Evangelium und Gesellschaftsordnung.
Zu Stellung und Verantwortung der Kirchen in der südkoreanischen Gesellschaft

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der theologischen Doktorwürde

der Evangelisch-Theologische Fakultät
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

vorgelegt von
Young-Tae Lee
aus
Seoul/Südkorea

Tübingen, 2019

Dekan: Prof. Dr. Birgit Weyel

Berichterstatter: Prof. Dr. Eilert Herms

Mitberichterstatter: Prof. Dr. Christoph Schwöbel

Tag der mündlichen Prüfung: 5.07.2022

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis 1

Tabellenverzeichnis 6

Abbildungsverzeichnis 7

0 Einleitung 8

0.1 Problemstellung 13

0.2 Forschungsstand 16

0.3 Leitende Hypothese 18

0.4 Zur Methodik vorliegender Arbeit 24

1. Etablierung leitender Sachbegriffe und Unterscheidungen 26

1.1. Sozialethik 26

1.1.1. Ordnungstheologie 27

1.1.1.1. Paul Althaus 28

1.1.1.2. Emil Brunner 33

1.1.2. Dialektische Theologie Karl Barths - Herrschaft Christi 37

1.1.3. Dietrich Bonhoeffer 42

1.1.4. Heinz-Dietrich Wendland 46

1.1.5. Arthur Rich 49

1.2. Die Kirche als Geschöpf des Evangeliums der Freiheit 54

1.2.1. Das Wesen und die Wirkweise der durch das Evidentwerden der Wahrheit des Evangeliums geschaffenen Freiheit 54

1.2.1.1. Gewissheit als befreiendes Innesein von Wahrheit 54

1.2.1.1.1. Verstehenswahrheit: Erfüllung der Erwartung 54

1.2.1.1.2. Das Konkretum der Sachwahrheit und Gewissheit 55

1.2.1.1.3. Wahrheit und Freiheit 56

1.2.1.1.4. Umfang der Sachwahrheit und unseres Freiseins 57

1.2.1.2. Wie qualifiziert die Ursprungsgewissheit unser Freisein in der Lebensgegenwart? 60

1.2.1.2.1. Gewissheiten und Vorzüglichkeitskriterien beim Handeln 60

1.2.1.2.2. Die Ursprungsgewissheit formt den Menschen im Innersten 62

1.2.2. Die Kirche als leibhafte Gegenwart des Evangeliums in der Welt 65

1.2.2.1. Das Verhältnis zwischen Wesen und Ursprung der Kirche: Der Ursprung der Kirche bestimmt ihr Wesen 66

1.2.2.2.1. Vorgaben: Verkündigung und Feier des Evangeliums 69

1.2.2.2.2. Grenzen: Verzicht, den Effekt der Feier und Verkündigung des Evangeliums in die eigene Hand zu nehmen ... 69
1.2.3. Verborgene Kirche und erfahrbare Kirche ... 70
1.3. Kirche als Organisation im Subsystem Weltanschauung/Religion der Gesellschaft ... 73
1.3.1. Handeln ... 74
1.3.1.1. Handeln und Gewissheit ... 76
1.3.1.2. Handeln und Regelgemäßigkeit ... 77
1.3.1.3. Handeln und Leibhaftigkeit ... 78
1.3.2. Interaktion und Interaktionsordnungen in der Gesellschaft ... 79
1.3.2.1. Vier Interaktionsordnungen und ihre Leistungen in der Gesellschaft ... 82
1.3.2.2. Organisationen ... 84
1.3.2.2.1. Spezialisierte Leistung der Organisation ... 86
1.3.2.2.2. Integrale Leistung der Organisation ... 87
1.3.3. Kirche als Organisation ... 89
1.3.3.1. Die drei Züge, die für die Kirche als Organisation wesentlich sind. ... 90
1.3.3.1.1. Mitgliedschaftsregel ... 90
1.3.3.1.2. Der Ort der Kirche im gesamtgesellschaftlichen Funktionszusammenhang 91
1.3.3.1.3. Ausdifferenzierung verschiedener Funktionspositionen ... 92
1.3.3.2. Die Bedeutung der Kirche als Organisation ... 93
1.3.3.2.1. Ihre Bedeutung für die Lebendigkeit des persönlichen Glaubens ... 93
1.3.3.2.2. Ihre Bedeutung für den gestaltenden Einfluss auf die Welt ... 94
1.4. Kirche in der Gesellschaft und ihr Verhältnis zur Politik ... 96
1.4.1. Gesellschafts- und Politikverständnis des christlichen Humanismus am Beispiel Melanchthons ... 96
1.4.1.1. Gesellschaftsverständnis Melanchthons ... 98
1.4.1.2. Politikverständnis Melanchthons ... 101
1.4.2. Kirche in der pluralistischen Gesellschaft ... 102
1.4.2.1. Aufgaben des theologischen Programms einer Politik in der weltanschaulich-ethisch pluralistischen Gesellschaft ... 102
1.4.2.2. Allgemeiner Sinn der Zwei-Reiche-Lehre ... 104
1.4.2.3. Die Zwei-Reiche-Lehre als Steuertheorie christlicher Politik ... 106
1.4.3. Kriterien für die Wohlordnung des Gemeinwesens, für die die Kirche eintreten soll 107
1.4.3.1. Das Prinzip der Unterscheidung und Zuordnung von invarianten Grundleistungen 108
1.4.3.2. Wohlordnung als verwirklichter Pluralismus ... 108

1.4.3.3. Wohlordnung der Gesellschaft als diejenige institutionelle Ordnung der Gesellschaft, welche bestmögliche Chancen für alle zur Erkenntnis und Verfolgung ihrer Bestimmung gewährt 109
1.4.3.4. Wohlordnung als Vermeidung von Dominanzverhältnissen zwischen den Funktionsbereichen....111
1.4.3.5. Wohlordnung als Demokratie, nämlich partizipationsfreundliches Gefüge der Gesellschaft....112
1.4.4. Kriterien der Art und Weise der Teilnahme der Kirche am Gestaltungsprozess der Gesellschaft....113
1.4.4.1. Mitgestaltung der Gesellschaft durch die Verkündigung des Evangeliums der Freiheit 114
1.4.4.1.1. Was verkündigt die Kirche?....114
1.4.4.1.2. Wesenszüge der Verkündigung, die zur Gestaltung der Gesellschaft beitragen 115
1.4.4.1.3. Adressaten der Verkündigung....116
1.4.4.2. Mitgestaltung der Gesellschaft durch die Auslegung der gegenwärtigen Lage im Lichte des Evangeliums....117
1.4.4.3. Mitgestaltung der Gesellschaft durch Feiern des Evangeliums....118
2. Anwendung der Kriterien: Die Kirche im Gestaltungsprozess der südkoreanischen Gesellschaft....120
2.1. Die Sozialgestalt der Kirche in Korea: Organisation....121
2.2. Die Ordnung der südkoreanischen Gesellschaft. Ihre Entwicklungsgeschichte....127
2.2.1. Ausgangszustand (Ende des 19. Jahrhunderts)....127
2.2.1.1. Dominanzverhältnisse zwischen den Funktionsbereichen....128
2.2.1.2. Konkurrenzverhältnisse zwischen den Religionen....128
2.2.1.3. Entstehung der Kirche....129
2.2.1.4. Christentum in der Gesellschaft....132
2.2.2. Die folgende Entwicklung (bis zu der Mitte der 1990er Jahre) 133
2.2.2.1. Die Zeit bis zum Ende der japanischen Besatzung 1945 133
2.2.2.1.1. Dominanzverhältnisse zwischen den Funktionsbereichen....134
2.2.2.1.2. Konkurrenzverhältnisse zwischen Religionen 135
2.2.2.1.3. Kirche als eine Bildungsinstitution in der Gesellschaft....138
2.2.2.2. Zeit der Diktaturen (bis 1987)....140
2.2.2.2.1. Dominanzverhältnisse zwischen den Funktionsbereichen....141
2.2.2.2.2. Die Konkurrenzverhältnisse im Funktionssytem Weltanschauung/Religionen....149
2.2.2.2.3. Kirche im politischen Gestaltungsprozess der Gesellschaft....150
2.2.2.2.4. Das Wirklichkeitsverständnis der südkoreanischen Protestanten 153
2.3. Die Ordnung der südkoreanischen Gesellschaft. Ihr heutiger Zustand....155

2.3.1. Pluralismus in der südkoreanischen Gesellschaft 158
2.3.1.1. Der politische und rechtliche Rahmen für die pluralistische Gesellschaft 158
2.3.1.2. Meinungsfreiheit und das Nationale Sicherheitsgesetz 160
2.3.2. Die institutionelle Ordnung der Gesellschaft als notwendige Bedingung für die Entwicklung von Gewissheit über die wahre Bestimmung des Menschenseins 162
2.3.2.1. Äußerliche Rahmen: Bildungspolitik, allgemeine Bildung und gleiche Bildungschance 163
2.3.2.2. Zum Bildungsziel: Gesamtschau bzw. Selbstbestimmung 166
2.3.3. Dominanzverhältnisse unter den Funktionsbereichen in der südkoreanischen Gesellschaft 167
2.3.3.1. Auf der Ebene der persönlichen Lebensführung 168
2.3.3.2. Auf der Ebene der gesamtgesellschaftlichen Ordnung 171
2.3.4. Demokratie und Partizipationsfreundlichkeit in der südkoreanischen Gesellschaft 176
2.4. Kirche im gegenwärtigen Gestaltungsprozess der südkoreanischen Gesellschaft 179
2.4.1. Die Lage der Kirche in Umfragen und Statistiken 179
2.4.2. Theoretische Aspekte 181
2.4.2.1. Soziallehre der römisch-katholischen Kirche 181
2.4.2.2. Sozialethik der protestantischen Kirche in Südkorea – ein theoretischer Aspekt 184
2.4.2.2.1. Die *missverstandene* Zwei-Reiche-Lehre und die konservative Seite 185
2.4.2.2.2. Missio Dei 187
2.4.2.2.3. Minjung Theologie 190
2.4.2.2.4. Das Reich-Gottes-Verständnis der Lausanner Bewegung 194
2.4.3. Kirche in der südkoreanischen Gesellschaft 198
2.4.3.1. Pluralismus und Kirche 198
2.4.3.1.1. Kompatibilität mit dem Pluralismus? 199
2.4.3.1.2. Die Beteiligung verschiedener Religionen am Diskursprozess der politischen Meinungsbildung 202
2.4.3.2. Bildung und Kirche 205
2.4.3.2.1. Zur Diskussion des Bildungsverständnisses innerhalb des Christentums 206
2.4.3.2.2. Kirche in der öffentlichen Bildung 208
2.4.3.2.3. Zur Haltung gegenüber der aktuellen Bildungslage der Gesellschaft 210
2.4.3.3. Die Kirche in der von der Ökonomie dominierten Gesellschaft 211
2.4.3.3.1. Zur Haltung gegen die Dominanz der Ökonomie 212
2.4.3.3.2. Das Problem der von der Ökonomie dominierten Kirche 214
2.4.3.3.3. Die Kirche in der von der Ökonomie dominierten Gesellschaft 218

2.4.3.4. Kirche und Demokratie 219
3. Zusammenfassung und Vorschläge 224
Literaturverzeichnis 231

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Statistik der protestantischen Missionare nach Nationalität und Denomination 128
Tabelle 2: Exportwachstumsraten 1965 – 1979 …….. 143
Tabelle 3: Anzahl der protestantischen Denominationen (1910– 94) ……..151
Tabelle 4: Veränderung der Anzahl der Christen in Südkorea (1985-2005) ……....178
Tabelle 5 Die Anzahl der religiösen Privatschulen im Jahr 2011 ……207

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Interaktionsordnungen ……..83
Abb. 2: Interferenz aller Funktionsbereiche in Gesellschaft …….88
Abb. 3: Fundierungsverhältnis bis zum Ende der japanischen Besatzung 1945 …… 125
Abb. 4: Fundierungsverhältnis im zweiten Schritt ……..…….132
Abb. 5: Fundierungsverhältnis in der Zeit der Diktaturen ……...139

0 Einleitung

In der vor1iegenden Untersuchung geht es um die Stellung und Verantwortung der Kirche in der südkoreanischen Gesellschaft. Dabei handelt es sich um das Verhältnis zwischen Evangelium und der Gesellschaftsordnung, genauer gesagt um die Frage, wie sich das Evangelium der Freiheit und die dadurch geschaffene Kirche zu der Gesellschaftsordnung, die als System von Regeln für die Wahl von Aktionen und Reaktionen in Interaktionssituationen den handelnden Einzelnen Kriterien für ihre Wahl anbietet, in Südkorea zueinander verhielten, verhalten und verhalten sollen. Bei diesem Verhältnis geht es um die Wahrheit des Evangeliums, welches das Freisein des Menschen nicht nur verheißt, sondern auch schafft, indem es die uns in Folge des Verführtseins durch die Macht des Trugs (Gen 3) zugrundeliegende Verkennung von Ursprung, Wesen und Bestimmung der Menschheit erleuchtend durchstößt.[1] Der Inhalt dieses Evangeliums lautet, dass das ewige Schöpferwort Gottes in Jesus unser Wesen angenommen hat und es in ihm unter uns leibhaft so präsent ist, dass es nicht nur „den Grund der Sünde, das ist: die ihr zugrundeliegende Verkennung von Ursprung, Wesen und Bestimmung der Menschheit im heilzielstrebigen Wesen, Wollen und Wirken des Schöpfers, erleuchtend durchstößt“, sondern auch die Folge der Sünde, den ewigen Tod, erlösend überwindet.[2] Er steuert als Gewissheit über das Letztziel, mit dessen Erreichung uns das Ganze des Lebens jeweils zu stehen und zu fallen scheint, das freie Wählen von Verhaltensweisen der Person der Christen in den ganzen Lebenssituationen, indem es auch Vorzüglichkeitskriterien beeinflusst. Der Gläubige orientiert also sein Handeln an seiner Ursprungsgewissheit, die zugleich die Gewissheit über das Ziel (die Bestimmung) seines Dasein ist.[3] Freilich gehört zu dieser Orientierung eines Handelns an der Ursprungsgewissheit die Verantwortung vor Gott und zugleich vor dem Nächsten in Bezug auf seine Wahlentscheidungen.

Für das verantwortliche Wählen der Handlungen der Christen in seinen konkreten Lebenssituationen als ein handelndes personales Individuum ist aber jene Ursprungsgewissheit allein nicht genügend. Vielmehr ist es dafür unbedingt notwendig, die Realität, Komplexität und Kontinenz der jeweiligen besonderen Entscheidungssituationen angemessen wahrzunehmen und zu verstehen. Natürlich ist das Subjekt des Wahrnehmens und Verstehens das personale Individuum, das mithilfe der mit bestimmten Gewissheiten vorausgesetzten

[1] Siehe Kap. 2.1.1.
[2] Herms 2010, 96.
[3] Zur Gewissheit siehe Kap. 1.2.1.1.

Vorzüglichkeitskriterien aus Möglichkeiten seines Selbstseins selbst zu wählen imstande ist. Diese Gewissheiten der personalen Individuen werden durch die über die Aktivitäten der Selbstbestimmung aufgebauten Erfahrungen schrittweise konkretisiert.[4] Dabei ist es aufgrund der Verschiedenheit der konkreten Lebensgegenwart je nach den personalen Individuen und der höheren Komplexität ihrer Umwelt unumgänglich bzw. notwendig, jene Gewissheiten, die als Gewissheiten des Christenglaubens einen allen Gläubigen gemeinsamen Inhalt haben, dennoch auf Seiten des Einzelnen zu individualisieren. Das ist vergleichbar mit der Möglichkeit zahlreicher Kombinationen mit gleichen Nummern. Das gilt auch für die Ursprungsgewissheit eines Gläubigen: In den Inhalten der Ursprungsgewissheit der Christen könnte es keine größeren theologischen Unterschiede geben. Aber jeder Gläubige hat seine eigenen Erlebnisse mit der Erwählung und Zuwendung Gottes, die unverfügbar ist, und muss mithilfe der so entstandenen Gewissheit - und zwar der individualisierten Gewissheit - in seinen konkreten Lebenssituationen die beste Handlungsmöglichkeit erkennen und wählen. Die einzelnen Gläubigen sind also das Subjekt des Wählens. Damit müssen sie die Verantwortung für die Resultate ihres Wählens vor Gott und ihren Nachbarn tragen. Sie haben ihr Leben in einer eigenen Daseinsgewissheit und einer von innen heraus motivierten und gesteuerten Eigenverantwortung zu führen und dabei zugleich die Verhältnisse ihrer Gesellschaft mitzugestalten.[5]

Und es ist die Aufgabe der Kirche, bei diesen Entscheidungslagen sowohl die Gläubigen als auch die Ungläubigen zu unterstützen, indem sie durch die Interpretation ihrer konkreten geschichtlichen Handlungsgegenwart im Lichte der christlichen Gewissheit über Natur, Ursprung und Bestimmung des Menschseins Hilfe leisten. Das ist eine Art und Weise, in der die Kirche der Welt dient und zugleich an den Gestaltungsprozessen der Gesellschaft teilnimmt. Die protestantische Kirche Südkoreas ist sich dessen bewusst und versucht immer öffentlich ihre Meinung zu politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Fragen zu äußern. Aber sie äußert unterschiedliche Meinungen und ihre Inhalte sind sehr oft uneinheitlich und sogar widersprüchlich.[6] Wenn man von ihren Aussagen christliche Wörter wie z. B. „Herr“, „Liebe“, „Christus“, „Kreuz“, „Mission“ entfernt, dann ist es sogar unmöglich zu erkennen, dass es sich um Stellungnahmen der Kirche handelt. Vielmehr sehen sie manchmal wie Aussagen von Parteimitgliedern oder Alltagsmenschen aus.

---

[4] Vgl. E. Herms 2017, 177.
[5] Vgl. Kap. 1.3.3.
[6] Z. B. die Ansicht zu politischen Fragen auf der konservativen und progressiven Seite. Ihre unterschiedlichen Stimmen werden ohne Filterung und vorausgehende Abstimmung innerhalb der Kirche veröffentlicht.

Dieses Problem ist in den Stellungnahmen der Kirche entstanden durch die Spaltungen der protestantischen Kirche Südkoreas hinsichtlich der Denominationen, der Theologie, der politischen Ansichten und des Machtkampfs und durch den dadurch entstandenen Mangel der Führungsinstanz innerhalb der protestantischen Kirche Südkoreas.

Ein ideales Vorbild für die südkoreanische protestantische Kirche hinsichtlich dieses Problems der öffentlichen Äußerung der Kirche kann die Praxis der „Denkschriften" der EKD (Evangelischen Kirche in Deutschland)[7] sein, mit denen die EKD in der Öffentlichkeit zu Grundfragen der politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Lage Stellung nimmt, und ihr System, das ein gesamtkirchliches Verständnis zu repräsentieren vermochte - was zwar für die protestantische Kirche Südkoreas zurzeit unmöglich zu sein scheint, aber nicht unbedingt so sein müsste. Wie in der protestantischen Kirche Südkoreas gibt es unter dem Dach der EKD verschiedene theologische und konfessionelle Standpunkte.[8] Trotzdem vermag die EKD sowohl durch ihre Kompromissfähigkeit als auch die politische Kraft, die Öffentlichkeit über die gegenwärtige Realität, die verschiedenen Standpunkte und die anstehenden Probleme zu informieren und es so den Lesern zu ermöglichen, ihre Meinung zu bilden oder ihre Einstellungen zu überprüfen. Weiterhin bleibt sie nicht bei der Analyse stehen, sondern schlägt eigene „Näherungslösungen" vor, die durch Kompromisse erlangt wurden und ein Ergebnis der Bemühungen um das christliche Verhalten und Handeln in Bezug auf die gesellschaftliche

[7] Zu Denkschriften der EKD vgl. Schreiner, Peter 2018; Jeong, Chong-Hun 1995; Webseite der EKD: https://www.ekd.de/Kammern-10782.htm

[8] Die EKD wurde 1946 gegründet und ist der Zusammenschluss der 20 lutherischen, reformierten sowie unierten Landeskirchen in der Bundesrepublik, die sich durch ihre theologische Akzentsetzung voneinander unterscheiden. Ihre Unterschiede sind besonders in den jeweiligen Gottesdienstformen erkennbar. „Der Wunsch der Landeskirchen, mit einer Stimme sprechen zu können und das Gemeinschaftsbewusstsein zu vertiefen, spiegelte sich bereits in früheren Versuchen wider, einen Dachverband zu gründen. Eine institutionalisierte Zusammenarbeit scheiterte jedoch auf Dauer wegen konfessioneller Differenzen oder politischer Gegebenheiten in Deutschland. Erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs gelang mit der Gründung der EKD ein solcher Zusammenschluss der Landeskirchen. Gemäß ihrer 1948 in Kraft getretenen Verfassung versteht sich die EKD jedoch ausdrücklich nicht als zentral verwaltete Nationalkirche, sondern als ein Bündnis eigenständiger und konfessionsverschiedener Kirchen. Trotz ihres unterschiedlichen Bekenntnisstandes haben alle Gliedkirchen heute uneingeschränkte "Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft"; das heißt eine vollständige Kirchengemeinschaft, durch die die Mitglieder einer bestimmten Landeskirche in allen anderen Kirchen innerhalb der EKD am Abendmahl teilnehmen dürfen. Auf Bundesebene unterstützt die EKD die Landeskirchen bei der Erfüllung ihrer Aufgaben. Sie fördert Aktivitäten, die für die gesamte evangelische Kirche von Relevanz sind, wie zum Beispiel Diakonie, Mission, Bildung sowie die Zusammenarbeit mit anderen Kirchen. Zudem nimmt die EKD öffentlich Stellung zu gesellschaftlichen Debatten." Tobias Glenz, https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/so-funktioniert-die-evangelische-kirche-in-deutschland
Es gibt 3 leitende Organe der EKD, die Kirchenkonferenz, den Rat und die Synode. Dazu kommen die Kammern der EKD, die gewissermaßen als evangelische Denkfabriken die drei leitenden Organe der EKD beraten und Denkschriften verfassen. Vgl. Webseite der EKD: https://www.ekd.de/Kammern-EKD-14095.htm

Situation ist.[9] Denkschriften sind das Ergebnis der „Kammern“ oder der vom Rat der EKD für bestimmte Aufgaben eingesetzten Kommissionen. „Sie argumentieren im Genus wissenschaftlicher, nicht pastoraler Rede und gehen auf Gründe und Gegengründe für politische Forderungen ausführlich ein.“[10] Das daraus entstandene Ergebnis hat den Vorgang der Zustimmung des Rates zu durchlaufen.

Zurzeit scheint es mir unmöglich, für die protestantische Kirche Südkoreas einen Dachverband wie die EKD zu gründen, weil die innere Spaltung immer noch verstärkt wird: Bis Anfang der 2010er Jahre spielte anfangs der Christliche Rat von Korea (CCK) die Rolle eines Dachverbandes der konservativen Seite des Protestantismus,[11] während National Council of Churches in Korea (NCCK) auf der progressiven Seite diese Rolle spielte. Aber seit 2012 sind aus dem CCK die meisten großen Denominationen ausgetreten und einige unter ihnen haben neue Organisationen wie z. B. die Gemeinschaft der Kirchen in Korea (CCIK) gegründet. Aber auf der Ebene der Denominationen wäre die Zusammenarbeit zur Erstellung von Dokumenten über die sozialen Probleme, ähnlich den Denkschriften der EKD, möglich. Denn der 8. Punkt, „die gesellschaftliche Verantwortung der Christen“, der Gemeinsamen Glaubenserklärung der

---

[9] „Angesichts der verschiedenen theologischen und konfessionellen Standpunkte in der EKD ist es sehr erstaunlich, daß die EKD in ihren Denkschriften ein gesamtkirchliches Verständnis zu repräsentieren vermochte und in der Öffentlichkeit Stellung nahm. Das zeigt m.E. sowohl die Kompromißfähigkeit als auch die politische Kraft der EKD. Die Denkschriften versuchen die Öffentlichkeit (die gesamte, nicht nur die der evangelischen Christen) über die gegenwärtige objektive Situation, die verschiedenen Standpunkte und die anstehenden Probleme zu informieren. Sie helfen dadurch den Lesern, ihre Meinung zu bilden oder ihre Einstellung zu überprüfen. Sie vernachlässigen die Vorgeschichte nicht, in der die betreffenden Probleme in der Öffentlichkeit und auf der kirchlichen Ebene vorher behandelt worden waren, sie erörtern die Argumente der verschiedenen und sogar gegensätzlichen Standpunkte, und sie konfrontieren die Diskussion, die stattgefunden hat, mit den Tatsachen. Ohne die eigentliche Rolle der Politiker bezüglich der Problemlösung zu beeinträchtigen, schlagen sie eigene Näherungslösungen vor. Sie geben ihre Vorschläge trotz der gegensätzlichen Standpunkte nicht auf. Ihre Näherungslösungen erweisen sich als das Nächstbeste, das sie in Anbetracht der Konfliktträchtigkeit der unterschiedlichen Positionen vorschlagen können. Hätten sie die Denkweise des Entweder-Oder gehabt, so hätten sie die ökumenische Einheit und Zusammenarbeit der Kirchen zerbrochen. Wären sie umgekehrt aus Furcht vor kirchlicher Spaltung einfach in der Denkweise des Sowohl-Als-Auch geblieben und hätten keine Näherungslösungen vorgeschlagen, so wären sie zu einem faulen Kompromiß oder zur Abschiebung der Verantwortung gelangt. Die Näherungslösungen sind ein Ausdruck des ernsthaften Kompromisses. Ohne Kompromiß gäbe es hier nur Streit und Konflikt, es könnte keine offizielle Stellungnahme der Kirche geben. Dann wäre die Kirche aber von der Gesellschaft isoliert und hätte keinen Einfluß mehr auf diese. Die Näherungslösungen, die durch Kompromiß erlangt wurden, sind daher ein Ergebnis der Bemühung um das christliche Verhalten und Handeln in Bezug auf die gesellschaftliche Situation. Die Denkschriften respektieren durch ihre Näherungslösungen die mögliche Kritik aller Seiten, obgleich nicht alle Seiten völlig zufriedengestellt werden. Damit lassen sie die Öffentlichkeit einen konkreten Schritt vorwärts tun. Die Näherungslösungen zeugen für die Weisheit der Denkschriften.“ Jeong, Chong-Hun 1995, 185 – 186.

[10] Schreiner, Peter 2018, 2.

[11] Der Christenrat von Korea (CCK) ist eine konservative Organisation der protestantischen Kirchen in Südkorea und Mitglied der Weltweiten Evangelischen Allianz. Sie ist eine der Allianzen von Kirchen in Südkorea. Bis Anfang der 2010er Jahre bestand der CCK aus 69 Denominationen und 20 christlichen Organisationen, die zusammen mehr als 90% der Protestanten Südkoreas repräsentierten. Der CCK wurde 1989 von Pastoren und Vertretern aus verschiedenen christlichen Konfessionen etabliert, um für die irdische Mission gemeinsam zu arbeiten und zu forschen, während die Individualität ihrer Mitglieder erhalten blieb.

CCK, dem alle ehemalige Mitglieder der CCK, also fast alle Teile der konservativen Seite und dadurch fast alle Teile des südkoreanischen Protestantismus, zugestimmt haben, betont sowohl die individuelle als auch soziale Verantwortung der Christen: „Wir müssen an dem Interesse Gottes teilnehmen, die Gerechtigkeit und Versöhnung in der ganzen menschlichen Gesellschaft zu realisieren und den Menschen aus allen Unterdrückungen zu befreien. … Wir erkennen an, dass wir mit unserer Annahme, dass sich die Mission und die Teilnahme an der Gesellschaft widersprechen, falsch gelegen haben.“ [12] Der National Council of Churches in Korea (NCCK) [13] hat auch zum Teil die Ziele und Funktionen der Verfassung [14] sowie die Verantwortung der Kirche und Gläubigen für die Gesellschaft geregelt.

Damit wird deutlich, dass ein grober Konsens über die Verantwortung der Kirche für die Gesellschaft in der protestantischen Kirche Südkoreas vorhanden ist. Und bei der zunehmenden Komplexität politischer und gesellschaftlicher Probleme kann sich die Kirche mit Aussicht auf Gehör und Wirkung zu Wort melden. Das ist allerdings nur dann möglich „wenn die Situation zuvor sorgfältig analysiert wird, die in der öffentlichen Diskussion vorgebrachten Argumente aufgenommen und verarbeitet werden und in den Text einfließen.“[15]

Wenn diese zwei Aussagen korrekt sind, dann kommt es nur auf die Art und Weise an, wie ein Komitee für die Erstellung der Stellungnahme der protestantischen Kirche Südkoreas über die sozialen Probleme aus Wissenschaftlern der theologischen Seminare und der relevanten Fakultäten organisiert werden können. Dafür braucht es sowohl die Kompromissfähigkeit als auch die politische Kraft der Ausführenden. Der Weg wird steil und dornig sein, aber ihn zu gehen ist unbedingt notwendig. In der Hoffnung, dass eine solche Zusammenarbeit in der protestantische Kirche Südkoreas möglich wird und diese Arbeit dabei ein wenig beitragen

---

[12] Vgl., Homepage der CCK: http://www.cck.or.kr

[13] Der ökumenische Rat der Kirche in Korea (National Council of Churches in Korea, NCCK) wurde 1924 unter dem Dach des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) mit den Zielen gegründet, dass die Kirchen bei der Verkündigung des Evangeliums zusammenarbeiten und sich mit den gegenwärtig 9 Denominationen (Presbyterianische Jesuskirche, Methodisten, Ev. Presbyterianer, Heiligungskirche, Evangeliumskirche, Anglican Church of Korea, Heilsarmee, Orthodoxe Kirche, Ev. Assembly of God) zusammenschließen. Der NCCK repräsentiert die progressive Seite der südkoreanischen Kirchen. Die Presbyterianische Jesus-Kirche und die Ev. Assembly of God in Korea waren auch im CCK vertreten. Sie hatten also Doppelmitgliedschaften, aber traten aus der CCK Anfang der 2010er Jahre aus.

[14] „II. Ziele und Funktionen

Abs. 4. Wir führen die koreanische Kirche und die Gläubigen dazu, die Mission von Licht und Salz zu erfüllen, um die Menschenwürde und eine Gesellschaft zu erreichen, in der Gottes Liebe, Frieden und Gerechtigkeit verwirklicht werden.

Abs. 5. Wir führen die koreanische Kirche und die Heiligen dazu, der koreanischen Gesellschaft und der Kirche zu dienen und der Nation und der Welt für die Wiederherstellung der wahren Menschheit durch die Liebe Jesu Christi zu dienen.“ Die Verfassung der NCCK.

[15] Ebd. 2.

kann, ist diese Arbeit verfasst worden.

0.1 Problemstellung

Der Hinweis von Eilert Herms, dass die Attraktivität, Plausibilität und Glaubwürdigkeit des Christentums stets in der erfahrbaren Lebensdienlichkeit des gesellschaftsgestaltenden Handels der Christen begründet waren, einem Handeln, das seine zuverlässige Kraft und heilsame Richtung aus der Gewissheit des Glaubens über die Bestimmung der menschlichen Existenz coram deo gewinnt [Herms 1995, XXVII], legt Probleme des südkoreanischen Protestantismus offen, der eben diese Qualitäten in der Öffentlichkeit verloren hat.

Das größte Problem des südkoreanischen Protestantismus ist, dass er durch seine Handlungen in der Gesellschaft den erforderlichen Grad an Vertrauenswürdigkeit nicht erlangt hat, so dass er in der südkoreanischen Bevölkerung nicht mehr als eine attraktive, plausible und glaubwürdige Religion angesehen wird. Diesen Vertrauensschwund bei der südkoreanischen Bevölkerung in Bezug auf die protestantische Kirche zeigt eine im Dezember 2010 durchgeführte Umfrage sehr deutlich. Die protestantische Religion wird als die am wenigsten vertrauenswürdige Religion unter den großen Religionen Südkoreas angesehen.[16] Die protestantische Kirche wurde nur von 20 Prozent der Bevölkerung als die glaubwürdigste religiöse Gemeinschaft in Südkorea bezeichnet, nach dem Katholizismus mit 41 Prozent und dem Buddhismus mit 33 Prozent. Am schlimmsten in dieser Umfrage ist der Umstand, dass die protestantische Kirche nur von 8,2 Prozent der Bevölkerung, die keiner Religionsgruppe angehört, als vertrauenswürdig bezeichnet wurde.[17]

Dem entspricht als zweites Problem, dass der südkoreanische Protestantismus die Lebensdienlichkeit seines an der Gesellschaftsgestaltung teilnehmenden Handelns, und zwar hauptsächlich des politischen Handelns, für die Bevölkerung nicht erfahrbar machen kann. Es ist nicht zu leugnen, dass das Interesse der protestantischen Kirche Südkoreas bis jetzt nicht auf die Gesellschaft ziehlt, sondern auf die Frömmigkeit und Missionierung der Einzelnen, ihre Gemeinschaft in der Gemeinde und das Wachstum der eigenen Gemeinde.[18] Diese Tendenz löste auf der einen Seite das wunderbare Wachstum der Zahl der protestantischen Gläubigen

---

[16] Christian Ethics Movement of Korea 2010, Umfrage über die soziale Zuverlässigkeit der koreanischen Kirche im Jahr 2010, Seoul, 42; Vgl. Evers, Georg, Die Rolle der Religionen in der südkoreanischen Gesellschaft: Verschärfte Spannungen zwischen Nord- und Südkorea, Länderbericht, Forum Weltkirche (2/2011): 8-13.

[17] Christian Ethics Movement of Korea, 34-35.

[18] Vgl. Cho, Seongdon, Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung in der presbyterianischen Kirche in Korea, Dissertation, Marburg 2002, 30, in: http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2002/0406/pdf/z2002-0406.pdf

aus,[19] wobei das sog. *Mega-Church*-Phänomen[20] und als Nebenwirkung auch Spaltungen[21] auftraten, ist aber auf der anderen Seite für die Isolierung der protestantischen Kirche von der gesellschaftlichen Entwicklung[22] und ihren unabsichtlichen „Ausstieg“[23] aus dem Prozess gesellschaftlicher Gestaltung verantwortlich, in dem sie einst eine führende Rolle gespielt hat[24].

---

[19] Innerhalb kurzer Zeit wuchs die Zahl der Protestanten in Korea rasch. Es war im Jahr 1879 als ein Koreaner, der eigentlich in Korea wohnte, als Protestant in China und nicht in Korea erstmal getauft wurde. (The Institute of Korean Church History, A History of Korean Church I, The Christian Literature Press 1989, 144) In 30 Jahren stieg die Zahl der koreanischen Protestanten auf 120,000 an (H.G. Underwood, The Call of Korea, New York, Fleming H. Revell, 1908, 146-148. Vgl. Min, Kyung-Bae, Die koreanische Kirchengeschichte. Der koreanische christliche Verlag Seoul 1991, 263), im Jahr 1940 auf 400,000 (Korea National Statistical Office, “Statistik vor der Befreiung, Religion” http://www.kosis.kr/) und im Jahr 2005 auf 8,600,000 (Korea National Statistical Office, “2005 Population and Housing Census Report” http://www.kosis.kr/). Sie erreicht fast 20% der Gesamtbevölkerung. Aus diesem Grund wurde Südkorea als das am meisten christianisierte Land in der nicht-westlichen Welt bezeichnet. (Martin E. Marty, Forward, Everett N. Hunt Jr., Protestant Pioneers in Korea, Maryknoll, Ney York: Orbis Books 1980, 9-11)

[20] Megachurch nennt sich in Südkorea eine Gemeinde, zu der mehr als 10.000 Mitglieder gehören. In Südkorea gibt es mehr als 15 Megachurches. Ein Beispiel ist die „Yoido Full Gospel Church“, die im Jahr 1993 als die größte Einzelgemeinde der Welt ins Guinnessbuch der Rekorde aufgenommen wurde. Heute wird die Zahl ihrer Mitglieder von der Kirchengemeinde selbst mit mehr als 750,000 angegeben.

[21] Das außerordentliche Wachstum war von einem negativen Aspekt, nämlich dem der Spaltung, begleitet. Nach Angaben des Ministry of Culture, Sports and Tourism Südkoreas aus dem Jahr 2008 beträgt die Zahl der offiziellen protestantischen Denominationen 124 bzw. über 290, wenn man die Zahl der unbestätigten Gruppen auch mitrechnet. (Ministry of Culture, Sports and Tourism, die gegenwärtige Religionslage Südkoreas im Jahr 2008, in: http://www.mcst.go.kr/web/dataCourt/statisticsData/statisticsView.jsp) Diese ungeheuer große Zahl ist das Ergebnis der wiederholten Spaltung des Protestantismus. Als Ursachen der Spaltung gelten die Geschichte, die Missionsstrategie der Missionare, die Abhängigkeit des koreanischen Protestantismus von der ausländischen Kirche und die Mangelhaftigkeit der theologischen Disziplin.

[22] Eine Umfrage im Jahre 2003 brachte an den Tag, dass 70 Prozent der südkoreanischen Bevölkerung die protestantische Gemeinschaft für die selbstsüchtigste Gemeinschaft hielt. (Institute of Theological Studies in Academy of Hanschin Univeristy 2003, Der koreanische Protestantismus und die soziale und kulturelle Veränderungen Koreas in der Neuzeit und Moderne, Seoul)

[23] Herms 1991, Vorwort 27.

[24] Vgl. „Im Wandel der koreanischen Geschichte nahm die Kirche auf diese Weise verschiedene positive Rollen ein, indem sie die Errungenschaften europäischer Kultur, wie Menschenrechte oder Demokratie vorstellte und einführte, zupackende Denkweisen, wie das Wohlstandsevangelium (Prosperity Gospel) betonte, sowie ein gutes gesellschaftliches Miteinander förderte.“ (Kim Heung-Gyu, Christliche Missionsarbeit in Korea und ihre Perspektiven: eine kritische Reflexion, Vortrag in der 9. Deutsch-Koreanischen Kirchenkonsultation in Wittenberg, 2, in: http://www.ekd.de/download/2011_korea_kim_heung_gyu_missionsgeschichte.pdf); „In Europa gilt das Christentum als Auslaufmodell, in Südkorea dagegen als Vehikel für Fortschritt und Motor der Modernisierung. Wer die Moderne nicht verpassen will oder auch nur das Image des Modernseins sucht, der wird Mitglied in einer großen christlichen Gemeinde. Vor allem die protestantischen Gemeinden, dies sind in Korea primär Presbyterianer und Methodisten, wetteifern mit modernen Werbe- und Marketingtechniken um neue Mitglieder. Dadurch sind sie für die traditionellen Religionen Koreas, wie den Buddhismus und Schamanismus, oder auch für den Konfuzianismus zur ernsthaften Konkurrenz geworden, durch ihre Techniken und Strategien aber zugleich auch Vorbild.“ (Wippermann, Carsten, Die gesellschaftliche Rolle der christlichen Kirchen in Südkorea, in: In: Korea Forum (KoFo) IX (1999), Nr. 1, 21-24, 21); „Seit 1961 wurde Südkorea von ehemaligen Militärs regiert, die ihre wirtschaftlichen Ziele mit einer Politik der eisernen Faust durchsetzten. Jede politische Opposition wurde rücksichtslos unterdrückt. In dieser Situation entwickelten sich die katholische Kirche und einige sozialreformerische protestantische Denominationen zu bedeutsamen Akteuren in der Demokratiebewegung. Ihre Unterstützung reichte vom persönlichen Engagement führender Kirchenvertreter und Organisationen bis zur Konzeption der Minjungtheologie, einer südkoreanischen Variante der Befreiungstheologie, mit der zahlreiche koreanische Christen für die Mitarbeit in der Opposition mobilisiert wurden. Eines ihrer wichtigsten Ziele, die Demokratisierung der politischen Institutionen, erreichte die Bewegung 1987, als über den Druck der Straße entscheidende Verfassungsänderungen in Südkorea durchgesetzt wurden.“ (Kern, Thomas, Das

Aus der kritischen Reflexion über diese Lage gibt es sogar von der konservativen Seite her immer lautere Stimmen, die die protestantische Kirche zur Verantwortung für die Gesellschaft auffordert und die politische Aktivität der protestantischen Organisationen aktiver und sichtbarer machen will.[25] Dieser Weg wird aber als schwierig angesehen und ruft starke Gegenreaktionen hervor, weil die meisten führenden Pastoren an einem praxisleitenden Wirklichkeitsverständnis orientiert sind, welches die Realität, Komplexität und Kontingenz der gegenwärtigen südkoreanischen Gesellschaft nicht angemessen wahrnehmen kann, z.B. die Entscheidung über einen Kampf gegen den Kommunismus oder über die Erwählung eines Kandidaten, der ein Mitglied der protestantischen Gemeinde ist, als eines Zieles des politischen Handelns der Kirche.

Das dritte Problem ist die Engführung des Theologieverständnisses, in der die Theologie bloß als Pflege von überkommenen Inhalten bzw. als Instrument für Erhaltung und Wachstum der Gemeinde verstanden wird.[26] Um die Lebensdienlichkeit des politischen Handelns der Kirche in der Erfahrung nachzuweisen, bedarf es einer leistungsfähigen Theologie, die dadurch empirische Wahrnehmungsfähigkeit sowie geschichtliche Verstehensmöglichkeiten, Lernfähigkeit und Kritikbereitschaft begründet, dass sie das Wirklichkeitsverständnis des Glaubens in handlungsorientierender Detalliertheit und Genauigkeit gedanklich entfaltet und vergegenwärtigt [Herms 2006, 305], denn nur eine solche Theologie kann als umfassende Lebens- und Praxisorientierung des Glaubens und der Kirche funktionieren.

Die oben genannten drei Probleme sind durch kausale Mechanismen miteinander verbunden. Weil der südkoreanische Protestantismus keine leistungsfähige politische Theologie entwickelt hat, anhand deren er sich über die dynamischen Strukturen und Tendenzen der sozialgeschichtlichen Gegenwartslage Südkoreas angemessen orientiert und die seine in dieser Lage eingeschlossenen Aufgaben und Wirkungsmöglichkeiten erfassen hilft [Vgl. Herms 1995, 301], ist es für ihn unmöglich, die Lebensdienlichkeit bzw. Notwendigkeit seines politischen

---

„andere“ Wachstumswunder. Protestantische Kirchen in Südkorea, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 30, Heft 5, Oktober 2001, 341–361, 348)

[25] Protestanten Südkoreas können in drei Gruppe eingeteilt werden: Konservative, moderate Konservative und Progressive. Die Gruppe der Konservativen ist dabei - nach einer Umfrage im Jahr 2008 - mit rund 89,0 Prozent die stärkste Gruppe innerhalb der Protestanten, die Gruppen der moderate Konservativen und der Progressiven betragen jeweils 8,5 % und 2,5 %. (Kang In-Chul, „Die Aufgabe der südkoreanischen Gesellschaft und des südkoreanischen Christentums: eine religionssoziologische Analyse der politischen Teilnahme der südkoreanischen Kirche“, NCC Mission Training Symposium, 24.07.2008, 18–19).

[26] Es sind nicht nur Laien, sondern auch Pastoren, die die Theologie für nutzlos halten. Für sie ist die Bibel die einzige Autorität. Sie legen jedoch die Bibel nach ihrem eigenen Maßstab, ihrer eigenen Grammatik und ihrem eigenen Geschmack aus. Jeder baut auf der Grundlage seiner willkürlichen Bibelexegese seine eigene Theologie auf, die gar nicht systematisiert ist und die manchmal sogar häretisch ist. Das bedeutet, die Theologie hat ihre Funktion schon völlig verloren.

Handelns in der Gesellschaft nachzuweisen.

Diese falsch orientierte politische Praxis rief schließlich den Vertrauensschwund der protestantischen Kirche bei der Bevölkerung und zugleich Konflikte mit ihr hervor. In diesem Sinne liegt der Kern der Probleme des südkoreanischen Protestantismus in der Unfähigkeit der Theologie, seine politische Praxis angemessen zu orientieren.

0.2 Forschungsstand

Hier werden die jüngsten und repräsentativsten Forschungen vorgestellt.

Jo, Yong-Hun hat in seinem Artikel „On the Political Activities of the Protestant Churches and the Separation of Church and State" [27] behauptet, dass die politischen Aktivitäten der protestantischen Kirchen in Südkorea Konflikte sowohl unter Christen, als auch zwischen Christentum und anderen Religionen verursacht haben. Historische Erfahrungen zeigen uns seiner Meinung nach, dass die Trennung von Staat und Kirche die politische und religiöse Freiheit effektiv garantiert. Ihre wichtigsten sozial-ethischen Implikationen sind die Säkularität des Staates und Notwendigkeit zur Erhaltung der Unabhängigkeit zwischen dem öffentlichen Dienst und der persönlichen religiösen Überzeugung seiner Amtswalter. Die evangelischen Kirchen Südkoreas haben jedoch ihre Bedeutung in der Vergangenheit durch die Schließung ihrer Augen gegen Diktatur und in der Gegenwart durch das Streben, politische Macht zu erlangen, verzerrt. Um diesen Missstand zu beseitigen, müssen die evangelischen Kirchen die christliche politische Ethik entdecken, die auf der Lehre von der Trennung zwischen Kirche und Staat basiert. Sie müssen ihre Identität als Gemeinschaft der Anbetung bekräftigen und ihre Motivation der politischen Aktivitäten kritisch prüfen, ob sie ihren eigennützigen Interessen oder dem öffentlichen Interesse dienen. Am Schluss seines Artikels hat Jo von der evangelischen Kirche gefordert, öffentliche politische Aktivitäten zu unterlassen und die kreative und ethische Spannung gegen den Staat aufrechtzuerhalten.

Die Dissertation von *Choi, Hyun-Beom* „Die Politische Ethik der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert: Karl Barth, Barmen und die koreanische evangelische Kirche" [28] beschäftigt sich mit Karl Barths Ethik und mit der Minjung[29]-Theologie in Südkorea. Die politische Ethik Südkoreas erinnert an die Trennung von Staat und Kirche, weil die

---

[27] Jo, Yong-Hun, On the Political Activities of the Protestant Churches and the Separation of Church and State, in: Korean Journal of Christian Studies Vol. 65 305-326, Korean Association of Christian Studies 2009.

[28] Choi, Hyun-Beom, Die Politische Ethik der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert: Karl Barth, Barmen und die koreanische evangelische Kirche, LIT Verlag Münster 2003.

[29] Minjung kann man auf Deutsch als „Volksmasse" übersetzen.

Gleichgültigkeit oder Neutralität gegen die Politik seit längerer Zeit von den Gläubigen als erste Tugend betrachtet wird und die Entwicklung der Welt aus diesem Grund den Ungläubigen überlassen worden sei. Die Minjung-Theologie, die eine andere politische Ethik Südkoreas ist, habe jedoch das Evangelium verdreht, weil sie auf Minjung zu viel Gewicht legte, so dass sie Minjung nicht für das Objekt, sondern das Subjekt der Erlösung hält. Der südkoreanische Protestantismus pendelt laut dem Verfasser zwischen der apolitischen Theologie und der „politisierenden" Theologie hin und her. Es ist seine Absicht, einen Ausweg aus diesen Irrwegen der politischen Ethik von Barth und der Barmer Theologischen Erklärung zu finden. Dafür zeichnet er zuerst die politische Ethik von Barth und der Barmer Theologischen Erklärung nach und setzt danach das Analogiemodell, das von Barth entwickelt und christologisch begründet ist, als kritischen Maßstab ein, um mit dessen Hilfe die politische Ethik Südkoreas, insbesondere die Minjung-Theologie, zu analysieren.

In der Veröffentlichung „Der Glaube, der sich in der Politik entfaltet."[30] von *Jeong, Chong-Hun* wird die politische Aktivität der Kirche mit ihren konkreten Maßnahmen behandelt. Für den Verfasser ist die politische Handlung der Kirche folgendermaßen gerechtfertigt: Die Mission der Kirche ist die umfassende Verkündigung des Evangeliums. Das schließt Gehorsam gegenüber der Führung des Heiligen Geistes und die Notwendigkeit ein, auch über der sozialen Struktur als einem wesentlichen Aspekt des Lebens zu wachen. Jeong schlägt dem südkoreanischen Protestantismus als die Weise seines politischen Handelns vor, den Standpunkt der Kirche zu Fragen der sozialen Gestaltung in derselben Weise öffentlich zu erklären, wie die deutsche Evangelische Kirche dies durch Denkschriften tut. Offen bleibt die Frage, ob sie dazu imstande ist und was sie datzu befähigen würde.

Lee, Jang-Hyung hat in seinem Artikel „Die Methodik der politischen Teilnahme des Christentums und Reinhold Niebuhrs christian realism" das Phänomen als richtig angesehen, dass die religiöse Äußerung nicht nur im privaten Bereich verbleibt, sondern auch die Öffentlichkeit einschließlich der Politik und allen Sektoren der Gesellschaft beeinflusst. Diese Umfangserweiterung bedeutet für ihn die Erweiterung des Reiches Gottes. Vor diesem Hintergrund hat er untersucht, welche Faktoren und Methoden der politischen Partizipation als wirksam und systematisch betrachtet werden könnten. Es scheint für ihn, dass Ronald J. Sider s Theorien über evangelikale politische Partizipation hilfreiche Erkenntnisse für die koreanische Gesellschaft beinhalten könnten, die unter zunehmenden Kontroversen über die

[30] Jeong, Chong-Hun, Der Glaube, der sich in der Politik entfaltet, The Christian Literature Society of Korea 2004.

politische Teilhabe und Verantwortung herangezogen werden können. Er hat drei Notwendigkeiten genannt: die Gründung einer christlichen politischen Philosophie, das umfassende Verständnis und die Analyse der Gesellschaft und die Basis der politischen Beteiligung auf ausgewogenen menschlichen Beziehungen. Ein besseres Verständnis der menschlichen Gesellschaft erfordere eine umfassende Studie über soziale, wirtschaftliche und politische Systeme. Es empfiehlt sich, diese Gedanken Reinhold Niebuhrs über den realistischen sozialen Ethiker und Aktivist genauer zu betrachten.

Der derzeitige Forschungstand zeigt uns, dass im südkoreanischen Protestantismus bis jetzt keine leistungsfähige politische Theologie vorhanden ist, an der dieser sich über die dynamischen Strukturen und Tendenzen der sozialgeschichtlichen Gegenwartslage Südkoreas angemessen orientieren könnte und die ihm hilft, seine in dieser Lage eingeschlossenen Aufgaben und Wirkungsmöglichkeiten zu erfassen. Eine solche Theologie gilt es zu finden.3

0.3 Leitende Hypothese

Die Kirche, die das Geschöpf des Evangeliums der Freiheit ist, kann einerseits von ihrem Wesen aus davon nicht abweichen, an der Politik teilzunehmen. [Herms 1991, 99] Anderseits wird von der Kirche in der modernen pluralistischen südkoreanischen Gesellschaft gefordert, politisch neutral zu bleiben. Politische Haltungen der verschiedenen Gruppen der südkoreanischen protestantischen Kirche pendeln jeweils zwischen diesen beiden Polen nach ihren jeweiligen Lagen und Bedürfnissen. Aus der Beobachtung außerhalb der Kirche scheint die politische Haltung des südkoreanischen Protestantismus darum manchmal inkonsistent, willkürlich und eigensüchtig gewinnorientiert. Das stärkt das Ablehnungsgefühl in der Bevölkerung gegen die Teilnahme der Kirche an Politik noch mehr und schließlich gegen den Protestantismus selbst. Darum werden Stimmen, die politische Neutralität der Religion fordern, immer lauter. Diese Lage des südkoreanischen Protestantismus warf einige Fragen auf: Sollte der südkoreanische Protestantismus auf die Teilnahme an Politik verzichten, die eine zentrale Rolle bei der Gestaltung der Gesellschaft spielt, um die Glaubwürdigkeit in der Bevölkerung wiederzuerlangen? Ist das nicht Verzicht auf eine wesentliche Funktion der Kirche in der Gesellschaft? Ist es nicht möglich, dass die protestantische Kirche Südkoreas ihre Attraktivität, Plausibilität und Glaubwürdigkeit durch ihr politisches Handeln wiedererlangt? Gibt es eine christliche Ontologie, aus der heraus für die Kirche die Teilnahme an Politik nicht nur wesentlich und verpflichtend ist, sondern die ihre Teilnahme an Politik auch inhaltlich steuern kann und die dadurch die verschiedenen Positionen der protestantischen Kirchen Südkoreas

für die Politik vereinigen kann? In dieser Arbeit will ich versuchen, auf diese Frage mit der Fundamentaltheologie und theologischen Gesellschaftstheorie von Eilert Herms zu antworten.

Hauptthese: Die Kirche, die das Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums der Freiheit ist, hat ihrem Wesen nach an der Politik teilzunehmen und kann dadurch zur Entwicklung der Gesellschaft beitragen. Die Zwei-Reiche-Lehre ist die theologische Reflexion auf das Fundament und das Ziel der Politik von Christen und Kirche und steuert die Politik der Kirche inhaltlich. Für die Orientierung der „angemessenen" politischen Praxis der Kirche ist aber eine Gesellschaftslehre notwendig, die der Theologie einen Zugang zu dem dynamischen Strukturen und Tendenzen der sozialgeschichtlichen Gegenwartslage und die Erfassung der in dieser Lage eingeschlossenen Aufgaben und Wirkungsmöglichkeiten der Kirche verschafft. Der südkoreanische Protestantismus könnte seine verlorengegangene Attraktivität, Plausibilität und Glaubwürdigkeit wiedererlangen, indem er mit dieser neugewonnenen Theorie seine politische Praxis orientiert und kontrolliert.

1 Unterthese 1: *Das Verhältnis der Kirche zur Politik ist theologisch von dem Evangelium her zu bestimmen, das unsere geschöpfliche Freiheit zur Freiheit der Kinder Gottes in der Welt und für die Welt qualifiziert, weil die Kirche Gottes Geschöpf ist und von ihm so schlechthin abhängt, dass sie mit dem Dienst an ihr steht und fällt. [Herms 2011, 1]*
Die Freiheit des Menschen hat verschiedene Dimensionen. Die erste ist sein Umweltverhältnis, bei dem es um die Befriedigung seiner körperlichen und sozialen Bedürfnisse geht. Die andere ist sein Selbstverhältnis: sein Verhältnis nicht nur zu den aktuellen einzelnen Gegebenheiten seines Umweltverhältnisses, sondern zu dem ihm dauernd präsenten Raum von Möglichkeiten seines eigenen persönlichen Daseins, auf dem sich dann weiterhin sein Verhältnis zur Welt aufbaut und darauf dann wiederum sein Verhältnis zur Macht des Ursprungs. Dabei impliziert das menschliche Selbstverhältnis immer das menschliche Weltverhältnis. Und dieses Weltverhältnis impliziert auch immer ein Ursprungsverhältnis. In *formaler* Hinsicht ist das für das Personsein des Menschen grundlegende Selbstverhältnis der Grund des Welt- und Ursprungsverhältnisses. In *inhaltlicher* Hinsicht gilt aber das Umgekehrte: Was ihm inhaltlich über die Macht des Ursprungs gewiss ist, prägt auch den Inhalt seiner Gewissheit über die Welt und über ihn selbst. Zu diesem Inhalt der handlungsleitenden Gewissheiten zählt immer auch die gefühlsmäßige Gewissheit über das Letztziel, mit dessen Erreichung uns das Ganze des Lebens jeweils zu stehen und zu fallen scheint. Darum wird durch Inhalte der Gottesgewissheit

entschieden, welche Bedürfnisse der Mensch überhaupt hat, über ihre Rangfolge und wie er zwischen Zielen und Mitteln unterscheiden kann.[31] Sie entscheidet auch über die Art und Weise, über den Stil und über die Qualität des Freiheitsgebrauchs.

Es ist das Evangelium der Freiheit, das eine solche Qualität menschlichen Freiseins durch das Evidentwerden seiner Wahrheit schafft, „die direkt Gott, die Macht über Ursprung und Ziel aller Dinge, betrifft und besagt, dass deren schaffendes Wesen, Wollen und Wirken, Gnade und Wahrheit ist und dass deshalb Ursprung und Ziel des gesamten Weltgeschehens und allen menschlichen Lebens begründet sind und geborgen in dem unwiderstehlichen und absolut zuverlässigen Gemeinschafts-, Versöhnungs- und Vollendungswillen“ Gottes. [Herms 2011, 5] Dieser Inhalt der Gottesgewissheit wirkt, wie oben erwähnt, zurück auf die Welt- und Selbstgewissheit des Menschen und befreit das geschöpfliche Freisein des Menschen von Fesseln und Lasten, durch die es zuvor gebunden, niedergedrückt und belastet war, und zwar von Fesseln der Sichteinschränkung und Lasten der Blindheit. So qualifiziert das Evangelium die geschöpfliche Freiheit zur Freiheit der Kinder Gottes. Das Evangelium schafft diese Freiheit, indem es die Kirche schafft und erhält. In diesem Sinne ist die Kirche das Instrument des befreienden Wirkens des Evangeliums an allen Menschen und ihrem Zusammenleben. [Vgl. Herms 2011, 1-14]

Unterthese 2: Die christliche Sicht des Politischen und der rechtlichen Ordnung des Gemeinwesens, die im Wirklichkeitsverständnis des Glaubens selbst enthalten ist, wird in der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre begrifflich entfaltet. [Herms 1991, 102ff] Diese Lehre enthält also die theologische Reflexion auf das Fundament und das Ziel der Politik von Christen und Kirche und steuert die Politik der Kirche inhaltlich.

In der Zwei-Reiche-Lehre geht es um die Spannung zwischen dem universalen Wahrheitsanspruch der christlichen Gewissheit für ihren Inhalt und ihres historisch-partikularen und perspektivischen sowie zugleich unverfügbaren Ursprungs. [Herms 1991, 103ff] Sie versteht es, zwei Aussageebenen aufeinander zu beziehen: theologische Aussagen über Gottes Handeln und anthropologische Aussagen über die Existenz des Menschen. Das Handeln und Werk Gottes wird in Bezug gesetzt zur Existenzweise des Menschen und erscheint dabei als dasjenige Handeln Gottes, das in seiner *Universalität* und in seiner auf das Ganze der Wirklichkeit Gerichtetheit in diese Wirklichkeit eingeht, sich in der *Partikularität* und

[31] Diese Unterscheidung besteht auf der Ebene der Handlungsgewissheiten des Menschen.

Besonderheit seiner historischen Wirkungen realisiert, also „auf die besondere geschichtliche Existenz aller einzelnen Personen gerichtet ist und ihr nachgeht“. [Herms 1991, 108]
In den theologischen Aussagen wird zwischen Handlungsweisen Gottes in Schöpfer- und Gnadenhandeln unterschieden. Das Schöpfungshandeln Gottes als dasjenige Handeln, das allen menschlichen Handlungen vorausgeht, indem es die Bedingungen ihrer Möglichkeit überhaupt erst schafft und gewährt, konstituiert das Ganze, d.h. den geschichtlichen Raum, in dem der Mensch existieren und handeln kann. Demgegenüber ist das Gnadenhandeln Gottes dasjenige Handeln, das das Ganze der Wirklichkeit voraussetzt als die Praxissituation endlicher und leibhafter Freiheit. Es betrachtet diese Wirklichkeit als durch den Menschen und sein Tun verfehlt und ungerecht und macht diese durch sein „gnädiges Gericht“ wieder gerecht. [Herms 1991, 109] Der Schöpfer wendet sich seinen Geschöpfen und deren selbst zugezogenen Sünde in besonderer Weise zu, geht ihnen nach und überwindet diese. Diese Besonderheit steht der Allgemeinheit des Schöpferhandelns gegenüber. [Herms 1991, 111] Das dem Menschen vorausgehende Schöpferhandeln zielt auf das jeder einzelnen Menschen und seiner Sünde nachgehende Versöhnungs- bzw. Gnadenhandeln ab, welches wiederum dieses sein vorgängiges Schöpferhandeln voraussetzt und wahrt. [Herms 1991, 109]
Die theologische Pointe dieses Zirkels liegt darin, dass Gott „aufs Ganze [geht, A.H.], indem er ins Einzelne geht; und nur indem er ins Einzelne geht, geht er aufs Ganze“. [Herms 1991, 114] Das hat zweierlei Bedeutung: Zum einen wird das Schöpfungshandeln durch das Erwählungs- bzw. Gnadenhandeln deutlich: Es wird deutlich, dass Gottes Handeln auf Erwählung der Einzelnen zielt, also auf die Zuwendung des Schöpfers zum Besonderen. Der Grund der Schöpfung ist darum die Erwählung des Menschen und der Sinn jeder einzelnen Erwählung versteht sich als nichts anderes „als die konkrete Weise seines auf das Ganze gerichteten Schöpferhandelns“. [Ebd.] Zum anderen wird die Rede von Gottes Erwählungshandeln durch die Rede von Gottes Schöpfungshandeln deutlich: Es wird deutlich, dass die unverfügbare und partikulare Zuwendung zum Einzelnen nicht nur auf das isolierte Einzelne geht, sondern auch alle Einzelnen aufeinander bezieht. „Ihrer Erwählung inne zu werden, bedeutet darum für das freie Leben der erwählten Geschöpfe zweierlei zugleich: dessen innezuwerden, vor anderem ausgezeichnet, aber zugleich auch auf alles andere bezogen und hingemordet zu sein.“ [Herms 1991, 115] Der Erwählte existiert also in Hinordnung auf die Welt, „um ihretwillen, für sie.“ [Herms 1991, 116] Somit wird es klar, dass die Zwei-Reiche-Lehre nicht nur auf den beiden Aussageebenen, den theologischen und den anthropologischen Aussagen basiert, sondern zugleich Aussagen über die Konsequenz der

Gnade auf die Existenzweise des Menschen, sein Handeln und auf die Interaktionen dieses Handelns trifft. Damit impliziert diese Lehre nicht nur eine Geschichts-, sondern auch eine Gesellschaftstheorie, nämlich eine Theorie über die durch das Gnadenhandeln Gottes bestimmte und angeleitete Wohlordnung von Gesellschaft. [Ebd.]

Das Spezifikum der christlichen Sicht über diese Wohlordnung von Gesellschaft liegt darin, dass der Glaube das Zustandekommen der ethisch orientierenden Gewissheiten und Überzeugungsgemeinschaften als dem menschlichen Zugriff entzogen durchschaut und stattdessen begründet in der „Offenbarung". [Herms 1991, 119] Die christliche Gewissheit, die in der Christusoffenbarung gründet, umfasst dabei sowohl ihre absolute Verbindlichkeit und zugleich auch ihren partikularen Ursprung bzw. ihre historische Perspektivität. Diese beiden Momente sind in der Sicht des Glaubens für die Wohlordnung des Gemeinwesens grundlegend. Die Zwei-Reiche-Lehre verbindet beides derart miteinander, dass sie sich selbst und diese ihre vordergründige Ambivalenz als in der Offenbarung selbst begründet annimmt, ohne dabei ihren universalen Wahrheitsanspruch zu leugnen oder diesen Anspruch exklusiv gegen alle anderen Gewissheiten zu behaupten. [Herms 1991, 120-121] Das Faktum, dass der weltanschauliche Pluralismus selbst zur christlichen Gewissheit gehört, hat Einfluss auf die Art und Weise, wie Christen und die Kirche ihren Standpunkt in der Gesellschaft vertreten: Entschlossen und kompromisslos für die Wohlordnung der Gesellschaft, aber eben deshalb auch stets in Anerkennung und Respekt vor der religiösen Differenz die Offenlegung und „die Klärung der im Wirklichkeitsverständnis des Glaubens enthaltenen Kriterien für die Wohlordnung des Gemeinwesens" [Herms 1991, 123] verzichtet auf jeden Versuch, Zustimmung zu dieser Sicht zu erzwingen.

Unterthese 3: Für die Orientierung der „angemessenen" politischen Praxis der Kirche ist eine Gesellschaftslehre notwendig, die der Theologie einen Zugang zu den dynamischen Strukturen und Tendenzen der sozialgeschichtlichen Gegenwartslage und die Erfassung der in dieser Lage eingeschlossenen Aufgaben und Wirkungsmöglichkeiten der Kirche verschafft, indem sie ihr ein Gesellschaftsbild zu formulieren hilft, das unter den Bedingungen der modernen ausdifferenzierten Gesellschaft „angemessen" ist.[32]

In der christlichen Gesellschaftslehre geht es wie in der Sozialphilosophie (oder:

[32] Vgl. Heck, Alexander, Theologie und Gesellschaft - Zum Programm einer christlichen Gesellschaftslehre im Anschluss an Eilert Herms, Münster, 2013 (In Bearbeitung), 156.
in: http://egora.uni-muenster.de/ethik/pubdata/Theologie-und-Gesellschaft-im-Anschluss-an-Eilert-Herms.pdf

soziologischen Kategorienlehre) darum, die *Möglichkeitsbedingungen* der Dynamiken von Gesellschaft und Geschichte in den Blick zu bekommen, soweit diese begrifflich und theoretisch zu erfassen sind. „Christlich" meint hier, dass sie durch einen spezifischen „kategorialen und ontologischen Leithorizont" geleitet wird [Herms 1995, XVI-VII], in dem Individuen, Organisationen, Funktionssysteme und die Gesellschaft als von spezifischen Gewissheiten, nämlich als von sowohl technisch-orientierenden als auch ethisch-orientierenden Gewissheiten im Sinne von Lebens- und Ursprungsgewissheiten gesteuert angenommen werden.[33] Christliche Gesellschaftslehre bezieht dabei das in der biblisch-christlichen Tradition entfaltete christliche Wirklichkeitsverständnis kategorial auf die Begriffe der sozialen Ordnung. D.h. sie stellt diese Begriffe in den Horizont dieser Perspektive und deutet sie darin.[34] Für die Bildung eines theologischen Begriffs von sozialer Ordnung sind in dieser Arbeit in Anlehnung an die theologische Gesellschaftslehre von Eilert Herms die folgenden Aspekte vorausgesetzt: (a) der Charakter jeder sozialer Ordnung als Interaktionsordnung, (b) die Existenzverfassung der Individuen als handelnde bzw. interagierende personale Individuen und (c) die den personalen Individuen vorgegebene Existenz der sozialen Ordnung, die zur Gestaltung durch Handeln bestimmt ist, und zwar so, dass sie in dem Prozess sozialer Gestaltung zugleich ihre eigene Bestimmung entweder erreichen oder verfehlen. [Herms 1991, 57f]

Unterthese 4: Der südkoreanische Protestantismus steht vor der Herausforderung zur Neuorientierung über die Strukturen und Tendenzen der sozialgeschichtlichen Gegenwartslage der südkoreanischen Gesellschaft und zur angemessenen Erfassung seiner in dieser Lage eingeschlossenen politischen Aufgaben und Wirkungsmöglichkeiten. Das bedeutet, dass er seine Deutungsmuster der Gegenwartslage zu korrigieren und seine politische Praxis auch entsprechend neu zu orientieren hat. [Vgl. Herms 1995, 301 f.]

Im südkoreanischen Protestantismus gab und gibt es immer Versuche, ein Deutungsmuster, an dem die Kirche ihre politische Praxis orientieren kann, einzuführen oder selbst zu entwickeln. Zu diesen gehören Deutungsmuster wie die missverstandene bzw. instrumentalisierte Zwei-Reiche-Lehre, der Herrschaft Gottes, missio dei und die Minjung-Theologie. Diese Deutungsmuster können aber in der gegenwärtigen, demokratischen, ausdifferenzierten und pluralistischen Gesellschaft Südkoreas keine Leistungsfähigkeit für die Orientierung einer der

[33] Vgl. Heck, Alexander 2013, 142.
[34] Vgl. Heck, Alexander 2013, 143.

politischen und gesellschaftlichen Lage Südkoreas entsprechenden politischen Praxis der Kirche beweisen, weil es weder gelungen ist, die Gesellschaft aus der eigenen Sicht des christlichen Glaubens als diejenige Gesamtsphäre darzustellen, „die das christliche wie das nichtchristliche Leben gleichberechtigt umfasst, und in der die sozialen Systeme, Institutionen und Organisationen spezifische Leistungen wechselseitig füreinander und für die Gesellschaft insgesamt erbringen“, [35] noch, die gesellschaftliche Anschlussfähigkeit ihrer leitenden Begriffe und Kategorien von Gesellschaft und sozialer Ordnung zu gewährleisten, noch die im Wirklichkeitsverständnis des Glaubens enthaltenen Kriterien für die Wohlordnung des Gemeinwesens zu klären. Dieses Misslingen der bestehenden Deutungsmuster der protestantischen Kirche Südkoreas ruft die Notwendigkeit hervor, sie zu korrigieren oder einen neuen Weg zu entwickeln und ihre politische Praxis entsprechend neu zu orientieren.

0.4 Zur Methodik vorliegender Arbeit

Das Ziel dieser vorliegenden Arbeit ist, einen Beitrag zur Diskussion um die Neuorientierung der politischen Praxis der südkoreanischen protestantischen Kirche durch die fundamentaltheologische Untersuchung der Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zur Politik, die im Evangelium der Freiheit enthalten ist, mit Hilfe der theologischen Gesellschaftslehre von Eilert Herms zu leisten. Zu diesem Zweck besteht diese Untersuchung aus zwei klar voneinander abgegrenzten Hauptteilen, die auf eine je unterschiedliche Weise Bezüge zur Sozialethik von Eilert Herms haben.

Im ersten Teil findet eine fundamentaltheologische Kriteriumsbildung der politischen Praxis der Kirche in Anlehnung an die Einsichten Herms‘ statt. Dabei geht es um die zentralen Begriffe der Ordungstheologie und sozialen Ethik, die Entwicklung der Ordnungstheologie und Sozialethik im deutschsprachigen Raum, das Verhältnis zwischen dem Evangelium der Freiheit und der erfahrbaren Kirche, die Begriffe der christlichen Gesellschaftslehre wie „Handeln“, „Interaktion“, „Interaktionsordnungen“ und „Organisationen“ und um die Positionsbestimmung der Kirche in der Gesellschaft als einer Organisation im Interaktionsbereich Religion sowie um die Kriterien der politischen Praxis der Kirche, die sich aus der fundamentaltheologischen Untersuchung der Zwei-Reiche-Lehre ergeben.

Im zweiten Teil geht es um die Anwendung der im ersten Abschnitt diskutierten Sachunterscheidungen auf die Kirche in der südkoreanischen Gesellschaft. Dabei geht es um

[35] Heck, Alexander 2013, 154.

die Untersuchung der Vergangenheit und Gegenwart des südkoreanischen Protestantismus als Organisation im Zusammenhang der heutigen Entwicklungsphase der gesamten koreanischen Gesellschaft, um den Aufweis der Leistungsfähigkeit der Theorie von Herms für die Orientierung einer der geschichtlich erreichten politischen und gesellschaftlichen Lage Südkoreas entsprechenden politischen Praxis der Kirche und um den Vorschlag einer Neuorientierung der politischen Praxis der südkoreanischen protestantischen Kirche.

1. Etablierung leitender Sachbegriffe und Unterscheidungen

1.1. Sozialethik

Das Thema des Verhältnisses zwischen „Evangelium und Gesellschaftsordnung“ gehört zum Gegenstand der christlichen Sozialethik, bei der es um die Frage nach der „Vorzugswürdigkeit der [gesamtgesellschaftlichen] Interaktionsordnung“ aus der „christlichen Perspektive“ geht. [vgl. Herms 2008, 253-262] In der Sozialethik geht es also „um eine Beurteilung der Folgen für das System der für alle geltenden Regeln, für die Ordnung der alle umfassende Interaktion, in der (bzw. für die) die zu beurteilende Wahl erfolgt.“ [Herms 2008, 85]

Dies ist im katholischen Bereich eine Fachdisziplin, die sich historisch unter dem Druck der Proletariernot in der Zeit der frühen Industrialisierung des 19. Jahrhunderts entwickelte und schließlich mit der Enzyklika „Rerum novarum“ von Papst Leo XIII. 1891 zum Durchbruch kam. In dieser theologischen Disziplin geht es primär um die Orientierung an den Ordnungsprinzipien der Personalität, Solidarität, Subsidiarität, Nachhaltigkeit und Gemeinwohl, die sich auf das Naturrecht bezieht.[36] Als wegweisend für die katholische Soziallehre können die Verbindlichkeit öffentlicher Äußerungen des päpstlichen Lehramtes und der Konzile angesehen werden wie die erste Sozialenzyklika „Rerum novarum“ 1891 von Papst Leo XIII. oder die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ des 2. Vatikanischen Konzils 1965.[37]

Zur selben Zeit und unter denselben Umständen wie die katholische Soziallehre entstand die evangelische Sozialethik, aber sie wurde erst nach dem Zweiten Weltkrieg zur selbständigen Disziplin der evangelischen Theologie.[38] In ihrer Anfangsphase versuchte die evangelische Sozialethik vorwiegend Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens aus der Schöpfungsordnung bzw. der Zwei-Reiche-Lehre abzuleiten, diese Versuche liefen aber Gefahr „Missverständnisse und Missbrauch“ hervorzurufen, die zur „Eigengesetzlichkeit der weltlich-politischen Ordnung gegenüber Gott“ [39] bzw. der „Ontologisierung von ontischen Ordnungen“ [Herms 1992, 431, Anm. 2] führen könnten. Kritik gegen diese Gefahr der

---

[36] Vgl. Gabriel, Ingeborg, Papaderos, Alexandros K., Körtner, Ulrich H. J.: Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa (2. Auflage).Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern 2006; Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2004;

[37] Für die Soziallehre der römisch-katholischen Kirche, siehe 3.3.1.1.

[38] Das Wort „Sozialethik“ wurde erstmals durch Alexander von Oettingens Buchtitel „Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre, Versuch einer Sozialethik“ (1868) eingeführt.

[39] Härle, Ethik 457.

Ordnungstheologie und deren Missbrauch im Umfeld des Nationalsozialismus formulierte K. Barth besonders krass[40] und als Gegenmodell zu ihr konzipierte er das Deutungsmuster der „Königsherrschaft Christi". K. Barth und ihm nahestehende Theologen versuchten im Hinblick auf diese Deutungsmuster offene Kriterien per analogia fidei für die Gestaltung der Recht und Politik in der demokratischen Gesellschaft zu gewinnen.[41] Der Streit um die „theologische Begründung und die Konkretisierungsmaßstäbe evangelischer Sozialethik" [42] nach dem Zweiten Weltkrieg ist hauptsächlich im Spannungsfeld zwischen diesen beiden Deutungsmustern: der Zwei-Reiche-Lehre und der Königsherrschaft Christi, ausgetragen worden, aber ihr Gegensatz hat sich inzwischen als „zu schematisch und zu einfach" erwiesen.[43] Die Erkenntnis, „dass Ordnungen menschliche Konstrukte sind und damit menschlicher Gestaltung offen stehen sowie bestimmte Funktionen in und für das institutionell vermittelte Individuum wie für die Gesellschaft ausfüllen,"[44] ist zurzeit im Begriff der Sozialethik als sozialstrukturelle Ethik grundlegend, welche „die Verantwortlichkeiten bei der Gestaltung der institutionellen Grundstruktur einer Gesellschaft reflektiert." [45] Im Entwurf Herms wird z. B. der Begriff der „Ordnung" bzw. „Schöpfungsordnung" eingeführt, allerdings nicht im Plural, sondern im Singular, also im Sinne einer (schöpfungs-)theologisch begründeten, nicht bloß gegebenen, sondern vom Schöpfer selbst aufgegebenen „Interaktionsordnung". [Herms 1992, 431 ff].

1.1.1. Ordnungstheologie

Es geht der Ordungstheologie in der Zeit der Krise, die durch den Ersten Weltkrieg ausgelöst wurde,[46] um die Ermittlung der konstanten und verlässlichen Ordnungen der Interaktionen, an

---

[40] „Das Luthertum hat dem deutschen Heidentum gewissermaßen Luft verschafft, ihm (mit seiner Absonderung der Schöpfung und des Gesetzes vom Evangelium) so etwas wie einen eigenen sakralen Raum zugewiesen. Der deutsche Heide kann die lutherische Lehre von der Autorität des Staates als christliche Rechtfertigung des Nationalsozialismus gebrauchen, und der christliche Deutsche kann sich durch die gleiche Lehre zur Anerkennung des Nationalsozialismus eingeladen fühlen." K. Barth, Eine Schweizer Stimme, 1945, 122.

[41] Vgl. Fischer, Johannes et al. (2008): Grundkurs Ethik: Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik. 2., überarb. und erweiterte Auflage. Stuttgart, 296.

[42] Dahm, Kahl-Wilhelm Dahm,138

[43] Honeker, Martin, 2002, 213

[44] Heck, Alexander, 2003, 222.

[45] Ebd. 222.

[46] „Das Kaisertum war zusammengebrochen, die Willhelminische Gesellschaft stand vor einem Scherbenhaufen, der nationale Ehrgeiz der Deutschen war empfindlich getroffen. Der einstige Fortschrittsoptimismus des Bürgertums stimmte nicht mehr zum Zeitlauf. Der Erste Weltkrieg hatte den moralischen Menschen gründlich irritiert und orientierungslos hinterlassen. Die Inflation und die Weltwirtschaftskrise der 20-er Jahre unterstrichen das Krisenbewusstsein. Da Wert- und Zielvorstellungen des Kulturprotestantismus von Ernst Troeltsch, Martin Rade oder Richard Rothe ihre Überzeugungskraft von einer christlichen Kultur weitgehend verloren hatten, musste entweder ein ganz neuer Ansatz in der Theologie gesucht und versucht werden oder auf gegenläufige

der man sein verantwortliches Handeln orientieren kann.[47] Hier werden Althaus und Brunner als exemplarische Theologen vorgestellt, die diese Aufgabe mittels einer Theorie der Schöpfungsordnungen zu erledigen versucht haben.

1.1.1.1. Paul Althaus

Zu den einflussreichsten Vertretern der Ordnungstheologie gehörte der Erlangener lutherische Theologe Paul Althaus (1888-1966), der in der Krise der damaligen Zeit bemüht war, die überkommene Frömmigkeit zu wahren und den Übergang vom Staatskirchentum zur selbständigen Volkskirche zu vollziehen.[48] Unter Ordnungen verstand er das Gestalten menschlichen Zusammenlebens, die die Menschen aneinander binden und darum unentbehrliche Bedingungen des geschichtlichen Lebens der Menschheit sind.[49] Das Vernehmen der Ordnungen Gottes erfolge im Gewissen, das vom christlichen Glauben bestimmt sei.[50] Die allgemeine Vernunft erkenne diese Ordnungen aufgrund bloßer Besinnung auf die allgemeinen Voraussetzungen des menschlichen Lebens an, welche jedoch erst durch den Christusglauben als Schöpfungsordnungen identifiziert werden können, durch die Gott das menschliche Leben erneuert und erhält.[51] Sie sind also Gottes Mittel, die Welt auf sein Reich hin zu erhalten und das Zusammenleben der Menschen zu gewährleisten. Zu diesen gehören Institutionen wie Geschlechtlichkeit, Abstammung und Volk, die dem Menschen in

---

Traditionen protestantischer Ethik zurückgegriffen werden.“ Alexander Heck, Grundkurs Theologische Ethik, 101,

[47] Vgl. Alexander Heck, Grundkurs Theologische Ethik, 101; „In einer Zeit, die alle Ordnungen in Frage stellt, verkannte und zerfetzte, hat die Theologie einen entschlossenen Kampf geführt gegen den individualistischen und kollektivistischen Angriff auf die Einehe, gegen die verantwortungslose Verhütung und Abtreibung der Frucht, gegen den liberalkapitalistischen und den marxistischen Geist in der Wirtschaft und Gesellschaft, gegen die Entleerung des Staates, gegen die pazifistische Verweichlichung des politischen Ethos, gegen die Zerstörung des Strafrechtes und die Preisgabe der Todesstrafe – in alledem für die Ordnung Gottes als Richtmaß menschlicher Gestaltung des gemeinsamen Lebens.“ P. Althaus, Grundriss der Ethik, Neue Bearbeitung der „Leitsätze“, Erlangen 1931, 99. Vgl. auch Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht, Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 117f; Frank Jehle, Emil Brunner: Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich 2006, 261.

[48] Vgl. Alexander Heck, Grundkurs Theologische Ethik, 101; Christofer Frey, Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Gütersloh 1989, 200-203; „Paul Althaus hat als Vermittlungstheologe, als der er oft bezeichnet wurde, versucht, eine geschichtstheologische Position zu entwickeln, die sich von den radikalen Tendenzen seiner Zeit unterscheiden sollte. Um eine ausgewogene, dennoch genuin kirchlich-lutherische Theologie der Geschichte zu formulieren, begab er sich zwischen die Fronten des religionsgeschichtlichen Kulturprotestantismus und der geschichtsverneinenden Krisis-Theologie, verkörpert durch Althaus’ theologischen Antipoden Karl Barth. Gerade die Auseinandersetzung mit Barth hat Althaus’ Geschichtstheologie immens geprägt. Nicht zuletzt ist der grundlegende Aufsatz von Althaus, „Theologie und Geschichte“ (1923/1924), eine explizite Gegenschrift zu Barths theologischem Programm.“

[49] P. Althaus: Theologie der Ordnungen, 21 f.

[50] Vgl. „Es gehört zu Gottes Ur-Offenbarung, daß das Gewissen aus den Daseinsbedingungen, die unser Leben erhalten, den Anspruch an unser Handeln hört. Aus der Wirklichkeit der Volksgebundenheit unseres Lebens vernimmt das Gewissen das Gesetz der Treue und des Opfers für des Volkes Leben.“ P. Althaus: Theologie der Ordnungen, 16 f.

[51] Vgl. Althaus: Theologie der Ordnungen, 9 f.

ursprünglicher Weise vorgegeben und damit gestalterischen Veränderungen entzogen sind, und Institutionen wie Ehe, Recht und Staat, die unter menschlicher Mitwirkung entstanden und daher geschichtlich variabel sind. Diese Ordnungen seien normativ als Gesetz Gottes nicht nur für den Gläubigen, sondern für alle Menschen wirksam.[52]

Allerdings ist Althaus zufolge das aus den Ordnungen an die Menschen ergehende Gesetz[53] mit dem Gesetz Gottes in vollem Umfang nicht gleichzusetzen, da Gott aus den Ordnungen zu Außerordentlichem rufen kann.[54] Jenes beschränke sich nur auf die zweite Tafel des Dekalogs und könne darum nicht von sich aus selbständig in das geistliche Recht hineinwachsen, während die erste darüber hinausgreift und der Erkenntnis des Glaubens offenstehe. Aber zugleich könne der für das menschliche Zusammenleben unabdingbare, allen zugängliche Teil des Gesetzes auf das geistliche Recht der im Glauben Wiedergeborenen bezogen sein, indem sie als Bindung der Menschen aneinander von jener radikalen Liebe zeugen, die der Mensch in dieser Welt nicht erfüllen vermöge.[55] Die ethische Erkenntnis des Glaubens könne sich darum selbst in gewisser Weise auf das allgemein Ethische zurückbeziehen, wie es durch die Ordnungen repräsentiert ist.

Althaus ging davon noch weiter und behauptete sogar, dass sich das Ethos zunächst nicht auf das biblische Gesetz beziehe, das in der Verheißung des Evangeliums gründet, sondern auf das Gesetz, das in den Schöpfungsordnungen durch die sogenannte „Uroffenbarung“ erfahrbar sei.[56] Die Lehre von der „Ur- bzw. Grund-Offenbarung“ Gottes, dass sich Gott von Anfang an in der Schöpfung offenbart und es in weiterer Folge in der Geschichte und Gegenwart tut, charakterisiert die gesamte dogmatische Konzeption von Althaus. Unter Offenbarung verstand er zunächst als die den Menschen treffende Wahrheit Gottes: „Offenbarung meint weder eine

---

[52] „Das in den Ordnungen ergehende Gesetz ist ... allen Menschen ins Herz geschrieben (Röm 2,15). In allen Völkern weiß man um die Heiligkeit der Ordnungen.“ P. Althaus: Theologie der Ordnungen, 17.

[53] Althaus geht bei seiner Bestimmung der Schöpfungsordnungen von einer Unterscheidung von Gebot, Gesetz und Evangelium aus. Zur Schöpfung gehören Ordnungen, in die der Mensch hineingestellt ist. Von Anfang an sei das Gebot, das sie durch den Fall aufgrund des Falls der Mensch als Gesetz erfahren, so dass er nun durch das Gesetz zu einem diesen Ordnungen entsprechenden Leben aufgefordert werde. Aus dem Gesetz werde durch das Evangelium wieder das Gebot. Vgl. Althaus, Gebot und Gesetz. Zum Thema „Gesetz und Evangelium“, Gütersloh 1952

[54] Vgl. P. Althaus: Theologie der Ordnungen, 16; Zentgraf, 32.

[55] „… doch haben die Ordnungen als solche eine Bedeutung für die Wiedergeburt, denn sie zeugen durch sich selbst, als Bindung der Menschen aneinander, von dem radikalen Sinn der Liebe, den wir in unserer bürgerlichen Gerechtigkeit nie wahrhaft erfüllen. Das ist der usus paedagogicus der Ordnungen.“ P. Althaus: Theologie der Ordnungen, 19.

[56] „Es gehört zu Gottes Ur-Offenbarung, daß das Gewissen aus den Daseinsbedingungen, die unser Leben erhalten, den Anspruch an unser Handeln hört. Aus der Wirklichkeit der Volksgebundenheit unseres Lebens vernimmt das Gewissen das Gesetz der Treue und des Opfers für des Volkes Leben.“ P. Althaus: Theologie der Ordnungen, 16 f.

Wirkung als solche noch eine *Tatsache* als solche, sondern die in und an ihr mich treffende Wahrheit Gottes meines Herrn."[57] Sie teile also keine Gedanken, Gesetze oder Lehre mit, sondern bedeute immer eine personale Bewegung zwischen Gott und Mensch.[58] Darum seien die göttliche Offenbarung und die Welt bei aller Unterschiedenheit sehr eng aufeinander bezogen.[59] Althaus betonte jedoch, dass der Offenbarung immer eine *kondeszendente* Bewegung Gottes zugrunde liegt, mit der sich Gott der immanenten Welt selbst mitteilt.[60] Sie sei also immer Selbstmitteilung Gottes im strengen Sinne, darum gibt es keine Erkenntnismöglichkeit des natürlichen Menschen.[61] In seiner Offenbarungslehre unterschied Althaus zwischen der in Jesus Christus geschehenen Heilsoffenbarung und der Uroffenbarung Gottes. Die Vorsilbe „Ur" bzw. das Beiwort „ursprünglich" ist nicht im werthaft-zeitlichen oder kausativen Sinn, sondern im prinzipiellen Sinn zu verstehen.[62]

Althaus sieht, dass die Notwendigkeit der Uroffenbarungslehre zum einen durch den biblischen Befund begründet ist, den die Heilsoffenbarung in Christus nach dem neutestamentlichen Zeugnis nicht beanspruche und dass sie nicht die einzige Offenbarung sei, sondern einige Stellen der Schrift[63] von einer ursprünglichen Selbstbezeugung Gottes an alle Menschen spreche.[64] Zum anderen lässt die Heilsoffenbarung in Christus selbst in systematischer Hinsicht die Uroffenbarungslehre notwendig erscheinen: Die Uroffenbarung stelle unabdingbare Voraussetzung der Heilsoffenbarung in Christus dar, denn sie habe den

---

[57] P. Althaus, die Christliche Wahrheit, 26.

[58] Vgl. Wohlleben, Ekkehard, Die Kirchen und die Religionen: Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie, Göttingen 2004, 203.

[59] „Die Erfahrung Gottes ist das ganze Andere gegenüber der Erfahrung der Welt – und sie wird uns doch an ihr, in ihr zuteil, nicht jenseits ihrer, nicht so dass diese unterbrochen wird, sondern durch sie hindurch." P. Althaus, Die Christliche Wahrheit, 25.

[60] Wohlleben, Ekkehard, 203.

[61] "Die Offenbarung geschieht jenseits unserer natürlichen Möglichkeiten. Sie ist in diesem Sinne übermenschlich, transzendent, Geschenk, Gnade, Charisma, *supra rationem* – auch die ‚allgemeine Offenbarung', von der wir weiterhin zu handeln haben." " P. Althaus, Die Christliche Wahrheit, 34.

[62] „Sie sagen von der gemeinten Offenbarung nicht, daß sie ihren Ort am Anfange der menschlichen Geschichte hatte, daß sie nur an das erste Geschlecht der Menschen geschah; sondern, daß sie von der Heils-Offenbarung Gottes schon vorausgesetzt wird, daß sie ihr zugrunde liegt, daß diese sich auf sie wesentlich zurückbezieht. Nicht von einem Präteritum ist die Rede, sondern von einem Präsens, das aber dem Perfectum präsens der Heils-Offenbarung wesentlich immer schon vorausgeht. Wir suchen die Ur-Offenbarung nicht am Anfang der Geschichte der Religion, sondern überall ‚hinter' ihr, in diesem Sinne natürlich auch am Anfange. Die Frage nach dem Anfange ist nicht als historische Geschichte der Menschheit zu erzählen oder konstruieren, sondern die Existenz des Menschen und der Menschheit vor Gott zu verstehen. Sie hat es immer mit dem gegenwärtigen Menschen zu tun, mit dem vergangenen, sofern er mit mir, dem gegenwärtigen, einer und derselbe ist." Althaus, Grundriss der Dogmatik I, 50; Vgl. auch Wenz, Gunther, Offenbarung, Studium Systematische Theologie, Band 2, Göttingen 2005, 246.

[63] Die zentralen Aussagen des Römerbriefs (Röm 1,18ff; 1,28ff; 2,14ff), die Schöpfungsaussagen vom präexistenten Logos im Johannes-Prolog (Joh 1,4) und Beleg aus der Apostelgeschichte (Apg 14, 15-17).

[64] P. Althaus, Die Christliche Wahrheit, § 4; vgl. Wohlleben, Ekkehard, 203 f.

Menschen vor Gott schuldig zu machen, damit die Botschaft von der Vergebung bei ihm eingreifen kann.[65] Aufgrund dieser Bezogenheit der Heilsoffenbarung auf die Uroffenbarung kommt Althaus zu dem Schluss: „Das Evangelium ist also durch und durch ‚Anknüpfung'– zwar nicht einfach an die Religion des Menschen, an seine ‚natürliche Theologie', aber an die in ihr trotzdem wirksame Ur-Offenbarung."[66] Uroffenbarung geschehe in Selbstbezeugung Gottes im unmittelbaren Selbstbewusstsein, [67] in der menschlichen Existenz, dem menschlichen Schicksal, in der Geschichte, der Natur, im menschlichen Wahrheits- und Sündenbewusstsein usw.[68] Althaus betonte jedoch, dass die Uroffenbarung Gottes immer mit den Attributen der sündigen Welt behaftet und somit der Heilsoffenbarung untergeordnet sei, welche die Uroffenbarung vollendet und zugleich über sie hinausweist.[69] Sie könne nur im Licht der Offenbarung Jesu Christi angemessen verstanden werden, denn Gott bezeugt sich außerhalb Jesu Christi nie ganz und in seinem wahren Wesen.[70]

---

[65] Die Heilsoffenbarung ist in dreifacher Weise auf die Uroffenbarung zurückbezogen: „1. Das Evangelium als Botschaft von der Vergebung der Sünden muss sich auf eine ursprünglich empfangene Wahrheit zurückbeziehen, an der der Mensch schuldig geworden ist. Von Schuld kann man ja nur da sprechen, wo der Wille Gottes den Menschen qua Uroffenbarung bekannt worden ist. 2. Das Evangelium trifft den Menschen nicht unvermittelt. Es bezieht sich positiv auf die in der Uroffenbarung empfangene Wahrheit zurück und bestätigt sie. 3. Das Evangelium ist die Erfüllung der Heilserwartung, die die Menschen – die Israeliten und die „Heiden" – von jeher in sich tragen. Diese Heilserwartung ist in der Uroffenbarung begründet, auch wenn sie bei unterschiedlichen Menschen und in den verschiedenen Religionen z.T. stark entstellt sein kann." Wohlleben, Ekkehard, 204.

[66] P. Althaus, Die Christliche Wahrheit, 42.

[67] Althaus findet die ursprüngliche Selbstbezeugung Gottes „in der Existenz des Menschen (vgl. Althaus I, 73--85), im geschichtlichen Leben (vgl. Althaus I. 85-90), in Bezug auf das theoretische Denken (vgl. Althaus I, 91 - 95) und die Wahrheitbeziehung des Geistes (vgl. Althaus I, 95-98) sowie in der Natur (vgl. Althaus I, 99-107). … In der schlechthinnigen Gewirktheit und unbedingten Beanspruchung unseres Daseins, in der Wahrnehmung menschlicher Verantwortung und der Ahnung übermenschlicher Führung, in dem Bedürfnis theoretischer und praktischer Vernunft, einen fundierenden Grund ihrer selbst zu erkennen, im geistigen Bewusstsein verbindlicher Wahrheit etc., schließlich in dem geheimnisvollen Dasein extrahumaner Natur und ihrer Ordnung bezeugt sich ein Ursprüngliches, das die Theologie im Lichte des Evangeliums als Grundoffenbarung Gottes zu deuten und mit der Einsicht zu verbinden haben: Religion ist anthropologisch unvermeidbar, weil zur „conditio humana" unveräußerlich hinzugehörend." Wenz, Gunther, Offenbarung, Studium Systematische Theologie, Band 2, Göttingen 2005, 246.

[68] Althaus führt die anthropologische Verifikation der Uroffenbarung an Beispielen aus: „Die Erfahrung der schlechthinnigen Gewirktheit unseres Daseins, die Begabung mit menschlichen Werten und Fähigkeiten, die Erfahrung unbedingter Beanspruchung im Gewissen, aber auch das Wissen um die Bruchstückhaftigkeit und das Leiden des menschlichen Lebens." Wohlleben, Ekkehard, 205.

[69] „Die Erfahrung und Not der Verborgenheit Gottes setzt seine Selbstbezeugung voraus. Sie entsteht an ihr. Denn diese und nichts anderes setzt den Widerspruch unseres Daseins, durch den Gottes Wille über uns fraglich wird und verborgen bleibt. Die Dogmatik kann also nicht mit der Verborgenheit Gottes einsetzen, sondern muß, gerade wenn sie als das letzte Wort über die Existenz des Menschen ohne Christus das von der heillosen Verborgenheit Gottes zu sagen hat, mit der Selbstbezeugung Gottes beginnen. Nur weil wir um Gott wissen, erleiden wir die Not seiner Verborgenheit. Weil er sich uns nicht unbezeugt gelassen hat, bedrängt uns die Frage, auf die wir keine Antwort bekommen. Nur als der Deus revelatus – im Sinne unseres Begriffes der Selbstbezeugung - ist Gott für uns der Deus absconditus, nämlich der, dessen Wille über uns verborgen ist." Althaus, Grundriss der DogmatikI, 111.

[70] Vgl. Knitter, Paul: Die Uroffenbarungslehre von Paul Althaus - Anknüpfungspunkt für den Nationalsozialismus? Eine Studie zum Verhältnis von Theologie und Ideologie. In: Evangelische Theologie, Jg. 33 (1973), Nr. 2. 138-164, 143.

Althaus zählte zur Uroffenbarung, wie oben erwähnt, vor allem das in den Schöpfungsordnungen gründende Gesetz Gottes und die Geschichte als *Zeit-Raum* der Offenbarung Gottes[71]. Geschichte sei also ein Bereich, in dem Gott als der ewige Herr der Schöpfung erfahren und erkannt werden kann, welcher die Menschen als Werkzeuge verwendet, um seinen Plan zu verwirklichen.[72] Gottes Gesetz trete darum aus der sich wandelnden Geschichte hervor und die geschichtlichen Ordnungen selbst gelten als normativ wirksame Schöpfungsordnungen, denen der Mensch zu gehorchen hat.[73] Bei Christen geht es in diesem Sinne darum, den ersten Artikel von der Schöpfung durch die Wahrnehmung der Forderungen der Stunde zu aktualisieren, die in den durch die Geschichte gewordenen und ihrem Werden unterworfenen Ordnungen ergehen.[74]

Diese Tendenz zur *Verselbständigung* einer Schöpfungsordnungslehre, in der das *geschichtliche Schicksal* zugleich als *göttliche Anordnung* gewertet wird,[75] konnte bei Althaus in Verbindung mit seinem Volksbegriff[76] zu solchen Aussagen führen, die die bestehenden Ordnungen des Staats mit der Ordnung Gottes gleichzusetzen scheinen: “In der bestimmten Ordnung, dem bestimmten Rechte meines Volkes, nicht in einem Naturrecht, soll ich die Gottesordnung des Rechtes ehren, in dem konkreten Gehorsam gegen meines Volkes jetziges Recht und gegen seines Oberherren Befehl Gottes Ordnung gehorsam sein.„[77] Allerdings verabsolutierte Althaus nun nicht das historisch Gewordene als göttliche Anordnung und stellte die Verschiedenheit des Gesetz Gottes von dem heraus, was in der Geschichte als Forderung an den Menschen herantritt.[78] Geschichte sei zwar als Gottes Schöpfung zu achten, aber ihre Sündhaftigkeit müsse auch wahrgenommen werden, die aller irdisch-menschlichen

---

[71] Vgl. Albrecht Beyer, Offenbarung und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der Theologie von Paul Althaus. Schwerin: Bahn, 1932, 45; Franz Konrad: Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie. [= Beiträge zur ökumenischen Theologie; Bd. 6.] München: Hueber, 1971, 45.

[72] Vgl. Knitter (Uroffenbarungslehre, 1973), 142 (7) Vgl. ebd. 143

[73] „In der Besonderung und in dem Wandel der Geschichte erkennen wir den Willen Gottes, der die Geschichte setzt. Sein ist das Gesetz der Besonderung, sein das Gesetz des Wandels. … Die Besonderung und der Wandel der Gestalten ist geschichtliches Schicksal und insofern göttliche Anordnung - daher haben wir der konkreten Gestalt der Ordnung zu gehorchen.“ P. Althaus, Theologie der Ordnungen, 26 und 30.

[74] Zentgraf, 36; vgl. P. Althaus: Theologie der Ordnungen, 28. Althaus erkannte zwar, dass die Deutung der Stunde immer ein Wagnis ist und sich möglicherweise als Irrtum herausstellt, aber sah dieses Wagnis als notwendig an, denn die Abstraktion sei schlimmer als das konkrete Irren. P. Althaus, Die deutsche Stunde der Kirche, 1933, 17.

[75] Vgl. Zentgraf, 36 f.

[76] Althaus sah das Volk als Schöpfungsordnung und somit als Uroffenbarung an den Menschen: “Weil wir nicht einen Zufall, nicht ein Zorngesetz, sondern Gottes Willen darin erkennen, daß wir Heimat und Volk haben und an sie gebunden sind, darum ist das Volkstum uns etwas Heiliges - Gott ist es, der uns hier band! - und hat die Bindung unbedingten Ernst.” (P. Althaus, Völker vor und nach Christus. Theologische Lehre vom Volke. (= Theologia militans, Bd. 14). Deichert, 1937, 28) Das Volk sei damit auch ein von Gott aufgegebenes Gesetz für den Menschen.

[77] P. Althaus, Theologie der Ordnungen, 28.

[78] Vgl. Zentgraf, 37.

Wirklichkeit anhaftet.[79] Die Ordnungen bedürfen darum unausgesetzt der Kritik und Reinigung.[80] Dieser Versuch Althaus, seine Theorie von der Gefahr der „Ontologisierung von ontischen Ordnungen“ [Herms 1992, 431, Anm. 2], also der Verabsolutierung der bestehenden Ordnungen zu vermeiden, scheint keinen Erfolg haben zu können, denn er selbst hielt den „Gehorsam gegen die Wirklichkeit“ für die ethische Grundnorm überhaupt.[81] Ferner gibt es in seiner Theorie mehrere Schöfpungsordnungen, was es möglich macht, je nach verschiedenen Bedürfnissen eine neue Ordnung hinzufügen.

1.1.1.2. Emil Brunner

Die Schöpfungsordnungslehre des reformierten Theologen Emil Brunners spielte in der Nachkriegsdiskussion um die theologische Begründung des Rechts auf der Seite des Protestantismus eine erhebliche Rolle. Mit diesem Begriff versucht er den Sachverhalt theologisch zu fassen, dass bestimmte Ordnungen der menschlichen Interaktionen immer schon vorgegeben sind,[82] die der Mensch nicht zuerst zu verwirklichen braucht. Der Mensch, der rational geschaffen ist, finde sich also „in einem Zusammenhang von guten, sinnhaften Relationen vor.“ [83] Diese „überindividuelle Ordnungen“ verstand Brunner als Schöpfungsordnung.[84] Sie lege fest, was einem jeden gehört (also Gerechtigkeit) und dass der

---

[79] Die Menschen „werden in ihrem Gestalten nicht immer durch den Gehorsam gegen die Anforderungen des Hier und Jetzt, die der Ordnung ihre Gestalt gibt, bestimmt sein, sondern auch durch Willkür, Eigenmächtigkeit und sündhaftes Verkennen des Wesens und Sinnes der betreffenden Ordnung“. P. Althaus: Theologie der Ordnungen, 30.

[80] „Althaus gerät freilich mit dieser Forderung in einen Konflikt mit seinen eigenen Ausführungen. Einerseits konnte das historisch Gewordene als göttliche Anordnung beschrieben werden, und nun soll es andererseits von einer gegenüberstehenden Ordnung aus beurteilt werden. Ein der Geschichte entzogener Maßstab, der vorher so vehement abgelehnt wurde, wird an dieser Stelle auch für Althaus unausweichlich, und so kommt es zu der deutlich an naturrechtliches (bzw. Brunners) Denken erinnernden Aussage: „Aber diese Gestalten nebeneinander und nacheinander sollen und wollen doch eben Gestalten einer unbedingten Gottesordnung sein." Näherhin versucht Althaus dem Dilemma durch die Unterscheidung von Gestalt und Wesen beizukommen.“ Zentgraf, 37f

[81] Frank Surall, Ethik Des Kindes: Kinderrechte und ihre Theologisch-ethische Rezeption, Stuttgart 2009, 137. “Der Gehorsam gegen die Wirklichkeit als Grundnorm” ist der Titel des einleitenden Paragraphen zum materialethischen Teil der Leitsätze (Althaus 1929, 3).

[82] Diese Ordnungen implizieren nicht nur ein äußerer Rahmen für ein an sich arbiträres Verhalten des Individuums, sondern auch bestimmte Handlungsanweisungen, die theologisch als Gottes Wille qualifiziert werden können, weil die Ordnungen in Gottes Schöpferhandeln gründen: „Durch diese Ordnungen ist der Mensch, mitten in der Sozietät mit ihren profanen Aufgaben, gleichsam umgeben vom Gotteswillen und darf er andererseits das, was er tut, als Gottes Werk ansehen.“ [E. Brunner 1943, 321] Diese Ordnungen, als notwendige Voraussetzungen menschlichen Lebens, habe also die nominierende Wirksamkeit, weil sie in der Schöpfung gegründet ist. Der Wille Gottes treffe uns aber nicht in einem über dem Sein schwebendes Sollen entgegen, sondern aus dem Seienden selbst heraus. [E. Brunner, 1943, 109] Für Brunner gibt es einen engen Zusammenhang zwischen dem in der Schöpfung gegebenen Sein und einem daraus folgenden Sollen.

[83] Wolfgang Lienemann, Frank Mathwig, 2005, 40

[84] Unter Schöpfungsordnung versteht Brunner “solche Gegebenheiten des menschlichen Zusammenlebens, die allem geschichtlichen Leben als unveränderliche Voraussetzung zugrunde liegen, darum in ihren Formen zwar

Mensch Person im Gefüge ist. [Brunner 1943, 57] Bei der Schöpfungsordnungslehre Brunners ist das Hauptthema die Frage nach den Prinzipien eines „gerechten Rechtes“, wobei es sich um die Begründung der Gerechtigkeit mit universaler Reichweite handelt, die als Basis eines für alle verbindlichen und so der staatlichen Willkür entzogenen Rechts funktionieren könne.[85] Brunner wies die Gerechtigkeit der Ordnungen dem Gesetz des Schöpfers zu, [86] aber identifizierte diesen Begriff nicht unmittelbar mit der biblischen Rede von Gottes Recht schaffendem Handeln.[87] Er sah die Gerechtigkeitslehre als eine Lehre des richtigen Zuteilens an und beschrieb die Gerechtigkeit mit Hilfe des aristotelischen Prinzips „suum cuique“, wonach sich Gerechtigkeit demgemäß bestimmt, was jemandem zukommt, und somit einem Phänomen entspricht, dass jedem Menschen gefühlsmäßig bekannt ist.

Die Einsicht Brunners von der Gerechtigkeit stellt ihn in deutliche Nähe zum traditionell-christlichen Naturrecht, die bei der inhaltlichen Bestimmung der Gerechtigkeit von der geschöpflichen Wirklichkeit der natürlichen Ordnung ausgeht. Brunner gab den Begriff „Naturrecht“ nur deshalb auf, weil er viele falsche Assoziationen und Missverständnisse von diesem Begriff vermeiden wollte,[88] hielt jedoch die christliche Rezeption des philosophischen Naturrechtsdenkens für legitim, da „zwischen der biblischen Idee der Schöpfungsordnung und dem, was die griechischen Philosophen und lateinischen Juristen mit Naturrecht meinten, in allernächsten Beziehungen bestehen“. [E. Brunner 1943, 104] Diese beiden Traditionen seien zur Idee des christlichen Naturrechts verschmolzen, dessen Auflösung aber nun mit der Aufklärung eingesetzt habe.[89] Das christliche Naturrecht wurde bei ihm jedoch nicht im Sinne

---

geschichtlich variabel, aber in ihrer Grundstruktur unveränderlich sind, und die zugleich in bestimmter Weise die Menschen aufeinander hinweisen und zusammenfügen.” [Brunner 1943, 57 f.]

[85] Vgl. Zentgraf, Martin, 20 f.

[86] „Der christliche Gerechtigkeitsgedanke ist … durch den Gedanken der Schöpfungsordnung Gottes bestimmt. Gerecht ist das, war der Ordnung des Schöpfers entspricht, die jedem Geschöpf mit seinem Wesen auch das Gesetz seines Wesens und seiner Beziehung zu den anderen Kreaturen gibt […] Eine Ordnung, die der Ungläubige einfach eine Naturordnung nennt […] wird im Glauben anerkannt als etwas, das nicht nur so ist, sondern so sein >soll<, weil Gott es so geschaffen hat und so haben will […] Wegen dieses im Schöpfungslauben festgehalten Zusammenhanges zwischen Natur und Gottes Wille haben sich die christlichen Theologen und Juristen den Begriff der Lex naturae […] zu eigen machen können“ E. Brunner 1943, 104f, hier wird ziteirt nach Heck, Alexander 2003, 118 f.

[87] „Was im Zentrum der biblischen Verkündigung als Gerechtigkeit Gottes gelehrt wird, die Botschaft von der Versöhnung des Sünders durch Jesus Christus, hat offenbar zur Frage, was gerechter Lohn, gerechte Strafe, gerechte Staatsform usw. sei, nur eine indirekte Beziehung.“ E. Brunner, S10 f.

[88] E. Brunner: Gerechtigkeit, 103 und 110; vgl. die Kritik Brunners am katholischen Naturrecht in: Das Gebot und die Ordnungen, 604 f. und Zentgraf, 22.

[89] An die Stelle des christlichen Naturrechts traf Brunner zufolge zunächst „das aufgeklärte Vernunftrecht, das zwar nach wie vor auch Naturrecht genannt werden konnte, aber mit dem christlichen Naturrecht nichts mehr zu tun hatte. Doch auch das Vernunftrecht löste sich im Rechtspositivismus auf, und die politische Umsetzung des Rechtspositivismus ist letztlich der totale Staat.“ Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, 2. Aufl., Tübingen 1999, 625; E. Brunner, Gerechtigkeit, 7 f.

des antiken oder aufgeklärten Naturrechts, sondern als die durch die natürliche Vernunft erkennbare Schöpfungsordnung verstanden.[90]

Brunner trifft zwei Unterscheidungen: die Unterscheidung zwischen „Personalethos“ und „Sachethos“ und die Unterscheidung zwischen Schöpfungsordnungen und Ordnungen bzw. absoluter Gerechtigkeit und relativer Gerechtigkeit. Mit der Unterscheidung zwischen dem Personalethos und Sachethos, die im Menschen zusammentreffen und darum aufeinander zu beziehen sind, erklärte Brunner zwei Ebenen des Ethischen: Die Liebe und die Gerechtigkeit. Während die unmittelbaren zwischenmenschlichen Beziehungen dem „Personalethos“ obliegen, das sich als Liebesgebot auslegt und seinen Grund in der Liebe Gottes hat, „die den Menschen als freie und zugleich auf andere angewiesene Person geschaffen hat“,[91] regiert der Ordnungswille Gottes in den durch Ordnungen und Institutionen vermittelten Beziehungen das „Sachethos“, dessen Kriterium die Gerechtigkeit ist. Das expliziert die universale Reichweite und Unverfügbarkeit der Schöpfungsordnung: „alles, was existiert, existiert nicht aus sich selbst heraus, sondern als Gottes Geschöpf bzw. Schöpfung. Das Seiende ist aber kein Stoff, den es zu formen gilt; das wäre eine Anmaßung. Vielmehr gilt: in der bestehenden Form, der bestehenden Ordnung trifft uns Gottes Wille, der will, dass wir uns den gegebenen Ordnungen unterordnen.”[92]

Mit der zweiten Unterscheidung versuchte Brunner seine Schöpfungslehre gegen eine natürliche Theologie und Verabsolutierung der Geschichte abzugrenzen, indem er auf die Relativität der geschichtlichen Ordnungen die sündenbedingte Einstellung hinweist, in der der Mensch den Schöpfungsordnungen begegnet. Brunner hielt es möglich, dass auch außerhalb des Glaubens eine Erkenntnis dessen, was in und durch die Schöpfungsordnungen geboten ist, existiert.[93] Diese Schöpfungsordnungen könne der Mensch aber nur als gebrochene durch die

---

[90] Die Grenze zwischen Theologie und Philosophie liegt Brunner zufolge in der Sicht des Gesetzes, denn der Philosoph kann das Gesetz zwar noch einsehen, die Erkenntnis der menschlichen Unerfüllbarkeit des göttlichen Gebots ist ihm aber vorbehalten. (Vgl. Brunner, Emil: Gesetz und Offenbarung, Theologische Blätter, 4. Jg. 1925, 53-58, hier in: Moltmann, Jürgen (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, München 1962,290-298) Der Theologie falle dementsprechend der Bereich der Offenbarung zu, wobei es Brunner gelingt, den christlichen Offenbarungsbegriff vom idealistischen scharf abzugrenzen. (Vgl. Brunner, Emil, Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie, Philosophie und Offenbarung, Tübingen 1925,5-28, hier in: Moltmann, Jürgen (Hrsg.): Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, München 1962, 311 f.)

[91] Lange 1992, 42. Hier Heck 2003, 117.

[92] Heck 2003, 118.

[93] “Diese Haltung führte zu der bekannten Auseinandersetzung mit Karl Barth, der eine allgemeine Offenbarung im Sinne einer der Vernunft per se zugänglichen Erkenntnisquelle nachdrücklich ablehnte und als "intellektuelle Werkgerechtigkeit" brandmarkte. Freilich sind derartige Vorwürfe missverständlich und werden der - von uns herausgestellten - Intention Brunners nicht gerecht, dessen Entwurf ja darauf zielt, bei voller Würdigung der reformatorischen Erkenntnis von der Totalität der Sünde und des „sola gratia“ bestimmte Züge naturrechtlichen

Sünde erkennen und darum komme ihm aus ihr der Gotteswille nur indirekt, nie direkt entgegen.[94] Ordnungen, so wie sie sich geschichtlich begegnen, seien daher eigentlich keine unmittelbar normativ wirkenden Schöpfungsordnungen mehr, die unmittelbar normativ wirken, denn die Schöpfungsordnungen sind durch die Sünde so unkenntlich geworden, dass ihr letzter Sinn nicht aus ihnen selbst erkannt werden könne: "Wohl sind die unveränderlichen Grundformen dieser Ordnungen Gabe des Weltschöpfers und -erhalters; aber ihre jeweiligen wechselnden Formen, ihre jeweilige geschichtlich-konkrete Erscheinung ist Wirkung der menschlichen Sünde und ist darum, wie alles Sündige, Gegenstand des sittlichen Kampfes." [E. Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, 321] Demgemäß unterschied er zwischen den Schöpfungsordnungen, in denen die Schöpfergüte und Wahrheit unveränderlich ruht, und den geschichtlichen Ordnungen, die als entstellte Phänomene die Sündhaftigkeit der Welt repräsentieren. Der Staat und das Recht mit seiner Zwangsgewalt gehören ihm zufolge, zum Beispiel, im engeren Sinne gar nicht zu den Schöpfungsordnungen, sondern haben die Sünde als Voraussetzung.[95] Trotzdem sei die normierende Wirkung der vorhandenen Ordnungen nicht einfach ganz außer Kraft gesetzt. Die konkret geschichtlichen Ordnungen weisen auch in ihrer geschichtlich-sündigen Gestalt auf die ursprünglichen Schöpfungsordnungen zurück. Denn die konkret geschichtlichen Ordnungen können ohne Schöpfungsordnungen nicht existieren.[96] Es gebe also „Urordnung" oder „Schöpfungskonstanten", die „durch die Sünde nicht zerstört seien, und darum auch noch etwas von den Schöpfungsordnungen aufleuchten lassen." [97] Entsprechend der Verschiedenheit von Schöpfungsordnung und Ordnung unterscheidet sich Brunner zufolge nämlich auch eine absolute von einer relativen Gerechtigkeit. Unter der relativen Gerechtigkeit wird die Gerechtigkeit verstanden, die durch die Geschichte relativiert und daher letztlich auch Wirkung der Sünde sei.[98] Diese Verschiedenheit der relativen von der absoluten Gerechtigkeit und die daraus entstehende Unmöglichkeit, die absolute Gerechtigkeit der Schöpfungsordnungen unmittelbar für die Gestaltung positiven Rechts heranzuziehen, macht es besonders schwierig, konkret zu

Denkens aufzunehmen. Wie dies im Einzelnen geschieht, wird an dem jeweiligen Stellenwert deutlich, den die Sünde mit ihren Konsequenzen in Bezug auf die Schöpfungsordnungen und ihre Erkennbarkeit einnimmt." Zentgraf, 24.

[94] E. Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, 110. Generell lässt sich feststellen, dass Brunner die sündige Gebrochenheit der Schöpfungsordnungen in seiner Ethik noch stärker betont, als in dem (in der Situation drängender Rechtsnot geschriebenen) Buch von 1943.

[95] E. Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, 30f; Ders., Gerechtigkeit, 84 f.

[96] "Die Ordnungen sind nicht die Schöpfungsordnungen Gottes, aber sie sind auch nicht ohne sie." E. Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, 204.

[97] E. Brunner: Gerechtigkeit, 105 f.

[98] Siehe E. Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, 605.

bestimmen, was im geschichtlichen Einzelfall gerecht und als positives Recht zu gelten habe. Vielmehr geht es darum, durch „eine ermäßigende Anpassung an das Tatsächliche“ relativ Gerechtes zu schaffen, also das bestmögliche Ergebnis unter den gegebenen Situationen zu erzielen.[99] Aber es ist nicht einfach, wie einige Beispiele der Schöpfungsordnungen Brunners zeigen,[100] die „Arbitrarität“ bei einem solchen Anpanssungsvorgang, also der Konkretisierung der Schöpfungsordnungen, zu vermeiden. Trotz aller Schwachheiten von Brunners Schöpfungslehre findet jedoch sein Versuch, „als orientierende und damit Freiheit begründende Struktur von Wirklichkeit“[101] auf dem Begriff der Schöpfungsordnung zurückzukommen, in den gegenwärtigen sozialethischen Diskussionen Resonanz.[102]

1.1.2. Dialektische Theologie Karl Barths - Herrschaft Christi

Die schockartigen Erfahrungen mit den Unmenschlichkeiten des NS-Regimes rief eine tiefgreifende Wende im Begriff der Sozialethik nach dem Zweiten Weltkrieg hervor. Theologisch-theoretisch vorbereitet wurde diese Wende durch Karl Barths heftige Kritik der Ordnungstheologie, die bereits in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 im Kern vorgelegt worden ist: „Nicht primär vom Ersten Artikel des Credo aus, also vom Schöpferturn Gottes her seien weltliche Ordnungen in Politik oder Wirtschaft christlich zu interpretieren und gegebenenfalls zu kritisieren, sondern vom Zweiten Artikel aus, unter dem Aspekt der schon angebrochenen Königsherrschaft Christi.“ [103] Barths Ablehnung der Ordnungstheologien verfolgt die Intention, den Dualismus der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, opus alienum und opus proprium, iustitia civilis und iustitia Dei, Reich zur Linken und Reich zur Rechten usw. zu überwinden und darum das Verständnis abzuwehren, dass es irgend einen Bereich gäbe, der theologisch nicht von der Christologie her zu qualifizieren sei. Seine Kritik an den Ordnungstheologien besagt also, dass es sich bei ihnen um eine Aufspaltung des einen Wortes oder Gebotes Gottes handle, das exklusiv von der Christusoffenbarung zu fassen ist.[104]

---

[99] Vgl. E. Brunner: Gerechtigkeit, 118. Hier Zentgraf, 28.

[100] Z. B.: die patriachalisch-hierarchische entspreche Familiengliederung der Schöpfungsordnung; die Gleichberechtigung der Frau sei unnatürlich [Brunner 1943, 169ff]; der Föderalismus sei der gerechte Aufbau der Ordnungen [Brunner 1943, 159].

[101] Lienemann, Wolfgang; Mathwig, Frank, 97.

[102] Vgl. ebd. Fußnote 20.

[103] Vgl. Dahm, Karl-Wilhelm, Zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag. Die Evangelische Sozialethik auf dem Weg in das neue Jahrtausend, in JCSW 32 (1991) 133-154, 137.

[104] „Dieser Begriff Ordnung und d ie dieser zugeschriebenen Funktion als Rahmen des durch Offenbarung gebotenen und im Glauben vollzogenen christlichen Liebeshandelns kann ja nun doch nicht verschleiern, daß es sich faktisch auch da um ein von Gott aufgerichtetes und vom Menschen entsprechend zu haltendes Gebot handeln soll - aber nun eben um ein anderes, zweites oder erstes Gebot, hinter dem so etwas wie die Vorstellung von einer selbständigen göttlichen Ökonomie für den ersten Artikel zu stehen scheint: gerade die bis in den Gottesbegriff

Diese Zielsetzung Barths lässt sich gut an seiner Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium veranschaulichen, wie er sie in seinem Vortrag „Evangelium und Gesetz“ von 1935 darstellte. Barth fasst das Verhältnis von Evangelium und Gesetz mit dem Inhalt-Form-Schema zusammen: „das Gesetz ist nichts anderes als die notwendige Form des Evangeliums, dessen Inhalt die Gnade ist.“[105] Evangelium und Gesetz seien in Christus geeint, der als das *eine* Wort Gottes Gnade sei.[106] Wichtig für Barth ist dabei, dass „Evangelium und Gesetz“ in dieser Reihenfolge zu betrachten und zu gewichten sind.[107] Das Gesetz ist darum konsequent vorn Evangelium her zu verstehen. Daraus ergibt sich zunächst die Abweisung jeder natürlichen Theologie, die neben der Spezialoffenbarung im Evangelium von Jesus Christus noch eine selbständige Offenbarungsallgemeinheit annimmt und das Gesetz der Welt extra Christus zuteilt.[108] Damit ist auch keine Ordnungstheologie gewährleistet, die etwa aus der Gestalt des menschlichen Zusammenlebens oder dem geschichtlichen Wandel der Ordnungen den göttlichen Willen zu erschließen sucht.[109]

Den Gedanken des christologischen Zusammenhangs von Kirche und Staat bzw. göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit hat Barth in seiner Schrift „Rechtfertigung und Recht“ im Jahr 1938 entfaltet, in der er mit seinen exegetischen Bemühungen nachzuweisen versucht, dass das politische Recht in der von Gott in Jesus Christus ein für alle Mal vollzogenen Rechtfertigung des Sünders und der politischen Herrschaft in der Königsherrschaft Christi gründet. Die Botschaft von der Rechtfertigung sei die Quelle allen menschlichen Rechts in diesem Äon. Die Predigt der Rechtfertigung begründe darum als Predigt vom Reich Gottes „schon jetzt und hier das wahre Recht, den wahren Staat“. [K. Barth 1938, 35] Aus diesem Grundgedanken werden

---

selbst hineinreichende Aufspaltung des einen Gebotes Gottes, die um jeden Preis unterlassen werden sollte.“ K. Barth: KD III/4, 40; vgl. Zentgraf, 77.

[105] K. Barth: Evangelium und Gesetz, 1935, 9.

[106] „Das Wort Gottes erweist seine Einheit darin, daß es immer Gnade, d.h. freie, ungeschuldete und unverdiente göttliche Güte, Barmherzigkeit und Herablassung ist ... Gottes Gnade, die dieser Inhalt ist - in dem auch das Gesetz eingeschlossen ist, wenn es wirklich Gottes Wort und Gesetz ist - sie heißt und ist Jesus Christus.“ K. Barth: Evangelium und Gesetz, 1935, 2 f.

[107] „daß, wer wirklich und ernstlich zuerst Gesetz und dann erst unter Voraussetzung dieses zuerst Genannte Evangelium sagen würde, beim besten Willen nicht vom Gesetz Gottes und dann sicher auch nicht von seinem Evangelium reden würde [...] Weil das Gesetz im Evangelium, vom Evangelium her und auf das Evangelium hin ist, darum müssen wir, um zu wissen, was Gesetz ist, allererst um das Evangelium wissen und nicht umgekehrt.“ Karl Barth, Evangelium und Gesetz, TEH 32, München 1935, 4. Vgl. auch das Neue Bekenntnis der Presbyterianischen Kirche Koreas 1972, die Glaubenserklärung der Presbyterianischen Kirche in den USA 1976, das Glaubensbekenntnis der Cumberland-Presbyterianischen Kirche 1984, in: Lukas Vischer (Hg.), Reformiertes Zeugnis heute. Eine Sammlung neuerer Bekenntnistexte aus der reformierten Tradition, Neukirchen-Vluyn 1988, 42.199 f, 207 f.

[108] Zentgraf, 78

[109] Gott und sein Wille, „also das Gesetz sind uns aber nicht in allen Dingen, nicht in allem Geschehen offenbar, so offenbar nämlich, daß unsere Erkenntnis davon mehr und etwas Anderes zu sein beanspruchen könnte als unsere eigenen Theorien und Deutungen.“ K. Barth: Evangelium und Gesetz, 1935, 7.

die gegenseitigen Leistungen von Staat und Kirche voneinander abgeleitet: der Staat garantiert die Freiheit der Verkündigung und dient damit eben auch sich selbst. Die Kirche hält dagegen Fürbitte für den Staat, und dies letztlich mit dem Ziel, dass die Verkündigung frei geschehen kann.[110]

---

[110] Anders als die Reformatoren, die nach seiner Ansicht die beiden Bereiche „nebeneinandergestellt" haben, ohne deren Zusammenhang ausreichend zu erklären, stellte er im ersten Abschnitt das Verhältnis von Kirche und Staat mit dem Begriff „Gegenüber" dar: „Der Staat in seiner Dämonisierung und damit sein Charakter als Macht dieses Äons auf der einen, die Heimatlosigkeit der Kirche in diesem Äon auf der anderen Seite". [K. Barth 1938, 20] Mit der Exegese von Pilatustexten stellte Barth dar, dass der Staat auf der einen Seite so etwas wie ein Werkzeug Gottes sei, obwohl Pilatus z.B. im Gewande des Recht, in Ausübung der ihm von Gott gegebenen und von Jesus bestätigten „exousia" dem Unrecht seinen Lauf ließ. Die Unrechtsmaßnahme von Pilatus gegen Jesus Christus aus staatlicher Macht rief also die paradoxe Folge hervor, dass sie ihn einerseits zum Mittelsmann macht, der Jesus im Namen der Heidenschaft übernimmt, andererseits dadurch zur Begründung der Kirche führt: „Gerade der dämonisierte Staat kann wohl das Böse wollen, um dann doch in eminenter Weise das Gute tun zu müssen. Er kann seinem Dienst nicht entlaufen." [K. Barth 1938,22]
Auf der anderen Seite legitimiere die göttliche Rechtfertigung den wahren Staat. Pilatus hat Jesus nicht freigesprochen, obwohl Pilatus in seinem Urteil die Gerechtigkeit Christi ausdrücklich und öffentlich bestätigt hat. Das macht Barth zufolge sichtbar, dass der dämonisierte Staat nicht etwa der Staat sei, der zu viel Staat, sondern der der zu wenig Staat ist und der im entscheidenden Augenblick sich selbst treu zu bleiben unterlässt. Das macht sichtbar, „daß eine wirkliche menschliche Rechtsprechung, ein wirkliches Zeigen des wahren Gesichts des Staates unfehlbar die Legitimierung der freien und bewußten Verkündigung derselben göttlichen Rechtfertigung, des Reiches Christi, das nicht von dieser Welt ist, hätte bedeuten müssen." [K. Barth 1938, 24]
Nachdem Barth so einen Zusammenhang von Rechtfertigung und Recht gezeigt hatte, betonte er im zweiten Anschnitt mit der Exegese von deuteropaulinischen Texten und von Röm. 13, dass die Gegebenheit staatlicher Macht ihre Legitimation und Vollmacht nicht aus sich selbst bezieht, sondern letztlich auf Christus zurückbezogen ist. Barth legte den Ausdruck „exousia", den Paulus in Rom. 13,1; Tit. 3,1 zur Bezeichnung der politischen Obrigkeit verwendet, als „Engelmächte" aus und argumentiert: Die neutestamentliche Gemeinde sah im Staat diese Engelmächte wirksam und repräsentiert die, die in dem von Auferstehung und Parusie Christi umklammerten Zeitraum als Diener Christi zur Ordnung gerufen seien. Der Staat gehört darum Barth zufolge als solcher ursprünglich und endlich zu Jesus Christus und dient in seiner relativ selbständigen Substanz, Würde, Funktion und Zielsetzung dem Werk und der Person Jesu Christi und der Rechtfertigung des Sünders. [K. Barth 1938, 28f] „Dämonisieren kann er sich wohl […] Es kann aber aus dem, was dieser dämonisierte Staat will und versucht, unter allen Umständen nichts werden, er wird zähneknirschend dennoch und gerade da dienen, wo er herrschen, da bauen, wo er zerstören, da Gottes Gerechtigkeit bezeugen, wo er menschliche Ungerechtigkeit offenbaren möchte. Und wohlverstanden: die Dämonisierung des Staates kann auch unterbleiben. […] Von seinem eigenen Ursprung her und in seiner konkreten Begegnung mit Christus und seiner Kirche könnte er ja auch - nicht etwa selber Kirche sein, wohl aber […] Recht sprechen und das Recht schützen und damit dann sicher […] der Botschaft von der Rechtfertigung freie, gesicherte Bahn geben." [K. Barth 1938, 28f] Dieser enge Zusammenhang von Rechtfertigung und Recht, von Kirche und Staat redet Barth zufolge in Röm. 13 nicht von einem von Christus losgelösten Gott, der „im Allgemeinen als Schöpfer- und Regiergott verstanden werden" dürfe. Vielmehr werde hier die Vorstellung eines anderen Ursprungs des Staates – sei es aus der Natur, dem Schicksal, der Geschichte, aus einem Vertrag, aus dem Wesen der Gesellschaft und dergleichen - grundsätzlich abgelehnt. Denn wir befinden uns auch hier im christologischen Bereich. [K. Barth 1938, 30]
Zur weiteren Beleuchtung der Beziehung zwischen Kirche und Staat legte Barth diejenigen neutestamentlichen Texte, in denen von der künftigen πόλις bzw. dem himmlischen πολίτευμα die Rede ist, so aus, dass das wahre und vollkommene Staatswesen nicht in der Gegenwart, sondern im neuen Äon, nicht hier auf Erden, sondern dort im Himmel zu suchen und zu finden ist. [K. Barth 1938, 32] Das Faktum, dass die Kirche im himmlischen Staat ihre Zukunft und Hoffnung sieht, trennt Barth zufolge die Kirche von dem Staat dieser Zeit. Aufgrund ihrer Rechtfertigungsbotschaft sei die Kirche also in der Lage, die wahre Staats- und Rechtslehre zu begründen und zu erkennen. „Die Kirche lebt in der Erwartung des ewigen Staates und in dieser Erwartung ehrt sie auch den irdischen, erwartet sie immer wieder das Beste von ihm: daß er in seiner Weise, im Raum ‚aller Menschen' eben dem Herrn diene, den die Gläubigen jetzt schon als ihren Heiland lieben. Die Kirche erwartet vom Staate um die freie Predigt (der freien Predigt wegen und) der Rechtfertigung willen, daß er Staat sei und also Recht schaffe und spreche." [K. Barth 1938,49] So könnte die Botschaft von der Rechtfertigung zur Quelle allen menschlichen

Auf die Frage der Ableitung konkreter Verhaltensnormen aus der Verkündigung antwortete Barth systematisch in der Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ aus dem Jahr 1946, in der er mit Hilfe des Analogiegedankens eine Brücke von der in der Christengemeinde verkündeten eschatologischen Polis Gottes zur Wirklichkeit der Bürger-Polis zu schlagen versuchte. Er gebrauchte dabei das geometrische Bild von den zwei konzentrischen Kreisen, der Christengemeinde als dem inneren Kreis und der Bürgergemeinde als dem äußeren Kreis, in deren beider Mittelpunkt Christus als der Herr steht. Als innerer Kreis sei die Christengemeinde zuerst dazu beauftragt, die Herrschaft Jesu Christi und die Hoffnung auf das kommende Reich Gottes zu verkündigen. Sie müsse sich jedoch „gerade in Erfüllung ihrer eigenen Aufgabe auch an der Aufgabe der Bürgergemeinde“ beteiligen[111] und schon in ihrer Gestalt eine Darstellung der Entsprechungen des verkündeten Gottesreiches im Sinne ethisch-politischer Erfordernisse für den Staat vorweggreifen, um so exemplarisch für den Staat zu existieren: „Der rechte Staat muß in der rechten Kirche sein Urbild und Vorbild haben. Die Kirche existiere also exemplarisch, d.h. so, daß sie durch ihr einfaches Dasein und Sosein auch die Quelle der Erneuerung und die Kraft der Erhaltung des Staates ist.“[112] Sie könne außerdem, auch wenn sie keine Lehre vom christlichen Staat aufstellen könnte, im politischen Raum, Maß nehmend an dem Maßstab ihrer Erkenntnis des Herrn, zwischen dem Besseren und dem Schlechteren unterscheiden. So ergebe sich „eine unter allen Umständen zu erkennende und innezuhaltende Richtung und Linie der im politischen Raum zu vollziehenden christlichen Entscheidungen“.[113] Diese Richtung und Linie sei weder aus dem Naturrecht zu gewinnen, noch aus dem abwegigen Versuch, den Staat zum Reich Gottes zu machen. Vielmehr werde sie durch gleichnishafte Abbildung des Reiches Gottes im politischen Raum gewonnen: Die Christengemeinde „unterscheidet und wählt unter den sich jeweils bietenden politischen Möglichkeiten unter Zurückstellung und Ablehnung der anderen immer diejenigen, in deren Realisierung ein Gleichnis, eine Entsprechung, eine Analogie, das Spiegelbild dessen sichtbar

---

Rechts in diesem Äon werden. Die Predigt der Rechtfertigung begründe darum als Predigt vom Reich Gottes „schon jetzt und hier das wahre Recht, den wahren Staat“ [K. Barth 1938, 35] Aus diesem Grundgedanken werden die gegenseitigen Leistungen von Staat und Kirche voneinander abgeleitet: der Staat garantiert die Freiheit der Verkündigung und dient damit eben auch sich selbst: „Die Garantierung des Staates durch die Kirche geschieht entscheidend eben dadurch, daß die Kirche die Garantie des Staates für sich selber, d.h. seine Garantie der Freiheit ihrer Botschaft in Anspruch nimmt. […] die Kirche muß die Freiheit haben, die göttliche Rechtfertigung zu verkündigen. Der Staat wird in dem Maß seine eigentliche Möglichkeit verwirklichen und also Rechtsstaat sein, als er der Kirche diese Freiheit nicht nur positiv läßt, sondern aktiv gibt, […] die Kirche existiert, die diese Freiheit von rechtswegen hat.“ [K. Barth 1938, 55 f.] Die Kirche hält dagegen Fürbitte für den Staat, und dies letztlich mit dem Ziel, dass die Verkündigung frei geschehen kann.

[111] K. Barth 1946, 56 f.

[112] Ebd. 41.

[113] Ebd. 17.

wird, was den Inhalt ihres Bekenntnisse und ihrer Botschaft bildet“.[114] Nach diesem Grundsatz kommt Barth zu verschiedenen Analogien,[115] von denen die Ordnung der Interaktionen abzuleiten sind.

Das ist bei Barth mit „analogia fidei" gemeint: die Suche nach den von Gott in Christus eröffneten und sich von ihm her eröffnenden Daseinsperspektiven, die als „Analoge Grundzüge des Daseins Gottes für uns in zwischenmenschlichen Zusammenhängen" verstanden werden. [Frey 1988, 182] Die ethische Aufgabe ist somit im Hinblick auf die kommende Herrschaft Christi das vorläufige und gleichnishafte Suchen nach dem Guten und Rechten. Aber diese Barthsche Anaogielehre, also analogia fidei, wurde besonders aufgrund ihrer antagonistischen Grundhaltung gegenüber der analogie entis von vielen Theologen kritisiert.[116] Herms sieht das Problem der Analogielehre an anderer Stelle: „Die herkömmliche Theorie ist von der Unterscheidung zweier Seinsbereiche geleitet und nimmt die Übertragung der Ausdrücke aus den Reden über den einen in das Reden über den anderen an. Aber für die hier vertretene Auffassung ist statt der Differenz zweier Seinsbereiche, zwischen denen die Übertragung stattfindet, die Differenz zweier Seinsschichten eines einheitlichen Seinsbereiches grundlegend: nämlich die Unterscheidung zwischen realen und transzendentalen Sachverhalten.“ [Herms 1991, 363] „Die Einheit der transzendentalen Verfassung von Existenz wird – mit der biblisch-christlichen Tradition - so gedacht, daß die in ihrer Verfassung selbst extern begründete Existenz und deren Grund unterschieden sind. Diese Differenz ist in der direkten Beschreibung der transzendentalen Struktur von Existenz selbst symbolisierbar. Zu ihrer Fixierung bedarf es des metaphorischen Sprachgebrauchs nicht mehr. Das jetzt in Betracht kommende „metaphorein“ vollzieht sich überhaupt nicht mehr zwischen der Rede über die Welt und Gott, sondern nur noch zwischen der Rede über reale Sachverhalte und über transzendentale Sachverhalte. So sind etwa Ausdrücke wie „Schöpfung“ oder „Bund“ nur insofern Metaphern, als sie Beschreibungen realer Beziehungen metaphorisch zur Beschreibung der

---

[114] Ebd. 67.

[115] Beispiele: Aus der Botschaft von der Inkarnation folgt im politischen Raum das Eintreten für den Menschen, aus der Rechtfertigung das Recht, aus dem Kommen des Menschensohnes zu den Verlorenen die soziale Gerechtigkeit, aus der Berufung zur Freiheit der Kinder Gottes das Grundrecht der Freiheit, aus der Verbundenheit im Leib Christi die Grundpflicht der Verantwortlichkeit, aus der Gleichheit unter dem einen Herrn die Gleichheit vor dem Gesetz, aus der Verschiedenheit der Gaben die Gewaltenteilung, aus der Offenbarung des wahren Gottes keine Scheinpolitik und Scheindiplomatie, aus der Verkündigung des Wort Gottes die Freiheit des menschlichen Wortes, aus der dienenden Nachfolge die Herrschaft als Dienst, aus der Ökumenizität die internationale Vertragspolitik und aus der Botschaft, dass Gottes Zorn nur einen Augenblick währt, dass Gewalt in Konflikten die ultima ratio ist.

[116] Vgl. Kotaor Okayama, Zur Grundlegung christlicher Ethik: theol. Konzeptionen d. Gegenwart im Lichte d. Analogie-Problems, Berlin, New York, 1976, 86.

transzendentalen Existenzbegründungsrelation verwenden.“ [Herms 1991, 363-4]

1.1.3. Dietrich Bonhoeffer

Es geht Dietrich Bonhoeffer um die Frage nach der „soziale[n] Lebenswirklichkeit der Menschen coram Deo“, also der „menschliche[n] Sozialität in ihrer Bestimmtheit durch das geistliche Christusgeschehen“, die in der Wirklichkeit als Kirche erfahrbar ist. [Herms 1995, 28] Dabei handelt es sich um die Abwehr gegen alle Versuche von der Unterminierung des dogmatischen Begriffs der empirischen Kirche“, und zwar zuerst gegen das Denken in zwei Räumen, das sich im Neuluthertum des 19. Jahrhunderts breitgemacht hat und nach 1933 die politische Abseitigkeit der Kirche mit einer radikal dualistisch interpretierten Zwei-Reiche-Lehre legitimierte,[117] und zweitens gegen die falsche Einseitigkeit in der frühen dialektischen Theologie, die alle Nachkriegsbemühungen um die Neugestaltung der empirischen Kirche als zweitrangig abstufte, weil ihre Grundfrage nur auf das Geschehen des Wort Gottes in der Verkündigung der Kirche zielte.[118]

Um die soziale Wirklichkeit der Kirche zu begreifen, stellt Bonhoeffer Sozialphilosophie und Soziologie „in den Dienst der Dogmatik“.[119] Er konzipiert also seine Ekklesiologie explizit als ein Stück der Sozialphilosophie und Soziologie[120], die aber selbst in die christliche Dogmatik gehört, womit der dogmatische Begriff der Kirche mit der „erfahrbaren, also sozial verfaßten und leibhaft in der geschichtlichen Welt der Gesellschaft existierenden Kirche“ gefüllt werde. [Herms 1995, 28] Denn er sah, dass „der Begriff der empirischen Kirche der Sache nach nur im Kontext eines Begriffs der gesellschaftlichen Interaktion […] konkret werden kann“[121] und gelangte in der Haft schließlich zu der Einsicht, „daß die empirische Kirche nur dann ihre für die Welt glaubwürdig und heilsame Gestalt gewinnen kann, wenn diese Gestalt selbst auch von der modernen Erfahrung der Weltlichkeit der Welt her konzipiert

---

[117] Bonhoeffer sah die Einheit von Welt und Christus als Voraussetzung der Vermeidung von Willkür und in diesem Sinne auch als Ermöglichung wirklicher Weltlichkeit. „Eine Welt, die für sich bestehend, dem Gesetz Christi entnommen ist, verfällt der Bindungslosigkeit und Willkür. Eine Christenheit, die sich der Welt entzieht, verfällt der Unnatur, der Unvernunft, dem Übermut und der Willkür.“ (D. Bonhoeffer, Ethik ,64) „Das Raumdenken versteht die Begriffspaare weltlich - christlich, natürlich - übernatürlich, profan - sakral, vernünftig – offenbarungsgemäß als letzte statische Gegensätze, mit denen bestimmte einander ausschließende Gegebenheiten bezeichnet sind. Es verkennt die ursprüngliche Einheit dieser Gegensätze in der Christuswirklichkeit ... Die Welt, das Natürliche, das Profane, die Vernunft ist hier von vornherein in Gott hineingenommen, all dies existiert nicht an und für sich, sondern es hat sei ne Wirklichkeit nirgends als in der Gotteswirklichkeit, in Christus.“ D. Bonhoeffer: Ethik, 63.

[118] Vgl. Heck 2003, 132.

[119] DBW 1, 13.

[120] „[…] im ganzen formalen Sinne des Wortes als: Theorie oder Lehre über Soziales” [Herms 1995, 28]

[121] Diese Einsicht setzte sich während der Arbeit an der »Ethik« durch. [Herms 1995, 28]

wird.“ [Herms 1995, 27 - 28]

Bonhoeffer verfasst die empirische Kirche „als das Resultat der geistlichen Aktualisierung der schon im Christusgeschehen selbst ursprünglich durch den Geist realisierten Kirche.“ [Herms 1995, 29] Sie wird durch das die Sünde aufdeckende und zugleich die Vergebung zusprechende Wort Gottes konstituiert, das sich nicht nur an die Kirche, sondern auch an alle Menschen richtet. „Die sanctorum communio greift mit der Predigt des Wortes, das sie trägt …, über sich selbst hinaus und wendet sich an alle, die auch nur der Möglichkeit nach zu ihr gehören könnten.“ [122] Sie ist die kirchliche Gestalt, in der sich das konkrete Miteinander und Füreinander der Hörenden und Glaubenden vollzieht. In Bonhoeffers Formel: „Christus als Gemeinde existierend“.

Die Wirklichkeit der Kirche in der Welt fasste Bonhoeffer mit seiner Mandatenlehre zusammen, in der die Kirche *ein* Mandat unter vier Mandaten sei: Gott habe durch die Menschwerdung Jesu Christi die menschliche Natur und damit die Menschheit in die unlösbare Einheit mit seiner Wirklichkeit aufgenommen. Die Welt habe dementsprechend keine eigene von der Offenbarung Gottes in Christus unabhängige Wirklichkeit.[123] Im Namen Jesu Christi sei Gott und die Welt beschlossen, so dass von nun an weder von Gott noch von der Welt recht geredet werden könne, ohne von Jesus Christus zu reden.[124] Nun gebe es keine Wirklichkeit, keine Welt mehr, die nicht mit Gott versöhnt und in Frieden wäre.[125] Es gebe also „nur den einen Raum der Christuswirklichkeit, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind“.[126] In diesem Raum erteile Christus Menschen verschiedene Mandate – Ehe, Arbeit, Obrigkeit und Kirche –, die als „Gliederungen der Christuswirklichkeit“ zu verstehen seien.[127] Hinsichtlich ihres Auftrages und ihrer Normativität seien die Mandate „keinesfalls aus der Geschichte herausgewachsen, sie sind nicht irdische Mächte“, vielmehr sind sie „von oben her in die Welt hineingesenkt“ als Gliederungen der Wirklichkeit der Liebe Gottes zur Welt und zu den Menschen. [128] Unter Mandat verstand Bonhoeffer „den konkreten in der Christusoffenbarung begründeten und durch die Schrift bezeugten göttlichen Auftrag, die Ermächtigung und Legitimierung zur Ausrichtung eines bestimmten göttlichen Gebotes [und]

---

[122] SC, 149
[123] DBW 6, 43.
[124] DBW 6, 39.
[125] DBW 6, 70.
[126] DBW 6. 45.
[127] D. Bonhoeffer: ebd. 224; vgl. ferner 216.
[128] DBW6, 394

die Verleihung göttlicher Autorität an eine irdische Instanz.“[129] Die Mandate seien also Aufgaben oder Leistungsanforderungen für die Interaktion in der Gesellschaft, ohne deren Lösung die Menschheit gar nicht in der Welt leben könnte, „weil sie mit der menschlichen Existenz selbst gestellt sind, die daher auch in jeder denkbaren Situation der Menschheitsgeschichte irgendwie gelöst und erfüllt werden müssen“.[130] Dies sei deshalb so, weil jeder Mensch an ihnen Anteil hat und er sich ihnen gegenüber in irgendeiner Art und Weise verhalten muss.[131] Der Mandatar sei somit auch Stellvertreter, Platzhalter des Auftraggebers.[132]

Diese vier Mandate stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern überschneiden sich und zugleich begrenzen sie sich auch: „Nur in ihrem Miteinander, Füreinander und Gegeneinander bringen die göttlichen Mandate der Kirche, der Ehe und Familie, der Kultur und der Obrigkeit das Gebot Gottes, wie es in Jesus Christus offenbart ist, zu Gehör.“[133] Ihr *Miteinander* wird Bonhoeffer zufolge daran deutlich, dass alle vier Mandate zwar ihre eigenen Aufgaben, aber zugleich auch die gleiche Aufgabe haben, das Handeln des Menschen auf Jesus Christus hin auszurichten. In ihrem *Miteinander* seien sie *füreinander* ausgerichtet. Dabei sei ein echtes Mit- und Füreinander nur möglich, wenn eines gegen das Andere begrenzt ist. Darum begrenzen die vier Mandate sich gegenseitig.[134] Nicht nur alle Mandate, sondern auch ihr

---

[129] D. Bonhoeffer, Ethik, herausgegeben von Ise Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ersnt Feil und Clifford Green, 2. Aufl. Güthersloh 1998, 392 f.

[130] E. Herms 1995, 31.

[131] D. Bonhoeffer, Ethik, hg. von E. Bethge, 220.

[132] Bonhoeffer vermied hier das Wort „Ordnung“, das auch verwendbar wäre, weil ihm die Gefahr zu sehr innewohne, dass das ontologisch Zuständliche zu sehr im Vordergrund stehe, und die die Ordnung allein begründende göttliche Ermächtigung, Legitimierung und Autorisierung aus dem Blick gerate. Ein solchermaßen falschverstandener Ordnungsbegriff neigt Bonhoeffer zufolge leicht dazu, eine göttliche Sanktionierung aller überhaupt existierenden Ordnungen nahezulegen und damit auch einen romantischen Konservatismus zu begründen, der mit der Mandatenlehre nicht in Einklang steht. Auch die Begriffe des Standes oder des Amtes, die seit der Reformation in Gebrauch waren, seien im Laufe der Geschichte durch so viele Fehl- und Uminterpretationen überwuchert worden, dass sie nicht mehr geeignet erscheinen. In Ermangelung eines besseren Wortes blieb Bonhoeffer zunächst bei dem Begriff des Mandates, obgleich damit beabsichtigt ist, „durch Klärung der Sache selbst zu einer Erneuerung und Wiedergewinnung des alten Begriffes der Ordnung, des Standes und des Amtes beizutragen”. [aus: Dietrich Bonhoeffer, 1975, 304-305] Diese Mandate haben Bonhoeffer zufolge einer bestimmten Struktur, und zwar ein festes Oben und Unten. [Vgl. Heck 2003, 137] Gottes Gebot begegnet also dem Menschen innerhalb eines Ordnungsgefüges, innerhalb eines irdischen Autoritätsverhältnisses: „Das Gebot Gottes will den Menschen also immer in einem irdischen Autoritätsverhältnis, in einer durch eine klare oben und unten (oder: im Oben und im Unten) bestimmte Ordnung begegnen.“ [D. Bonhoeffer, Ethik, 394 f.] Das bedeutet nicht, dass Bonhoeffer das göttliche Machtverhältnis mit einem irdischen identisch sah. Vielmehr betonte er die Notwendigkeit, das irdische Machtverhältnis durchaus nach dem Göttlichen zu korrigieren. Ferner bedinge das göttliche Oben auch ein göttliches Unten, in diesem Sinne korrespondieren Oben und Unten miteinander. Schließlich haben alle Personen, ob oben oder unten, noch einen Herrn über sich und müssen sich dem Auftrag Gottes und ihm allein beugen. Herren und Knechte schulden einander den gebührenden Respekt gegenüber dem Herrn.

[133] Ethik, 397.

[134] „Keines dieser Mandate besteht für sich allein und kann den Anspruch erheben, alle anderen zu ersetzen. Die

Zusammenhang sind Bonhoeffer zufolge aus dem Willen Gottes, also dem Grund der Welt, heraus zu begreifen. Das gelte auch für das Mandat der Kirche, die als »Leib Christi« so »für andere da ist«, wie auch Jesus Christus selbst für andere da ist. Sie ist in der Welt – d. h. nicht gegenüber, sondern innerhalb der drei anderen Mandanten: Ehe, Arbeit und Obrigkeit – für ihre Befreiung zu ihrer wahren Wirklichkeit. Als Zeugnisgemeinschaft befreit die Kirche also die Menschen zur rechten Wahrnehmung und Ausübung ihrer gesellschaftlichen „Mandate"; sie verlangt von den Menschen die verantwortliche Wahrnehmung ihrer gesellschaftlichen Aufgaben.[135]

Andererseits bedeutet der Präsenz der Kirche als Mandat in der Welt für die Kirche selber, dass sie sich als die in der Nachfolge existierende Gemeinde versteht. Sie weiß, „dass das Leiden der Welt einen Träger sucht. So fällt in der Nachfolge Christi das Leiden auf sie, und sie trägt es, indem sie selbst von Christus getragen ist."[136] Als Stellvertreter Christi steht die christliche Gemeinde an der Stelle, „an der die ganze Welt stehen sollte; insofern dient sie stellvertretend der Welt, ist sie um die Welt willen da. Andererseits kommt die Welt dort zu ihrer Erfüllung, wo die Gemeinde steht". [Herms 1995, 33] „Bedingung ihres wirksamen und heilsamen Seins für andere ist nichts weniger als die konsequente und restlose Selbstentäußerung der erfahrbaren Kirche; ihre Bereitschaft, sich aus der Heimat der Gottesdienste in die Diaspora des Alltags zu begeben und ihre erfahrbare Gestalt bis auf weiteres auf die betende Teilnahme am Leiden Gottes in der Welt zurückzunehmen." [Herms 1995, 37]

Diese Konzeption Bonhoeffers stellt die Sozialethik der Gegenwart vor zwei Herausforderungen: Erstens vor die Notwendigkeit, „den dogmatischen Wesensbegriff der erfahrbaren, sozialverfassten Kirche herzuleiten aus dem Begriff des Christus- bzw. Wortgeschehens, das sie konstituiert." [Herms 1995, 39] Zweitens vor die Notwendigkeit, „den derart begründeten Wesensbegriff der erfahrbaren Kirche als Begriff eines in der gesellschaftlichen Welt existenten Sozialgebildes zu entfalten, dem eine Relevanz, ein Sein für die Welt, für die Vervollkommnung ihres Gemeinschaftslebens eignet." [Ebd.]

Mandate sind miteinander oder sie sind nicht göttliche Mandate. In ihrem Miteinander aber sind sie nicht isoliert, getrennt voneinander, sondern aufeinander hin ausgerichtet. Sie sind füreinander oder sie sind nicht Gottes Mandate. In diesem Mit- und Füreinander aber ist eins durch das andere begrenzt und diese Begrenzung wird innerhalb des Füreinander notwendig als ein Gegeneinander erfahren. Wo dieses Gegeneinander nicht mehr da ist, dort ist nicht mehr Gottes Mandat." (Ethik 397); auch vgl. Peter Zimmerling, Bonhoeffer ‚Als Praktischer Theologe', Göttingen 2006, 48.

[135] Heck 2003, 139.

[136] Bonhoeffer, Nachfolge, 1937, 236.

1.1.4. Heinz-Dietrich Wendland

Der erste Inhaber des Lehrstuhls für Sozialethik an einer Evangelisch-Theologischen Fakultät Deutschlands, Heinz-Dietrich Wendland, suchte in seinem Werk „Kirche in der modernen Gesellschaft“ (1956) nach einer theologischen Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Gesellschaft, das er als den „großen Riß“[137] bezeichnete, dessen Wurzeln im neuzeitlichen Säkularisierungsprozess und dem Aufkommen einer „nachchristlichen“ Gesellschaft liege.[138] Die Kirche hat ihm zufolge jedoch bisher diese große Herausforderung nicht konstruktiv bearbeitet, sodass sie den Kontakt zur sozialen Realität verloren habe und ihrer missionarischen Sendung und diakonischen Verantwortung gegenüber der modernen, säkularisierten, technisch fortgeschritten Gesellschaft nicht mehr gerecht werden konnte. Er stellt fest, „[…], daß uns die theologischen Kategorien fehlen, um die Probleme der heutigen Gesellschaft zu erfassen und den letzten Zusammenhang ihrer Dynamik mit dem Prozess der radikalen Verweltlichung sicher zu erkennen“[139]. Ursachen dafür, also Fehlansätze der theologisch-sozialethischen Tradition, waren Wendland zufolge ein strikter Dualismus zwischen einer christlichen Innerlichkeit des Einzelnen bzw. „individualistisch verstandenem Persönlichkeitschristentum“ und der durch Eigengesetzlichkeiten charakterisierten Welt der Wirtschaft, der Gesellschaft und der Politik;[140] die ideologieanfälligen Begrifflichkeiten und Vorstellungen von Schöpfungsordnungen, die mit der Vorstellung von direkter Offenbarung Gottes in der Geschichte von Volk und Staat verbunden ist; und schließlich ein „sozialer Chiliasmus“, also die „Erwartung eines diesseitigen Reichs Christi“[141] als der durch menschliche Anstrengung zu erreichenden innergesellschaftlichen Vollendung der Gesellschaft. Aspekte der Überwindung dieser Fehlansätze setzte Wendland zwei Hauptziele einer Weiterentwicklung der Sozialethik entgegen: Eine theologische Neubestimmung der Sozialethik, die den Streit zwischen der „überkommenen lutherischen Ordnungstheologie mit ihrer tendenziell dualistischen Trennung“ und dem „neuen Konzept der Königsherrschaft Christi mit seinen theokratischen und seinen schwärmerischen Gefahren“ zu überschreiten

---

[137] Wendland, Heinz-Dietrich 1958, 13.

[138] Dieser große Riss entstehe „durch große Auswanderung aus der Kirche, beginnend mit der bürgerlich-wissenschaftlichen Intelligenz des achtzehnten Jahrhunderts, über das Proletariat des neunzehnten Jahrhunderts bis zu den Emigrationen aus allen Gesellschaftsschichten in unserem Jahrhundert einschließlich des heute von Technisierung und Entwurzelung erfaßten Landvolks und Bauerntums. Infolgedessen lösen sich auch die alten sozialen Grundlagen der Kirche und der kirchlichen Ortsgemeinden auf; die Kirche ist nicht mehr ›mitten im Dorfe‹, die Gesellschaft nicht mehr in der Kirche anwesend, nicht mehr durch die Kirche innerlich geordnet, geistig gegründet und legitimiert“. Wendland, Heinz-Dietrich 1959, 43.

[139] Ebd. 31,

[140] Wendland, Heinz-Dietrich 1958, 65.

[141] Ebd. 69.

helfe und „die dezidierte Forderung nach einem umfassenden Dialog mit den Humanwissenschaften“.[142]

Wendland versuchte das erste Ziel durch eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt in einem „universal-eschatologischen“ Ansatz zu erreichen, der die Sozialethik von der Verkündigung der zukünftigen Vollendung des Reiches Gottes durch Christus bestimmt und sie damit im Zentrum der neutestamentlichen Botschaft verankert. [143] Sein Begriff „universal“ orientierte sich am universalen Charakter des Christusgeschehens: Das Reich Gottes sei mit der Menschwerdung Christi *angebrochen*, aber noch nicht *eingetroffen*. Diese „Zwischenzeit“ zwischen seiner geschichtlichen Erscheinung und der Weltvollendung sei von Christus her bestimmt und beherrscht. In diesem Sinne sei Christus die Mitte der Geschichte und in ihm „Himmlisches und Irdisches vereint“.[144] Als Mitte der Geschichte erhebe er universal für „alle Zeiten, Volker, Rassen und Kulturen den Anspruch, die Wahrheit, das Leben, das Heil für alle zu sein.“[145] Seine Herrschaft trete über alle Seinsbereiche des Kosmos und alle Existenzbereiche der menschlich-geschichtlichen Welt in Kraft, denn er sei in Person und Werk der Träger und der Bringer der einen, unteilbaren Weltherrschaft Gottes. Die universale Herrschaft Christi schließe „den ganzen Umfang der menschlichen Existenz des Menschen“ ein, also auch den „der politischen und der gesellschaftlichen“ Existenz.[146] Aus dieser Universalität der Herrschaft Christi ergebe sich die eschatologische Sicht des Weltreiches: „Universal ist allein die Verkündigung der zukünftigen und gegenwärtigen Wirklichkeit des Reich Gottes. Universal ist [...] die Lehre vom Gegensatz der zwei Reiche und seiner Überwindung, einem eschatologischen und ebenso ganz und gar geschichtlichen Gegensatz, also auch von der Geschichte, die diese beiden Reiche miteinander haben, bis der Sieg des Reiches Gottes entschieden ist, auf den die ganze Geschichte der Welt hinzielt [...] Der Gegensatz >Kirche und Welt<, >Kirche und Gesellschaft< kann allein von diesem übergeordneten Gegensatz her richtig verstanden werden. Das gilt ebenso von allem, was über die Schöpfung und ihre Erhaltung, was über den Menschen zu sagen ist. Schöpfung, Versöhnung und Kirche samt aller Heilsverwirklichung, die durch die Gegenwart Christi im Geiste, in der Kirche beschlossen sind, müssen von dem zukünftig-gegenwärtigen Reich Gottes

---

142 Dahm, Karl-Wilhelm 1991, 140.
143 Wendland, Heinz-Dietrich 1958, 70 ff.
144 „Geschichte ist auf Christus hin, von Christus her. Auf ihn zielen die Zeiten, oder von ihm kommen sie her. Von der Schöpfung geht es durch ihn, der Mitte der Geschichte und Erfüllung der Zeit, zur Vollendung. In ihm ist Himmlisches und Irdisches vereint.“ H.-D. Wendland, Der Herr der Zeiten, 28.
145 H.-D. Wendland, Der Herr der Zeiten, Christus und die christlichen Stunden, 27.
146 Vgl. H.-D. Wendland, Die Herrschaft Christi, in: ders. u.a. (Hg.), Der Herr der Welt, Stuttgart 1960, 30.

her verstanden, durchleuchtet, geglaubt werden.“ [147] Die Verkündung der kommenden Gottesherrschaft sei der Schlüssel für die Botschaft des Willens Gottes. Wendland bestimmte die Sozialethik also vom Kommen des Reich Gottes her und verknüpfte sie dadurch mit dem eschatologisch verstandenen Reich-Gottes-Begriff. Diese eschatologische Komponente im Kommen des Reiches Gottes sollte zwar die „Schon-Jetzt“-Übersteigerungen in manchen sozialethischen Anwendungen der Herrschaft-Christi-Lehre relativieren, sollte aber gleichzeitig die gesellschaftliche Orientierung des Christen nach vorne öffnen und ein [an Christus orientiertes] progressiv-reformerisches Handeln in der Gesellschaft anregen.“[148]

Charakteristisch ist es dabei, dass Wendland die Sozialethik primär als „Ethik der Kirche“ ansah, so dass die Ekklesiologie die Sozialethik fundiere.[149] Das Sein, das sich in der Kirche als Christusgemeinschaft oder als Gemeinschaft der durch das Evangelium zum Glauben Berufenen verwirklichen soll, sei das Sein in Christus: d.h. Christus ist der Herr der Kirche und wird von ihr als dieser Herr angesehen.[150] Diese Gemeinschaft mit Christus sei in der Welt zu gestalten und dadurch sichtbar zu machen, und zwar als dienende Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft existiere also für die Welt. Die Kirche habe ihre Wirksamkeit auf die ganze Welt auszubreiten, da Christus nicht nur die Sünden der Christen auf sich genommen hat, sondern auch die der ganzen Welt. Außerdem lebe die Kirche aus dem Mysterium des in Christus erschienenen Heils, sodass sie auch in ihrem Handeln an diesem Mysterium teilzuhaben habe.[151] Ihr Dienst am Menschen bzw. der Gesellschaft sei in den Dienst dieses Herrn eingeschlossen. Die Existenz der Kirche zeichne sich in diesem Sinne insgesamt als diakonische Existenz aus, welche die „christliche Humanität“ in den gesellschaftlichen Institutionen zu verwirklichen sucht.

Diese Diakonie ist Wendland zufolge als Handeln der Kirche „die praktische Seite der Sozialethik“. [152] Sie gewinnt durch die Theologie der Diakonie, also der „theologisch-sozialethischen Theorie des Handelns der Kirche in der Gesellschaft“[153] ihren Praxisbezug, der so wiederum zum integrierten Bestandteil der Sozialethik wird. So bleibt die Sozialethik

---

147 Heinz-Dietrich Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Hamburg 2. Aufl. 1958, Nachdruck Darmstadt 1973, 70 ff.

148 Dahm, Karl-Wilhelm 1991, 140.

149 “Ekklesiologie ist als Fundierung der sozialen Ethik unentbehrlich. Ihr Ort ist am ‘Anfang’ der Ethik und Sozialethik, denn diese ist primär Ethik der Kirche, der Gemeinde und für die Gemeinde…” H.-D. Wendland, Über Ort und Bedeutung des Kirchenbegriffs in der Sozialethik, 31.

150 Vgl. H.-D. Wendland, Verkündigung der Kirche heute, 24.

151 Vgl. H.-D. Wendland, Die dienende Kirche und das Diakonen Amt, 272.

152 Vgl. H.-D. Wendland, Verkündigung der Kirche heute, 36.

153 H.-D. Wendland, Über Ort und Bedeutung des Kirchenbegriffs in der Sozialethik, 31.

bei Wendland mit ihrer Praxis der Diakonie als zentraler Funktion der Kirche fest verbunden. Die Sozialethik könne nur konkret werden, wenn sie in kritischer Auseinandersetzung die Erlebnisse der Kirchen- und Gemeindesoziologie aufnimmt, um so zu einer Theorie des Handelns der Kirche in der Gesellschaft zu gelangen.[154]

Die Sozialethik kann aber ihre sozialen Wirkungen nur entfalten, soweit sie sich für das Verständnis der sozialen Wirklichkeit fruchtbar und bedeutsam erweist.[155] Sie steht unter dem Anspruch, „die Sendung und Verantwortung der Kirche gegenüber der gegenwärtigen Gesellschaft“[156] zu verdeutlichen. Bei der Sozialethik Wendlands geht es um die Entwicklung einer „Deutungsperspektive“, von der aus Struktur und Eigenart der gegenwärtigen Gesellschaft angemessen beschrieben werden können, was mithilfe der theoretischen Deutungsmodelle und empirischen Forschungsergebnissen der Soziologie möglich sei.[157] Denn die Soziologie vermag „die eigentliche Tiefe der gesellschaftlichen Krisen und Umwälzungen“ zu erkennen, während die Theologie einen Zugang zu der sozialen Wirklichkeit und ihren „Bewegungskräften“ bereitstellt.[158] Theologische wie sozialwissenschaftliche Erkenntnisse und Methoden dienen also zusammen der „Soziologie der Kirche und Kirchengemeinde“ gleichermaßen zum „christlichen Nachdenken über die Sendung und Verantwortung der Kirche gegenüber der gegenwärtigen Gesellschaft“.[159] Unter dieser interdisziplinären Zusammenarbeit mit der Soziologie könne die theologisch-sozialethische Reflexion das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft „sachgemäß und fruchtbar“ erfassen und dadurch „sachgerechte Kriterien und Lösungsmöglichkeiten für die komplizierten ethischen Probleme“ der Gegenwartsuchen,[160] sodass sie Theorie und Praxis des Glaubens inmitten der vorgefundenen Gesellschaft realisieren und dafür Sorge tragen könne, diese Praxis und ihre ethischen Wirkungen der gläubigen Haltung des Einzelnen zu vermitteln.[161]

1.1.5. Arthur Rich

Bei der Sozialethik Arthur Richs, dem Gründer des Sozialethischen Instituts der Universität

---

[154] Olaf Meyer, 14 4 f.
[155] Heck 2003, 145.
[156] Wendland 1973, 18.
[157] Martin Laube, 23.
[158] Wendland, Heinz-Dietrich 1958, 18
[159] Wendland, Heinz-Dietrich 1958, 17 f.
[160] Dahm, Karl-Wilhelm 1991, 141.
[161] Vgl. H.-D. Wendland, Verkündigung der Kirche heute, 36.

Zürich, geht es um die Gestaltung der gesellschaftlichen Institutionen, die das Menschen- und Umweltgerechte befördern können.[162] Für ihn „war es zeitlebens klar, dass lebendiger christlicher Glaube nicht nur das Innenleben der einzelnen Christen, der einzelnen Gemeinden von Christen oder der Kirchen betrifft. Der Anspruch Gottes geht weit darüber hinaus und schließt das gesamte Leben, das persönliche, das zwischenmenschliche und das soziale, von lokal bis global, in sich ein. Christlicher Glaube ist untrennbar verbunden mit dem Auftrag der konkreten Weltgestaltung – nicht als utopische Weltverbesserung, sondern als Verantwortung für die konkrete Gestalt und Wirkung all dessen, was Arthur Rich als Institutionen, Strukturen und Welt bezeichnet hat. Es geht um wahrhafte, wache christliche Existenz der Welt, in der wir aktuell leben.“[163] Darum hat die Sozialethik Richs zufolge in der Lage zu sein, das Menschengerechte in den sozialen Strukturen und Prozessen der Gesellschaft geltend zu machen. Dabei erhob er den Anspruch des „Sachgemäßen“, welches die möglichst zutreffende Beschreibung des faktischen Seins, der Zustände in der Wirtschaft und Gesellschaft betrifft, denn die Sozialethik müsse „operationabel und mithin praktikabel” sein.[164] Aufgrund dieser sozialethischen Forderung versuchte Rich seine sozial- und wirtschaftsethischen Kriterien nicht aus einer „theologischen Deutung der Gesellschaft”, wie das ältere Modell der Theologie der Ordnungen oder der Königsherrschaft Christi, die auf unzulässige Weise das „Absolute” in gesellschaftliche Prozesse hineinprojiziert hätten und so „ideologieanfällig“ wären,[165] sondern

---

[162] „Das Beziehungsfeld der Ethik ist also, kurz gesagt, der Mensch. Ethik hat es immer mit dem Menschen zu tun, genauer mit dem Verantwortlichsein des Menschen im Umgang mit dem Menschen, sei es der >eigene< oder sei es der >andere< Mensch, sowie mit allem, was zum Menschsein gehört. [...] Diese auf die gesellschaftlichen Strukturen und deren Folgen für die qualitative Gestaltung der menschlichen Grundbeziehungen bedachte Verantwortung macht nun das Spezifische dessen aus, was hier >Sozialethik< heißt. [...] Ihre spezifische Grundfrage lautet: Wie sind die gesellschaftlichen Institutionen, die das soziale Zusammenleben vermitteln, zu strukturieren, damit die Weise der Vermittlung in allen Grundbezügen des menschlichen Daseins das Menschen- wie das Umweltgerechte, statt zu behindern, befördert.“ Arthur Rich, Wirtschaftsethik l, 41.58.71; Heck 2003, 23.

[163] Peter, Hans-Balz 2005, 155 f.

[164] „Sozialethik in dem hier vertretenen Sinn des Wortes hat über die personalethische Verantwortung in der gesellschaftlichen Existenz hinaus das Menschengerechte auch in den sozialen Strukturen und Prozessen der Gesellschaft geltend zu machen. Und zwar soll das so geschehen, dass dabei dem Sachgemäßen Rechnung getragen wird, soweit es sich wirklich als sachgemäß erweist und nicht bloß als ideologische Verschleierung von interessengebundenen Zielvorstellungen, die fälschlicherweise den Anspruch auf >Sachgerechtigkeit< erheben. Sozialethik kann sich demzufolge nicht damit begnügen, prinzipielle Normen des Menschengerechten zu entwickeln; sie muss sie in eine Gestalt überführen können, die die Erfordernisse des Sachgemäßen aufzunehmen vermag, also operationabel und mithin praktikabel ist.“ Arthur Rich, Wirtschaftsethik l, 4. Aufl. Gütersloh 1991,102; Heck 2003, 154.

[165] „Entweder wird man solchenfalls doch zu keiner wirklichen Annahme des Relativen gelangen, weil es vor dem Anspruch des Absoluten nie bestehen kann - und das Ganze endet in gesellschaftspolitischer Indifferenz, wenn nicht noch Schlimmerem. Oder aber es kommt zu einer Annahme, weil man Absolutes ins gesellschaftspolitische Prozesse hineinprojiziert - und die Konsequenz wird die ideologieverdächtige Überhöhung derartiger Mächtigkeiten sein mit dem faktisch unvermeidlichen Hang, sei es zu einem konservativen oder sei es zu einem revolutionären Konformismus. Beides ist aber sozialethisch höchst bedenklich.” Rich 1991, 164 f.

aus der Auslegung der christlichen Existenz unter der Fragestellung ihrer wirtschaftlichen und politischen Verantwortlichkeiten auf das Institutionelle zu gewinnen: „Nicht die sozialpolitischen Zielsetzungen in der konkreten Gesellschafts- und Weltgestaltung sind vom Zuspruch und Anspruch des Letzten, das im eschatologischen Ereignis Jesus von Nazareth transparent geworden ist, primär zu begründen, wohl aber gilt dies von der christlichen Existenz in der Spezifizität ihres sozialethischen Verantwortlichseins, also im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Institutionen und deren strukturell bedingten Auswirkungen.“[166] Diese christliche Existenz legt sich Rich zufolge als Erfahrung der Humanität des Glaubens, und zwar des Glaubens an das Kommen des Reiches Gottes in diese Welt, die durch die Humanität der Hoffnung und des Vertrauens erweitert wird. Diese Hoffnung verweist auf die Liebe, die das dritte und höchste Existential aus christlicher Perspektive ist. So lasse sich die christliche Humanität als Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe existentiell bestimmen.

Diese Humanität im Sinne der hoffenden Liebe des Glaubens ist bei Rich „sachlicher Bezugspunkt“ [167] der sozialethischen Kriterien, „die das Grundanliegen des Menschengerechten in einem prinzipiellen und damit verbindlichen Sinn zu artikulieren vermögen.“[168] Sie bildet sich als „fundamentale Erfahrungsgewißheit vom Humanen“ aus, der ersten Ebene seines dreistufigen Schemas[169], das er für die sozialethische Urteilsbildung vorgeschlagen hat. Glaube, Liebe und Hoffnung haben dabei letztlich Bekenntnischarakter, weil sie „jenseits aller wissenschaftlichen Beurteilung und Verurteilung“[170] liegt. Sie liege also jenseits der rationalen Begründbarkeit und sei Sache der persönlichen Erfahrungsgewissheit, welche als die existenzbegründende Kraft menschlichen Lebensvollzugs ein Sollen fordere und zu einem Sollen motiviere.[171]

In diesem Zusammenhang seien Glaube, Liebe und Hoffnung spezifisch-christliche und zugleich allgemein-menschliche Erfahrungshorizonte. Spezifisch christlich sei aber der Ursprung, dem Glaube, Liebe und Hoffnungsich im Rahmen der christlichen Erfahrung

---

[166] Rich 1991, 165f; Fischer 2002, 61f; Heck 2003, 155.
[167] Torsten Meireis 2008, 207.
[168] Rich 1991, 102.
[169] Die sozialethische Argumentation spielt sich Rich zufolge auf drei Ebenen ab: „erstens auf der Ebene der fundamentalen Erfahrungsgewißheit vom Humanen ... zweitens auf der Ebene von prinzipiellen Kriterien, die ... das Menschengerechte derart artikulieren, daß es auch ohne die Fundamentalprämisse verstanden, diskutiert und zur Anwendung gebracht werden kann, und drittens auf der Ebene der operationablen, kritisch hinterfragbaren Normen, denen es obliegt, Absolutes und Relatives, Präskriptives und Explikatives, das zu sollende Menschengerechte und das Situations- bzw. Sachgemäße derart zu vermitteln, daß sie praktikable Richtpunkte des Handelns herzugeben vermögen, die sich ethisch wie sachlich vermitteln lassen.“ A. Rich, 1991, 170.
[170] Rich 1991, 170.
[171] Vgl. Heck 2003, 155.

verdanken, sowie die besondere Zuspitzung, die sie aufgrund dieses Ursprungs erfahren, denn sie sind „im ganz anderen des Christusereignisses“ verwurzelt, „das Vertrauen weckt, wo Vertrauenslosigkeit um sich greift, zur Hoffnung ermutigt, wo alle Anzeichen wider die Hoffnung sprechen, und zur Liebe befreit, wo man keine Gegenliebe erwarten kann... Kurzum, es ist die Erfahrung der Humanität ... als einer existenzbegründenden Kraft, einer Kraft übrigens, die wirkt“[172]. Diese Grundorientierung der christlichen Humanität aus Glaube, Liebe und Hoffnung bezeichnete Rich als „existential-eschatologisch“, wobei es sich um eine Existenzbestimmung handelt, „bei der es darum geht, die sozialethische Verantwortung für eine menschengerechtere Ordnung der Gesellschaft, die immer im Bereich des Relativen verbleiben wird, so wahr zu machen, dass der Anspruch des Absoluten, das Gott im Kommen seines Reiches will, als gesellschaftskritisches Potential stets gegenwärtig bleibt“.[173]

Ausgehend von diesem Grundverständnis einer christlichen Humanität entwickelte Rich in einem zweiten Schritt Kriterien des Menschengerechten, welche der Gesellschaftsgestaltung zugrunde liegen sollten. Sie sollen das „Menschengerechte“ so artikulieren, „dass es auch ohne die Fundamentalprämisse verstanden, diskutiert und zur Anwendung gebracht werden kann“[174]. Diese sind: 1. Das Kriterium der Geschöpflichkeit; 2. Das Kriterium der kritischen Distanz; 3. Das Kriterium der relativen Rezeption; 4. Das Kriterium der Relationalität; 5. Das Kriterium der Mitmenschlichkeit; 6. Das Kriterium der Mitgeschöpflichkeit; 7. Das Kriterium der Partizipation. Diese Kriterien behalten z. B. gesellschaftliche Strukturen in ihrer Vorläufigkeit und Relativität im Blick. Sie seien normativ und präskriptiv, aber kein abgeschlossenes System, das verschiedentlich ergänzt und gewichtet werden könnte.[175]

In dem dritten Schritt sprach Rich von einem Zusammenspielen von Sachgemäßem mit dem Menschengerechten, um sozialethische Urteile zu konkretisieren. Diese konkreten Urteile nannte Rich „Maximen“: „Maximen … stellen Normen von zugleich präskriptivem als auch explikativem Charakter dar. Sie sind präskriptiv, soweit sie sich von den Kriterien leiten lassen. Und sie sind explikativ, sofern sie sich im Interesse des Sachgemäßen an sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen orientieren“[176]. Sie vermitteln gleichsam zwischen der

---

[172] A. Rich, Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive, 1984, 127; Johannes Fischer, Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe. Überlegungen zur Konzeption einer evangelischen Sozialethik im Anschluss an Arthur Rich, in: Theologische Zeitschrift, 56. Jahrgang (2000), 151.

[173] Arthur Rich, Wirtschaftsethik l, 1991,166.

[174] Ebd. 170.

[175] Vgl. Arnd Götzelmann, Wirtschaftsethik Workshop kompakt: Ein Studien- und Arbeitsbuch zur Einführung in die ökonomische Ethik, Norderstedt, 2010, 50.

[176] Arthur Rich, 1991, 103.

zweiten Ebene, also Kriterien des Menschengerechten, und der konkreten Empirie. Aus diesem Grund können sie nicht direkt logisch aus den Kriterien deduziert werden, „sondern [sind] nur so zu gewinnen, dass unter Aufgebot aller Vernunft anhand dieser Kriterien gefragt wird, unter welchen ethischen und sachlichen Bedingungen in den realen Verhältnissen des gesellschaftlichen Lebens ein Optimum an Menschengerechtem erwirkt werden kann“[177]. Eine solche Formulierung praktikabler Maximen ist Rich zufolge die „Hauptaufgabe einer wirklichkeitsnahen Sozial- bzw. Wirtschaftsethik“[178], hat dabei aber weder auf die Kenntnis der Zusammenhänge zu verzichten, noch die Grundfunktionen gesellschaftlicher Systeme außer Acht zu lassen.[179] Das bedeutet, dass jedes sozialethische Nachdenken auf die Kenntnisse der Sozialwissenschaften konstitutiv angewiesen ist. Mittels der Vernunft und der durch praxisorientierten empirischen Sozialwissenschaften Bestimmung des Sachgemäßen könnte man zu einer konkreten Entscheidung darüber gelangen, „was das Menschengerechte in der Form der realen gesellschaftlichen Gerechtigkeit heißt“[180]. Die Maximen seien grundsätzlich veränderlich, weil konkrete Sachurteile in diese Maximen eingehen, die von der jeweiligen Situation abhängen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass es für die christliche Sozialethik notwendig ist, eine „Deutungsperstpektive“ zu entwickeln, die Interpretation der konkreten geschichtlichen Handlungsgegenwart der Menschen im Lichte der christlichen Gewissheit über Natur, Ursprung und Bestimmung des Menschseins zu ermöglicht. Dazu zählt auch die Auslegung der Gegenwartslage des menschlichen Zusammenlebens, also der Gesellschaft, im Lichte der aus dem Evangelium gewonnenen Sicht von Ursprung und Bestimmung des Menschen als eines sozialen Wesens, was die Wohlordnung des Gemeinwesens zu einem wesentlichen, unverzichtbaren Thema an der Äußerung der Kirche macht.

Diese Aufgabe der gegenwärtigen Sozialethik wird meiner Ansicht nach durch die christlichen Gesellschaftslehre Herms erfüllt, die ermöglicht, die Möglichkeitsbedingungen der Dynamiken von Gesellschaft und Geschichte in den Blick zu bekommen und diese begrifflich und theoretisch zu erfassen. Darum will ich im Folgenden die Gesellschaftslehre Herms vorstellen bzw. gemäß dem Interesse meiner Untersuchung rekonstruieren und versuchen, sie auf die Kirche in der südkoreanischen Gesellschaft anzuwenden.

---

177 Ebd. 170.
178 Ebd. 127.
179 Heck 2003, 159 f.
180 Ebda.

1.2. Die Kirche als Geschöpf des Evangeliums der Freiheit

Das Verhältnis der Kirche zur Politik ist theologisch vom Evangelium her zu bestimmen, das unsere geschöpfliche Freiheit als Freiheit der Kinder Gottes in der Welt und für die Welt qualifiziert, weil die Kirche sein (Gottes) Geschöpf ist und von ihm so schlechthin abhängt, dass sie mit dem Dienst an ihm steht und fällt. [Herms 2011, 1]

1.2.1. Das Wesen und die Wirkweise der durch das Evidentwerden der Wahrheit des Evangeliums geschaffenen Freiheit

1.2.1.1. Gewissheit als befreiendes Innesein von Wahrheit

Der Grund aller Freiheit liegt in der Gewissheit.[181] Die Gewissheit ist nichts anderes als Innesein von Wahrheit,[182] die sich uns konkret als das asymmetrische Wechselverhältnis zwischen „Sachwahrheit“ und „Verstehenswahrheit“ präsentiert. In diesem Sachverhalt empfängt ipso facto unser Freisein seine in seine jeweiligen Grenzen eingeschlossene Existenz. [Herms 2006, 151]

1.2.1.1.1. Verstehenswahrheit: Erfüllung der Erwartung

Bei der Verstehenswahrheit handelt es sich um eine spezifische Qualität unseres aktiven Verstehens. Eine zentrale Rolle spielt hierbei das Adäquanzverständnis, das von Aristoteles als *adaequatio intellectus ad rem* beschrieben und in der philosophischen Diskussion als „Übereinstimmung“ des Verstehens mit der Sache ausgelegt wurde. Dieses Verständnis der Verstehenswahrheit birgt jedoch die Schwierigkeit in sich, dass bei der Verbindung der Erkenntnis und der Sache eine einwandfreie Beschreibung der Übereinstimmungsrelation selbst und ihrer Relate unmöglich zu sein scheint. Diese Schwierigkeit kann aber durch den Vorrang der zeitlichen vor der räumlichen Dimension überwunden werden. [Ebd., 152] Dabei wird die Relation nicht mehr als *räumliche* Brücke zwischen Relaten in einem Bewusstseinsinnenraum und in einem bewusstseinstranzendenten Außen angesehen, sondern als *zeitliches* Verhältnis zwischen einerseits der Relation der Verweisung des Sachverhalts auf seine eigene Zukunft und ihrer zukünftigen Erfüllung (Verheißungszusammenhang) und andererseits der auf diese Verheißung bezogenen Erwartung. Eine Erwartung ist der

[181] Vgl. Herms 1998, 335; 1987; 2000; Härle 2000.
[182] Jemand ist in Gewissheit, wenn „er der damit gemeinten Sache als solchen inne, die ihm als sie selber in ihrer Eigenbewandtnis zu verstehen, anzuerkennen, zu erfassen, zu benennen und zu gebrauchen gegeben ist“. Herms 2006, 151.

Verheißung im Vorgegebenen dann angemessen, wenn sie sich explizit auf die im Vorgegebenen verheißene Zukunft richtet und durch deren Eintreffen bestätigt wird: „Wahr ist unser Verstehen, wenn es in seinem Erwarten die in dem uns zu verstehen Gegebenen selbst liegende Verheißung aufnimmt." [Ebd., 153]

Das Verstehen, das in dieser Weise wahr ist, bleibt nicht nur als wahr, sondern wird auch als wahr erkennbar, denn „die in ihm durch das explizite Ergreifen der im Gegebenen selbst liegenden Verheißung ausgebildete Erwartung" wird „durch Erfüllung dieser erwartungsbegründenden Verheißung als zutreffend bestätigt". [Ebd., 153] Wenn es dazu kommt, wird die Gewissheit über das Wahrsein des aktiven Verstehens etabliert, die ihrerseits ipso facto wirksam zu einer qualifizierenden Bedingung der anschließenden weiterführenden Verstehensaktivitäten wird.

1.2.1.1.2. Das Konkretum der Sachwahrheit und Gewissheit

Bei der Sachwahrheit geht es um „eine spezifische Qualität der uns rein passiv zu verstehen gegebene Phänomene", und zwar „die erlebte Zuverlässigkeit des Dauerns der Eigenbewandtnis der Gegebenen selbst". [Ebd., 153] Phänomenologisch gesehen[183] ist die Sachwahrheit uns präsent als Inbegriff dessen, was uns und unseresgleichen ermöglicht und zumutet, uns durch angemessene Verstehensakte auf sie zu richten. In diesem Sinne gilt die Sachwahrheit als die von uns erlittene Erschlossenheit unserer eigenen innerweltlich bestimmten personalen Lebensgegenwart. Sachwahrheit ist also im Konkretum „die je besondere Bestimmtheit der personalen Lebensgegenwart selbst als ein Inbegriff bestimmter eigener Seinsmöglichkeiten, die wir vorfinden und denen wir selbst aktiv zu entsprechen, die wir zu verstehen, aus denen wir zu wählen haben, so dass wir damit dann auch den gesamten Inbegriff verändern, seine Entwicklung beeinflussen und ihn in seinem Fortgang gestalten." [Ebd., 156] Indem wir der Zumutung entsprechen, durch eigene Akte aus Möglichkeiten unseres Selbstseins verantwortlich zu wählen, können wir Verstehens-, Bestimmungs- und Gestaltungsakte unserer eigenen Lebensgegenwart vollziehen. Aus diesem Grund können wir die uns zu verstehen gegebene Bestimmtheit unserer Lebensgegenwart als *das Konkretum der Sachwahrheit* bezeichnen.

Dieses Konkretum der Sachwahrheit verlangt uns einerseits angemessene Verstehensakte ab,

[183] Wir bleiben hier nicht in der abstrakten Vorstellung der Wahrheit der Sache nur als „deren dauernde Eigenbewandtnis, die ihr an sich zukommen soll", denn diese Vorstellung der Sachwahrheit führt zu dem Ergebnis, dass „wir über eine solche den Sachen *an sich* zukommende Wahrheit überhaupt nichts ausmachen können und damit dann zur Preisgabe des ganzen Konzepts von Sachwahrheit veranlaßt werden". [Herms 2006, 155]

indem es alle Verstehens-, Bestimmungs- und Gestaltungsakte unter die Alternative stellt, unangemessen oder angemessen zu sein, und zugleich unter die Zumutung des Angemessenseins, um das Scheitern zu vermeiden. Neben dieser Leistung, die angemessene Aktivität des Selbstverstehens, der Selbstbestimmung und der Selbstgestaltung zu ermöglichen und zuzumuten, lässt das Konkretum der Sachwahrheit es evident werden, ob unsere Verstehensaktivitäten die verlangte Angemessenheit erreicht hat oder nicht, indem sie mit der zuverlässigen Erfüllung ihrer eigenen Verheißung unsere Erwartung erfüllt oder enttäuscht. Eben dadurch wird auch offenbar, ob unser Erwarten die Verheißung der Sachwahrheit angemessen erfasst oder nicht. Das Konkretum der Sachwahrheit bewirkt damit „das aktive Erstnehmen der evident gewordenen Unwahrheit oder Wahrheit unseres Verstehens in allen anschließenden Verstehensaktivitäten“ [Ebd., 157] und die Zielstrebigkeit unseres Verstehens der Wahrheit. Aus diesem Faktum also, dass das Konkretum der Sachwahrheit, also die uns zu verstehen gegebene Bestimmtheit unserer Lebensgegenwart, alle Verstehenswahrheit nicht nur ermöglicht und verlangt, sondern auch evaluiert, sich inkorporiert und einverleibt, ergibt sich der dynamische, asymmetrische, zielstrebige Charakter des Inneseins von Wahrheit, also der Gewissheit.

Dementsprechend ist das Innesein von Wahrheit, die Gewissheit, stets das Innesein dieses Konkretums der Sachwahrheit – „der uns zu verstehen gegebenen Bestimmtheit unserer personalen Lebensgegenwart“ – einschließlich der Wahrheit bzw. Falschheit unseres aktiven Selbstverstehens, Selbstbestimmens und Selbstgestaltens. [Ebd., 157]

1.2.1.1.3. Wahrheit und Freiheit

Sachwahrheit im hier relevanten Sinn ist die uns zu verstehen gegebene dauernde Bestimmtheit unserer eigenen Lebensgegenwart. Sie ermöglicht es uns – und verlangt es uns zugleich unabweislich ab –, aus Möglichkeiten unseres Selbstseins *selbst* zu *wählen*. Indem wir dieser Zumutung entsprechen, vollziehen wir unsere Verstehens-, Bestimmungs- und Gestaltungsakte unserer eigenen Lebensgegenwart, und alle diese Akte sind durch die sie ermöglichende und verlangende Sachwahrheit unter die Alternative gestellt, unangemessen oder angemessen sein zu können, und zugleich unter die Zumutung, angemessen sein zu sollen, wenn Scheitern vermieden werden soll. Die Sachwahrheit verlangt von uns also, aus Unangemessenem oder Angemessenem *selbst* zu *wählen*, aber zugleich das Angemessene wählen zu sollen. Die Angemessenheit hängt davon ab, ob wir unsere Erwartung gemäß der eigenen Lebensgegenwart aufbauen, „die die in dem uns Vorgegebenen selbst steckende Verheißung

ergreift“. [Ebd., 156] Damit wird deutlich, dass das Konkretum der Sachwahrheit, also unsere Lebensgegenwart, die Ermöglichung und Zumutung einer angemessenen Aktivität des Selbstverstehens, der Selbstbestimmung und der Selbstgestaltung fundiert.

Dies Freisein, das in der elementaren Ermöglichung und Zumutung wahren Verstehens gründet, erreicht jedoch eine höhere Stufe durch die andere Leistung des Konkretums der Sachwahrheit, dass es die Verstehenswahrheit evaluiert und sich inkorporiert, einverleibt. Es gründet jetzt nicht nur in der Ermöglichung und Zumutung wahren Verstehens, sondern auch im Evidentgewordensein der Wahrheit oder der Falschheit eigener Verstehensakte.

Zusammenfassend wird unser Freisein wie unsere Gewissheit durch den dynamischen, asymmetrisch-zielstrebigen Zusammenhang von Sachwahrheit und Verstehenswahrheit fundiert und geformt. Das formierende Fundament des Freiseins ist in diesem Sinne das Evidentgewordensein der Wahrheit eines aktiven Verstehens. Das Innesein von Wahrheit und unser Freisein sind in diesem Sinn gleichursprünglich.

1.2.1.1.4. Umfang der Sachwahrheit und unseres Freiseins

Die Sachwahrheit umfasst inhaltlich ein Gefüge von Verhältnissen, in denen wir uns in unserer Lebensgegenwart finden: Naturverhältnis,[184] Selbstverhältnis und Ursprungsverhältnis. Die Gegebenheiten in diesen drei Sachdimensionen weisen unterschiedliche Formen der Verheißungsstruktur auf, deshalb stellen sie unterschiedliche Anforderungen an die Bildung einer Erwartung und unterschiedliche Bedingungen für das Evidentwerden der Angemessenheit der Verstehensleistungen.

In der Sachwahrheit des Naturverhältnisses verheißt ein in unserer Lebensgegenwart und ihrer Dauer gegebener Zustand einen späteren Zustand. Über ihre Angemessenheit entscheidet die Erfüllung der Erwartung in der Dauer der Lebensgegenwart. Dabei handelt es sich um sinnlich vermittelte Ereignisse, die als solche in der Lebensgegenwart sinnlich manifest werden oder nicht. Demgegenüber ist die Verheißungsstruktur der Sachwahrheit des Selbstverhältnisses dergestalt geartet, dass eine als in der Vergangenheit gegenwärtig erlebte Bestimmtheit von Lebensgegenwart zugleich als die Verheißung gewisser Bestimmtheiten von Lebensgegenwart im Ganzen, die in der noch ausstehenden Zukunft möglich sind, gelebt wird. Dabei geht es um die Verheißung von ausstehenden Gestalten der gemeinsamen Lebensgegenwart durch vergangene Gestalten der gemeinsamen Lebensgegenwart.

[184] Dieser Ausdruck referiert auf das, was Herms in späteren Texten als die Einheit des Verhältnisses von Umveltverhältnis und Weltverhältnis anspricht, die in der Gleichursprünglicheit beider gründet.

In der Sachwahrheit des Ursprungsverhältnisses geht es schließlich um „das Begründetsein und Gewährtsein der uns und unseresgleichen aufgenötigten Lebensgegenwart aus der Macht des Ursprungs“ und daher um „die Wahrheit dieses Gewährtsein“. [Ebd., 168] Ihre Verheißungsstruktur besteht darum darin, dass die absolute Vergangenheit kraft ihres Gesetztseins durch die Macht des Ursprungs auf ihre absolute Zukunft verweist, die nicht in die Menschen gewährte innergeschichtliche Lebensgegenwart fällt, sondern in die Gegenwart der Macht des Ursprungs. „Die Sachwahrheit des Ursprungsverhältnisses ist die in der absoluten Vergangenheit menschlicher Lebensgegenwart, in der Setzung der Macht des Ursprungs, liegende Verheißung ihrer absoluten Zukunft, die ihr schon durch ihr Gesetztwerden durch ihren Ursprung bestimmt ist.“ [Ebd., 168] Diese Sachwahrheit ist eine Sachwahrheit sui generis der auch eine Verstehenswahrheit sui generis, nämlich eine spezifisch beschränkte Verstehenswahrheit entspricht, weil das verheißungsvolle Faktum im Setzen der Ursprungsmacht selbst liegt und darum über alles uns Gegebene hinausweist. Diese Sachwahrheit sui generis gewinnt seine positive Gestalt durch den als Offenbarung im engeren Sinn angesprochenen unverfügbaren Vorgang, dass sich Menschen das Ursprungsverhältnis selbst als die Selbstmanifestation des Wesens, Wollens und Wirken der Ursprungsmacht präsentiert.[185]

Diese drei Dimensionen von Sachwahrheit sind gleichursprünglich[186] und bedingen sich daher gegenseitig, und zwar so, dass das Naturverhältnis im Selbstverhältnis impliziert ist und deshalb das Selbstverhältnis bestimmt, andererseits aber auch durch das Selbstverhältnis qualifiziert wird.[187] Und dieser Wirkungszusammenhang zwischen Selbstverhältnis und Naturverhältnis ist seinerseits im Ursprungsverhältnis enthalten, das sie beide impliziert. Das

---

[185] Die Offenbarung im engeren Sinne ist der unverfügbare Vorgang, „daß sich Menschen das Ursprungsverhältnis selbst, das für uns und unseresgleichen notwendige Gesetztsein von menschlicher Lebensgegenwart, präsentiert als die Selbstmanifestation des Wesens, Wollens (Ausseinsauf) und Wirken der Ursprungsmacht, in welchem selber zugleich mit der absoluten Vergangenheit menschlicher Lebensgegenwart, eben ihrem Gewährtsein aus dem Wesen, Wollen und Wirken der Ursprungsmacht heraus, auch schon die absolute Zukunft des durch sie Gewährten – eben menschlicher Lebensgegenwart – begründet ist.“ Herms 2006, 168; weitere Erläuterungen zur Unterscheidung eines weiteren und eines engeren Sinnes der Rede von Offenbarung vgl. E. Herms, Offenbarung, in: Ders., Offenbarung und Glaube, 1992, 168-220, 246-272, 273-298; Ders., Art. Offenbarung, in: TRE 25(1995), 146-210; vgl. auch Nr. 4 in diesem Band.

[186] Die Sachwahrheit umfasst „ein Gefüge von Verhältnissen, dessen Elemente voneinander zu unterscheiden, aber nicht zu trennen sind, die unlöslich verbunden, aber nicht aufeinander reduzierbar sind, weil sie gleichursprünglich sind.“ Herms 2006, 158.

[187] „Da ist zuerst die Tatsache, dass unser Selbstverhältnis unter Einschluss unseres Naturverhältnisses und durch dieses bedingt gegeben ist. Sachwahrheit in der Dimension des Selbstverhältnisses bringt sich nur so zur Geltung, dass sie damit zugleich auch Wahrheit im Naturverhältnis zur Geltung bringt. Indem also unserer Verstehensaktivität zugemutet ist, Sachwahrheit in der Dimension des Selbstverhältnisses angemessen zu erfassen, ist ihr gleichzeitig auch immer zugemutet, Wahrheit im Naturverhältnis zu erfassen, und zwar beides aufeinander bezogen, durcheinander bedingt, aber dennoch voneinander unterschieden.“ Herms 2006, 163

bedeutet, „daß das Verhältnis von Selbstverhältnis und Naturverhältnis das Ursprungsverhältnis einerseits bestimmt, andererseits aber auch durch das Ursprungsverhältnis selbst qualifiziert wird." [Ebd., 158]

Aus diesem Faktum, dass die Sachwahrheit durch das wechselseitig Aufeinanderbezogensein von Naturverhältnis, Selbstverhältnis und Ursprungsverhältnis bedingt ist, ergibt sich ein komplexes Geflecht von möglichen Stationen des Erreichens von Wahrheitsgewissheit und damit auch von verschiedenen Gestalten des Freiseins der leibhaften Personen, weil der mit unserer Lebensgegenwart gegebene dynamische, asymmetrisch-zielstrebige Zusammenhang von Sachwahrheit und Verstehenswahrheit alle Gestalten unseres Freiseins begründet und formiert. Unser Freisein betrifft darum alle Dimension unseres Personseins, und zwar unseres Naturverhältnisses, Selbstverhältnisses und Ursprungsverhältnisses, die gleichursprünglich und darum aufeinander bezogen sind und einander bedingen.

Aus dem Freisein im Naturverhältnis entscheidet sich, ob und wieweit wir frei sind, unsere körperlichen und sozialen Bedürfnisse zu befriedigen. Es ist auf das Freisein im Selbstverhältnis und im Ursprungsverhältnis bezogen, aber zugleich durch diese bedingt. Bei dem Freisein im Selbstverhältnis handelt es sich um unser Verhältnis zu uns selbst und zu unseresgleichen und damit zu dem die Dauer unseres individuellen Daseins überdauernden Möglichkeitsraum von leibhaftem menschlichem Personleben. Dieses Freisein ist auf das Freisein im Naturverhältnis bezogen und durch das Freisein im Naturverhältnis [Freisein in relativer Abhängigkeit] und das im Ursprungsverhältnis [Freiheit in radikaler Abhängigkeit] bedingt.

Schließlich handelt es sich bei der Freiheit im Ursprungsverhältnis um das durch die Gewissheit über die im Gegebensein der absoluten Vergangenheit steckende Verheißung der absoluten Zukunft begründete und formierte Freisein *gegenüber* einer Gestalt des Freiseins in der Welt. „Begründet und gestaltet wird ein Freisein gegenüber dem Freisein in personaler Gegenwart. Durch das Ergriffenwerden von der konkreten Sachwahrheit des Ursprungsverhältnisses werden Menschen frei zu einem neuen Umgang mit der in ihrer personalen Lebensgegenwart steckenden Freiheit, zu einem neuen Gebrauch dieser Freiheit." [Ebd., 169] Die Freiheit im Ursprungsverhältnis ist also einerseits von der Freiheit des Menschen im Natur- und Selbstverhältnis, also unserer geschöpflichen Freiheit, bestimmt, andererseits aber qualifiziert[188] diese Freiheit im Ursprungsverhältnis unsere Freiheit im

[188] „Qualifizierung" heißt hier, eine Wirklichkeit in einem neuen Licht oder Horizont sichtbar zu machen.

Natur- und Selbstverhältnis, indem sie uns durch die Gewissheit über Ursprung, Verfassung und Ziel unseres Daseins von Ungewissheit und Missverstand hinsichtlich Ursprung, Verfassung und Ziel unseres Daseins befreit.

1.2.1.2. Wie qualifiziert die Ursprungsgewissheit unser Freisein in der Lebensgegenwart?

1.2.1.2.1. Gewissheiten und Vorzüglichkeitskriterien beim Handeln

Es gehört zum Wesen des Menschen als dem mit endlicher Freiheit Begabtem, dass er notwendigerweise handelt, also aus einem Spielraum von gegebenen verschiedenen Möglichkeiten irgendeine für sich auswählen muss. [Vgl. Herms 1991, IX ff.] Zur Voraussetzung dieses Handelns kommt ein bestimmtes Wissen, das sich formal um einen Kern von Gewissheiten aufbaut, an denen der Mensch sein Handeln orientieren kann. [Herms 1991, 224] Denn ein Handeln ist nur unter der Bedingung möglich, dass es überhaupt die zur eigenen Wahl freien Individuen gibt, die der durch sie selbst wählbaren (also real möglichen) Alternativzustände inne sind.[189] Dieses Handeln kann entweder unbegründet oder begründet sein: Ein Handeln ist unbegründet, wenn die Wahl einer Instanz aus der Vielzahl erfolgt, ohne begründet zu sein in der Vorzüglichkeit des Gewählten gegenüber dem nicht Gewählten. Begründet ist das Handeln demgegenüber, wenn die Wahl um die erkannte Vorzüglichkeit des Gewählten willen erfolgt, die nur anhand von Vorzüglichkeitskriterien erkennbar ist. Eine in dieser Weise begründete, also an den Vorzüglichkeitskriterien orientierte Entscheidung kann man als eine rationale Handlung bezeichnen. [Ebd., 225] Jedes rationale Handeln muss sich also de facto stets an den Kriterien des sozial und individuell Vorzüglichen sowie an den Kriterien der Vorzüglichkeit von Wegen (Effizienz) und wählbaren Zielen *gleichzeitig* orientieren.[190]

Jedes Vorzüglichkeitskriterium ist dabei jeweils mit bestimmter Gewissheit vorauszusetzen, weil es unter der Bedingung angewendet werden kann, dass der Einzelne, der die Entscheidung trifft, jeweilige Gewissheit hat: Gewissheit über soziale und personale Vorzüglichkeit sowie Gewissheit über Ziel und Weg.[191] Diese vier Gewissheiten stehen untereinander in Beziehung:

---

[189] Das Innesein der Alternativzustände ist mit dem Wissen um die Zustände verknüpft.

[190] Vgl. Herms 1991, 227-235.

[191] "(1) Ein Kriterium sozialer Vorzüglichkeit kann nur angewendet werden, wenn dem Einzelnen, der die Entscheidung trifft, gewiß ist:
- erstens das Wesen von guten (vorzüglichen) sozialen Zuständen überhaupt;
- zweitens der Inbegriff der durch ihn jeweils jetzt wählbaren sozialen Maßnahmen (Regelbestätigungen, -veränderungen, -übertretungen, -etablierungen); und

Gewissheiten über soziale und personale Vorzüglichkeit verhalten sich zueinander als Parallelgewissheiten, die in den meisten Fällen konkurrieren, weil die Kriterien für das sozial und das persönlich Vorzügliche, also das soziale und das individuelle Ethos[192], sich nur auf „zwei verschiedene Aspekte des Gegenstands aller unserer Entscheidungen beziehen, die immer parallel zueinander auftreten". [Ebd., 237] Hingegen konkurrieren Gewissheiten über Ziel und Weg nicht miteinander, sondern stehen in einem asymmetrischen Funktionszusammenhang, indem die erste die zweite ermöglicht und die zweite die erste konkretisiert, wie die Wahl von Zielen und Wegen gegenseitig die Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung für die andere sind: Damit eine handelnde Person Gewissheit über die Vorzüglichkeit eines wählbaren Weges erlangt und diesen aufgrund einer rationalen Wahl betreten kann, hat sie vorher zu einer Gewissheit über die Vorzüglichkeit irgendeines einzelnen Zieles gekommen sein müssen, was wiederum zur unabdingbare Voraussetzung hat, dass sie die Gewissheit über das Wesen des menschlichen Daseins und seine ursprüngliche Bestimmung, also über sein unüberholbares Letztziel, erlangt hat. In diesem Sinne ist es eine notwendige Bedingung für das rationale Handeln, dass der entscheidende Einzelne von einer Gewissheit über das Wesen seiner Existenz, sein „Woher" und „Wohin" und über die in ihm selbst allem menschlichen Handeln vorgegebene Bestimmung des Menschen, sein

---

- drittens., welchen Beitrag mit welcher Wahrscheinlichkeit jede wählbare Maßnahme zur Erreichung des vorzüglichen (bestimmungsgemäßen) Zustandes leisten wird.
(2) Ein Kriterium persönlicher Vorzüglichkeit kann nur angewendet werden, wenn dem Einzelnen, der die Entscheidung trifft, gewiß ist:
- erstens das Wesen von für ihn persönlich guten (vorzüglichen) Zuständen;
- zweitens der Inbegriff der durch ihn jeweils jetzt wählbaren Maßnahmen mit Einfluß auf sein persönliches Ergehen; und
drittens, welchen Beitrag mit welcher Wahrscheinlichkeit jede wählbare Maßnahme zur Erreichung des persönlich guten Zustandes leisten wird.
(3) Ein Kriterium der Vorzüglichkeit von Wegen kann nur angewendet werden, wenn dem Einzelnen, der die Entscheidung trifft, gewiß ist:
- erstens das Ziel, das jeweils jetzt erreicht werden soll;
- zweitens der Inbegriff der jeweils jetzt wählbaren Wege dorthin; und
- drittens, welchen Beitrag mit welcher Wahrscheinlichkeit (wie direkt und mit welchen Nebenfolgen) jeder wählbare Weg zur Erreichung des Zieles erbringen wird.
(4) Ein Kriterium der Vorzüglichkeit von Zielen kann nur angewendet werden, wenn dem Einzelnen, der die Entscheidung trifft, gewiß ist:
erstens nicht nur, daß es irgendein letztes, unüberhörbares Ziel gibt, zu dessen Erreichung er bereits durch sein Dasein bestimmt ist, sondern auch genau worin inhaltlich diese ursprüngliche Bestimmung, dieses unüberhörbare Ziel besteht, auf dessen Erreichung im Leben letztlich alles ankommt;
- zweitens, welche Ziele jeweils jetzt wählbar sind; und
- drittens, welchen Beitrag mit welcher Wahrscheinlichkeit jedes wählbare Ziel für die Erreichung des Letztzieles erbringen wird." Herms 1991, 236-237.

[192] „Ein Ethos ist ein Interaktionszusammenhang, der kontinuierlich durch gemeinsame handlungsmotivierende Gewißheiten (Überzeugung) der Interaktanten bestimmt wird. Diese Gewissheiten sind fundiert in Auffassungen über Ursprung (Konstitution), Verfassung und Bestimmung des Menschen" Herms 2007, 248.

unüberholbares Letztziel – also von einer Gewissheit über seinen diese Bestimmung schon begründenden Ursprung –, beherrscht wird. [Vgl. ebd., 237]

1.2.1.2.2. Die Ursprungsgewissheit formt den Menschen im Innersten

Die Ursprungsgewissheit als gefühlsmäßige Gewissheit über das ursprüngliche (im Ursprung und durch ihn schon gesetzte) unüberholbare Letztziel geht inhaltlich aufs Ganze und richtet sich darum de facto immer auch auf unser Leben in seinem konkreten Kontext, also auf unser Leben in seiner sozialen und natürlichen Umwelt. Sie versteht unser Leben immer nicht nur im Zusammenhang der Gesamtentwicklung der Gemeinschaften, innerhalb derer wir unsere Rolle spielen, sondern letztlich im Zusammenhang der Gesamtentwicklung des Kosmos, innerhalb derer die Geschichte der Menschheit und unser eigenes Leben stehen. Solche Ursprungsgewissheiten kommen durch ein Zusammenspiel von Tradition und Lebenserfahrung in der Weise zustande, dass jeden Menschen die gesellschaftliche Tradition in irgendeiner Weise mit dem Zeugnis von derjenigen weltanschaulich-religiösen Lebensüberzeugung konfrontiert, die in der Tradition schon vorhanden ist, und zwar in Familientraditionen, in den Traditionen der Religionsgemeinschaften oder in der Tradition der Kunst, Literatur und Philosophie. Und es ist der natürliche Verlauf der eigenen Lebenserfahrung, dass die eine oder andere dieser weltanschaulich-religiösen Traditionen durch diesen Verlauf für jeweils für einen Menschen wahrgesprochen wird, denn das menschliche Leben führt in seinem Verlauf irgendwann zu Situationen, in denen sich dem Menschen der Blick auf dasjenige öffnet, was das Leben selbst ist. [Herms 1991, 241]

Diese Gewissheit trifft und formt uns zugleich im Innersten. Daraus ergibt sich, „dass sie darüber entscheidet, was wir „um keinen Preis“ und umgekehrt „auf jeden Fall“ tun bzw. lassen würden. Weil sie uns im Herzen treffen, darum hängt auch unser Herz an ihnen. Und das gilt insbesondere von dem, was in unserer religiös-weltanschaulichen Gewissheit als die letzte Bestimmung des Menschen erfasst ist, in deren Erreichung sich sein Leben vollendet. Dies ist es, worauf wir in all unserem Tun und Lassen letztlich aus sind, »was uns unbedingt angeht«, worauf wir all unsere Hoffnung setzen – und was genau darum de facto »unser Gott« ist, der das Ganze unseres Handelns und Entscheidens in Dienst nimmt, auf sich ausrichtet und ihm dadurch seine eigentümliche Moralität und Rationalität verleiht.“ [Ebd., 242]

1.2.1.3. Die Qualifizierung der menschlichen Freiheit durch das Evangelium[193]

Es ist das Evangelium der Freiheit, das eine solche Qualität menschlichen Freiseins durch das Evidentwerden seiner Wahrheit schafft, „die direkt Gott, die Macht über Ursprung und Ziel aller Dinge, betrifft und besagt, dass deren schaffendes Wesen, Wollen und Wirken, Gnade und Wahrheit ist und dass deshalb Ursprung und Ziel des gesamten Weltgeschehens und allen menschlichen Lebens begründet sind und geborgen in dem unwiderstehlichen und absolut zuverlässigen Gemeinschafts-, Versöhnungs- und Vollendungswillen“ Gottes, der Ursprungsmacht [Herms 2011, 5]

Dieser Inhalt der Ursprungsgewissheit wirkt zurück auf die Welt- und Selbstgewissheit des Menschen. Er qualifiziert also diese Gewissheiten und zugleich unser geschöpfliches Freisein, indem er uns von Ungewissheit und Missverstand hinsichtlich Ursprung, Verfassung und Ziel unseres Daseins und deshalb auch von den drei darin eingeschlossenen Missverständnissen befreit: erstens der Welt, zweitens der Ursprungsmacht und drittens unseres Menschseins.

Die Wahrheit des Evangeliums befreit uns vom Missverständnis der Welt „als letztgültiger Wirklichkeit, der sich unser Menschsein verdankt und innerhalb derer allein alles Heil für uns Menschen zu erwarten ist“. [Ebd., 6] Dieses Missverständnis der Welt als absolute Wirklichkeit wird ersetzt durch ihr Verständnis als kontingente und vergehende Wirklichkeit, die aus dem Möglichkeitsraum anderer Welten vom Schöpfer gewählt und erhalten[194] wird als das Medium für unsere vollendete Gemeinschaft mit Gott.

Die Wahrheit des Evangeliums befreit uns zweitens vom Missverständnis der Ursprungsmacht, dass ihr Wirken und Sein unter den Bedingungen stünde, die in dieser Welt so gelten, dass „wir sie am Leitfaden und Maßstab solcher Bedingungen erkennen, beurteilen, ggf. aber auch verurteilen und uns über sie empören könnten“. [Ebd., 6] An die Stelle dieses Missverständnisses Gottes tritt die Erfahrung der heilszielstrebigen Zugewandtheit des Schöpfers zu seinem Geschöpf, die durch das Evidentwerden der Wahrheit des am Kreuz vollendeten Lebenszeugnisses Jesu Christi vermittelt wird. Das ist die Erfahrung, die uns mit Gott versöhnt und die es uns ermöglicht, uns ihm restlos anzuvertrauen und von ihm alles Gute zu erwarten – einschließlich unseres Todes und über ihn hinaus.

Drittens befreit uns die Wahrheit des Evangeliums von dem Missverständnis unseres Daseins, dass wir subjektive Sinnstifter für ein vermeintlich objektiv sinnloses Leben sein müssten und

[193] Die Schaffung der Freiheit ereignet dem Menschen, als er in die Position des geschaffenen Ebenbildes des Schöpfers innerhalb des Geschaffenen eingesetzt wurde. Vgl. Herms 2011, 5.

[194] 1. Kor 7,13b.

könnten. An die Stelle dieses Selbstmissverständnisses treten zum einen die Anerkennung und Hinnahme des uns vom Schöpfer vorgegebenen Ziels und damit zum anderen die Übernahme der Forderung, die Lebensmöglichkeiten, die uns als Wege zu diesem vorgesteckten Ziel gewährt werden, zu erkennen und verantwortlich zu ergreifen. Die Befreiung von diesem grundlegenden Selbstmissverständnis macht es uns möglich, zwischen Letztem und Vorletztem zu unterscheiden, also „alle Vorhaben unseres persönlichen und alle Bereiche unseres sozialen Lebens – die Politik eben sowohl wie die Wirtschaft, die Technik, die Wissenschaft und die Kultur – ihres angemaßten Selbstzweckanspruchs zu entkleiden, sie in ihrer reinen Dienstfunktion für das wahre Lebensziel durchsichtig zu machen und an diesem Maßstab ihrer Dienstfunktion kritisch zu messen. […] Wir werden frei zu ehrlicher Standortbestimmung.“ [Herms 2011, 7]

Zusammenfassend liegt der Grund aller Freiheit in der Gewissheit als Innewerden der Sachwahrheiten, die sich uns konkret als das asymmetrische Wechselverhältnis zwischen „Sachwahrheit“ und „Verstehenswahrheit“ präsentiert. Bei dieser Wahrheit handelt es sich um das zeitliche Verhältnis zwischen einerseits der Relation der Verweisung des Sachverhalts auf seine eigene Zukunft und seine zukünftige Erfüllung (Verheißungszusammenhang) sowie andererseits der diese Verheißung ergreifenden Erwartung. Bei der Sachwahrheit handelt es sich um „eine spezifische Qualität der uns rein passiv zu verstehen gegebenen Phänomene“. [Herms 2006, 151] Sie präsentiert uns als Inbegriff dessen, was uns und unseresgleichen ermöglicht und zumutet, uns auf sie durch angemessene Verstehensakte zu richten. In diesem Sinne ist sie im Konkreten nichts anderes als „die uns zu verstehen gegebene Bestimmtheit unserer Lebensgegenwart“. [Ebd., 151]

Dieses Konkretum der Sachwahrheit ermöglicht es uns – und verlangt von uns zugleich unabweislich –, aus Möglichkeiten unseres Selbstseins selbst zu wählen und zugleich aus Unangemessenem oder Angemessenem selbst zu wählen, mutet uns aber auch zugleich zu, angemessen wählen zu sollen, denn es ermöglicht und verlangt nicht nur alle Verstehenswahrheit, sondern evaluiert und inkorporiert sie auch und verleibt sie sich ein. – Daraus ergibt sich der dynamische, asymmetrische, zielstrebige Charakter des Inneseins von Wahrheit, also der Gewissheit.

Damit wird deutlich, dass das Konkretum der Sachwahrheit die Ermöglichung und Zumutung einer angemessenen Aktivität des Selbstverstehens, der Selbstbestimmung und der Selbstgestaltung fundiert. Unser Freisein wird also wie unsere Gewissheit durch den dynamischen, asymmetrisch-zielstrebigen Zusammenhang von Sachwahrheit und

Verstehenswahrheit fundiert und geformt. Das formierende Fundament des Freiseins ist in diesem Sinne das Evidentgewordensein der Wahrheit eines aktiven Verstehens. Wie die Sachwahrheit inhaltlich ein Gefüge von Verhältnissen umfasst, in denen wir uns in unserer Lebensgegenwart finden, also im Naturverhältnis, Selbstverhältnis und Ursprungsverhältnis, so betrifft unser Freisein alle Dimension unseres Personseins, also ebenso unser Naturverhältnis, Selbstverhältnis und Ursprungsverhältnis. Sie sind gleichursprünglich, aufeinander bezogen und bedingen sich gegenseitig. Dabei qualifiziert die Ursprungsgewissheit unser Freisein in der Lebensgegenwart, indem sie den entscheidenden Einzelnen von einer Gewissheit über das Wesen seiner Existenz, sein »Woher« und »Wohin« und über die in ihm selbst allem menschlichen Handeln vorgegebene Bestimmung des Menschen, sein unüberholbares Letztziel – also von einer Gewissheit über seinen Ursprung –, beherrscht macht, indem sie uns im Innersten trifft und zugleich im Innersten formt.

Das Evangelium der Freiheit enthält die Wahrheit über „Ursprung und Ziel unserer Welt und unseres Daseins in Gott selbst, die der von Jesus verheißene Paraklet den Jüngern Jesu erschlossen hat, nachdem sie in der Person Jesu, in seinem Leben, Sterben und Auferstehen in die Welt gekommen ist: die Wahrheit über den Menschen und seine Welt als Geschöpf Gottes; die Wahrheit also, dass Ursprung und Bestimmung des Menschen und seiner Welt begründet und ewig geborgen sind in der Gnade und Wahrheit des Schöpfers, in seinem unwiderstehlichen und absolut zuverlässigen schöpferischen Gemeinschafts-, Versöhnungs- und Vollendungswillen.“ [Herms2011, 2] Diese Wahrheit des Evangeliums qualifiziert das menschliche Freisein als Freiheit der Kinder Gottes, indem sie uns von Ungewissheit und Missverstand hinsichtlich Ursprung, Verfassung und Ziel unseres Daseins und deshalb auch von den drei darin eingeschlossenen Missverständnissen der Welt, der Ursprungsmacht und unseres Menschenseins befreit.

1.2.2. Die Kirche als leibhafte Gegenwart des Evangeliums in der Welt

Im vorigen Abschnitt haben wir das *Wesen* der christlichen Freiheit untersucht, das erklärt, „wie diese Freiheit in wechselnden geschichtlichen Lagen durchgehend wirksam sein *konnte*.“ [Herms 2011, 10; kursiv im originalen Text] Aber diese Freiheit konnte nicht nur in der Vergangenheit geschichtlich übergreifend wirklich und wirksam werden. Vielmehr ist sie in der Gegenwart auch so wirksam geworden und steht unter der Verheißung, dass sie in Zukunft auch so wirksam bleiben wird. Wie ist das möglich? Die Antwort: Das Evangelium

schafft diese Freiheit, indem es die Kirche schafft und erhält als „das Instrument seines befreienden Wirkens an allen Menschen und ihrem Zusammenleben“. [Ebd., 10]

1.2.2.1. Das Verhältnis zwischen Wesen und Ursprung der Kirche: Der Ursprung der Kirche bestimmt ihr Wesen

Nach reformatorischem Verständnis ist die Kirche congregatio sanctorum. Diese Formulierung besagt insbesondere, dass der Ursprung der Kirche das Evangelium ist, denn nur das Evangelium kann den Menschen heilig machen. Das Evangelium schafft also die Kirche, indem es die Verheißung erfüllt, dass der Heilige Geist den Adressaten des Evangeliums in die Wahrheit führen wird, „die in der *Person Jesu Christi leibhaft erschienen und gelebt* worden ist“. [Ebd., 10] Die Erfüllung dieser Verheißung versetzt jeden, dem sie widerfährt, in Gemeinschaft zuerst mit Christus als der Inkarnation dieser Wahrheit, aber zugleich *darin eingeschlossen* in Gemeinschaft mit *allen*, denen das Evidentwerden der Wahrheit Jesu Christi ebenfalls widerfährt, denn diese Gemeinschaft wird von jenen nicht nur begründet, sondern auch impliziert.[195] Daraus ergibt sich, dass die Kirche kraft ihres Ursprungs, also kraft des

[195] „Um zu verstehen, in welchem Sinne man diese Bildung von Gemeinschaft die Bildung der Kirche, der ekklesia tou theou, nennen kann, muß man zwei Unterscheidungen klarstellen und ernst nehmen: Erstens die Unterscheidung zwischen der durch die Erfüllung der Verheißung des geistgewirkten Evidentwerdens der Wahrheit des Evangeliums geschaffenen Gemeinschaft mit dem Sohn auf der einen Seite und der darin eingeschlossenen Gemeinschaft der Kinder Gottes untereinander auf der anderen. Beide treten nur zusammen auf, sind aber keineswegs identisch, sondern stehen in einem ursprünglich und definitiv asymmetrischen Verhältnis zueinander: Die durch das Evidentwerden der Wahrheit des Evangeliums geschaffene Gemeinschaft mit dem Sohn Gottes begründet und impliziert die Gemeinschaft der Kinder Gottes, während die zweite von der ersten begründet und impliziert wird. Das Verhältnis ist nicht umkehrbar. – Deshalb ist dann aber auch zweitens das Geschehen der Konstitution der grundlegenden Gemeinschaft mit dem Sohn durch die Erfüllung der Verheißung des Evidentwerdens der Wahrheit des Evangeliums genauer ins Auge zu fassen und auch an ihm eine Unterscheidung klarzustellen: nämlich die Unterscheidung zwischen der Gemeinschaft, die Jesus, der Sohn, in voraussetzungsloser Souveränität von sich aus zu seinen Adressaten aufgenommen und in die – notabene als von seiner Seite schon realisierte – er sie eingeladen hat, auf der einen Seite, und der Gemeinschaft, in die dann auch die Gerufenen und Eingeladenen ihrerseits durch die Erfüllung der Verheißung des Evangeliums (dass seine Wahrheit den Jüngern durch den Parakleten evident werden solle) hineinversetzt sind. Aus der Perspektive der von diesem Ereignis betroffenen Menschen kann keineswegs gesagt werden, dass dieses Ereignis allererst die Gemeinschaft mit dem Sohn schafft, sondern nur, dass es ihnen die Fähigkeit zur Erwiderung der schon vom Sohn von sich aus geschaffenen und gelebten – und zwar erst in seiner Selbsthingabe für sie restlos realisierten und ausgelebten – Gemeinschaft verleiht. Erst unter Berücksichtigung dieser beiden Unterscheidungen kann genau gesagt werden, inwiefern der Gemeinschaft stiftende Charakter des Evidentwerdens der Wahrheit des Evangeliums-Jesu-Christi für seine Adressaten auch die ekklesia tou theou schafft: Er schafft diese »nur« in dem Sinne, dass er diejenige Gemeinschaft, die der Sohn schon zuvor in souveräner Einseitigkeit von sich aus zu seinen Adressaten wirklich aufgenommen hat, indem er sie in diese von ihm real eingegangene Gemeinschaft einlädt und ruft, nun auch an diesen Adressaten des Sohnes realisiert, indem er die in die Gemeinschaft Geladenen nun auch zu Teilhabern dieser Gemeinschaft macht. Das Evidentwerden der in Jesu Person und Leben begegnenden Wahrheit schafft die ekklesia tou theou nur durch Versetzung der Adressaten Jesu in diejenige Gemeinschaft mit ihm, die er schon zuvor und von sich aus als Gemeinschaft mit ihnen, seinen Adressaten, als den von ihm Eingeladenen und Gerufenen in die Welt gebracht und gelebt hat. Er – und das heißt: das von ihm in Person gelebte Evangelium – ist der Begründer der ekklesia tou theou, des Inbegriffs der von ihm Gerufenen und Geladenen; das Evidentwerden der Wahrheit des von ihm gelebten Evangeliums für dessen Adressaten realisiert diese von ihm

Evangeliums, durch *Wesenseigenschaften* gekennzeichnet ist, die in den Glaubensbekenntnissen der alten Kirche ihren Niederschlag gefunden haben[196]: „Weil die Kirche ihren Ursprung in dem einen Evangelium hat, das die Kirche im Heiligen Geist schafft und erhält und das von den Aposteln der Kirche sowie von der Kirche als ganzer bezeugt wird als eben diese *eine* schöpferische Gotteskraft, deshalb ist es auch das Wesen der Kirche, dass sie von Grund auf *eine, heilig, katholisch* und *apostolisch* ist." [Ebd., IX]

Zu diesem durch ihren Ursprung bestimmten Wesen der Kirche gehört auch, „das Instrument des befreienden Wirkens des Evangeliums an allen Menschen und ihrem Zusammenleben" zu sein. [Ebd., 3] Wie oben schon erwähnt wurde, hat das Evangelium seinen Adressaten im universalen Umfang. Es adressiert sich also an alle, d. h. nicht nur an die gegenwärtige Generation, sondern auch an alle kommenden Generationen, also das Ganze der geschichtlichen Zukunft. Das ist jedoch nur durch die Kirche möglich, insofern diese als die durch das Evangelium der Freiheit geschaffene Gemeinschaft sich selbst das Evangelium der Freiheit, also den Grund ihrer dauernden Existenz, bezeugt und mit diesem Zeugnis von der Zuverlässigkeit der im Evangelium der Freiheit enthaltenen Verheißung alle künftigen Generationen auf der ganzen Erde adressiert. Diese universale Adressierung der Wahrheit über die Gnade und Wahrheit der Ursprungsmacht, ihren alles bestimmenden Gemeinschafts-, Versöhnungs- und Vollendungswillen entspricht dem universalen Gehalt des Evangeliums. Gleichzeitig kann diese universale Adressierung der Wahrheit des Evangeliums ausschließlich dadurch erreicht werden, dass diese dem universalen Gehalt der von Jesus in Person gelebten Wahrheit entsprechende Wahrheit sich „durch ihre Selbstvergegenwärtigung für ihre Adressaten deren Gemeinschaft mit ihr, also die ekklesia tou theou, als das Instrument ihrer

---

schon zuvor begründete Gemeinschaft an diesen Adressaten, macht sie *untereinander* zu Brüdern und Schwestern, indem er sie zu seinen Brüdern und Schwestern macht, zu Gliedern seines Leibes, zu Gliedern des von ihm berufenen Volkes: eben der durch seinen Ruf geschaffenen Ekklesia tou theou. – Diese Sicht schließt zwei Annahmen als Missverständnis aus: Erstens die Annahme, dass die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander das Fundament der Kirche sei. Diese Annahme wird von römisch-katholischer Seite oft der reformatorischen Seite im ganzen unterstellt und mag hier auch tatsächlich verbreitet sein, entspricht aber weder lutherischer noch reformierter Lehre. Den aus dem 18. Jahrhundert stammenden und vom Laizismus übernommenen Kollegialismus lassen wir hier als eine Außensicht beiseite. Ausgeschlossen ist aber zweitens auch die Annahme, dass es die Kirche sei, welche die Gemeinschaft mit Christus vermittele. Schleiermacher war der Meinung, dass dies die römisch-katholische Sicht sei (Glaubenslehre, 2.Aufl. § 24); was man heute – insbesondere im Blick auf die aktuelle Gestalt römisch-katholischer Lehre – so einfach nicht mehr aufrecht erhalten kann (die heutige Sicht dürfte sein: Christus selbst vermittelt die Gemeinschaft mit ihm vermittelst seines Werkzeugs, der Kirche), aber richtig ist, daß es im römisch-katholischen Bereich prominente Äußerungen gibt, die zu einem solchen Missverständnis einladen." Herms 2011, 10 f., Anm. 33.

[196] Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Lesebuch zur Vorbereitung auf das Schwerpunktthema „evangelisch Kirche sein", Vorlage des Vorbereitungsausschusses zum Schwerpunktthema, 2007, 11.

Selbstvergegenwärtigung“ bis ans Ende der Tage schafft und erhält, weil die Freiheit eines Christenmenschen nicht entstehen könnte „ohne das leibhaft begegnende äußere Wort der *viva vox evangelii*, also ohne das Gesamtzeugnis der Kirche“. Und „wenn und indem sie entsteht, fügt sie den Menschen in die Christusgemeinschaft und in die darin implizierte Gemeinschaft der Gläubigen, also in die Kirche, ein, die sich in beidem als die »Mutter« erweist, vermittelst deren die christliche Freiheit gezeugt wird und in der sie heranwächst und reif wird zur Ewigkeit“. [Ebd., 11, Anm. 34] In diesem Sinne ist die Kirche „irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums“ und seine leibhafte Gegenwart in der Welt. [Vgl. Herms 2010, X-XI]

1.2.2.2. Vorgaben und Grenzen der Kirche, die aus ihrem Ursprung stammen

Das Evangelium der Freiheit als der schöpferische Ursprung des geschichtlichen Wesens der Kirche begründet und umfängt das geschichtliche Wesen der Kirche im Ganzen. Zu diesem gehört auch die leibhafte Sozialgestalt der Kirche und des christlichen Lebens. Das heißt: Für die leibhafte Sozialgestalt der Kirche und des christlichen Lebens gibt es Vorgaben und Grenzen, die absolut verbindlich sind, weil sie von der schöpferischen Dynamik des Ursprungs der Kirche begründet und umfangen sind. Diese aus dem Geschaffensein der Kirche durch das Evangelium stammenden Vorgaben und Grenzen für die leibhafte Sozialgestalt der Kirche des christlichen Lebens sind es, „kraft deren die Kirche zugleich Werkzeug des Evangeliums ist“. [Ebd., XXI]

Diese aus dem Ursprung der Kirche stammenden Vorgaben und Grenzen begründen zugleich die geschichtliche Identität der leibhaften Sozialgestalt der Kirche. Geschichtliche Identität ist etwas, was sich *im* Werden und Wandel durchhält.[197] Der Grund von einer solchen Identität sind im Fall des geschichtlichen Lebens der Christusgemeinschaft „diejenigen Bedingungen, unter die das Werden und sich Wandeln dieses Lebens durch seinen Ursprung gestellt ist, unter denen es kraft dessen nun dauernd steht und kraft deren dauernden Gegeben- und Wirksamseins das durch sie bedingte Prozedieren, eben das Leben der Christusgemeinschaft, kontinuierlich gerade dieses und kein anderes im Werden stehende und sich wandelnde Leben ist.“ [Ebd., XXIII] Diese Bedingungen bestehen in den Vorgaben, die dem Leben der Christusgemeinschaft durch ihren Ursprung gegeben sind. Die geschichtliche Identität der Kirche ist also begründet in den geschichtlichen Vorgaben, die aus dem Evangelium der Freiheit stammen.

---

[197] Über das Problem des Unterschiedes zwischen Substanz und Akzidenz siehe Herms 2010, XXII ff. Der Grund der Identität im Wandel und Werden sind die *Bedingungen*, „kraft deren *dauerndem Gegeben-* und *Wirksamsein* das durch sie bedingte Werden und der durch sie bedingte Wandel ihre bestimmte Kontinuität besitzen und dieses kontinuierliche Werden und dieser kontinuierliche Wandel sind.“ Herms 2010, XXIII.

1.2.2.2.1. Vorgaben: Verkündigung und Feier des Evangeliums

Die aus dem Ursprung stammenden Vorgaben bestehen in der Fähigkeit und Zumutung, die den Jüngern Jesu durch das österliche Geschehen zuteil geworden ist und zugleich kontinuierlich zuteil wird. Das ist die Fähigkeit und Zumutung, die den Jüngern schon von Gott her durch das inkarnierte Wort gewährte leibhafte Gemeinschaft zu erkennen und leibhaft zu erwidern, und zwar sie zu erkennen und zu erwidern als die vom inkarnierten Logos des Schöpfers in göttlicher Vollmacht schon zu ihnen aufgenommene Gemeinschaft[198]. Das ist wiederum die Fähigkeit und Zumutung, das Evangelium Jesu Christi durch die gebotene Erwiderung dieser Gemeinschaft zu feiern und dadurch dieses Evangelium zu verkündigen (1 Kor 11,26) und die Adressaten dieser Verkündigung, die zum Glauben kommen, durch die Taufe auf den Weg der leibhaften Jesusnachfolge zu stellen (Mt 28,18b-20; Apg. 2,38; 10,46b-48), was die Gliedschaft in der Christusgemeinschaft, die Teilnahme an der Feier des Evangeliums und die Verkündigung dieses Evangeliums einschließt. Die Verkündigung und Feier des Evangeliums stammt also aus dem Ursprung der Kirche, der sie schafft und erhält. Diese Vorgaben sind auch durch den Ursprung, die die Kirche schafft und erhält, dauernd präsent und somit der Grund der geschichtlichen Identität der Kirche. [Ebd., XXIV]

1.2.2.2.2. Grenzen: Verzicht, den Effekt der Feier und Verkündigung des Evangeliums in die eigene Hand zu nehmen

Die leibhafte Sozialgestalt der Kirche ist in der Tat das Werkzeug des Evangeliums nicht deshalb, weil sie selbst und zur Gänze das leibhaft gegenwärtige Evangelium wäre, sondern nur insofern und deshalb, als und weil in ihr die Feier des Evangeliums und seine Verkündigung gegenwärtig sind, die unter der Verheißung stehen, dass *Gott selbst* sie an ihren Adressaten zur Wirkung bringt. D. h.: Der Umgang mit der Feier und Verkündigung des Evangeliums ist zwar das eigene Handeln der Glieder dieser Gemeinschaft, aber ihm ist seine Wirkung an seinen Adressaten aus der Hand genommen. Diese Wirkung bleibt nur in der Hand Gottes, der sich die Kirche als Werkzeug dafür geschaffen hat, die Feier und Verkündigung des Evangeliums durch sie selbst an deren Adressaten zum Heil wirksam zu machen. Das ist die Grenze, die dem Umgang der Kirche mit den Vorgaben gesetzt bleibt. [Ebd., XXIV ff.]

[198] Über diese von Jesus zu den Menschen aufgenommene Gemeinschaft siehe Herms 2010, 76.

1.2.3. Verborgene Kirche und erfahrbare Kirche

Die Kirche ist der Raum, in dem die Wahrheit über das Sein im Werden von Welt und Mensch, über ihre dynamische Struktur, über ihren Ursprung im Wollen und Wirken des Schöpfers und über ihre ursprüngliche Bestimmung bezeugt wird und in ihrer lebensbestimmenden und -befreienden Wirksamkeit zu erfahren ist. [Ebd., X] Dieses Wesensmerkmal kann aber der Kirche nur zukommen, wenn sie den Charakter eines sichtbaren Ortes in der Geschichte hat, der von jedermann identifiziert und aufgesucht werden kann. Das bedeutet zugleich, dass die Kirche in der sozialen Welt als ein dauerhaftes soziales Gebilde existiert, das durch seine sichtbare Gestalt von anderen sozialen Gebilden unverwechselbar unterschieden ist und daher auch für jedermanns teilnehmende Erfahrung zugänglich sein kann. Daraus ergibt sich, dass diese sichtbare Leibhaftigkeit zum Wesen der Kirche gehört.

In der sichtbaren Leibhaftigkeit ist die Kirche jedoch in Gottes Handeln durch das Evangelium *verborgen*.[199] Die Rede von der Verborgenheit des Wesens der Kirche besagt aber nicht, dass das Wesen der Kirche *unsichtbar* ist,[200] sondern dass die Kirche dem Urteil und Zugriff der Menschen sowie ihrem Verfügen entzogen ist. [Ebd., XI] D. h., sowohl die Gestalt des Zeugnisses, das die leibhafte Sozialgestalt der Kirche durch sein menschliches Handeln vom Ursprung der Glaubensgemeinschaft und ihres Lebens in ihr abzulegen hat, als auch seine Wirksamkeit sind der handelnden Verfügung der Glaubenden entzogen und bleiben nur in der Hand Gottes, der durch seine Selbstvergegenwärtigung in seinem Wort durch den Heiligen Geist die Christusgemeinschaft selbst schafft und erhält. [Ebd., XII]

Die leibhafte Sozialgestalt der Kirche ist ein Bereich, in welchem das eigene Handeln der glaubenden Menschen eine Verantwortlichkeit dafür besitzt, durch ihr geschichtlich gegenwärtiges Zeugnishandeln das ursprüngliche Zeugnis der Christusoffenbarung in dem durch dieses Offenbarungsgeschehen selbst eingesetzten Kultus zu perpetuieren und dem ursprünglichen Zeugnis im Gottesdienst im Alltag zu entsprechen. Diese Verantwortlichkeit setzt schon die Vermittlungsfunktion des Handelns der Glaubenden voraus, denn es ist für die Kirche unmöglich, diese Verantwortlichkeit zu übernehmen ohne das verantwortliche Handeln der Glaubenden. Das ergibt sich aus der Bedingung, dass „die Allwirksamkeit des Schöpfers

---

[199] Großhans, Hans-Peter, Das Geheimnis der Kirche: verborgen im Sichtbaren. Überlegungen zur interkonfessionellen Verständigung über das evangelische, orthodoxe und römisch-katholische Verständnis der Kirche, in: Unsichtbar, Hermeneutische Blätter 1/2 · 2007, 121-138, Institut für Hermeneutik & Religionsphilosophie Theologische Fakultät Universität Zürich.

[200] Über die Entwicklung dieses Missverständnisses, dass das Wesen der Kirche unsichtbar wäre, Herms 2010, XI ff.

ihr uranfängliches Ziel nicht erreicht vorbei am Handeln der Menschen, des geschaffenen Ebenbildes des Schöpfers, sondern nur unter Einschluß und unter Mitnahme dieses Handelns der geschaffenen Personen. Gottes Wirken, sein operari, vollzieht sich nur unter Einschluß und Mitnahme des von ihm gewollten und von keinem Menschen zu vermeidenden menschlichen Mitwirkens, also des cooperari der Menschen.“[201] [Ebd., XV] Diese Feststellung schließt jedoch keinesfalls die Behauptung ein, dass das menschliche cooperari ein Mitbegründen der Gnade und des Heils sei. Denn das Zusammenarbeit des Menschen mit Gott ist nur eine Implikation der leibhaften Existenz, des leibhaften Zusammenlebens der Menschen und als solche auch nur auf die leibhaft-äußerliche Einflussnahme der Menschen aufeinander beschränkt, weshalb es unmöglich ist, von sich aus auf die Befindlichkeit des Inneren, des Herzens, der Selbsterschlossenheit des Menschen Einfluss zu nehmen, weder auf die eigene noch auf die der Mitmenschen.[202]

Dementsprechend muss die leibhafte Sozialgestalt der Glaubensgemeinschaft, durch die diese Gemeinschaft in der der geschichtlich-sozialen Welt erfahrbar wird, als Resultat menschlicher Interaktion begriffen werden, als ein Phänomen in der Sphäre menschlichen Handeln. Als erfahrbare Kirche kann also nur die erfahrbare Regelmäßigkeit eines menschlichen Handelns begriffen werden, „das wohl von der Erfahrung des Gnadenhandelns Gottes herkommt, sich auf seinem Boden bewegt, es bezeugt, aber gleichwohl nicht mit ihm zusammenfällt, sondern

---

[201] “Wobei dieses Mitgenommenwerden des menschlichen cooperari sich in zwei alternativen Weisen vollzieht: in der Weise des Bestätigtwerdens, nämlich soweit es sich in Übereinstimmung mit der willentlichen Zielrichtung des schaffenden operari Gottes vollzieht, oder in der Weise des Gerichtetwerdens, soweit es sich in Nichtübereinstimmung bzw. Widerspruch zur Richtung des schaffenden operari Gottes vollzieht. Unter diesem Gesetz des unvermeidlichen cooperari Deo steht also das irdische Leben der Menschen zur Gänze, keinesfalls erst dann, wenn es ins Licht der Christusoffenbarung gerückt worden ist, aber auch keinesfalls dann etwa nicht mehr, wenn es von diesem Gnadenhandeln Gottes ergriffen ist, also in der durch die Christusoffenbarung geschaffenen communio Christi fidelium steht. Ausdrücklich wird festgehalten, daß sich auch das Gnadenhandeln Gottes, seine Selbstvergegenwärtigung in seinem inkarnierten Logos durch den Heiligen Geist, unter Einschluß des leibhaften Lebens der Menschen und damit auch unter Einschluß ihres cooperari vollzieht. So wie die Ursprungsgestalt des Evangeliums, das Lebenszeugnis Jesu, leibhafte Gestalt besaß, so besitzt auch die dadurch begründete Bezeugung des Evangeliums durch die Gemeinschaft der Glaubenden leibhafte Gestalt und schließt damit ipso facto das cooperari der glaubenden Menschen ein - was Luther in antischwärmerischer Stoßrichtung ausdrücklich festhält. Auf die Frage, warum Gott denn die Menschen ausschließlich durch das leibhafte, äußere Wort des Evangeliums erreichen wolle und nicht ohne alle solche Vermittlung unmittelbar durch innere Erleuchtung - und zwar in scheinbar widersinniger Weise, weil doch dieses leibhafte äußere Wort wirkungslos bleibt, wo und solange seinen Adressaten nicht durch Gottes eigenes Gnadenhandeln die Fähigkeit verliehen wird, ebenfalls die verborgene Sache zu sehen, von der das leibhafte Wort des Evangeliums Zeugnis gibt - auf diese Frage antwortet Luther: »Sic placitum est Deo, ut non sine verbo, sed per verbum tribuat spiritum, ut nos habeat cooperatores, dum foris sonamus, quod intus ipse solus spirat, ubi voluerit, quae tamen absque verbo facere posset, sed non vult«.“ Herms 2010, XV.

[202] Den Einfluss auf das Herz übt allein Gott selber aus, weil es sein unwiderstehlicher Schöpferwille ist, allerdings „nur unter der von ihm gewollten Bedingung der leibhaften cooperatio der Menschen, unter Einschluss und unter Mitnahme dieser cooperatio des leibhaften Interagierens.“ Herms 2010, XV.

nur unter der zuverlässigen Verheißung steht, dass Gottes Gnade sich seiner wiederum bedienen wird, wo und wann es ihr gefällt.“ [Herms 1990, XIII] Sie ist jedoch lediglich ein Moment im Gesamtzusammenhang des christlichen Lebens, das über die kirchliche Interaktion hinaus das Ganze aller alltäglichen Interaktionen der Glaubenden nicht nur mit Christen, sondern auch mit Nichtchristen umfasst. Darum kann die erfahrbare Kirche im Rahmen dieses größeren Ganzen der gesellschaftlichen Gesamtinteraktion des Glaubens richtig begriffen werden. In diesem Zusammenhang funktioniert die erfahrbare Kirche für das christliche Leben als „das Zentrum seiner Identität und seiner gesellschaftsgestaltenden Kraft“. [Ebd., XIII]

1.3. Kirche als Organisation im Subsystem Weltanschauung/Religion der Gesellschaft

Die Gestalt von Gesellschaft wird durch das menschliche Handeln langsam, aber permanent verändert, obwohl sie von keinem Einzelnen oder keiner Organisation zentral geplant und gesteuert werden kann, weil sie aus der Interaktion aller beteiligten Personen emergiert. Sie steht aber doch in einer erkennbaren Abhängigkeit von den Regeln, nach denen jeder einzelne Interaktant an seinem Ort handelt. [Vgl. Herms 1991, VIII, besonders Anmerkung 3] Die Teilnahme an diesem Gestaltungsprozess der Gesellschaft kann auch die Kirche nicht umgehen, denn sie existiert als erfahrbares Sozialgebilde in der Gesellschaft und nimmt daher unvermeidlich an den Interaktionen in der Gesellschaft teil. Außerdem liegt es im Wesen der Kirche, die das Geschöpf und Werkzeug vom Evangelium der Freiheit ist, an diesem Gestaltungsprozess der Gesellschaft aktiv teilzunehmen, und zwar angemessen. Für die angemessene Teilnahme am Gestaltungsprozess der Gesellschaft ist eine christliche Gesellschaftslehre notwendig, die das christliche Verständnis der Konstitutionsbedingungen des menschlichen Zusammenlebens in Gesellschaft und Kirche beschreibt. [Herms 2007, 174 ff.] Sie bietet also ein unverzichtbares Instrument für die Orientierung des gesellschaftsgestaltenden Handelns von Christen.[203]

In der christlichen Gesellschaftslehre geht es zunächst wie in der Sozialphilosophie (kategorialen Soziologie) darum, die Möglichkeitsbedingungen der Dynamiken von Gesellschaft und Geschichte in den Blick zu bekommen und diese begrifflich und theoretisch zu erfassen. „Christlich“ meint hier, dass sie durch einen spezifischen kategorialen und ontologischen Leithorizont geleitet wird [Herms 1995, XVI ff.], in dem Individuen, Organisationen, Funktionssysteme und die Gesellschaft als von spezifischen Gewissheiten, nämlich als von sowohl technisch-orientierenden als auch ethisch-orientierenden Gewissheiten im Sinne von Lebens- und Ursprungsgewissheiten gesteuert angenommen werden. Christliche Gesellschaftslehre bezieht dabei das in der biblisch-christlichen Tradition entfaltete christliche Wirklichkeitsverständnis kategorial auf die Begriffe der sozialen Ordnung. D. h. sie stellt diese Begriffe in den Horizont jener Perspektive und deutet sie darin.

Für die Bildung eines theologischen Begriffs von sozialer Ordnung, die eine Voraussetzung für die Orientierung des gesellschaftsgestaltenden Handelns von Christen bietet, wird das

[203] „Dieser theologische Begriff sozialer Ord[n]ung bietet also eine Voraussetzung, ein unverzichtbares Instrument für die Auffindung der vorzugswürdigen Ziele und Wege, also für die Orientierung des gesellschaftsgestaltenden Handelns von Christen, aber nicht die Beschreibung irgendeines seiner Resultate.“ Herms 1991, XV.

Folgende vorausgesetzt: (a) der Charakter jeder sozialen Ordnung als Interaktionsordnung, (b) die Existenzverfassung der Individuen als handelnde bzw. interagierende personale Individuen und (c) die den personalen Individuen vorgegebene Existenz der sozialen Ordnung, die zur Gestaltung durch Handeln bestimmt ist, und zwar so, dass sie im Prozess der Gestaltung ihre eigene Bestimmung entweder erreicht oder verfehlt. [Herms 1991, 57 f.]

1.3.1. Handeln

Dem Gestaltungscharakter der Gesellschaftsentwicklung wird unterstellt, dass die Gestaltung der Gesellschaft durch die Teilnahme der Individuen an Interaktion vollzogen wird, obwohl sie sich als „Emergenz" aus der Interaktion aller beteiligten Personen zeigt. Diese Teilnahme an Interaktion vollzieht sich allseits als Handeln.

Mit dem Begriffswort „Handeln" wird ein wesentliches und bleibendes Strukturmoment in der Weise charakterisiert, in der der Mensch leibhaft in der Welt ist und die ihn von den Bewegungen und Prozessen des Naturgeschehens ebenso wie vom instinktgeleiteten Verhalten der Tiere unterscheidet.[204] Mit diesem Begriffswort wird in unserer Untersuchung auf das Phänomen Bezug genommen, das dem Menschen durch ihn selbst erschlossen ist: darauf nämlich, dass er sich seines Freiseins unmittelbar bewusst ist. Kraft dieses unmittelbaren Bewusstseins seines Freiseins ist es ihm möglich und zugleich notwendig, in der jeweiligen Gegenwart seines Lebens hier und jetzt eine Wahl zu realisieren und vermöge seiner Leibhaftigkeit ins Werk zu setzen.[205]

Der Inbegriff aller dieser möglichen und notwendigen Wahlen oder Entscheidungen des Menschen wird als Handlungen bezeichnet. Jede Handlung hat darum den Charakter einer Wahl von leibhaftem Verhalten, „*die selbstbewusst-frei, regelmäßig, folgeträchtig und zielstrebig* ist". [Herms 1991, IX] Dass diese Wahlentscheidung *selbstbewusst-frei* ist, heißt, dass sie nicht blind getroffen wird, sondern im Lichte des Bewusstseins des wählenden Individuums von sich selbst als einer Instanz, die zur Wahl zwischen verschiedenen Verhaltensmöglichkeiten und Handlungszielen genötigt und fähig ist; und dass das wählende Individuum Urheber seiner Verhaltenswahl ist und sich diese Wahl als seine eigene zuschreiben lassen muss, weil sie nicht nur über, sondern auch durch das sich entscheidende Individuum fällt. Das Bewusstsein des Wählenden hat dabei den Charakter von Gewissheit, „sofern ihm darin eine Reihe von Bestimmtheiten seiner selbst präsent sind als zuverlässig solche, über die

[204] Vgl. Stock, Konrad, Einleitung in die Systematische Theologie, Berlin 2011, 305.
[205] Vgl. Stock, 305.

nicht durch seine Wahl entschieden wird, sondern die vielmehr ihrerseits die Bedingungen abgeben, innerhalb deren die Entscheidung über den Erfolg oder Misserfolg jeder möglichen Wahl fällt. Der formale Charakter von Gewissheit ist also: das Innesein des Sachverhalts, dass die Resultate des vom Handlungsautor-in-seiner-Situation selbst unternommenen Versuchs, gewisse grundlegende Bestimmtheiten dieser seiner Befindlichkeit symbolisch zu erfassen, zuverlässig sind. Ohne Gewissheit in diesem genauen Sinne kann kein Handlungsautor eine Entscheidung treffen."[206] [Ebd., 64] *Folgeträchtig* ist jede derartige Wahl, weil sie, obwohl sie sich nicht unmittelbar aus der Regelmäßigkeit des naturgesetzlichen Individuum-Umwelt-Verhältnisses[207] *ergibt*, sich dennoch in ihm nach jener Regelmäßigkeit *auswirkt*. Jede derartige Wahl ist schließlich *zielstrebig*, weil sie an einer Gewissheit der Wählenden über die ursprüngliche Bestimmung ihrer eigenen Existenz orientiert und daher mit dem durch sie realisierten „Gut" zugleich ein „höchstes Gut" anstrebt.[208] [Vgl. Ebd., X]

---

[206] „Auch die sogenannten »Entscheidungen unter Unsicherheit bzw. Nichtwissen« sind stets getragen von Gewißheit im hier beschriebenen Sinne; nämlich getragen von der Gewißheit, daß die über den Erfolg oder Mißerfolg einer zu treffenden Verhaltenswahl entscheidenden realen Bestimmtheiten der Entscheidungssituation nicht oder nicht ausreichend erfaßt sind. Auch in diesen Fällen wird die Entscheidung gesteuert von Gewißheit; nämlich von einer Gewißheit über entscheidungsrelevante Lücken im »Bild« der Handlungssituation. Gewiß sind diejenigen Bestimmtheiten im Bild unserer Entscheidungssituation, auf die hin wir die Wahl eines bestimmten Verhaltens wagen in der Erwartung, daß wir ihre regelmäßig zu erwartenden Folgen als »Erfolg« bzw. schlimmstenfalls als »erträglichen Misserfolg« am eigenen Leibe erleben werden." Herms 1991, 64

[207] „Zunächst die Grenze (stabile Differenz) zwischen Individuen und Umwelt. Auch diese Grenze kommt durch Selektionsakte zustande. Aber sofern diese Grenze eine Bedingung der Möglichkeit für Handeln ist, nicht durch Selektionsakte, die selbst den Charakter einer »Handlung« im oben skizzierten Sinne haben. Stabil ist die Grenze zwischen Individuen und ihrer Umwelt, wenn die Differenz zwischen Individuen und ihrer Umwelt auf Dauer gestellt ist. Das ist sie, wenn der Prozeß der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Individuum und Umwelt jeweils einer bestimmten Regel folgt. Daraus folgt dann: Die Selektionsakte, welche eine stabile Differenz zwischen Individuen und ihrer Umwelt setzen, müssen als Akte der Wahl von Regeln für die Ausgestaltung von Individuen/Umwelt-Verhältnissen gedacht werden. Diese für alle Individuen und durch keines von ihnen gewählten Regeln der Ausgestaltung des stabilen (dauernden) Verhältnisses zwischen Ihnen und ihrer Umwelt nennen wir »Naturgesetze«." Herms 1991, 62.

[208] „Zweitens zählt also zu den Bestimmtheiten der je gegenwärtigen Situation eines Handelnden, die Inhalt seiner leitenden Gewißheit sind, auch das Ziel, auf das sie als »Gut« ausgerichtet ist. Das können verschiedene Ziele sein, die aber alle nur dann als »Güter« in Betracht kommen können, wenn sie jedes für sich ein Beitrag zur Realisierung dessen sind, was der Handelnde überhaupt als das für ihn Gute – in der Ausdrucksweise der klassischen Tradition also: als sein »höchstes Gut« anstrebt. Die Wahl einzelner Ziele als Güter ist nur möglich im Lichte einer Gewißheit des Handelnden über sein »höchstes Gut«, das für ihn Gute überhaupt. Nun soll dieses Gute, auf dessen Realisierung der Handelnde in seiner gegenwärtigen Situation aus ist, Inhalt derjenigen Gewißheit sein, die seine Zielwahl leitet. Das ist nur möglich, wenn es selbst nicht ein solches ist, das durch ihn selber gewählt bzw. gesetzt ist, sondern selbst eine immer schon für ihn gewählte und gesetzte Bestimmtheit seiner eigenen Existenz als personales Individuum. Das »höchste Gut« eines Handlungssubjektes kann nicht als dessen eigene Setzung, sondern nur als Bestimmtheit seines Daseins als Person - in klassischer Terminologie: als Bestimmtheit seiner »Natur« - Inhalt seiner selektionsleitenden Gewißheit sein. Das aber heißt dann: Diese selektionsleitende Gewißheit ruht selber in derjenigen Selbstgewißheit der handelnden Person, in der diese ihres eigenen Personseins, seiner Verfassung, seines Ursprungs und seiner ursprünglichen Bestimmung inne ist." Herms 1991, 64 f.

1.3.1.1. Handeln und Gewissheit

Das christliche Wirklichkeitsverständnis umfasst nicht nur ein bestimmtes Selbst- und Gottesbewusstsein, sondern auch die Annahme, dass das Handeln des Menschen durch die Gewissheiten gesteuert wird, also durch ihre Lebensinteressen und ihr Lebensgefühl, die im Rahmen eines „Bildungsprozesses“ bestimmt werden, der auf die Bildung des Herzens der Menschen zielt. Luther sah, dass die Leistungsfähigkeit der Person von einer bestimmten Gewissheit abhängt, und zwar von der eschatologischen Gewissheit vom „absoluten Endzweck“ des Lebens des Menschen, von deren Gehalt die Affekte des Menschen, seine Selbstgewissheit und sein Selbstverständnis bestimmt werden. [Ebd., 119] Der Mensch werde also durch diese Grundgewissheit beeinflusst, und zwar insgesamt gesteuert. Luther sah den Inhalt dieser Grundgewissheit in der Gewissheit der Wahrheit des Evangeliums. Sie komme dadurch zustande, „daß ihr eine äußerlich begegnende Darstellung des Endzwecks, der endgültigen Bestimmung der menschlichen Existenz im Zusammenhang ihres Selbsterlebens auf unverfügbare Weise verständlich und als wahr erschlossen wird, also zur innerlich verpflichtenden Gewissheit wird. Und im Falle der christlichen Lebensgewißheit ist dies die Darstellung der ewigen Bestimmung des Menschen im Auftreten und Geschick Jesus Christi.“ [Ebd., 120]

Nach Calvin wird das Wollen des Menschen nicht direkt durch die Vernunft bestimmt, sondern durch eine „Vermittlungsinstanz“, „in der die vernünftige Erkenntnis des Guten zum wirksamen Grund für die gegenständliche Bestimmtheit der spontanen Willensselektivität wird.“ Als diese Vermittlungsinstanz spricht Calvin das „Herz“ an, den „Sitz des Lebensgefühls“ und der „über die tatsächliche Richtung seines Strebens entscheidenden Affekte“. [Herms 1992, 77] In diesem Zusammenhang verweist Schleiermacher auf die „Bestimmtheit des Selbstbewusstseins”, also auf das „Gefühl“, verstanden als „unmittelbares Selbstbewusstsein“, das als dritte Instanz der natürlichen Verfassung des Gemüts des Menschen als der Boden von Wissen und Wollen die Einheitlichkeit des Lebenszusammenhangs endlicher Subjektivität trägt und stiftet. Diese Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins resultiere aus der geschichtlichen Selbsterfahrung der Person und wirke sich für ihre Lebensbewegung als derjenige Impuls aus, der ihrer gesamten Tätigkeit, dem gesamten Vollzug ihrer relativen Freiheit, die Grundrichtung gebe. [Ebd., 78-79][209]

Daraus wird das reformatorisch formulierte christliche Menschenbild deutlich, welches zeigt,

[209] Beide Positionen sind keinesfalls miteinander zu identifizieren, aber es geht hier nur darum, Parallelen in der Grundeinsicht über die „Wesensverfassung der menschlichen Natur“ zu konstatieren. Herms 1992, 79.

dass das freie Wählen von Verhaltensweisen der Person nicht nur äußeren, sondern auch inneren Bedingungen unterliegt, die diese Wahl steuern. Zu diesen Bedingungen gehört in erster Linie die Lebensgewissheit, also – christlich gesprochen – die durch Gnadenhandeln Gottes dem Menschen zuteilgewordene Selbst- und Gotteserkenntnis, die der Person die Gewissheit ihrer ewigen Bestimmung verschafft, die diese Person in ihrer Substanz verwandelt und neu bestimmt in einem neuen Selbstgefühl, einer neuen Selbstgewissheit. [Ebd., 112, 114 f.] Die Qualität einer Handlung wird folglich ausschließlich entlang der ihr zugrunde liegenden bzw. sie anleitenden Gewissheit, insbesondere der ethisch-orientierenden Gewissheit über das höchste Gut, also die letzte Bestimmung des Menschen, im Unterschied zur bloß technischen Gewissheit[210], entschieden. Derart „metaphysische" oder „ontologische" Gewissheiten[211] fundieren nicht nur die Handlungsfähigkeit von Personen, sondern begründen und qualifizieren diese Fähigkeit auch, weil ihr Inhalt sie nicht zu *einem*, sondern zu *dem* treibenden Handlungsmotiv macht.[212]

1.3.1.2. Handeln und Regelgemäßigkeit

Jedes wählbare Verhalten steht in einer geregelten Beziehung zu seinen Folgen, die wiederum in einer geregelten Beziehung zur Bestimmung des Handelnden, also zum höchsten Gut für den Handelnden stehen [Herms 1991, 66 ff.],[213] obwohl diese Beziehungen manchmal aufgrund ihrer hohen Komplexität nicht deutlich erkannt werden können.[214] Diese für das Handeln gesetzte Bestimmtheit jeder Praxissituation, also die Regelmäßigkeit des Wirkungszusammenhangs zwischen gewähltem Verhalten, seinen Folgen und dem Guten, weist uns darauf hin, dass überhaupt kein Verhalten als gutes – d. h.: als Beitrag zur Realisierung des Guten – gewählt werden kann, „ohne daß darin auch die regelmäßige

---

[210] Sie umfassen „alle diejenigen Bestimmtheiten, die darüber entscheiden, dass auf ein bestimmtes wählbares Verhalten im Falle seines Gewähltwerdens bestimmte Veränderungen der Gesamtsituation folgen. Das umfaßt stets dreierlei: Zunächst die Gesetze, die die Ausgestaltung des Umweltverhältnisses aller Individuen regeln und nach denen sich jedes kontingente Ereignis auf die Gestalt der Gesamtsituation auswirken wird. Sodann die gegenwärtig wählbaren Verhaltensweisen. Und schließlich diejenigen Bestimmtheiten der gegenwärtigen Situation: unter denen sich jedes derart gewählte Verhalten nach jenen Regeln auswirken wird. Dies ist der Inbegriff derjenigen Bestimmtheiten einer Handlungssituation, deren Gewißheit die notwendige Bedingung für ein technisch-zielsicheres Handeln ist. Sie entscheiden über die Folgen von wählbaren Verhaltensweisen." Herms 1991, 64.

[211] Derart „ontologische" Gewissheiten sind nicht bloß subjektive Expressionen, sondern gelten als „Innesein von allgemeingültiger Wahrheit", die aber dennoch partikular und folglich verbesserbar sind. [Herms 1991, XXIII f.]

[212] Über die Qualifizierung der Gewissheit siehe Abs. 1.2.1.1.1.

[213] Über diesen Zusammenhang siehe Herms 1991, XVIII ff.

[214] Es ist das Ziel der Erfahrungs- bzw. Sozialwissenschaften, Einsicht in diese Regelmäßigkeit des Erfahrungsgeschehens zu erwerben.

Verbindung des gewählten Verhaltens mit seinen Folgen und dieser mit dem Guten gewählt wäre“. [Herms 1991, 67] Daraus folgt, dass eine Verhaltenswahl, die von dem Handelnden für die Realisierung des Guten vorgenommen wird, selbst regelmäßig werden kann, so dass man auf bestimmte Typen von Entscheidungssituationen regelmäßig (also stets) mit der Wahl eines bestimmten Typs von Verhalten reagiert. Um eine Verhaltenswahl regelmäßig werden zu lassen, müssen die Regeln für die Wahl von Verhalten aufgrund der Kenntnis der gegebenen Regelmäßigkeit des Zusammenhangs zwischen gewähltem Verhalten, seinen Folgen und dem Guten entwickelt und als Regeln der Verhaltenswahl gewählt – d. h.: anerkannt und befolgt – werden. Diese Kenntnis und Befolgung des Handelnden von Regeln für die Wahl des Verhaltens sind das Resultat eines Bildungsprozesses. [Herms 1991, 67]

1.3.1.3. Handeln und Leibhaftigkeit

Die kanonische Überlieferung bezeugt, dass die „Leibhaftigkeit“ des Menschen das wesentliche Moment seines geschöpflichen Personseins, seines In-der-Welt-Seins ist. [Vgl. Herms 1991, 26 ff.; 2008, 25 ff.] Mit „Leibhaftigkeit“ wird ausgedrückt, dass die menschliche Person als eine räumlich „hier“ [215] existierende individuelle Person eine innerweltliche Identität besitzt, die er in Interaktion mit der Umwelt identifiziert. [Vgl. Herms 1991, 29; 1992, 400] Der Mensch wird hier verstanden als eine ursprünglich zur Selbstbestimmung geschaffene, seine eigene Leibhaftigkeit als ihm vorgängig erlebende, in ihr handelnde und stets und gleichzeitig in Relation mit anderen seinesgleichen befindliche Person, die daher um bestimmte Ziele verfolgen zu können konstitutiv auf Interaktionen mit seinesgleichen angewiesen ist.[216] Aus der Leibhaftigkeit des menschlichen Personseins ergeben sich also für die leibhaften Personen die Notwendigkeit, koexistierend und kooperierend in einer gemeinsamen Welt zu leben und zugleich die damit für diese selbst gestellten Aufgaben kooperativ bzw. interaktionell zu bedienen. In diesem Sinne hat das Handeln von leibhaften Personen den Charakter von Interaktionen: „Denn einzelne Personen existieren nur in einer gemeinsamen Welt, die sie mit anderen teilen. Nur in einer solchen Welt können sie handeln. Sie können also nur interagieren.“ [Herms 1991, XII]

---

[215] „Daß also der Mensch sich […] jeweils hier findet, heißt folglich nichts anderes, als daß er sich […] findet bezogen auf anderes Seiendes-in-dessen-besonderem-eigenen-Werden innerhalb des gemeinsamen Werdens. Auch das Hier, die Lage, […], zeigt sich also als Phänomen des menschlichen Seins als eines Seins-im-Werden: nämlich als das je eigene Gewordensein und Werden im Zusammengewordensein und – werden mit dem je eigenen Gewordensein und Werden von anderen Seienden innerhalb des gemeinsamen Gewordenseins und Werdens.“ Herms 2008, 32.

[216] Vgl. Heck 2012, 149.

1.3.2. Interaktion und Interaktionsordnungen in der Gesellschaft

Insofern ein Handeln Verhaltenswahl der personalen Individuen ist, die aufgrund ihrer Leibhaftigkeit nur koexistierend und kooperierend in einer gemeinsamen Welt leben können, hat das Handeln den Charakter der Interaktion. [Vgl. Herms 1991, 56] Diese Interaktion ist ebenfalls Verhaltenswahl im Lichte von Gewissheit. [Vgl. Herms 1991, 68 ff.] Freilich gehört zu ihrem Inhalt von Gewissheit der Sachverhalt, dass Interaktionspartner ebenfalls personale Individuen sind, die im Lichte von Gewissheit nach durch sie selbst gewählten Regeln der Verhaltenswahl ihr folgeträchtiges Umweltverhalten wählen. Diese Gewissheit schließt ipso facto die Gewissheit ein, dass der Zusammenhang zwischen einem gewählten Verhalten und seiner Folge nicht nur durch das Naturgesetz bestimmt wird, sondern jeweils auch durch die Reaktion der Interaktionspartner auf das gewählte eigene Verhalten. Die Teilnehmer der Interaktion benötigen darum eine Gewissheit darüber, „im Lichte welcher Gewissheiten und nach welchen Regeln die anderen Situationspartner ihre Reaktionen auf mein Verhalten wählen“. [Vgl. Herms 1991, 70]

Es ist aber nicht vermeidbar, dass Lücken in dieser Gewissheit über die handlungsleitende Gewissheit des anderen vorhanden sind. Diese Lücken bedeuten eine Lücke in der eigenen Gewissheit darüber, wie sich ein gewähltes eigenes Verhalten in der Situation der Interaktion auswirken wird. Derartige Lücken können erträglicher werden durch die Gewissheit über die Regeln, nach denen Interaktionspartner ihre Reaktionen auf ein von mir gewähltes Verhalten einrichten. Diese Regeln als Regeln für die Wahl von Reaktionen auf jeweils gegebene situative Konditionen schließen freilich das Dasein von Interaktionspartnern und deren Reaktionen ein. Das Dasein und Interagieren von anderen Personen macht es jedoch noch komplizierter, in diesem Zusammenhang zwischen einem gewählten Verhalten und seiner Folge in Interaktionssituationen eine Regelmäßigkeit herauszuarbeiten.

Aber diese Regelmäßigkeit wird jedenfalls nicht beseitigt, wie Parsons und Luhmann mit dem Problem der doppelten Kontingenz darstellen.[217] Wie oben erwähnt, müssen Regeln für die

[217] Das Problem der doppelten Kontingenz wurde ursprünglich von Parsons aufgeworfen. Es charakterisiert die Situation, in der sich zwei Partner (Ego und Alter) gegenüberstehen, aber kein Handlungssystem aufbauen können, solange „Alter sein Handeln davon abhängig macht, wie Ego handelt und Ego sein Verhalten an Alter anschließen will“. [Luhmann, Soziales System, 149] Während Parsons als Lösung dieses Problems die Absorption der Unsicherheit durch normativen Konsens vorschlagen hat, geht Luhmann davon aus, dass doppelte Kontingenz die Grundsituation jeder Begegnung von Ego und Alter ist, da beide über einen unkalkulierbaren, offenen Sinnhorizont verfügen und daher voraussetzen müssen, dass das beim jeweils anderen auch so sein könnte. Für Luhmann liegt also der Schwerpunkt der Systemkonstitution nicht in einer ausgezeichneten Lösungsstrategie des Problems doppelter Kontingenz, sondern im Problem selbst. „Nur als Problem, also indem sie gerade nicht

eigene Verhaltenswahl auf gegebene Regeln für die Verbindung von gewähltem Verhalten mit seinen Folgen gestützt sein. Das gilt nicht nur für Handelnden selbst, sondern auch für die Interaktionspartner. D. h. die Interaktionspartner reagieren ihrerseits nach Regeln auf ihre Interaktionssituation. „Daraus folgt: Als Regeln für die Wahl von Reaktionen auf Interaktionssituationen kommen nur solche in Betracht, von denen alle Interaktionspartner wissen, daß alle Interaktionspartner sie (kennen und) befolgen. Regeln der Interaktion müssen von allen Interaktionspartnern gewählt werden und eingehalten werden." [Herms 1991, 71] Aus diesen regelbefolgenden Interaktionen entstehen nun Interaktionsordnungen, die als ein „System von Systemen", eine Ordnung von Ordnungen" eine „erfahrbare Gestalt" besitzen [Herms 1991, VII]. Sie erbringen interaktionelle Leistungen, die mit dem bloßen Koexistieren den leibhaften Personen in der Welt gestellte Aufgaben bedienen, also gewissermaßen ihre Grundaufgaben wie die materielle Sicherung durch die Ökonomie, die soziale Sicherung durch die Politik, die Handlungsorientierung durch die Bereitstellung sowohl von technischem Wissen durch die Wissenschaft als auch von ethisch orientierendem Wissen durch die Religion. [Herms 1995, 238f] In diesem Zusammenhang können Interaktionsordnungen auch mit dem soziologischen Begriff des „sozialen Systems"[218] bezeichnet werden [Herms 1992, 55], das

endgültig aufgelöst und beseitigt werden kann, wird doppelte Kontingenz zum autokatalytischen Faktor für die autopoietische Reproduktion sozialer Systeme." [Jan Künzler, Grundlagenprobleme der Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien bei Niklas Luhmann, Zeitschrift für Soziologie, Jg. 16, Heft 5, Oktober 1987, 317-333, 319. vgl. Luhmann 1981b: 14; 1984a: 154, 167, 170]

Im Falle des In-Erscheinung-Tretens des jeweils einen für das jeweils andere System nimmt das psychische System Ego also nicht nur die eigene Kontingenz wahr, sondern erkennt gleichwohl auch die Kontingenz des anderen beteiligten Systems. Insofern die Gebärden des einen Systems dabei zum sinnstiftenden Ereignis des anderen Systems werden, tritt für beide Systeme eine doppelte Kontingenz in Kraft. Denn beide beteiligten Systeme Ego und Alter sind sich über die Kontingenz des jeweils anderen Systems bewusst und fügen dies in die Prozessierung der eigenen, individuellen Realität mit ein. Dabei spielt die Erwartung eine entscheidende Rolle. Die psychischen Systeme Ego und Alter erzeugen Verhaltenserwartungen, indem sie sich als Systeme in einer sinnhaften Umwelt selbst beobachten. Wenn diese Erwartungen im Verhalten geäußert werden, dann können sich an deren Beobachtung weitere Erwartungen und weiteres Verhalten anschließen. Das, was von Ego und Alter geschehen ist, bezeichnet eine emergente Ordnung konditionierter Kontingenzen. Diese emergente Ordnung weist aber über die psychischen Systeme hinaus. Dadurch ist jetzt ein soziales Sinnsystem zwischen Ego und Alter entstanden. [Vgl. Udo Thiedeke, Sinn und doppelte Kontingenz, in: Vorlesungsskript „Soziale Kommunikation" Wintersemester 07/08] „Auf diese Weise kann eine emergente Ordnung zustandekommen, die bedingt ist durch die Komplexität der sie ermöglichenden Systeme, die aber nicht davon abhängt, daß diese Komplexität auch berechnet, auch kontrolliert werden kann. Wir nennen diese emergente Ordnung soziales System." [Luhmann, Soziales System, 157.]

[218] Ein solches ist eine Ganzheit, in der ihre Elemente in einer komplexen Wechselwirkung zueinanderstehen, so dass sie als eine Einheit angesehen werden und sich gegenüber der sie umgebenden Umwelt abgrenzen können. Es handelt sich dabei um die Differenz zwischen Struktur und Funktion. Die Struktur bezeichnet die Ordnung der Wechselbeziehungen zwischen Elementen. Ein System kann sich durch diese Struktur von einer bloßen Menge unterscheiden. Außerdem haben die Elemente füreinander und für das System insgesamt eine bestimmte Bedeutung und erfüllen einen bestimmten Zweck. Das wird als Funktion bezeichnet. [Heinz Abels, Einführung in die Soziologie, Band 1: Der Blick auf die Gesellschaft, 4. Aufl. VS. Verlag 2009, 2002]

Der Begründer der Allgemeinen Systemtheorie war der Biologe Ludwig von Bertalanffy (1901–1972), dem es ein Anliegen war, ein neues wissenschaftliches Paradigma einzuführen, das er als Gegenentwurf zur klassischen

Physik aufstellte, in der das deduktive Verfahren und die damit einhergehende isolierte Betrachtung von Einzelphänomenen angewendet wird. Der isolierten Einzelbetrachtung setzte er also den Systembegriff entgegen, wobei das System eine Menge von Elementen und deren Relation untereinander beschreiben soll. Bertalanffy betrachtete Systeme als eine „organisierte Komplexität“, in der die Einzelkomponenten nicht linear miteinander gekoppelt sind, sondern in Wechselwirkung zu- und untereinander stehen (reziproke Vernetzung). Für das Vorhandensein dieser organisierten Komplexität erscheinen Wechselwirkungen unter Einzelphänomenen zu bestehen. Außerdem bezeichnete er lebende Systeme als offene, umweltbezogene Ganzheiten, deren Elemente, Funktionen und Ziele dem Ganzen untergeordnet werden, während er ein geschlossenes System strenggenommen als keine organisierte Komplexität betrachtet, da sich die Elemente im Gleichgewichtszustand in mathematisch eindeutiger Weise zueinander verhalten. [Ludwig v. Bertalanffy, General System Theory, in: General Systems, Yearbook of the Advancement of General Systems Theory, Bd. 1, hg. V. Ludwig v. Bertalanffy and Anatol Rapoport, Ann Arbor/Michigan 1956, 1-10; Georg Kneer und Armin Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: eine Einführung, 4. Unveränd. Aufl., München: Fink, 2000, 18-22.]

Die zweite Richtung der Systemtheorie ist die Kybernetik (griechisch: kybernetike techne = Steuermannskunst). Dieser Begriff wurde vom amerikanischen Mathematiker Norbert Wiener (1894–1964) in dem Buch „Cybernetics of Control of Communication in Animal and Machine“ 1948 erstmals verwendet, in dem er die Grundlagen einer wissenschaftlichen Disziplin legte, die sich mathematisch-modellhaft mit Regelungs- und Steuerungsvorgängen in dynamischen Systemen befasst. [Nobert Wiener, Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine. MIT Press (deutsche Ausgabe: Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine, 1948)] Es handelt sich in der Kybernetik um die Regelung und Steuerung in operationell geschlossenen Mechanismen. Deshalb kommen in der Kybernetik als Systeme in erster Linie geregelte Mechanismen in Betracht und die Regelung beruht immer auf Prozessen. Von Steuerung spricht der Kybernetiker, wenn Prozesse eingestellt oder verändert, aber nicht notwendigerweise kontrolliert werden. Dabei ist zentrales Element die Rückkopplung (feedback).

Talcott Parsons (1902–1979) ist schließlich der Vater der sozialwissenschaftlichen Systemtheorie. Kern seiner Theorie ist die Frage: Wie kommt es zur gesellschaftlichen Ordnung? Parsons versuchte die Stabilität der Gesellschaft zu erklären und eine allgemeine Theorie zu begründen, die von ihm als „general system theory“ bezeichnet wurde. Dabei betrachtet er Handlungen als konstitutive Elemente sozialer Systeme. Er betrachtete alle sozialen Erscheinungen als Systeme, weil die Elemente, aus denen sie bestehen, in einer bestimmten Zuordnung zueinander stehen und die einzelnen Elemente, aus denen sie bestehen, eine Aufgabe erfüllen, die ihnen vom Zweck des Systems und der damit gegebenen Struktur vorgegeben sind. Diese Aufgabe oder Bedeutung, nämlich Funktion, liegt nach Parsons im systematisierenden Bewusstsein, mit dem der Mensch Ordnung in die Fülle der Erfahrungen bringt. In der Theorie Parsons spielen die beiden Begriffe Struktur und Funktion eine wichtige Rolle. Struktur gibt dem System Stabilität. Dort sind die Relationen unter Elementen bestimmt. Funktion bezeichnet dagegen den dynamischen Aspekt eines sozialen Systems, also jene sozialen Prozesse, die die Stabilität der Systemstrukturen in einer sich ändernden Umwelt gewährleisten sollen. Hier wird der Strukturbegriff dem Funktionsbegriff vorgeordnet. D. h. der Ausgangspunkt der Theorie ist die Struktur und erst danach werden die Funktionen untersucht. Daher wird seine Theorie als strukturell-funktionale Systemtheorie bezeichnet. Parsons entwickelte zur strukturellen und funktionalen Analyse sozialer Systeme das AGIL-Schema, das systematisch die Grundfunktionen beschreibt, die ein jedes System zur Selbsterhaltung erfüllen muss. Sie sind nach Parsons Adaptation, Goal Attainment, Integration und Latency bzw. Latent Pattern Maintenance. [Vgl. Parsons, Talcott, The Social System, Free Press, 1951; Wenzel Harald, Die Ordnung des Handelns, Suhrkamp Verlag, 1990; Luhmann, Niklas, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Suhrkamp Verlag, 1984]

Die Theorie Parsons wird von Luhmann in seinen Ausführungen primär behandelt, erweitert und neu formuliert. Dabei grenzt er sich von der struktur-funktionalen Systemtheorie Parsons ab. Er führt als Alternative die funktional-strukturelle Analyse ein, derzufolge Systeme kontingente Lösungen für verschiedene Probleme der Komplexitätsreduktion sind. Außerdem setzt er an die Stelle der Handlung bei Parsons den sehr viel allgemeineren Begriff Operation. Ein System entsteht nach ihm, wenn Operationen aneinander anschließen. [Niklas Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1992, 271] Die Operation des sozialen Systems ist die Kommunikation. Die Besonderheit der Systemtheorie Luhmanns besteht darin, dass Kommunikation nicht als Handeln betrachtet wird, das durch einzelne Menschen vollzogen wird, sondern eine Operation beschreibt, in der soziale Systeme entstehen. In sozialen Systemen unterscheidet er drei besondere Typen: Interaktionssystem, Organisationssystem und Gesellschaftssystem. Interaktionssystem wird durch Anwesenheit und zeitliche Begrenzung charakterisiert. Organisationssysteme sind Systeme, die so organisiert sind, dass die Mitgliedschaft in diesem System an bestimmte Bedingungen geknüpft ist und formelle Regelungen existieren. Mit Hilfe solcher Mitgliedschaftsregeln wird es möglich, trotz frei gewählter Mitgliedschaft hochgradig künstliche Verhaltensweisen relativ dauerhaft zu reproduzieren. Gesellschaftssystem ist schließlich das umfassende Sozialsystem aller kommunikativ füreinander erreichbaren Handlungen.

durch Interaktionen des leibhaftig koexistierenden Menschen konstituiert, erhalten und weiterentwickelt wird. [Herms 1991, 57] Die umfassende Form des sozialen Systems ist jeweils die Gesellschaft.[219] Die Gesellschaft ist also nichts anderes als dasjenige soziale System, das „alle Leistungen interaktionell erbringt, die aufgrund der ursprünglichen Verfassung des menschlichen In-der-Welt-Weins erbracht werden müssen, wenn sie menschliche Gattung sich in der Welt erhalten will". [Herms 2008, 287]

1.3.2.1. Vier Interaktionsordnungen und ihre Leistungen in der Gesellschaft

Eine Interaktionsordnung ist ihrem Wesen nach einem raumzeitlich gegebenen Inbegriff von Regeln für die Wahl von Aktionen und Reaktionen in Interaktionssituationen, also von geltenden Interaktionsregeln. Durch ihre Regeln ermöglicht sie die „Koordination wechselseitiger Anpassung" der Aktions- und Reaktionswahl der Teilnehmer in Interaktionssituationen. [Vgl. Herms 1991, 73 f.] Diese Koordinationsleistung richtet sich auf unterschiedliche *Arten* des Handelns mit unterschiedlichen *Arten* von Resultaten. Trotz dieser Verschiedenartigkeit erfüllen diese Leistungen jedoch steht zugleich jeweils bestimmte Funktionen für das menschliche Zusammenleben. Als diese funktionsspezifischen Bereiche, auf die sich Interaktionen und Koordinationsleistung richten, bestehen aufgrund der Wesensverfassung der Handlungs- bzw. Interaktionssituation von Personen[220] und zugleich

---

Wie jede Gesellschaftstheorie zielt Luhmann also mit der Systemtheorie auf die Erklärung aktuellen wie vergangenen sozialen Geschehens ab. Für dieses Ziel versuchte Luhmann, seine Theorie als eine fachuniverselle Theorie zu formulieren, die in ihrem Komplexitätsgehalt der Komplexität realer sozialer Systeme angemessen ist. Eine universelle Theorie heißt nach ihm, eine Theorie ist universal anwendbar und selbstreflexiv, insofern sie in ihrem Gegenstandsfeld als einer ihrer Gegenstände unter anderen sich selbst behandeln können muss. [Luhmann, Soziales System, 660] Allerdings erhebt er keineswegs einen Absolutheitsanspruch. Universalität reklamiert also nicht den Anspruch auf alleinige Richtigkeit oder absolute Wahrheit. „Mit Universalität ist nur behauptet, dass sich alle Tatbestände, im Falle der Soziologie alle sozialen Tatbestände, systemtheoretisch interpretieren lassen. Damit ist nicht gesagt, dass Systemtheorie, die einzig mögliche oder die einzig richtige soziologische Theorie sei und dass andere Soziologen im Irrtum seien, wenn sie sich ihr nicht anschließen." [Niklas Luhmann und Jürgen Habermas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung? Frankfurt/M. 1971, 378.]

[219] Dieser Umstand bedeutet, dass die Gesellschaft, insofern durch Interaktion konstituiert, auch durch Interaktion der leibhaften Personen gestaltet wird. Damit wird deutlich gemacht, dass es sich bei Gesellschaft weder um eine naturgegebene, schicksalhafte Ordnung handelt, noch um ein Resultat handlungsunabhängiger, autopoietischer Prozesse, noch um eine göttliche Setzung einzelner erfahrbarer gesellschaftlicher Ordnungen, sondern um „das Resultat eines verantwortlichen Gestaltungsprozesse": „Die Gestalt von Gesellschaft *emergiert* aus der Interaktion aller beteiligten Personen. Und zwar in einer Weise, die von keinem Einzelnen zentral geplant und gesteuert werden kann, die aber doch in einer erkennbaren – und selbst wiederum regelmäßigen – Abhängigkeit von den Regeln steht, nach denen jeder einzelne Interaktant an seinem Ort seine Verhaltenswahl ausrichtet, in bewußter, freiwillentlicher und deshalb auch verantwortlicher Weise." [Herms 1991, VII. *kursiv* im Original Text]

[220] „Die funktionsspezifischen Bereiche verschiedenartiger Interaktionen und Güter, auf die sich Interaktionen richten und für die koordinierende Interaktionsregeln etabliert werden können, sind nicht zufällig, sondern systematisch begründet; nämlich in der Wesensverfassung der Handlungs- bzw. Interaktionssituation von Personen überhaupt, die allen ihren Interaktionen als deren Möglichkeitsbedingung vorgegeben ist. Von daher

der Daseinsprobleme des Menschen wie die Gewährleistung von Frieden für die Ermöglichung von Interaktionen, die Sicherstellung des materiellen Überlebens des Menschen sowie die Angewiesenheit auf technisches Wissen zur Ausrichtung des eigenen Handelns bzw. der Interaktionen mit vier anderen „Interaktionsordnungen“ als „soziale Funktionssysteme“.[221] Nämlich: das Politiksystem, durch das allen Mitgliedern einer Gemeinschaft innerer und äußerer Friede gewährt wird, das Wirtschaftssystem, das das materielle Überleben der

---

sind für jede mögliche Interaktionssituation zwei irreduzible Aspekte konstitutiv: Einerseits ist sie die Sphäre*, in der alle handelnden Personen jeweils für alle anderen präsent sind*. Also die Sphäre der durch Regeln auf Dauer gestellten (stabilen) Individuum/Umwelt-Beziehungen. Wobei - da es sich hier um die Interaktionssituation von Personen handeln soll - wiederum zwei Ebenen der Individuum/Umwelt-Beziehung zugleich in Betracht gezogen werden müssen: erstens die durch das Naturgesetz und seine Regeln fixierten Individuum/Umwelt-Beziehungen, die für alle natürlichen Individuen gelten (und auch für handelnde Personen, sofern diese selbst auch natürliche Individuen sind); und zweitens die auf dem Boden und im Rahmen dieser Geschehensordnung durch Interaktionsregeln zu fixierenden Individuum/Umwelt-Beziehungen, die nur für alle handelnden Personen und deren personale Umwelt gelten. Andererseits ist sie zugleich die Sphäre, *die jedem einzelnen Interaktionsteilnehmer selber als Situation seines eigenen, durch ihn selbst interaktionell zu gestaltendem Dasein präsent und in zunehmender inhaltlicher Elaboriertheit gewiß ist*. Wobei diese Gewißheit sich wiederum auf zwei verschiedene Bestimmtheiten der Interaktionssituation richten kann: Erstens auf die -natürlichen und sozialen - Regeln, die festlegen, wie ein gewähltes Umweltverhalten der Person sich in ihrer Umwelt auswirkt, also auf den geregelten Zusammenhang zwischen dem gewählten Verhalten und seinen Folgen. Und zweitens auf die Natur (ursprüngliche Verfassung) und letztgültige Bestimmung des individuellen Personseins, sowie auf das Verhältnis der durch geeignete Verhaltenswahl innerhalb der Interaktionssituation erzielbarer Folgen zum »höchsten Gut« der Person.
Wenn diese beiden Aspekte - samt ihrer internen Differenzierung - tatsächlich zum Wesen jeder Interaktionssituation gehören und wenn es tatsächlich keinen Aspekt einer Interaktionssituation geben kann, der nicht selbst durch Interaktion zu gestalten wäre, so sind damit vier Bereiche von artverschiedenen Resultaten (Gütern) gegeben, die interaktionell erzielt werden können:
- (al) Mittel für die Gewährleistung des Bestandes von Interaktionsordnungen überhaupt (Herrschaft und Sicherheit),
- (a2) Mittel für die Gewährleistung und Verbesserung des materiellen Lebensunterhaltes (Waren und Dienstleistungen),
(bi) Mittel für die Gewinnung gemeinsamer technischer Gewißheiten,
(b2) Mittel für die Gewinnung gemeinsamer weltanschaulich-ethischer Gewißheiten.
Die Erzielung jedes dieser Interaktionsresultate (Güter) ergibt sich aus ganz unterschiedlichen Arten des Handelns:
- (al) Herrschaft und Sicherheit ergeben sich aus der Art und Weise der Handhabung von Gewalt (einschließlich der systematischen Minimierung ihrer Anwendung durch ihre glaubwürdige Androhung), also aus der Etablierung einer Rechtsordnung durch politische Interaktion.
(a2) Lebensmittel ergeben sich aus der Allokation (Herstellung, Lagerung und Verteilung) von Produkten (Resultaten der Naturbearbeitung) und Produktionsmitteln durch ökonomische Interaktion.
(b l) und (b2) durch - themenspezifisch verschiedene – symbolisierende Handlungen.
Für alle diese in spezifischen Arten von Gütern resultierenden Arten des Handelns müssen in sozialen Situationen (also in Interaktionssituationen) durch Interaktionsregeln Koordinationsleistungen erbracht werden. Der Inbegriff von solchen für eine spezifische Handlungs- und Güterart geltenden Interaktionsregeln bildet dann jeweils eine funktionsspezifische Interaktionsordnung. In der ursprünglichen Wesensverfassung von individuellen Personen und ihrer Interaktion ist somit systematisch die Möglichkeit (und die Unvermeidlichkeit) der Ausbildung von vier derartigen funktionsspezifischen Interaktionsordnungen begründet, nämlich: des politischen Handelns, des ökonomischen Handelns, eines symbolisierenden Handelns, das sich auf einzelne Faktenbereiche richtet und technisch orientierende Gewißheiten über sie anstrebt, und eines symbolisierenden Handelns, das sich auf die ursprüngliche Verfassung, den Ursprung und die ursprüngliche Bestimmung des leibhaften Personseins richtet und ethisch orientierende Gewißheit anstrebt.“ Herms 1991, 74-76.

[221] Elementare Grundlage für menschliches Zusammenleben ist aber die Familie, in der die Erfüllung aller Grundaufgaben dafür in elementarer und integrierter Weise grundgelegt und eingeübt werden. Vogel, Bernhard (Hrsg.), Gemeinwohl oder: Die gute Ordnung für die Gesellschaft, Konrad-Adenauer-Stiftung e. V. 2013, 19.

Menschen sicherstellt, das Wissenschaftssystem, das die Wahl und das Gehen von effizienten Wegen zu gewählten Zielen erlaubt, und das Religionssystem, in dem von Werten und Sinnorientierungen kommuniziert wird, die die Ziele menschlichen Handelns zu beurteilen erlauben.[222]

Diese Systeme sind unbeschadet ihrer Verschiedenheit gleichursprünglich und bedingen sich gegenseitig. D. h. die Leistung keines von ihnen könnte ohne die der drei anderen erbracht werden; keine kann aber auch an die Stelle der anderen treten, denn die Erbringung jeder dieser Grundleistungen folgt jeweils einer eigenen Sachlogik des Systems. Die Ausdifferenzierung und Verselbstständigung dieser Systeme kann dabei unter Umständen eine eigenzentrierte Ignoranz gegenüber der Arbeit der übrigen Funktionsbereiche erzeugen.[223] Im Schaubild:

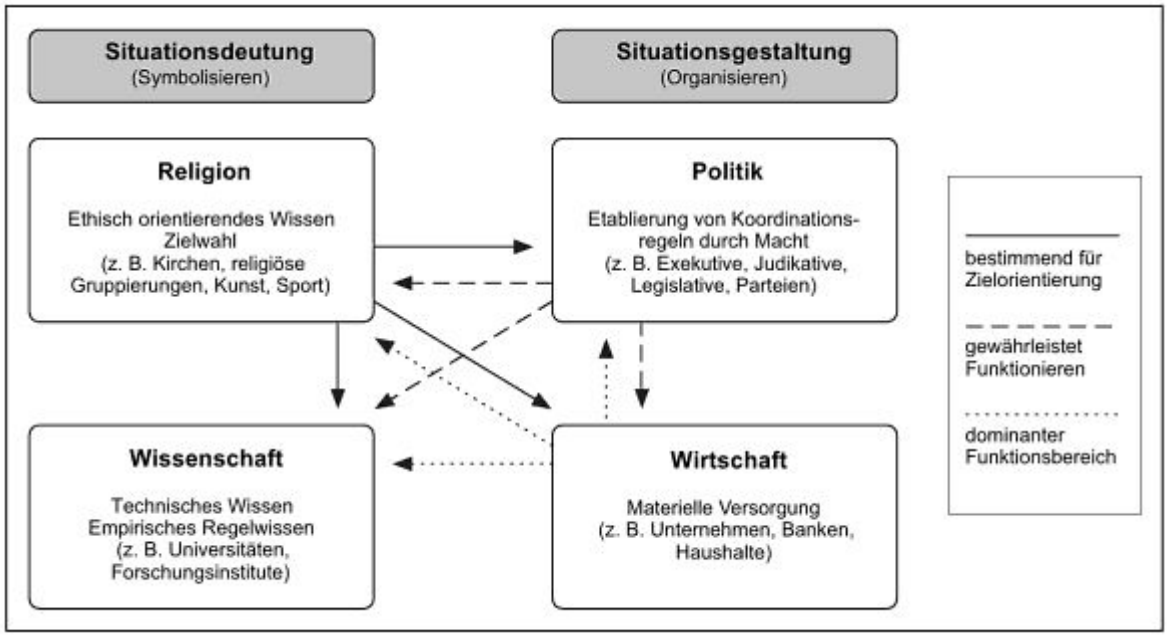


Abb. 1 Interaktionsordnungen[224]

1.3.2.2. Organisationen

Neben der Unterscheidung der Systemtypen nach den aufgabenspezifischen Leistungsbereichen ließen sich die Systeme auch in Systemtypen mit integraler und spezialisierter Leistung unterscheiden. [Herms 1990, 56 f.] Als elementare integrale Interaktionsordnung kann die Familie gelten, die am Beginn der sozialen Karriere von

[222] Vgl. ebd. 19 f.; Herms 1991, 73 ff.; Wende, Sven, Technikтheorie in evangelischer Perspektive: eine theologische Untersuchung zur Realtechnik und ihren Grundrelationen, LIT Verlag Münster, 2001, 97;
[223] Vogel Bernhard, 20.
[224] Aus: Schweyer, Stefan, Kontextuelle Kirchentheorie: eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis neuerer praktisch-theologischer Entwürfe, Zürich, 2007, 302.

jedermann eine integrale Lösung aller Kulturprobleme bietet und in der darum Herrschaft, Lebensunterhalt und technisch und ethisch orientierendes Wissen integriert werden. Demgegenüber stehen die auf spezielle Leistungen in einem Kulturgebiet bzw. Leistungsgebiet beschränkten Interaktionsordnungen. Zu diesen Systemtypen gehören Organisationen.[225]

---

[225] Herms hat zugegeben, dass er hinsichtlich Tragweite und Leistungskraft des Organisationsbegriffs aus Luhmann viel gelernt hat. [Herms, 1990, 55, Anm. 14] Daher ist es von Bedeutung, den Begriff der Organisation bei Luhmann hier vorzustellen: Luhmann betrachtet soziale Systeme als autopoietische Systeme, die in einem rekursiv-geschlossenen Prozess fortlaufend Kommunikation aus Kommunikation erzeugen, und unterscheidet drei verschiedene Arten sozialer Systeme: Interaktions-, Organisations- und Gesellschaftssystem. [Luhmann, Niklas: Interaktion, Organisation, Gesellschaft. In: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen, 9-20, 10.] Mit dieser Unterscheidung meint Luhmann jedoch keineswegs eine völlige Trennung, sondern nur eine Ebenendifferenzierung. Die Systeme sind auf vielfältigste Art ineinander verschachtelt. Das Gesellschaftssystem ist zuerst das komplexeste, dauerhafteste und umfassendste System, das alle Kommunikation einschließt. Seine Grenzen sind keine territorialen, sondern Grenzen der Kommunikation. Innerhalb der modernen Gesellschaften haben sich eigenständige gesellschaftliche Funktionssysteme wie z. B. Wirtschaft, Politik, Kunst, Wissenschaft und Religion ausdifferenziert. Diese Funktionssysteme werden auch als Teil- oder Subsysteme bezeichnet. Interaktionssysteme sind „einfache Sozialsysteme“, die durch die Anwesenheit von Beteiligten bestimmt werden, die sich wechselseitig wahrnehmen. [Luhmann, Niklas [1975b]: Einfache Sozialsysteme, In: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen, 21-38, 22.] Sie verfügen im Allgemeinen über eine höchst instabile und unverbindliche Erwartungsstruktur und geringe Informationsverarbeitungskapazität, weil immer nur einer reden sollte, ein Thema nach dem anderen behandelt werden muss, Wahrnehmungen störend oder sogar stoppend wirken können und Konflikte meist zum Beenden der Interaktion führen. Die Systemgrenze der Interaktionssysteme zeigt sich darin, dass „man nur mit Anwesenden, aber nicht über Anwesende sprechen kann; und umgekehrt nur über Abwesende, aber nicht mit ihnen.“ [Luhmann, Niklas: Interaktion, Organisation, Gesellschaft. In: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen, 9-20, 10.] Der dritte Typ von Sozialsystemen ist das Organisationssystem, das Luhmanns Ansicht nach in komplexen Gesellschaftsordnungen immer größere Bedeutung gewinnt. Es ist in zahlreichen Bereichen gesellschaftlichen Lebens zwischen dem Gesellschaftssystem und einzelnen Interaktionssystemen anzuordnen. Organisationssysteme stellen einerseits für die Gesellschaft Ordnungssysteme für den Zugang von Personen zu sozialen Funktionssystemen dar und liefern andererseits den Strukturrahmen für die Erwartbarkeit von Interaktionen. Sie bilden ein Bindeglied zwischen Interaktionen und Gesellschaft.
Organisation ist nach Luhmann eine bestimmte Form des Umgangs mit doppelter Kontingenz, in der das Problem der doppelten Kontingenz durch die Konditionierung der Mitgliedschaft gelöst wird, d. h. in Organisationen werden Mitgliedschaften durch Entscheidungen begründet und hängt das weitere Verhalten der Mitglieder in Entscheidungssituationen von der Mitgliedschaft ab. [Vgl. Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft, 829.] Die Elemente dieser Systeme sind daher Entscheidungen. [Luhmann stellt den Entscheidungsbegriff von subjektiven Präferenzen auf intersubjektive Erwartung um. Dabei werden Entscheidungen grundsätzlich als Kommunikationsereignisse behandelt. D. h. mit „Entscheidung“ ist keine bewusstseinsinterne Festlegung, sondern ein soziales Ereignis angesprochen. „Von Entscheidung soll immer dann gesprochen werden, wenn und soweit die Sinngebung einer Handlung auf eine an sie selbst gerichtete Erwartung reagiert. Daß eine Handlung ihrerseits immer in Orientierung an den Handelnden gesichteter Erwartung anderer abläuft, versteht sich von selbst. Dadurch entsteht kein Entscheidungsdruck. Entscheidungslagen ergeben sich erst, wenn die Erwartung auf die Handlung oder ihr Unterbleiben zurückgerichtet wird, wenn sie selbst erwartet wird. Dann schafft die Erwartung die Alternative von Konformität oder Abweichung, und dann hat man zu entscheiden.“ (Luhmann 1984: 594) Entscheidung ist die Differenz von Wahlmöglichkeit und Festlegung. Außerdem sind Entscheidungen Beobachtungen. Sie beobachten mit Hilfe von Unterscheidungen, die als Alternativen bezeichnet wird. Die Entscheidung bezeichnet diejenige Seite der Alternative, die sie präferiert.] Organisierte Sozialsysteme bestehen also aus Entscheidungen und fertigen selbst die Entscheidungen an, aus denen sie bestehen, durch die Entscheidungen, aus denen sie bestehen. [Luhmann, N. (1992b): Organisation. 165-85 in: W. Küpper / G. Ortmann (Hrsg.), Rationalität, Macht und Spiele in Organisationen. Opladen: Westdeutscher Verlag. 166.] In diesem Sinne charakterisiert Luhmann Organisationen auch als autopoietische, operativ geschlossene Systeme auf der operativen Basis der Kommunikation von Entscheidungen. Entscheidungen sind somit selbstkonstruierte organisationsinterne Ereignisse, mit deren Hilfe eine unsichere Situation in eine vorübergehende Sicherheit transformiert wird. Jede Entscheidung kann als Prämisse weiterer Entscheidungen fungieren, die jeweils auch für

1.3.2.2.1. Spezialisierte Leistung der Organisation

Interaktionsordnungen besitzen ihre erfahrbare Gestalt in Organisationen, weil die erfahrbare Ordnung von Gesellschaft unvermeidlich die Gestalt eines Systems von regelmäßig interagierenden funktionsspezifischen Organisationen annimmt. [Herms, 1991, 78-79] Für

---

eine bestimmte Situation Unsicherheit absorbieren. Das Organisationsspezifische daran ist, dass Präzedenzentscheidungen eine Grundrichtung für weitere Entscheidungen festlegen. Da aus der Vielzahl der möglichen Entscheidungen eine Entscheidung markiert wird, absorbiert das Prozessieren von Entscheidungen in Organisationen Unsicherheit, die aufgrund der Differenz von Wissen und Nichtwissen und im Fall von Organisation dadurch entsteht, „dass Entscheidungen dazu dienen, Entscheidungen aufzurufen“. [Luhmann, Organisation und Entscheidung, Opladen 2000,184] Wenn eine Entscheidung aber als Prämisse weiteren Entscheidens wie in Organisation fungiert, wird gleichzeitig für die nächste Entscheidung wiederum neue Unsicherheit hergestellt. In diesem Sinne ist Entscheiden zugleich ein Prozess der Absorption und der Regeneration von Unsicherheit.

Luhmann unterscheidet aber zwischen Entscheidungen und Entscheidungsprämissen, die in Organisationen zentrale Grundvoraussetzungen sind, damit er für die Frage reaktiviert, „wie die Entscheidungen trotz ihrer Unterschiedlichkeiten so miteinander verknüpft werden, dass sie einen organisierten Zusammenhang ergeben“. [Stefan Kühl, Rezension von Organisation und Entscheidung Luhmanns (Opladen 2000), in http://www.fes.de/ipg/ONLINE2_2002/Rezensionen.pdf] Entscheidungsprämissen haben die Funktion, die Unordnung gleichzeitiger Entscheidungen einzuschränken. Außerdem geben sie eine Art Rahmen ab, innerhalb dessen konkrete Entscheidungen gefällt werden, und bestimmen, worauf die Organisation in Zukunft ihre Aufmerksamkeit richten soll. Dabei limitieren Entscheidungsprämissen, welche Entscheidungen in einer Organisation überhaupt zugelassen sind. Luhmann sieht aus diesem Grund in Entscheidungsprämissen auf der Ebene von Organisationssystemen das funktionale Äquivalent des Codes auf der Ebene von Funktionssystemen. Durch die Setzung von Entscheidungsprämissen und deren laufende Justierung wird also „ein Rahmen gesetzt, in dem eine Organisation ihre Welt konstruieren, Informationen verarbeiten und immer neu Unsicherheit in Sicherheit transformieren kann.“ [Luhmann, Organisation und Entscheidung, Opladen2000,238.]

Entscheidungsprämissen können grob in drei Formen unterschieden werden: Programme, Kommunikationswege und Personal. Mit Entscheidungsprogrammen wird festgelegt, welches Handeln in einer Organisation als richtig und welches als falsch anzusehen ist. Sie haben auch die Funktion, Schuld bei Fehlern zurechenbar zu machen und so Vorwürfe in der Organisation zu verteilen. Formalisierte Kommunikationswege in Form von Hierarchien, Abteilungen, Mitzeichnungsberechtigungen oder Projektgruppen bestimmen, auf welche Art und Weise man in der Organisation kommunizieren kann oder muss. Dabei verhindern sie, dass jedes Mitglied jederzeit mit jedem anderen Mitglied redet. Neben Programmen und Kommunikationswegen können Entscheidungen auch über Personal strukturiert werden. Für zukünftige Entscheidungen macht es also einen Unterschied, welche Person auf einer Position etabliert wurde. Die Entscheidungsprämisse Personal wird durch Entscheidungen zum Beispiel über Personaleinstellungen, Versetzungen oder Qualifikationen beeinflusst. Diese Prämissen müssen nach Luhmann in jedem Fall koordiniert werden. Diese Koordination geschieht durch Stellen, welche der Herstellung von Konsistenz im Verhältnis der Entscheidungsprämissen zueinander dienen, indem sie Entscheidungsprämissen wechselseitig einschränkt. [Luhmann, Organisation und Entscheidung, Opladen 2000, 233 ff.]

Die Bildung formaler Organisationen wird von Luhmann als „evolutionäre Errungenschaft“ angesehen. [Vgl. Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft, 827] Ursprünge der Organisationen finden sich zwar bereits in der stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft, erst mit der Ausdifferenzierung von Funktionssystemen in der modernen Gesellschaft jedoch können sie sich zu einem eigenständigen Systemtyp entwickeln und in allen Bereichen der Gesellschaft verbreiten. Besondere Aufmerksamkeit kommt dem Verhältnis von Funktions- und Organisationssystemen zu. Luhmann geht von der Annahme aus, dass Organisationen der Gesellschaft weitgehend, wenngleich nicht ausschließlich, durch funktionale Differenzierung zugeordnet sind. [Luhmann, Organisation und Entscheidung, 405] Demzufolge sind Parteien direkt der Politik, Gerichte dem Rechtssystem, Forschungsorganisationen der Wissenschaft und betriebliche Unternehmen dem Wirtschaftssystem zugeordnet. Organisationen gelten in dieser Perspektive als Teilsysteme von den jeweiligen Funktionssystemen. Anders als Funktionssysteme jedoch können Organisationen mit Systemen in ihrer Umwelt kommunizieren. [Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft, 834] Sie sind die einzigen Sozialsysteme, die im eigenen Namen kommunizieren können. Das bedeutet also, dass Funktionssysteme durch die Bildung der Organisationen externe Kommunikationsfähigkeit erlangen können und dass Organisationen folglich die Schärfe funktionaler Differenzierung kompensieren helfen können. [Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft, 834]

diese Organisationen sind folgende drei Merkmale wesentlich: Die Regeln für die Mitgliedschaft, die die Partizipanten über ihre persönliche Gegenwart hinaus verbinden, die Fixierung auf spezielle Leistungen eines funktionsspezifischen Bereichs und schließlich die aus diesen fixierten Leistungen entspringende interne Ausdifferenzierung von Funktionspositionen, wobei die Entscheidungspositionen mit regelmäßig auf ihre Gesamtleistung hingeordneten Aufgaben und Zuständigkeiten ausgefüllt werden. Beispiel dafür sind Parteien, Regierungen, Behörden, Parlamente, Gerichte, Unternehmen, Verbände, Schulen, universitäre Forschungseinrichtungen, Kirche und andere Religionsgemeinschaften. [Herms, 1990, 57]

1.3.2.2.2. Integrale Leistung der Organisation

Nun gehört es zur sozialen Erfahrung, dass alle diese Organisationen Interferenz ausgesetzt sind.[226] [Herms, 1990, 57] Diese bezieht sich zunächst auf die Wechselwirkungen, die die

[226] Diese Interferenz zwischen Systemen beschreibt die Systemtheorie Luhmanns mit Begriffen Irritation / Resonanz und strukturelle Kopplung: Auf der Ebene der allgemeinen Theorie sozialer System geht Luhmann davon aus, dass soziale Systeme aufgrund ihrer operativen Geschlossenheit durch die Umwelt oder Systeme in der Umwelt nicht determiniert werden können. Stattdessen können Systeme die Umwelt in das System hineinholen. Um diesen Zusammenhang systemtheoretisch zu beschreiben, hat Luhmann die Begriffe Irritation / Resonanz und strukturelle Kopplung verwendet. [Vgl. „Angewandt auf soziale Systeme im Allgemeinen und Organisationen im Besonderen besagt Systemtheorie, dass die Differenz von System und Umwelt im System selbst produziert und reproduziert werden muss und dass genau dies die Systeme dazu zwingt, ihre Umwelt zu beachten. (Luhmann, Organisation und Entscheidung, 36); Bernhard Miebach, Organisationstheorie: Problemstellung-Modelle-Entwicklung, VS Verlag 2007, 143.]
Der Begriff der Resonanz wurde von Luhmann seltener verwendet als der Begriff der Strukturellen Kopplung, aber dieser hat meiner Ansicht nach reichem Potenzial für die Erklärung des Verhältnisses von Systemen. Der Begriff der Resonanz verweist also in der Systemtheorie Luhmanns auf die Herstellung des Zusammenhanges von System und Umwelt. Und zwar darauf, „dass das System seine Selbstreproduktion durch intern zirkuläre Strukturen gegen die Umwelt abschließt und nur ausnahmsweise, nur auf anderen Realitätsebenen, durch Faktoren der Umwelt irritiert, aufgeschaukelt, in Schwingung versetzt werden kann“ [Luhmann, Ökologische Kommunikation, 27] Die Resonanz ist darum als Effekt der Irritation, durch den eine Information dem operativen geschlossenen System zugeführt und dort Strukturänderungen hervorrufen wird, [Luhmann, Die Realität der Massenmedien. Opladen: Westdeutscher Verlag 1996, 46 f.] eine Übertragungsmöglichkeit zwischen gleichartigen, miteinander verbundenen Systemen oder direkt benachbarten Systembestandteilen. Systeme können also nur nach Maßgabe ihrer eigenen Struktur auf Irritationen der Umwelt reagieren. Dies geschieht nach Luhmann einzig und allein dadurch, dass diese Irritationen die Doppelfilter der Codierung und Programmierung durchlaufen und systeminterne Relevanz gewinnen.
Während das Konzept Resonanz und Irritation bei Luhmann auf den Zusammenhang von System und Umwelt im Gesichtspunkt des Prozesses verweist, bezeichnet das Konzept strukturelle Kopplung eine strukturelle Beziehung von System und Umwelt. Der Begriff der strukturellen Kopplung ist von Humberta Maturana eingeführt worden, um die Aufgabe zu bezeichnen, wie operativ geschlossene, autopoietische Systeme in einer Umwelt bestehen können, die einerseits Voraussetzung für die Erhaltung der Autopoiesis des Systems ist, andererseits aber nicht in diese Autopoiesis eingreift. Das Problem, das mit diesem Begriff zu lösen ist, „besteht darin, dass das System sich nur durch eigene Strukturen bestimmen kann und zwar nur durch Strukturen, die es mit eigenen Operationen aufbauen und verändern kann; dass aber gleichwohl nicht bestritten werden kann, dass diese Art operativer Autonomie ein Mitwirken, ein Dazu-Passen der Umwelt voraussetzt.“ [Luhmann, Der Begriff der Gesellschaft, in Probleme der theoretischen Soziologie / A. Boronoev (Hrsg.) St. Petersburg, 1994. 25-42, hier aus: http://old.soc.pu.ru/materials/golovin/reader/luhmann/d_luhmann2.html,8.] Es gibt kein Leben, das nicht unter

einzelnen Organisationen in ihrem jeweiligen funktionsspezifischen Interaktionsbereich erfahren. Aber zugleich bestehen für jeden funktionsspezifischen Interaktionsbereich (und damit natürlich auch für die dazugehörigen Organisationen) Wechselwirkungen mit den anderen Interaktionsbereichen. Diese Wechselwirkungen geschehen innerhalb der Gesamtsphäre des Sozialen, also der Gesellschaft, die der Inbegriff aller füreinander zugänglichen Interaktionen ist. Dieses Gesamtsystem der Gesellschaft stellt wiederum ein System mit integraler Leistung dar: „Die soziale Wirklichkeit präsentiert sich der teilnehmenden Erfahrung als Ordnung von Ordnungen. Zunächst in Gestalt der die Interaktion aller zugehörigen Organisationen regelnden kulturellen Leistungsgebiete. Und darüber hinaus dann als die die Interdependenz aller Funktionsbereiche regelnde gesellschaftliche Ordnung im Ganzen." [Herms, 1990, 58][227]

beliebigen physikalischen oder chemischen Umweltbedingungen steht. Strukturelle Kopplungen bestehen also im Sinne Maturanas orthogonal zur Autopoiesis des Systems. Sie tragen keine Operationen bei, aber sie regen das System zu Irritationen an und stören das System in einer Weise, die intern dann in eine Form gebracht wird, mit der das System arbeiten kann. Dieser Begriff wird von Luhmann aufgegriffen zur Beschreibung des Umstandes, in der gewisse Anpassungen der Systeme an Umweltgegebenheiten passieren. [Vgl. Luhmann 1998a, 100 ff.]
Luhmann bezeichnet strukturelle Kopplung als Beziehung von System und Umwelt, bei der es keine determinierenden Eingriffe von Umwelt in das System gibt, die Beobachtung der Ereignisse in der Umwelt aber langfristig die vom System gesteuerten Prozesse beeinflussen kann. [Vgl. Arno Scherzberg, Systemtheorie als sozialtheoretische Grundlage der Verwaltungslehre, Vortrag an der Universität Hamburg, 2006, in: http://www.uni-erfurt.de/fileadmin/user-docs/Oeffentliches_Recht/Internetpubli/systemtheorie06.pdf, 6]
Strukturelle Kopplung beschränkt daher den Bereich möglicher Strukturen, mit denen ein System seine Autopoiesis durchführen kann. [Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft, 1997, 100] Sie setzt die Autopoiesis jedes Systems voraus. Das heißt, strukturelle Kopplung bestimmt nicht, was im System geschieht. Aber sie muss vorausgesetzt werden, „weil anderenfalls die Autopoiesis zum Erliegen käme und das System aufhören würde zu existieren." [Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft, 1997, 100] Strukturelle Kopplung garantiert damit nach Luhmann ein Minimum immer schon gegebener Umweltanpassung. Eine weitere Voraussetzung struktureller Kopplung sind interne Möglichkeitsüberschüsse des Systems, die dem System erlaubt, sich auf Einschränkungen seiner Freiheiten in einer Weise einzulassen, die von Situation zu Situation variieren kann. Unter dieser Bedingung kann das System das Unbekanntsein der Umwelt „durch ein matching von Unbestimmtheit mit Unbestimmtsein kompensieren." [Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft, 1997, 102]
Strukturelle Kopplung beschreibt den Modus der Abwicklung sowohl von gesellschaftsexternen Beziehungen, wie z. B. jenen zwischen psychischen und sozialen Systemen, als auch von gesellschaftsinternen Beziehungen wie z. B. zwischen Funktionssystemen. Jene Art struktureller Kopplung wird nach Luhmann in Anlehnung an Talcott Parsons auch als Interpenetration bezeichnet, die sich dahingehend von der strukturellen Kopplung von Funktionssystemen unterscheidet, dass die an der Interpenetration beteiligten Systeme nicht ohneeinander existieren können. Im Fall der psychischen und sozialen Systeme heißt das, dass psychische Systeme genauso wenig ohne ein soziales System existieren können und umgekehrt auch. Sie sind durch das Medium Sprache strukturell gekoppelt.

[227] Diese Erfahrung kann man grafisch so wiedergeben:

Den Organisationen fällt dabei eine konstitutive Rolle für den Aufbau des systematischen Zusammenhangs der sozialen Welt zu. Denn die Organisationen übernehmen in der Gesellschaft eine Vermittlungsfunktion „zwischen dem unmittelbaren Erleben der familialen Wirklichkeit und dem gebildeten Bewußtsein von gesamtgesellschaftlicher Öffentlichkeit“ [Herms, 1990, 58] und tragen so für den Einzelnen zur individuellen Bildung und Selbstständigkeit bei. „Somit ist die Teilhabe an Organisationen und vor allem die Auswahl der Partizipation von grundlegender Bedeutung für den Einzelnen. Die Integrationsleistung der einzelnen Leistungsbereiche muss also durch die Person selbst als Teilhabe an verschiedenen Organisationen erbracht werden.“[228]

1.3.3. Kirche als Organisation

Die Kirche kann „sich von sich aus der sozialen Erfahrung nur als Organisation“ im oben erwähnten Sinne zeigen, denn das Geschehen des Wortes Gottes hat schon in sich selbst ekklesiale Züge[229]: Die Verkündigung des Evangeliums kann nur unter den Gegebenheiten menschlicher Existenzverfassung geschehen. Diese Existenzverfassung wird aber durch mittels Regeln geordnete Interaktionen zwischen leibhaften personalen Individuen – also soziale Systeme – gekennzeichnet. Da sich der Geist Gottes durch die Verkündigung des Evangeliums auf leibhafte Personen richtet und durch die so geschaffene Lebensgewissheit ihr

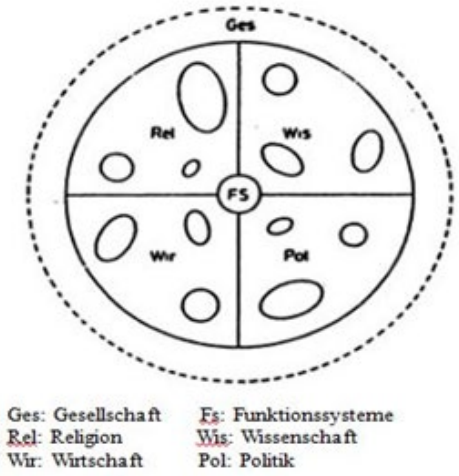


Abb. 2. Interferenz aller Funktionsbereiche in der Gesellschaft [Vgl. Herms 1990, 58]

[228] Ludwig, Holger, Von der Institution zur Organisation, 196

[229] „Das Hören, von dem hier die Rede ist, ist ein qualifiziertes. Es geht zu Herzen und verschafft so dem gehörten Wort das Vertrauen und den Gehorsam des Glaubens. Dieser schließt die Taten des leibhaftigen Glaubenszeugnisses ein: die Schaffung von Institutionen der Liebe durch die Befolgung der von Gott gebotenen Regeln des zwischenmenschlichen Verkehrs, und als deren Zentrum die Institutionen der öffentlichen Evangeliumsverkündigung durch die vom gehörten Wort versammelte Gemeinde an jedem Ort in der weltweiten Einheit des auf diese Weise aus allen Völkern gerufenen Gottesvolkes (der »Ek-klesia«).“ [Herms 1990, 63]

Handeln und damit ihre Interaktionen in sozialen Systemen steuert, kann man zugespitzt formulieren: „Der Heilige Geist wirkt systemkonstituierend“. [Herms, 1990, 63] Dieses soziale System, das so konstituiert wird, zeigt dann immer wesentlich die drei Züge einer Organisation. Insofern ist „dieses organisationsartige Sozialsystem der christlichen Gemeinde durch das Wirken des Heiligen Geistes konstituiert“. [Herms, 1990, 63][230]

1.3.3.1. Die drei Züge, die für die Kirche als Organisation wesentlich sind.

Für das System Kirche ist zuerst (1) eine Mitgliedschaftsregel konstitutiv, die seine Glieder über die Anwesenheit hinaus verbindet. Es erbringt (2) eine spezielle Leistung in einem Funktionsbereich, nämlich im Bereich der Religion. Unter Bezug auf seine spezifische Gesamtleistung verlangt es (3) intern eine Ausdifferenzierung verschiedener Funktionspositionen.

1.3.3.1.1. Mitgliedschaftsregel

Für die Organisation Kirche ist die Mitgliedschaftsregel konstitutiv, die aus der Offenbarung Gottes, der daraus folgenden Evidenzerfahrung des Einzelnen und seiner Eingliederung in die Kirche abzuleiten ist, nämlich: „Mitglied in der Kirche ist, wer durch das Evangelium […] persönlich getroffen ist und sich aufgrund dessen öffentlich zur Wahrheit des Evangeliums bekennt durch Übernahme der Pflichten und Inanspruchnahme der Rechte eines Gemeindegliedes.“ [Herms, 1990, 64] Das besagt, dass die Befolgung dieser Mitgliedschaftsregel prinzipiell kontingent ist, d. h. sowohl Nichtmitgliedschaft als auch Nichtexistenz des Systems möglich sind und insofern diese Mitgliedschaftsregel der formalen Struktur der Mitgliedschaftsregel jeglicher Organisation folgt. Die Mitgliedschaftsregel der Organisation Kirche hebt sich aber von den Mitgliedschaftsregeln der anderen Organisationen durch die Art und Weise ab, wie die Entscheidung über Mitgliedschaft fällt: „Die Entscheidung über Mitgliedschaft und Nichtmitgliedschaft fällt zwar auch durch die wirklichen und potentiellen Mitglieder selber, aber nicht allein durch sie.“ [Herms, 1990, 65] Denn Voraussetzung für ihre Mitgliedschaft ist die vorgängige Entscheidung Gottes, „überhaupt das Evangelium in der Welt laut werden zu lassen und dessen Wahrheit einzelnen Menschen aufleuchten zu lassen.“ [Herms, 1990, 65] Die Mitgliedschaftsregel der Kirche kann also weder

[230] Der Unterschied zum Verständnis der römisch-katholischen Kirche liegt in dem Modus des Wirkens des Heiligen Geistes als Evidenzerfahrung des Wahrseins der Christusbotschaft. Zum Unterschied: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Göttingen 1984.

als eine erworbene noch als eine vollständig zugeschriebene Mitgliedschaft beschrieben werden. Vielmehr kann sie aufgrund der vorgängigen Entscheidung Gottes und der durch sein Offenbarungshandeln konstituierten Evidenzerfahrung des Glaubens nicht erworben, sondern nur aus freiem Gehorsam angenommen werden. Sie entsteht also durch „geistliche Zeugung“: „Ein Mensch begegnet der symbolischen Darstellung von Ursprung und Bestimmung des Menschseins im Wort vom Kreuz und wird – wenn ihm der Sinn und die Wahrheit dieses Wortes durch den Geist einleuchtet, gewiß gemacht wird (sic!) – durch es in der Tiefe seiner Selbstgewissheit getroffen und verwandelt.“ [Herms, 1990, 66]

1.3.3.1.2. Der Ort der Kirche im gesamtgesellschaftlichen Funktionszusammenhang

Als Organisation ist die Kirche in den Ort im gesamtgesellschaftlichen Funktionszusammenhang eingeordnet, und zwar in das Spektrum der teils miteinander konkurrierenden Organisationen im *Weltanschauungs- bzw. Religionssystem* der Gesellschaft. Indem die Kirche durch die ethische Orientierungskraft ihrer Mitglieder nicht nur für ihr privates, sondern auch für ihr öffentliches Handeln wirkt, verfügt sie auch über eine steuernde Kraft für das Gesamtsystem. Da es dem Menschen unmöglich ist, seine jeweilige Lebensüberzeugung, in der seine ethisch-orientierende Gewissheit gründet, „abzuschalten“, ist er gezwungen, etwaige Anpassungen an z. B. eine berufsspezifische Sicht der Dinge in seine Lebensüberzeugung zu integrieren. [Vgl. Herms, 1990, 67, Anmerkung 31] Darum hängen die ethischen Steuerpotenziale der Gesellschaft von der Verfassung und den Leistungen ihres Weltanschauungs- bzw. Religionssystems ab. Dazu gehört auch die Kirche, die sich von anderen Systemen in diesem Leistungsbereich Weltanschauungs- bzw. Religion nur „durch den Inhalt der in ihr kommunizierten weltanschaulichen Überzeugung und der dadurch eröffneten etischen Perspektiv“ unterscheidet. [Herms, 1990, 68]

Inhaltlich unterscheidet sich die Kirche als Organisation von anderen Organisationen der Weltanschauungs- bzw. Religion durch dreierlei: (a) ihr Wirklichkeitsverständnis der Welt als „Praxissituation endlicher Freiheit“ (während über die absolute Freiheit nur Gott verfügt); (b) der Wille des Schöpfers, auf das ewige Leben der „personalen Geschöpfe in der Erkenntnis ihres Schöpfers“ hin aus der Liebe und Gnade zu wirken; sowie (c) die Gefährdung und Bedrohung des Menschen durch die Verfehlung seiner Bestimmung, wenn er seine Bestimmung als Geschöpf verkennt. [Herms, 1990, 68] Diese spezifisch christlichen Inhalte schließen die Themenbereiche Freiheit, Gott und das Leben über den Tod hinaus wesentlich ein, die seit der europäischen Aufklärung als „natürliche Religion“ benannt sind, und

bestimmen sie auf dem Boden der biblischen Botschaft näher. Hierdurch wird die Vergleichbarkeit der Kirche als Organisation mit konkurrierenden Organisationen und folglich die inhaltliche Auseinandersetzung ermöglicht.

Ihre Mitgliedschaftsregel bewirkt somit nicht nur eine Identifikation ihrer Mitglieder, sondern ordnet damit auch die Kirche einem bestimmten Ort im gesellschaftlichen Funktionszusammenhang zu und setzt sich damit in ein Verhältnis zu anderen Organisationen in der Umwelt. Das Verhältnis der Kirche zur Umwelt ist dreidimensional: zunächst das Verhältnis zu den anderen konkurrierenden Organisationen desselben Funktionsbereichs, dann das Verhältnis zu den anderen Organisationen anderer Funktionsbereiche und schließlich das Verhältnis zum „Ganzen der gesellschaftlichen Umwelt". [Herms, 1990, 68] Dabei kann sich die Organisation nicht unvermittelt auf das Ganze der gesellschaftlichen Umweltbeziehen, sondern nur vermittelt durch die ersten beiden. Die Kirche kann also wie alle anderen Organisationen ihr Verhältnis zu ihrer sozialen Umwelt nur dadurch steuern, dass sie ihr Verhältnis zu den konkurrierenden Organisationen im Bereich Weltanschauungs- bzw. Religion und den übrigen Leistungsbereichen steuert. [Herms, 1990, 69] Diese Verhältnisse sind aber seitens der Kirche allein aufgrund der Tatsache gestaltbar, dass ihre Mitglieder zugleich auch Mitglieder anderer Organisationen sind, in die sie ihre in der Kirche gewonnenen weltanschaulichen Überzeugungen und ethischen Perspektiven gestaltend und steuernd einbringen können. Dieses Umweltverhältnis kann die Kirche auch jeweils in Orientierung an ihrer spezifisch eigenen Sicht des Menschen und der Welt steuern. Dabei geht es um die Beachtung der Tatsache, dass alle menschlichen Entscheidungen in der Kirche nur aufgrund der einen „im Grunde" schon gefallenen geistlichen Entscheidung möglich sind, welche bestimmte menschliche Entscheidungen nicht nur ermöglicht, sondern zur Pflicht macht. Dabei hängt jedoch die „Effektivität aller dieser Entscheidungen […] von einer sich bewährenden geistlichen Entscheidung" ab. [Herms, 1990, 70] Daraus ergibt sich, dass der Modus einer christlich qualifizierten Grundgewissheit für das Kriterium der Gestaltung der Gesellschaft und auch der Kirche in ihrer Sozialgestalt gilt.[231]

1.3.3.1.3. Ausdifferenzierung verschiedener Funktionspositionen

Aus Anforderungen, intern zu steuern, entsteht die Notwendigkeit der Ausbildung von Führungspositionen mit unterschiedlichen Entscheidungskompetenzen. Diese unterschieden

[231] Ludwig, Holger, Von der Institution zur Organisation; eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie, Leipzig 2009, 204.

sich nicht in der allgemeinen Mitgliedsposition, die für alle Mitglieder gleich ist, aber in einer funktional orientierten Ausdifferenzierung. Sie führen erstens zu Leitungsentscheidungen in drei Regelungsbereichen, die konzentrische Kreise ausrichten: auf die „Ordnung der Lehre“, auf die „Ordnung des Hörens und Weitersagens der Botschaft“ und schließlich auf die „Ordnung der organisatorischen Bedingungen und Voraussetzungen für diese Institutionen der Evangeliumskommunikation“. [Herms, 1990, 72] Entscheidend ist dabei zweitens, dass alle Ordnungen sowohl am spezifischen Gehalt ihres Zieles, also der Erfüllung des Auftrags der Kirche, als auch inhaltlich an der spezifischen Form der Mitgliedschaftsregel ausgerichtet sind. „In beiden Hinsichten kommt es vor allem auf die durchgehende Unterscheidung zwischen den in menschlicher Zuständigkeit und Verantwortung und den »im Grunde« auf geistliche Weise fallenden – und deshalb nicht verfügbaren – Entscheidungen an. Insbesondere muß im Blick bleiben, daß es eine Leistung des Systems überhaupt nur dann und deshalb gibt, wenn und weil den menschlichen Entscheidungen die Entscheidung des Geistes vorangeht und folgt.” [Herms, 1990, 72]

1.3.3.2. Die Bedeutung der Kirche als Organisation

Die Glaubensgemeinschaft besitzt gemäß ihren Wesenszügen in ihrer Sozialgestalt den Charakter einer Organisation, die als solche die persönliche Lebendigkeit des Glaubens und seine geschichtliche Wirksamkeit bedingt. Das gilt insbesondere unter den Bedingungen hochentwickelter Gesellschaften, die durch eine fortgeschrittene Ausdifferenzierung der Funktionsbereiche und durch eine heftige Konkurrenz der Organisationen auf jedem dieser Gebiete gekennzeichnet sind.

1.3.3.2.1. Ihre Bedeutung für die Lebendigkeit des persönlichen Glaubens

Die Organisationsgestalt der Kirche ist durch die Mitgliedschaftsregel auf die Erfüllung ihres Auftrags festgelegt[232] und damit auf die Pflege der für die Erfüllung dieses Auftrags unabdingbaren Institutionen, in denen das Evangelium tradiert, gehört und weitergesagt wird.

[232] „Die Systemkonstitutive Mitgliedschaft ist also von der Art, daß sie zugleich die Zielperspektive des Systems definiert. Weil das so ist, kann die Mitgliedschaftsregel zugleich als kybernetisches Orientierungsinstrument für die Leitung der Organisation dienen: Das organisationsartige System Kirche kommt zustande durch einen spezifischen Gehorsamsakt des durch die geistliche Erschließung der Wahrheit des Evangeliums ermöglichten Glaubens. In demselben Gehorsam muß auch die Leistung von Kirche, die Einrichtung und Pflege ihrer Ordnung erfolgen: Und das heißt, sie muß so und zu dem Zweck erfolgen, daß sie an der Verkündigung des Evangeliums in Predigt und Sakrament weiterhin Glaube entzündet, wo und wann Gott dies will.“ Herms 1990, 73, Anm. 37, kursiv im Originaltext.

Sie stützt die Lebendigkeit des persönlichen Glaubens, indem sie diejenigen Institutionen pflegt, durch die der Glaube genährt wird. „Denn der Glaube lebt davon, daß einem Menschen das lebendige Wort der Evangeliumspredigt von außen begegnet, leibhaft entgegentritt. Dies geschieht, wo das Glaubenszeugnis eine klare Sprache findet und der Wahrheitsanspruch des Evangeliums in Wort oder Tat glaubwürdig vertreten wird." [Herms 1990, 73] In der Organisationsgestalt der Kirche, in der das in auf Dauer abgestellten und verlässlich wiederkehrenden Formen geschieht, findet der Glaube zweitens Heimat, in der er seine Herkunft empfinden, rasten, Schutz erfahren und Kraft schöpfen kann. Drittens machen organisatorische Formen des kirchlichen Lebens Glaubende sprach- und ausdrucksfähig, denn sie begegnen hier den Riten, Texten und Symbolen, die es zu verstehen gilt, und lernen durch ihre Aneignung, sich zu verhalten und sich zu verständigen. Schließlich gibt die Kirche der persönlichen Identität der Glaubenden die notwendige soziale Stütze, indem sie als die ihres Auftrags gewisse und ihm entsprechend verfasste kirchliche Organisation die Rolle der Gemeinschaft spielt, mit der sich Glaubende identifizieren können. [Herms 1990, 73 ff.]

1.3.3.2.2. Ihre Bedeutung für den gestaltenden Einfluss auf die Welt

Eine Einflussnahme auf den gesellschaftlichen Zustand, der insgesamt jeweils aus den geltenden Regeln für die Interaktion der Organisationen aller Funktionsbereiche und aus der Interdependenz zwischen diesen Bereichen resultiert, kann der Einzelne nur durch die Teilnahme an Organisationen erreichen. Für ihn gibt es zwei Möglichkeiten. Erstens durch die Art und Weise, wie er sich innerhalb einer Organisation in seiner Leistungsposition entscheidet. Der Effekt dieses Weges ist aber sehr begrenzt, weil es für die Inhaber der Leistungspositionen einer Organisation nicht einfach ist, über Korrekturen an bestehenden Zielsetzungen der Organisation zu verfügen. [Vgl. Herms 1990, 74 ff.] Die zweite Möglichkeit ist die Stärkung von anderen Systemen, die als solche auch Einfluss auf die Zielsetzungen in ihrer organisierten Umwelt, also auf die Zielsetzung der anderen Organisationen in ihrer Umwelt nehmen können. Durch diesen zweiten Weg kann das Handeln der Einzelnen effektiv auf die Gestalt des sozialen Gesamtsystems Einfluss ausüben. Denn es kann zur Zielkorrektur von Organisationen nur dadurch kommen, „daß in der organisierten Umwelt, die den Spielraum einer Organisation definiert, Ziele von anderen Organisationen so wirksam vertreten werden, dass entsprechende Rücksichtnahmen bei der eigenen Zielsetzung bzw. der Bestimmung des eigenen Kurses jetzt sachgemäß sind, legitim werden und deshalb auch durchgeführt werden können." [Herms 1990, 75]

Die Christen können in diesem Zusammenhang durch die Übernahme von Funktionspositionen

innerhalb der Organisationen von Politik, Wirtschaft oder Wissenschaft gestaltenden Einfluss auf die Gesellschaft nehmen. Aber sie können einen effektiven Einfluss auf die Zielsetzungen dieser Organisationen nur dadurch ausüben, dass sie für diese Organisationen selber auch ein Umweltfaktor werden, dem diese Organisationen jeweils Rechnung tragen müssen. „Ob aber und in welchem Ausmaß dies der Fall sein wird, das entscheidet sich daran, ob und wie in der Umwelt der Organisationen dieser Leistungsbereiche auch die christliche Glaubensgemeinschaft als Organisation erfahrbar wird, und zwar in einer Rücksicht verlangenden und dadurch wirksamen Weise.“ [Herms, 1990, 76]

1.4. Kirche in der Gesellschaft und ihr Verhältnis zur Politik

Das Evangelium der Freiheit qualifiziert unsere Freiheit als Freiheit der Kinder Gottes in der Welt und für die Welt. Dabei schafft und erhält es die Kirche als das Instrument seines befreienden Wirkens. Sie ist also der Raum, in dem die Wahrheit über das Sein im Werden von Welt und Mensch, über ihre dynamische Struktur, über ihren Ursprung im Wollen und Wirken des Schöpfers und über ihre ursprüngliche Bestimmung bezeugt wird und in ihrer lebensbestimmenden und befreienden Wirksamkeit zu erfahren ist. [Herms 2010, X] Darum hat die Kirche den Charakter eines sichtbaren Ortes in der Geschichte, der von jedermann identifiziert und aufgesucht werden kann, und darum existiert sie in der sozialen Welt als ein dauerhaftes soziales Gebilde, das durch seine sichtbare Gestalt von anderen sozialen Gebilden unverwechselbar unterschieden ist und daher auch für jedermanns teilnehmende Erfahrung zugänglich sein kann. Diese leibhafte Sozialgestalt der Glaubensgemeinschaft ist als Resultat menschlicher Interaktion zu begreifen, das für uns als Organisation erfahrbar wird.

Diese leibhafte Sozialgestalt ist der Kirche notwendig, um als ein Subsystem der Religion ihre Grundleistung zu erbringen, also die Bereitstellung der weltanschaulich-ethisch orientierenden Gewissheiten über die Bestimmung und Verfassung des Menschen in der Welt, wodurch die Ziele des Handelns bestimmt werden. Die Kirche wirkt aber für das Zusammenleben des Menschen mit anderen Funktionsbereichen zusammen, indem sie ihre Grundleistung erbringt, d. h. die Kirche kann durch ihre Bildungskraft zur Wohlordnung der Gesellschaft beitragen.

In dieser Sicht stimmt der christliche Humanismus besonders mit Melanchthon überein. Und die christliche Sicht des Politischen und der rechtlichen Ordnung des Gemeinwesens, die im Wirklichkeitsverständnis des Glaubens selbst enthalten ist, wird in der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre begrifflich entfaltet. Sie enthält die theologische Reflexion auf das Fundament und das Ziel der Politik von Christen und Kirche und steuert die Politik der Kirche inhaltlich.

1.4.1. Gesellschafts- und Politikverständnis des christlichen Humanismus am Beispiel Melanchthons

Für die christliche Tradition gilt die Christusoffenbarung als Öffnung unserer Augen für einen Blick auf den Charakter unserer Welt als Gottes Schöpfung: „Die Christusoffenbarung, das Evangelium, öffnet die Augen für die Nichtabsolutheit unserer Welt und unseres Lebens und für ihren Ursprung als Geschenk aus der Hand der schaffenden Allmacht, in deren Wollen und Wirken auch schon das Ziel und der Sinn des gesamten Weltgeschehens festgelegt ist.“ [Herms 2011a, 66 f.] Sie ermöglicht uns, zur vollen Erkenntnis dieses in Gott begründeten Sinnes und

Ziels unseres Lebens zu gelangen und zugleich damit auch unser Leben im Einklang mit dem Schöpferwillen und mit seiner eigenen Bestimmung zu führen und somit die wahre Erfüllung ihres Lebens, also die ewige Seligkeit zu erlangen. Die Christusoffenbarung ist in diesem Sinne „die Eröffnung einer Sicht auf die allgemeinen Bedingungen des Weltgeschehens und des menschlichen Lebens in der Welt, die *für alle möglichen* wechselnden Lagen in der Welt und für *alles mögliche* menschliche Leben in ihr Geltung beanspruchen. Durch diese universale Reichweite rücken sie die Einheit des gesamten Weltgeschehens in den Blick, seine durchgehende Eigenart und seine einheitliche Dynamik." [Herms 2011a, 67]

Dieser christliche Universalismus hat selbstverständlich einschneidende Folgen für das Verhältnis der Christen zur ganzen Menschheit, so dass es für Christen nicht nur notwendig ist, die Nichtchristen auf die christlichen Aspekte des Daseins, seinen Ursprung und sein Ziel einladend aufmerksam zu machen, sondern auch sich für den Reichtum an Wirklichkeitserkenntnis in der nichtchristlichen Welt zu öffnen und sich das Triftige und Nützliche anzueignen, weil die für christlichen und nichtchristlichen Kontext faktisch identischen Bedingungen des Menschseins in der Zusammenlebensordnung nicht nur von den Nichtchristen, sondern auch von den Christen beachtet und respektiert werden müssen.[233] [Herms 2011a, 68] Dabei besteht das Grundmuster des christlichen Humanismus in der reformatorischen Tradition, in welcher Philosophie und Wissenschaft der vorchristlichen Antike aus Motiven des christlichen Universalismus, also des christlichen Schöpfungsglaubens selbst, heraus als Bereicherung und Konkretisierung der christlichen Perspektive wertgeschätzt und kritisch angeeignet werden. Dieser christliche Humanismus unterscheidet sich von dem

---

[233] „Dieser christliche Universalismus, also dieser durch Jesus Christus selbst erschlossene Blick auf das Ganze der Welt als Gottes Schöpfung, hat markante Folgen für das Verhältnis der Christen zur ganzen Menschheit, also gerade auch zu ihren nicht christlichen Teilen, für das fünf Einsichten wesentlich sind:
Erstens: Man muss zwischen der faktischen Beschaffenheit der übergreifenden Bedingungen des Daseins und der mehr oder weniger angemessenen Kenntnis dieser Bedingungen unterscheiden.
Zweitens: Die faktische Beschaffenheit dieser übergreifenden Bedingungen ist für alle Menschen die gleiche, für Christen und Nichtchristen.
Drittens: Deshalb besteht einerseits die Möglichkeit, dass Christen ihre Sicht dieser faktischen Bedingungen des Menschseins den Nichtchristen verständlich machen und sie für diese Sicht gewinnen können.
Viertens gilt deshalb aber auch umgekehrt: Weil auch die gesamte nichtchristliche Menschheit faktisch unter denselben übergreifenden Bedingungen des Menschseins existiert, denen sich auch die Christen unterworfen wissen, ist schon im gesamten Bereich der nichtchristlichen Menschheit mit Einsichten in diese übergreifenden Bedingungen des Menschseins zu rechnen, die auch für Christen gelten. Auf diese Einsichten haben Christen also zu achten und sie sich zunutze zu machen. - Und dann vor allem
Fünftens: Die für die Christen und für ihren nichtchristlichen Kontext faktisch identischen übergreifenden Bedingungen des Menschseins müssen in der Ordnung des Zusammenlebens von allen Seiten so beachtet und respektiert werden, dass die durch diese faktisch identischen übergreifenden Bedingungen gegebenen Möglichkeiten, sich gegenseitig aus den verschiedenen Perspektiven heraus dennoch auf diese faktisch vorgegebene Einheit des Menschlichen hin anzusprechen, gewahrt bleiben und genutzt werden können." Herms 2011a, 67 f.

Universalismus der europäischen Aufklärung darin, dass sie ein perspektivischer Universalismus ist, der die Geschichtlichkeit, Perspektivität und damit Relativität der menschlichen Vernunft annimmt, weil sie generell auf ihren Ort in der Geschichte, auf dessen Perspektive und auf das zurückgebunden ist, was ihr dort erschlossen und zugänglich ist.[234] Der christliche Universalismus sieht also „im Lichte der Christusoffenbarung die umgreifende Einheit des Realen als die umgreifende Einheit des Schöpfungsprozesses". [Herms 2011a, 70] Dieser christliche Humanismus wird nicht nur bei führenden Reformatoren wie Luther, Zwingli und Calvin, sondern auch bei Vertretern der katholischen Reform und Gegenreformatoren gefunden, aber ist bei Melanchthon besonders ausgeprägt zu beobachten. [Herms 2011a, 66]

1.4.1.1. Gesellschaftsverständnis Melanchthons

Das Deutungsmodell der sozialen Wirklichkeit im Mittelalter war die Dreiständelehre, nach der jedes Glied des Gemeinwesens faktisch am Zusammenleben in allen drei Bereichen beteiligt sei, aber seine spezifische berufliche Verantwortung nach seinem jeweiligen Stand in einem der drei Bereiche finde: in der „Politia" oder in der „Ökonomia" oder in der „Ekklesia". Luther setzte dieses mittelalterliche Schema einer funktionalen Dreiteilung der Gesellschaft fort, setzte aber einen Akzent in der Unterscheidung zwischen dem „von Gott selbst mit der Schöpfung" gesetzten Wollen und Wirken und dem sich „in ihnen vollziehenden und sie geschichtlich ausgestaltenden politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Handeln von Menschen". [Herms 2011a, 72] Darin folgte ihm auch Melanchthon. Mit der Rede von „Schöpfung" ist für die beiden aber nicht die geschichtlich gegebene Ordnung gemeint, sondern die Rede von Schöpfung ist „eine der expliziten Formen, hinzuweisen auf solche übergreifenden Bedingungen, die alles, was innerhalb des Geschehens von Natur und Geschichte werden kann und wird, überdauern. Diese Bedingungen konstituieren den Spielraum von Natur und Geschichte und sind von allem, was innerhalb dieses Spielraums im Werden ist, zu erfüllen." [Herms 2011a, 73 f.]

---

[234] „Nicht, dass ihr dadurch zweifelhaft würde, dass die Welt faktisch eine ist und alles mögliches Menschsein faktisch unter übergreifenden Bedingungen existiert, die alle seine einzelnen Ausprägungen zu unverwechselbaren Variationen desselben machen, eben zu Variationen des Menschseins. Aber es ist nicht erfolgreich zu bestreiten und auch weithin anerkannt, dass die Faktizität der übergreifenden Bedingungen des Menschseins nur auf dem Boden wechselnder innergeschichtlicher Erschlossenheitslagen und aus ihrer Perspektive zu sichten, zu erfassen, zu beschreiben und zu kommunizieren ist. Es bleibt dabei, dass uns die Faktizität der übergreifenden Bedingungen des Menschseins zu verstehen gegeben ist, unser Verstehen des Menschseins also gar nicht anders kann, als immer wieder auch auszugreifen auf diese faktische Universalität des Menschseins. Aber diese Ausgriffe sind geerdet, sie sind allesamt perspektivisch und relativ. Universalismen sind für uns unvermeidlich. Aber andere als perspektivische sind uns nicht möglich." Herms 2011a, 70.

Zu diesen Grundbedingungen gehören „sittlichkeitsbildende Lebenssinnkommunikation, Wirtschaften und Aufrechterhaltung einer politischen Ordnung“, die sich aus der geschaffenen Sozialnatur des Menschen ergebe. Das wurde von Melanchthon explizit hervorgehoben [Herms 2011a, 74]: „Gott gründete das Menschengeschlecht zum gemeinschaftlichen Zusammenleben (zur Sozietät, ad societatem‘). Und als Bindeglied (‚vinculum‘) dieser Sozietät wollte er die Erzeugung in der Geschlechterfolge (‚generatio‘), Erziehung (‚educatio‘), Leitung (‚gubernatio‘), Verträge (‚contractus‘) und Technik (‚artes‘). Weder zeugt der Mann allein, noch die Frau, noch kann die gezeugte Nachkommenschaft ohne fremde Hilfe am Leben bleiben. Gebunden ist also die Natur der Menschen durch ewige Bande. Dies aber zu welchem Hauptzweck? Zu diesem: Wie zur Zeugung und zur Erziehung die Sozietät erforderlich ist, so ist zum Lehren die Zusammenkunft (der ‚coetus‘) erforderlich. Gott will erkannt und verehrt werden. Daß also die einen die anderen von Gott und anderen guten Dingen unterweisen können, das ist das Ziel, um dessentwillen die Menschen zur Sozietät geschaffen sind, für deren Zusammenhalt die Magistrate, Gesetze, die Politik und die Ämter da sind.“ [235]

Für Melanchthon gelten Ökonomie (Haushaltung, Familie und Ehe), Staat und Kirche als Grundaufgaben, die in der menschlichen Sozialnatur begründet sind und deren jeweilige Erfüllung für das Zusammenleben des Menschen notwendig ist. Dabei geht es um die Unterscheidung[236] der Ebene der dauernden Konstitutionsbedingungen des Zusammenlebens, auf der die drei Funktionsbereiche angesiedelt werden, von der Ebene ihrer empirischen Zustände, die veränderlich ist, und zwar gemäß der natürlichen Ordnung und dem durch dieses begründete Naturgesetz. [237] [Herms 2011a, 74 f.] Der gegebene Zustand der politischen Ordnung, der wirtschaftlichen Ordnung und der Institutionen der Ethosbildung ist darum als solcher gar nicht heilig, weil jener nicht von Gott gegeben, sondern das Resultat menschlicher Interaktion ist. [Herms 2011a, 75] Folglich schärft diese Unterscheidung zwischen dem ordo[238],

---

[235] Melanchthon, StA II / 2, 718,2-14; hier aus E. Herms 2011a, 74.

[236] Melanchthon, StA II / 2, 694,6 ff.,715,20f.,716,31.

[237] „Zur Rolle des Naturgesetzes als umfassender Grundnorm vgl. StA II / 2, 691,9, 699,17, 700,32, 701,15, 721,18-35722,5, 724,2, 726,30,728,8 ff. – Jedes positive Gesetz hat sein kritisches Maß an der dem natürlichen Sittengesetz zugrundeliegenden lex aeterna Gottes, z. B. die spartanische Erlaubnis, seine Ehefrau einem anderen zu überlassen: StA II / 2, 701,26 ff.“ Herms, 2011a, 75, Anm. 20.

[238] „Ausdrücklich grenzt Melanchthon den Status einer vom Schöpfer gesetzten Ordnung ("ordo") ab vom Status einer platonischen Idee (StA II / 2, 694,4 ff.). Zurückgewiesen ist damit zugleich der ganze Dualismus der platonischen Ontologie zwischen den Bereichen des Geistes und der Materie, zwischen den Bereichen des ewig Unbewegten und des zeitlich Werdenden. Vielmehr bewegt sich Melanchthons christliche Sicht von vornherein im Horizont einer Ontologie der Schöpfung, die den gesamten Weltprozess als opus Dei creatoris sieht und an diesem Realen selbst die von Gott gesetzten dauernden Bedingungen des Werdens (ordo naturae) auf der einen Seite von den unter diesen Bedingungen werdenden besonderen Verhältnissen im Einzelnen auf der anderen Seite unterscheidet (StA II / 1, 214-224) . Aufgrund ihrer geschaffenen Freiheit, die den Menschen als dem geschaffenen

der durch den Schöpfer als Element der sozialen Bedingungen der Menschen gesetzt ist, und seiner jeweiligen innergeschichtlichen Auffassung und Ausfüllung durch Menschen „den Blick für die geschichtliche Veränderlichkeit und verantwortliche Gestaltbarkeit aller Gesellschaften“. [Herms 2011a, 76]

Dazu kommt ein zweites merkwürdiges Moment. Es besteht darin, dass nicht nur einer, sondern alle drei Funktionsbereiche auf die Ebene von konstitutiven Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens gehoben werden, die in der Schöpfung gesetzt wurden.[239] Das heißt: Für das Zusammenleben des Menschen ist nicht jeder Funktionsbereich für sich allein unbedingt notwendig, sondern jeder Funktionsbereich nur im Zusammenwirken mit allen anderen. Daraus ergibt sich, dass die in der Schöpfung gesetzte Grundbedingung des menschlichen Zusammenlebens ist, dass eine Mehrzahl verschiedenartiger Leistungen erfüllt wird, die gleichursprünglich und einander bedingend, aber auch irreduzibel sind. Melanchthon weist in diesem Sinne hin auf die Abhängigkeit der Qualität und Effektivität der Politik nicht nur von der Wirtschaftskraft des Landes, sondern auch von dem durch die Bildungsleistungen der ethosbildenden Institutionen gebildeten Ethos der Staatsbejahung[240], des Staatsdienstes[241] und des Gesetzesgehorsams[242], „das zugleich um die Grenzen der staatlichen Zuständigkeiten[243], um die Grenzen der Gehorsamspflicht[244] und um den kritischen Maßstab der Rechtmäßigkeit staatlicher Vorschriften [245] weiß” [Herms 2011a, 77], auf die Abhängigkeit der Wirtschaftsentwicklung von der Sorge der Politik für Sicherheit und für gerechte Marktregeln einerseits und die Bildungsinstitutionen für Klugheit und Gerechtigkeitssinn andererseits und auf die Abhängigkeit der Kirche und Schule für ihre ethosbildende Funktion von politischem Schutz und wirtschaftlicher Unterstützung.[246]

Ebenbild Gottes eignet, sind die Menschen dazu aufgerufen, ihr Zusammenleben selbst in Übereinstimmung mit der vom Schöpfer gesetzten Ordnung und mit dem von ihm gegebenen Gesetz der Natur zu ordnen und zu führen (lI/I, 278-343), aber eben auch fähig, aufgrund einer Verkennung ihrer Lage gegen diese vorgegebenen Bedingungen ihres geschaffenen Seins zu verstoßen (StA II / 1, 273-277). Eben diese zwischen dem von Gott gesetzten ordo und seiner fehlbaren und tatsächlich fehlerbehafteten Ausfüllung durch Menschen prägt den konkreten geschichtlichen Lebensbereich des staatlichen Lebens als einen für das geschichtliche Leben der Menschen wesentlichen Bereich von Verantwortlichkeit.“ Herms, 2011a, Anm. 25,76.

[239] „Sowohl die Ehe (Ökonomie) als auch der ordo politicus sind vom ewigen Gott eingesetzt und gebilligt“ StA II / 2, 698,33 f., hier aus E. Herms 2011a, 77, Anm. 25.

[240] „Der coetus dient der Politik: Das Evangelium lehrt, die Politik zu ehren: StA II / 2, 693,9 ff., 705,28 ff., 714,29.“ E. Herms 2011a, 77, Anm. 28.

[241] StA II /2, 717,2 ff.

[242] StA II / 2, 723,35 ff.

[243] „Das ist Friede und die äußere Disziplin: StA II 12, 724,28 ff., 726,25-727,10, 730,6 ff.“ Herms 2011a, Anm. 28, 31.

[244] StA II / 2, 726,13 ff. (Act. 5,29)

[245] StA II / 2, 721,18 ff., 730,21 ff.

[246] Bedürfnis der politischen und wirtschaftlichen Unterstützung für die Kirche: StA II / 2, 732,11 ff.; Alle

1.4.1.2. Politikverständnis Melanchthons

Als die Grundaufgabe der Politik sah Melanchthon wie Luther und Theologen, die auf der Linie der westlichen Theologie seit Augustin stehen, die Sicherung eines zuverlässigen äußerlichen Friedens. Dieser äußerliche Frieden heißt die Sicherung von Leib und Leben nach außen durch militärischen Schutz und nach innen durch ein vermittelst des Gewaltmonopols zuverlässig funktionstüchtig zu erhaltendes Rechtssystem. [Herms 2011a, 81] Die Politik erfüllt nach Melanchthon diese Grundfunktion nur in Interaktion mit den beiden anderen Funktionsbereichen, Wirtschaft und ethosbildender Lebenssinnkommunikation, und zwar einerseits in Abhängigkeit von ihnen und andererseits in einer Fürsorge für sie, indem die Politik die Leistungsfähigkeit dieser beiden anderen Funktionsbereiche erhält und steigert und wiederum deren Fähigkeit zur Unterstützung für sich fördert und so Bedingungen für die Erhaltung und Steigerung der eigenen Funktionstüchtigkeit selbst erfüllt. [Herms 2011a, 82]

Die Politik habe das Wirtschaften im Land zu schützen und zu fördern „durch die Gewährung äußerer und innerer Sicherheit, nicht zuletzt zuverlässiger Eigentumsverhältnisse, durch Infrastrukturmaßnahmen, durch faire Marktregeln (Vertragssicherheit) und durch ihren Schutz vor ausländischer Konkurrenz“. Und umgekehrt haben alle Häuser „durch gesetzlich festgelegte Abgaben[247] von ihren wirtschaftlichen Erträgen die Politik zur Erfüllung ihrer Friedensaufgabe in den Stand zu setzen“. [Herms 2011a, 82]

Im Bezug mit der Interaktion der Politik mit der ethosbildenden Lebenssinnkommunikation, also Kirche und Schule, verwies Melanchthon ausführlich auf die Abhängigkeit der Politik von Kirche und Schule, weil er sah, dass die Effizienz der politischen Maßnahme von der Ethosbildung im Gemeinwesen abhängig ist, für die nicht nur die unterrichtliche Belehrung des Kopfes, sondern auch die spirituellen, zu Herzen gehenden Kräfte des Kults notwendig sind. [Vgl. Herms 2011a, 84] In diesem Verhältnis treffe die Politik z. B. auf ihren ärgsten Feind, wenn sie das sittliche Gefühl der Menschen schwer beleidigt oder wenn in den Menschen die Verachtung der Politik und Gesetze oder sogar die Politikfeindschaft verbreitet ist. Im Gegenteil finde die Politik die größte Stütze der ethosbildenden Lebenssinnkommunikation, wenn der Respekt und die Befolgungsbereitschaft gegenüber Politik und Recht im Gefühl der Menschen zunehmen, weil sie die aktuelle Politik aufgrund ihrer eigenen Lebensüberzeugung bejahen. In diesem Fall nimmt der Bedarf an politischen Zwangsmaßnahmen ab. [Herms 2011a, 83]

Leistungen von Politik und Wirtschaft dienen dem Blühen der Kirche: StA II 1 2, 710,3 ff., 711,6 ff.

[247] StA II / 2, 730,9.

Darum zählt Melanchthon zu den Wesensaufgaben der Politik auch die positive cura religionis.[248] Die Politik habe die sittlichkeitsbildende Lebenssinnkommunikation zu unterstützen, indem sie mit ihren spezifischen Mitteln, also dem rechtlichen Rahmen und der Sicherung der materiellen Basis, dazu beiträgt, dass „Kirchen und Schulen blühen".[249] Dadurch könne die Politik ihr höheres Ziel des Friedens erzielen: „[…] das höhere Ziel des Friedens sei es, daß die Lehre der wahren Religion öffentlich vorankommt, daß die Schulen beschützt werden und die Jugend unterrichtet werden kann, daß die Kirche und ihre Ausbildungsstätten nicht vernichtet werden, und schließlich, daß die Sitten von anständiger Zucht beherrscht sind."[250] [Herms 2011a, 83]

1.4.2. Kirche in der pluralistischen Gesellschaft

Christliche Politik heißt Politik von Christen, die ihre spezifisch christliche Sicht der Dinge, also die christliche Überzeugung von Natur und Bestimmung des menschlichen Daseins, in politische Entscheidungen einbringen. Christen leisten Zusammenarbeit und Widerstand im politischen Diskurs im Hinblick auf das Werben um christliche Fundamente und Zielperspektiven jeder Politik.[251] Die Zwei-Reiche-Lehre bietet uns eine theologische Reflexion auf das Fundament und das Ziel der Politik von Christen an, deren Ergebnis ein Orientierungsinstrument für ihre politische Urteilsbildung ist, und gilt darum als eine „theologische Theorie spezifisch christlicher Politik". [Herms 1991, 122]

1.4.2.1. Aufgaben des theologischen Programms einer Politik in der weltanschaulich-ethisch pluralistischen Gesellschaft

Wir leben in einer weltanschaulich-ethisch pluralistischen Gesellschaft, in der viele inhaltlich unterschiedliche religiöse Überzeugungen und ethisch orientierenden Gewissheiten miteinander darum konkurrieren, bestimmenden Einfluss auf die Theorie und Praxis der Politik zu nehmen. Diese Pluralität belastet die Gesellschaft mit einem fundamentalen Stabilitätsproblem, das sich aus der „ganzheitlichen Motivationskraft und Steuerfunktion" jeder der koexistierenden und konkurrierenden weltanschaulich-ethischen Position ergibt: „Die Perspektive ihrer Überzeugungen legt Wahrnehmung und Steuerung aller Lebensbereiche fest. Und dies wiederum der Tendenz nach konsequent, ausnahmslos und

[248] StA II / 2, 727,20 ff.
[249] StA II / 2, 732,11 ff.
[250] StA II / 2, 710,3-10.
[251] Heck, Alexander, 2003, 213 ff.

durchgehend. Solange mehrere derartige Positionen nach Einfluss auf die Politik streben, ist zwar noch keine einzelne an der Macht und der Gesamtzustand insofern noch pluralistisch. Aber es scheint sich doch um den Pluralismus eines Strebens zu handeln, das selbst, sobald es auf irgendeiner der beteiligten Seiten (weltanschaulich-ethischen Positionen) sein Ziel erreicht, wiederum umzuschlagen droht in den Totalitarismus der jeweils siegreichen Position. Insofern scheint der weltanschaulich-ethische Pluralismus (und seine Vorzüge) für die Politik kein stabiler Zustand sein zu können, sondern nur ein – mehr oder weniger lange dauernder – Übergang vom Totalitarismus einer Position zu dem einer anderen (u. U. einer Zivilreligion).“ [Herms 1991, 100]

Es ist jedenfalls klar, dass die Lösung dieses Problems auf der Seite der beteiligten weltanschaulich-ethischen Positionen und ihrer begrifflichen Selbstexplikation zu suchen ist, denn die Politik besitzt im pluralen und demokratischen Staat kein Mittel, diesen Wettbewerb zu begrenzen. Die Lösung dieses Problems hat darum zwei Bedingungen zu erfüllen: Zunächst müssen die an diesem Wettbewerb beteiligten Positionen entsprechend dem jeweiligen Inhalt ihrer ethisch orientierenden Gewissheiten unbeschränkt »aufs Ganze« gehen. Dann müssen sie um der aus ihren eigenen Grundüberzeugungen stammenden Motive willen auf die Erhaltung eines nichttotalitären und prinzipiell pluralistischen Zustandes hinarbeiten. Die Erfüllung dieser entscheidenden zweiten Bedingung hängt davon ab, ob zum genuinen Inhalt des Wirklichkeitsverständnisses der jeweiligen weltanschaulichen bzw. religiösen Überzeugung auch die Anerkennung der durch keinen Menschen zu entscheidenden Pluralität von weltanschaulich-religiösen Überzeugungen gehört, „die durch eine nichttotalitäre Ordnung des Gemeinwesens politisch respektiert werden muss“. [Herms 1991, 101] Und davon, ob dieses Überzeugungsmoment in der Reflexion so klar begriffen und entfaltet ist, dass es auch in wechselnden Lagen demgemäß praktiziert werden kann. Darum gehört es auch zur Aufgabe der christlichen Theologie, diese Überzeugung von der Pluralität der menschlichen Lebensüberzeugungen hinreichend klar gedanklich auszuarbeiten. Es handelt sich dabei um diejenigen Einsichten und Überzeugungen des Glaubens, „aus denen heraus für ihn selbst nicht nur überhaupt die Teilnahme an Politik wesentlich und verpflichtend ist, sondern die seine Teilnahme an Politik dann auch inhaltlich steuern“. [Herms 1991, 101] Die Theologie hat tatsächlich ein solches Wirklichkeitsverständnis des Glaubens in der sogenannten »Zwei-Reiche-Lehre« begrifflich ausgearbeitet. Mit ihrer Hilfe antwortet der christliche Glaube auf die folgenden Fragen:

a. warum er entschlossen an Politik teilzunehmen hat;

b. warum er dabei grundsätzlich für die politische Respektierung und Absicherung nicht nur christlicher, sondern auch nichtchristlicher Überzeugungen und Gewissheiten eintritt;
c. warum von einer spezifisch christlichen Politik gesprochen werden kann;
d. warum diese christliche Politik zwar niemals weltanschaulich neutral, aber stets antitotalitaristisch ist zugunsten eines weltanschaulich-ethischen Pluralismus.

1.4.2.2. Allgemeiner Sinn der Zwei-Reiche-Lehre

In der Zwei-Reiche-Lehre geht es um die Spannung zwischen dem universalen Wahrheitsanspruch der christlichen Gewissheit für ihren *Inhalt* und ihrem historisch-partikularen, also unverfügbaren und perspektivischen Ursprung in *formaler* Hinsicht. [Herms 1991, 103 ff.] Sie versteht, zwei Aussageebenen aufeinander zu beziehen: Theologische Aussagen über Gottes Handeln und anthropologische Aussagen über die Existenz des Menschen. Das Handeln und Werk Gottes wird in dieser Lehre in Bezug gesetzt zur Existenzweise des Menschen und erscheint dabei als dasjenige Handeln Gottes, das in seiner Universalität und in seiner auf das Ganze der Wirklichkeit Gerichtetheit in diese Wirklichkeit eingeht, sich in der Partikularität und Besonderheit seiner historischen Wirkungen realisiert, also „auf die besondere geschichtliche Existenz aller einzelnen Personen gerichtet ist und ihr nachgeht“. [Herms 1991, 108]
In den theologischen Aussagen werden die Handlungsweisen Gottes in Schöpfungs- und Gnadenhandeln unterschieden. Das Schöpfungshandeln Gottes ist dasjenige Handeln, das allen menschlichen Handlungen vorausgeht, indem es die Bedingungen ihrer Möglichkeit überhaupt erst schafft und gewährt. Es konstituiert das Ganze, d. h. den geschichtlichen Raum, in dem der Mensch existieren und handeln kann. Demgegenüber ist das Gnadenhandeln Gottes dasjenige Handeln, das das Ganze der Wirklichkeit voraussetzt als die Praxissituation endlicher und leibhafter Freiheit. Es betrachtet diese Wirklichkeit als durch den Menschen und sein Tun verfehlt und ungerecht und macht diese durch sein „gnädiges Gericht“ wieder gerecht. [Herms 1991, 109] Der Schöpfer wendet sich seinen Geschöpfen und ihrer selbst zugezogenen Sünde in besonderer Weise zu, geht ihnen nach und überwindet diese. Dieses Gnadenhandeln Gottes steht zwar auf dem Boden seine Schöpfungshandelns und realisiert auch dessen Ziel, ist aber von ihm insofern unterschieden, als es sich – innerhalb der Gewährung der universalen Bedingungen des Menschseins durch Gottes Schöpfungshandeln – durch Zuwendung zu jedem Einzelnen vollzieht. [Herms 1991, 111]
Bei dieser Unterscheidung des Handelns Gottes handelt es sich – terminologisch gesehen – um

verschiedene Weisen der Herrschaft Gottes und die ihnen entsprechenden Herrschaftsbereiche; also um verschiedene Regierweisen oder Regimente Gottes und dadurch konstituierte verschiedene Reiche. Daraus ergibt sich, dass die Unterscheidung der Regierweisen Gottes für die Unterscheidung der Reiche grundlegend ist, und zugleich, dass das Verhältnis zwischen den »Reichen« vom Verhältnis zwischen den »Regierweisen« her gedacht werden muss. Von daher gilt dann: Die beiden Regierweisen Gottes, deren Verhältnis zueinander begriffen werden soll, sind also ursprünglich einander entgegengesetzt formal als Schöpfungshandeln, das sich auf das Ganze der erfahrbaren Wirklichkeit richtet, und als Gnadenhandeln, als rettende Zuwendung zu den Geschöpfen in jener Besonderheit. In der Zwei-Reiche-Lehre geht es also um das Verhältnis dieser beiden formal unterschiedenen Regierweisen. „Sie begreift es als ein Verhältnis gegenseitiger Bestimmung: des Schöpfungshandelns durch das Gnadenhandeln und des Gnadenhandelns durch das Schöpfungshandeln.“ [Herms 1991, 111]

In diesem Zirkel geht es um zweierlei Richtung der Interpretation: Zum einen wird das Schöpfungshandeln durch das Erwählungs- bzw. Gnadenhandeln deutlich, indem Gottes Handeln auf Erwählung der Einzelnen zielt, also auf die Zuwendung des Schöpfers zum Besonderen. Zum anderen wird die Rede von seinem Erwählungshandeln durch die Rede von Gottes Schöpfungshandeln deutlich, indem das Erwählen von Einzelnen selbst die Konkretisierung des auf das Ganze gerichteten Schöpfungshandelns Gottes ist: „Gott geht aufs Ganze, indem er ins Einzelne geht; und nur indem er ins Einzelne geht, geht er aufs Ganze.“ [Herms 1991, 114] Dem erwählten Einzelnen widerfährt also mit dem erwählenden Zugriff Gottes Heil dergestalt, dass er sich durch die Zuwendung und Selbstmanifestation Gottes für ihn auf den befreienden Willen Gottes bezogen erlebt und „dadurch befreit wird, sich in seiner Partikularität an den Schöpferwillen Gottes in dessen universaler Allgemeinheit hinzugeben und an dessen auf das Ganze der Schöpfung gerichtetes Ziel“. [Herms 1991, 115] Das erwählende Handeln des Schöpfers macht das von ihm ergriffene Einzelne in einer unverwechselbaren Weise zu etwas Besonderem gegenüber allen anderen Einzelnen. Dabei richtet es sich nicht nur auf einzelne Geschöpfe unter Ausschluss aller anderen, sondern bezieht auch alle einzelnen Geschöpfe aufeinander. Ihrer Erwählung innezuwerden, bedeutet darum für die Erwählten, nicht nur vor anderen ausgezeichnet zu sein, sondern auch „*auf* alles andere bezogen und hingeordnet zu sein“.[252] [Herms 1991, 115, kursiv im originalen Text] Aus dieser

[252] „Dieses konkrete Verständnis seiner Erwählung ist Israel erst im Verlust seiner staatlichen Eigenständigkeit zuteil geworden; und zwar in einem charakteristischen Zweischritt: Zuerst als Einsicht, daß das erwählende Handeln Gottes sich nicht nur auf Israel, sondern darüber hinaus auf alle Geschöpfe erstreckt; freilich so, daß diese dadurch auf die Erwählung Israels hingeordnet werden: Die Erwählung Israels ist das eigentliche Ziel Gottes,

Einsicht ergibt sich, dass das Reich Gottes als »Reich der Gnade« und der Gemeinschaft der Glaubenden nicht nur im Kontext und auf dem Boden des »Reiches der Natur« und des »Reiches der Welt« existiert“,[253] sondern „es existiert auch in Hinordnung auf sie, um ihretwillen, *für sie* “. [Herms 1991, 116, kursiv im originalen Text]

Somit wird klar, dass die Zwei-Reiche-Lehre als „Theorie über das Voneinanderunterschieden- und Aufeinanderbezogensein zweier Handlungsweisen Gottes“,[254] also seines Schöpfungs- und seines Erwählungshandelns zu verstehen ist, und dass sie zugleich einen Aussagenzusammenhang über die Konsequenz der Gnade für die Existenzweise des Menschen, sein Handeln und für die Interaktionen dieses Handelns enthält. Damit impliziert diese Lehre nicht nur eine Geschichts-, sondern auch eine Gesellschaftstheorie, nämlich eine Theorie über die durch das erwählende Gnadenhandeln Gottes bestimmte und angeleitete Wohlordnung der Gesellschaft, auf die das menschliche Interagieren hinzustreben habe. [Herms 1991, 116]

1.4.2.3. Die Zwei-Reiche-Lehre als Steuertheorie christlicher Politik

Das Handeln der Glaubenden hat den Charakter der gehorsamen Hingabe des ganzen Lebens an den Willen Gottes. Weil unsere Existenz wesentlich soziale Existenz ist, umfasst diese Hingabe immer die dem Willen Gottes entsprechende Haltung und Führung unseres leibhaften sozialen Lebens, also ein seinem Willen entsprechendes Interagieren und folglich eine dem Willen entsprechende Ordnung des Gemeinwesens, über deren rechtliche Gestaltung in der Politik entschieden wird. Diese dem Willen Gottes entsprechende Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, also die Wohlordnung der Gesellschaft, ist das Ziel der christlichen Politik. Das Spezifikum der christlichen Sichtweise über die Wohlordnung der Gesellschaft liegt darin, dass der Glaube das Zustandekommen der ethisch orientierenden Gewissheiten und Überzeugungsgemeinschaften als dem menschlichen Zugriff entzogen durchschaut und

---

die Erwählung des Kyros wird diesem Ziel gewissermaßen als Mittel zugeordnet. In einem zweiten Schritt greift die Einsicht Platz, daß auch das umgekehrte Zuordnungsverhältnis gilt: durch seine Erwählung ist Israel zum Knecht, zum Instrument, zum Mittel Gottes geworden, das nach Gottes Willen zum Heil der ganzen Schöpfung dienen soll. Die durch die Erwählung Israels gesetzte-Auszeichnung Israels besteht nicht in einer exklusiven Zuteilung von Heil, sondern in der Indienstnahme Israels, in seiner Hinordnung auf das Heil der gesamten Schöpfung.“ Herms 1991, 115 ff.

[253] Das durch die Existenzverfehlung der Menschen bestimmte »Reich der Welt« ist ebenso wie das »Reich der Gnade« bedingt und eingebettet in das beide ermöglichende und umfassende »Reich der Natur«. „Dieses schließt also beide – das »Reich der Welt« und das »Reich der Gnade« - in der Einheit der erfahrbaren Wirklichkeit zusammen; freilich ohne selbst als ein neutraler Ort zwischen beiden hervortreten zu könne.“ Herms 1991, 108, Anm. 9; Vgl. Jung, Harald, Soziale Marktwirtschaft und weltliche Ordnung: zur Grundlegung einer politischen Wirtschaftsethik im sozialethischen Ansatz Luthers, Münster 2009, 159, Anm. 44.

[254] Zu dieser Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre verg. schon: Wilfried Härle, Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes, in: Marburger Jahrbuch Theologie 1 (1987), 12–32.

stattdessen begründet in „Offenbarung“. [Herms 1991, 119] Die christliche Gewissheit, die in der Christusoffenbarung gründet, umfasst dabei sowohl ihre absolute Verbindlichkeit als auch zugleich ihren partikularen Ursprung bzw. ihre historische Perspektivität. Die beiden Momente sind in der Sicht des Glaubens für die Wohlordnung des Gemeinwesens grundlegend. Die Zwei-Reiche-Lehre verbindet beides derart miteinander, dass sie sich selbst und diese Ambivalenz als in der Offenbarung selbst begründet annimmt, ohne dabei ihren universalen Wahrheitsanspruch zu leugnen oder diesen Anspruch exklusiv gegen alle anderen religiös-weltanschaulichen Gewissheiten zu behaupten. [Herms 1991, 120-121] Das Faktum, dass der weltanschauliche Pluralismus selbst zur christlichen Gewissheit gehört, hat Einfluss auf die Art und Weise, wie Christen und die Kirche ihren Standpunkt in der Gesellschaft vertreten: „Das politische Eintreten für einen prinzipiellen weltanschaulich-ethischen Pluralismus“, aber stets in Anerkennung und Respekt vor der religiösen Differenz, nicht durch Erzwingung, sondern durch die Offenlegung und „die Klärung der im Wirklichkeitsverständnis des Glaubens enthaltenen Kriterien für die Wohlordnung des Gemeinwesens“. [Herms 1991, 123].
So verstanden ist die Zwei-Reiche-Lehre die theologische Steuertheorie christlicher Politik, denn sie eröffnet einen theologisch begründeten Zugang der Religion und der Theologie zum Bereich der Politik in Form einer christlichen Politik, die für eine pluralistische Ordnung eintritt, indem sie in der Darstellung des menschlichen Lebens als Leben vor Gott einen Aussagezusammenhang über das menschliche Interagieren und seine gottgewollte Ordnung unter dem Einfluss der Gnade Gottes impliziert, also über die Wohlordnung der Gesellschaft insgesamt. Sie fordert die Christen, die aus der Konsequenz der erwählenden Gnade Gottes auf alles andere bezogen und hingeordnet sind, zum Eintreten für diese Wohlordnung auf.

1.4.3. Kriterien für die Wohlordnung des Gemeinwesens, für die die Kirche eintreten soll

Keine Gestalt der Gesellschaft kann – zumindest im Horizont des christlichen Gesellschaftsverständnisses – Selbstzweck sein, sondern sie versteht sich als Mittel zu ihrem übergeordneten Zweck, und zwar der Reifung [255] ihrer Mitglieder zur Erfüllung ihrer Bestimmung. Daraus ergibt sich die Aufgabe der Gesellschaft, allen ihren Gliedern Möglichkeitsbedingungen zu gewährleisten, die sie brauchen, um zur Erfüllung ihrer

[255] Reifung heißt hier: Die Gewissheit eines Einzelnen wird inhaltlich konkret, sie wird zu einer Gewissheit über die Bedingungen des Existierens als leibhafte Person in der Welt und Gesellschaft, und das in dieser Gewissheit begründete Lebensinteresse weitet sich dadurch zunehmend aus zu einem reifen Selbstinteresse, welches das lebendige eigene Interesse an wohlgeordneten Formen des Zusammenlebens in sich aufgenommen hat. Vgl. Herms 2007, 376.

Bestimmung zu reifen. [Herms 1991, XIV ff.; 1995, 201] Diese Aufgabe weist die Wohlgeordnetheit der Gesellschaft so auf: Wohlgeordnet ist eine Gesellschaft, wenn sie so gestaltet ist, dass sie ihre Mitglieder über Rechte, Institutionen und ihre Ordnung die Daseinsbewältigung und zugleich die Reifung zur Erfüllung ihrer ewigen Bestimmung ermöglicht. [Herms 1995, 201]

Die allgemeinen Kriterien der Wohlordnung der Gesellschaft ergeben sich „aus dem Prinzip der Unterscheidung und Zuordnung zweier Reiche“ und „aus dem Prinzip der Unterscheidung und Zuordnung von invarianten Grundleistungen“. [Herms 2011, 21] Im Einzelnen heißt das: Folgendes.

1.4.3.1. Das Prinzip der Unterscheidung und Zuordnung von invarianten Grundleistungen

Aufgrund der geschaffenen conditio humana für das Zusammenleben des Menschen müssen vier Grundleistungen erbracht werden, die sich in der Situationsdeutung und Situationsgestaltung unterscheiden. Die einen umfassen die Aufgabe der Sicherstellung der Regelbefolgung durch Gewaltmonopol und der Erstellung und Verteilung von Lebensmitteln und die anderen umfassen in technisch orientierende Gewissheiten, also Erfahrungsgewissheiten über die natürliche und soziale Welt, bei denen es um Gewissheiten über Mittel geht, und weltanschaulich-ethisch orientierende Gewissheiten über die Bestimmung und Verfassung des Menschen in der Welt, wodurch die Ziele des Handelns bestimmt werden. Diese vier Grundleistungen sind gleichursprünglich und durchgehend voneinander abhängig und bedingen sich wechselseitig, ohne aufeinander reduziert werden zu können. Aus dem Prinzip der Unterscheidung und Zuordnung von diesen invarianten Grundleistungen folgen zwei Kriterien der Wohlordnung einer Gesellschaft, und zwar Vermeidung von Dominanzverhältnissen unter Funktionsbereichen sowie das partizipationsfreundliche Gefüge der Gesellschaft. Aus dem Prinzip der Unterscheidung und Zuordnung zweier Reiche folgen zwei weitere Kriterien der Wohlordnung einer Gesellschaft: der verwirklichte Pluralismus und die Wahrnehmungs- und Entwicklungschance der wahren Bestimmung des Menschen über Institutionen und ihre Ordnung bereitstellende Gesellschaft.

1.4.3.2. Wohlordnung als verwirklichter Pluralismus

Aus der Einsicht der Zwei-Reiche-Lehre folgt die Forderung, dass zur Wohlordnung einer Gesellschaft die ausdrückliche Anerkennung eines weltanschaulich-ethischen Pluralismus gehört. Die Zwei-Reiche-Lehre setzt also die Verbindlichkeit und Ganzheitlichkeit einer

Lebensorientierung zu der Gewissheit des Glaubens in Beziehung und zu der prinzipiellen Anerkennung des weltanschaulich-ethischen Pluralismus in der Politik durch zwei Unterscheidungen und Zuordnungen, und zwar durch die Unterscheidung und Zuordnung vom Schöpfungs- und Gnadenhandeln Gottes sowie von Gottes Handeln und dem Handeln des Menschen. Durch diese Verhältnisbestimmung leitet die Zwei-Reiche-Lehre das Handeln des Glaubens zur richtigen Selbstunterscheidung vom Handeln Gottes an und durch jene Unterscheidung zur Respektierung des rechten Verhältnisses zwischen dem Reich der Gnade und dem Reich der Natur.[256] Sie fordert uns, das Handeln Gottes und dessen eigene Differenziertheit, also zwischen Schöpfungs- und gnädigem Erwählungshandeln, in der die unhintergehbare Individualität und Perspektivität aller weltanschaulich-religiösen Überzeugungen begründet ist, in unserem eigenen Handeln zu respektieren, indem wir den Anders- und Nichtglaubenden politisch Raum geben, ihre Konzeptionen des Guten tolerieren sowie die nötige politische und rechtliche Freiheit auch für sie schaffen und garantieren. [Vgl. Herms 1991a, 123; 1991b, 63 f.]

Für die pluralistische Verfassung der Gesellschaft ist diese Anerkennung des weltanschaulich-ethischen Pluralismus noch nicht ausreichend, sondern es ist darüber hinaus wesentlich, dass die Weltanschauungen durch weltanschaulich-religiöse Gemeinschaften so wirksam tradiert und kommuniziert werden, dass ihre Gewissheiten das Verhalten der einzelnen Mitglieder dieser Gemeinschaften in allen Interaktionsgebieten ihres Alltags innerlich steuern und zugleich ihre einzelnen Mitglieder mit Mitgliedern anderer Kultusgemeinschaften koexistieren und kooperieren können.[257] [Vgl. Herms 1995, 255 ff.]

1.4.3.3. Wohlordnung der Gesellschaft als diejenige institutionelle Ordnung der Gesellschaft, welche bestmögliche Chancen für alle zur Erkenntnis und Verfolgung ihrer Bestimmung gewährt

Wie oben erwähnt ist die Gesellschaft das Mittel zur Reifung ihrer Mitglieder zur Erfüllung

---

[256] Siehe 2.3.1.2.

[257] „… darüber hinaus ist es wesentlich, daß jede dieser Organisationen das Identitäts- und Regenerationszentrum eines Gesamtlebens ist, dessen ethisch orientierende Gewißheiten das Verhalten der einzelnen Mitglieder in allen Interaktionsgebieten ihres Alltags innerlich steuern; und das daher auf diese Weise seinen prägenden Einfluß durch alle aufgabenspezifischen Interaktionsgebiete der Gesamtgesellschaft hindurch erstreckt. … Jedes dieser koexistierenden Gesamtleben hat seinerseits eine weltanschaulich-religiöse Identität. Jedes umfaßt alle leistungsspezifischen Interaktionsbereiche. Jedes muss in jedem aufgabenspezifischen Interaktionsbereich mit anderen weltanschaulich-religiös identifizierten Weise des Gesamtlebens koexistieren; d. h. konkret: seine einzelnen Mitglieder müßen mit Mitgliedern andere Kultusgemeinschaften koexistieren und kooperieren. Erst so verfaßte Gesellschaften sind pluralistisch.“ Herms 1995, 255 ff.

ihrer ewigen Bestimmung. Ihre Wohlordnung erzielt sie genau dann, wenn sie allen ihren Gliedern möglichst gute Chancen bietet, zu ihrer eigenen Bestimmung des Menschenseins und ihres Lebens vorzudringen und dieser Bestimmung entsprechend zu leben. [Vgl. Herms 2011, 22; 2007, 374] Diese Bestimmung der Menschen umfasst nicht nur ihre Bestimmungen in dem Reich der Welt, sondern auch ihre Bestimmung in dem Reich der Gnade: die Bestimmung vom Menschen, der (i) sein Verhalten im Lichte von Selbstgewissheiten wählt, der (ii) den Inhalt dieser Gewissheiten im Zusammenhang einer „Bildungsgeschichte" erfährt, der (iii) über Verlauf und Resultat dieser „Bildungsgeschichte" selbst aus Freiheit entscheidet, der (iv) zur „Bildung durch Selbstbildung" bestimmt ist und der schließlich (v) in ebendieser Bestimmung seine Würde und Unantastbarkeit erfährt.

In diesen fünf Punkten stimmt das biblisch-christliche Menschenbild über die Bestimmung des Menschen mit dem philosophischen überein. Diese fünf Punkte der menschlichen Bestimmung können auf das Reich der Welt bezogen werden. Die spezifische biblisch-christliche Sicht des Menschen, die mit dem Reich der Gnade in Bezug steht, ist weiterhin, (vi) dass der Mensch als Geschöpf Gottes nicht nur für das Leben auf der Erde, sondern auch zum ewigen Leben bestimmt ist, aber für die Erreichung dieser ewigen Bestimmung um die Gefährdung durch die den Menschen über der Gewissheit seiner innerweltlichen Möglichkeiten den ewigen Ursprung und die ewige Bestimmung seiner Existenz verkennen machende Perversion der menschlichen Selbstgewissheit willen auf die göttliche Gnade angewiesen ist, der diese allgegenwärtige Perversion der Selbstgewissheit zum Opfer fällt, indem sie den Menschen die wahre Situation, insbesondere seine Geschöpflichkeit und seine ewige Bestimmung, durch eine Bildungsgeschichte erkennen lässt, deren Kern eine „Revolution des Herzens" ist. [Vgl. Herms 1991, 60 und 129 ff.] Das geschieht einem Menschen nach christlicher Überzeugung durch die Erschließung des Lebenszeugnisses Jesu Christi als Wahrheit über den Menschen und über Gott, in dessen Wollen und Wirken Ursprung, Verfassung und Bestimmung des Menschen gründen. Das bricht die Fixierung auf eine innerweltliche Vollendung des menschlichen Lebens auf und befreit den Menschen dazu, die Führung seines zeitlichen Lebens und alle dazugehörigen Entscheidungen als den Weg auf das ewige Ziel seiner Existenz ernst zu nehmen.[258]

[258] „Durch die Erschließung von Sinn und Wahrheit des Lebenszeugnisses Jesu Christi vollzieht sich diejenige Revolution des Herzens (diejenige grundlegende Korrektur der menschlichen Selbstgewißheit), welche die Fixierung auf eine innerweltliche Vollendung seines Lebens aufbricht und ihn dazu befreit, die Führung seines zeitlichen Lebens und alle dazugehörigen Entscheidungen als den Weg ernst zu nehmen, auf dem er durch den Tod hindurch das ewige Ziel seiner Existenz erreicht." Herms 1991, 131.

Diese Auffassung der Gesellschaft und Bestimmung des Menschen macht das Urteil über die Annäherung einer Gesellschaft an den Zustand ihrer Wohlordnung von ihrer »Bildungskraft« abhängig. Die Bildungskraft einer Gesellschaft ist die Fähigkeit einer gesellschaftlichen Ordnung, „die Gesellschaftsmitglieder durch das eigene Erleben ihres Daseins in der sozialen und natürlichen Wirklichkeit zu einer eigenen Daseinsgewißheit und zu einem von innen heraus motivierten und gesteuerten eigenverantwortlichen Leben und Mitgestalten der Verhältnisse gelangen zu lassen.“ [Herms 2007, 375] Der Bildungsprozess des einzelnen Mitglieds kann also nicht allein auf einzelne Institutionsbereiche (Familie, Schule, Universität etc.) beschränkt werden, sondern hängt vom Ganzen der gesellschaftlichen Verhältnisse ab. In diesem Zusammenhang kommt aber dem öffentlichen Bildungssystem dennoch eine herausgehobene Bedeutung für die Beurteilung der Wohlordnung einer Gesellschaft zu, denn es sind eben diese Institutionen, die in erster Linie dafür verantwortlich sind, die nachwachsende Generation in die Komplexität der entwickelten Gesellschaften sowie in den von den Vorfahren gewonnenen Bestand gemeinsamer Wissensbestände und Gewissheit einzuführen.[259]

Soweit die Bedingungen für die Wohlordnung einer Gesellschaft, die in der Unterscheidung von zwei Regierweisen Gottes bzw. von zwei Reichen des Zusammenlebens der Menschen begründet sind. Jetzt zu der zweiten – in der geschaffenen conditio humana begründeten – Bedingung für die Wohlordnung von Gesellschaft.

1.4.3.4. Wohlordnung als Vermeidung von Dominanzverhältnissen zwischen den Funktionsbereichen

Wohlgeordnet ist ein Gemeinwesen, wenn die genannten Grundleistungen in gegenseitiger Abhängigkeit erbracht werden, ohne dass es zur Dominanz eines dieser Funktionsbereiche über alle anderen kommt. Dominanzverhältnisse sind dadurch gekennzeichnet, dass ein Aufgabenbereich mit so überwiegender Macht ausgestattet ist, dass er die anderen Bereiche dominieren kann und/oder mit eigenen Mitteln die Leistungen anderer Bereiche erbringt oder substituiert.[260] In diesen Dominanzverhältnissen werden die anderen Bereiche überfremdet,

[259] Vogel, Bernhard (Hrsg.), 23.

[260] „Zum Beispiel hat seit der Konstantinischen Wende im 4. Jh. durch das Bestehen der christlichen Reichsreligion eine Dominanz der Religion über die Gesamtgesellschaft bestanden. In der Zeit des Absolutismus bestand hingegen eine Dominanz des Politischen, in der sich der Staat selbst religiös interpretiert und überhöht hat. Die Neuzeit ist nach Herms durch eine Dominanz der ökonomischen Institutionen gekennzeichnet.“ Vogel, Bernhard (Hrsg.), 20.

wodurch ein Mangel auftritt, der einseitige Entwicklungen und Effizienzminderungen zur Folge hat.[261]

Um solche Dominanzverhältnisse zu vermeiden, ist die Sicherstellung der Selbstständigkeit jedes Bereiches und zugleich seines je spezifischen Zusammenwirkens mit den anderen notwendig, was wiederum dadurch gelingen kann, dass der nicht zu ersetzende Beitrag jedes einzelnen Bereichs und seiner Institutionen erkannt wird und zugleich ihr Zusammenwirken einer natürlichen Hierarchie der leistungsspezifischen Interaktionsweisen, also Fundierungsverhältnissen zwischen ihnen, entspricht. Bei diesen Fundierungsverhältnissen geht es um die spezifischen Arten der Abhängigkeiten der vier Funktionsbereiche, die handlungstheoretisch so dargestellt werden können[262]: „Die Ausübung von Herrschaft ist die notwendige Bedingung dafür, dass gewirtschaftet werden kann, und die Verständigung über kategoriale Gewißheiten ist die notwendige Bedingung für die kommunikative Gewinnung und Fortschreibung von empirischem Regelwissen." [Herms 1995, 239] Folgende drei Fundierungsverhältnisse sind grundsätzlich gegeben: Für die beiden Grundformen gilt erstens, dass die Situationsgestaltung die Situationsdeutung voraussetzt, für die beiden Formen der Situationsgestaltung zweitens, dass politisches Handeln und Rechtssetzung den notwendigen Rahmen bilden, innerhalb dessen gewirtschaftet werden soll, und für die Situationsdeutung schließlich, dass sich die kommunikative Gewinnung und Fortschreibung von technisch-orientierenden Gewissheiten jeweils im Horizont eines bestimmten weltanschaulichen Wirklichkeitsverständnisses vollzieht und sich daher immer auch auf dem Hintergrund des Streits verschiedener Gewissheit abspielt. Diese drei grundsätzlichen Fundierungsverhältnisse bestehen unbeschadet der Angewiesenheit aller Funktionsbereiche aufeinander.[263]

1.4.3.5. Wohlordnung als Demokratie, nämlich partizipationsfreundliches Gefüge der Gesellschaft

Es gibt in der entwickelten Gesellschaft auch Möglichkeiten, dass sich die vier Funktionsbereiche „zu relativ selbständigen Funktionssystemen ausdifferenzieren und als Systemgefüge oberhalb der erlebbaren Alltagswelt etablieren" [Herms 2011, 23] In diesem Fall könnte sich die Gesamtordnung unabhängig von den Alltagsentscheidungen der Einzelnen

[261] Vogel, Bernhard (Hrsg.), 20.
[262] Vgl. Gerlach, Jochen, Die Wohlgeordnetheit der Gesellschaft – Gemeinwohl in der Sozialethik von Eilert Herms, in: Fetzer, Joachim und Gerlach, Jochen (Hrsg.), Gemeinwohl – mehr als gut gemeint? Klärungen und Anstöße, Kaiser, Gütersloher Verlag-Haus, 1998, 90.
[263] Vgl. ebd. 90.

entwickeln, könnten die Alltagsentscheidungen jedes Einzelnen für die Entwicklung der Gesamtordnung gleichgültig sein, die Alltagswelt einseitig von der Makroordnung abhängig sein und folglich die Sachwalter der Gesamtordnung faktisch in Abhängigkeit von Partikularinteressen geraten. [Herms 2007, 165] Das würde die Gefahr heraufbeschwören, dass in den Diskurs- und Willensbildungsprozessen über Inhalte der gesellschaftlichen Wohlordnung nicht die Interessen aller Gruppen, sondern nur die Interessen der gesellschaftlich Starken oder nur einiger partikularen Systeme, etwa des Systems Wirtschaft oder des System der Politik, im Blick behalten werden, und es darum zur Exklusion der gesellschaftlich am Rande Stehenden kommt.[264] Um diese Gefahr abzuwenden, muss dafür Sorge getragen werden, dass das Gefüge der Funktionssysteme die Teilnehmer der Alltagswelt nicht zur Ohnmacht verurteilt, sondern von der Alltagswelt her beeinflussbar und korrigierbar bleibt". [Herms 2011, 23] Der Charakter der Gesamtordnung des Zusammenlebens muss also demokratisch, nämlich partizipationsfreundlich sein.[265]

1.4.4. Kriterien der Art und Weise der Teilnahme der Kirche am Gestaltungsprozess der Gesellschaft

Wie wir schon oben festgehalten haben, wird jedes große Gemeinwesen de facto durch das polyzentrische Zusammenspiel vieler unterschiedlicher und voneinander relativ unabhängiger Instanzen gesteuert und gestaltet, zu denen nicht nur die Institutionen der Politik und des Staates oder der Wirtschaft, sondern auch diejenigen zählen, durch die die Lebensgewissheiten der Menschen kommuniziert werden, die dadurch beim Gestaltungsprozess ihrer Gemeinwesen ihren Freiheitsgebrauch prägen: „die kulturellen Mächte". [Herms 2011, 14] Dazu gehört auch

---

[264] Vgl. Vogel, Bernhard, 28 ff.

[265] „Der Ausdruck »Demokratie« kann sowohl eine Ordnung des politischen Funktionssystems meinen als auch eine Ordnung der Gesellschaft im ganzen. In beiden Fällen ist das christliche Verständnis selbstständig, greift also nicht einfach von anderwärts her vorgegebene Verständnisse auf, sondern modifiziert sie im eben skizzierten Horizont des christlichen Menschenverständnisses. Grund: Die Begriffsgeschichte von »Demokratie« lässt klar erkennen, dass der Grundsinn dieses Ausdrucks – »Herrschaft des Volkes« – rein formal ist und dass der Ausdruck daher eine effektiv praxisleitende Kraft nur jeweils vermöge seiner Füllung durch die verschiedensten inhaltlich bestimmten Auffassungen von Wesen, Ursprung und Bestimmung des Menschen gewinnen konnte und gewonnen hat. So liegt auch der prinzipiell positiven Beurteilung von Demokratie in der EKD Denkschrift von 1985 »Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe« – zumindest implizit – die christliche Sicht von den Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens und den Kriterien seiner Wohlordnung zugrunde. Die Gesamtordnung eines Gemeinwesens ist im christlichen Sinne „demokratisch" und als solches positiv zu bewerten, wenn dieses Gemeinwesen in und durch seine gesamte Ordnung der Würde, und d. h. dem in Gott begründeten Ursprung und Ziel jedes einzelnen menschlichen Lebens entspricht. Das tut es, wenn es partizipationsoffen ist, wenn es also einerseits das Leben, in dieser Ordnung von seinen Teilnehmern durch deren eigenverantwortliche, von eigenen Lebensüberzeugungen motivierte und orientierte Teilnahme mitgestaltet und beeinflusst werden kann." Herms 2011, 23, Anm. 64.

die Kirche als eine religiöse Organisation. Sie trägt als Kommunikation des Evangeliums der Freiheit zur Erreichung und Erhaltung der Wohlordnung einer offenen, der Menschenwürde entsprechenden Gesellschaft bei, indem sie an Kommunikationen über die Lebensgewissheit teilnimmt. Kriterien für diese Teilnahme ergeben sich aus den Vorgaben und Grenzen der Kirche, die aus ihrem Ursprung stammen.

1.4.4.1. Mitgestaltung der Gesellschaft durch die Verkündigung des Evangeliums der Freiheit

Die Kirche ist dadurch geschaffen, dass die österliche Verklärung Jesu Christi seine Jünger zur Erkenntnis der ihnen schon von Gott her durch das inkarnierte Wort gewährten Gemeinschaft und zur erkennenden Teilnahme an ihr befähigt und verpflichtet – was ipso facto die Befähigung und die Verpflichtung zur Verkündigung des Evangeliums der Freiheit einschließt [Herms 2010, 96], das selbst schon die befreiende Wirkung für den Menschen und zugleich für ihr Gemeinwesen hat. Die Verkündigung des Evangeliums der Freiheit zählt darum zu den aus dem Ursprung der Kirche stammenden Vorgaben, aber zugleich zu einem Mittel, das die Kirche zur Gestaltung der Gesellschaft beitragen kann. Was, wie und wen verkündigt dann die Kirche?

1.4.4.1.1. Was verkündigt die Kirche?

Der Inhalt der Verkündigung ist das Evangelium als Kraft Gottes, welches das Freisein des Menschen nicht nur verheißt, sondern auch schafft, indem es die uns in Folge des Verführtseins durch die Macht des Trugs (Gen 3) zugrundeliegende Verkennung von Ursprung, Wesen und Bestimmung der Menschheit erleuchtend durchstößt.[266] Die Kirche hat darum zu verkündigen, dass das ewige Schöpferwort Gottes in Jesus unser Wesen angenommen hat und es in ihm unter uns leibhaft präsent ist, sodass „es sowohl den Grund der Sünde, das ist: die ihr zugrundeliegende Verkennung von Ursprung, Wesen und Bestimmung der Menschheit im heilzielstrebigen Wesen, Wollen und Wirken des Schöpfers, erleuchtend durchstößt als auch zugleich die Folge der Sünde, den ewigen Tod, erlösend überwindet.” [Herms 2010, 96]

Diese Verkündigung der Kirche, die zum Gestaltungsprozess der Gesellschaft beitragen kann, hat auch zu beinhalten, dass unsere Welt eine kontingente und vergehende Wirklichkeit ist, die aus dem Möglichkeitsraum anderer Welten vom Schöpfer gewählt und erhalten wird als das Medium für die vollendete Gemeinschaft mit Gott, damit wir von dem Missverständnis der Welt als absoluter Wirklichkeit befreit und zur Erkenntnis des Absolutheit Gottes und seiner

[266] Siehe Kap. 2.1.1.

Wirklichkeit befähigt werden, „der sich unser Menschsein verdankt und innerhalb deren allein alles Heil für uns Menschen zu erwarten ist“. [Herms 2011, 6]
Zweitens hat diese Verkündigung zu beinhalten die Forderung der Anerkennung und Hinnahme des uns vom Schöpfer vorgegebenen Ziels und damit zugleich die Übernahme der Forderung, die Lebensmöglichkeiten, die uns als Wege zu diesem vorgesteckten Ziel gewährt werden, zu erkennen und verantwortlich zu ergreifen. Damit hat sie ihren Zuhörern zu ermöglichen und zugleich von ihnen zu fordern, zwischen Letztem und Vorletztem zu unterscheiden, also alle Vorhaben des persönlichen und alle Bereiche des sozialen Lebens – nicht nur die Politik, sondern auch die Wirtschaft, die Technik, die Wissenschaft und die Kultur – ihres angemaßten Selbstzweckanspruchs zu entkleiden, sie in ihrer reinen Dienstfunktion für das wahre Lebensziel zu betrachten und an diesem Maßstab ihrer Dienstfunktion kritisch zu messen. [Herms 2011, 7]

1.4.4.1.2. Wesenszüge der Verkündigung, die zur Gestaltung der Gesellschaft beitragen

Die Evangeliumsverkündigung ist immer mehr als Vorstellung des Evangeliums oder Bericht über die Geschichte Jesu, vielmehr bezeugt sie das Evangelium und sein Evidenzgeschehen, also das Erlebnis der Befreiung durch das Evangelium, als selbst erlebtes, weil man eine Wahrheit nur dann verkündigen kann, wenn sie einem selbst evident geworden ist und sie als Gewissheit das eigene Leben prägt. „Nur durch Begegnung mit solcher Verkündigung lebensprägender Wahrheit, die das Selbstzeugnis des Verkündigers einschließt, kann bei den Gliedern eines Gemeinwesens eigene Lebensgewissheit heranwachsen. Und nur auf diesem Boden eigener Lebensgewissheit ist ein nachhaltiges Engagement für das Gemeinwesen möglich, Sensibilität für drohende Fehlentwicklungen und nachhaltiger Widerstand dagegen.“ [Vgl. Herms 2011, 15] Hier liegt der grundlegende und unersetzliche Beitrag der Kirche zur Mitgestaltung der Gesellschaft.
Diese Verkündigung des Evangeliums muss jedoch unverkürzt erfolgen, damit sie in einen Kontext hinein erfolgt, der die Wahrheit des Evangeliums noch nicht befreiend erfahren hat. Verkürzt heißt, dass sich die Verkündigung ihrem Kontext „anpasst“ und nicht lediglich „auf ihn eingeht“; unverkürzt heißt, sie kann auf ihren Kontext eingehen, weil sie sich ihm nicht angepasst hat. Die Verkündigung ist angepasst, wo sie auf Sachen und Begriffe verzichtet, weil diese in den zeitgenössischen Kontext nicht passen. [Vgl. Herms 2011, 16] Z. B. ist eine Evangeliumsverkündigung an das heutige wissenschaftliche Welt- und Menschenbild angepasst, wenn sie alle zu diesem Bild nicht passenden Sachen und Begriffe weglässt – oder

umdeutet.[267] In solcher angepassten und verkürzten Verkündigung wird die wissenschaftliche Überzeugung nur wiederholt, ohne irgendetwas Neues zu bieten, das darüber hinausführen würde, und darum gibt es dann keine Möglichkeit, mit der Evangeliumsverkündigung auf den zeitgenössischen Kontext aufklärend und erweiternd einzugehen.[268]

Der dritte Wesenszug von Verkündigung ist, dass sie eine Sache des Einsatzes der ganzen Existenz des Verkündigers ist, weil sie nicht eine partikulare Verrichtung neben anderen ist, sondern die Darstellung des Fundamentes und des durchgehenden Charakters, also der Qualität des Freiseins des Verkündigers. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, dass der sprachliche Verkündigungsvollzug das Ganze des Tuns und Lassens des Verkündigers umfasst. Nur durch dieses Ganze kann die Verkündigung auf ihre Adressaten wirken. Das gilt auch für den Fall, dass die Kirche Verkündiger ist. Ihre Verkündigungspraxis kann auf ihre Adressaten nur wirken, wenn sie durch den Gesamtvollzug ihres Tuns und Lassens von ihren Adressaten als eine vertrauenswürdige Gemeinschaft erfahren wird, also als eine religiöse Organisation, deren Kurs durch die Überzeugungen des Glaubens gesteuert wird, wie sie verkündigt werden, und als solche erkennbar und vorhersehbar ist. [Vgl. Herms 2011, 19 und Herms, 1990, 76]

1.4.4.1.3. Adressaten der Verkündigung

Die Kirche vollzieht die Evangeliumsverkündigung sowohl in der christlichen Gemeinde als auch in der noch nicht wiedergeborenen Gesellschaft, denn diese beiden Gemeinschaften sind noch im Prozess und darum noch darauf angewiesen, dass ihnen das Evangelium in der

---

[267] „In ihr entfallen Sache und Begriff der Welt als Schöpfung, Sache und Begriff des Menschen als Ebenbild Gottes, Sache und Begriff der Ganzerfüllung des menschlichen Lebens erst unter Einschluss des Todes und durch ihn hindurch in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott in der Seligkeit seines ewigen Lebens; es entfallen Sache und Begriff der Unfähigkeit des Menschen, ohne das Gnadengeschenk der befreienden und versöhnenden Gotteserkenntnis diese Ganzerfüllung seines Lebens zu erreichen, und daher auch Sache und Begriff der Vermittlung dieser befreienden und versöhnenden Gotteserkenntnis durch die Inkarnation des Schöpfungslogos in Person und Leben Jesu von Nazareth, die durch die Visionen des Ostermorgens vom Leben der Jünger Besitz ergreift; und damit entfallen dann auch Sache und Begriff der Kirche als Christusgemeinschaft, die durch dieses Evidentwerden der Wahrheit des Evangeliums als das Instrument ihrer Selbstvergegenwärtigung geschaffen und erhalten wird.“ Herms 2011, 17.

[268] „Anders die Verkündigung des Paulus auf dem Areopag. Die hielt das Osterkerygma fest, mit allen seinen Voraussetzungen und Implikationen. Dass sie das Gelächter der Umwelt auslöste, besagt nicht, dass sie wirkungslos geblieben wäre. Das Beispiel zeigt freilich auch, was es heißt, auf den zeitgenössischen Kontext einzugehen. Nämlich – nicht bei der affirmativen Wiederholung, dem bloßen Zitat des Überlieferten stehen zu bleiben, sondern im Blick auf die vom Überlieferten intendierte Wirklichkeit (res) einen neuen eigenen Beschreibungsversuch zu wagen – also genau den Gott, der Tote nicht etwa ins Leben zurückholt und dadurch zu Wiedergängern ihrer selbst macht, sondern der die Toten auferweckt in sein schöpferisches ewiges Leben hinein, also diesen allein in und durch sich selbst Wirklichen, der durch die Identität seines schaffenden Wesens, Wollens und Wirkens allererst die Identität des Geschaffenen begründet, diesen Gott also noch einmal neu zur Sprache zu bringen als die Antwort des Evangeliums auf die Frage nach dem Absoluten – die auch heute der Umwelt der Kirche (der Christenheit) als die sie letztlich bewegende Frage zu unterstellen ist.“ Herms 2011, 18.

gewissen Erwartung verkündigt wird, dass das darin verkündigte Geschehen, also die erleuchtende und erlösende Selbstvergegenwärtigung des Schöpferlogos in Jesus von Nazareth durch den Heiligen Geist, „sich ihnen selbst vergegenwärtigen und an ihnen auf die Ewigkeitsgestalt ihrer Existenz hin bildend wirksam werden wird: an der alten Menschheit so, daß deren Verkennung ihrer geschöpflichen Situation durchbrochen wird, an der dadurch geschaffenen neuen Menschheit so, daß deren wahre Erkenntnis des Geschöpfseins vertieft wird“. [Herms 2010, 109] Dabei geht es darum, dass die Kirche den Erfolg ihrer Verkündigung der Selbstvergegenwärtigung des schaffenden Wortes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist selbst überlässt, also dem Gotteshandeln, welches das Evangelium und damit zugleich die Kirche als bezeugende und tradierende Gemeinschaft geschaffen hat und „als das Instrument seiner eigenen Präsenterhaltung in der Geschichte erhält“. [Herms 2010, 109]

1.4.4.2. Mitgestaltung der Gesellschaft durch die Auslegung der gegenwärtigen Lage im Lichte des Evangeliums

Die Verkündigung des Evangeliums erfolgt unter leibhaften personalen Individuen, die zur Selbstbestimmung durch Interaktion mit anderen Menschen in einer vorgegebenen Praxissituation bestimmt sind. Bei der Verkündigung des Evangeliums handelt es sich darum um die Interpretation der konkreten geschichtlichen Handlungsgegenwart der Menschen im Lichte der christlichen Gewissheit über Natur, Ursprung und Bestimmung des Menschseins. Dazu zählt natürlich auch die Auslegung der Gegenwartslage des menschlichen Zusammenlebens, also der Gesellschaft, im Lichte der aus dem Evangelium gewonnenen Sicht von Ursprung und Bestimmung des Menschen als „eines sozialen Wesens, das aus Gemeinschaft stammt und auf Gemeinschaft hin angelegt ist“ [Herms 2011, 22], was die Wohlordnung des Gemeinwesens zu einem Hauptthema der Äußerung der Kirche macht. Auf diesem Hintergrund ist es die Aufgabe der Kirche, für ihre Mitglieder und die Gesellschaft zu erhellen, was überhaupt ein wohlgeordnetes Gemeinwesen im christlichen Sinne ist: Diese Kriterien haben wir schon oben untersucht. [269] Sie sind der verwirklichte Pluralismus, die Wahrnehmungs- und Entwicklungschance der wahren Bestimmung des Menschen über die funktionsverschiedenen Institutionen und ihre Ordnung bereitstellende Gesellschaft, Vermeidung von Dominanzverhältnissen unter Funktionsbereichen und das partizipationsfreundliche Gefüge der Gesellschaft.

[269] Siehe Kap. 1.3.2.

Aus diesen Kriterien gesellschaftlicher Wohlordnung und der Sicht der menschlichen Sozialnatur ergibt sich das christliche Urteil über die gegenwärtige Lage des Gemeinwesens. Im Horizont dieses Verständnisses von gesellschaftlicher Wohlordnung indiziert die Kirche die aktuellen Herausforderungen zum Bewahren und Umgestalten der gegenwärtigen Lage des Gemeinwesens, wodurch sie das Gemeinwesen mitgestaltet.

1.4.4.3. Mitgestaltung der Gesellschaft durch Feiern des Evangeliums

Die Kirche feiert das Evangelium der Freiheit als die Kraft Gottes, die das Freisein des Menschen schafft. Dadurch erkennt sie an, dass sie durch die Kraft Gottes geschaffen worden ist. Und zugleich bekennt sie, dass das Lebenszeugnis Jesu vom Kommen der Gottesherrschaft wahr ist. Als solches Bekenntnis ist die Feier des Evangeliums zugleich die Grundform der Verkündigung des Evangeliums. In diesem Sinne trägt die Kirche durch diese Feier des Evangeliums zur Gestaltung des Gemeinwesens mit, weil die Verkündigung des Evangeliums eine Art und Weise ihrer Mitgestaltung des Gemeinwesens ist. [Vgl. Herms 1995, 321]

Die Feier des Evangeliums funktioniert außerdem als „Identitäts- und Regenerationszentrum des christlichen Lebens“ [Herms 1995, XVIII],[270] durch das die institutionelle Identität der erfahrbaren Kirche gewährleistet ist.[271] Diese Identität muss jedoch für die soziale Gestaltungskraft der Institution der erfahrbaren Kirche vorausgesetzt sein. Denn ohne ihre

---

[270] „Die Vollzüge des gottesdienstlichen Handelns und des Handelns im Alltag verhalten sich spiegelbildlich zueinander: Die gottesdienstlichen Vollzüge kennzeichnen eine explizite Ausrichtung auf die Ewigkeit und gleichzeitig eine implizite Ausrichtung auf zeitliche Ziele. Umgekehrt ist das Handeln im Alltag explizit auf zeitliche Ziele ausgerichtet, aber dabei immer implizit auf die Ewigkeit.
Aus dieser Unterscheidung selbst ergibt sich dann auch der wesentliche Zusammenhang zwischen gottesdienstlichem Handeln und Handeln im Alltag: Das Handeln im Alltag verliert seinen christlichen Charakter, wenn es seine implizierte Zielrichtung, sein implizites Ausgerichtetsein auf das Eschaton, das ewige Ziel des Lebens im Glauben, verliert. Umgekehrt ist die explizite Ausrichtung des Gottesdienstes auf das Eschaton – d.h. auf die ewige Bestimmung des Menschen: bei Jesus zu sein (vgl. Joh 12,32) – dasjenige, was allen Alltagsaktivitäten ihren spezifischen Ort zuweist und ihnen ihre Richtung gibt. Der explizite eschatologische Ausblick, der für das gottesdienstliche Handeln wesentlich ist, ist in sich selbst Einweisung in den Alltag und Orientierung des Alltags. Dieser christliche Alltag des Handelns in der Welt gewinnt von nirgendwo anders her seine innere Richtung, seine Identität, als von dem expliziten Ausblick auf die Ewigkeit, der aufgrund des Geöffnetseins des Himmels durch die Ostererfahrung im Gottesdienst vollzogen wird. In diesem Sinne gilt: Das christliche Handeln im Alltag besitzt sein Identitätszentrum in der Institution des Gottesdienstes.
Das, was die Eigenart und Identität des Gottesdienstes im Unterschied zum Handeln im Alltag ausmacht, verbindet ihn gleichzeitig in einer wesentlichen und unauflöslichen Weise mit dem Alltagshandeln. Denn seine eigene Identität – Handeln in der expliziten Ausrichtung auf die Ewigkeit, auf die Vollendung allen Handelns, zu sein – wahrt der Gottesdienst nur, indem er zugleich die innere Ausrichtung des gesamten christlichen Alltags auf seinen finisultimus ist. Insofern gilt: Der Gottesdienst ist eine wesentliche, und zwar eine ausgezeichnete Institution im Gesamtzusammenhang der Institutionen des christlichen Lebens. Er besitzt diese ausgezeichnete Stellung und Funktion ausschließlich kraft seiner expliziten eschatologischen Ausrichtung.“ Herms 1995, 333, kursiv im originalen Text.

[271] Siehe Kap. 1.3.3.2.

eigene feste Identität könnte die Kirche weder ihre Leistung in der Gesellschaft, also als „Bildungsinstitution mit gesamtgesellschaftlicher Funktion“ [Herms 1990, 214], erfüllen, noch eine Organisation werden, die für ihre nichtchristliche Umwelt selbst ein Umweltfaktor ist, dem Rechnung getragen werden muss,[272] noch auch zielwahlorientierende weltanschaulich-religiöse Gewissheiten bereitstellen, die in allgemeiner Form jeder Handlungsfähigkeit der personalen Individuen zugrunde liegen und daher von gesamtgesellschaftlicher Relevanz sind. In diesem Sinne leistet die Feier des Evangeliums den mitgestaltenden Einfluss auf die Gesellschaft, indem sie die Identität des christlichen Lebens und der Institution der erfahrbaren Kirche gewährleistet.

[272] Vgl. Kap.1.3.3.2.2.

2. Anwendung der Kriterien: Die Kirche im Gestaltungsprozess der südkoreanischen Gesellschaft

Die Kirche wurde von dem Evangelium der Freiheit durch die Erfüllung der Verheißung geschaffen, das der Heilige Geist seine Adressaten in die in der Person Jesu Christi leibhaft erschienene und gelebte Wahrheit führen wird, und zwar in die Wahrheit über das Sein im Werden von Welt und Mensch, über ihre dynamische Struktur, über ihren Ursprung im Wollen und Wirken des Schöpfers und über ihre ursprüngliche Bestimmung. Sie ist der Raum, in dem diese Wahrheit bezeugt wird und in ihrer lebensbestimmenden und -befreienden Wirksamkeit zu erfahren ist und hat daher einen sichtbaren Ort in der Geschichte, der von jedermann identifiziert und aufgesucht werden kann. Das bedeutet, die Kirche existiert als ein dauerhaftes soziales Gebilde, das durch seine sichtbare Gestalt von anderen sozialen Gebilden unverwechselbar unterschieden ist und für jedermanns teilnehmende Erfahrung zugänglich ist. Sie dient der Welt, indem sie dieser „das Leben im Glauben ermöglicht, die Erfahrung des im Christusgeschehen offenbarten Versöhnungswillens des Schöpfers, die vertrauensvolle Anerkennung dieses Willens und das Leben in solchem vertrauenden Gehorsam“. Die Kirche erbringt diesen Dienst durch die Bezeugung des Christusgeschehens, also „dadurch, dass die Gemeinde das Christusgeschehen aller Welt als Offenbarung ihrer wahren Bestimmung bezeugt, und zwar durch ein Zeugnis, das in der Welt in einer für die Welt erfahrbaren und wirksamen Gestalt erbracht wird, also durch das Ganze der Gemeinde, nicht nur durch ihre Verkündigung, sondern ihre Ordnung und das christliche Leben ihrer Glieder“. [Herms 1995, 43 ff.] Aus diesem Auftrag der Kirche werden drei Formen des Christuszeugnisses für die Welt abgeleitet: Verkündigung, kirchliche Ordnung und christliches Leben. Diese drei Formen sind aber zugleich „Bestandteil des Lebenszeugnisses jedes Christen“. Dabei soll dem Gottesdienst als dem Identitätszentrum des christlichen Gesamtlebensgroße eine zentrale Bedeutung im christlichen Leben zukommen und deshalb seine kirchliche Organisation auch für das christliche Leben als das Zentrum seiner Identität und der gesellschaftsgestaltenden Kraft funktionieren, damit die Kirche die Bildung ihrer Mitglieder insoweit unterstützen kann, als diese aus ihrer christlichen Lebensgewissheit heraus in allen Leistungsbereichen so handeln können, dass sie dadurch einen Beitrag zur Wohlordnung der Gesellschaft leisten. [Herms 2010, XIII]

Eine solche erfahrbare Kirche wurde im 17. bzw. 19. Jahrhundert in Korea von dem Evangelium der Freiheit durch das Wort der Verheißung bzw. der Verkündigung des Evangeliums von ausländischen Missionaren geschaffen. Stichwörter, welche die

Charakteristik der südkoreanischen Kirche exemplarisch beschreiben können, sind das wunderbare Wachstum und die Zersplitterung. Hinter diesen beiden Phänomenen steht der sog. Einzelgemeindezentrismus, [273] der einerseits „entscheidende Motive des kirchlichen Wachstums“ ist, [274] aber andererseits verschiedene Probleme der gegenwärtigen protestantischen Kirche Südkoreas verursacht. Hierbei spielt ein anderes strukturelles Merkmal der koreanischen Kirche, nämlich die hierarchische bzw. bürokratische Struktur eine wichtige Rolle: Die Einzelgemeinde ist strukturell eine effiziente und wettbewerbsfähige Organisation, die vom Pfarrer bis zu den Laien streng systematisch organisiert ist und dem Pfarrer eine starke charismatische Funktion zukommen lässt, was es erleichtert, Kirchenprogramme schnell und effektiv durchzuführen. [275] Durch diesen stark organisatorischen Zug der Einzelgemeinde wurden in der protestantische Kirche günstige Bedingungen dafür geschaffen, dass sie effektiv den Gestaltungsprozess der Gesellschaft beeinflusst, indem sie als Organisation zur Gewinnung von ethisch-orientierender Gewissheit durch die Orientierung ihrer Mitglieder nicht nur in ihrem privaten, sondern auch in ihrem allgemeinen und öffentlichen Handeln prägt. Und sie üben zurzeit – sei es gewollt oder ungewollt – einen starken Einfluss auf die politische Haltung ihrer Mitglieder und dadurch auch auf den Gestaltungsprozess der Gesellschaft aus. Aber je größer dieser Einfluss von Einzelgemeinden auf die südkoreanische Gesellschaft wird, desto niedriger wird ihre Attraktivität, Plausibilität und Glaubwürdigkeit in der Gesellschaft. Die Stimme, dass die protestantische Kirch aus den Gestaltungsprozess der südkoreanischen Gesellschaft auszusteigen hat, wird immer noch größer. Es ist deutlich, dass die protestantische Kirche Südkoreas in die Krise gerät. Sie müssen ihre politische Praxis neuorientieren. Dafür hat sie die dynamischen Strukturen und Tendenzen der sozialgeschichtlichen Gegenwartslage Südkoreas und die in dieser Lage eingeschlossenen Aufgaben und Wirkungsmöglichkeiten der Kirche „angemessen“ zu erfassen.

2.1. Die Sozialgestalt der Kirche in Korea: Organisation

Obwohl die Frage, ob die Kirche eine Organisation sei, im deutschsprachigen Raum umfassend (und natürlich: kontrovers) zum Thema gemacht wird, [276] wird sie von koreanischen

[273] Vgl. Kap. 2.4.3.3.2.
[274] Hyun-Beom, Choi 2003, 232
[275] Vgl. In-Gyw Chi, 26 – 44.
[276] Steffen Schramm, Kirche als Organisation gestalten, Münster, 2015, 10 ff.; Holger Ludwig, Von der Institution zur Organisation: eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie, Leipzig 2010; Wolfgang Nethöfel, Kirche der Freiheit, Institution oder Organisation ? in: Jörg Rauber, Kirche der Freiheit gestalten: Herausforderung für Gemeindeberatung und kirchliche

Theologen kaum diskutiert. Diese Apathie der Theologen gegenüber jener Frage wird hauptsächlich dadurch verursacht, dass die Organisationsgestalt der Kirche nicht nur seitens der römisch-katholischen Kirche, sondern auch seitens der protestantischen Kirche *unkritisch* als Gegebenheit wahr- und hingenommen wird. Der Begriff der „Organisation" wird zur Zeit innerhalb und außerhalb der Kirche überall in Verbindung mit der Kirche angewendet, z. B. „Kirchen-Organisation" in der praktischen Theologie, „organisierte Kirche" im Grundgesetz der verschiedenen Denominationen,[277] „die egoistischste Organisation der Welt" als das am häufigsten verwendete Schimpfwort usw. Das Wort „Organisation" ist zu einem festen Bestandteil der zusammengesetzten Substantive der Kirche geworden, dessen Bedeutung theologisch oder soziologisch kaum mehr reflektiert wird.

Für die Weiterführung unserer Untersuchung ist aber diese Festlegung der Anwendung des Begriffs „Organisation" in der südkoreanischen Kirche und Gesellschaft noch nicht hinreichend, weil der hier angewendete Organisationsbegriff nur einen zur Durchsetzung bestimmter Interessen oder Zielsetzung aufgebauten „Verband" bzw. „Zusammenschluss" von Menschen bedeutet, wie es im Deutschen Universalwörterbuch definiert wird.[278] Vielmehr müssen wir den organisatorischen Charakter der protestantischen Kirche Südkoreas aus der Sicht der christlichen Gesellschaftslehre untersuchen, sodass Aussicht auf ein angemessenes Verständnis vom Wesen und von der Funktion von *Kirche als Organisation* in der südkoreanischen Gesellschaft und der Neuorientierung ihrer politischen Praxis besteht.[279]

Wie wir oben untersucht haben,[280] besitzt die Kirche gemäß ihren Wesenszügen in ihrer Sozialgestalt den Charakter einer Organisation. D. h. auch sie weist drei wesentliche Züge der „Organisation" im soziologischen Sinne auf: Mitgliedschaftsregel, eine spezielle Leistung in einem der grundlegenden gesellschaftlichen Funktionsbereich und intern eine Ausdifferenzierung verschiedener Funktionspositionen. Dabei ist die Frage nach der Mitgliedschaftsregel entscheidend, und zwar die Kontingenz der Mitgliedschaftsentscheidung. Hier kann man die Kirche grob in fünf Ebenen unterteilen: Man unterscheidet hier die Ebene der universalen Kirche, die Ebene der Kirche Südkoreas, die Ebene der protestantischen Kirche

---

Organisationsentwicklung, Düsseldorf 2013,31 – 42; Jan Hermelink, Stefan Grotefeld, Religion und Ethik als Organisationen - eine Quadratur des Kreises?, Zürich 2008.

[277] Im Grundgesetz der Denomination „PCK-Tonghap" wird z. B. die Kirche in die sichtbare Kirche und die unsichtbare Kirche eingeteilt und dann erstere in die organisierte Kirche und die unorganisierte Kirche. Vgl. Artikel 2.7 des Grundgesetzes, in:
http://www.pck.or.kr/PckInfo/law01.asp?Depth=4&volume=%C1%A61%C6%ED

[278] Dudenredaktion 2007, Art. Organisation.

[279] Vgl. Herms 1990, 51.

[280] Kap. 1.3.3.

Koreas, die Ebene der Denomination und die Ebene der Einzelgemeinde. Die organisatorischen Züge der universalen Kirche haben wir schon in Kapital 1.3.3 untersucht und das Christentum ist in Südkorea hauptsächlich durch den Protestantismus und den römischen Katholizismus vertreten. Dieser zeigt aber die organisatorischen Züge deutlich. Daher geht es bei unserer Untersuchung um die ersten drei Ebenen, also die Ebene der protestantischen Kirche Koreas, die Ebene der Denomination und die Ebene der Einzelgemeinde.

Auf der Ebene der Einzelgemeinde des südkoreanischen Protestantismus wird die Kirche zumeist als Organisation bezeichnet, weil hier die Mitgliedschaftsentscheidung kontingent ist: Es ist üblich, dass man über die Mitgliedschaft einer Einzelgemeinde sowie den Austritt aus ihr unbeschränkt entscheidet. Wenn man sich für die Mitgliedschaft entscheidet, muss man für die Eingliederung in die einzelnen Kirchengemeinden auf einer Registerkarte unterschreiben. Dieses Unterschreiben bedeutet, dass sich der bzw. die Neulinge für die Befolgung der Mitgliedschaftsregeln der entsprechenden Kirchengemeinde entscheidet, die voraussetzt, dass er bzw. sie durch das Evangelium persönlich betroffen ist und sich aufgrund dessen öffentlich zur Wahrheit des Evangeliums durch Übernahme der Pflichten und Inanspruchnahme der Rechte des Gemeindegliedes bekennt. Aber zugleich kann ein Mitglied der Einzelgemeinde aus ihr austreten, indem er einen Antrag auf Kirchenaustritt beim Gemeindebüro stellt oder dem Gottesdienst oder den Versammlungen für lange Zeit fernbleibt, auch wenn er keinen Auftrag auf einen Austritt gestellt hat. Der Austritt bedeutet aber nicht zugleich den Austritt aus der Kirche, weil der/die Betroffene wahrscheinlich in einer anderen Kirchengemeinde registriert wird. D. h. er wechselt nur seine Kirchengemeinde oder er/sie will als Gläubige gelten und nicht einer Kirchengemeinde angehören. Diese „Umgemeindung“ passiert im Leben der Gemeindemitglieder von einer/einem südkoreanischen Gläubigen so oft, dass fast 76,5% Protestanten Erfahrungen der „Umgemeindung“ haben und ihre durchschnittliche Zahl bei 2,4-mal liegt.[281] Die Ursachen dafür sind vielfältig, aber in vielen Fällen auch sehr geringfügig.[282] Die Richtung der „Umgemeindung“ richtet sich hauptsächlich nach der größeren Kirchengemeinde, wodurch sich die Mitgliederzahl der großen Kirchengemeinden immer noch vermehrt, während sich die der kleinen Kirchengemeinde verringert. Trotz dieser nicht seltenen „Umgemeindung“ zeigt sich, dass die große Mehrheit der Mitglieder der protestantischen Kirchen Südkoreas absolute Loyalität gegenüber der Kirchengemeinde haben, dass die Kirchen

[281] Institute for Church Growth, Conditions of Church Choosing, Seoul 2004.

[282] Außer dem Fall des Umzugs bezieht sich der Grund meistens auf den Senior Pastor der Kirchengemeinde, und zwar auf seine Predigt.

strukturell gut organisiert sind und für ihre Mitglieder als Zentrum des Glaubenslebens und sogar manchmal des Alltagslebens fungiert.[283] Auf dieser Ebene übt die Kirche als Organisationeinen sehr großen Einfluss auf das persönliche Leben der Christen aus und wirkt sich auf diese Art und Weise auf den Gestaltungsprozess der Gesellschaft aus.

Auf der Ebene der Denominationen ist es deutlich, dass ihre Organisation auch die Züge der Einzelgemeinden zeigt. Auch hier ist die Mitgliedschaft kontingent: Die Laien entscheiden über ihre Denomination, indem sie sich für ihre Einzelgemeinden entscheiden, und zwar meistens für die Pastoren. D. h. die Denomination des Pastors wird zur Denomination der Laien. Und bei der Wahl einer Gemeinde spielt die Denomination meistens keine Rolle. Das Wichtigste ist nur, wer der Senior Pastor der Gemeinde sei. Eigentlich soll das theologische und praktische Programm der Einzelgemeinde auf dieser Ebene der Denomination entwickelt und kontrolliert werden, aber auf Grund der Spaltung[284] und des sog. Mega-Church Phänomens[285] hat die Denomination ihre Kontrolle auf die Einzelgemeinde fast verloren. Die Einzelgemeinde kann immer aus ihrer Denomination austreten und in eine andere Denomination eintreten oder sogar eine neue Denomination bilden.

Anders als auf den oben genannten beiden Ebene kann man auf der Ebene des südkoreanischen Protestantismus keinen deutlichen Vorgang finden, bei dem man eine Registerkarte unterscheibt, denn das Registrieren in der Kirchengemeinde kann mit dem Betroffensein durch das Wort Gottes und der Bekennung zur Wahrheit des Evangeliums nicht gleichsetzt werden. Diese Bekehrung sollte eigentlich vor der Registrierung stattfinden, aber die Reihenfolge kann auch umgekehrt sein. Denn es gibt sehr viele Leute, die sich später bekehren, obwohl sie sich

---

[283] „In Südkorea gilt als vorbildlicher Christ, wer regelmäßig am Gottesdienst teilnimmt, Bibel liest und betet, fleißig spendet und missioniert. Dies führt zu aktiven Gemeinden und lebendigen Gottesdiensten. Es gibt keine passiven Gottesdienstbesucher, sondern nur aktive Gottesdienstteilnehmer. Bewährte Gemeindeglieder bekommen Ehrentitel wie Chipsa (Diakon(in) oder Kwonsa (langjährig bewährte(r) Chipsa). Die Gemeinden werden geleitet von dem Senior pastor, der oft zugleich der Gemeindegründer ist. Alle weiteren Pfarrer sind seine Untergebenen und haben ihm zu gehorchen und der Gemeinde zu dienen. In den Hauptgottesdiensten predigt immer der Senior pastor, und nur er (oder ein hoher Gast) spricht den Segen. Die Gemeinden sind auf den Senior pastor konzentrierte Personalgemeinden, keine Ortsgemeinden. Die Gemeindeglieder fahren oft quer durch die ganze Stadt, um zur Kirche zu kommen, und interessieren sich deshalb nur selten für die Probleme vor Ort. Gemeinsam mit dem Senior pastor leiten die Presbyter die Gemeinde. Nur vorbildliche, meistens wohlhabende und angesehene Gemeindeglieder und fast ausschließlich Männer können Presbyter werden. Presbyter werden auf Lebenszeit ordiniert. Bei kaum mehr wachsender Mitgliederschaft nimmt die Zahl der Gemeinden und Pfarrer ständig zu. D.h. neben den großen Riesengemeinden mit Hunderten und Tausenden von Gottesdienstteilnehmern tritt eine steigende Zahl kleiner und kleinster Gemeinden, die ihren Pfarrer nicht oder nur unzureichend unterhalten können. Die Gehälter der Pfarrer, die von den Gemeinden direkt aufzubringen sind, unterscheiden sich extrem. In den protestantischen Kirchen gibt es bisher nur in der PROK Ansätze zu einer gerechteren Verteilung der Gehälter. Der Denkhorizont vieler Pfarrer ist deshalb auf die Entwicklung der eigenen Gemeinde beschränkt.“ Malte Rhinow, Die Kirchen Südkoreas

[284] Vgl. Anm. 6.

[285] Vgl. Anm. 5.

(aus unterschiedlichen Gründen) ohne Glauben in Kirchengemeinden registriert haben. Eine nicht kleine Anzahl unter ihnen bleibt jedoch ungläubig, aber es gibt immer noch die Möglichkeit, dass das Wort irgendwann Eingang in ihr Herz findet und „so dem gehörten Wort das Vertrauen und den Gehorsam des Glaubens“ verschafft. [Herms 1990, 63]

Aber zugleich gibt es auch Protestanten, die sich außerhalb der organsierten Kirche befinden. Die Zahl solchen Christen steigt heutzutage in Südkorea ständig an. Daher ist die Mitgliedschaft in der Kirchengemeinde Südkoreas nicht mit der Zugehörigkeit zum südkoreanischen Protestantismus gleichzusetzen.

Ein anderer Faktor, der die Organisation des südkoreanischen Protestantismus fragwürdig macht, ist, dass es keine „formalisierten Kommunikationswege in Form von Hierarchien“ gibt, die bestimmen, „auf welche Art und Weise man in der Organisation kommunizieren kann oder muss.“ [286] Der Protestantismus hat sich segmentär in so vielen Organisationen wie Denominationen, Kirchengemeinden, Verbünden und Sekten[287] ausdifferenziert, dass man sogar den Zusammenhang unter ihnen nicht mehr finden kann.

Trotz aller Unklarheiten der Organisation des südkoreanischen Protestantismus ist es aber klar, dass es ein christliches System gibt, das alle protestantischen Denominationen miteinander verbindet und den Protestantismus gegen andere Organisationen in Südkorea abgrenzt. Mehr als 8,000,000 Koreaner bezeichnen sich als protestantisch und versuchen in ihrem zwischenmenschlichen Verkehr die von Gott gebotenen Regeln nach dem Verständnis des Protestantismus zu befolgen. Trotz vieler Unterschiede gibt es also im südkoreanischen Protestantismus eine gemeinhin gültige Mitgliedschaftsregel: Mitglied des südkoreanischen Protestantismus ist, wer durch das Evangelium gebunden ist und sich aufgrund dessen öffentlich zur Wahrheit des Evangeliums nach evangelischem Verständnis bekennt durch Übernahme der Pflichten und Inanspruchnahme der Rechte eines südkoreanischen Gemeindemitgliedes. Diese Mitgliedschaftsregel ist aber gleich wie bei vielen Kirchen im Allgemeinen[288] und ist weder als eine erworbene noch als eine vollständig zugeschriebene Mitgliedschaft zu beschreiben. Vielmehr ist sie nur aus freiem Gehorsam aufgrund der

---

[286] Luhmann, Organisation und Entscheidung, Opladen 2000, 233.

[287] In Korea sind viele Sekten, wie „Vereinigungskirche“ und „Schinchonji“ (zu Deutsch: “Neuer Himmel und Erde”) und aus der protestantischen Kirche entstanden. Außerhalb der Kirche werden sie als Kirche angesehen, und zwar protestantische Kirche, aber innerhalb der Kirche ist ihre Zugehörigkeit zur Kirche abgelehnt außer wenigen Ausnahme wie z.B. Mitglieder der „Schinchonji“. Trotz aller Auseinandersetzung ist es nicht zu verleugnen, dass durch die Entstehung der Sekten die Begrenzung des südkoreanischen Protestantismus noch kompliziert geworden ist.

[288] Vgl. Kap. 1.3.3.3.1.

vorgängigen Entscheidung Gottes und der Evidenzerfahrung des Glaubens anzunehmen. Hier sind alle menschlichen Entscheidungen eigentlich nur aufgrund der einen „im Grunde“ schon gefallenen geistlichen Entscheidung möglich, welche bestimmte menschliche Entscheidungen nicht nur ermöglichen, sondern zur Pflicht macht.[289] Die Effektivität aller Entscheidungen hängt also „von einer sich bewährenden geistlichen Entscheidung“ ab. [Herms, 1990, 70] So scheint es, dass es in der protestantischen Kirche Südkoreas keinen formalisierten hierarchischen Kommunikationsweg gibt. Trotzdem hat die protestantische Kirche bewiesen, dass sie eine der effizientesten Organisationen ist.

Als Organisation ist der südkoreanische Protestantismus in das Spektrum der weltanschaulichen Organisationen im Religionssystem der Gesellschaft eingeordnet. Er wirkt durch die ethische Orientierungskraft seiner Mitglieder nicht nur auf ihr privates, sondern auch auf ihr öffentliches Handeln und verfügt dadurch auch über eine steuernde Kraft für das Gesamtsystem. Natürlich hat diese Organistion der Kirche die gleichen Mitgliedschaftsregeln, die sich von den Mitgliedschaftsregeln der anderen Organisationen der Religionen durch dreierlei Aspekte unterscheidet: (a) ihr Wirklichkeitsverständnis: die Welt als „Praxissituation endlicher Freiheit“; (b) der Wille des Schöpfers, auf das ewige Leben der personalen Geschöpfe aus seiner Liebe und Gnade hinzuwirken; (c) die Gefährdung und Bedrohung des Menschen durch die Verfehlung seiner Bestimmung bei Verkennungseiner Bestimmung als Geschöpf. [Herms, 1990, 68] Der südkoreanische Protestantismus ist eine Organisation, die durch diese spezifisch christlichen Inhalte mit konkurrierenden Organisationen in der südkoreanischen Gesellschaft beides zugleich ist: von ihnen verschieden und mit ihnen vergleichbar.

[289] Vgl. Kap 1.3.3.1.2.

2.2. Die Ordnung der südkoreanischen Gesellschaft. Ihre Entwicklungsgeschichte

2.2.1. Ausgangszustand (Ende des 19. Jahrhunderts)

Ausgangszustand der Sozialgeschichte des Christentums in Korea ist die Lage des „christlichen Gesamtlebens“[290] als Kultusgemeinschaft am Ende der Yi-Dynastie (1892-1897), in der der Neo-Konfuzianismus[291] die staatsrechtlich gesicherte Monopolstellung nicht nur im religiösen, sondern auch im politischen und ökonomischen Bereich besaß. Die Regierung der Yi-Dynastie versuchte, andere Religionen wie den Schamanismus und den Buddhismus aus der Gesellschaft zu verdrängen und die neo-konfuzianischen Prinzipien in allen Bereichen der Gesellschaft durchzusetzen. Dieser Versuch hatte viel Erfolg in den politischen und rechtlichen Bereichen, scheiterte aber im Bereich der Religion. Hier übten Schamanismus und Buddhismus noch einen großen Einfluss aus. Im Schaubild etwa so:

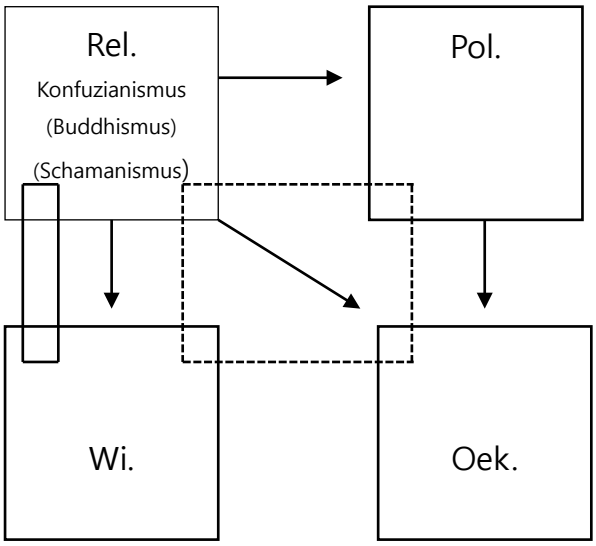


Abb. 3[292] Fundierungsverhältnis im Ausgangszustand

[290] Dieser Ausdruck bezeichnet die Gesamtinteraktion der Mitglieder der christlichen Gemeinschaft nicht nur untereinander, sondern auch mit ihrer nichtchristlichen Umwelt. Herms 2011, 395, Anm. 56.

[291] Der Neokonfuzianismus ist im 11. bis 13. Jahrhundert aus dem Konfuzianismus hervorgegangen, der das in Gedanken des Konfuzius (551-479 v. Chr.) und des Menzius (ca. 371-ca. 289 v. Chr.) wurzelnde weltanschaulich-ethische System bzw. moralische Verhaltensregeln ist. Hauptgründer des Neokonfuzianismus ist Zhu Xi (1130-1200), der unter dem Einfluss des daoistischen und buddhistischen Gedankengutes verschiedene Richtungen des Konfuzianismus zu einem in sich geschlossenen System zusammenfasste. Dabei handelt es sich um die metaphysische Begründung der traditionellen konfuzianischen Morallehren. Der Neokonfuzianismus wurde von dem koreanischen Wissenschaftler An, Hyang (1242-1305) von China eingeführt und von den 1392 neu zur Macht gekommenen Kräften der Yi-Dynastie (1392-1897) zur Grundphilosophie für die gesellschaftlichen Reformen und die Regierung des Staates gemacht. Vgl. Göthel, Ingeborg, 52 ff.; Yeong Heui Lee, 27 ff.; Kranewitter, Rudolf, 205-253.

[292] Weitere Erläuterung zu diesem Diagramm, Herms 1995, 264.

2.2.1.1. Dominanzverhältnisse zwischen den Funktionsbereichen

Das Identitätszentrum des Gesamtlebens zu dieser Zeit war die Religion, und zwar der Neo-Konfuzianismus. Dieses weltanschaulich-religiöse Überzeugungssystem versuchte über alle gesellschaftlichen Funktionsbereiche zu dominieren, indem es Grundlegungsleistungen für das allgemeine Prinzip aufzeigte, dem die Interaktion aller Gesellschaftsmitglieder in Politik[293] und Ökonomie[294] und Wissenschaft[295] folgten.

2.2.1.2. Konkurrenzverhältnisse zwischen den Religionen

Obwohl die Monopolstellung der konfuzianischen Institution im aufgabenspezifischen Funktionsbereich Weltanschauung/Religion staatsrechtlich gesichert war, existierten gleichzeitig andere Religionen wie Schamanismus[296] und Buddhismus[297] in dieser Zeit, die

---

[293] Der Neokonfuzianismus fundierte in der Zeit der Yi-Dynastie die moralische Bindung der Regenten und ihrer Heiligkeit, indem er Beziehungen, die das Verhalten der Familienangehörigen untereinander regelten, zum Grundmuster für die gesamte gesellschaftliche Ordnung des Staats machte.
Außerdem fundierte der Neokonfuzianismus auch das Ständesystem [vgl. Choi, Young-Don, 47 ff.; Göthel, Ingeborg, 55]: Die koreanische Gesellschaft in dieser Zeit war eine Klassengesellschaft, die in vier Stände eingeteilt wurde: *Yang-ban*, *Chung-in*, *Sang-min* und *Ch´on-min*. Die oberste Schichte besetzte die Klasse der *Yang-ban*, der gelehrten Aristokraten, die die Bildung und die damit verbundenen Staatsämter monopolisierten. Ihre wirtschaftliche Grundlage war der Besitz von Ländereinen, welche sie vom Staat prinzipiell nur für die Dauer ihrer Amtszeit erhielten. Ihnen folgte die *Chung-in*, die Mittelklasse, der Buchhalter, Sekretären, Dolmetscher, Spezialisten der Medizin, Meteorologen, Technikern, die niederen Soldaten usw. angehörten. Die nächste Rangstufe bildet die *Sang-min*, die gewöhnlichen Leute, die den größten Teil der Bevölkerung ausmachten. Ihr gehörten hauptsächlich Bauern an, die das Land hauptsächlich zum Bewirtschaften erhielten, aber Kaufleute und Handwerker zählten auch zu dieser Klasse. Den untersten Stand besetzt die *Ch´on-min*, Menschen ohne jegliche Rechte. Es waren die Diener oder Sklaven, Scharfrichter, Friedhofarbeiter, Schlächter, Lederarbeiter, Flechter usw. Vgl. Karl Engelhard, 67; Lee, Yeong Heui, 40.

[294] In Bezug auf die Wirtschaftsstruktur widmet der Neokonfuzianismus sein besonderes Interesse der Agrarwirtschaft und übte gegenüber anderen Wirtschaftsformen Zurückhaltung. Daraus ergaben sich Hindernisse für die Entwicklung von Handel und Industrie und folglich beschränkte sich die Wirtschaft hauptsächlich auf Anbau und Verkauf landwirtschaftlicher Güter.

[295] In der Zeit der Yi-Dynastie war der Zugang zum Beamtentum das Staatsexamen, dessen Stoff neokonfuzianische Wissenschaft war. Mit diesem Staatsexamen hing das Bildungssystem dieser Zeit eng zusammen, dadurch dominierte der Neokonfuzianismus auch den Bereich der Wissenschaft. Kim, In-Su, 19 ff.

[296] Der Schamanismus, also die Verehrung von Geistern und der Natur, ist die älteste Religion Koreas. Dieser beruht auf den Glauben, dass nicht nur dem Menschen, sondern auch der Natur eine Seele innewohnt, die durch Naturereignisse irgendwie zum Ausdruck kommt, dass alles Geschehen sowohl in der Natur als auch im menschlichen Leben von Geistern und Dämonen bestimmt wird und dass es eine enge Verbindung zwischen Lebenden und Toten gibt. Manchmal kommt jedoch diese Verbindung als Konflikte zwischen ihnen zum Ausdruck. Diese vermeintlichen Konflikte zu lösen, ist die Aufgabe der Schamanen, die als Mittler zur Welt der Geister geglaubt werden. Ihre Hauptaufgabe besteht aber eigentlich darin, die Geister so zu beeinflussen, dass sie den Menschen wohlgesinnt sind und dadurch Katastrophen abwenden. Durch die Einführung anderer Religionen in Korea, wie des Taoismus, des Konfuzianismus, des Buddhismus und des Christentums, verlor diese alte und einfache Religion, also der Schamanismus, nicht den Einfluss auf die Religiosität der Koreaner, sondern diese neuen Religionen nahmen schamanische Elemente auf. Der Schamanismus bildet sich bis heute die religiöse Basis für die Koreaner. Vgl. Korean Overseas Information Service, 1996; G. K. Kidermann, Lee, Jung Young; Choi, Min Hong

[297] Der Buddhismus erreichte Korea im 4. Jahrhundert n. Chr. über indische und chinesische Mönche und verbreitete sich unter dem Schutz des königlichen Hofes sehr schnell. Viele Klöster und Tempel wurden gebaut und viele Menschen bekannten sich zum Buddhismus. In dem ersten vereinten Königreich in Korea wurde er 668

in Korea eine längere Tradition hatten als der Konfuzianismus. Sie konnten jedoch seitens der Unterdrückung der Regierung nicht als Identitätszentren des Gesamtlebenszusammenhangs wirken.[298]

2.2.1.3. Entstehung der Kirche

Die Geschichte des Christentums in Korea fing als die einer verbotenen und verfolgten Religion an. Der katholische Glaube begann durch das wissenschaftliche Interesse einiger Gelehrten, die über katholische Schriften aus China, welche die Jesuiten im 17. Jahrhundert dorthin mitgebracht hatten, wie z. B. Matteo Riccis 1603 in Chinesischer Übersetzung erschienenes Buch „De Deo Verax Disputatio", westliche Künste und Wissenschaft kennenlernten. Dieses wissenschaftliche Interesse entwickelte sich bei einigen Gelehrten zum christlichen Glauben. Einer unter ihnen war „Peter" Seung-Hoon Lee (1756-1801), der als Mitglied einer Gesandtschaft in Peking weilte, den Katholizismus annahm und im Februar 1784 dort getauft wurde. Nach seiner Taufe organisierte er in seiner Heimat im Königreich Korea eine reine Laien-Gemeinde mit der Feier von Messen und Sakramenten. Als 1794 der erste katholische Bischof Peter Grammont als Untergrundbischof heimlich nach Korea kam, hatte diese Untergrundkirche bereits 4.000 Gemeindemitglieder. Diese neue Religion wurde jedoch 1785 von der neokonfuzianischen Regierung zur Häresie erklärt und musste fast eine einhundert Jahre währende Verfolgung aushalten, die erst mit der Öffnung des Landes durch Japans Gewalt 1876 tatsächlich zum Schluss kam. Die römisch-katholische Kirche zählt in dieser Verfolgungszeit knapp 10.000 Märtyrer.

Die protestantische Missionsgeschichte in Korea begann fast hundert Jahre später als die des Katholizismus; und zwar damit, dass einige Koreaner in den 1870er Jahren in China und 1883 in Japan ausländische Missionare trafen, von ihnen getauft wurden und die Bibel auf Koreanisch übersetzten, bevor ausländische Missionare in Korea einreisten.[299] Die richtige

---

n. Chr. zur Staatsreligion, obwohl das Regierungssystem dieses Reiches konfuzianisch ausgerichtet war. Unter der Förderung vom Hofe blühte die buddhistische Kunst und Tempelarchitektur. Diese Monopolstellung des Buddhismus in der Gesellschaft endete mit dem Anfang der Yi-Dynastie, aber er überstand er die Unterdrückung durch die neokonfuzianische Regierung. Der Buddhismus in Korea nahm heute wieder einen deutlichen Aufschwung. Etwa ein Viertel der koreanischen Bevölkerung, also die Hälfte der koreanischen Bevölkerung unter denen, die Angehörige von Religionsgemeinschaften sind, bekennt sich zum Buddhismus. Nach alledem bildet der Buddhismus eine wesentliche Basis der Religion bzw. Weltanschauung.

[298] Vgl. Herms 1995, 257 ff.

[299] 1876 haben Cheong-Song Kim, Hong-Chun Paik und Sang-Ryun Seo selbständig die chinesische Bibel gelesen und wurden von den schottischen presbyterianischen Missionaren J. Ross und J. McIntyre getauft. Dabei entstand in der Mandschurei eine erste koreanisch protestantische Gemeinde. Sie übersetzten nach der Taufe mit Hilfe der zuletzt genannten Missionare die Bibel auf Koreanisch und spielten bei der Kirchengründung in den Nordwestlichen Gebieten Koreas eine große Rolle. In Japan übersetzte Su-Jung Lee 1882 die Bibel. Er wurde am

Mission begann aber mit der Einreise der ausländischen Missionare in Korea nach der Öffnung des Landes.[300] Nach der Öffnung des Landes 1876 schloss die Regierung der Yi-Dynastie eine Reihe von Handelsverträgen mit England, Frankreich, Deutschland und den USA und im Gefolge der westlichen Gesandtschaften kamen die ersten Missionare ins Land.[301] Ihnen folgten viele andere ausländische Missionare. Die meisten von ihnen stammten aus den USA, einige waren aus Kanada und Australien.[302] Sie engagierten sich zuerst auf dem Gebiet des Bildungs- und Gesundheitswesens.[303] Das Christentum wurde darum von einigen Koreanern als westliches Denken verstanden, das die gesellschaftliche Entwicklung Koreas fördern

29. 3.1883 getauft und gründet die erste koreanische protestantische Gemeinde in Japan. Vgl. Hong, Ju-Min, 28; Beom-Seong Lee, 41-46.

[300] Nach Korea kamen 1832 der deutsche Missionar Karl Gützlaff und 1866 der englische Missionar Robert Thomas als Dolmetscher mit General Sherman, ihre Besuche jedoch blieben folgenlos.

[301] Der erste Missionar, der Korea besuchte, war R. Machlay von der Nordmethodistischen Kirche. Er blieb von 24. Juni bis 8. Juli in Korea und erhielt die Erlaubnis von dem König Koreas, Erziehungsinstitutionen und medizinische Einrichtungen einzuführen und aufzubauen, was zu der Eröffnung des ersten Krankenhauses, des Jejungwon Hospital, und der ersten Schule nach westlichem Vorbild, dem Baejae Hakdang, führte. Der erste protestantische Missionar, der ständig in Korea wohnte, war der Arztmissionar H. N. Allen. Er kam am 22. September 1884 als Amtsarzt der amerikanischen Gesandtschaft nach Seoul.

[302] Tabelle 1: Statistik der protestantischen Missionare nach Nationalität und Denomination

	Zahl der Missionare	Prozentsatz
(Nationalität)		
USA	1.009	65,9%
England	199	13,0%
Kanada	97	6,3%
Australien	85	5,6%
Überdies	140	9,2%
(unbekannte auch)	1530	100%
Insgesamt		
(Denomination)		
Presbyterien	679	44,4%
Methodist	403	26,3%
Heilsarmee	125	8,1%
Anglikaner	77	5,0%
Adventisten	28	1,8%
Heilige Kirche	26	1,7%
Überdies	192	12,5%
(unbekannte auch)	1.530	100,0%
Insgesamt		

Quelle: Seung-Tae Kim und Hye-Jin Park, Eine umfassende Bibliographie der nach Korea gekommenen Missionaren (1884-1984), The Institute of Korean Church History Studies, 1993.

[303] Gesundheitswesen: H.N. Allen rettete nach dem sog. *Kapsinputsch* 1884 dem konservativen Politiker *Min, Yeong-ik* das Leben, der Verwandter der Königin ist. Aus Dankbarkeit seitens des Königs und der Königin wurde er zum Hofarzt ernannt. 1885 wurde ihm erlaubt, das erste moderne Krankenhaus Koreas, *Gwanghyewon*, zu eröffnen.

Bildungswesen: Die protestantischen Missionare initiierten den Aufbau eines modernen Erziehungssystems wie z.B. *Paichaihakdang* (Paichai-Schule) 1895 durch den Methodisten Appenzeller, *Ewhahakdang* (Ewha-Schule) durch die Presbyterianerin Scranton.

würde.[304] Neben dieser sozio-politischen Situation ist eine wichtige Ursache für den großen Erfolg der Mission in der besonderen Missionsstrategie der Missionare zu finden, die in erheblichem Maße durch die sog. Nevius-Methode[305] beeinflusst war. Sie kann in drei grundsätzlichen Prinzipien zusammengefasst werden: (a) der Selbstfinanzierung, (b) der Selbstverwaltung und (c) der Selbstausbreitung.[306] Diese Prinzipen führten zu einer schnellen Selbstverantwortung und Selbständigkeit neu gegründeter Gemeinden und prägten die Struktur der koreanischen protestantischen Kirche, den sog. Gemeindezentrismus, der eine Haltung bzw. Verhaltensregel darstellt, „der in einer Gemeinde der Selbsterhaltung und -vergrößerung alle Priorität gibt, in der sie sich ein Ziel setzt und darauf alle ihre Tätigkeit zentriert und alle materiellen Quellen und verfügbaren Arbeitskräfte einsetzt.“[307] Mit dieser Politik wurden die Entwicklung der Kirchenorganisation und die „Inkulturation“ [308] des koreanischen Protestantismus außergewöhnlich beschleunigt.

Ein weiterer Beitrag der Missionare zum Kirchenwachstum ist, dass sie in den koreanischen Protestantismus den Evangelikalismus geprägt hatten. Da die frühen Missionare in Korea fast ausschließlich aus einem evangelikalen Hintergrund stammten,[309] war es unvermeidlich, dass die koreanisch protestantische Kirche vom Evangelikalismus geprägt wurde, der durch den bibelzentrischen und den missionarischen Aspekt charakterisiert ist.[310] Außerdem sind im Evangelikalismus eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus, das individuelle Erweckungserlebnis, die Gewissheit des persönlichen Heils und die eschatologische

---

[304] Vgl. Hong, Ju-Min, 29. Anders als in dem meisten asiatischen Länder, in die das Christentum als Religion einer Besatzer- oder Kolonialmacht gekommen war, wurde das Christentum als Beistand des vom Kolonialherren Japan unterdrückten Volks angesehen und in der Anfangszeit der Mission mit den Momenten der Modernität und Wohlfahrt der westlichen Länder identifiziert. Vgl. Hyun-Beom Choi, 213.

[305] „Die Missionsprinzipien von John Nevius sind: 1) Die sog. „man to man“-Evangelisation und Wandermission der Missionare; 2) die selbständige Mission, derzufolge jeder einzelne Christ für andere zum Bibellehrer werden soll; 3) die selbständige Verwaltung: Alle Christen missionieren und verwalten die Gemeinde unter einem Leiter, der von ihnen gewählt wird, aber nicht hauptamtlich mit einem eigenen Gehalt beschäftigt ist; 4) die Selbstversorgung: Alle Gemeindegebäude sollen nur von den Gemeindegliedern bereitgestellt werden. Eine neu gegründete Gemeinde muß selbst für die Gehälter ihrer Evangelisten aufkommen; 5) Die Bibel steht in der Bibelarbeit und allen anderen Gemeindetätigkeiten im Vordergrund. Die Bibelarbeit soll nicht einzeln, sondern in Gemeinschaft durchgeführt werden; 6) Mit der biblischen Lehre disziplinieren und kontrollieren die Missionare die alltägliche Lebensführung der Menschen; 7) Bemühungen um die Zusammenarbeit und Eintracht mit anderen Gemeinden und kirchlichen Organisationen sollen gefördert werden; zumindest soll eingeteilt werden, in welchen Regionen welche Organisation Evangelisationen durchführt; 8) Trotz der Einteilung von Regionen und der Absprache von Evangelisationsprogrammen sollen die Gemeinden selbstständig sein; 9) Bei finanziellen oder anderen Problemen sollen die Gemeinden bereit sein, einander zu helfen. Min Kyung-Bae 1983, 191-192.“Chi, In-Gyw, 26-27. Diese Methode wurde 1890 von presbyterianischen Missionaren in Korea eingeführt.

[306] Vgl. Lienemann-Perrin 1992, 76, Fußnote No. 87; In-Gyw Chi, 27.

[307] Roh Chi-Joon, 39-73, 40; Hier In-Gyw Chi, 26.

[308] Thomas Kern, 351.

[309] Vgl. K. Latourette,336; Beom-Seong Lee, 48.

[310] Beom-Seong Lee, 47.

Motivation zur Evangelisation von Bedeutung. In diesem Zusammenhang fasst Kim Yung-Jae die kirchlichen Faktoren des rapiden Wachstums mit Recht so zusammen: „Die protestantische Kirche in Korea erlebte ein schnelles Wachstum […] durch intensive Bibelarbeit, durch geistliche Disziplin und durch das energische Engagement jedes Gemeindemitgliedes für Evangelisation.“[311]

2.2.1.4. Christentum in der Gesellschaft

Die Yi-Dynastie betrieb vom siebzehnten bis zum neunzehnten Jahrhundert eine Politik des Sich-Abschottens, um nicht nur wirtschaftliche, sondern auch kulturelle und wissenschaftliche Einflüsse von außen fernzuhalten. Sie wollte dadurch die bestehende Monopolstellung des Neo-konfuzianismus im Grundfunktionsbereich Weltanschauung als Identitätszentrum der gesamten Gesellschaft erhalten, aber der Neo-Konfuzianismus bewies schon am Ende des 18. Jahrhunderts keine Fähigkeit, diese Anforderung zu erfüllen. In diesem Punkt waren auch die anderen überlieferten Religionen wie Schamanismus und Buddhismus hilflos. Sie konnten die sich rasch erhöhende Komplexität der Gesellschaft nicht verarbeiten. Es bestand darum in dieser Zeit ein hoher Bedarf nach neuen philosophischen bzw. religiösen Weltanschauungen, welche dem in einer sich umwälzenden Gesellschaft lebenden Menschen die Gewissheit über sich selbst, seiner Umwelt und seinem Ursprung vermitteln können.

Diesen Bedarf nach neuen religiösen Weltanschauungen konnte das Evangelium der Freiheit erfüllen, das zuerst durch die römisch-katholische Kirche und danach durch die protestantische Kirche in Korea eingeführt wurde. Diese beiden Kirchen leisteten in der koreanischen Gesellschaft einen Beitrag zur Verbreitung der Idee der Freiheit, der Gleichheit, der Menschenrechte sowie zur Modernisierung durch die Verkündigung des Evangeliums der Freiheit und ihres karitativ-sozialen Engagements. Beide Kirchen machten in der sich umwälzenden Gesellschaft die politische Neutralität zur Strategie ihres Überlebens. Wichtigste Gründe dafür waren seitens der römisch-katholischen Kirche die Erfahrung der Verfolgungen durch die konfuzianische Regierung und seitens der protestantischen Kirche die evangelikale Prägung, die auf das Verhältnis der protestantischen Kirche zur Politik einen entscheidenden Einfluss ausübte: „[…] der Glaube beschränkt sich zunehmend auf den „religiösen“ Bereich und neigt zu Innerlichkeit, Jenseitigkeit und zur Mystik. Zwar wurde die Kirche einst als Vorläufer der westlichen Zivilisation gelobt, aber nun wird sie von den Nichtchristen wegen

[311] Kim Yung-Jae, 62, Hier: Hyun-Beom Choi, 214.

ihrer wissenschaftlichen Ignoranz und gesellschaftlicher Verantwortungslosigkeit getadelt. Nur noch einige kleine Gruppen beschäftigen sich weiterhin mit sozialen Aktionen, die aber nicht im eigentlichen Sinn politisch sind, wie der Aufklärung in Bauerndörfern oder dem Kampf gegen das Analphabetentum. Aber die meisten Kirchen sind entpolitisiert und stehen der Politik gleichgültig gegenüber."[312] Diese Strategie des Überlebens bewirkte aber im folgenden Zeitalter die Isolierung der Kirchen von der gesellschaftlichen Entwicklung und ihren Ausstieg aus dem Prozess gesellschaftlicher Gestaltung.

2.2.2. Die folgende Entwicklung (bis zu der Mitte der 1990er Jahre)

Die Emanzipation der politischen und ökonomischen Interaktion aus der Bevormundung der neokonfuzianistischen Ordnung wurde in der koreanischen Gesellschaft durch äußerliche Irritationen und Zwänge sehr rasch und unvorbereitet durchgeführt. Seit dem 18. Jh. waren in Korea auch Bestrebungen zu dieser Emanzipation in der Ökonomie vorhanden, aber mit dem Untergang der Yi-Dynastie und dem Beginn der japanischen Kolonialherrschaft wurde das politische System von der Dominanz der neokonfuzianistischen Institutionen emanzipiert. Im politischen System und bei seinen Trägern versammelten sich nun die Kräfte zu gesellschaftsgestaltenden Initiativen und zur Beeinflussung aller gesellschaftlichen Funktionsbereiche.

2.2.2.1. Die Zeit bis zum Ende der japanischen Besatzung 1945

Mit dem Untergang der Monarchie verlor der Neo-konfuzianismus nicht nur die Stellung als Identitätszentrums der gesamten Gesellschaft, sondern auch die staatsrechtlich gesicherte Monopolstellung im Bereich der Religion. Die Kraft zur Initiative und Dominanz für und über alle gesellschaftlichen Funktionsbereiche wurde japanischen Herrschern überlassen und im Bereich Kultur/Religion verblieb keine weitere herrschende Religion in Korea. Es begann die Zeit der heftigen Konkurrenz zwischen den Religionen um die herrschende Einflussnahme auf alle Arten der Kommunikation. In dieser Situation konkurrierten Katholizismus und Protestantismus nicht nur mit anderen Religionen, sondern auch miteinander und es erfolgte ein stetiger Anstieg der Mitgliederzahlen.[313] Die Besonderheit in dieser Zeit war, dass man die politisch-orientierende Kraft in der Religion suchte. Diese Tendenz wurde aber durch die

[312] Choi, Hyun-Beom, 220.
[313] Die Anzahl der Gläubigen der römisch-katholischen Kirche stieg von 12.035 im Jahr 1883 auf 179.114 im Jahr 1944, die aller protestantischen Kirchen zusammen von insgesamt 65.000 Protestanten im Jahre 1910 auf etwa 200.000 Protestanten im Jahre 1944.

Unterdrückung der japanischen Regierung verhindert.[314]

Etwa so:

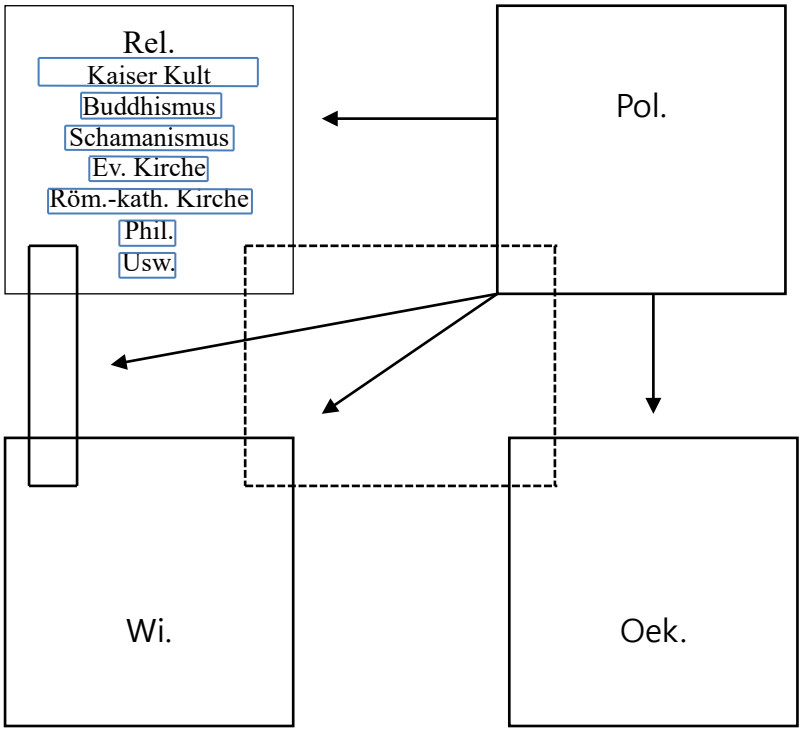


Abb. 4[315] Fundierungsverhältnis bis zum Ende der japanischen Besatzung 1945

2.2.2.1.1. Dominanzverhältnisse zwischen den Funktionsbereichen

Der Neo-konfuzianismus verlor seine dominierende Kraft über die Gesellschaft sehr rasch. Nach der zwangsweisen Öffnung des Landes 1876 war die koreanische Gesellschaft die ausländischen Mächte und deren Kultur ausgeliefert. Die Regierung der Yi-Dynastie und der Neo-konfuzianismus hatten keine Möglichkeiten, diesen Irritationen erfolgreich entgegen zu treten. Die Regierung konnte sich gegen die ausländische Kraft nicht verteidigen und die Yi-Dynastie wurde schließlich als Kolonie in das Japanische Kaiserreich durch Annexion eingegliedert,[316] was mit der Kapitulation Japans am 15. August 1945 endete. Mit dem

[314] „Die 1. –März-Bewegung kennzeichnet den entscheidenden Zeitpunkt, an dem die bisherige politisch-nationale Bewegung der koreanischen Kirche scheiterte und sie sich dem unpolitischeren Bereich zuwendete.“ Hyun-Beom Choi, 220.

[315] Weitere Erläuterung zu diesem Diagramm, Herms 1995, 265.

[316] „Der Neokonfuzianismus, der zu Beginn der Yi-Dynastie das kulturelle Leben insgesamt sehr positiv beeinflußt hatte und insbesonders zu künstlerisch hochwertigen Ergebnissen in der Landschaftsmalerei und der Kalligraphie führte und auch der Philosophie viele Anregungen gab, trug seit dem 18. Jahrhundert wesentlich zur Stagnation in der koreanischen Gesellschaft bei. Immer nachhaltiger stand die Politik der herrschenden Kreise, die jeden Fortschrittsversuch als antikonfuzianisch verdammte, der Entwicklung des Landes entgegen“ Göthel, Ingeborg 1998, 60.

Untergang der Yi-Dynastie zerfiel auch der Neokonfuzianismus. In diesem Prozess ging die dominierende Kraft der Gesellschaft von der Religion zur Politik über. In der japanischen Kolonialzeit dominierte die Politik sämtliche Bereiche der Gesellschaft. Ein wesentliches Ziel der japanischen Politik in Korea war es, größtmöglichen Nutzen aus seiner Kolonie zu ziehen, und so entwickelte sich in Korea die für diesen Zweck angemessene Politik-, Wirtschafts-, Bildungs- und Kulturstruktur.

In der japanischen Politik im annektierten Korea lassen sich drei Phasen unterscheiden. Die erste Phase von 1910 bis 1919 ist gekennzeichnet durch die polizeistaatliche Kontrolle der gesamten Gesellschaft. Die zweite Phase, die durch eine Abmilderung der Kolonialpolitik gekennzeichnet ist, dauerte von 1920 bis zur Besetzung der Mandschurei durch Japan 1931 und des darauffolgenden Zweiten Weltkriegs. In der dritten Phase von 1932 bis 1945 wurde die Politik der totalen Assimilation der Koreaner zum Japaner unter der Parole *Nae-son-il-chae* („Nae" = innen/innerhalb, Japan; „son" = Korea von Chosŏn; „Il" = eins; „Chae" = Leib) durchgeführt, um die für die Kriege erforderlichen Ressourcen vor allem an Menschen für Militär und Industrie sicherzustellen. Die Assimilation bedeutete hier die entschiedene, rücksichtslose kulturelle Angleichung der Koreaner an Japan.

2.2.2.1.2. Konkurrenzverhältnisse zwischen Religionen

Die japanische Kolonialherrschaft war bestrebt, von Anfang an die Entwicklung eigenständiger Initiativen der Koreaner im Bereich der Religion möglichst einzuschränken, um die japanische Kultur einschließlich der japanischen Sprache umso stärker der koreanischen Bevölkerung einzupflanzen.[317] Für diese Zwecke griff sie auf religiöse Institutionen Koreas zu, versuchte diese zu instrumentalisieren und dadurch die Privatsphäre und das psychische Binnenmilieu der koreanischen Gesellschaft zu beeinflussen. Diese Instrumentalisierung der Religionen erfolgte besonders im Konfuzianismus und im Buddhismus. Die japanische Regierung teilte die Religionen Koreas in drei Gruppen: traditionelle Religionen wie Konfuzianismus und Buddhismus, das Christentum sowie nationale Religionen wie Chondogyo und Schamanismus. Die erste Gruppe instrumentalisierte die japanische Regierung stark für die effektive Herrschaft Koreas. Sie versuchte einerseits den Buddhismus zu ergreifen, ihn mit japanischer Farbe zu

[317] Darauf ausgerichtet gestaltete die japanische Kolonialherrschaft ihre gesamte Politik gegenüber der koreanischen Bevölkerung. In den öffentlichen Einrichtungen einschließlich der Schulen wurde die japanische Sprache schrittweise zum ausschließlichen Kommunikationsmedium und Koreanisch in diesem Bereich rechtlich verboten. Im Jahr 1940 wurde sogar verordnet, die koreanischen Eigennamen in japanische Familien- und Vornamen umzuwandeln.

bedecken und mit seiner Hilfe das Christentum zu hemmen. Andererseits unterstützte sie den Konfuzianismus, um ihn als Bildungsinstitution auszunutzen, in der die japanische Herrschaft legitimiert und somit effektiver gemacht würde. Aber die zweite Gruppe, nationale Religionen wie Chondogyo und Schamanismus, wurden von der japanischen Herrschaft rechtlich verboten und verfolgt. Das machte diese Religionen trotz ihrer Widerstände schwach. Gegen das Christentum verfolgte die japanische Regierung die Strategie der politischen Neutralität, um die politische Handlung des Christentums zu erschweren, das unter dem westlichen Einfluss und daher außer dem Kontrollbereich des japanischen Generalgouvernements stand.

Der symbolische Höhepunkt der Dominanz der Politik über die Religion war zweifelsohne der Zwang der Teilnahme am japanischen Kaiserkult und das Akzeptieren dieses Zwangs seitens der Religionen. In Japan wurde eigentlich durch die Meiji-Verfassung von 1889 die „Freiheit des religiösen Glaubens“ mit einigen Einschränkungen zugesichert.[318] Aber zugleich wurde auch die kultische Verehrung des himmlischen Herrschers gefordert[319] und deshalb die Teilnahme an obligatorischen Shintō-Zeremonien und die schulische Unterweisung in der Shintō-Mythologie erhoben. Der Widerspruch zwischen den beiden Aussagen wurde gelöst, indem man den Shintō gleichsam zur Nicht-Religion erklärte und ihn in einen areligiösen Staats-, National- und Volkskult überführte. Die Beteiligung an diesem Kult wurde dadurch zu einer natürlichen Pflicht der Japaner jenseits aller Bekenntnisfragen gemacht.[320] Besonders den Kaiserkult nutzte das Militär-Regime Japans seit 1930 für den absoluten blinden Gehorsam des Volkes gegenüber dem Staat.[321] Diese Tendenz der religiösen Politik Japans wurde auch in Korea durchgesetzt. Das japanische Generalgouvernement führte in Korea den Staats-Shintō als Staatsreligion mit der Erklärung ein,[322] dass der Besuch der Shintō-Schreine nicht der Annahme der Religion diene, sondern einen patriotischen Akt darstelle.[323] Mit wenigen Ausnahmen nahmen fast alle Koreaner einschließlich Christen am Shintō-Schrein teil, ohne Widerstand zu leisten.

---

[318] „Japanische Untertanen genießen die Freiheit des religiösen Glaubens, sofern sie die öffentliche Ruhe und Ordnung nicht stören und ihre Pflichten als Untertanen nicht verletzen“ Art. 28; zit. nach Fischer 2001, 242.

[319] „Das Kaiserreich Groß-Japan wird beherrscht und regiert von dem Kaiser aus der seit der Gründung des Reiches ununterbrochen herrschenden Dynastie“ Art. 1 ebd. 243; „Die Person des Kaisers ist heilig und unverletzlich.“ Art. 3, ebd. 243.

[320] Vgl. Kleine, Christoph, 11.

[321] Nach der Weltwirtschaftskrise ergriffen Militaristen in Japan die Macht und begannen den Eroberungskrieg gegen die asiatischen Nachbarländer. Außerdem führte Japan als Mitglied des Dreimächtepakts auch Krieg gegen die Alliierten.

[322] Die tägliche Teilnahme an den Tempelritualen wurde ab 1925 vor allem für Schüler und Studenten Pflicht und der Druck zur Teilnahme wurde ab 1935 so stark erhöht, dass sich einige christliche Schulen aus Protest selbst schlossen.

[323] James, H. Grayson, 17 ff.

Gegen diesen Versuch der Politik zur Instrumentalisierung der Religionen und die Forderung, gegenüber der Politik neutral zu bleiben, reagierten die römisch-katholische und die protestantische Kirche unterschiedlich. Die katholischen Missionare verhielten sich gegenüber den japanischen Kolonialbehörden neutral und vermieden politische Konflikte, indem sie sich hauptsächlich um den Aufbau von Missionsstationen und Pfarreien bemühten und sich nach dem Dekret des Vatikans 1935[324] den japanischen Vorschriften fügten, dass bei öffentlichen Veranstaltungen dem japanischen Kaiser nach schintoistischem Ritual Respekt zu erweisen sei.[325] Durch diese Haltung gegenüber der japanischen Kolonialherrschaft beschränkte sich die Macht der Katholiken auf gesellschaftsgestaltende Initiativen und auf die Beeinflussung kultureller Entwicklungen.[326]

Anders als die römisch-katholische Kirche waren die protestantischen Kirchen je nach Herkunft ihrer Missionare auf verschiedene Regionen Koreas verteilt[327] und darum ist es schwierig, in ihnen ein einheitliches Verhältnis zu finden. Trotzdem kann man allgemein sagen, dass, obwohl ihre Gläubigen häufig politisch aktiv waren,[328] die protestantische Kirche versuchte, sich der Politik gegenüber neutral zu verhalten, insofern christliche Grundwerte nicht beeinträchtig waren. Für einzelne Pastoren und Gläubige galt aber der Besuch der Shintō-Schreine als Beeinträchtigung des christlichen Grundwerts, dem Gebot des Verbotes des Götzendienstes. Sie lehnten die Beteiligung an solchen Zeremonien ab und nahmen deshalb unter Umständen Gefängnisstrafen und sogar die Todstrafe auf sich, während die protestantischen Kirchen im Allgemeinen sich den Vorschriften über den Kaiserkult fügten.

---

[324] „Als die japanischen Katholiken wegen des in der Gesamtkirche geltenden Verbots des Ahnenkults Schwierigkeiten hatten; das Ritual für den Kaiser zu vollführen, erließ der Vatikan (die Päpstliche "Kongregation für die Glaubensverbreitung“) im Jahre 1935 ein Dekret; das es den japanischen Katholiken in der Mandschurei und später auch im übrigen Japan und in der japanischen Kolonie „Chosen“ er1aubte, den Kaiserkult mit zu vollziehen und in den Familien den traditionellen Ahnenkult durchzuführen. Sofort nach seinem Amtsantritt unterzeichnete schließlich Papst Pius XII. das entsprechende Dekret für alle Katholiken in Ostasien. (Siehe. dazu Antwortschreiben der Päpstlichen Kongregation „Propaganda Fide“ an die Bischöfe in der Mandschurei vom 28. Mai 1935 und zwei Instruktionen derselben Kongregation des Vatikans vom 26.Mai 1936 und 8. Dezember 1939.) In seinem Dekret vom Dezember 1939 erklärte der Papst den japanischen Kaiserkult, wie auch den konfuzianischen Ahnenkult, als "zivile Zeremonien“, womit für japanische und koreanische Katholiken der Teilnahme am japanischen Kaiserkult, aber auch der Abhaltung der Ahnenriten innerhalb der Familien nichts mehr im Wege stand.“ Kranewitter, 437.

[325] Vor diesem Dekret verbot die koreanische katholische Kirche offiziell den Besuch der Shintō-Schreine und viele katholische Schüler weigerten sich, an den schintoistischen Festen teilzunehmen.

[326] Vgl. Kranewitter, 434 ff.

[327] „Die bedeutendsten Denominationen waren: Die Nördliche (bezogen auf die USA) Presbyterianische Kirche, die Südliche (bezogen auf die USA) Presbyterianische Kirche, die Kanadische Presbyterianische Kirche, die Australische Presbyterianische Kirche, die Methodistische Kirche, die Anglikanische Kirche.“ Kranewitter, 425.

[328] Z.B bekannten sich 5 der 33 Unterzeichner der Unabhängigkeitserklärung 1919 zum Protestantismus.

2.2.2.1.3. Kirche als eine Bildungsinstitution in der Gesellschaft

Die japanische Kolonialherrschaft versuchte durch den Kaiserkult die traditionellen Religionen zu instrumentalisieren und kontrolliert den Koreanern ein ethisches, also zielwahlorientiertes, Bildungssystem mit weltanschaulichen Gewissheiten vorzuführen, um die Koreaner als loyale Untertanen Japans zu indoktrinieren.[329] Dazu gehörte sogar das spurlose Untergehen der koreanischen Kultur. Diesem Zweck entsprach ihre Bildungspolitik, das Bildungsniveau der Koreaner auf einem niedrigen, eher praktischen Level zu halten. Dafür wollte sie ein Schulsystem aufbauen, das fest durch die staatlich-japanische Hand verwaltet werden sollte, um so das private Schulwesen zu schwächen, das meistens von koreanischen Nationalisten und ausländischen Missionaren geführt wurde. In diesem Zusammenhang verbot die japanische Kolonialherrschaft den Religionsunterricht in der Schule unter dem Schlagwort „Trennung von Staat und Kirche".[330]

Diese Stoßrichtung der Bildungspolitik der japanischen Kolonialherrschaft bereitete den

---

[329] Die wesentlichen pädagogischen Grundsätze der japanischen Kolonialherrschaft für Koreaner werden durch die folgenden Ausführungen von Generalgouverneur Terauchi im Jahr 1912 repräsentiert: "Korea has not yet reached the level of development that demands a high level of education. Koreans should presently be trained as workers, by making a practical education available to them. Schools should educate youngsters with this basic objective in mind so that they may go back home upon graduation and become leaders of their own people. In this type of schooling, practical knowledge should be emphasized. The basic policy of this government will focus on agricultural and vocational schools. I believe the realization of this basic policy is very important. If individual schools, whether standard schools or vocational schools, and administrative organizations as well, acted independently and separately from this primary objective, I am afraid smooth rule of Korea cannot be expected in the future." Weidman, John. & Park, Namgi, 25.
Ihre wesentlichen Grundsätze lauteten:
„1. Education is not urgent.
2. All that is needed in the education of Koreans is practical and vocational training, which is better suited to the level of their development.
3. Higher education is superfluous for Koreans.
4. Private schools must be controlled and, if possible, eliminated.
5. Education for the Koreans and that for the Japanese must be different and separate from each other." Ebd. 25; Die Weitere Erläuterung über die Bildungspolitik der japanischen Kolonialherrschaft in Korea, Schoenfeldt, 131-144.

[330] Dieses Verbot wurde im Jahr 1922 durch die zweite "Educational Ordinance" aufgehoben, aber die Grundrichtung der Bildungspolitik war nicht geändert: „Die Japaner versuchten durch Auflagen und Behinderungen das private Schulwesen zu schwächen. Es gelang durch ständige Polizeikontrollen und Verdächtigung anti-japanischer Tendenzen Privatschulen zu schließen oder ihnen die staatliche Anerkennung zu entziehen. Die japanische Politik richtete sich auch entschieden gegen die christlichen Missionsschulen. Vier Sachverhalte waren es, die den harten Kurs gegen die Missionsschulen bestimmten:
- Die Japaner wünschten sich das Schulsystem unter staatlicher Hoheit, etwa dem Gedanken der Trennung von Staat und Kirche folgend, nach der der Staat für die weltliche und die Kirche für die religiöse Bildung zuständig ist.
- Die Japaner wollten eine nationale (sprich: japanische) Erziehung. Das Christentum sei seiner Natur nach aber übernational und müsse daher aus dem Erziehungswesen ausscheiden.
- Die Japaner wollten keine fremdstaatliche (amerikanische) Einmischung in ihr für Korea geplantes Bildungssystem hinnehmen.
- Die Japaner befürchteten (nicht unberechtigt), daß die Missionsschulen eine prokoreanische und damit anti-japanische Grundhaltung verbreiteten." Schoenfeldt, 132 ff.

Missionaren, die den Führungsanspruch in den protestantischen Kirchen Koreas monopolisierten und durch das Entpolitisierungsprogramm der Kirche[331] den Konflikt mit der japanischen Regierung vermeiden wollten, Schwierigkeiten, da sie ohne Bibelstunde und Religionsunterricht ihre Schüler christlich erziehen sollten. Eine christliche Erziehung ohne Bibel hielten die meisten Missionare,[332] für unmöglich, nicht zuletzt aufgrund ihrer evangelikalen Herkunft. Ihr Interesse galt in erster Linie oder gar ausschließlich weitgehend der Ursprungsgewissheit, denn nur diese Gewissheit hängt mit dem Letzten zusammen. Außer Acht ließen sie, dass der einzelne Christ auf dem Wege über das eigenverantwortliche Handeln „das Ganze des gesellschaftlichen Lebens entsprechend seinen ethisch-orientierenden christlichen Überzeugungen“[333] mitzugestalten hat. Für das Überleben der Kirche unter der unterdrückenden politischen Macht vernachlässigten die Missionare also die Aufgabe, die Bereitschaft und Fähigkeit der koreanischen Protestanten zu pflegen, sich selbstbewusst und verantwortlich an der Gestaltung der Gesellschaft mitzubeteiligen.[334] Aus diesem Grund tendierten sie dazu, sich von der offiziellen Bildung abzuwenden und sich auf die Bildung in der Bibelschule in der Gemeinde zu konzentrieren, die von dem Eingriff der japanischen Regierung relativ frei war und bei der es sich meistens um bibelkundliche Kenntnisse handelte[335].

---

[331] Vgl.: „1905 wurde Korea durch einen Annexionsvertrag zu einer Kolonie des imperialistischen Japans. Bedauerlicherweise akzeptierten fast alle ausländischen Missionare die Kolonialisierungsphase problemlos. Und nur wenige protestierten gegen die Annektierung. 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. 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 sin starkes Interesse an ihrer Erhaltung, hatten aber kaum Interesse an ökumenischer diakonischer Arbeit.“ Hong, 31.

[332] „Dieses biblizistische und unpo1itische Glaubensverständnis der Missionare ist die konsequente Folge ihrer theologischen Ausbildung im Heimatland, die fundamentalistisch war. Im Zeitraum 1893-1901 waren in Korea etwa 40 Missionare aus der Nord-Presbyterianischen Kirche in den USA tätig; 16 von ihnen studierten am Princeton Theological Col1ege und 11 am McCormick Seminary. Zu bemerken ist, daß während ihrer Studienzeit A. A. Hodge (1823-1886) , ein einflußreicher fundamentalistischer Theologe des amerikanischen Presbyterianismus , und B. B. Warfield (1851-1921) , ein kompromissloser Calvinist , Lehrstühle in Princeton hatten. Die ersten Missionare nahmen also ihre theologisch-fundamentalistische Lehre auf und lehnten die kritische Exegese und das soziale Engagement der Christen ab.“ Jo, Young-Hun, 97 ff.

[333] Herms 1995, 311.

[334] Dieses enge Verständnis über die christliche Bildung der Missionare übt bis jetzt den herrschenden Einfluss auf die Bildung in Missionsschulen Koreas aus.

[335] Vgl. The Institute for Korean Church History 1992, 83-89

Trotz der Störung der japanischen Kolonialverwaltung und des engen Verständnisses der Missionare von religiöser Bildung gelang es jedoch in den protestantischen Bildungseinrichtungen das Lebensgefühl, das Präferenzensystem und damit die Handlungsneigung der Schüler zu prägen, indem sie in einem gewissen Ausmaß einen geistigen Zugang zu universalen Wertvorstellungen vermittelten, die eine Brücke zur westlichen Kultur darstellten und durch die Herstellung einer personalen Verbindung zu ausländischen Bildungsinstitutionen mit Hilfe der aus den USA und aus europäischen Ländern gekommenen Lehrer ein Gegengewicht zu der in den staatlichen Schulen von überwiegend japanischen Lehrern verbreiteten nationalen Ideologie bildeten.[336]

2.2.2.2. Zeit der Diktaturen (bis 1987)[337]

Mit der Befreiung von der japanischen Kolonialmacht im Jahr 1945 ging die politische Macht an die amerikanische Militärverwaltung und danach an Diktaturen, also an Rhee, Syng-man (1948-1960), Park, Chung-hee (1961-1979) und Chun, Doo-hwan (1980-1988), über, die mit der Demokratisierung um 1987 durch den großen Aufstand der Zivilbevölkerung im Juni 1987, dem sog. Juni-Kampf, beendet wurden. Dieser Wechsel in der politischen Führung übte aber nur einen geringen Einfluss auf die Beziehung der Funktionsbereiche in der koreanischen Gesellschaft aus. Die Politik hatte die Kraft zur Initiative und Dominanz für und über alle gesellschaftlichen Funktionsbereiche. Die Religionen konkurrierten immer heftiger um die herrschende Einflussnahme auf die Gesellschaft. In diesem Zeitraum erlebte das Christentum Koreas ein erstaunliches Wachstum, das aber beim Protestantismus durch wiederholte Spaltungen in verschiedenen Denominationen[338] bzw. in konservative und radikale Richtungen[339] und dem *Mega-Church* Phänomen[340] begleitet wurde. Das Besondere in dieser

---

[336] Vgl. Kranewitter, 422

[337] Korea wurde nach der Befreiung in einen Nord- und einen Südteil geteilt. Diese Arbeit behandelt nur den Südteil Koreas.

[338] Die Zahl der protestantischen Denominationen zeigt uns den Ernst der Lage. Nach Angaben des Ministry of Culture, Sports and Tourism Südkoreas im Jahr 2008 ist die Zahl der offiziellen protestantischen Denominationen 124. Wenn man aber die Zahl der inoffiziellen auch einschließt, beträgt sie mehr als 290. Ministry of Culture, Sports and Tourism, die gegenwärtige Religionslage Südkoreas im Jahr 2008, http://www.mcst.go.kr/web/dataCourt/statisticsData/statisticsView.jsp

[339] Siehe Abschnitt 0.1.

[340] In Südkorea gibt es mehr als 15 Megachurchs, deren Mitglieder mehr als 10.000 betragen. Sie sind Yo-I-Do Full Gospel Gemeinde, Eun-Hye-Wa-Jin-Ri-Gemeinde, So-Mang-Gemeinde, In-Cheon-Soong-Eui-Gemeinde, In-Cheon Full Gospel Gemeinde, Young-Rak-Gemeinde, Kwang-Rim-Gemeinde, Gum-Ran-Gemeinde, Sa-Rang-Ui-Gemeinde, Ju-An Presbyterien Gemeinde, Myung-Seong-Gemeinde, On-Nu-Ri-Gemeinde, Yon-Sei-Jung-Ang-Gemeinde, Hallelujah Gemeinde und Su-Yeong-Ro-Gemeinde. Dazu können Bun-Dang-Jung-Ang-Gemeinde, An-San-Dong-San-Gemeinde und Ji-Gu-Chon-Gemeinde auch gehören. Ein Symbol dafür ist „Yoido Full Gospel Church“, die im Jahr 1993 als die größte Einzelgemeinde der Welt ins Guinnessbuch der Rekorde

Zeit ist auch, dass der Antikommunismus zu einer Ideologie wurde, die die südkoreanische Gesellschaft wie folgt dominiert:

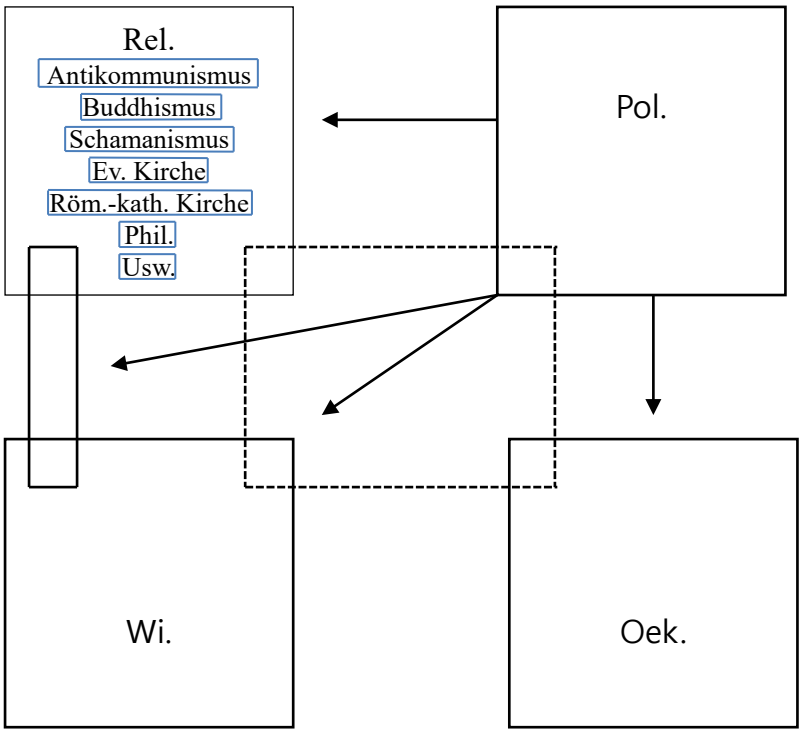


Abb. 5[341] Fundierungsverhältnis in der Zeit der Diktaturen

2.2.2.2.1. Dominanzverhältnisse zwischen den Funktionsbereichen

Die Teilung des Landes in den kommunistischen Norden und den westlich-kapitalistischen Süden und die Erfahrung des Bruderkriegs (1950-1953) machten den Antikommunismus[342] zur herrschenden Weltanschauung in der südkoreanischen Gesellschaft. Anstelle des Staatskults in der Zeit der japanischen Herrschaft prägte dieser als „Staatsideologie“ das

aufgenommen wurde. Heute wird die Zahl ihrer Mitglieder von der Kirchengemeinde selbst mit mehr als 750,000 angegeben. Internetsite der Kirche, http://yfgc.fgtv.com/y4/Wy4_0.htm.

[341] Weitere Erläuterung zu diesem Diagramm, Herms 1995, 265.

[342] „Die Erinnerung an den Krieg herrscht traumatisch im ganzen Volk vor und fördert seit dieser Zeit eine Ideologisierung nicht nur in der Politik, sondern in allen Lebensbereichen des Volkes. Der Antikommunismus wurde in der südlichen Hälfte zum Staatsziel erhoben. Vom Militarismus gesteuert wurden so der Hass gegen den Kommunismus und die Angst vor dem Krieg geschürt. Zur Abwehr gegen den Kommunismus wurde die Gesellschaft militarisiert. Schon in der Kindheit wurde den Südkoreanern der Antikommunismus gelehrt, und mit Beginn der Highschool war ein militärisches Training Pflicht. Der dreijährige Wehrdienst ist eine Ehrenpflicht für die Männer, die außerdem nach dem Militärdienst an regelmäßigen militärischen Übungen teilnehmen. So ist eine Militärkultur in der Gesellschaft entstanden. Sie macht die Menschen aggressiv und polarisiert sie ideologisch. In der Bevölkerung entstanden Spannungen aufgrund der permanenten Angst vor einem real existierenden Feind, die von den Militärregimes für ihre Zwecke geschürt, manipuliert und ausgenutzt wurde. Ideologisch klare Entscheidungen in fast allen Lebensbereichen, kämpferisches Lebensverhalten, Mißtrauen untereinander, unmoralisches und zielorientiertes Lebensverhalten, etc. sind als Resultate der Teilung, bzw. der Ideologisierung und der Militärkultur Koreas zu nennen.“ Cho, Seongdon, 15 ff. Über Antikommunismus: Kim, Man-su 1999.

politische, kulturelle/religiöse, wissenschaftliche und wirtschaftliche Leben, also das gesamte gesellschaftliche Leben der Südkoreaner.[343]

Der Antikommunismus in Südkorea liefert uns aber weder eine Auffassung des dauernden Werdens, in dem wir uns vorfinden, noch die Einsicht über seinen Ursprung oder sein Ziel.[344] Vielmehr wurde er von der illegitimen politischen Macht – ebenso wie der Staats-Shintō in Japan – zur „Staatsideologie" für die Legitimationsstütze der illegitimen Regime sowie deren Dominanz und Kontrolle über die Gesellschaft entwickelt. Daher kann der Antikommunismus keine zielwahlorientierende Gewissheit bieten, die es dem Menschen zu allererst ermöglicht, Ziele seines eigenen Handelns zu wählen, die dem Sinn des Gesamtprozesses seines Lebens entsprechen.[345] Diese Schwäche des Antikommunismus als Weltanschauung, die Funktion der Zielwahlorientierung nicht leisten zu können, hat die diktatorischen Regierungen, insbesondere die Regierung Parks, überwunden, indem sie das ökonomische Wachstum als Ziel des Landes und somit auch des Volkes setzte.[346]

Eigentlich gab es in Korea nach der Befreiung im August 1945 ein breites Spektrum und eine hohe Welle der politischen Bewegungen und der Aktivitäten, deren Orientierung von westlich-

---

[343] Vgl. Lee, Eun-Jeung, 61.

[344] In der Ersten Republik (1948-1960) lieferte sie z.B. der Regierung Rhees bei den innenpolitischen Gegensätzen mit der Opposition stets „den Vorwand für eine repressive Politik, um die politischen Gegner in weit größerem Maße zu verfolgen, als dies von ihrer politischen Bedeutung her „notwendig" gewesen wäre. […] Als sich seine innenpolitische Machtbasis nach den Parlamentswahlen im Mai 1950 als instabil erwies, griff Rhee im Sommer 1952 zu der Maßnahme, die potenziellen politischen Gegner unter der Anklage kommunistischer Verschwörung heftiger als je zuvor zu verfolgen und für die Bevölkerung unglaubwürdig zu machen. Die sozialen Bewegungen, die sich entwickelten – Studentenbewegung, Gewerkschafts- und Arbeiterbewegung – wurden als im Grundsatz bereits staatsfeindlich und prokommunistisch denunziert und kriminalisiert. […] Das Park-Regime versuchte durch den Antikommunismus eine ideologische Konformität zu erzielen, die jegliche Kluft zwischen den militärischen Machthabern und der Bevölkerung verdecken sollte. Mit der systematischen Propaganda wirkte die antikommunistische Ideologie auch als ein Integrationssymbol. Der Antikommunismus fungierte somit als system-stabilisierender Faktor und ermöglichte es der autoritären Herrschaft, ihre repressive Politik zu legitimieren. Das Regime rechtfertigte damit seinen brutalen Umgang mit der politischen Opposition und versuchte gleichzeitig, die autoritäre Machtposition abzusichern. Der autoritäre Charakter des Staates versprach schnelle Industrialisierung einerseits und politische und soziale Stabilität andererseits. Das Park-Regime stützte sich während der gesamten Zeit seiner autoritären Herrschaft auf den Antikommunismus als Mittel der Herrschaftslegitimation. Wenn eine Bürgerorganisation einen Hindernisfaktor für es darstellte, so wurde sie im Sinne der Staatsraison aufgelöst." Kim, Jong-Gab, 7 ff.

[345] Vgl. Herms 2011, 287 ff.

[346] „Das aus dem Militärputsch hervorgegangene Park-Regime räumte der wirtschaftlichen Entwicklung Südkoreas oberste Priorität ein. Es sah somit in der wirtschaftlichen Entwicklung eine Chance, die von der vergangenen ökonomischen Misere enttäuschte Bevölkerung in das neue System einzubinden und dadurch eine politische und gesellschaftliche Stabilisierung zu erreichen und gleichzeitig die repressiven Maßnahmen zur Erhaltung der Macht zu legitimieren. Aus der Erkenntnis über die Bedeutung wirtschaftlicher Prosperität für eine allgemeine Legitimitätsgewinnung investierte Park erhebliche Anstrengungen in die Entwicklung des wirtschaftlichen Aufschwungs, um mit den sichtbaren Erfolgen der wirtschaftlichen Entwicklung und Versprechungen auf künftigen Wohlstand eine Basis für einen allgemeinen gesellschaftlichen Optimismus zu legen." Kim, Jong-Gab, 90 ff.

kapitalistisch bis bolschewistisch-kommunistisch[347] reichte.[348]

Die Zahl der politischen Parteien und Organisationen, die in der Besatzungsbehörde ordentlich registriert wurden, erreichte z. B. etwa 250.[349] Aber dieses sehr bunte politische Spektrum wurde durch die Besetzung durch die sowjetischen und amerikanischen Truppen, die darauf folgende Trennung der koreanischen Halbinsel, dem Bruderkrieg[350] und der Strategie der illegitimen Regime verkleinert. Die antikommunistische und proamerikanische Regierung von Syng-man Rhee (1948 - 1960) versuchte alle Widerstandsaktivitäten der linksorientierten Kräfte gründlich zu beseitigen[351] und fuhr zudem seit ihrem durch Manipulation zustande gekommenen knappen Wahlsieg im Jahr 1956 eine Art Vernichtungsfeldzug gegen die Opposition durch die antikommunistische Politik und Diffamierung ihrer politischen Gegner

---

[347] „Nach der Befreiung des Landes bemühten sich die Koreaner in Euphorie um die Schaffung eines unabhängigen Nationalstaates. In der Hauptstadt Seoul wurde unter der Führung des linksorientierten Nationalisten Lyuh Woon Hyong das „Komitee zur Vorbereitung der Staatgründung (KzVS)“ als überparteiliche Organisation aus Vertretern der Rechten und der Linken gegründet. Am 25. August 1945 verkündete das Komitee das Manifest, das die absolute Unabhängigkeit Koreas und die Einrichtung einer wahrhaften Demokratie sowie die Sicherung des Lebensstandards durch die Wahrung der sozialen Ordnung beinhaltete. In Folge der politischen Aktivitäten und der massiven Unterstützung des Volkes entstanden bis Ende August 1945 rund 145 Zweigstellen des Volkskomitees und 162 Sicherheitsgarden im ganzen Land, die unter direkter Führung des KzVS aufgestellt wurden. Das Komitee war in der Zeit zwischen der Kapitulation Japans am 15. August und der Landung der amerikanischen Besatzungstruppen am 8. September 1945 die einzige politische Kraft auf der ganzen koreanischen Halbinsel.“ Geonwoo KIM , 2007, 43.

[348] Park, Hee Seok, in:
https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/geschichte_koreas/modul4/gegenwart/nachBefreiung/index.html

[349] Kim, Geonwoo, 2007, 43.

[350] Im Koreakrieg ereigneten sich viele Massentötungen unter der Parole „Kampf gegen den nordkoreanischen Kommunismus“. Die Erfahrung rief unter der Bevölkerung Ängste hervor, unter den Verdacht zu kommen, Kommunisten zu sein. „Auf der Grundlage wissenschaftlicher Forschungen und ausgehend von den Zeugnissen von Überlebenden können wir die Massaker während des Krieges, die in der Zeit vom 25. Juni 1950 bis zum 27. Juli 1953 stattgefunden haben, in drei Kategorien einteilen. Bei der ersten Kategorie handelt es sich um Fälle, die sich im direkten Zusammenhang mit militärischen Operationen ereigneten. Amerikanische Truppen erschossen und bombardierten koreanische Zivilisten bei ihren Operationen. Die südkoreanischen Truppen töteten Hunderttausende Zivilisten in Gebieten, die unter Verdacht standen, mit den nordkoreanischen Kräften zu kollaborieren. Zur zweiten Kategorie gehören jene Fälle, die im Rahmen dieses Aufsatzes diskutiert werden sollen: Es handelt sich um die von den Südkoreanern durchgeführten Massenhinrichtungen von verdächtigen Zivilisten und politischen Gefangenen, von denen man annahm, dass sie eine Gefahr und Bedrohung für die südkoreanische Regierung darstellen. Die nordkoreanischen Truppen waren nicht weniger brutal und töteten unter anderem zahlreiche Kriegsgefangene. Die dritte Kategorie betrifft staatlich geduldete und geförderte Übergriffe von paramilitärischen Jugendgruppen und Zivilisten. In Fällen, wo ein Familienmitglied in einem bestimmten Ort von paramilitärisch organisierten Jugendgruppen unter dem Schutz der Okkupanten getötet wurde, rächten sich die anderen Familienangehörigen, indem sie die Familien der Täter nach dem Rückzug der gegnerischen Truppen umbrachten. Diese Form von lokaler wechselseitiger Rache war in beinahe jedem Winkel der koreanischen Halbinsel während des Krieges zu beobachten. Obwohl die menschlichen Kosten des Koreakrieges kaum zu bemessen sind, führten der Kalte Krieg und der innerkoreanische Konflikt dazu, dass die Problematik in Südkorea bis heute weitgehend tabuisiert wurde. “Kim, Dong-choon, 2009, 2.

[351] Sie hat am 1. Dezember 1948 das Nationale Sicherheitsgesetz (NSG) Koreas geschaffen. Die Formulierung des NSG über „antistaatliche Aktivitäten“ richtete sich gegen alle linksgerichteten Aktivitäten. Der Artikel des NSG 1-1: „Der Zweck des Gesetzes ist, antistaatliche Aktivitäten einzuschränken, die die Staatssicherheit gefährden…“. Artikel des NSG 3-1: „Jede Person, die eine antistaatliche Organisation organisiert oder sich ihr anschließt, soll bestraft werden…“. Südkoreas Nationales Sicherheitsgesetz, übersetzt von der Korea-Koordinationsgruppe von Amnesty International, Juli 2004, 1Min, Kwan-Hong, 2011.

als Kommunisten, damit sie die Schwäche ihrer illegitim Regierung überdeckt.[352] Aber diese Regierung löste sich auf, als Präsident Syng-man Rhee im April 1960 auf Grund der heftigen Demonstrationen der Schüler und Studenten zurücktrat, die sich durch die Manipulation der Präsidentschaftswahl der Regierungspartei verschärften und am 19. April 1960 ihren Höhepunkt der Bewegung erreichten.

Nach dem Sturz Syng-man Rhees wurde das parlamentarische Regierungssystem (die Zweite Republik) eingeführt, das „im Rahmen der Demokratisierungsmaßnahmen von anhaltenden Protesten und Demonstrationen geprägt wurde“[353], aber sie ging nach einem Jahr durch einen militärischen Putsch zu Ende. Am 16. Mai 1961 putschte sich der General Chung-Hee Park an die Macht. Sein 18 Jahre währendes Militärregime wurde mit der Ermordung Parks vom Chef des eigenen Geheimdienstes Jae-Kyu Kim am 26. Oktober 1979 beendet, aber am 12. Dezember desselben Jahres kam General Doo-Hwan Chun nochmals durch einen Militärputsch an die Macht. Seine Regierungszeit dauerte 7 Jahre und sein Versuch, seine Macht nach seiner Amtszeit durch seinen Nachfolger Tae-Woo Roh zu halten, indem er ihn als Präsident ernannte, ist durch den großen Protest der Bevölkerung gegen die Verlängerung des Militärregimes zu Fall gekommen. Sein Nachfolger Tae-Woo Roh machte schließlich am 29. Juni 1987 bekannt, den Forderungen der Demonstranten nach einer Direktwahl des Präsidenten nachzugeben. Damit ging die südkoreanische Gesellschaft in eine Demokratie über.[354]

Wie an der kurzen Skizze der politischen Geschichte zu sehen ist, sehnten Koreaner sich heiß, an dem Gestaltungsprozess der südkoreanischen Gesellschaft teilzunehmen. Diese Sehnsucht betrachteten die autoritären Regime der damaligen Zeit als Hindernis ihres Machtstrebens. Deshalb versuchten sie, das Interesse der Bevölkerung an der Politik kleinzuhalten. Die besten Lösungen dafür waren die Betonung des Antikommunismus und der Frage nach der Wirtschaft, also der Sicherung des Lebensunterhaltes, weil Südkorea damals als typisches Agrarland zu

---

[352] Vgl. Min, Kwan-Hong, 2011, 171

[353] Kim, Geonwoo, 2007, 61.

[354] „Im Frühjahr 1987 verschärfte sich die politische Lage. Zu diesem Zeitpunkt hatte Chun nur noch ein Jahr seiner Amtszeit vor sich. Zwar versuchte er nicht, sich wiederwählen zu lassen, aber er gab bekannt, dass Tae-Woo Roh zu seinem Nachfolger als Präsident gewählt werden sollte. Studenten erhoben Protest gegen die Verlängerung des Militärregimes. Sie forderte vom Militärregime die Direktwahl des Präsidenten durch das Volk. Die Opposition führte eine Unterschriftenkampagne für eine Verfassungsänderung und die Direktwahl des Präsidenten durch. Immer mehr Universitätsprofessoren stellten sich öffentlich auf die Seite der Opposition. Zudem erteilten die USA - die wichtigsten Verbündeten Südkoreas - eine öffentliche Absage an die gewaltsame Niederschlagung der Volksproteste. Im Juni 1987 erreichten die Proteste ihren Höhepunkt. Schließlich gab Tae-Woo Roh am 29. Juni 1987 bekannt, den Forderungen der Demonstranten nachzugeben. Die Verfassungsänderung wurde am 27. Oktober 1987 bestätigt. Damit ging Südkorea in die Demokratie über.“ Min, Kwan-Hong, 2001, 193.

den ärmsten Ländern der Welt zählte.[355] Das Pro-Kopf-Einkommen der Bevölkerung betrug im Jahr 1962 z. B. nur 87 US-Dollar. Deshalb räumte das aus dem Militärputsch hervorgegangene Park-Regime der wirtschaftlichen Entwicklung Südkoreas oberste Priorität ein. Das Militärregime setzte darum auf die Strategie „Wachstum um jeden Preis", denn es glaubte, die Legitimität seiner Herrschaft durch die materielle Leistungsfähigkeit dauerhaft herstellen zu können.[356] Um eine rasche wirtschaftliche Entwicklung zu erreichen, leitete das Park-Regime eine beträchtliche exportbasierte / exportorientierte Industrialisierung ein und diese Politik brachte sichtbare Erfolge.[357] Aufgrund der raschen Steigerung des Bruttosozialprodukts[358] und der damit einhergehenden Verbesserung der individuellen Einkommens- und Lebenssituation der Bevölkerung, konnte das Park-Regime tatsächlich von dem größten Teil der Bevölkerung so lange Unterstützung bekommen, wie es für wirtschaftliches Wachstum sorgte.[359]

---

[355] In der Tat hat das Park-Regime beides verbunden: Die „aggressive Wachstumspolitik des Park-Regimes ging einher mit der Absicht, durch die Erhöhung der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit den Ausbau und die Aufrechterhaltung eines großen militärischen Potentials zur Abwehr der permanenten kommunistischen Bedrohung aus dem Norden zu sichern. Die Wachstumsideologie zum Zwecke der nationalen Sicherheit wurde besonders offensichtlich, als Park den fortbestehenden Ausnahmezustand in den 70er Jahren rechtfertigen musste. Er argumentierte, die Gewährleistung der nationalen Sicherheit gegen den kommunistischen Norden sei notwendig, um höheren ökonomischen Fortschritt zu garantieren. Nicht zuletzt stärkten die wirtschaftlichen Erfolge das Selbstbewusstsein und das Überlegenheitsgefühl der Südkoreaner gegenüber dem kommunistischen Norden. Dessen Neid auf den kapitalistischen Wohlstand im Süden sollte letztendlich zur Wiedervereinigung Koreas führen." Kim, Geonwoo, 2007, 94.

[356] Kim, Geonwoo, 2007, 91.

[357] Tabelle 2: Exportwachstumsraten 1965 - 1979

Jahr	Betrag (Million $)	Zuwachsrate (%)	% des BSP
1965	175,1	35,9	5,8
1966	250,3	42,4	12,7
1967	320,2	32,7	6,6
1968	455,4	39,5	11,3
1969	622,5	36,1	13,8
1970	835,2	19,6	7,6
1971	1.067,6	20,4	9,4
1972	1.624,1	36,9	5,8
1973	3.225,0	55,4	14,9
1974	4.460,4	-3,1	8,0
1975	5.081,0	16,6	7,1
1976	7.715,3	43,0	15,1
1977	10.046,5	25,7	10,3
1978	12.710,6	27,5	11,6
1979	15.055,5	-3,6	6,4

Quelle: Kim, J.-M. 1983: 122-123; Yun, Y.-H. 1984: 50; Ministery of Unification (MOU) 1979: 23 (hier: Kim, Jong-Gab 2003, 97).

[358] Das Pro-Kopf-Jahreseinkommens ist von 87 US$ im Jahr 1961 – über 253 US$ (1970), 2.000 US$ (1986), 8.483$ (1994) – auf 10.800 US$ im Jahr 1995 gestiegen. Vgl. Chi, In-Gyw, 22.

[359] Ebd. 91.

Neben dieser Ökonomisierung der Bevölkerung versuchte das Park-Regime durch die „National Education Charter“[360] 1968 und die „Saemaul (Neues-Dorf) – Bewegung“[361] 1970 einen Einfluss auf die ethisch-orientierenden Gewissheiten zu nehmen. Die Charta setzte als Grundprinzipien für eine für die gesamte Bevölkerung angestrebte Lebensweise auf eine neue Richtlinie der Bildungspolitik. „Der Inhalt der Charta sollte allen Koreanern quasi in Fleisch und Blut übergehen und deren alltägliches Leben bestimmen.“[362] Durch die „Saemaul-Bewegung“, dessen anfängliches Ziel der Modernisierung bald durch staatlich forcierte Exportpolitik vernachlässigt wurde, bezweckte das Park-Regime auch die „Indoktrinierung“ der gesamten Bevölkerungsgruppe, indem es die kollektiven Handlungsrichtlinien wie „Harmonie, Disziplin und Vaterlandsliebe“ den Teilnehmern der Schulungen einprägte, die von den Bürgermeistern bis zu den Angehörigen verschiedener anderer Berufe in leitenden Positionen verpflichtend waren.[363]

Das Regime Park gab dem wirtschaftlichen Wachstum absoluten Vorrang vor der Entwicklung der politischen Demokratie, die Parks Ansicht nach der „unnötige und verschwenderische“ demokratische Prozess sei, der für einige Zeit lang ausgesetzt werden sollte. Stattdessen hatten alle nationalen Ressourcen und Energien effektiv und effizient für die

---

[360] „The Charter of National Education
We have been born into this land, charged with the historic mission of regenerating the nation. This is the time for us to establish a self-reliant posture within, and contribute to the common properity of mankind outside our borders, by revitalizing the illustrious spirit of our forefathers. We do hereby state the proper course to follow and set it up as the aim of our education. With sincere minds and strong bodies, improving ourselves in learning and the art, developing our innate faculties and overcoming the existing obstacles to the rapid progress of the nation, we will cultivate a creative power and pioneer spirit. We will give the formost consideration to good and order, and set a value on efficiency and quality, and having inherited a tradition of mutual assistance rooted in love and respect and faithfulness, we will promote the spirit of fair and warm cooperation. Realizing that the nation develops through creative and cooperative activities and that national prosperity is the ground for individual growth, we will do our best to fulfill the responsibilities and obligations attendant upon our freedom and rights, and encourage the willingness of the people to participate and serve in the building of the nation. The love of country and fellow countrymen together with the firm belief in democracy as opposed to communism is the way for our survival and the basis for realizing the ideals of free world. Looking forward to the future when we shall have our honored fatherland unified for the everlasting good of posterity, we, an industrious people, with confidence and pride pledge ourselves to make new history with untiring efforts and the collective wisdom of the whole nation. December 5, 1968, President of the Republic of Korea Park Chung-hee“ aus Internetsite: http://cafe.daum.net/_c21_/bbs_search_read?grpid=1KZOM&fldid=J1aI&datanum=174

[361] „Das „New Village Movement“, die so genannte „Saemaul Undong“, entstand in den 1970er Jahren. Die Konzipierung des „New Village Movement“, die als nationale Modernisierungsbewegung betrachtet wurde, sollte die wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen als moralische Grundlage, die der Staat organisierte, fördern. Diese Grundlage war mit den Ideen der Erziehung zu Fleiß, Selbsthilfe, Zusammenarbeit und Gemeinschaftsgefühl verknüpft. Die Regierung verstand unter wirtschaftlicher Verbesserung, die Einkommen zu erhöhen und die Lebenssituation der Bevölkerung zu verbessern. Soziale Ziele standen im Vordergrund eines besseren, moralischen und gesunden Lebens. Des Weiteren konzentrierte sich das Gefühl nationaler Integrität und Zusammenarbeit auf die Schaffung einer neuen, modernen Nation.“ Kim, Man Joon, 13.

[362] Kim, Geonwoo, 2007, 87.

[363] Ebd. 87. Vgl. Kim, Man-su, 101 ff.

wirtschaftliche Entwicklung eingesetzt zu werden. „Park gebrauchte dies als Vorwand, auf liberaldemokratische Ideen, insbesondere die des Individualismus, des Pluralismus, der Grundrechtssicherung und der Gewaltenteilung, zu verzichten ... Die liberaldemokratischen Ideen wurden unter dem Park-Regime als schädlich für den Staat verteufelt. Dem Staat käme höchster Wert, allem anderen nur eine relativ geringe Bedeutung zu. ... Somit wurde mit der vom Park-Regime ausgegebenen nationalen Entwicklungsparole „Modernisierung des Vaterlandes“ sehr geschickt ein kollektiver „sense of backwardness“ gegenüber den westlichen Industrienationen inszeniert, um persönliche Opfer für eine gewisse Zeit zu rechtfertigen. Dieser Zweck heiligte nahezu alle Mittel. Missliebige und undemokratische Machterscheinungen konnten unter dem Deckmantel des wirtschaftlichen Erfolgs verschleiert oder verschwiegen werden. Die Meinungs- und Pressefreiheit sowie die Möglichkeit politischer Betätigung wurden zwecks einer unkritischen Unterwerfung unter die von den Machthabern festgesetzten Entwicklungsziele manipuliert bzw. stark eingeschränkt. Es konnten auf legalem Wege überhaupt keine Kritik bzw. kein Widerstand gegen die entwicklungspolitischen Entscheidungen des diktatorischen Park-Regimes formuliert wurden.“[364]

Diese Strategie des Park-Regimes hatte leider viel Erfolg und wurde von seinem Nachfolger, dem Chun-Regime von 1980 – 1987, nur mit wenigen Korrekturen übernommen. Zu dieser Korrektur gehört eine Umorientierung des Verhältnisses zwischen dem Staat und der Ökonomie und eine ökonomische Liberalisierung. Bei dieser Umorientierung handelte es sich um eine graduelle Anpassung an neoliberale internationale Trends, die in der Folgezeit die südkoreanische Gesellschaft beherrschte.[365] Es kam zu einem relativ fundamentalen Wandel der Art staatlicher Steuerung der Wirtschaft: Die direkten Interventionen des Staats wurden zurückgenommen, der Staat orientierte sich an der Stärkung marktwirtschaftlicher Mechanismen, an einem marktorientierteren System der Ressourcenallokation und Ressourcenmobilisierung.[366] Dieser Prozess der Liberalisierung wird in der Folgezeit

---

[364] Ebd. 92; „Das Land ist nicht in der Lage, sich mit demokratischen Regeln regieren zu lassen. Die wirtschaftliche, soziale und moralische Rückständigkeit werden in einer Demokratie in Chaos und Unordnung münden. Die Demokratie nützt nicht, um das Land zu entwickeln und vor der Gefahr des kommunistischen Nordens zu schützen. Erst nach Erreichen dieser Ziele ist das Land für die Demokratie reif. Südkorea soll daher seine Kräfte nicht auf die Demokratie verschwenden, sondern auf die wirtschaftliche Entwicklung konzentrieren.“ Park, Chung-Hee (1964): Ein Weg für unser Volk. Betrachtungen zum sozialen Wiederaufbau, Übersetzung v. Heidi Kang, Seoul: Dong-A, Hier: Kim, Geonwoo, 2007, 93.

[365] Vgl. Kap. 2.3.

[366] „1979-1987: Einschränkung des entwicklungslenkenden Staates
Eine Umorientierung der Rolle des Staates und eine ökonomische Liberalisierung begann 1979/ 80. Es handelte sich dabei um eine graduelle Anpassung an neoliberale internationale Trends. Es kam zu einem relativ

vollzogen werden.[367]

Trotz dieser Umorientierung und der Demokratisierung der Gesellschaft übte aber das Erbe des Park-Regimes noch einen starken Einfluss auf die südkoreanische Gesellschaft aus.[368] Das wurde sowohl durch die öffentliche Bildung in dieser Zeit als auch dadurch verursacht, dass die autoritär-diktatorischen Militärregime sich auf die ökonomischen Probleme der Bevölkerung konzentrierten. Aufgrund der langen Dauer dieser Wirkung ist jenes Erbe tief im Herzen der Bevölkerung verankert, wodurch das ökonomische Denken, dass der Erfolg des Lebens von der Entlohnungs-, Einkommens- und Vermögensskala abhängt, zusammen mit dem Antikommunismus und der Entwicklung des Staats die wichtigsten Präferenzkriterien der Südkoreaner wurden, während die Tendenz der Individualisierung bis jetzt stark unterdrückt wird.

Zusammenfassend dominierte in dieser Zeit der Bereich der Politik alle anderen Bereiche. Der Staat lenkte die Entwicklung der Wirtschaft in der Allianz mit den privaten Unternehmen, aber gegen die Arbeiter.[369] Bis in die 1990er-Jahre war Südkorea ein planerischer

---

fundamentalen Wandel der Art wirtschaftlicher Steuerung des Staates. Seine direkten Interventionen, z.B. seine Rolle beim Identifizieren und Fördern profitabler Wirtschaftsbereiche sowie die Überwachung der privaten Firmen, bei der Festsetzung von Preisen und Mengen usw. wurde zurückgenommen, er legte eine größere Betonung auf die Stärkung marktwirtschaftlicher Mechanismen, auf ein marktorientierteres System der Ressourcenallokation und Ressourcenmobilisierung. Es gab Deregulierungen und Liberalisierungen, der Importschutz wurde liberalisiert und in der Folgezeit fast vollständig aufgehoben.
Der Staat nahm eine selektive Liberalisierung von Handels- und Finanzsektoren vor. Der Verkauf der Anteile an den Banken bedeutete einen Rückzug von der Steuerung des Finanzmarktes. Trotzdem blieben auch in diesem Bereich wichtige Entscheidungen beim Staat. Dieser übte zwar nicht mehr eine direkte, nun aber eine indirekte Einflussnahme auf die Vergabe günstigere Kredite für bevorzugte Betriebe aus und war weiterhin für die Festsetzung der Zinsen zuständig. In Folge der Liberalisierung erhielten aber die zehn größten chaebols 52 % aller Bankenanteile. Die Privatisierungspolitik des Staates führte also zu einer Expansion der chaobol in den Finanzsektor und dadurch zu einer stärkeren Kooperation zwischen Staat und chaebol bei wirtschaftlichen Entscheidungen. Durch den Bankenbesitz und durch ihre steigende Größe, Expansion und Diversifizierung kam es und mehr zu einer Machtverschiebung zu Gunsten der chaebol, von einer Dominanz des Staates zu einer Interdependenz. Seit den 1980er Jahren konnte keine südkoreanische Regierung die chaobol mehr wirklich disziplinieren. Es gab in der Folge immer mehr Konflikte, bei denen immer öfter kurzfristige Profitinteressen und Spekulationsaktivitäten der chaebol den langfristigen Industrialisierungszielen und der strategischen Entwicklung, die der Staat verfolgte, gegenüberstanden. Ende der 80er war der entwicklungslenkende Staat als Folge eingeschränkt, aber auch nur und eher eingeschränkt als abgebaut.“ Weber, Markus, Südkoreas entwicklungslenkender Staat: ein Erfolgsmodell?, 2010, in: Internetsite: http://guardianoftheblind.de/blog/2010/03/13/suedkoreas-entwicklungslenkender-staat-ein-erfolgsmodell/

[367] Vgl. Kap. 2.3.

[368] Die Zeit der militärischen Diktatur und deren Nachfolger dauerte mehr als 30 Jahre.

[369] „Man kann in diesem Zeitraum von einer Partnerschaft zwischen dem (bis 1987 autoritären) Staat und dem Kapital gegen die Arbeit sprechen. Die Löhne waren niedrig, Sozialversicherungen kaum vorhanden. Militär, staatliche Bürokratie und Chaebol waren miteinander verwoben und voneinander abhängig. Die großen, von Familien (auch in den seltensten Fällen von professionellen Managern geführten) chaebol erhielten eine extrem große Macht, in der Gesellschaft und über den Staat. Die Verbindung zwischen Staat und Privatwirtschaft führte zu Ineffizienzen und auch zu Korruption. Dieser Staat regierte autoritär, setzte seinen Willen notfalls auch mit Zwang durch. Andere gesellschaftlichen Kräfte wurden kaum zugelassen, Gewerkschaften wurden gewaltsamer

Entwicklungsstaat.[370] Es gab eine extensive staatliche Intervention, um ein schnelles Wirtschaftswachstum durchzusetzen. Dadurch konnte sich der wirtschaftliche Liberalismus im engeren Sinne in der südkoreanischen Gesellschaft nicht entwickeln. Aber durch die Entwicklungspolitik des Park- und Chun-Regimes hat sich der Bereich der Wirtschaft in der südkoreanischen Gesellschaft rapide entwickelt, so dass dieser Bereich dazu fähig wurde, sich von der Dominanz des politischen Systems zu befreien.

2.2.2.2.2. Die Konkurrenzverhältnisse im Funktionssytem Weltanschauung/Religionen

Die Gründungsverfassung der Ersten Republik, die am 12. Juli 1948 aus der Gründungswahl im Parlament verabschiedet wurde,[371] definierte das Volk als Basis der Souveränität und Macht des Staates, womit die Koreaner zum ersten Mal in der Geschichte politische und bürgerliche Rechte bekamen,[372] und garantierte zugleich die Freiheit des Gewissens und die Religionsfreiheit für alle Bürger.[373] Sie erkannte keine Staatsreligion an und legte die Trennung von Religion und Staat als offizielles Prinzip fest. Dieses Prinzip der Trennung von Religion und Staat wurde jedoch von der amerikanischen Militärverwaltung (1945-1948), die mit Hilfe der Missionare Korea verwaltete,[374] und des Rhee-Regimes, in der der Staatspräsident Rhee, Syng-man eine Verchristlichung des Staates anstrebte,[375] nicht eingehalten. In dieser Zeit verfügten die Kirchen in der Regierung über einen beachtlichen Einfluss und es wurden von der Regierung zahlreiche Forderungen und Privilegien

unterdrückt. Der diktatorische Staat unterdrückte lange fast alle auf Demokratie gerichteten gesellschaftlichen Bewegungen, die südkoreanische Gesellschaft war eine zutiefst undemokratische und autoritäre. Bestimmt also kein Staat, in dem man gerne leben würde.“ Weber, Markus, 1.

[370] Kalinowski, Thomas 2005, 27.

[371] Diese Verfassung orientierte sich an der Verfassung der Weimarer Republik in Bezug auf „popular souvereignty, representative government, seperation of government powers, decentralized administration and protection of basic human rights“. Kim, Jong-Gab, 50.

[372] Vgl. Suh, Mark B. M., 443.

[373] Constitution of the Republic of Korea 1948
Article 2 The sovereignty of the Republic of Korea shall reside in the people. All state authority shall emanate from the people.
Article 20 All citizens shall enjoy freedom of religion und conscience. No state religion shall exist. Religion and state shall be separated.

[374] „Nach der japanischen Niederlage errichteten die Amerikaner 1945 in Südkorea eine provisorische Militärregierung. In dieser Phase wurden bevorzugt Koreaner in führende Positionen berufen, die in den USA studiert hatten oder zumindest die englische Sprache beherrschten. Aufgrund der historisch engen Verbindung zwischen amerikanischen und koreanischen Kirchen konnten die Protestanten davon überdurchschnittlich profitierten. So waren beispielsweise in dem von den Amerikanern eingesetzten koreanischen Beratergremium der Militärregierung bis zur Ausrufung der 1. Republik von 11 Mitgliedern 3 protestantische Pastoren und 3 Laien. Der protestantische Bevölkerungsanteil lag zu diesem Zeitpunkt noch bei 3 Prozent. Ihr Anteil unter den hohen Staatsbeamten war jedoch häufig bei über 50 Prozent. Je höher die Ämter, desto größer war in der Regel der Anteil der Protestanten (Kang 1996: 175 ff.).“ Kern, Thomas, 355.

[375] Vgl. The Institute for Korean Church History 2009, 40-44.

durchgesetzt: „die Einführung von staatlich bezahlten Gefängnis- und Militärpfarrern, christliche Sendungen im Radio, arbeitsfreie Sonntage im öffentlichen Dienst, Weihnachten als Feiertag, keine staatlichen Zeremonien am Sonntag, keine Mobilisierung von Pastoren und Diakonen im Kriegsfall, die Veränderung von Schulbüchern im christlichen Sinne und vieles mehr“. [376] Diese Forderungen und Privilegien blieben in den nächsten Regierungen unverändert. Der Buddhismus und der Konfuzianismus aber waren in ihrer Entwicklung eingeschränkt, weil sie nach den Religionsgesetzen, nach denen die buddhistischen Tempel und die Vermögen konfuzianischer Bildungseinrichtungen der Regierungskontrolle unterstellt waren,[377] nicht frei über ihre Ressourcen verfügen konnten. Das war für diese Religionen gegenüber den christlichen Kirchen ein großer Nachteil.[378] In dieser Lage erhöhte sich die Zahl der Protestanten und Katholiken sehr rasch (Protestanten: von 500.198 auf 6.489.282,Katholiken: von 157.668 auf 1.865.397) und ihr Anteil an der gesamten Bevölkerung stieg jeweils von etwa 3% (1950) auf 16% (1985) und von etwa 0,8% (1949) auf 4,6% (1985) an. [379] Trotz des Wachstums des Christentums in der südkoreanischen Gesellschaft verlor aber der Konfuzianismus bis heute nicht seine Stellung als die wichtigste weltanschauliche Institution, die ihren Einfluss auf ethisch-orientierende Gewissheiten der Koreaner ausübt.[380]

2.2.2.2.3. Kirche im politischen Gestaltungsprozess der Gesellschaft

Wie oben bereits erwähnt wurde, gab die amerikanische Militärverwaltung (1945-1948) und die Regierung der Ersten Republik (1948-1960) dem Christentum eine große Chance, seinen Einfluss auf die südkoreanische Gesellschaft zu erhöhen. Das Christentum konnte in der südkoreanischen Gesellschaft einen entscheidenden Einfluss auf Orientierungen und Perspektiven in Bereichen der Politik und Bildung ausüben, obwohl sein Anteil an der gesamten Bevölkerung zu dieser Zeit klein war.[381] Die Spur dieser Zeit hinterblieb selbst nach

---

[376] Kern, Thomas, 355

[377] Diese Gesetze hatte die amerikanische Militärregierung von den japanischen Religionsgesetzen unverändert übernommen und während 1. Republik nur leicht modifiziert.

[378] Kern, Thomas, 355.

[379] Quelle: The Institute for Korean Church History III, 116.

[380] Kim, Jong-Gab, 35 ff.

[381] Siehe Anm. 374. Im politischen Establishment der 1. Republik (1948– 60) waren, angefangen bei Staatspräsident Rhee Syngman, ebenfalls überdurchschnittlich viele Protestanten vertreten. Zwischen 1952 und 1962 zählten über ein Drittel aller Verantwortlichen in hohen politischen Positionen (Minister, Vize-Minister, hohe Beamte, Botschafter, Generäle, Führer im Parlament) zu den Protestanten (Hahn/Kim 1963: 317). In den ersten fünf Nationalversammlungen lag ihr Anteil zwischen 16 und 26 Prozent (Kang 1996: 177). Die Ministerien für Propaganda (gegen den Kommunismus), Gesundheit und Soziales befanden sich meist in ihrer Hand. Auch wenn nach dem Militärputsch von 1961 in der 3. und 4. Republik (1963– 81) nicht mehr so viele Führungsrollen im

dem Militärputsch von 1961 und war stets in der 3. und 4. Republik (1961-1987) deutlich zu erkennen. In diesem Vorgang richtete sich die konservative Seite des Protestantismus immer stärker antikommunistisch, proamerikanisch und prokapitalistisch aus.[382]

Davon unterschied sich die Haltung der römisch-katholischen Kirche gegenüber politischen und sozialen Fragen der Gesellschaft zunächst, bis Mitte der 1960er Jahre, nicht. Aber unter dem Einfluss des II. Vatikanischen Konzils interessierte sie sich für Fragen der sozialen Gerechtigkeit, der Demokratie und der Menschrechte und sie begann zu diesen Problemen der Gesellschaft öffentlich Stellung zu nehmen. Dabei hielt sie sich mit ihrer Kritik am militärischen Regime nicht zurück und „etablierte sich als moralische Instanz mit großem, sozialem Prestige".[383] Daraus ergab sich symbolisch, dass die Myungdong-Kathedrale, das Zentrum der katholischen Kirche Südkoreas, seit Mitte der 70er Jahre zu einem Zentrum des Widerstandes gegen die Militärdiktatur wurde.[384]

Staatsapparat mit Protestanten besetzt wurden, blieb ihr Anteil weiterhin überdurchschnittlich hoch (Kang 1996: 178)." Kern, Thoma, 355.

[382] „In den 20er Jahren standen sich Kirche und Kommunismus in Korea noch nicht so feindselig gegenüber. Bei der vordringlichen Aufgabe, nämlich der Befreiung des Volkes von der japanischen Kolonialherrschaft, haben sie in dieser Zeit häufig zusammengearbeitet. Dies zeigt sich nicht zuletzt an der Tatsache, daß die Leiter der kommunistischen Bewegungen, LEE Dong-Hwhi und YEO, Un-Hyung Christen waren. In den 30er Jahren nahmen aber Christen in der Mandschurei zu, in die sich mehr a1s eine Million Koreaner vor der japanischen Ko1onialherrschaft f1üchteten. Die koreanischen Kommunisten steckten dort manche Gemeinden in Brand und ermordeten dutzende Pfarrer. … Nach der Befreiung von der japanischen Kolonialherrschaft wurde die Verfo1gung der Christen von den Kommunisten im Norden noch systematisiert und verstärkt. Die Kommunisten untersagten vor a1lem jede politische Aktivität der Christen. … Außerdem haben die Kommunisten im Norden die Durchführung nationaler Veranstaltungen wie die Regierungswahlen am Sonntag erzwungen, die Pseudo-Organisation Kidokkyodo-Yunmaeng (Liga der Christen) gegründet und die
theologische Hochschu1e kontrolliert. Sie verurteilten die Kirche a1s „Verteidiger des Kapitalismus" und als „Marionette der Amerikaner". Angesichts dieser Verfolgung haben sich mehrere Mi11ionen Christen in den 8üden geflüchtet.
Der dreijährige Koreakrieg verstärkte die antikommunistische Haltung der südkoreanischen Kirche. Während des Koreakriegs wurden etwa 267 Gemeinden zerstört, 232 Pfarrer ermordet oder nach Norden verschleppt. In der Wondang-Gemeinde in der Chulla-Provinz z.B. starben 73 von 75 Gemeindeg1iedern durch Massenmord. Durch diese negativen Erfahrungen entstand in der südkoreanischen Kirche der sogenannte „Red-Complex". Mit der Verstärkung der re1igiösen, ökonomischen und po1itischen Macht der aus dem Norden gekommenen Christen, wurde die kritische Haltung gegenüber dem Kommunismus noch aggressiver. Die aus dem Norden gekommenen Christen haben ihre antikommunistische Haltung theologisch begründet. So bezeichneten zahlreiche Kirchenführer die UdSSR und Nordkorea als Teufelswerk. Der Kampf gegen den Kommunismus wurde zum Kampf für Gott; die Christen, die am Kampf gegen den Kommunismus teilnehmen, wurde zum Kreuzzug, in den heiligen Kampf gerufen, und die Opfer wurden zu Märtyrern. Der Antikommunismus in Südkorea ist mit dem Proamerikanismus so eng verbunden, daß der Antiamerikanismus häufig mit dem Prokommunismus gleichgesetzt wird. Dies ist auf die geschichtliche Tatsache zurückzuführen, daß die amerikanischen Missionare das Evangelium vermittelten und während der japanischen Kolonialherrschaft der koreanischen Kirche finanziell und geistlich geholfen haben. Die meisten politischen und christlichen Führer hatten mit Unterstützung von amerikanischen Missionaren in den USA studiert. Vor diesem Hintergrund wurde die protestantische Kirche die stärkste amerikanisierte Organisation und eine Festung des Proamerikanismus in der südkoreanischen Gesellschaft. Es ist daher nicht erstaunlich, daß die proamerikanische, antikommunistische Kirche die proamerikanische und antikommunistische autoritäre Regierung unterstützte." Jo, Yong-Hun, 120-122

[383] Kern, Thomas 2005, 153.

[384] „In den siebziger Jahren hat sich das Image der katholischen Kirche in der Bevölkerung völlig gewandelt. Der

Zusammen mit der katholischen Kirche stand auch die progressive Seite des Protestantismus in dieser Zeit dem südkoreanischen Militärregime kritisch gegenüber. Zu dieser Seite waren progressive Kirchenfunktionäre, Theologen und Pastoren der Denominationen, die Mitgliederkirche des National Church Council of Korea (NCCK) unter dem Dach des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) vereint. Sie setzten sich „für die innerweltliche Verwirklichung von Menschenrechten, sozialer Gerechtigkeit und Demokratie ein“ [385], eröffneten den ökumenischen Dialog mit dem Katholizismus und beteiligten sich an sozialreformerischen Projekten, an der nicht nur der Katholizismus, sondern auch

---

Grund dafür waren die Demokratiebewegungen, die sich innerhalb der katholischen Kirche formierten, an der aber nur eine Minderheit der Katholiken beteiligt war. Denn die Kirchenleitung hielt weiter an der Maxime der politischen Neutralität fest, engagierte sich nicht in der Demokratiebewegung, sondern versuchte sie im Gegenteil zu bremsen und einzudämmen. Aber sie profitierte von dem Imagegewinn, zu dem sie selbst nichts beitrug. Und noch heute gilt die katholische Kirche als Anwalt der Armen und Entrechteten und als jene gesellschaftliche Kraft, der die Durchsetzung der Demokratie gegen die Diktatur zu verdanken ist. Entscheidend war das Jahr 1974, als der regimekritische Bischof von Wònju, Chi Hak-sun, inhaftiert wurde, und die Kirchenleitung sehr spät und zurückhaltend reagierte. Eine kleine Gruppe von sozialpolitisch engagierten Priestern formierte sich zur Catholic Priests' Association for Justice (CPAJ), die bald zum Zentrum der Demokratiebewegung werden sollte. Die CPAJ war ein Katalysator für die anderen Oppositionsbewegungen: Young Catholic Workers (YCW), Korean Catholic Farmers Movement (KCFM), National League for Democratic Youth and Students (NLDYS) sowie das Korean Catholic Lay Apostolate Council (KCLAC).
Viele Arbeiter und Bauern, Intellektuelle und Studenten wurden von diesen sozialpolitischen Bewegungen innerhalb der katholischen Kirche angezogen und konvertierten zum Katholizismus. Erstmals wurde die katholische Kirche politisch aktiv und darüber hinaus zur Avantgarde des Widerstands der ganzen Bevölkerung. Die Protestbewegungen fanden in den Gemeinden materielle und räumliche Ressourcen. Kardinal Kim Sou-hwan ließ zu, daß in 'seiner' Myongdong-Kathedrale in Seoul, dem Zentrum der katholischen Kirche Koreas, Gottesdienste für die Opfer des Regimes gefeiert und politische Stellungnahmen verlesen wurden, daß Myongdong zum Ausgangspunkt von Demonstrationen und zum Symbol des politischen Widerstands gegen die Militärregierung wurde.
Doch die meisten Bischöfe und (zumeist älteren) Priester kritisierten die Bewegungen gerade wegen ihres politischen Engagements. Unterstützt vom Vatikan versuchten sie (letztlich vergebens), die CPAJ aufzulösen und die Protestbewegungen unter ihre Kontrolle zu bringen. Denn sie fürchteten, daß durch die Demokratiebewegungen kommunistische Gruppierungen angezogen würden und selbst wenn dies nicht tatsächlich der Fall wäre, doch in der Bevölkerung dieses Mißverständnis entstehen würde. Außerdem würden immer mehr Gottesdienste von der gefürchteten Geheimpolizei KCIA beobachtet, die Gläubigen dadurch gefährdet und eingeschüchtert. Die Konservativen machten der CPAJ den Vorwurf, durch die Politisierung der Gottesdienste die 'wirklichen' Gläubigen aus der Kirche zu treiben und nur jene anzuziehen, die in der katholischen Kirche lediglich eine Plattform für ihre politischen Interessen sahen oder aus der Kirche eine politische Partei machen wollten. Die Kirche aber dürfe nicht politisch instrumentalisiert und die Einheit der Kirche nicht bedroht werden. Die CPAJ hingegen warf der Kirchenleitung und den Konservativen vor, auf Ungerechtigkeiten der Regierung meistens gar nicht oder zu spät und nur beschwichtigend zu reagieren. Das sozialpolitische Engagement der Kirche als Opposition gegen die Regierung sei notwendig, ansonsten mache sie sich zum Komplizen der Regierung. Beide Lager sprachen sich für gesellschaftliches Engagement aus, aber mit unterschiedlichen Maximen und Strategien: Die Konservativen verstanden darunter nicht politische Opposition, sondern forderten eine moralische Erneuerung der Gesellschaft, die Beseitigung der Korruption und der sozialen Folgen von Industrialisierung und Urbanisierung. Den Progressiven dagegen ging es um die Bekämpfung der Ursachen, somit um strukturelle Reformen, wozu politische Einmischung zwingend notwendig sei. So befand sich die Kirche Mitte der siebziger Jahre in einer Zerreißprobe, die aber erst nach dem Ende der Militärdiktatur eskalieren sollte.“ Wippermann, Carsten, Integrationsfaktor und Avantgarde. Die Rolle der christlichen Kirchen in Südkorea. In: Herder-Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion. 53. Jg. Heft 9. 1999. 472-478, 474 ff.

[385] Kern, Thomas 2005, 153.

Organisationen der anderen Religionen involviert waren.

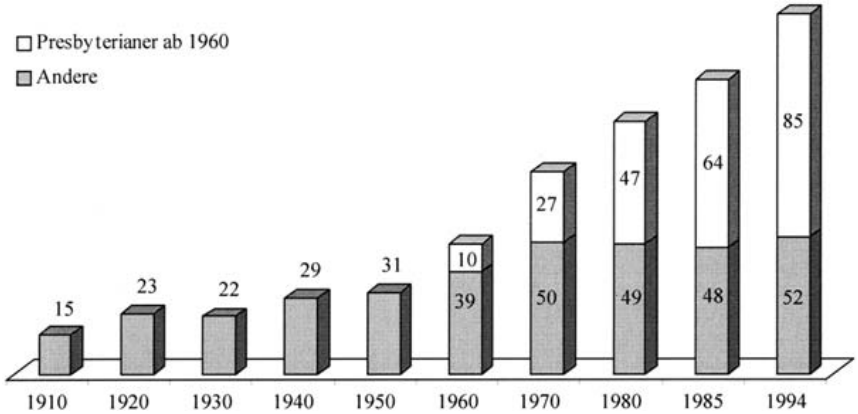
Für die große Mehrheit der protestantischen Laien, Pastoren und Theologen, also die konservative Seite des südkoreanischen Protestantismus, aber galt diese Teilnahme der progressiven Seite am ökumenischen Dialog und an sozialreformerischen Engagements als antichristlich, regierungsfeindlich und kommunistisch. Neben der Zersplitterung in mehrere Denominationen[386] war die Teilung nach der politischen Haltung eines der wichtigsten Geschehnisse dieser Zeit.

2.2.2.2.4. Das Wirklichkeitsverständnis der südkoreanischen Protestanten

Der Glaube der südkoreanischen Protestanten, der im Verlauf der Kolonialzeit fundamentalistisch geformt war, wurde durch das Erlebnis der Teilung des Landes und des Brüderkriegs stark vom Antikommunismus geprägt.[387] Der Antikommunismus war in dieser Zeit schon in der ganzen Gesellschaft verbreitet, aber von der Kirche theologisch gefärbt. Sie bezeichnete die UdSSR und Nordkorea als Teufelswerk, den Kampf gegen den Kommunismus als Kampf für Gott, die an diesem Kampf teilnehmenden Christen als in den heiligen Kampf Gerufene und die Opfer, die von Kommunisten getötet wurden, als Märtyrer. Neben diesem Fundamentalismus und dem Antikommunismus behinderten der extreme Determinismus und

[386] Die Spaltung des südkoreanischen Protestantismus setzt sich weiterhin fort, so dass es insgesamt zwischen 124 (offizielle Denominationen) und 290 (inklusiv der Inoffiziellen) protestantische Denominationen gibt. Die Zahl der presbyterianischen Kirchen allein liegt zwischen 74 und 130, die sich mit Ausnahme der Presbyterien Church in the Republic of Korea (PROK) alle Presbyterien Church of Korea (PCK) nennen. Die PCK hat sich nach 1953 in bis heute ca. 73 bis 129 Denominationen aufgespalten, die alle PCK heißen. Zur Unterscheidung bezeichnet man sie mit PCK und einem Zusatz. Die PCK-Haptong ist z.B. die größte Denomination und ist weder Mitglied des Nationalen Kirchenrates (NCCK) noch des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Die PCK-Tonghap ist die zweitgrößte Denomination, sie ist ökumenisch und Mitglied von NCCK und ÖRK.

Tabelle 3: Anzahl der protestantischen Denominationen (1910– 94), Quelle: Kern, Thomas, 346.



[387] Vom Antikommunismus war nicht nur die konservative Seite, sondern auch die progressive Seite geprägt, obwohl die Stärke des Einflusses unterschiedlich war. Natürlich waren die Konservativen von ihm viel stärker beeinflusst.

die aus dem Schamanismus entlehnte Mystik [388] die protestantische Kirche Südkoreas, das Wirklichkeitsverständnis ihres Glaubens zu vergegenwärtigen, so dass das Wirklichkeitsverständnis des Glaubens keine Orientierungskraft für die Gestaltung der Gesellschaft hatte. Denn diese Verengung des Verständnisses der Wirklichkeit ermöglichte den Glaubenden einerseits, sich auf die Innerlichkeit, Geistlichkeit, Jenseitigkeit, Frömmigkeit, Missionierung der Einzelnen, ihre Gemeinschaft in der Gemeinde und auf das Wachstum der eigenen Gemeinde zu konzentrieren, und andererseits, zur Betonung des diesseitigen individuellen Lebens mit Prosperität und Gesundheit, politischer Indifferenz und konservativen Stellungsnahmen zu tendieren.

Das Unvermögen der protestantischen Kirche Südkoreas, ein für das Gesamtleben plausibilisierbares Wirklichkeitsverständnis des Glaubens auszubilden, beschränkte die christliche Bildung nicht nur in der Kirche, sondern auch in der christlichen Schule darauf, dass sie nur die christliche Lehre mit ihren Überlieferungen vermittelte und die Menschen zum christlichen Glauben führte.

Diese Art Bildung des südkoreanischen Protestantismus ließ außer Acht, dass der Ort des Vollziehens der christlichen Freiheit nicht in isolierter oder weltabgewandter Innerlichkeit, sondern im Kontext einer konkreten geschichtlichen Lebenswelt steht. Auf die Geschichte des Erlebens und der Selbsterfahrung der christlichen Freiheit passt also eine Formulierung von Eilert Herms: Sie verlief „innerhalb eines bestimmten geschichtlichen Alltags mit seiner Institutionenwelt und deshalb auch unvermeidlich in der Spannung zwischen einer überlieferten Deutung des Lebens, die schon zu diesen geschichtlichen Vorgaben mit hinzugehört, und dem eigenen Erleben der Lebenswirklichkeit.“ [Herms 2006, 478] Eine Ausnahme bildete in der Geschichte des südkoreanischen Protestantismus die Bewegung der Minjung-Gemeinde, die das alltägliche sozialpolitische Engagement mit dem sonntäglichen Gottesdienst zu verbinden versuchte.[389]

[388] Hollenweger, Walter J., 121.
[389] Vgl. Kap. 2.4.2.2.3.

2.3. Die Ordnung der südkoreanischen Gesellschaft. Ihr heutiger Zustand

Die Demokratisierung Ende der 80er Jahre[390] und zwei Finanzkrisen, der „IWF-Krise“ Ende 1997[391] und der „Weltfinanzkrise“ 2007[392], beschleunigten den rapiden Übergang der gesamtgesellschaftlichen Führung vom Interaktionsbereich Politik auf den Interaktionsbereich Wirtschaft. Dabei spielte der Neoliberalismus in der Variante der amerikanischen Chicago-Schule eine wichtige Rolle, der in der südkoreanischen Gesellschaft Merkmale wie Kapitalismus, Annahme von perfekten Märkte, Wettbewerb, Globalisierung, Privatisierung

---

[390] Durch das unermüdliche Engagement der Demokratiebewegung wurde im Juni 1987 endlich eine Ablösung / ein Ende der Militärdiktatur ermöglicht. In diesem Jahr spielte sich in Südkorea die größte Massenmobilisierung ~~in~~ seiner Geschichte ab, „in deren Verlauf in allen größeren Städten Studenten, Intellektuelle und Angehörige der städtischen Mittelschichten die Straße als Arena der politischen Artikulation instrumentalisierten. Den vorläufigen Höhepunkt der Proteste markierte am 26. Juni ein Friedensmarsch, an dem sich nach Schätzungen der Opposition mehr als 2,5 Millionen Menschen in 36 Städten beteiligten“ (Croissant 1998, 95). Die immer kritischer werdende Lage zwang die Regierung die Acht-Punkte-Deklaration zu erklären und auf die Forderungen der Opposition und Bevölkerung einzugehen. Diese acht Punkte lauteten:
1. Einführung der Direktwahl des Präsidenten,
2. Revision des Presidential Election Law, um freie und faire Wahlen zu ermöglichen,
3. Wiederherstellung der Bürgerrechte für Kim Dae Jung und Verabschiedung einer umfassenden Amnestie für politische Gefangene,
4. Garantie und Stärkung der Grundrechte in einer neu auszuarbeitenden Verfassung,
5. Abschaffung des Basic Press Law,
6. Wiederherstellung der lokalen Selbstverwaltung,
7. Stärkung der Rolle der politischen Parteien,
8. umfassende Sozialreformen und Bekämpfung der Korruption (zitiert nach Croissant 1998, 97, hier aus Kim, Chung-Hye 2008, 73 ff.).

[391] „Als im November 1997 das Währungssystem Südkoreas zusammenbrach, stellte der Internationale Währungsfond in seiner bisher größten Hilfsaktion einen Kredit von 35 Milliarden Dollar zur Verfügung, die westlichen Industrienationen und Japan weitere 20 Milliarden Dollar, verbunden allerdings mit restriktiven finanz- und wirtschaftspolitischen Auflagen. Dies waren vor allem: die weitere Liberalisierung der Finanz- und Handelsmärkte und die Verpflichtung zu einer Hochzinspolitik. Das Land stürzte in eine tiefe Krise. Im ersten Halbjahr 1998 verloren täglich etwa 10.000 Menschen ihren Arbeitsplatz. Nach Auskunft des National Statistical Office (NSO) erreichte die Arbeitslosenquote im Dezember 1998 mit 7,9% einen Rekordstand. Die durchschnittliche Arbeitslosenrate 1998 betrug 6,8% während sie 1997 noch bei 2,6% lag. Und sie wird noch weiter ansteigen. Viele Arbeiter und Angestellte stürzen von heute auf morgen in Armut. Das Elend ist unvorstellbar. Familien zerbrechen, die Zahl der Selbstmorde steigt enorm an, viele Familien hungern und die bis dato unbekannte Überlebenskriminalität nimmt in beängstigendem Ausmaß zu. Obdachlose und Bettler gehören mittlerweile zum Stadtbild Seouls. Obwohl die Krise hausgemacht war, sprach bald jeder im Land von der ”IMF-Krise”, als wäre die Wirtschaftskrise eine Folge der drastischen Bedingungen des IMF und nicht der institutionalisierten Korruption. Diese Projektion nach außen verzögerte eine sachliche und selbstkritische Analyse. Sie produzierte eine kollektive Opfermentalität und erzeugte das teils patriotische, teils nationalistische Gefühl von Solidarität und Eintracht.“ Wippermann, Carsten,5 ff.

[392] „Die globale Finanzkrise, die 2007 als Immobilienkrise in den USA begann, hat fast überall auf der Welt zu einem deutlich abgeschwächten Wirtschaftswachstum oder zur Rezession geführt. Zum ersten Mal seit dem Zweiten Weltkrieg schrumpfte das reale Bruttoinlandsprodukt (BIP) der ökonomisch entwickelten Staaten. Und in den ökonomisch sich entwickelnden Staaten reduzierte sich das Wachstum des BIP deutlich. Durch die Probleme zahlreicher Finanzunternehmen und den allgemeinen Vertrauensverlust schlug die Krise auch auf den Nicht-Finanzbereich durch und führte beispielsweise zu einer deutlichen Reduzierung des Welthandels.“ Globale Finanz- und Wirtschaftskrise 2008/2009, in Internetseite: http://www.bpb.de/wissen/913DGH,0,0,Globale_Finanz_und_Wirtschaftskrise.html

und Leistungsprinzip als Lösung der Gerechtigkeitslücken aufweist.[393] Mit dem Wendepunkt der Demokratisierung 1987 erfolgte eine Übergangsperiode des diktatorischen Entwicklungsstaats zur Epoche einer Implementierung der Demokratie. Im Rahmen dieser Implementierung der Demokratie wurde Südkorea in die im globalen Ausmaß durchgesetzte neoliberale Weltordnung einbezogen, bevor sich die demokratischen Ordnungen in der Gesellschaft konsolidiert hatten. Und zugleich wurde Südkorea dem äußeren Zwang zur neoliberalen Strukturanpassung ausgesetzt.[394]

Die erste zivile Regierung setzten in diesem Zuge die ökonomische Liberalisierungspolitik auf, wie z. B. „Priorität auf eine Stärkung der Konkurrenzfähigkeit, Liberalisierungen, Deregulierungen und ein marktbasiertes Wirtschaftssystem,“[395] OECD-Beitritt, Öffnung des Finanzmarktes, die letztlich zur Währungskrise führte. Durch diese Krise wurde der Prozess der wirtschaftlichen Liberalisierung beschleunigt[396] und Südkorea wurde schließlich ein

---

[393] Vgl. Kim, Chung-Hye 2008, Staat, Zivilgesellschaft und NGOs in Südkorea; Peters Mascha 2004, Das südkoreanische Mediensystem nach 1987. Eine Analyse vor dem Hintergrund des demokratischen Transformationsprozesses; Kalinowski, Thoma 2005, Der Internationale Währungsfonds in Südkorea. Strukturanpassung und Reformen seit der Asienkrise; Kim, Kee-Yong 2016, Soziale Hilfeleistungen für ein menschenwürdiges Leben von Kindern in Südkorea. Theologische und politische Reflexionen zur Bekämpfung der Kinderarmut unter Einbezug der Bildungsperspektive. Teil 1/2

[394] Vgl. Kim, Chung-Hye 2008, 75

[395] Weber, Markus 2010

[396] „1993-1997 Erosion und Ende des entwicklungslenkenden Staates

1993 erlebte Südkorea die Transformation von einem sich neu industrialisierenden Staat zu einem fortgeschrittenen Industriestaate. Im Zeitraum 1993 bis 1997 kommt es aber zu einer Erosion – und mit der Asienkrise 1997 zum Untergang – des entwicklungslenkenden Staates in Südkorea. Für die 1993 neu gewählte Regierung wurde die Idee einer sich wandelnden Rolle des Staates in der Wirtschaft unter dem Leitbild der Globalisierung dominant. An die Stelle der Förderung von wirtschaftlichem Wachstum trat die Förderung wirtschaftlicher Wettbewerbsfähigkeit. Es kam zu einem Aufschwung von Pro-Markt-Ideologien. Der Staat verfolgte dabei jedoch eine Balance von Effizienz (durch die wirtschaftliche Liberalisierung) mit den traditionellen Zielen Südkoreas, nämlich Wirtschaftswachstum und sozialer Stabilität. Die neue Regierung unter Kim Young-sam nahm fundamentale Reformen vor. Sie legte, noch stärker als es Anfang der 80er Jahre geschah, Priorität auf eine Stärkung der Konkurrenzfähigkeit, Liberalisierungen, Deregulierungen und ein marktbasiertes Wirtschaftssystem. Der Staat nahm einen Abbau selektiver Industriepolitiken und direkter Interventionen vor. Die Sozialpolitik war unternehmerfreundlich ausgestaltet, die Steuern waren sehr niedrig. Es gab außerdem eine, wie sich nach der Asienkrise zeigte, übereifrige Liberalisierung der Finanzmärkte mit weniger Interventionen des Staates und der Möglichkeit von deutlich mehr ausländischer Teilhabe im südkoreanischen Finanz- und Kapitalmarkt. So betrugen die Portfolie-Investments in Südkorea 1991 noch 2,5 Milliarden Dollar, 1994 bereits 29,7 Milliarden; die Bankverbindlichkeiten im Ausland wuchsen von 1991 bis 1994 um 49%. Das Fehlen einer Aufsichtsregulation und einer Überwachung des Finanzsystems stellte dabei eine große Verwundbarkeit dar.

Bei aller Liberalisierung war die südkoreanische Regierung jedoch nie eine minimalistische, der Staat blieb immer noch ein wichtiger und signifikanter Akteur in der Wirtschaft. Er fungierte als Marktteilnehmer, bestimmte die Weite und die Geschwindigkeit der Öffnung der südkoreanischen Volkswirtschaft und beeinflusste die Internationalisierungsstrategien der Firmen. Globalisierung bedeutete für Südkorea in diesem Zeitraum weniger Öffnung südkoreanischer Märkte für ausländische Unternehmen, sondern eher eine Expansion der chaebol auf den Weltmarkt. Deren Lobbying-Stärke und ihr Einfluss auf den Staat nahmen als Folge ihres wirtschaftlichen Erfolges und der Finanzierung von Parteien noch mehr zu. Ebenso wuchsen deren nichtproduktive Aktivitäten sowie Investitionen in riskante und spekulative Unternehmungen. Es gab eine exzessive Verschuldung der Privatkonzerne, die oft kurzfristig war (zu 67%), aber investiert war in langfristige Projekte. Das Verhältnis von Schulden zu Eigenkapital der Top 30 chabol betrug 1996 386,5%, im darauffolgenden Jahr waren es schon 519%.

neoliberaler Staat.[397]

Die neoliberale Restrukturierung und zwei Finanzkrisen haben die Flexibilisierung des Arbeitsmarktes, eine Verschärfung der Beschäftigungsinstabilität, die Zunahme der Entlassungen und den Konkurs, eine Verschlechterung der Arbeitsbedingungen, die soziale Polarisierung und die Verbreitung der Angst vor der plötzlichen Zerstörung der Lebensgrundlage und infolgedessen des Verlangens nach einem wirtschaftlich stabilen Leben in der Bevölkerung mit sich gebracht. Die meisten Koreaner ringen in einer solchen neoliberalen Gesellschaft um die Existenzsicherung ihrer Familie, aber sie erlebten und erleben durch die zwei Finanzkrisen und das Arbeitsleben, das die Existenzsicherung nicht einfach sei. Aus diesen Erlebnissen und dem Einfluss der in der Periode des diktatorischen Entwicklungsstaats durchgeführten Ökonomisierung der Einzelnen und Gesellschaft[398] lässt sich die Überzeugung unter der Bevölkerung weitgehend erklären, dass nur ihr Eigentum ihre Existenz, Glück und Wohlergehen sichern können und der wirtschaftliche Erfolg als der einzige Maßstab der Lebenserfüllung gelten sollte. Das wirtschaftliche Denken kann dadurch bei Südkoreaner eine tiefgehende und umfassende Zielwahlorientierung bewirken. Die Politik wird also nun als ein Hilfsmittel für die Wirtschaft angesehen, und zwar für die wirtschaftliche Entwicklung.

In der südkoreanischen Gesellschaft ist damit der Schritt zu einer „von politischer Identität mit ökonomischer Dominanz hin zur ökonomischen Fundierung“ der gesellschaftlichen Identität in relativ sehr kurzer Zeit vollzogen worden, was für die südkoreanische Gesellschaft systemische Folgen hatte. [Vgl. Herms 1995, 276] Die südkoreanische Gesellschaft steht nun Problemen gegenüber, die durch diese rapide, aber unvorbereitete Entwicklung und deren

---

Diese und andere negative Seiten der Zurücknahme des entwicklungslenkenden Staates wirkten sich in diesem Zeitraum immer mehr aus. So waren dies etwa wirtschaftliche Nachteile durch Monopolstrukturen, Ineffizienzen durch die Staat-Wirtschafts-Kooperation, Korruption und moral hazard- Verhalten. Dazu kamen eine zu starke Exportlastigkeit (1996 von 26,9%) sowie Überinvestitionen in die Schwerindustrie und in die chemische Industrie. DIe Hauptschwäche aber lag im Fiannzbereich: 1997 betrug das Verhältnis von kurzfristigen Schulden zu den Devisenreserven 4:1. Von 1992 bis 1996 wuchsen die geliehenen ausländischne Mittel um 158%, die kurzfristige Verschuldung der chaebols betrug 1996 63%. Es gab durch die hohe Auslandsverschuldung, die Abhängigkeit von Exporten und die Liberalisierung des südkoreanischen Finanzmarktes eine starke (und immer stärker werdende) Verwundbarkeit der südkoreanischen Wirtschaft gegenüber plötzlichen Marktveränderungen und externen Schocks. Der Staat trug mit seiner Garantie des Rückzahlens der Schulden an das Ausland und v. a. mit einer viel zu schnell erfolgten und zu weitreichenden Liberalisierung des südkoreanischen Finanzmarktes dazu bei. 1997 kam es durch diese Anfälligkeit dann zur Asienkrise, die Südkorea besonders hart traf. In Folge der Konditionen des Internationalen Währungsfonds wurden in Südkorea schließlich die letzten Reste des entwicklungslenkenden Staates beseitigt und Südkorea zu einer wirtschaftsliberalen Marktwirtschaft umgewandelt.“ Weber, Markus 2010

[397] Kim, Kee-Yong, 1.

[398] Vgl. Kap. 2.2.2.2.1.

Dynamik verursacht werden. Diese Probleme werden in diesem Abschnitt im Horizont des sozialtheoretischen Ansatzes von E. Herms nach Kriterien der gesellschaftlichen Identitätsmutation Wohlordnung beschrieben.

2.3.1. Pluralismus in der südkoreanischen Gesellschaft

Zu den Bedingungen der gesellschaftlichen Wohlordnung im christlichen Sinne gehört die entschlossene Anerkennung eines Pluralismus in religiös-weltanschaulichen Überzeugungen. Die Gesellschaft ist dann religiös-weltanschaulich pluralistisch, „wenn in ihr unterschiedliche weltanschaulich-ethische Überzeugungen miteinander konkurrieren, die nicht mehr durch einen einheitlichen zivilreligiösen Horizont miteinander verbunden sind." [Herms 1995, 467] Es ist fragwürdig, ob die südkoreanische Gesellschaft in diesem Sinne pluralistisch ist. Denn es scheint, dass der Antikommunismus noch als quasi Zivilreligion[399] funktioniert und dass die Meinungs- und Gewissensfreiheit von der Staatsmacht beliebig missachtet wird[400].

2.3.1.1. Der politische und rechtliche Rahmen für die pluralistische Gesellschaft

Der religiös- und weltanschauliche Pluralismus ist nicht vorstellbar ohne die Gewährleistung des Friedens dieser Gesellschaft durch die Schaffung von Rechtssicherheit, der wichtigsten Leistung der Politik in der Gesellschaft. [Vgl. Herms 2008, IX ff.] Für seine friedenssichernde Funktion monopoliert der Staat den Griff nach Gewalt, wodurch der Inhaber der politischen Herrschaft aber leicht die Neigung haben kann, seine Herrschaft auch auf die Kontrolle der übrigen gesellschaftskonstitutiven Funktionssysteme zu erstrecken. Die Geschichte zeigt aber, dass der Staat durch die Selbstbegrenzung staatlichen Eingriffs in andere Bereiche dem Frieden und dem Wohlstand des Gemeinwesens besser dienen kann, und zwar nicht nur in der Wirtschaft,[401] sondern auch in dem Bereich der Lebenssinnkommunikation, der Wissenschaft,

---

[399] Eine Zivilreligion könnte den Staat zu einer Überzeugungsgemeinschaft unter anderen machen, und zwar zu derjenigen, die allen anderen gegenüber privilegiert ist, indem sie ihre kulturelle Macht mit dem staatlichen Mittel des zwangsbewehrten Rechts durchsetzt und darum zur Konfrontation von Staat und Überzeugungsgemeinschaft nach dem Muster von Islam gegen USA und umgekehrt führen. Vgl. Herms 2008, 55.

[400] Lee, Yeong Heui, 2006.

[401] „Zunächst und für lange Zeit stand im Vordergrund, dass der Staat seine friedenssichernde Funktion vor allem zugunsten der Sicherung von wirtschaftlich relevanten Eigentumsrechten auszuüben hat, die als unnachläßliche Bedingung nachhaltig erfolgreicher wirtschaftlicher Aktivität auch in der Tat eine wesentliche Voraussetzung für die wirtschaftliche Prosperität des Gemeinwesens im ganzen sind; und dazu kam bald auch die Einsicht, dass solch ein Dienst von politischer Herrschaft am Gemeinwesen durch Dienst am Wirtschaftssystem unbedingt die dafür erforderliche programmatische Selbstbegrenzung des Staates gegenüber diesem System der Wirtschaft und seinen leistungsspezifischen eigenen Funktionsbedingungen verlangt. Das hat seinen Niederschlag darin gefunden, dass die moderne staatliche Wirtschaftsgesetzgebung immer auch eine programmatische Festlegung von Grenzen der Staatsaktivitäten im Bereich der Wirtschaft ist." Herms 2008, XI.

der Bildung und Erziehung der nachwachsenden Generation – oder kurz: den Kräften, „aus deren Zusammenspiel sich das Ethos ergibt, das allein die Mitglieder der Gesellschaft zu ihren Leistungen auf allen Gebieten des Zusammenlebens inspiriert“. [Herms 2008, XII] Diese Selbstbegrenzung der Politik bildet die minimale Voraussetzung des weltanschaulich-ethischen Pluralismus.

Umgekehrt gilt aber dieser weltanschaulich-ethische Pluralismus als Boden des motivierenden und orientierenden Horizonts allen Handelns von Politik und Recht. [Herms 2008, XV] Denn die politische Ordnung und Legitimation der modernen Demokratien beruhen auf der Anerkennung und dem Respekt vor der wesentlichen und unausweichlichen Positionalität jedes möglichen Vernunftgebrauchs ihrer Mitglieder. Angesichts dieser Einbindung von Politik und Recht in der modernen pluralistischen Gesellschaft können Politik und Recht ihre Aufgabe, zuverlässig eine friedensdienliche Ordnung des Zusammenlebens zu bilden, nur unter der Bedingung erledigen, dass sie verschiedene weltanschaulich-ethische Überzeugungen in die politische Meinungsbildung einbinden.[402] Dabei handelt es sich um Institutionalisierung des Dialogs zwischen weltanschaulich-ethischen Überzeugungen, an dem sich alle gleichberechtigt offen und nachhaltig beteiligen können.[403]

Die gegenwärtige südkoreanische Gesellschaft leidet aber unter der Mangelhaftigkeit eines solchen Dialogs und dessen Institutionalisierung. Bei jedem aktuellen Thema der Gesellschaft wie das *Vier-Flüsse-Projekt* der Lee-Regierung, [404] dem *Sewol* Sondergesetz, [405] der

---

[402] Mindestanforderungen für an diesem Diskurs teilnehmende Religionen/Weltanschauungen sind, dass sie selbst kompatibel zu dem Pluralismus sein müssen: Sie müssen sich erstens selbst relativieren und zweitens als besondere theoretische Anschauung vom menschlichen Zusammenlebens von dessen alle umfassender Realität unterscheiden können.

[403] “Nach einheitlichen institutionellen Formen zu suchen, die tatsächlich alle in der Gesellschaft orientierungskräftig kommunizieren und tradierten Lebenssinnpositionen und Ethosgestalten gleichberechtigt an der Unterhaltung und Weiterentwicklung der Rechtsordnung offen und nachhaltig beteiligen, und dies dann als Element der einheitlichen Rechtsordnung auszugestalten. In solchen Institutionen ginge es darum, die in der Gesellschaft koexistierenden lebenssinngestützten Ethosgestalten in das Kontinuum eines einheitlichen konsensorientierten Dialogs darüber einzubinden, welche Funktionen von Recht und Politik zugunsten der zuverlässigen Unterhaltung einer Ordnung des gleichberechtigten und möglichst gewaltfreien Zusammenlebens unterschiedlicher Ethosgestalten zu erwarten sind, daher dann auch in den in der Verfassung des politischen Gemeinwesens niederzulegenden Metaregeln für die Arbeit der Institutionen von Politik und Recht verbindlich vorzuschreiben sind und dementsprechend dann auch in allen politischen und rechtlichen Aktivitäten kontinuierlich beachtet und erfüllt werden sollen.” [Herms 2008, XIX]

[404] Das Vier-Flüsse-Projekt (29.12.2008-22.04.2012) bezeichnet das große Projekt der Regierung von Lee, Myung-bak, bei dem die vier großen Flüsse des Landes kanalisiert und gestaut wurden. Die Kritik an den Flussregulierungsplänen war vor und während der Umsetzung bereits massiv. Vgl. http://www.doam.org/index.php/projekte/frieden-und-sicherheit/1292-streit-um-das-vier-fluesse-projekt ; http://www.heise.de/tp/artikel/31/31473/1.html

[405] Die Fähre »Sewol« kenterte und sank am 16. April 2014 auf ihrem Weg von Incheon nach Jeju auf Höhe der Insel Jindo im Gelben Meer. Von den 476 Menschen an Bord kamen beim Untergang offiziell 295 Menschen ums Leben und 9 Menschen werden weiterhin vermisst. Die meisten Opfer waren Schüler, die auf dem Weg zu einem

Abschaffung der Todesstrafe, der Anti-Atom-Politik, dem Schutz der Arbeitnehmerüberlassung usw. entsteht eine Konfrontation, in der sich Konservative und Liberal-progressive kompromisslos gegenüberstehen. Vermittelnde Positionen haben dabei an Einfluss verloren und es scheint, dass der Dialog zwischen ihnen zur Konsensbildung weit von der Meinung der südkoreanischen Gesellschaft entfernt ist. Man versucht nicht, Konflikte im Dialog zu lösen, sondern durch die Einflussnahme auf Regierung, Justizbehörde und Legislative.[406]

Diese Mangelhaftigkeit des Dialogs, welche die Stabilität und den weltanschaulich-ethischen Pluralismus der südkoreanischen Gesellschaft bedroht, erlaubt der Regierung bzw. der politischen Macht, die eigentlich immer ihre Herrschaft auf die Kontrolle der übrigen Funktionssysteme zu erstrecken versucht, den Spielraum für Manipulationen von gesellschaftlichen Konsensbildungsprozessen. Tatsächlich funktioniert die Regierung immer noch als die dominierende Instanz über die gesamten Funktionssysteme der südkoreanischen Gesellschaft mit Ausnahme der Chaebol, weil der Inhaber der politischen Macht, also der/die Präsident/in nicht nur über einen effizienten Polizeiapparat, eine willfährige Justiz, eine gefügige Presse und eine reibungslos funktionierende parlamentarische Abstimmungsmaschine verfügt, sondern auch die staatliche Zuständigkeit bei der finanziellen Unterstützung der Nichtregierungsorganisationen, der Universitäten, den Wissenschaftlern, Künstlern, der Gewerkschaft usw. benutzen kann.

2.3.1.2. Meinungsfreiheit und das Nationale Sicherheitsgesetz

Die Meinungsfreiheit ist ein Grundelement für die pluralistische Gesellschaft. Daher wird sie in Südkorea auch durch die Verfassung garantiert. Die konservative Regierung versucht aber immer wieder dieses Grundrecht über das Nationale Sicherheitsgesetz[407] zu begrenzen. Von

---

Ausflug waren. Laut einem Anfang Juli veröffentlichten Bericht zu dem Unglück verursachten dieses Fährunglück Inkompetenz, Behördenversagen, Korruption und Geldgier. Der Streit nach diesem Unglück in der Gesellschaft bezog sich auf die Einbeziehung von Opfervertretern in die Ermittlungen, die die Konservativen inklusiv der regierenden Saenuri-Partei von Präsidentin Park Geun Hye wegen verfassungsrechtlicher Bedenken ablehnten. Familien der "Sewol"-Opfer und die Progressiven inklusiv Oppositionsparteien versuchten aber, diese durchzusetzen.

[406] Das machen nicht nur ökonomische und politische Organisationen, sondern auch religiöse und wissenschaftliche Organisationen, besonders die protestantische Kirche.

[407] „Dieses wurde bereits kurz nach der Teilung Koreas in Kraft gesetzt. Seit 1948 sollte es den südkoreanischen Staat und seine Bürger vor den Bedrohungen schützen, die von Nordkorea ausgingen. Für manche Bürger wurde das Gesetz selbst jedoch zur Bedrohung, vor allem in der autoritären Periode Südkoreas bis etwa 1990. Das Gesetz wurde nicht nur gegen pro-Nordkoreanische Personen angewendet, sondern gegen Oppositionelle aller Art. In dieser Zeit wurden unter dem Gesetz 230 Menschen hingerichtet und tausende gefoltert. Unter den Opfern des NSG war auch Südkoreas ehemaliger Präsident Kim Dae-jung, der ursprünglich zum Tode verurteilt worden war.

diesem Gesetz wird der 7. Artikel am häufigsten angewandt. Er beinhaltet, dass regierungsfeindliche Äußerungen, Besitz und Weitergabe regimekritischer Materialien, Loben, Fördern oder Propagieren von regierungsfeindlichen Organisationen bzw. deren Mitgliedschaft Verurteilungen nach sich ziehen.[408] Das Problem bei diesem Gesetz ist sehr deutlich: Obwohl sich „regierungsfeindliche Organisationen" natürlich auf Nordkorea bezieht, muss dies aber nicht exklusiv Nordkorea vorbehalten sein. Und "Lobpreisen", "Fördern" oder „Propagieren" kann zu vieles bedeuten, weil es nicht konkret definiert ist. Da alle Paragraphen, welche die Machthaber, die Regierung oder die aktuelle politische bzw. ökonomische Lage der Gesellschaft kritisieren, auf das Lobpreisen, Fördern oder Propagieren der regierungsfeindlichen Organisationen bezogen werden können, kann man mit diesen vagen Begriffen willkürlich heftigen Schaden anrichten, wenn man es darauf anlegt.[409] Die Flexibilität dieses Gesetzes erlaubt der Regierung, Personen nur wegen der Ausübung gewaltfreier politischer Aktivitäten oder wegen regierungskritischen Äußerungen zu inhaftieren. Die Regierung kann also das Nationale Sicherheitsgesetz dazu benutzen, Dissidenten zum Schweigen zu bringen und sie sogar strafrechtlich aus dem Grund zu verfolgen, weil sie friedlich ihre Rechte auf Meinungs- und Vereinigungsfreiheit ausüben.[410] Durch dieses Vorgehen werden in Südkorea das Recht auf Versammlungsfreiheit sowie das

---

Mehrere Versuche das Gesetz abzuschaffen oder wenigstens nachhaltig zu entschärfen scheiterten am Widerstand einiger Teile des politischen Establishments und an der Justiz. Das Gesetz an sich zeichnet sich durch seine "Flexibilität" aus, die vor allem in schwammigen Formulierungen begründet ist." Die Anwendung des Nationalen Sicherheitsgesetzes unter Lee Myung-bak: Lesenswerter Bericht von Amnesty International, in https://nordkoreainfo.wordpress.com/tag/nationales-sicherheitsgesetz/.

[408] Der 7. Artikel des Nationalen Sicherheitsgesetzes:
(1) Any person who praises, incites or propagates the activities of an antigovernment organization, a member thereof or of the person who has received an order from it, or who acts in concert with it, or propagates or instigates a rebellion against the State, with the knowledge of the fact that it may endanger the existence and security of the State or democratic fundamental order, shall be punished by imprisonment for not more than seven years:
(2) Deleted. <by Act No. 4373, May 31, 1991>;
(3) Any person who constitutes or joins an organization aiming at the act as referred to in paragraph (1) shall be punished by imprisonment for a definite term of one or more years;
(4) Any person who is a member of the organization as referred to in paragraph (3), and fabricates or circulates any falsies (sic) fact as to the matters which threaten to provoke any confusion of social order, shall be punished by imprisonment for a definite term of two or more years;
(5) Any person who manufactures, imports, reproduces, holds, carries, distributes, sells or acquires any documents, drawings or other expression materials, with the intention of committing the act as referred to in paragraph (1), (3) or (4), shall be punished by the penalty as referred to in the respective paragraph;
(6) Any person who has attempted the crime as referred to in paragraph (1) or (3) through (5), shall be punished;
(7) Any person who prepares for or plots the crime as referred to in paragraph (3) with the intention of committing it shall be punished by imprisonment for not more than five years.

[408] Vgl. Die Anwendung des Nationalen Sicherheitsgesetzes unter Lee Myung-bak: Lesenswerter Bericht von Amnesty International, in Internetseite https://nordkoreainfo.wordpress.com/tag/nationales-sicherheitsgesetz/.

[409] Vgl. Ebda.

[410] Vgl. Amnesty Report 2011 Korea (Süd), auf der Internetseite http://www.amnesty.de/jahresbericht/2011/korea-sued

Recht auf freie Meinungsäußerung stark eingeschränkt. Das Verfassungsgericht überprüfte daher das Gesetz im August 2004, erklärte es aber wegen der besonderen Situation Südkoreas für verfassungskonform, die Nationale Menschenrechtskommission im September desselben Jahres hingegen empfahl dessen Abschaffung. Verurteilungen nach diesem Gesetz erfolgen immer noch, betreffen aber oft nicht nur pro-nordkoreanische Aktivitäten, sondern schlicht politische Opposition gegen die Regierung. Die Zahl der Gerichtsverfahren, Urteile und andere Arten der Verfolgung von Vergehen nach diesem Gesetz ist in den letzten sechs bis sieben Jahren in allen Bereichen spürbar gestiegen.[411] Damit wird deutlich, dass die Regierung das Gesetz über die Nationale Sicherheit, insofern es vorhanden ist, weiterhin für die Einschränkung des Rechts auf freie Meinungsäußerung anwendet, welches die unbedingte Voraussetzung für den weltanschaulichen Pluralismus ist. D.h., es gibt keinen echten weltanschaulichen Pluralismus in der südkoreanischen Gesellschaft, eben weil und soweit in ihr das Gesetz über die Nationale Sicherheit Anwendung findet.

2.3.2. Die institutionelle Ordnung der Gesellschaft als notwendige Bedingung für die Entwicklung von Gewissheit über die wahre Bestimmung des Menschenseins

Die Gesellschaft und ihre Gesamtordnung ist eine grundlegende Bedingung für das Heranreifen der Mitglieder zur Erfüllung ihrer Bestimmung als Bestimmtsein zur Selbstbestimmung, und zwar zum Handeln in verantworteter Freiheit, also freiwillentlich zu agieren, zu interagieren und in der Gesellschaft gestaltend zu handeln. Dafür braucht der Mensch Sozialisationsprozesse, die er zum ersten Mal innerhalb der Familie erfährt. Diese ist also der Ort, wo in der Einzelperson die emotionale, habituelle und intellektuelle Grundlage der eigenverantwortlichen Teilnahme am Zusammenleben gebildet wird. Diese Erziehung und Bildungen in der Familie reicht in hoch entwickelten Gesellschaften nicht aus und ist auf eine notwendige Ergänzung angewiesen, die durch das öffentliche Bildungssystem erfolgen muss. [Vgl. Bernhard Vogel (Hrsg.), 23] Darum kommt in der wohlgeordneten Gesellschaft dem öffentlichen Bildungssystem die Aufgabe zu, die nachwachsende Generation in die

[411] „Die Zahl neuer NSG-Fälle hat sich von 2008 bis 2011 fast verdoppelt (von 46 auf 90). Auch die Anzahl derer, die unter dem Gesetz verurteilt wurden, hat sich in dieser Zeit nahezu verdoppelt (von 32 auf 63). Vor allem die Überwachung des Internets hat bedenklich zugenommen. Die Zahl der Personen, die aufgrund von Aktivitäten im Netz Strafverfolgung unterlagen wuchs im beschriebenen Zeitraum von 5 im Jahr 2008 auf 51 im Jahr 2010. Auch die Zahl der gesperrten Websites wuchs deutlich. 18 waren es 2009 und 178 2011. Gleichzeitig forderte der Geheimdienst die Löschung der Rekordzahl von etwa 67.300 Posts aus dem Internet, die als Bedrohung für die nationale Sicherheit gesehen wurden.“ Die Anwendung des Nationalen Sicherheitsgesetzes unter Lee Myung-bak: Lesenswerter Bericht von Amnesty International.

Komplexität der entwickelten Gesellschaft sowie in den von den Vorfahren gewonnenen Bestand gemeinsamer Wissensbestände und Handlungsgewissheit einzuführen.[412]

Das öffentliche Bildungssystem Südkoreas erfüllt diese Aufgabe nicht so gut. Es trägt nicht bei zur Reifung ihrer Mitglieder zur Erfüllung ihrer Bestimmung als Bestimmtsein zur Selbstbestimmung. Dazu müsste es ihnen zum Erlangen derjenigen Daseinsgewissheit verhelfen, „die ihr fundamentales Lebensgefühl und Lebensinteresse prägt und damit ihr gesamtes Leben motiviert und orientiert". Auch müsste es die Fertigkeiten anbahnen, „die für eine verantwortliche und wirksame Teilnahme am Zusammenleben erforderlich sind". [Herms 2007, 375] Die Bildung des öffentlichen Bildungssystems Südkoreas zielt aber nicht auf den ganzen Menschen, sondern beschränkt sich meistens auf bloße Vermittlung bzw. Aneignung von Fähigkeiten für die Aufnahmeprüfung an den Universitäten (in der Schule) und für die berufliche Karriere (auf der Universität).

2.3.2.1. Äußerliche Rahmen: Bildungspolitik, allgemeine Bildung und gleiche Bildungschance

Allgemeinbildung heißt, dass der Besuch der Bildungsinstitutionen für alle Mitglieder der Gesellschaft nicht nur möglich, sondern Pflicht ist. In ihr wird für all ihre Mitglieder die gleiche Bildungschance geboten und ihre Einrichtung, Unterhaltung und Gewährleistung ihrer Funktionstüchtigkeit untersteht dem Gemeinwesen. [Vgl. Herms 2007, 362] In Südkorea werden gleiche Bildungschancen für alle durch die Verfassung garantiert und zum Besuch der kostenfreien Grundschule verpflichtet.[413]

Das Wort „Schulpflicht" gerät jedoch in der koreanischen Gesellschaft fast in Vergessenheit, da die Bildungswilligkeit der Eltern so bemerkenswert hoch ist, dass es keines Pflichtgesetzes bedarf, sondern nur qualifizierter, passender und hinreichender Bildungsmöglichkeiten.[414]

---

[412] Vgl. Abschnitt 2.4.3.1.2.

[413] Article 31 (1) All citizens shall have an equal right to receive an education corresponding to their abilities.
(2) All citizens who have children to support shall be responsible at least for their elementary education and other education as provided by Act.
(3) Compulsory education shall be free of charge.
(4) Independence, professionalism and political impartiality of education and the autonomy of institutions of higher learning shall be guaranteed under the conditions as prescribed by Act.
(5) The State shall promote lifelong education.
(6) Fundamental matters pertaining to the educational system, including in-school and lifelong education, administration, finance, and the status of teachers shall be determined by Act.

[414] „Ich denke, daß es ebenso wichtig wäre, verstärkt über das "Bildungswunder Korea" zu diskutieren, wie es z. B. die Korean National Commission for UNESCO mit dem Bericht "Education in Korea, Third World Success Story" 1980 tat. Wenn man davon ausgeht, daß Korea an den ungestörten Aufbau eines Bildungssystems eigentlich erst richtig nach dem Korea-Krieg 1950-1953 denken konnte, sind die folgenden Zahlen eindrucksvoll:

Obwohl der Staat gegenwärtig die Kosten für den Schulbesuch der Kinder von der Geburt bis zur Mittelschule zahlt, sind koreanische Eltern bereit, einen sehr großen Teil ihres Einkommens in die Bildung ihrer Kinder zu investieren, um ihren Kindern die beste Bildungschance zu bieten, was in der gegenwärtigen südkoreanischen Gesellschaft als Schlüssel zum beruflichen Erfolg und somit auch zum erfolgreichen Leben und zum gesellschaftlichen Aufstieg angesehen wird. Dieses sogenannte „Erziehungsfieber" der südkoreanischen Eltern ist einerseits auf die konfuzianische Prägung, in der man der Bildung den höchsten Wert beimisst,[415] und andererseits auf den Glauben zurückzuführen, dass „in dieser Welt, wo grenzenlose Konkurrenz, ein leistungsorientiertes System, sowie ein starrsinniges und selbstbezogenes Standardisierungssystem herrschen, allein die erfolgreiche Bildung ihren Kindern das Überleben sichert."[416] Die strikte Rangordnung der Universitäten und das Bildungssystem, das auf die wettbewerbsbezogene Aufnahmeprüfung der Universitäten aufbaut, strukturiert das Leben der Kinder sowie der Eltern – meistens der Mutter – von Beginn der Schulzeit an so sehr, dass das Bestehen einer guten Universität zum Ziel einer Familie gemacht wird und die Eltern für diesen Zweck keine Mühe und Kosten sparen wollen. Das brachte wiederum eine ungeheure Leistungskonkurrenz zwischen den Schülern und einen enormen Leistungsdruck von Seiten der Eltern sowie Lehrern und Lehrerinnen hervor.[417] Aus

---

Die Einschulungsquote überschritt die 90 %-Marke eines Jahrgangs in der
-Primary School 1964
-Middle School 1979
-High School 1994.
Das Intervall betrug jeweils 15 Jahre, um die Einschulungsraten in der Middle School und dann in der High School auf über 90 % ansteigen zu lassen.
Für 1990 sahen die Zahlen so aus (Sorensen 1994, 22):
-Primary School 100 %
-Middle School 98,5 %
-High School 92,2 %." Eberhard Schoenfeldt, 157 ff.

[415] „Die konfuzianische Tradition im engeren Sinn, nämlich Lernen mit dem Ziel zu verbinden, ein tugendhafter Mensch zu werden, Bildung ökonomisch zweckfrei zu halten und nur auf Sittlichkeit hin zu orientieren, ist der eine Aspekt. Durch die chinesisch koreanische Eigenheit, diese Bildung als Zugang zu hohen Ämtern, Ehren und Einkünften vorauszusetzen, ergibt sich der andere Aspekt der Tradition: Bildung ist der Schlüssel zum beruflichen Erfolg. So kommt es zu dem merkwürdigen Sachverhalt, daß traditionell eine ganz zweckfreie, nichtfachliche Bildung die besten beruflichen und materiellen Chancen verleiht. In der sich so rasant entwickelnden koreanischen Gesellschaft hat erfolgreiche Bildung nun zweierlei Ergebnisse: Gesellschaftliche Reputation im Sinne von Konfuzius und Zugangsanspruch zu gutbezahlten Tätigkeiten im Sinne einer Bildungsmeritokratie. Bildung dient im heutigen Korea nicht nur der Versittlichung, sondern auch dem sozialen Aufstieg." Eberhard Schoenfeldt, 161.

[416] Cheong, Yoo-Seong, Die letzte Kolonie der Welt, in: Goldschmidt, Nils, Arbeitswelt und Sozialstaat in einer globalisierten Gesellschaft: deutsch-koreanische Betrachtungen, Münster 2009, 65-76, 72

[417] „[…] während das koreanische Bildungssystem auf der „Annahmeprüfung" oder „Eingangsprüfung" aufbaut. Darüber hinaus wird in Süd-1980, Korea durchgängig gesellschaftlich akzeptiert, dass ein Ranking von Schulen und Hochschulen vorgenommen wird. Die strikte Rangordnung der koreanischen Universitäten existiert nicht nur unter der Hand, sondern wird in allen Medien veröffentlicht. Der Rang einer Universität bemisst sich hauptsächlich nach der Übergangsquote ihrer Absolventen zu den großen Firmen. Dieses Ranking der Universitäten wird sukzessive nach unten in das öffentliche Schulsystem weitergegeben. Auch dort entstehen

diesem Grund besuchen die meisten Schüler und Schülerinnen aller Schulstufen private Bildungsstätten oder lassen sich durch hoch bezahlte Privatlehrer Nachhilfestunden geben. Diese Nachhilfe und das elterliche Engagement werden immer wirksamere und wichtigere Faktoren für die Schulleistung der Schüler und Schülerinnen und darum für den Erfolg im Auslesekampf um die begehrten und limitierten Hochschulplätze. In diesem Zusammenhang zeigen viele Statistiken zurzeit, dass der Bildungserfolg im Sinne der gegenwärtigen südkoreanischen Gesellschaft von der sozialen Position der Eltern abhängig ist, die Finanzierung des Privatunterrichts ihrer Kinder zu leisten. Aus dieser Abhängigkeit des Bildungserfolgs von der sozialen Position der Eltern ergibt sich das Problem der Ungleichheit der Bildung der Kinder. Für die Kinder, deren Eltern die private Bildung nicht finanzieren können, könnte eine Benachteiligung in der Konkurrenz um Lehrstellen, Arbeitsplätze, Einkommen, Beruf, Prestige, Karriere usw. die Folge sein.

Diese Ungleichheit in der Bildungschance und die Konkurrenz zwischen Schülern sind leider durch die marktorientierte Bildungspolitik der Regierung verschärft worden, auf welche die Bildung in der südkoreanischen Gesellschaft stark angewiesen ist.[418] In bildungspolitischen Zusammenhängen wird die Bildung vor allem von den Bedürfnissen des Marktes her gedacht und damit untersteht sie einer Warenlogik. Die Bildungspolitik wird also auf wirtschaftliche Belange abgestimmt. Dadurch wird in der Bildungsdiskussion die eigentliche Aufgabe der Bildung, zur Einsicht in die wahre Bestimmung des Menschen zu gelangen, meistens von Regierung, Eltern sowie Lehrern Lehrerinnen außer Acht gelassen.

Rangordnungen, jeweils von den Schulen angeführt, deren Schüler bei den Aufnahmeprüfungen der begehrten Universitäten besonders erfolgreich abschnitten. […] In der koreanischen Gesellschaft führt erfolgreiche Bildung nun zu zweierlei Ergebnissen: zum einen zu „gesellschaftlicher Reputation“ in konfuzianischer Hinsicht und zum anderen zu einem „Zugangsanspruch zu gut bezahlten Tätigkeiten“ [...]” Lee, Eun-kyong, 29 ff.; „Viele Eltern investierten das Geld - im Durchschnitt sind es 280.000 Won - , damit die Kinder eine Ausbildung an einer der renommierten Bildungseinrichtungen des Landes schaffen, die gutes Einkommen und soziales Prestige versprechen.“ Germis, Carsten, Bildung in Südkorea, Pauken bis abends um zehn, Artikel im Frankfurter Allgemeine Zeitung 23.04.2011, in: http://www.faz.net/aktuell/beruf-chance/arbeitswelt/bildung-in-suedkorea-pauken-bis-abends-um-zehn-1622138.html

[418] Die Bildungseinrichtungen und deren Finanzierung bzw. Bildungspläne und deren Umsetzung gehen in erster Linie von der Regierung aus. Das Bildungsministerium berät die Bildungseinrichtungen in allen Grundsatzfragen und bestimmt Rahmenrichtlinien sowie qualitative Standards Diese Zentralisation der Verantwortung für den gesamten Bildungsbereich im Bildungsministerium ist trotz der Dezentralisierung durch die kommunale Bildungsautonomie nicht erschüttert, was sich daran ablesen lässt, dass die Uni- Aufnahmeprüfung landesweit standardisiert ist, die enorme Bedeutung für den weiteren Bildungsweg der Studenten hat und auf die darum Schüler und Eltern unter großen persönlichen und finanziellen Opfern jahrelang hinarbeiten. Diese Aufnahmeprüfung nimmt in der Diskussion über die Frage nach der Bildung in der südkoreanischen Gesellschaft immer die zentrale Stellung ein.

2.3.2.2. Zum Bildungsziel: Gesamtschau[419] bzw. Selbstbestimmung

Die Leistung des öffentlichen Bildungssystems einer Gesellschaft besteht darin, ihren Mitgliedern „Kenntnisse der geschichtlich erreichten Zustände und der sie prägenden Überzeugungen zur kritischen Aufnahme und Aneignung anzubieten“. Dabei handelt es sich nicht nur um die Vermittlung der beruflichen Kompetenz, sondern auch um die Ermöglichung der Reifung der Daseinsgewissheit, die das fundamentale Lebensgefühl und Lebensinteresse des Menschen prägt und damit ihr gesamtes Leben motiviert und orientiert.[420]

Zwar werde dieser Aspekt der Bildung, auch von dem südkoreanischen Bildungsministerium berücksichtigt und entwickelt, so dass seit 1998 in dem Gesetz über die Grundsätze des Bildungswesens als Bildungsziel festgeschrieben ist, dass die Bildung allen Menschen dazu verhelfen soll, ihren individuellen Charakter zu vervollkommnen und die Fähigkeit zu einem selbstbestimmten Leben als Bürger eines demokratischen Staates zu entwickeln.[421] Der 9. Artikel dieses Gesetzes definiert das Ziel der Schulbildung als eine „umfassend gebildete Person“,[422] die sich demnach dadurch definiert, dass sie versucht, ihre Kreativität und Persönlichkeit „ganzheitlich“ zu entwickeln. Aber dieses Bildungsideal gerät in der Praxis der offiziellen Bildung Südkoreas fast ganz in Vergessenheit, weil der Fokus der Bildung vorrangig auf das Durchsetzen gegen die Konkurrenz um die Aufnahme an einer der wenigen Eliteuniversitäten des Landes bzw. auf die Ausrüstung mit ökonomisch nützlichen und

---

[419] „Den Heranwachsenden wird damit eine Gesamtorientierung über die geschichtliche Realität des Gemeinwesens im Ganzen und ein persönliches Engagement für dieses Ganze ermöglicht. Diese Gesamtschau enthält intellektuelle und emotionale Momente, also nicht nur Kenntnis des erreichten zivilisatorischen Niveaus, sondern Achtung und Begeisterung für das Erreichte sowie das emotionale Engagement für seine Erhaltung, Weiterentwicklung und Steigerung.“ Vogel, Bernhard (Hrsg.), 23.

[420] Die Reifung der Daseinsgewissheit heißt hier, dass die Daseinsgewissheit inhaltlich konkret und zu einer Gewissheit über die Bedingungen des Existierens als leibhafte Person in der Welt und Gesellschaft wird und sich dadurch das in dieser stetig inhaltlich anreichernden Daseinsgewissheit begründete Lebensinteresse zunehmend zu einem reifen Selbstinteresse ausweitet, welches das lebendige eigene Interesse an wohlgeordneten Formen des Zusammenlebens in sich aufgenommen hat. [Herms 2007, 376]

[421] Framework Act On Education, Article 2 (Principle of Education)
Education shall aim at enabling every citizen to lead a life worthy of humankind and to contribute to the development of a democratic state and the realization of an ideal of human co-prosperity, by ensuring cultivation of character, development of abilities for independent life and necessary qualities as a democratic citizen under the humanitarian ideal. [This Article Wholly Amended by Act No. 8705, Dec. 21, 2007]

[422] Framework Act On Education, Article 9 (School Education)
(1) Schools shall be established to conduct early childhood education, elementary education, secondary education and higher education.
(2) Shools shall be public in nature, and shall make efforts to maintain and develop sciences and cultural heritage and promote the lifelong education of residents as well as educating students.
(3) School education shall be performed with an emphasis on education of the whole person, including the development of creativity and the culivation of human nature for students.
(4) Fundamentals of school education such as types, establishment and management of schools shall be determined separately by other Acts. [This Article Wholly Amended by Act No. 8705, Dec. 21, 2007]

zweckmäßigen Kompetenzen gerichtet ist, und zwar schon im Vorschulalter. Die Prüfungsaufgaben an den Schulen sowie für die Aufnahmeprüfungen an den Universitäten und den für Studenten attraktiven Firmen sind in Multiple-Choice-Form abgefasst. Schüler und Studenten werden durch Auswendiglernen darauf trainiert, sie zu bestehen. Dabei bleibt für sie keine Zeit, eine eigene Meinung und selbständige Ideen zu entwickeln sowie ein Bild von sich selbst zu machen, weil sie täglich von frühmorgens bis spät in die Nacht, auch am Wochenende und in den Ferien lernen.[423] Noch schlimmer ist, dass, um in diesen Prüfungen der Multiple-Choice-Form zu bestehen, die eigene Meinung und selbständige Ideen die Schüler daran hindern, anders bzw. neuartig zu denken, weil es in dieser Prüfungsform zu falschen Antworten führen könnte. Die Eltern versuchen, ihren Kindern die Kompetenz der Selbstbestimmung möglichst zu entziehen, weil diese Kompetenz in der Aufnahmeprüfung an Universität und Firma nicht hilfreich, sondern manchmal sogar hinderlich sei.[424]

Zusammenfassend kann man sagen, dass Bildung in Südkorea eine Bildung ohne Kooperation, Sozialität, Toleranz, Sympathie, Individualität, eigene Identität, Kreativität, Selbstbestimmbarkeit, Selbständigkeit und darum ohne Daseinsgewissheit ist und nur durch heftigen Konkurrenz- und Leistungsdruck geprägt ist. Darum steht außer Frage, ob das Bildungssystem der südkoreanischen Gesellschaft reformbedürftig ist, die Frage ist nur wie.

2.3.3. Dominanzverhältnisse unter den Funktionsbereichen in der südkoreanischen Gesellschaft

Wie oben erwähnt wurde, ist es wesentlich für die Wohlordnung der Gesellschaft, Dominanzverhältnisse unter Funktionsbereichen zu vermeiden, die andere Bereiche überfremden. Dies löst einen Mangel aus, der einseitige Entwicklungen und Effizienzminderungen der Gesellschaft hervorruft.[425] Aber es scheint zurzeit überall in der Welt der Fall zu sein (mit großen Unterschieden: etwa in einer „islamischen Republik“ wie dem Iran), dass die Dominanz der Ökonomie über die anderen Bereiche, also die Ökonomisierung der Gesellschaft, nicht zu vermeiden sei. In diesem weltlichen Trend der Ökonomisierung bildet die südkoreanische Gesellschaft keine Ausnahme. Dabei spielen die

---

[423] Vgl. Jeong, Ok-Hee, Auswendiglernen bis in die Nacht, Südkoreanische Mütter ziehen mit ihren Kindern ins Ausland, damit diese eine gute Bildung bekommen. Gleichzeitig entkommen sie so einem irrwitzigen Leistungsdruck, 19. November 2013, Zeit Online, http://www.zeit.de/gesellschaft/schule/2013-11/bildung-schule-suedkorea

[424] Es wird in der südkoreanischen Gesellschaft allgemein angenommen, dass an die Seoul National Universität nur solche Schüler gehen können, die ihrer Mutter gut folgen.

[425] Vgl. Abschnitt 2.3.2.2.1.

„Chaebol“, das sind große Unternehmensgruppen, eine besonders entscheidende Rolle, die seit Mitte der 80er Jahre unabhängig von der politischen Macht wurden und zurzeit einen großen Einfluss in der Gesellschaft und auf den Staat ausüben. Sie gelten nicht nur als Entscheidungsträger der ökonomischen Organisationen, sondern auch bei weitreichenden Entscheidungen über die Gesamtentwicklung der südkoreanischen Gesellschaft wie Wirtschaft, Politik, Bildung und sogar Kultur. Wie die sog. „Nuss-Affäre“[426] zeigt, verhalten sie sich so, als wären sie königliche Familien in der Feudalzeit. Nicht nur ökonomische Logik, sondern ökonomische Macht durchdringt alle Bereiche der Gesellschaft. Die Identität von Organisationen, Systemen und einzelnen Personen wird zurzeit in der südkoreanischen Gesellschaft meistenfalls bzw. hauptsächlich nur ökonomisch fundiert.

Mit diesem „Siegeszug von Programm und Praxis der Gesellschaft mit ökonomischer Identität“ mehren sich aber im Alltagsleben Erfahrungen, die seine Plausibilität systematisch aufzehren. [Herms 1995, 286] Es zeigt sich, dass die südkoreanische Gesellschaft mit Strukturproblemen behaftet ist, die nicht nur auf der Ebene der persönlichen Lebensführung, sondern auch auf der Ebene der gesamtgesellschaftlichen Ordnung einen unvermeidlichen negativen Einfluss ausüben. In Bezug auf das christliche Menschenbild, in dem der Mensch sein Leben in einer eigenen Daseinsgewissheit und einer von innen heraus motivierten und gesteuerten Eigenverantwortung zu führen und zugleich die Verhältnisse seiner Gesellschaft mitzugestalten hat,[427] ist es in der die Identität der einzelnen Person und Gesellschaft ökonomisch fundierten Gesellschaft das größte Problem, dass das System Wirtschaft in seiner Funktion als die Identität der Gesellschaft begründendes System mittel- und langfristig das erzeugt, was Herms eine Schere „zwischen einem steigenden Bedarf an selbstbewusster und verantwortlicher Gestaltung der sozialen Welt durch die einzelnen Gesellschaftsmitglieder selbst auf der einen Seite und andererseits einer systematischen Minimierung der Fähigkeit und Kraft der Einzelnen zur Erbringung dieser Gestaltungsleistung“ nennt. [Herms 1995, 287]

2.3.3.1. Auf der Ebene der persönlichen Lebensführung

[426] Ein Korean-Air-Mitarbeiter hatte Cho Hyun Ah, einer Tochter des Korean-Air-Chefs, am 5. Dezember vor dem Abflug ihrer Maschine ungefragt Macadamia-Nüsse in einer Tüte serviert - und nicht wie Cho das eigentlich erwartet habe. Nach einem Disput über den vorschriftsmäßigen Bordservice verlangte Cho, dass die Maschine zum Terminal zurückrollen und der Chefsteward das Flugzeug verlassen musste. Er musste sogar vor ihr niederknien. Siehe z. B. "Nuss-Affäre" bei Korean Air, Knien vor der Tochter des Chefs , in: Spiegel Online, 13.12.2014, https://www.spiegel.de/wirtschaft/unternehmen/korean-air-flugbegleiter-musste-angeblich-vor-cho-hyun-ah-knien-a-1008283.html.

[427] Vgl. Abschnitt 1.4.3.2.2.

Auf der Ebene der persönlichen Lebensführung wird die Schere zwischen Selbstbestimmungsbedarf und -fähigkeit durch die Verfassung der südkoreanischen Arbeitswelt und vor allem ihres Arbeitsmarktes erzeugt, wo die Flexibilität, die Arbeitsplatzunsicherheit und die harte Konkurrenz ums Überleben zur allgemeinen Regel geworden sind. Wie in der spätindustriellen Gesellschaft ist die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung in der südkoreanischen Gesellschaft auch „zu einer abhängigen Arbeitnehmerexistenz verurteilt, was bedeutet: Die soziale Identität, das materielle Auskommen und das soziale Ansehen der Einzelnen, und damit natürlich auch ihre persönliche Identität, steht und fällt mit dem Arbeitsplatz, mit der Stelle, die man erringt. Die Konditionen des Arbeitsmarktes besitzen dadurch eine die äußere und die innere Entwicklung der Personen bestimmende Macht.“ [Herms 1995, 287 ff.]

Abschnitt 2.3.2. zeigte bereits negative Auswirkungen jener Macht auf die Bildung der südkoreanischen Gesellschaft auf: Die eigentliche Leistung der Bildung, also die Ermöglichung der Reifung der Daseinsgewissheit bzw. Unterstützung der Einzelnen für die eigene Bildung wird um die Ausrichtung der Schule und Universität auf die Anforderung der Arbeitswelt willen in ihrem Curriculum zurückgedrängt. Der Einzelne kann für seine Selbstbildung, für die Bildung seines Gefühls, der Zielwahlkompetenz und der dafür erforderlichen weltanschaulich-religiösen Gewissheit mit ihrer ethischen Orientierungskraft in der Schulzeit nur mangelhafte bzw. gar keine Unterstützung finden. Ohne Hilfe der öffentlichen Bildung ist es aber in der Gegenwart für Mitglieder der Gesellschaft schwierig, an Daseinsgewissheit zu gelangen, die mit der Ursprungsgewissheit übereinstimmt. In Entscheidungssituation tritt an die Stelle einer Orientierung an der Ursprungsgewissheit nun der ökonomische Wert, der als die einzige Garantie für das Überleben in einer Gesellschaft angesehen wird, in der das Gesetz des Überlebens der Tauglichsten gilt. Unter den Mitgliedern der südkoreanischen Gesellschaft ist das Bewusstsein verbreitet, dass sie ökonomisch in den Kampf ums Überleben getrieben sind. Dadurch wird die Abhängigkeit der inneren Entwicklung der Personen von den Konditionen des Arbeitsmarktes noch verstärkt, was folglich die Selbstentfaltung sowie die Entwicklung der Selbstbestimmungsfähigkeit verhindert.

Das andere Problem ist, dass Arbeitsnehmer von Arbeitsgebern zu gänzlicher Hingabe für ihre Arbeitsstelle aufgefordert werden, so dass sie sogar keine Zeit für ihre Familie haben können.[428]

[428] Im Jahr 2013 arbeiteten die Koreaner im Durchschnitt 2163 Stunden, rund 800 Stunden mehr als die Deutschen. Nach dem Bericht OECDs „How’ life? 2015” verbringen Eltern in Südkorea durchschnittlich mit ihren Kindern

Zu dieser Hingabe gehört auch der hohe Grad der Mobilität, der auf die Bedingungen für die familialen Institutionen der Primärsozialisation rückwirkt, in der die nachwachsende Generation „erst ihr Weltbild entwickeln und internalisieren und ihre eigene Lebensgewissheit gewinnen muss." [Herms 1995, 288] Diese Form der Familie, die Kleinfamilie, hat aber verschiedene systematische Nachteile beim Primärsozialisationsprozess: „Soziale Entwurzelung", „Kontaktlosigkeit", Trennung von der Tradition, systematische Erschwerung der übergreifenden Kommunikation zwischen den Generationen und dadurch auch eine Erschwerung der Entwicklung eines Bildes der gesellschaftlichen Geschichte. [Herms 1995, 288 ff.] Die südkoreanische Gesellschaft konnte diese systematischen Nachteile der Kleinfamilie nicht effektiv abwenden, weil sich jene Umwandlung in Südkorea in einem sehr raschen Tempo vollzieht, so dass eine Anpassung an sie fast unmöglich ist. Noch schlimmer jedoch ist es, dass die Aufnahme des Kindes an der Eliteuniversität zum wichtigsten Ziel der meisten Familie geworden ist. Das bedeutet, dass die meisten Einzelnen in Südkorea sogar in der Institution der Primärsozialisation keine Chance haben, „menschlich wertvolle und gesellschaftlich (auch ökonomisch) wichtige Fähigkeiten wie Phantasie, Originalität, Verantwortungsgefühl, Kooperationsfähigkeit oder aber moralische und soziale Empfindsamkeit"[429] zu entwickeln.

Die von Herms für die europäischen Gesellschaften zugespitzt gestellte Diagnose trifft auch auf die gegenwärtige südkoreanische Gesellschaft weitestgehend zu: „Der Einzelne ist dazu bestimmt, sich seine soziale Welt aus dem Nichts (genauer: unter Benutzung beliebiger zur Wahl stehender sozialer Versatzstücke) zu schaffen. Und dies, ohne an zuverlässig verwertbare Vorgaben bei potentiellen Partnern anknüpfen zu können und vor allem, ohne in seiner Kindheit und Jugend die Chance gehabt zu haben, das für diese sozialschöpferische Leistung erforderliche innere Milieu auszubilden. Zugespitzt ausgedrückt: Die Bedingungen der modernen Arbeitswelt und des modernen Arbeitsmarktes tendieren dazu, einerseits von dem Einzelnen die umfassende Schaffung ihrer eigenen Lebenswelt zu erwarten, sie aber gleichzeitig andererseits völlig zu verwahrlosen. Diese Situation gewinnt dann schließlich eine katastrophale Dramatik, wenn einerseits daran festgehalten wird, dass nur in der Arbeitswelt soziales Ansehen und persönliche Identität gewonnen werden können, gleichzeitig aber die Arbeitswelt und der Arbeitsmarkt aus ökonomischen Gründen durch Rationalisierung so

nur 48 Minuten pro Tag und es sind nur 3 Minuten, in denen Väter mit ihren Kindern spielen oder ihnen bei Hausaufgaben helfen.

[429] Maße des Menschen, Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft, Eine Denkschrift des Rates der evangelischen Kirche in Deutschland, 3. Aufl. Gütersloh, 2005,19.

gestaltet werden, dass sie einem wachsenden Anteil der Bevölkerung überhaupt jede Möglichkeit der Teilhabe versperren, sie also ins soziale Nichts stürzen lassen. Das ist die systematische Vorprogrammierung von sozialer Anomie.“ [Herms 1995, 291] Eine solche soziale Anomie realisiert sich leider in der koreanischen Gesellschaft.

2.3.3.2. Auf der Ebene der gesamtgesellschaftlichen Ordnung

Die Dominanz des ökonomischen Systems erzeugt auf der Ebene der gesamtgesellschaftlichen Ordnung ein analoges Problem. Diese ergibt sich aus der Schere zwischen der Steigerung des gesellschaftspolitischen „Regelungsbedarfs“[430] einerseits und einer systematischen Erschwerung

---

[430] „Das kann man sich so klar machen:
Die Leistungen des Marktes, seine positiven Effekte für das Gemeinwohl ergeben sich daraus, daß an ihm das freie Spiel privater Kräfte, also das freie Spiel des Eigennutzes stattfindet.
Dieses Spiel braucht (und hat immer) seine Ordnung, die für alle möglichen Teilnehmer gleichermaßen gilt und diejenigen Gegenstände regeln muß, für die kein einzelner Teilnehmer privatim zuständig gemacht werden kann, die aber alle Partizipanten gleichermaßen betreffen. Dies sind die Regelungsgegenstände des Rechtssystems, die nicht privat zu entscheiden sind durch ein Haus (einen Oikos), sondern nur durch die Polis, den Staat - öffentlich, unter Beteiligung aller und für alle.
Derartige Regelungen dürfen – wenn die spezifische Leistungsfähigkeit des Marktes erhalten bleiben soll – nicht betreffen: das Spiel der Kräfte selbst am Markt, das soll frei sein. Sie müssen aber betreffen: die Ordnung des Marktes, also den Spielraum der freien Kräfte, sofern dadurch alle Teilnehmer (Gesellschaftsmitglieder) betroffen und gebunden sind.
In die Regelungskompetenz des politischen Systems fallen also nicht nur: öffentliche Güter, soziale Leistungen für die aus dem Erwerbsleben Herausfallenden; sondern auch: die Ordnung des Marktes selbst.
Und diese umfaßt ihrerseits keineswegs nur Fragen der Offenheit des Marktes (Kartellrecht), sondern darüber hinaus auch Regelungen
- über die Verfassung der Betriebe,
- über die Minimalbedingungen, die an Arbeitsplätze zu stellen sind,
- über die Struktur des Arbeitsmarktes,
- über das Warenspektrum, das am Markt gehandelt werden darf (z. B. nicht: Menschen, Plutonium etc.; in Zukunft vielleicht auch nicht mehr: Automobile mit Verbrennungsmotor); aber schließlich auch
- über die Technologien, die ökonomisch fruchtbar gemacht werden dürfen (und dann notwendigerweise auch über die Sicherheitsbedingungen, die bei ihren Anwendungen einzuhalten sind).
Zu mehreren dieser Punkte sind heute noch keine Regelungen vorhanden. Das spricht nicht gegen die These, daß sie in den genannten Regelungsbereich fallen, sondern heißt nur: Solche Regelungen wurden bisher noch nicht als erforderlich erlebt und begriffen. Aber sie können erforderlich und als solche anerkannt werden.
Das betrifft in exemplarischer Weise den Bereich der Technologien, deren ökonomische Nutzung zulässig ist. Hier zeichnen sich für alle Hightech-Bereiche (Mikroelektronik, Gentechnik, Energietechnik) gegenwärtig erhebliche Regelungsbedarfe ab.
Gleichzeitig ist es aber ebenso eine Tatsache, daß diese Regelungsbedarfe nicht oder nur schwer gedeckt werden können. Ein Beispiel aus dem Bereich der Erstellung öffentlicher Güter wäre etwa die Finanzierung des Aufschwungs Ost: Obwohl prinzipiell klar ist, welche Investitionen in die Infrastruktur der neuen Bundesländer erforderlich sind und welche Kosten sie verursachen, ist es dennoch offenbar unmöglich, durch eine diesbezügliche solide Rechnung den Opferwillen und die Investitionsbereitschaft der Öffentlichkeit so zuverlässig zu mobilisieren, daß auf diesem Boden politische Entscheidungen getroffen werden können ohne Angst vor einem Zustimmungs- und Machtverlust. Das Paradebeispiel aus dem Bereich der Technologiepolitik ist derzeit die Energiepolitik. Obwohl nicht nur in der politischen, sondern auch in der Fachöffentlichkeit bekannt und anerkannt ist, daß umweltfreundliche Alternativen zur Kernenergiegewinnung wünschenswert und möglich sind, werden die für eine entschlossene Entwicklung und Nutzung dieser Möglichkeiten erforderlichen politischen Entscheidung nicht getroffen.
In beiden Fällen ist also weiterhin klar, was der Sache nach erforderlich ist. Im einen Fall die Finanzierung des

der Erbringung dieses Bedarfs andererseits. Es ergibt sich eine „Refeudalisierung“[431] der

Aufbaus einer Infrastruktur, die allererst eine blühende Marktwirtschaft möglich machen würde. Im anderen Falle energiepolitische Entscheidungen, die mittelfristig eine Deckung des Energiebedarfs sichern unter ausdrücklichem Verzicht auf die Kernenergie.
Trotzdem werden aber beide Entscheidungen nicht getroffen, jedenfalls nicht von Politikern. Und zwar keineswegs zufällig nicht, sondern aus zwei Gründen, die sich aus der Systematik derjenigen gesamtgesellschaftlichen Ordnung ergeben, die nur noch eine ökonomische Identität besitzt:
Erstens ist ja für eine solche Gesellschaft die Verabschiedung des Rückgriffs auf einen grundlegenden religiös-weltanschaulichen, also ethisch orientierenden, Konsens grundlegend; für die öffentliche Debatte in politischen und ökonomischen Gremien kommen nur noch Argumentationsfiguren in Frage, die sich auf der Ebene der technischen Rationalität bewegen. Aber die beiden genannten anstehenden politischen Entscheidungen sind solche, die gar nicht begründet werden können ohne einen Rekurs auf ethisch orientierende Überzeugungen, also ohne eine öffentliche Behandlung und Beantwortung der Frage: Wie wollen wir leben? Eine Öffentlichkeit mit ökonomischer Identität im oben definierten Sinne kann solche Debatten nicht führen (sie meint allerdings wohl auch, daß sie sie gar nicht zu führen braucht).
Zweitens: Beide Entscheidungen implizieren im Effekt auf jeden Fall die Zumutung eines allgemeinen Verzichts, einer Askese. Das ist an sich gar nichts. Unnormales. Denn der Mensch ist das zu Verzicht und Askese fähige Wesen. Aber nur, wenn er dazu innerlich - emotional und intellektuell - fähig ist. Das ist aber bei einer Bevölkerung wahrscheinlich nicht der Fall, die nun schon über fast zwei Generationen hin den oben beschriebenen psychisch destrukturierenden Sozialisationsmechanismen unterworfen ist. So gesehen müßte man es nicht als ein politisches Versagen, sondern als Beweis von realpolitischer Kompetenz (nämlich als Gespür für die überwiegende Nichtansprechbarkeit der Öffentlichkeit auf Verzicht) beurteilen, daß die Kosten der Wiedervereinigung in den Wende- jahren 1989/90 nicht offen diskutiert wurden.
Können nun etwa die anstehenden gesellschaftspolitischen Entscheidungen gar nicht mehr getroffen werden? Doch. Sie müssen getroffen werden, und sie werden auch getroffen. Freilich nicht mehr auf der Ebene des politischen Systems, auf der Ebene des Staates, öffentlich, durch politisches Handeln, sondern auf der Ebene der tatsächlichen ökonomischen Entwicklung durch das freie Spiel der beteiligten privaten Instanzen (Unternehmen und Haushalte) und ihr praktisches Kräfteverhältnis.“ Herms 1995, 291-294

[431] „Politische Entscheidungen werden einfach dadurch, daß sie nicht von Staats wegen getroffen werden, privat getroffen. An Stelle der ausbleibenden politischen Entscheidungen werden private wirksam.
Das aber bedeutet faktisch nichts anderes als eine Art von »Refeudalisierung« der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse: Entscheidungen, die das Ganze betreffen, werden von nicht öffentlich rechenschaftspflichtigen und -fähigen privaten Machthabern innerhalb ihres Einflußbereiches entschieden; und zwar so, daß dabei die Zuständigkeiten für die ökonomische, die politische und die ethische (und damit immer auch weltanschauliche) Seite der Entscheidungen in einer Hand liegen. Das hochrangige, international agierende ökonomische Management trifft seine weitreichenden ökonomischen Entscheidungen, einschließlich ihrer politischen Aspekte und Konsequenzen, nach Maßgabe ihres ökonomischen Sachverstandes und derjenigen gesamtgesellschaftlichen Zielvorstellungen, die es aufgrund seiner persönlichen Wertüberzeugungen für richtig hält.
Der sozialgeschichtliche Kreislauf schließt sich, indem sich innerhalb großer sozialer Einflußsphären (etwa von großen Unternehmungen) de facto feudale Verhältnisse entwickeln.
Viele Anzeichen sprechen für eine solche Tendenz zur Refeudalisierung der Öffentlichkeit, Verhältnisse innerhalb der Unternehmen, das Verhältnis zwischen ihnen und ihr Verhältnis zur Öffentlichkeit:
Große Unternehmungen entwickeln ihre betriebsinterne Öffentlichkeit zu Teilöffentlichkeiten der Gesamtgesellschaft, die jeweils dazu tendieren, von den Betriebsangehörigen eine Totalidentifizierung zu verlangen, sie dafür aber auch zu belohnen durch umfassende Betreuung und Versorgung - einschließlich einer Absicherung der vollidentifizierten Mitarbeiter gegen Risiken aus der allgemeinen politischen Entwicklung. Dabei sind die so zustandekommenden Suböffentlichkeiten insgesamt durch das grundsätzlich funktional-hierarchische Aufbauprinzip des Unternehmens geprägt.
Auch das Verhältnis zwischen den Unternehmen und damit zwischen ihren großen sozialen Einflußsphären wird durch nicht politisch rechenschaftspflichtige Entscheidungen von Konzernspitzen bestimmt. Nur ein Beispiel dafür sind etwa die Kreditentscheidungen von marktbeherrschenden Großbanken. Das kann und muß man feststellen, ohne dabei im geringsten zu unterstellen, daß diese weitreichenden Entscheidungen sozial oder ökonomisch »verantwortungslos« gefällt würden.
Und schließlich gerät auch die Politik selbst in eine einseitige Abhängigkeit von Leitungsentscheidungen einflußreicher, branchendominierender Unternehmen; natürlich nicht immer so kraß wie im Falle des Anfangs und des Endes des staatlichen Engagements für den Bau der Wiederaufbereitungsanlange in Wackersdorf.
Das gemeinsame Kennzeichen aller dieser Tendenzen ist: Die weitreichenden Entscheidungen über die

gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse durch wirtschaftlicheOrganisationen, also große Unternehmen, die „Chaebols“[432], die nach neuen Angaben im Jahr 2004 zwar rund 84% der

Gesamtentwicklung der Gesellschaft verlagern sich quantitativ und qualitativ aus dem Bereich der öffentlich rechenschaftspflichtigen Politik in den Bereich einflußreicher privater und insofern eben nicht mehr öffentlich rechenschaftspflichtiger Entscheidungsträger.
Dies beides – 1. Die Konzentration der Macht zu Grundentscheidungen über die Entwicklung aller funktionsdifferenten Interaktionsbereiche, also aller Leistungsspezifischen Subsysteme in einer Hand (bzw. in der Hand der Funktionselite eines Subsystems), also die integrale Bedienung aller Grundbedürfnisse durch die Organisationen eines Leistungsbereichs, und 2. die Privatheit dieser Entscheidungsmacht, ihr Freisein von öffentlichen Rechenschaftspflichten – dies beides scheinen mir die strukturellen Wesenszüge des Feudalismus zu sein.“ Herms 1995, 291-296

[432] Als „Chaebols“ „werden große Unternehmenskonglomerate südkoreanischer Prägung bezeichnet. Konglomerate sind große Mischkonzerne, die verschiedene Unternehmen unterschiedlicher Wirtschaftszweige, Produktions- und Handelsstufen zu einer Einheit zusammenfassen. Der Grad der Unabhängigkeit der einzelnen Unternehmen in einem solchen Konzern kann variieren. Auch die Vielfalt der Branchen ist nicht festgelegt. Es gibt Mischkonzerne, die von der Schwerindustrie und dem Maschinenbau über die Automobilproduktion bis zu Dienstleistungen wie Banken und Versicherungen die gesamte Bandbreite wirtschaftlicher Aktivitäten abdecken. Der Vorteil solcher Konstrukte liegt in der Streuung von Risiken und der geringeren Abhängigkeit von einzelnen Branchen. Mischkonzerne besitzen dabei vor allem im asiatischen Raum eine große Bedeutung.
Im Unterschied zu den Mischkonzernen in anderen Ländern dominieren die Chaebols die südkoreanische Volkswirtschaft. So gibt es in Südkorea kaum Unternehmen mit weniger als 250 Beschäftigten. Dort wo es solche kleinen und mittleren Unternehmen (KMU) gibt, sind sie in der Regel in einem wirtschaftlichen Abhängigkeitsverhältnis zu einem Chaebol. Eine weitere Besonderheit der Chaebols ist deren interne Struktur. Sie sind hierarchisch organisiert und werden in der Praxis von einer Person bzw. einer Familie kontrolliert. Das heißt, dass die in einem Chaebol versammelten Einzelunternehmen nicht selbständig und unabhängig handeln können, sondern den Anweisungen von oben folgen müssen. Die Chaebols sind eng mit der Politik verwoben und wurden über Jahre durch sie unterstützt, was eine ungeheure Machtkonzentration zur Folge hatte.
Chaebols als Hauptakteure der aufholenden Industrialisierung
Die Entstehung des Chaebol-Systems ist dabei eng mit dem raschen wirtschaftlichen Aufstieg zur Industrienation verbunden. In den 1960er-Jahren vollzog sich dann jedoch wirtschaftlich und gesellschaftlich eine revolutionäre Wende. Der 1961 durch einen Militärputsch an die Macht gelangte Park Chung Hee und sein Regime veränderten den wirtschaftspolitischen Kurs grundlegend. Wirtschaftliches Wachstum hatte von nun an oberste Priorität und es wurde eine exportorientierte Entwicklungsstrategie eingeschlagen. Dabei kam es vor allem darauf an, die wirtschaftliche Entwicklungsplanung und -struktur so zu gestalten, dass diese innerhalb kürzester Zeit Erfolge brachten. Dieser Industriepolitik Parks sollten die Chaebols als das wirksamste Instrument dienen. Die Regierung war sich von Anfang an über die ungünstigen Bedingungen einer nachzüglerischen Entwicklung im internationalen Wettbewerb bewusst. Darum wollte sie die Konkurrenzschwäche der jungen koreanischen Unternehmen ausgleichen, indem die knappen Ressourcen des Landes auf einige strategisch ausgewählte Unternehmen und Branchen konzentriert wurden. Diese Unternehmen sollten schnell wachsen, um höhere Skalenerträge (Größenvorteile) in der Produktion und bei der Generierung technologischen Wissens zu erreichen. So sollten konkurrenzfähige Produkte besonders günstig auf den Weltmarkt gebracht werden. Die Regierung griff also massiv in die Wirtschaft ein, machte konkrete Vorgaben, welche export- bzw. technologieorientierte Branchen entwickelt werden sollten und gab sogar Produktions- und Wachstumsziele vor. Das nötige Kapital zur Durchsetzung der Regierungsmaßnahmen stammte aus Auslandshilfen und der Verstaatlichung der Geschäftsbanken. Mit Hilfe dieser Gelder wurden selektiv nur die Großunternehmen gefördert, die sich nach den wirtschaftlichen Vorgaben des Fünf-Jahres-Wirtschaftsplans richteten. Je nachdem, wo die staatlichen Prioritäten lagen (in den 1960er Jahren auf arbeitsintensiven Produkten der Leichtindustrie, in den 1970er Jahren hingegen auf kapitalintensiven Erzeugnissen) mussten die Unternehmen alles daransetzen, die jeweils vom Staat vorgegebenen Produkte zu exportieren. Ein Unternehmen galt nicht als erfolgreich, wenn es einen hohen Gewinn erwirtschaftete, sondern nur wenn es sehr schnell immer größer wurde und nach staatlichen Vorgaben exportierte. Das ist einer der wichtigsten Gründe, warum die Chaebols in immer mehr Branchen aktiv wurden. Die bedeutsamsten Ziele der Politik konnten mit der eingeschlagenen Wachstumsstrategie erreicht werden: Der nachhaltige Aufbau einer industriellen Basis ist gelungen. Südkorea verzeichnete seit den 1980er Jahren ein durchschnittliches jährliches Wirtschaftswachstum von über 7 %. 1976 betrug das Bruttoinlandsprodukt Südkoreas noch 29,1 Mrd. US Dollar. Nach nur zwei Dekaden hatte es sich 1997 auf 442,5 Mrd. US Dollar verfünfzehnfacht.

Wirtschaftsleistung ausmachen,[433] aber nur 5% der Jobs bieten. Diese raren Arbeitsstellen will eine große Mehrheit der Jobsuchenden erwerben, weil sie relative sicherere Beschäftigung und höhere Löhne bieten. Doch nur eine geringe Zahl unter ihnen kann diese erlangen. Die Mehrzahl der Südkoreaner arbeitet in kleineren und mittleren Unternehmen oder selbständig,[434] wobei die Mehrzahl unter ihnen unter geringen Löhnen, Arbeitsunsicherheit, Willkür der Großunternehmen oder heftiger Konkurrenz mit anderen Selbständigen bzw. den Filialen der Großunternehmen leidet. Es hört sich zunächst unglaubwürdig an, dass sogar kleine, selbständige Unternehmen mit den Großunternehmen konkurrieren müssen, aber in Südkorea ist eine solche Konkurrenz die Realität, weil sich die Interessen von diesen Chaebols auf alle Brachen erstreckt, in der man Gewinne erzielen kann. Ein Beispiel ist Samsung: „Die wichtigsten Branchen sind Elektronik, Maschinen − und Schwerindustrie, Chemie und Finanzdienstleistungen. Dazu kommen aber auch Handel, Luxushotels und Resorts, Gastronomie, Bau, Immobilien − die Liste kann fast beliebig fortgesetzt werden. Die verschiedenen Unternehmen der Gruppen halten ein Netz von Kreuzbeteiligungen, vielfach sind die Mitglieder der Samsung-Gründerfamilie Lee auch noch direkt beteiligt.“[435] Chaebols haben bisher immer versucht, den Wettbewerb auf dem Heimatmarkt zu verhindern, um sich hier hohe Margen zu sichern. Je mehr Chaebols zudem in Branchen wie Bäckerei, Café, Mode

---

Der Machtzuwachs der Chaebols
Diese Erfolgsstory hatte aber auch ihre Schattenseiten. Die kompromisslose Wachstumspolitik des Staates verlieh den Chaebols nicht nur absolute Priorität und Privilegien, sondern beinhaltete auch eine repressive Arbeitspolitik. Jegliche kollektive Handlung der Arbeiter war streng verboten. Nach der Zielsetzung „zuerst Entwicklung, dann erst Verteilung“ wurde der wirtschaftliche Aufstieg des Landes nur zu einem kleinen Teil an die Bevölkerung weitergegeben. Der Erfolg der staatlichen Wachstumspolitik hatte aber auch noch eine weitere Kehrseite. Denn je erfolgreicher diese Politik war, desto mächtiger wurden die Chaebols. Der Staat verlor gleichzeitig an Einfluss- und Kontrollmöglichkeiten und konnte der konzentrierten ökonomischen Macht nicht viel entgegensetzen. Die wirtschaftliche und politische Bedeutung der Chaebols, insbesondere der fünf Größten, nahm immer weiter zu. So erhielten Beschäftigte neben Lohnzahlungen häufig auch andere Leistungen (z. B. Zugang zu verbilligten Betriebswohnungen, Betriebskindergärten, Zuschüsse zu Studiengebühren). Die kompletten Lebensverhältnisse, die sozialen Bezüge und die Zukunftserwartungen der Arbeiter und ihrer Familien waren vollständig auf die jeweiligen Chaebols ausgerichtet. Versuche in der 1980er Jahren und Mitte der 1990er Jahre durch Liberalisierung und Deregulierung die negativen Auswirkungen des Chaebol-Systems zu begrenzen, blieben weitgehend erfolglos.“ Ellrich, Mirko, Südkoreas Aufstieg und die Macht der Chaebols, in: Geographie Infothek. Leipzig, 2012, hier in:
http://www2.klett.de/sixcms/list.php?page=miniinfothek&miniinfothek=geographie+infothek&article=Infoblatt+Chaebols

[433] „The top 10 chaebols, conglomerates such as Samsung Group, had revenue equivalent to 84 percent of GDP in 2012 and employed just 5 percent of paid workers, according to data from CEOSCORE, a Seoul-based organization that monitors the chaebols. South Korea’s ratio of 28 percent of workers self-employed is almost four times that of the U.S., according to Organization for Economic Co-operation and Development data.” Cynthia Kim, Bloomberg, Feb 3, 2014, in Intranetseite: https://www.bloomberg.com/news/articles/2014-02-02/south-korea-s-crackdown-on-underground-economy-stokes-angst.

[434] Über 28% aller Südkoreaner sind selbständig, annähernd doppelt so viele wie im OECD-Schnitt.

[435] Zoll, Patrick, Südkorea, Das Erfolgsmodell kommt in Bedrängnis, Neue Zürcher Zeitung, 5.7.2013, in Internetseite: http://www.nzz.ch/das-erfolgsmodell-kommt-in-bedraengnis-1.18111226

oder Kosmetik investieren, desto schwieriger wird die Lage für die kleinen Unternehmen und für die oft stark verschuldeten Selbständigen.[436] Somit kann die Dominanz der Chaebols teilweise die Schwäche der kleineren, mittleren und selbständigen Unternehmen erklären. Sie wirft also Schatten auf die Gegenwart der südkoreanischen Gesellschaft wie die Ungleichheit zwischen arm und reich, die Arbeitslosigkeit, die Verschlechterung der Arbeitsbedingungen und die Unsicherheit der Beschäftigung.

Aus diesen Gründen wurde die Notwendigkeit der Regelung der Ökonomie durch die Politik oder einer ähnlichen Instanz in der südkoreanischen Gesellschaft erkannt, so dass im Präsidentenwahlkampf im Dezember 2012 die „Demokratisierung der Wirtschaft" eine zentrale Rolle gespielt hat, die nicht nur auf der Liste der Wahlversprechen der Kandidaten der progressiven oppositionellen Partei, sondern auch der rechtskonservativen Regierungspartei, also der ehemaligen Präsidentin Park Geun Hye, ganz oben stand. Hierunter versteht man in Südkorea nicht etwa vor allem die Mitbestimmung oder allgemein die Beteiligung von Arbeitnehmern an wirtschaftlichen Entscheidungsprozessen, sondern insbesondere eine Einschränkung der Dominanz jener Chaebols.

Aber nach dem Wahlsieg ist das Versprechen der Wahlsiegerin, die Einschränkung der Dominanz der Chaebols, nicht eingelöst worden. Die Politik ihrer konservativen Regierung, die unter dem Einfluss der Chaebols steht und damit auf die Privatisierung von öffentlichen Unternehmen und die Pro-Chaebol Politik den höchsten Wert legt, beschleunigte vielmehr die Tendenz der Dominanz der Ökonomie über die gesamtgesellschaftlichen Bereiche. Die ineffiziente und undemokratische Verzahnung zwischen politischer und ökonomischer Sphäre erschwert also die Rolle der Regierung als Akteur der Aufrechterhaltung einer marktwirtschaftlichen Ordnung, bzw. genauer betrachtet wirkt sie als ein Faktor, der dazu beiträgt, dass die Regierung weniger die bürgerlichen ökonomischen Rechte und Interessen, als vielmehr Interessen und erworbene Rechten der Mächtigen in Schutz nimmt.

Die „Refeudalisierung" der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse von „Chaebols", also nicht nur der Politik, sondern auch der Bildung, der Kultur ,der Wissenschaft und der Religion verschärft die soziale Polarisierung und Ungleichheit in Südkorea und vergrößert damit die Kluft zwischen dem gesellschaftspolitischen „Regelungsbedarfs" und der systematischen Erschwerung der Erbringung dieses Bedarfs immer weiter.

---

[436] Vgl. Kaiser, Tobias, Hinter der Hightech-Fassde lebt die Ratlosigkeit, Die Welt, 08.12.13, auf der Internetseite: http://www.welt.de/wirtschaft/article122683139/Hinter-der-Hightech-Fassade-lebt-die-Ratlosigkeit.html.

2.3.4. Demokratie und Partizipationsfreundlichkeit in der südkoreanischen Gesellschaft

Um aus dieser oben erwähnten schwierigen gesellschaftlichen Lage herauszukommen, ist es unerlässlich, dass das Gefüge der Funktionssysteme aus der Alltagswelt ihrer Mitglieder heraus beeinflussbar und korrigierbar, also demokratisch ist.[437] Bezüglich dieses Punktes hat die südkoreanische Gesellschaft durch den Demokratisierungsprozess seit dem großen Aufstand der Zivilgesellschaft im Juni 1987, dem sog. Juni-Kampf, die „formale Demokratie" fast vollständig etabliert, die die Anerkennung der demokratischen Institutionen und Verfahren von allen Seiten der politischen Kräfte sowie die Beseitigung der Barrieren zum Machtwechsel sicherstellt.[438] Aber faktisch funktioniert die Demokratie der südkoreanischen Gesellschaft nicht so gut, dass die Entwicklungsrichtung der Gesamtordnung von ihren Teilnehmern selbst bestimmt werden kann. Leider scheint es, dass sich in den Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen über die zukünftige Richtung der Gesellschaft meistens die Interessen der gesellschaftlich Starken bzw. die des Systems der Wirtschaft und der Politik widerspiegeln. Diese Probleme der Politik Südkoreas hängen überwiegend mit dem Mangel des organisatorisch stabilen, gesellschaftlich verankerten Parteiensystems zusammen,[439] das im Grundleistungsbereich staatlicher Politik zum Konstituieren der *souveränen Gewalt* dient, die durch die Institution des Staats ausgeübt wird. [Herms 2008, 230] Es ist unstrittig, dass die Grundfunktion der Parteien im Kontext einer repräsentativen parlamentarischen Demokratie die Aufstellung der Bewerber für die in Wahlen zu vergebenden politischen Mandate ist.[440] In

---

[437] Siehe Abschnitt 2.3.2.2.2.

[438] „Seit 1987 hat sich die Demokratie in Südkorea, […] sukzessiv entwickelt. Im Jahr 1987 wurde das direkte Wahlsystem des Präsidenten wiedereingeführt. Im Jahr 1992 wurde das über drei Jahrzehnte andauernde Militärregime abgelöst. Das Jahr 1997 brachte zum ersten Mal in der südkoreanischen Geschichte einen Wahlsieg der Oppositionspartei und einen friedlichen Machtwechsel. Der Wahlsieg von Roh Moo Hyun im letzten Jahr bestätigte, dass der Machtwechsel 1997 kein Ausnahmefall war." Cho, Hee-Yeon, 2003.

[439] Vgl. Choi, Jang-jip, 2016.

[440] „Zunächst muß die Stellung und Funktion der politischen Parteien innerhalb des Leistungsbereich staatlicher Politik deutlich unterschieden werden von der Stellung und Funktion der staatlichen Institutionen selbst: Während die Intuitionen des Staates dazu dienen, die souveräne Gewalt des Volkes auszuüben, dienen die politischen Parteien dazu, diese souveräne Gewalt des Volkes zu konstituieren.
Diese Unterscheidung zwischen Ausübung der souveränen Gewalt und ihrer Konstituierung ist in dem Augenblick erforderlich, in dem nicht mehr mit der Vorgegebenheit eines natürlichen Souveräns gerechnet werden kann, sondern eben dieser selbst – vor dem Hintergrund der Überzeugung von der Volkssouveränität und den allgemeinen und gleichen Menschenrechten – allererst durch menschliche Interaktion selbst, nämlich auf dem Wege eines Vertragsschlusses, konstituiert und nach in diesem Vertragsschluß enthaltenen Regeln kontinuierlich unterhalten werden muß. Sofern der solcherart durch Ineraktion kontinuierierte und unterhaltene Inhaber souveräner Gewalt als Repräsentant des souveränen Volkes selbst konzipiert wird, kommt als Mechanismus der Etablierung und Erhaltung dieses Inhabers souveräner Gewalt nur das Verfahren der Wahl von Repräsentanten des Volkes durch das Volk in Frage. Und für die Unterhaltung dieser lebendigen Beziehung zwischen dem Volk und seinen Mandatsträgern (den von ihm zu seinen Repräsentanten in der Ausübung politischen Souveränität gewählten Personen) sind politische Parteien unabdingbar. Eine genuine Funktion im System Politik besteht also für sie allein im Kontext einer bestimmten Grundverfassung dieses Systems selbst: nämlich nur im Kontext seiner

diesem formalen Sinne funktioniert das Parteisystem in der südkoreanischen Gesellschaft sehr gut, aber ohne eine grundlegende Voraussetzung zu erfüllen, nämlich die Erarbeitung und Veröffentlichung des politischen Programms von Parteien und seine Verbindlichkeit für die Parteien und ihre Mitglieder. [Vgl. Herms 2008, 231 ff.]

In dem folgenden Zitat wird die Problematik des südkoreanischen Parteisystems kurz, aber gut dargestellt: „Unvermindert ist das moderat fragmentierte Parteiensystem durch einen niedrigen Grad organisatorischer Stabilität, geringe programmatische Kapazitäten, kaum vorhandene soziale Verankerung, erhebliche Schwächen bei der sozialen Integration, stark personalistische und klientilistische Tendenzen sowie eine hohe Wählervolatilität charakterisiert. Politische Parteien aller Lager verfolgen primär konfliktorientierte Strategien und richten sich einseitig an ihrer regionalen Wählerklientel aus. Die relevanten politischen Parteien sind überwiegend personenorientierte Wahlvereine mit starker regionaler Verankerung.“[441] Diese Problematik des Parteisystems ergibt sich einerseits aus der Konzentration von zu viel Macht bei dem Präsidenten,[442] aber andererseits auch aus dem spezifischen Phänomen des südkoreanischen Parteisystems, und zwar der häufigen Wiederholung strategischer Fusionen, Absplitterungen, Umbenennungen bzw. Neugründungen von Parteien besonders im Jahr vor wichtigen Wahlen wie die der Präsidentenwahl und die der Parlamentswahlen, denn es geht beiden Parteien Südkoreas, wie oben zitiert, primär nicht um ihr politisches Programm, sondern um ihren Wahlsieg und seine Früchte: die politische Macht.

Die Arbeit der Aufstellung eines politischen Programms sollte für politische Parteien bei der Ausübung ihrer Grundfunktion eigentlich keine beliebige Werbemaßnahme sein, sondern „ein unerlässliches Erfordernis für die Erfüllung ihrer Funktion innerhalb des Systems Politik“. [Herms 2008, 231] Politische Parteien haben also ihre bestimmten Politikziele, die die Rechtsordnungen aller Lebensbereiche der Gesellschaft betreffen, im politischen Programm festzulegen, das für die von ihr aufgestellten Bewerber verbindlich ist – und zwar nicht nur vor der Wahl, sondern eben auch nach der Wahl unabhängig von einem Sieg oder einer Niederlage in der Wahl. Mit dem politischen Programm haben politische Parteien außerdem an der

---

Grundverfassung als repräsentative parlamentarische Demokratie. Und ihre hier unverzichtbare Grundfunktion ist also genau die, Bewerber für die in Wahlen zu vergebenden politischen Mandaten auf Bundes-, Länder- oder Gemeindeebene.“ (Kursiv im originalen Text) Herms 2008, 230 ff.

441 Ländergutachten Südkorea, in: http://bti2003.bertelsmann-transformation-index.de/index.php?id=132&tt_news=&type=98&L=0

442 Der Präsident verfügt „über unter anderem dank des Vorsitzes des Staatsrats (Kabinetts), der Ernennung und Entlassung des Ministerpräsidenten und der Kabinettsmitglieder, indirekter Gesetzinitiierungs- und Dekretvollmachten und eines allgemeinen parlamentarischen Vetos einerseits und einer beschränkten Anzahl von politischen „Vetospielern“ andererseits über eine vergleichsweise machtvolle Stellung.“ Köllner, Patrick, 19.

öffentlichen Bildung des politischen Willens des Volkes mitzuwirken, indem sie für die politischen Ziele, denen die von ihnen aufgestellten Mandatsbewerber verpflichtet sind, öffentlich werben. [443] Sie reagieren also auf die gegenwärtigen Probleme und Herausforderungen der Gesellschaft durch den Vorschlag politischer Lösungen gemäß ihres politischen Programms und erbringen den Nachweis, dass die akuten Probleme und Herausforderungen durch das Erreichen der in ihrem politischen Programm enthaltenen Ziele gemeistert würden, wodurch die Plausibilisierung ihres politischen Programms und zugleich ein Beitrag zur öffentlichen Bildung des politischen Willens des Volkes erfolgt.

Aber die politischen Parteien Südkoreas mit Ausnahme weniger [444] orientieren sich überwiegend nicht an dem politischen Programm, sondern an dem Willen charismatischer Politiker oder an dem Sieg in den Wahlen. Bei der Aufstellung der Bewerber für die politischen Mandate handelt es sich ferner nicht vornehmlich um die politische Ansicht der Bewerber, sondern um den Heimatort, die Bekanntschaft mit führenden Figuren der Parteien oder die Möglichkeit des Wahlsiegs von Kandidaten. Die politischen Parteien bemühen sich nicht um die öffentliche Bildung des politischen Willens des Volkes mithilfe ihres politischen Programms, sondern beziehen, um die bevorstehende Wahl zu gewinnen, den konstituierten Willen des Volks mühsam in ihr politisches Programm mit ein. Solange die Anbindung der Parteien mit Bürgern wie jetzt in der südkoreanischen Gesellschaft hauptsächlich nicht über politische Programme und inhaltliche Aussagen, sondern über Personen und regionale Sentiments erfolgt, ist es klar, dass uns die Möglichkeit fehlt, die Entwicklungsrichtung der Gesamtordnung der Gesellschaft selbst zu bestimmen und damit die bestehenden Missverhältnisse, also die „Refeudalisierung“ der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse von Ökonomie zu beseitigen.

---

[443] „Das tun sie, indem sie die Erreichung dieser politischen Ziele als notwendige Bedingungen für die Erhaltung von schon erreichten Zügen der Wohlordnung der politischen (also: rechtlichen) Seite des Zusammenlebens oder für die Beseitigung von akuten Defiziten dieser politischen (also: rechtlichen) Ordnung des Zusammenbebens durchsichtig machen. Durch diese Arbeit der Aufstellung von politischen Programmen, die auf die die gegenwärtigen Rechtsordnung betreffende Probleme und Herausforderungen durch Vorschlag politischer (also die Rechtsordnung betreffender) Lösungen reagieren, und durch die Plausibilisierung ihrer schon bestehenden politischen Programme durch den Nachweis, daß die Erreichung der darin schon benannten Ziele die akuten Herausforderung der Rechtsordnung Meister würde, wirken die Parteien unvermeidlich an der öffentlichen Bildung des politischen Willens des Volkes mit.“ Herms 2008, 233.

[444] Die Ausnahme bildet radikal progressive Parteien, die nur wenigen Einfluss auf die Gesellschaft ausüben können. Bei der Parlamentswahl 2016 bekamen sie nur 6 von 300 Sitzen.

2.4. Kirche im gegenwärtigen Gestaltungsprozess der südkoreanischen Gesellschaft

Die erfahrbare Kirche nimmt durch Verkündigung, Bildung, Gottesdienst, öffentliche Äußerung usw. – sei es absichtlich oder unabsichtlich – an dem Gestaltungsprozess der südkoreanischen Gesellschaft teil. Dies ist ein Faktum, insoweit die erfahrbare Kirche in der südkoreanischen Gesellschaft vorhanden ist. Darum stellt sich nicht die Frage „*ob* die Kirche die Gesellschaft mitzugestalten hat", sondern „*wie* die Kirche die Gesellschaft mitzugestalten hat". In Abschnitt 2.1 haben wir die theoretische Antwort auf die Frage „wie" und in Abschnitt 2.2 und 2.3 die geschichtliche und konkrete Lage der südkoreanischen Gesellschaft, also den Ort der politischen Handlung der Kirche, untersucht. In diesem Abschnitt werden wir nach den oben angedeuteten Kriterien die Theorie und Praxis der Mitgestaltungsaktivitäten der Kirche in der Gesellschaft diagnostizieren, um einen Beitrag zur Diskussion um die Neuorientierung der politischen Praxis der südkoreanischen protestantischen Kirche zu leisten.

2.4.1. Die Lage der Kirche in Umfragen und Statistiken[445]

Seit der Demokratisierung der südkoreanischen Gesellschaft 1987 ist die römisch-katholische Kirche kontinuierlich gewachsen, im Jahr 1992 auf über 3 Millionen, im Jahr 2000 auf über 4 Millionen, im Jahr 2008 auf über 5 Millionen und im Jahr 2013 auf über 5,4 Millionen angestiegen. Ihr Anteil an der südkoreanischen Bevölkerung beträgt etwa 10,8 Prozent, somit ist der Katholizismus die drittgrößte Religion nach Buddhismus und Protestantismus, aber die einzige große Religion, die in diesem Zeitraum stetig gewachsen ist.[446] Jährlich lassen sich über 100.000 Erwachsene taufen, vor allem in den Städten und aus den aktiven, den „modernen" Schichten der Gesellschaft. Die Zahl der römisch-katholischen Priester hat sich auf 4.709 erhöht. In den 11 Priesterseminaren des Landes studierten im Jahr 2014 1725 Seminaristen. In den 19 Diözesen des Landes gibt es 1.766 Pfarreien und 791 Missionsstationen. In einer im August 2014 durchgeführten Umfrage wurde die römisch-katholische Kirche als die glaubwürdigste und einflussreichste religiöse Gemeinschaft in Südkorea bezeichnet.[447] Andere Umfragen seit den letzten Jahrzenten, in der die Glaubwürdigkeit der Religionen untersucht wurde, zeigten immer das gleiche Ergebnis. Bei

[445] Solche Daten können die Situation der Kirche in der Gesellschaft zwar nicht genau beschreiben, aber einige Hinweise dafür geben.

[446] Das Wachstum der Protestanten stagnierte in diesem Zeitraum, die Anzahl protestantischer Christen ging sogar zuletzt zurück.

[447] The Jogye Order Institute for the Study of Buddhismus and Society, Allgemeine Meinungsumfragen über Gesellschaft, Politik und Religion Koreas im Jahr 2014.

der Frage, welcher Religionsgemeinschaft man sich am ehesten anschließen würde, belegt die römisch-katholische Kirche seit einigen Jahrzehnten klar den ersten Platz. Es werden verschiedene Gründe für die hohe Anerkennung und das große Vertrauen, das die römisch-katholische Kirche in der Bevölkerung genießt, genannt, aber immer genannte Gründe sind ihre eindeutige Haltung in Fragen der Menschenrechte und ihr Einsatz für die ärmere Bevölkerung.

Anders als die römisch-katholische Kirche stagniert der rasante Aufschwung der protestantischen Kirche seit 1980, wie der Abfall der Wachstumsrate zwischen den Jahren 1985 bis 1995 und zwischen 1995 und 2005 zeigt. Die Wachstumsrate, die zwischen den Jahren 1985 bis 1995 +35% betrug, verbuchte von 1995 bis 2005 eine negative Bilanz von 1,6%, während die Zahl der Katholiken im gleichen Zeitraum um 74% und die Zahl der Buddhisten um 4% zunahm. Die nachstehende Tabelle verdeutlicht eine Abnahme der Anzahlen nur beim Protestantismus.

Tabelle 4: Veränderung der Anzahl der Christen in Südkorea (1985-2005)[448]

	Bevölkerung	Protestanten		Katholiken		Buddhisten		Verhältnis von Pr. zu Kath. / Budd.
1985	40.419.652	6.489.282	16%	1.865.397	4,6%	8.059.624	20%	1:0,29:1,242
1995	44.553.710	8.760.336 (+35%)	19,7%	2.950.730 (+58,2%)	6,6%	10.321.012 (+28%)	23.1%	1:0,37:1,18
2005	47.041.434	8.616.438 (-1,6%)	18,3%	5.146.147 (+74,4%)	11%	10.726.463 (+4%)	22.8%	1:0,6: 1,244

Auch in einigen Umfragen der letzten Jahrzenten, die die Glaubwürdigkeit der Religionen untersuchten, wurde der Protestantismus als die am wenigsten vertrauenswürdige Religion in Südkorea genannt, während er zugleich als die einflussreichste Religion in der Gesellschaft angesehen wurde. In einer im August 2014 durchgeführten Umfrage, in der die römisch-katholische Kirche als die glaubwürdigste und einflussreichste religiöse Gemeinschaft in Südkorea bezeichnet wurde, wurde die protestantische Kirche von einer großen Mehrheit (59,2 Prozent) als die religiöse Gemeinschaft gewählt, die eine Ursache von Konflikten zwischen

[448] Vgl. The Institute for Korean Church History 2009, 116; Ministerium für Kultur, Sport und Tourismus, Religiöser Status Koreas, 2008.

Religionen darstellt. Dieses Ergebnis der Umfragen und der Mitgliederschwund zeigen deutlich, dass die protestantische Kirche trotz ihrer vormaligen (s. o. Tabelle 4) Wirkungskraft für die südkoreanische Gesellschaft ihre Attraktivität, Plausibilität und Glaubwürdigkeit verloren hat. Sie befindet sich in einer sehr kritischen Lage, aus der sie selbst nicht herauskommen kann. Grund dafür sind verschiedene gesellschaftliche Faktoren: die Zersplitterung der Kirche und der daraus resultierende heftige Wettbewerb um den Gewinn von Mitgliedern innerhalb der protestantischen Kirche, der Materialismus in der Kirche, das Spannungsverhältnis zu den anderen Religionen u.a.m.

Eins ist aber sehr deutlich, nämlich, dass die südkoreanische protestantische Kirche die Veränderung der Strukturen und Tendenzen in der Gesellschaft nicht gut erfasst und keine Maßnahmen ergriffen hat, die den Herausforderungen der neuen Lage gerecht werden. Sie hat vor allem durch ihr politisches Handeln die Tauglichkeit für die Gesellschaft nicht nachgewiesen, vielmehr in letzter Zeit eine Abneigung in den Bürgern durch ihre politische Praxis hervorgerufen, die sich nicht an einer orientierungsfähigen Theologie orientiert.

2.4.2. Theoretische Aspekte

Bei der Diagnose der Gegenwart der Kirche in der Gesellschaft handelt es sich um die Untersuchung der Gesellschafts- bzw. Soziallehre der Kirche, die Möglichkeitsbedingungen der Dynamik von Gesellschaft und Geschichte in den Blick zu bekommen und diese begrifflich und theoretisch zu erfassen. „Christlich“ meint hier, dass sie durch einen spezifischen kategorialen und ontologischen Leithorizont geleitet wird, [Herms 1995, XVI-VII] in dem Individuen, Organisationen, Funktionssysteme und die Gesellschaft als von spezifischen Gewissheiten, nämlich als von sowohl technisch-orientierenden als auch ethisch-orientierenden Gewissheiten im Sinne von Lebens- und Ursprungsgewissheiten, gesteuert angenommen werden.[449] Christliche Gesellschaftslehre bezieht dabei das in der biblisch-christlichen Tradition entfaltete christliche Wirklichkeitsverständnis kategorial auf die Gegebenheit der sozialen Ordnung, d.h., sie stellt diese Befunde in den Fokus dieser Perspektive und deutet sie darin.[450]

2.4.2.1. Soziallehre der römisch-katholischen Kirche

In der römisch-katholischen Soziallehre wird aus der Perspektive der Christusoffenbarung ein

[449] Vgl. Heck, Alexander, 142.
[450] Vgl. Heck, Alexander, 143.

Bild des menschlichen Zusammenlebens entworfen, das auf der geschaffenen Natur des Menschen basiert.[451] Sie umfasst drei Dimensionen, „die Grundsätze des Denkens, die Urteilskriterien und die Richtlinien des Handelns“[452], deren Hauptzweck darin besteht, dass die Personen von ihnen erleuchtet und fähig werden, die Realität zu deuten und Leitlinien für das christliche Handeln zu suchen. Folglich kommt es in der römisch-katholischen Soziallehre auch zur wichtigen Frage, wie das Leben der Menschen in der Welt als ein Leben in der Spannung zwischen dem Zusammenleben in der Gesellschaft[453] und dem Zusammenleben in der Kirche aufzufassen und darzustellen ist.[454] Betont wird dabei: die Einheit der Zugänglichkeit zu diesen beiden Formen des Zusammenlebens vermöge der Christusoffenbarung,[455] ebenso die Einheit ihres Gegenstandes, nämlich der eine Plan Gottes mit den Menschen, in dem die beiden Formen des Zusammenlebens begründet, aber asymmetrisch unterschieden und aufeinander hingeordnet sind,[456] sowie das Eintreten der Christen bzw. Kirche für die durch die Christusoffenbarung entdeckten Wahrheit über den Menschen in der Gesellschaft.[457]

Den gesellschaftlichen Dingen und auch der Gesellschaft kommt aus dieser Sicht eine im Prozess der Verwirklichung des Heilsplans Gottes relative Autonomie zu, die in der Erfüllung der durch die Vernunft erkennbaren Forderung besteht, die sich jeweils aus der Natur der Sache ergibt. Diese Autonomie ist relativ, weil sie sich auf die in der Christusoffenbarung erschienene endgültige Wahrheit zu beziehen hat.[458] Aus dieser Tatsache ergibt sich, dass die gesellschaftlichen Ordnungen auch zu den im Licht der Christusoffenbarung gesichteten wahren Ordnungen, die der menschlichen Natur und dem ihr entsprechenden wahren Sittengesetz entsprechen, nicht in Widerspruch stehen dürfen.[459]

Neben der Differenz zwischen lumen naturale und lumen gratiae wird als Grund für diese relative Autonomie das Gewissen des Menschen betrachtet, das ein Wissen von Gut und Böse, Recht und Unrecht sowie ein Antrieb zum Handeln nach diesem Wissen ist.[460] Aus römisch-katholischer Sicht wird darum allergrößter Wert auf die Freiheit des Gewissens gelegt, also auf

---

[451] Herms 2008, 257.
[452] Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche (2004), dt. 2006 und kor. 2005, Nr. 7.
[453] Ebd. Nr. 61.
[454] Ebd. Nr. 69-71.
[455] Ebd. Nr. 1 ff.
[456] Ebd. Nr. 20-59.
[457] Ebd. Nr. 60-104. – Dazu vgl. auch Herms 2008, 258.
[458] Ebd. Nr. 45 und 46.
[459] Ebd. Nr. 393-405.
[460] Ebd. Nr. 139. - Dazu vgl. auch Herms 2008, 258.

das Menschenrecht der Religionsfreiheit.[461] Als Konsequenz wird ansatzweise ein Pluralismus der Weltanschauungs- und Ethospositionen vertreten,[462] von dessen Gewährleistung das Gemeinwohl der Gesellschaft abhängt.[463] Diese Gewährleistung ist Aufgabe des Staats,[464] „weil das Gemeinwohl die Daseinsberechtigung der politischen Autorität ist,“[465] indem sie eine solche Ordnung aufrechthält, in der die friedliche Auseinandersetzung der gesellschaftlichen Kräfte um die Wahrheit und dadurch auch die friedliche Durchsetzung der christlichen Wahrheit möglich ist.[466] Diesen Dienst an der Gesellschaft kann am besten der die Menschenrechte achtende demokratische Verfassungsstaat erbringen,[467] der vielfältigen Gemeinschaften in der Gesellschaft unter Beachtung des Prinzips der Subsidiarität den Freiraum zur Mitgestaltung der gesamtgesellschaftlichen Ordnung offen hält.[468] [Vgl. Herms 2008, 259 ff.]

Für die Gläubigen ist Politik in dieser Staatsform eine qualifizierte und anspruchsvolle Form des Engagements im Dienst an den anderen.[469] Sie erfüllen diese Aufgabe unter den Richtlinien des Strebens nach dem Gemeinwohl, der Gerechtigkeit mit besonderer Aufmerksamkeit für die Situationen der Armut und des Leidens, der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, dem Subsidiaritätsprinzip und der Förderung des Dialogs und des Friedens auf der Grundlage der Solidarität.[470] Das tun sie vor allem auf dreifache Weise, nämlich durch gewissenhafte Wahlbeteiligung, durch Verbindung mit ihren Abgeordneten zur Durchsetzung ihres Willens in den wichtigen Fragen des öffentlichen Lebens und durch ständige Wachsamkeit gegenüber der Tätigkeit und Haltung der Parteien. Dabei handelt es sich „um eine Methode der persönlichen und gemeinschaftlichen Urteilsbildung, die um einige

---

[461] Ebd. Nr. 155, 200 und 422.

[462] Ebd. Nr. 423 und 572; Dieser Pluralismus ist freilich durch den Grundsatz begrenzt, „dass in ihm aus christlicher Sicht gegen jede Position Einspruch und Widerstand zu leisten ist, die die im Christentum erkannten Wahrheiten über die Natur des Menschen theoretisch und praktisch verneint [Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2004, Nr. 570-572]; welcher Widerstand freilich selbst nur mit den allen Bürgern zu Verfügung stehenden friedlichen Mitteln zu leisten ist, bis zum Martyrium gehen kann [Ebd. Nr. 399, 400 und 401, 574] und im Extremfall auch bewaffnet vollzogen werden darf [Ebd. Nr. 401 und 402].“ Herms 2008, 259.

[463] Ebd. Nr. 151.

[464] Die römisch-katholische Soziallehre unterscheidet zwischen Staat und Gesellschaft. Die Gesellschaft, also Zivilgesellschaft, ist „eine Gesamtheit der kulturellen und gemeinschaftlichen Beziehungen und Ressourcen, die sowohl vom politischen als auch vom wirtschaftlichen Umfeld verhältnismäßig unabhängig sind.“ Der Staat, also die politische Gemeinschaft, im Wesentlichen im Dienst der Zivilgesellschaft, indem er den rechtlichen Rahmen bietet und gegebenfalls unter Wahrung des Subsidiaritätsprinzips eingreift, „um die Dialektik zwischen den freien aktiven Vereinigungen im demokratischen Leben auf das Gemeinwohl auszurichten.“ Ebd. Nr. 417 und 418.

[465] Ebd. Nr. 168.

[466] Ebd. Nr. 417-420.

[467] Ebd. Nr. 406-409.

[468] Ebd. Nr. 406-409.

[469] Ebd. Nr. 565.

[470] Ebd. Nr. 565.

Kernpunkte herum angelegt ist: die Kenntnis und Analyse der Situationen mit Hilfe der Sozialwissenschaften und weiterer geeigneter Mittel; das systematische Nachdenken über die Realität im Licht der unveränderlichen Botschaft des Evangeliums und der Soziallehre der Kirche; das Erkennen von Wahlmöglichkeiten, die auf eine positive Entwicklung der gegenwärtigen Situation ausgerichtet sind.“[471] Zwar fällt bei der Bildung des diesbezüglichen Urteils den Medien die Hauptrolle zu, aber auch das Lehramt der Kirche leistet mit Äußerungen über die Fragen des gesellschaftlichen und politischen Lebens, die das Gewissen der Gläubigen unterweisen und erleuchten, seinen stimmigen Beitrag, damit jene, die sich im politischen Leben einsetzen, mit ihrem Handeln immer der umfassenden Förderung der Person und des Gemeinwohls dienen und folglich durch die Politik eine soziale Ordnung entsteht, die gerechter ist und mehr der Würde des Menschen entspricht.[472]

2.4.2.2. Sozialethik der protestantischen Kirche in Südkorea – ein theoretischer Aspekt

Die konservative Seite des südkoreanischen Protestantismus entwickelte keine Sozialethik im eigentlichen Sinne, weil ihr Hauptinteresse auf dem quantitativen Wachstum der einzelnen Gemeinde liegt. Ein solches Wachstum war in der südkoreanischen Gesellschaft meistens nur durch charismatische Führung des Pastors und durch Hingebung der Mitglieder der Gemeinde möglich. Für sie galt die Gesellschaft als Umwelt und die gesellschaftliche Veränderung als Veränderung der Umwelt, an die sie sich für die Gewinnung neuer Mitglieder anpassen musste, um zu überleben bzw. um ihre Aufgabe der Missionierung der ganzen Welt zu erfüllen. Daher ließ sie es außer Acht, ihre Pflicht des Mitwirkens bei der Gestaltung der Gesellschaft zu erfüllen.

Andererseits hatte die progressive Seite des südkoreanischen Protestantismus die Minjungtheologie als Programm ihres politischen Engagements in der Gesellschaft entwickelt. Sie hat aber zurzeit keine neue Version erstellt, die in der sich rasch veränderten Gesellschaft Resonanz findet.

Trotz dieser kritischen Lage in der Forschung der Sozialethik der südkoreanischeren Theologie kann man als grundlegende Theorien, an die die protestantische Kirche Südkoreas ihre politische Haltung orientiert, die *missverstandene* Zwei-Reiche-Lehre[473], die Herrschaft Gottes, *missio dei*, und die Minjung Theologie nennen. Der konservativen Seite wird durch die

[471] Ebd. Nr. 568.
[472] Ebd. Nr.566 und 571.
[473] Vgl. Herms 1991, 102, Anm. 5.

missverstandene Zwei-Reiche-Lehre eine Grundlage für die politische Gleichgültigkeit angeboten, von der Herrschaft Gottes eine die für die politische Aktivität. Auf der anderen Seite lieferte die ursprüngliche Missionstheologie *missio dei* den Progressiven eine theologische Basis für die aktive Teilnahme an der Politik. Die Minjung Theologie ist eine koreanische Version der Befreiungstheologie.

2.4.2.2.1. Die *missverstandene* Zwei-Reiche-Lehre und die konservative Seite

Wir haben schon untersucht, dass die Zwei-Reiche-Lehre als theologische Leittheorie christlicher Politik einen theologisch begründeten Zugang der Religion und der Theologie zum Bereich der Politik in Form einer christlichen Politik eröffnet, die für eine pluralistische Ordnung eintritt.[474] Aber die konservative Seite der südkoreanischen Protestanten hat diese Lehre für eine Legitimation ihrer Unterwerfung unter illegitime Regierungen oder der Vernachlässigung ihrer politischen Pflichten in der Gesellschaft missbraucht.

Wie allgemein bekannt ist, formuliert man als Zwei-Reiche-Lehre Luthers verschiedene situationsbezogene Aussagen Martin Luthers über das Verhältnis vom Reich Gottes und der Welt, Evangelium und Gesetz bzw. Kirche und Staat zusammenfassend. Die zentralen Schriften Luthers, die seine politische Ethik behandeln, sind „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523), die Schriften zu den Bauernaufständen (1525), „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ (1526) und seine Predigten zur Bergpredigt (1530 - 32). In „Von weltlicher Obrigkeit...“ unterscheidet Luther zu Beginn das Reich Gottes, in der die „rechtgläubigen“ Christen leben, vom Reich der Welt, in der alle übrigen Menschen leben. Während das Reich Gottes unabhängig von den Regimenten existiere, regiere Gott das Reich der Welt mit dem geistlichen Regiment, welches „fromm macht“ und dem weltlichen Regiment, das Frieden schafft. Christen finden sich eigentlich im Reich Gottes wieder, unterwerfen sich aber aus Nächstenliebe der Obrigkeit, bzw. dem weltlichen Regiment. Sie erleiden selbst also freiwillig Unrecht unter der Obrigkeit, um anderes Unrecht zu verhindern. Das treffe besonders für das gewaltlose passive Widerstandsrecht gegen einen ungerechten Fürsten zu, der nur Gewalt und Macht über den äußeren Menschen habe, aber nicht über den inneren Menschen, das heißt über seine Seele bzw. seinen Glauben. Diese Position schließt aber eine Verantwortung des Christen für die Ordnung des Gemeinwesens nicht aus, sondern ein.[475]

---

[474] Vgl. Kap. 1.4.2.

[475] Siehe oben Abschnitt 1.4.1.1 (Melanchthon).

Konservative Theologen, Pastoren und Gläubige des südkoreanischen Protestantismus wollten aber an jener Konzeption buchstäblich festhalten und wandten sich von der Notwendigkeit und Möglichkeit der anderen Interpretation ab, die aus der Verschiedenheit der Lutherischen Erfassung des Staats von der Gegenwärtigen und aufgrund seiner zeitlichen Grenze, seines zu konservativen Aspekts des Denkens und der Undeutlichkeit oder Mehrdeutlichkeit der Konzeption entstanden ist. Die Abhandlung von Kim, Eui-Hwan (1933-2010), ein Vertreter der konservativen Theologen, „Das Problem der Teilnahme von der koreanischen Kirche“[476] ist ein gutes Beispiel dafür. Kim behauptet in seiner im Jahr 1973 verfassten Abhandlung, dass die Kirche und der Staat gemeinsam göttliche Regimente sind, die aber beide ein getrenntes Ziel haben und in ihrer Funktion und ihrem Bereich selbstständig sind. Allerdings habe die koreanische Kirche unter dem Namen des „Patriotismus“ den Fehler begangen, ihren eigenen Bereich zu überschreiten. Obwohl die Kirche nicht mit ihrem Namen in politische Fragen eingreifen dürfe, habe die koreanische Kirche den Fehler gemacht, zu vermischen, was des Kaisers und was Gottes ist. Er hat in der politischen Aktivität des Christentums am Ende der Lee-Dynastie und der Teilnahme der Kirche an der Unabhängigkeitsbewegung Koreas vom 1. März 1919 ein typisches Beispiel dieses Fehlers gesehen, weil die Beteiligung an der Unabhängigkeitsbewegung Koreas vom 1. März 1919 der Grund war, dass die Kirche unter Verfolgung leiden musste, aber nur aus politischem Grund, und nicht aus religiösem Grund. Die Beteiligung der Kirche in der kolonialen Zeit, die mit der nationalistischen Bewegung verbunden war, hätte auf eine Verkennung des Christentums und einem Fehler der Theologie beruht. Kim betont, dass Christen sich der Obrigkeit, sei es der des römischen Reiches oder der anderen Reiche, unterwerfen müssen. Auf diesem Hintergrund kritisiert Kim die politische Aktivität der Kirche in seiner Zeit. Die Stellungnahme Kims, die den typischen Standpunkt der konservativen Seite des südkoreanischen Protestantismus von den Beziehungen der Kirche zum Staat bis Mitte der 1990er Jahre vertrat,[477] hat ihren Einfluss auf die protestantische Kirche gleich nach der Demokratisierung der Gesellschaft aber rasch verloren. Denn die Konservativen orientierten in jener Zeit ihre politische Stellungnahme eigentlich nicht an dieser missverstandenen Zwei-Reiche-Lehre, sondern an den Machtverhältnissen der Zeit. Sie verwendeten jene Lehre für die Legitimation ihrer politischen Inaktivität für die illegitimen Regime, unter denen sie als Belohnung für diese Kooperation von Privilegien profitierten.[478]

[476] Kim, Eui-Hwan, 1973.
[477] Siehe Kap. 2.3.3.4.
[478] Vgl. Kap. 2.2.2.2.2.

2.4.2.2.2. Missio Dei

In Europa wurde die Mission bis in die Neuzeit als „Heidenmission“ definiert, und als „die gesamte auf die Verinnerlichung und Organisation der christlichen Kirche unter *Nichtchristen* gerichtete Tätigkeit der Christenheit“ verstanden.[479] Die veränderten Verhältnisse nach dem 2.Weltkrieg, also die „Entstehung der jungen Kirchen im Süden, die Krise der Mission durch die Ausweisung von Missionaren aus China, sichtbare Brüche im „corpus Christianum“ und die Anerkenntnis, dass man nicht mehr zwischen christlichen und nichtchristlichen Ländern unterscheiden kann“[480], machte jedoch ein Umdenken in der Mission notwendig. Vor dem Hintergrund dieser Herausforderung begann sich der Begriff der missio Dei zu entwickeln, der von dem Stuttgarter Prälat Karl Hartenstein (1894-1952) in die Diskussion eingeführt wurde und sich in Folge der Weltmissionskonferenz von 1952 in Willingen rasch durchgesetzt hat.[481] Hartenstein hat von Karl Barth für seine Theologie der Mission das Thema der Selbstsendung Gottes in die Welt aufgegriffen und zum ersten Mal im Kontext der Mission den lateinischen Ausdruck "missio Dei"[482] verwendet. Das Fundament der missio dei ist, dass die Mission nicht vom Objekt her bestimmt wird, sondern von Gott selbst, der sich in seinem Sohn Jesus Christus, der Sendung des Geistes und der Kirche in der Kraft des Geistes dieser Welt zur Erlösung und Heilung zuwendet.

Dieser trinitarische Begriff wurde in den 50er und 60er Jahren im Rahmen der ökumenischen Missionsbewegung und unter dem Einfluss von Johannes C. Hoekendijk (1912-1975) als Gottes ganzheitliche Zuwendung zur Welt verstanden, die sich auch neben und gelegentlich sogar unter Umgehung der Kirche ereigne. Hoekendijk hat durch eine Betonung des eschatologischen Charakters der Missio Dei eine positive Bestimmung des Verhältnisses von Gottes Handeln und den Prozessen der Geschichte erreicht.[483] Er hat Gottes Sendung nicht als Christianisierung der Welt, sondern als die Humanisierung der Welt angesehen, die mit dem biblischen Begriff des Schalom interpretiert wird: „Schalomatisieren heißt dann: so mit dem Leben beschäftigt, in ihm engagiert sein, mit schmutzigen Händen ... , daß diese drei Horizonte

---

[479] G. Warneck, Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch. Erste Abteilung: Die Begründung der Sendung, Gotha 1897, 2. Aufl., 1. Was hier kursiv gesetzt ist, ist bei Warneck gesperrt gedruckt. Hier wird angeführt von: Klaus Schäfer,2.

[480] Klaus Schäfer, ebd.14

[481] Zum Verständnis der Missio Dei-Konzeption vgl. insbesondere D. J. Bosch, 389 ff.; für eine knappe Diskussion vgl. W. Günther, 56-63; zur neueren Diskussion vgl. EMW und Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck (Hg.), 2003.

[482] Vgl. David Bosch, 390.

[483] Kim, Eun-Soo, 35.

der Hoffnung (Leben, Gerechtigkeit, Reich Gottes) um uns herum zu stehen kommen“.[484] Seiner Meinung nach richtet sich Schalom auf ein zwischenmenschliches Ereignis.[485] Die Kirche sei eine Funktion der missio dei, ein zeitweiliger Wohnplatz für Fremde und als Gottes Volk ein Instrument des Schaloms.[486] Hoekendijk hat die Kirche in einer symbolischen Präsenz Christi für die Welt in jenen realen Situationen gesehen, in denen diese Schalomatisierung im Besonderen geboten und schon in Gange gesetzt war. Von dieser Konzeption wurde die Zielsetzung der Mission für Sektion II des Ökumenischen Rats der Kirchen in Uppsala 1968 geprägt.[487] Die Zielsetzung der Mission für SE II lautete: „Wir haben die Humanisierung als das Ziel der Mission herausgestellt, weil wir glauben, daß es mehr als andere in unserer Geschichtsepoche den Sinn des messianischen Ziels vermitteln kann ... und das entscheidende Interesse der missionarischen Gemeinde muß deshalb darin liegen, auf die Menschlichkeit Christi als Ziel der Mission zu weisen.“[488] Diese Konzeption war heftig umstritten,[489] wurde aber in der Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Uppsala 1968 angenommen.[490]

Die Konzeption der „missio dei“ im Sinne der Ökumeniker wurde Mitte der 60er Jahre in

---

[484] J. C. Hoekendijk, 1967, 347.
[485] J. C. Hoekendijk. 1965, 35
[486] J. C. Hoekendijk, 1967, 339 f.
[487] Die 4. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 war zwar keine reine Arbeitskonferenz für Mission wie die CWME, das Thema Mission wurde jedoch besonders in Sektion II unter dem Titel: "Erneuerung in der Mission" behandelt. Norman Goodall (Hg.), 19 - 38.
[488] Norman Goodall (Hg.),35; Ökumenischer Rat der Kirchen, 1967,89
[489] Der Amerikaner D. McGavran hat Kritik am Bericht der Sektion II geübt, weil das seiner Meinung nach auf einen Verrat an 2 Milliarden Menschen hinauslief, die bisher nicht vom Christentum erreicht worden sind. Vgl., McGavran, Donald, 1971, 149-153.
[490] Gegen dieses ökumenische Missionsverständnis hat im Jahr 1970 als Gegenüberstellung des evangelikalen klassischen Missionsverständnisses "Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission" (hier abgekürzt FE) erschienen. In ihr kommt die tiefe Beunruhigung konfessionell-lutherischer und pietistischer Kreise in Deutschland über die Grundlagenkrise der Mission zum Ausdruck. Obwohl die Erklärung wesentlich den Begriff von Kirche als Teilnahme an der Missio Dei in die Welt akzeptierte (Vgl. FE, S. a: "Die Kirche Jesu Christi hat das heilige Vorrecht und die unabdingbare Verpflichtung, an der Sendung des dreieinigen Gottes in die Welt teilzunehmen“), stellte sie sich gegen die ökumenische Tendenz, die christliche Verkündigung inhaltlich nach den jeweils wechselnden Wünschen und Bedürfnissen der Menschen zu gestalten, denn Inhalt und Ziel christlicher Mission können allein aus der Anweisung des Herrn, Jesus Christus, hergeleitet werden. In Punkt 2 lehnte FE die Humanisierung als vorrangiges Ziel von Mission ab, denn das sei die Verherrlichung Gottes und die Kundmachung der Herrschaft Jesu Christi. Die letzte These widmet sich dem sozialen Thema. Obwohl sie das Eintreten der Kirchen für Gerechtigkeit und Frieden bejaht, was als Beglaubigung zu jeder christlichen Mission gehöre, verwarf sie jedoch „die Ineinsetzung von Fortschritt, Entwicklung und sozialem Wandel mit dem messianischen Heil“ und die Gleichsetzung „der Beteiligung an der Entwicklungshilfe und revolutionärer Einsatz in den Spannungsfeldern der Gesellschaft“ mit der christlichen Mission. Die Frankfurter Erklärung zeigt uns ausdrücklich die Kluft zwischen Ökumenikern und Evangelikalen zum Verständnis von missio dei. Im Lauf der Zeit haben sich viele Christen und Theologen bemüht, diese Kluft des Verständnisses von „missio Dei“ zu überwinden. Es besteht kein Zweifel, dass diese Bemühungen in den letzten Jahrzehnten einen großen Einfluss auf das neue missionstheologische Denken und die Praxis ausgeübt haben, vor allem auf die ökumenische Zusammenarbeit der Kirche. Trotzdem bleibt die Spannung bis heute partiell ungelöst. Vgl. Chi, In-Gyw, 124.

Südkorea eingeführt. Kim, Eun-Su nannte als Hintergrund der Rezeption der missio die: erstens die Wende der Missionszielsetzung der Urban Industrial Mission (UIM)[491] in der zweiten Periode (1968-1972) von der missverstandenen „individual salvation“ zur „social salvation“ und von „industrial evangelism“ zur „industrial Mission“ mit dem Ziel der Bekämpfung der systematischen Ausbeutung der Industriearbeiter unter der Entwicklungsdiktatur[492] sowie zweitens die Bemühung um sozialverantwortliche Kirchesein und die theologischen Diskussionen um die Indigenisierung.[493] Auf diesem Hintergrund wurde missio dei in der zweiten Vollversammlung des „Korean National Council of Churches (KNCC)“ vom 27. bis 29. Januar 1969 in Seoul unter dem Motto „missio dei im heutigen Korea“ zum Gesamtthema bestimmt.[494] Bei der Eröffnung dieser Vollversammlung hat der Generalsekretär Kim, Kwan-Suk in seinem Rechenschaftsbericht die Rezeption der missio dei von dem KNCC proklamiert und die Zielsetzung der Vollsammlung als Präsentation der „konkreten Formen und Strukturen“ der missio dei erklärt.[495] Ihre fünf Sektionsberichte und Empfehlungen an die Gemeinde zeigen uns die Übereinstimmung zwischen KNCC und ÖRK in dem Verständnis der missio dei.[496] Die Seite der Evangelikalen hat jedoch zur Rezeption der missio dei von KNCC eine kritische Haltung eingenommen,[497] weil sie überwiegend der Meinung war, dass die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 mit der Zielsetzung der Humanisierung das wahre Ziel der Mission verkannt und beseitigt habe. Die Missionstheologie des ÖRK orientiere sich gegen Gott und setze den Menschen an die Stelle Gottes.[498]Ohne

---

[491] UIM hat in Korea 1957 begonnen. „Sie wurde von den ökumenischen Mitgliedskirehen des KNCC initiiert und getragen. In der Pionierperiode (l958-1967) haben dabei unterschiedliche Anlässe und Konzeptionen eine Rolle gespielt, aber meistens "expansion of denominational influence", allerdings auf das individuelle Heil des einzelnen Arbeiters hin ausgerichtet und vorwiegend evangelisch-seelsorgerlich geprägt. Die Rede war von dem "Industrial Evangelism". Sie zielte darauf, die meistens moral isch aufgefasste individuelle Sünde zu bekennen und sich zu entscheiden, ein religiös und moralisch streng geregeltes Leben sowie eine Vorbereitung des Jenseitslebens nach dem Tod zu führen. Die Sammlung der Gemeinde im Gottesdienst ist dabei ihr Ziel. Die Predigt zur "individual salvation" verlangte von jeder Person, um ihres Seelenheils willen sich möglichst von dieser verfallenen Welt fernzuhalten. Damit war auch eine politische bzw. gewerkschaftliche Konfliktbewältigung ausgeschlossen.” Kim, Eun-Soo, 109-111; Vgl. Chi, In-Gyw, 126-128.

[492] Als Entwicklungsdiktatur wird in Südkorea die Militärdiktatur seit 1961 bezeichnet, die die wirtschaftliche Entwicklung des Landes zum obersten Ziel erklärt hat.

[493] Vgl. Kim, Eun-Soo, 109-121

[494] Dazu siehe "KNCC Report: The Consultation on Missio Dei" in: Chr. Th. 3/1969 Seoul, 121-131. Einzelne Themen der Sektionen: Einheit der Kirche in der Missio Dei in Sektion I, Modernisierung Koreas und pluralistische Missionsstrategie in Sektion II, Entwicklung und Mission in Sektion III, Strukturänderung des KNCC und Missio Dei in Sektion IV und Neuer christlicher Lebensstil in Sektion V.

[495] Vgl. ebd.121.

[496] Vgl. KNCC Report: The Consultation on Missio Dei; Kim, Eun-Soo, 121- 126.

[497] Die Kritikpunkte von Seiten der Evangelikalen Koreas waren Humanisierung statt Evangelisation, Politische Partizipation statt unpolitisches Kirchesein und Dialog mit anderen Religionen statt Bekehrung. Vgl. Kim, Eun-Soo, 126-137.

[498] Christi an Shinmun (Zeitung der Christen), 17.01.1976. Das war die typische Betrachtungsweise der

Rücksicht auf diese Einwendung der Konservativen gegen die Rezeption der missio dei hat sie der progressiven Seite des Christentums in den 70er und 80er Jahren als theologische Grundlage ihrer politischen Aktivitäten gedient. So hat z.B. die UIM, die seit 1973 intensive Aktivitäten in vielen sozialen Lebensbereichen entwickelt hat, sich als eine Trägerin der missio dei verstanden und hat die Beteiligung der Kirche an der Menschenrechtsbewegung als Teilhabe an der missio dei erklärt.[499] Vor allem hat die „missio dei"-Theologie für die Entwicklung der Minjung Theologie eine entscheidende Rolle gespielt.

2.4.2.2.3. Minjung Theologie

Minjung, „Mindschung" ausgesprochen, ist ein sino-koreanisches Wort, das sich aus zwei Schriftzeichen „民" (min) und „衆" (jung) zusammensetzt. „民" (min) heißt Volk, „衆" (jung) heißt Menge oder Masse. „民衆" (min-jung) bedeutet in wörtlicher Übersetzung also „Volksmasse", jedoch im heutigen koreanischen Sprachgebrauch wird es als „die Volksmasse verstanden, die politisch unterdrückt, sozial verachtet, ökonomisch ausgebeutet und der Kultur und Religion entfremdet wird."[500] Die Minjung Theologie ist eine sich in Südkorea in den 60er und 70er Jahren entwickelte Befreiungstheologie, in denen Südkorea zwar unter einer Militärdiktatur litt, aber wirtschaftlich eine Art Industrialisierung durchmachte. Sie ist entstanden aus der theologischen Reflexion über Leiden und Kämpfe der Arbeiter, Bauern und städtischen Armen, die der Entwicklungsdiktatur zum Opfer gefallen sind und dem Erlebnis der Christen, die am Leiden und den Kämpfen teilgenommen haben.[501] Der direkte Auslöser war die Selbstverbrennung des 22-jährigen Textilarbeiters Chun, Tae-Il (1948-1970) im November 1970.[502] Dieses Ereignis hat die Motivation der repräsentativen Minjung-

Konservativen Seite zu Missio Dei.

[499] Vgl. Kim, Eun-Soo, 138-162.

[500] Chi, In-Gyw, 13.

[501] Vgl. Chai, Soo-Il, 2003; The Institute for Korean Church History 2003, 19.

[502] Chun Tae-Il verbrannte sich am 13. November 1970 aus Protest gegen die unmenschlichen Arbeitsbedingungen. Er arbeitete in einer kleinen Kleiderfabrik im Friedensmarkt, in dem Hunderte solcher Fabriken versammelt sind. Seine Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen arbeiten jeden Tag ohne Feiertage ab 8 Uhr morgens bis 20 Uhr abends in sehr engen Räumen, in der man sich sogar nicht aufrichten konnte. Trotzdem waren ihre Löhne weit unter dem Existenzminimum. Die Lage der minderjährigen Lehrlinge war noch schlimmer, weil sie während ihrer Lehrlingszeit von zwei Jahren beinahe kein Geld erhielten. Deshalb mussten sie oft ohne Mittagessen Hunger ertragen. Chun war besonders von ihrem Elend tief getroffen. Er war Näher, aber bildete sich zum Schneider aus, damit er die Not der Mitarbeiter verringern konnte, weil an seinem Arbeitsplatz in der Kleiderfabrik der Schneider als Chef fungierte. Er kam jedoch zur Erkenntnis, dass er, trotz seiner persönlich guten Absichten, in diesem unmenschlichen System hilflos war. Daher fand er es nötig, eine Gewerkschaft zu organisieren. Sein Versuch, sie zu organisieren, scheiterte an der Behinderung durch die Arbeitgeber und an dem Eingreifen der Polizei. Chun und seine Kollegen wurden schließlich von den Arbeitsplätzen entlassen. Gegen diese ungerechten Maßnahmen des Arbeitgebers sowie gegen die Arbeiterpolitik der Regierung veranstalteten sie

Theologen der ersten Generation Suh, Nam-Dong (1918-1984) und An, Byung-Mu (1922-1996) mitgeprägt.

Es ist Suh, Nam-Dong, der den Begriff Minjungtheologie erstmals verwendet hat. 1975 hat er den Aufsatz „Jesus, Kirchengeschichte, koreanische Kirche“[503] veröffentlicht, in dem er seine Überzeugung ausdrückte, dass Jesus sich mit dem leidenden und unterdrückten Minjung „bedingungslos“ identifiziert hatte, und dass sein Kommen die Verkündigung der Rettung und Befreiung des Menschen aus wirtschaftlicher Armut, soziokulturellen Vorurteilen, Unwissenheit, Wahrheitsverhüllung und politischer Unterdrückung gewesen war, nämlich die Verkündigung des Kampfes. Er ist außerdem davon ausgegangen, dass „das Jahr der Gnade des Herrn“, das Jesus verkündigt hatte, eine „Revolution“ bedeutet, die soziale Gerechtigkeit und Freiheit verwirklicht, damit der Schalom Gottes realisiert wird.

Suh hat auf eine präzise Definition von „Minjung“ verzichten, weil er wie die anderen Minjungtheologen der Anfangszeit der Meinung war, dass eine wissenschaftliche Definition, in der Minjung objektiv und allgemeinverbindlich erklärt werden würde, der Besonderheit des Minjungbegriffs nicht gerecht werden und somit das „lebendige“ Minjung zum „toten“ Begriff gemacht werden könnte.[504] Aus diesem Grund hat Suh den Begriff Minjung durch die Angabe der Unterschiede des Minjungs von Volksmenge, Volk, Bürger und Proletariat indirekt dargestellt. Zuerst unterscheide sich „Minjung“ von der „Volksmenge“, die in ihrer Passivität ohne politische Eigenständigkeit ist, weil sich Minjung als eine unterdrückte Klasse versteht, die aktiv gegen ihre Unterdrücker vorgeht. Minjung ist also für ihn von Anfang an ein spezieller Terminus mit bestimmten politisch-theologischen Implikationen.[505] „Minjung“ kann nach Suh nicht mit „Volk“ gleichgesetzt werden, weil es Subjektivität besitzt, da es sich als Subjekt und Subjekt der Geschichte versteht, während sich das Volk als Untertanen den Herrschenden unterwirft.[506] Außerdem differenziere sich „Minjung“ von „Bürger“, der in der westlichen kapitalistischen Gesellschaft zum Subjekt von Geschichte und Kultur aufgestiegen ist, nachdem der Feudalismus gestürzt worden und der Kapitalismus entstanden war. Suh erkannte,

---

eine Demonstration auf der belebten Straße vor dem Friedensmarkt. Als die Polizisten die Demonstration mit Gewalt angriffen, goss Chun, Tae-Il Benzin über sich, zündete sich an und rief, das Heft mit dem Arbeitnehmerschutzrecht hochhebend: Wir sind keine Maschinen! Haltet das Arbeitnehmerschutzrecht ein! So, durch das Lebensopfer eines Arbeiters konnte eine Gewerkschaft der Kleiderfabriken am Friedensmarkt gegründet werden. Vgl. Südkorea – Demokratie oder Arbeitautonomie, In: http://www.wildcat-www.de/wildcat/42/w42suedk.htm

503 Suh, Nam-Dong, 1975, 53-68.

504 Vgl. Ahn Byung-Mu 1987b, 27 und Park Chung-Jin, 16.

505 Suh, Nam-Dong, 1983, 228-229.

506 Vgl. Suh Nam-Dong 1984a, 46 und 1984b, 181.

dass in der dritten Welt kaum Lebensbedingungen geschaffen werden, die eine mit der Ersten Welt vergleichbare bürgerliche Existenz ermöglichen, weil sie über den Weltmarkt vom Kapital ausländischer Unternehmen abhängig ist. Daher sei es notwendig, dass die Dritte Welt sich ohne Umwege über die bürgerliche Gesellschaft direkt von einer feudalistischen zu einer kapitalistischen Gesellschaft entwickelt. Das Subjekt dieser Gesellschaft sei das Minjung. Zum Schluss unterschied Suh „Minjung" vom „Proletariat", weil dem Minjung nicht nur Arbeiter, sondern Menschen angehören, die unter politischer, wirtschaftlicher oder sozialer Unterdrückung oder kultureller Entfremdung leiden.

Das Thema der Minjungtheologie ist für Suh nicht Jesus, sondern Minjung, [507] da „Jesus dort auftritt, wo es notwendig ist, das Minjung als eine Persönlichkeit zu beschreiben" und da sich die gegenwärtige Offenbarung Gottes in Minjungbewegungen von heute ereignet.[508] Jesus sei ein Symbol des Minjung.[509] Deshalb ist es für ihn möglich, dass Gottes Rettungshandeln von dem Minjung verwirklicht wird. Um das darzustellen, behauptet er, dass Minjung von Anfang an bis jetzt Gottes Partner des Bundes ist. Minjung, „das von der herrschenden Macht entfremdet, unterdrückt und schließlich zum Lumpengesindel und Verbrecher heruntergefallen ist, obwohl es die Erde beherrscht, Lebenswert produziert, die Welt umwälzt, die Geschichte treibt und das wahre Subjekt der Geschichte ist" wird „ nach der Entwicklung der Geschichte die Macht, von der es entfremdet war, an den richtigen Platz zurücksetzen, die Gerechtigkeit Gottes selbst wiederherstellen und die Rettung Gottes vollziehen."[510] Diese Wiederherstellung und Rettung Gottes sei in dieser Zeit möglich, die kirchengeschichtlich das dritte Zeitalter des Heiligen Geistes ist und in der säkularen Zeit die Epoche des Minjungs.[511] Im dritten Zeitalter des Heiligen Geistes bleibe die Kirche nicht mehr innerhalb des Zauns der Kirche, sondern existiere als Kirche, die sich in dem Ort der Minjungbewegung (Hyunjang) inkarniert, nämlich als „Kirche des Minjungs". Die Existenzform dieser Kirche sei ein „Ereignis",[512] durch das die Praxis der die Bewegung des Heiligen Geistes nachfolgenden Christen und die freiwillige Bewegung des Minjungs ausgedrückt wird. Suh hat dieses Ereignis als die Form betrachtet, in der sich die missio dei konkret entwickelt. Dieses „Hyunjang", der Ort des Geschehens, sei jedoch keine religiös-ideelle Welt, sondern eine konkrete geschichtliche Wirklichkeit, mit all

[507] Ebd. 53.
[508] Vgl. Ebd. 78
[509] Ebd. 187-188
[510] Ebd. 46-47.
[511] Vgl. Suh, Nahm-Dong, 1976, 132-133.
[512] Suh, Nam-Dong, 1983, 146.

ihren Wiedersprüchen.[513]

Ein anderer „Vater“ der Minjungtheologie ist Ahn, Byung-Mu. Sein Vortrag „Nation, Minjung, Kirche“ in einer Feierstunde anlässlich der Freilassung politischer Gefangener am 1. März 1975 machte Minjung zum Hauptthema der Theologie. In diesem Vortrag wies er darauf hin, dass Jesus ein Freund des Minjung ist, ihm beigestanden hatte und für jenes gestorben war. Daher sei es für die Kirche notwendig, dem Minjung mit aller Kraft zu dienen. Ahn leitete den Begriff des Minjung sowohl aus der biblischen Tradition als auch aus der gegenwärtigen Situation der koreanischen Gesellschaft ab. Im NT könne man zwei Begriffe finden, die ein annäherndes Verständnis des Minjungbegriffs liefern. Das eine Wort sei λαος, das andere οχλος.[514] Zum λαος, das als „Volk“ übersetzt werde, gehören alle Bürger, die Schutz und Rechtsanspruch in der sozialen bzw. religiösen Gruppe haben, in der sie leben. Das Wort οχλος könne zwar ebenfalls mit „Volk“ übersetzt werden, sei aber von λαος zu unterscheiden. Es bezeichne „die am Rande lebenden Leute“, welche die Außenseiter des λαος seien. Ahn betrachtete also οχλος als das „leidende Volk“ und in diesem Sinne als „Minjung“. Aufgrund seiner eigenen Textanalyse des Markusevangeliums betonte Ahn, dass Jesus und οχλοςin engem Zusammenhang miteinander gesehen werden müssten, weil οχλος im Jesusereignis eine große Rolle gespielt habe. In diesem Kontext sah er οχλος nicht als Kulisse oder Statisten, sondern als treibende Kraft und oft als Initiator der Handlungen Jesu. Er behauptete hier sogar, dass Jesus dem οχλος untergeordnet und in gewisser Weise als Menschensohn „Verkörperung“ des Minjung sei.

Die Theologie Ahns handelt vom Ereignis, weil Gott im Ereignis sei und erkannt werde. Gott ist seiner Meinung nach derjenige, welcher das Ereignis hervorruft. Dieser Begriff vom Ereignis ermöglicht ihm die Überlieferung des historischen Jesusereignisses, das seiner Meinung nach vom Kerygma verdeckt worden war, neu zu verstehen: Das Jesusereignis geschehe heute auch, und zwar im Minjung. Jesus stehe im Zentrum des Minjung-Ereignisses.[515] Er sah im leidenden Minjung Koreas den das Kreuz tragenden Jesus. Wie Jesus mit seinem Kreuztod für andere Menschen gestorben ist, sei Minjung bereit, sich selbst im Kampf gegen Ungerechtigkeit zu opfern. Ahn bezeichnete dieses Paradox anmutende

---

513 Vgl., Ebd. 35.

514 Ahn, Byung-Mu, 1987, 25.

515 „Die Minjung-Theologie betont das Ereignis und begreift sich selbst als „Theologie des Ereignisses“. Für sie gilt nach Ahn nicht der Satz „Am Anfang war das Wort“, sondern der Satz „Am Anfang war das Ereignis“. Auch für Suh sind die Ereignisse das Erste und Grundlegende, während die theologische Reflexion zweitrangig ist. Also konkretisiert die Minjungtheologie Gott als und im Ereignis. Dieses Ereignis zu interpretieren ist Aufgabe der Minjungtheologen, die dadurch Gott finden können.“ Chi, In-Gyw, Fußnote 36 in 17.

Verhalten als „die Kraft der Selbsttranszendenz“ [516]. Die durch die Selbsttranszendenz hervorgerufenen Ereignisse sind nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart Koreas anzutreffen. In diesem Zusammenhang erklärte Ahn, dass das Reich Gottes durch das Minjung komme und das „Nicht-Minjung“ nur durch das Minjung erlöst werden könnte.[517]

Die Minjungtheologie erlebte in der Zeit der Militärdiktatur in den 70ern und 80ern eine Blütezeit, aber büßt zurzeit in der koreanischen Gesellschaft zunehmend ihre wegweisende Rolle ein, weil sie gegen den sozialen und politischen Wandel der Zeit, und zwar der Demokratisierung der Gesellschaft, keine geeigneten Maßnahmen ergriff. Der Begriff des Minjungs in dieser situationsbezogenen Theologie bezieht sich auf die unterdrückte Klasse, die aber nicht mehr in der gleichen Lage bleiben wollte und immer versuchte, aus jener Lage herauszukommen, freilich gerade nicht durch die soziale rasche Umwandlung mittels einer Revolution, sondern durch Fleiß, Aufrichtigkeit und Sparen bzw./oder die Ausbildung ihrer nächsten Generation. Jene Klasse vertraute nicht der Hoffnung der Minjungtheologie, sondern der fundamentalistischen Kirche, die nicht nur das ewige Leben, sondern auch das Segen für das Leben in dieser Welt versprach. Die Minjungjungtheologie hat sich vom Minjung, also ihrer Grundlage, abgewendet und blieb nur als eine Theologie der elitären Gruppe erhalten, die am Leiden des Minjungs Anteil nahmen. Diese Schwachheit der Verankerung im Volk wurde durch die Demokratisierung der Gesellschaft und das ökonomische Wachstum immer weiter vertieft. Es gab verschiedene Versuche, die Minjungtheologie zu revidieren, aber bis jetzt haben sie keinen Erfolg.

2.4.2.2.4. Das Reich-Gottes-Verständnis der Lausanner Bewegung

Die Lausanner Bewegung ist eine internationale evangelikale Bewegung mit der Zielsetzung, Kirchen, Konfessionen, Organisationen, Netzwerke und Einzelne zu mehr Engagement bei der Evangelisation der Welt zu bewegen. Sie wurde auf dem Ersten Internationalen Kongress für Weltevangelisation geboren, den der Evangelist Billy Graham in Lausanne in der Schweiz im Juli 1974 zusammengerufen hatte, um gegen die Botschaft des ÖRK in Uppsala 1968 und der CWME in Bangkok 1972/73 zu opponieren, dass das Heil den sozialen Charakter des Evangeliums umfasse, sowie festzuhalten, und dass das Heil nichts anderes meine als nur die Vergebung der Sünden durch das Blut Jesu Christi und die Erneuerung durch den Heiligen

[516] Ahn, Byung-Mu, 1987b, 27.
[517] Ahn, Byung-Mu, 1987b, 98-99

Geist.[518]

Allerdings stand in dem Lausanne-Kongress auch das umstrittene Verhältnis von Evangelisation und sozialem Engagement auf der Agenda, und so zeigte der Kongress ein wachsendes Bewusstsein der sozialen und politischen Verantwortung der Evangelikalen auf, das sich aus dem christlichen Glauben ergibt. Der Kongress markierte deshalb nach Gill „einen Wendepunkt des evangelikalen Denkens“ [519] auf der Suche nach einem sozialethischen Engagement. In diesem Zusammenhang sprach sich die „Lausanner Verpflichtung“, die zum Schluss des Kongresses verabschiedet wurde, in Abschnitt 5 für die soziale Verantwortung der Christen und die soziale Implikation des Evangeliums aus, "Wir müssen deshalb Seine Sorge um Gerechtigkeit und Versöhnung in der ganzen menschlichen Gesellschaft teilen. Sie zielt auf die Befreiung der Menschen von jeder Art von Unterdrückung. … Die Botschaft des Heils schließt eine Botschaft des Gerichts über jede Form der Entfremdung, Unterdrückung und Diskriminierung ein."[520]

Während dieses Kongresses spielte jedoch die Reich-Gottes-Thematik, die von zentraler Bedeutung für die Theologen der Lausanner Bewegung sein würde, nur eine untergeordnete Rolle.[521] Sie wurde nur in der Schlussformulierung als eschatologischer Ausblick erwähnt: „Unser christlicher Glaube ruht darin, dass Gott Sein Reich vollenden wird, und wir blicken erwartungsvoll auf den Tag, an dem ein neuer Himmel und eine neue Erde sein werden, in denen Gerechtigkeit wohnt und Gott für immer regiert. Bis dahin verpflichten wir uns zum Dienst für Christus und die Menschen in freudiger Hingabe an Seine Herrschaft über unser ganzes Leben.“[522] Nach Lausanne 1974 begann die evangelikale Reich-Gottes-Theologie sich als eine Kategorie zu entwickeln, die das umfassende Missionsverständnis, das die evangelikale Lausanner Bewegung seit 1974 kennzeichnet, theologisch noch besser begründen und die die Einheit der Evangelikalen gefährdende Debatte über die Priorität der Verkündigung vermeiden helfen konnte.[523] Nach Berneburg wirkten zwei Impulse wie Katalysatoren bei dieser Entwicklung mit: Der eine Impuls sei die Bemühung der Evangelikalen, Verkündigung und den Einsatz für soziale Gerechtigkeit im Missionsbegriff zu vereinen, und der andere die ökumenische Missionstheologie, in der die Botschaft vom Reich Gottes schon länger als

[518] H. N. Janowski, 480; vgl., Kim, Eun-Soo, 75.
[519] Gill, Athol, 87.
[520] Die Lausanner Verpflichtung, 5.
[521] Vgl. Erhard Berneburg, 316-317.
[522] Die Lausanner Verpflichtung, 10.
[523] Vgl., Erhard Berneburg, 318.

umfassende Begründung des christlichen Auftrags an der Welt angesehen wurde.[524]
Grundlegend für das Reich-Gottes-Verständnis der Lausanner Bewegung ist die Überzeugung, dass Gottes Herrschaft nicht auf sein erwähltes Volk beschränkt ist, sondern „das gesamte heilsame Wirken Gottes umfasst".[525] Sider charakterisierte das von Jesus gepredigte Reich vom Alten Testament, und zwar von der Verkündigung der Propheten, her als ein umfassendes geistliches und gesellschaftliches Geschehen. Seine Verwirklichung schließe auch politische Elemente ein, denn das Reich, das die Propheten ankündigten, sei ein Reich, das sowohl in der Erneuerung der Beziehung des Menschen zu Gott als auch in der Beziehung der Menschen untereinander besteht. Das von Jesus gepredigte Reich sei die Verwirklichung dieser Vision der Propheten.[526] Dieses von Propheten verkündigte Reich sei mit Jesus angebrochen. Daher ist Gottes Reich in der Betrachtungsweise der Lausanner Bewegung sowohl gegenwärtig als auch zukünftig. Das gegenwärtige Reich Gottes sei dort zeichenhaft gegenwärtig, wo Menschen durch den Glauben an Christus in das Reich eintreten und wo die bestehenden Verhältnisse nach dem Modell der prophetischen Verkündigung umgewandelt werden.[527] Die Erneuerung der persönlichen und wirtschaftlichen Beziehungen der Nachfolger Christi seien Zeichen des sich realisierenden Reiches.[528] Das bedeute aber nicht, dass der Mensch aus eigener Kraft Gottes Reich errichten kann, sondern es komme als ein Geschenk zu allen, welches die persönlichen und wirtschaftlichen Beziehungen des Menschen umkehrt und transformiert. Zugleich sei jedoch das Reich zukünftig und werde erst in der Wiederkunft Christi vollendet werden.[529] Die Grundlage dieses Reiches Gottes wurde von Sugden, dessen Position als repräsentativ für die Auffassung der Lausanner Bewegung vom Reich und der Herrschaft Christi gelten kann[530], in der Herrschaft Christi gesehen. Seiner Ansicht nach ist die Herrschaft Christi umfassend wirksam. Sie erstreckt sich über die ganze Welt, soziale Veränderungen sind also Zeichen der Herrschaft Christi und kosmisch, d.h., die Erde wird in der Wiederkunft Christi erneuert.[531] Aus dieser universalen Herrschaft Christi ergibt sich das umfassende Reich-Gottes-Verständnis, dass das Reich Gottes die Gesellschaft durchdringt und dort Gestalt annimmt, wo Beziehungen und Strukturen nach dem Willen Gottes transformiert

[524] Vgl., Ebd. 318-321.
[525] Roland Hardmeier, 126.
[526] Vgl. Ronald J. Sider, 1995, 126-127.
[527] Ronal J. Sider 1995, 56-58.
[528] Ronal J. Sider, 1997, 77.
[529] Vgl., Roland Hardmeier, 127-129.
[530] Vgl., Ebd. 129.
[531] Sugden, Chris.

werden.

In der Reich-Gottes-Thematik spielt auch die Kirche eine wichtige Rolle. Erstens proklamiere die Kirche Sider zufolge Gottes Herrschaft, indem sie Menschen zum Glauben an Christus und in seine Nachfolge ruft, weil man nur durch Umkehr und Vergebung in das Reich gelangt.[532] Zweitens verkörpere die Kirche das Heil, das sie verkündigt,[533] denn das neue Leben aus Christus und die daraus hervorgehende Versöhnung kann nur in der Gemeinschaft der Kirche adäquat zum Ausdruck gebracht werden.[534] Zum Schluss sei die Kirche die Manifestation des Reiches. Sie trage durch die Anleitung ihrer Mitglieder zur sozialen Aktion dazu bei, dass das Reich Gottes in der Gesellschaft Gestalt annimmt.[535]

Die konservativen jungen Christen der 80er Jahre in Südkorea, die sich für die politische Aktivität interessierten, waren von dem neuen Verständnis der Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes in der Lausanner Bewegung fasziniert, weil sie in der Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes ihre theologische Grundlage für die Beteiligung an der Politik finden konnten. Ein gutes Beispiel dafür ist das Grußwort der ersten Ausgabe der „Korea Christian Zeitschrift", die im Oktober 1986 gegründet wurde und bis Ende der 1980er Jahre die politischen Aktivitäten der konservativen jungen Christen theoretisch leitete. Der Titel des Artikels lautet „Dein Reich komme!". In ihm wird festgestellt, dass Christen als „zum Reich Gottes Gehörende" in ganzer Persönlichkeit und in allen Lebensbereichen unter der Herrschaft Christi stehen und der Welt ihr „Christensein" zeigen müssen, indem sie sich nicht nur um die Evangelisation, sondern auch um die Beseitigung der gesellschaftlichen Missstände bemühen. Der Artikel beschreibt dies als „die Verkörperung des Evangeliums" und „die gleichgewichtige Verwirklichung des Reiches Gottes". [536] Die evangelikalen jungen Leute um die „Korea Christian Zeitschrift" herum nannten ihre soziale Aktivität sogar „Reich-Gottes-Bewegung" als „Befreiungsbewegung der wahren Menschen". Seit der Demokratisierung des Landes im Jahr 1987 setzte sich das Reich-Gottes-Verständnis der Lausanner Bewegung in der konservativen Seite des südkoreanischen Protestantismus als Begründung der Teilnahme der Kirche an der Politik durch. Folglich kann man zurzeit überall in protestantischen Kirchen den Einfluss des Reich-Gottes-Verständnisses der Lausanner Bewegung finden.

Aus dem Reich-Gottes-Verständnis der Lausanner Bewegung heraus ist den konservativen

---

[532] Ronal J. Sider, 1995, 59.
[533] Ebd. 76.
[534] Sugden, Chris, 201.
[535] Vgl., Roland Hardmeier, 135.
[536] Das Grußwort der ersten Ausgabe des „Korea Christian Zeitschrift", 8. Oktober 1986.

Christen Südkoreas deutlich geworden, dass die Teilnahme an der Politik für die Christen wesentlich und verpflichtend ist, *aber aus ihm wird bis jetzt keine leistungsfähige Theologie entwickelt*, welche die Lebens- und Praxisorientierung des Glaubens nicht nur im individuellen Meinen und Vermuten über das Jenseits und das Irrationale, sondern auch in allen Lebensbereichen belegen kann. [Herms 1995, 425] Die Leistungsfähigkeit einer solchen Theologie ist von ihrer Fähigkeit zur Selbstbesinnung abhängig und begründet so die empirische Wahrnehmungsfähigkeit, die geschichtliche Verstehensmöglichkeit sowie die Lern- und Kritikfähigkeit. [Herms 1995, 305] Selbstbesinnung meint hier die eigene Verortung in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage im Lichte des eigenen Wirklichkeits- und Selbstverständnisses, für welches das eigene Wirklichkeitsverständnis des Glaubens, seines Welt-, Menschen- und Gesellschaftsbildes konstitutiv ist.

Durch das Fehlen eines solchen leistungsfähigen theologischen Programmes im Reich-Gottes-Verständnis der Lausanner Bewegung in der südkoreanischen Kirche wird die Verbreitung des Bewusstseins bei den protestantischen Gläubigen verhindert, dass es für ihr Leben in der Welt als Gläubige notwendig ist, die Realität der pluralistischen und differenzierten Gesellschaft zu erfassen und die Kirche in einer solchen Realität zu verorten. Manchmal wird sogar der Gesprächsversuch verhindert, den Unterschied von Kriterien zwischen der Kirche und der Gesellschaft zu überwinden, durch welche das politische Handeln inhaltlich und tatsächlich gesteuert wird. Folglich wird die protestantische Kirche aufgrund ihrer unangemessenen politischen Handlungen als extrem konservative und ichsüchtige Gruppe angesehen, die zur politischen Entwicklung der Gesellschaft nichts beitragen könne.

2.4.3. Kirche in der südkoreanischen Gesellschaft

2.4.3.1. Pluralismus und Kirche

Die südkoreanische Kirche befindet sich in einer extrem pluralistischen Gesellschaft, in der so verschiedene religiös-ethische Weltanschauungen koexistieren, dass man in ihr Spuren fast aller religiösen und philosophischen Traditionen der westlichen und östlichen Welt finden könnte. An diese pluralistische Umwelt passt sich die römisch-katholische Kirche relativ gesehen aktiver und besser an als die protestantische Kirche. Seit den Tagen des Zweiten Vatikanischen Konzils wird der interreligiöse Dialog als eine der zentralen Aufgaben der Kirche angesehen. In der Bischofskonferenz gibt es z.B. auch eine Kommission für diese Aufgabe und auch in den Ordensgemeinschaften und in der Priesterausbildung wird dem

Thema des interreligiösen Dialogs ein fester Platz eingeräumt. Die römisch-katholische Kirche versucht in diesem Zusammenhang regelmäßig den anderen Gläubigen zu begegnen und ggf. mit ihnen zu kooperieren.[537]

Der südkoreanische Protestantismus begegnet der pluralistischen Umwelt der Haltung nach mit einer ökumenischen und antiökumenischen Seite, die mit der Aufteilung in Progressive und Konservative fast übereinstimmt. Während die ökumenische Seite sich wie die katholische Kirche um das friedliche Koexistieren der verschiedenen religiös-ethischen Weltanschauungen bemüht, ist auf der antikommunischen Seite ein Ausschließlichkeitsdenken weit verbreitet, das die anderen Religionen inklusiv des römischen Katholizismus als Irrlehren bezeichnet und diese ablehnt. Ihre konfrontative und aggressive Form von Missionierung bringt sie in der weltanschaulich-religiös pluralistischen Gesellschaft sogar in Misskredit.

Für die Untersuchung dieser Haltung der Kirche sind die beiden folgenden Fragen wesentlich: Ist die Kirche selbst mit dem Pluralismus kompatibel? Und: Ist sie an dem Diskursprozess der politischen Meinungsbildung, an dem sich verschiedene weltanschaulich-ethische Überzeugungen beteiligen, mit Anerkennung der anderen weltanschaulich-ethischen Überzeugung als Diskurspartner beteiligt und strebt sie nach der Institutionalisierung eines solchen Dialogs?

2.4.3.1.1. Kompatibilität mit dem Pluralismus?

Eine Religion oder Weltanschauung, die ihre Fähigkeit zu einem religiös-weltanschaulichen Pluralismus aufweisen kann, erkennt ein gemeinsames „Formmerkmal“ aller denkbaren religiös-weltanschauliche Überzeugungen an, nämlich dieses, dass sie alle trotz der Verschiedenheit ihres Inhalts als innerlich verpflichtende Handlungsorientierung unverfügbar sind und wesensnotwendig eine öffentliche Bedeutung haben, weil sie als tragende Lebensüberzeugung alle Zielentscheidungen von Personen orientieren. [Herms 1995, 483] Ohne Anerkennung dieser Unverfügbarkeit jeder religiös-ethischen Weltanschauung, und ihrer Öffentlichkeitsrelevanz - also nicht nur der eigenen, sondern auch alle anderen, die mit ihr konkurrieren, und - kann keine Religion oder Weltanschauung mit dem religiös-weltanschaulichen Pluralismus kompatibel sein.

Die römisch-katholische Kirche und die ökumenische Seite der protestantischen Kirche

[537] Trotz dieser Bemühungen auf Kirchenleitungsebene spielt der interreligiöse Dialog aber bei der Gemeindeebene der römisch-katholischen Kirche Südkoreas bis jetzt keine große Rolle und ihr Verhältnis zu den Angehörigen anderer Religionen ist weitgehend noch von traditionellen Vorstellungen, also von der strikten Ablehnung, geprägt.

Südkoreas haben seit Ende 1960 in der Menschenrechts- und Demokratisierungsbewegung zusammen mit den Progressiven der Gesellschaft (auch der anderen Religionen) zusammengearbeitet und sich bemüht, mit anderen Religionen friedlich zu koexistieren. Beim Koexistieren und Kooperieren der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen in einer Gesellschaft geht es um die Anerkennung der Unverfügbarkeit der anderen religiös-ethischen Weltanschauung und ihre Öffentlichkeitsrelevanz, wie die römisch-katholische Kirche und die ökumenische Seite der protestantischen Kirche durch den interreligiösen Dialog und die interreligiöse Zusammenarbeit etwa zum Thema Leben zeigen.[538]

Dieses Thema ist die Achillesferse der antiökumenischen Seite, also der Konservativen der protestantischen Kirche, weil die Forderung dieser Anerkennung von außen sowie von innen immer stärker wird, sie jedoch diese Forderung nicht annehmen will und kann.[539] Der jüngste

---

[538] Ein gutes Beispiel dafür ist der Kampf gegen das von der Lee-Regierung vorangetriebene »Vier-Flüsse-Projekt«, das die vier großen Flüsse des Landes zu kanalisieren, stauen und miteinander zu verbinden versuchte. Dieses Projekt „stieß auf den Widerstand buddhistischer und christlicher Umweltorganisationen. Ihr Protest richtet sich gegen die immensen Umweltschäden, die dieses gigantische Projekt mit sich bringen werde. Profitieren würden allein die großen Konzerne im Land, die bei diesem Projekt Einnahmen in Milliardenhöhe erzielen wollten. Die für das Projekt angesetzten finanziellen Mittel würden besser für Wohlfahrt- und Beschäftigungsmaßnahmen für die Armen ausgegeben. Um ihren Forderungen Nachdruck zu verleihen, veranstalteten Buddhisten, Katholiken und Protestanten am 20. Mai 2010 am Ufer des Hangang Flusses in Seoul ein gemeinsames Gebetstreffen zur Sühne für die von der Regierung durch das »Vier-Flüsse-Projekt« angerichteten Schäden des Ökosystems. Die Proteste erfuhren eine Verschärfung, als sich am 31. Mai 2010 der buddhistische Mönch Munsu vom Jibosa Tempel am Flussufer in der Nähe seines Klosters aus Protest gegen das Vier-Flüsse-Projekt selbst verbrannte. Der Leiter der buddhistischen Umwelt-Solidaritäts-Organisation Jigwan bedauerte den Tod des Mönches, da er gegen das buddhistische Prinzip der Achtung allen Lebens verstieße, nannte die Tat aber »ein Opfer an Buddha«. Im Oktober 2010 haben Vertreter des Buddhismus sowie der katholischen und protestantischen Kirchen einen gemeinsamen Appell an die Regierung gerichtet, von diesem für die Umwelt schädlichen Projekt Abstand zu nehmen. Zugleich forderten sie den Rücktritt des amtierenden Präsidenten Lee Myung-bak, der protestantischer Christ ist. Es ist das erste Mal in der Geschichte, dass es zu einer solchen gemeinsamen Aktion der verschiedenen Religionen des Landes gekommen ist. Der öffentliche Appell wurde durch einen mehrere Tage dauernden Hungerstreik von Mönchen, Priestern und Pastoren unterstützt. Mit Überraschung und Ärger wurden dagegen die Äußerungen von Kardinal Nicolas Cheong Jin-suk, Erzbischof von Seoul, aufgenommen, der die Proteste gegen das Vier-Flüsse-Projekt als »unbedacht « kritisierte, da nur »Wissenschaftler« und nicht »Vertreter der Religionen« eine Bewertung abgeben könnten. Dass der Erzbischof von Seoul sich damit von der Solidarität mit seinen Bischofskollegen und der interreligiösen Zusammenarbeit distanzierte, stieß auf heftigen Protest. Eine Gruppe von 24 katholischen Priestern, unterstützt von der Kommission für »Gerechtigkeit und Frieden«, forderten den 79-jährigen Erzbischof Nicolas Cheong auf, von seinem Amt zurückzutreten. Auch der ehemalige Botschafter am Heiligen Stuhl Bosco Seong Youn und andere Laienvertreter nannten die von der koreanischen Bischofskonferenz abweichenden Äußerungen einen gravierenden Fehler, da sie die Solidarität in der Bischofskonferenz und die Einheit der koreanischen Kirche gefährdeten und schlossen sich der Rücktrittsforderung an Erzbischof Cheong an. Schließlich hatte Bischof Peter Kang U-il von Chengju, gegenwärtig der Präsident der koreanischen Bischofskonferenz, erst kurz vorher öffentlich erklärt, dass alle koreanischen Bischöfe geschlossen das Vier-Flüsse-Projekt wegen der ökologischen Schäden und der immensen Kosten ablehnten.“ Evers, Georg, Die Rolle der Religionen in der südkoreanischen Gesellschaft, Verschärfte Spannungen zwischen Nord- und Südkorea, Forum Weltkirche, Ausgabe März/April 2011, hier in: http://www.forum-weltkirche.de/de/artikel/11968.die-rolle-der-religionen-in-der-suedkoreanischen-gesellschaft.html

[539] “In den meisten protestantischen Kirchen wird interreligiöser Dialog als überflüssig und für das Glaubensleben schädlich abgelehnt. Die Mehrheit der protestantischen Christen verharrt in einer Haltung der strikten Ablehnung der anderen Religionen, hier vor allem des Buddhismus, als Aberglauben, den es zu bekämpfen und zu besiegen

Artikel von Kim, Dong-Chun, Professor eines konservativen theologischen Seminars, zeigt uns beispielsweise diese Lage der südkoreanischen konservativen Kirche auf:[540] Das Problem, der interreligiöse Dialog, sei für die konservativen Protestanten eine sehr sensible Frage, die extrem vorsichtig angesprochen werden müsse. Das sei ein Thema, dessen Erwähnung eine heftige emotionale Provokation unter den konservativen Protestanten auslösen würde, und es gelte sogar als Tabu. Als Faktoren, die für die Konservativen den interreligiösen Dialog schwierig machen, nennt er die Grundannahme der konservativen Protestanten Südkoreas, dass die Wahrheit des Christentums ihre Absolutheit voraussetze, ihre Ausschließlichkeit in religiöser Hinsicht und das mangelnde bzw. falsche Verständnis des Pluralismus. Sie ist der Ansicht, dass der Diskurs über den Pluralismus oder die offene Haltung ihm gegenüber notwendig die Relativierung des Christentums hervorrufe und dies zum Synkretismus führen werde. Diese negativen Urteile gelten nicht nur für den religiösen, sondern auch für den politischen, ethnischen und erkenntnistheoretischen Pluralismus und üben auch auf die Urteile über den ÖRK, den Antikommunismus, die Partnerschaft von Schwulen und Lesben einen entscheidenden Einfluss aus. Daraus ergebe sich, dass für die Konservativen der interreligiöse Dialog bzw. das Respektieren der anderen Religionen und der Glaubenden unmöglich sei.

Wie Kim zeigt, ist der konservativen Seite der südkoreanischen Protestanten eine offene Haltung zu den anderen Religionen und Weltanschauungen fast unmöglich. Das ergibt sich aus der fundamentalistischen Tendenz ihrer Glaubenslehre und aus dem Zustand der Zersplitterung in viele Denominationen. Der christliche Fundamentalismus hinsichtlich des wörtlichen Bibelverständnisses bezeichnet ihrer Auffassung nach Inspiriertheit mit den Postulaten absoluter Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der „ganzen Heiligen Schrift in jeder Hinsicht“ und bezüglich der sozialen Frage „die konservative politische Gesinnung und der

---

gilt. Dies geschieht oft in missionarischen Einsätzen, die stark nach Proselytismus riechen, bei denen protestantische Missionare auf öffentlichen Plätzen und in öffentlichen Verkehrsmitteln das Publikum lautstark und aufdringlich dazu auffordern, sich Jesus anzuschließen, wenn sie nicht in der Hölle enden wollten. Im Oktober 2010 erregte eine Gruppe von protestantischen Studenten Aufsehen, als sie öffentlich für die Zerstörung eines buddhistischen Tempels beteten. Das Schwergewicht der protestantischen Christen liegt eindeutig auf Missionierung im traditionellen Verständnis und wenig oder gar nicht auf dem Gebiet der interreligiösen Begegnung und des Dialogs. Der Anteil koreanischer protestantischer Missionare ist in den letzten Jahren ständig gestiegen. Koreanische Missionare sind vor allem in Afrika und weltweit mit vielen Missionaren im Einsatz. Der größte Anteil der koreanischen Missionare kommt aus der presbyterianischen Kirche und aus der Pfingstbewegung. Die Nähe und Affinität der koreanischen Volksfrömmigkeit des Schamanismus zu den traditionellen Religionen Afrikas wird von den koreanischen Missionaren als Eingangstor für ihre Verkündigung geschickt genutzt. Andererseits verstehen die protestantischen koreanischen Missionare ihre Mission als eine Art geistlichen Kreuzzug gegen Heidentum und Unglauben, so dass sie, anders als katholische Missionare, sich nicht um Inkulturation der christlichen Botschaft bemühen, sondern andere religiöse Traditionen als Teufelszeug bezeichnen und jede Form eines Dialogs ablehnen.“ Evers, Georg 2011.

[540] Kim, Dong-Chun, 4-16.

Wille, religiös begründete Überzeugungen auch politisch durchsetzen zu wollen“.[541] Die konservative Seite versucht, jegliche kirchliche und theologische Kompromisse mit dem Zeitgeist abzuwenden. In ihr kommen jene Aspekte zum Tragen: die Orientierung am Wort Gottes (sola scriptura), die Konzentration auf das Elementare und Fundamentale, also das unbedingte Vertrauen auf den einen Gott, der sich in Christus den Menschen zuwendet, der exklusiv universalistische Wahrheitsanspruch, was die Toleranz gegen andere Religion und Weltanschauung unmöglich macht.

Die Lage der Zersplitterung in viele Denominationen und der in Einzelgemeinden zentrierte Egoismus, aus dem sich die heftige Konkurrenz der einzelnen Gemeinden innerhalb der protestantischen Kirche ergibt, ist auch ein entscheidender Faktor, der eine aggressive Verhaltensweise und ausgrenzende Einstellung zu anderen Religionen in der protestantischen Kirche verstärkt.

Zusammenfassend weist der antiökumenische Kreis der südkoreanischen Protestanten keine Kompatibilität für die weltanschaulich-religiös pluralistische Gesellschaft auf, weil ihre Sicht von der ursprünglichen Verfassung und Bestimmung des Daseins auf Grund ihres strukturellen Problems die Unverfügbarkeit der anderen religiös-weltanschaulichen Überzeugungen nicht einschließt und diese sogar explizit negiert.

2.4.3.1.2. Die Beteiligung verschiedener Religionen am Diskursprozess der politischen Meinungsbildung

Der öffentliche Diskurs über die Politik betrifft alle Individuen, Organisationen, Lebens- und Funktionsbereiche der Gesellschaft. Denn sie alle haben erstens die Verantwortung für Maßnahmen mit sozial gestaltender Wirkung und werden zweitens durch das politische Handeln rechtlich beeinflusst.[542] Als Thema dieses Diskurses werden freilich Fragen aufkommen wie, „Was macht das Wesen und die Würde des Menschen aus?“ und „Was ergibt sich daraus für das Gemeinwohl als Wohlordnung des Zusammenlebens?“, aber zugleich auch die konkreten Regeln der Gesellschaft, die die rechtlichen Rahmenbedingungen aller Lebensgebiete bestimmen. Mit Hilfe dieser Regeln unterstützt oder unterdrückt die Regierung die Erfüllung der Leistung der Organisationen und Funktionssysteme der Gesellschaft, indem

---

[541] Vgl. Chicago-Erklärung, abgedruckt in: Reinhard Hempelmann (Hrsg.), 370ff; hier Hempelmann, Reinhard, Fundamentalismus – Bedeutung, Ursachen und Tendenzen, Vortrag bei der Mitgliederversammlung der aej am 18.11. 2011, 2.

[542] Politik bezeichnet zurzeit in weitem Sinne jede Art des Aufbaus und der Ausübung von sozialer Macht für die Gestaltung und Steuerung sozialer Systeme. Dazu: E. Herms, Art.: Politik I und II, in RGG^4 VI 1449 - 1453.

sie die Pflege, die Erhaltung und die fortschreitende Entwicklung einer geeigneten Rechtsordnung zugunsten einer Stärkung oder Schwächung der Leistungskraft der Organisationen und Funktionssysteme erbringt. [Vgl. Herms 2008, 227 ff.] In der gegenwärtigen Gesellschaft Südkoreas ist die Leistungsstärke des Staats, also die Unterstützung oder Unterdrückung der Organisationen der Gesellschaft mit seinem spezifischen Mittel der Rechtspflege und der finanziellen Unterstützung, immer noch verstärkt worden und darum nehmen Mitglieder der Gesellschaft aktiv daran teil. Dazu gehören auch religiöse und weltanschauliche Gemeinschaften. Mindestanforderungen für an diesem Diskurs teilnehmende Religionen/Weltanschauungen sind dabei, dass sie sich selbst relativieren müssen und dass sie ihre eigene theoretische *Anschauung* der Realitäten menschlichen Zusammenlebens von dieser vorgegebenen *Realität selber* unterscheiden können.

2.4.3.1.2.1. Zur römisch-katholischen Kirche und zur ökumenischen Seite der protestantischen Kirche

Die römisch-katholische Kirche und die ökumenische Seite der protestantischen Kirche nehmen sehr aktiv am Diskurs über Menschenrecht und Wohlordnung der Gesellschaft teil. In den letzten Jahren kann man ihre Stimme immer zu wichtigen, das ganze Land betreffende sozialpolitischen Fragen hören: z.B. zum Vier-Flüsse-Projekt der Lee-Regierung, zum »Sewol« Sondergesetz, zum Bau einer Stromleitung in Miryang, dem Arbeitskampf bei SsangYong Motor, der Yongsan Tragödie, der Abschaffung der Todesstrafe, der Anti-Atom-Politik, der Errichtung des Marinestützpunktes in Gangjeong, dem Schutz der Arbeitnehmerüberlassung usw.[543] Die römisch-katholische Kirche erklärt, obwohl sie ebenso wie die koreanische Gesellschaft in Konservative und Progressive gespaltet ist, ihren Standpunkt zu diesen Themen durch Manifeste oder Äußerungen der bischöflichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden. Sie haben in der südkoreanischen Gesellschaft eine deutliche Resonanz gefunden. Und das sozialpolitische Engagement der Catholic Priests Association for Justice (CPAJ)[544] betrifft die Frage der Gerechtigkeit und Menschenrechte, die

[543] Siehe Kap. 3.2.1.1.

[544] Catholic Priests Association for Justice (CPAJ) ist eine progressive Vereinigung von römisch-katholischen Priestern Südkoreas, deren Ziel es ist, die Gerechtigkeit in Korea zu etablieren. Sie wurde am 26. September 1974 als eine Organisation der sozialpolitisch engagierten Priester gegründet, die die Demokratie gegen das Militärregime von Park Chung-hee durchzusetzen versuchten. Dieser Zusammenschluss von katholischen Priestern betonte die freiwillige Mitgliedschaft und das individuelle Vorrecht der Priester, zu der Frage Stellug zu nehmen, welche Informationen an die Mitglieder der Gesellschaft weitergeleitet werden sollten. Nachdem das Militärregime beendet war, konzentriert sich CPAJ aktuell auf die Wiedervereinigung Koreas, den Umweltschutz, die Abschaffung des Nationalen Sicherheitsgesetzes sowie die Förderung der Antikriegsbewegungen.

Förderung der sozial Benachteiligten, die Wiedervereinigung Koreas, den Umweltschutz, die Abschaffung des Nationalen Sicherheitsgesetzes sowie die Förderung der Antikriegsbewegungen. Obwohl CPAJ nur eine kleine Gruppe in der römisch-katholischen Kirche Südkoreas ist, profitiert die Glaubenswürdigkeit der gesamten römisch-katholischen Kirche Südkoreas von ihrem sozialpolitischen Engagement.

Der progressive Kreis der protestantischen Kirche schließt sich immer diesem sozialpolitischen Engagement der CPAJ an, aber nicht als Organisation, sondern im Namen einzelner Pastoren, Theologen und Aktivisten. Außerdem nehmen sie an dem *ad-hoc-Bündnis* der Nichtregierungsorganisationen und der religiösen Organisationen teil. Zu solchen Bündnissen gehören die Organisationen zur Abschaffung des Nationalen Sicherheitsgesetzes, zu den Rechten der Arbeitsmigranten, zur Vergangenheitsbewältigung, zur Revision des ungerechten Abkommens über den Status der in Südkorea stationierten US-Armee und zu vielen anderen Themen.[545]

2.4.3.1.2.2. Zur antiökumenischen Seite

Wie oben erwähnt sind die Mindestanforderungen für die am Diskurs teilnehmende Weltanschauung/Religion die Fähigkeit und der Wille, sich selbst zu relativieren und die eigene *Sicht* des menschlichen Zusammenlebens von dessen vorgegebener *Realität* zu unterscheiden. Denn ohne sie wäre es kein Dialog, sondern ein Monolog. Aber der Absolutheitsanspruch, der in der fundamentalistischen Tendenz des konservativen Kreises des südkoreanischen Protestantismus enthalten ist, erlaubt ihm nicht, diese Mindestanforderung zu erfüllen, sondern lässt ihn sich offener Diskussion entziehen und zu versuchen, sich alternativlos durchzusetzen. Der Bogen dieser Tendenz spannt sich von der Ablehnung von Alternativen und Diskursen bis zur Verbindung mit dem Antikommunismus, von dem Bereich der Religion bis hin zu allen gesellschaftlichen Bereichen. Dadurch wird die Atmosphäre des südkoreanischen Protestantismus durch eine dichotome Mentalität des „Entweder wir/Wahrheit oder der Feind/Satan“ beherrscht. Dabei wird der Feind mit dem „Pro-Nordkorea“ gleichgesetzt. Kritiker des Christentums bzw. des Protestantismus, der protestantischen Kirche bzw. der Pastoren oder der bestehenden konservativen Ordnung der Gesellschaft werden dem Feind bzw. „Pro-Nordkorea“ zugeordnet; die Beseitigung des Pro-Nordkorea wird als legitim empfunden, da ihm ja keine Menschenrechte zugestanden werden. Durch diese Tendenz der

[545] Vgl. Choe, Hyondok, 34.

„Alternativlosigkeit“ wird für den südkoreanischen Protestantismus die Möglichkeit einer gemeinsamen, diskursiven und mehrheitlich zu beschließenden Suche nach einem Konsens zwischen Mitgliedern der Gesellschaft ausgeschlossen. Statt den Konsens versucht er sein Prinzip in dem sozio-politischen Bereich durchzusetzen, indem er Politikern seine ausschlaggebende Wirkungskraft auf Wahlergebnisse aufzeigt oder Einfluss auf christliche Eliten übt, die in der Lage sind, die entsprechende politische Maßnahme zu entscheiden.
Bei allen Themen, auf die sich in den letzten Jahren das Interesse der konservativen Protestanten konzentriert hat, wie die Homosexualität, den Antikommunismus bzw. „Pro-Nordkorea“[546] oder aber der Opposition bei Streiks zeigten sie ihre konservative Haltung und versuchten ihre konservativen Werte bei der Entscheidung der politischen Maßnahme ohne Bemühung um Konsensbildung mit der anderen Seiten durchzusetzen. Dabei stehen im Zentrum die nationale Sicherheit, der Antikommunismus bzw. die Beseitigung von „Pro-Nordkorea“, das wirtschaftliche Wachstum und die Bewahrung der konservativen Werte wie der Widerstand gegen Homosexualität, wodurch aber Menschenrechte, Gerechtigkeit und Demokratie zur Nebensache werden. Eine solche fundamentalistische Haltung und politische Tätigkeit lassen die protestantische Kirche Südkoreas als veraltete und konservative politische Gruppe erscheinen und nagen zugleich an ihrer Attraktivität, Plausibilität und Glaubwürdigkeit in der südkoreanischen Gesellschaft.

2.4.3.2. Bildung und Kirche

Die Bildung ist für das Christentum Südkoreas vom Beginn der Mission an auf der Grundlage seines Glaubens- und Kirchenverständnisses und seiner Missionsstrategie ein zentrales Thema. Darum bleibt es auch Träger zahlreicher Bildungseinrichtungen. Auch der Staat weist christlichen und anderen religiösen Organisationen eine Mitverantwortung für das Bildungswesen zu. In diesem Zusammenhang spielt das Christentum in der öffentlichen Bildung in der südkoreanischen Gesellschaft eine wichtige Rolle und beteiligt sich an der öffentlichen Bildungsdiskussion.
In Abschnitt 2.3.2 haben wir die Gegenwart der öffentlichen Bildung in Südkorea untersucht und ihre Probleme diagnostiziert, die auf das einseitige Bildungsverständnis zurückzuführen sind: Bildung wird mit der Ausbildung gleichgesetzt, Bildung meint nicht den ganzen Menschen, sondern beschränkt sich meistens auf bloße Vermittlung bzw. Aneignung von

[546] Kolonko, Petra, Rätselhaftes Pjöngjang, Artikel der Frankfurt Allgemeine 28.11.2010, auf der Internetseite: http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/korea-konflikt-raetselhaftes-pjoengjang-16784.html

Fähigkeiten für die Aufnahmeprüfung an den Universitäten (in der Schule) und für die berufliche Karriere (Universität). Dass die Vermittlung von Sachkenntnissen eine wichtige Voraussetzung für Bildung ist, steht außer Zweifel. Aber es fehlen doch noch die anderen Leistungen, die das öffentliche Bildungswesen zu erbringen hat, damit „eine Gesellschaft alle geschichtlich gewonnenen Erwerbungen, also alle in ihr erreichten Gewissheiten und Kompetenzen, die ihre je gegenwärtige Fortschrittsfähigkeit ausmachen, über die Generationenfolge hinweg reproduzieren und dadurch ihre Identität und Fortschrittsfähigkeit wahren kann.“ [Herms 2007, 375] Die anderen Leistungen sind das Ermöglichen der Reifung der Daseinsgewissheit der Gesellschaftsglieder, „die ihr fundamentales Lebensgefühl und Lebensinteresse prägt und damit ihr gesamtes Leben motiviert und orientiert“ und die Anbahnung der Fertigkeiten, „die für eine verantwortliche und wirksame Teilnahme am Zusammenleben erforderlich sind“. [Herms 2007, 375] Das Bildungswesen ohne diese beiden Leistungen könnte nach dem marktwirtschaftlich orientierten Bildungsverständnis problemlos sein, deckt sich aber nicht mit dem christlichen Bildungsverständnis, das die Aufgabe der Bildung darin sieht, die Reifung des Menschen zur Erfüllung ihrer Bestimmung als Bestimmtsein zur Selbstbestimmung zu unterstützen. Durch diese Erfassung des Zustandes der öffentlichen Bildung stellt sich im Zusammenhang zum Thema unserer Untersuchung die Frage: In welchem Verhältnis zur Bildung steht das südkoreanische Christentum?

2.4.3.2.1. Zur Diskussion des Bildungsverständnisses innerhalb des Christentums

Aus der katholischen Theologie kann keine unmittelbare Erziehungs- und Bildungstheorie abgeleitet werden. Jedoch lässt ein Blick in die kirchlichen Grundsatzdokumente erkennen, dass sie das Ziel allen pädagogischen Handelns in der ganzheitlichen Bildung der Person sieht: „Die Katholische Schule sieht ihre besondere Aufgabe – umso mehr, da Familie und Gesellschaft in diesem Bereich heute oft versagen – in einer ganzheitlichen Bildung der christlichen Persönlichkeit des Schülers.“[547] Christliche Bildungsinstitution haben daher die Aufgabe, „sowohl rational gewinnbare Erkenntnisse zu vermitteln und die intellektuellen Fähigkeiten des Schülers zu fördern, als auch dem Schüler bei der Entwicklung sozialer emotionaler und kreativer Kräfte sowie bei der Entwicklung der religiösen und sittlichen Anlagen“ Hilfe zu leisten und den Schüler dabei zu unterstützen, „seine individuellen

[547] Katholische Schulen, Verlautbarungen der Kongregation für das Katholische Bildungswesen nach dem II. Vatikanischen Konzil, Libreria Editrice Vaticana / hrsg. Vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 45.

Begabungen und Fähigkeiten zu entfalten und sich zu einer Persönlichkeit zu entwickeln, die ihre Aufgaben in Kirche und Gesellschaft wahrnehmen kann und die ihr Leben aus dem Geist des Evangeliums heraus gestaltet.“[548]

Anders als in der katholischen Kirche sind in der protestantischen Kirche Südkoreas keine einheitlichen, sondern unterschiedliche Vorstellungen des Bildungsbegriffs und der Ziele zwischen den Denominationen bzw. der konservativen und der progressiven Seite vorhanden. Der gespaltene Zustand der protestantischen Kirche Südkoreas spiegelt sich auch im Bildungsbereich wider. Diese Verschiedenheit in Bezug auf das Bildungsverständnis innerhalb des Protestantismus entstand hauptsächlich aus der unterschiedlichen Vorstellung des Menschenbildes, auf das sich jede Gruppe bezieht, und der Verhältnisbestimmung zwischen Bildung und Evangelisation. Die Richtung der Forschungen ist darum sehr von den konfessionellen Dispositionen der Erforscher abhängig. Forscher von PROK entwickelten z.B. ihre Bildungstheorie im Rahmen der Befreiungstheologie und ließen dabei die Bildungstheorie der ÖRK in Südkorea ständig einfließen. Wissenschaftler der Methodisten versuchten, die Vorstellung der missio dei und pastorale Theorien in ihre Bildungstheorien einzubringen. PCK(Tonghab) hat die Verkündigung des Evangeliums in der Bildung zentriert und sich auf die Verbindung der christlichen Erziehungstheorien mit der Theologie der Neo-Orthodoxie konzentriert. Die evangelische Erziehungstheorie, die auf der traditionellen Theologie aufbaut, wird im PCK (Hapdong), PCK (Koshin) und Holiness Church fortgesetzt. Auf der anderen Seite neigen Wissenschaftler der Universitäten dazu, liberale Gedanken zu entwickeln.

Im Feld der Praxis der öffentlichen Bildung hat aber die protestantische Kirche keine spezifisch protestantische Bildungstheorie entwickelt, obwohl sie sich seit dem Anfang der Missionierung in Korea bis jetzt stark im Bereich der Bildung und Ausbildung engagiert. Denn dieses Engagement galt für sie in den meisten Fällen nur als eine Methode der Evangelisation. So nutzte sie die Schule als Kontaktort, wo sie Schüler erreichen und ihnen das Evangelium verkündigen konnte. Dabei gibt es keinen Unterschied in den Inhalten der Bildung zu nichtchristlichen Einrichtungen, außer dass es eine religiöse Stunde und einen gemeinsamen Gottesdienst gibt, an denen alle Schüler obligatorisch teilnehmen müssen, weil die religiöse private Schule auch der Aufsicht des Erziehungsministeriums untersteht.

[548] Kirche im Bistum Aachen, Welche Erziehungs- und Bildungsziele verfolgen die katholischen Schulen in freier Trägerschaft?, auf der Internetseite: http://erziehungundschule.kibac.de/katholische-schulen-in-freier-traegerschaft/erziehungs--und-bildungsziele

2.4.3.2.2. Kirche in der öffentlichen Bildung

Das Christentum spielt zurzeit auch im öffentlichen Bildungssystem der südkoreanischen Gesellschaft eine wichtige Rolle. Etwa 10 % der Gesamtzahl der Middle und High School und etwa 30% aller Universitäten stehen unter der Trägerschaft der katholischen und der protestantischen Kirche.

Tabelle 5 Anzahl der religiösen Privatschulen im Jahr 2011[549]

	Grund-Schule	Middle school	High school	Fach-Hochschule	Universität	Summe
Buddhismus	1	14	14	-	4	33
Protestantismus	14	134	209	24	38	419
Katholizismus	6	28	38	1	10	83
Won Buddhismus	-	9	10	1	4	24
Daesun Jinrihoe	-	-	6	-	1	7
Unification Church	1	2	3	-	1	7
Cheonbugyo	-	1	1	-	-	2
Konfuzianismus	-	-	-	-	1	1
Summe	22	188	279	26	59	574
Gesamtzahl der Schulen (Privatschule)	5.882 (76)	3.153 (647)	2.282 (947)	147 (137)	183 (153)	11.647 (1.960)

Sie werden jedoch großzügig vom Staat finanziert und unterstehen der strengen Aufsicht des Bildungsministeriums, obwohl sie private Bildungseinrichtungen sind.[550] Sie bedürfen bei der Einstellung von Lehrern der Zustimmung der örtlichen Schulverwaltung, müssen die identischen Curricula und Textbücher gebrauchen, die in staatlichen Schulen verwendet werden, und können ihre Schüler nicht frei auswählen. Aus diesem Grund interessiert sich die Kirche für die staatliche Bildungspolitik, die auf die Einstellung der Bildungseinrichtungen Einfluss ausübt.

[549] Quelle, Kim, Guisung, 23.

[550] „Alle Privatschulen unterstehen der Aufsicht des Erziehungsministeriums. Die Einstellung von Lehrern bedarf der Zustimmung der örtlichen Schulverwaltung. Die Curricula und die Textbücher sind identisch mit denen, die in staatlichen Schulen im Gebrauch sind. Die Schulgebühren für Middle Schools und High Schools werden vom Staat festgesetzt. Das Schulgeld liegt nicht wesentlich über dem, das für staatliche Schulen gezahlt werden muß.“ Schoenfeldt, Eberhard, 7.

Unter diesem Gesichtspunkt muss man zwei Hauptthemen innerhalb des Christentums in den letzten Jahren betrachten: Erstens die Revision des reformierten Privatschulgesetzes, das Korruption innerhalb der Schulvorstände verhindert, indem ein Viertel des 7-köpfigen Vorstandes einer Schule aus Eltern und Lehrern gewählt wird, und verbietet, dass Verwandte des Vorsitzenden eines Schulvorstandes zum Präsidenten oder Direktor gewählt werden.[551] Zweitens die Erlassung der Schüler-Menschenrechtsverordnung, in der die Nicht-Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung und der geschlechtlichen Identität und das Verbot der Teilnahmepflicht am konfessionellen Religionsunterricht oder Gottesdienst vorgesehen waren.[552]

Die konservative Seite des Protestantismus hatte große Einwände gegen das reformierte Gesetz und die Schüler-Menschenrechtsverordnung, weil sie sah, dass die Autonomie und die Missionstätigkeit in ihrer Privatschule durch eine mögliche Intervention in den Schulbetrieb beeinträchtigt werden könnte. Auch befürchtete sie, dass durch den Erlass der Nicht-Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung und der geschlechtlichen Identität die Schüler hierin ermutigt würden und dass die Evangelisationstätigkeit an Schülern durch die Bestimmung des Verbots des Zwangs zum konfessionellen Religionsunterricht verhindert werden könnte. Leider lassen die konservativen Christen in jenen Disputationen über die Bildung durch ihre unlogische Argumentation nur ihre Verschlossenheit und Unfertigkeit erkennen. Die Stadt Seoul erließ schließlich trotzt des heftigen Widerstandes der konservativen Seite am 26.01.2012 die Schüler-Menschenrechtsverordnung Seouls.

Außer zu diesen aktuellen Themen für die Schulleitungen der christlichen Bildungseinrichtungen konnte man bisher in der öffentlichen Bildungsdiskussion in der südkoreanischen Gesellschaft keine Stimme der protestantischen Kirche hören, die in der Gesellschaft Resonanz fand, obwohl in den letzten Jahren die Forderungen von Schülern und Eltern nach einer Reform des koreanischen Bildungssystems immer lauter wurden.

---

[551] „Laut dem Gesetz sollen Sonderausschüsse, die aus Eltern und Lehrern bestehen, ein Viertel des Direktorengremiums wählen. Das Gesetz soll die Transparenz bei der Schulführung erhöhen und den Machtmissbrauch von Schulbetreibern verhindern. Privatschulen wurden in der Vergangenheit wegen ihres einseitigen Managements und wegen Bilanzfälschungen kritisiert.“ http://www.keid.de/cgi-bin/ikeid/read.cgi?board=archiv&y_number=12

[552] §7 (Die Freiheit der Gewissen und Religion) (1) Die Schülerinnen und Schüler haben die Freiheit des Glaubens und Gewissens in z.B. Welt- und Lebensanschauungen bzw. ethischen Urteilen und Werturteilen.
(2) Die Schule darf den Schülerinnen und Schülern keine Aussage wie Bekehrung und Schwüre zwingen, deren Inhalt gegen ihr Gewissen entgegensteht.
(3) Die Schule darf die Schülerinnen und Schüler nicht zwingen, an spezifischen religiösen Veranstaltungen bzw. einem Religionsunterricht ohne Wahlalternative teilzunehmen.

2.4.3.2.3. Zur Haltung gegenüber der aktuellen Bildungslage der Gesellschaft

Das leistungsorientierte Bildungsverständnis, dass die Bildung als Vermittlung bzw. Aneignung von Fähigkeiten für die Aufnahmeprüfung an den Universitäten und der beruflichen Karriere zum erfolgreichsten Leben dient, ist in der südkoreanischen Gesellschaft so fest verankert, dass es die oberste Maxime der Koreaner repräsentiert. In diesem Punkt bildet der Bereich der Religion keine Ausnahme. In der typischen protestantischen Kirche Südkoreas sind Gottes Segen und ein gläubiges Leben an den eigenen Bildungserfolg oder den der Kinder gekoppelt, dessen Nachweis anhand der Zulassung an Elite-Hochschulen erbracht wird.[553] Zum individuellen Erfolg, der als ein Zeichen für Gottes Segen gilt, gehört also nicht nur Geld, sondern auch der Bildungserfolg.[554] In diesem Zusammenhang vertieft die protestantische Kirche die problematische Lage der Bildung und spielt sogar bei der Verstärkung des Konkurrenzdenkens und der ökonomischen Orientierung in der Bildung eine führende Rolle, statt eine grundsätzlich kritische Haltung einzunehmen und zu versuchen, diese Lage zu verbessern.

Auf diesem Hintergrund kann man verstehen, warum sich die protestantische Kirche in der südkoreanischen Gesellschaft aus der öffentlichen Diskussion über die Bildungsreform zurückgezogen hat. Bis jetzt hat sie kein spezifisch christliches Bildungsverständnis entwickelt, welches aufgrund der tiefen christlichen Einsicht in das Wesen von Menschen und Welt beitragen könnte zur Diskussion über aktuelle Bildungsfragen der südkoreanischen Gesellschaft, bei denen es sich um die Richtigkeit der an Universitätsaufnahmetests orientierten Bildungstendenz handelt. Für sie wesentliche Bildungsfragen behelfen uns die

---

[553] In den meisten protestantischen Gemeinden wird der sog. besondere Tagesanbruch-Gottesdienst für die SchülerInnen zelebriert, die in dem Jahr am landesweiten Aufnahmetest für Universitäten teilnehmen werden. Der Pastor legt extra am Sonntag vor dem Test seine Hand auf die/den Jugendliche/n und betet für ihren Erfolg in dem Test. Das sieht wie ein Gottesdient vor dem Feldzug aus. Auch die Eltern und Großeltern beten in der Kirche oder an dem Ort des Testes, während ihre Kinder beim Test die Multiple-Choice-Fragen lösen. Ähnliches geschieht in anderen Religionen auch.

[554] „In den siebziger und achtziger Jahren erregte das zahlenmäßig rapide Wachstum großer Teile des Protestantismus weltweite Aufmerksamkeit. Dieses Wachstum ist auf dem Hintergrund der Industrialisierung des Landes zu verstehen, die zunächst zur Entwurzelung der Mehrheit der Bevölkerung, Urbanisierung und einem weitgehenden Traditionsabbruch führte. Nach der Auflösung des nach konfuzianischem Muster geordneten sozialen Geflechts der überschaubaren sozialen Dorfgemeinschaften der bisherigen Agrargesellschaft, boten die kirchlichen Gemeinden in der Anonymität der Großstadt eine neue Geborgenheit. Gleichzeitig wurden viele Pfarrer von der etwa zeitgleich in den USA und in Südkorea entstandenen an die kapitalistische Gesellschaft angepaßten Erfolgs-"Theologie" des "success-gospel" beeinflußt, und verkündigten individuellen Erfolg als ein Zeichen für Gottes Segen, was Geld und Gott gefährlich eng zusammenbrachte. Diese Verkündigung kam in der Zeit des enormen Wirtschaftswachstums und steigenden Lebensstandards gut an. Es sieht nicht so aus, als könnten die gegenwärtige Krise der Weltwirtschaftsordnung und die asiatische Finanzkrise daran etwas ändern. So gibt der Protestantismus ein eigenartig widersprüchliches Bild ab: Einerseits fasziniert er durch sein vorbildlich aktives Gemeindeleben und seine emsige Mission im In- und Ausland, andererseits ist er zu großen Teilen stark häretisch.“ Rhinow, Malte, Die Kirchen Südkoreas, 4.

Vermittlung des Glaubens in Bezug auf religiöse Erziehung, die sich in den einzelnen Kirchengemeinden finden, und darum konzentriert sie sich auf den religiösen Unterricht, die Bibelkunde, im Rahmen der eigenen einzelnen Kirchengemeinden.[555] Das höchste Ziel des Unterrichts dieser Bibelstunde ist, die Mitglieder zu Menschen-Fischern auszubilden, die durch ihr Alltagsleben bzw. ihre persönliche Evangelisationshandlung neue Mitglieder gewinnen und damit zum quantitativen Wachstum ihrer Gemeinde beitragen[556]. Dabei gerät außer Acht, dass es bei der Bildung um die Unterstützung der Reifung des ganzen Menschen geht, der dazu befähigt werden soll, in der Gesellschaft freiwillentlich zu agieren, zu interagieren und in der Gesellschaft gestaltend zu handeln. Sie vernachlässigt den wesentlichen Punkt der Bildung im evangelischen Sinne, dass es bei Bildung um die Bildung des inneren Menschen, des Herzens geht, bei der es um Lebenschancen geht, die sich nicht auf wirtschaftliche und materielle Chancen beschränken, sondern bei denen um die gesamte soziale, kulturelle und persönliche Entwicklung eines Menschen geht. Diese Unbekümmertheit der protestantischen Kirche Südkoreas bezüglich der Mehrdimensionalität und Ganzheit der Bildung lässt sie in der Entwicklung der Bildungsdiskussion zurückfallen und führt zu deren Missachtung.

2.4.3.3. Die Kirche in der von der Ökonomie dominierten Gesellschaft

Die südkoreanische Gesellschaft ist eine von der Ökonomie dominierten Gesellschaft, d.h., in ihr wird die Identität der einzelnen Person und die Gesellschaft ökonomisch fundiert, die Leistung der Religion/Weltanschauung, die zielwahl-orientierende Gewissheit zu bieten, vom Funktionsbereich der Ökonomie substituiert, der alle anderen Leistungsbereiche dominiert, wodurch die schon bestehenden Strukturprobleme der südkoreanischen Gesellschaft immer weiter verschärft werden: Die Refeudalisierung der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse von dem Chaebol wird immer weiter vertieft; die soziale und ökonomische Ungleichheit und Polarisierung, die strukturelle Arbeitslosigkeit und damit die soziale Konfliktstruktur haben

---

[555] Ausnahme bilden hier Organisationen, die Träger von den privaten Bildungseinrichtungen sind.

[556] Vertreter dieser Bewegung ist Pastor Cho, David Yonggi. „Der Erfolg der Yoido Full Gospel Church ist nicht von ihrem Gründer zu trennen. Als „Papst der Gemeindewachstumsbewegung und als Role Model der protestantischen Gemeindearbeit“ beschreibt ihn Malte Rhinow, Mitarbeiter von Mission Eine Welt (Bayern), der seit vielen Jahren in Seoul arbeitet: Der ungewöhnlich charismatische Cho Yong-gi habe aus seiner Heilungserfahrung und seiner Lebensgeschichte ein erfolgreiches System geschaffen, „ein religiöses Business mit ganz kirchenähnlichen Zügen und autoritären Strukturen“, beeinflusst vom amerikanischen Evangelikalismus, aber verwurzelt in der koreanischen Kultur, in der Volksglaube und Schamanismus noch lebendig sind. „Früher gingen die Armen zur Schamanin, heute gehen sie zu Cho und erleben bei ihm den Wechsel von Fluch zu Segen“, sagt Pfarrer Rhinow.“ Anne Schneppen, Yoido Full Gospel Church Die größte Kirchengemeinde der Welt, ein Artikel der Frankfurter Allgemeine, 19.02.2007, in: http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/yoido-full-gospel-church-die-groesste-kirchengemeinde-der-welt-1408357-p3.html?printPagedArticle=true#pageIndex_3

sich tiefgreifend verschärft; der Grad der strukturell verankerten Korruption, die auf einer engen Beziehung von Politik und Ökonomie beruht, hat ein ernst zu nehmendes Niveau erreicht; Menschenwürdeverletzung für den ökonomischen Profit wird im Alltagsleben der südkoreanischen Gesellschaft überall erlebt; für die individuelle Person wird es immer schwieriger, ihr Leben an der Daseinsgewissheit zu orientieren, die mit der Ursprungsgewissheit übereinstimmt; auf der Ebene der persönlichen Lebensführung nimmt die Selbstbestimmungsfähigkeit der Einzelnen immer weiter ab, obwohl ihr Bedarf immer noch zunimmt[557].

Diese Tatsachen könnten für die Kirche eine große Gefahr darstellen, ihre spezifische Leistung in der Gesellschaft zu verlieren und dadurch zur Wohlordnung der Gesellschaft nicht mehr beitragen zu können. Aber zugleich spielen sie ihr die Initiative zur Erfüllung ihres eigenen Auftrags zu, indem sie den ins Zentrum des kirchlichen Auftrags zielenden Bedarf wecken und die Kirche zur eigenständigen Bedienung dieses Bedarfs auffordern. [Herms 1995, 303] Von der Einstellung der Kirchen, die im Bereich der Weltanschauungs- bzw. Religionsgemeinschaften in der südkoreanischen Gesellschaft die mitgliederstärksten formellen Organisationen sind, hängt es ab, ob von ihr eine solche Konstellation der Gesellschaft als Krise oder als Chance begriffen wird.

2.4.3.3.1. Zur Haltung gegen die Dominanz der Ökonomie

Die katholische Kirche entwickelte in ihrer Soziallehre eine Kritik am heute dominierenden System der kapitalistischen Marktwirtschaft. Die Kritik insistiert dabei hauptsächlich auf dem Vorrang des Menschen vor dem Profit, der Arbeit vor dem Kapital, und auf dem Vorrang des Gemeinwohls vor dem Markt.[558]

---

[557] Vgl. Abschnitt 3.2.3.1.

[558] Dass Papst Leo XIII. 1891 die miserable Lage der Arbeiter auf die Klassengesellschaft zurückführte, nämlich den Gegensatz zwischen der Masse der besitzlosen Armen und der kleinen Gruppe Wohlhabender, in deren Hände sich das Kapital konzentrierte (Leo XIII.: 11), mag den damaligen Verhältnissen geschuldet sein. Vierzig Jahre später kritisierte Papst Pius XI. die Zusammenballung von Kapital und wirtschaftlicher Macht als Resultat einer uneingeschränkten Wettbewerbsfreiheit. Ihr folge ein gnadenloser Machtkampf innerhalb der Wirtschaft. Danach würden die wirtschaftlich Mächtigen den Staat zu erobern suchen und zum Spielball ihrer Interessen machen. Schließlich komme es zu einem Machtkampf der Staaten untereinander. Dieser entarte in den „Imperialismus des internationalen Finanzkapitals“ (Pius XI: 99 f.), das überall da zu Hause sei, wo sich ein Beutefeld auftue. Papst Johannes Paul II. hat 1991 bestritten, dass die Niederlage des so genannten realen Sozialismus den Kapitalismus als einziges Modell wirtschaftlicher Organisation übriglasse. Dagegen sprächen die Formen der Ausgrenzung, Ausbeutung und Unterdrückungen in den Entwicklungsländern und der menschlichen Entfremdung in den Industrieländern. Das menschliche Defizit des Kapitalismus habe seine Ursache in der absoluten Vorherrschaft des Kapitals und des Eigentums an Produktionsmitteln über die "freie Subjektivität der Arbeit des Menschen" Johannes Paul II 1991: 729).

Anders als in der katholischen Kirche kann man in der protestantischen Kirche weder eine einheitliche theologische Stellungnahme gegenüber der gesellschaftlichen Lage finden, in der die Ökonomie die ganzen gesellschaftlichen Bereiche dominiert, noch heftige Kritik an diesem Zustand finden. Die zersplitterte protestantische Kirche konnte keine einheitliche theoretische Anschauung zu dieser Frage finden und daher keine öffentliche Äußerung zu diesen Missständen der Gesellschaft im Namen des südkoreanischen Protestantismus abgeben. Aber der Grund ihres Schweigens liegt andererseits auch in ihrer ökonomischen Anschauung, dass ein freier, unbeschränkter Wettbewerb für die Menschen in einer Wirtschaft das beste und gerechteste Verfahren ist. Aus dieser Sicht auf die Ökonomie entwickelte sich sogar eine Sicht auf die Gesellschaft, welche die Gestaltung der ganzen Gesellschaft nach dem Modell der Leistungskonkurrenz rechtfertigt, wobei der Wettbewerb zwischen Menschen, Unternehmen, Regionen, Nationen, Religionen und sogar Kirchengemeinden als „Wundermittel für die Lösung aller sozialen Probleme“ [559] gilt: „Bei den Koreanern, die in einer starken Wettbewerbs- und Leistungsgesellschaft leben, ist das Wachstum als Imperativ nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in der Kirche akzeptiert. Die Großgemeinden, insbesondere die Yeo-Eo-Do und die Sun-Bok-Eum Gemeinde, haben eine Wachstumsorientierung und eine entsprechende Theologie ausgebildet, die in der koreanischen Kirche weit verbreitet ist. Nicht wenige Pastoren haben diesen Geist und diese Theologie in ihr pastorales Konzept aufgenommen. Die Großgemeinden haben in der koreanischen Kirche die Führungsposition inne; die kirchlichen Dachorganisationen verfügen dem gegenüber eher über einen geringeren Einfluss. Selbst pastorale Programme und Konzepte von den Großgemeinden werden

---

Das Urteil der römischen Sozialverkündigung über den Kapitalismus ist ambivalent. Wird er als rein ökonomisches Funktionsgerüst betrachtet, das durch Markt und Wettbewerb, elastische Geldversorgung, kapitalintensive Technik und privatautonome Unternehmensorganisation gekennzeichnet ist, wird dieses Ensemble ‚kapitalistische Wirtschaftsweise' genannt, die als solche nicht zu verdammen und in sich nicht schlecht sei. Die Verkehrtheit beginne erst dann, wenn das Kapital die Lohnarbeiter in seinen Dienst nimmt, um die Unternehmen und die Wirtschaft einseitig in seinem Interesse zu lenken, und weder auf die Menschenwürde der Arbeiter noch auf den gesellschaftlichen Charakter der Wirtschaft noch auf die Gerechtigkeit Rücksicht nimmt (Pius XI. 1931: 98). Papst Johannes Paul II. entdeckt an einem Kapitalismus, der die freie Kreativität des Menschen, die positive Funktion des Unternehmens und des Marktes, den Gewinn als Indikator betriebs- und gesamtwirtschaftlicher Effizienz sowie ein verantwortlich genutztes Privateigentum an Produktionsmitteln anerkennt, positive Seiten. Erst wenn die Marktwirtschaft ohne rechtlichen und politischen Rahmen abläuft, der Gewinn zum einzigen Indikator und Regulator des Unternehmenserfolgs wird, während die arbeitenden Menschen in ihrer Würde verletzt werden, erst wenn die natürliche Umwelt, die sich der Marktlogik entzieht, zerstört wird und jene Güter, auf die jeder Mensch ein Anrecht hat, nur denen zugänglich sind, die über die nötige Kaufkraft verfügen, seien Systemkorrekturen notwendig. Sie bestehen in der Ordnung des Marktes durch gesellschaftliche Kräfte und staatliche Organe sowie in der Ordnung der Unternehmen als Orte der freien Arbeit und Beteiligung (Johannes Paul II. 1991: 729).“ Friedhelm Hengsbach SJ, Kirche im Kapitalismus, http://www.sankt-georgen.de/nbi/fileadmin/redakteure/Dokumente/2008/05_2009_KircheimKapitalismus.PDF

[559] Butterwegge, Christoph,37.

entwickelt und durch eigene oder andere Seminare unter den Pastoren in der koreanischen Kirche verbreitet.“ [Cho, Seongdon 2002, 30] Die protestantische Kirche ist also kein Kritiker an den Refeudalisierungstendenzen der Ökonomie, sondern selbst Befürworter und sogar Vorläufer dieser Tendenzen, was sich aus ihrer pro-amerikanischen und konservativen Neigung ergibt.

Es gibt aber auch in der protestantischen Theologie Versuche, ein neues Deutungsmuster der Gegenwartslage zu entwickeln, welches Missstände der von Ökonomie dominierten Gesellschaft sichtbar machen und Grundlinien für eine Reform des Wirtschaftssystems darstellen könnte. Beispiele dafür sind der Begriff der „politischen Ökonomie der Souveränität Gottes“ von Kim, Yong-Bock, der in der Tradition der Minjung-Theologie steht,[560] die „Erlassjahr-Ökonomie-Bewegung“ durch die reformistische Gruppe auf der konservativen Seite und die Rezeption der von der ökumenischen Bewegung entwickelten Theologie und Wirtschaftsethik durch die ökumenische Seite. Diese Versuche haben aber leider bis jetzt keine große Resonanz in der südkoreanischen Gesellschaft und der protestantischen Kirche gefunden.

2.4.3.3.2. Das Problem der von der Ökonomie dominierten Kirche

„Ökonomie (Wirtschaft) ist der Gesamtzusammenhang aller Interaktionsweisen, deren Ziel die Bereitstellung und Verteilung aller Mittel ist, die nicht nur für die Gewährleistung des *Lebens und Überlebens* der Gattung im Naturzusammenhang erforderlich sind, sondern für die Gewährleitung eines *guten* Lebens.“ [Herms 2008, 67. *Kursiv* im originalen Text] In diesen Interaktionsweisen ist eine spezifische Handlungsrationalität – „Nutzenmaximierung unter Knappheitsbedingungen“ – zu verfolgen, die spezifisch für die Erreichung des Ziels der Ökonomie, also für die Maximierung einer bestimmten Art von Nutzen, nämlich für die Erwirtschaftung der Mittel eines guten Lebens angemessen ist. Diese Nutzenart der Ökonomie ist aber nur eine Nutzenart unter verschiedenen Nutzenarten in verschiedenen

[560] „Kim Yong-Bock sucht den Schlüssel zum Aufbau der sogenannten "politischen Ökonomie des Minjung" … im reinen theologischen Konzept, also im alttestamentlichen ‚Bund Gottes‘, und in der neutestamentlichen ‚Gütergemeinschaft‘. Kim kritisiert den Kapitalismus und auch die sozialistische Planwirtschaft pauschal und stellt ihnen die "politische Ökonomie der Souveränität Gottes" gegenüber. Bei dieser Ökonomie gilt die Gerechtigkeit Gottes, die im Text des alttestamentlichen Bundesbücher Ex 21-23, Lev 25 und Dtn 15 erwähnt wurde, als sozialethische Norm. Hierbei werden das Gebot des Sabbatjahres und das Erlaßjahr in den Vordergrund gestellt. Kim betrachtet das Minjung als Partner des Bundes mit Jahwe. Das Minjung habe ein besonderes Privileg in der Bundesgemeinschaft mit Jahwe und einen privilegierten Status unter der messianischen Herrschaft. So identifiziert er die "politische Ökonomie der Souveränität Gottes" mit der "politischen Ökonomie des Minjung". Er sucht die weitere biblische Grundlage der Minjung-ökonomie in den Bibelstellen Apg 2 und 4.: Jo, Yong-Hun, 144ff; vgl. Kim Yong-Bock,19-69

Interaktionsweisen, in der auch entsprechend verschiedene Knappheitsarten vorhanden sind und darum entsprechend jeweils eine unterschiedliche Rationalität erfordern. [Vgl. Herms 2008, 72 ff.] Die Weltanschauungs-/Religionskommunikation hat z.B. die Eigenart in ihren Leistungen und in dem von in ihr verfolgten Nutzen, und darum ist es für die religiöse Organisation notwendig, die Rationalität ihrer Handlung entsprechend dieser Eigenartigkeit zu verfolgen, damit „sie die Orientierungs- und Bindekraft für das Zusammenleben im Ganzen entwickeln kann, die in der ökonomischen Interaktion vorausgesetzt werden müssen und nicht durch sie produziert werden können". [Herms 2008, 74]

In den protestantischen Kirchengemeinden Südkoreas[561] wird aber diese Eigenartigkeit des Nutzens und der Rationalität der religiösen Interaktionsweisen außer Acht gelassen, weil die meisten von ihnen ihre Handlungen am Gewinn orientieren, und zwar an dem Gewinn der Neulinge unter dem Mantel der Mission. Dafür konkurrieren sie nicht nur mit den Organisationen der anderen Religionen wie dem Buddhismus, sondern mit den anderen protestantischen Kirchengemeinden. Diese Konkurrenz innerhalb der protestantischen Kirchengemeinde tendiert dazu, immer noch heftiger zu werden, weil die Zahl der protestantischen Pastoren und Kirchengemeinden abnormal gewachsen ist, während hingegen die Zahl der Protestanten nicht zunimmt, die der Bekehrten abnimmt und die der Protestanten zunimmt, die sich selbst als Protestanten bezeichnen, aber keiner Kirchengemeinde angehören[562]. Dieses sog. Mega-Church Phänomen und die sich auf Größe konzentrierenden

[561] Der Begriff der „Gemeinde" nach koreanischem Verständnis: „Eine evangelisch-lutherische Gemeinde in Deutschland setzt sich aus Mitgliedern zusammen, die in einem territorial umgrenzten Bezirk wohnen. Sie ist eine örtliche Parochialgemeinde und entspricht der politischen Einteilung des Landes (etwa: St. Jacobi Gemeinde in Göttingen: gemeindlich abgegrenzter Teil der Göttinger Innenstadt). Im Gegensatz dazu ist eine koreanische Gemeinde eine „Personalgemeinde", die nicht orts-, sondern personenorientiert verfaßt ist. Man richtet sich nach Pastoren, Familienoberhaupt oder Freunden. Wenn z.B. eine kirchliche Gemeinde an einen preisgünstigen und wachstumsgünstigen Ort umzieht, rechnet man selbstverständlich damit, daß fast alle Gemeindemitglieder mit an den neuen Ort kommen, ja umziehen. Ein Beispiel dafür: Seitdem viele protestantische Gemeinden Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre vom damaligen Zentrum der Hauptstadt Seoul, dem Norden des Han-Flusses, in das neu aufblühende Stadtzentrum, den Süden des Han-Flusses, das jetzige Wirtschafts- und Politikzentrum umgezogen sind, nehmen die Gläubigen den ein bis drei Stunden dauernden Busweg (eine Fahrt) gern hin, um den Gottesdienst weiterhin in ihrer "eigenen" Gemeinde feiern zu können. Viele Gemeinden haben eigene Busse zur Hin- und Rückfahrt der Mitglieder gekauft. Viele Mitglieder haben sich aber auch dem Umzug der Gemeinde angeschlossen und wohnen nun in diesem neuen Stadtzentrum und damit in der Nähe ihrer „eigenen" Gemeinde. Es gibt ein extremes Beispiel: Ein Mann (S.-D. Kim) kommt jeden Sonntag mit dem Flugzeug von der ca. 500 km entfernten Stadt Busan zu der Yoi-do-Gemeinde des Wahren Evangeliums in Seoul, um dort den Sonntagsgottesdienst mitzufeiern." Pak, Chang-Hyon, 15 ff.

[562] „Heutzutage treten in der koreanischen Kirche weniger Nicht-Christen zum christlichen Glauben über, es findet vielmehr eine horizontale Abwanderung von Christen von einer Kirche zur nächsten statt. Das ist so, als würde man das Geld aus der rechten Hosentasche in die linke stecken, und stellt für die Ausweitung des Reiches Gottes keinen Fortschritt dar. Diese Wettbewerbs- und Wachstumsorientierungen können zur Folge haben, dass die soziale Verantwortung der Christen auf der Strecke bleibt und man sich nur am Wachstum der Kirche oder der „Seelenrettung" von einzelnen ausrichtet. Die Einheitsbewegung und kooperative Zusammenarbeit der Kirchen

Kirchengemeinden treten als ein Aspekt dieser Tendenz auf. Der Gewinn neuer Mitglieder gilt für Pastoren der kleinen Kirchengemeinden und zugleich für die Kirchengemeinden selbst nicht nur als die Erfüllung des Missionsbefehls von Jesus Christus, sondern auch als Mittel des Überlebens, weil es in der protestantischen Kirche Südkoreas keine zentralen Institutionen gibt, die sie finanziell unterstützen können, und sie sich entweder auf Spendenbasis oder über den Zehnten finanzieren. Ohne Wachstum der Mitgliederzahl kann eine kleine Kirchengemeinde nicht mehr überleben. In Südkorea nimmt die Zahl der Kirchengemeinden zu, die in diesem Zusammenhang aussterben. Große Kirchengemeinden, die schon Gewinner dieser Konkurrenz sind, können sich dieser heftigen Konkurrenz nicht entziehen, weil sie einerseits die Mission für den Grund der Existenz der Kirche halten, es andererseits aber keine Grenze für die Größe der Kirchengemeinde gibt. Tatsächlich streben einige Mega-Churches noch nach quantitativem Wachstum, um nach der Yoi-do-Gemeinde die zweit größte Kirchengemeinde der Welt zu werden.

Geschichtlicher Hintergrund für diese Konkurrenzverhältnisse zwischen einzelnen Kirchengemeinden ist die sog. Nevius-Methode der Missionare und deren drei grundsätzliche Prinzipien: die Selbstfinanzierung, die Selbstverwaltung und die Selbstausbreitung.[563] Sie prägte entscheidend den Einzelgemeindezentrismus des koreanischen Protestantismus. Außerdem ist die Aufspaltung in protestantische Denominationen und als deren Ergebnis die ungeheure große Zahl der Denominationen, der theologischen Seminare und der Pastoren ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt. Dabei spielt auch die sog. Gemeindewachstums-Theologie, die in den 70er Jahren von der Fuller-School in den USA entwickelt wurde, eine große Rolle. Ihr Ausgangspunkt ist, dass das Gemeindewachstum mit dem Missionsbefehl Jesu in Mt 28, l9 verbunden sei,[564] und darum gelte es als das höchste Ziel und als höchster Maßstab der Mission[565]. Unter dem Begriff Wachstum versteht sie aber vorwiegend das quantitative Wachstum, d.h. die Zunahme der Anzahl von den Gemeinden und ihren Mitgliedern.[566] Mit dieser theologischen Begründung kann die protestantische Kirche Südkoreas ohne Hindernis

---

sind in diesem Zusammenhang ein probates Mittel, um die vorhandenen Fehler zu korrigieren.“ Kim, Heung-Gyu, 6.

563 Vgl. Abschnitt 3.1.1.c.

564 Vgl. McGavran, 1990,53; Wagner, 9 Strategien für den Gemeindeaufbau, 39 und 46.

565 „Von diesem göttlichen Befehl her müssen wir unsere Prioritäten ableiten und unser ganzes Denken und Tun bestimmen lassen. Alle anderen Aufgabengebiete müssen an diesem einen Ziel gemessen, bewertet und eingeordnet werden“ McGavran, ebda.

566 „P. C. Wagner begründet dies mit den Bibelstellen, in denen Jesus eine Zahl erwähnt: Das Gleichnis vom verlorenen Schaf (Mt 18,10ff), der Fischfang von l53 großen Fischen (Joh 2l ,8ff), die Zählung der Sperlinge und Kopfhaare des Menschen durch Gott (Lk 12,6f) und das Gleichnis vom Sämann (Mt 13,18ff) usw.“ Jo, Yong-Hun 1995, 117.

ihre finanziellen, materiellen und personellen Ressourcen auf das Wachstum ihrer Mitglieder konzentrieren, und zwar der Zahl der Mitgliedergemeinde der Denomination bzw. der Zahl der Mitglieder der eigenen Kirchengemeinde. Für das Wachstum der Kirche sind alle Methoden verwendbar. Das Wachstum der Kirche rechtfertige alles.[567]

Zusammenfassend wird in der protestantischen Kirche Südkoreas nicht die Eigenart der Rationalitätsanforderungen der Weltanschauungs-/Religionskommunikation, sondern die der

---

[567] „Die Gemeindewachstums-Theologie war der theologische Grund des schnellen quantitativen Wachstums der koreanischen Kirche, verursachte aber gleichzeitig bedenkliche kirchliche und theologische Probleme. Sie führte vor allem die Kirche in einen Wachstums-Mythos: Mit Wachstum wird in der Kirche alles erklärbar. Gemeindewachstum wird nicht als Mittel, sondern als Zweck der missionarischen Tätigkeit angesehen. Damit wird es mit der Evangelisierung selbst gleichgesetzt. In der südkoreanischen Kirche konzentrierten sich tatsächlich die missionarischen Strategien nur auf das Wachstum der Mitgliederzahl ihrer eigenen Konfessionen. Die größeren und wichtigen Konfessionen, die das NCCK bilden, sind so ausgerichtet: die „Bewegung der 5.000 Gemeinden und 1,5 Mio. Mitglieder“ (1977) und die „Bewegung der 10.000 Gemeinden und 4 Mio. Mitglieder“ (1992) der Tonghap-Gruppe der presbyterianischen Kirche; die „Bewegung der 3.000 Gemeinden“ (1988) der Kichang-Gruppe der Presbyterianischen Kirche sowie die „Bewegung der 5.000 Gemeinden und 1 Mio. Mitglieder“ (1976) und die „Bewegung der 7.000 Gemeinden und 2 Mio. Mitglieder“ (1990) der Methodistischen Kirche. Es ist offensichtlich, daß die missionarischen Strategien der übrigen theologisch fundamentalistischen Konfessionen noch stärker zahlenorientiert sind. Die koreanischen Kirchen veranstalten Massentaufen und riesige Versammlungen von Christen mit weltbekannten Evangeliumspredigern wie B. Graham (l953, l956 und l973), um ein schnelles Wachstum der Christen zu erreichen. Außerdem wurden jedes Jahr Tausende von Soldaten durch das System der Militärseelsorge ohne ausreichenden Konfirmationsunterricht kollektiv getauft.
Zweitens ist die Gemeindewachstums-Theologie an den einzelnen Ortsgemeinden orientiert. Dies führt konsequenterweise zum Gemeindezentralismus. Eine große Pfingstkirche, die Yoido-Full-Gospell-Church in Seoul, hat z.B. etwa 700.000 Mitglieder und übt damit den entscheidenden Einfluß in der Synode ihrer Denomination aus. Eine solche Zentrierung führt zu kollektivem Egoismus in den einzelnen Ortsgemeinden und verhindert die ökumenische Tätigkeit der Kirchen. Hier liegt auch ein wichtiger Faktor für die häufig zu beobachtender Zersplitterung der Kirche in Südkorea. Trotzdem bewertete die Gemeindewachstums-Theologie diese Zersplitterung der koreanischen Kirche in den 50er Jahren positiv mit der Begründung, daß die Kirche die Zahl ihrer Mitglieder verdoppelte und Hunderte von neuen Kirchengebäuden errichten mußte.
Drittens werden bei der Gemeindewachstums-Theologie alle finanziellen und materiellen Ressourcen in das Wachstum einzelner Gemeinden sowie in den Neubau der Kirchengebäude investiert, und damit andere wichtige Aufgabe der Kirche wie die gesellschaftliche Diakonie vernachlässigt. Folgende Angabe veranschaulicht dies deutlich: Die koreanischen Kirchen von heute wenden durchschnittlich 24% der gesamten Ausgaben für Verwaltung, 38,5% für das Gehalt des Pfarrers und der Evangelisten, l6,8% für Erziehung und nur etwa 7, 8% für gesellschaftliche Diakonie auf. Überdies bewertet die Gemeindewachstums-Theologie das politische Engagement der Kirche für das Gemeindewachstum als negativ. So sieht sie den Hauptgrund des Rückgangs der Gemeindemitglieder in den USA darin, daß die amerikanische Kirche Mitte der 60er Jahre dem sozialen Engagement den Vorrang vor der Evangelisation und der Neugründung von Gemeinden gegeben hat .
Schließlich beschränkt die Gemeindewachstums-Theologie die christliche Ethik auf die individualethische Ebene und läßt damit die sozio-ökonomischen und sozio-politischen Strukturprobleme außer Acht. Sie hält also die Christianisierung der gesellschaftlichen Ordnung nur für eine Frucht des neuen Lebens in Christus, eine Auswirkung davon, daß neue Gemeinden gegründet werden. Dahinter steht die Annahme von G. G. Hunter: „Das soziale Anliegen der Christen wird niemals greifen können, wo es nicht eine genügend große Zahl von hingegebenen Christen gibt, die es überhaupt vertreten können“. Aufgrund dieser Annahme kommen die Gemeindewachstums-Theologen zu dem naiven Schluß: „Wir werden niemals wirklichen Frieden, Recht und Gerechtigkeit auf dieser Erde verwirklichen und erleben können, wenn es nicht dazu kommt, daß in jedem Bevölkerungssegment der Weltbevölkerung die Zahl der praktizierenden Christen und lebendigen Gemeinden um ein Vielfaches ansteigt.“. So wird der Zuwachs der Gemeinden mit der Ausbreitung des Reiches Gottes gleichgesetzt“. „Sichtbare Kirche wird fälschlicherweise mit dem Reich Gottes identifiziert.” Jo, Yong-Hun 1995, 117 ff.

Ökonomie verfolgt. Anstelle von der Maximierung des ökonomischen Gewinns in der Ökonomie wird in der protestantischen Kirche Südkoreas die Maximierung des Gewinns neuer Mitglieder und darum die „Effizienz, Produktivität und Gewinnoptimierung“ der Organisation der Kirchengemeinde verfolgt. Dabei wird zudem die heftige Konkurrenz zwischen protestantischen Kirchengemeinden in Kauf genommen. Eigentlich bedeutete der Gewinn neuer Mitglieder eine Missionshandlung, aber zurzeit ist es die Konkurrenz um das Überleben oder das Wachstum und in mehreren Fällen ist es mit dem ökonomischen Gewinn gleichzusetzen.

2.4.3.3.3. Die Kirche in der von der Ökonomie dominierten Gesellschaft

Es ist in dieser Untersuchung deutlich geworden, dass die Kirche einen Widerstand gegenüber der Dominanz der Ökonomie über die gesamten Bereiche der Gesellschaft zu leisten hat, damit und indem sie ihre eigenen, spezifischen, Leistungen, an deren Stelle heute weithin die Leistungen der Ökonomie getreten sind, in der Gesellschaft völlig erfüllt. Aber die meisten protestantischen Kirchen Südkoreas, die die ökonomische Auffassung verfolgen, nehmen keine kritische Haltung dazu ein. Vielmehr verstärken sie diesen Trend, indem sie die Konkurrenz in allen Bereich der Gesellschaft als Ordnung Gottes rechtfertigen und die Gnade Gottes für die Gläubigen mit dem Gewinnen in dieser Konkurrenz gleichsetzen, was sich an der Erwartung der Kunden der Kirchengemeinde orientiert.[568] Es gibt auch im konservativen Christentum Stimmen, die den in die Kirche eingedrungenen Materialismus oder die wirtschaftliche Logik kritisieren, aber diese finden fast keine Resonanz in der Führung der einzelnen Kirchengemeinde.

Diese Ohnmächtigkeit gegenüber der Dominanz der Ökonomie über die gesamten Bereiche der Gesellschaft inklusive der Religion bzw. ihre Kooperation mit diesem Trend ist ein ausschlaggebendes Moment dafür, dass die protestantische Kirche in der südkoreanischen

[568] „Der koreanische Schamanismus ist das Glaubenssystem, das die Wünsche und Bedürfnisse der Gläubigen erfüllt und befriedigt. Das Ziel des 5chamanismus ist, materiellen Reichtum, eine hohe gesellschaftliche und berufliche Position, Gesundheit und eine große Zahl männlicher Nachkommen sowie andere persönliche Glückseligkeiten zu gewährleisten. Es ist anzunehmen, daß viele Menschen besonders in Zeiten von Nöten und Krisen zum Schamanismus kommen. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, warum die enthusiastische Pfingstkirche (Full-Gospel-Church) mit schnellem Kultgesang, Händelkatschen, Zungenreden und Wunderheilung so schnell wachsen konnte. Die sogenannte „positive Denkweise" von R. Schulle, die von den Pfarrern der Pfingstkirche in Südkorea häufig zitiert wird, ermuntert als Motivation den ehrgeizigen Menschen. Das schamanisierte Christentum in Südkorea scheint einen „utilitaristischen Glauben“ zu fördern. Utilitaristische Christen, die ihr Leben noch auf Grund des schamanistischen Wertesystems führen, haben nur Interesse an der Erfüllung ihrer persönlichen oder familiären Wünsche. Das Christentum wird zur wunscherfülllenden Religion. Die Prediger gewährleisten materiellen Reichtum und Gesundheit sowie andere individuelle und familiäre Glückseligkeit.“ Jo, Yong-Hun 1995, 116.

Gesellschaft an Attraktivität, Plausibilität und Glaubwürdigkeit verloren hat, obwohl sie – noch (s. o. Kap. 2.2.2.2) – die mitgliederstärkste, einflussreichste formelle Organisation im Bereich der Weltanschauungs- bzw. Religionsgemeinschaften darstellt. Im Gegensatz dazu hat der Katholizismus in der gleichen Lage bewiesen, dass der aktive Widerstand einer Religionsgemeinschaft gegen die Dominanz der Ökonomie möglich bzw. notwendig ist. Den protestantischen Kirchen wird damit ad oculos demonstriert, dass die große Mehrheit der südkoreanischen Bevölkerung von der Religionsgemeinschaft die Mitarbeit an der Gestaltung der öffentlichen Verhältnisse, und zwar an dem Widerstand gegen die Refeudalisierung der Gesellschaft, erwartet.

2.4.3.4. Kirche und Demokratie

Unstrittig ist, dass die progressive Seite der katholischen Kirche und der protestantischen Kirche für das Ende des Regimes der Militärdiktaturen und die Einleitung des Demokratisierungsprozesses in Südkorea eine wichtige Rolle spielten, indem sie Zufluchtsstätten für Verfolgte boten und sich an der Verbreitung von Informationen über Menschenrechtsverletzungen durch das Regime beteiligten. Nach dem Wendepunkt 1987 änderte sich die Situation der Gesellschaft im Allgemeinen und der Kirche im Besonderen in Hinblick auf ihre „Organisationsvielfalt, Handlungsstrategien und Zielsetzungen“.[569] Die Vergrößerung des Handlungsspielraums durch die Öffnung der zuvor von autoritären Militärregimen überwachten und unterdrückten Gesellschaft führte zu der Entwicklung eines Parteisystems und zu einem starken Anwachsen zivilgesellschaftlicher Organisationen, die sich in den meisten Fällen aus der alten Arbeiter- und Demokratiebewegung entwickelten und Probleme der südkoreanischen Gesellschaft in der Öffentlichkeit zur Debatte stellten, die sich z. B. aus der der Instabilität des Parteiensystems und der wirtschaftlichen Struktur ergaben.[570] Durch diese Änderung der Gesellschaftslage verlor die progressive Seite der Kirche ihre Rolle, welche sie unter der autoritären Herrschaft seit 1960 beim Demokratisierungsprozess der Gesellschaft gespielt hatte. Auch die Tatsache, dass viele führende Personen jener Seite im Regimewechsel zur progressiven Regierung 1997, die 10 Jahre lang anhielt, eine wichtige Rolle spielten und manche von ihnen in das Kabinett eintraten, ließ die kritische Stimme der progressiven Seite der Kirche zu den aktuellen Problemen der Politik verstummen bzw. schwach werden.

---

[569] Lienemann, Beatrice 2006, 424.
[570] Vgl. Kim, Chung-Hye, 57 ff.

Aber einige Maßnahmen dieser Regierung wie die der Sonnenscheinpolitik, der Reformpolitik und der Änderung des Privatschulgesetzes, die antiamerikanische Haltung und die Teilnahme der führenden Personen der progressiven Seite des Protestantismus an dieser Regierung wurden von der konservativen Seite des Protestantismus, die sich unter den autoritären Regierungen jener Zeit der Richtlinie „Trennung von Staat und Kirche“ folgend über die politische Angelegenheit ganz ausschwieg, für inakzeptabel gehalten und waren zugleich Anstoß für ihre politische Aktivität gegen jene Regierung und Politik. Um die geplanten Änderungen zu verhindern, ergriff sie nicht nur das Mittel der Predigt, der kirchlichen Äußerung, des öffentlichen Gottesdienstes und der Demonstration um Einfluss auf die Politik auszuüben, sondern auch ein noch probateres Mittel: eben die Gründung einer (klientelistsichen) Partei. Gute Beispiele dafür sind in der Tatsache zu sehen, dass einige berühmte konservative Pastoren für die Parlamentswahl 2004 eine christliche politische Partei, die „Korea Christen Partei“, gründeten. Diese verschiedenen Aktivitäten der konservativen Seite des Protestantismus trugen deutlich zum Sieg der konservativen Seite in verschiedenen wichtigen Wahlen wie die der Präsidentenwahlen 2007 und 2012 bei.

Derartige politische Aktivitäten könnten die gewünschten Wirkungen, zugleich aber auch Nebenwirkungen für Kirche und Gesellschaft herbeigeführt haben. Die Antwort auf die Frage, ob eine solche Aktivität der Kirche für die Gestaltung des partizipationsfreundlichen Gefüges der Gesellschaft zurzeit auch weiter hilfreich sein könnte, ist eher negativ, weil sie zum Lösen der größten Herausforderung für die südkoreanische Demokratie, der „Verankerung des Parteisystems in der Gesellschaft“[571] fast gar nicht beiträgt, sondern nur die noch immer mangelnde oder zumindest begrenzte gesellschaftliche Verankerung der Parteien erschüttert, indem sie Misstrauen für bestehende Parteien bzw. Politiker erzeugt, Oppositionsparteien als pro-nordkoreanisch kritisiert oder selbst eine Partei gründet. Dies zeigt, dass in der Kirche die Wichtigkeit der Parteien im Kontext der repräsentativen Parlamentarischen Demokratie, in der die politischen Parteien zur Konstituierung der souveränen Gewalt des Volkes dienen, und die Realität ihres Verhältnisses zu Parteien in der südkoreanischen Gegenwartsgesellschaft nicht angemessen reflektiert und begriffen wird.

Ein solches Unverständnis der Kirche gegenüber dem Parteiensystem ist einerseits durch die kaum vorhandene soziale Verankerung des Parteiensystems,[572] andererseits durch die antimodernistische und antipluralistische Tendenz der Kirche begründet, die das kritische

[571] Vgl. Kap. 2.2.4.
[572] Vgl. Kap. 2.2.4.

Urteil bzw. das Ablehnungsgefühl gegen die Realität der gesellschaftlichen Differenzierung einschließt.[573] Eine solche Tendenz macht es für die Kirche schwierig, die Realität der Ausdifferenzierung des politischen Systems in staatlichen Institutionen und politischen Parteien selbst anzunehmen und sich daran anzupassen. Im Kontext der repräsentativen parlamentarischen Demokratie ist aber die Unterscheidung zwischen der Stellung und der Funktion der politischen Parteien und der staatlichen Institution selbst wesentlich und das Konstituieren der souveränen Gewalt die eigene Leistung der Organisation der politischen Parteien im System Politik/Recht. Darum ist es für die Kirche Südkoreas notwendig, die Realität des Verhältnisses der Kirche zu Parteien in der südkoreanischen Gegenwartgesellschaft zu reflektieren und zu begreifen um darzustellen, was „der Grundsatz eines Engagements für oder in politischen Parteien" ist, was „die leitenden Sachgesichtspunkte für ein solches parteipolitisches Engagement der Christen" sind und was „für die Beurteilung der Arbeit der politischen Parteien durch die Kirchen" gilt und schließlich was „das aus christlicher Sicht angemessene Verhältnis der politischen Parteien zu den Kirchen" ist. [Herms 2008, 255]. Dabei sind die folgenden Punkte von grundsätzlicher Wichtigkeit:

a. Kirchen und politische Parteien sind Organisationen, die in unterschiedlichen Funktionssystemen der Gesellschaft wirken: die einen im System Lebenssinn- und Ethoskommunikation, die die Ziele menschlichen Handelns zu beurteilen erlauben, die anderen im System Politik/Recht, die für die Leistung der bereichsspezifischen Organisationen für den geeigneten rechtlichen Rahmen sorgen. [Herms 2008, 230]

b. Kirchen und politische Parteien sind in ihrer Arbeit jeweils auf unterschiedliche Weise so voneinander abhängig und aufeinander bezogen, wie die Leistungen der beiden unterschiedlichen Funktionssysteme, in denen sie wirken, jeweils von der des anderen abhängig sind und ihm zugutekommen: Die Arbeit der Kirchen ist von der Arbeit der politischen Parteien abhängig, weil diese sich programmatisch für bestimmte rechtliche Rahmenbedingungen der Arbeit der Kirche aussprechen und rechtliche Rahmenbedingungen der Arbeit der Kirche ggf. entsprechend jenen programmatischen Zielen effektiv gestalten können. Die Arbeit der politischen Parteien ist von dem Wirken der Kirchen so abhängig, dass dieses mittel- und langfristig diejenigen weltanschaulich gestützten ethisch orientierende Überzeugungshorizonte aufbaut, deren effektive Motivationskraft in der Bevölkerung eine

[573] In der fundamentalistischen Kirche Südkoreas kann man überall Prediger treffen, die predigen, dass das Christentum über alle anderen Lebensbereiche dominieren, die Bibel als der einzige Maßstab nicht nur des Individuums, sondern auch der gesellschaftlichen Regeln funktionieren und der Christ dem Pluralismus und der Säkularisierung der Gesellschaft widerstehen muss.

unerlässliche Voraussetzung für die Bildung von Vorzugswürdigkeitsurteilen im Bereich der politischen Interaktion ist.

c. Es besteht jedoch ein Artunterscheid zwischen den Abhängigkeiten der Kirchen von den politischen Parteien und umgekehrt: Die Abhängigkeit der Kirche vom Wirken der politischen Parteien betrifft neben den rechtlichen die leibhaften Bedingungen ihrer Existenz und ihre Arbeitsbedingung in der soziohistorischen Welt, während die Abhängigkeit der politischen Parteien von den Leistungen der Kirche die Handlungsorientierung betrifft, die über den langfristigen Effekt, Erfolg oder Misserfolg des politischen Handelns der politischen Parteien, entscheidet. Das Wirksamwerden des Einflusses der Kirche auf die Politik erfordert also wesentlich längere Fristen als umgekehrt das Wirksamwerden der politischen Parteien auf die Arbeitsbedingungen der Kirche.

d. Die Kirche Südkoreas steht unter den Bedingungen des religiös-weltanschaulichen Pluralismus und des politischen Pluralismus. Das bedeutet einerseits, dass die rechtliche Ordnung für die im Funktionssystem Lebenssinn- und Ethoskommunikation wirkenden Instanzen - eine qualifizierte Vielzahl von Überzeugungspositionen - und die sie kommunizierenden Gemeinschaften vollständig gleichberechtigt sein müssen. Sie sind „genau dadurch qualifiziert […], dass sie ihren eigenen Begriff der Menschen zu verstehen gegebenen Wirklichkeit auf Dauer von dieser sich durch sich selbst zu verstehen gebenden und als solche in keinen Begriff einholbaren Wirklichkeit selbst unterscheiden und darin das dauernde Motiv zur Selbstbegrenzung haben erstens gegenüber anderen weltanschaulich-ethischen Überzeugungspositionen und zweitens gegenüber den Sachwaltern der staatlichen Autorität“ [Herms 2008, 283]. Andererseits muss die politische Partei sich in ihren politischen Entscheidungen an dem weltanschaulich abgestützten ethischen Orientierungshorizont orientieren, der nicht nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft, sondern auch der anderen weltanschaulichen Gemeinschaft kommuniziert wird. Ihre politischen Richtungs- und Einzelentscheidungen beschränken sich also auf Optionen, die in den Orientierungshorizonten unterschiedlicher Religionsgemeinschaften akzeptabel sind, insofern die Partei die wichtigen Wahlen des Staates wie die Präsidenten- und die Parlamentswahl gewinnen will.

e. Es gehört zum Wesen von Kirchen, dass sie ipso facto im gesellschaftlichen Funktionssystem Lebenssinn- und Ethoskommunikation wirksam sind und daher „für die effektive Gestaltung des Zusammenlebens in allen seinen Funktionsbereichen, also auch dem der Politik“ eine relevante Bedeutung besitzen. [Herms 2008, 284]

f. Unter den Bedingungen einer Demokratie sollen es politische Parteien sein, die das staatliche

Handeln tragen und verantworten. Für diese Parteien ist es wesentlich, ihre Aktivitäten innerhalb eines mehr oder weniger bestimmten Horizontes weltanschaulich bzw. anthropologisch fundierter ethischer Überzeugungen zu orientieren. Folglich ist es unvermeidlich, dass der Staat sein Handeln an solchen Überzeugungen orientiert, die in Südkorea aber als Gemeinsamkeiten der verschiedenen weltanschaulich fundierten Ethospositionen nur in seltenen Fällen gegeben sind.

3. Zusammenfassung und Vorschläge

Die Kirche wurde von dem Evangelium der Freiheit durch die Erfüllung der Verheißung geschaffen, das der Heilige Geist seine Adressaten in die in der Person Jesu Christi leibhaft erschienene und gelebte Wahrheit führen wird, und zwar in die Wahrheit über das Sein im Werden von Welt und Mensch, über ihre dynamische Struktur, über ihren Ursprung im Wollen und Wirken des Schöpfers und über ihre ursprüngliche Bestimmung. Als Raum, in dem die Wahrheit des Evangeliums bezeugt wird und in ihrer lebensbestimmenden und -befreienden Wirksamkeit zu erfahren ist, hat die Kirche einen sichtbaren Ort in der Geschichte, der von jedermann identifiziert und aufgesucht werden kann. Sie existiert also als ein dauerhaftes soziales Gebilde, das durch seine sichtbare Gestalt von anderen sozialen Gebilden unverwechselbar unterschieden ist und für jedermanns teilnehmende Erfahrung zugänglich ist. Weil dem Gottesdienst als dem Identitätszentrum des christlichen Gesamtlebensgroße eine zentrale Bedeutung im christlichen Leben zukommt, funktioniert die kirchliche Organisation für das christliche Leben als „das Zentrum seiner Identität und der gesellschaftsgestaltenden Kraft“, damit die Kirche die Bildung ihrer Mitglieder insoweit unterstützen kann, als diese aus ihrer christlichen Lebensgewissheit heraus in allen Leistungsbereichen so handeln können, dass sie dadurch einen Beitrag zur Wohlordnung der Gesellschaft leisten.

Eine solche erfahrbare Kirche des Protestantismus wurde 19. Jahrhundert in Korea geschaffen und erlebte in relativ kurzer Zeit ein erstaunliches Wachstum der Mitgliederzahl. Daher wurde ihre Wirkungskraft für die südkoreanische Gesellschaft auch größer. Aber sie benutzt diese Chance nicht gut. Vielmehr wird sie gezwungen, aus dem Prozess gesellschaftlicher Gestaltung auszusteigen, weil sie unter dem Vertrauensschwund bei der südkoreanischen Bevölkerung leidet. Die Ursache dieser Missstände liegt hauptsächlich in der Unfähigkeit der Theologie. Die protestantische Kirche Südkoreas konnte daher keine leistungsfähige politische Theologie entwickeln, an der sie sich über die dynamischen Strukturen und Tendenzen der sozialgeschichtlichen Gegenwartslage Südkoreas angemessen orientieren kann und die ihr hilft, ihre in dieser Lage eingeschlossenen Aufgaben und Wirkungsmöglichkeiten zu erfassen.

Eine christliche Gesellschaftslehre und Zwei-Reiche-Lehre wie Herms sie ausgearbeitet hat, kann einen Anhaltspunkt dafür geben, dass die protestantische Kirche Südkoreas dieser theologischen Mangel überwindet. Die Christliche Gesellschaftslehre bezieht hier das in der biblisch-christlichen Tradition entfaltete christliche Wirklichkeitsverständnis kategorial auf die Gegebenheiten der sozialen Ordnung.

Für die Bildung eines theologischen Begriffs von sozialer Ordnung sind dabei die folgenden

Aspekte vorausgesetzt: (a) der Charakter jeder sozialer Ordnung als Interaktionsordnung, (b) die Existenzverfassung der Individuen als handelnde bzw. interagierende personale Individuen und (c) die den personalen Individuen vorgegebene Existenz der sozialen Ordnung, die zur Gestaltung durch Handeln bestimmt ist, und zwar so, dass die einzelnen Personen in dem Prozess der Gestaltung ihre eigene Bestimmung entweder erreichen oder verfehlen.

Ein Handeln ist eine Verhaltenswahl der personalen Individuen, die durch die Gewissheiten gesteuert wird und selbst regelgemäß werden kann, so dass man auf bestimmte Typen von Entscheidungssituationen regelmäßig mit der Wahl eines bestimmten Typs von Verhalten reagiert. Diese Regelgemäßheit des Handelns ist das Resultat eines Bildungsprozesses. Da individuelle Personen auf Grund ihrer Leibhaftigkeit nur in einer gemeinsamen Welt existieren, die sie mit anderen teilen, ist das Handeln Interaktionen, die (wie das Handeln) auch ihrerseits bestimmten Regeln folgen. Aus diesen regelbefolgenden Interaktionen entstehen Interaktionsordnungen, die interaktionelle Leistungen erbringen, die mit dem bloßen Koexistieren den leibhaften Personen in der Welt gestellte Aufgaben bedienen. In diesem Zusammenhang können Interaktionsordnungen auch mit dem soziologischen Begriff des „sozialen Systems“ bezeichnet werden. Die umfassende Form des sozialen Systems ist jeweils die Gesellschaft. Die soziale Systemen kann man nach den aufgabenspezifischen Leistungsbereichen in 4 funktionsspezifischen System unterscheiden: das Politiksystem, durch das allen Mitgliedern einer Gemeinschaft innerer und äußerer Friede gewährt wird, das Wirtschaftssystem, das das materielle Überleben der Menschen sicherstellt, das Wissenschaftssystem, das die Wahl und das Gehen von effizienten Wegen zu gewählten Zielen erlaubt, und das Religionssystem, in dem von Werten und Sinnorientierungen kommuniziert wird, die die Ziele menschlichen Handelns zu beurteilen erlauben. Daneben ließen sich die Systeme auch in Systemtypen mit integraler und spezialisierter Leistung unterscheiden: eine elementare integrale Interaktionsordnung und eine auf spezielle Leistung in einem Kulturgebiet bzw. Leistungsgebiet beschränkten Interaktionsordnungen. Zu den letztgenannten Systemtypen gehören Organisation, zu den erstgenannten hingegen die Familie. Die Kirche ist auch eine Organisation, die als ein Subsystem der Religion ihre Grundleistung zu erbringen, also die Bereitstellung der weltanschaulich-ethisch orientierenden Gewissheiten über die Bestimmung und Verfassung des Menschen in der Welt, wodurch die Ziele des Handelns bestimmt werden. Sie wirkt also für das Zusammenleben des Menschen mit anderen Funktionsbereichen zusammen, indem sie durch ihre Bildungskraft zur Wohlordnung der Gesellschaft beiträgt.

Dabei bietet uns, die wie in der in einer weltanschaulich-ethisch pluralistischen Gesellschaft leben, die Zwei-Reiche-Lehre eine theologische Reflexion auf das Fundament und das Ziel der Politik von Christen und Kirche an, deren Ergebnis ein Orientierungsinstrument für ihre politische Urteilsbildung ist. Bei dieser Lehre geht es um das Verhältnis zwischen den Regierweisen Gottes, und zwar dem Schöpfungshandeln, das sich auf das Ganze der erfahrbaren Wirklichkeit richtet, und dem Gnadenhandeln, als rettende Zuwendung zu den Geschöpfen in ihrer Besonderheit. Sie besagt, dass das erwählende Handeln des Schöpfers das von ihm ergriffene Einzelne in einer unverwechselbaren Weise zu etwas Besonderem gegenüber allen anderen Einzelnen macht.

Dabei richtet es sich nicht nur auf einzelne Geschöpfe unter Ausschluss aller anderen, sondern bezieht auch alle einzelnen Geschöpfe aufeinander. Und als theologische Steuertheorie christlicher Politik eröffnet die Zwei-Reiche-Lehre einen theologisch begründeten Zugang der Religion und der Theologie zum Bereich der Politik in Form einer christlichen Politik, die für eine pluralistische Ordnung eintritt, indem sie in der Darstellung des menschlichen Lebens als Leben vor Gott einen Aussagezusammenhang über das menschliche Interagieren und seine gottgewollte Ordnung unter dem Einfluss der Gnade Gottes impliziert, also über die Wohlordnung der Gesellschaft insgesamt. Sie fordert die Christen, die aus der Konsequenz der erwählenden Gnade Gottes auf alles andere bezogen und hingeordnet sind, zum Eintreten für diese Wohlordnung auf. Die allgemeinen Kriterien der Wohlordnung der Gesellschaft ergeben sich aus dem Prinzip der Unterscheidung und Zuordnung zweier Reiche und aus dem Prinzip der Unterscheidung und Zuordnung von invarianten Grundleistungen. Die allgemeinen Kriterien von Wohlordnung der Gesellschaft sind also: (1) Wohlordnung als verwirklichter Pluralismus, (2) Wohlordnung der Gesellschaft als diejenige institutionelle Ordnung der Gesellschaft, welche bestmögliche Chancen für alle zur Erkenntnis und Verfolgung ihrer Bestimmung gewährt, (3) Wohlordnung als Vermeidung von Dominanzverhältnissen zwischen den Funktionsbereichen und (4) Wohlordnung als Demokratie, nämlich als partizipationsfreundliches Gefüge der Gesellschaft. Die Kirche kann die Wohlordnung der Gesellschaft beitragen durch die Verkündigung des Evangeliums der Freiheit, durch die Auslegung der gegenwärtigen Lage im Lichte des Evangeliums und durch Feiern des Evangeliums.

In dieser Arbeit habe ich schon mithilfe dieser Kriterien die Situation der protestantischen

Kirche in der südkoreanischen Gesellschaft dargestellt.[574] Nun will ich auf der Basis der Ergebnisse dieser Diagnose Vorschläge für die protestantische Kirche formulieren.

Zu (1) Wohlordnung als verwirklichter Pluralismus:
Die südkoreanische Kirche befindet sich in einer extrem pluralistischen Gesellschaft, in der verschiedene religiös-ethische Weltanschauungen koexistieren. An diese pluralistische Umwelt passen sich die römisch-katholische Kirche und die ökumenische Seite der protestantischen Kirche relativ gesehen aktiver an. Aber die antiökumenische Seite weist keine Kompatibilität für die weltanschaulich-religiös pluralistische Gesellschaft auf, weil auf Grund ihres strukturellen Problems ihre Sicht von der ursprünglichen Verfassung und Bestimmung des Daseins die Unverfügbarkeit der anderen religiös-weltanschaulichen Überzeugungen nicht einschließt und diese sogar explizit negiert. Außerdem lehnt sie die Teilnahme an dem öffentlichen Diskurs über die sozialen Probleme ab, indem sie die Mindestanforderungen für an diesem Diskurs teilnehmende Religionen/Weltanschauungen nicht erfüllt, dass sie sich selbst relativieren müssen und sich als eine Anschauung des menschlichen Zusammenlebens von denen allumfassender Realität zu unterscheiden haben. Vielmehr zeigt sie die Feindseligkeit gegen die Gesprächspartner und versucht nur ihre konservativen Werte wie der Widerstand gegen Homosexualität durchzusetzen. Dadurch erscheint die protestantische Kirche als veraltete und konservative politische Gruppe, die an Attraktivität, Plausibilität und Glaubwürdigkeit in der südkoreanischen Gesellschaft verliert.
Mein Lösungsvorschlag: Es wäre unvernünftig, die konservative Kirche Südkoreas aufzufordern, den Pluralismus zu akzeptieren und sich an die pluralistische Umwelt anzupassen. Denn zu ihrer Gewissheit gehört bereits die Ablehnung des Pluralismus, die für sie auch unverfügbar sein. Stattdessen möchte ich daher die konservativen Gruppen um eine von der barmherzigen Liebe geleiteten Haltung gegenüber Fremden, den Andersgläubigen und Andersdenkenden bitten. Die Auserwählung Gottes richtet sich nicht nur an mich und uns, sondern auch an sie und die anderen. Der Ansicht der konservativen Seite folgend könnte man sagen, dass die Andersgläubigen und Andersdenkenden auch zur Zielgruppe ihrer Evangelisation gehören müssen. Die Kirche hat niemanden von der Erwählung / Auserwähltheit Gottes auszuschließen. Statt des Verdammens und der Feindseligkeit haben wir den Fremden, den Andersgläubigen und Andersdenkenden mit der Liebe Gottes zu begegnen,

[574] Siehe Kap. 2.3.3.1.

die uns mit dem Tod Christi gezeigt wurde, als wir noch Sünder waren. Nur dann kann die konservative Kirche ihre Attraktivität, Plausibilität und Glaubwürdigkeit in der Gesellschaft nicht mehr verlieren, obwohl sie sich an die pluralistische Umwelt nicht anpasst..

Zu (2) Wohlordnung der Gesellschaft als diejenige institutionelle Ordnung der Gesellschaft, welche für alle bestmögliche Chancen zur Erkenntnis und Verfolgung ihrer Bestimmung gewährt:
In der südkoreanischen Gesellschaft ist das leistungsorientierte Bildungsverständnis, dass die Bildung als Vermittlung bzw. Aneignung von Fähigkeiten für die Aufnahmeprüfung an den Universitäten und der beruflichen Karriere zum erfolgreichsten Leben dient, so fest verankert, dass es die oberste Maxime der Koreaner repräsentiert. Dabei gerät außer Acht, dass es bei der Bildung um die Unterstützung der Reifung des ganzen Menschen geht, der dazu befähigt werden soll, in der Gesellschaft freiwillentlich zu agieren, zu interagieren und in der Gesellschaft gestaltend zu handeln. In diesem Punkt bildet die protestantische Kirche keine Ausnahme. Sie vernachlässigt den wesentlichen Punkt der Bildung im evangelischen Sinne, dass es bei Bildung um die Bildung des inneren Menschen, des Herzens geht, bei der es um Lebenschancen geht, die sich nicht auf wirtschaftliche und materielle Chancen beschränken, sondern bei denen um die gesamte soziale, kulturelle und persönliche Entwicklung eines Menschen geht. Diese Unbekümmertheit der protestantischen Kirche Südkoreas bezüglich der Mehrdimensionalität und Ganzheit der Bildung lässt sie in der Entwicklung der Bildungsdiskussion zurückfallen und führt zur Missachtung.
Mein Lösungsvorschlag: Die Problematik der öffentlichen Bildung in Südkorea ist zu kompliziert, um hier eine einfache Lösung vorzuschlagen zu können. Trotzdem sollte die protestantische Kirche ihre eigene Bildungstheorie entwickeln, die dem christlichen Menschenbild entspricht, in dem der Mensch sein Leben in einer eigenen Daseinsgewissheit und einer von innen heraus motivierten und gesteuerten Eigenverantwortung zu führen und zugleich die Verhältnisse seiner Gesellschaft mitzugestalten hat. Und aus dieser Bildungstheorie hat sie die konkreten Leitlinien festzulegen, die im Bildungsbereich durchgeführt werden und in der Gesellschaft Resonanz finden können: z. B. die Betonung der Zusammenarbeit und Solidarität in der öffentlichen Bildung. Außerdem hat die Kirche eine weltanschauliche Denkform zu entwickeln, die als umfassende Lebens- und Praxisorientierung der Weltanschauung und Ethik funktionieren kann. Diese Denkform muss so allgemein sein, dass sie Gegenstand des Unterrichts in den öffentlichen Bildungsinstitutionen sein kann.

Zu (3) Wohlordnung als Vermeidung von Dominanzverhältnissen zwischen den Funktionsbereichen:

Die südkoreanische Gesellschaft ist eine von der Ökonomie dominierten Gesellschaft. Gegenüber dieser gesellschaftlichen Lage gibt es in der protestantischen Kirche keine einheitliche theologische Stellungnahme. Aber es ist deutlich, dass sie kein Kritiker an die Ökonomisierung der Gesellschaft ist, sondern selbst Befürworter und sogar Vorläufer dieser Tendenzen. Außerdem wird in der protestantischen Kirche nicht die Eigenart der Rationalitätsanforderungen der Weltanschauungs-/Religionskommunikation, sondern die der Ökonomie verfolgt. Analog der Maximierung des ökonomischen Gewinns in der Ökonomie wird die Maximierung des Gewinns neuer Mitglieder und darum die „Effizienz, Produktivität und Gewinnoptimierung" der Organisation jeder einzelnen Kirchengemeinde verfolgt. Der Gewinn neuer Mitglieder ist zurzeit gleichzusetzen mit der Konkurrenz um das Überleben oder dem Wachstum und in mehreren Fällen sogar mit dem ökonomischen Gewinn. Die meisten protestantischen Kirchen Südkoreas können daher ihre eigenen, spezifischen Leistungen in der Gesellschaft, an deren Stellen heute weithin die Leistungen der Ökonomie getreten sind, nicht erfüllen.

Mein Lösungsvorschlag: Es ist in dieser Problematik wesentlich, die Kirche und Pastoren von der Ökonomisierung zu befreien. Aber diese Befreiung wäre in der strukturellen Lage der protestantischen Kirche Südkoreas unmöglich, in der die einzelne Gemeinde sich selbst finanziert und verwaltet. Deshalb schlage ich vor, dass die Rolle der Denomination und ihre Kontrolle über die einzelnen Gemeinden dadurch zu verstärken, dass die Spenden - wie in Deutschland - nicht auf der Ebene der einzelnen Gemeinde, sondern auf der Ebene der Denomination eingesammelt und danach an die einzelnen Gemeinden verteilt werden. Dazu muss auch das Gehalt der Pastoren gehören. Nur wenn die Ökonomisierung der Kirchen und Pastoren durch eine solche Maßnahme gesteuert wird, kann die evangelische Kirche Südkoreas der Ökonomisierung der Gesellschaft Einhalt gebieten.

Zu (4) Wohlordnung als Demokratie, nämlich partizipationsfreundliches Gefüge der Gesellschaft.

Die Kirche kann die Wohlordnung der Gesellschaft beitragen durch die Verkündigung des Evangeliums der Freiheit, durch die Auslegung der gegenwärtigen Lage im Lichte des Evangeliums und durch Feiern des Evangeliums. Tatsächlich hat die protestantische Kirche hat

tatsächlich zur Demokratisierung und Entwicklung der südkoreanischen Politik beitragen. Aber es scheint mir zurzeit, dass bei ihrer Reflexion über die Politik der Kern der repräsentativen parlamentarischen Demokratie außer Acht geraten ist, und zwar die Wichtigkeit der Parteien im Kontext der repräsentativen Parlamentarischen Demokratie und die Realität ihres Verhältnisses zu den staatlichen Institutionen. In der repräsentativen parlamentarischen Demokratie ist die Unterscheidung zwischen der Stellung und Funktion der politischen Parteien und den staatlichen Institutionen wesentlich und das Konstituieren der souveränen Gewalt die eigene Leistung der politischen Parteien und ihrer Organistion. Mangelndes Verständnis dieses Zusammenhangs auf Seite der Kirche macht es für diese schwierig, die Realität der Ausdifferenzierung des politischen Systems in staatlichen Institutionen und politischen Parteien selbst anzunehmen und sich daran anzupassen.

Mein Lösungsvorschlag: Die Kirche muss sich immer bewusst sein, dass sie im gesellschaftlichen Funktionssystem Lebenssinn- und Ethoskommunikation – nicht im Funktionssystem Politik/Recht - wirksam sein soll. Sie kann als Verwirklichung des Evangeliums der Freiheit zur Erreichung und Erhaltung der Wohlordnung einer offenen, der Menschenwürde entsprechenden Gesellschaft beitragen, indem sie an Kommunikationen / Diskussionen über die Lebensgewissheit teilnimmt. Die Kirche hat ihre politischen Aktivitäten auf die Verkündigung des Evangeliums der Freiheit, die Auslegung der gegenwärtigen Lage im Lichte des Evangeliums und Feiern des Evangeliums zu begrenzen und darf diese Grenze nicht überschreiten. Es ist Überschreitung der Grenzen, eine/einen bestimmte(n) Politiker bei den Wahlen in einer Predigt zu unterstützen oder eine kircheneigene Partei zu gründen. Das Konstituieren der souveränen Gewalt ist die eigene Leistung der politischen Parteien, deshalb hat die Kirche solche Aktivitäten den Parteien zu überlassen. Die empfohlene Methode für die Teilnahme am Gestaltungsprozess der Gesellschaft ist, wie schon in der Einleitung erwähnt wurde, die Erfassung der Denkschriften der protestantischen Kirche Südkoreas, mit denen sie in die Öffentlichkeit hinein zu Grundfragen der politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Probleme ihre einheitliche Stellung bezieht. Dafür hat sie ein Komitee zu organisieren, die aus Wissenschaftlern, Pastoren und Spezialisten aus allen Denominationen besteht, die als sachkundig angewiesen sind und Interesse bekunden.

Literaturverzeichnis

1. Literaturen auf Deutsch und Englisch

Abels, Heinz, 2009: Einführung in die Soziologie, Band1: Der Blick auf die Gesellschaft, 4. Aufl., Wiesbaden

Anzenbacher, Arno, 1998: Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien, Paderborn

Barth, Karl, 1938: Rechtfertigung und Recht (ThSt(B) 1), Zürich 1938

Barth, Karl, 1946: Christengemeinde und Bürgergemeinde (ThSt(B) 20), Zürich 1946

Beckmann, Jens, 2007: Wohin steuert die Kirche?: Die evangelischen Landeskirchen zwischen Ekklesiologie und Ökonomie, Stuttgart

Berneburg, Erhard, 1997: Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie: unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangelisation (1974-1989), Wuppertal

Bosch, D. J., 1991: Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission, Maryknoll

Butterwegge, Christoph, 2005: Globalisierung, Wohlfahrtsstaat und Soziale Arbeit, in: Werner Thole u.a. (Hrsg.), Soziale Arbeit im öffentlichen Raum. Soziale Gerechtigkeit in der Gestaltung des Sozialen, Wiesbaden

Chi, In-Gyw, 2000: Minjunggemeinden in Korea, Entstehung, theologische Begründungen und Praxis, Dissertation, Marburg

Cho, Hee-Yeon, 2003: Die zweite Phase der Demokratisierung Südkoreas, Präsidentschaftswahl 2002, Koreaforum 1-2003, Korea-Verband e.V. Korea Kommunikations- und Forschungszentrum, 11- 13.

Choe, Hyondok, 2004: Südkorea – Menschenrechte im Demokratisierungsprozess, Missio

Choi, Hyun-Beom, 2003: Die Politische Ethik der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert: Karl Barth, Barmen und die koreanische evangelische Kirche, Dissertation, Münster

Choi, Jang-jip, 2016: Das Problem der südkoreanischen Demokratie, über die plebiscitary/plebiscitarian democracy, in Literatur & Society 113, Seoul

Choi, Min Hong, 1980: A Modern History of Korean Philosophy, Seoul

Choi, Young-Don, 2008: Die Konsequenzen der Sprachstruktur für die Verfestigung sozialer Ungleichheit in der koreanischen Gesellschaft - Unter besonderer Berücksichtigung neokonfuzianischer Einflüsse, Dissertation, Marburg

Croissant, Aurel, 1998: Politischer Systemwechsel in Südkorea (1985 – 1997), Mitteilungen des Instituts Für Asienkunde Hamburg Nr. 297, Hamburg

Dahm, Karl-Wilhelm, 1991: Zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag. Die Evangelische Sozialethik auf dem Weg in das neue Jahrtausend, in: CSW 32, 133-154.

Die Lausanner Verpflichtung, 2000: Lausanner Bewegung Deutschland, 5.Auflage, Stuttgart

Drescher, Lutz, 1992: Am Anfang war das Ereignis, in: Zeitschrift „Refomiertes Forum 49“, 9-11.

EMW und Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck (Hg.), 2003: Missio Dei heute. Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs (Weltmission heute Nr. 52), Hamburg

Engelhard, Karl, 2004: Südkorea: Vom Entwicklungsland zum Industriestaat, Münster

Evers, Georg, 2011: Die Rolle der Religionen in der südkoreanischen Gesellschaft, Verschärfte Spannungen zwischen Nord- und Südkorea, Forum Weltkirche, Ausgabe März/April 2011, hier im Internetseite: http://www.forum-weltkirche.de/de/artikel/11968.die-rolle-der-religionen-in-der-suedkoreanischen-gesellschaft.html

Gerlach, Jochen, 1998: Die Wohlgeordnetheit der Gesellschaft - Gemeinwohl in der Sozialethik von Eilert Herms, in: Fetzer, Joachim und Gerlach, Jochen (Hg.), Gemeinwohl – mehr als gut gemeint? Klärungen und Anstöße, Gütersloh: Kaiser

Goodall, Norman (Hg.), 1968: Uppsala Spricht (US), Die Sektionsberichte der Vierten Vollversammlung des ÖRK Uppsala 1968, Genf, 19 – 38.

Göthel, Ingeborg, 1978: Geschicht Koreas, Berlin

1996: Der Untergang des alten Koreas, Wiesbaden

Gill, Athol, 1997: Die soziale Verantwortung des Christen, in Padilla, René (Hg.): Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung, Wuppertal

Großhans, Hans-Peter, 2007: Das Geheimnis der Kirche: Verborgen im Sichtbaren. Überlegungen zur interkonfessionellen Verständigung über das evangelische, orthodoxe und römisch-katholische Verständnis der Kirche, in: Unsichtbar, Hermeneutische Blätter 1/2 • 2007, 121-138, Institut für Hermeneutik & Religionsphilosophie Theologische Fakultät Universität Zürich

Günther, W., 1998: Gott selbst treibt Mission. Das Modell der „Missio Dei", in: K. Schäfer (Hg.), Plädoyer für Mission. Beiträge zum Verständnis von Mission heute (EMW: Weltmission heute Nr. 35), Hamburg

Harald, Wenzel, 1990: Die Ordnung des Handelns, Frankfurt/M.

Roland Hardmeier, 2008: Das ganze Evangelium für eine heilsbedürftige Welt: Zur Missionstheologie der radikalen Evangelikalen, Dissertation, South Africa

Wilfried Härle, 1987: Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes, in: Marburger Jahrbuch Theologie 1 (1987), 12–32.

Härle, Wilfried, 2000: Befreiende Gewißheit. Das vertiefte Verständnis der reformatorischen Theologie bei Eilert Herms, in: W. Härle/ M. Heesch/ R. Preul (Hg): Befreiende Wahrheit. Festschrift für Eilert Herms, MThSt Bd. 60, Marburg, 171-190.

Härle, Wilfried, 2008: Spurensuche nach Gott: Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin

Heck, Alexander, 2003: Grundkurs Theologische Ethik, Münster

Heck, Alexander, 2012: Theologie und Gesellschaft - Zum Programm einer christlichen

Gesellschaftslehre im Anschluss an Eilert Herms, (In Bearbeitung), Münster, in: http://egora.uni-muenster.de/ethik/pubdata/Theologie-und-Gesellschaft-im-Anschluss-an-Eilert-Herms.pdf

Hengsbach SJ, Friedhelm, 1991: Kirche im Kapitalismus, http://www.sankt-georgen.de/nbi/fileadmin/redakteure/Dokumente/2008/05_2009_KircheimKapitalismus.PDF

Hempelmann, Reinhard (Hrsg.), 1997: Handbuch der Evangelistisch-missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden, Stuttgart

Herrmann, Ute, 2005, Vielgestaltigkeit als Wettbewerbsvorteil: Ansätze evangelischer Wirtschaftsethik von 1970 – 1995, Münster

Herms, Eilert, 1984: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Göttingen

Herms, Eilert, 1990: Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen

Herms, Eilert, 1991: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen

Herms, Eilert, 1992: Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen

Herms, Eilert, 1995: Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland, Tübingen

Herms, Eilert, 1995a: Offenbarung, in: TRE 25.

*Herms, Eilert,*2004: Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik, Tübingen

Herms, Eilert, 2006: Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Tübingen

Herms, Eilert, 2007: Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen: Beiträge zur Sozialethik, Tübingen

Herms, Eilert, 2008: Politik und Recht im Pluralismus, Tübingen

Herms, Eilert, 2010: Kirche - Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums, Tübingen

Herms, Eilert, 2011: Kirche in der Gesellschaft, Tübingen

Herms, Eilert, 2011a: Melanchthons Gesellschaftsverständnis mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses Politik / Religion, in: G. Frank / V. Leppin / Th. Seidel (Hg.), Staat, Religion, Bildung. Reformatorisches Erbe vor den Herausforderungen einer säkularen Gesellschaft. Beiträge zum 2. Thüringer Melanchthon-Tag am 19. Und 20. Februar 2010 im Thüringer Landtag, Weimar-Eisenach, 2011, 63-87.Herms, Eilert, 2017: Die Moderne im Lichte des reformatorischen Erbes, in: Ingolf U. Dalferth 2017, Reformation und Säkularisierung, Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation, Tübingen, 175 – 234.

Hoekendijk, J. C., 1948: Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap. Dissertation, Amsterdam; *Deutsche Ausgabe*, 1967: Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft (Volk), München

Hoekendijk, J. C., 1965: Bemerkungen zur Bedeutung von Mission, in: Mission als Struktur-prinzip,

Genf

Hollenweger, Walter J., 1997: Charismatisch-pfingstliches Christentum: Herkunft, Situation, ökumenische Chancen, Göttingen

Honecker, Martin, 1997: Grundriss der Sozialethik, Berlin/New York

Honecker, Maring, 2002: Wege evangelischer Ethik: Positionen und Kontexte, Freiburg

Hong, Ju-Min, 2003: 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, Dissertation, Heidelberg

James, H. Grayson, 1993: Christianity and State Shinto in Colonial Korea: A Clash of Nationalisms and Religious beliefs, DISKUS Vol. 1 No. 2 (1993)

Janowski, H. N., 1994: Der Geist von Lausanne, in: Evangelische Kommentare, 7/1974

Jeong, Chong-Hun, 1995: Die deutsche evangelische Sozialethik und die Demokratie seit 1945, Der Beitrag der EKD-Denkschriften zur Demokratie, Dissertation, Göttingen

Jo, Yong-Hun, 2000: Entwicklungspolitik und Kirche in Südkorea, Münster; New York ; München ; Berlin

Kalinowski, Thomas, 2005: Der Internationale Währungsfonds in Südkorea. Strukturanpassung und Reformen, Hamburg

seit der Asienkrise

Kang, Wi Jo, 1997: Christ and Caesar in modern Korea: a history of Christianity and politics, New York

Kern, Thomas, 2005: Südkoreas Pfad zur Demokratie: Modernisierung, Protest, Regimewechsel, Frankfurt/New York

Kidermann, G. K., 1994: Der Aufstieg Koreas in die Weltpolitik, München

Kim, Chung-Hye, 2008: Staat, Zivilgesellschaft und NGOs in Südkorea, Dissertation, Berlin

Kim, Dong-Choon, Die kollektive Erinnerung an die Massaker während des Koreakrieges und die historische Aufarbeitung in Südkorea, in: zeitgeschichte-online, Juni 2009, URL:http://www.zeitgeschichte-online.de/portals_rainbow/documents/pdf/koreakrieg.pdf

Kim, Dong-Chun, 2013: Der interreligiöse Dialog im Gedanken des koreanische konservativen Christen, in: NCCK, Symposium über den interreligiösen Dialog

Kim, Eun-Soo, 1995: Missio Dei und Kirche in Korea: Eine Untersuchung der Wirkungsgeschichte von „Missio Dei“ in der koreanischen protestantischen Kirche, Dissertation, Hamburg

Kim, Geonwoo, 2007: Um die koreanische Wiedervereinigung - Die Sonnenscheinpolitik Kim Dae Jungs im Vergleich mit der Ostpolitik Willy Brandts, Dissertation, Freiburg

Kim, Guisung, 2012: Eine Forschung über die Aktivierungsrichtung der religiösen Bildung, Ministry of Culture, Sports and Tourism

Kim, Chung-Hye, 2008: Staat, Zivilgesellschaft und NGOs in Südkorea, Dissertation, Frankfurt am

Main

Kim, Jong-Gab, 2003: Effekte und Grenzen der politischen Legitimation und die Regimestabilität der autoritären Herrschaft dargestellt am Beispiel Südkoreas (1948-1987), Dissertation, Berlin

Kim, Heung-Gyu, 2011: Christliche Missionsarbeit in Korea und ihre Perspektiven – eine kritische Reflexion, in: https://www.ekd.de/download/2011_korea_kim_heung_gyu_missionsgeschichte.pdf

Kim, Kee-Yong, 2016: Soziale Hilfeleistungen für ein menschenwürdiges Leben von Kindern in Südkorea. Theologische und politische Reflexionen zur Bekämpfung der Kinderarmut unter Einbezug der Bildungsperspektive. Teil 1/2, Dissertation, Heidelberg

Kim, Man Joon, 2011: Die ganzheitliche Pneumatologie als neue Perspektive für das koreanische Christentum: Die Einflüsse des Schamanismus und des Qi-Konzepts auf das Verständnis der Wirkung des Heiligen Geistes in der koreanischen Theologie und Kirche. Dissertation, Bilefeld

Kim, Man-su, 1999: Die Ambivalenz der Demokratie in Südkorea: vom Tonghak-Bauernkrieg zur (Un-)Möglichkeit der Demokratisierung unter der "ersten" Zivilregierung von Kim Young-Sam (1993-1998), Dissertation, Marburg

Kim Yong-Bock, 1989: Bundeschluß mit den Armen, in: Auf dem Weg zu einem neuen Konzept ökonomischer Gerechtigkeit, S.19-69 (EMW-Informationen Nr.85)

Kim Yung-Jae, 1981: Der Protestantismus in Korea und die calvinistische Tradition, Frankfurt a.M.

Kleine, Christoph, 2002: Religion im Dienste einer ethnisch-nationalen Identitätskonstruktion: Erörtert am Beispiel der „Deutschen Christen“ und des japanischen Shintos, Marburg Journal of Religion: Volume 7, No. 1 (September 2002)

Kneer, Georg/ Nassehi, Armin, 2000: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: eine Einführung, 4. Unveränd. Aufl., München: Fink

Köllner, Patrick, 2003: Die Institutionalisierung politischer Parteien in Südkorea: Konzeptionelle Anmerkungen und empirische Befunde, Arbeitspapier, Hamburg

Kranewitter, Rudolf, 2005: Dynamik der Religion: Schamanismus, Konfuzianismus, Buddhismus und Christentum in der Geschichte Koreas von der steinzeitlichen Besiedlung des Landes bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, Münster

Künzler, Jan, 1987: Grundlagenprobleme der Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien bei Niklas Luhmann, Zeitschrift für Soziologie, Jg. 16, Heft 5, Oktober 1987, 317-333.

Kwon, Yong-Keun, 2007: The Past, the Present and the future of Korean Christian Ed ucation, in: Korea Journal of Christian Studies, Vol.50 (2007), 115-147.

Latourette, K. S., 1994: A History of the Expansion of Christianity, Bd. 6: The great Century in Northern

Africa and Asia. A. D. 1800-1914, New York

Lee, Beom-Seong, 2000: Die politische Leistung der "evangelikalen" Kirchenführer in Korea: der Beitrag der koreanischen Kirche zum nationalen Wiedervereinigungsgedanken vor dem Hintergrund der Erfahrung aus der japanischen Besatzungszeit von 1910 – 1945; (die protestantische Kirchengeschichte in Korea von 1832 bis 1945), Dissertation, Heidelberg

Lee, Eun-Jeung, 2013: Rätsel Nordkorea? NG|FH 7/8|2013, 61-64

Lee, Jung Young, 1981: Korean Shamanistic Rituals, The Hague

*Lee, Yeong Heui,*2003: Normative Rahmenbedingungen in Korea, Berlin

Lienemann, Beatrice, 2006: Vergleichende Betrachtungen zu den Transformationsprozessen und der Rolle der Kirchen als Akteuren der Zivilgesellschaft aus politologischer Sicht, in: Lienemann-Perrin, Christine und Lienemann, Wolfgang (Hrsg.), 2006, Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften, Stuttgart, 403-432.

Lienemann-Perrin, Christine, 1992: Die politische Verantwortung der Kirchen in Südkorea und Südafrika, München.

Lienemann, Wolfgang; Mathwig, Frank, 2005: Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert: der Beitrag theologischer Denker, Zürich

Ludwig, Holger, 2009: Von der Institution zur Organisation, Leipzig

Luhmann, Niklas/ Habermas, *Jürgen*, 1971: Theorie der Gesellschaft oder Sozialthechnologie. Was leistet die Systemforschung? Frankfurt/M. 1971,

*Luhmann, Niklas,*1975: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen

Luhmann, Niklas, 1981: Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Opladen

Luhmann, Niklas, 1984: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M.

Luhmann, Niklas, 1986: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen

Luhmann, Niklas,1992: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M.

Luhmann, Niklas, 1997: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M.

Luhmann, Niklas, 2000: Organisation und Entscheidung, herausgegeben von D. Baeker, Opladen/Wiesbaden

McGavran, Donald, 1971: Will Uppsala betray the Two Billion?, Church Growth Bulletin: Institute of Church Growth 7, no. 6 (July 1971): 149-53.

McGavran, Donald, 1990: Gemeindewachstum verstehen, Lörrach

Meireis, Torsten, 2008: Tätigkeit und Erfüllung: protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft, Tübingen

Melanchthon, Philipp, 1953: Melanchthons Werke in Auswahl. / II. Band, 2 Teil, Loci praecipui theologici von 1559 (2. Teil) und Definitiones, herausgegeben von H. Engelland,

Gütersloh

Meyer, Olaf, 1974: Politische und gesellschaftliche Diakonie in der neueren theologischen Diskussion, Göttingen

Min, Kwan-Hong, 2011: Zusammenhang zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und den Kirchen Koreas, Dissertation, Marburg

Min, Kyoung Bae, 2005, A History of Christian churches in Korea, Seoul

Pannenberg, Wohlfhart, 2011, Ethik und Ekklesiologie, Gesammelte Aufsätze, Göttingen

Pak, Chang-Hyon, 1999: Die „grossen" protestantischen Gemeinde Koreas: Darstellung und Kritik, Dissertation, Neuendettelsau

Park, Hee Seok, 2012, HANGUKSA - EINBLICKE IN DIE GESCHICHTE KOREAS, https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/geschichte_koreas/Projekt/index.html, Berlin

Parsons, Talcott, 1951: The Social System, New York *(Eds.)*, 1999: Higher Education in Korea: Tradition and Adaptation, Routledge

Peter, Hans-Balz 2005: Arthur Rich, in: *Lienemann, Wolfgang/Mathwig, Frank* 2005: Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert: der Beitrag theologischer Denker, Zürich

Peters, Mascha, 2014: Das südkoreanische Mediensystem nach 1987. Eine Analyse vor dem Hintergrund des demokratischen Transformationsprozesses. Dissertation, Brüssel

Wagner, Peter C., 1991: 9 Strategien für den Gemeindeaufbau. Schlüsselerkenntnisse der wirksamen Gemeinde- und Missionsarbeit / Übersetzung: Roland Consultant, Kassel, Waltraud Gehrmann - 1. Auflage, Frankfurt am Main

Rhinow, Malte, 2013: Die Kirchen Südkoreas, PDF-Datei

Schweyer, Stefan, 2007: Kontextuelle Kirchentheorie: eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis neuerer praktisch-theologischer Entwürfe, Zürich

Stock, Konrad, 2011: Einleitung in die Systematische Theologie, Berlin

Suh, Mark B. M., 1999: Politische Hemmnisse für die Fortentwicklung der Rechtskultur und für die Durchsetzung der Menschenrechte in Süd-Korea, in: Schubert, Gunter (Hg.), Menschenrechte in Ostasien, Tübingen, 443-463,

Rauscher, Anton (Hg.), 2008: Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin

*Schäfer, Klaus,*2005: Weltmission und Volksmission. Geschichte – Bestandsaufnahme – Perspektiven, Vortrag auf der Delegiertenversammlung der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, 24.-26. Mai 2005 in Hofgeismar, Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW) in: http://www.a-m-d.de/fileadmin/user_upload/Texte/weitere_Autoren/Schaefer20040525.pdf

Schriener, Peter 2018, Denkschriften, evangelisch, in: Das wissenschaftlichreligionspädagogische Lexikon im Internet Jahrgang 2016, in Internetseite: http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200377/

Sider, Ronald J., 1995: Denn sie tun nicht, was sie wissen. Die Schwierige Kunst, kein halber Christ zu

sein, Moers: Brendow

Sider, Ronald J., 1997: Rich Christians in an Age of Hunger. Moving from Affluence to Generosity. 4. überarb. Aufl. Dallas

Sugden, Chris, 1997: Seeking the Asian Face of Jesus. The Practice and Theology of Christian Social Witness in Indonesia and India 1974-1996, Dissertation, Oxford

Vogel, Bernhard (Hg.), 2013: Gemeinwohl oder: Die gute Ordnung für die Gesellschaft, Konrad-Adenauer-Stiftung e. V.

Weber, Markus, 2010: Südkoreas entwicklungslenkender Staat: ein Erfolgsmodell?, in: Internetsite: http://guardianoftheblind.de/blog/2010/03/13/suedkoreas-entwicklungslenkender-staat-ein-erfolgsmodell/

Wende, Sven, 2001: Technikтheorie in evangelischer Perspektive: eine theologische Untersuchung zur Realtechnik und ihren Grundrelationen, Münster

Wendland, Heinz-Dietrich, 1958: Die Kirche in der modernen Gesellschaft: Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt, Hamburg[2]

Wendland, Heinz-Dietrich, 1959: Kerygma und soziale Ordnung, in: DERS., Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart, Hamburg, 38-59.

Wilhelms, Günter, 2010: Christliche Sozialethik, Paderborn

Wippermann, Carsten, 1999: Integrationsfaktor und Avantgarde. Die Rolle der christlichen Kirchen in Südkorea. In: Herder-Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion. 53. Jg. Heft 9, 472-478.

Wolfgang Lienemann, Frank Mathwig, 2005: Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert: der Beitrag theologischer Denker, Zürich

2. Literaturen auf Koreanisch

Ahn, Byung-Mu, 1987a: Das leidende Minjung. Koreanische Herausforderungen an die europäische Theologie, in: Evangelische Kommentare. 20, Jahrgang. 1987.

Ahn, Byung-Mu, 1987b: Erzählung über die Minjungtheologie, Seoul

Baek, Jong-Kuk, 1994: Das politische Bewusstsein der Koreaner und Demokratisierung, Seoul

Chai, Soo-Il, 2003: The Theological Foundations for the Social Engagement of the Progressive Christians in the 1970s, in: Christianity and History in Korea Vol. 18, 9-32.

Cho, Hee-Yeon, 1998: Staat · Demokratie · politische Veränderung Koreas, Seoul

The Institute for Korean Church History, 1989, 1992, 2009: The History of Korean Church I, II, III, Seoul

Kang, In-Cheol, 2008: Die Aufgabe der südkoreanischen Gesellschaft und des südkoreanischen Christentums: eine religionssoziologische Analyse der politischen Teilnahme der südkoreanischen Kirche, ein Vortrag in NCC Mission Training Symposium, Seoul

Kim, Eui-Hwan, 1973: Das Problem der Teilnahme von der koreanischen Kirche, in Shinhakjinam Vol. 40 No.1 25-32, Seoul

Kim, Ho-Gi, 1999: Modernität und Veränderung Koreas, Seoul

Kim, Ji-Bang, 2007: Poli-Church, Seoul

Kim, Myung-Bae, 2007: A Study On the relation between Church and State in the Social Participation of Korean Protestant Church. (On Democratization and Human dignity Movements, 1960-1987), Seoul

Kim, Nyung, 1996: Korean Politics and Church-State Conflicts, Seoul

Lee, Su-In, 2002: The Changes of Political-Social Aspects in Korean Protestant toward the State and Civil Society of Korea, from the Mid 1960s to the Late 1990, Seoul

Roh, Chi-Joon, 1996: Hanguk Kyohoe ûi Gaekyohoejuûi (Gemeindezentrismus der koreanischen Kirche), in: Lee Won-Gyu (Hg.) Hanguk Kyohoe wa Sahoe (Koreanische Kirche und Gesellschaft), Seoul

Suh, Nam-Dong, 1975: Jesus, Kirchengeschichte, koreanische Kirche, in: Christliches Denken, Monatsschrift, Heft 2. Seoul, 53-68

Suh, Nahm-Dong, 1976, Die Zeit des Heiligen Geist, in: Theologie der Wendepunkt in der Geschichte, Seoul

Suh, Nam-Dong, 1983: Untersuchung nach Minjungtheologie, Seoul

Suh Nam-Dong 1984a. Han: Darstellung und theologischen Reflexionen, in: MTVS, 27-46.

Suh Nam-Dong 1984b. Zwei Traditionen fließen ineinander, in: MTVS, S.173-213.

3. Annual report, Meinungsumfragen

Korean Overseas Information Service, 1996, Seoul

KNCC Report: The Consultation on Missio Dei, in Chr. Th. 3/1969 Seoul

Ökumenischer Rat der Kirchen, 1967: Die Kirche für andere und Die Kirche für die Welt - im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden: Schlussberichte der Westeuropäischen Arbeitsgruppe und der Nordamerikanischen Arbeitsgruppe des Referats für Fragen der Verkündigung

The Jogye Order Institute for the Study of Buddhism and Society, Allgemeine Meinungsumfragen über Gesellschaft, Politik und Religion Koreas im Jahr 2014

Ministerium für Kultur, Sport und Tourismus, Religiöser Status Koreas

Korea Christian Zeitschrift

4. Internetseiten

https://nordkoreainfo.wordpress.com/

https://www.amnesty.de/

http://www.faz.net/

http://www.zeit.de/

https://www.klett.de/

www.bloomberg.com/

https://www.nzz.ch/

https://www.welt.de/

http://bti2003.bertelsmann-transformation-index.de/46.0.html

http://www.wildcat-www.de/wildcat/42/w42suedk.htm

http://www.forum-weltkirche.de/de

https://www.ekd.de

https://www.oikoumene.org/ko

http://www.kncc.or.kr

http://www.cck.or.kr