

aus:

Wege zum Menschen, 48. Jg., 1996, S. 150-164

Rekonstruktion von Lebensgeschichte im asiatischen Kontext

Von Dr. Karl Federschmidt, Wuppertal

Zusammenfassung: Am Beispiel der koreanischen Minjung-Theologie werden Voraussetzungen und Dimensionen kontextueller theologischer Arbeit nachgezeichnet. Nicht die dogmatische Tradition, sondern aktuelle Lebens- und Lebenssituationen sind Anlaß für theologisches Denken und Handeln. In überraschender Nähe zur Seelsorge läßt sich das Ziel dieser Theologie verstehen als die Bemühung um eine theologisch verantwortete Aufarbeitung und ‚Rekonstruktion‘ von persönlicher und kollektiver Lebensgeschichte. So ergeben sich Perspektiven für einen Dialog zwischen Seelsorge und kontextueller Theologie.

1. Eine ökumenische Herausforderung

Zu den eindrucksvollsten und zugleich umstrittensten Ereignissen auf der letzten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1991 in Canberra/Australien gehörte der Beitrag einer jungen koreanischen Theologieprofessorin, *Chung Hyun Kyung*. Eines der beiden Hauptreferate zum Vollversammlungsthema ‚Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung‘ war ihr übertragen worden, das andere dem orthodoxen Patriarchen von Alexandrien. Doch schon in der Form, durch die Verwendung starker liturgischer und sogar tänzerischer Elemente, fiel *Chungs* Beitrag aus dem Rahmen dessen, was man von solch repräsentativen Konferenzen bisher gewohnt war.

Nach einem tänzerisch gestalteten Auftakt begrüßt die Referentin die Zuhörerschaft und lädt sie ein, dem Heiligen Geist den Weg vorzubereiten – durch eine Geste des Respekts (nach asiatischem Brauch das Ausziehen der Schuhe) und

durch die Bereitschaft zum Hören: „Mit demütigem Herzen und Leib laßt uns das Schreien der Schöpfung hören und das Schreien des Geistes in ihr.“

Darauf beginnt sie, die Geister von Gewaltopfern anzurufen, ihre Namen und ihr Schicksal zu verlesen: „Komm, Geist Hagars, einer Ägypterin, einer schwarzen Magd, die von Abraham und Sarah, unseren Vorfahren im Glauben, ausgebeutet und verlassen wurde. Komm, Geist Urias, des treuen Soldaten, den der große König David ins Schlachtfeld schickte, damit er dort sterbe... Komm, Geist von Jephthahs Tochter, Opfer des Glaubens ihres Vaters... Komm, Geist der männlichen Säuglinge, die von den Soldaten des Königs Herodes bei Jesu Geburt ermordet wurden...“ Der Kreis weitet sich über die biblische Tradition hinaus: Unter Nennung möglichst konkreter Namen und Schicksale erinnert Chung in dieser Weise an die Opfer systematischer politischer und religiöser Gewalt in der Kirchengeschichte und in der jüngeren Weltgeschichte, an die Opfer des Kolonialismus und Neokolonialismus, an die Opfer politischer Unterdrückung, an die Opfer wirtschaftlicher und ökologischer Ausbeutung in allen Teilen der Welt. Sie ruft den ‚Geist‘ all dieser Opfer, bis hin zum „Geist von Erde, Luft und Wasser“ und beschließt die Anrufung: „Komm, Geist des Befreiers, unseres Bruders Jesus, der am Kreuz gefoltert und getötet wurde.“ Dann rollt sie die Liste mit den verlesenen Namen ein, zündet sie an und läßt sie in ihren Händen verbrennen.¹

Vieles ist bemerkenswert an dieser zeremoniellen Eröffnung, manches provoziert Rückfragen. Bei dem Streit, der sich besonders auf diesen Eingangsteil des Vortrags konzentrierte, ging es aber nur vordergründig um einzelne irritierende Aussagen. *Chungs* Beitrag ist, bei aller persönlichen Eigenart, beispielhaft für eine Form *kontextueller Theologie*, wie sie in ökumenischen Kreisen in Asien und z.T. auch in anderen Regionen der Dritten Welt durchaus häufiger vertreten wird.² Und so ging es in diesem Streit letztlich um „das Miteinander und Gegeneinander von klassischen und kontextuellen Theologien“ (*Reinhard Frieling*), konkret um „die Frage danach, wie in der ökumenischen Bewegung theologisch gearbeitet wird“ (*Konrad Raiser*).³ Die Frage nach der Legitimität *kontextueller* theologischer Arbeit, die den Anspruch erhebt, wirklich im Vollsinn *Theologie* zu sein, also verbindliche Rede von Gott – diese Frage ist für die ökumenische Bewegung seit Canberra wieder heftig aufgebrochen und bis heute höchst aktuell geblieben.

Auf drei Eigentümlichkeiten der zitierten Eröffnungsliturgie möchte ich hinweisen, um in einer ersten Annäherung den kontextuellen Ansatz, für den *Chungs* Beitrag hier exemplarisch steht, zu kennzeichnen:

¹ Der Vortrag ist dokumentiert in: W.Müller- Römheld (Hrsg.), Im Zeichen des Heiligen Geistes, Frankfurt a.M. 1991, 47-56 (die angeführten Zitate: ebd. 47f).

² Den Begriff ‚kontextuelle Theologie‘ beziehe ich hier und im folgenden auf die neuen theologischen Ansätze, die seit den 1970er Jahren die ökumenische Diskussion in Asien (insbesondere im Rahmen der ‚Christian Conference of Asia‘) geprägt haben.

³ K. Raiser, in: ÖR 40 (1991) 425; R. Frieling in: W. Arnold u.a. (Hrsg.), Ökumenische Akzente 1991, Frankfurt a.M. 1991, 67. Für Frieling ist die Klärung dieses Verhältnisses „die theologische Herausforderung am Ende des 2. Jahrtausends“ (ebd.).

1. *Chung* spricht nicht einfach *über* ihr Thema, sondern sie vollzieht es gleichsam, indem sie den um Befreiung ringenden Gebetsruf „Komm, Heiliger Geist“ selber anstimmt. Was im liturgischen Zusammenhang noch selbstverständlich erscheint, kennzeichnet den hier vertretenen Denkstil insgesamt: Kontextuelle theologische Reflexion ist aufs engste verknüpft mit einer konkret gelebten, oft genug auch erlittenen Praxis. Sie entzündet sich an den Problemen und Konflikten dieser Praxis und zielt auf neue, befreiende Praxis. Mit Schlagworten wie ‚theology in action‘ und ‚doing theology‘ wurde dieser (natürlich auch politisch verstandene) Praxisbezug schon seit den frühen siebziger Jahren in Asien betont und gegenüber der westlichen theologischen Tradition mit ihrem Hang zu vermeintlich allgemeingültiger theoretischer Abstraktion kritisch eingeklagt. Umgekehrt handeln sich kontextuelle theologische Entwürfe dann bei uns den Vorwurf ein, sie seien bestenfalls Zeugnis oder Verkündigung, aber nicht Theologie im strengen Sinne⁴ – ein Vorwurf, der auch gegen *Chungs* Vortrag in Canberra erhoben wurde.⁵ Doch damit wird der kritische Anspruch, den dieser Art von Theologie stellt, allzu leichtfüßig umgangen.

2. „Komm, Geist...“ – *Chungs* Formulierungen erinnern an die liturgische Epiklese des Heiligen Geistes. Doch ihr Ruf hat eine andere Richtung: Sie ruft Gottes Geist nicht vom Himmel herab, sie ruft ihn aus der Tiefe des kreatürlichen Leidens herauf und will uns empfänglich machen für die Gegenwart dieses Geistes inmitten der Schöpfung: „...läßt uns das Schreien der Schöpfung hören und das Schreien des Geistes in ihr“. Auch dieser induktive theologische Ansatz ist charakteristisch für *Chungs* kontextuelles Denken. Es geht ihr nicht darum, fertige theologische Einsichten möglichst konkret *anzuwenden* auf bestimmte Situationen. Vielmehr sind es die Erfahrungen konkreter Lebens- und Leidenssituationen, die theologische Einsichten immer wieder neu erschließen und somit selbst zu Quellen theologischer Erkenntnis werden. Das Ziel solcherart kontextueller Theologie besteht also keineswegs darin, einen immer schon gegebenen Text („das Evangelium“, „das Kerygma“ o.ä.) in den Rahmen eines je neuen lebensgeschichtlichen Kontextes einzufügen. Eher trifft das Gegenteil zu: Die aktuellen Lebenserfahrungen und -konflikte selbst sind der Text, der mit Hilfe der biblischen und theologischen Tradition (als dem Kontext) befreiend erschlossen wird.⁶

3. Die Bitte um den Geist ist eine Bitte um Befreiung der Schöpfung und um Versöhnung zerrissenen Lebens. Sie vollzieht sich als Erinnerungsarbeit, als Rekonstruktion von Lebensgeschichte. Denn nur wo das ganz konkrete „Schreien der Schöpfung“ nicht verdrängt und vergessen wird, kann – so *Chung* – inmitten dieses Schreiens auch der lebensschaffende Geist hörbar und erfahrbar werden. Ihre Eingangsliturgie nennt da-

⁴ So z.B. D. Ritschl, Westliche Theologie im Licht der Kritik aus der Dritten Welt, in: *Ev. Theologie* 39 (1979) 451-465, dort 462.

⁵ So z.B. W. Arnold in: *Ökumenische Akzente*, aaO., 16.

⁶ Vgl. Chung H.K., *Schamanin im Bauch – Christin im Kopf*, Stuttgart 1992, 200.

rum namentlich einzelne Menschen, z.T. auch Gruppen, und erinnert (so ausführlich wie im gegebenen Rahmen nur eben möglich) an die jeweiligen Verletzungen und das Unrecht, das diese erlitten haben. Die Namen der Betroffenen sind zusätzlich festgehalten auf der Schriftrolle; ihre anschließende Verbrennung vergegenwärtigt die erlittene Gewalt und würdigt damit ihr Leiden, wirkt aber zugleich auch transzendierend und befreiend.⁷ Mit der Erinnerung wird so zugleich eine Deutung angeboten, die tröstlich ist, ohne zu verträsten: Das Schicksal dieser Opfer bleibt nicht gleichgültig, es hat Bedeutung vor Menschen und vor Gott, denn in ihrem Schreien schreit Gott selbst.

Was *Chung* in dieser Eingangsliturgie formuliert, ist eine Art Kreuzestheologie des Dritten Artikels – und was sie tut, hat einen bemerkenswert seelsorglichen Charakter. Seelsorglich mutet nicht erst der letztgenannte Punkt an, die Betonung der Erinnerung und der lebensgeschichtlichen Rekonstruktion⁸; auch schon der zuvor genannte Praxisbezug und der induktive Ansatz dieser Theologie haben eine große Nähe zur Situation der Seelsorge – jedenfalls dann, wenn Seelsorge wirklich als Gespräch und nicht bloß als Belehrung intendiert ist. Auch das seelsorgliche Gespräch erwächst ja aus Konflikten konkreter Lebenspraxis und zielt auf eine befreiende Veränderung bzw. Bewältigung dieser Praxis. Und somit geht es auch im seelsorglichen Gespräch thematisch nicht um vorgegebene Verkündigungsinhalte, sondern primär um konkrete Lebens- und Leidenserfahrungen. Die theologische Tradition mag diese Erfahrungen strukturieren und deutend erschließen; sie wird von diesen Erfahrungen her aber auch immer wieder selbst infrage gestellt und in einem Prozeß lebendiger Aneignung auch verändert.⁹ Insofern klingt es durchaus plausibel, wenn etwa *J. Scharfenberg* die Pastoralpsychologie als eine „Variante kontextueller Theologie“ beschreibt.¹⁰

Der eigentümlichen Affinität zwischen kontextueller Theologie und Pastoralpsychologie bzw. Seelsorge möchte ich im folgenden nachgehen – weniger grundsätzlich, doch dafür konkreter an einem Beispiel. Ich wähle dazu die in Südkorea entstandene ‚Minjung-Theologie‘, weil diese theologische Richtung die Diskussion um kontextuelle Theologien in Asien insgesamt stark beeinflusst hat und auch *Chung Hyun Kyung* mit ihrem Ansatz gerade dieser Theologie besonders nahe steht.¹¹ Die oben

⁷ In der koreanischen Volksreligion wird Reispapier im Zusammenhang mit Gebetsbitten verbrannt. Man mag bei *Chungs* Darbietung aber auch an eine Opfersymbolik denken.

⁸ Zu diesem Stichwort vgl. A. Grözinger, Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte, in: *WzM* 38 (1986), 178-188, sowie J. Scharfenberg, Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1990, 73.

⁹ Vgl. z.B. Ch. Burbach, Lebenszusammenhänge – Pastoralpsychologie, in: *PTh* 84 (1995), 15-26.

¹⁰ J. Scharfenberg, in: *WzM* 44 (1992), 335.

¹¹ *Chung* selbst betont diese Nähe; sie will den Ansatz der Minjung-Theologie aber noch weiter zuspitzen auf die Erfahrungen von Frauen. Vgl. dies., ‚Han-pu-ri‘ - Doing Theology from Korean Women's Perspective, in: *ER* 40 (1988) 27-36, dort 31.

dargestellten Aspekte kontextueller Theologie werden uns auch hier (mindesten indirekt) wieder begegnen. Vor allem versuche ich zu zeigen, in welcher vielschichtiger Weise sich diese Theologie um die Rekonstruktion von Lebensgeschichte bemüht. Dafür ist es nötig, zunächst etwas auszuholen und von den Entstehungsbedingungen dieser Theologie zu erzählen.

2. Die koreanische Minjung-Bewegung

Die Minjung-Theologie entstand als eine theologische Neubestimmung in den 1970er Jahren in Südkorea in engem Zusammenhang und in einem wechselseitig befruchtenden Dialog mit der sog. Minjung-Bewegung, der Oppositionsbewegung gegen die Militärdiktatur *Park Chung-Hees*.¹² Da einzelne christliche Institutionen und Persönlichkeiten in dieser Oppositionsbewegung eine wichtige Rolle spielten, lassen sich politische und theologische Anstöße kaum auseinanderdividieren. In ihrem Ursprung reflektiert diese Theologie jedenfalls eine tiefgreifende gesellschaftliche – und in der Folge auch persönliche – Krisenerfahrung. Die politische Seite der Krise war unübersehbar: 1972 trat in Südkorea eine neue Verfassung in Kraft, die die Herrschaft des 1961 durch Militärputsch an die Macht gekommenen Staatspräsidenten zementierte, ihm alle diktatorischen Vollmachten gab und die bürgerlichen Grundrechte effektiv aufhob. Die massive innenpolitische Repression, die sich im Vergleich zu den vorausgegangenen Jahren nun noch einmal dramatisch verschärfte, war jedoch nur die Kehrseite einer tieferliegenden sozialen Krise. Hauptanliegen der Regierung *Park* war das ‚südkoreanische Wirtschaftswunder‘, und dessen Motor waren hohe Exportgewinne bei extrem niedrigen Lohnkosten im Lande. Das Lohnniveau konnte aber nur durch massiven (polizeilich und militärisch abgesicherten) Druck so niedrig gehalten werden: durch das Verbot freier Gewerkschaften, die Verweigerung von Arbeiterrechten sowie einen staatlichen Preisdruck auf die Landwirtschaft, der vor allem für die bäuerliche Landbevölkerung ruinöse Folgen hatte.

Aus Sicht der Oppositionsbewegung, in der Menschen unterschiedlicher religiöser Tradition und aus verschiedensten sozialen Schichten – Industriearbeiter, Kleinbauern, Studenten, Akademiker, Künstler – zusammenfanden und sich mit großer Spontaneität und persönlicher Leidensbereitschaft für Menschenrechte und Demokratie einsetzten, hatte die gegenwärtige Krise aber noch eine weiterreichende, historische und kulturelle Dimension. Durch die Begegnung mit den sozialen Opfern des wirtschaftlichen Aufschwungs, der offiziell verschwiegenen und unterschlagenen Schattenseite des Wirtschaftswunderlandes Südkorea, und

¹² Als neuere deutschsprachige Darstellung zur Minjung-Theologie vgl. Chr. Liemann-Perrin, *Die politische Verantwortung der Kirchen in Südkorea und Südafrika*, München 1992 (umfassendes Literaturverzeichnis!) und W. Kröger, *Die Befreiung des Minjung*, München 1992.

dann auch durch die eigene Erfahrung politischer Verfolgung, stießen Künstler und Intellektuelle auf die Spuren einer weithin verdrängten Tradition in der Geschichte ihres Volkes: einer lang zurückreichenden Tradition von Leiden, Unterdrückung und Auflehnung. Die Annexion Koreas durch Japan 1910, die Zerteilung des Landes als eines Frontstaats zwischen den Machtblöcken USA und UdSSR seit 1945 und schließlich die aggressive Modernisierung Südkoreas unter dem Regime *Park* – diese Daten fügten sich keineswegs mehr zusammen zu der großen Erfolgs- und Befreiungsstory, die die Regierung daraus machte. Im Gegenteil: Diese Daten fügten sich ein in die Geschichte eines Landes, in dem die Masse der Bevölkerung – das *Minjung* – schon seit Jahrhunderten immer wieder das Opfer von Gewaltherrschaft, Kolonisierung und politischer Fremdbestimmung gewesen war.

So ging es der Minjungbewegung, vor dem Hintergrund der umfassenden gesellschaftlichen Krise, letztlich um eine Neuformulierung nationaler Identität. Fern jedes nationalistischen Triumphalismus' sollte diese Identität gewonnen werden durch die Rekonstruktion und Wiederaneignung einer bislang verdrängten Leidensgeschichte. Das *Minjung* (das leidende Volk) und sein *Han* (der schmerzhaft unterdrückte Groll) wurden zu den entscheidenden Schlüsselbegriffen dabei.

Minjung ist etymologisch ein Kompositum aus den Silben *min* (Volk) und *jung* (Masse): ungestaltetes Volk. Das Wort unterscheidet sich sowohl vom staatlich-nationalen (*Minjok*) wie vom sozialistisch-proletarischen Volksbegriff (*Inmin*); es signalisiert ganz generell eine Perspektive ‚von unten‘ innerhalb eines Herrschafts- und Beherrschungsverhältnisses, ohne aber auf eine soziologisch exakt abgegrenzte Bevölkerungsschicht festgelegt zu sein. *Minjung* sind die (ganz umfassend: politisch, ökonomisch oder kulturell) klein gemachten, an den Rand gedrängten Leute des koreanischen Alltags. „Es bedeutet so etwas wie ‚underdogs‘ mit starkem historisch-politischem Beiklang. (...) Es läßt sich aber nicht definieren.“¹³ So sprechen Minjungtheologen zwar von der historischen und politischen Identität des koreanischen *Minjung*, von der *Minjung*-Tradition, ja sogar von einer kollektiven ‚soziopolitischen Biographie‘ des *Minjung*; diese lasse sich aber nicht begrifflich fixieren, sondern nur narrativ entfalten.

Han – Schmerz, Zorn, Groll – ist (nach der Deutung des koreanischen Dichters *Kim Chi-Ha*, dessen Werk die Minjungbewegung entscheidend inspiriert hat)¹⁴ ein „Gewebe trauriger Erfahrungen“, ein geronnener Schmerz, der wie ein Krebsgeschwür wuchert und schließlich Körper und Geist, ja eine ganze Volksgemeinschaft durchdringt.¹⁵ In psychologischer Terminologie würden wir vielleicht von ungelöster, aufgetauter Aggression sprechen, doch Minjungtheologen ziehen auch hier wieder die bildhaft-narrative Beschreibung jeder begrifflichen Fixierung

¹³ Hyun Younghak, *Three Talks on Minjung Theology*, in: *Inter-Religio* 7 (1985) 2-59; Zitat dort S. 3 (meine Übersetzung).

¹⁴ Kim Chi-Ha, geb. 1941, wurde in den 1970er Jahren zur Symbolfigur des Widerstands gegen Park Chung-Hee. Er wurde mehrmals verhaftet, gefoltert, 1974 von einem Militärgericht zum Tode verurteilt, dann zu lebenslanger Haft begnadigt und erst 1980 aufgrund internationalen Drucks ‚aus humanitären Gründen‘ freigelassen.

¹⁵ Vgl. Chung Ha-Eun, *Das koreanische Minjung und seine Bedeutung für eine ökumenische Theologie*, München 1984, 109f.

vor. Wichtig ist nach ihrem Verständnis, daß der aufgestaute *Han* nicht nur die Wurzel seelischer Verkrüppelung ist, sondern daß er auch als kreative Kraft aufbrechen kann – als Wut, öffentliche Klage, Satire und politische Rebellion.

3. Anliegen der *Minjung*-Theologie

Für einige politisch engagierte Theologen wurden die Erfahrungen in der *Minjung*-Bewegung auch zu einer theologischen Herausforderung, nicht zuletzt auch zur Anfrage an ihre *theologische* Identität und ihr kirchliches Selbstverständnis. Vielleicht waren gerade die Theologen für die Identitätsproblematik besonders sensibel; da die von den Missionen geprägte Theologie der asiatischen Kirchen nach wie vor sehr weitgehend an westlichen Traditionen orientiert ist, waren sie ohnehin Bürger zweier Welten.

Der Koreaner *Jung Sung Rhee* beschreibt dieses Dilemma: „Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß wir Christen und besonders wir Theologen mit einer doppelten Mentalität leben. Wir denken und handeln als gebürtige Japaner, gebürtige Taiwaner oder gebürtige Koreaner. Doch sobald es um Sachen geht, die die Kirche oder Christus betreffen, wechseln wir sofort zu einer christlichen Mentalität.“¹⁶ ‚Christlich‘ heißt hier im Grunde ‚westlich‘. Auch die ersten Sprecher der *Minjung*-Theologie waren protestantische (meist presbyterianische) Theologieprofessoren, die – wie bei einer solchen theologischen Karriere üblich – ihre theologische Ausbildung in den USA oder in Europa absolviert hatten. Es war das Versagen dieser Tradition angesichts der erschütternden Erfahrungen im eigenen Land, was nun die theologische Neubesinnung provozierte. Der *Minjung*-Theologe *David Kwang-sun Suh* kommentiert rückblickend: „Es ist eine Ironie der Geschichte, und vielleicht die Gnade Gottes, daß koreanische Christen ihre eigene Identität in den historischen Traditionen Koreas klar entdeckt haben.“¹⁷ Allerdings in ganz bestimmten, marginalisierten Traditionen Koreas, nämlich in den Traditionen des *Minjung*, die auch für das koreanische Selbstverständnis weithin erst noch freigelegt werden mußten.

Freilich war die theologische Hinwendung zum *Minjung* auch in manch anderer Weise schon vorbereitet. Die koreanische Industriemission etwa (Urban Industrial Mission, später Urban Rural Mission, UIM/URM) hatte sich schon in den Jahren zuvor allmählich wegbewegt von einer rein evangelistischen und karitativen Arbeit und war dazu übergegangen, politische Aufklärung und Organisationshilfe für Arbeiter und Bauern anzubieten. Eigene Arbeitergemeinden entstanden. Durch Praktika, die die UIM (ähnlich auch der Christliche Studentenbund und der CVJM) in diesem Bereich anbot, kamen zahlreiche Studenten erstmals in direkten Kontakt mit den Lebensbedingungen von Industriearbeitern und Bauern – für viele von ihnen eine völlig neue, oftmals erschütternde und prägende Erfahrung. Und es sind eben solche Erfahrun-

¹⁶ Jung S. Rh., Creativity, Integration and Solidarity in Ministerial Formation in N.E. Asia, in: East Asia Journal of Theology 2:2 (1984), 270 (meine Übersetzung).

¹⁷ D. K.-s. Suh, The Korean *Minjung* in Christ, Kowloon 1991, 77.

gen der Begegnung mit dem *Minjung*, die der *Minjung*-Theologie das Thema vorgeben.

Dazu drei Beispiele:

Hyun Young-Hak (geb. 1921), damals Professor für Sozialethik, berichtet davon, wie er und andere Theologen durch die Arbeit in den Elendsvierteln der Städte die Menschen dort ganz neu wahrnehmen lernten:

„Im Verlauf unserer Mitarbeit an den verschiedensten Arten solcher missionarischer Arbeit tranken, aßen, plauderten, spielten, feierten und beteten wir mit den Leuten des Viertels. Nach und nach wurden wir fähig, uns einzulassen, zu akzeptieren und schließlich das alles sogar irgendwie zu mögen: Ihre obszöne Sprache, ihr furchtbares Essen, ihre Waschräume (du würdest sie nicht betreten), ihr Lügen, Stehlen und Betrügen...“ Gerade bei diesen zum gesellschaftlichen Bodensatz gerechneten Leuten stieß er nämlich auch auf überraschende Beispiele von Großzügigkeit, Würde und Opferbereitschaft. So lernte er zu staunen über „...ihre Zähigkeit, am Leben festzuhalten; ihren verzweifelten und andauernden Kampf, ihre Menschlichkeit auch in den höllischsten Situationen zu bewahren; und ihre Fähigkeit, Leben und Tod unter solch unmöglichen Situationen zu feiern. Es ist ein eigenartiges Gefühl, zu entdecken, wie ... die Widerstandskraft und Potenz des Lebens und die Heiligkeit und Würde des Menschseins durch die Fassade von Häßlichkeit, Obszönität, Egoismus und Immoralität des *minjung* hindurchscheint... Plötzlich erinnert man sich an Bibelstellen wie Lk 6,20: ‚Selig seid ihr Armen, denn das Reich Gottes ist euer...‘“¹⁸

Ahn Byung-Mu (geb. 1922), Neutestamentler und ebenso wie *Hyun* einer der prägenden *Minjung*-Theologen, machte eine ähnliche Erfahrung vor dem Hintergrund eigener Marginalisierung und Verfolgung. Wegen regimekritischer Äußerungen verlor er 1975 seinen Lehrstuhl und wurde Ende 1976 zu dreijähriger Haft verurteilt.

„Im Gefängnis machte er eine Schlüsselerfahrung. Er erlebte Hilfe von Mördern, Dieben, Prostituierten, die seine Gemeinschaftszelle teilten oder in der Nachbarzelle saßen. Sie brachten ihm Decken gegen die Kälte, gaben ihm von ihren Essenspaketen ab und schrien für ihn, wenn ihm Unrecht geschah. Sie wiederholten diese Hilfe, obwohl sie von den Gefängniswärtern dafür Schläge erhielten. Dies Verhalten erinnerte Ahn an die Rede des wiederkommenden Christus beim Weltgericht (Mt 25, 31-46). Seine Erfahrung hieß nun: *Minjung* handelt nach dem Willen Jesu, während weite Kreise der südkoreanischen Christenheit schweigen und auf ihr eigenes Prestige bedacht sich dem Regierungskurs anpassen.“¹⁹

Chung Hyun Kyung (geb. 1956), die eingangs mit ihrem Canberra-Beitrag zitiert wurde, gehört bereits einer jüngeren Generation an. Durch die *Minjung*-Bewegung wurde sie schon als College-Schülerin politisiert; die für sie entscheidende theologische Erfahrung machte sie aber erst später, zur Zeit ihrer Promotionsstudien.

¹⁸ Hyun Y.-H., Three Talks, aaO., 7f (meine Übersetzung).

¹⁹ A. Hoffmann-Richter, Ahn Byung-Mu als *Minjung*-Theologe, Gütersloh 1990, 47.

Nach dem Tod ihrer Eltern verriet ihr eine Cousine ein bislang gehütetes Familiengeheimnis: Sie hatte noch eine leibliche Mutter! Die verstorbene Mutter war unfruchtbar gewesen, darum hatte sich der Vater, damals ein politisch und wirtschaftlich mächtiger Mann, zur Zeugung von Nachwuchs eine *ci-baji* („Samenempfängerin“) gesucht. „Die Frau, die mir dann das Leben schenkte, war eine arme, alleinstehende Mutter, die mit ihrem Sohn in Kwang Ju, der Stadt meines Vaters lebte... An meinem ersten Geburtstag nahmen sie mich meiner leiblichen Mutter weg... Sie weinte sehr um mich, als ich ihr genommen wurde... Bald darauf wurde sie durch den großen Schmerz des Verlustes psychisch krank. Ihr einziger Sohn, Teenager zu der Zeit, konnte das Leiden der Mutter nicht ertragen und beging Selbstmord.“

Wie Chung Hyun Kyung erst jetzt erfuhr, hatte sich die leibliche Mutter stets nach dem Schicksal der Tochter erkundigt, hatte sich aber nie offenbart, um die Tochter vor gesellschaftlicher Ächtung zu bewahren. „Als ich zum ersten Mal meine leibliche Mutter traf und den Geschichten ihrer Reise durch ein hartes Leben zuhörte, fühlte ich, daß irgend etwas in meinem tiefsten Sein aufbrach. Es war wie die Erfahrung der Taufe: Irgendetwas wurde weggewaschen, und ich fühlte mich wirklich frei. Plötzlich spürte ich, daß ich in dieser 72jährigen kranken Frau, meiner Mutter, der Kraft der Erniedrigten in der Geschichte meines Volkes begegnet war. ‚Hyun Kyung‘, sagte ich zu mir selbst, ‚du hast nun elf Jahre lang Theologie studiert. Für wen hast du das getan?... Hast du wirklich die Kultur und Geschichte der Armen in der Entwicklung deiner Theologie beachtet? Warst du wirklich bereit, von ihnen zu lernen?...‘“²⁰

Die Beispiele lassen den Impuls und die Zielrichtung der Minjung-Theologie annähernd deutlich werden. Auch hier geht es also um Rekonstruktion von Lebensgeschichte, nämlich um die Wahrnehmung und Wiederaneignung der (gesellschaftlich wie auch persönlich) verdrängten kollektiven Leidensgeschichte des *Minjung*, die auch von seiten der Theologie bislang unbeachtet geblieben war. Daß die politische Problematik des *Minjung* zugleich als ein sehr persönliches und individuell betreffendes Thema erfahren wird, ist in allen drei Beispielen deutlich, besonders eindrücklich vielleicht bei *Chung Hyun Kyung*, wo die Begegnung mit dem *Minjung* ja ganz hautnah zur Begegnung mit der eigenen verdrängten Lebensgeschichte wird.²¹ Die entscheidende Entdeckung ist in jedem Fall, daß die Minjung-Geschichte nicht bloß erlittene Verletzungen bezeugt, sondern daß sie zugleich auch eine Lebensverheißung birgt. Auch nach biblischem Zeugnis ist doch gerade dem „Volk im Finstern“ das „große Licht“ verheißen! Und so kommt die Minjung-Geschichte nun nicht nur als Defizit, sondern auch als Potenz neu in den Blick, und die Erinnerung an das bislang Verdrängte eröffnet eine neue Perspektive auf die Zukunft. Der Zusammenhang zwischen beidem läßt

²⁰ Chung H. K., Schamanin, aaO., 51f. Vgl. dies., Auf den Spuren eines langen Traumes, in: L. M. Russel (Hrsg.), In den Gärten unserer Mütter, Freiburg i.Br. 1990, 52-70.

²¹ Grundsätzlich widerspricht die Vorstellung einer von der konkreten Lebensgemeinschaft unabhängigen Individualität asiatischem Empfinden, und so ist für koreanische Theologen und Theologinnen mit der Hinwendung zum *Minjung* immer auch die persönliche (gesellschaftlich verankerte) Lebensgeschichte berührt.

sich kaum systematisieren; er erschließt sich als persönliche Erfahrung und als theologische Einsicht zugleich. Das *Minjung* und seine Geschichte, für die sich die Theologie bislang allenfalls unter ethischem oder diakonischem Vorzeichen interessierte, rückt damit in das Zentrum der eigenen theologischen Identität.

4. Wahrnehmen und deuten

Rekonstruktion und Wiederaneignung verdrängter Leidensgeschichte – so haben wir das Motiv und das Ziel der Minjung-Theologie beschrieben. Wahrnehmung des Fremden, Selbstwahrnehmung und die Deutung des Wahrgenommenen gehen dabei Hand in Hand. Minjungtheologen warnen aber vor der Versuchung vorschneller Deutungen, die die tatsächliche Begegnung und Teilnahme am Leben des unterdrückten Volkes überspringen. Energisch wenden sie sich darum auch gegen alle Versuche einer Einordnung des *Minjung* in vorgegebene soziologische Modelle, politische Programme oder auch theologische Systeme. Auf diese Weise würde das *Minjung* nur erneut zum Objekt gemacht und erneut fremdbestimmt.²² Vielmehr gelte es, die Formen aufzuspüren, in denen – wie gebrochen auch immer – das *Minjung* selbst seiner Subjektivität Ausdruck verleiht und längst auch schon seine eigene Geschichte erzählt. Es ist eine ganze Fülle narrativer und symbolischer Artikulationen, die damit in den Blickpunkt des theologischen Interesses rücken: Märchen und Mythen, Lieder und Tänze, religiöse Riten und Bräuche werden entdeckt als die grundlegenden Ausdrucksweisen, in denen *Minjung* seine „soziopolitische Biographie“ erzählt.²³ Vor allem die zahlreichen, meist mündlich tradierten Geschichten der einfachen Leute, die „stories des *Minjung*“, erweisen sich für die Minjung-Theologie als eine Art Schatz im Acker.²⁴ In ihnen ist – wenn auch oft verschlüsselt – nicht allein die Erinnerung an Unterdrückung, Ohnmacht und erfahrenes Leid aufbewahrt, sie zeugen auch von einer ungeahnten Widerstandsfähigkeit und Lebenskraft, in

²² Im Vergleich zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie etwa ist auffällig, wie spröde sich die Minjungtheologie gegenüber sozialistischen Gesellschaftsanalysen gibt.

²³ Vgl. J. Moltmann (Hrsg.), *Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Korea*, Neukirchen-Vluyn 1984, 218.

²⁴ In einer Erklärung der koreanischen URM heißt es: „Das Erzählen von Geschichten (*story-telling*) ist einer der genialsten Wege, auf denen die Macht der Weisheit der Erfahrungen des einfachen Volkes Gestalt gewinnt. Gewiß, ihre Geschichten sind bruchstückhaft und oft verhüllt in Legenden und märchenhafte mündliche Traditionen, ganz anders als in den offiziellen Geschichtsbüchern. Dennoch gibt es eine reiche Fülle von Erzählungen des Volkes, die das Wesentliche der geschichtlichen Erfahrungen dieser Menschen zum Ausdruck bringen. Das ist genau der Ort, wo die Sprache des einfachen Volkes Gestalt annehmen kann als eine Sprache geschichtlicher Subjekte und nicht Objekte des herrschenden Systems.“ Zit. in: Kim Yongbock/P.J. Harvey (Hrsg.), *People Toiling Under Pharaoh*, Tokyo 1976, 12 (meine Übersetzung).

der – so die minjungtheologische Überzeugung – Gottes eigene Kraft wirkt.

Auch volkstümliche religiöse Praktiken und Bräuche werden in diesem Sinne neu entdeckt und gewürdigt. Das gilt insbesondere für den Schamanismus, der bis heute die ‚Religion der kleinen Leute‘ in Korea ist, schon in der Vergangenheit von den Herrschern schlecht gelitten war und gelegentlich sogar blutig verfolgt wurde und der bisher auch von christlicher Seite immer nur als Inbegriff des Aberglaubens gebrandmarkt und bekämpft wurde. Aus minjungtheologischer Sicht kann der Schamanismus aber auch positiv gewertet werden als Ausdruck genuiner spiritueller, ja zutiefst theologischer Erfahrungen des *Minjung*.²⁵

Auch *Chung Hyun Kyung* hat in der oben erwähnten Eingangszeremonie ihres Canberra-Vortrags Elemente des schamanistischen Rituals aufgegriffen, was einige theologische Beobachter denn auch scharf kritisierten. Sie selbst kommentiert ihre Zeremonie: „In meiner Tradition werden Menschen, die Mord oder Ungerechtigkeit zum Opfer gefallen sind, in umherirrende Geister verwandelt, in von Han getriebene Geister. Sie sind überall und suchen nach einer Gelegenheit, das Unrecht gutzumachen. Darum ist es die Aufgabe der Lebenden, auf die von Han beherrschten Geister zu hören und am Wirken der Geister zur Wiedergutmachung des Unrechts teilzuhaben.“²⁶ Dem sollte die Eingangsliturgie dienen; eben dies ist in Korea aber auch die Aufgabe des schamanistischen Rituals. Die Schamaninnen (überwiegend üben Frauen dieses Amt aus) rufen die unruhigen und Unruhe stiftenden Geister herab, um mit ihnen über das erlittene Unrecht zu sprechen. Chung bewertet dies sehr positiv: „Das schamanistische Ritual gab den stimmlosen Geistern die Möglichkeit, ihre Leidensgeschichten („stories of Han“) auszusprechen. Die Gemeinschaft (in der das Ritual öffentlich stattfindet) muß dann den Han der Geister gemeinsam lösen, entweder indem die Ursache für die Bedrückung der Geister abgestellt wird, oder durch Trösten oder Verhandeln mit den Geistern.“²⁷ Die psycho- und sozialhygienische Bedeutung dieses Rituals springt ins Auge und wird auch von Chung hervorgehoben. Für sie drückt dieses Ritual aber auch eine wichtige theologische Einsicht aus, so daß sie wesentliche Motive davon übernehmen kann.

Die Wertschätzung, die Minjungtheologen der Minjungkultur entgegenbringen, wirkt auf Beobachter vielfach irritierend, weil sie so bedingungslos zu sein scheint²⁸. Das ist sicher auch eine Folge der polemischen Frontstellung, in der die Minjung-Theologie entstanden ist. Unübersehbar ist gleichwohl, daß die Minjungtheologie einen grundlegenden hermeneutischen Perspektivenwechsel vollzieht: Sie ist keine Genitiv-Theologie in dem Sinne, daß sie von einem bestimmten Gesichtspunkt her die theologische Tradition neu zu organisieren und zu aktualisieren versucht. Das ganze Interesse des theologischen Nachdenkens richtet

²⁵ Vgl. dazu D. Kwang-sun Suh, *The Korean Minjung in Christ*, aaO., 89-117, sowie die Artikel von Chung Hyun Kyung in den folgenden Fußnoten.

²⁶ Chung H. K., Vortrag in: *Im Zeichen des Heiligen Geistes*, aaO., 49.

²⁷ Chung H.K., ‚Han-pu-ri‘, aaO, 34 (meine Übersetzung); zum gleichen Thema vgl. dies., *Opium oder Keim der Revolution?*, in: *Concilium* 24 (1988), 393-397.

²⁸ Vgl. die instruktive Diskussion in: *Ev. Missionswerk* (Hrsg.), *Minjung-Theologie – Ein Briefwechsel*, (Weltmission heute 5), Hamburg 1989.

sich vielmehr auf die Lebenswirklichkeit des Minjung, und die theologische und biblische Tradition wird herangezogen, sofern sie ein besseres Verständnis dieser Lebenswirklichkeit ermöglicht.²⁹ In der Hinsicht ist die Minjung-Theologie tatsächlich ganz und gar praktisch (und politisch) orientiert. Scharf formuliert *Suh Nam-Dong*: „...das Thema der Minjungtheologie (ist) das Minjung, nicht Jesus; Minjungtheologie will das Minjung durch Jesus verstehen und nicht Jesus durch das Konzept ‚Minjung‘.“³⁰ Aber Verstehen – das sollte aus dem Vorangegangenen deutlich sein – meint eben gerade keinen Vorgang objektiver Betrachtung, sondern ein zutiefst solidarisches, teilnehmendes Verstehen. Das Evangelium ist darum nicht als fremdes Heilsgut, auch nicht als probates Erklärungsmuster an das *Minjung* heranzutragen; es ist vielmehr im Horizont der Erfahrungen des leidenden *Minjung* selbst immer wieder neu zu entdecken und zu entfalten. Und damit ist die Minjung-Theologie dann eben doch weit mehr als nur ein Leitfaden zur politischen Praxis, damit erhebt sie auch einen im emphatischen Sinne theologischen Anspruch als Auslegung und konkrete Entfaltung des Evangeliums. *Suh Nam-Dong* faßt die verschiedenen Aspekte so zusammen: „Es ist die Aufgabe der Minjungtheologie, in den Minjungbewegungen von heute ‚Gottes Eingreifen in die Geschichte‘ ... zu erkennen, sie theologisch zu interpretieren und daran teilzunehmen.“³¹

Das komplexe Wechselspiel von Wahrnehmung und Deutung würde jedenfalls verkannt, wollte man der Minjung-Theologie eine ‚bedingungslose‘ Orientierung am Minjung vorwerfen. Es geht ihr nicht um die volkskundliche Inventarisierung und Archivierung von Minjung-Geschichte, sondern es geht um eine deutende Rekonstruktion, durch die die geschichtliche Potenz des *Minjung* zum Vorschein kommt. Die Traditionen und Geschichten (stories) des Minjung werden immer schon vom Befreiungsanliegen her – und damit immer auch schon implizit theologisch – gelesen. Und sie werden auch explizit in Verbindung gebracht mit der biblischen, theologischen und kirchengeschichtlichen Tradition – die allerdings ihrerseits wieder aus der Minjung-Perspektive gelesen wird. Das Ziel dieses diffizilen und höchst kreativen wechselseitigen Prozesses ist das Zusammenfließen der ‚stories‘ des koreanischen *Minjung* und der christlichen Tradition, mithin das Entstehen einer neuen Identität. Dies gilt für die betroffenen Theologen selbst, die diesen Prozeß z.T. ausdrücklich als eine umfassende persönliche Befreiungserfahrung beschrieben haben³². Aber es gilt auch für das

²⁹ So konzentrieren sich Minjungtheologen z.B. neutestamentlich stark auf das Markusevangelium, während sie dem Corpus Paulinum kaum etwas abgewinnen können.

³⁰ In: Moltmann (Hrsg.), aaO, 181.

³¹ Ebd. 206f.

³² „Als die im Westen ausgebildeten Minjung-Theologen anfangen, koreanische Weisen mit ihren (nach westlichen Maßstäben) schrägen Melodien zu singen, und mit ihren schlacksigen Körpern zu tanzen versuchten, fanden sie ihre kulturellen

Minjung, dessen eigene Identitätssuche gerade durch diese Verbindung mit der biblischen Tradition eine befreiende Perspektive erhält³³.

People as the Subjects of History – so lautete das Motto, unter dem sich koreanische Theologen 1979 erstmals öffentlich als ‚Minjungtheologen‘ zusammenfanden.³⁴ Dieses Motto ist Ausdruck einer Erfahrung und einer Hoffnung zugleich. Das bedrängte, mißbrauchte und immer wieder zum passiven Opfer gemachte ‚Volk‘ (*Minjung*) ist schon Subjekt, es hat eine eigentümliche, widerständige Potenz und Lebenskraft und gestaltet auch schon seine Geschichte – dies gilt es wahrzunehmen und zu würdigen, davon gilt es auch theologisch zu lernen. Aber diese ‚Subjektivität‘ ist zugleich sehr fragil und gefährdet. Daß sie sich trotz aller Repression durchhalten und weiter entfalten wird, das ist am Ende doch wieder ein ganz bewußter Satz des Glaubens, der auf die eigentümlich widerständige Kraft des Gekreuzigten baut.

5. Seelsorge und kontextuelle Theologie im Dialog?

Die Frage nach den seelsorglichen Aspekten kontextueller Theologie hatte uns zur Begegnung mit der *Minjung*-Theologie geführt. Bei der Darstellung habe ich versucht, möglichst dem Selbstverständnis dieser theologischen Richtung zu folgen. Assoziationen zum seelsorglichen Anliegen stellten sich dabei zahlreich genug ein: das Interesse an Identität und Identitätsfindung; die Bemühung um verdrängte Aspekte lebensgeschichtlicher Realität, um Rekonstruktion marginalisierter Leidensgeschichte; die Suche nach den hier verborgenen schöpferischen Potenzen; das Befreiungsanliegen... – all diese Themen und Anliegen lassen sich ohne Mühe auch in der seelsorglichen Begegnung wiederfinden. Schon diese Beobachtung, daß die *Minjung*-Theologie sich in wesentlichen Zügen tatsächlich so ‚seelsorglich‘ lesen läßt, scheint mir bemerkenswert genug. Ich sehe darin ein gewissermaßen spiegelbildliches Indiz für die Richtigkeit der obengenannten These J. Scharfenbergs, daß nämlich die Pastoralpsychologie ihrerseits als eine „Variante kontextueller Theologie“ zu verstehen sei.

Wie immer das gegenseitige Verhältnis am Ende auch zu bestimmen sein mag: die genannten Beobachtungen lassen einen intensiveren Dialog zwischen Pastoralpsychologie und kontextuellen Theologien loh-

Wurzeln. Das war eine Befreiungserfahrung, eine spirituelle Heilerfahrung und eine physische Befreiung zugleich.“ D. Kwang-sun Suh, in: S.Amirtham/J.S.Pobee (Hrsg.), *Theology by the People*, Genf 1986, 70 (meine Übersetzung). Auch Chung Hyun Kyung beschrieb die Begegnung mit ihrer leiblichen Mutter (die hier *Minjung* repräsentiert) als eine befreiende „Taufe“ (s.o.).

³³ „Die Kirche ... hilft dem *Minjung*, in seinem Identitätsfindungsprozeß nach seiner Befreiung und seinem Heil zu suchen.“ Suh Nam-Dong in: Moltmann (Hrsg.), aO., 212.

³⁴ Vgl. *Minjung Theology. People as the Subjects of History*, Singapur 1981.

nend erscheinen – nicht zuletzt, um dabei die strukturellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede weiter auszuloten.³⁵

Im Blick auf die *Minjung*-Theologie könnte sich solch ein Dialog etwa auf die Verwendung des *Minjung*-Begriffs (nur mit Einschränkung darf man hier von einem ‚Begriff‘ reden) konzentrieren. Die selbstverständliche Verwendung solch eines Kollektivbegriffs wirkt für uns europäische Leser zunächst befremdlich, wenn nicht gar verdächtig. Dies liegt auch an der problematischen Rolle, die der Volksbegriff in unserer eigenen Kulturgeschichte gespielt hat. Allerdings ist zu bedenken, daß sich die theologische Rede vom *Minjung* aus ganz anderen Wurzeln speist: *Minjung* ist für die *Minjung*-Theologie nicht völkisch, sondern immer auch sozial bestimmt, als unterdrücktes, leidendes Volk. Aber auch die Rede vom *Minjung* als dem ‚historischen Subjekt‘ ist geschichtsphilosophisch belastet. Gerade aus seelsorglicher Perspektive wird man fragen: Sind es wirklich kollektive Subjekte und nicht letzten Endes doch einzelne Menschen, die geschichtlich agieren? Wird mit solchen Aussagen der kontextuelle (die Unverrechenbarkeit konkreter Lebenssituationen ernstnehmende) Ansatz der *Minjung*-Theologie nicht zunichte gemacht und aufgelöst in eine spekulativen Geschichtsgnosis? Doch auch hier wird man sich wieder vor allzu schnellen begrifflichen Identifikationen hüten müssen. Auch die Redeweise vom *Minjung* als ‚Subjekt‘ ist nur gebrochen zu verstehen. Mit gutem Grund weisen *Minjung*-Theologen alle begrifflichen Fixierungen des *Minjung* ab und greifen stattdessen immer wieder auf narrative Formen der Beschreibung zurück, und auch die scharfe Trennung von Subjekt und Objekt wird ausdrücklich abgelehnt.³⁶ Die zentralen *minjung*-theologischen ‚Begriffe‘ sind nicht Begriffe im definitorischen Sinne, sondern eher so etwas wie Signale oder Symbole, die konkrete Leidens- und Befreiungserfahrungen festhalten, ohne sie festzuschreiben. Indem die *Minjung*-Theologie sich immer wieder diesen Erfahrungen zuwendet, bleibt sie eine sehr offene, hörende und fragende Theologie. Denn nichts widersetzt sich begrifflicher Systematisierung mehr als konkretes Leid.³⁷

So bleibt eindrucksvoll, wie es der *Minjung*-Theologie gelingt, sehr persönliche Leidensgeschichten und persönliche Identitätssuche mit einer politischen Perspektive zu verknüpfen, persönliche Lebensgeschichten

³⁵ Dabei wären dann nicht nur die angedeuteten Parallelen, sondern auch die theologischen Probleme zu thematisieren, die kontextuelle Theologien (wie z.B. die *Minjung*-theologie) mit der Pastoralpsychologie zu teilen scheinen. Beide werden nämlich von Seiten traditioneller protestantischer Theologie immer wieder auf ähnliche kritische Punkte angesprochen: Auf ihre (eher schwache) Christologie, ihre (eher undeutliche) eklesiologische Einbindung und ihre (eher geringe) Gewichtung der biblischen Tradition.

³⁶ Vgl. z.B. *Minjung*-Theologie - Ein Briefwechsel, aO., 18f.

³⁷ Vor dem Hintergrund der massiven politischen Repression während der siebziger und auch noch der achtziger Jahre in Südkorea ist es durchaus plausibel, kollektiv vom Schicksal des *Minjung* zu sprechen. Man mag fragen – und diese Frage ist heute auch aus den Reihen der *Minjung*-theologie selbst zu hören – ob die gegenwärtige, politisch pluralere und differenziertere Lage in Südkorea nicht auch zu Differenzierungen bei der Wahrnehmung des *Minjung* führen müßte.

also in einem eindeutig politischen Horizont zu rekonstruieren, ohne sie deshalb jedoch einer politischen oder theologischen Theorie unterzuordnen. Um genau solch eine Verknüpfung ging es auch *Chung Hyun Kyung* in der Eingangsliturgie ihres Canberra-Vortrags, und eben das machte ihren Vortrag so eindringlich. Ich frage mich, wie eine derartige Verknüpfung in unserer eigenen seelsorgerlichen Tätigkeit gelingen könnte; denn meist stehen wir (in der Rolle als SeelsorgerIn) politischen und gesellschaftlichen Konflikten doch eher ratlos gegenüber.³⁸ Der Zeitgeist scheint solchen Versuchen heute auch nicht gerade förderlich zu sein, geht die Tendenz doch dahin, alle allgemeineren Deutungen in postmoderne Beliebigkeit aufzulösen. Doch angesichts der zahlreichen politischen, ja globalen Gefährdungen und Herausforderungen scheint es mir heute dringender denn je, daß uns die Verknüpfung persönlicher Seelsorge mit dem gesellschaftlichen Problemhorizont gelingt. Die Begegnung mit kontextuellen Theologien könnte unsere eigene Suche an diesem Punkt stimulieren.

Pfarrer Dr. *Karl Federschmidt*, Duisburgstr. 25, 42327 Wuppertal

³⁸ „Gegenüber der gesellschaftlichen Situation verhalten wir uns sparsam. Der kritische Punkt heißt: Sind wir politisch genug? Ich fürchte, wir sind es nicht!“ K. Winkler, Die Seelsorgebewegung – Selbstkritische Anmerkungen, in: WzM 45 (1993), 437.