und die 6. Republik (1988-1992)

Eines der wichtigsten Merkmale südkoreanischer Politik in der Moderne waren Militärdiktaturen. Diese Militärdiktatoren³⁴⁵ prägten die moderne Geschichte Südkoreas. Alle alternativen Möglichkeiten einer Entwicklung der gesellschaftlichen Bereiche wurden verdrängt. Seit 1960 gab es ständig Proteste und Demonstrationen gegen diese Herrschaft, die meistens von Studenten getragen wurden. Deshalb kann man sagen, dass die Gesellschaft der Republik Korea einerseits militärisch diszipliniert, aber auch oppositionellen, demokratischen, sozialen u. a. Bewegungen geprägt ist.

³⁴¹ Das Qualifikationssystem wurde 1970 bei der Revision des Sozialarbeitergesetzes eingeführt.

³⁴² Ende der 1970er Jahren gab es an Universitäten 13 Fakultäten für Sozialarbeit. Während der 1980er Jahre wurden 30 neu eingerichtet. Und bis 1993 waren 45 Fakultäten gegründet. Vgl. S.-J. Choi/G.-M. Nam: *Die Einführung der Sozialwohlfahrtsadministration*. Seoul 1993. 52-53.

³⁴³ Ch.-S. Nam: *“Entwicklungsprozess und Besonderheit“*. 27-28.

³⁴⁴ Y.-H. Lee/Y.-S. Kim: *“Die Klassenpolitik“*. 57.

³⁴⁵ Präsident J.-H. Park, der zuvor General war, kam durch einen Militärputsch an die Macht. Dann ließ er sich zur Reservearmee versetzen. Dadurch konnte er als Zivilist in die Präsidentschaftswahlen gehen und bis zu seiner Ermordung 18 Jahre im Amt bleiben. Seine Nachfolger D.-H. Chun und T.-U. Rho kamen auf die gleiche Weise ins Präsidentenamt.

Im Juni 1987 kam es zu einer zugespitzten Lage, weil die Militärdiktatur der 5. Republik versuchte, ihre Machtausübung zu verlängern. Dabei gab es, obwohl das wirtschaftliche Wachstum zahlenmäßig ein hohes Niveau erreicht hatte, eine Schieflage bei der Verteilung sozialer Güter. Deshalb kam es zu ernstesten Studentenprotesten, um eine Verfassungsänderung durchzusetzen. Nach heftigen Kämpfen die Regierung schließlich den Versuch auf, die Verfassung und die bestehenden Machtverhältnisse zu bewahren. Der Widerstand von Bürgern hatte nicht nur den totalitären Anspruch der Regierung gebrochen, sondern das ganze politische System verändert.

Durch diesen Erfolg der Bürgerbewegung wurde die Grundlage für eine Transformation zur Demokratie geschaffen. Das Militärregime kapitulierte im 29. Juni 1987 vor dem Widerstand des Volkes. Und in der Folgezeit kam es zu politischen, wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen.³⁴⁶

Die Entwicklung der Wohlfahrt in diesem Zeitraum war folgende:

Im Januar 1988 wurde ein Volksrentengesetz eingeführt. Und im selben Jahr wurde die Krankenversicherung auf Landwirte und Fischer und 1989 schließlich auf die Stadtbevölkerung erweitert, so daß die Gesamtbevölkerung Krankenversicherungsschutz bzw. im Krankheitsfall Krankenfürsorge bekommen konnte.³⁴⁷ 1989 ein Mutter-Kinder-Wohlfahrtsgesetz, ein Behindertenwohlfahrtsgesetz und ein Beschäftigungsförderungsgesetz für Behinderte verabschiedet.³⁴⁸ 1992 wurde der Anwendungsumfang der Arbeitsunfallversicherung auf Betriebe mit mehr als 5 Arbeitnehmern erweitert.

Alle diese Maßnahmen aus der Zeit vom Ende der 1980er bis zum Anfang der 1990er Jahre waren wichtige sozialpolitische Veränderungen für Korea. Mit der in den 1990er Jahren eingeführten Arbeitslosenversicherung besaß die Republik Korea endlich 4 allgemeine Formen der Sozialversicherung.³⁴⁹ Sie war ansatzweise zu einem Wohlfahrtsstaat geworden.³⁵⁰ Seitdem wurden verschiedene soziale Dienste reformiert und der

³⁴⁶ Y.-H. Lee/ Y.-S. Kim: „Die Klassenpolitik“. 60-61.

³⁴⁷ M.-G. Chung: „Untersuchung des anfänglichen“. 42.

³⁴⁸ Y.-H. Lee: *Die Politikentwicklung zur Sozialwohnung*. Diss. Nationaluniversität Seoul 1995.

³⁴⁹ Y.-H. Lee/Y.-S. Kim: „Die Klassenpolitik“. 65-66.

³⁵⁰ T.-S. Kim/G.-R. Sung: *Die Einführung des Wohlfahrtsstaates*. Seoul 1993. 318.

Wohlfahrtsetat ständig vergrößert. Und die Arbeiterbewegung hat auch begonnen, sich mit dem Thema der sozialen Wohlfahrt zu beschäftigen.³⁵¹

Das seit der Mitte der 1980er Jahre eingeführte Wohlfahrtssystem diente nicht mehr der Legitimation des Regimes. Sondern die Wohlfahrtsgesetzgebung war Teil der staatlichen Strategie, soziale und wirtschaftliche Veränderungen herbeizuführen.³⁵²

Interessanterweise begann in der Bevölkerung Südkoreas neben der Bewegung für politische Demokratie eine Bewegung für Wohlfahrt.³⁵³

2. Unter der Zivilregierung: 1993-1997

Mit ihrer Wohlfahrtspolitik strebte die Regierung Y.-S. Kims, die erste Zivilregierung seit 1961, gegen alle Erwartungen danach, mit der Demokratie auch die Wohlfahrt zu entwickeln.³⁵⁴ Die wichtigsten Inhalte ihrer Sozialpolitik kann man mit den Schlagworten „produktiver Wohlfahrt und Privatisierung“ bzw. „Erweiterung der Regionalisierung“ zusammenfassen.³⁵⁵ In den 1980er Jahren stieg der Etat für soziale Sicherung ständig. Seit 1991 stagniert er jedoch wieder bzw. ist sogar zurückgegangen. Dieser Trend hielt unter den folgenden Zivilregierungen an.³⁵⁶

Blickt man auf den vergangenen politischen und wirtschaftlichen Entwicklungsprozess der Republik Korea zurück, lässt sich erkennen, dass eine wirtschaftliche Wachstums-ideologie die Gesellschaft des Landes beherrschte. Deshalb hat der Staat inzwischen massiv in die Behebung wirtschaftlicher Probleme eingegriffen. Zur Behebung sozialer Probleme gab es aber keine entsprechenden Initiativen des Staates.³⁵⁷

Kritiker sagen deshalb, dass das Wohlfahrtssystem in dieser Zeit zwar mit formellen Institutionen, inhaltlich aber nur schwach ausgestattet wurde.

³⁵¹ Y.-H. Lee/Y.-S. Kim: „Die Klassenpolitik“. 67-68.

³⁵² Ch.-S. Nam: „Entwicklungsprozess und Besonderheit“. 30.

³⁵³ M.-G. Chung: „Untersuchung des anfänglichen“. 42.

³⁵⁴ M.-G. Chung: „Untersuchung des anfänglichen“. 43.

³⁵⁵ Y.-H. Lee/Y.-S. Kim: „Die Klassenpolitik“. 71.

³⁵⁶ Y.-H. Lee/Y.-S. Kim: „Die Klassenpolitik“. 72.

³⁵⁷ M.-G. Chung: „Untersuchung des anfänglichen“. 45.

Diese Schwäche des Wohlfahrtssystems ist auch durch eine Fehlentwicklung der Demokratie mitverursacht. Denn im anfänglichen Gestaltungsprozess des Wohlfahrtssystems handelte die autoritäre Regierung hinsichtlich der sozialen Sicherungssysteme nach den Prinzipien einer Minimalverpflichtung des Staates und einer Maximalverantwortung der Privatpersonen³⁵⁸, ohne Rücksicht auf die tatsächlichen Wohlfahrtsbedürfnisse der Bevölkerung und ohne längerfristige Perspektiven.³⁵⁹

4.2.1.5 Wirtschaftskrise und neue Sozialpolitik: Seit 1997

In der Wirtschaftskrise von Ende 1997 litten weite Kreise der Bevölkerung Südkoreas unter Arbeitslosigkeit, Armut und Einkommensabnahme. Daraus folgte eine gewaltige Veränderung der Wohlfahrtsproblematik. Die Arbeitslosenquote stieg von nur 2,6% im Jahr 1997 auf 8,7% im Jahr 1999, wobei die offizielle Zahl der Arbeitslosen ca. 1,79 Millionen betrug.³⁶⁰ Und in der Folgezeit stieg die Zahl extrem armer Personen von 1,5 auf 2,0 Millionen.³⁶¹ Deshalb strebte die Regierung D.-J. Kims nach einer gründlichen Erneuerung der Systeme sozialer Sicherung.

1999 wurde die Volksrentenversicherung auf in der Stadt lebende Selbständige erweitert. Im Oktober 1998 wurden die Regionalkrankenversicherung und die Beamtenkrankenversicherung vereinigt. Die Betriebskrankenversicherung wurde im Januar 1999 mit der Verabschiedung des Volkskrankenversicherungsgesetzes vereinigt. Die Arbeitsunfallversicherung ist seit Juli 1999 auf alle Betriebe erweitert. Ferner wurde der Personenkreis, der öffentliche Fürsorge empfangen kann, auf alle Armen unter dem Existenzminimum erweitert. Im August 1999 wurde das Volks-Grundlebenssicherungsgesetz, mit dem der Staat die grundlegenden Lebensbedürfnisse garantiert, verabschiedet und ab Oktober 2000 in Kraft gesetzt.

³⁵⁸ Vor allem der Angehörigen.

³⁵⁹ M.-G. Chung: „*Untersuchung des anfänglichen*“. 50.

³⁶⁰ M.-H. Rue/Ch.-H. Yun: „*Die IMF Wirtschaftskrise und die Arbeitslosigkeitspolitik*“. In: Das sozialwissenschaftliche Institut in Korea Hrsg.: *Lage und Streitpunkt der sozialen Wohlfahrt in Korea*. Seoul 2000. 54.

³⁶¹ Koreanisches Arbeitsinstituts: *Der Plan gegen die Arbeitslosigkeit in der Massenarbeitslosigkeitsgesellschaft*. Seoul 1998.

Seit 1987 hatten Bürgeraktionen bei der Demokratisierung des Landes und bei der Reform des politischen Systems eine Rolle gespielt. Nach 1990 wurde auch die Notwendigkeit sozialer Bewegungen zugunsten sozialer Wohlfahrt erkannt. Und nach der Wirtschaftskrise von 1997 wurden diese Bewegungen noch aktiver für die Wohlfahrt als zuvor. Sie wurden zu einer organisierten Wohlfahrtsbewegung. Und viele Vereine wurden motiviert, an der Wohlfahrtsbewegung teilzunehmen.

Mit dieser raschen Erweiterung von Institutionen, die sich an Aktivitäten sozialer Wohlfahrt beteiligten, war aber „der tote Winkel von Wohlfahrt“ in Südkorea nicht verschwunden. Verbrechen zur Sicherung des Lebensunterhaltes, eine Zunahme des Problems von Unterernährung, das Aufgeben von Kindern, eine Zunahme von Scheidungen, das Erscheinen der Obdachlose traten als soziale Probleme auf. Damit trat ins öffentliche Bewusstsein, dass das südkoreanische Wohlfahrtssystem gründlich verbessert werden musste.

Das südkoreanische soziale Sicherungssystem wurde nicht aus Einsicht in seine Notwendigkeit entwickelt. Sondern es war so eingerichtet, dass es einer schwachen politischen Legitimierung des Regimes diene und die Wirtschaftsentwicklung nicht behinderte. Daraus folgte, dass die wirklich bedürftigen Personengruppen vom sozialen Sicherungssystem andauernd ausgeschlossen blieben. Deshalb konnte auch keine soziale Basis für die Einrichtung eines Systems sozialer Sicherung aufgebaut werden. Das ist eine neue Aufgabe für den Entwicklungsprozess einer Wohlfahrtsreform. Damit diese Forderung in der Gesellschaft der Republik Korea verwirklicht werden kann, muss das bestehende System von Sozialversicherungen weiter gründlich reformiert werden.

Als wirtschafts- und sozialpolitische Maßnahmen zur Reform des Systems der Sozialversicherungen in Südkorea müssen erfolgen: 1) Erweiterung des Kreises der Versicherten auf alle Versicherungsbedürftigen. Die ganze Bevölkerung muss rentenversichert und alle Arbeitnehmer müssen unfall- und arbeitslosenversichert werden. 2) Die Leistungen müssen so gestaltet werden, dass eine humane Existenz der Versicherten garantiert ist. Dabei müssen die Renten und das Arbeitslosengeld so hoch bemessen sein, dass das Existenzminimum der Versicherten gedeckt ist. Ausserdem müssen in der Unfall-

versicherung die Bedingungen für die Anerkennung von Arbeitsunfällen und Berufskrankheiten deutlich erweitert werden. Und schließlich müssen die Leistungen der Krankenversicherung auch Untersuchungen einschließen, für die teure medizinische Geräte notwendig sind. 3) Die Sozialleistungsquote muss stark erhöht werden. Dafür muss vor allem der Verteidigungsetat deutlich reduziert werden.³⁶²

4.2.2 Zur gegenwärtigen Situation des Systems sozialer Wohlfahrt in Südkorea

Man kann sagen: Das staatliche Wohlfahrtssystem der Republik Korea ist im Hinblick auf seine Einrichtung, Ausgestaltung und Ausstattung verspätet und unreif. Eine Unfallversicherung wurde erst 1964 eingeführt, eine Krankenversicherung 1977, eine Rentenversicherung 1988 und eine Arbeitslosenversicherung gar erst 1995. Sozialhilfe als öffentliches Versorgungssystem gab es erst seit 1961. Sie wurde in den 1980er Jahren inhaltlich erweitert. Aber erst mit ihrer späteren Ausstattung begann sie wirklich eine Rolle zu spielen.

Ausserdem wurden Lohnfortzahlung im Krankheitsfall und Familienzuschüsse ausgelassen.³⁶³ Die Arbeitgeber müssten gesetzlich verpflichtet sein, 50% der Beiträge zu den Sozialversicherungen zu leisten. Denn es gibt eine Tendenz der Arbeitgeber, den Beitritt zu den Sozialversicherungen zu vermeiden. Und so vermeiden auch viele Arbeitnehmer den Beitritt zu den Sozialversicherungen, obwohl sie dazu verpflichtet wären.³⁶⁴

³⁶² Die Verteidigungsausgaben Südkoreas sind erheblich höher als in anderen Ländern. 1991 betrug sie 32,4% des Gesamtetats, während sie 1990 z. B. in Australien bei 8,46% und in Mexiko bei 2,36% lagen. Vgl. S.-J. Nam/H.-S. Cho: *Lehre vom System der sozialen Sicherung in Korea*. Seoul 1995. 178-179. In einer koreanischen Untersuchung von 1991 wurde bei einem Vergleich der Sozialleistungsquote und der Verteidigungsausgaben festgestellt: Wenn die Regierung 1989 die Verteidigungsausgaben um 28,6% vermindert hätte, hätte sie mit dem dadurch ersparten Betrag eine unentgeltliche medizinische Behandlung für die ganze Bevölkerung realisieren können. Zu den statistischen Daten für diese Berechnung vgl. Institut für Frieden, Gesellschaft und Wohlfahrt Hrsg.: *Abrüstung und soziales Wohl auf der koreanischen Halbinsel*. 39-43 und 79-82.

³⁶³ Y.-B. Kim: „Kritische Überprüfung des koreanischen Wohlfahrtsstaates“. In: Y.-M. Kim Hrsg.: *Auseinandersetzung über die Eigenart des koreanischen Wohlfahrtsstaates I*. Seoul 2002. 331.

³⁶⁴ Y.-B. Kim: „Kritische Überprüfung“. 332, 339.

Drittens ist Südkoreas Wohlfahrtsetat viel kleiner als der anderer Sozialstaaten. 1995 betrug er nur 5,38% des Bruttoinlandproduktes.³⁶⁵ Diese Quote steigt allmählich, aber die geringe Summe beeinflusst natürlich die Leistungen.³⁶⁶

Viertens sind immer noch viele Arbeitnehmer faktisch von der Sozialversicherung ausgeschlossen, obwohl seit Anfang der 1990er Jahre der Weg zur allgemeinen Sozialversicherung geht. So können z. B. Tagelöhner nicht der Sozialversicherung beitreten.³⁶⁷

Seit 1989 gibt es für die Gesamtbevölkerung eine Krankenversicherung, seit April 1999 auch eine allgemeine Rentenversicherung. Nach der Finanzkrise von 1997 wurden die Leistungen der Arbeitslosenversicherung und der Unfallversicherung stark erweitert. Die obligatorische Arbeitslosenversicherung wurde im April 1999 auf Firmen mit weniger als 5 Angestellten und mit Aushilfen bzw. nicht fest angestellten Arbeiternehmern ausgedehnt. Im Jahr 2000 wurde die Unfallversicherung auf Firmen mit weniger als 5 Arbeitnehmern erweitert. Dadurch stieg die Zahl der gegen Arbeitslosigkeit Versicherten unter allen Arbeitnehmern von 33, 1% Ende 1997 auf 55, 1% im Jahr 2000, die der gegen Unfall Versicherten von 62, 1% auf 67, 4%.³⁶⁸

In diesem Prozess ist das Problem der nicht ständig beschäftigten Arbeiter ein großes soziales Problem geworden. 1996 waren 43, 3% aller Arbeiter nicht ständig beschäftigt. Nach der Finanzkrise, im Oktober 1999, waren es 5,82 Millionen³⁶⁹, im August 2002 56,6% (oder 7,7 Millionen) von 13,0 Millionen Arbeitern. Die Hauptgründe, dass sich die Zahl der nicht ständig Beschäftigten so gewaltig vermehrte, sind, dass das Anstellungs- und Entlassungsverfahren nicht ständig angestellter Arbeitnehmer leichter sind als die festangestellter Arbeitnehmer. Ferner sind die Anstellungskosten geringer.³⁷⁰ Die nicht ständig beschäftigten Arbeiter wurden bei der Besoldung und der betrieblichen

³⁶⁵ Dagegen betrug er in den OECD-Staaten durchschnittlich 21,71%.

³⁶⁶ Y.-H. Lee/Y.-S. Kim: „Die Klassenpolitik“. 43.

³⁶⁷ Y.-B. Kim: „Kritische Überprüfung“. 331.

³⁶⁸ Y.-M. Kim Hrsg.: *Die koreanische Sozialwohlfahrt und die Arbeitspolitik. Material für die Politikdiskussion der Demokratie-Gewerkschaft*. Seoul 1999.

³⁶⁹ Y.-H. Lee/Y.-S. Kim: „Die Klassenpolitik“. 45.

³⁷⁰ ohmynews 24.2.2003.

Wohlfahrt stark diskriminiert und von den 4 Sozialversicherungen meistens ausgeschlossen.³⁷¹

Wie bereits angedeutet repräsentieren die nicht ständig beschäftigten Arbeiter neue Formen der Armut und Entfremdung in der Gesellschaft Südkoreas. Diese sind mitverursacht durch eine Verkürzung der staatlichen Verpflichtung und eine Anpassungspolitik der Regierung. Ferner verhindert der am Markt orientierte Charakter der Sozialversicherung eine Festanstellung, was wiederum die Zahl der nicht ständig Beschäftigten erhöht.³⁷²

Zweifellos gibt es für die Unterentwicklung der staatlichen Wohlfahrt der Republik Korea sehr unterschiedliche Ursachen. Wichtig sind die Verspätung der Einführung eines Wohlfahrtsstaates und ein Defizit an Initiative für soziale Wohlfahrt. Aber auch die protestantischen Kirchen mit ihrer auf das Innere der Kirchengemeinden ausgerichteten Wachstumsorientierung, ihrem fehlenden Interesse an sozialen Problemen und ihrer Kritiklosigkeit an gesellschaftlichen Problemen sind mitverantwortlich. Hauptursachen der Unterentwicklung von Wohlfahrt sind jedoch der stark den Interessen des Kapitals dienende Staat, die wirtschaftliche Entwicklung einseitig fördernde Politiker, die traditionelle asiatische Gewohnheit, soziale Verantwortung der Familie bzw. den Gemeinschaften des engeren Lebenskreises zuzuschieben und Anti-Kommunismus.³⁷³

In der Republik Korea war das Recht auf soziale Sicherheit Ergebnis von Entscheidungen auf der politischen Führungsebene. Es entstand als politisches Programm, wobei unter den Diktatoren die Sozialpolitik und das Sozialrecht bloß Spielzeuge waren, die ihrer Machterhaltung bzw. der Legitimation ihrer Regime dienten, wobei die Menschenrechte vielfach mit Füßen getreten wurden. Deshalb hat die Gesellschaft Südkoreas in ihren Systemen sozialer Sicherung institutionelle Defizite.

³⁷¹ S.-H. Shim: *Die Erweiterung nicht ständig beschäftigter Arbeitnehmer und die Arbeiterwohlfahrt*. In: *Forschung der Industriearbeit*. Band 5/2. Seoul 1999.

³⁷² Y.-H. Lee/Y.-S. Kim: a.a.O. 46.

³⁷³ Y.-H. Lee/Y.-S. Kim: a.a.O.. 47.

Diakonie gilt nicht allein dem Einzelnen. Sie hat darüber hinaus eine wichtige gesellschaftspolitische Aufgabe. Sie muss sich für die verantwortliche Gestaltung eines solidarischen und gerechten Gemeinwesens mit guten Lebensbedingungen für alle einsetzen und gegen Entsolidarisierung und Erosion der sozialen Sicherungen in Staat und Gesellschaft sowie gegen Bürokratisierung und Lebensferne im System eintreten.

Geringwertige Liebestätigkeit bei institutionellen Defiziten ist keine vollständige Diakonie. Es stellt sich ihr die Aufgabe zu helfen, ein soziales Sicherungssystem sicherzustellen, und zwar dahingehend, dass trotz vielfältiger Zielsetzungen die Prioritäten auf die Behebung von Notlagen gesetzt werden.

Das soziale Sicherungssystem Südkoreas ist aus der Sicht der Bibel und der christlichen Sozialethik immer zu überprüfen. Anliegen der Kirchen muss es sein, zu einer Verständigung über die Grundlagen und Perspektiven einer menschenwürdigen, freien, gerechten und solidarischen Ordnung von Staat und Gesellschaft beizutragen und dadurch eine gemeinsame Anstrengung für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit möglich zu machen.

KAPITEL 5.

SOZIALE AKTIVITÄTEN DER PROK

Das bis Ende der 1980er Jahre kontinuierliche Wachstum der protestantischen Kirchen Südkoreas ist seit 1990 langsam rückläufig.³⁷⁴ Dieser Rückgang ist natürlich, denn er hängt eng mit der wirtschaftlichen Entwicklung des Landes zusammen. Zugleich ist er eine große Herausforderung für die protestantischen Kirchen Koreas. Wie die Kirchen diese Herausforderung auf- bzw. annehmen, ist eine der wichtigsten Fragen für die koreanischen protestantischen Kirchen. Denn damit wird über ihre Zukunft mitentschieden.³⁷⁵

Ich bin überzeugt, dass die Wahrnehmung sozial-diakonischer Verantwortung eines der wichtigsten Merkmale der Lebendigkeit christlicher Gemeinschaften ist. Anders gesagt: Diakonie wird der entscheidende Faktor bei der Lösung gegenwärtiger und zukünftiger Probleme der protestantischen Kirchen Südkoreas sein. Daher ist es wichtig, vergangene und gegenwärtige diakonische Aktivitäten bzw. Strategien darzustellen. Diese können dann im Hinblick auf die Zukunft kritisch reflektiert werden. In diesem Kapitel skizziere ich vergangene und gegenwärtige diakonische Auffassungen und die dazu gehörige Praxis der PROK artikuliert.

5.1 Historischer Überblick über die Sozialmission der PROK

Ende des 19. Jahrhunderts kamen die ersten, vor allem nordamerikanischen protestantischen Missionare nach Korea. Theologisch waren sie vom Pietismus bzw. von den anglo-amerikanischen Erweckungsbewegungen geprägt. Deshalb sahen sie das Haupt-

³⁷⁴ Die Wachstumsrate der koreanischen protestantischen betrug in den 1960er Jahren 41, 2%, in den 1970er Jahren 12, 5% und in den 1980er Jahren 4, 4%. In der ersten Hälfte der 1990er war sie dann noch 3%. Und seit 1995 ist sie mit 1-2% rückgängig. Vgl. Korea Jahresbericht 1995.

³⁷⁵ J.-H. Chung: *Nachdenken über die theologische Begründung für Sozialmission*. In: *Theologisches Denken* 98. Herbst 1997. 196-198.

ziel ihrer Arbeit darin, den Menschen Koreas zu helfen, ihr Seelenheil in der Ewigkeit zu erlangen. Von dieser Zielsetzung her akzeptierten sie die Kolonialisierung Koreas durch den japanischen Imperialismus weitgehend ohne Widerstand.³⁷⁶

Die ersten Missionare hatten von Anfang an keinen theologisches Verständnis für Sozialmission und für soziales Bewußtsein, die noch bei den Reformatoren vorhanden waren. Sie gründeten aber karitative Werke wie Schulen, Krankenhäuser und Waisenhäuser. Diese Werke sahen sie aber nicht als genuin theologische bzw. vom Evangelium her gebotenen Aufgaben an, sondern nur als eine Art Vorbereitung auf die Verkündigung des Evangeliums bzw. für die Erlangung des Seelenheils in der Ewigkeit.

In den 1920er Jahren traten die protestantischen Kirchen Koreas in eine Phase ein, die stärker Sozialmission gewidmet war. Nach der nationweiten Widerstandsaktion vom 1. März 1919 verbreitete sich im Land ein sozialistisch inspiriertes soziales Bewusstsein.³⁷⁷

Von Ende 1920 bis Anfang 1930 wurde die Landleutebewegung von kirchlichen Vereinen und vom YMCA unterstützt. Ein entscheidender Faktor für die Entstehung protestantischer kirchlicher Sozialmission in Korea war das soziale Bewusstsein, das 1928 auf der internationalen Missionskonferenz in Jerusalem propagiert wurde. Denn dieses war stark vom sogenannten Social Gospel beeinflusst war. Als Ergebnis dieser Konferenz entwickelte H.-U. Schin und H.-R. Kim innerhalb des YMCA bzw. YWCA eine soziale Bewegung für Landleute.

1929 problematisierte die Presbyterische Synode Koreas die soziale Frage. Bereits ein Jahr zuvor, 1928, hatten die Presbyterianische und die Methodistische Kirche in der Generalsynode eine Abteilung für Probleme der Landbevölkerung eingerichtet. Und 1933 richtete die Presbyterianische Kirche ein Sonderkommittee für Fragen der Landbevölkerung ein. Seit den 1930er Jahren wurde in Korea die europäische Dialektische Theologie bekannt. Und besonders die Theologie von Karl Barth beeinflusste J.-J. Kim, den Gründer der PROK und T.-Y. Choi, den Gründer der Gemeinschaft koreanischer Evangelikaler; die sogenannte Pokum-Kirche. T.-Y. Choi hat besonders, was die Theologie für die Wahrnehmung sozialer Verantwortung bedeutet. Und er gründete, fußend

³⁷⁶ A. Brown: *The Mastery of the Far East*. New York 1919. 525, 534 ff..

³⁷⁷ A. Brown: *The Mastery*. 54.

auf seinen Forschungsergebnissen, eine kirchliche soziale Bewegung. Das waren die Anfänge protestantischer Sozialmission in Korea.³⁷⁸

Am 15. August 1945 wurde Korea von der japanischen Kolonisierung befreit. In den Jahren danach verstärkten die protestantischen Kirchen des Landes ihre sozialmissionarischen Aktivitäten. Am 25. Juni 1950 brach der Koreakrieg aus. Die protestantischen Kirchen Koreas führten weiter humanitäre und wohltätige Aktionen durch, um bei den Nöten der Bevölkerung Abhilfe zu schaffen.

Eine ernsthafte Sozialmissionsbewegung begann in den protestantischen Kirchen der Republik Korea erst Anfang der 1960er Jahre.³⁷⁹ Die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen, die diese Bewegung ermöglichten, waren im wesentlichen die folgenden:

Ein erster wichtiger Faktor war die politische Situation Südkoreas am Anfang der 1960er Jahre. Nach der Befreiung, 1945, hatte das von den USA unterstützte Diktaturregime S.-M. Rhee die Macht. Dieses wurde am 19. April 1960 von einer Studentenrebellion zur Aufgabe gezwungen. Am 16. Mai 1961 übernahm dann aber nach einem Militärputsch ein Militärregime die Macht. In diesen Zeiten empfanden Theologen und die Kirchen ein starkes politisches Verantwortungsbewußtsein.³⁸⁰

Ein zweiter Faktor war die „Theologie sozialer Teilnahme“ oder „Politische Theologie“, die als theologische Basis der Sozialmission grundgelegt und propagiert wurde.

Ein dritter Faktor war die Tendenz des ÖRK, seiner „Theorie verantwortlicher Gesellschaft“ und seinem Konzept von „Missio Dei“ den Vorrang zu geben. Dabei wurde vor allem die Theologie der „Missio Dei“ der hermeneutische Schlüssel, mit dem die Erfahrungen unter der Militärdiktatur interpretiert und gestaltet werden konnten.

In diesem Kontext entstand und entwickelte sich in der Republik Korea eine soziale Missionsbewegung erweckter Christen. In dieser Zeit begann die PROK, ein deutliche-

³⁷⁸ G.-T. Son: „Forschung über die Sozialmission in der koreanischen Kirche“. In: *Theologisches Denken* 100. 99.

³⁷⁹ G.-T. Son: „Forschung über“. 96-97.

³⁸⁰ Die Konfessionen, die sich ihrer politischen Verantwortung bewusst waren, waren meistens solche, die auch dem Nationalen Kirchenrat Kores (KNCC) angehörten.

res Bewusstsein dafür zu entwickeln, was es heisst, Christus im koreanischen Kontext zu bekennen. Nach weitreichenden Versuchen in den 1960er Jahren, eine einheimische Theologie zu entwickeln und christliches Leben kontextbezogen zu gestalten, entstanden in den 1970er Jahren in verschiedenen protestantischen Kirchen Menschenrechtsbewegungen, aber auch ein „Kirchenkampf“. In dieser Zeit unter repressiver politischer Diktatur nahm der Sinn für soziale Verantwortung und Engagement von Kirchen und Christen im Kampf für Freiheit und Gerechtigkeit zu.

Während der 1970er Jahre wurden eine Reihe von theologischen Erklärungen, Manifesten und Richtlinien für das kirchliche Leben herausgegeben. Die Synode der PROK verabschiedete und veröffentlichte die Schriften „Richtlinien zur kirchlichen Erziehung“ (1970), „Christliches Manifest zur sozialen Verantwortung“ (1971), „Neues Bekenntnis“ (1972) und „Richtlinien zum missionarischen Vorgehen“ (1973). Führende Mitglieder der PROK und anderer protestantischer Kirchen drückten ihre theologischen Überzeugungen über die Verkündigung des ganzen Evangeliums in Wort und Tat nicht nur durch die Dokumente „Erklärung koreanischer Christen“ von 1973, „Theologisches Manifest koreanischer Christen“ von 1974 und „Unser Glaubensbekenntnis“ von 1976 aus, sondern auch dadurch, dass sie um Christi willen Leiden erduldeten und Haftstrafen erlitten.

Nach der Veröffentlichung des 5. Dokumentes praktizierte die PROK seit 1987 Sozialmission konkret. Die Generalsynode der PROK wurde 1996 vom Staat als „Körperschaft der Sozialwohlfahrt“ anerkannt. Und seit kurzem leistet die PROK als Körperschaft der sozialen Wohlfahrt im ganzen Land Vorreiterdienste.³⁸¹

Anlässlich ihres 50jährigen Jubiläums veröffentlichte die PROK am 10. Juni 2003 das „Dokument zum 50jährigen Jubiläum der PROK“. Dieses Bekenntnis lässt sich mit den Schlagworten „Gnade, Leben, Diakonie“ zusammenfassen. Damit wird ausgedrückt, dass die PROK auf die Fülle der Gnade und des Lebens zielt, um daraus ganzheitlich Diakonie zu praktizieren.

³⁸¹ Vgl. PROK Hrsg.: *Sitzungsprotokoll der 80. Generalsynode der PROK*. Seoul 1996. 51-52; *Sitzungsprotokoll der 82. Generalsynode der PROK*. Seoul 1998. 354.

5.2 Zur Politik sozialer Mission der PROK

Die PROK hat während der 1970er Jahre³⁸² in einigen Erklärungen und 1987 in 5 Dokumenten zur Sozialmission ein deutliches Bekenntnis zur *Missio Dei* als ihrer theologischen Grundauffassung abgelegt. Und in einem veränderten Kontext sprach sie sich 2003 für eine Besinnung der Konfession auf die *Diaconia Dei* als ihrer theologischen Grundauffassung aus. Im folgenden skizziere ich die Theologie, die hinter der Sozialmission der PROK steht, aus deren Manifesten, Bekenntnissen und Erklärungen.

5.2.1 Das christliche Manifest zur sozialen Verantwortung 1971

Das „Christliche Manifest zur sozialen Verantwortung“³⁸³ wurde am 24. September 1971 von der Generalsynode der PROK einstimmig verabschiedet und veröffentlicht. Man sah in ihm eine erste und richtungweisende Erklärung zur prophetischen Aufgabe der koreanischen Kirche.

Das „Christliche Manifest zur sozialen Verantwortung“³⁸⁴ erklärt auf trinitarisch-theologischer Grundlage: Allein Gott regiert souverän alle Bereiche des Lebens. Er hat seinen Sohn gesandt, um sich durch Jesus Christus mit der Welt zu versöhnen. Und er wirkt sein Heilshandeln in der Geschichte durch den Heiligen Geist und lässt die Ungerechtigkeit in der Welt ansichtig werden.

³⁸² PROK Hrsg.: *Presbyterianische Kirche in der Republik Korea: Geschichte, Missionspolitik und Aussagen*. Seoul 1984. Sieh dort vor allem „4 Dokumente“. 17-167.

Während der 1970er Jahre gab die PROK eine Reihe von theologischen Erklärungen, Manifesten und Richtlinien für das kirchliche Leben heraus. Und die Synode der PROK verabschiedete und veröffentlichte Anfang der 1970er Jahre die folgenden 4 Dokumente: „*Richtlinien zur kirchlichen Bildungsarbeit*“ von 1970“, „*Christliches Manifest zur sozialen Verantwortung*“ von 1971, „*Neues Bekenntnis*“ von 1972 und „*Richtlinien zum missionarischen Vorgehen*“ von 1973.

³⁸³ Der vollständige Text findet sich in PROK Hrsg.: *Presbyterianische Kirche in der Republik Korea*. 67-78. Er ist folgendermaßen gegliedert: I. Zeitgeschichtlicher Stand der PROK; II. Notwendigkeit des Sozialmanifestes; III. Theologische Basis; IV. Einsatzgebiete des Manifestes.

³⁸⁴ PROK Hrsg. *Presbyterianische Kirche in der Republik Korea*. 73.

Nach dem „Christliche Manifest zur sozialen Verantwortung“ liefert allein die Bibel die Kriterien zur Erklärung und Kritik der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Ordnungen.³⁸⁵ Aufgrund dieser theologischen Auffassungen erklärt das „Christliche Manifest zur sozialen Verantwortung“ als Aufgaben der Kirche:

- 1) gesellschaftliche Fehlentwicklungen und deren Ursachen anzuprangern;
- 2) die Kirche als Glaubensgemeinschaft inmitten der Welt aufzubauen, die in die Liebe und Gerechtigkeit des leidenden Knechtes inkarniert ist und mit der er sich in seinem Opfergang ans Kreuz versöhnt hat;
- 3) den Mitmenschen in Unterdrückung, Armut und Leiden das „Evangelium der Befreiung“ (Lk 4, 18) bezeugen³⁸⁶.

Diese Aufgaben werden im „Christliche Manifest zur sozialen Verantwortung“ für die folgenden 10 Anwendungsbereiche konkretisiert: 1) Die Wiedervereinigung des geteilten Landes; 2) die politische Demokratisierung und die Unabhängigkeit der Justiz; 3) das Problem von Korruption; 4) das Problem von Armut; 5) den Umweltschutz; 6) die demokratischen Gewerkschaften; 7) das Problem der Diskriminierung von Frauen; 8) die Erneuerung sozialer Bildungsarbeit; 9) das Problem des Generationsunterschiedes und 10) die Einheit der Kirchen und der Menschheit³⁸⁷.

Wichtig ist dabei die Zweckbestimmung der Kirche, den leidenden Mitmenschen nicht nur in der Kirche, sondern auch in den verschiedenen sozio-politischen Bereichen zu dienen. Man kann im „christlichen Manifest zur sozialen Verantwortung“ die erste richtungweisende sozialetische Leitlinie der koreanischen protestantischen Kirchen sehen. Dabei ist entscheidend zu sehen, dass die Kirchen die soziale Frage als Aufgabe der Kirche auf- und angenommen haben.

³⁸⁵ PROK Hrsg. *Presbyterianische Kirche in der Republik Korea*. 73

³⁸⁶ PROK Hrsg. *Presbyterianische Kirche in der Republik Korea*. 73, 74.

³⁸⁷ PROK Hrsg. *Presbyterianische Kirche in der Republik Korea*. 74-76.

5.2.2 Das neue Bekenntnis von 1972³⁸⁸

Am 28. September 1972 verabschiedete und veröffentlichte die Generalsynode der PROK einstimmig das sogenannte Neue Bekenntnis. Es gilt seitdem als theologische Grundlage nicht nur der PROK, sondern auch der protestantischen koreanischen Kirche Südkoreas allgemein.³⁸⁹

Dieses „Neue Bekenntnis“ wurde nach den folgende Grundsätzen formuliert:

Erstens sollte es nicht von der Hauptlinie der traditionellen autorisierten Bekenntnisse abweichen. Zweitens sollte es im Hinblick auf das, was es heute heißt, Christus zu bekennen, den mittlerweile in der weltweiten Ökumene erreichten Konsens wiedergeben. Drittens sollte es das Bekenntnis aussprechen.

Basierend auf diesen Grundsätzen werde ich im folgenden diakonische Ansätze darstellen.

In der Präambel des „Neuen Bekenntnisses“ liest man: „Jesus Christus, der in Gottes Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, wie Gott zu sein, sondern entäußerte sich selbst, indem er Knechtsgestalt annahm und den Menschen ähnlich wurde; und der Erscheinung nach wie ein Mensch erfunden, erniedrigte er sich selbst und wurde gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz.“

Der Heilige Geist schafft unter den Gläubigen „neues Leben“, demgemäss sie ihre „Leiber als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer hingeben“ (Röm 12,1). Das Leben im Geist, d.h. das Leben von Sündern, deren Sünden vergeben sind, die verloren waren und wiedergefunden wurden, ist ein Christus ähnliches Leben für andere. Der im Geist „neue Mensch“ folgt dem Beispiel Christi und wird Freund der Schwachen und derer, die gegen die Unterdrücker und ihre unterdrückerischen bösen Strukturen kämpfen. Er opfert sich für die Unterdrückten auf und organisiert Kräfte, die die Unterdrückten unterstützen. Leben im Geist bedeutet ein hingebungsvolles Leben der Teilhabe am Leiden und der Auferstehung Christi (2. Ko r 4, 11f.).

Die Kirche ist Gemeinschaft der Liebe. Sie lehrt den Weg des Glaubens und des Lebens und dient der Welt, indem sie an Gottes Reich baut und in der Hoffnung auf Christus

³⁸⁸ Vgl. L. Vischer Hrsg.: *Reformiertes Zeugnis heute. Eine Sammlung neuer Bekenntnistexte aus der reformierten Tradition*. Neukirchen-Vluyn 1988. 36-47.

³⁸⁹ Vgl. L. Vischer Hrsg.: *Reformiertes Zeugnis heute*. 35.

lebt. Die Amtsträger verkündigen das Evangelium, verwalten die Sakramente, lehren die Gemeinde und sorgen für deren Glieder (1. Kor 9,1-18). Sie müssen für ihre Bereiche besonders ausgebildet sein und mit Autorität handeln können. Gott hat alle Gläubigen erlöst, damit sie Teil der Priesterschaft und des Heiligen Volkes Gottes werden (1. Petr 2, 9), die Verantwortung für kirchliche Aufgaben und den Missionsauftrag der Kirche wahrnehmen und treue Glieder am Leib Christi sind.

Mission ist das der Kirche gegebene Gebot Christi (Mt 28,19-20; Apg 1, 8), zu allen Völkern zu gehen, sie zu taufen und sie zu lehren, alle Gebote Christi zu halten. Das Missionsfeld ist die Welt, und die ganze Gesellschaft ist Gegenstand der Mission. Mission reicht in alle Lebensgebiete wie staatliche Institutionen, soziale Organisationen, das Berufsleben usw. hinein, und das besonders in der heutigen pluralistischen Gesellschaft. Mission kennt keine zeitliche Begrenzung und soll zu gelegener und ungelegener Zeit (2. Tim 4, 2) fortgeführt werden, und ob sie Leben bringt oder das Leben kostet (Röm 14, 7-8).

Diejenigen, die in der Hoffnung auf Jesus Christus leben, sind glücklich, ein Leben des Opfers und des Dienstes zu führen. Sie tragen das Kreuz und haben konkreten Anteil an der Errichtung von Gerechtigkeit, Liebe und Frieden in den gegenwärtigen Realitäten der Geschichte. Sie geben sich nicht mit dem Status Quo oder einer bloßen Modifizierung desselben zufrieden, sondern setzen sich einerseits für den Aufbau einer gerechteren Gesellschaft und andererseits für den Protest und Kampf gegen das Böse und die Ungerechtigkeit ein. Gottes Reich kommt zuerst zu den Mühseligen und Beladenen, zu den Armen und zu denen, die von Leiden geplagt sind. Deshalb müssen sich die Glieder der Kirche aktiv an der Verbesserung des sozialen Systems, an der Demokratisierung der Organisationen, an der Reform des Rechtswesens sowie an der Errichtung von Freiheit und Gerechtigkeit beteiligen und dem Trend zur Entmenschlichung Einhalt gebieten.

Es ist wichtig, dass dieses „Neue Bekenntnis“ das erste offizielle Glaubensbekenntnis der protestantischen Kirchen Koreas ist, das auf der Basis einer Missio-Dei-Theologie formuliert und angenommen wurde.

5.2.3 Das Glaubensbekenntnis von 1976³⁹⁰

1976 wurde das „Neue Bekenntnis“ von der Generalsynode der PROK einstimmig verabschiedet und veröffentlicht. Auf seinen Grundsätzen basierend will ich im folgenden diakonische Ansätze skizzieren.

Gott der Allmächtige ist der Schöpfer des Universums. Er ist der Herr der Geschichte und handelt heute kontinuierlich bei der Erlösung und Neuschöpfung dieser Welt. Er liebt die Welt, und darum errettet und vollendet er sie durch Jesus Christus. Er hat sich um der Menschen willen erniedrigt und wurde ein Freund der Armen, der Unterdrückten, der Sünder, der Ausgestoßenen und der Entfremdeten. Für sie setzte er sein Leben ein und leistete Widerstand bis zum Tode gegen alle Kräfte des Bösen, gegen Ungerechtigkeit und Falschheit. Am Kreuz wurde deutlich, dass das Böse die Menschen zum Tode führt, dass aber Liebe, Versöhnung und Glauben an Gott Leben schaffen.

Die Kirche ist berufen, in Gemeinschaft mit Christus als ihrem Haupt zu leben. Sie ist gesandt, den von ihm gegebenen Auftrag im Geist der Menschwerdung und Liebe zu erfüllen, indem sie das Evangelium, das eine neue Zukunft verheißt, verkündigt und zugleich den Menschen den Weg zur Umkehr in diese Zukunft eröffnet. Das Land Korea ist voller Ungerechtigkeit, Falschheit, Habgier und Sünde. Wie kann in diesem Land der Geist der Wahrheit herrschen, wenn das Christentum, das den Geist der Wahrheit verkündet, unterdrückt wird und die Christen, die sich dafür missionarisch engagieren, als falsche Propheten abgestempelt und verfolgt werden?

Der Existenzgrund der Christen liegt in der Praxis der Nächstenliebe. Den Durstigen und Hungrigen in Korea mangelt es im Grunde nicht an Nahrung, sondern primär an Worten und Taten der Liebe und Gerechtigkeit Gottes. Da der Glaube das ganze Leben umfasst, ist das Glaubensbekenntnis der Kirche unmittelbar auf diese Wirklichkeit bezogen.

³⁹⁰ L. Vischer: *Reformiertes Zeugnis heute*. 49-52.

5.2.4 Die 5 Dokumente zur Sozialmission von 1987³⁹¹

Seit der Annahme der vier oben genannten Dokumente zur Sozialmission hatten sich die Gesellschaft Südkoreas und die missionarischen Aufgaben stark, verändert. Deshalb veröffentlichte die PROK 1987 ein 5. Dokument, das die 4 Dokumente ergänzen sollte.

Charakteristisch für die Politik sozialer Mission des 5. Dokumentes ist folgendes:

Erstens wurde es nach den Prinzipien „Gerechtigkeit, Liebe, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ abgefasst, die 1983 von der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver verabschiedet worden war. Dabei ergänzte man das Prinzip Liebe und stellte es den anderen Prinzipien voran. Das geschah, um zu betonen, dass das getrennte Land Korea durch das Prinzip Liebe versöhnt werden muss.³⁹² Zweitens wurde in diesem Dokument ein Interesse für das Minjung aktiv bzw. konkret. Das Dokument sieht es als entscheidend an, dass die Kirche ihre bisherige Sünde, das Minjung zu unterdrücken, büßt und dabei dem Minjung ganz dient.³⁹³ Drittens wurde in diesem Dokument die koreanische Wirklichkeit, vor allem die Auffassung der PROK über die Wiedervereinigung des geteilten Staates Korea bemerkenswert klar dargestellt.³⁹⁴

Nach dieser Politik von Sozialmission praktizierte und unterstützte die PROK in der Republik Korea aktiv Sozialmission. Gemeint ist missionarische Arbeit in Stadtmissionen, für die Armen in den Städten, für Beschäftigte in der Landwirtschaft und Fischerei, im Kultur- bzw. Kommunikationsbereich, in Schulen bzw. Krankenhäusern und bei Behinderten. Diese Arbeiten wurden vom „Kommittee für Mission“ der PROK geleitet. Die Sozialmission der PROK zielte nicht bloß auf karitative Arbeit, sondern auf ganzheitliche Diakonie, d.h. die Erneuerung der Einzelperson durch den christlichen Glauben; darüber hinaus aber auch die Veränderung der Struktur der Gesellschaft durch den christlichen Glauben.³⁹⁵

³⁹¹ Generalsynode der PROK Hrsg.: *Die Sozialmission in 5 Dokumenten von 1987*. Seoul 1987

³⁹² Generalsynode der PROK Hrsg.: *Die 5 Dokumente*. Seoul 1991. 39.

³⁹³ Generalsynode der PROK Hrsg.: *Die 5 Dokumente*. 40.

³⁹⁴ Generalsynode der PROK Hrsg.: *Die 5 Dokumente*. 42.

³⁹⁵ PROK Hrsg.: *Politikprotokoll für das 50jährige Jubiläum*. Seoul 1995. 253.

5.2.5 Dokument der PROK anlässlich ihres 50jährigen Jubiläums 2003

Theologische Grundlagen des bisher dargestellten Dokumentes der PROK waren die Missio-Dei-Theologie und die Theologie von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Anlässlich des 50jährigen Jubiläums der PROK gab es aber einen geschichtlichen Wendepunkt. Durch Besinnung auf ihre Vergangenheit änderte sich die Konfession. Diese Änderung kam einerseits von einem raschen Wandel der theologischen Perspektive; weg von der Befreiungstheologie, hin zu der einer Theologie des Zusammenlebens. D. h., die Missio-Dei-Theologie sollte nicht nur den gesellschaftlich-politischen Horizont und die Erlösungsgeschichte, sondern auch die Schöpfungsgeschichte und den kulturell-religiösen Horizont verständlich machen. Das bedeutete aber eine Veränderung von einer Missio-Dei-Theologie zu einer Koinonia-Theologie; einer Theologie des Leben bzw. des Geistes.³⁹⁶

Diese Aufgabe der PROK wird in dem Jubiläumsdokument als „Theologie der Gnade, des Lebens, der Diakonie“ zusammengefasst.³⁹⁷ Es heißt darin:

„Der Erlaßjahrglaube ist ‚der Glaube der Gnade, des Lebens, der Diakonie‘. ‚Die Gnade, das Leben, die Diakonie‘ sind Begegnungserfahrungen mit Gott, der Inhalt des Glaubensbekenntnisses, das Leben, das von der Kirche ausgeübt werden sollte. ‚Gnade‘ ist alles Wollwollen, Leben und Glück, die von Gott kommen. Diese Gnade wurde durch den Gottesdienst erfahren. ‚Leben‘ ist ein glückliches Leben, das von Gottes Gnade lebt. Dieses Leben wächst bzw. vollendet sich durch die Pilgerschaft für Gott. ‚Diakonie‘ ist ein Ausdruck des Lebens, das durch die Gnade übervoll wird, und Aktivität der Dankbarkeit. Diakonie kommt aus der Liebe zum Gekreuzigten. ‚Die Gnade, das Leben, die Diakonie‘ kommen von Gott, aber alle sind aus der Gnade, weil wir sie im Glauben bekommen, leben, praktizieren können. Die Gnade Gottes wird von keinem Kriterium begrenzt. Daher glaubt ‚der Glaube der Gnade, des Lebens, der Diakonie‘ an ganzheitliche Koinonia, wünscht sie, bemüht sich darum. Wir glauben daran, dass die Nation und die Welt, Gott und alle Geschöpfe, die andere Traditionen habenden Kirchen, die ande-

³⁹⁶ PROK Hrsg.: *Erlassjahrdokument*. Seoul 2003. 26-27.

³⁹⁷ PROK Hrsg.: *Erlassjahrdokument*. 34.

ren Kulturen und die verschiedenen Völker, deren Rasse und Sprache und Bräuche anders sind, im Schoß Gottes zusammenleben.“³⁹⁸

Die „Erklärung des Erlassjahrglaubens“ ist also mit der „Erklärung der Erlassjahrpraxis“ verknüpft.³⁹⁹ Der Erlassjahrglaube ist „praktischer Glaube“ für das kirchliche Leben. Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die das Erlassjahr konkret lebt, wie die erste christliche Gemeinschaft. Die erste christliche Gemeinschaft lobte Gott und hielt Gottesdienst. Dabei hatte sie die Gnade, brachte das Brot und teilte ihre Habe. Damit strotzte sie vor Leben des Christus. Sie praktizierte mit den verschiedenen Gaben Diakonie. Das Leben der Christen ist ‚Dienendes Leben‘. Wir bekommen die Gnade durch den Gottesdienst in der Kirche, die eine Erlassjahrgemeinschaft ist und nehmen an der Lebensmission teil. Alle Christen, die durch den Gottesdienst Gnade erfahren, praktizieren immer Diakonie. Damit verwirklichen sie das Reich Gottes in ihrem Leben bzw. durch ihr Leben.⁴⁰⁰

Der dienende Glaube wird hier als Diakonie für die Armen, sozial Schwachen, Minderheiten und Jugendlichen charakterisiert. Das Wesentliche von Diakonie wird als Zuwendung zu den gesellschaftlich Schwachen, Minderheiten, Behinderten, Alten, Kindern, Kranken, Drogenabhängigen, ausländischen Arbeitern und Emmigranten konkretisiert.⁴⁰¹ Die Kirche sollte an der Einführung von besonderen Institutionen interessiert sein, damit diese Leute nicht diskriminiert werden. Dabei sollte sie sich um die Gestaltung sozialen Bewußtseinss bemühen, damit sich die Leute mit diesen Menschen solidarisieren.⁴⁰²

Dieser „Erlassjahrglaube der Gnade, des Lebens, der Diakonie“ sollte im konkreten Leben verwirklicht werden. Deshalb strebt die PROK nach einer Reform der Liturgie, des Theologiestudiums Studiums und des Kirchenrechts.

³⁹⁸ PROK Hrsg.: *Erlassjahrdokument*. 15-16.

³⁹⁹ PROK Hrsg.: *Erlassjahrdokument*. 16-17

⁴⁰⁰ PROK Hrsg.: *Erlassjahrdokument*. 16-17.

⁴⁰¹ PROK Hrsg.: *Erlassjahrdokument*. 68-70.

⁴⁰² PROK Hrsg.: *Erlassjahrdokument*. 69.

5.3 Verhältnis der PROK zur Minjungtheologie

Aufgrund der bedrückenden Erfahrungen unter der Militärdiktatur, entwickelten Theologen der PROK in den 1970er Jahren die Minjungtheologie. Auf der 38. Generalsynode der Presbyterianischen Kirche Koreas (PCK) 1953 waren Pfarrer Ch.-Ch. Kim und das Chosun Theologische Seminar und Theologen und Pfarrer, die beide unterstützen, als Häretiker verurteilt und aus der Kirche ausgeschlossen worden. Danach entstand die PROK mit Ch.-Ch. Kim als Mittelpunkt. Dies geschah als Protest gegen ein säkularisiertes Evangelium. Und es war ein Kampf für ein ernsthaftes Verständnis des Evangeliums durch eine Erneuerung der Presbyterianische Kirche. Die PROK begann, kurz gesagt, als reformorientierte Konfession. Und die Minjungtheologie bzw. die Minjunggemeinde entstanden aus demselben Geist.⁴⁰³ Die Theologie der PROK war gekennzeichnet vom Protest gegen die von den Missionaren übernommene fundamentalistische Theologie; und vom Kampf gegen kirchlichen Autoritarismus. Von Anfang stand Ökumenismus im Zentrum ihrer Theologie.⁴⁰⁴

1987 etablierte die PROK mit dem 5. Dokument ihre Missionspolitik. Sie machte darin deutlich, dass sie für das Minjung Partei ergreifen und sich um dessen Befreiung bzw. Humanisierung bemühen wollte.⁴⁰⁵ Gemeint war, dass die PROK ihre ganze Kraft dem Minjung widmen wollte.

Entsprechend wurden seit der Mitte der 1980er Jahre in Industriegebieten, Armenvierteln, und auf dem Land viele Minjunggemeinden gegründet. Außerdem entstanden viele Kirchengemeinden für Behinderte und Landleute, die sich nicht als Minjunggemeinden bezeichnen. Die allgemeine Kirche bemühte sich ebenfalls um eine Orientierung auf das Minjung und unterstützte die Minjunggemeinden.

⁴⁰³ G.-H. Kim: *Die geschichtliche Bedeutung der Entstehung der Minjungtheologie und der Minjunggemeinde*. In: PROK Hrsg.: *Jesus, der nach Galiläa geht*. Seoul 1996. 315-316.

⁴⁰⁴ Ch.-Ch. Kim: *Die Idee der Staatsgründung*. In: Komitee für das Andenken von Kim Chae-Chun Hrsg.: *Kim Chae-Chun. Sämtliche Werk I*. Ohsan 1991. 160.

⁴⁰⁵ Generalsynode der PROK Hrsg.: *Das 5. Dokument*. Seoul 1991. 40.

Die PROK ist eng mit der Minjungtheologie verbunden. Man kann sagen, dass sie als Konfession begann, die nach einer selbständigen koreanischen Theologie bzw. Kirche strebte. Und seit den 1970er Jahren spielte sie für die Demokratiebewegung und die Minjungmission eine große Rolle. Die Minjungtheologie ist eine Theologie aus dem Geist der PROK.

5.4 Die Minjunggemeinde der PROK

5.4.1 Zum Entwicklungsprozess der Minjunggemeinde

Koreas Minjunggemeinden sind von Minjungtheologen und Vertretern verschiedener sozialengagierter Missionsorganisationen, darunter vor allem die Städtische Industriemission (UIM) und die Seouler Metropolitan-Gemeinschafts-Organisation (SMCO)⁴⁰⁶ gegründet worden. Diese reagierten und reflektieren ihrerseits christlich auf die Minjungbewegung, die vor allem durch die Selbstverbrennung Ch.-T. Ils 1971 und den Aufstand in Kwangju von 1980 aktiviert wurde.

Die Gründung der Minjunggemeinden, die in den 1970er Jahren begann und bis in die 1980er Jahre fortgesetzt wurde, basierte meistens auf Missio-Dei- und Minjungtheologie⁴⁰⁷. Aufgrund regimekritischer Proteste waren einige ihrer Gründer bzw. Glieder inhaftiert gewesen.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Die Kirchen, die zum Mittelpunkt der Seouler Metropolitan-Gemeinschafts-Organisation wurden, waren die Ju-Min Kirche, die Duk-Bang Kirche, die Sarangbang Kirche und die Shin-Meung Kirche.

⁴⁰⁷ Minjung Theological Study Institute Hrsg.: *Statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und des Bewusstseins der Minjunggemeinden*. In: Minjung Theological Study Institute Hrsg.: *Ist das Minjung der Messias?*. Seoul 1995. 192.

Nach dieser Untersuchung sind 85% der Minjunggemeindepfarrer von Minjungtheologie beeinflusst.

⁴⁰⁸ S.-H. Kim: *Krise der Identität und Veränderung der Minjunggemeinde*. Magisterarbeit an der Yonsei Universität. Seoul 1994. 25.

Nach einer Untersuchung des Minjunggemeindevereins aus dem Jahr 1992 waren 44% der Minjunggemeindepfarrer aufgrund regimekritischer Proteste inhaftiert.

Die Minjunggemeinden unterscheiden sich deutlich von den traditionellen Kirchengemeinden: Die Mehrheit ihrer Mitglieder gehören zum Minjung. Die Gemeinden liegen überwiegend in Armenvierteln und Industriegebieten. Sie bemühen sich, eine Einheit von Glaubens- und Lebensgemeinschaft herzustellen. Und sie sind, trotz ihrer kleinen Mitgliederzahl und fehlender finanzieller Mittel, sozial überaus aktiv.

In Januar 1985 wurde in der PROK die „Vereinigung der Minjungmission in Korea“ organisiert. Diese wurde dann im Januar 1987 in „Vereinigung der Minjunggemeindegemeinschaft der PROK“ umbenannt.⁴⁰⁹ Die Minjunggemeindegemeinschaft hat sich während ihrer kurzen Geschichte vielfältig verändert. Diese Veränderungen hängen eng mit dem Wandel der koreanischen Gesellschaft zusammen.

In der Anfangsphase, bis 1987, konzentrierten sich die Minjunggemeinden stark auf soziale Aktivitäten, was ihre Identität als kirchliche Glaubensgemeinschaft gefährdete.⁴¹⁰

In dieser Situation äußerten sich viele Minjungpfarrer und Minjunggemeindeglieder kritisch gegenüber der Form, die sie als Kirchengemeinde angenommen hatten. Sie sahen die Gefahr, auf eine politische Organisation reduziert zu werden. Die Vernachlässigung der Religiosität und die einseitige Verlagerung auf den sozialen Aspekt wurde als negativer Faktor für die Entwicklung der zukünftigen Minjunggemeinde erkannt.

Dank des engagierten Einsatzes zahlreicher Pfarrer und Pfarrerinnen stieg die Zahl der Minjunggemeinden in der Gründungsphase stark an. 1988 wurden 63 Gemeinden gezählt.

Die Zahl der Minjunggemeinden betrug 1988, 1992 und 1994 nach ihrer konfessionellen Zugehörigkeit:

Konfession	1988	1992	1994
PROK	34	51	46

⁴⁰⁹ Vereinigung der Minjunggemeindegemeinschaft der PROK Hrsg.: *Der Gott, der an der Basis arbeitet*. Seoul 1990. 21.

⁴¹⁰ K.-H. Kim: *Vergangenheit und Gegenwart der Minjunggemeinde*. In: Minjunggemeindegemeinschaft in Korea Hrsg.: *Protokoll des ersten Minjungtheologie-Symposiums zum Thema „Minjungtheologie und Minjunggemeinde“*. Seoul 1992. 22-34.

PCK (Tonghap)	13	34	29
PCK (Hapdong)	0	0	2
Koreanische Methodistische Kirche	14	24	17
Koreanische Evangelikale (Pokum Kirche)	1	2	5
Korea Heiligkeitskirche	1	1	0
Koreanische Episkopalkirche	0	1	0
Summe	63	114	99

Quellen: Forschungsgruppe des Korean Theological Study Institute Hrsg.: *Der Hyunjang und die Tätigkeit der Minjunggemeinden*. 1988. 489.

Vereinigung der Minjunggemeindebewegung der PROK Hrsg: *Angaben 1992*. 490.

Minjung Theological Study Institute (MTSI) Hrsg.: *Statistische Untersuchung der gegenwärtigen Lage und das Bewußtseins der Minjunggemeinden*. 1995. 491.

Der sog. Juni-Protest von 1987 führte das Ende der von Ch.-H. Park 1961 begonnenen und 1979 unter D.-H. Chun fortgesetzten Militärdiktatur herbei. Die Demokratisierung des Landes wurde dann 1988-1992 unter der Regierung von T.-W. Roh schrittweise vorangetrieben. Während dieser Übergangsperiode von der Diktatur zur Demokratie verließen viele politische Aktivisten die Minjunggemeinden, um sich anderen Organisationen anzuschließen oder eigene zu gründen.

Seitdem betonten die Minjunggemeinden zum Aufbau und zur Unterstreichung ihrer Kirchlichkeit den Glauben. Gleichzeitig äußerten sie Kritik an der stark ideologisierten Sozialbewegung.⁴¹¹ Diese Kritik bedeutete aber keineswegs, dass sie ihre sozialen Aktivitäten aufgaben. Vielmehr wurde ihr bisheriges soziales Engagement auf einer nun-

⁴¹¹ Vgl. Ch.-Sch. Noh: *Die Minjungtheologie und die Praxis der Minjunggemeinde*. In: Korean Theological Study Institute Hrsg.: *Jesus, Minjung, Volk. Festschrift zum 70. Geburtstag Ahn Byung-Mus*. Chonan 1992. 653.

mehr festen kirchlichen Grundlage fortgeführt. In diesem Prozess hatten die Minjunggemeinden Gelegenheit, die Kirche und das Evangelium neu verständlich zu machen. Anders gesagt, wurde es notwendig, ernster zu machen mit dem Glauben und der christlichen Praxis.⁴¹²

Wegen der Notwendigkeit intensiver inter- und überkonfessioneller Zusammenarbeit in den Minjunggemeinden wurde im Juli 1988 die Vereinigung der Minjunggemeindegewegung Koreas gegründet. Diese wurde mit ihrer ökumenischen Gesinnung Vorbild für die protestantischen Kirchen Südkoreas. Und die Vereinigung der Minjunggemeindegewegung Koreas wurde zum Zentrum der Minjunggemeindegewegung.

Seit 1993 hat sich die Gesellschaft Südkoreas rasch gewandelt. Dieser Wandlungsprozess ist besonders gekennzeichnet:

1. durch eine fast vollständige Demokratisierung, die seit 1993 durch den Amtsantritt der zivilen Regierung von Y.-S. Kim ermöglicht wurde;
2. durch das gestiegene Einkommen der Bevölkerung und
3. durch die Säkularisierung der Gesellschaft.

In diesem Prozess verlieren die Minjunggemeinden allmählich ihre gesellschaftliche Funktion. Unter dieser Situation leiden sowohl die Minjungmission als auch die pastorale Arbeit. Viele Minjungpfarrer haben inzwischen resigniert. Aufgrund der enormen psychischen und finanziellen Belastung haben einige sogar ihre Minjunggemeinden verlassen.⁴¹³

Nach einer Untersuchung des Minjung Theological Study Institute hat die Zahl der Minjunggemeinden bis 1992 deutlich zugenommen. Zwischen 1992 und 1994 ging sie aber deutlich von 114 auf 99 zurück.⁴¹⁴

⁴¹² Vgl. Ch.-Sch. Noh: „Die Spur der Minjunggemeindegewegung“. In: PROK Hrsg.: *Jesus, der nach Galiläa geht*. Seoul 1996. 31.

⁴¹³ Ch.-Sch. Noh: *Systematische, konfessionsübergreifende Minjungmission und diakonische Missionspolitik*. In: EMS Hrsg.: *Infobrief*. Nr. 3. 10.

⁴¹⁴ Minjung Theological Study Institute Hrsg.: *Statistische Untersuchung*. 169.

5.4.2 Zur gegenwärtigen Minjunggemeinde

Die Minjunggemeinden bemühten sich in der veränderten gesellschaftlichen Situation auf vielfache Weise, die neuen Probleme zu lösen. Dabei ging es nicht bloß darum, den Begriff Minjung neu zu definieren, sondern auch darum, den Zusammenhang mit der Minjungmission neu zu klären.

Das Wort Minjung impliziert, dass in einer sich durch Säkularisierungs- und Globalisierungseinflüsse zunehmend wandelnden Gesellschaft nicht nur das Minjung, sondern viele andere Menschen Zielgruppe der Minjungmission sind.

Dieses Konzept löste in der PROK eine heftige Diskussion über eine notwendige Namensänderung der „Vereinigung der Minjungkirchen der PROK“ aus. Nach monatelanger Auseinandersetzung hat sich die Vereinigung am 28. 4. 1997 schließlich entschieden, ihren Namen in „Solidarität in der Mission für eine Gemeinschaft des Lebens der PROK“ umzuändern. Der Begriff des „Minjung“ wurde durch den Begriff „a Community of Life“ ersetzt. Diese Namensänderung war ein symbolisches Ereignis, das dem Minjung in der sich rasch wandelnden Gesellschaft der Republik Korea helfen soll. Es ist klar, dass durch die Neudefinition des Minjungbegriffs und die Namensänderung, die die Vereinigung der Minjungkirchen vorgenommen hat, Hindernisse für die Minjungmission abgebaut wurden.

Zur „Solidarität in der Mission für eine Gemeinschaft des Lebens der PROK“ gehören ca. 50 Gemeinden und 80 Minjungpfarrer. Diakonie ist eine zentrale Botschaft der Minjunggemeinden, die seit den 1990er Jahren neu propagiert wurde, und mit der sich eine diakonisch orientierte Mission entwickelte. Der koreanische Protestantismus hatte sich in seiner Anfangsphase diakonischen Aufgaben gewidmet und sich auf vielfältige Weise um die Verwirklichung des Gebots der Nächstenliebe bemüht. Im Laufe der Zeit war diese soziale Dimension aber allmählich verloren gegangen.

Nach der Finanzkrise Südkoreas Ende 1997 ist die Zahl der Arbeits- und Obdachlosen deutlich gestiegen. Damit machte diese nationale Krise auf die Notwendigkeit aufmerksam, die diakonischen Dienste neu zu beleben. Für die Minjunggemeinden, die diese Arbeitsfelder bis dahin fast allein bearbeitet hatten, wurde diese Situation zu einer neu-

en Herausforderung. Sie erweiterten und intensivierten ihre diakonischen Bemühungen und ihre diakonische Praxis um Anstrengungen für eine theologische Reflexion über die diakonischen Dienste.

Die Generalsynode der PROK sprach sich offiziell dafür aus, dass die Missio-Dei-Theologie um eine entsprechende Diakonietheologie ergänzt werden müsse.⁴¹⁵ In dieser Situation bemühen sich die Minjunggemeinden ganzheitlich um eine diakonische Kirche.

5.5 Zur aktuellen Situation der PROK bezüglich diakonischer Arbeit

Ungeachtet der Unterdrückung durch die Diktatur hat die PROK mit ihrer Politik von Sozialmissio zur Demokratisierung, sozialen Reform und Wiedervereinigungsbewegung beigetragen. Es kann aber nicht bezweifelt werden, dass die diakonische Arbeit der PROK als konkrete Liebestätigkeit und Sozialarbeit noch viel zu unbedeutend ist.

Die Diakonie-Mission der PROK richtet sich nun nicht nur auf die bestehenden gesellschaftlichen Strukturen. Und sie konzentriert sich auch nicht bloß auf Sozialmission. Sondern sie strebt nach ganzheitlichen Diakonie, die die Person, die Kirche und die ganze Gesellschaft umfasst.

Die PROK hatte den Schwerpunkt ihrer diakonischen Arbeit bislang in den Minjunggemeinden. Diese widmeten sich der sozialen Frage, den Armen, den Entfremdeten und denen, die von der Gesellschaft ausgeschlossen wurden, den Behinderten, Kindern und Frauen.

Zur Zeit gibt es etwa noch 50 Minjunggemeinden in der PROK, also Gemeinden, deren Glieder hauptsächlich aus Arbeitern, Behinderten, Arbeitsimmigranten meistens aus ärmeren Asiens Ländern und Frauen und die Kindern bestehen. Ihre Aktivitäten sind ein Vorbild für die diakonische Arbeit der allgemeinen Kirchengemeinden.

Beispiele dafür sind:

Hilfen für Arbeitslose und Obdachlose: die „Häuser für Morgen“ in Sunnam, Inchon, Pohang, Gangdong und Donggu.

⁴¹⁵ S.-I. Chae: *Von der Missio-Dei zur Diaconia-Dei*. In: *Monatliches Blatt der PROK*. März. 2001.

Hilfen bei regionalen Probleme: Das Institut für christliche Sozialwohlfahrt in Chunbuk, das „Haus der ersten Morgendämmerung“, das „Haus Diakonie“ in der Kirche des Hl. Markus, die Wohlfahrt in Sungdong, das kirchliche Wohlfahrtszentrum in Jinchun, das Wohlfahrtszentrum im Bergdorf Taebaek.

Hilfen für Kinder und Jugendliche: das „Hoffnungshaus“ in Songgwang, die Kinderhorte in Heemang, Sonheunsaem, Youngeun, Insu, Mokwon, Nasum, Younnam, Seum, Milal, -Seabom, Uri, Wolgok, Dolsan, Saebuk, Uridongne, das „fröhliche Vesperhaus“, das „Haus der Erlaßjahrmission“, die „Schule für Zusammenarbeit“ die Zweire Donin Kirche.

Hilfen für weggelaufene Jugendliche: Das „Uri-Haus“ in Eunhaengol, das „in Feldblumen blühende Dorf“, das „Liebesdorf“, das Beratungszentrum für Familien in Gumi.

Hilfen für Frauen: das Zentrum für Sexualdeliktvorbeugung in Chunju, die Mütter schule in Schinmeung.

Hilfe für Arbeiter: das Sanja Beratungszentrum für Arbeiter.

Hilfen für Alte: das Haus für Alte in Schiheung.

Medizinische Hilfen: Der Medizinische Dienst Mokjang.

Hilfen für Arbeitsimmigranten: das Missionszentrum für Arbeitsimmigranten in Sungnam, Ansan, Chungbuk, Gwangju und Seoul.

Wie oben bereits gesagt, praktiziert die PROK Diakonie in den Minjunggemeinden. Sie leistet vor allem Hilfen für Arbeitsimmigranten. Die Gruppe Heim arbeitet für Kinder, die von Familienauflösung betroffen sind. Und die Kinderhortarbeit leistet Hilfen für arme Kinder.

Außerdem beschäftigen sich die Minjunggemeinden seit der Finanzkrise von 1997 mit der Massenarbeitslosigkeit und mit Armutproblemen. Beispiele sind die „Häuser für Morgen“, d. h. Häuser für die Erholung von Arbeits- und Obdachlose, und die Anstalt für Hilfen zur Selbsthilfe.

Ferner unterhält die PROK Anstalten für Behinderte und Gemeinden für Behinderte:

Die Schule für behinderte Kinder in der Sudo Kirche, das Songwang Hoffnungshaus, die Schule für Früherziehung „Sonnenschein“ in der Chodong Kirche, die „Liebesgemeinschaft“ der Segwang Kirche in Gongju, das „Jesus Rehabilitationszentrum“ in der

Jesus Rehabilitationskirche, das Bitgoul Rehabilitationszentrum in der Kirche der Freude, das Schalom Haus, die Aegwang Anstalt, das Rehabilitationszentrum im christlichen Krankenhaus in Wonju, das Rehabilitationszentrum an der Yonsei Universität, das Rehabilitationszentrum der Jungbu Kirche in Pusan, das Rehabilitationszentrum der Aerin Kirche in Jinju, die Younggang Kirchengemeinde in Wonju, das „Liebeshaus“ in der Sunrin Kirche in Taebaek und die Kirche für Taubstumme.

Ferner gehören folgende Anstalten für Wohlfahrt zur Körperschaft für soziale Wohlfahrt der PROK:

Die Namwon Wohlfahrtsanstalt, die Namwon Wohlfahrtsanstalt für Behinderte, die Gangdong Wohlfahrtsanstalt, die Gangdong Wohlfahrtsanstalt für die Behinderte, das Institut für christliche Sozialwohlfahrt in Chunbuk, die Youngnam Durenuri Lebensgemeinschaft, das Beratungszentrum für Familien in Gumi, das Wohlfahrtszentrum in dem Bergdorf Taebaek, das Gangjin Liebeshaus, der Guro Kinderhort, die Wohlfahrtsanstalt in Daejon Daeduk, die Wohlfahrtsanstalt für Jugendliche in Seoul Susae, das Rehabilitationszentrum für Blinde in Iksan, die Liebesgemeinschaft für die Frauen, die Naun Wohlfahrtsanstalt in Gunsan, das Durebang Missionszentrum für Prostituierte und das Haus Bedani.

Wie oben dargestellt hat PROK verschiedene Aufgaben in den Traditionen der Sozialmission ausgeübt. Jetzt verstärkt sie ihre diakonischen Anstrengungen.

In dieser Situation ist legitim und notwendig, die Vorschläge A.-P. Chois vom Komitee für soziale Wohlfahrt der PROK für die Diakonie innerhalb der PROK zu verwirklichen:

1. In der Generalsynode der PROK sollte ein Ausschuß für Diakonie installiert werden. Darin sollte eine Arbeit geleistet werden, wie sie in der Kammer für soziale Ordnung der EKD geleistet wird.
2. In den Regionen sollten die regionale Ausschüsse für Diakonie eingerichtet werden, die regional die diakonische Zusammenarbeit organisieren und koordinieren.
3. Zur Finanzierung der Diakonie sollte ein konkreter Plan aufgestellt werden. Dadurch soll professionelle Diakonie ermöglicht werden.

4. Für die Leitung diakonischer Einrichtungen sind planmäßige Bemühungen notwendig.
5. Das kirchliche Bildungsprogramm sollte durch diakonische Aus- und Weiterbildung für Laien ergänzt werden, um Laien für die diakonische Arbeit zu interessieren. Während eines Theologiestudiums sollte eine diakonische Ausbildung verpflichtend sein.
6. In den Kirchengemeinden sollten für die diakonische Arbeit hauptamtliche Mitarbeiter angestellt werden. Diakonische Arbeit sollte, wie in Deutschland, durch Diakone bzw. Diakonissen bzw. Sozialarbeiter/Sozialpädagogen professionalisiert werden. In den Regionalsynoden sollten hauptamtliche Pfarrer für die Diakonie angestellt werden. Und Minjunggemeindepfarrer sollte als Diakoniepfarrrer der Regionalsynoden angestellt werden.⁴¹⁶

5.6 Kapitelzusammenfassung

Bei ihrer Gründung 1953 formulierte die PROK ihre Identität mit „Im ganzen Lebensbereich sollte Christus bezeugt werden“. Damit war die „Missio Dei“ schon als Standpunkt der Konfession präsent. Die Generalsynode der PROK von 1965 propagierte die Notwendigkeit sozialer Mission. Die Generalsynode von 1969 richtete dann einen „Ausschuss für Kirche und und Gesellschaft“ bei der Generalsynode der PROK ein.⁴¹⁷.

Damit hatte die PROK mit ihrem Interesse an der Gesellschaft Ernst gemacht.

Während der 1970er Jahre wurden eine Reihe von theologischen Erklärungen, Manifesten und Richtlinien für das kirchliche Leben herausgegeben. Die Synode der PROK verabschiedete und veröffentlichte die Schriften „Richtlinien zur kirchlichen Erziehung“(1970) , „Christliches Manifest zur sozialen Verantwortung“(1971), das „Neue Bekenntnis“(1972) und „Richtlinien zum missionarischen Vorgehen“(1973).

Führende Mitglieder der PROK und von anderen protestantischen Kirchen haben ihre theologische Überzeugung hinsichtlich der Verkündigung des ganzen Evangeliums in Wort und Tat nicht nur durch die „Erklärung koreanischer Christen“(1973), das „Theo-

⁴¹⁶ A.-P. Choi: *Perspektive und Wirklichkeit der Diakoniemission*. In: PROK Hrsg.: *Jesus, der nach Galiläa geht*. Seoul 1996. 378-380.

⁴¹⁷ Generalsynode der PROK Hrsg.: *Manuskript der 54. Generalsynode*. Seoul 1969.

logische Manifest koreanischer Christen“ (1974) und „Unser Glaubensbekenntnis“ (1976) zum Ausdruck gebracht, sondern auch durch ihre um Christi willen erduldeten Leiden und Haftstrafen.

1987 veröffentlichte die PROK die 5 Dokumente, in denen sie ihre theoretischen und praktischen Auffassungen zur Sozialmission konkretisierte. Danach wurde die diakonisch-soziale Arbeit der PROK in den Minjunggemeinden verstärkt.

Um ihre diakonisch-soziale Arbeit zu intensivieren wurde die PROK vom Staat als „Körperschaft der sozialen Wohlfahrt“ anerkannt. Dadurch wurde diese innerhalb der PROK gefördert, z.B. bei der Festlegung der Missionspolitik für soziale Wohlfahrt, bei der Ausbildungsarbeit und bei der Leitung von Wohlfahrtseinrichtungen und in der Sozialmissionsarbeit.⁴¹⁸

Schließlich legte die PROK anlässlich ihres 50jährigen Jubiläums im Jahr 2003 neue theologische Richtlinien für die Konfession vor. Zusammenfassend gesagt, muss die PROK in die Tiefen der Gnade Gottes und in die Fülle des Lebens zurück, um richtig in die Praxis der Diakonie einzudringen. Dies stellt für die PROK einen geschichtlichen Wendepunkt dar. Bislang stellten die Theologien der Missio-Dei und von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung die theologischen Grundlagen der Konfession dar. Nach kritischer Reflexion über ihr theologisches Leitbild zielt die PROK nun auf neue Ziele.

In diesem Prozess ist die Diakoniethologie ein wichtiges Thema. In der sich rasch wandelnden Gesellschaft der Republik Korea soll die PROK ernsthaft diakonisch-soziale Verantwortung tragen. Um dazu beizutragen soll im folgenden die deutsche Diakoniethologie mit der der Minjungtheologie dargestellt werden.

⁴¹⁸ Generalsynode der PROK Hrsg.: *Manuskript der 80. Generalsynode der PROK*. Seoul 1996. 51-52; Generalsynode der PROK: *Manuskript der 82. Generalsynode der PROK*. Seoul 1998. 354.

KAPITEL 6.

VERGLEICH DER MINJUNGTHEOLOGIE MIT DER DEUTSCHEN PROTESTANTISCHEN DIAKONIETHEOLOGIE

In der Gesellschaft Südkoreas haben sich Minjungtheologen während der letzten Jahrzehnte immer auf die Seite der Armen, Enrechteten und Entfremdeten gestellt. Sie haben für das Minjung gegen politische, wirtschaftliche, soziale u. a. Ungerechtigkeiten und gegen Missstände in den herkömmlichen protestantischen Kirchen gekämpft. In ihrem Bemühen um politische, wirtschaftliche, soziale u. a. und Kirchenreform hat Minjungtheologie vielen Bereichen Impulse gegeben.

Die deutsche protestantische Diakoniethologie bzw. Diakoniewissenschaft hat sich seit den Aufbrüchen der Inneren Mission im 19. Jahrhundert entwickelt. Und sie hat vor allem der diakonischen Praxis vor Ort gedient. Nach der Katastrophe des „Dritten Reiches“ und den Verheerungen des Zweiten Weltkrieges wurde unter führenden deutschen protestantischen Diakoniethologen die Fragenkomplex leitend, welchen theologischen, sozialwissenschaftlichen u. a. Beitrag die Diakoniethologie bei der Wahrnehmung der diakonischen Verantwortung der Kirche leisten kann, soll oder muss. Dabei kristallisierte sich heraus, dass hier auch diakonische Dienste „im eigenen Haus“ geleistet werden müssen; nämlich an einer von ihrem diakonischen Auftrag weitgehend entfremdeten akademischen Theologie und von ihrem diakonischen Auftrag ebenso entwöhnten⁴¹⁹ Kirchengemeinden.

In diesem Kapitel vergleiche ich beide Theologien genauer. Dabei habe ich die Biographien und diakoniethologischen Ansätze von sechs führenden deutschen protestantischen Diakoniethologen, J. H. Wichern, H. D. Wendland, P. Philippi, U. Bach, J.

⁴¹⁹ Ein wichtiger Faktor bei dieser Entwöhnung war sicher die im diakonisch-sozialen Bereich weltweit einmalige Arbeitsteilung zwischen staatlichen, freien und anderen Trägern diakonisch-sozialer Arbeit, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik Deutschland entwickelt hat. Denn diese erlaubte es, oder förderte zumindest in vielen Pfarrern und Gläubigen in den Kirchengemeinden die Sicht, dass vorrangig und besser von diesen Hilfe zu holen oder zu geben sei.

Moltmann und Th. Strohm, benutzt. Schließlich werden Nähe und Distanz zwischen der Minjungtheologie und der deutschen protestantischen Diakonietheologie dargestellt.

6.1 Zum Ansatz J. H. Wicherns

6.1.1 Zur Person J. H. Wichern⁴²⁰

Johann Hinrich Wichern wurde 1808 in Hamburg als Sohn eines Notars geboren. Als er 15 Jahre alt war, starb sein Vater. Deshalb musste er als Erzieher und Hilfslehrer in einer Privatschule arbeiten. J. H. Wichern absolvierte sein Theologiestudium in Göttingen und Berlin. Danach kehrte er in seine Heimatstadt Hamburg zurück. Wie viele andere Theologiestudenten damals, fand er keine Arbeit. Deshalb ist er sein ganzes Leben lang Kandidat der Theologie geblieben. Und ihm wurde nie ein Pfarramt übertragen.

Zunächst arbeitete er an einer Sonntagsschule. Im Zusammenhang mit dieser Arbeit besuchte er die Eltern der von ihm unterrichteten Kinder. Dabei sah er die Not dieser Familien und konnte erste Eindrücke der damals in Hamburg grassierenden Armut gewinnen. Von diesem Elend tief bewegt, gründete J. H. Wichern 1833 in Hamburg eine Rettungsanstalt für sittlich verwahrloste Kinder; das sogenannte Rauhe Haus.

Zur Betreuung der Kinder zog er sogenannte Brüder heran, die dann seit 1845 in einer Brüderanstalt ausgebildet wurden. 1842 gründete er das „Seminar für Innere Mission“ gegründet. 1849 fasste er seine Überlegungen zur Inneren Mission in seiner berühmt gewordenen Denkschrift zusammen. Etwas später folgte die Gründung des Zentralausschusses für Innere Mission. Und in Berlin gründete er das sogenannte Johannesstift, das eine weitere Ausbildungsstätte für Brüder wurde.

J. H. Wichern war unermüdlich in seinem Bestreben, in sein Reformkonzept konkrete Neuerungen, die er teilweise im Ausland kennenlernte, zu integrieren. Z. B. griff er die Idee von „Sparläden“, eine Form von Konsumgenossenschaften auf. Und er konzipierte das Projekt eines „Bürgerhofes“, eines familiengerechten Wohnkomplexes, dem Frei-

⁴²⁰ Vgl. zum folgenden G. Seebaß: *Das Erbe Johann Hinrich Wicherns*. In: A. Götzelmann Hrsg.: *Einführung in die Theologie der Diakonie*. Heidelberg 1999. 94-114.

zeit-, Bildungs- und Dienstleistungen zugeordnet waren. Etwas später wurden von Fabrikherren und Unternehmen als Regel- und Pflichtaufgabe familiengerechte Arbeitersiedlungen gefordert; und dazu vorbildliche Lösungen publiziert.

J. H. Wichern unterschied in der Armenhilfe Familien-, Arbeits-, Kranken- und Kinderpflege. Dabei unterschied er bei der Krankenpflege noch Schwachen- und Altenpflege. Er setzte sich neben stationärer auch für ambulante Pflege im Sinn einer nachgehenden Fürsorge auf Landstraßen und in Herbergen, Asylen und Krankenhäusern ein. Und er bildete dafür sogenannte pilgernde Brüder aus.

J. H. Wichern setzte sich auch für die Gründung von Stadtmissionen in den Städten ein, wie sie in England entstanden waren. Und er vernetzte die Arbeit der Inneren Mission im Inland und international. Anfang 1857 nahm J. H. Wichern die Berufung zum „Vortragenden Rat für die Strafanstalten und das Armenwesen“ im Innenministerium in Berlin an. Gleichzeitig wurde in Berlin als Oberkonsistorialrat Mitglied des Evangelischen Oberkirchenrats. 1858 wurde J. H. Wichern Präsident des Centralausschusses für Innere Mission. Damit übernahm er in Kirche, Staat und Gesellschaft eine zentrale Funktion. Und er rückte so in der christlich-sozialen Arbeit in eine Mittlerfunktion. 1868 wurde J. H. Wichern in den preußischen Staatsdienst berufen. Er hatte aber bereits zwei Jahre zuvor, 1866, zwei Schlaganfälle erlitten. J. H. Wichern starb, nach langjährigem Leiden, im April 1881 in Hamburg.

6.1.2 Zur Diakoniethologie J. H. Wicherns

Der Wichernkenner K. Janssen hat richtig festgestellt, J. H. Wicherns Theologie sei das „Musterbeispiel einer Theologie, die Antwort auf die Herausforderungen des geschichtlichen Momentes zu geben sucht“⁴²¹ J. H. Wichern war zugleich sachkundiger Theologe, Empiriker und sozialwissenschaftlich orientierter Praktiker.

J. H. Wichern hat sich mit seinem ekklesiologischen Konzept weit von den amtlichen Strukturen der landeskirchlich verfassten Kirche bzw. Pastorenkirche entfernt. In einem als Beruf bezahlten Pfarramt sei es eben auch möglich, dass jemand in seinem einmal

⁴²¹ K. Janssen: „Einleitung zu Johann Hinrich Wichern“. In: K. Janssen Hrsg.: *Johann Hinrich Wichern. Ausgewählte Schriften. Bd. 1: Schriften zur sozialen Frage*. Gütersloh 1956. 41.

übernommenen Amt bleibe, wenn er keine innere Überzeugung habe und die notwendigen Gaben nicht besäße.

J. H. Wichern hat seine gesamtheologische Perspektive in den Vorüberlegungen zu seinem Gutachten über die Diakonie und den Diakonat von 1856 zusammengefasst.⁴²²

Er wollte die Frage der Diakonie „mit der ganzen Offenbarung Gottes im alten und neuen Bunde“ verknüpfen und vor allem die „noch erst verheißene, noch nicht erfüllte Entwicklung des Heils“ ins Blickfeld rücken. Dabei ließ er sich seinen Gesichtskreis nicht einschränken.

J. H. Wichern unterscheidet die reichsgeschichtliche von der kirchengeschichtlichen Perspektive. Nach ihm muss die kirchengeschichtliche Perspektive ihre Impulse von der reichsgeschichtlichen beziehen. Es gilt, in die „Tiefen der Gottheit“ zurückzulenken, um „in die Tiefen der Menschheit, in die Tiefen ihrer Nöte und in die Tiefen der ihr gebotenen Hilfe einzudringen“. Wegweiser für alle innerweltliche Wirksamkeit kann dabei nur die „Offenbarung, die vorbereitende sowohl als die in Christus erfüllte“ sein.

J. H. Wichern war, wie kein anderer seiner Zeit, ein überzeugter Vertreter des ökumenischen Gedankens in der Diakonie. Der Standort bei der Beantwortung der Fragen nach Diakonie und Diakonat musste für ihn ein „ökumenischer“ sein. Und er lehnte alle Antworten ab, die diesen Standort verlassen hatten. J. H. Wichern hat nicht nur zur innerprotestantischen Ökumene Entscheidendes beigetragen. Sondern er hat sein Werk der Inneren Mission auch über alle Konfessionsgruppen und gegen manche Widerstände durchgesetzt.

In seiner berühmten Stegreifrede vom 22. September 1848 sagte J. H. Wichern⁴²³, dass die Kirche nur durch eine gründliche Reform erneuert und zu ihrem Auftrag zurückge-

⁴²² Vgl. J. H. Wichern: *Gutachten über die Diakonie und den Diakonat* (1856). In: P. Meinhold Hrsg.: *Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke. Bd. III/1*. Berlin/Hamburg 1968. 130ff.

⁴²³ Vgl. zum folgenden J. H. Wicherns Stegreifrede von 1848 und seine Denkschrift von 1849: J. H. Wichern: *Rede auf dem Wittenberger Kirchentag vom 22. September 1848*. In: J. H. Wichern: *Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation, im Auftrag des Centralausschusses für die innere Mission verfaßt von Johann Hinrich Wichern (1849)*. In: P. Meinold Hrsg.: *Johann Hinrich Wichern Sämtliche Werke I*. 155-165 und 175-366.

Vgl. dazu auch Th. Strohm: „*Die permanente Herausforderung. Zum Verhältnis von Theologie und Diakonie seit Wichern*“. In: J. Gohde Hrsg.: *Konfession. Profession. Institution. Jubiläumsjahrbuch der Dia-*

bracht werden könne. J. H. Wichern war überzeugt: „Wie der ganze Christus im lebendigen Gottesworte sich offenbart, so muß er auch in den Gottestaten sich predigen, und die höchste, reinste, kirchlichste dieser Taten ist die rettende Liebe.“ Die evangelische Kirche müsse deshalb bekennen: „Die Liebe gehört mir wie der Glaube.“ Die Wirklichkeit mit den „scharfen Augen der Liebe“ sehen bedeutete für J. H. Wichern, in die Tiefen ihrer Nöte hinabzusehen. Und die Wirklichkeit mit rettenden Taten der Liebe gestalten hieß für ihn, mit aller Entschiedenheit und vollem Einsatz an ihrer Erneuerung arbeiten.

J. H. Wichern hat nachdrücklich betont, Diakonie dürfe keine „Lebensäußerung außer oder neben der Kirche“ sein. Sondern sie wolle deren Wesen, „das Leben des Geistes und der gläubigen Liebe“ offenbaren. Es genüge nicht zu behaupten, dass Kirche und Diakonie zusammengehören; oder beide durch Vereinheitlichung der Verwaltung aneinander zu binden. Für J. H. Wichern war klar, dass Diakonie Sache der Kirchengemeinde sein muss. Und er postulierte, dass Diakonie „jedermanns Amt“ sei; das von M. Luther wiederentdeckte „allgemeine Priestertum aller Gläubigen“ müsse zur Basis einer diakonischen Kirchengemeinde werden. Jedes Kirchengemeindemitglied müsse imstande und berechtigt sein, sich mit anderen auszusprechen und eigene Erfahrungen mitzuteilen. Es solle also nicht theoretisiert werden, sondern es solle mit Tatsachen, d. h. aus der Praxis gesprochen werden. J. H. Wichern war überzeugt, dass so die in der Kirchengemeinde vorhandenen Begabungen oder Charismen zum Zug kämen.

Deshalb wollte J. H. Wichern ein Zusammenwirken privater, sogenannter freier kirchlicher und staatlicher Armenpflege mit verteilten Rollen. Und er sprach deshalb auch vom „dreifachen diakonischen Amt“. Christen bzw. christliche Familien und christliche Gruppen waren für J. H. Wichern zum freien Dienst der Liebe ermächtigt und verpflichtet. Sie sollten sich ihre diakonischen Aufgaben entsprechend ihrem Berührt- und Betroffensein von sozialen Aufgaben und Nöten suchen. Diesen spontanen Taten jedes

konie. Reutlingen 1998. 24-33; außerdem J. Gohde: „*Innere Mission, Volksmission, Apologetik. Zum soziokulturellen Selbstverständnis der Diakonie*“. In: J.-Ch. Kaiser/M. Greschat Hrsg.: *Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890 bis 1938*. Stuttgart u. a. 1996. 17-40.

Einzelnen steht die christliche Liebestätigkeit an jedem Ort und im geordneten Diakonat jeder Kirchengemeinde gegenüber. Diese ist Zentrum der Willensbildung, Mittlerin der Hilfe in der Gesellschaft hin zum Einzelnen und zum politischen Gemeinwesen. Der Diakonat des politischen Gemeinwesens hat die „Pflicht“, die ganze institutionelle Armenpflege, die in öffentlichen Hospitälern, Armenhäusern und Schulen erfolgt, zu errichten, zu unterhalten und zu verwalten. J. H. Wichern dachte dem Staat gegenüber in Kategorien des Dienstes und nicht der Herrschaft. Übrigens knüpft er auch hier an M. Luther an, der in seinen Vorstellungen von einer schöpfungsgemäßen Ordnung zu einer sehr ähnlichen Aufgabenteilung kam.⁴²⁴

Für J. H. Wichern war der Reich-Gottes-Gedanke zentral. Aus ihm erwuchs seine Kritik an der Unbeweglichkeit der verfassten Kirche, an einer selbstsicheren Orthodoxie und einem reduktionistischen Heilsverständnis pietistischer Herkunft, in dem sich die Rettung kleiner Häuflein mit Flucht aus der Welt verbindet. J. H. Wichern ging es um ein Verständnis des Reiches Gottes, in dem nicht nur die totale Gemeinde Gottes und die gesellschaftliche und staatliche Lebenswirklichkeit enthalten ist. Sondern diese sollten Reformprinzip des Gesamtgefüges von Staat, Kirche und Gesellschaft sein. Dies wird an einzelnen theologischen Gedankengängen klar.

Im Hinblick auf den Bau der Gemeinde schreibt J. H. Wichern:

⁴²⁴ Vgl. hierzu auch K. Janssen: „Reich Gottes – Kirche – Staat. Wicherns theologische Basis“. In: H. Ch. v. Hase/P. Meinhold Hrsg.: *Reform von Kirche und Gesellschaft. 1848-1973. Johann Hinrich Wicherns Forderungen im Revolutionsjahr 1848 als Fragen an die Gegenwart*. Stuttgart 1973. 105-110; H. Ch. v. Hase: „Praxis. Wicherns theologischer Ansatz“. In: H. Ch. v. Hase/P. Meinhold Hrsg.: *Reform von Kirche und Gesellschaft. 1848-1973*. Stuttgart 1973 111-126; Th. Strohm: „‘Diener und Helfer’. Johann Hinrich Wichern (1808-1881)“. In: *Evangelische Kommentare*. 28. Jahrg.. 1995. 107-11; Th. Strohm: „Eine Wegweisung für die Zukunft? Johann Hinrich Wicherns Verständnis der diakonischen Kirche“. In: VEDD Forum. 1994. Heft 5. 4 ff..

Zu J. H. Wicherns theologischer Konzeption vgl. außerdem G. K. Schäfer: *Gottes Bund Entsprechen*. Heidelberg 1994. 77-121; J. Albert: *Christentum und Handlungsform bei Johann Hinrich Wichern (1808-1881)*. Studien zum sozialen Protestantismus. Heidelberg 1997.

Vgl. auch die vor kurzem erschienene Dissertation von St. Sturm: *Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke. Johann Hinrich Wicherns Sozialtheologie und ihre neuere Rezeption in systemtheoretischer Perspektive*. Bonn 1998.

„Indem wir die Einzelgemeinde nicht aus-, sondern einschließen, verstehen wir ... unter der Gemeinde die Gemeinde Gottes in ihrer Totalität. In ihr ist kein wahres Leben möglich, das nicht irgendwie ein Auf- und Ausbau der Gemeinde wäre, die sich aus der Fülle Gottes selbst erbaut, indem das Leben des Einzelnen, sofern er Glied am Leibe, der die Gemeinde ist, keinen andern höchsten Zweck hat, als bienenartig aus allen geöffneten Lebenskelchen das Baumaterial zum Auf- und Ausbau des Ganzen zusammentragen und an seinem Teil, an seiner Stelle und an seiner Zelle dasselbe architektonisch zu verarbeiten, jeder allein und jeder mit dem andern und jeder mit allen, damit das göttliche Bauwerk dieses Tempels zu Ehren und zur Seligkeit der Seinen ausgerichtet und vollendet werde. Die Selbsterbauung der Gemeinde ist ihre freie Gottestat; die Erweisung ihrer göttlichen Freiheit ist der Hinterbau des göttlichen Reiches in diese sündliche und vergängliche Welt und das Durchbauen derselben mit dem verklärenden Lichtbau des Gottesreiches. In jedem Berufskreise des Lehr-, Nähr- und Wehrstandes, in jedem Gemeinwesen, sei es Familie oder Gemeinde, die kommunale oder kirchliche oder die große nationale Volksgemeinde, soweit dies alles im Reiche Christi seiner ihm innewohnenden Idee entspricht, vollzieht sich jene göttliche Architektur, die Selbsterbauung des Gottesvolkes.“⁴²⁵

J. H. Wichern entfaltete M. Luthers Gedanken vom Priestertum der Gläubigen. Er bildet die Basis des Werkes der inneren Mission. Diese wird dadurch zum Vollzug christlicher Existenz im Bereich gesellschaftlicher Verantwortung. J. H. Wichern schrieb: „(Das) Priestertum der Gläubigen ist zugleich ihre Weihe zum Werk der Mission, auch der Inneren Mission. Sei es der Hausvater in seinem Haus, der Mann der Kunst oder Wissenschaft in seiner Geistesarbeit, der Beamte im Staat, der Krieger oder der Gewerbsmann, Mann oder Weib, überhaupt jeder in seinem Beruf oder Stand, wie verschieden derselbe auch sei, jeder wirkt zur Mehrung des Reiches Gottes, daß es komme nicht bloß zu ihm selbst, sondern auch um ihn her zu denen, die es noch nicht haben und kennen. Die Mission ist in dieser Beziehung so individualisiert und zugleich verallgemeinert, daß keine

⁴²⁵ J. H. Wichern: *Die Verpflichtung der Kirche zum Kampf gegen die heutigen Widersacher des Glaubens in ihrer Bedeutung für die Selbsterbauung der Gemeinde* (1862). In: P. Meinhold Hrsg.: *Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke II/2*. 56-69. 64.

besondere Form für die mehr zu finden ist, sie ist das Leben des Glaubens selbst in der Finsternis der Welt, sie ist die allgemeine Offenbarung der Gemeinde Christi an jeglicher Stelle, wo dieselbe existiert.“⁴²⁶

Das allgemeine Priestertum, das zum Werk der Inneren Mission berufen ist, hat nach J. H. Wichern seinen institutionellen Handlungsrahmen nicht in der Parochialgemeinde, sondern im Verein. Dieser wurde zum Kristallisationskern und zur vorherrschenden Organisationsform des sozialen Protestantismus. Die Innere Mission in Gestalt freier Vereine verkörperte für J. H. Wichern die schöpferische Macht der „Glaubenstat“. Diese soll das Reich Gottes in allen Lebenslagen oder, eingeschränkt, in den Bereichen bauen oder wieder bauen, die durch den Staat und die verfasste Kirche nicht erreicht werden.

J. H. Wichern schreibt:

„Wir verstehen unter der inneren Mission eine geordnete Arbeit der gläubigen Gemeinde in freien Vereinen, und zwar diejenige Arbeit, mit welcher der Wiederaufbau des Reiches Gottes an den von den Ämtern des christlichen Staates und der christlichen Kirche unerreichbaren, innern und äußern Lebensgebieten innerhalb der Christenheit, diesseits und jenseits der Meere, bezweckt wird. Die innere Mission schließt ebenso wesentlich in sich das Bekenntnis des Glaubens durch die Tat der rettenden Liebe, als sie den allgemein priesterlichen Charakter der in ihr durch keine politischen Grenzen des Kirchspiels und des Landes geschiedenen und zu scheidenden Gemeinde in eigentümlicher Weise beurkundet.“⁴²⁷

J. H. Wichern betrachtete die christliche Gesellschaft als Organismus, der angemessene Beziehungen zwischen Kirche, Staat und Familie braucht, um gesund zu sein.

Die besondere Leistung J. H. Wicherns ist, dass er durch Argumente in seinen Schriften und praktische Organisation eine Verbindung herstellte zwischen den verstreuten Wohltätigkeitsunternehmen seiner Zeit. Er verstand die institutionelle Einheit, den „Bau der

⁴²⁶ J. H. Wichern: *Zwölf Thesen über die Innere Mission als Aufgabe der Kirche innerhalb der Christenheit* (1857). In: P. Meinhold Hrsg.: *Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke III/1*. 195-215. Zitat 206.

⁴²⁷ J. H. Wichern: *Notstände der protestantischen Kirche und die innere Mission* (1844). In: P. Meinhold Hrsg.: *Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke IV/1*. 229-295. Zitat 235.

Liebe“, wie er sie nannte, als „große einheitliche Hilfe, welche alle einzelnen Hilfen als ein Ganzes in sich birgt“, diese bei den Notständen und sozialen Übeln einsetzt und geltend macht und „in Tat und Leben“ wandelt. Dabei beteiligt das allgemeine Priestertum jeden Helfer an diesem übergreifenden Werk. Und vereinzelt Tun fügt sich in die Gesamttat christlicher Liebesarbeit ein. Entsprechend wachse unter den frei tätigen Helfern das Bedürfnis nach „gliedlicher Gemeinschaft“.

J. H. Wichern schrieb dazu:

„Hamburg zählt bereits eine nicht geringe Zahl von Vereinen, welche Einzelzwecke der inneren Mission verwirklichen; zu diesen gehören z. B. die Warteschulen, der Verein für entlassene Sträflinge, der Enthaltensamkeitsverein, der weibliche Verein für Armen- und Krankenpflege, die Rettungsanstalt für Kinder, die Sonntagsschulen, der Verein für christliche Erbauungsschriften, die Sparlade u. a. Am meisten würde nun der Zweck des Vereins erreicht, wenn diese sämtlichen Einzelvereine sich zu einem gegliederten Ganzen zusammenschließen und den Verein für innere Mission als handreichende Hilfe gebrauchen wollten und könnten, um so die große christliche Volkshilfe, welche jeder Einzelverein nach einer besonderen Seite hin bietet, als ein Ganzes darzustellen.“⁴²⁸

J. H. Wichern hielt es für selbstverständlich, dass man als Gläubiger aus der Kenntnis empirischer Tatsachen sowohl Realitäten des Heils als auch des Unheils präzise erkennen kann. Deshalb strotzte die berühmte Stegreifrede, die er am 22. September 1848 auf dem Wittenberger Kirchentag gehalten hat, nur so von „Tatsachen, Zahlen, Namen“. Von blassen Meinungen und Räsonnements hielt er dagegen nichts. Ihm ging es darum, Tatsachen zur Kenntnis zu nehmen und dann entsprechende Tatsachen zu schaffen. Darum ging es ihm auch bei der Gründung des Centralausschusses für Innere Mission. Von daher begrüßte er auch die Revolution von 1848, weil sie durch „tausende von Tatsachen“ die Notwendigkeit zum Handeln geradezu erzwungen hat.

Der Centralausschuss fand überall im Land und in den Diasporagebieten im Ausland Agenten und Informanten bzw. Korrespondenten; zeitweilig bis zu 120 Personen. Diese

⁴²⁸ J. H. Wichern: *Der Verein für Innere Mission in Hamburg (1849)*. In: P. Meinhold Hrsg.: *Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke II*. 45-63. 50.

lieferten zum Teil lebendige Berichte über die sozialen und mentalen Zustände vor Ort. Und sie machten Vorschläge für Reforminitiativen. Und J. H. Wichern selbst machte aufreibende Reisen mit Vorträgen, Gründungsinitiativen und Predigten.

Das Erbe, das J. H. Wichern seinen Nachfolgern im Deutschen Kaiserreich hinterließ, war mit Vereinfachungen des politischen Weltbildes belastet, die den Protestantismus und die Innere Mission bis ins 20. Jahrhundert prägten und oft genug hinderten, produktive Perspektiven für die Zukunft zu gewinnen. J. H. Wichern gehörte trotzdem zu den bedeutendsten Persönlichkeiten des deutschen Protestantismus. Und, wie alle Großen, kann er nicht abschließend beurteilt werden. Profanhistoriker haben meistens eher negative Pauschalurteile über ihn gefällt. Für sie war J. H. Wichern führender Exponent einer Sozialarbeit, die rückwärtsgewandt, schroff antizipatorisch und antidemokratisch ist.

Einer der Begründer der „Kirchlichen Volksmission“, der praktische Theologe G. Hilbert, gelangte 1916 jedoch zu einem ganz anderen Urteil:

Wenn die Erneuerung der Kirche, die J. H. Wichern angestrebt habe, nicht erreicht worden sei, so liege das daran, dass die Innere Mission zwar in immer größerem Umfang „Werke der Barmherzigkeit“ in Angriff genommen, die freie Verkündigung des Evangeliums, die „Evangelisierung der Massen“ aber beiseite gelassen habe. J. H. Wichern habe aber die „Evangelisierung der Massen“ selbstverständlich zur Inneren Mission gerechnet. Er habe immer wieder gesagt, wenn die Massen nicht anders zu erreichen sind, müsse das Evangelium wieder von den Dächern gepredigt werden. Und er habe deshalb Wander- und Straßenprediger und Kolporteure gefordert, die das gedruckte Wort mit evangelistischer Predigt verbreiten.

In der Praxis sei die Zeit J. H. Wicherns aber von den Methoden sozialer Einzelfallhilfe gekennzeichnet gewesen, nach denen Menschen jeden Alters in ihren von Not, Gefährdung und geistig-geistlicher Verarmung bestimmten Lebenslagen aufgesucht wurden. Man lud sie zu Beratung, Begegnung und Erbauung ein. Oder man holte sie aus ihren Lebenslagen heraus in die zahllosen Heime, Rettungshäuser und Hospitäler. Verkündigung, Seelsorge und vor allem auch Schriftenmission seien ganz eng mit diesen diakonischen Handlungsformen verknüpft gewesen. Deshalb habe das Werk J. H. Wicherns

in seinen konkreten Ausprägungen zwangsläufig hinter seinem universalen Anspruch zurückbleiben müssen. Dies ändere allerdings nichts an seiner Bedeutung für die Neuorientierung von Kirche und Theologie im Hinblick auf deren diakonischen Auftrag.⁴²⁹

6.2 Zum Ansatz H. D. Wendlands

6.2.1 Zur Person H. D. Wendland

Heinz Dietrich Wendland wurde am 22. Juni 1900 in Berlin geboren. 1919 begann er in Berlin und Hamburg mit dem Studium der evangelischen Theologie. 1924 promovierte er im Fach Systematische Theologie bei W. Lüttge in Heidelberg. Von 1925 bis 1927 arbeitete er dann an der Evangelischen sozialen Schule in Berlin als Dozent für Sozialethik. Er war Lehrbeauftragter für Neues Testament an der Diakonenschule „Johannesstift“ in Berlin-Spandau. Und er hielt an der Humboldt Universität in Berlin bei A. Deissmann zweistündige Griechischrepetitorien. Bereits 1926 war H. D. Wendland deutscher Delegierter auf dem „Internationalen Kongreß für Innere Mission und Diakonie“.

1929 habilitierte er sich bei M. Dibelius für das Fach Neues Testament. Dann arbeitete er bis 1936 als Privatdozent in Heidelberg. 1934 hielt er auf der ökumenischen Studienkonferenz in Paris ein Referat. 1935 nahm er in Sigtuna, in Schweden, an einer ökumenischen Forschungskonsultation zur Vorbereitung der ökumenischen Weltkonferenz 1937 in Oxford teil. Von 1934 bis 1936 arbeitete er zugleich als Studentenpfarrer. 1936 wurde er als Professor für Neues Testament an die Universität in Kiel berufen. Nach leidvollen Erfahrungen als Marinepfarrer im Krieg und in russischer Gefangenschaft konnte er erst 1949 an die Universität in Kiel zurückkehren. Dort konnte er an seine Arbeiten aus der Vorkriegszeit anknüpfen.

1955 ging H. D. Wendland als Professor für Christliche Gesellschaftswissenschaft und Gründungsdirektor des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften an die Universität Münster, in Westfalen. Dort arbeitete er bis zu seiner Emeritierung 1969. H. D. Wendland ist am 7. August 1992 mit 92 Jahren gestorben.

⁴²⁹ Vgl. G. Hilbert: *Kirchliche Volksmission*. Leipzig 1916. Vgl. dazu auch Th. Strohm: „*Innere Mission, Volksmission, Apologetik*“. 25.

6.2.2 Zur Diakoniethologie H. D. Wendlands

H. D. Wendland war einer der bedeutendsten und einflussreichsten deutschsprachigen protestantischen Theologen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Er war geprägt durch die Zusammenbrüche des Kaiserreiches und der Weimarer Republik, die Katastrophe des Dritten Reiches, den Krieg und seine Erfahrungen in russischer Kriegsgefangenschaft. Deshalb interessierte er sich vor allem für grundlegende theologische Fragen, alles entscheidende ethische Perspektiven und einen weiten, geöffneten ökumenischen Horizont.

Er selbst hat sein Forschungs- und Lehrprogramm mit den „fundamental“ und „universal“ bzw. mit „sozialethisch-theologische Grundlagenforschung“ charakterisiert. H. D. Wendlands sozialethische Programmschrift hat den Titel *„Die Kirche in der modernen Gesellschaft“*. Darin stellt er fest: „Der universal-eschatologische Ansatz, den wir als den einzig möglichen für die Theologie der Gesellschaft behaupten, muß fraglos das Ganze der Theologie in Bewegung setzen.“⁴³⁰

H. D. Wendland war überzeugt, dass alle Gegenstände der Theologie, wie Schöpfung, Versöhnung, Anthropologie und Kirche, vom gegenwärtig-zukünftigen Reich Gottes her verstanden, durchleuchtet und geglaubt werden müssen. Darin steht er P. Tillich näher als J. Moltmann, dem es um Horizonteröffnung und –erweiterung durch das Reich Gottes geht. Dagegen ging es H. D. Wendland um Weltgestaltung.

Bereits in seiner Dissertation, die er bei W. Lüttge in Heidelberg geschrieben hat, ging es ihm darum, christliche Eschatologie von ihren idealistischen Umbildungen zu befreien. Und die Reich-Gottes-Thematik begleitete ihn sein ganzes Leben und war auch Thema seiner Habilitationsschrift.⁴³¹ Darin setzte er sich kritisch mit idealistischen Deutungen des Reich-Gottes-Gedankens auseinander. Und in ihr findet sich auch bereits der

⁴³⁰ H. D. Wendland: *Die Kirche in der modernen Gesellschaft-Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt*. Hamburg 1956. 66.

⁴³¹ H. D. Wendland: *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*. Gütersloh 1931.

dynamisch-schöpferische Realismus des Gedankens der Herrschaft Gottes, den er 1970 in seiner Ethik des Neuen Testaments noch einmal zusammengefasst hat.⁴³²

Darin versuchte er, die in der protestantischen Ethik weithin vorherrschende, rein individuelle Deutung der Ethik Jesus zu durchbrechen und die sozialetische Bedeutung von Jesu Verkündigung neu herauszuarbeiten.

Er schreibt: „Erstens bedeutet die eschatologische Ethik Jesu die Infragestellung des ganzen vergehenden ‚Aions‘, d.h. der Weltzeit mit allen ihren Lebensformen, Institutionen und Werten. Mit dem Anspruch der Gottesherrschaft wird das metaphysische Schwergewicht ewiger Seinsordnungen aufgehoben. Hierdurch erfolgt deren grundsätzliche Relativierung. Aus dem Kommen der Gottesherrschaft ergibt sich eine neue Qualifizierung aller weltlichen Institutionen, Mächte und Güter, welche die hellenistische Philosophie nicht kennt.

Jesu Gesetzesauslegung hatte eine durchaus revolutionäre Dynamik, sie sprengt die jüdische Gesellschaft seiner Zeit in ihrer Einheit von Glaubensgemeinde, Rechtsgemeinschaft und Gesellschaftsordnung. „Insofern haben die Schwärmer und Sozialisten des 19. und 20. Jahrhunderts mit Recht gesehen, daß in der Verkündigung Jesu, so wenig er ein Sozialreformer oder Revolutionär im modernen Sinne des Begriffs genannt werden kann, dennoch eine weltverändernde Kraft verborgen und impliziert war, die über die Begründung einer neuen Individualethik weit hinaus griff und in der Geschichte der Kirche immer neu entbunden und „virulent“ wurde. Das Liebesgebot enthält mehr als eine Regel für das Handeln einzelner Christen. Es ist die „Unruhe“ in der Statik vorfindlicher Kirchen- und Gesellschaftsordnungen; es deckt die Ungerechtigkeit und allen Machtmißbrauch in dieser Welt auf. Es hat eine gesellschaftskritische Macht und Funktion.“⁴³³

Hier verortet H. D. Wendland die sozialetische Bedeutung der Kirche. Er schreibt:

„Wer Reich Gottes sagt, sagt Kirche. Die Kirche ist die Vorhut des Reiches Gottes auf Erden.“⁴³⁴ Mit dieser Bestimmung von Kirche trat für H. D. Wendland die Fragen nach

⁴³² H. D. Wendland: *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen 1970.

⁴³³ H. D. Wendland: *Ethik des Neuen Testaments, NTD Ergänzungsreihe 4*, Göttingen 1970. 32ff.

⁴³⁴ H. D. Wendland: *Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft*. Gütersloh 1967. 69 ff.

den Verhältnissen von Kirche und Welt und Kirche und Gesellschaft in den Vordergrund. Die Kirche wurde für ihn zum Subjekt sozialetischer Verantwortung.

Es war klar, dass hier ein Spannungsfeld, ja eine Dialektik von Kirche und Gesellschaft angelegt ist. Sofern Kirche Gesellschaft ist, hat sie an deren Entfremdung und Zerrissenheit teil. Auch die Volkskirchen der Gegenwart sind von Partikularismen geprägt und können damit unmöglich die Kirche des Reiches Gottes sein. Die von K. Barth geprägte Formel „Gemeinde für die Welt“ wurde auch für H. D. Wendland die Weise einer Kirche, die in Hingabe, liebendem Dienst, Opfer und Annahme geschichtlich-sozialer Strukturen um des Dienstes und der Liebe willen existiert.⁴³⁵

H. D. Wendland schreibt dazu:

„Diese Annahme hat zum Beispiel die Gestalt der Existenz von Ehe und Familie, ihrer dienenden Einordnung in das politische Gemeinwesen und aller Organisationen der Gesellschaft. Hier entsteht eine fragmentarisch-geschichtliche Einheit von Kirche und Gesellschaft durch Verkündigung, Diakonie, Seelsorge und Unterweisung. Diese „weltliche Christenheit“, die Kontinuität, die Tradition dieser Einheit sind zeitlich begrenzt, sie stehen immer in der Gefahr der inneren Auszehrung.

Die Probleme der Kirche sind also nicht in erster Linie Probleme des Innenlebens, so sehr sie sich damit häufig genug begnügt. „Ihre Probleme sind vielmehr die der ganzen Welt als der Welt Gottes. Daher ist ihr – in der säkularen Gesellschaft unserer Tage in neuen Formen – das Problem der Einheit von Kirche und Gesellschaft in ihrer Unterschiedenheit und dialektischen Bezogenheit seit ihren Ursprüngen gestellt. Diese Dialektik muß so gefaßt werden, daß die eschatologische Einheit nicht durch vordergründige geschichtliche Synthesen ersetzt wird, zugleich aber die in Christus begründete Vollmacht der Kirche expliziert wird, als ‚Gemeinde für die Welt‘ die Bindungen der Liebe und des Dienstes in neueren Formen, offen für die geschichtliche Zukunft der Gesellschaft und ihrer selbst, einzugehen, ohne die sie eine weltlose und ihre Sendung preisgebende Kirche sein würde.“⁴³⁶

H. D. Wendland hat an den traditionellen Lebensformen der Kirche in Martyria, Liturgia und Diakonia festgehalten. Trotzdem war er ein unbedingter Verfechter neuer Initiativen in der Industrie- und Sozialarbeit, in Akademien und ökumenischen Initiativen,

⁴³⁵ H. D. Wendland: *Die Kirche*. 74.

⁴³⁶ H. D. Wendland: *Die Kirche*. 76.

auf Kirchentagen, in den Kammern für öffentliche Verantwortung und soziale Ordnung, im Evangelischen Studienwerk und in der Sozialakademie Friedewald.

In diesen gesellschaftlichen bzw. kirchlichen Institutionen sollte und konnte die sozial-ethische Verantwortung der Kirche eingeübt und weitergegeben werden.

Kirche in ihrer gesellschaftlichen Funktion war für H. D. Wendland Anwältin eines „christlichen Humanismus“. „Christlicher Humanismus“ war eine zentrale Kategorie in H. D. Wendlands Sozialethik. Es war ganz selbstverständlich für ihn, dass sich christliche Sozialethik möglichst intensiv mit dem Ethos des bürgerlichen Humanismus und dessen Forderungen nach Freiheit und Gleichheit auseinandersetzt, die sozialistischen Leitbilder von sozialer Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit und vor allem den Humanismus von K. Marx ernst nimmt.

H. D. Wendland kannte die Frühschriften von K. Marx seit Anfang der 1930er Jahre. Und später war er Mitglied der Heidelberger Marxismuskommision. Dabei nahm er vor allem jene Aspekte auf und an, in denen nach der Entfremdung des Menschen im Industriekapitalismus, aber auch in jedem anderen Gesellschaftssystem gefragt wird.⁴³⁷

H. D. Wendland hat in diesem Zusammenhang die These vertreten, dass allein im christlichen Humanismus, in der Erwartung des Reiches Gottes, die Dialektik von Person und Gesellschaft richtig begründet werden kann. Der christliche Humanismus führt aus dem Widerstreit von bürgerlichem und marxistischem Humanismus heraus.

H. D. Wendland führte dazu weiter aus:

„Der christliche Humanismus nimmt alle Wahrheit der humanistischen Gesellschaftskritik in sich auf. Er entwickelt im kritischen Dialog mit dieser die reale Utopie eines gesellschaftskritischen Leitbildes, einer sozialetischen Zielsetzung für diese geschichtliche Gesellschaft, für den Menschen in dieser; er bejaht die geschichtliche Begrenzung der Zielsetzung (z. B. soziale Gerechtigkeit, Widerstand gegen alle Entmenschlichung des Menschen, übernationale Rechtsordnung) als Bedingung der konkreten Fassung und Zuspitzung der sozialetischen Maßstäbe.“⁴³⁸

⁴³⁷ H. D. Wendland: *Einführung in die Sozialethik*. Berlin 1963. 21.

⁴³⁸ H. D. Wendland: *Einführung*. 26.

H. D. Wendland hat den von D. Bonhoeffer eingeführten Begriff Mandat bzw. Mandate übernommen. Danach sind die drei Mandate Gottes, nämlich politische Ordnung, Ehe bzw. Familie und Arbeit bzw. Recht grundlegende Maßstäbe für die Gesellschaftsgestaltung. Sie sind Stiftungen Gottes, die dem Einzelnen vorgeordnet sind, und sie fassen Menschen in verschiedenen Beziehungen ihrer Mitmenschlichkeit zusammen. Nur im Glauben erschließen sich einem Menschen die Bedeutung und der Auftrag, den Gott diesen grundlegenden Stiftungen zugeschrieben hat. Die Kirche muss in der Geschichte diese Institutionen schützen. Und dabei muss die weltliche Christenheit zu allen Zeiten für die konkrete Ausgestaltung der Ordnungen von Staat, Ehe und Arbeit eintreten. Hier muss sich nach H. D. Wendland christliche Humanität bewähren. Sie muss dazu beitragen, dass die weltliche Wirklichkeit zu ihrem Recht kommt und vor destruktiven Kräften bewahrt wird.

1948 fand in Amsterdam die erste Weltkonferenz des neu gegründeten Ökumenischen Rats der Kirchen statt. Darauf wurde erstmals die Vision einer „Verantwortlichen Gesellschaft“ vorgetragen bzw. wiederbelebt und auf die Neuordnung Europas angewandt. Es war H. D. Wendland, der mit seinem Beitrag *„Der Begriff der ‚verantwortlichen Gesellschaft‘ in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene“*⁴³⁹ die Sozialethik auch in Deutschland herausforderte. Denn in ihm proklamierte er die „Verantwortliche Gesellschaft“ als „Zielbild der zukünftigen Gesellschaft“, der Kirche und Christen dienen müssen; in rastlosem Kampf mit allen Gestalten von Unfreiheit und Ungerechtigkeit.

In der Studienabteilung „Kirche und Gesellschaft“ des Ökumenischen Rats der Kirchen galt H. D. Wendland zurecht als einer der bedeutendsten Experten für Sozialethik. Vor allem im Umfeld der zweiten Vollversammlung des ÖRK und in den folgenden Jahren bis zur Konferenz in Genf hat er entscheidend die ökumenische Willensbildung mitgeprägt. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass man ihn einlud, 1966 ein Hauptreferat über *„Kirche und Revolution“*⁴⁴⁰ zu halten.

⁴³⁹ H. D. Wendland: *Der Begriff der ‚verantwortlichen Gesellschaft‘ in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene*. In: H. D. Wendland: *Die Kirche*. 99-116.

⁴⁴⁰ H. D. Wendland: *Kirche und Revolution*. In: H. D. Wendland: *Die Kirche*. 77-98.

H. D. Wendland hat die wichtigsten Beiträge aus dieser Zeit 1967 in dem Sammelband „*Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft*“ veröffentlicht. Darin schreibt er, dass ökumenisch-christliche Ethik es wagen müsse, über den geschichtlichen Menschen in der Gesellschaft von heute und morgen ontologisch-ethische Aussagen zu machen:

„Freiheit und Verantwortlichkeit sind das Medium oder Ausdrucksmittel der Humanität, durch welches die Kirche die ‚ewige‘ Bestimmung des Menschen verkündigt. Unter der geschichtlichen Voraussetzung der gesellschaftlichen Freiheit und Gleichheit legt die Kirche Freiheit und Gleichheit im Blick auf die ‚letzte‘ Bestimmung des Menschen aus, als Gottes Geschöpf, Mitarbeiter und Diener, der Mensch Gottes zu sein.“⁴⁴¹

Dabei dürfe sich ökumenische Sozialethik jedoch nicht darauf beschränken, an die mitmenschliche Verantwortung des Einzelnen zu appellieren. Sondern sie müsse Konventionen eines allgemeinen, alle bindenden gesellschaftlichen Ethos entwickeln, in dem die Verantwortlichkeit aller angesprochen werde:

„In Richtung auf die ‚verantwortliche Gesellschaft‘ hinarbeiten, heißt Konventionen entwickeln, durch welche die Glieder der Gesellschaft zur Realisierung mitmenschlicher Verantwortung erzogen werden, mit deren Hilfe sie lernen, sich selbst und die anderen als aktive Teilnehmer und mitbestimmende Träger der Institution zu verstehen.“⁴⁴²

H. D. Wendland hat also das Leitbild einer verantwortlichen Gesellschaft im Sinn partnerschaftlicher Gestaltung von sozialen Verhältnissen und Institutionen ausgelegt. D. h., er sprach von Partnerschaft im Betrieb, zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, Nationen und übernationalen Wirtschaftskörpern, aber auch Partnerschaft zwischen Ehepartnern und der Menschen allgemein untereinander.

Damit wird Nächstenliebe, im Sinn von Partnerschaft, unter und in den Organisationsformen der modernen Gesellschaft zur sozialen Maxime. Und mit ihrer Hilfe kann der Begriff verantwortliche Gesellschaft näher bestimmt und ausgelegt werden.⁴⁴³

⁴⁴¹ H. D. Wendland: *Die Kirche*. Gütersloh 1967. 102.

⁴⁴² H. D. Wendland: *Die Kirche*. 103.

⁴⁴³ H. D. Wendland: *Die Kirche*. 104.

Andererseits verstand H. D. Wendland verantwortliche Gesellschaft als Ziel der Gestaltung der Gesellschaft; nicht im Sinn der Verwirklichung einer christlichen Gesellschaft, sondern einer guten und geforderten, weltlichen und geschichtlichen Ordnung, die als universale Anforderung an den humanen Charakter aller Staaten und Gesellschaftskörper gerichtet ist. Dabei soll Kirche Anwältin der durch die Liebe gebotenen Humanität sein; Werkzeug und Mittel ständiger Revision und Umformung gegebener Gesellschaften zugunsten des Menschen.

Deshalb müssen die Maximen und Ziele der Humanität in einer geschichtlichen Situation gewonnen werden. Und dies impliziert ebenso den Dienst der Wohlfahrt für alle Menschen wie die Weiterentwicklung formaler Demokratien oder anderer Staatsformen zu angeeigneten, partizipativen und freiheitlichen Demokratien.⁴⁴⁴

Die Idee verantwortlicher Gesellschaft wurde für H. D. Wendland schließlich zum kritischen Maßstab und zur Aufforderung an die Christenheit, dem ständigen Trend entgegenzutreten, gesellschaftliches Leben den Mächten von Pervertierung und Entmenschlichung zu überantworten und Manipulation und Entmündigung des Menschen freien Lauf zu lassen.⁴⁴⁵

H. D. Wendland sah in seinem vielbeachteten Beitrag auf der Weltkonferenz 1966 in Genf „Tendenzen“ einer „Gesamtrevolution in der heutigen Welt“. Und diese musste nach ihm zur Verschärfung der Frage nach einer ökumenisch-christlichen Ethik führen. Deshalb forderte er nicht bloß eine präzise Analyse der Weltsituation, sondern auch eine „theologische Theorie der Revolution“ und eine neue Klärung des Zielbildes verantwortlicher Gesellschaft. Durch diese sollte das Handeln der Kirche ermächtigt werden, alle Zustände und Ordnungen an den Maßstäben von Freiheit, Gerechtigkeit, Mitmenschlichkeit bzw. Partnerschaft und Frieden zu messen und zu beurteilen. Nur so werde es möglich, dass die Kirchen eine offene und weltsolidarische Handlungsweise gewinnen.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Vgl. H. D. Wendland: *Die Kirche*. 106.

⁴⁴⁵ H. D. Wendland: *Die Kirche*. 113.

⁴⁴⁶ H. D. Wendland: *Die Kirche*. 90.

Als gelernter Neutestamentler arbeitete H. D. Wendland heraus, dass die Christenheit in ihrer ursprünglichen Gestalt revolutionäre Wirkungen erzielte. Gottes Herrschaft, wie sie in der Bibel verkündigt wird und in Jesus angebrochen ist, wirkte gleichsam indirekt sozial und politisch revolutionär; nicht nur durch die Aufrichtung politischer Herrschaft, „sondern allein durch das ‚stille‘, machtlose, liebende Handeln und Dienen christlicher Gemeinschaften, die in der Welt verstreut und doch durch Christus zur Einheit verbunden sind.“⁴⁴⁷

H. D. Wendland hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Erbe der revolutionär gestimmten christlichen Gemeinschaften der englischen bzw. amerikanischen Revolution und des Puritanismus analog für das Handeln der Kirchen in der Dritten Welt maßgebend werden könnte. Der Heilsbund Gottes mit den Menschen wurde in Gestalt der Gemeinde Christi als Urbild und Grundlage des gesellschaftlichen Bundes der Menschen untereinander angesehen. Und dies setzte Kräfte in Bewegung, die auf eine demokratische Gesellschaft mit Freiheit und Gleichheit für alle Menschen abzielte.

H. D. Wendland hat versucht, diese aus dem christlichen Ethos abgeleitete revolutionäre Existenz von unechten, pervertierten und utopischen Formen abzugrenzen. Und er kam zu dem Ergebnis:

„Wir glauben ... den sozialtheologischen Ansatz bezeichnet zu haben, der die Kirche Christi in die Lage versetzt, der totalen Revolution der Gegenwart nicht nur standzuhalten und so ein retardierendes Moment in dem revolutionären Gesamtprozeß darzustellen, sondern die Herausforderung der Revolution positiv-kritisch zu beantworten, ja sogar diese durch revolutionäres, christliches Handeln im Sinne einer Neuordnung der Gesellschaft unter dem Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft zu ‚überholen‘.“⁴⁴⁸

H. D. Wendlands konzentrierteste Überlegungen zur theologischen Begründung von Diakonie finden sich jedoch in der biblisch-theologischen Besinnung „*Christos Diakonos, Christos Doulos*“⁴⁴⁹. Darin spricht er von der „Bedrängnis der evangelischen Diakonie durch die gesellschaftlichen Umwandlungen unserer Tage“. Und er beklagt, dass

⁴⁴⁷ H. D. Wendland: *Die Kirche*. 90.

⁴⁴⁸ H. D. Wendland: *Die Kirche*. 97.

⁴⁴⁹ H. D. Wendland: „*Christos Diakonos, Christos Doulos*“. In: H. D. Wendland/A. Rich/H. Krimm: *Christos Diakonos. Ursprung und Auftrag der Kirche. Drei Vorträge*. Zürich 1962. 13-29.

es die protestantische wissenschaftliche Theologie schlicht unterlassen habe, die Grundprobleme von Diakonie kontinuierlich und systematisch zu durchdenken.

Auch H. D. Wendland ging es um eine „christologische Begründung der Diakonie“. Dabei wurde er ins Zentrum des Zeugnisses der Bibel geführt.

Als gelernter Neutestamentler zeigte er dabei, ohne biblizistische Verkürzungen, das Gesamtzeugnis des Neuen Testaments. Nach ihm tritt die „Urparadoxie des neutestamentlichen Christusbildes“ in den Berichten der Evangelien ebenso hervor wie bei Paulus. Jener königliche, göttliche, zukünftige Richter und Erlöser der ganzen Welt, des ganzen Kosmos, wird als diakonos und doulos beschrieben:

„Dadurch ist er der eschatologische Erlöser und Befreier, daß er der schlechthin Dienende ist, und daß dieses Diakonsein seine Gesamtsendung umspannt, von dem Kind in der Krippe bis zum Tode am Kreuz, also eine Lebenshingabe, die sämtliche Handlungen, sämtliche Taten, sämtliche Worte seines geschichtlichen Daseins umfaßt und umspannt.“⁴⁵⁰

H. D. Wendland meinte, dass als Folge dieser christologischen Revolution die ganze antike Wertordnung zerbrechen und letztlich die ganze antike, hierarchische und patriarchalische Gesellschaftsordnung umstürzen musste.

Aber nicht nur diese gesellschaftspolitische Konsequenz von weltgeschichtlicher Tragweite war hier, zumindest virtuell, vorbereitet. Sondern auch die anthropologischen und ekklesiologischen Konsequenzen wirkten wie Umpolungen und Umwertungen aller menschlichen Werte. Christus lebt unter seinen Änhängern als der Dienende und begründet die „diakonische Existenz der Gemeinde“.

H. D. Wendland hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Trennung von sakramentalem Leben und Empfangen der Kirche und von diakonischer Existenz, die bis heute üblich ist, weder in der Bibel noch bei M. Luther⁴⁵¹ irgendeinen Anhaltspunkt hat. Sondern im sakramentalen Geschehen, in Taufe und Herrenmahl, vollziehe sich die Ausrüstung der Jünger mit dem Charisma der Christusliebe und die Bevollmächtigung zur diakonischen Existenz, zum diakonischen Zeugnis der Liebe in der Welt. Die Gemeinde werde so zur dynamisch begriffenen eschatologischen Gegenform zur Welt des Elends und der Sünde. Und sie werde hineingezogen in die Existenzform Christi als diakonos

⁴⁵⁰ H. D. Wendland: „*Christos Diakonos*“. In: H. D. Wendland: *Die Kirche*. 182.

⁴⁵¹ Sieh seinen Sermon vom heiligen Abendmahl von 1519.

und *doulos*. D. Bonhoeffer hat dies in die Worte gefasst „Christen stehen bei Gott in seinem Leiden.“⁴⁵²

Diese Überlegungen H. D. Wendlands haben in einer Fundamentalunterscheidung eine Zuspitzung. Denn die diakonische Christuspräsenz hat eine zweifache Form: Einerseits geht es um die ungeheure Spannung dieser Existenz in seinen Knechten, seiner Gemeinde mit ihrer Fülle diakonischer Charismen. Zugleich geht es um die „verborgene Präsenz desselben Christus als des in den Tiefen des Weltelends und des Weltleidens in eigener Person verborgen anwesenden und anzutreffenden Herren der Welt“.

Im Zusammentreffen dieser doppelten Existenzform Christi ergibt sich inmitten der Welt eine Bewegung, die keine unfassliche, metaphysische und paradiesische Wirklichkeit begründet, sondern in der Welt auf die verborgene göttliche Humanität verweist.

Der unter anderem in den Makarismen über die Barmherzigen und Friedfertigen beschriebene Anbruch der Gottesherrschaft zeigt, dass der Umsturz die weltlich-sozialen Relationen und Gefüge ganz elementar betrifft. Es handelt sich um „ganz menschliche Werke und Taten mit ganz menschlichen, irdischen Mitteln“: das Besuchen von Gefangenen, das Speisen von Hungernden, das Tränken von Dürstenden.

H. D. Wendland führt dazu weiter aus:

„Nichts anderes als die Menschlichkeit, die Humanität, aber eben auch die verborgene göttliche Humanität dieser guten Werke ist es, was von uns in der Diakonie erwartet und verlangt wird.“⁴⁵³

Mit dieser, hier nur kurz angedeuteten biblischen Begründung von Diakonie hat H. D. Wendland einen Horizont eröffnet. In diesem soll sich auch in der Gegenwart die diakonische Existenz der Kirche und jedes Christen bewähren. Dass es dabei Missverständnisse und Streit geben kann ist schon deshalb nicht verwunderlich, weil die Kirche in der Gegenwart Herausforderungen und Versuchungen ausgesetzt ist, die sie in ihrer Geschichte so noch nicht erfahren hat. Deshalb hat H. D. Wendland aus seinem Ansatz die Konsequenz gezogen, Diakonie als personale und gesellschaftliche Aufgabe der

⁴⁵² Vgl. D. Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*. München 1951. 242, 244 und 247.

⁴⁵³ H. D. Wendland: „*Christos Diakonos*“. In: H. D. Wendland: *Die Kirche*. 187.

Gegenwart zu begreifen: „Gesellschaftliche Diakonie der Kirche vereinigt Person und Gesellschaft durch dienende Liebe.“⁴⁵⁴

Dabei können die strukturellen Bedingungen und Konsequenzen von Diakonie ebenso wenig aus der Reflexion ausgeklammert werden wie die ökumenischen und weltweiten diakonischen Dimensionen. Dies aber muss zu einer Erweiterung der diakonischen Identität der Christenheit im Sinne von Universalität des Christusdienstes und des Dienstes der Kirche führen. Sonst erstarrt die Diakonie in Perspektivlosigkeit und additivem Pragmatismus.

Deshalb hat H. D. Wendland den Vorwurf zurückgewiesen, er missbrauche den Begriff Diakonie, der ausschließlich „Hilfe des Christen für den einzelnen, notleidenden Mitmenschen“ meine. Theologen haben die These vertreten, der biblische Begriff Diakonie sei ausschließlich mit dem kirchlichen Amt der Gemeindeleitung verbunden. Die Liebestätigkeit aller Christen und die Diakonie der Gemeinde bzw. Kirche unterschieden sich voneinander wie allgemeines Priestertum und Amt.

Gegenüber dieser These betonte H. D. Wendland die „Vielfalt“ bzw. den „Pluralismus“ der Diakonie „in ihren Ämtern und Tätigkeiten“, wodurch er auch die professionellen Ämter in die Diakonie eintrug. Evangelikale Theologen haben gelegentlich einen solchen Universalismus bestritten. Die „Brüder“, an die Christen verwiesen werden, seien in erster Linie die Glaubensgenossen (Gal 6, 10). Und die „geringsten Brüder“ in der Geschichte vom Großen Weltgericht seien die verstreuten Christen. Und das Weltgericht (Mt 25, 31 ff.) gelte dem Verhalten von Nichtchristen gegenüber Christen. Durch eine solche Interpretation werden alle Ansätze, Spannungen und Dimensionen, die H. D. Wendland herausgearbeitet hat, aufgehoben zugunsten einer radikalen Insiderdiakonie christlicher Vereine und Bruderschaften ohne Weltbezug.

Mit seinem theologischen Ansatz hat H. D. Wendland dem Selbstverständnis und der Praxis von Diakonie implizit zwei Anfragen gestellt:

1. Ist Diakonie dem Leben der Gemeinde vor Ort nur ein äußeres Element; ein Superadditum? Oder verstehen sich die Gemeinden als diakonische Gemeinden im Sinn ihres christologischen Urbildes?

⁴⁵⁴ H. D. Wendland: *Das Recht des Begriffs „gesellschaftliche Diakonie“*. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*. 10. Jahrg.. 1966. 171-176. Zitat 176.

2. Konnte Diakonie in den vergangenen Jahrzehnten entdecken, was es mit der verborgenen Wirksamkeit des Christos diakonos bzw. Christos doulos in der heutigen Welt auf sich hat.

In H. D. Wendlands Arbeit „*Fragen der ökumenischen Sozialethik*“ aus den späten 1960er Jahren findet sich ein Hohes Lied auf die Liebe, das auch Nachgeborenen Hoffnung und Ermutigung geben kann:

„Die Liebe setzt sich um in die Forderungen und Taten der Humanität, der sozialen Gerechtigkeit, des sozialen und politischen Friedens. Die Liebe benutzt alle Hilfsmittel der modernen Technik und Wissenschaft, um zur konkreten Hilfeleistung zu gelangen. Andererseits aber überschreitet die Liebe alle Grenzen der Humanität, besonders etwa dann, wenn sie zum Opfer um des Nächsten willen wird, was niemand fordern kann außer die Liebe selbst. In der Kritik aller sozialen Mängel und in der Aufdeckung bisher verborgener Nöte trägt die Liebe zur ständigen Reinigung und Reform der Gesellschaft bei. Sie verfällt nicht der Utopie einer vollkommenen Gesellschaft, sie begibt sich vielmehr auf den Weg realer, geschichtlicher Reformen und Hilfeleistungen, ohne sich doch in bloße Einzelhandlungen zu verlieren. Sie ist vielmehr durchaus revolutionär darin, daß sie alle Reformen auf das Endziel einer menschenwürdigen Gesellschaft in Freiheit und Gerechtigkeit bezieht und dadurch erst die Einzelreformen wirksam und dauerhaft macht.“⁴⁵⁵

6.3 Zum Ansatz P. Philippis

6.3.1 Zur Person P. Philippi

Paul Philippi wurde am 23. November 1923 in Kronstadt, in Siebenbürgen, in Rumänien geboren. Dort verbrachte er auch seine Jugend. Und er ist bis heute seiner Heimat intensiv und tatkräftig verbunden geblieben. Während des Zweiten Weltkrieges wurde er in die deutsche Wehrmacht eingezogen. Und 1945 kam er für zwei Jahre in amerikanische Kriegsgefangenschaft.

⁴⁵⁵[36] H. D. Wendland: *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft*. Göttingen 1969. 38.

Von 1947 bis 1952 studierte er an den Universitäten in Erlangen und Zürich evangelische Theologie und Geschichte. In Erlangen erhielt er seine entscheidende wissenschaftliche Prägung von den lutherischen Theologen W. Elert und P. Althaus. Von P. Althaus wurde er auch zur Promotion angeregt.

1954 kam P. Philippi als Assistent von H. Krimm ans Diakoniewissenschaftliche Institut in Heidelberg. 1957 promovierte er bei P. Althaus in Erlangen in Systematischer Theologie. Das Thema seiner Doktorarbeit lautete *Abendmahlsfeier und Wirklichkeit der Gemeinde*. 1963 wurde er mit der Arbeit *Die Vorstufen des modernen Diakonissenamtes (1789-1848)* habilitiert.

Von 1971 bis 1985 war P. Philippi Professor und Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg. Am 20. Januar 1993 hat er an der Universität Heidelberg die Abschiedsvorlesung gehalten. 1974 wurde ihm von den Vereinigten Protestantisch-Theologischen Instituten Klausenburg-Hermannstadt, in Rumänien, die Ehrendoktorwürde verliehen. 1979 war er Gastprofessor am Theologischen Institut in Hermannstadt. Und von 1983 bis 1994 war er Ordinarius an diesem theologischen Institut. Nach dem fast unblutigen Sturz des kommunistischen Regimes in Rumänien, 1989, gründete er das Demokratische Forum der Deutschen in Rumänien. Und seit 1992 ist er Vorsitzender dieses Forums.

6.3.2 Zur Diakoniethologie P. Philipphis

Am 20. Januar 1993 hat P. Philippi an der Universität in Heidelberg seine Abschiedsvorlesung gehalten. Als Thema wählte er *Die soziale Dimension lutherischer Ekklesiologie*. Darin betonte er noch einmal, worauf es ihm als akademischer Lehrer bei der Bestimmung von Diakonie ankam:

„Als ich 1954 in Heidelberg zu arbeiten begann, beherrschte die Exegese das Interesse der studentischen Generation. So habe ich zuerst meinen Versuch einer biblisch entwickelten christologischen Grundlegung und Integration diakonischer Ekklesiologie vorgelegt. Das immer wieder als Spitzensatz zitierte Ergebnis lautete: Wer von der Diakonie recht reden will, muss von der rechten Gemeinde reden ... Diakonie ist nach dem Neuen Testament keine Haltung und Einstellung des Einzelnen, wie wohl sie beim Einzelnen eine Haltung und Einstellung voraussetzt. Diakonie heißt auch nie die Liebestä-

tigkeit des Einzelnen, obwohl im Neuen Testament die Nächstenliebe des Einzelnen auch beschrieben wird. Nicht einmal die Einstellung und Einschaltung von Christen in Probleme der Gesamtgesellschaft ist das präzise Thema der Diakonie, so sehr es auch das Thema ihrer Zwillingschwester, der Sozialethik ist. Auch stehen Diakonie und Mission in keinem notwendigen additiven Zusammenhang, so als sei diakonisches Handeln ohne missionarisches Ziel gegen das Evangelium. Beide, Diakonie und Mission, haben gemeinsam einen Bezugspunkt: die Gemeinde. Jedoch so, dass Diakonie in einem präzisen Wortgebrauch nur für das in der Gemeinde verantwortete und der Gemeinde anvertraute verbindliche Zusammenwirken im Bezugfeld sozialer Not verwendet werden sollte ... Diese These wertet die Begriffe Mission, Liebestätigkeit, Nächstenliebe, Sozialethik in keiner Weise ab. Aber sie will der inflatorischen Entwertung des Begriffs Diakonie wehren helfen.⁴⁵⁶

P. Philippi hat die Gründe für die marginale Rolle, die die Diakonik im theologischen Ausbildungsgang von Pfarrern folgendermaßen angegeben:

Erstens sei sie das Erbe der Reformation, die gegenüber der sogenannten Werkgerechtigkeit die Verkündigung in den Mittelpunkt rückte. Zweitens komme sie von der Vorherrschaft einer Wort-Gottes-Theologie, bei der der Pfarrer als Verkündiger und Zeuge im Mittelpunkt stehe. Drittens sei die Diakonie, abgesehen von J. H. Wichern, meist unreflektiert auf den Plan getreten. Aus diesen Gründen sei die Diakonie aus dem Sichtbereich der Theologen bzw. Pfarrer verschwunden.⁴⁵⁷

Nach P. Philippi sollte das diakonische Anliegen in die Theologie als Wissenschaft und das Theologiestudium aufgenommen werden. Dazu hat er an der Universität Heidelberg mit dem diakoniewissenschaftlichen Zusatzstudium, dem er sich ganz widmete, wichtige Impulse gesetzt. Dieses hat in der theologischen Ausbildung einen festen Platz erhal-

⁴⁵⁶ Der Titel von P. Philipphis Abschiedsvorlesung am 20. Januar 1993 lautete „*Die soziale Dimension lutherischer Ekklesiologie*“. Sie ist veröffentlicht in M. Järvelainen: *Gemeinschaft in der Liebe. Diakonie als Lebens- und Wesensäußerung der Kirche im Verständnis Paul Philipphis*. Heidelberg 1993. 151-167.

⁴⁵⁷ Vgl. P. Philippi: „*Diakonik. Diagnose des Fehlens einer Disziplin*“. In: *Pastoraltheologie*. 72. Jahrg.. 1983. Heft 4. 177 ff..

ten. Und es vermittelt nicht nur Theologen, sondern auch Professionellen aus anderen helfenden und heilenden Berufen Grundkompetenzen diakonischer Arbeit.

P. Philippi hat das Verständnis von Diakonie H. Krimms, des Gründungsleiters des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg, weiterentwickelt. Diakonie ist für ihn Wesenselement der christlichen Gemeinde; und deshalb auch der Lehre der Kirche.

Diesen Grundgedanken hat P. Philippi in zahlreichen Publikationen vertieft: Die Abendmahlfeier ist für ihn Manifestation der diakonischen Existenz der Gemeinde. Das diakonische Amt der Kirche ist dem Amt der Wortverkündigung konstitutiv zugeordnet.

P. Philippi hat diese Sicht in historischen Untersuchungen und schließlich 1963 in seinem Hauptwerk „*Christozentrische Diakonie*“ systematisch entfaltet.⁴⁵⁸

Mit seinem umfassenden Entwurf zielte P. Philippi auf eine systematisch-theologische Ortsbestimmung der Diakonie, die auf einer christologischen und ekklesiologischen Begründung und Wesensbestimmung gründet. Aus der diakonischen Grundstruktur des Christusereignisses folgt die christologische Prägung der Kirche.

Diakonie ist das Strukturprinzip und die Lebensform der Gemeinde. Sie ist Wesensmerkmal der Kirche und zielt durch die Strukturen zwischenmenschlicher Gemeinschaftsbeziehung auf Bewährung der in Christus genauten Gottesherrschaft. Diakonie meint die „solidarische Zuwendung des stärkeren Gliedes zum schwächeren innerhalb der Bezüge dieses alten, aber nach den Maßen des neuen Äons“⁴⁵⁹

P. Philippi versteht Diakonie wesentlich als Grundordnung der christlichen Gemeinde und als Handeln innerhalb der Gemeinde. Und er unterscheidet sie von der Mission als dem nach außen gerichteten Handeln. Diakonie ist nicht einfach Teil der Sozialethik.

Motivation und Kraft der Diakonie ist die Liebe. Dabei markiert aber nicht die Linie Predigt-Glaube-Liebestat den systematischen Ort der Diakonie in der Theologie. Diakonie wurzelt vielmehr in dem der Gemeinde gestifteten Abendmahl und der darin begründeten sozialen Verbindlichkeit brüderschaftlichen Lebens in der Gemeinde.

⁴⁵⁸ Vgl. dazu vor allem seine Habilitationsschrift von 1963, P. Philippi: *Die Vorstufen des modernen Diakonissenamts (1789-1848) als Elemente für dessen Verständnis und Kritik. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Wesen der Mutterhausdiakonie*. Neukirchen-Vluyn 1966.

⁴⁵⁹ P. Philippi: *Die Vorstufen*. 207.

In seinem Hauptwerk „*Christozentrische Diakonie*“ hat P. Philippi versucht, vor dem Hintergrund biblisch-reformatorischer Überlieferung die diakonische Grundstruktur der Gemeinde neu zu bestimmen. Dabei dienten seine biblischen und systematischen Erhebungen dem Ziel, die soziale Wirklichkeit gegenwärtiger Gemeinde in ihrer christologischen Qualität diakonisch zu strukturieren.

Demnach ist die soziale Wirklichkeit des Herrenmahls die ursprüngliche Manifestation wechselseitigen Dienstes. Diakonie ist als kontinuierliche, geordnete Verantwortung der Gemeinde mit dem Amt verbunden. Sie ist Teil der Gemeindeleitung bzw. des Amtes und insofern von der Nächstenliebe des einzelnen Christen im Priestertum aller Gläubigen unterschieden.

In der „gemeindlichen Führungsordnung“ soll dem Diakonenamt neben dem Bischofsamt sein dem *genus diakonicum* entsprechender Ort wiedergegeben werden.

P. Philippi schreibt dazu:

„Bischofsamt und Diakonenamt entsprechen einander wie *genus majesticum* und *genus diakonicum* in der Christologie.“ „Im Rahmen des einen Amtes der gemeindlichen Führungsordnung haben die Diakone ihre Gemeinde hinsichtlich aller leiblichen und materiellen Nöte ... verantwortlich zu überblicken und mitleidend zu ihrer christusgemäßen Gestalt zu bestimmen.“⁴⁶⁰

Die Zuspitzung dieses Diakoniekonzeptes auf die Führungsordnung und das Amt der Gemeinde hat auch Wirkungen in der Praxis der Kirche. Zwei Beispiele:

In den „Leitlinien zum Diakonat“, die er mitverfasst hat, war P. Philippi bemüht, dem „Diakonischen Werk der EKD“ eine theologische Basis und Richtung zu geben. Dabei trägt der Entwurf einer Gemeindeordnung seine Handschrift.⁴⁶¹ Es galt, den Gedanken einer „geistlich geprägten Dienstgemeinschaft“ in der Mitarbeiterstruktur zu verankern. Das Amt der Diakone und Diakoninnen wird dem „Diakonat der Gemeinde“ konstitutiv zugeordnet. Und es werden Schritte vorgezeichnet, um die Berufsidentität der

Diakone und Diakoninnen zu stärken und in seiner Kompetenz zu erweitern. Ferner sollte als Konsequenz aus den sogenannten Leitlinien durch die Einführung eines „Dia-

⁴⁶⁰ P. Philippi: *Christozentrische Diakonie*. Stuttgart 1963. 282 f.

⁴⁶¹ „Leitlinien zum Diakonat und Empfehlungen zu einem Aktionsplan“. Am 9. April 1975 von der Diakonischen Konferenz verabschiedet. In: *Satzung des Diakonischen Werkes der Ev. Kirche in Deutschland e. V. und sonstige Rechtsgrundlagen*. 3. Aufl.. 1961. 61 ff..

conicums“ eine Qualifizierung für das Diakonenamt für alle diejenigen erreicht werden, die in der diakonisch-sozialen Arbeit der Kirche mitwirken wollen.⁴⁶²

Zusammenfassend kan man sagen:

Die Arbeiten P. Philippis bieten eine systematische Neubesinnung auf die diakonische Wirklichkeit der Gemeinde, ihre diakonischen Binnen- und Amtsstrukturen und ihre Wirkungen nach außen in die Gesellschaft und den Staat. P. Philippi hat auch den Austausch zwischen Theologie und Diakonie fortgesetzt und angeregt. Sein Ansatz hat die theologische Diskussion stark befruchtet. Sein Verdienst bleibt die Zumutung, Diakonie vom Zentrum der biblischen Botschaft her zu verstehen, sie in die Lehre von der Kirche einzufügen und der Kirche die Dimension sozialer Verbindlichkeit einzuprägen.

6.4 Zum Ansatz U. Bachs

6.4.1 Zur Person U. Bach

Ulrich Bach wurde 1931 in Solingen geboren. Er besuchte in Bochum und während des Zweiten Weltkrieges in Frankfurt am Main und Bad Homburg die Schule. Nach drei Semestern Studium der evangelischen Theologie in Wuppertal und Münster erkrankte er 1952, mit 21 Jahren, an Kinderlähmung bzw. Polio. Seitdem lebt er im Rollstuhl.

Er schloss sein Studium in Bonn ab. Und nach dem Ersten Theologischen Examen war er Vikar in Wittekindshof; einer Anstalt für Geistigbehinderte in der Näh von Bad Oeynhausien. Nach dem Zweiten Theologischen Examen wurde er Synodalvikar der Synode Dortmund-Nordost.

Seit 1962 ist er Pastor in den Orthopädischen Anstalten in Volmarstein an der Ruhr und Dozent für Neues Testament und Dogmatik an der Diakonenanstalt Martineum in Witten. Er hat als Ehrendoktor der Evangelisch Theologischen Fakultät an der Ruhr-Universität in Bochum einen Lehrauftrag für Diakonie und Theologie. Er lebt, inzwischen emeritiert, in Rönsal. Am 22. Oktober 2002 wurde U. Bach in Berlin mit dem Johann-Hinrich-Wichern-Preis ausgezeichnet.

⁴⁶² Vgl. P. Philippi/R. Leudesdorff: „*Diakonikum. Ein Reformvorschlag*“. In J. Albert Hrsg. (1984): *Paul Philippi: Diakonika. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung.*

6.4.2 Zur Diakoniethologie U. Bachs

Seine Erkrankung, 1952, führte zu einem großen Bruch im Selbstverständnis und theologischen Denken von U. Bach. Von nun an fragte er immer wieder, was es bedeutet, als behinderter Mensch, Geschöpf, Ebenbild Gottes und Mitmensch in der Gesellschaft zu leben.

Das sind sicher alte und fundamentale Fragen. Aber in ihrer besonderen Zielrichtung sind sie dramatisch und aufregend. Denn was geschieht in der durchschnittlichen Praxis. Dort werden fast immer die sogenannten Gesunden und physisch und intellektuell Leistungsfähigen verherrlicht. Ihr Sein wird als das eigentliche, gesunde und runde Menschsein bewertet und gefeiert.

Das impliziert aber, dass ein behinderter Mensch in einer Depravierung lebt; eine mindere, defizitäre Ausgabe von Mensch, eine bedauerliche, mitleiderregende „Panne“, eine „Randfigur“, ein „Außenseiter“ ist, zu dem sich der Gesunde herabneigen muss.

Das Denkschema ist: Der Gesunde hilft dem Behinderten, der Normale gibt sich mit dem Unnormalen ab. Das lässt sich sogar herzerreißend verkaufen. Diese grundsätzliche Unterscheidung zwischen Gesunden und Kranken, Behinderten und Nichtbehinderten, ist in fast allen Gesellschaften vorherrschend. Sie bestimmt fast durchweg das Reden und Verhalten im Alltag.

U. Bach hat nun, nicht billig anklagend, sondern mehr werbend versucht, deutlich zu machen, dass diese Einstellung inhuman ist; und dass sich von ihr her keine solidarische Partnerschaft zwischen Behinderten bzw. Kranken und Nichtbehinderten bzw. Gesunden entwickeln kann. Für ihn ist es eine Entmündigung des Menschseins der Behinderten bzw. Kranken, wenn man etwas für sie tut, ohne sie in gleichwertiger Partnerschaft als Mitmenschen anzunehmen, bzw. wenn man sie unter dem Mantel von Fürsorge und Barmherzigkeit zu Objekten des eigenen Tuns macht.⁴⁶³

⁴⁶³ Vgl. G. Brakelmann: *Ein ekklesiologischer Traum. Laudatio auf Pfarrer Ulrich Bach*. In: M. Schibilsky Hrsg.: *Kursbuch Diakonie. Ulrich Bach zum 60. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn 1991. 1-4.

Eine wesentliche Voraussetzung im Ansatz von U. Bach betrifft das Verhältnis von theologischem Denken und Reden einerseits und diakonischem Handeln andererseits.⁴⁶⁴ Nach U. Bach kann Theologie nie „neutral“ sein. Sondern sie bewirkt stets etwas.⁴⁶⁵ Und sie fördert eine Einstellung, die Leben schützt oder es gefährdet. U. Bach geht davon aus, dass menschliches Denken von einer bestimmten Kultur bzw. Wirklichkeit her geprägt ist. Es kann aber durch Bewusstwerdung verändert werden. Und als verändertes Bewusstsein wirkt es wieder auf eine Veränderung der Kultur, des geistigen Klimas und der Praxis.⁴⁶⁶

Nach U. Bach lebt jeder Mensch, wenn er theologische Aussagen formuliert, bewusst oder unbewusst, in einem bestimmten Kontext, einer bestimmten Biographie und an einem bestimmten theologischen Ort. Er hat z. B. bestimmte Ängste und Wünsche.⁴⁶⁷ Zu U. Bachs eigenem theologischem Ort, seiner Kontextbezogenheit gehören die Konkrektion und Eingrenzung, dass er im Rollstuhl lebend Theologie treibt; dass er über Tun ermöglichende Philosophie nachdenkt als Christ, und über Diakonie als Behinderter und Mitarbeiter in der Behindertenarbeit.

U. Bach hat an vielen Beispielen gezeigt, wie eine bestimmte Theologie, die er in Anlehnung an E. Käsemann „Baals-Theologie“⁴⁶⁸ genannt hat, dazu beiträgt, dass alte, kranke und behinderte Menschen an den Rand gedrängt und diskriminiert werden.

⁴⁶⁴ Vgl. U. Bach: *Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie*. Göttingen 1986. 194 ; U. Bach: *Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein. Wege zu einer diakonischen Kirche*. Neukirchen-Vluyn 1986, 119; U. Bach: *Heilende Gemeinde?. Versuch, einen Trend zu korrigieren*. Neukirchen-Vluyn 1988. 10, 62 ff.; U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt. Wider den Sozialrassismus in Theologie und Kirche*. Neukirchen-Vluyn 1991. 18.

⁴⁶⁵ U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt*. 199.

⁴⁶⁶ G. Brakelmann: *Ein ekklesiologischer Traum*. 4.

⁴⁶⁷ U. Bach: *Boden unter den Füßen*. 32 ff.; U. Bach: *Heilende Gemeinde?* 66; U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt*. 139.

⁴⁶⁸ Während einer Podiumsdiskussion auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1967 in Hannover sagte E. Käsemann: „Gott erscheint in der Bibel immer gleich in einer Alternative, nämlich als Baal und als Jahve, als Gott Jesu oder als Gott, der in der Gestalt der Götzen auftritt ... Ich möchte mich auf den verlassen, den Jesus am Kreuz anruft, auf keinen anderen. Über die Frage, ob es Gott gibt, im allgemeinen zu sprechen, hat keinen Sinn ... Die Frage aber, wer Gott sei, ob Jahve oder Baal, die muß unbedingt

Diese Theologie geht davon aus, „dass der Mensch normalerweise gesund, stark und arbeitsfähig“ ist.⁴⁶⁹ Sie ist eine Ideologie der Stärke, die den Bedürfnissen der Mächtigen, genauer des mittleren bis höheren Bürgertums entspricht, „vorausgesetzt, diesem Bürgertum begegnet nichts Aussergewöhnliches“⁴⁷⁰. Sie ist eine „Naiv-Theologie“ im „Umfeld der intakten und einigermaßen leistungsstarken Normalchristen“⁴⁷¹

In der Baals-Theologie werden Gott und sein Wesen mit Begriffen wie Oben, Herrlichkeit, Licht, Allmacht, Stärke und Klarheit beschrieben.⁴⁷² In kranken, leidenden und behinderten Menschen erblickt sie letztlich nichts anderes als defizitäre Existenzen, in denen gottwidrige Mächte am Werk sind.⁴⁷³ Nach diesem Typ von Theologie gehören Niedrigkeit und Ohnmacht Gottes, die in Krippe und Kreuz ausgedrückt sind, nicht zum eigentlichen Wesen Gottes.⁴⁷⁴ Nach U. Bach ist dieser Gott Baal; ein menschlichen Wunschvortellungen angepasster Gott.⁴⁷⁵

U. Bach lehnt solche Theologien als unbiblisch ab. Dabei besteht nach ihm das Rassistische darin, dass vor allem mit neutestamentlichen Heilungswundern als ethischer Basis ein theologischer Unterschied behauptet wird zwischen dem Gesunden als eigentlich von Gott gemeintem Menschen und dem Kranken als so von Gott nicht Gemeintem.⁴⁷⁶ Sie gehören zur gefallenen Schöpfung und zur Ungnade und werden zu theologischen Randfiguren.

beantwortet werden. E. Käsemann. In: *Deutscher Evangelischer Kirchentag. Hannover 1967. Dokumente.* Stuttgart und Berlin 1967. 456 f..

⁴⁶⁹ U. Bach: *Dem Traum entsagen.* 124.

⁴⁷⁰ U. Bach: *Dem Traum entsagen.* 24.

⁴⁷¹ U. Bach: *Heilende Gemeinde?* 64.

⁴⁷² Vgl. U. Beck: *Boden unter den Füßen.* 196 f.; U. Bach: *Dem Traum entsagen.* 21, 23; U. Bach: *Heilende Gemeinde?* 38, 53; U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt.* 15 ff., 53, 68 f., 148 ff., 193 ff..

⁴⁷³ Vgl. U. Bach: *(Biblische Theologie.) Förderung oder Korrektur?* In: U. Bach: „Gesunde“ und „Behinderte“: *gegen das Apartheidsdenken in Kirche und Gesellschaft.* Gütersloh 1994. 108.

⁴⁷⁴ U. Beck: *Boden unter den Füßen.* 197, 200.

⁴⁷⁵ U. Bach: *Boden unter den Füßen.* 195, 204; U. Bach: *Dem Traum entsagen.* 7, 168.

⁴⁷⁶ U. Bach: *Boden unter den Füßen.* 100; U. Bach: *Dem Traum entsagen.* 27; U. Bach: *Heilende Gemeinde?* 32; U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt.* 53 f., 62, 75, 100, 116, 184, 189.

U. Bach wehrt sich vehement dagegen, dass Teile der Wirklichkeit ausgeblendet werden. Und er verwirft eine gespaltene Anthropologie und eine „Sonder“theologie für behinderte Menschen, denn in einem solchen Denken steckt für ihn ein Ab- und Aussondern dieser Menschen.⁴⁷⁷

U. Bach spricht von einem versteckten und teilweise unbewussten „Theologischen Sozialrassismus“⁴⁷⁸, von einer „Apartheidstheologie“⁴⁷⁹, die eine Segregationsgesellschaft widerspiegelt und reproduziert. Er meint damit zwei Typen von Theologie: Eine „entwickelt aus der Sicht der Mächtigen“ und „eine entwickelt aus der Sicht der Kleinen Leute“; eine „Herrschaftstheologie“ und eine „diakonische Theologie“.⁴⁸⁰

Nach U. Bach sind das Wesen und die „eigentlichen Regierungsgeschäfte“ von Jahwe, im Gegensatz zu denen von Baal, Niedrigkeit, Krippe, Kind, Windeln und Kreuz⁴⁸¹, wobei diese Kennzeichen für Armut, Hilfsbedürftigkeit und Ohnmacht stehen. Der Gott der Bibel ist ein Gott, der nicht nur heilt, sondern auch zerschlägt (Vgl. Dtn 32, 39.). Sein Heilen bedeutet oft das Wiederherstellen einer gestörten Beziehung (Vgl. Ps 147.) Jahwe ist Urheber auch leidvoller Ereignisse und bleibt den Menschen in den „groben Brocken“, die er ihnen zumutet, verbunden.⁴⁸² Nur so ist die Kontinuität seines Schöpferseins, sein schöpferisches Dabei-Sein durchgehalten.

Jahwe führt in die Wüste und ans Kreuz. Christus der Gekreuzigte ist Mittel und Ausgangspunkt wahrer Theologie und wahrer Erkenntnis Gottes.⁴⁸³ Nach U. Bach will eine „Baal-Theologie“ das „Unten rasch ins Oben transformieren“⁴⁸⁴. Die Jahwe-Diakonie dagegen glaubt an den „Gott im Unten“.⁴⁸⁵

⁴⁷⁷ U. Bach: „Gesunde“ und „Behinderte“. 58 ff..

⁴⁷⁸ U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt*. 11, 25, 41, 53, 58, 73, 155; U. Bach: „Gesunde“ und „Behinderte“. 100.

⁴⁷⁹ U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt*. 11, 195; U. Bach: „Gesunde“ und „Behinderte“. 100.

⁴⁸⁰ U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt*. 10.

⁴⁸¹ U. Bach: *Boden unter den Füßen*. 200.

⁴⁸² U. Bach: *Boden unter den Füßen*. 41, 201; U. Bach: *Dem Traum entsagen*. 33, 47; U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt*. 21 ff., 153.

⁴⁸³ Vgl. U. Bach: *Dem Traum entsagen*. 30, 46 f., 99, 107 ff., 120, 168 f.; U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt*. 37, 154, 158.

⁴⁸⁴ U. Bach: *Boden unter den Füßen*. 197.

⁴⁸⁵ U. Bach: *Boden unter den Füßen*. 201.

Christus hat die Liebe Gottes gerade in seinem Leiden offenbart. Im Kreuzesgeschehen, im Erkennen Christi in Leiden und Schwachheit, werden menschliche Normen, Vorstellungen, Wertmaßstäbe im Hinblick auf Gott und den Menschen krass korrigiert.

Das Gottsein Gottes besteht darin, der Gekreuzigte zu sein. Er ist der „Gott im Unten“.⁴⁸⁶ Dass der menschengewordene Gott das Unterwegssein Gottes in Person bedeutet, ist im Schrei am Kreuz auf die Spitze getrieben. Das hat Konsequenzen für die theologische Anthropologie, die Ekklesiologie und die Diakonie. Für Behinderte folgert U. Bach daraus: „Das Sterben Jesu war keine Katastrophe. Weil Gott schöpferisch dabei war, wurde dieses Sterben die Rettung. Behinderung muss keine Katastrophe sein.“⁴⁸⁷

U. Bach wendet sich gegen Theologie, die „Gesundheit, Stärke und Glück“ einseitig dem Deus revelatus, dem offenbarten Gott, zuordnet, dagegen Krankheit, Behinderung und schweres Leid als dem Deus absconditus, dem verborgenen Gott, zugehörig erklärt. Der menschengewordene Gott ist sowohl Helfender als auch Hilfsbedürftiger, auf Hilfe Angewiesener.⁴⁸⁸ Jesus Christus kommt in der Schwachheit zur Vollendung. Seine Kraft ist in den Schwachen mächtig (2 Kor 12, 9). U. Bach fordert den Abschied von einer „vulgär-religiösen Hauptsache-gesund-Ideologie“ und von einem inhumanen Leistungsdenken.⁴⁸⁹ Es gibt gelingendes Leben auch bei äußerem Nicht-heil-Sein. Für U. Bach gehört das Defizitäre in eine Definition des Humanums mit hinein.⁴⁹⁰ In seinem Defizitärsein und seinem Angewiesensein auf andere ist der Behinderte ein typischer Mensch.⁴⁹¹

Wogegen U. Bach sich wendet, ist eine *theologia gloriae*, eine Herrlichkeitstheologie, die so tut, als bestünde zwischen Gott und Leid ein unüberbrückbarer Gegensatz; und als habe Gott mit Gesundheit, Stärke und Macht einen Pakt geschlossen.

⁴⁸⁶ U. Bach: *Boden unter den Füßen*. 205.

⁴⁸⁷ U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt*. 28.

⁴⁸⁸ Man denke an das Kind in der Krippe, die Flucht nach Ägypten, Gethsemane und Golgotha.

⁴⁸⁹ U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt*. 164.

⁴⁹⁰ U. Bach: *Der behinderte Mensch. als Thema der Theologie*. In: J. Moltmann: *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*. Neukirchen-Vluyn 1984. 96.

⁴⁹¹ Vgl. U. Bach: *Boden unter den Füßen*. 15, 130, 210; U. Bach: *Dem Traum entsagen*. 16, 129.

Die Kirche, die U. Bach anstrebt, ist eine diakonische Kirche bzw. diakonische Gemeinde. Nach ihm bedeutet Kirche: Verschiedene gehören verbindlich zusammen, und ihr Lebensstil ist Diakonie.⁴⁹² Mit M. Luther meint U. Bach, Kirche sei ein Patientenkollektiv⁴⁹³, eine Art Krankenhaus, in dem es neben dem Arzt Jesus Christus nur Kranke gibt.⁴⁹⁴ Diakonische Kirche ist Kirche der Kleinen Leute, der auf Barmherzigkeit Angewiesenen; Kirche im Unten; bereit im ihrem Bekenntnis zu dem Gott im Unten.⁴⁹⁵

Die Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern zeigt: Gottes Barmherzigkeit kennt keine Grenzen.⁴⁹⁶ Sie ist Versöhnung mit Gott. Jesus stiftete eine neue Gemeinschaft zwischen Menschen, die sich von Gott abgrenzen und gegenseitig ausgrenzen.

U. Bach hat dieses Anliegen auf die Formel gebracht: „Getrenntes wird versöhnt!“ Darin sieht er die zentrale Aufgabe von Kirche und Diakonie.

U. Bach geht es darum, „die theologische Reflexion der Größen ‚Leistung‘ und ‚Gesundheit‘ (bzw. von deren Gegenteil) als ‚abendländische Befreiungstheologie‘ durchzuführen“.⁴⁹⁷ Dabei fragt er als jemand, der in einem westeuropäischen Land lebt, nach den für diesen Kontext typischen „konkreten gesellschaftlichen Bedingungen, Versklavungen, Lebenserschwernissen“⁴⁹⁸. Und er stellt die versklavende Wirkung einiger Normen fest; z. B. das Gesundheitsideal und das Leistungsdenken. Die Art und Weise, wie die Begriffe Leistung und Gesundheit in der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland „ideologisch vergötzt“ werden, ist für U. Bach „Symptom gottfeindlicher Versklavung“.⁴⁹⁹

⁴⁹² Vgl. U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt*. 190.

⁴⁹³ U. Bach: *Der behinderte Mensch*. 98; U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt*. 31, 185.

⁴⁹⁴ Vgl. U. Bach: *Boden unter den Füßen*. 30, 125.

⁴⁹⁵ Vgl. Ch. Sander: *Der theologisch-diakonische Ansatz von Ulrich Bach. Darstellende Aspekte und Anfragen*. Abschlussarbeit am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg. Heidelberg 1993. 44.

⁴⁹⁶ U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt*. 96 f..

⁴⁹⁷ U. Bach: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“. 481.

⁴⁹⁸ U. Bach: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“. 478.

⁴⁹⁹ U. Bach: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“. 481; U. Bach: *Getrenntes wird versöhnt*. 142.

Das hat nach ihm fatale soziale Folgen: „Die Gesundheits- und die Leistungs-Ideologie ruinieren unser soziales Miteinander in Gedanken, Worten und folglich auch in Werken.“⁵⁰⁰

Nach U. Bach wird diese Versklavung durch gesellschaftliche Normen durch theologische Argumente Argumente und Wertungen unterstützt; z. B. durch die Aussage „Gott will Gesundheit“. Die ganzen Denkschemata sind für ihn angesichts der Gläubigen auch an dieser Stelle angebotenen Botschaft christlicher Freiheit sündig und ein Schaden.⁵⁰¹

Dagegen sind die Rede vom rätselhaften, ans Kreuz heruntergekommenen Gott, der in allen Situationen der Gott aller Menschen ist und die Rede vom ewigen Wert eines jeden Menschen durch das unwiderrufliche Ja Gottes in Christus und ähnliche biblische Denkmodelle in solchen Kontexten „befreiende ‚Medizin‘“ und „therapeutisches Kontra“. Und eine Gruppe, die so spricht und handelt, ist „diakonische Kirche“.⁵⁰²

U. Bachs Ansatz stellt, formuliert aus einem persönlichen Kontext heraus und gesprochen in einen alarmierenden gesellschaftlichen Kontext hinein, eine wichtige Anfrage an Theologie und Kirche dar. Mit seinem Denken, das ich hier nur in wenigen Strichen nachzeichnen konnte, provoziert er akademische Theologie, die ihre spezifischen Gefährdungen hat und deshalb die ständige Herausforderung durch theologisch reflektierte Praxis braucht.⁵⁰³

Nach U. Bach meint Diakonie einen Lernprozess. Dieser ist nicht entscheidend am Konzept „Soziale Strategie“ orientiert, sondern am Konzept „Leib Christi“. Von ihrer kreuzestheologischen Perspektive her wird Diakonie „solidarische Diakonie“. Und diese wird in der Kirche als Geschwisterkreis Jesu Christi gelebt. Dabei ist das Gegenüber zweier Gruppen, von Helfern und Hilfsbedürftigen, grundsätzlich aufgehoben. Die Struktur des "Für" ist durch die eines „Mit“ ersetzt. Jeder ist zugleich Gebender und Nehmender.⁵⁰⁴

⁵⁰⁰ U. Bach: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ 479.

⁵⁰¹ U. Bach: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“. 481.

⁵⁰² U. Bach: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“. 480.

⁵⁰³ G. Brakelmann: *Ein ekklesiologischer Traum*. 4.

⁵⁰⁴ G. K. Schäfer: *Aspekte und Linien der theologischen Diskussion um die Diakonie seit 1945*. In: *Diakonisches Werk der EKD Hrsg.: Jahrbuch des Diakonischen Werkes der EKD 1988/89*. Stuttgart 1989. 137.

6.5 Zum Ansatz J. Moltmanns

6.5.1 Zur Person J. Moltmann

Jürgen Moltmann wurde am 8. April 1926 in Hamburg geboren. 1944 wurde er zur Deutschen Wehrmacht eingezogen. Und nach kurzer Ausbildung kam er an den Rand der später verfilmten Schlacht um die Brücke von Arnheim. Nach sechs Monaten Kriegsdienst kam er im Februar 1945 in britische Gefangenschaft. Und er verbrachte mehr als drei Jahre im Kriegsgefangenenlager Norton-Camp bei Nottingham, in England.

Von 1948 bis 1953 studierte er in Göttingen evangelische Theologie und Philosophie. Dann promovierte er mit der Arbeit „Moyses Amyraut und die theologische Schule von Saumur“ bei O. Weber. 1957 wurde er mit der Habilitationsschrift „Christoph Pezel und der Übergang Bremens zum Calvinismus“ habilitiert. Von 1953 bis 1958 hat er in der reformierten Gemeinde in Bremen-Wassenhorst gearbeitet. Und er wurde in dieser Zeit in Leer, in Ostfriesland, zum reformierten Pfarrer ordiniert.

1958 wurde er an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal Professor für Systematische Theologie. Und 1963 ging er an die Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Bonn. Von 1967 bis zu seiner Emeritierung war er Professor für Systematische Theologie an der Universität Tübingen.

6.5.2 Zur Diakoniethologie J. Moltmanns

1964 veröffentlichte J. Moltmann zum ersten Mal sein Buch „Theologie der Hoffnung“. Seitdem hat er versucht, den darin dargestellten Ansatz zu präzisieren und zu konkretisieren. Inhaltlich ist die „Theologie der Hoffnung“ ein in ein christliches Konzept des Geschichtsverlaufs eingefügter, christlich motivierter Entwurf aktiv weltverändernder Emanzipation. Dabei wird Emanzipation als (Selbst-)Befreiung aus Abhängigkeitsverhältnissen verstanden. Und Hoffnung ist die spezifische Kraft dieser Emanzipation. J. Moltmann wendet sich gegen alle Theologien, die keine Motivation für Weltverände-

rung hergeben und für theologische Aussagen nicht den objektiven Rahmen einer solchen Veränderung zur Geltung bringen.

Es geht J. Moltmann um Weltveränderung. Und diese ist für ihn Mitarbeit am Reich Gottes.⁵⁰⁵ Nach J. Moltmann hat die traditionelle Theologie das Heil und die Zukunft des Einzelnen gerade nicht mit der Zukunft der Welt verbunden. Und dadurch hat sie die weltverändernden Verheissungspotentiale der Bibel nicht erschlossen. R. Bultmanns Theologie hat die biblische Hoffnung für die Welt vergessen. K. Barth hat zwar gesehen, dass Christus „sich selbst noch Zukunft ist“.⁵⁰⁶ Trotzdem hat er mit seiner Theologie der Selbstoffenbarung Gottes die biblischen Verheissungen für die Zukunft der Welt nicht entschieden genug thematisiert. In seinem Spätwerk wird das aber teilweise ausgeglichen. Nach J. Moltmann ist Theologie des Wortes Gottes als Offenbarungstheologie nicht endgültig am Ende. Sie ist aber einseitig, wenn sie die Welt nur theologisch interpretiert und nicht auf ihre Veränderung zielt.

J. Moltmann hat Thesen über eine Konvergenz der humanistischen Kräfte in Christentum und Marxismus vertreten. Dies tat er mit einer „politischen Hermeneutik“⁵⁰⁷, die sowohl Christentum als auch Marxismus als „Revolutionsbewegungen der Freiheit“ auslegt; und nach der „Protestation gegen das wirkliche Elend“ der wahre, unmythologische Kern der Religion ist.⁵⁰⁸ „Die revolutionäre Verwirklichung des menschlichen Glücks tritt darum das eigentliche Erbe der Religion an.“⁵⁰⁹

Bedeutet aber die Ablösung der Religion durch revolutionäre Verwirklichung auch das Ende des Christentums?

J. Moltmann meint, dass der „Protestcharakter“ in keiner Religion so lebendig ist wie im messianischen Glauben des Christentums. Wenn aber der Urgeist des Christentums Protest gegen Elend ist, dann ist die entscheidende Frage: „Wie muß der Protestcharak-

⁵⁰⁵ J. Moltmann: *Theologie der Hoffnung*. München 1964. 307.

⁵⁰⁶ J. Moltmann: *Theologie der Hoffnung*. 77.

⁵⁰⁷ J. Moltmann: *Existenzgeschichte und Weltgeschichte*. In: *Evangelische Kommentare*. Nummer 1. Stuttgart 1968. 13-20.

⁵⁰⁸ J. Moltmann: *Existenzgeschichte*. 16.

⁵⁰⁹ J. Moltmann: *Existenzgeschichte*. 16.

ter der Religion gegenüber dem gegenwärtigen Elend des Menschen heute aussehen?“⁵¹⁰

Die Hermeneutik als bloße Frage nach dem Verstehen von biblischen Texten muss also weitergeführt werden zur Frage einer revolutionären Veränderung im Sinne des Abbaus von menschlichem Elend aller Art. R. Bultmanns Entmythologisierungsprogramm hat nur zur Religionskritik als Kritik der Vorstellungen vom Himmel geführt. Heute gilt es aber in der Theologie, zu einer Kritik der Erde, der Politik und des Rechts zu kommen.

Diese Kritik steht aber im Dienst einer tätigen, revolutionären Veränderung der Sachlage der Gegenwart. Und diese revolutionäre Weltveränderung, das ist der entscheidende Gedanke, muss im verstehenden Umgang mit der biblischen Verkündigung geschehen.

Wie ist es möglich, dabei an den biblischen Text anzuknüpfen?

Nach J. Moltmann sind die biblischen Texte voller Protest gegen menschliches Elend. Sie stellen das Elend der Gegenwart in einen Sachhorizont hinein, der alles übergreift und neue Möglichkeiten einer auf Gott hin offenen Zukunft anweist. „So wendet sich das Verstehen der biblischen Verkündigung von der inneren Übereinstimmung des Glaubens zum biblischen Gehorsam und zur politischen Arbeit an der Befreiung vom gegenwärtigen Elend des Menschen.“⁵¹¹

Die Bibel verpflichtet also zum biblischen Gehorsam (Röm 12, 1 f.). Und dieser ist politisch. Denn wenn dem Menschen Freiheit zugesagt ist, muss diese Freiheit den inneren wie den äußeren Menschen ergreifen. Politik ist daher der umfassende Lebenshorizont des Menschen. Und die biblischen Aussagen sind nur dann sachgerecht zu verstehen, wenn sie als Verheissungen der Freiheit verstanden werden.

J. Moltmann stand nun vor dem Befund, dass die Texte des Neuen Testaments den Gedanken einer von Christen zu inszenierenden Weltveränderung gar nicht enthalte; oder höchstens in dunklen Andeutungen. Dazu meint er: „Die Vortstellungen des Kerygmas in jener Zeit kritisch zu untersuchen bleibt noch an der Oberfläche. Mann muß tiefer

⁵¹⁰ J. Moltmann: *Existenzgeschichte*. 17.

⁵¹¹ J. Moltmann: *Existenzgeschichte*. 17.

gehen und das Elend ansehen, aus dem das Kerygma in seiner Zeit Menschen befreit.“⁵¹²

Das Entscheidende am Christentum ist also, dass es eine Freiheitsbewegung ist. Schöpferische Symbole dieser Freiheit sind der Exodus Israels aus der Knechtschaft und die Auferstehung Christi vom Tod am Kreuz ins kommende Reich Gottes. Die Christen sprechen von Gott nicht als von einem Gott der Vergangenheit, sondern vom kommenden Gott, dessen schöpferische Zukunft universale Freiheit ins gegenwärtige Elend des Menschen bringt. Darum ist Glaube für sie Teilnahme an der schöpferischen Freiheit Gottes und zugleich realer Anfang jener umfassenden Freiheit, nach der alle Menschen und Dinge sich sehnen.

Daraus ergibt sich nun der Auftrag der Kirche.

Sie soll „in Kerygma, Koinonia und Diakonia ... den Geist der Freiheit und des kommenden Reiches in das ganze gegenwärtige Elend bringen“.⁵¹³ Die Methode dazu ist: Geschichtliche Wirksamkeit in Entwurf, Erfahrung und Kritik des Entwurfes. Dabei geht es um die Verwirklichung von Glauben, Gemeinschaft und freiem Leben. Dabei braucht die Kirche zur Begründung die Bibel. Und die Predigt braucht zur Begründung den Text und, zur Kontrolle, die öffentliche Diskussion mit der ganzen Gesellschaft und die Verarbeitung von Erfahrung.

Kriterium christlicher Identität bleibt der Bezug auf das Kreuz Christi. Zugleich ist aber eine Transmission des Evangeliums zu leisten, bei der am gegenwärtigen Elend angesetzt wird, und die auf die Zukunft Christi und die kommende Freiheit ausgerichtet ist.

Die Kirche ist dafür das latente Reich Gottes, das sich in den Bewegungen zur Veränderung sozialer Verhältnisse und zur Aufhebung des Elends als wirksam erweist.

„Das soziale und politische Engagement der Christen ginge (freilich) in die Irre, stände dahinter und darin nicht die Erwartung der Gegenwart Gottes selbst“ „Gäbe es keine Hoffnung gegen die Schuld und das leer ausgehende Leben, das heißt keine Hoffnung auf das Kommen Gottes selbst, so wäre alles andere nur eine Renovierung des Gefängnisses, aber kein wirklicher Ausbruch aus dem Gefängnis in das Land der Freiheit.“⁵¹⁴

⁵¹² J. Moltmann: *Existenzgeschichte*. 18.

⁵¹³ J. Moltmann: *Existenzgeschichte*. 19.

⁵¹⁴ J. Moltmann: *Existenzgeschichte*. 20.

Es ist ganz klar, dass J. Moltmann in seinem Entwurf weder die übermächtige Realität des kommenden Gottes noch die der Auferstehung des Gekreuzigten entbehren kann. Beide führen aber direkt in weltverändernde Aktivität hinein; sind Grundlage der politischen Hermeneutik.

Was bedeutet dies nun praktisch für die Kirche? J. Moltmanns Thesen dazu sind folgende:

1. Kirchen und Theologien, die schon alt sind und ihre Erfahrungen in Traditionen gespeichert haben, sollten sich rasch von diesen alten Speichern lösen, um mit Zukunftshoffnungen die kommende Geschichte in ihrer Neuigkeit zu erfahren. Deshalb sollten die Kirchen und Theologien weniger nach ethischen Ordnungen des vorhandenen sozialen Raumes fragen, sondern nach den ethischen Richtungen der drängenden Zeit im sozialen Prozess, der offensichtlich über die Ufer tritt.⁵¹⁵

2. Christliche Sozialethik kann heute nicht mehr aus der Dogmatik deduziert werden. Sie entsteht im Gespräch der Christenheit; im Gespräch von Theologen und Nichttheologen mit ihren verschiedenen Charismen.⁵¹⁶

3. Theologen treiben herkömmlicherweise Pastoraltheologie. Dabei hängen sie in einer Theologie der Kirche und in einer individualistischen und personaethischen Theologie des Glaubens fest. Demgegenüber wird eine Theologie für alle Aufträge der Christenheit in der Welt benötigt; eine Theologie der Welt und der Geschichte. Die Aufgabe von Theologen liegt „in einer politischen Theologie der sinnvollen Veränderung der Gegenwart mit allen Kräften“.⁵¹⁷

4. Christen sollen zu Mitarbeitern des im Kommen begriffenen Reiches Gottes werden. Dabei sollen sie unter den gegenwärtigen Bedingungen von Entfremdung so leben, dass ihr Handeln der im Kommen begriffenen Heimat entspricht.⁵¹⁸

⁵¹⁵ J. Moltmann: *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft*. In: *Kirche in der Zeit*. Evangelische Zeitung (31. Dezember). Düsseldorf 1966. 308.

⁵¹⁶ J. Moltmann: *Die Kirche als Faktor*. 310.

⁵¹⁷ J. Moltmann: *Die Kirche als Faktor*. 310.

⁵¹⁸ J. Moltmann: *Die Kirche als Faktor*. 310.

5. Wie aber kommt die eschatologische Ausrichtung von Christen in ihrem ethischen Handeln in der Gegenwart zur Auswirkung? Wie kommt es zu einer Vermittlung zwischen der von Gott ausgehenden eschatologischen Dynamik und der christlichen Ethik.

Nach J. Moltmann wird diese Vermittlung nicht durch eine geschichtliche Stunde vollzogen, sondern durch ein Weltgesetz. Wie aber geschieht dann die Vermittlung zwischen Eschatologie und Weltverantwortung? Nach J. Moltmann geschieht diese allein durch Jesus Christus. Das ist gewiss wichtig. Theologen müssen aber doch fragen, wie das geschieht. In der Ethik geht es doch auch um konkrete Handlungen und Entscheidungen.

J. Moltmann gibt keine genauere Methode an. Sondern er zieht sich auf E. Wolfs Begriff schöpferischer Nachfolge zurück, der genauso unkonkret ist.⁵¹⁹

Aufs Ganze gesehen, muss man also bedauerlicherweise feststellen: J. Moltmann hat in seiner politischen Theologie die Forderung einer Veränderung der Welt mit allen Kräften stark ausgedrückt. Und er hat den Auftrag der Kirche dazu kräftig betont. Er hat aber leider den Weg zur Erfüllung dieser Forderungen nicht konkret aufgezeigt.

Ich möchte nun einige kritische Fragen zu J. Moltmanns politischer Hermeneutik formulieren. Dabei betone ich zunächst, dass ich im wesentlichen mit seinen Auffassungen übereinstimme.

Zusammen mit J. Moltmann widerspreche ich R. Bultmanns existentialer Hermeneutik; und der von seinen Schülern. Diese hat sich als unfähig erwiesen, die Verantwortung von Christen in sozialen Handlungszusammenhängen überhaupt in den Blick zu bekommen. Deshalb gehört R. Bultmanns existentielle Hermeneutik, trotz all ihrer Verdienste im theologisch-wissenschaftlichen Bereich, der Vergangenheit an.

Mit J. Moltmann meine ich ferner, dass Christen die heutige Welt nicht nur interpretieren müssen. Sondern sie sind mitverantwortlich, sie zu verändern. Dabei bekommt die Dimension der Zukunft ein großes, bisher unbekanntes Gewicht. Und es gilt, diese Dimension theologisch zu bedenken.

⁵¹⁹ J. Moltmann: *Die Kirche als Faktor*. 310.

Gegenüber J. Moltmanns Ansatz ist dagegen kritisch zu sagen:

1. Begriff und Sache des Reiches Gottes bleiben bei ihm unklar. Was heißt Mitarbeit am Reich Gottes?

Nach Jesu Verkündigung entzieht sich das Reich Gottes jedem menschlichen Zugriff und allem Schaffen des Menschen. Wenn es zu den Menschen kommt, kommt es durch Jesu Wirken (Lk 11, 20 und Parallelen). Gewiss löst das Zu-den-Menschen-Kommen der Herrschaft Gottes bei den Gläubigen neue Aktivität aus. Aber mit dieser schaffen sie nicht das Reich Gottes, sondern trachten nur nach einer möglichst gerechten Weltgestaltung. Die von den Gläubigen veränderte Welt wird also nicht durch ihr Wirken Reich Gottes. Das war der Irrtum des Kulturprotestantismus, der meinte, am Reich Gottes mitwirken zu können; und doch nur eine sehr vorübergehende Kulturgestalt hervorbrachte. Dieser Irrtum sollte nicht wiederholt werden.

2. Schwierig ist auch der im wesentlichen programmatische Charakter von J. Moltmanns Entwürfen.

Seine Programmatik bleibt abstrakt. Daraus folgt Entfremdung von der Wirklichkeit, in der die Menschen jetzt leben und ihre Aufgaben haben. Was jetzt in der Kirche geschieht, wird dann leicht als wertlos, bloß gestrig, überflüssig und verkehrt gesehen.

Gewiss entspringt daraus Kraft zur Kritik und Negation des Bestehenden. Aber diese Negation wird dann zu einer Entleerung des gegenwärtigen Handelns des Christen, und vor allem des Pfarrers, wenn nicht klar wird, was nun getan werden kann.

Akademische Lehrer haben es relativ leicht, in bloßer Kritik und Negation zu verharren. Denn ihre Berufstätigkeit ist eben wissenschaftlicher und mehr theoretischer Art.

Ein Christ im üblichen und mehr praktischen Berufsleben dagegen, und dazu gehört z. B. ein Pfarrer, muss Zukunftsperspektiven im Gegenwartsgeschehen seiner Gemeinde umsetzen können. Kann er das nicht, fällt er in ein Bewusstsein von Unglücklichsein. Er gerät in einen schizophrenen Zustand, weil er theologisch und theoretisch an Zukunftsperspektiven hängt, die in seiner Gegenwart und Gemeinde keinen realen Ort haben.

Meine Frage ist nun, ob J. Moltmanns programmatischer Entwurf nicht Gefahr läuft, ein solches unglückliches Bewusstsein geradezu zu erzeugen. Ich zitiere noch einmal: „Zwischen der von Gott ausgehenden eschatologischen Dynamik und der christlichen Ethik vermittelt allein Jesus Christus ... „. Was heißt das in der Praxis?

3. J. Moltmann hat theologisch wichtige Aussagen über Kreuz und Auferstehung Christi und Vergebung und Hoffnung gemacht. Aber alles bleibt einseitig auf Zukunft ausgerichtet.

Dagegen ist das Neue Testament voll von Freude über das, was dem Menschen in Christus schon gegeben ist. Der Glaube ist schon gekommen (Gal 3, 25). Das Evangelium ist frohe Botschaft von dem, was geschehen ist. In der Gemeinde muss etwas lebendig sein von dem, was ihr bereits anvertraut ist. Wie soll sie sonst in Freude leben? Diese Gesichtspunkte scheinen mir von J. Moltmann wenig bedacht zu sein; was seinen Hauptgrund wohl in seiner einseitig zukunftsorientierten Ausrichtung hat, wobei die Hoffnung Gefahr läuft, den Glauben zu vergessen.

Theologisch wäre es aber notwendig, den Glauben als Grund der Hoffnung zu interpretieren; und das, was der Gemeinde bereits gegeben ist, als Grund für ihre Zuwendung zur zu verändernden Welt.

4. Damit hängt auch die Unbestimmtheit der ethischen Aufgabe und das Fehlen ethischer Theorie bei J. Moltmann zusammen.

Der große Hoffnungsimpuls ersetzt das alles. Es wäre aber richtiger, wenn dieser zur konkreten Ausbildung einer Ethik führte, die begründetes Handeln in der Gegenwart möglich macht. Das gilt auch gegenüber dem Politischen. Was bedeutet es eigentlich, Politik in der Dimension der Hoffnung zu treiben, was menschliches Elend zu überwinden? Die politischen Mittel, mit denen dies geschieht, müssten doch charakterisiert werden. Auch in dieser Hinsicht fehlt, soweit ich gesehen habe, bei J. Moltmann noch alle Konkretion. Der kritische Wert von Erfahrung und die Überprüfung von Entwürfen sind in seiner zukunftsorientierten Orientierung noch wenig entwickelt. Sein Denken provoziert die kritische Frage, ob er nicht eine progressive Programmatik für den ideologischen Überbau von Gesellschaften entworfen hat; ohne zureichend die tatsächlichen Engpässe und Sachzwänge in den Blick genommen zu haben. Denn nur wer die Freiheit ideologisch sieht kann fordern, dass man die Institutionen der Gesellschaften generell verunsichere, sie dynamisiere und verflüssige. Denn gerade Freiheit braucht Institutionen, die die Macht kontrollieren und die Schaffung realistischer Lebensbedingungen der Menschen produktiv organisieren.

In seinem Buch „*Der gekreuzigte Gott*“ hat J. Moltmann dargelegt, dass Kreuzestheologie die Kehrseite der Hoffnungstheologie sei. Dabei geht es um Hoffnung im Modus der

Erinnerung an den Tod Jesu. Dabei hat J. Moltmann Fragen der „Negativen Dialektik“ Th. W. Adornos und der „Kritischen Theorie“ M. Horkheimers aufgenommen. Ohne die Wahrnehmung des Schmerzes des Negativen kann christliche Hoffnung nicht realistisch werden und nicht befreiend wirken.⁵²⁰ In diesem Werk J. Moltmanns zeigen sich deutlich die Folgen des Umschlagens einer progressiven Gesamtstimmung in das Bewusstsein des Gescheitertseins der grundlegenden Reformen.

Es ist theologisch legitim, aus Geschichtserfahrungen Konsequenzen zu ziehen. Die Frage ist nur, wann Theologen einem Trend der Gegenwart widerstehen müssen; und wann sie berechtigt sind, bestimmte Trends zu bekräftigen und zu läutern.

J. Moltmann hat seine Überlegungen zur Diakonie nur in ein paar Aufsätzen dargestellt. In seinen Büchern „*Theologie der Hoffnung*“ und „*Der gekreuzigte Gott*“ hat er über Diakonie noch geschwiegen. Im folgenden möchte ich J. Moltmanns konzeptionelle Vorstellungen zur Diakonie anhand seines Bandes „*Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*“⁵²¹ skizzieren.

Basis für J. Moltmanns Konzept zur Diakonie ist die Frage, ob Gläubige auf die Vollendung der in Christus schon angebrochenen Gottesherrschaft warten: „Oder warten wir auf das Ende dieser Welt des ausweglosen Leidens und einer im Grunde aussichtslosen Arbeit an seiner Überwindung?“⁵²²

J. Moltmanns „Leitsatz 1“ antwortet im Sinn der ersten Frage: „Diakonie im Horizont des Reiches Gottes ist Diakonie in der Nachfolge des Gekreuzigten – und in keinem anderen Namen! Aber – Diakonie in der Nachfolge des Gekreuzigten ist Diakonie im Horizont des anbrechenden Reiches Gottes – und in keinem Horizont!“⁵²³

Das Reich Gottes werde erkannt, wenn der Ruf der Freiheit gehört und jene Werke getan würden, mit denen die Zukunft Gottes beginne.⁵²⁴

⁵²⁰ J. Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*. München 1972. 10.

⁵²¹ J. Moltmann: *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes: Schritte zum Diakonatum aller Gläubigen*. Neukirchen-Vluyn 1984.

⁵²² J. Moltmann: *Diakonie im Horizont*. 22.

⁵²³ J. Moltmann: *Diakonie im Horizont*. 23.

⁵²⁴ J. Moltmann: *Diakonie im Horizont*. 25.

Das Reich Gottes beginne aber parteilich bei den Armen, Kranken und Ausgesetzten: „Werden die Armen, Kranken, Verachteten seliggepriesen, dann sind sie nicht Objekte christlicher Wohltätigkeit, Mildtätigkeit und Liebe. Sie sind dann zuerst ‚Reichsgenossen‘ (Mt 5, 3) und ‚Brüder‘ des Menschensohns, der die Welt richten wird (Mt 25) Sie müssen zuerst in dieser ihrer Würde respektiert werden. Sie sind Subjekte im Reich Gottes, nicht Objekte ihres Mitleids. Vor jeder Hilfe kommt Gemeinschaft, und vor jeder Fürsorge steht die Freundschaft. Wir finden das Reich Gottes, wenn wir in die Gemeinschaft der Armen, Kranken, Taurigen, Schuldigen eintreten, sie als Reichsgenossen anerkennen und von ihnen als Brüder angenommen werden.“⁵²⁵

Diakonie im Horizont des Reiches Gottes sei also „ganzheitliche Diakonie“, „heilendes Handeln“, „Beseitigung der Barriere im Menschen, zwischen den Menschen, zwischen den Menschen und Gott“ und „realistischer Dienst der Versöhnung“.⁵²⁶ Im Glauben an den gekreuzigten Christus gehörten Aktion und Kontemplation zusammen. „Die besondere Diakonie am Kranken hat in der diakonischen Gemeinde ihre Wurzel. Die besondere Diakonie gründet im allgemeinen Diakoniat aller Gläubigen, wie das besondere Priestertum im allgemeinen Priestertum aller Gläubigen gründet.“⁵²⁷

Zusammenfassend kann man sagen:

J. Moltmann zeichnet die Diakonie im Sinne einer „Diakonie von unten“ in die *Koinonia*, die Gemeinschaft der Gemeinde, ein. Sie hat ihren Ausgangspunkt im Priestertum aller Gläubigen bzw. in deren Charismen. J. Moltmann betont jedoch den Charakter der Diakonie stärker als Dienst der Versöhnung und Befreiung im Horizont des Reiches Gottes. Und er unterstreicht die Wichtigkeit von „Diakonisierung der Gemeinde“ und „Gemeindewerdung der Diakonie“.⁵²⁸

M. Rückert hat J. Moltmann aber zurecht kritisiert, in der Gefahr zu schweben, „die Grenzen zur Utopie zu überschreiten und eindimensionale Handlungsanweisungen diakonischen Handelns zu reglementieren“. Wenn aber Diakonie nicht mehr die Chance

⁵²⁵ J. Moltmann: *Diakonie im Horizont*. 26 f.

⁵²⁶ J. Moltmann: *Diakonie im Horizont*. 28.

⁵²⁷ J. Moltmann: *Diakonie im Horizont*. 33 f.

⁵²⁸ J. Moltmann: *Diakonie im Horizont*. 36.

konischen Handelns zu reglementieren“. Wenn aber Diakonie nicht mehr die Chance habe, „eschatologische Motivation vernünftig zu kontrollieren“, setze sie sich der Gefahr aus, „nicht mehr vernünftig vermittelbar zu sein“.⁵²⁹

6. 6 Zum Ansatz Th. Strohm

6.6.1 Zur Person Th. Strohm

Theodor Strohm wurde am 17. Januar 1933 in Nürnberg geboren. Er hat sich früh für die Beziehung zwischen Theologie und Gesellschaft interessiert. Er hat von 1952 bis 1956 in Erlangen und Göttingen evangelische Theologie studiert. Dabei hat er 1955 ein Werksemester in Villigst verbracht. Von 1955 bis 1960 studierte er in Frankfurt am Main und Berlin Soziologie, Nationalökonomie und Geschichte. Dazwischen legte er 1957 in Ansbach das 1. Theologische Examen ab. 1961 legte er das 2. Theologische Examen ab und wurde von der Universität in Berlin zum Doktor der Philosophie promoviert. Der Titel seiner wissenschaftssoziologischen Doktorarbeit lautete „*Konservative politische Romantik in den theologischen Frühschriften Friedrich Gogartens*“.⁵³⁰ Von 1961 bis 1963 arbeitete Th. Strohm als Studienleiter im Evangelischen Studienwerk Villigst.

Von 1959 bis 1961, in den beiden letzten Jahren, bevor in Berlin die Mauer gebaut wurde, hatte Th. Strohm im Dienst des Verbandes Deutscher Studentenschaften (VDS) und des Gesamtdeutschen Ministeriums rund siebzig Seminare zur deutschen Frage gehalten. Deshalb gehörte er später zum Beraterkreis W. Brandts bzw. der SPD. Von 1963 bis 1969 war Th. Strohm wissenschaftlicher Assistent am Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften der Universität Münster, in Westfalen.

1968 wurde er von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Münster zum Doktor der Theologie promoviert. Der Titel seiner theologischen Doktorarbeit lautete „*Kirche und demokratischer Sozialismus. Studien zur Theorie und Praxis politischer Kommunikation*“. 1969 habilitierte sich Th. Strohm bei H. D. Wendland für die Fächer

⁵²⁹ M. Rückert: *Diakonie und Ökonomie*. Gütersloh 1990. 30.

⁵³⁰ Erschienen mit dem Titel *Theologie im Schatten politischer Romantik. Eine wissenschaftssoziologische Anfrage an die Theologie*. München/Mainz 1970.

Systematische Theologie und Sozialethik. Der Titel seiner Habilitationsschrift war „*Die Ausformung des sozialen Rechtsstaats in der protestantischen Überlieferung. Sozial-ethische Untersuchungen zur gegenwärtigen Verfassungswirklichkeit*“.

Von 1969 bis 1970 war T. Strohm Wissenschaftlicher Rat und Lehrstuhlvertreter an der Universität Heidelberg. Von 1970 bis 1977 war er ordentlicher Professor für theologische Ethik, Kirchen- und Religionssoziologie an der Kirchlichen Hochschule in Berlin. Von 1977 bis 1982 war Th. Strohm Professor für Sozialethik und Leiter des Sozialethischen Instituts an der Universität Zürich, in der Schweiz. Von 1982 bis 1985 war er Ordentlicher Professor für Praktische Theologie und Gemeindeaufbau an der Universität Heidelberg. Von 1985 bis 2001 arbeitete er schließlich als Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg. Von 1991 bis 1998 war Th. Strohm Vorsitzender der Kammer für soziale Ordnung der EKD. 1998 wurde er in Wittenberg mit dem Johann-Hinrich-Wichern-Preis ausgezeichnet.

6.6.2 Zur Diakoniethologie Th. Strohms

Wie können Menschen in Gottes universalen Dienst an der Welt eintreten? Wie kann die christliche Gemeinde durch ihr Handeln in Solidarität mit der geängsteten, leidenden Kreatur Zeugnis ablegen und die Richtung einschlagen hin auf Gottes Schalom? Mit diesen beiden Fragen hat Th. Strohm immer wieder seine beiden diakoniethologischen Ansätze formuliert.⁵³¹

Das eine ist der Ansatz von Gottes Selbstkundgabe in Jesus Christus; die Botschaft von der Versöhnung, die Gott geschaffen hat und auf die die Menschen in der Zerrissenheit der Welt mehr denn je angewiesen sind. Der andere Ansatz ist das, was Th. Strohm „verantwortliche Gesellschaft“ nennt.

⁵³¹ Vgl. Th. Strohm: „*Rückblick auf 15 Jahre Arbeit im Diakoniewissenschaftlichen Institut*“. In *DWI-INFO*. Nr. 34. Heidelberg 2001/2002. 48-52.

Bei der Übergabe der Leitung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts sagte Th. Strohm u. a.: „Ich konnte ... die Nachkriegszeit wie ein weitgeöffnetes Tor erfahren, durch das sich eine neue Welt für eine lebendige Gemeinde, für eine innovative Gestaltung von Kirche, Gesellschaft und Politik eröffnete. Daran gestaltend mitzuwirken, war von Anfang an mein Ziel.“

Th. Strohm hat seine diakonietheologischen Auffassungen „Diakonie der Versöhnung“ genannt. Er schreibt dazu: „Die Formel: Die christliche Gemeinde, ja die Welt braucht die Diakonie der Versöhnung, damit die Verkündigung sich im konkreten Handeln vollzieht; die christliche Gemeinde, ja die Welt braucht die Verkündigung der Versöhnung, damit die diakonische Tat und Arbeit nicht leerläuft und abstirbt - diese Formel bedarf der theologischen Durchdringung.“⁵³²

Mit „Diakonie der Versöhnung“⁵³³ meint Th. Strohm das in der Bibel bezeugte Ereignis der Versöhnung. Th. Strohm hat sein Verständnis von Versöhnung in enger Orientierung an die Aussagen von Paulus in 2 Kor 5 und an theologische Aussagen M. Luthers entwickelt.⁵³⁴ Der griechische Begriff für Versöhnung, „katallage“, bedeutet in einem emphatischen Sinne volle Veränderung bzw. Erneuerung, neue Kreatur (Vgl. 2 Kor 5, 17.).⁵³⁵ Diese Erneuerung ermöglicht als neue Seinsweise eine neue Beziehung des Menschen zu Gott, sich selbst, zum Mitmenschen und zur ganzen Schöpfung. Durch sie, die Gott schenkt, und durch die neuen Beziehungen, die daraus folgen, entsteht Versöhnung.

⁵³² Th. Strohm: „Ist Diakonie lehrbar? Plädoyer für ein neues Verständnis der theologischen Ausbildung“. In: G. K. Schäfer/K. Müller Hrsg.: *Th. Strohm: Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche*. Heidelberg 1993. 138-154. Zitat 145.

⁵³³ Der Ausdruck „Diakonie der Versöhnung“ nennt Th. Strohm's diakonietheologische Leitperspektive. Vgl. A. Götzelmann/V. Herrmann/J. Stein: „Diakonie der Versöhnung – eine Einführung“. In: A. Götzelmann/V. Herrmann/J. Stein Hrsg.: *Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm zum 65. Geburtstag*. Stuttgart 1998. 15-37.

⁵³⁴ Vgl. Th. Strohm: *Theologie der Diakonie – Diakonie an der Theologie. Forschungsaufgaben in der Diakoniewissenschaft*. In: Th. Strohm: *Diakonie und Sozialethik*. 125-137.

⁵³⁵ Etymologisch hergeleitet meint der biblische Ausdruck „katallage“ etwa „absolute Veränderung“ oder „Erneuerung“. In verschiedenen Übersetzungen sind die folgenden drei Konnotationen wichtig geworden: Erstens die Bedeutung des Wortfeldes „Frieden“, zweitens der Versuch, z. B. in der Theologie K. Barths, Sühne und Sohnschaft zusammenzuführen, was sich im deutschen „Versöhnung“ ausdrückt, drittens die im Lateinischen bzw. Englischen „reconciliatio“ bzw. „reconciliation“ mitschwingende Bedeutung des Zurückkommens auf den Weg eines Miteinanders. Vgl. Th. Strohm: *Διάλογοι καταλλαγής – Dialoge der Versöhnung. Interview mit Dr. Alexandros Papaderos*. In: *DWI-INFO*. Nr. 29. 1995/1996. 4-11.

Damit liegt das Ereignis der Versöhnung allen menschlichen Bemühungen um die Gestaltung von Kirche und Wirklichkeit allgemein voraus. Die Diakonie der Versöhnung (2 Kor 5, 18) ist der grundlegende Auftrag, der allen Differenzierungen in Ämter und Dienste, Verkündigung und soziale Arbeit, vorausliegt. Und die Versöhnung ist Grund und Ziel aller Wege Gottes mit der Menschheit und der ganzen Schöpfung. Sie ist „Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens“.⁵³⁶ Nach Th. Strohm ist diese Versöhnung kein juristischer Tatbestand. Denn sie impliziert einen wirklichen Wandel in den Menschen; ein neues Leben, das dem Willen Gottes entspricht. Sie umfasst nicht nur die Menschen, sondern die ganze Schöpfung (Röm 8, 22-23; Kol 1, 20).

Die Schöpfungsberichte der Bibel sehen das Verhältnis von Mensch und Natur nicht als selbstverständliches, harmonisches Gleichgewicht, sondern als Konflikt, der durch die Schuld des Menschen verschärft ist. In diesem Konflikt muss und soll der Mensch die bestmöglichen Regelungen finden und verwirklichen. Dazu gehört, dass er die rücksichtslos selbstsüchtige Gewalt, mit der er den Mitkreaturen unnötige Opfer auferlegt und ihre Angst als Kreatur steigert, einschränkt bzw. zurücknimmt.⁵³⁷

Paulus sagt (Vgl. Röm 8, 19.), die Kreatur warte in ängstlichem Harren darauf, dass Gottes Kinder offenbar werden; sichtbar hervortreten. Sie erwartet, dass der versöhnte Mensch auch ihr in ihrer Angst und Not zum Helfer bei ihrem Freikommen von tödlicher Knechtschaft wird. Was Paulus damit meinte, kann in heutiger Denkweise und Weltanschauung wohl nur anfangsweise geahnt werden.⁵³⁸ Martyria (Zeugnis), Diakonia (Dienst) und Koinonia (Gemeinschaft) gelten mit Recht als grundlegende Lebensäußerungen der Christenheit.

Versöhnung ist in ihr gemeinsamer Lebensgrund. Verkündigung artikuliert je und je das Versöhnungsgeschehen und weckt dadurch neue Hoffnung. Diakonie intendiert durch ihr konkretes Handeln, dass Getrenntes versöhnt wird, ausgegrenztes und preisgegebenes Leben Beistand erfährt. Koinonia ist Gemeinschaft von Menschen, die die sich in die Dynamik von Gottes universalem, alle Grenzen übergreifendem Eintreten für seine

⁵³⁶ Th. Strohm: „*Diakonie an der Schwelle zum neuen Jahrtausend. Die gemeinsame Zukunft im Dienst der Menschheit und der Schöpfung*“. In: Th. Strohm: *Diakonie an der Schwelle zum neuen Jahrtausend. Ökumenische Beiträge zur weltweiten und interdisziplinären Verständigung*. Heidelberg 2000.

⁵³⁷ Th. Strohm: *Diakonie an der Schwelle*. 21.

⁵³⁸ Th. Strohm: *Diakonie an der Schwelle*. 21.

von Zerstörung bedrohte Welt hineinnehmen lassen. Christliche Gemeinde wird so selbst zum Versöhnungsgeschehen.⁵³⁹

Th. Strohm hat für seine Lehre von der Versöhnung auch K. Barths Auffassung von Versöhnung herangezogen. Er stimmt mit diesem darüber überein, „daß der Dienst der Versöhnung als Dienst der Gemeinde sowohl ‚Sprechen‘ als auch ‚Handeln‘ umfaßt“ und dass er sich „von seinem Ursprung her unter allen Umständen auf ... zwei Linien zu bewegen hat ... auf der einen nicht weniger als auf der anderen, sondern auf beiden mit gleichem Ernst und Nachdruck.“⁵⁴⁰

Es ist ein schweres Versäumnis, wenn heranwachsende Christen, die durch ihre Taufe die Bevollmächtigung zur Existenz als neue Kreatur erhalten haben, nicht angeleitet werden, ihre Gaben in den Dienst der Versöhnung zu stellen und Verantwortung für ihre Mitwelt zu übernehmen. Biblisch gesprochen heißt dies, die eigenen Gaben entdecken lernen und diese mit den Gaben des Heils zu verbinden. Versöhnung in die Welt hineinbringen bedeutet Eintreten für Leben, Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden (Röm 14, 17). Und es eröffnet zugleich Zugang zu verantwortlichem Leben.

Der ganze Ernst christlicher Existenz wird dadurch deutlich, dass einerseits bei der Verantwortung, in die Menschen hineinwachsen, von diesem produktiven Aspekt der Beauftragung des neuen Menschen auszugehen ist. Andererseits gilt: „Wir alle werden offenbar werden müssen vor dem Richterstuhl Christi, auf daß ein jeglicher empfangen nach dem, was er getan hat bei Lebzeiten, es sei gut oder böse“ (2 Kor 5, 10). Damit wird die Einsicht begründet, dass das ganze Leben Vorbereitung auf diese alles entscheidende Verantwortung ist.

Das weit ausholende Gemälde von der Scheidung der Böcke und Schafe (Mt 25) war neben dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter schon immer die Magna Charta christlicher Liebestätigkeit. Dabei hat der Evangelist dem Text ein unverlierbares Gewicht gegeben, indem er ihn als letztes Vermächtnis des zum Kreuze gehenden Weltenrichters einordnet.

⁵³⁹ Th. Strohm: „*Diakonie im Sozialstaat. Überlegungen und Perspektiven*“. In: G. K. Schäfer/K. Müller Hrsg.: *Th. Strohm: Diakonie und Sozialethik*. 207-213. 210.

⁵⁴⁰ D. Braun Hrsg.: *K. Barth: Ethik II. Vorlesung Münster. Wintersemester 1928/29. Wiederholt in Bonn. Wintersemester 1930/31*. Zürich 1978. 341.

Der Richter identifiziert sich zunächst mit den Hungernden, Dürstenden, Kranken und Gefangenen und fällt von ihnen aus seinen unwiderruflichen Entscheid: „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan (oder auch nicht getan) habt, das habt ihr mir angetan (oder auch nicht)“ (Mt 25, 40.45).

Hier kommt die ganze diesseitige Stoßrichtung der Botschaft vom Reiche Gottes zum Tragen: Die gehörte Lehre vollendet sich in der Liebe und stößt ins Bodenlose. Dieser Vorstoß in die Not der Welt des menschlichen Leidens läßt die Frage verblassen, ob sich das Gericht an den unwissenden Völkern (Herr, wann haben wir dich gesehen?) oder an den (durch die Mitteilung der Botschaft) wissenden Jüngern vollzieht. Am Umgang mit dem leidenden Mitmenschen wird sowohl der Glaube der Christen als auch der Humanismus der Nichtchristen gemessen.

Sich dem Kirchenvater Chrysostomus anschließend hat Th. Strohm auf ein Detail hingewiesen, das häufig übersehen wird⁵⁴¹: Von denen, die vor dem Richter erscheinen, wird kein „heroischer Einsatz“ gefordert. Eine einzige schlichte Handreichung genügt zum Freispruch. Es heißt: „Ich war krank, und ihr habt mich besucht“, nicht aber: „Und ihr habt mich geheilt“. Und ebenso: „Ich lag gefangen, und ihr seid zu mir gekommen“, nicht aber: „Und ihr habt mich befreit“.

Ausgerechnet Chrysostomus, der sich nicht scheute, in seinen Predigten die politischen und sozialen Missstände am byzantinischen Kaiserhof zu geißeln, und der dafür auch mit seinem Leben bezahlte, hat auf dieses Detail hingewiesen. Entscheidend ist die ganz menschliche Tat, die zu den von anderen Menschen preisgegebenen Notleidenden und Ausgegrenzten führt. Es wird nicht der volle Einsatz gefordert, sondern nur eine Handreichung. Es wird nicht Heilung der Kranken gefordert, nur ihr Besuch: „Nicht die Auswirkung, sondern die Ausrichtung wird entscheidend.“⁵⁴² Indem der Weltenrichter sich gerade so verhält, enthüllt er sich als der doppelt Barmherzige. Er ergreift sowohl die Partei der Leidenden, berücksichtigt aber auch die Begrenztheit des Helfers.

⁵⁴¹ Th. Strohm: *Diakonie an der Schwelle*. 22.

⁵⁴² Theologischer Arbeitskreis für diakonische Fragen Hrsg.: *Diakonie – ein Auftrag der Kirche. Ein Memorandum zum Verständnis der Diakonie*. Zürich 1983. 4.

Mit dem Ausdruck „verantwortliche Gesellschaft“ in „Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft“⁵⁴³ ist der zweite hauptsächliche Leitgesichtspunkt benannt, um den es Th. Strohm in seinem diakoniewissenschaftlichen und sozialetischen Arbeiten geht. Th. Strohm hat immer wieder klar gemacht, dass in der Bibel Gottesdienst und Mitverantwortung für den Menschen unlösbar verbunden sind. Im Zweifel hat Jesus sogar die konkrete Handlung am Nächsten der gottesdienstlichen Handlung vorgezogen. „Wenn du deine Gabe auf dem Altar darbringen willst und wenn du dich dabei erinnerst, daß dein Bruder etwas wider dich hat, so laß dort deine Opfergabe vor dem Altar und gehe zuerst und versöhne dich mit deinem Bruder und erst dann gehe hin und bringe deine Gabe dar“ (Mt 5, 23 f.).

Man kann nicht Frieden mit Gott haben, ohne gleichzeitig seiner Verantwortung gegenüber dem Bruder nachzukommen.⁵⁴⁴ Es liegt in der Verantwortung des Christen, für das Leben des Mitmenschen Sorge zu tragen. Unter des Zeitalters des Neuen Testaments bedeutete dies zumeist aktuelle und spontane Hilfe in Notsituationen. Für die Gemeinden in Griechenland bedeutete es aber auch Kollekte für die Armen der Gemeinde in Jerusalem. Und für die Gemeinde in Rom hieß es, so wie Paulus es in Röm 13, 1-7 auslegt, Einordnung in die bestehenden politischen Ordnungen um des Gewissens willen. Denn die politischen Gewalten sind dazu bestimmt, dem Menschen zugute tätig zu werden.

In diesem Zusammenhang hat Paulus dreimal den Ausdruck „diakonein“ verwendet. Und damit hat er im Gegensatz zu einer so nicht akzeptierten „Herrschaftsordnung“ auf die „Dienstfunktion“ des politischen Gemeinwesens verwiesen.⁵⁴⁵

Th. Strohm ist überzeugt, dass die Verantwortung für den Menschen unter den modernen Lebensbedingungen nicht auf direkte und spontane Aktionen gegenüber Notleidenden

⁵⁴³ Diesen Titel haben V. Herrmann und H. Schmidt dem Sammelband mit Arbeiten von Th. Strohm gegeben, den sie anlässlich seines 70. Geburtstages herausgaben. Vgl. V. Herrmann/H. Schmidt Hrsg.: *Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche II*. Heidelberg 2003.

⁵⁴⁴ Vgl. Th. Strohm: „*Theologie der Diakonie – Diakonie an der Theologie*“. In: K. Müller/G. K. Schäfer Hrsg.: *Theodor Strohm: Diakonie und Sozialethik*. 125-137. 128.

⁵⁴⁵ Vgl. Th. Strohm: „*Theologie der Diakonie*“. 129.

den beschränkt werden kann. Denn heute sei das Leben der Menschen viel stärker von politischen und gesellschaftlichen Strukturen bestimmt. Deshalb müsse sich Dienst am Mitmenschen in hohem Maße an einer humanen Gestaltung dieser Strukturen und an der Überwindung oder Beseitigung destruktiver Strukturen verwirklichen. Heute müsse begriffen werden, dass Liebe in und durch Strukturen wirksam wird. Es ist also die neue Qualität der Lebensbedingungen, die dazu nötigt, die Aussagen im Neuen Testament auf ihre Grundintentionen hin zu durchforschen; und diese dann in die modernen Lebensbedingungen zu übertragen.⁵⁴⁶

Th. Strohm schreibt: „Verantwortung im christlichen Verständnis gründet in der Bevollmächtigung der Christenheit und ihrer Gemeinden zur Existenz als neue Kreatur. Darum gilt es, das Evangelium in der Welt zu verantworten und im Glauben Verantwortung für die Mitwelt zu übernehmen. Verantwortung ist bezogen auf das endgültige Gericht vor Gott und stellt alles menschliche Tun unter einen eschatologischen Vorbehalt. Der Gerichtsgedanke erhält seinen Ort angesichts der Bevollmächtigung des Menschen, durch die ihm eine grundlegende Verantwortung für die Gestaltung der Erde und der menschlichen Lebensverhältnisse zukommt und für die er zur Rechenschaft gezogen wird.“⁵⁴⁷

Als Begründung verweist Th. Strohm u. a. auf Mt 25, wo auf konkrete christliche Verantwortung verwiesen wird; und wo auch gesagt wird, wer auch heute noch unser Nächster ist.

Diesem Auftrag nicht gerecht zu werden sei Schuld der Christenheit, für die sie zur Rechenschaft gezogen werde.

Th. Strohm führt dazu weiter aus:

- Wir wissen z. B. heute, wo und in welchem Ausmaß Menschen Hunger leiden. Und wir haben Möglichkeiten, dafür zu sorgen, dass kein Mensch notwendigerweise an Hunger zugrunde geht.
- Wir haben nicht zuletzt in Deutschland erlebt, dass Menschen bzw. ganze Menschengruppen wegen ihrer religiösen Überzeugungen, ihrer Hautfarbe oder weil sie etwas

⁵⁴⁶ Vgl. Th. Strohm: „*Theologie der Diakonie*“. 129.

⁵⁴⁷ V. Herrmann/H. Schmidt Hrsg.: *Th. Strohm: Diakonie in der Perspektive*. 388.

behindert oder gebrechlich waren, ausgegrenzt, in Lager verschleppt oder sogar ausge-
merzt wurden. Deshalb liege es in der Mitverantwortung der Christenheit, dafür Sorge
zu tragen, dass sich solche Ereignisse nicht wiederholen.

- Wir erleben auch heute wie in den vergangenen Jahrhunderten, dass Konflikte unter
Menschen bzw. Völkern mit Gewalt und mit den schrecklichsten Waffenpotentialen
ausgetragen werden. Wir wissen auch, dass notwendigerweise Zustände extremer Not
subversive Gewalt, Hass, internationale Unsicherheit und zerstörende Kriege hervor-
bringen.

- Wir kennen aber auch die Nebenwirkungen in der Form massenhafter Flucht und Ver-
treibung von wehrlosen Familien in aller Welt. Deshalb sei es Aufgabe der Christenheit,
an der Überwindung der Ursachen aktiv zu arbeiten und diejenigen ökonomischen, ge-
sellschaftlichen und politischen Lebensbedingungen mit herbeiführen zu helfen, welche
die Ursachen und Antriebe zu solchen Kriegen beseitigen. Dazu gehöre auch die interre-
ligiöse Versöhnungs- und Verständigungsarbeit.

- In der ganzen Christenheit bestehe Einigkeit, „daß die menschliche Arbeit ein Schlüs-
sel und wohl der wesentliche Schlüssel in der gesamten sozialen Frage ist, wenn wir sie
wirklich vom Standpunkt des Wohls für den Menschen betrachten wollen.“ (Enzyklika
„Laborem Exercens“ von 1981). „Bezahlte Arbeit bildet die wichtigste Grundlage, nach
der das Leben der Individuen, die Familien und die Gesellschaft organisiert sind.“ (Vgl.
UN-Weltpakt für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 10. 12. 1966. Art.
6).

Deshalb sei es Aufgabe von Caritas und Diakonie, sich an der Organisation menschen-
würdiger Arbeitsverhältnisse zu beteiligen und diese Aufgabe nicht anderen zu überlas-
sen.⁵⁴⁸

Nach Th. Strohm haben die angedeuteten grundlegenden Aufgaben unbedingten Vor-
rang. Und sie erfordern unter den Bedingungen der Weltgesellschaft vollständig neue
Formen von Hilfe und präventive Intervention.

Th. Strohms Mitarbeiter am Diakoniewissenschaftlichen Institut in Heidelberg haben
sein zentrales Anliegen auf die Formel gebracht: „Strohms zentrales Anliegen ist es, die

⁵⁴⁸ Th. Strohm: *Diakonie an der Schwelle*. 25.

Theologie (wieder) in ein produktives Arbeitsverhältnis zur wirklichen Geschichte und zu realen Problemkonstellationen zu bringen. Diese Zielsetzung schließt die Aufgabe tiefenschichtlicher Rekonstruktionen notwendigerweise ein.⁵⁴⁹

6.7 Deutsche protestantische Theologie der Diakonie und Minjungtheologie: Nähe und Distanz

Sowohl der deutschen protestantischen Diakoniethologie als auch der Minjungtheologie geht es statt um Herrschaftswissen um Wissen für den Dienst. Beide Theologien sind von ihrem Wesen her vollständige diakonische Theologien. In ihrem Verständnis von Theologie gibt es jedoch Nähe und Distanz.

Zunächst in ihrem Verständnis der Reformation und ihrer Wirkungsgeschichte. Die Minjungtheologen N.-D. Suh und B.-M. Ahn sahen im Auftreten *Thomas. Müntzers* im Deutschland des 16. Jahrhunderts einen bedeutenden historischen Bezugspunkt für Minjungtheologie. Besonders wichtig ist Th. Müntzer dabei wegen seiner Auseinandersetzung mit den Reformatoren und wegen die Entwicklung seiner Vorstellung von einer „neuen Kirche“. Die Minjungtheologen kritisieren, dass *Martin. Luther* mit den geltenden Gesetzen des Staates konform geblieben sei, den von Th. Müntzer angeführten Bauernaufstand verurteilt und dadurch direkt bzw. indirekt die Unterdrückung der Bauern unterstützt habe.⁵⁵⁰ B.-M. Ahn hat außerdem darauf aufmerksam gemacht, dass die Reformatoren das Jesusereignis, vor allem die Evangelien, die über den Ort der Begegnung Jesu mit dem Minjung berichten, unterschätzt bzw. ignoriert haben.⁵⁵¹

Zusammenfassend kann man sagen: Gegenüber dem die Staatsmacht und ihre Unterdrückung des Minjung nicht radikal in Frage stellenden Reformatoren, sehen sich die Minjungtheologen in der Nachfolge Th. Müntzers in radikaler Opposition zu einem unter-

⁵⁴⁹ So G. K. Schäfer und K. Müller im Vorwort zu dem von ihnen herausgegebenen Sammelband: *Th. Strohm: Diakonie und Sozialethik*. XIV.

⁵⁵⁰ B.-M. Ahn: *Erzählung*. 212-213; N.-D. Suh: *Untersuchung der Minjungtheologie*. 60-62.

⁵⁵¹ B.-M. Ahn: *Erzählung*. 167.

drückerischen Staat und auf der Seite eines souveränen Minjung stehen. Und sie haben vor allem aus den Evangelien das von den Reformatoren vernachlässigte oder ignorierte Jesusereignis herausgearbeitet und betont.

Eine solche minjungtheologische Interpretation muss aber klar machen, dass M. Luther zwar ein unerbittlicher Gegenspieler der Revolution Th. Müntzers war, aber Perspektiven für die moderne sozialrechtliche und wohlfahrtsstaatliche Entwicklung erarbeitet hat.⁵⁵² Deshalb sollte man auf die Wirkungsgeschichte der Reformation M. Luthers im Blick auf die Diakoniethologie aufmerksam machen.

Hinsichtlich der Diakonie hat schon G. Uhlhorn gemeint, M. Luther habe „das Programm einer neuen höheren Stufe der christlichen Liebestätigkeit entwickelt“.⁵⁵³ Und W. Elert hat erstmals tiefengeschichtliche Zusammenhänge aufgedeckt und M. Luthers Bedeutung für die moderne sozialrechtliche und wohlfahrtsstaatliche Entwicklung herausgearbeitet.⁵⁵⁴

Theodor. Strohm ist davon überzeugt, dass der theologische Ansatz M. Luthers diakonische Theologie im umfassendsten Sinn ist, weil in ihr der Mensch in einer unmittelbaren Weise in Gottes universalen Dienst an der Welt eingebunden wird.⁵⁵⁵ Nach ihm geht es M. Luther um die Verwandlung des in Christus enthüllten Bildes des wahren Menschen; also um Verwandlung zum Ebenbild Christi. Der zum Dienst Befreite treibt nicht Werke der Liebe, um sich selbst zu verwirklichen. Vielmehr: wer glaubt, ist schon verwirklichte Person und deshalb frei zum vorbehaltlosen Dienst am Nächsten.⁵⁵⁶

J. H. Wichern hat den Gedanken M. Luthers vom Priestertum aller Gläubigen, der zugleich die Basis für das Werk der Inneren Mission abgibt, herausgehoben. Dabei sah er das zum Werk der Inneren Mission berufene allgemeine Priestertum weniger in der

⁵⁵² Th. Strohm: „*Theologie der Diakonie in der Perspektive der Reformation*“. in: G. K. Schäfer/ K. Müller: *Theodor Strohm: Diakonie und Sozialethik*. 5.

⁵⁵³ Vgl. G. Uhlhorn: *Die christliche Liebestätigkeit*. Darmstadt 1956 (Nachdruck der 2. Aufl. von 1885). 515.

⁵⁵⁴ Vgl. W. Elert. *Morphologie des Luthertums II. Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums*. München 1932. 409-429.

⁵⁵⁵ Th. Strohm: „*Theologie der Diakonie in der Perspektive*“. 7.

⁵⁵⁶ Th. Strohm: „*Theologie der Diakonie in der Perspektive*“. 7.

Parochialgemeinde, sondern im Verein. Für J. H. Wichern verkörperte die Innere Mission in Gestalt der freien Vereine die kreatorische Macht der „Glaubenstat“. Das allgemeine Priestertum beteiligt jeden Helfer an dem übergreifenden Heilswerk. Für J. H. Wichern muss die Gemeinde nach dem Prinzip des „allgemeinen Priestertums der Gläubigen“ eine diakonische Gemeinde sein.

Die Minjungtheologie und die Minjunggemeinde haben sich, ebenfalls auf der Basis des Prinzips vom „allgemeinen Priestertum aller Gläubigen“, von Anfang an als diakonische Theologie bzw. diakonische Gemeinden verstanden. Bislang waren die meisten protestantischen Kirchengemeinden Südkoreas extrem pfarrerzentriert. Dagegen begann die Minjunggemeinden, die Gemeinde zum Mittelpunkt von Laien zu machen. Jeder Christ ist zum Dienst berufen. Das bei M. Luther nur angedeutete allgemeine Priestertum der Gläubigen als konkreter Dienst der Versöhnung am Nächsten braucht heute Aktualisierungen und Konkretisierungen. Aufgabe der Gemeinde muss es sein, diesen Grundgedanken umzusetzen.⁵⁵⁷

Heinz Dietrich Wendland ging es vom Zentrum des neutestamentlichen Zeugnisses her um eine „christologische Begründung der Diakonie“. Die Diakonie der Kirche gründet in der Person und Sendung Christi selbst, der von sich sagt: „Ich bin unter euch, wie ein Diener“ (Luk 22, 27). Für die „diakonische Existenz“ der Kirche ist bedeutsam, dass Christus in einer doppelten Weise präsent ist: Zum einen ist er als „göttlicher Weltdiakon“ gegenwärtig in seiner Gemeinde, zum anderen gibt es, wie aus Mt 25, 31ff. zu entnehmen ist, eine „verborgene Präsenz desselben Christus als des in den Tiefen des Weltelends und des Weltleidens in eigener Person verborgen anwesenden und anzutreffenden Herrn der Welt“.⁵⁵⁸ Die Diakonie der Kirche gründet auf doppelte Weise in Christus selbst: Einerseits darin, dass er selbst als Diakon in die Welt kam, andererseits darin, dass er sich selbst mit den Leidenden identifiziert hat.

Nach der *Minjungtheologie* sind Jesus und Minjung nicht voneinander zu trennen. Jesus selbst lebte wie das Minjung und mit Minjung. Er hat sich mit Minjung identifiziert und

⁵⁵⁷ Th. Strohm: „*Theologie der Diakonie in der Perspektive*“. 36.

⁵⁵⁸ H. D. Wendland/A. Rich/H. Krimm: *Christos Diakonos. Ursprung und Auftrag der Kirche. Drei Vorträge*. Zürich 1962, 19.

ist mit Minjung eins geworden. Also ist Jesus im Minjung gegenwärtig; und zwar nicht nur als Leidender, sondern auch als sein Befreier. Von den dargestellten hermeneutischen Forschungsergebnissen her ist es sicher so, dass Jesus die zentrale Gestalt im Evangelium ist. Und in der Beziehung zwischen Jesus und dem Minjung ist er das Subjekt und das Minjung das Objekt. Nach Auffassung der meisten Minjungtheologen gibt es aber dabei im Grunde weder Subjekt noch Objekt, sondern nur „uri“(wir).

Von daher haben die Minjungtheologen die sogenannte Minjung-Messiaslehre entwickelt. Nach dieser besitzt das Minjung Messianität bzw. ist der Messias. Diese Relativierung von Jesus und Minjung haben sowohl bei koreanischen als auch westlichen Theologen viele Missverständnisse und Kritiken hervorgerufen; sogar von einigen Minjungtheologen und Minjungpfarrern.

Heinz. Dietrich. Wendland auf eine Spannung hingewiesen, von der her die Diakonie der Kirche begriffen werden muss. Er bezeichnet es als „Urparadoxie“ oder „Grundparadoxie“ des neutestamentlichen Christusbildes, dass der „eschatologische Befreier und Erlöser... der schlechthin Dienende ist, und dass dieses Diakonsein seine Gesamtsendung umspannt, von dem Kinde in der Krippe bis zum Tode am Kreuz, also eine Lebenshingabe, die sämtliche Handlungen, sämtlichen Taten, sämtliche Wort seines geschichtlichen Daseins umfasst und umspannt“.⁵⁵⁹

Die Minjung-Messiaslehre führte die Minjungtheologen mit großer Leidensbereitschaft zu bedingungsloser Solidarität mit dem Minjung. Dabei ist aber vor allem zu bedenken, dass das Minjung die Funktionen eines leidenden Messias und eines Diakons innehat. Dafür ist H. D. Wendlands Fundamentalunterscheidung zum Spannungsverhältnis sinnvoll und richtig. In diesem Zusammenhang hat P. Philippi darauf hingewiesen, dass Christus die Sünde der Welt nicht nur als passiv leidensbereiter Gottesknecht auf sich lud, sondern auch als aktiv Dienender göttliche Art und Wirklichkeit unter den Menschen real präsent werden ließ.⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ H. D. Wendland/A. Rich/H. Krimm: *Christos Diakonos*. 14.

⁵⁶⁰ P. Philippi: *Die diakonische Grundordnung der Gemeinde*. In: J. Albert Hrsg.: *Paul Philippi: Diakonia – Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung*. Neukirchen-Vluyn 1989. 6.

Der Minjungtheologie wurde immer wieder vorgeworfen, dass sie alle Widersprüche auf soziale, politische und ökonomische Ursachen bzw. auf einen kollektiven Konflikt zwischen Unterdrückern und Unterdrückten reduziere. Als Beispiel kann man *Nam.-Dong. Suhs* These über die Sünde nennen. Nach ihm sind, soziologisch betrachtet, theologische Aussagen über „Sünde“ oder „Schuld“ nichts anderes als Etiketten, die die Herrschenden ihren Gegnern, den Schwachen, anheften.⁵⁶¹ „Sünde‘ ist Sprache der Herrschenden, ‚Han‘ ist Sprache des Minjung.“⁵⁶² Solche Aussagen ist nur nachvollziehbar und akzeptierbar, wenn man den ideologiekritischen und klassenkämpferischen Standpunkt ihres Autors berücksichtigt und akzeptiert.

Was bedeuten diese Behauptungen über „Sünde“ und „Schuld“ heute in der diakonischen Praxis? Von den Erfahrungen der Diakonie her muss festgestellt werden: Dass der „alte Adam“ herrschen und sogar in seinem Hilfehandeln von oben herab über seinem Mitmenschen stehen will, steht bereits in der „Prämbel“ der christlich-diakonischen Grundordnung in Mt 20, 25.

Damit hat *Paul. Philippi* auch für die diakonische Praxis wichtige Fragen gestellt: „Wie lange, so könnte man testhalber fragen, hält es einer aus, mit Epileptischen zu leben? Wie lange hält er es aus, nicht nur beruflich, sondern ganzheitlich? Kann er es aus humanistischer Haltungsethik, oder braucht er, um die Belastungen eines solchen Zusammenlebens fröhlich zu tragen, auch eine ihm zugeführte, ihn umgebende Kraft? Wenn der Mensch diese Kraft nicht in sich und von sich aus hat, dann wird auch der Appell an das humanistische Ideal nicht genügen, um diese Zuwendung zum Schwachen angemessen durchzustehen“.⁵⁶³

Schließlich noch eine Bemerkung. Die koreanische Minjungtheologie und die deutsche protestantische Diakoniethologie provozieren immer wieder durch ihr Reden von der interessierten Zuwendung Gottes zu den Verlorenen: Die Verlorenen, die in der Ge-

⁵⁶¹ N.-D. Suh: *Han. Darstellung und theologische Reflexionen*. In: N.-D. Suh: *Untersuchung*. 106-107.

⁵⁶² N.-D. Suh: *Han*. 106-107.

⁵⁶³ P. Philippi: „*Thesen zur Ortbestimmung der Diakonie in der Theologie*“. In: P. Philippi/Th. Strohm Hrsg.: *Theologie der Diakonie*. Heidelberg 1989. 217.

schichte bzw. der Gesellschaft im Stich gelassen sind, sind von Gott angenommen und zur Subjektwerdung in der Geschichte eingeladen. *Ulrich. Bach* hat in diesem Zusammenhang von zwei Theologien gesprochen, die einander gegenüberstehen: eine Herrschaftstheologie, die aus der Sicht der Mächtigen entstand; und eine diakonische Theologie, die aus der Sicht der Kleinen Leute entwickelt wurde.

Die Minjungtheologie und die deutsche protestantische Diakoniethologie müssen in ihren jeweiligen politischen, wirtschaftlichen, sozialen u. a. Kontexten in der konkreten diakonischen Praxis immer wieder beweisen, dass ihr Wissen Gott, den Menschen und der Welt dienendes und nicht sie beherrschendes, unterjochendes, tötendes oder sogar vernichtendes ist.

KAPITEL 7.

ZUKÜNFTIGE AUFGABEN VON DIAKONIEWISSENSCHAFT IN DER PROK

Die Christen Südkoreas müssen für die sozialen Probleme des Landes zur Rechenschaft gezogen werden. Minjungtheologen verlangen für die Wahrnehmung diakonischer Verantwortung im raschen Wandel der Republik Korea neue Blickwinkel und Perspektiven. Meines Erachtens können die Minjungtheologie und die PROK dadurch einen wichtigen Beitrag für die Gesellschaft Südkoreas leisten, dass sie offen mit der deutschen evangelischen Diakoniewissenschaft kommunizieren und von ihr lernen. Deshalb untersuche ich in diesem Kapitel, ob und wie deutsche evangelische Diakoniewissenschaft in den protestantischen Kirchen der Republik Korea fruchtbar gemacht werden kann.

7.1 Theologische Einpflanzung der diakonischen Dimension

Gegenstand der Theologie ist nicht, wie die Scholastiker des Mittelalters meinten, die „Aseität Gottes“; der trinitarische Gott, demgegenüber die Lebensgeschichte von Menschen irrelevant ist. Sondern Gegenstand der Theologie ist ein „konkretes geschichtliches Ereignis, Gottes Heilshandeln mit dem Sündermenschen“. Theologie als Wissenschaft bezieht sich nicht auf ein metaphysisches Wesen. Sondern sie ist auf eine Wirklichkeit ausgerichtet, in der wir leben; die wir selbst sind.⁵⁶⁴

In den vergangenen Jahren wurde aber wiederholt problematisiert, dass der wissenschaftlichen Theologie in einer Zeit, in der höchste Erwartungen an die Kirchen herangetragen werden, am geistigen und gesellschaftlichen Neubau mitzuarbeiten, eine tragfähige Theorie sowohl ihres Verhältnisses zu ihrer eigenen Praxis als auch zur gesellschaftlichen Praxis fehle.⁵⁶⁵

⁵⁶⁴ E. Wolf: „Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie“. In: E. Wolf: *Peregrinatio. Bd. II*. München 1965. 11 ff.

⁵⁶⁵ Vgl. Th. Strohm: „Theologie der Diakonie – Diakonie an der Theologie“. 281.

Deshalb sind Diakonie bzw. soziale Arbeit der Kirche weithin aus dem Blick- und Arbeitsfeld wissenschaftlicher theologischer Arbeit verschwunden. In der evangelischen wissenschaftlichen Theologie der Bundesrepublik Deutschland kommt Diakonie leider immer noch selten vor. K.-F. Daiber hat bedauerlicherweise immer noch weithin recht, wenn er schrieb: „Ein Theologe kann sein Universitätsstudium abschließen, ohne sich auch nur in einer einzigen Vorlesung oder einem einzigen Seminar mit Fragen der Diakonie beschäftigt zu haben.“⁵⁶⁶ Die herkömmliche evangelische theologische Arbeit verlief üblicherweise nur in einer Richtung: vom Text zur Predigt, von der Predigt zur Praxis. Durch diese methodische Einseitigkeit wurde der Dissens zwischen Theologie und kirchlich-diakonischem Handeln vertieft. Die gegenläufige Blick- und Forschungsrichtung, von der Reflexion der Gegenwartsprobleme zur Rückfrage an die Grundintentionen der biblischen Botschaft, müsste aber ebenso entwickelt werden.⁵⁶⁷

Ein neues wissenschaftliches Selbstverständnis der Theologie, in dem interdisziplinäre Zusammenarbeit grundsätzlich vorgesehen ist, wurde benötigt. H. D. Wendland hatte sich schon seit 1930 auf die Gesichtspunkte des neuen Theologieverständnisses von K. Barth konzentriert, die das Verhältnis von theologischer und praktischer Erfahrung erhellen.⁵⁶⁸ Und es gab Ansätze einer Theologie, die auf den Zusammenhang von christlichem Glauben und gesellschaftlichem Handeln eingeht. Diese Versuche standen aber im Ganzen theologischer Arbeit eher am Rande. Und vor allem die Diakonik bzw. Diakoniewissenschaft spielte an den theologischen Fakultäten bzw. in deren Studien- und Forschungsbetrieb eine sehr geringe Rolle.⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ K.-F. Daiber: „*Verkündigung und Diakonie*“. In: I. Lukatis/U. Wesenick Hrsg.: *Diakonie – Außenseite der Kirche*. Gelnhausen. 7.

⁵⁶⁷ Vgl. Th. Strohm: „*Ist Diakonie lehrbar?*“. 145-160.

⁵⁶⁸ Vgl. H. D. Wendland: „*Zur Grundlegung der christlichen Sozialethik*“. In: *Zeitschrift für systematische Theologie*. 7. Jahrg.. 1930. 22-56.

⁵⁶⁹ Vgl. A. Funke: *Diakonie und Universitätstheologie – eine versäumte Begegnung*; J. Albert: *Diakonik – Geschichte der Nichteinführung einer praktisch-theologischen Disziplin*; P. Philippi: *Diakonik – Diagnose des Fehlens einer Disziplin*; und H. Wagner: *Ein Versuch der Integration der Diakonie in die Praktische Theologie*. In: *Pastoraltheologie*. 72. Jahrg.. 1983.

Nach H. Wagner zeigt Diakonie die „universale, intensive und exemplarische Bedeutung der Theologie“.⁵⁷⁰ Und er hat in seinem Aufsatz entsprechende Konsequenzen für die nicht praktischen theologischen Disziplinen gezogen, die die Theologie insgesamt davor bewahren sollen, zu weltabständiger „reiner Gelehrsamkeit“, „Platonisierung“ und „Intellektualisierung“ zu werden. In praktischer Hinsicht hat H. Wagner die „Leipziger Konzeption“ vorgestellt, die sich durch gleichberechtigte Behandlung der klassischen theologischen Disziplinen und der Diakonik auszeichnet.

J. Albert hat in der Diskussion festgestellt: „Die Praktische Theologie hat keine Praxis-theorie des Priestertums aller Gläubigen entwickelt, entgegen ihrem reformatorischen Auftrag“. „Die innere Mission und Diakonie bedeuten eine wissenschaftliche, identitäts-praktische Lebensform des neuzeitlichen Protestantismus.“⁵⁷¹

U. Bach hat einen Vortrag folgendermaßen eingeleitet: „Um die Katze sofort aus dem Sach zu lassen: Ich werde heute über schlimme Dinge berichten müssen, über eine Theologie nämlich, die so krank ist, daß sie da, wo sie gebraucht wird, oft nicht helfen kann, sondern die Not sogar noch verschlimmert. Das Krankheitsbild dieser Theologie ist als ‚theologischer Sozialrassismus‘ zu diagnostizieren oder auch als ‚Apartheidstheologie‘.“⁵⁷²

Und P. Philippi und U. Bach haben gefordert, diakonische Fragestellungen zur Metaebene der Praktischen Theologie bzw. der ganzen Theologie zu erklären. Diakonik hätte die „metabasis des Genus der Praktischen Theologie“ oder sogar Instanz aller Theologie werden sollen, wenn ausgehend von diakonischen Bibellektüren gefordert wird, „alle theologischen Äußerungen kritisch zu lesen“.⁵⁷³

⁵⁷⁰ H. Wagner: „*Ein Versuch der Integration der Diakonie in die Praktische Theologie*“. 190 f.

⁵⁷¹ J. Albert: *Diakonik – Geschichte der Nichteinführung einer praktisch-theologischen Disziplin*. 164-177.

⁵⁷² U. Bach: „*„Gesunde“ und „Behinderte“*“. 100.

⁵⁷³ P. Philippi: „*Diakonik – Diagnose*“. 180; U. Bach: *Diakonik – ein Sektor oder eine Dimension aller Theologie? Fragen und Aufgaben einer grundsätzlichen Neuorientierung theologischer Arbeit*. In: U. Bach: „*Getrenntes wird versöhnt*“. 181 f.

Die Aufbrüche der Inneren Mission und Diakonie im 19. Jahrhundert waren wissenschaftskritisch und teilweise akademischer Theologie feindlich gesonnen. Und auch „die wesentlichen kirchlichen Initiativen der Nachkriegszeit entwickelten sich ohne systematische theologische Anleitung und ohne Verbindung zur wissenschaftlichen Theologie“.⁵⁷⁴

Deshalb hat Th. Strohm von der wissenschaftlichen Theologie gefordert:

„Theologische Forschung (wird) ihr Bemühen darauf zu richten haben, ihren Wirklichkeitsbezug unter dem Aspekt der diakonischen Verantwortung neu zu bestimmen und sich das Erfahrungswissen durch interdisziplinäre Zusammenarbeit anzueignen.“⁵⁷⁵

Denn für das Evangelium eintreten bedeutet für ihn, die „Gaben des Heils in die Welt hinein zu repräsentieren, heißt, Jesus Christus vor der Welt zu verantworten, heißt, den Zugang zu verantwortlichem Leben zu eröffnen“. Für die Theologie heisst das, die „Selbstkundgabe Gottes in Christus als eschatologische Wende im Zeichen der ‚Versöhnung‘“ zu beschreiben.⁵⁷⁶ Th. Strohm fordert also von der wissenschaftlichen Theologie eine vollständige Durchdringung und Diakonisierung aller Theologie. Aber leider muss man ihr noch weithin die Leistungsfähigkeit absprechen, die diakonische Praxis theoretisch zu begleiten.

7.2 Zur Frage nach einem diakonischen Gemeindeaufbau

In der Grundordnung der EKD wird die Diakonie „Lebens- und Wesensäußerung der Kirche“ genannt. Damit ist ihre grundsätzliche Bedeutung festgehalten. In der Diakonien-Denkschrift, die 1998 vom Rat der EKD herausgegeben wurde, findet sich unter Ziffer 142 die These: „Diakonie ist eine Wesensäußerung und Sozialgestalt der Kirche. Wie die Wortverkündigung ist sie eine tragende Säule der Kirche. Die verfasste Kirche und ihre organisierte Diakonie haben sich in ihrer Geschichte als eigenständige Bereiche entwickelt; ihr Verhältnis zueinander war und ist von Spannungen nicht immer frei. Sie

⁵⁷⁴ Th. Strohm: „*Theologie und Kirche in der Begegnung mit den Humanwissenschaften – Aspekte theologischer Existenz im Zeichen der Verwissenschaftlichung der Welt*“. In: G. Sauter/Th. Strohm Hrsg.: *Theologie als Beruf in unserer Gesellschaft*. München 1976. 38-78.

⁵⁷⁵ Th. Strohm: „*Theologie der Diakonie – Diakonie an der Theologie*“. 291.

⁵⁷⁶ Th. Strohm: „*Theologie der Diakonie – Diakonie an der Theologie*“. 283 f.

müssen sich immer wieder neu als der eine Leib Christi verstehen.“ Im deutschen Protestantismus ist das Verhältnis zwischen Diakonie und Gemeinde bzw. Kirche seit 1945 stark und kontrovers diskutiert worden.⁵⁷⁷

P. Philippi hat den Zusammenhang von Gemeinde und Diakonie systematisch herausgearbeitet. Mit seiner theologischen Wesensbestimmung von Diakonie als „christozentrische Diakonie“⁵⁷⁸ zielt er auf eine diakonisch strukturierte Gemeinde. Er beklagt eine Kirche, die ihr Selbstverständnis auf die Verkündigungsfunktion reduziert und sich daran gewöhnt hat, das „Diakonische zu delegieren und ihr Eigentliches in der Verwaltung der Wörter und des Kultus zu suchen“. Und er fordert von seinem christozentrischen Ansatz her, dass die Diakonie als kontinuierliche, geordnete Verantwortung der Gemeinde mit dem Amt der Kirche verbunden ist; untrennbar zu ihm dazugehört und damit einen Teil der Gemeindeleitung darstellt.⁵⁷⁹ P. Philipphis zentrales Anliegen lässt sich mit der doppelgliedrigen Formel zusammenfassen: Kennzeichen der Gemeinde ist die Diakonie – Kennzeichen der Diakonie ist die Gemeinde als solidarische Gemeinschaft.

P. Philippi sieht den Ort der Diakonie im innergemeindlichen Lebensprozess, dessen Zentrum das Abendmahl ist. Am Konzept von P. Philippi wurde kritisiert, dass seine Konzentration auf den Binnenraum von Gemeinde eine konzeptionelle Engführung darstelle.⁵⁸⁰

Von seiner Reich Gottes-Theologie her hat J. Moltmann hier weitergeführt.

Für ihn geschieht Diakonie in und durch heilende Gemeinschaft: „Offene Gemeinschaft heilt die sozialen Leiden der Isolation, Verachtung und Entfremdung und ist damit die Voraussetzung für die Heilung bzw. Linderung physischer Leiden.“⁵⁸¹

⁵⁷⁷ Vgl. R. Zitt: „*Diakonische Gemeinde im Sozialstaat. Diakoniewissenschaftliche Impulse*“. In: *DWI-INFO*. Nr. 30. Heidelberg 1996/97. 68-74; G. K. Schäfer: *Gottes Bund entsprechen. Studien zur diakonischen Dimension christlicher Gemeindepraxis*. Heidelberg 1994. 228 ff..

⁵⁷⁸ P. Philippi: *Christozentrische Diakonie*. 2. Aufl.. Stuttgart 1975.

⁵⁷⁹ G. K. Schäfer: „*Aspekte und Linien der theologischen Diskussion um die Diakonie seit 1945*“. In: Diakonisches Werk der EKD Hrsg.: *Jahrbuch des Diakonischen Werkes der EKD*. 1988/89. 136.

⁵⁸⁰ G. K. Schäfer: „*Gemeinde und Diakonie*“. In: A. Götzelmann Hrsg.: *Einführung in die Theologie*. 119.

⁵⁸¹ J. Moltmann: *Diakonie im Horizont*. 38.

Nach J. Moltmann gründet Diakonie im Tun Jesu im Rahmen seiner Reich Gottes-Predigt, wie sie in den ersten drei Evangelien überliefert ist. Die Aussage in Mt 3, 2 „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ beinhaltet eine umfassende, auch gesellschaftsverändernde, Dynamik. Von daher könne Diakonie nicht nur in Notlinderung, Wundbehandlung und Kompensation bestehen, sondern sei zugleich und vor allem „Vorwegnahme neuen Lebens, der neuen Gemeinschaft, der neuen Welt“. Ohne diese Perspektive verkümmere sie „zur ideenlosen Liebe, die nur kompensiert und wiedergutmacht“, verlöre ihre „christliche Bestimmung“ und werde „in Theorie und Praxis zu einem Teil der sozialstaatlichen Dienstleistung“.⁵⁸²

J. Moltmanns Darstellungen schließen eine Kritik der traditionellen, von Instituten, vor allem von Anstalten bestimmten Diakonie ein. Stattdessen fordert er eine „Diakonisierung der Gemeinde“ und eine „Gemeindewerdung der Diakonie“.⁵⁸³

Dazu müsse aber die „alltägliche Isolierung der Kirchenmitglieder voneinander“ aufgehoben werden. Denn: „Gemeinde entsteht, wenn Menschen im Namen Jesu miteinander leben und mit allen Kräften des Geistes füreinander da sind.“ Und: „Sind sie füreinander da, dann dienen sie einander mit ihren Gaben und Kräften und verwirklichen die ‚allgemeine Diakonie aller Gläubigen‘.“⁵⁸⁴

H. Steinkamp ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster, in Westfalen. Er hat den bisher profiliertesten Versuch unternommen, die theologische Option vom Vorrang der Armen für europäische Verhältnisse zu operationalisieren.⁵⁸⁵ Für H. Steinkamp gehört Diakonie neben Verkündigung und Gottesdienst zu den Grundfunktionen von Gemeinde.⁵⁸⁶ Dabei versteht er „Gemeinde“ im Gegensatz zum empirischen Begriff der vorfindlichen „Pfarrei“ als „theologisch-normativen Idealbegriff“. H. Steinkamp hat die in der Pfarrei vorfindliche diakonische Praxis, Sammlungen, zufällige und beispielhafte Aktivitäten, Mitgliederrekrutierung

⁵⁸² H. Lorenz: „Diakonie“. In: *Verkündigung und Forschung*. 35. Jahrg.. Gütersloh 1990. 41

⁵⁸³ J. Moltmann: *Diakonie im Horizont*. 36.

⁵⁸⁴ J. Moltmann: *Diakonie im Horizont*. 37.

⁵⁸⁵ H. Steinkamp: *Sozialpastoral*. Freiburg i. Br. 1991. 73 ff..

⁵⁸⁶ H. Steinkamp: *Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie*. Freiburg 1985. 13.

nung für die verbandliche Caritas u. a., in ihrer Beziehung zu den professionalisierten Caritasdiensten und zur „aktiven Gemeinde“ analysiert.⁵⁸⁷

Von dieser Analyse her geht es für ihn vor allem darum, mit den Augen der Armen und Fremden sehen zu lernen und dann aus dieser Perspektive die herkömmlichen Gemeindeaktivitäten zu überprüfen.

In seiner „Lehre vom Gemeindeaufbau“⁵⁸⁸ hat Ch. Möller zwei große Strömungen unterschieden; den „volkskirchlichen“ und den „missionarischen Gemeindeaufbau“. Ch. Möllers Ansatz, mit dem er sich an Arbeiten von G. Ebeling und E. Jüngel anschließt⁵⁸⁹, ist ein leidenschaftlicher Protest, den Gemeindeaufbau in menschlicher Eigenregie programmieren zu wollen.

Für ihn muss Diakonie unbedingt mit den Sozialwissenschaften zusammenarbeiten: „Diakonie wird dann zur Sozialarbeit im kirchlichen Kontext, während die spezifische Erfahrung mit Diakonie, wie sie etwa für die Pionierväter und –mütter der Diakonie im 19. Jahrhundert bezeichnend war, mehr und mehr auf der Strecke bleibt.“⁵⁹⁰

Sein fundamentales Anliegen ist es, den menschlichem Handeln vorausliegenden Dienst Gottes als Grund und kreaturische Mitte zur Sprache zu bringen, den Dienst Gottes an uns, der Gemeinde voraussetzend bauen lässt. Ch. Möller zeichnet die Diakonie im das Abendmahlsgeschehen ein, weil dadurch hervortritt, was Diakonie erst zur Diakonie, helfende Tat erst zur wahrhaft guten Tat macht; nämlich das „Ereignis der Selbstvergessenheit“.⁵⁹¹

Durch die Leitkategorie der Selbstvergessenheit will Diakonie die „Freiheit eines Christenmenschen“ ausdrücken und zur Geltung bringen: Der von Gott befreite Mensch wird durch die heilsame Forderung des Gesetzes für Gott und seine Diakonie beansprucht.

⁵⁸⁷ H. Steinkamp: *Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde*. 55.

⁵⁸⁸ Ch. Möller: *Lehre vom Gemeindeaufbau. Bd. 1: Konzepte, Programme, Wege*. Göttingen 1987.

⁵⁸⁹ Ch. Möller: „*Erfahrungen mit der Erfahrung der Diakonie*“. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 89. Jahrg.. 1992. 365. Vgl. dazu: G. Ebeling: *Wort und Glaube. 3. Band*. Tübingen 1975. 3-28; E. Jüngel: *Unterwegs zur Sache*. München 1972. 8.

⁵⁹⁰ Ch. Möller: „*Erfahrungen mit der Erfahrung*“. 366.

⁵⁹¹ Ch. Möller: „*Erfahrungen mit der Erfahrung*“. 365 ff., 370.

Dabei vollzieht sich diakonisches Handeln nach dem Beispiel Christi im Widerspruch zur Sarx, die der Welt dienen will.⁵⁹²

Der Theologe der Waldenser Kirche P. Ricca⁵⁹³ hat diese Sichtweisen vom Ort der Diakonie in der Kirche noch zugespitzt. Für ihn ist sie Ort der Offenbarung der Kirche. Die Kirche ist Diakonie. Diakonie ist das Wesen der Kirche. Diakonie ist „nicht nur die Hand, sondern das Herz der Kirche“; und zwar „weil die Kirche die Gemeinde eines Dieners ist“. Nach P. Ricca kommt die Wirklichkeit der Kirche am deutlichsten zum Ausdruck, wenn sie die Gestalt einer diakonischen Gemeinde annimmt. Jesus selbst nenne sich in Lk 22, 27 im Kontext des Abendmahls und Rangstreits der Jünger Diakon. Dagegen versuchten die Jünger fortwährend, Jesus als Kyrios, als Herrn und Meister zu titulieren. Offenbar hätten sich die Jünger und später die Kirche geschämt, Gemeinde eines Diakons zu sein. Deshalb hätten sie ihn zum Pantokrator stilisiert und damit die ganze Offenbarung verfälscht.

Nach P. Ricca muss sich die Kirche in ihrer Diakonie vor den folgenden Versuchungen hüten: Ihren Dienst als Machtmittel zu benutzen, ihn für die Mission zu instrumentalisieren und den Staat von der Wahrnehmung seiner sozialen Verantwortung abzuhalten. Für P. Ricca ist Diakonie der Weg zum fernsten Nächsten; zu den Aussätzigen der Gesellschaft. Es sei kein Zufall, dass Jesus den Aussätzigen als Prototyp des fernsten Nächsten aufsuchte. Der fernste Nächste sei das Ziel der Diakonie.

G. K. Schäfer⁵⁹⁴ hat versucht, dem Spannungsfeld „Gemeinde und Diakonie“ vom biblischen Bundesdenken her nachzugehen. Dabei stellte er sich die Aufgaben, „die gegebene gemeindliche Praxis in kritischer Hinsicht daraufhin zu befragen, ob und inwieweit sie als menschliche Praxis transparent ist für die Menschenfreundlichkeit Gottes

⁵⁹² Vgl. M. Luther: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Weimar 1883. 7, 23, 30.

⁵⁹³ Vgl. P. Ricca: *Die Waldenser Kirche und die Diakonie in Europa – eine Perspektive des Südens*. In: Th. Strohm Hrsg.: *Diakonie und europäischer Binnenmarkt. Dokumentation einer wissenschaftlichen Arbeitstagung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts und der Kaiserswerther Generalkonferenz, 4.-7. 3. 1992*. Heidelberg 1992. 138-149.

⁵⁹⁴ G. K. Schäfer: *Gottes Bund entsprechen*.

und dessen Diakonie“ und „jenseits von Blaupausen und Rezepten zu einer Verständigung darüber bei(zu)tragen, welche gemeindlichen Strukturen und Handlungsformen auf der Folie geschichtlicher Entwicklungen angesichts gesellschaftlicher Herausforderungen der gebotenen Umkehr in die Diakonie Gottes am ehesten entsprechen, und dafür Leitkategorien und –kriterien zu entwickeln“.⁵⁹⁵

Damit zielt G. K. Schäfer auf jene zweite Linie theologischen Nachdenkens, der es um eine Praxis- bzw. Entscheidungstheorie geht und die, zumindest implizit, den Vorwurf enthält, jene systematisch-theologischen Begründungen und Bestimmungen brächten wenig für die Praxis diakonischer Arbeit.

Grundlage allen diakonischen Handelns ist für G. K. Schäfer die biblische Bundesvorstellung als Selbstverpflichtung und Treue Gottes. Christliche Gemeinde gestalte sich in und durch Bundespartnerschaft. Von daher suche Gemeinde die Würde des Einzelnen als Bundespartner Gottes zu bewahren. Sie achte auf individuelles Leiden und bringe in wechselseitiger Bezeugung zur Geltung, dass keiner ohne den anderen auf dem Weg zur Erfahrung vertiefter Menschlichkeit sein könne. Dies schließe notwendig ein, dass die Subjekthaftigkeit der Betroffenen geachtet und ihre Kompetenz zur Geltung gebracht werde. In bundespartnerschaftlicher Perspektive erscheine einerseits das Anliegen des Kundenbegriffs aufgehoben, andererseits werde auch nicht die der Struktur helfenden Handelns inhärente Asymmetrie überspielt.

Im Hinblick auf die „diakonische Gemeinde“ hat G. K. Schäfer das Ergebnis seiner Untersuchungen folgendermaßen formuliert:

„Die Wendung ‚diakonische Gemeinde‘ zielt auf einen Lern- und Umkehrprozess, in dem Menschen sich ihres Versagens bewusst werden, neu in den gnädigen Bund Gottes treten und ihm in der Verkörperung von Liebe und Hoffnung immer wieder neu zu entsprechen suchen. Die Formel ‚diakonische Gemeinde‘ transportiert keinen christlichen Triumphalismus. Sie zielt aber auf die Ausbildung von Sozialräumen und Interaktionsfeldern, die dazu beitragen, einer ‚Risikogesellschaft‘ ‚Gegengift‘ zu injizieren und Erfahrungen zu ermöglichen, die einer ‚Kultur der Teilnahmslosigkeit‘ entgegenzuwirken.“⁵⁹⁶

⁵⁹⁵ G. K. Schäfer: *Gottes Bund entsprechen*. 195.

⁵⁹⁶ G. K. Schäfer: *Gottes Bund entsprechen*. 425.

Bereits J. H. Wichern hat die Dringlichkeit und Notwendigkeit des diakonischen Gemeindeaufbaus immer wieder nachdrücklich betont: „Die Gläubigen heißen Gottes Hausgenossen (Eph. 2, 19). Sie haben in Christo Jesu, dem einigen Herrn und Mittler, ihr Haupt, in dem Glauben an ihn und durch die Taufen in seinem Namen Einen Gott und Vater aller ... und dadurch sind sie auch wahrhaft eins miteinander, Ein Haus. In dieser Gottesfamilie gilt es eben nur den inneren Ausbau derselben, die gedeihliche wechselseitige Liebespflege. So ist die Diakonie οἰκοδομή (Gemeindeaufbau) in dem wahren apostolischen Sinn, der so unendlich weit entfernt bleibt von der Verflachung, die ihm in dem wahrhaft unkirchlichen Jargon widerfahren. Die Liebespflege wird so Familienpflege, nämlich innere und äußere Pflege der Gottesfamilie, in der das Ganze reift und wächst ... Das Wort Gottes wird hier ausgeteilt, aber ebenso werden Speise und Trank, Obdach und Heimat gespendet mit allem, was sich daran schliesst. Woran es einem fehlt, das wird ihm hier zuteil, so dass in diesem Gotteshause niemand Mangel haben kann.“⁵⁹⁷

J. H. Wichern empfand die „schlechte Geistlichkeitskirche“ als tot. Und sie hatte nach seiner Meinung durch ihre staatskirchliche Organisation ihren eigenen Wahrheitsanspruch verspielt. Deshalb war sein Kirchenverständnis prinzipiell ein Abschied von dieser Kirche. J. H. Wichern hat das allgemeine Priestertum der Gläubigen in dem Sinne reformiert, dass es die Strukturen der Amtskirche überwindet und eine neue Form genossenschaftlichen Zusammenwirkens überzeugter und zum Dienst der Liebe bereiter Christen konstituiert.

In dem von ihm so genannten „dreifachen diakonischen Amt“ hat er diese Intentionen theologisch bestimmt: Die „freie Diakonie“, die immer zugleich auch Familiendiakonie ist, ist die Voraussetzung aller Diakonie. Sie umgibt die „Gemeindediakonie“, die in geordneter Form den Nöten der Menschen und der Gesellschaft ganzheitlich und ohne Ansehen der Person begegnet. Die „Diakonie des Staates“ bzw. des politischen Gemeinwesens wird durch die freie und kirchliche Diakonie kreativ unterstützt, es werden neue Wege eröffnet, wobei die strukturelle Behebung von Not und deren Ursache zu

⁵⁹⁷ J. H. Wichern: *Gutachten über die Diakonie*. 142 f.

deren besonderen Aufgaben gerechnet wird.⁵⁹⁸ Die jeweiligen Bereiche sind nicht getrennt voneinander zu denken, sondern gehen vielfältig ineinander über bzw. wirken zusammen. Diese Systematisierung kann helfen, die Gemeindediakonie nicht gegen andere diakonische Konkretionen auszuspielen, sondern immer wieder neu durchzubuchstabieren, wie die verschiedenen Dimensionen sinnvoll aufeinander zu beziehen und miteinander zu vernetzen sind.⁵⁹⁹

Der diakonielosen Gemeinde entspricht eine institutionalisierte Diakonie, die in Gefahr ist, ekklesiologisch subjektlos zu werden. Dabei geht es gegenwärtig vordringlich darum, dass die Gemeinden ihre diakonische Verantwortung neu entdecken und wahrnehmen. Und die Diakonie muss in der Gemeinde verwurzelt werden, weil diese ihr „Quellort“ ist.⁶⁰⁰

Diakonie geschieht in der Nachfolge des Gekreuzigten, der draussen vor dem Tor gelitten hat (Hebr. 13, 12) und die Liebe Gottes in der Welt „verströhmte“; und deshalb im Horizont des alle Grenzen überwindenden Reiches Gottes. Deshalb ist Diakonie „nach aussen“ auch nicht nur Sache einzelner Christen, sondern Angelegenheit und Auftrag der Gemeinde als solcher. Die Gemeinde, die „in sich“ diakonische Gemeinde ist, wendet sich als Gemeinde „nach aussen“. Beides gehört zusammen und wird in Gal 6, 10 gerade in dieser Zusammengehörigkeit zur Sprache gebracht: „Lasst uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen“.

Damit wird das Liebesgebot nicht eingeschränkt. Wenn die Gemeinde in sich selbst diakonische Gemeinde ist, geht sie nur in ihrem diakonischen Handeln wirklich glaubwürdig über sich hinaus.⁶⁰¹

⁵⁹⁸ Vgl. Th. Strohm: *Diakonie zwischen Gemeindepraxis und sozialstaatlicher Wirklichkeit*. In: G. Rau/H.-R. Reuter/K. Schlaich Hrsg.: *Das Recht der Kirche. Bd. III: Zur Praxis des Kirchenrechts*. Gütersloh 1994. 203-237.

⁵⁹⁹ Vgl. R. Zitt: „*Diakonische Gemeinde – ein Traum*“. In: Diakonisches Werk der EKD Hrsg.: *150 Jahre Diakonie – stark für andere. Arbeitshilfe für Verkündigung, Gemeindegliederung und Unterricht*. Stuttgart 1998. 36.

⁶⁰⁰ Diakonisches Werk Württemberg Hrsg.: „*G. K. Schäfer/Th. Strohm: Der Dienst Christi als Grund und Horizont der Diakonie. Überlegungen zu einigen Grundfragen der Diakonie*“. Stuttgart 1987. 8.

⁶⁰¹ Diakonisches Werk Württemberg Hrsg.: „*G. Schäfer/Th. Strohm: Der Dienst Christi*“. 9-10.

7.3 Aktualisierung des Diakonen- und Diakoninnenamtes in der Kirche

Nach dem Zweiten Weltkrieg kam es in den protestantischen Kirchen der Bundesrepublik Deutschland zu intensiven Diskussionen über den Diakonat. Ernster Hintergrund für diese Gespräche waren der Kirchenkampf während der Herrschaft der Nationalsozialisten und die schrecklichen Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges. Vor den Ruinen der Gesellschaft und Kultur mussten sich die Kirchen fragen, was sie eigentlich als Kirche sind, und was ihre Verantwortung in der Welt ist.⁶⁰²

1964 legte die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Weltrates der Kirchen erste Ergebnisse über den Diakonat vor. Darin heisst es, „dass der Diakonat in allen Traditionen Verkürzungen erfahren habe und der Erneuerung bedürfe“.⁶⁰³ Und darin trifft die von der Kommission „Glaube und Kirchenverfassung“ beauftragte Studienkommission folgende Aussagen über den Diakonat:

1. Der Diakonat ist ein Amt eigener Prägung. Die Diakone haben eine besondere Funktion im Leibe Christi zu erfüllen.
2. Das Amt darf nicht von anderen Ämtern isoliert werden.
3. Das Amt muss vor Missbrauch durch Machtentfaltung geschützt werden.
4. Der enge Zusammenhang von Gottesdienst und Dienst am Nächsten soll wiederhergestellt werden.
5. Diakone können verheiratet sein oder unverheiratet bleiben.
6. Spezifisches Kennzeichen des Diakonats ist, dass der Dienst am Nächsten sowohl in der Gemeinde als auch darüber hinaus auf die ganze Welt bezogen ist.
7. Ob Frauen nicht gleichberechtigt mit ihren Gaben und gemäß altchristlicher Überlieferung die dem Diakonat eigenen Funktionen mitausüben können und sollen, stellt sich für alle Kirchen beim Diakonat unausweichlich als Frage; unabhängig von der Frage, ob bestimmte Ämter gegenwärtig nur Männern vorbehalten sind.

⁶⁰² U. Kühn: „Kirche VI“. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 18. Berlin/New York 1989. 262 ff..

⁶⁰³ Ökumenischer Rat der Kirchen Hrsg.: *Das Amt der Diakone. Studien des Ökumenischen Rates 2*. Genf 1965.

Die Konvergenzerklärung „Taufe, Eucharistie und Amt“ der Kommission „Glaube und Kirchenverfassung“ des ÖRK von 1982, die sog. Lima-Dokumente, schlug dann eine neue Stufe für den Diakonats vor.⁶⁰⁴ Der Diakonats wird eindeutig in der Eucharistie verankert. In ihr manifestiert sich das Einssein der daran Teilhabenden mit Christus und mit allen, die zu allen Zeiten und an allen Orten an ihr teil hatten. Indem die Christen im Gottesdienst bzw. in der Eucharistie für den Alltag „genährt“ und in Liebe geheilt und versöhnt werden, sind sie ermächtigt, „Diener der Versöhnung in der Welt zu sein“. Deshalb haben alle Christen unmittelbar Anteil am Dienersein Christi.

In der Konvergenzerklärung wird nun innerhalb dieses für alle Christen vorgegebenen Rahmens auf die Erneuerung des spezifischen Diakonats Bezug genommen; d.h. auf die Ämter von Diakonen und Diakoninnen bzw. Diakonissen. In der Alten Kirche habe in ihrem Dienst eine besondere Verantwortung gelegen, den entsprechenden Aspekten der Eucharistie Ausdruck zu verleihen. Es heisst dazu in der Konvergenzerklärung: „Der Ort eines solchen Dienstes zwischen dem Abendmahlstisch und den Bedürftigen bezeugt in rechter Weise die erlösende Gegenwart Christi in der Welt.“⁶⁰⁵

Die Lima-Papiere macht die „besonderen institutionellen Formen“ bzw. den „ordinierten Dienst“ ganz eng an „den Dienst, zu dem das ganze Volk Gottes berufen ist“ bekannt. In der dreigliedrigen Struktur des ordinierten Amtes (Bischof, Presbyter und Diakon) hat der Diakon die Aufgabe, der Kirche ihre Berufung als Diener in der Welt vor Augen zu stellen. Dabei darf das ordinierte Amt nicht zum Hindernis der Entfaltung der vielfältigen Charismen werden. Sondern es soll im Gegenteil helfen, diese Gaben zu entdecken und die Glieder des Leibes Christi auszurüsten, auf vielfältige Weise zu dienen.⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ Ökumenischer Rat der Kirchen Hrsg.: *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Frankfurt/Paderborn 1982.

⁶⁰⁵ Vgl. die Abschnitte *Die Eucharistie als Gemeinschaft (Communio) der Gläubigen* (19), 23; *Die Eucharistie als Anamnese oder Gedächtnis (Memoria) Christi* (10), 21; *Die Eucharistie als Gemeinschaft* (20 und 21), 24.

⁶⁰⁶ Vgl. den Abschnitt *Vielfalt der Charismen* (32), 41.

Die Reformation hat bekanntlich versucht, die hierarchische Ordnung der Ämter und die qualitative Unterscheidung von Amtsinhabern und gewöhnlichen Christen, also von Klerus und Laien, zu beseitigen. Sie hat darüber hinaus die Zentrierung des christlichen Dienstes im Bischofsamt, das letztlich alle Funktionen kirchlichen Lebens, Lehre, Sakramentsverwaltung, Güterverwaltung und auch Diakonat, in sich vereinigt, aufgehoben. Der Gemeindepfarrer ist faktisch zum Bischof der Gemeinde aufgerückt; ohne qualitativ von der Gemeinde, also vom Priestertum aller Gläubigen, abgehoben zu sein. Hinsichtlich des Diakonats bedeutete dies, dass seine Aufgaben zu Obliegenheiten des Priestertums aller Gläubigen wurden. In den jeweiligen Ständen, im status oeconomicus, im status politicus, im status ecclesiasticus, war jeder Christ prinzipiell zum Diakonenamt, d. h. zum Dienst am Nächsten ermächtigt und verpflichtet.⁶⁰⁷

Während der Reformationszeit die „Erneuerung des Diakonats“ in der ganzen Christenheit zum Thema. Dies möchte ich im folgenden an einigen Beispielen zeigen.

Im Luthertum war virtuell der Bürgermeister, das Magistratsmitglied und jeder Hausvater und Christ im status ecclesiasticus als Diakon berufen. Das fand in der Frühzeit der lutherischen Reformation auch in einer Vielzahl von berufenen Diakonen seinen Niederschlag, und wurde auch in vielen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts geregelt.

M. Luther hat sich nicht speziell mit Diakonie auseinandergesetzt. Er hat die großen Probleme des Menschen nicht aus der Perspektive der Diakonie betrachtet, hat aber viel von der Wirkung des Glaubens und der Verantwortung für den Nächsten gesprochen.

M. Luthers Auffassung von Diakonie bzw. Diakonat wird am deutlichsten aus seinem Verständnis der Stellung und Situation des Menschen vor Gott. Dabei ist wichtig, dass M. Luther die christlichen Glaubens- und Lebensfragen vom Glauben und der Liebe her betrachtet hat.⁶⁰⁸

Glaube und Liebe sind bei M. Luther untrennbar. Der Glaube richtet sich immer auf Gott, die Liebe dagegen auf den Nächsten. Im Glauben nimmt der Christ von Gott Güte entgegen. In der Liebe leitet er sie zum Nächsten weiter. Nach M. Luther verwirklichen sich Leben und geistliches Wachstum auf einer Achse zwischen Glaube und Liebe. Auf

⁶⁰⁷ Vgl. Th. Strohm: „*Theologie der Diakonie in der Perspektive*“. 175-208.

⁶⁰⁸ P. Philippi: „*Diakonie I*“. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 8. Berlin/New York 1981. 630.

ihr treffen sich die vertikale und die horizontale Ebene des Glaubens.⁶⁰⁹ M. Luther lehrte einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Glauben und Werken; und auch eine spontane Wirkung des Glaubens. Das neue Leben und die Nächstenliebe wachsen aus dem Glauben heraus und gehören zu ihm.

M. Luther begnügte sich aber nicht mit der spontanen Wirkung des Glaubens. Darüber hinaus ist auch zielbewusstes Sterben für den Nächsten notwendig. Das Doppelgebot der Liebe (Mk 12, 32) wird im alltäglichen Beruf verwirklicht. Die treue Erfüllung der täglichen Arbeit ist wahrhaftige Nächstenliebe.⁶¹⁰

Wegen seiner einseitigen liturgischen Orientierung hat M. Luther den Diakonat der römisch-katholischen Kirche scharf kritisiert. Nach ihm war der Platz des Diakons nicht hinter einem Lehrpult, sondern unter den Armen und Kranken. M. Luthers Unterscheidung zwischen der Darreichung „irdischer“ und „geistlicher“ Speise in den beiden Ämtern Diakonie und Seelsorge legt den Stellenwert des Diakonats fest. Dabei ist vor allem festzuhalten, dass mit der Betonung des „Priestertums aller Gläubigen“ die Fürsorge des Amtes auf die ganze Gemeinde der Getauften überging. Jeder Getaufte war durch seine im Glauben gegebene Verpflichtung zum gemeinsamen diakonischen, d. h. caritativen Wortdienst berufen. Damit sollte er, im Glauben und der Nächstenliebe, „ein Christus für andere“ werden.⁶¹¹

Deshalb müssen alle Aussagen M. Luthers über den Diakonat als Amt von der Vorstellung des Priestertums aller Glaubenden her verstanden werden, das die traditionelle Unterscheidung zwischen dem Kleriker- und Laienstand aufheben sollte.⁶¹²

Im Prinzip war M. Luther dem Diakonat gegenüber positiv eingestellt. Er selbst hat sich aber nicht an dessen Entwicklung beteiligt. Mitten in den Wirren der Reformation blieb

⁶⁰⁹ R. A. Ahonen: „Die Entwicklung des diakonischen Amtes in den lutherischen Kirchen, insbesondere Finnlands“. In: E. A. McKee/R. A. Ahonen: *Erneuerung des Diakonats als ökumenische Aufgabe*. Heidelberg 1996. 171.

⁶¹⁰ Vgl. Th. Strohm: „Theologie der Diakonie in der Perspektive“. 178 ff..

⁶¹¹ Diesen caritativen Aspekt des Priestertums aller Gläubigen hat J. Lutz untersucht. Sieh J. Lutz: *Unio und Communio – Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther*. Paderborn 1990. 195-226.

⁶¹² Vgl. G. Hammann: *Die Geschichte der Christlichen Diakonie*. Göttingen 2003. 197.

seine Ansicht über die Erneuerung des Diakonats in dem Sinn offen, dass er zu dieser Frage nicht eindeutig Stellung bezog.⁶¹³

Calvins Vorstellungen vom Diakonatsamt wurden zum paradigmatischen Vorbild der klassischen Lehre der reformierten Kirchen über den Diakonatsamt. J. Calvin hat die Lehre M. Bucers über den Diakonatsamt weiterentwickelt bzw. präzisiert. Und er beabsichtigte eine weit gehende Erneuerung des kirchlichen Diakonatsamtes. Ganz kurz gesagt bestimmt J. Calvin den Diakonatsamt als ständiges kirchliches Amt der Fürsorge für Arme und Kranke; als Dienst der Kirche als Körperschaft am physischen Leid der Menschen.⁶¹⁴ Neben den presbyterialen Ämtern des Hirten, Lehrers und Ältesten ist der Diakonatsamt für J. Calvin ein viertes kirchliches Amt. Dabei sind die Diakone den Presbytern untergeordnet, weil die erste Gesetzestafel, die den Gottesdienst vorschreibt, Vorrang habe vor der zweiten, die die Liebe fordert. Für J. Calvin hat der Diakonatsamt zwei Hauptfunktionen: die Sammlung und Verwaltung der Finanzmittel der Gemeinde und die eigentliche, physische und persönliche Fürsorge für die Bedürftigen. Dabei sind diese Aufgaben unter Männern und Frauen aufgeteilt, wobei allerdings die Frauen den Männern untergeordnet sind.

Der klassische Diakonatsamt in den reformierten Kirchen war theoretisch ausschließlich biblisch begründet. Denn die Bibel war für sie die einzige anerkannte religiöse Autorität. Die Entwicklung der historisch-kritischen Methode der Bibelanalyse hat dann aber das Konstruieren theologischer Argumente unter Berufung auf eine Autorität obsolet gemacht.⁶¹⁵ Seit der protestantischen Reformation war die Infragestellung der Autorität der Bibel die wichtigste Veränderung auf theologischem Gebiet. Und Pluralismus und ein verändertes Verhältnis zwischen Kirche und Staat waren die bedeutendsten kulturellen Veränderungen. Weitere Bereiche, in denen es Veränderungen und Wachstum gab, waren ein erweitertes Verständnis vom Priestertum aller Gläubigen; und

⁶¹³ Paul Philippi, „Art. Diakonie I“. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 8. Berlin/New York 1981. 631.

⁶¹⁴ Vgl. E. A. McKee: „Johannes Calvin“. Kap. 5-9. In: E. A. McKee/R. A. Ahonen: *Erneuerung des Diakonats als ökumenische Aufgabe*. Heidelberg 1996. 139, 128 ff., 265 ff..

⁶¹⁵ Vgl. E. A. McKee: „Diakonie in der klassischen reformierten Tradition und heute“. In: E. A. McKee/R. A. Ahonen: *Erneuerung des Diakonats*. 125.

gab, waren ein erweitertes Verständnis vom Priestertum aller Gläubigen; und über dieses das Bewusstsein, dass Laien in der Diakonie eine stärkere Rolle spielen müssen.⁶¹⁶

Für J. Calvin und die reformierten Kirchen war dabei nicht so sehr die Vorstellung vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen in ihren jeweiligen Ständen entscheidend, sondern der Gedanke von der Gemeinde als Subjekt, dem die Gestaltung der Ämter in verbindlicher Form aufgetragen ist: Alle Ämter, und damit auch der differenzierte Diakonat, müssen nicht durch Amtsträger, sondern durch die ganze Gemeinde eingesetzt werden.⁶¹⁷

Nach der Reformation waren die Ämter nicht mehr hierarchisch, sondern einander nebengeordnet. Dabei zeigten sich aber bereits erhebliche Unterschiede. Nach der lutherischen Kirchenverfassung wurde der Pfarrer, als Vertreter der Gesamtgemeinde, durch die weltliche Obrigkeit in das Amt von Predigt und Sakramentsverwaltung eingesetzt; und zwar als „*praecipuum membrum ecclesiae*“, als herausgehobenes Glied der Kirche. Und der dabei stattfindende geistliche Akt, die Ordination, wurde durch Inhaber des Predigtamtes vollzogen.⁶¹⁸

Hinsichtlich eines vertieften Verständnisses und einer Erneuerung des Diakonats hat in den vergangenen Jahrzehnten in allen Kirchen der Christenheit ein fruchtbarer Lernprozess eingesetzt. Zu fordern und nach Lage der Dinge hoch aktuell ist aber eine Verständigung über die gemeinsamen Grundlagen, auf denen eine jeweilige Ausprägung des Diakonats erfolgen kann.

Im Hinblick auf solche Grunddimensionen hat Th. Strohm einige Aufgaben für die weitere Arbeit formuliert.⁶¹⁹

- Vor aller Verständigung über konkrete Ämter und Aufgaben, ja vor jeder Beschreibung der Sendung der christlichen Kirche in der Welt gelte es, immer neu das Wunder

⁶¹⁶ E. A. McKee: „*Diakonie in der klassischen*“. 127.

⁶¹⁷ Th. Strohm: „*Erneuerung des Diakonats als ökumenische Aufgabe – Einführung*“. In: E. A. McKee/R. A. Ahonen: *Erneuerung des Diakonats*. 25.

⁶¹⁸ Th. Strohm: „*Erneuerung des Diakonats*“. 25.

⁶¹⁹ Vgl. zum folgenden: Th. Strohm: „*Erneuerung des Diakonats*“. 31-34.

zu begreifen, das sich durch Gottes universalen Versöhnungsdienst in der Welt ereignet hat.

- Jede Verständigung über Diakonie und den Diakonat gewinne ihren Sinn und Auftrag, wenn sie sich auf Gottes universalen Dienst an der Welt beziehe. Nach diesem theologischen Schlüsselthema müsse in allen Disziplinen gehandelt werden, was vielleicht zu einer Revision herkömmlicher theologischer Urteilsbildung führen könne.

- Einigkeit bestehe heute weitgehend in der christologischen bzw. christozentrischen Bestimmung des Diakonats. Jesus habe sich seiner Umgebung als Diakon, als Diener gezeigt. Dem Diakonat seien immer zwei Komponenten eigen: Er sei „Gemeindediakonat“ und „Weltdiakonat“. Der Diakonat gäbe der Gemeinde ihr Gepräge und sei zugleich in der Nachfolge des Christos *doulos* „bei Gott in seinem Leiden“ inmitten der Wirklichkeit der Welt. Diese Zusammenhänge zu begreifen und in konkreten Handlungsformen auszudrücken, sei die große Herausforderung, der sich alle Kirchen immer neu stellen müssten.

- Eine Verständigung über die frühchristlichen Strukturen der Gemeinde- und Ämterordnung sei heute auf breiter Basis möglich; und zwar ganz unabhängig von der Beantwortung der Frage, ob dieser ursprünglichen Ordnung eine höhere Verbindlichkeit zukomme als den geschichtlich gewachsenen Strukturen. Die frühe Christenheit habe ihre Gemeinden in drei aufeinander bezogene, aber nicht hierarchisch geordnete Ämter gegliedert. Diese hätten als gleichwertige Ämter nebeneinander gestanden.

- Für die Ordnung der christlichen Kirchen heute ergebe sich daraus eine Perspektive, die von starren Prinzipien und rechtlich durchstilisierten Formen freibleiben könne. Alle Kirchen könnten sich über drei Grundintentionen verständigen: 1. Die Gemeinde als Gemeinschaft der Getauften ist ermächtigt, die frohe Botschaft der Versöhnung vor der Welt zu verantworten. 2. Wie immer das Leben der Gemeinde (als *Koinonia*) im Zeichen der Versöhnung geordnet und liturgisch ausgestaltet wird, so sind doch die Grundfunktionen des Zeugnisses (*Martyria*) und des Dienstes (*Diakonia*) in allen Kirchen unverzichtbar, gleichgewichtig, selbständig und verantwortlich aufeinander bezogen. 3. Der Diakonat der Gemeinde darf weder zur Selbstgenügsamkeit der Gemeinde verkommen, noch vom Leben der Gemeinde abgespalten werden. Dass die Mitwirkung am Diakonat durch hauptamtliche („ordinierte“), durch nebenamtliche und ehrenamtliche Glieder der Kirche geschehen kann, hat sich überall als eine selbstverständliche Praxis

durchgesetzt. Entscheidend ist, dass die Gemeinde Jesu Christi in der Welt niemals müde wird, das Wunder der Versöhnung als „Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens“ zu begreifen und sich in den Dienst der Versöhnung aktiv hineinziehen zu lassen.

7.4 Zum Verhältnis von Gemeindediakonie und sozialer Verantwortung

Christliche Gemeinde verdankt sich dem Dienst Jesu Christi. Sie lebt in der Gegenwart seines Geistes. Durch diesen erhält sie Anteil an Christi Lebens- und Wirkgestalt. Die Gemeinde ist der Ort, wo sich der Geist in der Fülle verschiedenartiger Charismen offenbart. Diese Charismen werden im Dienst aneinander richtig gebraucht. So ist die charismatische Gemeinde eine diakonische; und umgekehrt.⁶²⁰

Nach ihrem Wesen ist die Gemeinde eine verantwortliche Lebensgemeinschaft, die durch eine „diakonische Grundordnung“⁶²¹ bestimmt ist, und entspricht so ihrem Herrn, der aller Diener und Sklave geworden ist: „Ihr wisst, die als Herrscher gelten, halten ihre Völker nieder, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt an. Aber so ist es nicht unter euch; sondern wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener sein; und wer unter euch der Erste sein will, der soll aller Knecht sein“ (Mk 10, 42 f.) Die Gemeinde Christi wird demnach nicht erst dann, wenn sie sich nach außen richtet, diakonische Gemeinde. „Sondern sie ist schon ‚unter sich‘ diakonische Gemeinde oder sie ist nicht Gemeinde“.⁶²²

Indem die Gemeinde aber so in der Liebe untereinander als diakonische Gemeinde existiert, stellt sie ein Zeichen für die sie umgebende Welt dar; und eine Infragestellung der die Welt bestimmenden Gesetze.⁶²³ In der biblischen Botschaft wird der Mensch für den Mitmenschen verantwortlich gemacht. Es liegt in der Verantwortung des Christen, für das Leben des Mitmenschen Sorge zu tragen. Unter den modernen Lebensbedingungen darf die Verantwortung für den Mitmenschen nicht auf direkten und spontane Aktionen gegenüber Notleidenden beschränkt werden. Denn heute ist das Leben des Menschen viel stärker durch die politischen und gesellschaftlichen Strukturen bestimmt. Dienst am

⁶²⁰ J. Moltmann: *Diakonie im Horizont*. 33.

⁶²¹ J. Albert Hrsg.: „*P. Philippi: Diakonika*“.

⁶²² R. Weth: „*Diakonie am Wendepunkt*“. In: *Evangelische Theologie*. 36. Jahrg. 1976. 273.

⁶²³ Diakonisches Werk Württemberg Hrsg.: „*Theodor Strohm/Gerhard Schäfer: Der Dienst Christi*“. 7

Mitmenschen wird heute also auch im hohem Maße in der humanen Gestaltung von Strukturen verwirklicht; und in der Beseitigung oder Überwindung destruktiver Strukturen.

Eine Diakonie, die ausschließlich Hilfe bei individueller Not sein will, steht in der Gefahr, blind zu werden für gesellschaftliche Ursachen von Leid. Umgekehrt steht eine „politische Diakonie“ in der Gefahr leer zu werden, wenn sie über der Bemühung um gerechtere Verhältnisse die Not und das Leiden des Einzelnen übergeht. Die Verantwortung für den Mitmenschen, und damit auch für die politischen Strukturen, in denen er lebt, ist unabdingbarer Ausdruck christlicher Liebe, und insofern unlösbar mit dem christlichen Glauben verbunden.⁶²⁴

E. Wolf verstand „soziale Daseinsstrukturen der geschaffenen Welt als Einladung Gottes zu ordnender und gestaltender Tat in der Freiheit des Glaubensgehorsams gegen sein Gebot“⁶²⁵ Dabei ist die Solidarität mit den Nöten der Gesellschaft die Voraussetzung für die Partnerschaft der diakonisch-kirchlichen und der politischen Kräfte bei der als Integration erfolgenden Neuformung gesellschaftlichen Daseins in Staat, Wirtschaftsleben und Kirche.⁶²⁶

Der Diakonie ist eine doppelte Aufgabe vorgezeichnet. Sie ist eingebunden in die Lebensbezüge der Gemeinde, ihres gottesdienstlichen Lebens als dem Quellort der Diakonie und als Raum brüderlichen und schwesterlichen Lebens, Teilens und Helfens. Dort geht es auch um die Besinnung auf die Wahrnehmung des „ganzen Menschen“; um geistliches Wachstum nach innen. Und dort werden auch Formen diakonischen Handelns erlernt und erprobt, die dem Auftrag in der gegenwärtigen Situation gemäß sind.⁶²⁷

Darüber hinaus setzt sich Kirche aber in einer doppelten Weise mit den staatlichen Organen in Verbindung: Sie fördert und begleitet im politischen Gemeinwesen diejenigen Bemühungen, die der sozialen Absicherung der besonderen Lebensrisiken vor allem derjenigen Menschen und Gruppen dienen, die in Not geraten sind, bzw. sich selbst nicht helfen können. Sie warnt zugleich vor Fehlentwicklungen und trachtet, unzuläng-

⁶²⁴ Diakonisches Werk Württemberg Hrsg.: „*Theodor Strohm/Gerhard Schäfer: Der Dienst Christi*“. 25.

⁶²⁵ Th. Strohm Hrsg.: „*Ernst Wolf: Sozialethik. Theologische Grundfragen*“. Göttingen 1988. 173 ff..

⁶²⁶ Th. Strohm Hrsg.: „*Ernst Wolf: Sozialethik*“. 163 ff..

⁶²⁷ Th. Strohm: „*Theologie der Diakonie in der Perspektive*“. 38.

liche Lösungen zu überwinden. Dabei wird sie um so glaubwürdiger sein und auch in der Öffentlichkeit wirken können, je überzeugender sie in ihrem eigenen Bereich die Diakonie der Liebe und Versöhnung ausdrückt und zum Strahlen bringt.

Gegenüber einer sich ausbreitenden Sozialreligion, materialistischer Selbstgerechtigkeit und sozialdarwinistischer Rücksichtslosigkeit bringt sie die Botschaft von der richtenden und vergebenden Nähe Gottes zur Geltung und tritt solchen Tendenzen mit konkreter Kritik entgegen.⁶²⁸

Am Ende dieses Abschnittes hebe ich noch einmal einige Gesichtspunkte hervor, die für Gemeindediakonie und ihre soziale Verantwortung zentral sind: Die folgenden Thesen nehmen Bezug auf die Diakonie-Denkschrift „Herz und Mund und Leben“.⁶²⁹

1. Diakonisches Engagement ist kein Beiwerk, sondern konstitutiver Teil des christlichen Glaubens. Die tätige Hilfe für den Mitmenschen ist, wie M. Luther sagte, Frucht eines christlichen Glaubens und, so der Heidelberger Katechismus, Ausdruck von Dankbarkeit des Christen für das Geschenk der Gnade. Wer glaubt und aus der christlichen Hoffnung schöpft, kann anderen Hoffnung schenken. Wer seinen Mitmenschen keine tätige Hilfe zu geben vermag, ist blind für Gottes Hilfe für sein eigenes Leben. Christen werden ohne Werke gerecht vor Gott, aber sie können ihren Glauben nicht leben, ohne dass dieser Glaube zur Tat wird. Die tätige Hilfe ist unverzichtbarer Teil des geistlichen Lebens der christlichen Gemeinde. Kirche kann nur als diakonische Kirche gedacht werden. Helferinnen und Helfer sind Gebende und Empfangende zugleich.

2. Diakonisches Engagement ist eine entschlossene christliche Antwort auf die Nöte unserer Zeit und tatkräftige Hilfe. In einer Zeit, die von einer zunehmenden Dominanz des Ökonomischen, von Spuren sozialer Kälte, von einer fortschreitenden Privatisierung der sozialen Lebensrisiken, von zunehmender Ungleichheit zwischen Bessergestellten und Benachteiligten gekennzeichnet ist, steht die Diakonie auf der Seite der Hilfsbedürftigen, der Armen, Benachteiligten und Schwachen. Sie tritt für ihre Belange ein und begleitet sie partnerschaftlich. Diakonisches Engagement ist konkrete Hilfe für Bedürf-

⁶²⁸ Th. Strohm: „*Theologie der Diakonie in der Perspektive*“. 222.

⁶²⁹ Vgl. Kirchenamt der EKD Hrsg: *Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie. Eine evangelische Denkschrift*. Gütersloher 1998.

tige und zugleich Eintreten für eine Verbesserung ihrer Lebenssituation. Die Diakonie widerspricht einem Menschenbild vom ausschließlich starken, gesunden und leistungsfähigen Menschen, der keiner Hilfe bedarf, und vertritt ein ganzheitliches Menschenbild, das in das Gesamtverständnis vom Menschen auch Krankheit, Behinderung, Gefährdung und Tod mit einbezieht. Diakonie will ein menschliches, erfülltes, gelingendes und gesellschaftlich integriertes Leben im Horizont dieser Einschränkungen und Gefährdungen möglich machen.

3. Diakonische Arbeit geschieht im politischen und gesellschaftlichen Kontext. Sie ist ein Beitrag für ein gerechteres und solidarischeres Gemeinwesen. Diakonie bekämpft nicht nur Symptome und hilft nicht nur den Opfern gesellschaftlicher Fehlentwicklungen, sondern ihre Aufmerksamkeit und ihr Engagement gilt auch den Ursachen und Anlässen, die zu Ausgrenzung, Armut, Ratlosigkeit und Hilfebedürftigkeit führen. Die Diakonie hat einen gesellschaftspolitischen Gestaltungsauftrag, sie ist Teil des sozialen Gemeinwesens, sie leistet als christlicher Beitrag Gemeinwesenarbeit und bringt Ideen, Gestaltungsoptionen und konkrete Modelle ein. Sie wirkt bei der Erhaltung und beim notwendigen Umbau des Sozialstaates aktiv mit, wendet sich aber entschlossen gegen Abbau und Aushöhlung des Sozialstaates. Mit ihrer Arbeit verbinden sich konkrete Vorstellungen und Visionen für eine menschlichere Gesellschaft. Diakonie leistet grundlegende Beiträge zu einer humanen Lebenskultur. Sie fördert die Diskussion über das Arbeitsverständnis und über die Zeitressourcen.

4. Diakonische Arbeit lebt von einer engagierten, motivierten, loyalen und gut ausgebildeten Mitarbeiterschaft. Die Dienstgemeinschaft der Diakonie umfasst Menschen mit unterschiedlichen Fähigkeiten und Stärken, unterschiedlichen Prägungen und Motivationen, unterschiedlichen Charakteren und Stilen. Die Motivation zum diakonischen Dienst wird nicht nur im Dienst selbst erworben und aufgebaut, wie wird auch mitgebracht. Wenn diakonische Arbeit gelingen soll, müssen Motivation, partnerschaftliches Miteinander und Kollegialität gefördert werden. Angesichts der Vielfalt unterschiedlicher Motivationen hat die Diakonie ein Leitbild formuliert, das konkret zum Ausdruck bringt, was das biblische Zeugnis als Auftrag beschreibt.

5. Diakonische Arbeit ruht auf zwei Säulen: Sie wird von hauptberuflichen und ehrenamtlichen Kräften geleistet. Es geht darum, in Zukunft verstärkt Ressourcen zu mobilisieren, Freiwillige zu gewinnen und zu ermutigen und Impulse für mehr Solidarität vor

Ort und für eine stärkere Sozalkultur zu vermitteln. Die Diakonie muss sich als Impulsgeberin und Agentin verstehen, die andere zur Mitverantwortung ermuntert und sie anleitet. Die verstärkte Mobilisierung von Ehrenamtlichkeit ist dazu bestimmt, im Gemeinwesen mehr Solidarität zu verankern und soziale Netze aufzubauen, und nicht dazu, sozialstaatliche Hilfen zu privatisieren.

6. Die Diakonie bejaht einen Wettbewerb um die bessere Hilfe. Im Bewusstsein um die Begrenztheit der verfügbaren Mittel muss sie haushälterisch und ökonomisch mit den zur Verfügung stehenden Möglichkeiten umgehen und die Ressourcen optimal einsetzen. Die Diakonie braucht den Vergleich mit anderen Einrichtungen und Anbietern nicht zu scheuen und darf ihn auch nicht scheuen. Sie leistet gute Arbeit und findet deshalb auch Zuspruch. Beim Wettbewerb im sozialen Bereich kann es immer nur um die Bemühung um die bessere, angemessenere, menschengemäβere und vernünftige Hilfe gehen. Die Diakonie muss sich jedoch gegen ein ökonomistisches Wettbewerbsverständnis im Bereich sozialer Arbeit wenden. Dies würde nur zu Lasten der Hilfesuchenden gehen.

7. Diakonie muss sich stets erneuern, um ihrem Auftrag und sich selbst treu bleiben zu können. Sie muss lernende und veränderungsbereite Diakonie sein.

8. Diakonie bietet bedürftigen, kranken und notleidenden Menschen Schutz und Hilfe, aber ihr Anliegen ist es dabei nicht, Schonräume zu bilden, sondern Menschen in ihre angestammte Lebenswelt zu integrieren. Hilfsbedürftige Menschen sollen so weit wie möglich in ihren sozialen Lebensraum integriert bleiben bzw. integriert werden. So weit wie möglich muss ihnen Mündigkeit zugesprochen, Mitverantwortlichkeit und Selbsthilfe zugetraut und Eigenständigkeit möglich gemacht werden.

9. Diakonie lebt von den guten Traditionen und Vorbildern diakonischer Arbeit sowie säkular (gewordener) sozialer Traditionen in der Geschichte. In langer Tradition hat die Diakonie vielfältige Hilfeformen diakonischer Arbeit entwickelt und damit Sozialgeschichte gestaltet. Diese Traditionen verpflichten. Die Diakonie nutzt diese Erfahrungen, um in einer sich verändernden Welt wirksam zu helfen, und entwickelt die Traditionen für die Anforderungen der Zukunft weiter. Sie pflegt und bewahrt diese Traditionen und gibt dadurch, dass sie Gemeinschaftlichkeit, Solidarität und Hilfe konkret lebt, diese Ideen, Vorbilder, Modelle und Visionen weiter.

10. Diakonische Arbeit ist heute nicht mehr ohne Bündnisse, Vernetzungen und Zusammenarbeit mit anderen sozial engagierten Verbänden und Einrichtungen in der Zivilgesellschaft und in kritischer Partnerschaft mit dem Staat möglich. Es geht um ein Zusammenwirken mit denjenigen Kräften in der Gesellschaft, die für menschenwürdige Lebensbedingungen, ein gerechtes und solidarisches Gemeinwesen und eine konsequente Orientierung am Gemeinwohl eintreten und ihre Arbeit strikt an den Belangen von Hilfesuchenden orientieren.

7.5 Perspektiven für die Gründung eines diakoniewissenschaftlichen Instituts in der Republik Korea

7.5.1 Erfahrungen der diakoniewissenschaftlichen Institute in Deutschland

Diakoniewissenschaft⁶³⁰ hat sich in Deutschland erst im späten 19. Jahrhundert entwickelt. Bereits J. H. Wichern forderte, die protestantische Geistlichkeit müsse vom Geist, Wissen und Leben der Inneren Mission durchdrungen werden. Deshalb müsse innere Mission ein Moment der Vorbildung von Pfarrern werden.

Bedeutende evangelische praktische Theologen in Deutschland, wie z. B. C. I. Nitzsch an der Universität in Bonn, haben versucht, neben den traditionellen Themen der Praktischen Theologie, wie Predigt, Liturgie, Seelsorge und Religionspädagogik, Aspekte diakonischer Praxis zu lehren. Dabei betrachtete er die Innere Mission als Teil der „eigenthümlichen Seelenpflege“; der *cura specialis*.

Th. Schäfer, Vorsteher der Diakonissenanstalt Altona, in Hamburg, und Herausgeber einer Fachzeitschrift für Innere Mission, schreibt 1883 im Handbuch der theologischen Wissenschaften: „Die Diakonik ist der jüngste Zweig am Baum der theologischen Wissenschaft. Die ersten Anfänge einer Behandlung, resp. Berücksichtigung der betreffenden Materien in dem Lehrganzen der Theologie wurden erst vor wenigen Jahrzehnten gemacht, die Forderung einer eigenen Disziplin „Diakonik“ ist erst wenige Jahre alt.

⁶³⁰ Vgl. Th. Strohm: „Diakoniewissenschaft“. In: *Reallexikon für Geschichte und Gegenwart*. Bd. 2. Tübingen u. a. 1999. 801-803.

Somit ist es erklärlich, wenn deren Existenzrecht und Lebensfähigkeit noch keineswegs allseitig zugestanden wird und vielleicht noch wenig gesichert erscheint.⁶³¹

7.5.1.1 Die diakoniewissenschaftlichen Institute in Berlin und Heidelberg

Auf Initiative des Centralausschusses für Innere Mission und der Berliner Universität wurde 1927 das „Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission“⁶³² gegründet. Leiter war Professor Dr. R. Seeberg, der Präsident des Centralausschusses der Inneren Mission.

In einer Information des Institutes wird es als seine Aufgabe bezeichnet, „die Fragen einer modernen evangelischen Sozialethik und ihrer praktischen Auswirkung in der evangelischen Wohlfahrtspflege wissenschaftlich zu bearbeiten“.

Schon während der ersten Jahre der Herrschaft der Nationalsozialisten musste aber dieses Institut schon wieder seine Arbeit einstellen. Der NSDAP mit ihren totalitären Vorstellungen war nicht an einer kirchlichen Mitwirkung bei der Wahrnehmung sozialer Verantwortung bzw. an deren theologischer Begründung gelegen.

Der Bücherbestand des aufgelösten Berliner Institutes, den der Centralausschuss erworben hatte, ging später in die Grundausrüstung des Diakoniewissenschaftlichen Institutes an der Heidelberger Universität ein. In Trägerschaft der evangelischen Kirchen und ihrer diakonischen Werke wurde im Februar 1954 an der Theologischen Fakultät der Universität in Heidelberg das „Diakoniewissenschaftliche Institut“⁶³³ gegründet.

⁶³¹ Th. Schäfer: „*Diakonik oder Theorie und Geschichte der inneren Mission*“. In: O. Zöckler Hrsg.: *Handbuch der theologischen Wissenschaften in enzyklopädischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen*. Bd. 3. Nördlingen 1883. 538-572. Hier 538. 2. Auflage. Bd. 4. Nördlingen 1885. 450-529. Hier 450. 3. Auflage; Bd. 4. München 1890. 511-597. Hier 511.

⁶³² Vgl. H. Talazko: „*Das Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission an der Universität Berlin*“. In: *DWI-INFO*. Nr. 28. Heidelberg 1994/95. 33-34.

⁶³³ Vgl. P. Philippi: „*Das Diakoniewissenschaftliche Institut*“. In: J. Albert Hrsg.: „*Paul Philippi: Diakonika*“. 193-205; Th. Strohm/P. Philippi: „*Forschung und Studium im Fachgebiet Theologie der Diakonie – Diakonie an der Theologie. Forschungsaufgaben in der Diakoniewissenschaft*. In: *Theologia Practica*. 20. Jahrg.. 1985. 281-292; Th. Strohm: „*‘Diakoniewissenschaft’ in der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg*“. In: *Theologia Practica*. 20. Jahrg.. 1985. 293-298.

Günder und bis 1970 Direktor war H. Krimm, eine der führenden Persönlichkeiten des Evangelischen Hilfswerkes.⁶³⁴ Dieser arbeitete dafür, dass Diakonie in der christlichen Gemeinde präsent und integriert ist; als positiv motivierendes Modell der Wahrnehmung sozialer Verantwortung für die ganze Gesellschaft.

P. Philippi, der H. Krimm 1971 als Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Institutes nachfolgte, erarbeitete und veröffentlichte Studien zur theologischen Grundlegung der Diakonie und zur genaueren Bestimmung des diakonischen Amtes. Sein erstmals 1963 veröffentlichtes Hauptwerk ist „Christozentrische Diakonie“⁶³⁵; eine exegetische und dogmatische Studie zum Wesen der Diakonie.

In seiner 1966 veröffentlichten Habilitationsschrift hat er die Vorstufen und Wurzeln des Diakonissenamtes im 18. und 19. Jahrhundert motivgeschichtlich untersucht.⁶³⁶

Insgesamt gesehen war sein Ansatz von Diakoniewissenschaft aber eher dogmatisch bzw. normativ. Es ging ihm um eine gültige theologische Begründung der Diakonie.

Nachfolger von P. Philippi als Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Institutes wurde 1986 Th. Strohm. Th. Strohm hatte zunächst ein Studium der evangelischen Theologie abgeschlossen. Danach hatte Soziologie und Nationalökonomie studiert und war im Fach Soziologie zum Dr. phil. promoviert worden. Später promovierte er in evangelischer Theologie und habilitierte sich für die Fächer Systematische Theologie und Sozialethik. Später war er ordentlicher Professor für Systematische Theologie und Religionssoziologie an der Kirchlichen Hochschule in Berlin und ordentlicher Professor für Sozialethik an der Universität Zürich, ehe er als ordentlicher Professor für Praktische Theologie und Gemeindeaufbau an die Universität Heidelberg zurückkehrte, wo er nach seiner Habilitation ein Jahr lang als Wissenschaftlicher Rat und Lehrstuhlvertreter gearbeitet hatte.

⁶³⁴ Wichtige Arbeiten von ihm sind: H. Krimm Hrsg.: *Quellen zur Geschichte der Diakonie*. 3 Bände. Stuttgart 1960-1967; H. Krimm: *Das diakonische Amt der Kirche im ökumenischen Bereich*. Stuttgart 1960 und H. Krimm: *Das diakonische Amt der Kirche*. Stuttgart 1965.

⁶³⁵ P. Philippi: *Christozentrische Diakonie*.

⁶³⁶ P. Philippi: *Die Vorstufen des modernen Diakonissenamtes*.

Von diesem Werdegang her wird vielleicht ein wenig verständlich, dass Th. Strohm als Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Institutes stets Schwerpunkte auf die Integration der Forschungsergebnisse von theologischen und sozialwissenschaftlichen Disziplinen legte. Er betrieb jedoch immer auch theologische und historische Aufarbeitung der Diakonie, was sich in zahlreichen Veröffentlichungen niedergeschlagen hat.⁶³⁷

Diesen Schwerpunktsetzungen lag die Erkenntnis zugrunde, dass es ohne Wissen um die Vergangenheit der Diakonie keine gegenwarts- und vor allem zukunftsorientierte Diakoniewissenschaft geben kann.

1993 hat Th. Strohm für das Fach Diakoniewissenschaft einen staatlich anerkannten, viersemestrigen „Diplom-Aufbaustudiengang“ eingeführt, für dessen Abschluss der akademische Grad „Diplom-Diakoniewissenschaftler“ verliehen wird.

2001 übernahm der Heidelberger Praktische Theologie bzw. Religionspädagoge H. Schmidt die Leitung des Diakoniewissenschaftlichen Institutes.

Das Diakoniewissenschaftliche Institut in der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg ist immer noch die zentrale Lehr- und Forschungsstätte für evangelische Diakoniewissenschaft in Europa.

Sein Lehr- und Forschungsprogramm umfasst Vorlesungen, Seminare, Übungen, Kolloquien, Praxisprojekte, Praktika und Exkursionen zu biblischen, historischen, systematisch-theologischen Grundlagen der Diakonie, Rechtsfragen, Organisation und wirtschaftlichen Grundlagen der Wohlfahrtspflege, Systemen sozialer Sicherung, Methoden der Sozialarbeit und Sozialpädagogik, Fragen des Sozialmanagements, medizinischer Ethik und Sozialmedizin.

In zwei vom Diakoniewissenschaftlichen Institut herausgegebenen Publikationsreihen wurden bis 1999 21 Bände veröffentlicht. Die Themen der bis dahin über 300 Abschluss- bzw. Diplomarbeiten und von Publikationen gehören in die vier Forschungsschwerpunkte des Institutes:

⁶³⁷ Vgl. V. Herrmann: „*Schriftenverzeichnis: Theodor Strohm*“. In: A. Götzelmann/V. Herrmann/J. Stein Hrsg.: *Diakonie der Versöhnung*. 569-599; und V. Herrmann: „*Schriftenverzeichnis: Theodor Strohm (1998-2002)*“. In: A. Götzelmann Hrsg.: *Diakonische Kirche. Anstöße zur Gemeindeentwicklung und Kirchenreform. Festschrift für Theodor Strohm*. Heidelberg 2003

1. Theologie und Praxis der Diakonie im Bezugsfeld sozialstaatlicher Entwicklungen. Handlungsfelder der diakonisch-sozialen Arbeit. Diakonische Dimensionen christlicher Gemeindepraxis. Klärung methodischer Fragen im Dialog von Theologie und Human- bzw. Sozialwissenschaft.
2. Exemplarische Untersuchungen zu den biblischen Überlieferungen, zur frühen Kirche und zu außerbiblischen religiösen Traditionen.
3. Die historische und zeitgeschichtliche Erschließung und Aufarbeitung der Diakonie im Kontext kirchlicher Überlieferungen und gesellschaftlicher Entwicklungen, insbesondere der öffentlichen und freien Wohlfahrtstätigkeit.
4. Die diakonisch-soziale Verantwortung der Kirchen im europäischen Einigungsprozess und in der Ökumene. Beiträge zum interkonfessionellen und interreligiösen Dialog.

Das Diakoniewissenschaftliche Institut sieht es als seine Aufgabe an, diakoniewissenschaftliche Forschung und Studienarbeit im In- und Ausland anzuregen, zu begleiten und zu einer internationalen und ökumenischen Vernetzung beizutragen.

Im Rahmen des vom Diakoniewissenschaftlichen Institut durchgeführten europäischen und ökumenischen Forschungsaustausches, an dem in den Jahren 1989 und 1996 zahlreiche Repräsentantinnen und Repräsentanten der europäischen Kirchen bzw. ihrer Diakonie beteiligt waren, wurden nicht nur wichtige Kontakte geknüpft, sondern auch substantielle Überlegungen für ein Netzwerk diakoniewissenschaftlicher Arbeit in Europa angestellt.⁶³⁸

Das Diakoniewissenschaftliche Institut hatte mehrere Male Gelegenheit, im Rahmen der Rektorenkonferenz kirchlicher Fachhochschulen wichtige Fragen zur Zukunft diakoniewissenschaftlicher Studienarbeit zu erörtern. In Zusammenarbeit mit dem Caritaswissenschaftlichen Institut an der Universität in Freiburg im Breisgau ist es auch möglich, caritas- bzw. diakoniewissenschaftliche Initiativen der katholischen Kirche in Deutschland und Europa kontinuierlich zu verfolgen.

⁶³⁸ Vgl. Th. Strohm Hrsg.: *Diakonie in Europa. Ein internationaler und ökumenischer Forschungsaustausch*. Heidelberg 1997.

In der Sitzung des Beirates des Diakoniewissenschaftlichen Institutes vom 21. Januar 2000 hat Prof. Dr. H. Schmidt, der neue Leiter des Institutes, als seine Arbeitsschwerpunkte vorgetragen:

1. Theologie und Praxis der Diakonie:

Bisher wurde Diakonie in der Bundesrepublik Deutschland im Bezugfeld sozialstaatlicher Einrichtungen konzipiert. Wegen des verstärkten Auftauchens von mit den kirchlichen diakonischen Einrichtungen konkurrierenden gewerblichen Dienstleistungsanbietern müssen die theologischen und humanwissenschaftlichen Parameter neu bestimmt werden. Dabei sind neben den Einrichtungen der Verbände auch die diakonisch-sozial relevanten Aktivitäten schwach institutionalisierter Initiativ- und Basisgruppen einzubeziehen; sowie kommunale Institutionen und ehrenamtliches Engagement. Dabei nötigt eine neue Wertschätzung der Rechte und Bedürfnisse der „Klienten“ zu verstärkter ethischer Reflexion.

2. Bibel und Diakonie:

Die neuere Forschung hat die Pluralität der Lebensverhältnisse und kulturellen Formen in biblischer und nachbiblischer Zeit herausgearbeitet. Dadurch wandelt sich auch die Bedeutung der ethisch und diakonisch relevanten Bibeltexte. Von daher ist ein neuer Bedarf an neuen exegetischen und hermeneutischen Untersuchungen entstanden, die diakoniewissenschaftliche Fragestellungen berücksichtigen.

3. Geschichte und Zeitgeschichte der Diakonie:

Durch den Zusammenbruch des Ostblocks harrt eine Fülle bisher unzugänglicher Dokumente der Auswertung. Ferner nötigen neuere institutionskritische, funktionalistische und ökonomische Betrachtungsweisen zu neuen Forschungen, die zur Versachlichung engagierter Auseinandersetzungen beitragen können.

4. Diakonie in Europa und in der Ökumene:

Nur langsam entsteht das Gefüge einer neuen europäischen Sozialordnung, wobei noch offen ist, inwieweit dieses elementaren Gerechtigkeits- und Solidaritätsnormen genügen wird. Die europäischen Regelungen hängen von globalen Verflechtungen ab und wirken ihrerseits weltweit. Inwieweit lässt sich dabei die ökumenische Perspektive einer Diakonie der Versöhnung (bzw. von Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung) zur Geltung bringen?

5. Diakonie im interkonfessionellen und interreligiösen Dialog:

Über die eingespielten evangelisch-katholischen Kooperationen und Dialogformen hinaus, hat die soziale Tätigkeit anderer Kirchen, religiöser Gruppen und anderer Religionen an politischer und kultureller Bedeutung gewonnen, wobei auch unterschiedliche ethische Profile sichtbar geworden sind.

Diese vielschichtigen Gegebenheiten sind zunächst einmal zu erforschen, um Kompatibilitäten und Differenzen herauszufinden. Voraussetzung ist die Dialogbereitschaft aller Beteiligten, die z. T. erst erkundet und entwickelt werden muss.

6. Soziales Lernen in Gesellschaft und Kirche:

Die bisherigen Symposien und Veröffentlichungen beziehen sich hauptsächlich auf Schule und Unterricht. Zunehmend sind die außerschulischen Bereiche (z. B. Familie, Kinderarbeit, Erwachsenenbildung) sowie institutionalisierte Praxisfelder wie das freiwillige soziale Jahr, der Zivildienst, Militärdienst sowie Alternativen zu diesem System zu beachten.

7. Sozial- und Strukturpolitik:

Das Diakoniewissenschaftliche Institut hat bisher regelmäßig in den einschlägigen EKD-Gremien und auf Anforderung in verschiedenen Gruppen auf Bundes-, Länder- und Kommunalebene mitgearbeitet. Damit diese Arbeit kompetent fortgesetzt werden kann, bedarf es auch hier einer kontinuierlichen und wissenschaftlichen Beobachtung der Argumentationen und Entwicklungen.⁶³⁹

Im folgenden möchte ich einige Hinweise auf aktuelle Entwicklungen der genannten wichtigen Arbeitsfelder geben. Es gibt fünf Möglichkeiten, die Angebote des Diakoniewissenschaftlichen Institutes anzunehmen:

Theologiestudentinnen und Theologiestudenten der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg können die Veranstaltungen des Diakoniewissenschaftlichen Institutes als Teil ihres Studienganges besuchen. Dabei können sie auch nur einzelne Vorlesungen, Seminare u. a. belegen und besuchen.

Ferner kann ein diakoniewissenschaftliches Zusatzstudium aufgenommen werden. Dabei kann während zwei bzw. vier Semestern ein Curriculum absolviert werden. Dieses dient einer Schwerpunktausbildung und schließt mit einem sogenannten Zertifikat ab.

⁶³⁹ H. Schmidt. Diakoniewissenschaftliches Institut-Arbeitsschwerpunkte. Vorgetragen auf der Beiratssitzung am 21. Januar 2000.

Seit dem Sommersemester 1992 gibt es auch die Möglichkeit eines Diplom-Aufbaustudienganges „Diakoniewissenschaft“. In diesem wird eine Meta- oder Grundkompetenz für Diakonie vermittelt. Dieser Kurs wendet sich an Interessierte, die bereits ein Studium in einer für die Diakonie relevanten Disziplin abgeschlossen haben; z.B. ein Studium der Theologie, der Psychologie, der Medizin, der Pädagogik, der Ökonomie. Seit 1998 gibt es auch einen Diplom-Aufbaustudiengang „Diakoniewissenschaft für Religionspädagogen“, für den es aber, in Zusammenarbeit mit der badischen Landeskirche, nur eine kleine Zahl von Studienplätzen gibt. Schließlich ist eine Zusammenarbeit mit dem Weiterbildungssystem „Management in sozialen Organisationen“ der Diakonischen Akademie Deutschland beschlossen.

7.5.1.2 Diakoniewissenschaftliche Schwerpunkte an den kirchlichen Fachhochschulen in Deutschland

In Deutschland gibt es 20 kirchliche Fachhochschulen.

Die meisten von ihnen sind aus Höheren Fachschulen hervorgegangen und konnten auf den Traditionen und der Arbeit ihrer Vorgängereinrichtungen aufbauen. Teilweise bereits im 19. Jahrhundert haben Innere Mission und Caritas größten Wert auf die fachliche Ausbildung ihrer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gelegt; und dabei in ihre Studien- und Ausbildungsgänge die christlichen Traditionen der Liebes- bzw. Wohlfahrts-tätigkeit integriert.

In der Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands zur Gründung von kirchlichen Fachhochschulen vom 23. 4. 1970 wird betont, dass „die Kirche ... eigene Ausbildungsstätten auf Fachhochschulebene braucht, um in Forschung und Lehre das eigene Verständnis ihres Dienstes immer neu zu erarbeiten und in die Praxis der Gemeindegemeinschaft und der kirchlichen Werke umzusetzen“.

Als Beispiele möchte ich zwei dieser evangelischen kirchlichen Fachhochschulen kurz vorstellen:

- Die Evangelische Fachhochschule Berlin

Die Evangelische Fachhochschule für Sozialarbeit und Sozialpädagogik besteht seit 1972. Sie ist aus der 1904 gegründeten Frauenschule der Inneren Mission der evangeli-

schen Kirchen hervorgegangen; und damit die älteste Ausbildungsstätte für Soziale Arbeit in Deutschland, die von einer Kirche getragen wird. Zum Wintersemester 1994/95 wurde der Studiengang Pflegemanagement eröffnet; und damit die Schwesternhochschule der Diakonie integriert. 1997 hat die Fachhochschule eine Professur für Sozialethik und Diakonie eingerichtet.

- Die Evangelische Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe

Diese Fachhochschule wurde 1971 von den evangelischen Landeskirchen im Rheinland und in Westfalen sowie von der Lippischen Landeskirche ins Leben gerufen. Dazu wurden acht Schulen in Trägerschaft der Kirchen und der Diakonie in die neue Fachhochschule übergeführt; darunter die als Wohlfahrtsschule 1927 gegründete Sozialschule in Bochum, das 1960 gegründete Institut für Heilpädagogik der Bodelschwingschen Anstalten in Bielefeld-Bethel und die Höhere Fachschule für Sozialpädagogik des Diakoniewerkes Kaiserswerth in Düsseldorf.

Zur Zeit wird an einer neuen Konzeption für das Zusatzstudium gearbeitet. In dieser sollen kirchliche Gemeindepraxis und Diakoniewissenschaft Schwerpunkte bilden.

Die neue Studienordnung ist deutlich diakoniewissenschaftlich akzentuiert.⁶⁴⁰

Aufs Ganze gesehen zeichnet sich in den und für die kirchlichen Fachhochschulen der Bundesrepublik Deutschland deutlich die Tendenz ab, das Fachgebiet Diakoniewissenschaft in Lehre und Forschung verstärkt zu eigenständigen Schwerpunkten auszubauen.

⁶⁴⁰ Weitere kirchliche Fachhochschulen in Deutschland sind: Die Evangelische Fachhochschule Darmstadt, die Evangelische Fachhochschule für Sozialarbeit Dresden, die Evangelische Fachhochschule Freiburg, die Evangelische Fachhochschule für Sozialpädagogik der Diakonenanstalt des Rauhen Hauses in Hamburg, die Evangelische Fachhochschule Hannover, die Evangelische Fachhochschule für Diakonie der Karlshöhe Ludwigsburg, die Evangelische Fachhochschule für Sozialwesen Ludwigshafen, die Evangelische Fachhochschule für Religionspädagogik und Gemeindediakonie am Evangelisch-Lutherischen Diakonenhaus Moritzburg e. V., die Evangelische Fachhochschule Nürnberg, die Evangelische Fachhochschule für Sozialwesen Reutlingen, die Katholische Fachhochschule Berlin, der Fachhochschulstudiengang Sozialwesen der Katholischen Universität Eichstätt, die Katholische Fachhochschule Freiburg im Breisgau, die Katholische Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, die Katholische Fachhochschule Mainz, die Katholische Stiftungsfachhochschule München, die Katholische Fachhochschule Norddeutschland und die Katholische Hochschule für Soziale Arbeit Saarbrücken.

7.5.1.3 Diakoniewissenschaftliche Tendenzen an den Universitäten in Deutschland

Das älteste diakoniewissenschaftliche Institut an einer deutschen Universität ist das 1925 an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität in Freiburg im Breisgau gegründete „Caritaswissenschaftliche Institut“.

1927 wurde dann an der Kirchlichen Hochschule in Berlin das „Institut für Sozialethik und die Wissenschaft der Inneren Mission“ gegründet. 1938 wurde das „Caritaswissenschaftliche Institut“ in Freiburg von den Nationalsozialisten aufgelöst. 1947 wurde die Institutsarbeit langsam wieder aufgenommen. Und 1956 wurde das Institut neu gegründet. Ab 1964 konnte das Studium „Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit“ ganz absolviert werden.

Dabei bietet der Lehrstuhl für Caritaswissenschaft von Prof. Dr. H. Pompey⁶⁴¹ in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre von Prof. Dr. N. Glatzel neben dem traditionellen Schwerpunktstudium im Rahmen des Studiums der katholischen Theologie seit 1993 einen Diplom-Aufbaustudiengang „Caritaswissenschaft“ an. Lange waren das Caritaswissenschaftliche Institut in Freiburg und das Diakoniewissenschaftliche Institut in Heidelberg die einzigen Einrichtungen ihrer Art. Durch die Mitwirkung und Beratung beider Institute hat sich aber inzwischen in Europa zurecht ein neues Feld caritas- bzw. diakoniewissenschaftlicher Studien- und Forschungsarbeit entwickelt.

Diakoniewissenschaftlich orientierte Lehrstühle für Praktische Theologie gab es an der Karl-Marx-Universität in Leipzig und an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Dabei gab in Leipzig Prof. Dr. H. Wagner, in der Tradition der Franckeschen Stiftungen, der Diakoniewissenschaft weit über die Grenzen der DDR hinaus Bedeutung. Gegenwärtig führt der Landespfarrer von Sachsen-Anhalt für Diakonie, Prof. Dr. R. Turre, der sich mit einem Lehrbuch für „Diakonie“ habilitierte, diese Tradition an der Universität Halle-Wittenberg weiter.

⁶⁴¹ Vgl. H. Pompey: *Caritatives Engagement. Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft*. Würzburg 1994.

Einige Jahre lang hatte der Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Frankfurt am Main ein kleines Curriculum für Diakoniewissenschaft, das im wesentlichen von J. Albert, H. Seibert und Y. Spiegel betreut wurde.

An der Kirchlichen Hochschule Bethel ist die Diakoniewissenschaft ein wichtiger Forschungs- und Studienschwerpunkt. Der Systematische Theologe Prof. Dr. A. Jäger widmet „Diakonie und Ökonomie“ seit Jahren besondere Aufmerksamkeit. Und unter Prof. Dr. M. Benad entstand eine Forschungsstelle für Diakonie- und Sozialgeschichte. Seit dem Sommersemester 1996 hat Prof. Dr. M. Schibilsky an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München einen Lehrstuhl für Praktische Theologie; mit der neuen Zusatzausrichtung Diakoniewissenschaft. Nun werden auch in München verstärkt diakoniewissenschaftliche Lehrveranstaltungen durchgeführt.

Am 9. Mai 1995 veröffentlichte der Rektor des Evangelisch-Lutherischen Diakoniewerks Neuendettelsaus, H. Schoenauer, zusammen mit dem Rektor der Augustana-Hochschule Neuendettelsau, Prof. Dr. H. Utzschneider, einen „Aufruf zur Gründung eines Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau“. Und vor kurzem wurde, auf Initiative des Diakonischen Werkes der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern e. V., eine Arbeitsgruppe „Diakoniewissenschaftliches Institut in Bayern“ ins Leben gerufen.

An der Universität Bonn wurde 1998, in Verantwortung von K. D. Hildemann, ein Institut für interdisziplinäre und angewandte Diakoniewissenschaft errichtet; getragen u. a. von den Theodor Fliedner Werken Brandenburg und Sachsen und der Stiftung Theodor Fliedner Werk Mühlheim an der Ruhr.⁶⁴²

⁶⁴² Ferner können erwähnt werden: Der Fachbereich Evangelische Theologie an der Philipps-Universität Marburg mit Prof. Dr. J.-Ch. Kaiser, das Bildungszentrum des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Elstal mit A. Giebel, die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Passau mit Prof. Dr. I. Baumgartner, die Theologische Fakultät Paderborn und das Institut für Katholische Theologie der Hochschule Vechta mit Prof. Dr. F. G. Untergaßmair.

7.5.2 Diakoniewissenschaftliche Erfahrungen in den skandinavischen Ländern und weitere diakoniewissenschaftliche Initiativen in Europa

In Dänemark, Finnland, Norwegen und Schweden tut sich zur Zeit sehr viel im Bereich wissenschaftlicher Diakonik. Es kommt an Fachhochschulen und Universitäten zu interessanten Neuerungen in der diakonischen Ausbildung und Forschung. Die neuesten Entwicklungen, die in den vier Staaten des Nordens nur geringfügig variieren, haben folgende Grundzüge:

Erstens gibt es einen Trend zur Akademisierung der Diakonie, der sich in neu eingerichteten diakoniewissenschaftlichen Studiengängen bzw. Lehrangeboten zeigt. Seit August 1995 gibt es an der Universität Oslo einen interdisziplinären Aufbaustudiengang Diakonie. Und seit derselben Zeit bietet die Fachhochschule Lahti ein Aufbaustudium Diakoniewissenschaft an. In Schweden gibt es vorerst nur einzelne akademisch-diakoniewissenschaftliche Veranstaltungsangebote, die jedoch auch zur Ausweitung tendieren. Nur in Dänemark gibt es noch eine stärkere Trennung von akademischer Theologie und diakonischer Praxis.

Zweitens gibt es in ganz Skandinavien eine starke Anbindung der Diakonie an Studiengebiete des Gesundheitswesens. Schon seit vielen Jahrzehnten gibt es in den skandinavischen Ländern eine akademische Pflegewissenschaft, die, zusammen mit der Gesundheitswissenschaft, der Diakonie starke Impulse verschaffen. Das geht so weit, dass in Norwegen und Finnland die Abschlüsse der diakoniewissenschaftlichen Studiengänge gesundheitswissenschaftlicher Herkunft sein werden.

Drittens entwickelt sich in Skandinavien eine interdisziplinäre Zusammenarbeit, die stärker ist als in Deutschland. Pflegewissenschaft, Sozialwissenschaften und Theologie sind dort die drei Säulen der Diakonik.

Viertens kommt es in Norwegen und Finnland auf akademischem Gebiet zu einer verstärkten Zusammenarbeit zwischen Kirche bzw. Diakonie und Staat bzw. Fachhochschule/Hochschule.

Fünftens geht es in Skandinavien um die akademische Ausbildung bzw. Qualifikation von Nachwuchs für die diakoniewissenschaftliche Lehre und Forschung sowie die Konzeptionalisierung und Leitung diakonischer und sozialer Einrichtungen.

Im folgenden möchte ich die vier skandinavischen Staaten hinsichtlich ihrer diakonie-wissenschaftlichen Aufbrüche untersuchen und skizzieren:

Im 1981 veröffentlichten Artikel „Diakonik“ in der Theologischen Realenzyklopädie wird neben dem Heidelberger Diakoniewissenschaftlichen Institut auch das „Institut für Sozialethik und Diakonie“ in Helsinki genannt.⁶⁴³ Initiator und hauptverantwortlicher Träger ist jedoch das Diakonische Institut der Fachhochschule Lahti.

Lahti konnte sich den Fachhochschulstatus sichern und einen diakoniewissenschaftlichen Aufbaustudiengang einrichten. Und im April 1995 wurde die Fachhochschule Lahti unter den 22 neuen Fachhochschulen Finnlands zur besten gewählt, wofür das Studienangebot in Diakoniewissenschaft wesentlich ausschlaggebend war.

Das Diakonische Institut der Fachhochschule Lahti geht auf die Krankenpflege- und Diakonissenschule der Diakoniestiftung Lahti zurück; eine Nachfolgeinstitution der in der Kaiserswerther Tradition stehenden und im Zweiten Weltkrieg an die Sowjetunion verlorene Diakonissenanstalt Wyborg (Vipuri), in Ostkarelien.

Bis dahin gab es am Diakonischen Institut der Fachhochschule Lahti die Studiengänge „Diakonie-Krankenpflege“ und „Ambulante Pflege“. Seit dem Beginn des Studienjahres 1995/96 gibt es auch einen Aufbaustudiengang Diakoniewissenschaft, der 100 Studienwochen bzw. zweieinhalb Studienjahre umfasst. Er richtet sich an Fachleute verschiedener Gebiete und Studierende unterschiedlicher Disziplinen; z. B. der Pflegewissenschaften, der Sozialwissenschaften, der Theologie, der Pädagogik, der Medizin, den Verwaltungs- und Wirtschaftswissenschaften und der Rechtswissenschaften.

Die 100 Semesterwochenstunden (SW) gliedern sich zunächst in 15 SW Grundstudium mit den Inhalten Phänomenologie der Diakonie, diakoniewissenschaftliche Methodologie und christliche Sozialethik. In 20 SW Fachstudium werden dann die Inhalte Theologie der Diakonie, Diakoniegeschichte, diakoniewissenschaftliche Forschungsmethoden und gesellschaftswissenschaftliche Grundlagen vermittelt. 7 SW werden für Internationale Diakonie und 18 SW für Praktika im In- und Ausland verwendet. 20 SW gelten einem vertieften Studium der Methodenlehre, eines Wahlthemas, von Diakonienprojekten

⁶⁴³ J. Albert/P. Philippi: „Diakonie. II. Diakoniewissenschaft/Diakonik“. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 8. Berlin/New York 1981. 659.

ten und einem Forschungsseminar. Weitere 20 SM sind der Abschluss- bzw. Diplomarbeit gewidmet.

Diese finnische Form von Diakoniewissenschaft würdigt die kritische Funktion evangelischer Theologie. Sie versucht aber gleichzeitig, eine eigenständige Disziplin zu werden, die sich als Handlungswissenschaft dem spezifischen Hilfehandeln der Diakonie zuwendet; und den in ihrem Kontext professionell Tätigen und Hilfe Empfangenden. Dabei orientiert sie sich am christlichen Menschenbild und an der evangelischen Sozialethik.

Das Diakoniewissenschaftliche Institut in Lahti strebt die Errichtung einer Professur für Diakoniewissenschaft an, um der wachsenden Bedeutung von Diakoniewissenschaft für die angebotenen Studiengänge Rechnung zu tragen. Die neue finnische Diakoniewissenschaft ist stark international ausgerichtet.

Seit August 1995 wird auch an der Universität Oslo, vergleichbar dem Aufbaustudiengang am Diakoniewissenschaftlichen Institut in Heidelberg, das „Hovedfag i Diakoni“ (Hauptfach Diakonie) angeboten. Sein Träger ist das Hochschulzentrum des norwegischen Diakonieheims, das im Gefüge einer diakonischen Dienstleistungsinstitution ca. 600 Studienplätze für Krankenpflege, Sozialwesen und Theologie anbietet.

Ferner gibt es in Norwegen zur Zeit 10 diakonische Fachhochschulen mit ca. 2000 Studierenden. Die Studiendauer des Aufbaustudiums ist 2 Jahre mit 40 sogenannten Wochenpunkten; was etwa 80 Semesterwochenstunden im finnischen oder vier Semestern Vollzeitstudium im deutschen System entspricht. Ziele des diakoniewissenschaftlichen Aufbaustudiums sind die Verbindung von Erkenntnissen der Gesellschaftstheorie und der Fürsorge- und Sozialarbeit, sowie Leitungs- und Organisationstätigkeit; mit christlichen Lebensanschauungen und Werten in diakonischer Tradition.

In Schweden hat seit Anfang der 1990er Jahre in den diakonischen Ausbildungsstätten und Institutionen eine Intensivierung der diakoniewissenschaftlichen Forschung gegeben. 1996 beschloss die Schwedische Kirche, die diakonische Ausbildung in drei Einrichtungen zu konzentrieren; was für zwei der fünf großen schwedischen Diakonieinstitutionen bedeutete, dass sie nicht länger in der Ausbildung von Diakoninnen und Diakonen tätig sein konnten.

Vor diesem Hintergrund gewinnen die Profilierung diakonischer Einrichtungen in ausgewählten Handlungsfeldern und die Mitarbeit an interdisziplinären und internationalen Forschungsprojekten an Bedeutung. Die Dauer der Ausbildung beträgt nur ein Jahr. Denn um sich für eine Diakonenschule bewerben zu können muss man bereits eine Berufsausbildung abgeschlossen haben; meist im sozialen, pflegerischen oder pädagogischen Bereich. Auch ein abgeschlossenes Universitätsstudium erfüllt diese Voraussetzung.

Diakonie kommt auch als Thema an den Universitäten Schwedens vor; allerdings nicht als eigenständiger Studiengang. So bietet z. B. die Universität Uppsala die Kurse „Diakonik I und II“ als Teil des Faches „Kirchenkunde“ an. Inhalt der Kurse sind die Geschichte der Diakonie und ihre systematisch-theologischen Grundlagen. „Diakonik I und II“ sind in der Lehrer- und Pfarrerausbildung nicht obligatorisch, können aber gewählt werden und zählen mit Leistungsnachweis zum Gesamtstudium. Dabei können diese Leistungsnachweise nicht nur an der Theologischen Fakultät, sondern auch in Veranstaltungen mit thematischer Anknüpfung in anderen geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Fakultäten erbracht werden. Wenn man aber die Kurse „Diakonik I und II“ absolviert, so entspricht dies fast der Studienleistung, die in Schweden in einem Semester erwartet wird. Ähnlich ist die Diakonik an der Theologischen Fakultät der Universität in Lund integriert.⁶⁴⁴

Das Dargestellte zeigt deutlich, dass Theologen und die Kirche in Schweden die Bedeutung von Diakoniewissenschaft für die Kirche erkennt haben, und dass es ein Interesse gibt, dem im Studienangebot Rechnung zu tragen.

In Dänemark halten ein großer Teil der Kirche und viele Pfarrerinnen und Pfarrer bis heute die Wortverkündigung für ihren eigentlichen Auftrag. Dagegen überlassen sie, gemäß der Zwei-Reiche-Lehre, die sozialen Aufgaben weitgehend der weltlichen Obrigkeit. Deshalb findet diakonische Arbeit nur in Vereinen, Stiftungen und als Eigeninitiative von Gemeindegliedern statt. Es gibt keine übergeordneten Organisationen und Interessenvertretungen; wie etwa das Diakonische Werk der EKD und die Caritas der Katholischen Kirche in Deutschland.

⁶⁴⁴ Die Universitäten von Lund und Uppsala sind die einzigen Universitäten Schwedens, die ein Theologiestudium anbieten.

Vor einigen Jahren wurde das kirchliche Recht um einen Zusatz ergänzt, der es einzelnen Gemeinden erlaubt, einen Mitarbeiter bzw. eine Mitarbeiterin mit diakonischer Ausbildung mit Kirchensteuermitteln anzustellen. Und deshalb bleibt die diakonische Ausbildung in Dänemark weitgehend den Diakonenhochschulen, dem Diakonissenstift in Kopenhagen, der Kolonie Filadelfia auf Seeland und der Diakonhojskolen in Arhus überlassen.

In Arhus wird nach zwei Modellen ausgebildet, die beide nach Wunsch zur Einsegnung zum Amt des Diakons bzw. der Diakonin führen. Das eine, bewährte Konzept versucht, das Erlernen eines Berufes mit dem Erwerb kirchlich-diakonischer Kompetenz zu verbinden. Die Studierenden können wählen zwischen der Ausbildung zum Sozial- und Gesundheitsassistenten, die zur Arbeit in Alten- und Pflegeheimen, Tageskliniken, Wohngruppen, Krankenhäusern und bei häuslichen Pflegediensten befähigt; und einer um ein halbes Jahr längeren sozialpädagogischen Ausbildung. Ganz neu eingeführt wurde das zweite Ausbildungskonzept; der 36 Wochen dauernde „Jahreskurs der Diakonenschule“. Zielgruppe sind Aspiranten und Aspirantinnen, die eine mindestens 3jährige Ausbildung im medizinischen, sozialen oder pädagogischen Bereich absolviert haben; ferner Diakone und Diakoninnen, die sich weiterbilden wollen. Das Fächerspektrum ist breit. Es reicht von den biblisch-theologischen Fächern über angewandte kirchliche Fächer und Diakonie bis zu kreativen Tätigkeiten wie Kunst und Theaterspiel.

Wenn ich recht sehe, wird sich die Diakonie in den skandinavischen Ländern als theologische Disziplin oder sogar als eigenständige neue Disziplin neben der Theologie und anderen Disziplinen etablieren.

Auch in den orthodoxen Kirchen der ehemaligen Ostblockstaaten gibt es starke Tendenzen, die diakonische Tätigkeit nicht nur auszubauen, sondern ihr auch in Lehre und Forschung eine Basis zu schaffen. In Lettland wurde mit viel Einsatz und persönlichem Engagement ein Institut für die diakonische Aus- und Weiterbildung von Theologiestudierenden und kirchlichen Mitarbeitern errichtet. Auf Initiative von Prof. Dr. Janis Vejs baut die Evangelisch-Lutherische Kirche zur Zeit im Bereich der Diakonie ihre internationalen Kontakte aus; vor allem mit den skandinavischen Nachbarn. Erste Schritte zur Stärkung der Diakonie und Diakoniewissenschaft wurden auch von der Evangelisch-

Lutherischen Kirche Estlands eingeleitet. In Tallin wurde ein Diakoniezentrum für Diakoninnen, Diakone und ehrenamtlich in der Diakonie Tätige errichtet. Richtungweisend nicht nur für Südeuropa ist die Arbeit der Orthodoxen Akademie auf Kreta. Ihr Team, unter der Leitung von Generaldirektor Dr. Alexandros Papaderos, bietet zahlreiche internationale diakoniewissenschaftliche Fortbildungen und diakoniewissenschaftliche Tagungen an. Und es konzipiert und begleitet diakoniewissenschaftliche Bildungsprogramme und diakonisch-soziale Projekte für die Bewohnerinnen und Bewohner der Insel.

In diesem kurzen Bericht konnten nicht alle diakoniewissenschaftlichen Initiativen der skandinavischen Länder und anderer Länder Europas vorgestellt werden. Es sollten nur Beispiele für solche Initiativen gegeben werden. Dadurch sollte gezeigt werden, dass dort zur Zeit die Diakoniewissenschaft bzw. diakoniewissenschaftlich begründete bzw. motivierte Initiativen dabei sind, ihr Profil und ihren Standort zu suchen und zu gewinnen.

Im folgenden Abschnitt möchte ich meine Überlegungen zur Gründung eines Diakoniewissenschaftlichen Institutes in Südkorea darstellen.

7.5.3 Überlegungen zur Gründung eines diakoniewissenschaftlichen Institutes in der Republik Korea

7.5.3.1 Zur Notwendigkeit der Gründung eines Diakoniewissenschaftlichen Institutes

Seit dem Beginn der Evangelisierung Koreas, der katholischen seit etwa 220 Jahren, der protestantischen seit ungefähr 120 Jahren, ist das koreanische Christentum quantitativ sehr stark gewachsen. Seit den 1990er Jahren ist aber die Zahl der Protestanten nicht mehr gestiegen. Allmählich sinkt ihre Zahl sogar. Nach einer neuen Untersuchung⁶⁴⁵ sind 49, 9% der Bevölkerung Südkoreas religiös gläubig und 50, 1% Atheisten. Von den religiös Gläubigen sind 20, 2% Protestanten, 20, 1% Buddhisten, 8, 9% Katholiken und 0, 7% anders gläubig.

⁶⁴⁵ Hanschin Theologisches Institut Hrsg.: *Koreanische Meinungsumfrage über den koreanischen Protestantismus*. Ohsan 2003.

Nicht übersehen werden sollte dabei, dass 56% derjenigen, die sich heute als Atheisten bekennen, vorher Protestanten waren. 20% waren Buddhisten und 18% Katholiken.

Die protestantischen Kirchen der Republik Korea müssen das als Warnsignal ansehen. Die Untersuchung zeigt, dass die Hauptgründe für die Aufgabe des christlichen Glaubens in negativen Gesichtspunkten vor allem der protestantischen Kirchen gesehen werden. 68, 9% der Befragten nannten als Grund, dass die Kirchen zu stark auf ihre eigene Konfession konzentriert sind, 52, 8% den Anspruch der Pfarrer auf würdevolle Behandlung, 49, 2% die Gemeindegewachstumsideologie, und 40, 3% die Tendenz zu materialistischen Götzen. 84, 3% der Befragten glauben, dass sich die Gesellschaft der Republik Korea in einer sittlichen Krise befindet. 91, 2% sehen in der großen Kluft zwischen Armen und Reichen ein ernstes soziales Problem.

Dabei ist vor allem zu bedenken, dass 50% aller Arbeiter nicht fest angestellt sind. Eine von drei Ehen geschieden wird, und damit steigt der Trend zu Familienauflösung gewaltig. Ferner vermehrt sich die Zahl der über 65 Jährigen⁶⁴⁶; bei sehr schwach ausgestatteten sozialen Sicherungssystemen für sie. Schon heute treten die Probleme armer Alter, armer Frauen, armer Jugendlicher übermäßig sozial in Erscheinung. Angesichts der angedeuteten Tatsachen muss die Wahrnehmung diakonischer Verantwortung für die protestantischen Kirchen Südkoreas zu drängender Priorität werden.

J. Degen meint, dass es heute unstrittig ist, dass diakonisches Handeln eine unaufgebbare, zentrale Praxis christlicher Nachfolge ist.⁶⁴⁷ Dabei kann aber diakonische Praxis nicht mehr als spontaner Anwendungsfall theologisch-kirchlicher Theoriebildung verstanden werden. Sondern sie braucht eigenständige wissenschaftliche Reflexion.

Th. Strohm hat in einem Beitrag⁶⁴⁸ für ein neues Verständnis der theologischen Ausbildung plädiert und dafür Forschungsfragen und Forschungsperspektiven formuliert. Dabei geht es ihm darum, dass Diakonie und soziale Arbeit der Kirche nicht aus dem Blickfeld von Theologen geraten. In dem von Th. Strohm gelehrt, propagiert und

⁶⁴⁶ 2003 waren es 7, 1% der Gesamtbevölkerung oder 3, 37 Millionen Menschen. Und man erwartet, dass es 2022 14, 3% oder 7, 53 Millionen Menschen sein werden.

⁶⁴⁷ J. Degen: *Diakonie im Widerspruch. Zur Politik der Barmherzigkeit*. München 1985. 13.

⁶⁴⁸ Th. Strohm: „*Ist Diakonie lehrbar?*“. 145-160.

praktiziertem Selbstverständnis von Theologie, vor allem in der Form von Diakoniewissenschaft, ist grundsätzlich interdisziplinäre Zusammenarbeit vorgesehen. Ziel ist die Explikation der universalen Reichweite der Versöhnung Gottes in Wort und Tat. Nach Th. Strohm ist es dafür nötig, dass in der Universitäts- und Fachhochschultheologie eigene Bereiche ausgebildet werden, die mit anderen relevanten Bereichen zusammenarbeiten. Diakoniewissenschaft ist lehr- und lernbar und beinhaltet die Vermittlung der Erfahrung, dass Diakonie einerseits wissenschaftlich einkreisbar ist, aber auch nach Umsetzung bzw. Konkretion verlangt.

Während ihrer 50jährigen Geschichte war die PROK für die Gesellschaft der Republik Korea und die protestantischen Kirchen des Landes Vorhut beim sozialen Engagement. Angesichts der vielen krisenhaften Gesichtspunkte in der Gesellschaft Südkoreas muss die PROK aber ihre bisherige positive Tradition von sozialer Mission kritisch überdenken. Ferner muss sie, um ihre diakonische Verantwortung gründlicher wahrnehmen zu können, mehr und intensiver diakonietheologisch arbeiten. Als Bereiche der theoretischen Erforschung und Begleitung ihrer diakonisch-sozialen Praxis braucht sie Stätten diakoniewissenschaftlicher Forschung und Lehre. Deshalb sollte sie ein Diakoniewissenschaftliches Institut errichten. Im folgenden Abschnitt skizziere ich, wie ein realisierbares Konzept für ein solches Institut aussehen könnte.

7.5.3.2 Neue, aktuelle diakoniewissenschaftliche Entwicklungen in den protestantischen Kirchen Südkoreas

1995 wurde die PROK als Körperschaft der sozialen Wohlfahrtspflege staatlich anerkannt. Und damit ist die Synode der Kirche für die soziale Wohlfahrtsarbeit zuständig. 2003, anlässlich ihres 50jährigen Jubiläums hat sich die PROK durchgerungen, Diakonia Dei als ihre theologische Basis anzunehmen. Damit geht sie neue Wege auch in ihrer diakonischen Praxis. Um in der PROK die Diakoniewissenschaft weiter zu entwickeln, sind m. E. die folgenden Aufgaben gestellt und zu bearbeiten:

1. Diakoniewissenschaft muss im Studiengang des Theologischen Seminars etabliert werden. Die koreanischen protestantischen Kirchen haben sich von dem Grundsatz der

Reformatoren entfernt, wonach Kirche immer „Kirche im Werden“ und „zu reformierende Kirche“ ist. Seit der Mitte der 1990er Jahre haben sich die Minjunggemeinde in Korea um die Reform der koreanischen Kirche und Gesellschaft bemüht. Zur Zwischenbilanz der Minjunggemeinden, die seit der Mitte der 1980er Jahre versucht haben, die Kirche und Gesellschaft Südkoreas zu reformieren, gehört, dass mehr theologische Reflexion auf die konkrete Praxis eines sozialen Evangeliums notwendig ist, dass die protestantischen Kirchen der Republik Korea einen ernsthaften Dialog mit Diakoniethologie bzw. Diakoniewissenschaft führen. Denn sowohl die Kirchen als auch ihre diakonische Praxis brauchen durchdachte theologische bzw. diakoniewissenschaftliche Theorie.

In einer weltweiten und kritisch offenen Diakoniewissenschaft kann es keine dogmatische oder konfessionelle Abgeschlossenheit mehr geben. Sondern es gilt, sich in der Forschung auf die zentralen Fragen und das zentrale Problem zu konzentrieren, wie den zwischen Macht und Ohnmacht lebenden Menschen ein Gesicht gegeben werden kann. Um diese diakonische Arbeit konkret ausüben zu können, muss die Diakoniewissenschaft im Lehrplan von theologischen Seminaren dauerhaft etabliert sein bzw. werden.

An der Hanshin Universität, an der sie entstand, ist die Minjungtheologie seit den 1970er Jahren immer gelehrt und praktiziert worden. Damit wurde die Minjungtheologie an einem konkreten Ort des Minjung praktiziert. Außerdem gibt es seit kurzem am Graduiertenkolleg der Hanshin Universität ein über drei Semester gehendes Diakonieseminar.

An einem anderen theologischen Seminar, dem Hanil Theologischen Seminar, gibt es seit 1995 eine Diakoniewissenschaft. Die Theologische Hochschule Youngnam bietet im Rahmen der Praktischen Theologie diakoniewissenschaftliche Vorlesungen an. Und weitere Universitäten planen die Einführung von Diakoniewissenschaft als Fach.

Solche Initiativen müssen stärker gefördert und profiliert werden, um die diakonische Bewegung, die sich gerade in protestantischen Kirchengemeinden entwickelt, mit diakoniewissenschaftlicher Kritik, Reflexion und Unterstützung zu begleiten.

2. Diakoniewissenschaft sollte die praktischen Erfahrungen in den konkreten diakonischen Arbeitsfeldern theoretisieren. Dazu muss sie mit den Praxisfeldern bzw. den Kirchengemeinden enge Kontakte knüpfen und leben.

Die PROK hat inmitten der Minjunggemeinden seit langem prophetische politische Diakonie betrieben. Und in einem veränderten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Kontext betreiben die Minjunggemeinden heute Missionsarbeit unter ausländischen Arbeitnehmern. Sie geben Kindern und Jugendlichen in den Armenvierteln Nachhilfe. Und sie leisten Gruppenhausaufgabenhilfe für Jugendliche, deren Familien von Auflösung betroffen sind.

Nach der nationalen Finanzkrise von 1997, und in ihrem Gefolge nach dem Auftreten von Massenarbeitslosigkeit und Massenobdachlosigkeit haben die Minjunggemeinden Erholungszentren für Arbeits- und Obdachlose und Organisationen für Selbsthilfe geschaffen und betrieben. Ferner hat die PROK im Zuge der politischen und gesellschaftlichen Veränderungen vom Staat 15 soziale Einrichtungen, in denen soziale Arbeit für Familien, Kinder, Jugendliche, Behinderte, Alte, Frauen, Arbeitslose und anderen Menschen geleistet wird.

Einige Kirchengemeinden der PROK haben soziale Wohlfahrtszentren, in denen Alten, Kindern, Frauen und Behinderten geholfen wird. Ferner planen oder haben die meisten Kirchengemeinden, je nach den örtlichen Besonderheiten, Kindergärten oder Kinderhorte, in denen diakonisch-soziale Arbeit geleistet wird.

Bei der Theologisierung und Theoretisierung dieser und anderer diakonisch-sozialer Praxisorte⁶⁴⁹ könnte die Diakoniewissenschaft gute und fruchtbare Dienste leisten; z. B. bei der Motivation und Professionalisierung hauptberuflichen, nebenberuflichen und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.

7.5.3. 3 Forschungsaufgaben für die Diakoniewissenschaft in der Republik Korea

⁶⁴⁹ Vgl. M. Schibilsky: „*Diakonie VI: Praktisch-theologisch*“. In: *Reallexikon für Geschichte und Gegenwart*. Bd. 2. 789-801.

Nach M. Schibilsky ist das charakteristische Aufgabengebiet von Diakoniewissenschaft die wissenschaftliche Theoretisierung diakonischer Praxis.

1. Theologie und Praxis der Diakonie sollten im Kontext der sich rasch wandelnden Gesellschaft Südkoreas diakoniewissenschaftlich untersucht werden. Dabei sind ihre biblisch-exegetische, dogmatische und sozialetische Aufarbeitung wichtige Forschungsaufgaben. Hier sind große Lücken theologischen und anderen Wissens zu schließen.

Während der letzten Jahre haben Minjunggemeinden ihre diakonisch-soziale Praxis stark praktiziert. Dabei haben die Minjungpfarrer erkannt, dass ihre Praxis ohne ausreichende theologische, sozialwissenschaftliche u. a. Grundlegung, Begleitung und Kritik problematisch ist bzw. wird.

Wenn die Minjung-, aber auch andere protestantische Kirchengemeinden Teil einer diakonischen Kirche sein bzw. werden sollen, dann müssen sie ihre Theologie und soziale bzw. diakonische Praxis diakoniewissenschaftlich überprüfen bzw. reflektieren lassen.

2. Die Geschichte von protestantischer Diakonie in Korea muss mit geistesgeschichtlichen, sozialgeschichtlichen, narrativ-biographischen u. a. Methoden erforscht werden. Denn Geschichtswissenschaft ist immer zugleich Gegenwartswissenschaft. Die Erforschung der Diakoniegeschichte dient nicht nur, wie die traditionelle Kirchengeschichtsforschung, der Erforschung kirchlicher Politik. Sondern sie muss die Wirkungsgeschichte des Evangeliums erforschen, beschreiben und erklären. Dabei muss sie fragen: „Ist es in historisch erkennbarer und nachvollziehbarer Weise Menschen und Gruppen in Kirche und Diakonie gelungen, in bestimmten historischen Epochen angemessene Antworten auf die Herausforderungen, Lebensfragen und Nöte der Menschen in ihren gesellschaftlichen Lagen zu finden? Konnten sie in zeitgemäßer Weise etwas von der weltüberwindenden, gesellschaftsverändernden Kraft der Liebe zur Geltung bringen? Was folgt daraus für die Gewinnung unserer heutigen Perspektiven und Handlungsmöglichkeiten?“⁶⁵⁰ Mit diesen Fragestellungen sollte die Kirchengeschichte und vor allem die Kirchengeschichte Koreas untersucht werden.

3. Diakoniewissenschaft sollte in der Republik Korea vor allem der Wahrnehmung diakonisch-sozialer Verantwortung im koreanischen Wiedervereinigungsprozess dienen;

⁶⁵⁰ Th. Strohm: „*Innere Mission, Volksmission, Apologetik*“. 18.

ferner dem interkonfessionellen und interreligiösen Dialog. Auch im Wiedervereinigungsprozess der beiden koreanischen Staaten muss Versöhnung, das Grundziel aller Diakonie, das Hauptziel sein.

Seit ihrer Gründung hat die PROK die Wiedervereinigung zu einem unabhängigen, demokratischen Staat als Aufgabe der Verwirklichung des Reiches Gottes verstanden. Seit den 1980er Jahren hat die PROK ihr diakonisches Konzept in Richtung Solidarität mit allem Leben erweitert. Auch dieses Konzept sollte im Wiedervereinigungsprozess eine Hauptrolle spielen.

Ferner muss sich die südkoreanische protestantische Diakonie mit der Einigung der getrennten Konfessionen beschäftigen. Sie muss ökumenisch sein bzw. werden. In der multireligiösen Gesellschaft der Republik Korea muss sie auch einen interreligiösen Dialog führen.

Schließlich sollte die protestantische Diakonie Südkoreas auch zur diakonischen Arbeit in den anderen Ländern Asiens bzw. auch in den westlichen Ländern beitragen.

KAPITEL. 8

RÜCKBLICK UND AUSBLICK

Meine Arbeit ging, wie ich in der Einführung deutlich gemacht habe, von den folgenden Tatsachen aus: Die Minjungtheologie ist als Widerstandstheologie gegen die Militärdiktatur und gegen das in Südkorea dominierende protestantische fundamentalistische Christentum und seine Theologie entstanden; und als Theologie für den Kampf um eine im koreanischen Kontext angemessene Theologie und Kirche. Dabei war die PROK ein wichtiger Praxisort, wo die Minjungtheologie entstehen und sich entwickeln konnte.

Aber aus verschiedenen Gründen befinden sich die Minjungtheologie und die Minjunggemeinden seit einigen Jahren befinden sich die Minjungtheologie und die Minjunggemeinden in einer Übergangsphase oder sogar im Stillstand.

Die PROK war in der Vergangenheit die Vorhut der Demokratiebewegung und der Sozialmission in der Republik Korea. Durch die sich politisch, wirtschaftlich, sozial u. a. rasch wandelnde, modernisierende und säkularisierende Gesellschaft Südkoreas sehen sich nun aber alle christlichen Kirchen von diesen umfassenden Veränderungen herausgefordert. Gleichzeitig befinden sich vor allem die protestantischen Kirchen in einer Krise.

Dabei wird ihnen vor allem kritisch vorgehalten, dass sie ihre soziale bzw. diakonische Verantwortung, abgesehen von der eigenen Kirchengemeinde, vernachlässigt haben. Angesichts dieser Situation ist es notwendig und selbstverständlich, dass die PROK ihre Leitbilder und Leitstrategien ändert.

Vor diesem Hintergrund habe ich in der Arbeit gefragt, welche Bedeutung die Minjungtheologie bei der Wahrnehmung diakonischer Verantwortung im koreanischen Protestantismus allgemein und besonders in der PROK haben kann; bzw. welche Impulse sie dabei setzen kann. Dabei habe ich auch gefragt, ob und wie dabei die Kommunikation mit der neueren deutschen protestantischen Diakoniethologie helfen kann.

Dabei zeigte sich, dass die Minjungtheologie vom Ansatz her eine diakonische Theologie im Sinn der neueren deutschen protestantischen Diakoniethologie ist. Die Minjungtheologie muss aber, theoretisch und praktisch, diakoniewissenschaftlich noch aus-

fürlicher und kritischer reflektiert werden, um ihre konkrete diakonische Arbeit ausbauen und verbessern zu können.

Um dabei weiter zu kommen habe ich minjungtheologische Gesichtspunkte in den Diakonietheologien führender deutscher protestantischer Diakonietheologen des 19. und 20. Jahrhunderts herausgearbeitet und dargestellt.

Diakonische Theologie, und nach dem hier vertretenen Verständnis von Theologie ist es das Wesen des christlichen Glaubens und der christlichen Kirchen, diakonisch zu sein, hat die Aufgabe, Antworten auf die drängenden Gegenwartsprobleme zu finden; Diakonie der Gesellschaft zu sein.

Hier müssen Minjungtheologen und Minjunggemeinden in der Republik Korea ihren theologischen, kirchlichen und gesellschaftlichen Ort festigen und weiter entwickeln.

Damit sie dies zielstrebig und zielführend tun können, müssen Minjungtheologen ihre theoretische und praktische Theologie diakoniewissenschaftlich neu formulieren und gestalten. Dafür muss eine institutionell etablierte und auf längere Zeit gesicherte Diakoniewissenschaft aufgebaut werden.

Ein erster Anfang wäre die Errichtung und Unterhaltung eines diakoniewissenschaftlichen Institutes wie diese auch, nach den Vorbildern des Diakoniewissenschaftlichen Institutes in Heidelberg und des Caritaswissenschaftlichen Institutes in Freiburg im Breisgau, langsam auch in Deutschland und in anderen Ländern Europas geschieht.

Dabei könnte und müsste auf einen regen personellen und anderen Transfer zwischen den neuen und älteren Instituten hingearbeitet werden.

LITERATURVERZEICHNIS

- Ahn, Byung-Mu (1965): *Das Verständnis der Liebe bei K'ung-tse und bei Jesus*. Dissertation an der Universität Heidelberg 1965.
- Ders. (1972): 역사와 증언 (Yoksawa Chungon) (*Geschichte und Zeugen*). Seoul 1972.
- Ders. (1975): 성서적 실존 (Songsochok Schilchon) (*Biblische Existenz*). Seoul 1975.
- Ders. (1975): 해방자 예수 (Haepanhcha Yesu) (*Der Befreier Jesus*). Seoul 1975.
- Ders. (1975): „민족 민중 교회 (Minchok Minjung Kwahoe) (*Nation, Minjung und Kirche*)“. In: 기독교 사상 (Kitokkyo Sasang) (*Christliches Denken*). *Monatsschrift*. April 1975. Seoul 1975.
- Ders. (1978): 시대와 증언 (Schintaewa Chungon) (*Zeit und Zeugen*). Seoul 1978.
- Ders. (1982): „예수와 오클로스 (Yesuwa Ok'ulloosu) (*Jesus und Ochlos*)“. In: Committee of Theological Study, KNCC Hrsg.: 민족과 한국신학 (Mijungkwa Hankuk Schinhak) (*Das Minjung und die koreanische Theologie*). Seoul 1982.
- Ders. (1982): „마가복음에서 본 역사의 주체 (Maka Pokumesopun Yoksau Chuch'e) (*Das geschichtliche Subjekt im Mk*)“. In: Komitee für theologisches Studium, KNCC Hrsg.: 민족과 한국신학 (Mijungkwa Hankuk Schinhak) (*Das Minjung und die koreanische Theologie*). Seoul 1982.
- Ders. (1982): 신약성서개론 (Schinyak Songso Kaeron) (*Einführung ins Neue Testament*). Seoul 1982.
- Ders. (1982): 역사와 해석 (Yoksawa Haesok) (*Geschichte und Interpretation*). Seoul 1982.
- Ders. (1982): 옳은 민족 옳은 역사 (Orun Minchok Orun Yoksa) (*Rechte Nation, Rechte Geschichte*). Seoul 1982.
- Ders. (1982): „Was ist Minjungtheologie?“. In: *Junge Kirche*. 43. Jahrgang. 1982.
- Ders. (1982): 진실때문에 (Chinschil Ttaemune) (*Wegen der Wahrheit*). Seoul 1982.
- Ders. (1982): 진실때문에 (Chinschil Ttaemune) (*Wegen der Wahrheit*). Seoul 1982.
- Ders. (1983): 역사의 예수 (Yoksau Yesu) (*Der historische Jesus*). Seoul 1983.

- Ders. (1986): 역사앞에 민중과 더불어 (Yoksaape Minjungkwa Topulo) (*Mit dem Minjung vor der Geschichte*). Seoul 1986.
- Ders. (1987): „Das leidende Minjung. Koreanische Herausforderungen an die europäische Theologie“. In: *Evangelische Kommentare*. 20. Jahrgang. 1987.
- Ders. (1987): 민중신학 이야기 (Minjung Schinhak Iyaki) (*Erzählung über die Minjungtheologie*). Seoul 1987.
- Ders./Tachau, Peter (1988): „Interview zur Minjungtheologie“. In: *Zeitschrift für Mission*. 14. Jahrgang. 1988.
- Ders. (1989): „Minjungbewegung und Minjungtheologie“. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft*. 15. Jahrgang. 1989.
- Ders. (1989): 민중사건 속의 그리스도 (Minjung Sakon Sokui Kurisuto) (*Christus im Minjungereignis*). Seoul 1989.
- Ders. (1990): „민중운동과 민중신학 (Minjung Untongkwa Minjung Schinhak) (*Minjungbewegung und Minjungtheologie*)“. In: Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg. (1990).
- Ders. (1990): „예루살렘 성전체제와 예수의 대결 (Yerusalem SongchonCh'echewa Yesuui Taekyol) (*Das Jerusalemer Tempelsystem und die Auseinandersetzung Jesu*)“. In: Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg. (1990).
- Ders. (1990): „예수사건의 전승모체 (Yesusakonui Chonsung Moch'e) (*Der Übertragungstamm des Jesusereignisses*)“. In: Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg. (1990).
- Ders. (1990): „예수운동과 物 (Yesu Untongkwa Mul) (*Die Bewegung Jesu und die Materie*)“. In: Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg. (1990).
- Ders. (1990): „한국적 그리스도인 상의 모색 (Hankukchok Kurisutoin Sangui Mosae) (*Die Reflexion der koreanischen Christen*)“. In: Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg. (1990).
- Ders. (1990): „민중신학의 성서 해석 방법 (Minjungschinhakui Songso Haesok Pangpop) (*Eine Diskussion. Die exegetische Methode der Minjungtheologie*)“. In: Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg. (1990).
- Ders. (1990): 갈릴래아의 예수 (Kallillaeauui Yesu) (*Jesus in Galiläa*). Seoul 1990.

- Ders. (1993): „민중신학의 오늘과 내일 (Minjungschinhakui Onulkwa Naeil) (*Heute und Gestern der Minjungtheologie*)“. In: 신학 사상 (Schinhak Sasang) (*Theologie und Denken*). Juni 1993. Seoul 1993.
- Ders. (1993): „왜 공동체 인가 (Wae Kongtongch'einka) (*Warum ist die Gemeinschaft?*)“. In: *Diakonia. Die Diakonie-Schwesterschaft in Korea*. 1993.
- Ders. (1995): „우리는 어디로 향하는가 (Urinun Odiro Hyanghanunka) (*Woran wir uns orientieren?*)“. In: *Diakonia 7. Die Diakonieschwesterschaft in Korea*. 1995.
- Ders. (1998): „디아코니아 자매회에 보낸 편지(Tiak'onía Chamaehoe Ponaen Pyonchi) (*Ein Brief an die Diakonie-Schwesterschaft (1982, 1983, 1992)*)“. In: Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg.: 갈릴래아의 예수와 안병무 (Kallillaeauí Yesuwa Anpyongmu) (*Jesus in Galiläa und Ahn Byung-Mu*). Seoul 1998.
- Ders. (2000): „새 공동체 (Sae Kongtongch'e) (*Die neue Gemeinschaft*)“. In: *Diakonia 16. Die Diakonie-Schwesterschaft in Korea*. 2000.
- Ahn. Chi-Min (2002): 노인 복지 (Noin Pokchi) (*Alterswohlfahrt*). Seoul 2002.
- Ahonen, Risto A. (1996): „*Die Entwicklung des diakonischen Amtes in den lutherischen Kirchen, insbesondere Finnlands*. In: McKee, Elsie Anne/Ahonen, Risto A. Hrsg. (1996).
- Albert, Jürgen/Philippi, Paul (1981): „*Diakonie III. Diakoniewissenschaft/Diakonik*“. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Band 8. Berlin/New York 1981.
- Ders. (1983): „*Diakonik – Geschichte der Nichteinführung einer praktisch-theologischen Disziplin*“. In: *Pastoraltheologie*. 72. Jahrgang. 1983.
- Ders. Hrsg. (1984): *Paul Philippi: Diakonica. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung*. Neukirchen-Vluyn 1984.
- Ders. (1997): *Christentum und Handlungsform bei Johann Hinrich Wichern (1808-1881). Studien zum sozialen Protestantismus*. Heidelberg 1997.
- Bach, Ulrich (1986): *Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie*. Göttingen 1986.
- Ders. (1986): *Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein. Auf dem Wege zu einer diakonischen Kirche*. Neukirchen-Vluyn 1986.
- Ders. (1988): *Heilende Gemeinde? Versuch, einen Trend zu korrigieren*. Neukirchen-Vluyn 1988.

- Ders. (1988): „*Zur Freiheit hat uns Christus befreit*“ (Gal. 5, 1). *Thesen zu einer abendländischen Befreiungs-Theologie*“. In: *Junge Kirche*. 49. Jahrgang. 1988.
- Ders. (1991): *Getrenntes wird versöhnt. Wider den Sozialrassismus in Theologie und Kirche*. Neukirchen-Vluyn 1991.
- Ders. (1991a): „*Diakonie – ein Sektor oder eine Dimension aller Theologie? Fragen und Aufgaben einer grundsätzlichen Neuorientierung theologischer Arbeit*“. In: Bach, Ulrich (1991).
- Ders. (1994): „*„Gesunde“ und „Behinderte“*“. *gegen das Apartheidsdenken in Kirche und Gesellschaft*. Gütersloh 1994.
- Ders. (1984): *Der behinderte Mensch als Thema der Theologie*. In: J. Moltmann: *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*. Neukirchen-Vluyn 1984.
- Ders. (1994a): *(Biblische Theologie). Förderung und Korrektur*. In: Bach, Ulrich (1994).
- Baek, Sun-Hee (2000): „*아동복지의 평가와 과제 (Atongpokchiui Pyongkawa Kwache)*“ (*Würdigung und Aufgaben der Kinderwohlfahrt*). In: Sozialwissenschaftliches Institut in Korea Hrsg. (2000).
- Barth, Karl (1928/29): *Ethik II. Vorlesung Münster 1928/29. Wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31*. In: Braun, Dietrich Hrsg. (1978).
- Ders. (1953 u. a.): *Kirchliche Dogmatik*. Bände IV/1-3. Zürich 1956 u. a..
- Baum, Günter (1982): „*Zur Theologie des Volkes in Korea*“. In: *epd-Dokumentation*. Frankfurt am Main 1982.
- Ders. (1988): „*Auf der Suche nach dem Subjekt der eigenen Geschichte. Zur Minjungtheologie*“. In: Wernig, R. Hrsg.: *Südkorea. Politik und Gesellschaft im Land der Morgenstille*. Köln 1988.
- Ders. (1988): „*„... die wir heiter mit dem Volk leben“*“. *Zur Minjungtheologie*“. In: *Entwicklungspolitische Korrespondenz*. 1988.
- Bierlein, Karl Heinz Hrsg. (2000): *Gute Haushalterschaft üben. Ein diakonisches Unternehmen stellt sich den gesellschaftlichen Herausforderungen*. Rummelsberg 2000.
- Bonhoeffer, Dietrich (1951): *Widerstand und Ergebung*. München 1951.
- Brakelmann, Günter (1991): „*Ein ekklesiologischer Traum. Laudatio auf Pfarrer Ulrich Bach*“. In: Schibilsky, Michael Hrsg. (1991).

- Braun, Dietrich Hrsg. (1978): *Karl Barth: Ethik II. Vorlesung Münster. Wintersemester 1928/29. Wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31.* Zürich 1978.
- Brown, Arthur (1919): *The Mastery of the Far East.* New York 1919.
- Chai, Hee-Dong (1996): 민중 성령 생명 (Minjung Songryong Saengmyon) (*Minjung, Heiliger Geist, Leben*). Seoul 1996.
- Chai, Soo-Il (1990): *Die Messianische Hoffnung im Kontext Koreas.* Heidelberg 1990.
- Chang, Hee-Keun (1970): 한국장로교회의 역사 (Hankuk Changrokyohoeui Yoksa) (*Geschichte der koreanischen Presbyterianischen Kirche*). Pusan 1970.
- Cho, Hui-Yon (1998): 한국국가민주주의의 정치적 변화 (Hankuk Kukka Minjujuui Chongch'ichok Pyonhwa) (*Politische Veränderung der koreanischen nationalen Demokratie*). Seoul 1998.
- Cho, Hyang-Rock (1964): „교회연합과 개혁의 장애 (Kyohoe Yonhapkwa Kaehyokui Changhae) *Hindernisse bei der Erneuerung und Union der Kirchen*“. In: 기독교사상 (Kotokkyo Sasang) (*Christliches Denken*). Seoul 1964.
- Choi, Chang-Gip/Lim, Hyun-Jin Hrsg. (1997): 한국사회와 민주주의 (Hankuk Sa-hoewa Minjujuui) (*Koreanische Gesellschaft und Demokratie*). Seoul 1997.
- Choi, Heung-Muk (1990): „한국그리스도교 민중공동체의 성서해석 (Hankuk Kurisutokkyo Minjungkongtongch'eui Songsohaesok) (*Die Bibelinterpretation in der koreanischen christlichen Minjunggemeinschaft*)“. In: Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg. (1990).
- Choi, Mu-Yoel (1999): 사회복지와 한국교회 (Sahoe Hankuk Kyohoe) (*Die soziale Wohlfahrt und die koreanische Kirche*). Seoul 1999.
- Chong, Chong-Hun (1997): 사회선교의 신학적 근거에 대한 성찰 (Sahoesonkyoui Schinhakchok Kunkoe Taehan Songch'al) (*Nachdenken über die theologische Begründung für Sozialmission*). In: *Theologisches Denken* 98. Herbst 1997.
- Choo, Chai-Yong (1979): „민중관점에서본 한국기독교 백년분석과 비판 (Minjung Kwanchomeso Pon Hankuk Kitokkyo Paeknyon Punsokkwa Pipan) (*Analyse und Kritik des 100jährigen koreanischen Protestantismus aus der Perspektive des Minjung*)“. In: Hanschin Universität Hrsg. (1979).

- Ders. (1982): „한국민중과 개신교사 Hankuk Minjungkwa Kaeschinkyohoesa) (*Koreanisches Minjung und protestantische Geschichte*)“. In: Nationaler Kirchenrat in Korea (KNCC) Hrsg. (1982).
- Chosun-Zeitung Hrsg. (2002): 이천이년 연감 (Ich'oninyon Yonkap) (*Jahresbericht für das Jahr 2002*). Seoul 2002.
- Christliches Institut für das Studium von Gerechtigkeit und Entwicklung Hrsg. (1984): 한국개신교 백년심층조사 (Hankuk Kaeschinky Paeknyonschimch'ungchosa) (*Umfangreiche Untersuchung über die 100jährige protestantische Kirche in Korea*). Seoul 1984.
- Chun, Sung-Chun (1979): 한국개신교의 분열과 연합 (Hankuk Kaeschinkyoui Punyolkwa Yonhap) (*Schism and Unity in the Protestant Churches of Korea*). Seoul 1979.
- Chung, Ha-Eun (1984): *Das koreanische Minjung und seine Bedeutung für eine ökumenische Theologie*. München 1984.
- Chung, Jong-Hun (1997): 사회선교의 신학적 근거에 대한 성찰 (Sahoesonkyoui Schinhakchok Kunkoe Taehan Songch'al) (*Nachdenken über die theologische Begründung für Sozialmission*). In: 신학사상 (Schinhak Sasabg) (*Theologisches Denken*). 98. Herbst 1997.
- Chung, Kwun-Moh (1987): *Theologie und Sozialethik des Glaubens an das Reich Gottes, am Beispiel von Leonhard Ragaz, für den koreanischen Kontext*. Dissertation an der Universität Basel 1987.
- Chung, Mu-Kwon (1996): „사회복지 초기에 관한 연구 (Sahoepokchi Ch'okie Kwanhon Yonku) (*Untersuchung des anfänglichen sozialen Wohlfahrtssystems*)“. In: 한국사회복지학 (Hankuk Sahoe Pokchihak) (*Koreanische Sozialpolitik*). 3. Seoul 1996.
- 중앙일보 (Chungang Ilbo) (*Chungang Zeitung*) Hrsg. (1999): Ausgabe vom 12. 3. 1999.
- Dies. Hrsg. (1999): Ausgabe vom 22. 8. 1999.
- Clark, C. A. (1937): *The Korean Church and the Nevius Methods*. Seoul 1937.
- Cummings, Bruce (1997): *Korea's Place in the Sun. A Modern History*. New York 1997.

- Daiber, Karl-Fritz (1980): „*Verkündigung und Diakonie*“. In: Lukatis, Ingrid/Wesenick, Ulrich Hrsg. (1980).
- Degen, Johannes (1985): *Diakonie im Widerspruch. Zur Politik der Barmherzigkeit*. München 1985.
- Deutscher Evangelischer Kirchentag Hrsg. (1967): *Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 1967. Dokumente*. Stuttgart/Berlin 1967.
- Diakonie-Schwesternschaft in Korea Hrsg.: *Faltblatt über die Schwesternschaft*. Byungchun.
- Diakonisches Werk der EKD Hrsg. (1998): *150 Jahre Diakonie – stark für andere. Arbeitshilfe für Verkündigung, Gemeindegemeinschaft und Unterricht*. Stuttgart 1998.
- Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland Hrsg. (1961): *Satzung des Diakonischen Werkes der Ev. Kirche in Deutschland e. V. und sonstige Rechtsgrundlagen*. Stuttgart 1961.
- Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche Deutschlands Hrsg. (1989): *Jahrbuch des Diakonischen Werkes der EKD 1988/89*. Stuttgart 1989.
- Diakonisches Werk Württemberg Hrsg. (1987): *Gerhard Schäfer/Theodor Strohm: Der Dienst Christi als Grund und Horizont der Diakonie. Überlegungen zu einigen Grundfragen der Diakonie*. Stuttgart 1987.
- Die Christliche Presse, Seoul Hrsg. (1961/1962): *Ausgaben vom 25. 9. 1961 und vom 3. 9. 1962*.
- Ebeling, Gerhard (1975): *Wort und Glaube*. 3. Band. Tübingen 1975.
- Eiselen, F. C./Lewis, Edwin/Downey, O. G. Hrsg. (1929): *The Abingdon Bible Commentary*. Nashville 1929.
- Forum für religiöse soziale Wohlfahrt Hrsg. (2000): *시민사회와 종교사회복지 (Schiminsahoewa Chungkyosahoe Pokchi) (Zivilgesellschaft und religiöse soziale Wohlfahrt)*. Seoul 2002.
- Funke, Alex (1983): „*Diakonie und Universitätstheologie – eine versäumte Begegnung*“. In: *Pastoraltheologie*. 72. Jahrgang. 1983.
- Gang, Won-Don (1990): „*신학적 해석의 새로운 시도 (Schinhakchok Haesokui Saeroun Schito) (Neue Versuche zur theologischen Hermeneutik)*“. In: Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg. (1990).

- Ders. (1990): „민중현실의 발견과 우리것에 대한 추구 (Minjunghyonschirui Palky-onkwa Urigose Taehan Ch’ugu) (*Die Entdeckung der Minjungwirklichkeit und die Suche nach unserer Identität*)“. In: Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg. (1990). Götzelmann, Arnd/Herrmann, Volker/Stein, Jürgen (1998): *Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm zum 65. Geburtstag*. Stuttgart 1998.
- Ders. Hrsg. (1999): *Einführung in die Theologie der Diakonie. Heidelberger Ringvorlesung*. In: *DWI-INFO Sonderausgabe*. Heidelberg 1999.
- Ders. Hrsg. (2003): *Diakonische Kirche. Anstöße zur Gemeindeentwicklung und Kirchenreform. Festschrift für Theodor Strohm*. Heidelberg 2003.
- Gohde, Jürgen Hrsg. (1998): *Konfession. Profession. Institution. Jubiläumusjahrbuch der Diakonie*. Reutlingen 1998.
- Gutierrez, Gustavo (1973): *A Theology of Liberation*. New York 1973.
- Gweun, Oh-Hun (1998): 빈민가의 형성과 사회구조의 특성 (Pinminkaui Hyongsongkwa Sahoekuchoui T’uksong) (*Die Gestaltung des Armeniertels und die Besonderheit der sozialen Struktur*). Seoul 1998.
- Hammann, Gottfried (2003): *Die Geschichte der Christlichen Diakonie*. Göttingen 2003.
- 한겨레 신문 (Hangaere Schinmun) (*Hangaere Zeitung*) Hrsg. (1998): *Ausgabe vom 22. 9. 1998*.
- Dies. Hrsg. (1999): *Ausgabe vom 7. 5. 1999*.
- Dies. Hrsg. (2002): *Ausgabe vom 1. 11. 2002*.
- Dies. (2003): *Ausgabe vom 7. 8. 2003*.
- 한국일보 (Hankuk Ilbo) (*Hankuk Zeitung*) (1995): *Ausgabe vom 9. 1. 1995*.
- Hanschin Theologisches Institut Hrsg. (2003): *Koreanische Meinungsumfrage über den koreanischen Protestantismus*. Ohsan 2003.
- Hanschin Universität Hrsg. (1979): *Die Theologische Forschung*. Herbst 1979.
- Hanschin Universitätsverlag Hrsg. (1991): *Kim Chae-Chun. Die sämtlichen Werke*. Ohsan 1991.
- Herrmann, Volker (1998): „*Schriftenverzeichnis: Theodor Strohm*“. In: Götzelmann, Arnd/Herrmann, Volker/Stein, Jürgen Hrsg. (1998).

- Ders./Schmidt, Heinz Hrsg. (2003): *Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche II*. Heidelberg 2003.
- Ders. (2003): „Schriftenverzeichnis: Theodor Strohm (1998-2002)“. In: Götzelmann, Arnd Hrsg. (2003).
- Ders. (2003): „*Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft. Vorwort*“. In: Herrmann, Volker/Schmidt, Heinz Hrsg. (2003).
- Hilbert, Gerhard (1916): *Kirchliche Volksmission*. Leipzig 1916.
- Hoffmann-Richter, Andreas (1989): *Ahn Byung-Mu als Minjungtheologe*. Dissertation an der Universität Heidelberg 1989.
- Hoh, Jun-Su (2002): „교회사회사업으로서 노인복지 (Kyohoesahoesaopuroso Noinpokchi) (*Altenwohlfahrt für die kirchliche Sozialarbeit*)“. In: Forum religiöser sozialer Wohlfahrt Hrsg. (2002).
- Yeon, Gue-Hong (1995): „역사의 주체로서 민중과 교회사 (Yoksau Chuch'eroso Minjungwa Kyohoesa) (*Minjung und Kirchengeschichte als Subjekt der Geschichte*)“. In: Minjung Theologisches Studieninstitut Hrsg. (1995).
- Institut für Frieden und Institut für Gesellschaft und Wohlfahrt Hrsg. (1991): 한반도의 사회복지와 군비축소 (Hanpantoui Sahoepokchiwa Kulpich'ukso) (*Abrüstung und soziales Wohl auf der koreanischen Halbinsel*). Seoul 1991.
- Institut für koreanische Altenwohlfahrt Hrsg. (1997): 재가노인을 위한 사업 (Chaekainoinul Wihan Saop) (*Die Arbeit zur zuhause gebliebene Alte*). Seoul 1997.
- Institut für koreanische gesellschaftliche Probleme Hrsg. (1988): *Muk I*. Seoul 1988.
- Institut für koreanische Wohlfahrt Hrsg. (2002): 한국사회복지 (Hankuk Sahoe Pokchi) (*Die soziale Wohlfahrt in Korea*). Seoul 2002.
- Jäger, Hans Ulrich (1983): „*Minjungtheologie. Theologie aus dem Gefängnis*“. In: *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*. 139. Jahrgang. Basel 1983.
- Ders. (1986): „*Minjungtheologie*“. In: *Neue Wege. Beiträge zu Christentum und Sozialismus*. 80. Jahrgang. Zürich 1986.
- Järvelainen, Matti (1993): *Gemeinschaft in der Liebe. Diakonie als Lebens- und Wesensäußerung der Kirche im Verständnis Paul Philipppis*. Heidelberg 1993.
- Janssen, Karl Hrsg. (1956): *Johann Hinrich Wichern. Ausgewählte Schriften*. Band 1. *Schriften zur sozialen Frage*. Gütersloh 1956.
- Ders. (1956a): „*Einleitung zu Johann Hinrich Wichern*“. In: Janssen, Karl Hrsg. (1956).

- Ders. (1973): „*Reich Gottes – Kirche – Staat. Wicherns theologische Basis*“. In: Von Hase, Hans Christoph/Meinhold, Peter Hrsg. (1973).
- Jüngel, Eberhard (1972): *Unterwegs zur Sache*. München 1972.
- Ju, Jae-Yong/Suh, Gwang-Sun (1990): 역사와 신학 (Yoksawa Schinhak) (*Geschichte und Theologie*). Seoul 1990.
- Käsemann, Ernst (1967): *Podiumsdiskussion auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1967 in Hannover*. In: Deutscher Evangelischer Kirchentag Hrsg. (1967)
- Kaiser, Jochen-Christoph/Greschat, Martin (1996): *Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890 bis 1938*. Stuttgart u. a. 1996.
- Kang, Won-Don (1990): „서남동신학의 주제와 방법 (Sonamtong Schinhakui Chuchewa Pangpop) (*Thema und Methode der Theologie Suh Nam-Dongs*)“. In: *Theologisches Denken*. 70. Herbst 1990.
- Kang, Won-Yong (2002): „기장 오십년 성찰 (Kachang Oschipnyon Songch'al) (*Reflexion über 50 Jahre PROK*)“. In: *Mitteilungsblatt der PROK*. August 2002.
- Kim, Chae-Chun (1945): „국가건국이념 (Kukkakonkukinyom) *Die Idee der Staatsgründung*. In: Komitee für das Andenken von Kim Jae-Jun Hrsg.: *Kim Jae-Jun. Sämtliche Werk I*. Ohsan 1991.
- Ders. (1984): „한국교회와 기독교학생의 과제 (Hankuk Kyohoewa Kitokhaksaengui Kwache) (*Koreanische Kirche und die Aufgabe christlicher Studenten*)“. In: Komitee für das Andenken von Kim Jae-Jun Hrsg.: *Kim Jae-Jun. Sämtliche Werk 17*. Ohsan 1991.
- Kim, Chung-Choon (1980): 시편명상 (Schipyonmyongsang) (*Meditation über die Psalmen*). Seoul 1980.
- Ders. (1982): „민중신학의 구약성서적 근거 (Minjungschinhakui Kuyaksongsochok Kunko) (*Zu einem alttestamentlichen Paradigma der Minjungtheologie*)“. In: Koreanischer Nationaler Kirchenrat (KNCC) Hrsg.: *Das Minjung und die koreanische Theologie*. Seoul 1982.
- Kim, Ee-Kon (1987/1988): „*“Outcry“*. *Andacht in Japan*“. Typoskript. 1987/1988.
- Kim, Gyung-Jae (1992): „서남동의 민중신학과 동학사상 (Sonamtongui Minjungschinhakkwa Tonghaksasang) (*Die Minjungtheologie Suh Nam-Dongs und der Dong-*

- hak-Gedanke*). In: Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg *Die Minjungtheologie in der Übergangsphase*. Chunan 1992.
- Ders. (1984): „서남동의 신학사상 (Sonamtongui Schinhaksasang) (*Theologisches Denken Suh Nam-Dongs*)“. In: *Theologisches Denken*. 46. Herbst 1984.
- Kim, Hee-Eun (1990): *Das Verhältnis zwischen Christentum und Marxismus-Leninismus bei Leonhard Ragaz in seiner Bedeutung für die Minjungtheologie*. Heidelberg 1990.
- Kim, Ho-Gi (1997): „민주주의 시민사회 시민운동 (Minchuchuui Schiminsahoe Schiminuntong) (*Demokratie, bürgerliche Gesellschaft, bürgerliche Bewegung*)“. In: Choi, Chang-Gip/Lim, Hyun-Jin (1997).
- Kim, Heung-Su (1990): „한국 개신교사 서술의 방법과 과제 (Hankuk Kaeschinkyosa Sosului Pangpopkwa Kwache) (*Methode und Aufgabe der Darlegung des koreanischen Protestantismus*)“. In: Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg. (1990).
- Kim, Jae-Yep (1998): „한국 가족폭력의 상태와 사회계급의 변동요인 (Hankuk Kachokpokryokui Sangt'aewa Sahoekyekupui Pyontongyoin) (*Die Lage der Gewalt in den Familien in Korea und die Veränderungsfaktoren der sozialen Klasse*)“. In: *Koreanische soziale Wohlfahrtswissenschaft*. 35. Seoul 1998.
- Kim, Gwang-Hun (1996): „민중신학과 민중교회형성의 역사적 의미 (Minjungschinhakkwa Minjungkyohoehyongsongui Yoksachok Uimi) (*Die geschichtliche Bedeutung der Entstehung der Minjungtheologie und der Minjunggemeinde*)“. In: PROK Hrsg.: 갈릴리로 가신 예수 (Kallilliro Kaschin Yesu) (*Jesus, der nach Galiläa geht*). Seoul 1996.
- Ders (1992). „민중교회의 과거와 현재 (Minjungkyohoeui Kwakowa Hyonchae) (*Vergangenheit und Gegenwart der Minjunggemeinde*)“. In: Minjunggemeindeverein in Korea Hrsg.: *Protokoll des ersten Minjungtheologie-Symposiums zum Thema 민중신학과 민중교회 (Minjungschinhakkwa Minjungkyohoe) (Minjungtheologie und Minjunggemeinde)*. Seoul 1992.
- Kim, Gwang-Su (2002): „지역사회복지선교의 과제와 전망 (Chiyoksah oepokchisonkyoui Kwachewa Chonmang) (*Perspektive und Aufgabe der Diakonie*)“. In: Hanshin Universität Hrsg.: *Welt und Mission*. 181. Ohsan. September 2002.

- Kim, Sung-Guen (1998): „여성실직자 가정과 복지욕구 (Yosongschilchikcha Kachongkwa Pokchiyokku) (*Die Lage der Frauenarbeitslosigkeit bzw. der Arbeitslosenfamilie und das Wohlfahrtsbedürfnis*)“. In: Institut für soziale Gesundheit in Korea Hrsg. (1998).
- Kim, Yon-Myong Hrsg. (2002): 한국복지국가의 성격에 관한 논쟁 (Hankukpokchikukkai Songkyoke Kwanhan Nonchaeng) (*Charakteristische Argumentationen über die koreanische nationale Wohlfahrt*). Seoul 2002.
- Kim, Sung-Yong (2000): „노인복지의 과제 (Noinpokchiui Kwache) (*Die Aufgabe der Altenwohlfahrt*)“. In: Sozialwissenschaftliches Institut in Korea Hrsg. (2000).
- Kim, Tae-Su/Baek, Jong-Sub/Schin, Hee-Yong Hrsg. (1998): 복지행정 (Pokchihaengchong) (*Wohlfahrtsverwaltung*). Seoul 1998.
- Kim, Tae-Sung/Song, Kyung-Ryung (1993): 복지국가론 (Pokchikukkaron) (*Die Einführung des Wohlfahrtstaates*). Seoul 1993.
- Kim, Tae-Sung/Son, Byung-Don (2002): 가난과 사회정책 (Kanankwa Saehoechongch'aek) (*Armut und Sozialpolitik*). Seoul 2002.
- Kim, Yang-Seon (1956): 한국교회사 (Hankukkyohoesa) (*Koreanische Kirchengeschichte*). Seoul 1956.
- Kim, Yong-Bok (1985): *Minjungtheology. People as the Subjects of History*. New York/Honkong 1985.
- Ders. (1990): „민중교회론시론 (Minjungkyohoeronschiron) (*Entwurf der Minjung-Ekklesiologie*)“. In: Korea Theological Study Institute Hrsg.: Die Entwicklung der koreanischen Minjungtheologie in den 80er Jahren. Seoul 1990.
- Kim, Yong-Bom (2002): „한국복지국가의 비판적 검토 (Hankukpokchikukkai Pipanchok Komt'o) (*Kritische Überprüfung des koreanischen Wohlfahrtsstaates*)“. In: Y.-M. Kim Hrsg.: *Auseinandersetzung über die Eigenart des koreanischen Wohlfahrtsstaates I*. Seoul 2002.
- Kim, Yu-Sun/Kim Jung-Suk (2001): „가족구조와 가족관계의 변화 (Kachokkuchowa Kachokkwankyeyi Pyonhwa) (*Die Veränderung der Familienstruktur und der Familienverhältnisse*)“. In: Lee, Yong-Hwan Hrsg. (2001).
- Kim, Yung-Jae (1981): *Der Protestantismus in Korea und die calvinistische Tradition*. Frankfurt am Main 1981.

- Kommission für theologische Angelegenheiten der Christlichen Konferenz Asiens Hrsg. (1981/1983): *Minjung Theology. People as the Subjects of History*. Maryknoll/ London/Singapore 1981/1983.
- Komitee für die Festschrift zu Ahn Byung-Mus 70. Geburtstag Hrsg. (1992): 예수 민중 민족 (Yesu Minjung Minchok) (*Jesus, Minjung, Nation*). Seoul 1992.
- Komitee für die hinterlassenen Manuskripte Suh Nam-Dongs Hrsg. (1999): 서남동신학의 이삭줍기 (Sonamtongschinhakui Isakchupki) (*Die Ährenlese der Theologie Suh Nam-Dongs*). Seoul 1999.
- Komitee für koreanische Minjungtheologie Hrsg. (1995): 민중신학 (Minjungschinhak) (*Minjungtheologie*). Seoul 1995.
- Komitee für theologische Studien, Nationaler Kirchenrat von Korea (KNCC) Hrsg. (1982): 민중과 한국신학 (Minjungkwa Hankukschinhak) (*Minjung und koreanische Theologie*). Seoul 1982.
- Koreanische Methodistische Kirche Hrsg. (1984): 세계속의 한국감리교회 (Sekyesokui Hankukkamrikyohoe) (*Koreanische Methodistische Kirche, Methodistische Kirche in der Welt*). Seoul 1984.
- Koreanisches Arbeitsforschungsinstitut Hrsg. (1998): 대량실직사회속에서 대안 (Taeryangschilchiksahoesokeso Taehan) (*Der Plan gegen die Arbeitslosigkeit in der Massenarbeitslosigkeitsgesellschaft*). Seoul 1998.
- Koreanisches Theologisches Forschungsinstitut Hrsg. (1998): 갈릴래아 예수와 안병무 (Kallillaea Yesuwa Anpyongmu) (*Jesus in Galiläa und Ahn Byung-Mu*). Seoul 1998.
- Koreanisches Umfrageinstitut Hrsg. (1989): 한국종교와 종교의식 (Hankukchongkyowa Chongkyouischik) (*Religion und Religionsbewusstsein in Korea*). Seoul 1989.
- Ders. Hrsg. (1997): 한국종교와 종교의식 (Hankukchongkyowa Chongkyouischik) (*Religion und Religionsbewusstsein in Korea*). Seoul 1997.
- Krimm, Herbert (1960): *Das diakonische Amt der Kirche im ökumenischen Bereich*. In: Ders. Hrsg. (1960-1967).
- Ders. Hrsg. (1960-1967): *Quellen zur Geschichte der Diakonie*. 3 Bände. Stuttgart 1960-1967.
- Ders. (1965): *Das diakonische Amt der Kirche*. Stuttgart 1965.

- Kühn, Ulrich (1989): „Kirche VI“. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Band 18. Berlin/New York 1989.
- Lee, Du-Ho (1991): 가난이론 (Kananiron) (*Theorie der Armut*). Seoul 1991.
- Lee, In-Jae (1999): 사회보장론 (Sahoepochangro) (*Die Einführung der Sozialversicherung*). Seoul 1999.
- Lee, Man-Yul (1987): 한국개신교사 특강 (Hankukkaeschinkyosa T'ukkang) (*Vorlesung über die Geschichte des Christentums in Korea*). Seoul 1987.
- Lee, Man-Yeol (1995): „한국교회사에서 분열과 연합 (Hankukkyohoesaeso Punnyolkwa Yonhap) (*Spaltung und Einheit für die koreanische Kirchengeschichte*)“. In: *Seelsorge und Theologie*. März 1995.
- Ders. (1998): 한국개신교 수용사 (Hankukkaeschinkyoye Suyongsa) (*Geschichte der Aufnahme des koreanischen Protestantismus*). Seoul 1998.
- Lee, Sun-Hee (1991): *Die Minjungtheologie Ahn Byung-Mus von ihren Voraussetzungen her dargestellt*. Dissertation an der Universität Bonn 1991.
- Lee, Sam-Yol Hrsg. (1992): 신학과 사회봉사실천 (Schinhakkwa Sahoepongsaschilch'on) (*Theologie und Praxis der Diakonie*). Seoul 1992.
- Lee, Seok-Gyu (2000): „Leidenserinnerung“ in der politischen Theologie des J. B. Metz und „Leiderfahrung“ in der Minjungtheologie: Impulse für eine christliche Erinnerungskultur. München 2000.
- Lee, Sun-Uh (2000): „장애인복지 상태와 전망 (Changhaeinpokchi Sangt'aewa Chonmang) (*Lage und Ausblick der Behindertenwohlfahrt*)“. In: Sozialwissenschaftliches Institut in Korea Hrsg. (2000).
- Lee, Won-Gyu (1992): „종교행위와 사회조사 (Chongkyohaenguiwa Sahoechosajosa) (*Religiöse Aktivität und Untersuchung der Gesellschaft*)“. In: Lee, Sam-Yoel Hrsg. (1992).
- Lee, Yong-Hwan (1995): 임대주택을 위한 정책발전 (Imtaechut'aekul Wihan Chonch'aekpalchon) (*Die Politikentwicklung zur Sozialwohnung*). Diss. Nationaluniversität Seoul 1995.
- Ders. Hrsg. (2001): 한국사회변화와 사회문제 (Hankuksahoepyonhwawa Sahoemunche) (*Die Veränderung der koreanischen Gesellschaft und ihre sozialen Probleme*). Seoul 2001.

- Ders. /Kim, Yong-Sun (2001): „사회복지발전과 계급정책 (Sahoepokchibalchonkwa Kyekupchongch'aek) (*Die Klassenpolitik der sozialen Wohlfahrtsentwicklung*)“. In: Y.-Lee, Y.-Y. Hrsg: 한국시민사회와 사회문제 (Hankukschiminsahoewa Sahoemunche) (*Die Veränderung der koreanischen zivilen Gesellschaft und die sozialen Probleme*). Seoul 2001.
- Lim, Tae-Su (1995): „책머리에 (Ch'aekmorie) (*Einführungswort*)“. In: Minjung Theologisches Studieninstitut Hrsg. (1995).
- Lorenz, Heinz (1990): „Diakonie“. In: *Verkündigung und Forschung*. 35. Jahrgang. 1990.
- Lukatis, Ingrid/Wesenick, Ulrich Hrsg. (1980): *Diakonie. Außenseite der Kirche*. Gelnhausen 1980.
- Luther, Martin (1883): *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar 1883.
- Ders. (1883a): *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. In: Luther, Martin (1883).
- Lutz, Jürgen. (1990): *Unio und Communio – Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther*. Paderborn 1990.
- McKee, Elsie Anne/Ahonen, Risto A. Hrsg. (1996): *Erneuerung des Diakonats als ökumenische Aufgabe*. Heidelberg 1996.
- Dies. (1996a): „Diakonie in der klassischen reformierten Tradition und heute“. In: McKee, Elsie Anne/Ahonen, Risto A. (1996).
- Media-Heute Zeitung Hrsg. (2003): *Ausgabe vom 31. 7. 2003*.
- Meinhold, Peter Hrsg. (1968): *Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke II*. Hamburg 1968.
- Ders. Hrsg. (1968): *Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke*. Band III/1. Berlin/Hamburg 1968.
- Ders. Hrsg. (1968) *Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke I*. Hamburg 1968.
- Ders. Hrsg.(1968): *Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke*. Band III/2. Hamburg 1968.
- Ders. Hrsg. (1968): *Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke*. Band IV/1. Hamburg 1968.
- Metz, Johann Baptist (1997): „*Memoria passionis. Zu einer Grundkategorie interkultureller und interreligiöser Begegnung*“. In: Müller, Hans-Peter Hrsg. (1997).

- Min, Kyung-Bae (1988): „이십세기의 한국교회 (Ischipsekiui Hankukkyohoe) (*Koreanische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts*)“. In: *Christliches Denken. Monatschrift*. Juni 1988.
- Ders. 한국교회사 (Hankukkyohoesa) (*Koreanische kirchliche Geschichte*). Seoul 1982.
- Ders. (1998): „안병무시대 (Anpyongmuschitae) (*Die Zeit Ahn Byung-Mus*)“. In: Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg. (1998).
- Minjung Theologisches Studieninstitut Hrsg. (1995): 민중신학입문 (Minjungschinha-kipmun) (*Einführung in die Minjungtheologie*). Seoul 1995.
- Dass. Hrsg. (1995): 민중은 메시아인가 (Minjungun Meschiainka) (*Ist das Minjung der Messias?*). Seoul 1995.
- Möller, Christian (1987): *Lehre vom Gemeindeaufbau. Band 1: Konzepte, Programme, Wege*. Göttingen 1987.
- Ders. (1992): „Erfahrungen mit der Erfahrung der Diakonie“. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 89. Jahrgang. 1992.
- Moltmann, Jürgen (1964): *Theologie der Hoffnung*. München 1964.
- Ders. (1966): „Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft“. In: *Evangelische Zeitung* (31. Dezember). *Kirche in der Zeit*. Düsseldorf 1966.
- Ders. (1968): „Existenzgeschichte und Weltgeschichte“. In: *Evangelische Kommentare*. 1968.
- Ders. (1972): *Der gekreuzigte Gott*. München 1972.
- Ders. Hrsg. (1984): *Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*. Neukirchen-Vluyn 1984.
- Ders. (1984): *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonatum aller Gläubigen*. Neukirchen-Vluyn 1984.
- Ders. Hrsg. (1984): *Theologie des Volkes Gottes in Korea*. Neukirchen-Vluyn 1984.
- Müller, Andreas/Reiss, Dorothea/Rüdiger, Gerhard (1983): *Minjungtheologie. Versuch einer Beschreibung der Theologie des Volkes in Korea*. Wuppertal 1983.
- Müller, Hans-Peter Hrsg. (1997): *Das Evangelium und die Weltreligionen. Theologische und philosophische Herausforderungen*. Stuttgart 1997.
- Mun, Dong-Hwan (2000): „21 세기와 민중신학 (21 sekiwa Minjungschinhak) (*Das 21. Jahrhundert und die Minjungtheologie*)“. In: *Theologisches Denken*. 109. Sommer 2000.

- Nam, Chan-Sup (2000): „한국복지제도의 특성과 발전과정 (Hankukpokchichetoui T'uksongkwa Palchonkwachong) (*Entwicklungsprozess und Besonderheit des koreanischen Wohlfahrtssystems*)“. In: Sozialwissenschaftliches Institut in Korea Hrsg.: *Lage und Streitpunkt der sozialen Wohlfahrt in Korea*. Seoul 2000.
- Nam, Gi-Min (1998): 현대 노인복지 연구 (Hyontae Noinpokchi Yonku) (*Studie über moderne Altenwohlfahrt*). Cheongju 1998.
- Nam, Sae-Jin/Cho, Heung-Seek (1995): 한국사회보장제도론 (Hankuksahoepochangcheton) (*Lehre von System der sozialen Sicherung in Korea*). Seoul 1995.
- Nam, Yong-Hwan (1988): 한국교회와 교단 (Hankukkyohoiwa Kyotan) (*Koreanische Kirche und die Konfessionen*). Seoul 1988.
- Nationaler Kirchenrat in Korea (KNCC) Hrsg. (1987): „1970년대 민주화운동 (1970 nyontae Minchuhwautong) (*Die Demokratiebewegung in den 1970er Jahren*). I.. Seoul 1987.
- Ders. Hrsg. (1982): 민중과 한국신학 (Minjungkwa Hankukschinhak) (*Das Minjung und die koreanische Theologie*). Seoul 1982.
- Niebuhr, H. Richard (1929): *The Social Source of Denominationalism*. New York 1929.
- No, Chang-Schik (1998): *Systematische, konfessionsübergreifende Minjungmission und diakonische Missionspolitik*. In: EMS Hrsg.: *Infobrief*. Nr. 3.
- Ders. (1996): „민중교회운동의 자취 (Minjungkyohoeuntongui Chach'ui) (*Die Spur der Minjunggemeindebewegung*)“. In: PROK Hrsg.: *Jesus, der nach Galiläa geht*. Seoul 1996.
- No, Chi-Chun (2000): „사회복지를 향한 신교의 사회봉사 (Sahoepokchirul Hyanghan Schinkyoui Sahoepongsa) (*Diakonie koreanisches Protestantismus*)“ in: Lee, Sam-Yeul Hrsg.: 한국사회발전과 기독교의 역할 (Hankuksahoepalchonkwa Kitokkyoui Yokhal) (*Die Entwicklung koreanischer Gesellschaft und die Aufgabe des Christentum*). Seoul 2000.
- Ökumenischer Rat der Kirchen Hrsg. (1965): *Das Amt der Diakone. Studien des Ökumenischen Rates*. 2. Genf 1965.
- Ders. (1982): *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Frankfurt/Paderborn 1982.

- Oh, Hea-Geung (2002): „장애인복지 (Changhaeinpokchi) (*Behindertenwohlfahrt*)“. In: Institut für koreanische Wohlfahrt Hrsg. (2002).
- Ohmynews Hrsg. (2003): *Ausgabe vom 24. 2. 2003*.
- Ok, Yang-Rean (2001): *오늘의 한국사회문제 (Onului Hankuksahoemunche) (Gegenwärtige soziale Probleme in Korea)*. Seoul 2001.
- Paik, Lak-Geon (1910): *한국개신교선교역사 (Hankukkaeschinkyosonkyoyoksa) (The History of Protestant Missions in Korea 1832-1910)*. Pjoengyang 1910.
- Ders. (1973): *한국개신교사 (Hankukkaeschinkyosa) (Geschichte des koreanischen Protestantismus)*. Seoul 1973.
- Park, Chung-Jin (1992): *Minjung und Mission. Eine Untersuchung über die Minjungtheologie in Korea aus der Perspektive der Mission*. Hamburg 1992.
- Park, Dae-In (1984): „한국 감리교 백년 성찰과 과제 (Hankuk Kamrikyo Paeknyon Songch'alkwa Kwache) (*Aufgabe und Reflexion für die 100jährige Koreanische Methodistische Kirche*)“. In: Koreanische Methodistische Kirche Hrsg. (1984).
- Park, Hyeong-Yong (1964): *교리신학 (Kyorischinhak) (Dogmatic Theology)*. Volume 1. Seoul 1964.
- Park, Il-Young (1987): *Minjung, Schamanismus und Inkulturation. Schamanistische Religiosität und Christliche Orthopraxis in Korea*. Dissertation an der Universität Freiburg in der Schweiz 1987.
- Park, Jae-Sun (1988): „민중신학 일세대 비판 (Minjungschinak Irsetae Pipan) (*Kritik der ersten Generation von Minjungtheologie*)“. In: Institut für koreanische gesellschaftliche Probleme Hrsg. (1988).
- Ders. (1990): „예수밥상공동체와 교회 (Yesupapsangkongtongch'ewa Kyohoe) (*Tischgemeinschaftsbewegung Jesu und Kirche*)“. In: Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg. (1990).
- Ders. (1995): *열린사회를 위한 민중신학 (Yollinsahoerul Wihan Minjungschinak) (Minjungtheologie für eine offene Gesellschaft)*. Seoul 1995.
- Ders. (1995a): „주체이념과 민중신학 (Chuch'einyomkwa Minjungschinak) (*Juche-Ideologie und Minjungtheologie*)“. In: Park, Jae-Sun (1995).
- Park, Jong-Wha (1985): *Das Ringen um die Einheit in der Kirche in Korea*. Dissertation an der Universität Tübingen 1985.

- Park, Myung-Chul (1993): *Das Gespräch der Minjungtheologien mit der koreanischen Nationalbewegung und dem Dschutche-Sozialismus*. Hamburg 1993.
- Park, Pong-Bae (1983): “한국교회분열의 문제 (Hankukkyohoepunyolui Munche) (*Problems of the Church Divisions in Korea*)“. In: Park, Pong-Bae 기독교윤리와 한국문화 (Kitokkyoyunriwa Hankukmunhwa) (*The Christian Ethics and the Korean Culture*). Seoul 1983.
- Park, Sung-Jun (1995): „민중신학에서 한국적이란 무엇인가 (Minjungschinakeso Hankukchokiran Muotinka) (*Was ist koreanisch in der Minjungtheologie?*)“. In: Komitee für koreanische Minjungtheologie (1995).
- Ders. (2000): „이십일세기를 위한 민중신학 (Ischipilsekirul Wihan Minjungschinhak) (*Minjungtheologie für das 21. Jahrhundert*)“. In: *Theologisches Denken*. 109. Sommer 2000.
- Park, Y.-H (2000): 다석 유영모가 본 예수와 기독교(Dasuk Yuongmogabon Jesuoa gidokgoe) (*Jesus und Christentum bei Young-Mo Yoo*). Seoul 2000. 370.
- Park, Yong-Sun (1998): 사회복지학개론(Sahoepokchihakkaeron) (*Einführung in die Wissenschaft sozialer Wohlfahrt*). Seoul 1998.
- Philippi, Paul (1961): „*Leitlinien zum Diakonat und Empfehlungen zu einem Aktionsplan*“. In: Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland Hrsg. (1961).
- Ders.(1963): *Christozentrische Diakonie*. Stuttgart 1963.
- Ders. (1966): *Die Vorstufen des modernen Diakonissenamts (1789-1848) als Elemente für dessen Verständnis und Kritik. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Wesen der Mutterhausdiakonie*. Neukirchen-Vluyn 1966.
- Ders. (1975): *Christozentrische Diakonie. Ein theologischer Entwurf*. Zweite Auflage. Stuttgart 1975.
- Ders. (1981): „*Diakonie I*“. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Band 8. Berlin/New York 1981.
- Ders. (1983): „*Diakonik - Diagnose des Fehlens einer Disziplin*“. In: *Pastoraltheologie*. 72. Jahrgang. 1983.
- Ders. (1984): *Diakonika. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung*. In: Albert, Jürgen Hrsg. (1984).
- Ders. (1984): „*Das Diakoniewissenschaftliche Institut*“. In: Albert, Jürgen Hrsg. (1984).

- Ders./Leudesdorff, R. (1984): „*Diakonikum. Ein Reformvorschlag*“. In: Albert, Jürgen Hrsg. (1984).
- Ders./Strohm, Theodor (1989): *Theologie der Diakonie*. Heidelberg 1989.
- Ders. (1993): „*Die soziale Dimension lutherischer Ekklesiologie*“. In: Järvelainen, Matti (1993).
- Pompey, Heinrich (1994): *Caritatives Engagement. Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft*. Würzburg 1994.
- Presbyterianische Theologische Seminarpresse Hrsg. (1971): 한국장로회 신학교 칠십년사 (Hankukchangrohoe Schinhakkyo Ch'ilschipnyonsa) (*Die 70jährige Geschichte des Presbyterianischen Theologischen Seminars*). Seoul 1971.
- PROK Hrsg. (1961): 기장총회자료집 (Kichangch'onghoechryochip) (*Protokoll der PROK-Generalsynode*). Seoul 1961.
- PROK Hrsg. (1965): 기장총회자료집 (Kichangch'onghwacharyochip) (*Protokoll der PROK-Generalsynode Seoul 1965*). Seoul 1965.
- PROK Hrsg. (1978): 기장 역사 선교 전망 (Kichang Yoksa Sonkyo Chonmang) (*Geschichte, Missionspolitik und Aussagen*). Seoul 1978.
- PROK Hrsg. (1984): 기장 역사 선교정책 연혁 (Kichang Yoksa Sonkyochongch'aek Yonhyok) (*Die Presbyterianische Kirche in der Republik Korea: Geschichte, Missionarbeit und Aussagen*). Seoul 1984.
- PROK General-Synode Hrsg. (1987): 1987 5 문서안에 사회선교 (1987 5 Munsoane Sahoesonkyo) (*Die Sozialmission in 5 Dokumenten von 1987*). Seoul 1987.
- PROK Hrsg. (1992): 한국기독교 100 년사 (Hankukkitokkyo 100 Nyonsa) (*100jährige koreanische protestantische Geschichte*). Seoul 1992.
- PROK Hrsg. (1995): 회년을 위한 정책보고서 (Huinyonul Wihan Chongch'aekpokoso) (*Politikprotokoll für das 50jährige Jubiläum*). Seoul 1995.
- PROK Hrsg. (1996): 기장 80 회총회 자료집 (Kichang 80 Hoech'onghoe Charyochip) (*Sitzungsprotokoll der 80. Generalsynode der PROK*). Seoul 1996.
- PROK Hrsg. (1996): PROK Hrsg.: 갈릴리로 가신 예수 (Kallilliro Kaschin Yesu) (*Jesus, der nach Galiläa geht*). Seoul 1996.
- PROK Hrsg. (1998): 하나의 희망안에서 한국 캐나다 선교협력 백주년 (Hanau Hui manganeseo Hankuk K'anada Sonkyohyopyok Paekchunyon) (*In einer Hoffnung*).

- Die Missionskooperation zwischen Korea und Kanada. Festschrift für das 100jährige Jubiläum*). Seoul 1998.
- PROK Hrsg. (2003): *기장의 새역사 (Kichangui Saeyoksa) (Neue Geschichte der PROK)*. Seoul 2003.
- Rau, Gerhard/Reuter, Hans-Richard/Schlaich, Klaus Hrsg. (1994): *Das Recht der Kirche. Band III: Zur Praxis des Kirchenrechts*. Gütersloh 1994.
- Reiz-Dinse, Annegret (1997): *Theologie in der Diakonie. Exemplarische Kontroversen zum Selbstverständnis der Diakonie in den Jahren 1957-1975*. Neukirchen-Vluyn 1997.
- Rhinow, Malte (1998): „Die Kirchen Südkoreas“. In: *Korea Forum*. 1998.
- Ricca, Paolo (1992): „Die Waldenser Kirche und die Diakonie in Europa – eine Perspektive des Südens“. In: Strohm, Theodor Hrsg. (1992).
- Rückert, Markus (1990): *Diakonie und Ökonomie*. Gütersloh 1990.
- Rutt, Richard Hrsg. (1972): *Gale James Scarth: History of the Korean People*. Annotated and introduced by Richard Rutt. Seoul 1972.
- Ryu, Min-Hui/Yun, Chong-Yang (2000): „IMF 경제위기와 실업정책 (IMF Kyongcheuikiwa Schilopchongch'aek) (Die IMF Wirtschaftskrise und die Arbeitslosigkeitspolitik)“. In: Das sozialwissenschaftliche Institut in Korea Hrsg.: *Lage und Streitpunkt der sozialen Wohlfahrt in Korea*. Seoul 2000.
- Sander, Christel (1993): *Der theologisch-diakonische Ansatz von Ulrich Bach. Darstellende Aspekte und Anfragen*. Abschlussarbeit am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg 1993.
- Sauter, Gerhard/Strohm, Theodor (1976): *Theologie als Beruf in unserer Gesellschaft*. München 1976.
- Schäfer, Gerhard/Strohm, Theodor (1987): „Der Dienst Christi als Grund und Horizont der Diakonie. Überlegungen zu einigen Grundfragen der Diakonie“. In: Diakonisches Werk Württemberg Hrsg. (1987).
- Ders. (1988/1989): „Aspekte und Linien der theologischen Diskussion um die Diakonie seit 1945“. In: Diakonisches Werk der EKD Hrsg. (1989).
- Ders./Müller, Klaus Hrsg. (1993): *Theodor Strohm: Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche*. Heidelberg 1993.
- Ders. (1994): *Gottes Bund entsprechen. Studien zur diakonischen Dimension christlicher Gemeindepraxis*. Heidelberg 1994.

- Ders. (1999): „*Gemeinde und Diakonie*“. In: Götzelmann, Arnd Hrsg. (1999).
- Schäfer, Theodor (1883 u. a.): „*Diakonie oder Theorie und geschichte der inneren Mission*“. In: Zöckler, Otto Hrsg. (1883).
- Schibilsky, Michael (1999): „*Diakonie VI*“. In: *Reallexikon für Geschichte und Gegenwart*. Band 2. Tübingen 1999.
- Ders. Hrsg. (1991): *Kursbuch Diakonie. Ulrich Bach zum 60. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn 1991.
- Schim, San-Wan (1999): „비정규직 노동자의 확산과 노동정책 (Pichongkyuchik Notongchauli Hwaksankwa Notongchongch'aek) (*Die Erweiterung nicht ständig beschäftigter Arbeitnehmer und die Arbeiterwohlfahrt*)“. In: *Forschung der Industriearbeit*. Band 5/2. Seoul 1999.
- Sebaß, Gottfried (1997): „*Das Erbe Johann Hinrich Wicherns*“. In: Götzelmann, Arnd Hrsg.: *Einführung in die Theologie der Diakonie*. Heidelberg 1999.
- Sozialwissenschaftliches Institut in Korea Hrsg. (2000): 한국사회복지의 현황과 과제 (Hankuksahoepokchiui Hyonhwangkwa Kwache) (*Lage und Streitpunkte der sozialen Wohlfahrt in Korea*). Seoul 2000.
- Sohn, Kyoo-Tae (1986): *Kirche und Nationalismus. Eine Studie über die Rolle des Nationalismus in der koreanischen Kirchengeschichte unter der japanischen Kolonialzeit*. Dissertation an der Universität Heidelberg 1986.
- Ders. (1998): „한국교회의 사회선교에 관한 연구 (Hankukkyohoeui Sahoesonkyoe Kwanhan Yonku) (*Forschung über die Sozialmission in der koreanischen Kirche*)“. In: *Theologisches Denken*. 100.
- Son, Chun-Gyu (1980): 한국복지정책의 결정과정연구 (Hankukpokchichongch'aekui Kyolchongkwachongyonku) (*Untersuchung über den Entscheidungsprozess der koreanischen Wohlfahrtspolitik*). Diss. an der Nationaluniversität Seoul. Seoul 1980.
- Steinkamp, Hermann (1985): *Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie*. Freiburg 1985.
- Ders. (1991): *Sozialpastoral*. Freiburg im Breisgau 1991.
- Strohm, Theodor (1970): *Theologie im Schatten politischer Romantik. Eine wissenschaftssoziologische Anfrage an die Theologie*. München/Mainz 1970.

- Ders. (1976): „*Theologie und Kirche in der Begegnung mit den Humanwissenschaften – Aspekte theologischer Existenz im Zeichen der Verwissenschaftlichung der Welt*. In: Sauter, Gerhard/Strohm, Theodor (1976).
- Ders. (1983): „*Diakonie, ein Auftrag der Kirche. Ein Memorandum zum Verständnis der Diakonie*. In: Theologischer Arbeitskreis für diakonische Fragen Hrsg.: *Diakonie, ein Auftrag der Kirche. Ein Memorandum zum Verständnis der Kirche*. Zürich 1983.
- Ders./Philippi, Paul (1985): „*Forschung und Studium im Fachgebiet Theologie der Diakonie – Diakonie an der Theologie. Forschungsaufgaben in der Diakoniewissenschaft*. In: *Theologia Practica*. 20. Jahrgang. 1985.
- Ders. Hrsg. (1988): *Ernst Wolf: Sozialethik. Theologische Grundfragen*.
- Ders. (1991): „*Ist Diakonie lehrbar? Plädoyer für ein neues Verständnis der theologischen Ausbildung*“. In: Schibilsky, Michael Hrsg. (1991).
- Ders. Hrsg. (1992): *Diakonie und europäischer Binnenmarkt. Dokumentation einer wissenschaftlichen Arbeitstagung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts und der Kaiserswerther Generalkonferenz, 4.-7. 3. 1992*. Heidelberg 1992.
- Ders. (1993a): „*Ist Diakonie lehrbar? Plädoyer für ein neues Verständnis der theologischen Ausbildung*“. In: Schäfer, Gerhard K./Müller, Klaus (1993).
- Ders. (1993b): „*Theologie der Diakonie*“. In: Schäfer, Gerhard K./Müller, Klaus Hrsg. (1993).
- Ders. (1993c): „*Theologie der Diakonie. Diakonie an der Theologie*“. In: Schäfer, Gerhard K./Müller, Klaus Hrsg. (1993).
- Ders. (1993d): „*„Theologie der Diakonie“ in der Perspektive der Reformation. Zur Wirkungsgeschichte des Diakonieverständnisses Martin Luthers*“. In: Schäfer, Gerhard K./Müller, Klaus Hrsg. (1993):
- Ders. (1993e): „*Diakonie im Sozialstaat. Überlegungen und Perspektiven*“. In: Schäfer, Gerhard K./Müller, Klaus Hrsg. (1993).
- Ders. (1993f): „*Theologie an der Diakonie. Diakonie an der Theologie. Forschungsaufgaben in der Diakoniewissenschaft*“. In: Schäfer, Gerhard K./Müller, Klaus Hrsg. (1993).
- Ders. (1994): „*Eine Wegweisung für die Zukunft? Johann Hinrich Wicherns Verständnis der diakonischen Kirche*“. In: VEDD Forum. 1994.

- Ders. (1994): „*Diakonie zwischen Gemeindepraxis und sozialstaatlicher Wirklichkeit*“. In: Rau, Gerhard/Reuter, Hans-Richard/Schlaich, Klaus Hrsg. (1994).
- Ders. (1995): „*Diener und Helfer: Johann Hinrich Wichern (1808-1881)*“. In: *Evangelische Kommentare*. 28. Jahrgang. 1995.
- Ders. (1995/1996): „*dialogoi katallagäs. Dialoge der Versöhnung. Interview mit Dr. Alexandros Papaderos*. In: *DWI-INFO*. Nr. 29. 1995/1996.
- Ders. (1996): „*Erneuerung des Diakonats als ökumenische Aufgabe – Einführung*“. In: McKee, Elsie Anne/Ahonen, Risto A. Hrsg. (1996).
- Ders. (1996): „*Innere Mission, Volksmission, Apologetik. Zum soziokulturellen Selbstverständnis der Diakonie*“. In: Kaiser, Jochen-Christoph/Greschat, Martin Hrsg. (1996).
- Ders. (1996): „*Diakonie in Europa. Ein internationaler und ökumenischer Forschungsaustausch*. Heidelberg 1997.
- Ders. (1998): „*Die permanente Herausforderung. Zum Verhältnis von Theologie und Diakonie seit Wichern*“. In: Gohde, Jürgen Hrsg. (1998).
- Ders. (1999): „*Diakoniewissenschaft*“. In: *Reallexikon für Geschichte und Gegenwart*. Band 2. Tübingen u. a. 1999.
- Ders. Hrsg. (2000): *Diakonie an der Schwelle zum neuen Jahrtausend. Ökumenische Beiträge zur weltweiten und interdisziplinären Verständigung*. Heidelberg 2000.
- Ders. (2000a): „*Diakonie an der Schwelle zum neuen Jahrtausend. Die gemeinsame Zukunft im Dienst der Menschheit und der Schöpfung*“. In: Ders. Hrsg. (2000).
- Ders. (2000b): „*Diakonisch-soziale Arbeit im europäischen Einigungsprozeß. Schwerpunkte und vorrangige Aufgaben*. In: Strohm, Theodor Hrsg. (2000).
- Ders. (2000c): „*Die Entwicklung des modernen Sozialstaats. Vom Sicherheitsnetz zum Sprungbrett mit Eigenverantwortung? Zum Stand der Willensbildung innerhalb der EKD (2000)*. In: Bierlein, Karl Heinz Hrsg. (2000).
- Ders. (2003): *Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft*. Heidelberg 2003.
- Ders. (2001/2002): „*Rückblick auf 15 Jahre Arbeit im Diakoniewissenschaftlichen Institut*“. In: *DWI-INFO*. Nr. 34. Heidelberg 2001/2002.
- Ders. (2003): „*Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche II*“. In: Herrmann, Volker/Schmidt, Heinz Hrsg. (2003).

cherns Sozialtheologie und ihre neuere Rezeption in systemtheoretischer Perspektive. Bonn 1998.

Suh, In-Suk (1982): „율법은 가난한사람의 권리 (Yulpopun Kananhansaramui Kwon-ri) (*Das Gesetz Gottes ist das Recht der Armen*)“. In: Komitee für theologisches Studium, KNCC Hrsg.: *Das Minjung und die koreanische Theologie*. Seoul 1982.

Suh, Jin-Han (1995): „민중신학의 태동과 전개 (Minjungschinhakui T'aetongkwa Chonkae) (*Entstehung und Entwicklung der Minjungtheologie*)“. In: Minjung Theologisches Studieninstitut (1995).

Suh, Nam-Dong (1982): „한: 서술과 신학적 성찰 (Han: Sosulkwa Schinhakchok Songch'al) (*Han: Darstellung und theologische Reflexionen*)“. In: Komitee für theologisches Studium, KNCC Hrsg.: *Das Minjung und die koreanische Theologie*. Seoul 1982.

Ders. (1975): „예수 교회사 한국교회 (Yesu Kyohoesa Hankukkyohoe) (*Jesus, Kirchengeschichte, Koreanische Kirche*)“. In: *Christliches Denken. Monatsschrift*. Seoul 1975.

Ders. (1976): 전환시대의 신학 (Chonhwanschitaeui Schinhak) (*Theologie in der Wendezeit*). Seoul 1976.

Ders. (1983): 민중신학의 탐구 (Minjungschinhakui T'amku) (*Eine Untersuchung der Minjungtheologie*). Seoul 1983.

Ders. (1983a): „예수 교회사 한국교회 (Yesu Kyohoesa Hankukkyohoe) (*Jesus, Kirchengeschichte, Koreanische Kirche*)“. In: Ders. (1983).

Ders. (1983c): „한의 사제 (Hanui Sache) (*Priester des Han*)“. In: Suh, Nam-Dong (1983).

Ders. (1984): „Zwei Traditionen fließen ineinander“. In: Moltmann, Jürgen Hrsg. (1984).

Suh, Uh-Suk (1994): „한국대형교회에 대한 사회학적 연구 (Hankuktaehyongkyohoe Taehan Sahoehakchok Yonku) (*Eine soziologische Untersuchung über „Mittelklasse-Mega-Kirche“ in Korea*)“. In: *Koreanische Soziologie*. 28. Jahrgang. Sommer 1994.

Sung, Geung-Reung (1991): „한국정치구조변동. 사회정책적 분석 (Hankukchongch'ikuchopyontong Sahoehongch'aekchok Punsok) (*Die Veränderung der kore-*

- anischen politischen Struktur. Eine sozialpolitische Analyse*“ . In: *Forschung der sozialen Wohlfahrt*. 3. Seoul 1991.
- Sung, Jung-Heon (1998): 이혼녀의 성역할과 적응연구(Ihonyoui Songyokhalkwa Chokungyonku) (*Untersuchung der Sexualrolle und Anpassung geschiedener Frauen*). Dissertation an der Nationaluniversität in Seoul 1998.
- Talazko, Helmut (1994/1995): „*Das Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission an der Universität Berlin*“ . In: *DWI-INFO*. Nr. 28. Heidelberg 1994/1995.
- Theologisches Studieninstitut von Korea Hrsg. (1984): „서남동저술목록 (Sonam-tongchosulmokrok) (*Verzeichnis der Aufsätze Suh Nam-Dongs*)“ . In: *Theologisches Denken. Quartalschrift*. Nr. 46. Herbst 1984. Seoul 1984.
- Dass. Hrsg. (1990): 80년대 민중신학의 전개 (80 Nyontae Minjungschinhakui Chonkae) (*Die Entwicklung der Minjungtheologie in den 80er Jahren*). Seoul 1990.
- Dass. (1998): 갈릴리예수와 안병무 (Kallilliyesuwa Anpyongmu) (*Galiläa, Jesus und Ahn Byung-Mu*). Seoul 1998.
- Tonghap (PCK) Synode Hrsg. (1965): 예장총회회의록 (Yechangch'onghoehoeuirok) (*Protokoll der PCK-Synode*). Seoul 1965.
- Dies. (1967): *Protokoll der PCK-Synode*. Seoul 1967.
- Verband der Minjunggemeindegewegung der PROK Hrsg. (1992): 바닥에서 일하시는 하나님 (Patakeso Ilhaschinun Hananim) (*Der Gott, der an der Basis arbeitet*). Chonan 1992.
- Vinton, C. C. (1893): „*Presbyterian Mission Work in Korea*“ . In: *The Missionary Review of the World*. N. S.. 1893.
- Vischer, Lukas Hrsg. (1988): *Reformiertes Zeugnis heute. Eine Sammlung neuer Bekenntnistexte aus der reformierten Tradition*. Neukirchen-Vluyn 1988.
- Von Hase, Hans Christoph/Meinold, Peter Hrsg. (1973): *Reform von Kirche und Gesellschaft. 1848-1973. Johann Hinrich Wicherns Forderungen im Revolutionsjahr 1848 als Fragen an die Gegenwart* Stuttgart 1973..
- Ders. (1973a): „*Praxis. Wicherns theologischer Ansatz*“ . In: Von Hase, Hans Christoph/Meinhold, Peter Hrsg. (1973).
- Wagner, Heinz (1983): „*Ein Versuch der Integration der Diakonie in die Praktische Theologie*“ . *Pastoraltheologie*. 72. Jahrgang. 1983.

- Wendland, Heinz-Dietrich (1930): „*Zur Grundlegung der christlichen Sozialethik*“. In: Zeitschrift für Systematische Theologie. 7. Jahrgang. 1930
- Ders. (1931): *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*. Gütersloh 1931.
- Ders. (1956): *Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt*. Hamburg 1956.
- Ders./Rich, Arthur/Krimm, Herbert (1962): *Christos Diakonos. Ursprung und Aufgabe der Kirche. Drei Vorträge*. Zürich 1962.
- Ders. (1963): *Einführung in die Sozialethik*. Berlin 1963.
- Ders. (1966): „*Das Recht des Begriffs „gesellschaftliche Diakonie*“. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik. 1966.
- Ders. (1967): „*Christos Diakonos, Christos Doulos. Zur theologischen Begründung der Diakonie*“. In: Wendland, Heinz-Dietrich (1967): *Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft*. . Gütersloh 1967.
- Ders. (1967): *Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft*. Gütersloh 1967.
- Ders. (1967a): „*Der Begriff der ‚verantwortlichen Gesellschaft‘ in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene*“. In: Wendland, Heinz-Dietrich (1967).
- Ders. (1967b): „*Kirche und Revolution*“. In: Wendland, Heinz-Dietrich (1967).
- Ders. (1967c): „*Christos Diakonos, Christos Doulos*“. In: Wendland, Heinz-Dietrich (1967).
- Ders. (1969): „*Fragen der ökumenischen Sozialethik*“. In: Wendland, Heinz-Dietrich : *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft*. Göttingen 1969.
- Ders. (1970): *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen 1970.
- Ders. (1977): *Wege und Umwege*. Gütersloh 1977.
- Weth, Rudolf (1976): „*Diakonie am Wendepunkt*“. In: *Evangelische Theologie*. 36. Jahrgang. 1976.
- Wichern, Johann Hinrich (1844): *Notstände der protestantischen Kirche und die innere Mission*. In: Meinhold, Peter Hrsg. (1968)
- Ders. (1848): *Rede auf dem Wittenberger Kirchentag vom 22. September 1848*. In: Meinhold, Peter Hrsg. (1968).
- Ders. (1849): *Der Verein für Innere Mission in Hamburg*. In: Meinhold, Peter (1968)

- Ders. (1849): *Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation, im Auftrag des Centralausschusses für die innere Mission, verfaßt von J. H. Wichern*. In: Meinhold, Peter Hrsg. (1968).
- Ders. (1856): *Gutachten über die Diakonie und den Diakonat*. In: Meinhold, Peter Hrsg. (1968).
- Ders. (1857): *Zwölf Thesen über die Innere Mission als Aufgabe der Kirche innerhalb der Christenheit*. In: Meinhold, Peter Hrsg. (1968).
- Ders. (1862): *Die Verpflichtung der Kirche zum Kampf gegen die heutigen Widersacher des Glaubens in ihrer Bedeutung für die Selbsterbauung der Gemeinde*. In: Meinhold, Peter Hrsg. (1968).
- Wolf, Ernst (1965): *Peregrinatio. Band II. München 1965*.
- Ders. (1965a): „*Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*“. In: Wolf, Ernst (1965).
- Ders. (1988): *Sozialethik. Theologische Grundfragen*. In: Strohm, Theodor Hrsg. (1988).
- Won Cha, Ok-Soong (1986): *Der Einfluss der Tonhak-Bewegung auf die Ausbildung der Minjungtheologie in Korea*. Dissertation an der Universität Frankfurt 1986.
- Zitt, Renate (1996/1997): *Diakonische Gemeinde im Sozialstaat. Diakoniewissenschaftliche Impulse*. In: *DWI-INFO*. Nr. 30. 1996/1997.
- Dies. (1998): „*Diakonische Gemeinde – ein Traum*“. In: Diakonisches Werk der EKD Hrsg. (1998).
- Zöckler, Otto Hrsg. (1883-1890): *Handbuch der theologischen Wissenschaften in enzyklopädischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen*. 4 Bände. Mehrere Auflagen. Nördlingen u. a. 1883-1890.