



You Jae Lee

# KOLONIALE ZIVILGEMEINSCHAFT

*Alltag und Lebensweise der Christen  
in Korea (1894-1954)*



Centrum für  
Religion und Moderne  
*Center for Religion and Modernity*

**campus**



## Koloniale Zivilgesellschaft

Schriftenreihe »Religion und Moderne«

Band 7

Herausgegeben im Auftrag des Centrums für Religion und Moderne (CRM) der Westfälischen  
Wilhelms-Universität Münster von Thomas Großbölting, Detlef Pollack, Barbara Stollberg-  
Rilinger und Ulrich Willems

Wissenschaftlicher Beirat

Thomas Bauer, Matthias Casper, Marianne Heimbach-Steins, Mouhanad Khorchide,  
Judith Könemann, Hans-Richard Reuter, Perry Schmidt-Leukel, Martina Wagner-Egelhaaf  
(alle Münster), Hans Joas (Berlin) und Hugh McLeod (Birmingham)

*You Jae Lee* ist Professor für koreanische Geschichte an der  
Universität Tübingen.

You Jae Lee

# Koloniale Zivilgemeinschaft

Alltag und Lebensweise der Christen in Korea  
(1894–1954)

Campus Verlag  
Frankfurt/New York

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Academy of Korean Studies  
(AKS-2010- DZZ-3103)

*Meinen Eltern gewidmet*

ISBN 978-3-593-50672-2 Print  
ISBN 978-3-593-43630-2 E-Book (PDF)  
ISBN 978-3-593-43671-5 E-Book (Epub)

Dissertation an der Universität Erfurt

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2017 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: Lehrer und Schüler des Lehrerseminars des Klosters St. Benedikt  
in Seoul (ca. 1912) © Archiv der Erzabtei St. Ottilien

Satz: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Gesetzt aus der Garamond

Druck und Bindung: CPI buchbücher.de, Birkach

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

[www.campus.de](http://www.campus.de)

# Inhalt

Einleitung . . . . .	9
Forschungsstand . . . . .	12
Fragestellung und Methoden . . . . .	14
1. Wertewandel in der Umbruchszeit:	
Nord-Korea um die Jahrhundertwende . . . . .	21
1.1 Sozialdarwinismus und Körpererziehung . . . . .	24
1.2 Auflösung der alten Gemeinschaften . . . . .	30
1.3 Nord-Korea: regionale Dynamik der Transformation . . . . .	32
2. Christentum im Namen der Zivilisation . . . . .	39
2.1 Missionare als Vertreter der Zivilisation . . . . .	39
Materielles Image und Lebensweise der Missionare . . . . .	42
2.2 Individualismus, Pragmatismus und Konservatismus . . . . .	45
Die Frage der Gemeinschaft . . . . .	50
2.3 Übersetzungen: Religion und Gesellschaft . . . . .	53
Religion . . . . .	54
Gesellschaft . . . . .	58
3. Der Kampf ums Leben . . . . .	61
3.1 Kolonialpolitik und die Entpolitisierung der Religion . . . . .	61
3.2 Konversion als soziale Praxis . . . . .	67
Wiedergeburt, Neues Leben, Neuer Mensch . . . . .	67
Narrative Struktur der Konversionsgeschichten . . . . .	69
Konversion und Bekenntnisse . . . . .	73
3.3 Leben in Gemeinschaft . . . . .	78

4.	Die Politik der »zehn Gerechten«	85
4.1	Politisierung des Privaten	85
4.2	Autonome Lebenssicherung	91
4.3	Apokalypse als Erlösung von der Kolonie	98
5.	Norbert Weber: »Im Lande der Morgenstille«	
Mission	im Namen der Zivilisation	1s7
5.1	Das Buch: <i>Im Lande der Morgenstille</i>	110
Jenseits	des »Salvage Paradigms«	110
Für ein	besseres Leben	113
5.2	Der Film: <i>Im Lande der Morgenstille</i>	117
Umkehrung	des orientalistischen Blicks	120
Inszenierung	der Fremde	122
»Der Missionar	ist ein Fremder im Lande«	125
Zwischen	Ausblenden und Anklagen des Kolonialen	128
5.3	Das Missions-Museum St. Ottilien	131
Die	Ausstellung	136
Der	missiologische Auftrag des eingefrorenen Museums	138
6.	Benediktinische Gemeinschaften: Auch ein Kampf ums (Über-)Leben in Kleingemeinschaften	143
6.1	Die Kloostergemeinschaft	143
Die	Sung-Kong-Handwerkerschule	145
Das	Priesterseminar	149
Das	Klosterleben	152
6.2	Die Kirche der Armen und die Diktatur des Harmoniums	159
Die	Diktatur des Harmoniums	163
Wohl	tätigkeit und Bildung	168
6.3	Außenstationen: Alltag als Vergemeinschaftung der Gläubigen	174
Die	Totenbahre als Missionsmittel	174
Die	Außenstationen	180
7.	Frauen für Frauen: Missionsbenediktinerinnen von Tutzing	185
7.1	Laienmission und Selbstmissionierung	185
Katechetin	Yu Yöng Pok	188
Die	Postulantin Im Maria	192



---

7.2 Die unbequeme Zivilisation: die koreanischen Nonnen . . . . .	196
Ausbildung . . . . .	198
Das Klosterleben . . . . .	202
7.3 Herausforderung und Autonomiesicherung:	
Deutsche Missionarinnen . . . . .	208
Herausforderungen in der Mission . . . . .	211
Autonomie des Klosters . . . . .	213
»Wahre Frauen« und christliche Familie . . . . .	217
8. Die Politik der Bischöfe: Im Spannungsfeld zwischen Religion und Politik . . . . .	227
8.1 Katholische Kirche und die nationale Frage in Korea . . . . .	229
8.2 Von der Afrika- zur Ostasienmission der deutschen Katholiken . . . . .	233
8.3 Bischof Bonifatius Sauer: Beten für das Imperium. . . . .	238
8.4 Das Vermächtnis An Chung Küns in Deutschland . . . . .	245
9. Gemeinschaft im Gefangenenlager 1949–1954 . . . . .	251
9.1 Lagergemeinschaft als Klostersgemeinschaft. . . . .	254
Physische Gewalt und Tod . . . . .	259
9.2 Strategien des Lebens und des Überlebens . . . . .	266
9.3 Das Schwein des Häuptlings und die Ambivalenz der Gemeinschaft. . . . .	272
Gender und Handlungsraum. . . . .	274
Heimweg und Rückkehr. . . . .	277
10. Schlussbetrachtung. . . . .	281
11. Quellen und Literatur . . . . .	291
11.1 Archive . . . . .	291
11.2 Zeitschriften . . . . .	291
11.3 Filme . . . . .	292
11.4 Sekundärliteratur . . . . .	292
Danksagung . . . . .	321



# Einleitung

Das rasche Wachstum des Christentums in Korea gehört nach wie vor zu den großen Rätseln der Missionsgeschichte. Bereits in den ersten 25 Jahren der protestantischen Mission wunderten sich die Missionare in Korea, dass sie einen größeren Erfolg als ihre Missionsbrüder in den Nachbarländern China und Japan verzeichneten, die eine weitaus ältere Missionstradition vorweisen konnten. Dabei schienen die Ausgangsbedingungen für die Mission in Korea keineswegs günstig zu sein: Das lange, bis in die 1880er Jahre hineinreichende Verbot des Christentums und seine Verfolgung, die schnelle und vollständige Kolonisierung 1910 durch ein nicht christlich geprägtes Land wie Japan, die rigorose Religionspolitik der Kolonialherren, die Ausweisung der ausländischen Missionare in den 1940er Jahren, der kolonialstaatliche Zwang zum Shintoismus und die große Verbreitung des Kommunismus und Sozialismus ab den 1920er Jahren stellten große Hindernisse für die Missionierung durch das Christentum dar. Trotz alledem erlebte das Christentum in Korea ein stetiges Wachstum, so dass heute etwa 25 Prozent der Gesamtbevölkerung in Südkorea Christen sind.

Nicht nur dieser quantitative Aspekt ist erklärungsbedürftig, sondern auch die Selbst-Christianisierung der Einheimischen. Bevor je ein Missionar das Land betreten und die christliche Botschaft verkündet hatte, hatten die Koreaner selbst über China und Japan das Christentum aufgenommen und im eigenen Land verbreitet. Für das Predigen und Bekehren sowie den Kirchenbau sorgten die Konvertiten von Beginn an größtenteils selbst. Der Schwerpunkt der westlichen Mission lag anfänglich eher auf der medizinischen Versorgung und der Bildungsmission. Durch die Prinzipien der Selbstverwaltung, Selbstfinanzierung und Selbstmissionierung entstand so relativ früh eine selbständige koreanische Kirche. Wie ist der Erfolg des Christentums in einer nicht-westlichen Kolonie vor diesem Hintergrund zu erklären?

In den letzten Jahren ist unter dem Einfluss der *postcolonial studies* die These vertreten worden, dass die christlichen Missionen Teil des kolonialen

Projekts waren. Die Missionen waren nicht nur Profiteure der kolonialen Expansion ihrer Nationen, sondern boten häufig auch die ideologische Grundlage dafür. Besonders auf dem Feld der Zivilisierungsmission kam es zu deutlichen Überlappungen zwischen kolonialem Anspruch und christlicher Missionierung (Bayly 2006: 400–451; King 1999; van der Veer 2001). Innovativ und weiterführend sind deshalb Vorschläge, die Geschichte von Kolonisierern und Kolonisierten und somit auch von Missionaren und Missionierten innerhalb eines zusammenhängenden analytischen Feldes zu betrachten. Die europäische Expansion sollte demnach nicht mehr als eine Diffusionsgeschichte erzählt werden, in der der Westen die indigenen Gesellschaften der Kolonien radikal veränderte, ohne selbst davon betroffen zu sein. Der Mythos vom unveränderten Beweger sollte durch neue Erkenntnisse zu den komplexen Interaktionen zwischen Metropole und Kolonie ersetzt werden (Cooper/Stoler 1997). John und Jean Commaroff (2002) haben am Beispiel Großbritanniens überzeugend gezeigt, wie die äußere Mission in ihrer Verflechtung mit der inneren Mission nicht nur die Lebensweise der Kolonisierten, sondern auch den Alltag der Unterschichten in den großen Metropolen geprägt hat. So wie die geographischen Orte »Kolonie« und »Metropole« zusammengedacht werden sollten, sollte auch die Herrschaftsbeziehung zwischen Kolonisierern und Kolonisierten aus der dichotomischen Gegenüberstellung von Herr und Knecht befreit werden. Alltagshistoriker hatten bereits vorgeschlagen, »Herrschaft als soziale Praxis« zu analysieren (Lüdtke 1991), in deren Folge die wechselseitigen Abhängigkeiten und Internalisierungen der Macht sowie subversive Praktiken durch eigensinnige Aneignungen oder Mimikry-Verhalten herausgearbeitet wurden. Eindeutige Fixierungen der Akteure als Eroberer/Unterdrücker bzw. als Widerstandskämpfer/Ausgebeutete scheinen mittlerweile nur noch möglich, wenn man darauf verzichten wollte, die Gemengelage der vielfältigen Handlungsmöglichkeiten und -wirklichkeiten zu verstehen.

Die Verdienste der *postcolonial studies* auf diesem Gebiet sind anzuerkennen. Doch aus meiner Sicht haben sie einen entscheidenden Schwachpunkt. Die überwiegend vor dem Hintergrund der kolonialen Erfahrungen der westlichen Kolonialherrschaft entwickelten Theorien bleiben trotz aller Infragestellung der Dichotomien auf die binäre Beziehung zwischen Kolonisierer und Kolonisierte fixiert. Darin drückt sich auch die theoretische Abhängigkeit aus, die stets auf den Kolonisierer bezogen bleiben muss, solange sich der Kolonisierte mit der vorgefundenen Herrschaft auseinandersetzt. Wer sich mit der christlichen Mission im kolonialen Korea beschäftigt, dem

zeigt sich in auffälliger Weise die Beschränktheit dieser Theorien. Denn das Herrschaftsverhältnis geht hier nicht lediglich in der Beziehung zwischen japanischem Kolonisierer und koreanischem Kolonisierten auf. Entscheidend ist die Erweiterung auf einen Dritten, der die koloniale Bedingung maßgeblich mitprägte: den »Westen«. Der zu berücksichtigende »Westen« als dritte Bezugsgröße in der Identitätsbildung weicht im Kontext dieser Untersuchung die sonst übliche binäre Untersuchungsperspektive auf. Das Dreiecksverhältnis (Triade) zwischen Japan, dem »Westen« und Korea sensibilisiert uns für die historische Kontingenz der religiösen Entwicklung in der kolonialen Situation.

Japanische Wissenschaftler wie Komori Yōichi haben auf den Aspekt der doppelten Kolonialisierung Japans in der Auseinandersetzung mit dem Westen aufmerksam gemacht. Sowohl die Selbstzivilisierung im kolonialen Unbewussten als auch die Fremdkolonisierung im kolonialistischen Bewusstsein waren spezifische Folgen der japanischen Moderne in Anlehnung bzw. Abgrenzung zum Westen (Komori 2002). Oguma Eiji und andere haben die widersprüchlichen partikularen Rassendiskurse in der Kolonialpolitik untersucht (Oguma 1998: 12; Tanaka 1993), die zu einem asiatischen Gegenmodell zum westlichen Kolonialismus führen sollten (Ching 2001: 105; Komagome 2008; Heé 2012). Diese Erkenntnisse stehen mittlerweile einer allzu mechanischen Anwendung postkolonialer Theorien des Orientalismus oder der Mimikry auf den japanischen Imperialismus im Weg (Said 1978; Bhabha 2000; S. J. Kang 2000).

Welche Bedeutung der Westen für das koloniale Korea hatte, ist jedoch wenig erforscht. In Korea entstandene postkoloniale Studien zur christlichen Mission kritisieren den kulturimperialistischen Charakter der »christlichen Zivilisation« und zeigen damit, wie die einheimische religiöse Tradition zerstört wurde und mit welcher rassistischen Überlegenheit die weißen Missionare agierten. Sie fragen jedoch nicht danach, welchen Handlungsraum das Zusammenwirken des östlichen Kolonialismus und der westlichen Religion für den Kolonisierten eröffnete. Eine naheliegende Antwort könnte sein, dass die Kolonisierten einem doppelten (Kultur-)Imperialismus ausgesetzt waren. Interessanter wäre jedoch zu fragen, ob Differenzen zwischen dem partikularistischen Kolonialismus und der universalistischen Mission bestanden. Weiter dürfte auch die Frage führen, ob diese Differenzen einen neuen Handlungsraum für das koloniale Subjekt ermöglicht haben. Koloniale Identität in Korea konstituiert sich in doppelter Abgrenzung und Annäherung zur japanischen Metropole und zum Westen. Entscheidend ist, dass der Westen für

den Kolonisierer und den Kolonisierten jeweils etwas anderes bedeutete. Die Kritik des westlichen Kulturimperialismus muss die verschiedenen Aneignungsweisen der westlichen Werte in den verschiedenen Weltregionen ernst nehmen. Vom kolonialen Korea aus Europa zu »provinzialisieren«, wie es Chakrabarty (2007) fordert, würde ein anderes Ergebnis liefern als von Japan oder von einer europäischen Kolonie aus – wenn auch dort Unterschiede auszumachen wären.

Die Frage nach dem Ermöglichungsraum der kolonialen Subjekte schärft den Blick auf die Praxis, also die Aneignung, das Übersetzen und den Eigensinn der Akteure. Dabei ist die kirchliche Gemeinschaftsbildung von besonderem Interesse. Die christliche Kirche vertrat nicht nur universale Werte, sondern verkörperte bzw. imaginierte auch eine globale Gemeinschaft der Christenheit in Gestalt von Weltkirche und Weltmission (Habermas/Hölzl 2014). Diese Vorstellung von einer globalen Gemeinschaft stand der nationalen und der imperialen Gemeinschaftsvorstellung manchmal konträr und manchmal ergänzend gegenüber. Diese Gemeinschaft konnte eine eigene gesellschaftliche Sphäre schaffen, die als Alternative zur nicht vorhandenen Zivilgesellschaft und zur kolonialen politischen Gesellschaft diente. Aufgrund der Umgangsformen, der Anerkennung von Differenzen und ihrer Pluralität, die im Grunde zivile Werte vertraten, könnten diese religiösen Gemeinschaften als Zivilgemeinschaften bezeichnet werden. Im Fokus steht somit die Untersuchung der Wechselwirkung und des Zusammenspiels von globalen und lokalen Akteuren sowie die Frage, welche lokalen Ausprägungen Werte mit universalem Anspruch haben. Angestrebt wird die Verknüpfung eines globalgeschichtlichen mit einem alltagsgeschichtlichen Ansatz, die selten praktiziert wird (Conrad 2013: 105).

## Forschungsstand

Über die Entwicklung des Christentums und die gesellschaftliche Praxis der Kirche in Korea bestehen bereits umfangreiche Forschungsarbeiten, die durch auf neue Quellenfunde gestützte aktuelle Forschungsergebnisse bereichert werden. Die meisten dieser Studien beschränken sich jedoch darauf, das quantitative Wachstum der Kirche zu untersuchen, oder analysieren mit modernisierungstheoretischen Ansätzen den Einfluss der christlichen Lehre

auf die Entwicklung der Moderne in Korea. Drei Forschungsphasen lassen sich unterscheiden.

Zunächst dominierte seit den 1920er Jahren eine missionarszentrierte Außenperspektive die Forschung, die die Missionstätigkeiten der ausländischen Missionare, ihre Motive, Organisationen und Entwicklungen darstellte. Eine der führenden Arbeiten in diesem Bereich ist die 1927 in Yale entstandene Dissertation von Paik, der in seiner Arbeit umfangreiche Archivmaterialien von Missionsstätten und Missionaren in den USA berücksichtigt hatte. Die Missionsarbeiten der Koreaner, ihre religiösen Erfahrungen und Bekenntnisse sowie ihre Praktiken wurden in dieser Arbeit jedoch nur unzureichend analysiert (G. Paik 1973).

Gewissermaßen als Reaktion auf die erste Forschungsphase entstand in den 1970er Jahren eine nationale Geschichtsschreibung, die die koreanische Kirche ins Zentrum der Betrachtung rückte und deren Verhältnis zur nationalen Frage problematisierte. Dadurch wurde der Außenperspektive bewusst eine Binnenperspektive entgegengesetzt. Doch diese nationsbezogene Kirchengeschichte beschränkte sich auf das Nationalbewusstsein der Christen und die theologische Bedeutung der religiösen Erfahrungen. Durch diese Verbindung der Kirchengeschichte mit der Nationalgeschichte etablierte sich eine politikgeschichtlich orientierte Eliten- und Intellektuellengeschichte (K. P. Min 2000; 1974; 1981), die das religiöse Leben der Laien und ihre Praktiken nur unzureichend erfasste. Eine Ausnahme davon bildete die Minjung-Theologie mit ihrem expliziten Bezug auf die »unterdrückten« und »ausgebeuteten« unteren Schichten der Gesellschaft. Doch erstaunlicherweise haben die Minjung-Theologen kaum empirische, historische Forschung betrieben. Für sie waren vielmehr der Kampf gegen die Diktatur und das politische und gesellschaftliche Engagement im Hier und Jetzt von zentraler Bedeutung (Wells 1995; N. H. Lee 2007).

Seit den 1980er Jahren ist allerdings eine Verfeinerung der ersten beiden Forschungsrichtungen zu beobachten. Zum einen wird die Außenperspektive fortentwickelt und mit der »Verwestlichung« der koreanischen Gesellschaft in Verbindung gebracht. Dabei werden die vielen modernen Elemente der christlichen Mission als ein Beitrag zum gesellschaftlichen Fortschritt verstanden (Y. S. Pak 1984; H. S. Pak 2001). Zum anderen ist die Binnenperspektive weiterentwickelt und die subjektive Rolle der koreanischen Christen bei der Rezeption und Aufnahme des Christentums betont worden.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> M. Y. Yi 1991; T. C. Yi 2000 und maßgeblich die Zeitschrift *Han'guk kidokkyo-wa yöksa* [Koreanisches Christentum und Geschichte].

Wegweisend wurde schließlich die jüngste Periode seit den 1990er Jahren, die das Christentum als konstitutives Moment bei der Entstehung der Moderne betrachtet. Aus einer modernisierungskritischen Perspektive heraus wird die Bildung von modernem Bewusstsein und gesellschaftlichen Begriffen und Ordnungen in Korea rekonstruiert, die zum Teil auf die Begegnung mit dem Christentum bzw. dessen Aufnahme zurückgeführt werden. Leider begrenzen diese Arbeiten ihren Forschungszeitraum überwiegend bis 1910 und vermeiden die Verknüpfung dieses Themas mit dem Kolonialismus, was zweifelsohne eine Herausforderung darstellt.<sup>2</sup>

Es fehlen deshalb weiterhin detaillierte Studien zu Alltag und Lebensweise der Christen und ihren religiösen Praktiken in der Gemeinschaft, die auch den kolonialen Aspekt miteinbeziehen.<sup>3</sup> Sicher ist dieses Desiderat teilweise auf die Methoden- und Quellenprobleme zurückzuführen, die auftreten, will man sich mit lebensweltlichen und alltagsgeschichtlichen Gegenständen beschäftigen. Wichtiger scheint mir jedoch der Umstand, dass bis jetzt die Bedeutung dieser Forschungsbereiche völlig unterschätzt wurde. Mit der Problematisierung einer Geschichte »von unten« und dem Aufkommen der Kulturgeschichte wird allerdings auch den Missions- und Kirchenhistorikern die Relevanz solcher Ansätze allmählich deutlich.

## Fragestellung und Methoden

In dem vorliegenden Buch wird nach der Besonderheit der christlichen Gemeinschaft in Verbindung mit Moderne und Kolonialismus gefragt. Es wird der Hypothese nachgegangen, dass das koreanische Christentum eine erfolgreiche Verbindung zwischen einem modernen Image des Christentums und einer spezifischen Gemeinschaftsform herstellte, welche in der Lage war, die alltäglichen Bedürfnisse der Einheimischen zu befriedigen. Diese Gemeinschaft wurde im Rahmen der christlichen Weltmission und des Konzepts einer universalisierten Weltkirche möglich, die bestimmte Werte propagierte. Die Beziehung zu einem Dritten jenseits der Kolonisierer bot den kolonisierten Gläubigen zugleich eine politische Alternative zum Kolonialstaat.

---

2 H. B. Cho 2001; S. M. Chang 1992; C. Lee 1997; Y. S. Kim 1994.

3 Als gelungene Arbeit mit ähnlichen Fragestellungen siehe: A. Park 2015.



Nach einem Überblick über den Wertewandel um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Korea wird im zweiten Kapitel dem in jenen Jahren geführten Zivilisationsdiskurs nachgegangen, der maßgeblich dazu beitrug, dass die Einheimischen das Christentum annahmen. Der Kern dieser Debatte lautete: Die Quelle der westlichen Zivilisation ist die christliche Religion. Die Aufnahme des Christentums erschien damit als grundlegende Voraussetzung für die nachholende Modernisierung der eigenen Gesellschaft mitsamt technischer Entwicklung und politischer Stabilität (C. S. Pak 1992). Amerika stellte das gesegnete Land Gottes *par excellence* dar. Die Träger dieses Zivilisationsdiskurses waren vor allem die durch die konfuzianische Tradition geprägten städtischen Intellektuellen und Mittelschichten.

Schnell verbreitete sich dieser Diskurs mit Hilfe moderner Drucktechnik, die es ermöglichte, durch Zeitungen, Zeitschriften und Missionsblätter in koreanischer Schrift bzw. in koreanisch-chinesischer Mischschrift alle Missionsschulen und Kirchen und so auch die unteren Schichten zu erreichen, so dass Frauen und einfache Leute vom Christentum stark angezogen wurden. Die Hauptakteure dieses Diskurses konnten sich durch die Objektivierung der Natur als Gegenstand der Beherrschung und durch die dichotomische Trennung von Geist und Materie, Seele und Körper sowie von Innen und Außen in der sich verändernden Gesellschaft besser orientieren. Dieser neue Diskurs konnte sowohl bei der eingeführten Lohnarbeit als auch bei der Auseinandersetzung mit den Kolonialherren wirksam werden. So konnte trotz des Verlustes eines materialistischen und äußeren Staates die innere »Seele« des Staates gerettet werden, was für die Anhänger des »Kulturnationalismus« entscheidend war (Chatterjee 1993: 220–241; Robinson 1988).

Der Zivilisationsdiskurs manifestierte sich auch im Alltag und Habitus der Missionare selbst, weshalb sie zugleich als Träger und Verkünder dieser Moderne galten (D. Y. Ryu 2001a; Comaroff 1991: 1–17). Vor allem im Rahmen der medizinischen Mission und der Bildungsmission nutzten die Missionare dieses positive Bild der Moderne bewusst. Doch als in der Kolonialzeit auch von anderen Akteuren Versionen der Moderne angeboten wurden, verloren die Christen ihre Experten- und Monopolstellung. Erstens griffen die Japaner in der Kolonialpolitik selbst auf moderne Elemente des Westens zurück, und zweitens offerierten Sozialisten und Kommunisten eine alternative westliche Ideologie, die sich von der der Christen und Kolonialisten unterschied.

Im dritten Kapitel wird diese diskursive Ebene mit der Praxisebene in Beziehung gesetzt, denn das Moderne-Bild des Christentums war von An-

fang an mit einer bestimmten gemeinschaftlichen Lebenspraxis verbunden, die das Bedürfnis der Koreaner nach neuen kulturellen Lebensstilen befriedigen konnte. Die Konversion zum Christentum bedeutete den Eintritt in eine Gemeinschaft für ein besseres Leben sowie eine neue Lebensweise.<sup>4</sup> Damit kam es auch zu einer Hinwendung zur Moderne. Die religiöse Praxis wurde erst durch das kirchliche Leben vermittelt, wobei in vielen Fällen ganze Familien als Einheit in die Kirche eintraten. Dies widersprach der Vorstellung der Missionare, die die Seelenrettung als eine individuelle Erfahrung und die Konversion als eine persönliche Sache betrachteten (Taylor 2002: 27). Die Menschen eigneten sich die christliche Religionsgemeinschaft als eine nachständische Ordnung an, in der sie aufgrund ihrer Eigenschaften und Leistungen anerkannt und als Menschen in ihrer Gänze respektiert wurden. Die regelmäßigen Treffen, Gottesdienste und Feiern gaben den Mitgliedern geistigen Halt in einer Zeit der Unsicherheit, und die familiäre Atmosphäre vermittelte Wärme und Geborgenheit. Durch die Selbstverwaltung der Gemeinden, eine basisdemokratische Versammlungs- und Diskussionskultur sowie gegenseitige Hilfe in Notlagen wurden Gemeinsinn und Solidarität entwickelt. Der Gemeinschaftsbegriff, der im vorliegenden Buch verwendet wird, soll stark angelehnt an kommunitaristische Theorien entwickelt werden (Honneth 1994a).

Die Kolonialherrschaft duldete weder eine (bürgerliche) Öffentlichkeit noch politische Partizipation. Zudem wurde die Religion strikt getrennt von Staat und Politik in die Privatsphäre verwiesen (S. T. Kim 1996: 134ff.; W. J. Kang 1987). Da aber in der Sprache der Einheimischen das Private noch nicht existierte, musste es erst geschaffen und definiert werden, was in enger Verbindung mit dem religiösen Leben geschah (Perrot 1992). Aus dem kolonialen Versuch, das Christentum zu entpolitisieren und zu kontrollieren, entwickelte sich so ein privates Leben, das bei seiner Entstehung bereits sehr eng mit der religiösen Gemeinschaft verknüpft war. In diesem privaten Alltagsleben wurde der Mensch »wiedergeboren« und die Persönlichkeit »erneuert«: Moral, Werte und Tugenden wurden neu bestimmt.

Im vierten Kapitel werden das politische Potential und zugleich die Grenzen der Gemeinschaft behandelt. Die Privatisierung der Religion ermöglichte, obwohl dies von den Kolonialherren nicht beabsichtigt war, eigene Handlungsräume der Christen in relativ autonomen Gemeinschaften. Die Erziehung zum christlichen Menschen verlangte eine moralisch codierte Le-

---

<sup>4</sup> Van der Veer 1996; darin kritisch Asad, der dem Vorgang des Konvertierens nicht den freien Willen und die freie Wahl des Subjekts unterstellen möchte.

bensführung mit einem ausgeprägten Gerechtigkeitsinn. Diese konnten die koloniale Herrschaft und ihre Werte in Frage stellen. In solchen Momenten erhielt die privatisierte Religion eine politische Bedeutung. Das Politische sollte jedoch nicht unilinear mit antikolonialer Gesinnung gleichgesetzt werden. Es stellte vielmehr eine Gemengelage von Herrschaft, Widerstand, Kollaboration und Anpassung dar, bei gleichzeitiger Suche nach Wegen, eine alternative (politische) Gemeinschaft zu verwirklichen.

Die koloniale Zivilgemeinschaft sollte man sich keineswegs als ideale Gemeinschaft vorstellen. Trotz ihrer sozialen Offenheit und des christlichen Universalisierungsgedankens entwickelten sich exklusive Gruppeninteressen. Durch die Betonung des Seelenheils konnte auch eine realitätsabgewandte Innerlichkeit entstehen, die eine gewissermaßen messianische Befreiung von der Kolonialherrschaft durch die Apokalypse erhoffte. Innerhalb der Gemeinschaft gab es auch Hierarchien und Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern. Ebenso wurde zu Disziplinierungsmaßnahmen gegriffen, die schon in den traditionellen Familien existierten, sich aber auch neu herausbildeten.

Im zweiten Teil des Buches wird die Gruppe der Katholiken als »Gegenprobe« zu den bis dahin behandelten Protestanten herangezogen. Da in den meisten Forschungsarbeiten selten Katholiken und Protestanten gemeinsam untersucht werden, ist es ein großes Anliegen dieser Studie, beide Kirchen in einem Kontext zu betrachten und zu vergleichen. Die für den Protestantismus festgestellten Entwicklungen beschränkten sich durchaus nicht nur auf ihn, vielmehr teilte die katholische Kirche die meisten Eigenschaften. Die heute herrschende Meinung, die katholische Kirche Koreas sei unmodern bzw. vormodern gewesen (S. M. Jang 2001), geht auf die zeitgenössische Fremdschreibung der Protestanten zurück und diente diesen zur Konstruktion einer eigenen, modernen Identität. Doch wie zu zeigen sein wird, sind auf der katholischen Seite ähnliche moderne Gemeinschaftsbildungen zu beobachten. Der maßgebliche Unterschied zwischen den Konfessionen ist eher im Verhältnis zwischen Kolonialmacht und Kirche zu suchen, da die katholische Kirche in einem viel geringeren Maße Widerstand gegen die Kolonialmacht leistete als die protestantische.

Im fünften Kapitel wird am Beispiel der Aktivitäten von Erzabt Norbert Weber gezeigt, dass die katholische Mission ebenso als überzeugende Vermittlerin der Zivilisation auftrat. Weber war ein global planendes und agierendes Oberhaupt der Missionsbenediktiner. Er zeigte sich sehr flexibel und pragmatisch und entwickelte diverse Missionsmethoden, die an die Gegeben-

heiten der jeweiligen Missionsgebiete angepasst waren. So agierten die Missionare in Südafrika anders als in Korea. Der zivilisatorische Anspruch äußerte sich nicht nur in den Methoden, sondern auch in Webers Umgang mit modernen Instrumentarien und Institutionen wie Film, Fotografie und Museum. Mag die katholische Mission in finanzieller und quantitativer Hinsicht der protestantischen nachgestanden haben, auf konzeptioneller und qualitativer Ebene war sie gleichauf oder in Teilen sogar fortschrittlicher.

Der Frage nach der Gemeinschaft in der katholischen Mission wird im sechsten Kapitel nachgegangen. Da bei den Missionsbenediktinern das Kloster und die Klostersgemeinschaft im Zentrum ihres Ordensgedankens stehen, würde man annehmen, dass Gemeinschaft als Missionsmethode für die Einheimischen eine ebenso hohe Bedeutung haben würde. Die Missionsbenediktiner haben jedoch lange an ihrer Klostertradition festgehalten und somit ihre kulturelle Überlegenheit gegenüber einheimischen Geistlichen offen an den Tag gelegt. Die Hauptstationen waren in ihrer Rolle als Kirchengemeinschaften – angesichts der hektischen Betriebsamkeit, die von der Gründung moderner Schulen, Krankenhäuser und Apotheken als den vermeintlichen Erfolgsgaranten der Mission ausging – zum Teil wenig aufgeschlossen für die einheimischen Bedürfnisse nach Gemeinschaftsbildung. Deshalb ist die Bedeutung der Gemeinschaft in den Außenstationen ohne ständige Anwesenheit der Missionare und ohne die Insignien der Zivilisation in ihrer reinen Form besser zu beobachten: In diesen Kleingemeinschaften treten die Anliegen und Vorstellungen der Einheimischen deutlicher in den Vordergrund.

Die Frauenmission wird im siebten Kapitel behandelt. So wie die protestantische Frauenmission von und für Frauen (*women for women*) konzipiert war, ging auch die katholische Mission – begünstigt durch ihre institutionelle Trennung in Männer- und Frauenklöster – einer gender-spezifischen Missionsmethode nach. Dabei wurden nicht nur Genderhierarchien, sondern auch Kirchenhierarchien und damit verbunden Hierarchien zwischen Missionarinnen und Einheimischen reproduziert oder verstärkt. In dieser Konstellation wurden einheimische Frauen bei der Aufnahme in die Kirche durch Taufe benachteiligt und diskriminiert. Sowohl die Missionarinnen als auch einheimische Frauen wussten aber ihren Handlungsraum zu erweitern und zum Teil konzeptionelle Gedanken zu entwickeln, die das System in subversiver Weise auf den Kopf stellten.

Die Politisierung der Katholiken ist der entscheidende Unterschied zur protestantischen Kirche in der Kolonie, die im achten Kapitel behandelt wird. Dass die katholischen Missionare den Widerstand der Einheimischen gegen

die Kolonialmacht konsequent ablehnten, ist in der Forschung bekannt. Die einheimischen Katholiken waren in der politischen Bewegung unterrepräsentiert. Dies hing mit der sehr stark ausgeprägten kirchlichen Hierarchie in der katholischen Kirche zusammen. Zudem war der einheimische Klerus zahlenmäßig schwach und hatte keine höheren Ämter übernommen. Aber auch hier entwickelten katholische Laien, aufbauend auf ihrem Glauben, politische Visionen einer nationalen, regionalen und globalen Gemeinschaft, die sonst nur selten anzutreffen waren. Insofern war das politische Potential in der katholischen Kirche durchaus vorhanden, das sich allerdings erst in den 1960er Jahren voll entfaltete.

Das tragische Ende der Missionsbenediktiner in Nordkorea ist das Thema des letzten Kapitels. Zwischen 1949 und 1954 wurden alle deutschen Missionarinnen und Missionare von der nordkoreanischen Polizei gefangen genommen und in einem frühen Lager für politische Gefangene inhaftiert. Die Lagersituation und das Lagerleben werden hier ebenso problematisiert wie die Herrschaft und Gewalt innerhalb des Lagers. Die Verlegung und Rückkehr der Insassen während des Koreakrieges erschwerten die Lagersituation. In diesem Lager, in dem ausschließlich die deutschen Missionarinnen und Missionare inhaftiert waren, konnten sie nichtsdestotrotz die Lagersituation als Klostersgemeinschaft überleben. Wie die Gemeinschaft in dieser extremen Situation wirkte, wie deren Mitglieder arbeiteten und beteten, darauf wird hier ausführlich eingegangen.

## Geographisch-zeitlicher Zuschnitt und die Quellenbasis der Untersuchung

Das Buch wird regional auf Nordkorea beschränkt sein. Diese Region war eine Hochburg der christlichen Mission, die durch eine spezifisch mittelständische Bevölkerung, einen starken Handelskapitalismus und Urbanisierung gekennzeichnet war. Der Konfuzianismus war in dieser Region traditionell schwächer ausgeprägt. 1895 und 1905 war hier der Schauplatz des chinesisch-japanischen und des russisch-japanischen Krieges. Die Bevölkerung hatte besonders an den Folgen der Kriege zu leiden. Hungerkrisen und Seuchen (Cholera) erschütterten diese Region stark.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. Han'guk kidokkyo yöksayön'guso/Pukhan kyohoesa chipp'ilwiwõnhoe 1999.

Die Quellenlage erlaubt es zurzeit nicht, eine oder mehrere lokale Gemeinden repräsentativ auszuwählen. Deshalb soll auf einer regionalen Meso-Ebene das Gemeindeleben rekonstruiert und entsprechend auf zahlreiche christliche Zeitungen und Zeitschriften sowie auf westliche Missionsberichte und Memoiren zurückgegriffen werden. Auf katholischer Seite werden zusätzlich die Archivmaterialien aus dem Kloster St. Ottilien und dem Nonnenkloster Taegu herangezogen, die erst jüngst erschlossen wurden und als Bereicherung wirken dürften. Die Quellenbasis wird darüber hinaus durch Filme, Tonaufnahmen und museale Artefakte erweitert. Der zweite Teil wird sich im Vergleich zum ersten Teil viel stärker auf die Primärquellen stützen und diese ausführlicher darstellen, damit sie stärker zur Sprache kommen können.

Der Zeitraum der Untersuchung reicht vom chinesisch-japanischen Krieg 1894 bis zum Jahr 1954. In den ersten zehn Jahren der Mission hatte sich noch kein bedeutendes Gemeindeleben herausgebildet, bevor ab den 1890er Jahren die freien Missionsarbeiten im Nordwesten richtig einsetzten. Nach dem chinesisch-japanischen Krieg intensivierten die Japaner ihre koloniale Interessenpolitik in Korea, die sich in konkreten Machtansprüchen ausdrückte. Nach dem gescheiterten Unabhängigkeitsaufstand 1919, an dem die Christen maßgeblich beteiligt waren, änderte sich der Charakter der Missionsarbeit. In den 1920er Jahren entstanden viele neue Kirchenorganisationen, die auch eine neue Etappe in der Gemeindeentwicklung einleiteten. Doch seit den 1930er Jahren wurde das Christentum in mehrfacher Hinsicht unter Druck gesetzt. 1941, mit dem Ausbruch des Pazifischen Krieges, wurden die meisten ausländischen Missionare aus dem Land ausgewiesen und die christliche Publikationstätigkeit eingestellt. Die besondere Situation der Lagerhaft der Katholiken führt uns schließlich bis in die Nachbefreiungszeit, die Einblicke in die Geschichte der ersten politischen Lager in Nordkorea gewährt.