

# Priesterschaft des Han

## Betrachtungen zu einem Holzschnitt von Hong Song-Dam

Volker Küster

Vertreter der Minjung-Theologie, einer politischen Theologie im Kontext Südkoreas,<sup>1</sup> betonen immer wieder, daß sie nur Teil einer größeren Bewegung sind,<sup>2</sup> in der sie als Christen eine Minderheit stellen. Die Auseinandersetzung mit ihrem Programm war ausschlaggebend für den epistemologischen Bruch in ihrer Theologie. «Minjung»<sup>3</sup> ist zum Schibboleth für diese politische Reformbewegung geworden, die sich in den siebziger Jahren im Widerstand gegen die Entwicklungsdiktatur der südkoreanischen Militärs formierte. Innenpolitisch tritt sie für Achtung der Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit und Demokratisierung, außenpolitisch für nationale Selbstbestimmung und Wiedervereinigung ein. Der politische Bewußtseinsbildungsprozeß ging einher mit einer Renaissance koreanischer Kultur, die durch die Assimilationspolitik der japanischen Kolonialherren und die mit dem Ende des II. Weltkriegs einsetzende Orientierung an westlichen Werten fast ausgerottet schien. Der Holzschnitt «Kut» von Hong Song-Dam kann als ein signifikantes Produkt dieser kulturellen Revival gelten. Der folgende Aufsatz gliedert sich in vier Teile: ein Kurzportrait des Künstlers (I.), eine knappe Einführung in den koreanischen Schamanismus (II.), die Interpretation des Holzschnitts «Kut» (III.) und einige Überlegungen zur Bedeutung des Schamanismus für die Minjung-Theologie (IV.).

### I.

Hong Song-Dam<sup>4</sup> ist heute sicherlich einer der profiliertesten Vertreter der Minjung-Kulturbewegung. 1955 in Cholla, der strukturschwächsten Provinz Südkoreas, geboren, arbeitete er in seiner Jugend zunächst als Ateliiergehilfe, bevor sein Talent entdeckt und ihm ein Kunststudium an der Chosun-Universität in Kwangju ermöglicht wurde. Seine Studienjahre waren von seiner Mittellosigkeit, die ihn zu ständigem Gelderwerb zwang, und einer

<sup>1</sup> Vgl. *Moltmann, J.* (Hg.), *Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*, Neukirchen-Vluyn 1984; *Abn, B.-M.*, *Draußen vor dem Tor. Kirche und Minjung in Korea. Theologische Beiträge und Reflexionen* (ThÖ 20), Göttingen 1986; *Minjung Theologie – ein Briefwechsel* (Weltmission heute 5), Hamburg 1989 [Lit.!).

<sup>2</sup> Vgl. z. B. *Abn, B.-M.*, *Minjung-Bewegung und Minjung-Theologie*, in: *ZMiss* 15 (1989) 18–26 [= *ZMR* 73 (1989) 126–133].

<sup>3</sup> Die erste Silbe dieses sinokoreanischen Begriffs «Min» bedeutet «Volk», die zweite – «jung» «Masse», also etwa «Volksmasse»; vgl. dazu auch *Chai, S.-I.*, *Die messianische Hoffnung im Kontext Koreas* (Perspektiven der Weltmission 10), Ammersbek bei Hamburg, 1990, 100f.

<sup>4</sup> Vgl. *Lim, Ch.-H./Jung, A.* (Hg.), *Malttugi. Texte und Bilder aus der Minjung-Kulturbewegung aus Südkorea*, Heidelberg 1986, 144f; *Unerwünschte Bilder. Hong-Sung Dam – Holz- und Linolschnitte aus Südkorea*, hg.v. *Evangelische Erwachsenenbildung Niedersachsen* [Calsowstr. 1, 3400 Göttingen], Göttingen 1990; *Prints of Hong Seong-Dam*, Seoul 1990 [Kor.].



schweren Tuberkuloseerkrankung überschattet. 1980 nahm er am Kwangju-Aufstand teil. Daß er dessen blutige Niederschlagung überlebte, sieht er als besondere Verpflichtung für seine künstlerische Arbeit an: «Um den Preis meines Überlebens zu zahlen, will ich mein Zeitalter darstellen.»<sup>5</sup> Durch sein politisches Engagement lenkte er die Aufmerksamkeit des Regimes auf sich. Im Juli 1989 wird er wegen angeblichen Verstoßes gegen das Staatssicherheitsgesetz verhaftet. Er wird gefoltert und unter Kontaktsperre gestellt. Amnesty International adoptiert Hong Song-Dam daraufhin im Oktober 1989 als Gewissensgefangenen.<sup>6</sup>

Hong findet seine Motive im Leben des Volkes. Neben den bedrückenden Darstellungen des Kwangju-Massakers sind es vor allem Alltagsszenen, Illustrationen zu traditionellen Geschichten, aber auch religiöse Themen. Hong Song-Dam greift dabei durchaus auf traditionelle koreanische Stilmittel zurück. Hierbei kommt ihm zugute, daß er sich in *T'aenghwa* und *Tanchong* [buddhistische Malerei] ausbilden ließ und zusammen mit seinem Lehrmeister alte koreanische Kulturgüter restaurierte.

## II.

Mit ihrer Hinwendung zum nationalen kulturellen Erbe hat die Minjung-Kulturbewegung auch den Schamanismus<sup>7</sup> für sich entdeckt. Die Schamanin (Mudang) ist in ihrer Interpretation die Priesterin des Han,<sup>8</sup> die im Kut die Leiden des Volkes therapiert.

Kut ist die koreanische Bezeichnung für ein schamanistisches Ritual. Es gibt deren verschiedene, auf den jeweiligen Anlaß abgestimmte Varianten. Grundsätzlich läßt sich zwischen solchen, die den Lebenszyklus der Menschen begleiten, und jenen, die am Jahreszyklus der Natur orientiert sind, unterscheiden. Der Kut hat seinen «Sitz im Leben» in Zeiten des Umbruchs und der Krise dieser Zyklen, sei dies nun die Geburt oder der Tod eines Menschen oder der Übergang vom Winter zum Frühjahr und des Erwachens der Natur zu neuem Leben. Das schamanistische Ritual ist ein «Zusammentreffen von Menschen, Göttern und Schamanen».<sup>9</sup> Der Schamane bzw. im spezifisch

<sup>5</sup> *Lim/Jung*, Malttugi, 144.

<sup>6</sup> Den Prozeß und seine näheren Umstände dokumentiert der Katalog «Unerwünschte Bilder», 11–29.

<sup>7</sup> Der «Gebrauch des Begriffs «Schamanismus» [läßt sich] für diese koreanischen religiösen Phänomene zumindest in die frühen Jahre dieses Jahrhunderts zurückdatieren und wurde von keinerlei Vorstellungen à la Eliade beeinflusst» (*Walraven*, B.C.A., Korean Shamanism (Review article), *Numen* 30 (1983) 240–264, 241). Sowohl M. *Eliade*, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik (stw 126), Frankfurt a.M. 1989<sup>6</sup> (frz. 1951) als auch H. *Findeisen*, Schamanentum, Stuttgart 1957, orientieren sich in ihren Untersuchungen hauptsächlich an den nordeurasiatischen Völkern, wobei Eliade den Bogen weiterspannt und Vergleichsmaterial aus anderen Kulturen heranzieht. Der koreanische Schamanismus spielt bei beiden keine Rolle. Vgl. dazu vor allem *Cho*, H.-Y., Koreanischer Schamanismus. Eine Einführung (Wegweiser zur Völkerkunde 27), Hamburg 1982; *Kendall*, L., Shamans, Housewives, and other Restless Spirits. Women in Korean Ritual Life, Honolulu 1985; *Kim Harvey*, Y., Six Korean Women. The Socialisation of Shamans (Monograph – The American Ethnological Society 65), St. Paul 1979 [Lit.].

<sup>8</sup> Kor. «Leiden», siehe unten S. 10.

<sup>9</sup> *Cho*, Einführung, 7; vgl. a. *ders.*, Mu. Koreanischer Schamanismus, in: ZMR 69 (1985) 116–129, 117.

koreanischen Fall in aller Regel die Schamanin (s.u.) kann ihrer medialen Funktion zwischen Göttern, Geistern und den Anhängern dabei grundsätzlich auf zweierlei Art und Weise entsprechen, indirekt, wenn sie in einer Vision/Audition in Kontakt mit den Göttern tritt, direkt wenn diese von ihr Besitz ergreifen und durch sie sprechen.<sup>10</sup> Letzteres kann im Ritual noch symbolisch verstärkt werden, wenn die Schamanin die der Verkörperung der jeweiligen Gottheit zugeschriebenen Gewänder anlegt.<sup>11</sup>

Der Schamanismus ist die *primäre Religionserfahrung*<sup>12</sup> der Koreaner. Lange bevor Buddhismus, Konfuzianismus und schließlich das Christentum nach Korea kamen, gab es dort schon Schamanen. Ursprünglich war der koreanische Schamanismus eine *Stammes- bzw. Stammesbundesreligion*,<sup>13</sup> bei der Schamanen- und Herrscheramt in einer Person vereinigt waren. Mit zunehmender Differenzierung der Gesellschaft kam es auch zu einer Trennung dieser beiden Funktionen. Dem König standen nun in der Regel einige *Staatschamanen* zur Seite, die ihm «als Wahrsager, Priester und Heiler» dienten. Daneben gab es «normale Schamanen», die die religiösen Bedürfnisse des Volkes befriedigten.<sup>14</sup> Mit dem Aufkommen des Buddhismus und später des Konfuzianismus verlor der Schamanismus seine staatstragende Funktion, auch wenn Angehörige des Hofes noch lange den Kontakt zu Schamanen pflegten. Der Schamanismus blieb *Volksreligion*,<sup>15</sup> die Schamanen selbst wurden zu den untersten Bevölkerungsschichten gerechnet und gesellschaftlich diskriminiert. Der Anteil der Schamaninnen stieg überproportional an, überhaupt orientierte sich der Schamanismus mehr und mehr an seiner weiblichen Klientel.<sup>16</sup> Neuere ethnologische Untersuchungen zielten daher darauf ab, die Zusammenhänge zwischen der Sozialisation der Frau in der koreanischen Gesellschaft und dem Schamanismus herauszuarbeiten.

<sup>10</sup> Vgl. *Kendall*, Shamans, 21.

<sup>11</sup> Vgl. *Cho*, Einführung, 58.

<sup>12</sup> Vgl. dazu *Sundermeier*, Th., Die «Stammesreligionen» als Thema der Religionsgeschichte. Thesen zu einer «Theologie der Religionsgeschichte», in: *Fides pro mundi vita* (FS H.-W. Gensichen), Gütersloh 1980, 159–167, 162f; *ders.*, Interreligiöser Dialog und die «Stammesreligionen», in: *NZST* 23 (1981) 225–237.

<sup>13</sup> *Cho*, Einführung, 11; *ders.*, Mu, 118.

<sup>14</sup> *Cho*, Einführung 11; vgl. a. *ders.*, Mu, 117.

<sup>15</sup> Th. Sundermeier hat seine Religionstheorie aufgrund von Beobachtungen an den afrikanischen «Stammesreligionen» entworfen. «Stamm» wird dabei durch den Begriff «*Kleingesellschaft*» soziologisch näher definiert. Er selbst problematisiert diesen Begriff im Hinblick auf die Größe mancher Stammesverbände (Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen, Gütersloh 1988, 12). Beide Begriffe scheinen aufgrund ihrer jeweiligen Konnotation auf die koreanischen Verhältnisse nur schwer anwendbar. Phänomenologische Übereinstimmung besteht jedoch in der ethnischen Homogenität und der Orientierung an der kleinen Einheit, der Familie oder der Dorfgemeinschaft. Ich spreche daher von einer «*Volksreligion*» im Sinne einer soziologischen Kategorie und meine damit nicht die populäre bzw. wirklich gelebte Variante einer bestimmten Religion (anders der Gebrauch bei Sundermeier; vgl. Anm. 12). Vgl. a. *Freitag*, J., Dialog mit der Taiwanesischen Volksreligion?, in: *JEM* 1968, 75–81, der sich bei der Benennung der *primären Religion* Taiwans auch für den Begriff «*Volksreligion*» entschieden hat.

<sup>16</sup> *Kim Harvey*, Y., *Six Korean Women*, 3, spricht von einem *metamorphischen Prozeß*, in dessen Verlauf sich eine *schamanistische Subkultur* entwickelte.

Hier sind vor allem die beiden schon erwähnten Arbeiten von Kim Harvey und Kendall zu nennen. Kim Harvey ist nicht so sehr an dem religiösen Phänomen Schamanismus interessiert, als vielmehr an der gesellschaftlichen Rolle und Funktion der Schamanin. Im Zentrum stehen daher die Lebensgeschichten von sechs koreanischen Schamaninnen (*life-history approach*, 16), «die sich aufgrund ihrer sozialen Abkunft, ihres Bildungsstandes, ihres Alters, ihrer regionalen Herkunft und ihrer persönlichen Erfahrungen sehr stark voneinander unterscheiden» (235). Zur Zeit der Yi-Dynastie (1392–1910) standen Frauen nur vier Berufe offen: Hofdame, eine spezielle Art von Krankenschwester (Uinyo), Kurtisane oder eben Schamanin. Von diesen war es nur der Schamanin offiziell gestattet zu heiraten. «Moderne Karrierefrauen müssen ihre Doppelrolle in einem kulturellen Milieu behaupten, das in familiären Belangen unverändert konservativ geblieben ist, insbesondere was die Erwartungshaltung gegenüber der Rolle der Frau anbelangt. Die Erfahrungen der Schamaninnen, der Pionierinnen in einer weiblichen Doppelkarriere in Korea, mögen ihnen dabei von Nutzen sein» (4). Die individuellen Lebensgeschichten ihrer sechs Gesprächspartnerinnen erscheinen Kim Harvey hierfür als gelungene Beispiele (240).

L. Kendall vertritt die These, daß Mann und Frau sich in der koreanischen Familie in die rituellen Funktionen teilen und sich darin gegenseitig ergänzen. Während der Mann die konfuzianistischen Ahnenriten durchführt und damit den diachronen Aspekt familiärer Kontinuität (*family*) vertritt, ist die Frau für die Verehrung der Hausgötter und damit für den synchronen Aspekt (*household*) zuständig. Diese Aufteilung der sakralen Kompetenz ist für Kendall ein Spiegel der gesellschaftlichen Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern in Korea. Der Mann ist die «äußere Persönlichkeit», die Frau die «innere».<sup>17</sup> «Öffentliche Einflußlosigkeit, aber Autorität im privaten Bereich, dieser Widerspruch bestimmt das gesamte Leben einer koreanischen Frau» (164).

Ob der zur Zeit der Silla- und Koryo-Dynastien vorherrschende Buddhismus, die konfuzianische Yi-Dynastie, die japanischen Besatzer oder die am Westen orientierten südkoreanischen Regime der Zeit nach dem II. Weltkrieg,<sup>18</sup> alle standen sie dem Schamanismus ablehnend gegenüber und betrieben seine Ausrottung. Trotzdem hat diese primäre Religionserfahrung des koreanischen Volkes bisher alle Repressalien überstanden.

Ryu Tong Shik<sup>19</sup> unterscheidet drei Arten der Tradierung des Schamanismus. Die *einfache Tradierung* (*simple transmission*) bezeichnet die «orthodoxe» Überlieferung der Tradition von Generation zu Generation. Gleichzeitig drangen schamanistische Vorstellungen aber auch in die anderen Religionen ein und veränderten diese in ihrer Substanz. Ryu spricht bei diesem Phänomen

<sup>17</sup> Vgl. a. Kendall, *Let the Gods Eat Rice Cake: Women's Rites in a Korean Village*, in: *Dies./G. Dix* (Hrsg.), *Religion and Ritual in Korean Society* (Korea Research Monograph 12), Berkeley 1987, 118–138, 125.

<sup>18</sup> Über die Situation des Schamanismus in Nordkorea ist, wie überhaupt über die dortige Lage, wenig bekannt, doch betreibt das Regime Kim Il-Sungs generell eine restriktive Religionspolitik.

<sup>19</sup> *Shamanism: The Dominant Folk Religion in Korea*, Inter-Religio Conference Tao Fong Shan, Hong Kong, Sep. 13–17, 1983, MSS 14 S., 2–5.

von *synkretistischer Tradierung* (syncretistic transmission).<sup>20</sup> Eine dritte Variante ist die *sublimierte Tradierung* (sublimated transmission), die sich in neuen religiösen Bewegungen Bahn bricht. Hwarangdo zur Zeit der Silla-Dynastie und die Tonghak-Bewegung während der Yi-Dynastie sind hierfür frühe Beispiele.

### III.

Der Holzschnitt «Kut» erinnert auf den ersten Blick an die Genre-Malerei der Yi-Dynastie, insbesondere an die Bilder Kim Hong-Dos, der mit Vorliebe Szenen aus dem Volke darstellte.<sup>21</sup> Kennzeichnend für seinen Stil ist eine Orientierung an den Personen und den für die Profilierung der jeweils dargestellten Tätigkeiten notwendigen Gegenständen. Der Hintergrund bleibt weitgehend unbearbeitet.

Hong Song-Dam reduziert, bedingt natürlich auch durch die verwendete Technik, die Darstellung sehr stark auf das Zusammenspiel von Linie und Fläche, jegliche Ziselierung wird dabei vermieden. Auch durchbricht er durch den Wandschirm und den Baum im oberen Drittel des Bildes den für Kim Hong-Do typischen Stil. «Zitat» bleibt die Figurengruppe im Vordergrund.

Das Zentrum des Bildes wird von der tanzenden Schamanin eingenommen. Eingeweihte könnten wohl an ihrer Kleidung erkennen, mit welchen Göttern oder Geistern sie kommuniziert bzw. welche sie darstellt. In der linken Hand hält sie einen Dreizack (Sangi-Ch'ang), in ihrer rechten ein Mondschwert (Woldo). Die Zuordnung dieser *Schamanenwaffen*<sup>22</sup> zu rechter und linker Hand ist rituell vorgeschrieben. Sie kommen in verschiedenen Phasen eines Kut zum Einsatz. In einem Heilungskut z.B. vertreiben die Schamanen «damit die für die betreffende Krankheit als verantwortlich angesehenen verschiedenen Geister und Götter» (66). In der Regel wird einer Schamanin bei einem Kut von zwei Hilfsschamaninnen assistiert. Diese Funktion könnte den beiden Frauen am rechten Bildrand zukommen. Zum Personal gehören auch die Musiker. Links im Vordergrund hockt ein Querflötenspieler. Der Ton dieses Instrumentes symbolisiert nach schamanistischer Vorstellung das Zukken des Blitzes (62). Ein Stück dahinter kniet eine Trommelspielerin. «Das

<sup>20</sup> Hier liegt ein Vergleich mit der von Sundermeier entwickelten Religionstheorie nahe. Sundermeier faßt den *Synkretismus*begriff neu und bewertet ihn positiv (Thesen, 164), wenn er in einem *Drei-Phasen-Schema* die Synthese von *primärer* und *sekundärer Religionserfahrung* als notwendigen, komplementären Vorgang versteht, aus dem etwas Drittes, Neues hervorgeht, das mit keiner der beiden identisch ist. Die so entstandene Religion bezeichnet Sundermeier als «*Volksreligion*». Im Falle der *synkretistischen Tradierung* hätte sich die primäre Religionserfahrung stärker durchgesetzt und Elemente des Taoismus, Buddhismus, Konfuzianismus u.ä. absorbiert.

<sup>21</sup> Vgl. *Jungmann, B. & A., Der Minjung Holzschnitt. Versuch einer Annäherung vor dem Hintergrund westlicher und östlicher Traditionen*, in: *Lim/Jung, Maltugi*, 133–141; *Kunstschatze aus Korea*, hg. v. R. Goepper/J. H. Whang/R. Whitefield, Hamburg/Köln 1984, 222: «Wie Sin Yun-bok (Kat. Nr. 245–6) ist auch Kim Hong-do berühmt für seine Darstellungen des täglichen Lebens. Während Sin Yun-bok jedoch fast ausschließlich das Leben und die Vergnügungen der oberen Klassen malte, bezog Kim Hong-do seine Vorlagen aus dem einfachen Volk.»; *Hwang, S.-Y., The Masterpieces of Korean Art*, Seoul 1987, 66f.

<sup>22</sup> Vgl. *Cho, Einführung*, 65–67; die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch.

linke Trommelfell schlägt man mit einem dicken runden Holzstock und das rechte mit einem dünnen Bambusstock. Das erste symbolisiert im koreanischen Schamanismus das Höllentor, während das zweite als Diesseitstor verstanden wird. Daher halten die Schamanen die Trommel auch für den Schlüssel zum Jenseits.» (61) Bleibt schließlich die Zimbelspielerin. Die beiden Teile dieses Instrumentes symbolisieren Sonne (yang) und Mond (yin) (ebd.). Ob der hinter diesen beiden Frauen sitzende Mann auch zum Orchester gehört, ist nicht auszumachen, auch wenn seine Kopfbedeckung dies nahelegt. Die drei sitzenden Frauen am unteren Bildrand werden zu der den Kut ausrichtenden Familie gehören. Die Pfeife der dem Betrachter zugewandten Sitzenden kennzeichnet sie als ältere Frau, da nur für diese das Pfeifenrauchen schicklich ist.<sup>23</sup> Alle dargestellten Personen tragen einen Hanbock, der so etwas wie die Nationaltracht der Koreaner ist.

Die reich gedeckten Opfertische im Hintergrund sind ebenfalls nach einem rituellen Kodex arrangiert und für den Eingeweihten ein Hinweis auf Anlaß und Adressaten des Rituals. Hinter dem Opfertisch mit einem Schwein, dem im naturbelassenen Zustand oft eine Funktion in den Ritualhandlungen selbst zukommt, steht ein größerer Tisch mit Speisen und Getränk. Ein irdenes Gefäß enthält Makoli, koreanischen Reiswein, der aus dem auf der Oberfläche schwimmenden, getrockneten und in der Mitte aufgeschnittenen Flaschenkürbis getrunken wird, davor drei Räuchergefäße. Daneben befindet sich ein Teller mit Rinderfüßen [evtl. auch Schweinefüßen]. Unmittelbar neben dem Tisch steht ein Kerzenleuchter, ferner eine große Schale mit gekochtem Reis, dahinter ein weiteres irdenes Gefäß, auf dem drei Trockenfische liegen. Solche Trockenfische werden während des Kut oft vor die Tür geworfen als Speise für umherirrende Geister.<sup>24</sup> Im Hintergrund vor dem Wandschirm stehen drei runde Tische, auf denen kleine Obstpyramiden aufgeschichtet sind. Vorzugsweise verwendet man dazu Birnen, die im Gegensatz zu den uns geläufigen Sorten sehr viel größer und vor allem rund sind. Dahinter liegen Stapel von zumeist buntgefärbten Reiskuchen.

Die linke obere Bildecke wird von einem Baum ausgefüllt, vor dem ein weiterer Opfertisch steht. Nun findet ein Kut vorzugsweise im Haus der ausrichtenden Familie oder in einem zu diesem Zweck angemieteten Schamanentempel statt. Der Wandschirm scheint auch einen Raum anzudeuten. Soll der Baum also nur einen Blick ins Freie suggerieren?

Nur wer mit dem koreanischen Schamanismus vertraut ist, wird erkennen, daß Hong Song-Dam hier einen heiligen Baum dargestellt hat, der pars pro toto einen ganz anderen Ritus<sup>25</sup> symbolisieren soll. Jedes Dorf hatte früher

<sup>23</sup> Vgl. *Kim Harvey*, *Korean Women*, Anm. 3, 136.

<sup>24</sup> Stirbt ein Koreaner ohne männlichen Nachkommen, der die Ahneneremonien durchführen kann, ist die Kontinuität der Linie unterbrochen, und er ist dazu verdammt, als Geist umherzuirren. Auch ein plötzlicher Tod oder erlittenes Unrecht können Ursache dieser Geistexistenz sein. Der Trockenfisch als Speise gibt diesen Geistern Anteil am Ritus, signalisiert ihnen aber gleichzeitig weiterzuziehen.

<sup>25</sup> *Dix, G.*, *The New Year's Ritual and Village Social Structure*, in: *Kendall/Dix*, *Religion and Society*, 93–117, spricht in diesem Zusammenhang nicht von einem Kut, obwohl er im Neujahrsritual schamanistische Elemente nachweist. «Im Neujahrsritual treffen die beiden entscheidenden «ismen» des dörflichen Lebens aufeinander, der um den jeweiligen Haushalt zentrierte Schamanismus (household schamanism) und die auf die verwandt-

einen oder gar zwei solcher heiliger Bäume, die als Sitz von Göttern und Geistern verehrt wurden. Alljährlich zur Neujahrszeit, in manchen Gegenden auch öfter, steht dieser Baum im Zentrum eines Kut. Ist der im Vordergrund dargestellte Kut stärker am individuellen Geschick des Lebenszyklus orientiert, so ist der Dorfkut am Geschick der ganzen Dorfgemeinschaft im Jahreszyklus ausgerichtet. Auch die Beteiligung eines Schamanen ist für den letzteren nicht konstitutiv.<sup>26</sup>

Griffin Dix<sup>27</sup> hat ein solches Neujahrsritual und seine soziologischen Dimensionen sehr detailliert beschrieben. Das Ritual selbst gliedert sich in zwei funktional klar zu differenzierende Phasen. Im Zentrum der ersten Phase steht die Opferzeremonie für den Berggeist (Sansin), die vor dem heiligen Baum zelebriert wird. Sie wird von einem Mann (Chegwan) geleitet, den die Dorfgemeinschaft aus ihrer Mitte bestimmt hat. Ihm assistieren schriftgelehrte Männer, die ihn in seine Aufgaben einweisen. Diese Phase des Rituals ist meistens konfuzianisiert. Alle Mitglieder der Dorfgemeinschaft haben sich im Vorfeld gewissen Reinheitsgeboten unterworfen. Der Ritus soll die Götter und Geister gnädig stimmen und dem Dorf Segen bringen. Die Dorfgemeinschaft tritt dabei als eine Einheit auf. Nur gemeinsames Leben kann gelingen.<sup>28</sup>

Anders in der zweiten Phase des Rituals. Protagonisten sind nun eine Gruppe von Musikern, die sich aus der armen Schicht der Dorfbewohner rekrutieren. Sie ziehen von Gehöft zu Gehöft, bevorzugt zu denen der Reichen, und vollziehen Reinigungsriten, vor allem in der Küche und bei den großen Tonkrügen, in denen die Vorräte aufbewahrt werden. Dies sind die gleichen Orte, von denen die Schamanin während eines Kut die Geister herbeiruft (Dix, 104). Im Gegenzug müssen die Besitzer der Gehöfte die Musiker, denen sich in der Regel ein Zug der anderen Dorfbewohner angeschlossen hat, mit Speisen und vor allem reichlich Reiswein versorgen. Dieser sich oft über mehrere Tage erstreckende Ritus gerät so zu einem ausgelassenen Fest auf Kosten der reichen Dorfbewohner.

Doch zurück zu unserem Bild. Der Opfertisch ist gedeckt mit Früchten, Reiskuchen, einem Schälchen Reis, einem Leuchter und einem Räuchergefäß. Daneben steht eine Schüssel mit Reiswein, in der ebenfalls ein Trinkgefäß schwimmt.

Der Baum ist von einem Seil umschlungen. Es wird sich dabei entweder um das Seil handeln, das während des Dorfkuts und seiner Vorbereitungszeit über

---

schaftlichen Beziehungen ausgerichtete Ideologie des Konfuzianismus (extended kin group ideology of Confucianism). Das Ritual verlangt Harmonie zwischen Menschen mit gegensätzlichen Interessen, weil sie im selben Ort wohnen.» (115f) *Ch'oe* K.-S., *The Meaning of Pollution in Korean Ritual Life*, aaO., 139–148, 141, unterscheidet zwischen einem schamanistischen Dorfkut (Pyolsin Kut oder Tang Kut), der von einer Schamanin durchgeführt wird, und einem Dorfritual (Tongje), dem ein aus der Mitte der Dorfgemeinschaft ernannter Ältester mit ritueller Funktion (Chegwan) vorsteht. Der von Dix nachgewiesene, dem Ritual immanente Synkretismus und der allgemeine Sprachgebrauch in Korea rechtfertigen es m.E. aber durchaus, auch bei dem Neujahrsritual von einem Dorfkut zu sprechen.

<sup>26</sup> Vgl. Vos, F., *Die Religionen Koreas (Die Religionen der Menschheit 22,1)*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977, 119f; Eliade, *Schamanismus*, 18.

<sup>27</sup> Vgl. Anm. 25; die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen Aufsatz.

<sup>28</sup> Vgl. Dix, 116.

den Eingang des Dorfes gespannt wird (Dix, 100), oder um jenes, das für das rituelle Tauziehen verwendet wurde (Dix, 109).<sup>29</sup> In beiden Fällen handelt es sich um ein linksgedrehtes Seil, die eingeflochtenen Papierstreifen sprechen allerdings eher für die erste Option. Es wird gegen den Uhrzeigersinn um den Baum gewickelt. Dieses Motiv der Inversion kehrt im Vollzug des Dorfkut immer wieder und ist im Grunde das das ganze Geschehen bestimmende Element. In der Zeit des Übergangs wird das Verhältnis von Yin und Yang<sup>30</sup> in seinem Gleichgewicht gestört, um dann im Ritus selbst wieder zum Ausgleich gebracht zu werden.

Anders als die Genre-Malerei der Yi-Dynastie, will Hong Song-Dam hier nicht ein Idyll aus dem Leben des Volkes einfangen. Ihm geht es um die Funktion des Kut in Umbruchs- und Krisensituationen. Der Kut ist aus seiner Perspektive kein «Opium für das Volk». Die Schamanin löst im Ritus das unartikulierte Leiden des Minjung. Die Inversion der sozialen Verhältnisse im Dorfkut erlaubt es den «kleinen Leuten», rituell sanktioniert, die Reichen zum Abgeben zu nötigen. Der Kut wird so im Rahmen der von der Minjung-Bewegung initiierten kulturellen Renaissance als befreiender Ritus interpretiert.

#### IV.

Die Suche nach Traditionen der Befreiung in der koreanischen Geschichte, der Kultur und Religiösität des Volkes ist auch für die Minjung-Theologie konstitutiv.

Suh Nam-Dong, einer ihrer Gründerväter, spricht im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Minjungkultur und der befreienden Botschaft der Bibel, wie sie sich ihm zentral im Exodus- und Kreuzesereignis darstellt, von zwei Traditionen, die ineinanderfließen.<sup>31</sup>

«Es ist die Aufgabe der koreanischen Minjung-Theologie zu bezeugen, daß in der Mission Gottes [Missio Dei] in Korea die Minjungtradition des Christentums und die koreanische Minjungtradition zusammenfließen. Dazu ist es erforderlich, an den Ereignissen, die wir für Gottes Eingreifen in die Geschichte und die Arbeit des Heiligen Geistes halten, teilzunehmen und sie theologisch zu interpretieren.»<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Auch über das Tor des Hauses des Chegwan ist ein Hanfseil gespannt (Dix, 98f). *Ch'oe*, *Pollution*, 143, erwähnt Strohseile, die bei der Geburt eines Kindes über die Haustür gehängt werden. Diese Seile markieren die Grenze zwischen einem aus rituellen Gründen reinzuhaltenden Bezirk und dem Profanen. Sie signalisieren sowohl dem rituell Unreinen, daß er diesen Bezirk nicht betreten darf, als auch umgekehrt etwa im Falle einer Geburt die Gefahr der Verunreinigung.

<sup>30</sup> Yin und Yang haben als dualistisch-komplementäre Ordnungskategorien chinesischer Kosmologie auch im koreanischen Denken Eingang gefunden (vgl. *Major*, J.S., Yin-Yang Wu-Hsing, in: *Encyclopedia of Religion* 15, 1987, 515f).

<sup>31</sup> Vgl. Zwei Traditionen fließen ineinander, in: *Moltmann*, Minjung, 173–213.

<sup>32</sup> Übersetzung nach der englischen Version, in: *Minjung Theology. People as the Subjects of History*, hg.v. Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia (CTC-CCA), New York 1983, 155–182, 177. Die deutsche Übersetzung ist fehlerhaft, «Missio Dei der . . . Kirche» (aaO., 206) ist ein theologischer Widerspruch in sich!

Gott kann nach dem Verständnis der Minjungtheologen kein invalider Gott sein, «der erst huckepack vom ersten Missionar nach Korea gebracht wurde».<sup>33</sup> Er hat schon immer in der koreanischen Geschichte gewirkt. Diese *Missio Dei* zeigt sich – «wie es in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi offenbart ist, ... [in seinem besonderen] Interesse für die Unterdrückten, also das *Minjung*».<sup>34</sup> Der christliche Glaube wird hier funktional bestimmt. Wäre das befreiende Geschichtshandeln Gottes nicht sein *Proprium*, «hätte der christliche Gott keinen Platz in unserer Geschichte, auch nicht in den Ereignissen unserer Gegenwart oder in dem, was die Zukunft bringt».<sup>35</sup>

Diese Geschichte stellt sich für Kim Yong-Bock als ein dichtes Gewebe aus den Erzählungen/Geschichten (*stories*) des einfachen Volkes dar. Kim spricht von der *Sozialbiographie* des *Minjung*.<sup>36</sup> Im Erzählen seiner Geschichten durchlebt das *Minjung* einen Bewußtseinsbildungsprozeß, in dessen Verlauf sich seine Identität überhaupt erst konstituiert. Das Volk wird seiner Bedeutung als Subjekt der Geschichte inne.

Die *Minjung*-Geschichten sind vor allem *Leidenserinnerung* – Geschichte von der Unterseite der Geschichte. Die Koreaner sprechen von *Han*, ein Terminus, den sie aufgrund der spezifisch koreanischen Erfahrung, die er bezeichnet, für unübersetzbar halten. Der Begriff scheint nicht einer gewissen Paradoxität zu entbehren: er bezeichnet ein unartikulierbares, erstickendes Leiden, das gleichzeitig aber auch als Antrieb eruptiv verlaufender *Minjung*-Ereignisse verstanden werden kann. Suh Nam-Dong schreibt dazu:

«*Han* ist ein Grundgefühl des unterdrückten koreanischen Volkes. Er ist auf der einen Seite ein Konglomerat von Defätismus, Resignation und Verzweiflung der Schwachen, manchmal «sublimiert» in großartiger Kunst. Andererseits aber ist er der explosiv wirkende Mut und Lebenswille der Schwachen, der in den Revolten oder Revolutionen des im *Han* zerissenen *Minjung* zum Vorschein kommt.»<sup>37</sup>

Der Schamanismus gilt den *Minjung*theologen dabei als «Religion des *Han*»,<sup>38</sup> mit der *Mudang* als Priesterin. Er ist die allem zugrundeliegende «Religion des *Minjung*».<sup>39</sup> Analog zur Rolle der Schamanin im *Kut*, sollen auch die Christen zur «Priesterschaft des *Han*»<sup>40</sup> werden, die die Leiden des *Minjung* therapiert.

<sup>33</sup> *Hyun*, Y.-H., Der koreanische Maskentanz aus dem Blickwinkel eines Theologen, in: *Moltmann*, *Minjung*, 49–59, 59.

<sup>34</sup> *AaO.*, 58.

<sup>35</sup> *Ebd.*

<sup>36</sup> Vgl. *Theology and the Social Biography of the Minjung*, in: *CTC Bulletin*, Vol. 5 No. 3 – Vol. 6 No. 1, Dec. 1984 – April 1985, 66–78.

<sup>37</sup> *Han*: Darstellung und theologische Reflexion, in: *Moltmann*, *Minjung*, 27–46, 32f.

<sup>38</sup> Vgl. *Sub*, K.-S. D., *Theology, Ideology and Culture*, Hong Kong 1983, bes. das Zweite Kapitel «Schamanism: The Religion of Han», 31–51.

<sup>39</sup> *AaO.* 36 u.ö.

<sup>40</sup> Vgl. *Sub*, K.-S. D., *Called to witness to the Gospel Today: The Priesthood of Han*, in: *CTC Bulletin*, Vol. 5 No. 3 – Vol. 6 No. 1, Dec. 1984 – Apr. 1985, 57–65; *Chung*, H.-K., «*Han-pu-ri*»: *Doing Theology from Korean Women's Perspective*, in: *ER* 40 (1988) 27–36.

Die Interpretation des Schamanismus durch die Minjungtheologen ist durchaus tendenziell und selektiv zu nennen.<sup>41</sup> Sie befragen ihn auf seine befreienden Implikationen und rekonstruieren von diesem Bezugspunkt aus den Schamanismus als «Religion des Han». Es ist gerade das Kennzeichen einer kulturellen Renaissance, daß sie die Tradition nicht ungebrochen aufnimmt, sondern sie unter einem bestimmten erkenntnisleitenden Interesse revitalisiert und damit immer auch qualitativ verändert. Kulturelle Renaissance werden überwiegend von politischen Emanzipationsbewegungen initiiert, die sich damit eine Identität geben und sich zusätzlich Legitimation verschaffen wollen. Die Minjungtheologen bleiben mit ihrer Rezeption des Schamanismus in diesem Duktus der säkularen Minjungbewegung.

Chung Huyn-Kyung, die erste international bekanntgewordene Vertreterin der zweiten Generation koreanischer Befreiungstheologen/innen erhebt den selektiven Umgang mit der kulturellen und religiösen Tradition gewissermaßen zum hermeneutischen Programm:

«Meine Interpretation des koreanischen Schamanismus [ist] außerdem bestimmt vom heutigen Befreiungskampf des Volkes in Korea. Das bedeutet, daß meine Interpretation der «befreienden» und «unterdrückerischen» Dimensionen des Schamanismus aus der Sicht der Menschen geschieht, die am Befreiungskampf der Dritten Welt teilnehmen. Anders gesagt: Ich beschränke meine Untersuchung des Schamanismus absichtlich auf solche Aspekte, die Befreiungsaktivisten nützlich finden».<sup>42</sup>

Chung plädiert für einen «befreiungszentrierten Synkretismus»,<sup>43</sup> der die «traditionellen Symbole und Metaphern auf organische Weise [nutzt]».<sup>44</sup> Zum Kriterium ihrer Theologie macht sie, ähnlich wie Hyun Young-Hak, «ihre befreiende (Han-pu-ri) und lebensspendende Macht».<sup>45</sup>

Mit ihrem selbstbewußten Postulat: «Wir sind der Text, und die Bibel und die Tradition der christlichen Kirche sind der Kontext unserer Theologie»,<sup>46</sup> zielt sie erneut auf das Problem des Offenbarungsverständnisses.

---

<sup>41</sup> Diesen funktionalen Selektionismus prangert Pyun, S.-H., *Other Religions and Theology*, in: EAJT 3 (1985) 327–353, an: «Denn für die Minjungtheologen ist nicht die religiöse Erfahrung selbst wichtig, sondern die politische und soziale Funktion der Religion.» (332). Pyun fordert demgegenüber «den falschen dualistischen Konflikt» (333) zwischen der in Korea vor allem in den 60er Jahren entwickelten Indigenisierungstheologie, der er eine defizitäre Wahrnehmung der sozio-politischen und ökonomischen Realitäten attestiert, und der Minjung-Theologie, zu überwinden. Vgl. ferner Park, I.-Y., *Minjung, Schamanismus und Inkulturation. Schamanistische Religiosität und Christliche Orthopraxis in Korea*, Diss. Freiburg 1987; Tang, E., *Shamanism and minjung theology in South Korea*, in: J. Van Nieuwenhove/B.K. Goldewijk, *Popular Religion, Liberation and Contextual Theology, Papers from a congress (January 3–7, 1990, Nijmegen, the Netherlands)* dedicated to Arnulf Camps OFM, Kampen 1991, 165–174.

<sup>42</sup> «Opium oder Keim der Revolution?» Schamanismus: Frauenorientierte Volksreligiosität in Korea, in: Conc 24 (1988) 393–398, 394 [engl. in: Concilium 199 (1988) 96–104].

<sup>43</sup> Abweichung von der dt. Übersetzung mit «befreiungsorientiertem Synkretismus», aaO., 395. Vgl. a. ihre Doktorarbeit «Struggle to be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology», New York 1990, 113, wo sie von einem «survival-liberation centered syncretism» spricht.

<sup>44</sup> Han-pu-ri, 28.

<sup>45</sup> AaO., 36.

<sup>46</sup> Struggle, 111.

«Der Text der göttlichen Offenbarung wurde, wird und wird weiterhin in unseren Körpern und dem täglichen Kampf unserer Völker ums Überleben und für Befreiung geschrieben werden. Gott kam nicht erst zu asiatischen Frauen, als westliche Missionare die Bibel nach Asien brachten. Gott war immer mit uns von Anbeginn unserer Geschichte, lange bevor Jesus geboren wurde. Der Ort der göttlichen Offenbarung ist unser Leben selbst.»<sup>47</sup>

Die Universalität der Heilsverheißung des trinitarischen Gottes, wie sie in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi offenbar geworden ist, nimmt alle Menschen in seine Geschichte mit der Welt hinein. Bei ihrer Suche nach Spuren dieses befreienden Wirkens Gottes in der koreanischen Geschichte dient den Minjung-Theologen die gefährliche Erinnerung an Exodus- und Jesuereignis als hermeneutischer Schlüssel.

---

<sup>47</sup> Ebd.