

## „Erfahrung“ – ein Streitpunkt im ökumenischen Gespräch

Reflexion auf das Programm einer Befreiungstheologie im Kontext  
der Ersten Welt, ausgehend von Erfahrungen in Südkorea

VON WOLFGANG KRÖGER

*„Minjung-Theologie“: Befreiungstheologie in Südkorea*

„If conventional (western) theology is transcendental and deductive, the (minjung-)theology of story-telling is then worldly and inductive.“<sup>1</sup> Dieser Satz des 1984 verstorbenen koreanischen Theologen Suh Nam-dong bezeichnet das Programm der koreanischen Minjung-Theologie, und die inhaltliche Prägung dieser Theologie kommt in der provokativ-zusammenfassenden These eines anderen Aufsatzes von Suh zum Ausdruck: „Das Thema (oder in anderer Übersetzung: das Subjekt) der Minjungtheologie ist das Minjung, nicht Jesus; Minjungtheologie will das Minjung durch Jesus verstehen und nicht Jesus durch das Konzept ‚Minjung‘.“<sup>2</sup> Diesem Satz hat zwar zunächst der andere „Vater“ der Minjung-Theologie, der Neutestamentler Ahn Byung-Mu, widersprochen, indem er festgehalten wissen wollte, daß Jesus das Subjekt der Theologie sei. Aber inzwischen hat Ahn versucht<sup>3</sup>, indem er vom „Jesus-event“ spricht und eine theologia eventorum entwirft, den Widerspruch aufzulösen und sowohl die heutigen Ereignisse im Licht und als Nachwirkung des Jesus-Ereignisses zu sehen als auch der Spur des Jesus-Ereignisses in den heutigen Kämpfen und Leiden zu begegnen. Aber auch für Ahn gilt methodologisch prinzipiell: „Die Ereignisse sind prinzipiell das Erste, das Grundlegende; die theologische Reflexion ist das Nachfolgende, Zweite.“<sup>4</sup> Inhaltlich und für den Modus des Theologisierens heißt das: „Gott handelt in den Minjung-Ereignissen; nur durch aktive Teilnahme an diesen Ereignissen, in denen sich Gottes Handeln offenbart, können Christen heute Gott und Christus konkret begegnen.“<sup>5</sup> Damit solche Sätze, die im Kontext der Gefängniserfahrungen einiger Theologen wie Suh Nam-dong oder Ahn Byung-Mu entstanden sind, nicht zu akademischen Formeln erstarren, liegt jetzt der Schwerpunkt der Arbeit auf der Gründung und Festigung sogenannter „Minjung-Gemeinden“ (in Industrie- oder Arme-Leute-Distrikten) und auf der theologischen Auswertung der in diesen Gemeinden gewonnenen Erfahrungen. In diesen

Minjung-Gemeinden geht es den Pfarrern und Evangelisten nicht darum, andere zu missionieren oder zu taufen, vielmehr wollen sie selbst lernen: „Wir haben nicht das Ziel, jemanden zu gewinnen. Wir wollen nicht Minjung gewinnen. Umgekehrt: wir wollen vom Minjung hören und erfahren, was sie schreien . . . Wir wollen Minjung nicht aufklären oder Minjung ermutigen und Minjung bereitmachen oder zu Christen machen, sondern im Gegenteil: Wir wollen vom Minjung hören . . . Aber man kann das Minjung-Ereignis nicht nur durch Beobachtung verstehen, das geht nicht durch die Analyse, vielmehr gehört das Engagement dazu. Direkte Erfahrung ist nötig. Erfahrung ist keine spekulative Tätigkeit, es gilt vielmehr, praktisch teilzunehmen.“<sup>6</sup>

Die koreanische Minjung-Theologie, die freilich nur einen kleinen Teil des koreanischen Christentums repräsentiert und einen wohl noch kleineren Teil der Theologen Südkoreas<sup>7</sup>, entspricht damit ganz der Forderung von Aloysius Pieris, dem katholischen Theologen aus Sri Lanka, der immer wieder auf die Jordan-Taufe Jesu verweist, um auch biblisch zu erweisen, daß Christen mehr trachten sollten, getauft zu werden als zu taufen.<sup>8</sup> In der Entwicklung der Minjung-Theologie, die in den Kämpfen gegen die Diktatur des Militärherrschers Park Jung-Hee Anfang der siebziger Jahre geboren wurde, ist inzwischen eine neue wichtige Etappe eingetreten: zunächst war sie theologische Reflexion auf die Erfahrung des Aufbegehrens gegen die Diktatur und auf die damit verbundenen Leiden; dann verlagerte sich diese Theologie, nachdem viele der betroffenen Theologieprofessoren rehabilitiert waren und wieder an ihre Universitäten zurückkehren konnten, ins „akademische Milieu“; sie blieb den aktuellen Bewegungen zwar eng verbunden, aber zugleich bemühte man sich verstärkt um die theoretische Reflexion des eigenen Engagements und der neuen Glaubensformen. Jetzt aber liegt seit etwa zwei Jahren der Schwerpunkt der Arbeit wieder „draußen“: aus dem Kreis derer, die an den Seminaren Minjung-Theologie studiert haben, werden „Minjung-Gemeinden“ gegründet, kleine Hauskirchen in Industrie- oder Slum-Gebieten. Dabei war es der Ansatz dieser jungen Pfarrer, das Leben der Arbeiter und einfachen Leute zu teilen und dadurch zu lernen; häufig gingen längere Perioden eigener Industrie-Arbeit dieser Pfarramtstätigkeit voraus. Die Kirche sollte den Arbeitern Möglichkeiten der Kooperation, der Beratung, des Lernens anbieten; Getauftsein war kein Kriterium, das „Haus Gottes“ war offen für jedermann. Teilnahme am Leben und Leiden des Minjung war und ist das Programm dieser Gemeinden und der jungen Theologen, die dort arbeiten („gemildert“ durch die ca. 400,- DM Mindest-Monatsgehalt, das von der zentralen Kirchenbe-

hörde durch einen Einkommensausgleich der lokalen Pfarrer garantiert wird). Der aktuelle Stand der Diskussion und theologischen Auswertung dieses Gemeinde-Aufbaus ist, daß die Pfarrer der Gemeinden selbstkritisch feststellen, es sei nun an der Zeit, eine eigene Identität zu entwickeln und zu zeigen, wo man selbst mit seinem Glauben und seinem Engagement stehe; wenn man nur „offen“ sei, sähen die Arbeiter keinen Unterschied zwischen der Minjung-Gemeinde und einem x-beliebigen Versammlungslokal oder einer Gewerkschaftszelle; dann bliebe auch der sonntägliche Gottesdienst weiterhin abgekapselt und isoliert gegenüber den Alltagsaktivitäten.

Der praktischen Erfahrung, dem Involviertsein, dem Kontext wird in dieser Art Minjung-Theologie ebenso hoher Stellenwert eingeräumt wie in den Befreiungstheologien Lateinamerikas und Südafrikas.

### *Gemeinsamkeit und Differenzierungen: Befreiungstheologie und Minjung-Theologie*

Vom Vorrang der praktischen Erfahrung („die Ereignisse als das Grundlegende; die theologische Reflexion als das Nachfolgende“, Ahn) sprechen viele Dokumente der Befreiungstheologie in Ländern der Dritten Welt. Das „Kairos“-Dokument wurde in Soweto geschrieben und legt Wert darauf, daß „sich Christen ganz einfach an dem Kampf für Befreiung und für eine gerechte Gesellschaft beteiligen“ (Kap. 5.2). In der ursprünglichen Fassung dieser prophetischen Erklärung beginnt das theologische Kapitel 4 („Auf dem Weg zu einer prophetischen Theologie“) mit der „Sozialen Analyse“ (Kap. 4.1)<sup>9</sup>, und über das Dokument wird gesagt, es sei „eine Übung in der Theologie des Volks“, in dem die Erfahrung bei der Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit in Südafrika bedacht worden sei.<sup>10</sup>

Noch deutlicher heißt es bei den Wortführern der lateinamerikanischen Befreiungstheologie: „Die Reflexion von der Praxis aus, innerhalb der gewaltigen Anstrengung der Armen und ihrer Bundesgenossen, und die Suche nach den Inspirationen im Glauben und im Evangelium für den Einsatz gegen ihre Armut zugunsten der umfassenden Befreiung jedes Menschen und des ganzen Menschen – das macht die Theologie der Befreiung aus.“<sup>11</sup> Und in bezug auf die theologische Methode heißt es apodiktisch: „Bevor man Theologie betreibt, muß man zuerst einmal Befreiung betreiben . . . Ohne diese konkrete Verbindung wird die Theologie der Befreiung zur bloßen Literatur werden. Es genügt also nicht, bloß die Praxis zu reflektieren. Vielmehr ist es notwendig, zuvor eine lebendige Verbindung mit der

lebendigen Praxis herzustellen.“<sup>12</sup> Den Erfahrungen im gemeinsamen Kampf mit den Unterdrückten kommt in diesen Theologien der Befreiung theologische Kraft zu. Diese Erfahrungen sind Voraussetzung angemessenen Theologisierens, weil die Armen die Lehrer des Glaubens und des Hoffens sind; die Praxis der Solidarität kann uns mit der Praxis des armen Mannes aus Nazareth verbinden, der den Hungrigen sein Brot teilte und der für die Gerechtigkeit lebte und starb.<sup>13</sup>

Auch wenn Differenzierungen zwischen z.B. der asiatischen und der lateinamerikanischen Spielart der Befreiungstheologie festzustellen sind, bleibt doch diese methodologische Basis das grundlegend Gemeinsame. Aloysius Pieris hebt darauf ab, daß in den asiatischen Ländern Befreiungstheologie vor allem eine Reflexion der Christusoffenbarung in nichtchristlichen Befreiungskämpfen ist: es gilt die Erfahrungen theologisch ernst zu nehmen, die sich aus der aktiven Teilnahme an der gegenwärtigen asiatischen und weitgehend nichtchristlichen Wirklichkeit ergeben. Für die philippinischen Christen, die sich für eine Politik der Befreiung einsetzen, formuliert Ed de la Torre<sup>14</sup>, sie hätten es als nötig empfunden, die „Theologie der Befreiung“ zu überschreiten hin zu einer „Spiritualität der Befreiung“ oder „as they put it more popularly in the Philippines, a spirituality for combat“; und jetzt gälte es eine „ecclesiology of liberation“ und „the politics of liberation“ zu entwickeln. In Korea betont die Minjung-Theologie vor allem das Leiden des Minjung und warnt davor, Befreiung triumphalistisch oder politisch-vereinfacht zu denken: „Man darf Befreiung und Leiden nicht trennen, aber unser Akzent liegt auf dem Leiden. Wir dürfen nicht vergessen. Wenn man ohne Leiden an Befreiung denkt, nur kämpferisch ist, dann kann man sehr unmenschlich sein.“<sup>15</sup> Hier meldet sich eine gewisse Skepsis gegenüber einer zu kämpferischen, zu sehr an geschichtlich-effizienter Realisierung interessierten Befreiungstheologie an, wobei sicher auch die verschiedenen Erfahrungen, die mit dem Kommunismus gemacht wurden, eine wichtige Rolle spielen: während die Marxismus-Rezeption in Lateinamerika relativ unvoreingenommen und von den Erfahrungen des Stalinismus weitgehend unberührt ist, hat man in Korea erlebt, daß im Namen des Marxismus despotische Herrschaft ausgeübt werden kann und daß es schwierig ist, angesichts der nordkoreanischen Realität, soweit sie überhaupt zutreffend bekannt ist, den Antikommunismus als Denkblockade abzubauen. Mit beinahe anarchistischer Rigorosität insistieren Minjung-Theologen darauf, daß es um „Befreiung von Herrschaft aller Art“ gehe und daß Befreiung das Leiden nicht vergessen dürfe.<sup>16</sup> Skeptisch bleibt die koreanische Minjung-Theologie deshalb gegenüber einer Befrei-

ungstheologie, die die Volksfrömmigkeit abwertend sieht<sup>17</sup> und sich nicht um ein tieferes Verständnis der entfremdeten Volksreligiosität bemüht.<sup>18</sup> Ganz bewußt nimmt die Minjung-Theologie das kulturelle Moment auf, das im Minjung-Begriff mitschwimmt: es war und ist die Minjung-Kultur (Maskentanz, Pansori-Epen, Bauernmusik und -drama, auch die Tradition des „Gerüchts“, der Volkserzählung), die Koreas kulturelles Erbe und die nationale Identität in den Zeiten der kulturellen und kolonialen Überfremdung lebendig erhalten hat. Daß in der Befreiungstheologie Lateinamerikas so wenig auf diese nationalen und kulturellen Fragen abgehoben wird, ja daß es weitgehend eine spanisch oder portugiesisch geschriebene Theologie ist, die von den Erben der Kolonisatoren und Missionare getrieben wird, gibt in den Zirkeln der Minjung-Theologen zu skeptischen Fragen Anlaß.

Es ist offenkundig, daß sich bei diesen Differenzierungen der jeweils unterschiedliche Kontext konkret auswirkt. Ein intensiverer Austausch zwischen den Befreiungstheologen in den Ländern der Dritten Welt wäre wünschenswert, um sich verfestigenden Vorurteilen entgegenzuarbeiten und gegenseitiges Lernen zu befördern. Gemeinsame Basis all dieser Theologien ist, daß „Erfahrung im Kampf gegen die Unterdrückung“ als Voraussetzung sinnvoller Theologie heute angesehen wird.

### *Nähe zur Theologie Dietrich Bonhoeffers*

Gemeinsam ist den Befreiungstheologien auch, daß sie sich gern auf Dietrich Bonhoeffer und seine späte Theologie beziehen. Inkarnation, Menschwerdung, ganz-zur-Welt-Gehören sind häufig aufgenommene Stichworte, um herauszuarbeiten, daß die christliche Hoffnung „den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem A. T. noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist“<sup>19</sup>. Auch die Art von Bonhoeffers Theologie, das Verwobensein seines Schreibens mit politischer Aktivität, die theologische Reflexion auf Verfolgungserfahrungen und das Fragmentarische vieler Gedanken wegen der von außen verkürzten Zeit und wegen der Skepsis gegenüber theologischen „Systemen“, wird als verwandt erkannt. Daß Bonhoeffer aus dem „theologischen Text“ heraustritt, indem er sich ganz ins politische Feld der Konspiration und der Untergrundarbeit gegen die faschistische Herrschaft begibt, wird als verwandt angesehen.<sup>19a</sup> Daß Bonhoeffer auf die politische Kategorie „Erfolg“ reflektiert und die vorschnelle theologisch-ethische Abqualifizierung des Erfolgs angreift<sup>19b</sup>, macht sein Denken für die Befreiungstheologen fruchtbar, die um ein angemessenes Verständnis des politischen Begriffs der „Macht“ ringen.<sup>19c</sup> Nicht aufgrund theo-

gischer Theorie versteht Bonhoeffer seine politische Praxis, sondern indem er sich auf die Ereignisse und Erfahrungen seiner Zeit und Umwelt einläßt, indem er ganz „weltlich“ und „diesseitig“ ist, entdeckt er die Geschichte des leidenden Gottes und ihre Bedeutung für seinen Glauben.<sup>19d</sup> Zugleich erfährt Bonhoeffer im Widerstand, daß es Menschen gibt, auch Nicht-Christen, die der Lüge und der Gewalt entgegenzutreten bereit sind. Trotz aller Gebrochenheit und aller schuldhaften Verwicklung gibt es Menschen, die „das Gerechte tun“; von daher kann Bonhoeffer seinen positiven Begriff der „Mündigkeit“ entwickeln. Er bezieht sich bei diesen Reflexionen vor allem auf die bürgerlich-antifaschistischen Widerstandszirkel und die von der bürgerlichen Aufklärung geprägten Europäer des 20. Jahrhunderts. Seine Annahme einer „völlig religionslosen Zeit“ widerspricht den Erfahrungen in den heutigen Dritte-Welt-Ländern: dort ist Religion allgegenwärtig und eine wichtige Kraft zur Bewältigung des Leids und ein Stimulans für Hoffnung und Kampf.

### *Die Barthsche Theologie als Kontrapunkt*

Das Verhältnis der Befreiungstheologie zum anderen großen „Widerstandstheologen“ der NS-Zeit, zu Karl Barth, ist dagegen gespannt. Der „Erfahrungsansatz“ der Befreiungstheologien und Barths grundsätzliche Skepsis gegen jede Geschichtstheologie bezeichnen entgegengesetzte Positionen, und es fiel leicht, Barths Theologie als „offenbarungspositivistisch“ und „neoorthodox“ zu etikettieren<sup>20</sup>, wenn nicht sein soziales und politisches Engagement so viel Ähnlichkeit mit den Widerstandstheologien in der Dritten Welt heute aufweisen würde. Vor allem wie Karl Barth sein Pfarramt in Safenwil wahrgenommen hat und in welche Konflikte er sich dort eingelassen hat<sup>21</sup>, kann als exemplarisch gelten für ein befreiendes und Auseinandersetzungen nicht scheuendes pastorales Engagement. Die in den Jahren der pfarramtlichen Tätigkeit (1911 bis 1921) zunehmende Unruhe in der Gemeinde, die dauernden Auseinandersetzungen im dortigen Kirchengemeinderat, die Kirchenaustrittsdrohungen gerade aus Fabrikantenkreisen wurden von Barth als notwendige Beunruhigungen durch das Evangelium verstanden.

Barth konzidierte zwar, daß es zwischen den verschiedenen Persönlichkeiten und ihren Temperamenten Frieden geben könne und solle, „aber zwischen Gottesgeist und Mammonsgeist gibts keinen Frieden“. Barths von ihm selbst so genannte „sozialistische Reden“ vor dem Arbeiterverein (die zu veröffentlichen aus urheber- und erbrechtlichen Gründen noch immer

untersagt ist) ließen die konservativen Kreise von einer „roten Gefahr in Safenwil“ sprechen. Barth engagierte sich praktisch gegen die Kinderarbeit und betrieb intensive Recherchen über den Zusammenhang von Industriefortschritt und Verarmung in seiner Region (die Firmen, denen er nachspürte, sind heute noch bekannt: Schuhfabrik Bally und die Waffenfabrik Sulzer). Barth polemisierte gegen die Aufweichung der internationalistisch-sozialistischen Positionen in der Militär- und Kriegsfrage, er trat als Pfarrer 1915 in die Sozialistische Partei ein und schloß sich 1932 als Professor in Bonn der deutschen Sozialdemokratischen Partei an. Auf dieser Mitgliedschaft bestand er auch nach dem Machtantritt der NSDAP 1933, und diese SPD-Mitgliedschaft war mit ein Grund für seine Entlassung als Hochschullehrer in Deutschland 1935. Diese Stichworte sollen genügen, um zu zeigen: Barths Theologie und seine Biographie als Pfarrer und Universitätstheologe sind eng mit politischer Praxis und intensiver Erfahrung der Lebenswirklichkeit des schweizerischen Proletariats verbunden. 1914 konnte Barth sogar formulieren: „Das Erleben, die Praxis . . . ist also die selbstverständliche Voraussetzung, die Quelle aller religiösen Aussagen.“ Dies ist freilich vor der „theologischen Wendung“ von 1916 und vor der Arbeit am Römerbrief-Kommentar gesagt.

Auch die „theologische Wendung“ bedeutet nicht, daß der Kontext für Barth bedeutungslos würde. Gerade als „Kontexttheologe“, als jemand, der aufmerksam die historischen und gesellschaftlichen Bewegungen und Veränderungen in seiner theologischen Arbeit berücksichtigt, wurde Barth zum „Kontroverstheologen“, der er heute auch für die Befreiungstheologie wieder ist.<sup>22</sup> Angesichts der Realität des Ersten Weltkriegs sah sich Barth gezwungen, die Fremdheit und Andersartigkeit Gottes zu betonen. Barth will den Unterschied zwischen Gott und Mensch hervorheben und läßt deshalb menschliche Erfahrung als theologische Kategorie nicht mehr gelten. Gott ist uns „ein Fremder geworden“<sup>23</sup>. Menschliche Erfahrung und menschliches Empfindungsvermögen haben nicht die Kompetenz zu entscheiden, was Wirken Gottes ist und was nicht. Barth wendet sich entschieden gegen den Vorrang des Erlebnisses, weil er darin den Vorrang der menschlichen Subjektivität sich behaupten sieht; wenn wir von unserer menschlichen Geschichte auf Gottes Geschichte mit den Menschen zurückschließen, wird nach seiner Ansicht Gottes Souveränität eingeschränkt und Gott damit an die Geschichte der menschlichen Entfremdung gefesselt.<sup>24</sup>

Wir dürfen bei diesen Feststellungen nicht den Kontext dieser theologischen Wendung vergessen: Im Geschehen des Ersten Weltkriegs sah Barth das Ende unserer menschlichen Möglichkeiten gekommen: die Entfrem-

dung war allgegenwärtig und ein Ausweg war nicht mehr in Sicht. Das Wesen des Menschen, zumal des bürgerlichen Menschen, war zur Kenntlichkeit enthüllt. Barth empfand (im Einklang mit vielen Künstlern, die nun allem Schönen und Harmonischen prinzipiell zu mißtrauen begannen) diesen Krieg als das definitive Ende allen Fortschrittsglaubens und aller Hoffnung auf die aufgeklärte Güte und Fähigkeit des Menschen. Indem im Interesse einer imperialistischen Neuaufteilung der Weltressourcen und Weltmärkte die Völker Europas sich im Krieg aufeinander hetzen ließen und warnende Stimmen dagegen kaum zu vernehmen waren, erwies sich die christliche Tradition als ohnmächtig; auch der Sozialismus war dieser Situation nicht gewachsen: die „Tiefe des nationalen Empfindens“ ließ überall die Theologen wie die Sozialisten für die Aufgabe der „Vaterlandsverteidigung“ plädieren und ließ sie damit sowohl das Evangelium als auch den Marxismus verraten. Nach Barths Einsicht offenbart der Weltkrieg das Wesen der bürgerlichen Fortschrittsideologie, indem er aufdeckt, daß die Menschen aus „Geschäfts- und Geldinteresse“ zum Tode verurteilt werden und daß der „Mammon, das internationale Kapital“ herrscht.<sup>25</sup> Es war der innere Zusammenhang der europäischen Kultur, und das heißt: der Zusammenhang von Christentumsgeschichte und Weltkrieg, der Barth klar geworden war: „Nun ist die Abrechnung da, und sie lautet nicht gut . . . Es kann gar nicht anders sein bei einer Welt, die auf den Konkurrenzkampf, auf das Recht des Stärkeren aufgebaut ist; eine solche Welt kann nicht anders als mit Krieg enden, mit gegenseitigem Morden und Zerstören. Und wenn wir nach dem Kriege wieder in der bisherigen Weise weiter fahren sollten, dann werden uns über kurz oder lang andere, noch fürchterlichere Ereignisse belehren, daß es nicht geht auf diesen Wegen, daß es einfach nicht geht.“<sup>26</sup>

Die Männer der Wissenschaft und der Bildung haben nach Barth ebenso versagt wie die Sozialdemokraten, indem sie sich dem nationalistischen Taumel hingegeben haben bzw. indem sie die Kriegskredite bewilligen halfen. Daß Christen es in ihrer Verblendung, in ihrem nationalen Erlebnis sogar wagten, Gott in ihr gottloses Tun des Waffensegnens hineinzuziehen, das war für Barth zu viel des Furchtbaren, als daß man in Kirche und Theologie weitermachen könnte, als würde dies nicht geschehen.<sup>27</sup> Es waren diese Erfahrungen, die Barths Widerspruch gegen jede Form der Geschichtstheologie als moderner Form der natürlichen Theologie ausgelöst haben. Der Widerspruch will das Ausmaß der menschlichen Entfremdung und Verwirrung aufdecken. Weil sich Barths Blick auf die menschlich-gesellschaftliche Realität verschärft hat, lehnt er es ab, aus dieser Realität

auf Gottes Realität zu schließen: vielmehr wird die Realität Gottes zur richtenden, ent-hüllenden Instanz gegenüber unserer Realität. „Da wird nun ganz deutlich, daß sich Barth mit der Problematisierung Gottes im Horizont unserer jeweiligen Geschichtsoptionen nicht auf der erfahrbaren Wirklichkeit dieser Welt auf einen höheren oder gar jenseitigen Standpunkt zurückzieht, vielmehr konfrontiert er mit seiner Frage nach Gott den Menschen mit einer ungeschminkten, d. h. konsequent ernüchterten Wahrnehmung der tatsächlichen Verhältnisse seines Lebens.“<sup>28</sup> Barths „Wendung“ angesichts der Weltkriegs-Realität bedeutet also keine Entpolitisierung, vielmehr fühlte er sich nach der vollzogenen Differenzierung zwischen der von uns zu machenden Geschichte und Gottes Handeln erst recht frei zum konkreten politischen Engagement, z. B. zum Eintritt in die sozialistische Partei.<sup>29</sup>

Barth sah damals kein politisches Konzept, das die notwendige Befreiung hätte bringen können. Nicht das Volk, nicht eine fortschrittliche Ideologie, nicht eine Kulturbewegung konnten ihm Erfahrungen vermitteln, die ihn zuversichtlich gemacht hätten. Einzig in der biblischen Botschaft glaubte er hören zu können, was dem Ernst der Situation und der schonungslosen Selbstanalyse angemessen war. Subjekt der Theologie muß also für ihn Jesus Christus als das entscheidende Wort Gottes sein; nur durch eine solche Subjektbestimmung glaubt er, der Situation gerecht werden zu können.

### *Überlegungen zu einer befreienden Theologie in „Ägypten“*

D. Sölle verrechnet die Barthsche Theologie unter die „neoorthodoxe Art“ des Theologisierens, die der Befreiungstheologie entgegengesetzt sei. Gollwitzer dagegen versucht, Barths Fragen verständlich zu machen, ihn für seinen die Dritte-Welt-Problematik nicht erfassenden Blickhorizont zu entschuldigen und einen Dialog mit Barth beim Entwurf einer Befreiungstheologie im Kontext der „ersten“ Welt zu fordern.<sup>31</sup>

Tatsächlich scheint mir letzteres notwendig zu sein. Wenn eine „Theologie der Befreiung in Ägypten“<sup>32</sup> versucht werden soll, dann darf die Verzweiflung, „daß es nicht geht auf diesem Weg, daß es einfach nicht geht“<sup>33</sup>, nicht vorschnell überspielt werden. Es ist deutlich, daß Barths Skepsis, ja seine Ablehnung der Erfahrung als einer theologischen Kategorie geprägt ist von der Ausweglosigkeit der Situation in Ägypten; sie gilt es zu realisieren und auszuhalten. Es ist nicht möglich, sie voluntaristisch zu überspringen. Ein erster Satz, den eine Befreiungstheologie in Ägypten, also in den imperialistischen Metropolen, zu stammeln haben wird, nachdem alles

geprüft worden ist, wird sein: „Es ist verkehrt.“<sup>34</sup> Das Ausmaß der Entfremdung und das tiefsitzende Interesse am Status quo mit seiner gegebenen Verteilung des Reichtums und der Lebensvorteile zugunsten der Metropolen erschweren jedes Befreiungsdenken und jede Befreiungsaktivität. Selbst in der Friedensbewegung Ende der siebziger, Anfang der achtziger Jahre schwang ein Element der Hoffnung auf Status-quo-Erhaltung mit: so, wie es jetzt ist, sollte es möglichst bleiben. Es war ein koreanischer Theologe, Pfarrer Park Hyung-Kyu, der auf der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 einer so am Status quo interessierten Betonung der Friedenthematik widersprach und die Priorität der Friedensparole für die Kirchen der Dritten Welt in Frage stellte. Seine eigene Position verdeutlicht sich zeichenhaft in der Grußformel seiner Cheil-Kirchengemeinde in Seoul während jedes Gottesdienstes (der seit mehr als drei Jahren auf der Straße vor einem Polizeihauptquartier stattfinden muß, weil das Kirchengebäude durch regierungsgeschützte Schlägertrupps blockiert wird): „Frieden“ ist ein Bestandteil dieser Formel, neben „Volk“, „Demokratie“ und „(Wieder-)Vereinigung“, aber im dreifachen „Haebang“ („Befreiung“) findet der Gruß seinen Höhe- und Zielpunkt.

Die „Bewegungen“ der Metropolen bleiben häufig – auch gegen den erklärten Willen der Beteiligten – der Interessenlage der Ersten Welt verhaftet und unterliegen damit nach Barthscher Analyse dem Verdikt: daß es auf diesem Wege einfach nicht mehr geht. Der Ausweg, nun aus „unserer“ Welt herauszuspringen und uns mit den Armen der Dritten Welt zu identifizieren bzw. uns durch solidarisches Handeln in unserer Identität durch sie bestätigen zu lassen, kann höchstens in Einzelfällen gelingen; pauschal zu sagen, daß es „eigentlich der Glaube und die Hoffnung der Armen, die nicht aufgeben“, sind, die uns tragen und uns Hoffnung geben<sup>35</sup>, überspringt berechtigt-kritische Einwände: wurden die Hoffnungen der Armen nicht häufig genug gerade im Sieg der „Revolution“ enttäuscht?; gab es nicht allzuviel hoffnungsloses und aussichtsloses Vergeblich in den Kämpfen der Massen?; kann es überhaupt Hoffnung auf Befreiung innerhalb der Gesamtstruktur des heutigen Weltsystems geben? und kann man sich Befreiung von diesem weltweiten System ohne Weltzerstörung vorstellen?

Ganz sicher steht es uns in „Ägypten“ nicht zu, über die Hoffnungen der „Israeliten“ höhnisch zu sprechen; und daß das Aufbegehren, das „Fliehen-wollen“ der unterdrückten Völker zurecht geschieht (wenn auch die „Fleischtöpfe Ägyptens“ immer wieder zurücklocken), soll hier einmal vorausgesetzt werden. (Wieweit sich die Völker der Dritten Welt heute mit den entfliehenden Israeliten identifizieren können oder ob dabei Israel *seiner*

konkreten Befreiungsgeschichte beraubt wird, eröffnet ein neues Feld theologischer Probleme.) Die bange Frage aber, ob aus den Hoffnungsvisionen der Armen Realität werden kann und ob die Befreiungsprojekte in einigen Ländern der Dritten Welt wirklich Fortschritt für die Bevölkerungsmehrheit hervorbringen werden, wird zu stellen sein. Der Schrei nach Befreiung darf nicht zum Wunschdenken verführen. Repression ist wirksam und kann auch in Ländern der Dritten Welt jede Veränderung langfristig blockieren; und auch Verführung des Volkes ist möglich und kann die Entfremdung zementieren: so konnte sich der Vertreter der Militärdiktatur bei den Wahlen in Südkorea (am 16. Dezember 1987) als „Vertreter des einfachen Volks“ verkaufen und durch Betrug, Wahlversprechungen, Geschenke und ökonomisch-rosige Aussichten eine Mehrheit für sich zustande bringen. Die bittere Geschichte des nachkolonialen Afrikas zeigt uns, daß wir uns nicht voluntaristisch und sozialromantisch auf erhoffte Befreiungserfahrungen woanders stürzen können. An uns ist es, wenn wir Barths Analyse zustimmen, festzuhalten, daß Ansätze zur Befreiung *eher* in den Ländern der Dritten Welt, in den Versuchen zur Selbsthilfe und zur Notwehr zu finden sind. Daraus erwächst uns die ernste praktische Aufgabe, den Bewegungen in der Dritten Welt einen Spielraum zu sichern, indem wir zu verhindern trachten, daß im Interesse der hochindustrialisierten Länder jeder wirksame Zusammenschluß abhängiger Länder (z. B. in einem Rohstoff-Kartell) im Keim erstickt wird; wenn US-amerikanische Christen durch ihre Präsenz an den Grenzen Nicaraguas den Contras die Subversion erschweren, bedeutet das nicht unbedingt schon, daß in Nicaragua ein „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“ sich entwickeln kann oder daß gar das „Reich Gottes“ Gestalt gewinnt, aber immerhin, daß Spielraum für eine alternative Entwicklung gegen das ausdrückliche Interesse einer Supermacht gewahrt bleiben könnte. Die Christen der Ersten Welt sind also sicher nicht zur Passivität verdammt (und Barths Theologie ist in ihrer Zeit keine Theologie eines Passiven gewesen!), aber sie werden sich ihrer äußerst limitierten Möglichkeiten bewußt bleiben müssen, wenn sie nicht wieder in gutgemeinten Entwicklungs- und Hilfsprojekten die Rolle bevormundender kultureller und finanzieller Dominanz spielen wollen.

■ Gott spricht, wenn wir im Exodus-Bild bleiben, in der Wüste anders als in Theben, und er begegnet heute anders in Nicaragua als in Washington D.C. Den Weltherrschaftsplanern in den Metropolen und den von ihnen Verführten stellt Barth Gottes „Nein“ vor Augen; demgegenüber ist es abwegig, Slumbewohnern in Seoul, denen im Zuge staatlich protegierter Grundstücksspekulationen im Vorfeld der Olympiade Wohn- und Existenz-

möglichkeiten zerstört werden und dann die Ermutigung in allabendlichem Gebet und eucharistischer Gemeinschaft (auch ohne Christ zu sein) suchen, von der „Fremdheit Gottes“ zu reden. Auch theologisch ist die Situation der Armen in den Ländern der Dritten Welt eine grundsätzlich andere als die der am geraubten Wohlstand weitgehend partizipierenden Bevölkerung in den Metropolen.

Im Leiden des Volks (wobei es sich hier um einen Begriff im spezifischen Kontext der Dritten Welt handelt, und zurecht bestehen z.B. die koreanischen Theologen darauf, daß der Minjung-Begriff nicht übersetzt werden dürfe) die Spuren des Jesus-Ereignisses zu finden und das Ziel als „Befreiung von Herrschaft jeder Art“ zu definieren, um so die soziale Realität (auch die *nach* z.B. einer demokratischen Veränderung oder nach nationaler Unabhängigkeit) an der Radikalität der Freiheitszusagen Gottes kritisch zu messen, scheint mir eine Weise der Befreiungstheologie zu sein (wie sie die koreanische Minjung-Theologie repräsentiert), die in fruchtbaren Dialog mit der Barthschen Theologie als einer politisch radikalen Theologie in der Ersten Welt treten könnte. Die völlige Ausweglosigkeit der imperialistischen Metropolen ist der Reflexions- und Erfahrungshintergrund der Barthschen Theologie.

Eine Theologie der Befreiung im Kontext der Ersten Welt wird die Ausweglosigkeit der Situation in den Metropolen scharf ins Auge fassen müssen und kann dabei von der Barthschen Radikalität lernen; zugleich wird auch sie sich inspirieren lassen durch die Nähe zu Jesus und durch die Lebendigkeit der Jesus-Botschaft, wie sie im Leben der Minjung-Gemeinschaften und Basis-Kommunitäten erfahren wird.

Für die Theologen der Befreiung in den Ländern der Dritten Welt ist die Erfahrung, daß die Teilnahme am Leid und an den Kämpfen der Armen das Jesus-Ereignis lebendig und anschaulich werden läßt, ein Kraftquell der Hoffnung, die so häufig zu erlahmen droht. Getragen von dieser Hoffnung werden die Christen, die sich für Befreiung einsetzen, die Frage zulassen können, ob ihre Befreiungskonzepte von den Fortschrittskonzepten der Ersten Welt, die so endgültig widerlegt sind, prinzipiell unterschieden sind.

Jedes hämische Besserwissen ist fehl am Platz, wenn die Frage wiederaufgenommen wird, die Käsemann im Anschluß an das Referat von Julia Esquivel auf der Missionskonferenz von Melbourne (1980) vorgetragen hat<sup>36</sup>, ob nicht auch eine Befreiungstheologie betonen müsse, daß „Gottes Königsherrschaft“ irdisch das „Reich des Gekreuzigten“ sei, so daß die diesem Reich zugeordnete Praxis „keine Praxis (ist), in welcher es hauptsächlich um veränderte Zustände, neue Möglichkeiten und Ziele geht“. Käse-

mann hat die Konsequenz dieser Frage schärfer herausgearbeitet in seinem Diktum: „Erfolg steht nicht im Wortschatz der Christen“<sup>37</sup>; gerade im Kampf gegen die dämonischen Mächte unserer Gegenwart dürfe „die Freiheit des Glaubenden nicht ‚Vinceremos‘ schreien, ohne zu bedenken, daß das Volk des Auszugs in der Wüste umgekommen ist und Golgatha kein Unglücksfall und keine letzte Barriere auf der Siegesbahn vor Stürmern war . . . Von außen gesehen sind Christen wie Kirchen vielleicht sogar normalerweise die Verlierenden.“

Es wird keinen Dialog mit jemandem, der in einem Befreiungskampf oder in authentischer Befreiungstheologie engagiert ist, geben, wenn solche Sätze aus der Distanz einer durchaus behaglich-bürgerlichen Zuschauerperspektive gesprochen werden. Erst wenn solche Fragen und Urteile aus der Verzweiflung über die, wie Käsemann sie nennt, „Wohlstandsgesellschaft des weißen Mannes“<sup>38</sup> und aus der Erfahrung eines lebenslangen opfervollen Kampfs gegen dämonische Ausbeutungs- und Zerstörungsstrukturen erwachsen, sind sie beglaubigt und müssen nicht mehr als theologische Voten zugunsten des Status quo und gegen den Befreiungskampf verstanden werden.

Die Erfahrung des Leidens und der Nähe zum gekreuzigten Menschensohn in diesem Versuch, die Mächte der Zerstörung aufzuhalten und den Griff der Unterdrückung zu lockern, wird zum Ausgangspunkt des Glaubens wie der theologischen Reflexion für kleine Gruppen in der Ersten Welt und für die niedergetretenen Massen in vielen Elendsgebieten unserer Erde. *Passionserfahrung* wird der gemeinsame Boden der Befreiungstheologien sein; nur wird diese Erfahrung durch weitgestreuten materiellen Reichtum und durch ausgeklügelte Strategien der Leidensvermeidung in den Wohlfahrtsgesellschaften der Metropolen zu umgehen und zu verdrängen gesucht. Durch die Verdrängung der Passion wird aber der Weg zu einer Befreiungstheologie blockiert.

#### ANMERKUNGEN

- 1 Suh Nam-dong, *Theology as Story-telling. A Counter-theology*, im CCA-/CTC-Bulletin Vol. 5 / Vol. 6, Singapore 1985, S. 7.
- 2 Suh Nam-dong, *Zwei Traditionen fließen ineinander*, in: Minjung. *Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*, hrsg. von Jürgen Moltmann, Neukirchen-Vluyn 1984, S. 181. Ich habe mein eigenes Verständnis von Minjung-Theologie etwas ausführlicher in einem Aufsatz darzustellen versucht, der 1988 in einem Themenheft zu Politischen Theologien in der Zeitschrift „Evangelische Theologie“ erscheinen wird. Dort ist auch ein Literaturverzeichnis angefügt.

- <sup>3</sup> Ahn Byung-Mu, *Draußen vor dem Tor. Kirche und Minjung in Korea*, hrsg. von W. Glüer, Göttingen 1986.
- <sup>4</sup> Abschnitt 3 in Ahns Artikel „Koreanische Theologie“ für das von Theo Sundermeier geplante *Missionslexikon*.
- <sup>5</sup> Ebd.
- <sup>6</sup> Interview mit Ahn Byung-Mu, am 6. Mai 1987 durchgeführt von Peter Tachau („Der Überblick“, Hamburg), sprachlich leicht geglättet.
- <sup>7</sup> Im Westen neigen wir häufig dazu, solche Realitäten sozial-romantisch oder aus der Gier nach Neuem, „Authentischem“ zu überspielen. Ganz sicher ist der „ideologische Einfluß“ der Minjung-Theologie auch in Korea größer als die numerische Stärke expliziter „Minjung-Pfarrer“ oder „Minjung-Theologen“; aber eine Fürbitte für die Gewissensgefangenen wird von einigen Hundert Gläubigen besucht, während das antikommunistische Gebet für Staat und Nation, am 3. Oktober 1987 von der pfingstlerisch gefärbten Full-Gospel-Kirche und einem koreanischen Billy-Graham-Schüler organisiert, mehr als 1 Million Christen angezogen hat.
- <sup>8</sup> Aloysius Pieris, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen*, Basel / Wien 1986, S. 73.
- <sup>9</sup> In der überarbeiteten, zweiten Fassung (1986) sind zwei Unterabschnitte vorgeschaltet, um den Charakter einer „prophetischen Theologie“ besser zu verdeutlichen und um dem Bedürfnis nach mehr Bibelzitate nachkommen zu können (so nach Anm. 15/16 zur Zweitfassung).
- <sup>10</sup> Anm. 16 zur Zweitfassung.
- <sup>11</sup> Leonardo und Clodovis Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf 1986, S. 18.
- <sup>12</sup> Ebd. S. 32.
- <sup>13</sup> Formuliert nach Dorothee Sölle, *Die drei Theologien*, in: Luise und Willy Schottroff (Hrsg.), *Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der „ersten“ Welt*, München 1986, S. 23.
- <sup>14</sup> Ed de la Torre, *The Philippines: Christians and the Politics of Liberation*, London 1986 (CIIR Justice Papers No. 9), S. 6f.
- <sup>15</sup> Ahn, Interview mit P. Tachau (s. Anm. 6).
- <sup>16</sup> Ebd.; allerdings werden unter den „jungen“ Minjung-Theologen und -Studenten Stimmen laut, die das Minjung „positiver“, d. h. kraftvoller, kämpferischer, weniger vom Leid gezeichnet und gefesselt sehen wollen.
- <sup>17</sup> So z. B. bei José Míguez Bonino, *Christians und Marxists. The Mutual Challenge to Revolution*, Michigan 1976, S. 25f.
- <sup>18</sup> Hier sind vor allem die Arbeiten von Hyung Yong-Hak (zum Schamanismus und Maskentanz), von David Suh und auch von Ko Eun (einem ehemaligen buddhistischen Mönch zum Maitraya-Buddhismus in Korea) bemerkenswert.
- <sup>19</sup> *Widerstand und Ergebung*, Neuausgabe 1970, S. 369.
- <sup>19a</sup> Anfang der siebziger Jahre wurden Bonhoeffers Schriften (zeitgleich mit der Entstehung minjung-theologischer Ansätze) ins Koreanische übersetzt. Heute spielt Bonhoeffers Denken für Theologen in Südafrika, die zum Kreis der „Kairos-Theologen“ gehören, eine große Rolle (vgl. nur John W. De Gruchy, *Bonhoeffer and South Africa*, 1984).
- <sup>19b</sup> Vgl. Bonhoeffers „Ethik“, hrsg. von E. Bethge, 7. Aufl. 1966 S. 79ff.
- <sup>19c</sup> Vgl. u. a. Kim Yong-bock, *Messiah and Minjung*, Seoul o. J. (1986), S. 94. Im Widerspruch zu Kim äußert sich ein anderer koreanischer Befreiungstheologe, Koh Jae-shik, in seinem Vortrag während der Buddhist-Christian-Dialogue-Conference in Berkeley (USA), Aug. 1987 („Minjung Theology and Liberation Theology“).
- <sup>19d</sup> Vgl. dazu Fred Mahlburg, *Einschnitt für den Glauben*, S. 538-546 in: *Junge Kirche*, 10/1987.

- <sup>20</sup> So in neuester Zeit D. Sölle, a.a.O. (Anm. 13), was Helmut Gollwitzer in seinem Beitrag (Karl Barths Theologie der Freiheit und die Theologie der Befreiung) zu demselben Sammelband als „die amerikanische Fehl-Bezeichnung von Barths Theologie“ abweist (S. 38).
- <sup>21</sup> Friedrich-Wilhelm Marquardt, Der Aktuar. Aus Barths Pfarramt, S. 93-139 in: Einwüfe 3 (Karl Barth: Der Störenfried?), München 1986.
- <sup>22</sup> Formulierung in Anlehnung an Michael Weinrichs Beitrag „Der Katze die Schelle umhängen. Konflikte theologischer Zeitgenossenschaft“ in: Einwüfe 3 (vgl. Anm. 21), S. 142f.
- <sup>23</sup> Karl Barth, Predigten 1914, Zürich 1974 (Gesamtausgabe), S. 616.
- <sup>24</sup> Weinrich (Anm. 22), S. 147f.
- <sup>25</sup> Predigt am 23. August 1914.
- <sup>26</sup> Predigten 1914 (Anm. 23), S. 439. Zum Zusammenhang vgl. Dieter Schellongs „Barth lesen“ in: Einwüfe 3 (Anm. 21), S. 17.
- <sup>27</sup> Nach Schellong, a.a.O. (Anm. 26), S. 26.
- <sup>28</sup> Weinrich (Anm. 22), S. 153.
- <sup>29</sup> Vgl. Marquardt (Anm. 21), Weinrich (Anm. 22) und auch Eberhard Jüngels „Barth-Studien“, Gütersloh 1982, vor allem S. 61-126: „Die theologischen Anfänge“.
- <sup>30</sup> Vgl. dazu vor allem Friedrich-Wilhelm Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München 1972 (3. erw. Aufl. München 1985).
- <sup>31</sup> Vgl. Anm. 20.
- <sup>32</sup> Ich übernehme die Formulierung von Ed de la Torre (Anm. 14), S. 17.
- <sup>33</sup> Barths Predigt vom 23. August 1914.
- <sup>34</sup> Ich beziehe mich hier auf die Büchnerpreisrede von Christa Wolf (1980): „An die Stelle all der bescheid- und besserwissenden, der urteilenden, auftrumpfenden oder aufgebenden Wörter tritt das schlichte, stille Wort: verkehrt. Der Zustand der Welt ist verkehrt, sagen wir probeweise, und merken: es stimmt.“
- <sup>35</sup> Sölle (Anm. 20), S. 23.
- <sup>36</sup> „Dein Reich komme“. Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, Frankfurt 1980, darin S. 114ff Käsemanns Vortrag, wiederabgedruckt in seinem „Kirchliche Konflikte Bd. 1, Göttingen 1982.
- <sup>37</sup> Einleitungsaufsatz in Käsemanns „Kirchliche Konflikte“ Bd. 1 („Aspekte der Kirche“), S. 20.
- <sup>38</sup> Ebd. S. 219.