

# Das „andere“ Wachstumswunder. Protestantische Kirchen in Südkorea

## The “Other” Success Story. Protestant Churches in South Korea

Thomas Kern\*

Institute of Social Development Research, Yonsei University Seoul (South-Korea)

**Zusammenfassung:** Der vorliegende Artikel beschäftigt sich mit dem explosiven Wachstum der protestantischen Kirchen in Südkorea (1950–1995). Der religiöse Wandel wird im Zusammenhang mit dem Einfluss ausländischer Mächte, der Beziehung zwischen Staat und Religion, Urbanisierung, Kirchenspaltung, offensiver Missionierungspolitik, der Bildung neuer Eliten und besonderen kulturellen Einflüssen empirisch untersucht. Die Studie versteht sich dabei als Beitrag zur aktuellen Debatte in der Religionssoziologie, die Mobilisierungsprozesse in Verbindung mit sozialstrukturellen Rahmenbedingungen („europäischer Ansatz“) auf der einen Seite und religiöser Angebotsausdehnung („amerikanischer Ansatz“) auf der anderen Seite kontrovers diskutiert. Das Erklärungspotential beider Positionen kommt in der Studie zur Anwendung. Darüber hinaus wird der Diskurs durch die Betonung der religiösen Nachfragestrukturen und daraus resultierenden Aggregationseffekten erweitert und ergänzt. Hieraus ergeben sich wichtige Impulse für die religionssoziologische Erforschung vergleichbarer Transformationsprozesse in Lateinamerika, Afrika, Osteuropa und Südostasien.

### 1. Kirchenwachstum im Zeitalter der Säkularisierung

In der heutigen Zeit einen Artikel über Kirchenwachstum zu veröffentlichen, mag vielen Sozialwissenschaftlern noch immer provokant erscheinen. Die „Gründungsväter“ der Soziologie – von Comte über Weber bis Durkheim – waren sich bei allen theoretischen Unterschieden darin einig, dass die Religion für eine überkommene *traditionale Lebensform* steht, die in der modernen Welt keine Zukunft hat (vgl. Hadden 1987). Säkularisierung, Bürokratisierung, Rationalisierung, Industrialisierung und Urbanisierung – klassische Themenfelder der Soziologie – galten als Triebkräfte einer linearen Gesellschaftsentwicklung, die unaufhaltsam auf das Ende der Religion hinauslaufen. Der Niedergang der Religion schien vor diesem Hintergrund nur eine Frage der Zeit zu sein.

Mittlerweile wird diese Sichtweise kaum noch vertreten (Hammond 1985, Berger 1994). Neben rein

theoretischen Bedenken (vgl. Luhmann 1982, Luckmann 1991) dürfte die Einsicht für ein Umdenken gesorgt haben, dass der prognostizierte „Verfall“ der Religion ausgeblieben ist. Im Gegenteil, in Europa und den USA haben sich neue Formen von unsichtbarer Religiosität herausgebildet (Bergmann/Hahn/Luckmann 1993, Luckmann 1988, Knoblauch 1989). Christliche Kirchen verzeichnen selbst in den Hochburgen der Moderne neuen Zulauf<sup>1</sup> (Finke/Stark 1988, 1992, Kern 1997) und in vielen Regionen außerhalb des Westens, etwa in Südkorea, den Philippinen, Indien, Afrika und Lateinamerika, ist eine beeindruckende religiöse Revitalisierungsbewegung zu beobachten (Gill 1999, Barret 1982, 1993).

Angesichts weltweit dramatischer Wachstumsprozesse *und* Einbrüche, der schubartigen Ausbreitung *und* des Verschwindens von religiösen Gemeinschaften steht die Soziologie vor der anspruchsvollen Aufgabe, die komplexen Umstände dieser Umwälzungen gründlich zu untersuchen, um ihre Struktur und Dynamik besser zu verstehen. Der unerwartet massive Bedeutungszuwachs, den der Faktor Religion in den vergangenen Jahrzehnten in der Weltpolitik erfahren hat (Huntington 1998, Kallscheuer 1996, Kepel 1991), macht dies zu einer wis-

\* Dieser Artikel verdankt sich einem Stipendium der Alexander-von-Humboldt-Stiftung und einer über drei Jahre gelaufenen und von der VW-Stiftung finanzierten Vergleichsstudie über den religiösen Wandel in Südkorea und Deutschland an der sozialwissenschaftlichen Forschungsstelle (SOFOS) der Universität Bamberg. Mein besonderer Dank für wertvolle Korrekturen und Anregungen geht an Dr. Nam Sang-hui, Prof. Uwe Schimank und Prof. Franz-Xaver Kaufmann. Außerdem danke ich den Gutachtern und Herausgebern der ZFS für ihre kritischen Hinweise.

<sup>1</sup> Selbst das gegen einen allgemeinen kirchlichen Rückgang stattfindende Wachstum einzelner Gemeinschaften ist von soziologischer Bedeutung, da sich unter Umständen qualitative Anzeichen für eine Trendumkehr entdecken lassen; vgl. Kern 1997.

senschaftlichen Fragestellung ersten Ranges. Um so mehr überrascht es, wie wenig sich die Soziologie bisher mit diesem Thema beschäftigt hat. Während hochentwickelte Ansätze zur Verfügung stehen, um die nachlassende Bindungskraft religiöser Institutionen zu erklären (vgl. Kaufmann 1989), befinden sich Konzepte für gegenläufige Entwicklungstendenzen erst im Anfangsstadium.

Die Diskussion bewegt sich bisher in zwei getrennten Bahnen, die sich vereinfacht als *europäischer* und *amerikanischer Ansatz* einander gegenüberstellen lassen. Im Gegensatz zu Warner (1993), der polemisch von einem „alten“ und „neuen“ Paradigma spricht, bevorzuge ich die Unterscheidung zwischen europäisch und amerikanisch, weil in beiden Modellen sozialwissenschaftliche Denktraditionen der zwei Kontinente pointiert zum Ausdruck kommen.<sup>2</sup> Darüber hinaus verspielt die Gegenüberstellung von „alt“ und „neu“ Potentiale, die sich aus der Kombination beider Modelle ergeben.

Überwiegend mit Blick auf den weltweit aufkeimenden Fundamentalismus deutet der europäische Ansatz (Berger 1980, Münch 1998, Kepel 1991, Riesebrodt 1990) die „Rückkehr“ des Religiösen als Ausdruck einer *Krise des modernen Pluralismus*:

„Da der Pluralismus einen Zustand permanenter Unsicherheit in bezug auf die Frage erzeugt, was man glauben und wie man leben soll, das menschliche Gemüt aber nichts so sehr verabscheut wie Unsicherheit, und die auch noch in wichtigen Lebensfragen, erscheint der Absolutismus bzw. die Lehre von Gottes absoluter Gewalt um so attraktiver, je mehr der Pluralismus Platz greift“ (Berger 1994: 51).

Durch sozialstrukturellen Wandel, durch die Auflösung familiärer und ethnischer Bindungen, durch den Zerfall traditioneller Gewissheiten und ökonomische Deprivation werden immer mehr Menschen in religiöse Gemeinschaften getrieben, die den herrschenden Zeitgeist verneinen (Berger/Berger/Kellner 1975).

Gegenüber dieser primär strukturellen Deutung betonen die Vertreter des amerikanischen Ansatzes die Rolle der „religiösen Ökonomie“ (Stark 1999, Bainbridge/Stark 1987, Finke/Stark 1992, Iannaccone 1992, 1995).<sup>3</sup> Auch bei ihnen steht der Pluralismus im Mittelpunkt, allerdings mit Akzent auf eine ökonomische Perspektive, derzufolge Angebot und Nachfrage als die entscheidenden Bestimmungsgrößen für den Erfolg einer Weltanschauung gelten. Je freier der Wettbewerb, desto größer das

Wachstum. Religiöse Monopole haben demgegenüber eine kontraproduktive Wirkung:

„Moreover in faith as in finance, monopoly firms will be lazy. Since religious monopolies can only exist as creatures of state power, monopoly faiths are not exposed to market forces. In contrast, in an unregulated religious economy, faiths seek to maximize their efforts to attract and to hold members – those can't compete will disappear. The more pluralism, the greater the religious mobilization of the population – the more people there are who will be committed to a faith“ (Finke/Stark 1988: 43).<sup>4</sup>

Die europäische Perspektive thematisiert Kirchenwachstum primär unter dem Aspekt der *Kontingenzbewältigung*. Religion bietet eine Wirklichkeitsvorstellung, mit der individuelle und kollektive Identität gestiftet sowie persönliche Krisen und Grenzerfahrungen bewältigt werden können (Kaufmann 1989: 70ff.).<sup>5</sup> Indem die Weltoffenheit des Menschen als Mangel interpretiert wird, der in den sozialen Erwartungsstrukturen seinen Ausgleich findet, rückt das Problem der sozialen Anomie in den Mittelpunkt der Argumentation. Mit der modernen „Erosion der sozialen Ordnung“ (Münch 1993: 182ff.) steigt der Orientierungsbedarf, was den Zulauf zu Religionsgemeinschaften erhöht.

Dieser strukturbetonten Sichtweise setzt der amerikanische Ansatz ein akteurtheoretisches Konzept entgegen, das Weltoffenheit weniger als Mangel interpretiert, sondern als Chance, „sich Handlungsziele setzen und die Zielverfolgung rational perfektionieren zu können“ (Schimank 1992: 185). Entsprechend bietet der Pluralismus weltanschaulichen Anbietern die Möglichkeit, ihr „Produkt“ auf die Präferenzen ihrer Zielgruppe abzustimmen und systematisch Mitglieder anzuwerben. Damit tritt das Problem der *Interdependenzbewältigung* in den Vordergrund: „Andere Akteure können einen zielorientierten Akteur behindern oder gar völlig blockieren, und er kann auf ihre Unterstützung oder zumindest Nichteinmischung angewiesen sein“ (Schimank 1992: 187). Das Wachstum religiöser Organisationen erklärt sich folglich aus Konstellationseffekten zwischen individuellen und kollektiven Akteuren auf dem religiösen Markt.

Wie die Gegenüberstellung zeigt, besitzen beide Perspektiven ihre eigene Erklärungsleistung. Während der europäische Ansatz die Revitalisierung des religiösen Lebens als Modernisierungsfolge mit Veränderungen in den *strukturellen Rahmenbedingun-*

<sup>4</sup> Kritisch dazu vgl. Bruce 1993, Bruce/Wallis 1984.

<sup>5</sup> Das Problem der Kontingenzbewältigung steht folglich im Zentrum des „europäischen“ Religionsbegriffs (Luckmann 1991, Luhmann 1982, Kaufmann 1989).

<sup>2</sup> Gewisse Parallelen zur Diskussion innerhalb der Bewegungsforschung sind augenfällig, vgl. Cohen 1985.

<sup>3</sup> Einen kompakten Überblick bietet Warner (1993).

gen einer Gesellschaft erklärt, betonen die Befürworter des amerikanischen Ansatzes aus ökonomischer Perspektive die Kapazitätssteigerung auf der *Angebotsseite* des religiösen Marktes. Beide Ansätze geben jedoch wenig Auskunft über die *Nachfrageseite*. Da sich eine sozialwissenschaftliche Erklärung mit der Beschreibung des strukturellen Rahmens (Makroebene) und dem Angebotsverhalten religiöser Organisationen (Mesoebene) allein nicht zufrieden geben kann, sondern auch den strukturellen Effekten Rechnung tragen muss, die sich aus dem Nachfrageverhalten der Akteure (Mikroebene) ergeben, bildet die Analyse der religiösen *Nachfrageseite* einen weiteren Schwerpunkt der folgenden Untersuchung.

Am Beispiel der protestantischen Kirchen Südkoreas soll gezeigt werden, wie eine von diesen Ansätzen ausgehende Hypothesen- und Theorienbildung mittlerer Reichweite aussehen kann, um Wachstumsprozesse zufriedenstellend zu *erklären*. Viele Themen, die in diesem Zusammenhang relevant wären, können in diesem Artikel nicht erörtert werden. Die Definition der Religion muss ebenso außen vor bleiben wie die Frage, inwiefern die folgenden Überlegungen auf nichtchristliche oder nichtorganisierte Religionen übertragbar sind. Die einschlägige religionssoziologische Literatur hat sich intensiv mit diesen Fragen beschäftigt (Kaufmann 1989, Kehrer 1988, Luhmann 1982, Pollack 1995). Der Artikel wird sich strikt im Rahmen einer „Soziologie der Kirche“ bewegen.

## 2. Die Lage der protestantischen Kirchen in Südkorea

Nach dem Korea-Krieg ist es den Protestanten gelungen, ihren Anteil an der Bevölkerung von knapp 3 (1950) auf heute etwa 20 Prozent (1995) zu erhöhen. Wenngleich sich derzeit eine Stagnation andeutet (Yoon 1998), gehört dieser „religiös-kulturelle Erdbeben“ zu den interessantesten sozialen Transformationsprozessen der Nachkriegszeit in Südkorea. Die anschließende Darstellung beginnt mit einer kurzen Einführung in die Geschichte der presbyterianischen Kirche, die mit etwa zwei Drittel die meisten Gläubigen auf sich vereinigt. Darauf folgt ein Überblick über die aktuelle Situation des Protestantismus.

### 2.1 Geschichtlicher Hintergrund

Abgesehen von einigen flüchtigen Berührungen im 16. Jahrhundert hat das Christentum in Südkorea

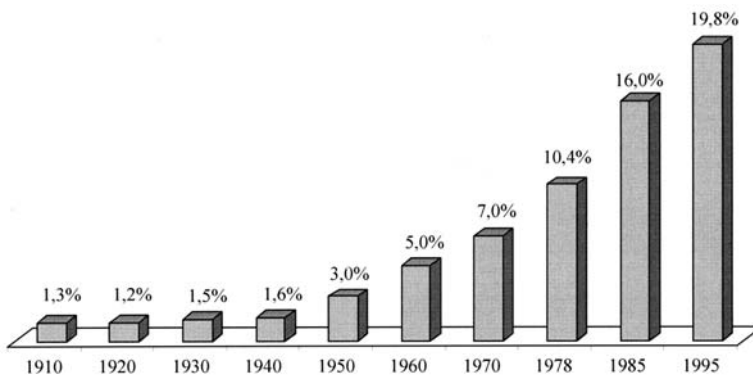
eine fast zweihundertfünfzigjährige Tradition. Ende des 18. Jahrhunderts brachte eine Delegation koreanischer Gelehrter aus China den katholischen Glauben nach Korea. Die neue Lehre wurde in der Elite kontrovers diskutiert. 1785 wurde der Katholizismus zur Häresie erklärt, und 1801 kam es zum ersten von insgesamt vier Christenverfolgungen (weiterhin 1839, 1846 und 1866–69; vgl. Baker 1997: 182). Danach blieb der katholische Glaube in Korea zunächst auf eine kleine Minderheit beschränkt.

Die protestantische Missionsgeschichte begann fast hundert Jahre später.<sup>6</sup> Nachdem Japan 1876 die Öffnung des Landes mit Gewalt erzwungen hatte, schloss der koreanische Hof eine Reihe von Handelsverträgen mit England, Frankreich, Deutschland und den USA. Im Gefolge der westlichen Gesandtschaften kamen die ersten presbyterianischen und methodistischen Missionare ins Land. Die meisten von ihnen stammten aus den USA, einige waren aus Kanada und Australien.

Die Protestanten engagierten sich in der Gesundheitsversorgung und initiierten den Aufbau eines Erziehungssystems nach westlichem Muster. Die Evangelisierung der Bevölkerung stand zunächst im Hintergrund und wurde allenfalls heimlich praktiziert. Zum einen waren missionarische Aktivitäten verboten (Göthel 1996: 34), zum anderen stand die Mehrheit der koreanischen Bevölkerung dem westlichen Einfluss skeptisch gegenüber. Je mehr aber das Land zu einem Spielball fremder Mächte wurde und der königliche Hof von einer Krise zur anderen schlitterte, desto mehr verlor die Regierung an Durchsetzungsfähigkeit, weshalb die Missionare ihrer Verkündigungstätigkeit mit der Zeit freier und offener nachgehen konnten.

1907, etwa 25 Jahre nachdem die ersten Presbyterianer das Land betreten hatten, erlangte die presbyterianische Kirche ihre organisatorische Unabhängigkeit von den ausländischen Mutterkirchen. Ihre Theologie war größtenteils orthodox calvinistisch. Die Toleranz gegenüber liberalen Denktraditionen war gering. Die Bibel galt als vom Heiligen Geist inspiriert und war daher wortwörtlich zu interpretieren. Die Neigung zu prämillenaristischen und chiliastischen Tendenzen unter den einfachen koreanischen Christen war groß. Diese einseitige Prägung hat ihre Ursache vermutlich in der konservativen Grundhaltung der ausländischen Missionare, die den Protestantismus nach Korea gebracht haben (Yoo 1988).

<sup>6</sup> Eine kompakte Einführung in die Geschichte des koreanischen Protestantismus bietet Kim (1981).



**Abb. 1** Anteil der Protestanten an der koreanischen Bevölkerung (1910–95)<sup>7</sup>

Durch das Engagement vieler Protestanten in der koreanischen Unabhängigkeitsbewegung (1919) und während der japanischen Kolonialherrschaft (1910–45) gewann die Kirche das Vertrauen der Bevölkerung. Das Verhältnis zwischen japanischer Regierung und Kirche blieb während der gesamten Kolonialzeit gespannt. Die Shintoisierungsbemühungen seitens der Japaner (Kim 1996a: 27ff.) machten es den Kirchen schwer, ihre innere Einheit zu bewahren. Zwischen der theologisch orthodoxen Fraktion und einigen Liberalen, die sich mit den Japanern arrangieren wollten, öffnete sich ein tiefer Graben. Die Konflikte waren teilweise so heftig, dass sie aus heutiger Sicht als Vorboten für die Spaltungen in der Nachkriegszeit angesehen werden können (Kim 1981: 113).

Noch während des Korea-Krieges (1950–53) wurde die presbyterianische Kirche 1952 und 1953 von zwei folgenschweren Spaltungen erschüttert, wovon sich die erste an der Beteiligung koreanischer Pastoren am japanischen Kaiserkult entzündete und die zweite an einem Streit um die liberale Theologie (Kim 1981: 141). 1959 ereignete sich eine dritte Spaltung, bei der sich die Gegner und Befürworter des ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) voneinander trennten. Diesen drei Hauptspaltungen folgten in kurzer Zeit viele weitere (Yim 1996). Wie dramatisch sich die Zersplitterung der Kirchenlandschaft ausgewirkt hat, wird daran ersichtlich, dass die Zahl der protestantischen Denominationen für 1996 auf 168 beziffert wurde – mit steigender Tendenz (MKS 1997).

## 2.2 Aktuelle Situation

*Mitgliederentwicklung:* Ungeachtet ihrer bewegten Geschichte hat sich die Zahl der Protestanten beständig erhöht, wie ein Blick auf die Entwicklung der kirchlichen Mitgliederzahlen seit 1910 beweist

(vgl. Abb. 1). Demnach ist ihr Anteil von etwa 1,3 Prozent (1910; Gesamtkorea) auf 19,8 Prozent (1995; Südkorea) angestiegen. Während sich die Gesamtbevölkerung im selben Zeitraum von 13 Mio. auf 66 Mio. um das Viereinhalbfache vermehrt hat (Nordkorea: 22 Mio./Südkorea: 44 Mio.), ist die Zahl der Protestanten um mehr als das Zweihundertfache gestiegen. Nachdem ihr Bevölkerungsanteil von 1910 bis 1940 nur leicht zugenommen hat, setzte von 1950 an ein starkes Wachstum ein. Seitdem hat sich der Anteil um fast 17 Prozentpunkte erhöht. Von den heute knapp neun Mio. Protestanten gehören etwa zwei Drittel der presbyterianischen Kirche an (Baker 1997: 190). Die anderen verteilen sich auf die methodistische Kirche als größte nichtpresbyterianische Denomination, auf die pfingstlerischen Assemblies of God, die Heiligungskirche und die baptistische Kirche. Daneben finden sich kleinere Denominationen wie die Heilsarmee, die lutherische und die anglikanische Kirche.

*Religiöse Marktanteile:* Das Wachstum des Protestantismus ereignete sich nicht in einem weltanschaulichen Vakuum. Andere Religionen wie Konfuzianismus, Buddhismus, Schamanismus, Taoismus und verschiedenen Formen des Volksglaubens sind ein bis heute lebendiger Ausdruck der religiösen Tradition Koreas. Ihr Einfluss ist größtenteils nur qualitativ abschätzbar, weil sich die meisten dieser Religionen bis heute kaum organisiert haben. Eine Ausnahme bildet der Buddhismus, bei dem sich Tendenzen zu einer Mitgliederreligion

<sup>7</sup> Quelle: Eigene Berechnungen auf Basis der offiziellen südkoreanischen Bevölkerungsstatistik und Angaben zum Protestantismus aus folgenden Publikationen: CAKC (1985: 53) für 1910 bis 1970, Kim (1995: 16) für 1978, Yun (1997a: 9) für 1985 und 1995. Die Daten beziehen sich bis zum Ende des zweiten Weltkriegs auf ganz Korea, danach nur auf Südkorea.

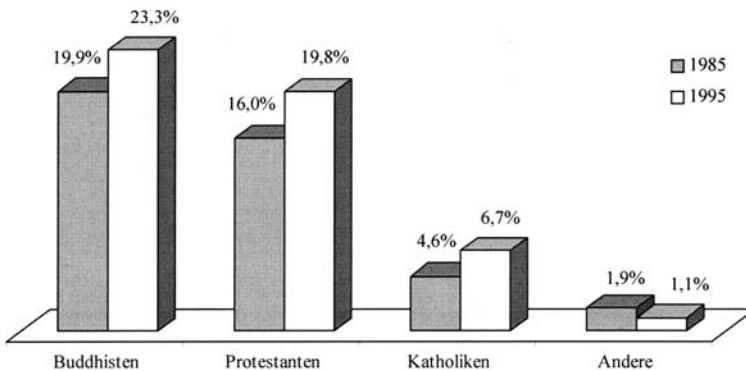


Abb. 2 Bevölkerungsanteile der (Mitglieder-)Religionen in Südkorea (1985 und 1995)<sup>10</sup>

erkennen lassen (Daiber 1998a). Nach der offiziellen südkoreanischen Religionsstatistik von 1995 zählte der Buddhismus die meisten Anhänger, knapp gefolgt von den Protestanten (vgl. Abb. 2).<sup>8</sup> Die Katholiken liegen deutlich dahinter zurück. Was die Zuwachsraten anbelangt, scheinen jedoch die Protestanten zu dominieren. Im Vergleich zu 1985 haben sie ihren Anteil an der Gesamtbevölkerung um 3,8 Prozentpunkte erhöht. Danach kommen die Buddhisten mit 3,4 Prozentpunkten und die Katholiken mit 2,1 Prozentpunkten, was bei den letzteren einem relativen Zuwachs um fast die Hälfte entspricht. Die anderen Religionsgemeinschaften – dabei handelt es sich größtenteils um Gruppen, die unterschiedliches religiöses Ideengut und unterschiedliche religiöse Praktiken miteinander kombinieren – können von dem Boom dagegen nicht profitieren. Sie haben um etwa 0,8 Prozentpunkte abgenommen. 49,3 Prozent der Bevölkerung haben sich der Statistik zufolge 1995 keiner Religionsgemeinschaft eindeutig zugeordnet.<sup>9</sup> Dies bedeutet aber keineswegs, dass sie religionslos wären.

<sup>8</sup> Während sich die Mitglieder der christlichen Kirchen relativ eindeutig identifizieren lassen, kennt der Buddhismus keine dem Christentum vergleichbare Mitgliedschaft. Er wurde in der Gegenüberstellung dennoch berücksichtigt, weil sich, wie gesagt, deutliche Tendenzen zur organisierten Religionsgemeinschaft erkennen lassen (Daiber 1998a). Die Angaben sollten jedoch mit Vorsicht zu interpretiert werden, weil sich der Buddhismus dennoch weder als eine exklusive Religion versteht, noch seinen Anhängern eine eindeutige Mitgliedschaft auferlegt. Das gilt übrigens auch für andere bedeutende Religionen in Südkorea, die in Schaubild 2 nicht aufgeführt sind, weil sie größtenteils keine Mitgliedschaft kennen.

<sup>9</sup> Dieser Befund wirft ein grundsätzliches Messproblem auf. Wer regelmäßig eine Mudang (Schamanin) konsultiert, wird sich kaum als „Anhänger“ des Schamanismus bekennen (ganz abgesehen vom negativen Image dieser religiösen Praxis). Und wer die Rituale der Ahnenverehrung

*Religiöser Wettbewerb:* Angesichts dieser multireligiösen Konstellation drängt sich die Frage auf, wie es um den Wettbewerb zwischen den Religionen bestellt ist. Nach einer Gallup-Umfrage von 1984 haben die Protestanten 10,9 Prozent ihrer Anhänger an die katholische Kirche und 13,1 Prozent an den Buddhismus verloren (CAKC 1985). Da der Rückfluss aus beiden Religionsgemeinschaften insgesamt bei nur 12,5 Prozent lag,<sup>11</sup> fällt die Austauschbilanz für den Protestantismus mit einem Nettoverlust von 11,5 Prozent aller Mitglieder deutlich negativ aus. Die Buddhisten verzeichneten gegenüber Katholiken und Protestanten einen Nettoverlust von 9,5 Prozent der Mitglieder. Die Katholiken konnten dagegen einen Nettogewinn von 80,7 Prozent für sich verbuchen. Das heißt, 1984 hatten vier Fünftel der Katholiken eine protestantische oder buddhistische Vergangenheit. Demnach speisen sich die Zuwächse von Protestanten und Buddhisten hauptsächlich aus der religiös nichtorganisierten Bevölkerung, während die Katholiken ihre Mitglieder zum größten Teil über Abwerbung aus dem Protestantismus und Buddhismus rekrutieren.

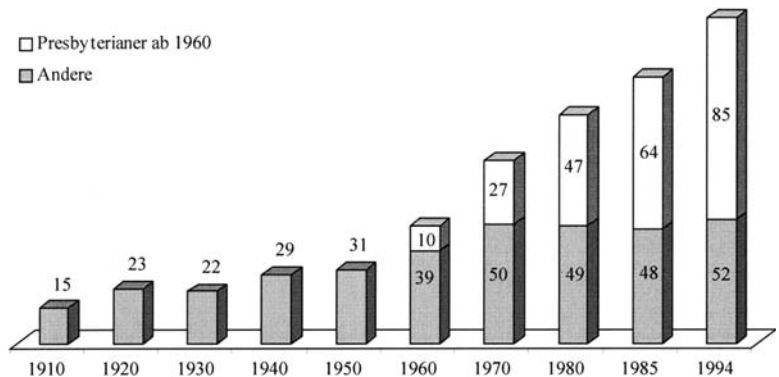
*Klientel:* Anders als in Deutschland, wo die kirchliche Bindung auf dem Land stärker ausgeprägt ist, hat sich das Christentum in Südkorea hauptsächlich in den dicht besiedelten Großstädten etabliert.

regelmäßig praktiziert, was für die überwiegende Mehrheit der Koreaner gilt, wird sich nur in Ausnahmefällen als „Konfuzianer“ bezeichnen. Das gleiche gilt für den Taoismus und viele Formen des Volksglaubens, die in Korea bis heute sehr lebendig sind. Da diese Diskussion hier nicht weiter verfolgt werden kann, sei der interessierte Leser auf die einschlägige Literatur zum Thema „Religionsvergleich“ hingewiesen; vgl. Matthes 1992a, 1992b, 1993, Luckmann 1991, Kaufmann 1989.

<sup>10</sup> Quelle: Yun 1997a: 9.

<sup>11</sup> Quelle: Eigene Berechnungen auf der Basis von CAKC 1985.

**Abb. 3** Anzahl der protestantischen Denominationen (1910–94)<sup>13</sup>



1955 lebte etwa ein Viertel aller Südkoreaner in den Städten. Dieser Anteil stieg bis 1966 auf 34 und 1990 auf knapp 75 Prozent. Wie stark es den Protestanten gelungen ist, gerade die mobile Bevölkerung an sich zu binden, zeigt sich daran, dass 1990/91 fast 83 Prozent der Protestanten in Städten lebten. Dieser Wert wird allein von der katholischen Kirche übertroffen, wo 88 Prozent der Mitglieder zur städtischen Wohnbevölkerung gehören. Die Buddhisten liegen mit knapp 74 Prozent im gesellschaftlichen Durchschnitt.

Passend zu diesem Befund ist die von den Protestanten angesprochene Klientel überdurchschnittlich jung. Zu Anfang der neunziger Jahre waren über 53 Prozent aller Protestanten unter 30 Jahre alt. Ein fast identischer Wert wurde von den Katholiken erreicht. Der Anteil der unter Dreißigjährigen innerhalb der Bevölkerung lag bei genau 50 Prozent. Die Buddhisten bewegten sich mit 36 Prozent deutlich darunter. Auch im Bildungsniveau gibt es starke Unterschiede: Personen mit guter Ausbildung fühlen sich von Katholizismus und Protestantismus stark angezogen. 1990/91 verfügten 60,5 Prozent der Protestanten und 66,6 Prozent der Katholiken über einen High School- oder Universitätsabschluss, während es in der Bevölkerung 52,1 Prozent und bei den Buddhisten nur 43 Prozent waren.<sup>12</sup> Die Christen sind demnach innerhalb der koreanischen Elite überdurchschnittlich stark vertreten. Dieser Aspekt ist für die Struktur der religiösen Nachfrage in Südkorea von entscheidender Bedeutung und wird in Abschnitt 3.3 ausführlich diskutiert.

*Verhältnis zwischen den protestantischen Denominationen:* Pluralität bestimmt nicht nur das Verhältnis zwischen den Religionen, sondern ist gerade ein markantes Merkmal des koreanischen Protestantismus.

Wie bereits erwähnt, hat sich der protestantische Sektor seit den fünfziger Jahren immer weiter zersplittert (vgl. Abb. 3). Eine wichtige Rolle spielten dabei die Spaltungen innerhalb der presbyterianischen Kirche. Während sich nach 1970 die Zahl der nichtpresbyterianischen Denominationen kaum veränderte, haben sich die presbyterianischen mehr als verdreifacht. Eine angemessene Erklärung für diese Entwicklung müsste historische, politische, individuelle, organisatorische und theologische Faktoren einbeziehen, was den Rahmen des vorliegenden Artikels sprengen würde. Es gibt allerdings gute Gründe dafür anzunehmen, dass sich die Kirchenorganisation nach den ersten drei großen Spaltungen in den fünfziger Jahren in einer tiefen *Legitimitätskrise* befand. In diesem Klima konnten sich charismatische Persönlichkeiten vermutlich leichter profilieren, Anhänger sammeln und ihre eigene Kirche gründen.

Die große Zahl an protestantischen Denominationen suggeriert eine religiöse Vielfalt, die in der sozialen Wirklichkeit nicht existiert. Mehr als das theologische Bekenntnis bildet der religiöse Stil in Südkorea die Grundlage für Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Gemeinden. Bis heute haben sich quer zu den Denominationen drei subkulturelle Segmente herausgebildet, die sich teilweise scharf voneinander abgrenzen, nach innen jedoch sehr homogen sind.<sup>14</sup> Die erste Gruppe bilden die *sozialreformerischen Gemeinden*, die im weitesten Sinne politisch engagiert und gesellschaftskritisch sind. Ihnen geht es primär um Demokratie, Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit. Die zweite Gruppe bilden die *orthodoxen Gemeinden*, die ih-

<sup>13</sup> Quelle: Park (1986) für 1910 bis 1985, KRIRS (1995) für das Jahr 1994.

<sup>14</sup> Zur Theorie sozialer Segmentierung vgl. Schulze 1993: 169ff.

<sup>12</sup> Quelle: Eigene Berechnungen auf der Basis von KRIRS 1995.

rer Kirchentradition eng verbunden sind, primär individuelle Heilsinteressen verfolgen und kaum gesellschaftliches Engagement zeigen. Die dritte Gruppe sind die *pfingstlerisch-charismatischen Gemeinden*, die das individuelle Heilsinteresse mit den orthodoxen Protestanten teilen, sich aber in theologischen und spirituellen Anschauungen deutlich unterscheiden.<sup>15</sup>

Die orthodoxen und pfingstlerisch-charismatischen Gemeinden stellen unter den koreanischen Protestanten die überwiegende Mehrheit. Ihre hervorstechenden Merkmale sind Missionseifer, evangelikales, oftmals wortwörtliches Bibel- und individualistisches Heilsverständnis. Dem Kommunismus stehen sie in der Regel ebenso ablehnend gegenüber wie anderen Religionen. Die sozialreformerischen Protestanten unterscheiden sich von diesen beiden Gruppen durch ein Heilsverständnis, demzufolge die Gesellschaft über das Individuum hinaus als „erlösungsbedürftig“ gilt. Meist handelt es sich um kleine Gemeinden mit Mitgliedern aus den sozialen Unterschichten.

### 3. Analyse des Kirchenwachstums

Wie lässt sich die beeindruckende Entwicklung des Protestantismus erklären? Nach meinem Dafürhalten sind dazu drei Schritte notwendig: (1) Zuerst muss geklärt werden, welche strukturellen Bedingungen die Entwicklung der protestantischen Kirchen begünstigt haben. Die Aufmerksamkeit richtet sich dabei auf die Rolle der Protestanten als „Träger“ (Berger/Berger/Kellner 1975: 86ff.) der gesellschaftlichen Modernisierung. (2) Im zweiten Schritt folgt eine Analyse der protestantischen Mobilisierungspolitik innerhalb der religiösen Ökonomie Südkoreas. Als kollektive Akteure konnten die Kirchen auf ihr soziales Umfeld reagieren und ihr Wachstum gezielt beeinflussen. (3) Im dritten Schritt geht es um die Frage, warum die Resonanz unter den Südkoreanern gegenüber dem Protestantismus so positiv ausgefallen<sup>16</sup> und wie es zu der beeindruckenden Massenkonversion gekommen ist?<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Der interessierte Leser sei auf meine Studie über das pfingstlerisch-charismatische Milieu in Frankfurt am Main verwiesen (Kern 1997).

<sup>16</sup> Dies betrifft die *Konversionsmotive*. Wie jede theoretische Wissenschaft ist die Soziologie dabei bemüht, sich nicht in individuellen Idiosynkrasien zu verlieren, sondern durch Abstraktion menschliches Verhalten mit analytisch vereinfachenden Modellen zu erfassen; vgl. Schimank 2000: 145ff.

<sup>17</sup> Esser (1993) spricht hier von der *Logik der Aggregation*.

### 3.1 Der Protestantismus als kulturelle Suchbewegung

Die explosionsartige Ausbreitung des Christentums war begleitet von gesellschaftlichen Krisen, Spannungszuständen und einer massiven Erosion sozialer Strukturen.<sup>18</sup> Folglich sehen die meisten empirischen Studien in der Modernisierung Koreas die entscheidende Ursache für das Kirchenwachstum (Baker 1997, Kim 1985, Kim 1996a, Park 1985, Yun 1997a). Wie wir oben gezeigt haben, entspricht dieser Ausgangspunkt in weiten Teilen dem strukturellen Konzept des *europäischen Ansatzes*. Viele Autoren argumentieren, dass sich Korea nach seiner Öffnung im 19. Jahrhundert an einem Scheideweg der Entwicklung befand. Die traditionellen Religionen – Konfuzianismus, Buddhismus, Taoismus und Schamanismus – schienen den Herausforderungen der Zeit nicht gewachsen zu sein. Entsprechend groß war der Bedarf an neuen Orientierungen und Werten (Yoon 1998), weshalb die Bedingungen für den Protestantismus günstig waren.<sup>19</sup>

Durch die Handelsverträge war Korea Teil eines internationalen Staatensystems geworden. Da dem Land alle für einen Nationalstaat typischen militärischen, politischen und wirtschaftlichen Einrichtungen fehlten (vgl. Stichweh 1998: 182ff.), fand es sich schwer mit seiner neuen Rolle zurecht. Die Nachbarn Koreas – Japan, China und Russland – versuchten diese Situation für ihre strategischen Interessen auszunutzen. Folglich wurde die *nationale Unabhängigkeit* zu einem vordringlichen Dauerthema. Bereits 1894/95 kam es zu einem großen Volksaufstand, der von der religiösen Tonghak-Bewegung angeführt wurde. Mit radikalen sozialrevolutionären Forderungen war es der Tonghak gelungen, tausende von Anhängern zu mobilisieren. Ein zentrales Anliegen war die Beschränkung ausländischer Einflüsse (Hielscher 1988: 206). Die Rebellion wäre erfolgreich gewesen, wenn nicht chinesische und japanische Truppen zur Niederschlagung eingegriffen hätten. Die christlichen Kirchen traten

<sup>18</sup> Einen guten Überblick über den Einfluss gesellschaftlicher Rahmenbedingungen auf die Entstehung sozialer Bewegungen bieten Raschke (1988), Rucht (1994), Melucci (1996a).

<sup>19</sup> Innerhalb der Bewegungsforschung liegen zum Thema „Gelegenheitsstrukturen“ bereits weit entwickelte Ansätze vor. Deren Wert ist für die religionssoziologische Forschung allerdings begrenzt, weil sie sich größtenteils auf das Verhältnis zwischen dem Staat und politischen Protestbewegungen konzentrieren, vgl. Eisinger 1973, Tarrow 1994, Rucht 1998.

in dieser Periode als Protestbewegung dagegen nicht in Erscheinung.

Dies änderte sich, nachdem Korea 1910 offiziell von Japan annektiert worden war. In den folgenden Jahren übernahmen viele Protestanten (dazu ausführlich: Yi 1996, Min 1996) neben Anhängern der Tonghak-Bewegung – seit 1905 in Chondokyo umbenannt – in der Unabhängigkeitsbewegung eine führende Rolle. Einer ihrer vermutlich größten Erfolge war die Verfassung und Veröffentlichung einer gemeinsamen *Unabhängigkeitserklärung* am 1. März 1919. Unter den dreißig Unterzeichnern waren sechzehn Protestanten, fünfzehn Mitglieder der Chondokyo und zwei Buddhisten. In den folgenden Monaten demonstrierten schätzungsweise mehr als zwei Millionen Koreaner für die Unabhängigkeit ihres Landes (Nahm 1997: 82f.). Bei zahllosen Ausschreitungen wurden tausende verhaftet, verletzt oder getötet.

Im April 1919 gründeten Dissidenten in China eine Exilregierung, während sich in Sibirien und der Mandschurei zahlreiche nationalistische und – immer mehr – kommunistische Gruppen formierten, die den bewaffneten Kampf mit der japanischen Besatzungsmacht aufnahmen. Die ohnehin heterogene koreanische Unabhängigkeitsbewegung spaltete sich in einen nationalistischen Flügel, in dem viele Protestanten eine führende Rolle übernahmen, und einen marxistisch-leninistischen, angeführt von der 1925 gegründeten kommunistischen Partei. Das Verhältnis zwischen beiden Seiten war in hohem Maße gespannt. Häufig bekämpften sich die Gruppen gegenseitig, was nach dem Ende der japanischen Kolonialherrschaft zu erheblichen Spannungen zwischen der kommunistisch dominierten russischen Besatzungszone im Norden und der nationalistisch dominierten amerikanischen Besatzungszone im Süden führte. Da keines der beiden Lager den Korea-Krieg für sich entscheiden konnte, folgte nach Kriegsende Nordkorea einem autoritär-kommunistischen Modernisierungspfad und Südkorea einem autoritär-kapitalistischen. Die kulturelle und soziale Entwicklung beider Staaten ging seither stark auseinander und war von extremer Feindschaft bestimmt.

Das südkoreanische „Wirtschaftswunder“ begann in den frühen sechziger Jahren. Bis dahin war die überwiegende Mehrheit der Koreaner im landwirtschaftlichen Bereich tätig gewesen. Nun strömten Millionen in die explodierenden Großstädte, um in den neuen Fabriken zu Arbeit und bescheidenem Wohlstand zu kommen. Die Lebens- und Arbeitsbedingungen waren oft menschenunwürdig. Ausreichende Wohnungen standen kaum zur Ver-

fügung, weshalb viele in provisorischen Behausungen lebten. Freie gewerkschaftliche Organisationen waren nur für kurze Perioden zugelassen, weil das Wirtschaftswachstum nicht durch Lohnforderungen und Arbeitskämpfe gefährdet und die Ausbreitung sozialistischer Ideen verhindert werden sollte.

Seit 1961 wurde Südkorea von ehemaligen Militärs regiert, die ihre wirtschaftlichen Ziele mit einer Politik der eisernen Faust durchsetzten. Jede politische Opposition wurde rücksichtslos unterdrückt. In dieser Situation entwickelten sich die katholische Kirche und einige sozialreformerische protestantische Denominationen zu bedeutsamen Akteuren in der Demokratiebewegung. Ihre Unterstützung reichte vom persönlichen Engagement führender Kirchenvertreter und Organisationen bis zur Konzeption der *Minjungtheologie*, einer südkoreanischen Variante der Befreiungstheologie, mit der zahlreiche koreanische Christen für die Mitarbeit in der Opposition mobilisiert wurden. Eines ihrer wichtigsten Ziele, die Demokratisierung der politischen Institutionen, erreichte die Bewegung 1987, als über den Druck der Straße entscheidende Verfassungsänderungen in Südkorea durchgesetzt wurden. Dieser Erfolg sollte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass die weit überwiegende Mehrheit der protestantischen Kirchen der Demokratiebewegung skeptisch bis ablehnend gegenüber stand, weil sie den Einfluss sozialistischer Ideen fürchteten.

Die bisherigen Ausführungen haben deutlich gemacht, dass das Christentum keineswegs die einzige Suchbewegung in der jüngeren koreanischen Geschichte war. Die Tonghak hatte bereits um die Jahrhundertwende das Potential, um Millionen von Anhängern zu mobilisieren (Hielscher 1988: 241), und auch der Marxismus-Leninismus traf in Korea auf einen fruchtbaren Boden. Nach dem Korea-Krieg hatte sich das *Kräfteverhältnis* zwischen diesen Bewegungen jedoch grundlegend verschoben. Viele Christen waren vor dem kommunistischen Regime in den Süden geflohen, während ein Großteil der Chondokyo-Mitglieder dort geblieben war (Vos 1977: 202). Allein durch diese Migrationsbewegung ist der relative Anteil der Christen in Südkorea deutlich gestiegen. Unter den Flüchtenden fanden sich viele Pastoren, die in den folgenden Jahren im Süden teilweise mit großem Erfolg neue Gemeinden gründeten.<sup>20</sup> Ihre negativen Erfahrungen unter dem nordkoreanischen Regime mögen ein

<sup>20</sup> Ein Beispiel ist die Youngnak-Kirche, die mit – nach eigenen Angaben – 60.000 Mitgliedern im Ruf steht, die

Grund für die starken antikommunistischen Ressentiments innerhalb der südkoreanischen Kirche gewesen sein (Kim 1996c: 163ff.).

Der *Antikommunismus* bildete das ideologische Fundament des südkoreanischen Staates. Allein die Verdächtigung, mit den Kommunisten zu sympathisieren, bedeutete in vielen Fällen das sichere Todesurteil.<sup>21</sup> Die überwiegende Mehrheit der christlichen Kirchen stand in dieser Situation für ein Orientierungsangebot, von dem unter den neuen politischen Umständen eine große Attraktivität ausging: unpolitisch, antimarxistisch, prokapitalistisch und zugleich tragendes kulturelles Fundament der westlichen Verbündeten, hauptsächlich der USA. Das Christentum verkörperte für viele eine neue Ära der Modernität und des Fortschritts (Baker 1997). Es wundert daher nicht, dass gerade die aufsteigende Mittelschicht in der protestantischen Kirche ihre neue religiöse Heimat fand (Kim 1996a). Darüber hinaus waren kirchliche Einrichtungen in der Nachkriegszeit ein wichtiger Kanal für finanzielle Mittel und materielle Aufbauhilfen aus dem Westen (Yun 1997a: 21).

Mit Blick auf die politische Situation und den Bewegungssektor (McCarthy/Zald 1987) war die *kulturelle Chancenstruktur* für das Christentum in Südkorea also günstig, da wichtige weltanschauliche Konkurrenten (Kommunismus und Chondokyo) auf der *politischen Ebene* aus dem Rennen waren. Ähnliches gilt, wie bereits erwähnt, für das Verhältnis zu den anderen Religionen (Kim 1985). Der Buddhismus war nach dem Krieg mit der Aufarbeitung der Kolonialzeit und tiefen inneren Konflikten beschäftigt (Yun 1997a: 21). Erst in den siebziger Jahren intensivierten die Mönche ihre Großstadtmision und reagierten damit auf die Erfordernisse der urbanen Industriegesellschaft. Auch der Schamanismus und Konfuzianismus waren kaum eine Konkurrenz für die Kirchen, da sie über keine vergleichbaren Organisations- und Mitgliedschaftsstrukturen verfügen. Während der Buddhismus in der Nachkriegszeit langsam gelernt hat, Techniken der Massenmobilisierung zu nutzen (Yun 1997b, Daiber 1998a), um seine religiöse Botschaft zu verbreiten, haben die anderen beiden Tra-

ditionen bis heute praktisch keine derartigen Instrumente entwickelt.<sup>22</sup>

### 3.2 Religiöse Ökonomie

Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sind für den Aufstieg und Niedergang sozialer Bewegungen von entscheidender Bedeutung (Raschke 1988, Rucht 1994). Günstige Gelegenheiten alleine reichen aber nicht aus, um einer Bewegung zum Erfolg zu verhelfen. Um Chancen ergreifen zu können, muss sie über entsprechende Organisationsstrukturen und ausreichende Ressourcen verfügen (McCarthy/Zald 1987, Opp 1998, Jenkins 1983). Dieser Zusammenhang wird überwiegend von den Vertretern des angebotsorientierten *amerikanischen Ansatzes* betont. Für sie beruht Kirchenwachstum auf zielgerichteten kollektiven Handlungen und rationaler Organisation auf dem religiösen Markt (Bainbridge/Stark 1987).

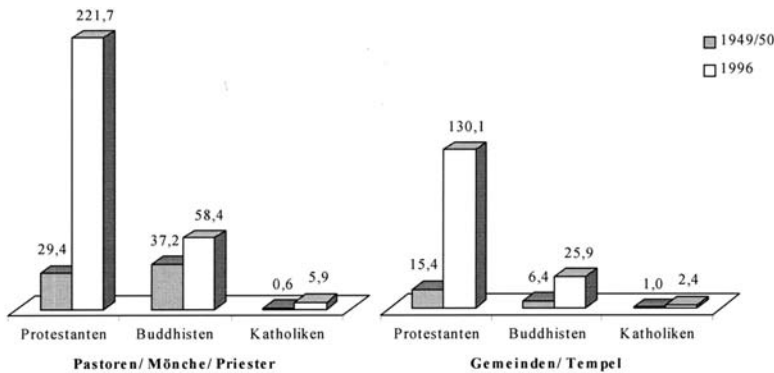
Nach dem Modell der religiösen Ökonomie ist die Nachfrage nach religiösen „Gütern“ in jeder Gesellschaft relativ stabil (Gill 1999, Finke/Stark 1992). Darüber hinaus wird angenommen, dass stets eine Vielfalt von religiösen Geschmacksrichtungen existiert. Da eine einzige Religionsgemeinschaft niemals alle religiösen Bedürfnisse befriedigen kann, herrscht unter Monopolbedingungen religiöse *Unterversorgung*. Da es für die religiösen Anbieter außerdem wenig Anreize gibt, sich um die Mobilisierung ihrer Gläubigen zu bemühen, ist das religiöse Engagement eher niedrig (Finke/Stark 1992: 17ff.). Daraus lässt sich eine wichtige These ableiten (Gill 1999: 294ff.): Die Deregulierung rechtlicher Zugangsbarrieren zum religiösen Markt führt zu einer unmittelbaren Belebung religiöser Vielfaltigkeit und Aktivitäten (Finke 1990). Finke und Iannaccone (1993) haben beispielsweise auf den Zusammenhang zwischen religiösen Erweckungsbewegungen in den Vereinigten Staaten und dem Abbau rechtlicher Beschränkungen auf dem religiösen Markt hingewiesen. Die neue Konkurrenz fördert die Flexibilität, Selbstverantwortung und Innovationsfähigkeit religiöser Gemeinschaften. Das Ergebnis ist insgesamt mehr Wachstum: Durch mehr „Propheten“ entsteht mehr Profit (Mitgliederwachstum).

Für den südkoreanischen Fall scheint diese Beschreibung größtenteils zuzutreffen. In der neuen

größte presbyterianische Gemeinde der Welt und zweitgrößte protestantische Gemeinde Südkoreas zu sein.

<sup>21</sup> Nicht nur kommunistische Sympathisanten, auch ihre nahen Verwandten waren bis in die achtziger Jahre rigiden Einschränkungen in ihrer Berufswahl und Reisefreiheit unterworfen.

<sup>22</sup> Zaghaften Versuchen einer Organisierung des Konfuzianismus war bisher wenig Erfolg beschieden (Nah 1997).



**Abb. 4** Zahl der Seelsorger und religiösen Stätten (pro 100.000 Einwohner)<sup>23</sup>

Verfassung nach dem Ende des zweiten Weltkriegs, war durch die Trennung von politischer Herrschaft und Religion zum ersten Mal in der koreanischen Geschichte – zumindest *formal* – die volle Religionsfreiheit garantiert. Für alle Anbieter galten gleiche Bedingungen, auch wenn die tatsächlichen Verhältnisse, wie weiter unten noch gezeigt wird, keineswegs so ausgewogen waren.

Alle verfügbaren empirischen Daten weisen auf eine starke Ausdehnung des religiösen Angebotes hin. Ein wichtiger Indikator dafür ist die Zahl der konkurrierenden Organisationen, religiösen Einrichtungen und hauptberuflichen Seelsorger. Auf die durch Spaltungen ausgelöste Zunahme protestantischer Denominationen wurde bereits hingewiesen (vgl. Abb. 3). Innerhalb des Buddhismus kam es ebenfalls als Spätfolge der japanischen Kolonialherrschaft zu mehreren Spaltungen. 1996 waren etwa vierzig verschiedene buddhistische Orden aktiv, wovon die drei größten mehr als die Hälfte aller Gläubigen auf sich vereinigten (MKS 1997).

Von 1950 bis 1996 erhöhte sich die Zahl der protestantischen Pastoren von 6541 auf 98.905 um den Faktor 15, während sich die Gemeinden von 3114 auf 58.064 um den Faktor 18 vermehrten. Das heißt, in 46 Jahren sind etwa 55.000 neue Gemeinden gegründet worden. Die Zahl der buddhistischen Tempel ist von 1300 (1950) auf 11.561 (1996) um den Faktor 9 gestiegen. Die Zahl der Mönche wuchs von 7500 auf 26.037. Dies entspricht einem Wachstum um etwa den Faktor 4, womit die Buddhisten deutlich hinter den Protestanten zurückgeblieben sind. Bei den Katholiken ist die Zahl der Gemeinden von 131 (1949) auf 2342 (1996) wie bei den Protestanten um den Faktor 18 gestiegen, während die Zahl der Priester von 206 auf 2633 um den Faktor 13 zugenommen hat. Trotz dieser beeindruckenden Zuwächse bei allen drei Religionen weisen die Protestanten heute mit

durchschnittlich 130,1 Kirchen und 221,7 Pastoren auf 100.000 Einwohner das dichteste religiöse Versorgungsnetz auf (vgl. Abb. 4). Die Buddhisten kommen auf 25,9 Tempel und 58,4 Mönche und die Katholiken auf 2,4 Kirchen und 5,9 Priester. Die hohe Angebotsdichte der protestantischen Gemeinden war ein entscheidender Grund für das Wachstum der protestantischen Kirchen.<sup>24</sup>

Entsprechend der Prognose des amerikanischen Ansatzes hat nicht nur eine Ausdehnung des religiösen Angebotes stattgefunden, auch das Engagement der Gläubigen, zumindest innerhalb der christlichen Kirchen, bewegt sich auf einem hohen Niveau. 1994 nahmen 77 Prozent der Protestanten mindestens einmal pro Woche an einer religiösen Veranstaltung teil (KRIRS 1995). Bei den Katholiken lag der entsprechende Wert bei 64 Prozent.<sup>25</sup>

Bereits die ersten presbyterianischen Missionare haben die finanzielle und administrative Unabhängigkeit ihrer Gemeinden nach Kräften gefördert, indem sie ihre Missionspolitik an der nach einem amerikanischen China-Missionar benannten *Nevi-*

<sup>23</sup> Quelle: No (1995: 70) für die Jahre 1949/50, MKS (1997) für das Jahr 1996.

<sup>24</sup> Es versteht sich von selbst, dass die Seelsorger und Stätten der verschiedenen Gemeinschaften aufgrund ihrer unterschiedlichen religiösen Funktion nicht im Verhältnis 1:1 zu vergleichen sind.

<sup>25</sup> Der Vergleichswert für die Buddhisten, der hier nur der Vollständigkeit halber aufgeführt wird, liegt bei 4,6 Prozent. Im Buddhismus ist der wöchentliche Tempelbesuch kein adäquater Indikator für religiöses Engagement, da es keine dem Christentum vergleichbare Gemeindereligiösität mit regelmäßigen Zusammenkünften gibt. Quantitative Vergleiche sollten zwischen beiden Religionen daher sehr vorsichtig durchgeführt werden. Ein Beispiel ist allein die Tatsache, dass die Siebentagewoche ihren Ursprung in der jüdisch-christlichen Tradition hat und dem religiösen Rhythmus innerhalb des Buddhismus nicht entspricht.

us-Methode<sup>26</sup> orientierten (Kim 1985, Kim 1996a, Kim 1981, 1996b). Die koreanischen Gläubigen sollten in ihren Gemeinden so schnell wie möglich Verantwortung übernehmen, selbst evangelisieren und damit eigene Ressourcen erschließen. Die innerhalb des Presbyterianismus ohnehin einflussreiche Stellung der Gemeindebasis wurde dadurch verstärkt. Mit dieser Politik der „Selbstmobilisierung“ wurden die Entwicklung der Kirchenorganisation und die Inkulturation des koreanischen Protestantismus erheblich beschleunigt.

Was man wegen der großen Konkurrenz in fast allen protestantischen Gemeinden Südkoreas – unabhängig von der Denomination – finden kann und worin sie sich deutlich von deutschen Kirchengemeinden unterscheiden, ist ihr ausgeprägter *Wille zum Wachstum*. Darin sind sich Pastoren und Laien in ihrer überwiegenden Mehrheit einig. Entsprechend verfolgen die Kirchen eine offensive und unkonventionelle Mobilisierungspolitik, die sich auf im wesentlichen zwei Bereiche erstreckt: (1) Die Anpassung an religiöse Gewohnheiten und Bedürfnisse (Akkulturation) bei gleichzeitiger Profilierung des eigenen Angebotes und (2) die grundsätzliche Bereitschaft, alle sozialen und technischen Möglichkeiten der Massenmobilisierung zu nutzen (Kim 1996a).

### 3.2.1 Akkulturation und Profilierung<sup>27</sup>

Bei der Akkulturation einer Religion wird gegebenes Wahrnehmungsmaterial, das in einem bestimmten (kulturellen) Rahmen geprägt worden ist, systematisch in einen anderen Kulturkontext eingebettet (Goffman 1993: 87ff., Snow u. a. 1986). Ohne solche Anpassungsprozesse ist die erfolgreiche Ausbreitung einer Religion kaum denkbar, weil die Eintrittsschwelle in ein fremdes Denkgebäude für die meisten zu hoch wäre. Entsprechend haben zahlreiche Elemente aus der koreanischen Tradition in den Protestantismus Eingang gefunden. Viele Autoren

gehen davon aus, dass dieser Einfluss für das Kirchenwachstum in Südkorea entscheidend war (vgl. Keil/Jetzkowicz/König 1998, Kim 1996a, O 1979).

So finden wir in der starken Betonung „diesseitiger“ Segnungen wie körperlicher Heilung, materiellen Wohlstands und persönlichen Erfolgs Hinweise auf schamanistische und volksreligiöse Praktiken (Daiber 1998b, O 1979).<sup>28</sup> Ähnliches gilt für den Patriarchalismus in den koreanischen Gemeinden (Drescher 1994) oder die Betonung alttestamentarischer Moral- und Wertvorstellungen und ihre Kompatibilität zum Konfuzianismus (Kim 1996a); desgleichen die jährlichen Gebete der Mütter für ihre Kinder während der Universitätseingangsprüfung (eine auch im Buddhismus verbreitete Praxis), die protestantischen Gebetsstätten in den Bergen, die auch in Schamanismus und Volksglaube eine tiefe spirituelle Bedeutung haben (Daiber 1998b), und schließlich die Übernahme des koreanischen Gottesbegriffs „Hananim“ in den Protestantismus als „Hananim“<sup>29</sup> (O 1979: 74); weit mehr noch ließe sich nennen.

Akkulturation allein konnte allerdings für das Kirchenwachstum nicht ausreichen; schließlich haben die vorhandenen Religionen den gewohnten Bedarf über Jahrhunderte ausreichend abgedeckt. Es bedurfte es zugleich einer Strategie der *Profilierung*, mit der die Protestanten klar machten, in welcher Hinsicht sie sich von der religiösen Tradition Koreas abheben. Die modernen Werte und Überzeugungen, für die sie eintraten, spielten dabei eine wichtige Rolle. Die Protestanten waren beim Aufbau eines modernen Bildungs- und Gesundheitswesens führend. Ein Beispiel ist der hohe Stellenwert der *Frauenbildung* – bereits 1886 wurde von methodistischen Missionaren die erste Mädchenschule „Ewha Hakdang“ gegründet, aus der eine der heute führenden Universitäten hervorgegangen ist (Ahn 1995: 111ff.). Darüber hinaus traten die Protestanten für Gleichheit, Demokratie, Menschenrechte, Aufwertung der Frau, soziale Gerechtigkeit, Ablehnung der Sklaverei, ökologische Verantwortung und vieles mehr ein.

<sup>26</sup> Die Nevius-Methode wurde 1890 von presbyterianischen Missionaren in Südkorea eingeführt und kann in vier Punkten zusammengefasst werden: (a) Jeder (einheimische) Gläubige ist zu missionarischem Engagement aufgerufen. (b) Kirchliche Einrichtungen werden nur ausgebaut, sofern die koreanische Kirche selbst dafür die Verantwortung übernehmen kann. (c) Jede Kirche soll nur so viele hauptamtliche Mitarbeiter berufen, wie sie sich leisten kann. (d) Kirchengebäude sind von den Gläubigen aus *eigenen* Mitteln zu finanzieren (vgl. Kim 1996b).

<sup>27</sup> Die folgenden Ausführungen orientieren sich an dem hauptsächlich von Snow u.a. (1986) konzipierten *Framing-Ansatz*.

<sup>28</sup> Ein koreanischer Gesprächspartner berichtete, dass seine Familie zum Glauben gekommen war, nachdem sein älterer Bruder durch seine Bekehrung von einem Tag auf den anderen vom Alkoholismus befreit worden war. Die Familie war zuvor mit allen Hilfe- und Heilungsversuchen gescheitert. Daher erschien es ihnen wie ein Wunder, das durch die intensiven Gebete der Mutter bewirkt worden ist, die zuvor schon Christin gewesen war.

<sup>29</sup> Die Katholiken übernahmen diese Gottesbezeichnung erst viel später. Sie bevorzugten bis zum Ende des 2. Vatikanischen Konzils den Begriff „Chonju“ (O 1979: 74).

### 3.2.2 Offensive Mitgliederwerbung

In der Regel versuchen die Protestanten zur Verbreitung des Evangeliums alle verfügbaren sozialen und technischen Kanäle zu nutzen. Exemplarisch soll an dieser Stelle das ausgedehnte Evangelisationsprogramm der kleinen presbyterianischen *Sae Ilsan Gemeinde* (dt. Neues Ilsan) aus dem nördlichen Neubaugebiet „Ilsan“ von Seoul herangezogen werden.

Die Gemeinde hat 1994 mit nur zehn Mitgliedern begonnen und ist in relativ kurzer Zeit stark gewachsen. In drei bis vier Monaten war die Zahl auf siebzig bis achtzig gestiegen. Nach sechs bis sieben Monaten waren es etwa hundert. Als der Platz zu eng wurde, zog die Gemeinde in neues Gebäude. Von den heute dreihundert festen Mitgliedern (Stand: 1998/99 – die Zahl der Gottesdienstbesucher liegt darüber) kommen nur zwanzig von außerhalb. Das Gros der neuen Mitglieder kam durch Neuzuzüge von Christen, die auf der Suche nach einer neuen Gemeinde waren. Da der Pastor in seiner früheren Tätigkeit viel Erfahrung mit jungen Menschen gesammelt hatte, haftet ihm an seinem jetzigen Wirkungsort das Image des Jungen, Frischen und Neuen an. Er geht davon aus, dass dies ein wichtiger Grund für das starke Wachstum war. Er will aufgeschlossene und junggebliebene Koreaner ansprechen. Das gehört nach seiner Meinung zum Profil seiner Pastorentätigkeit.

Um auf die Gemeinde aufmerksam zu machen, verteilt er regelmäßig in den Hochhäusern der Trabantenstadt Einladungen zum Gottesdienst. Dabei handelt es sich um aufwendig und ansprechend gestaltete Hochglanzbroschüren. Außerdem bietet er zahlreiche alltagsbezogene Kursprogramme gezielt für potentiell neue Mitglieder an: klassische Klavierabende, Managementkurse für Zeit- und Lebensplanung, Seminare für Ehepaare, Seminare für Kindererziehung u.v.m. Die meisten seiner Kurse führt er selbst durch, nur in seltenen Fällen greift er auf externe Experten zurück. Je nach ihren Fähigkeiten sind die Mitglieder aufgefordert, bei den Programmen mitzuarbeiten. Werbung macht er gewöhnlich durch Handzettel und Plakate. Wegen der hohen Bevölkerungsdichte in der Vorstadt, die fast nur aus Hochhäusern besteht, erreicht er auf diese Weise mit relativ geringem Aufwand eine große Zahl von Adressaten. Ein weiterer Vorteil der Siedlungsstruktur: In der Vorstadt wohnen viele junge Familien mit Kindern. Während die Männer tagsüber ihrer Arbeit in Seoul nachgehen, wird den Hausfrauen mit ihren Kindern wenig Ablenkung geboten. Hier kann das Gemeindeprogramm eine interessante Abwechslung bieten, gerade wenn es sich um Neuzugezogene handelt, die über noch keine festen Nachbarschaftskontakte verfügen. Die meisten Besucher seiner Kurse sind zwar schon Christen, aber er hat auch schon viele *Nichtchristen* als Mitglieder gewonnen.

Die Anregungen für seine Veranstaltungen entnimmt der Pastor der Lektüre von Zeitungen und Zeitschriften, er studiert Meinungsumfragen und befragt die Gemeindeglieder

nach ihren Interessen. Er versucht dabei jene Alltagsprobleme aufzugreifen, die für die Menschen in seinem Vorort am meisten relevant sind. Erst im zweiten Schritt versucht er, eine Antwort aus christlicher Perspektive zu erarbeiten. Was die Methoden anbelangt, ist er gegenüber allem, was hilfreich ist, aufgeschlossen: Er würde auch Computerkurse anbieten, wenn Bedarf und Möglichkeiten vorhanden wären.

Trotz eindeutiger Zielorientierung – *Mitgliederzuwächse* – handelt es sich bei den Kursen um einen unverbindlichen und ansprechenden Rahmen, in dem potentielle Interessenten die Gemeinde und ihren Pastor kennen lernen können. Je häufiger sie an Seminaren oder anderen Veranstaltungen teilnehmen, desto mehr kommen sie mit Gemeindegliedern in Kontakt und ins Gespräch. Neben der lokalen Evangelisation ist auch Weltmission für die Gemeinde ein wichtiges Anliegen. Da sie klein und finanziell schwach ist, kann sie zwar keine eigenen Missionare entsenden, sie unterstützt jedoch Missionare, die von der Denomination ausgesendet worden sind. Innerhalb der Generalversammlung gibt es eine Abteilung für Mission, in der diesbezügliche Interessen koordiniert werden.

Das Beispiel der Sae Ilsan Gemeinde zeigt deutlich, dass die koreanischen Protestanten in der Mission nicht nur eine Aufgabe neben anderen sehen; sie steht im Mittelpunkt des religiösen Lebens. Dabei fällt auf, dass die Wahl der Methoden von theologischen oder moralischen Überlegungen kaum abhängig ist. Unter pragmatischen Gesichtspunkten wird genutzt, was Erfolg verspricht: Radio- und Fernseh-evangelisation, Sonntagsschulklassen, Industrie-evangelisation, Militärseelsorge u.v.m. (vgl. Kim 1996a). Ineffiziente Strategien werden dagegen schnell fallen gelassen.

### 3.3 Eigendynamik der religiösen Nachfrage

In den vorangegangenen Abschnitten wurde gezeigt, dass sich durch Kolonisierung, Industrialisierung und Urbanisierung die religiösen Rahmenbedingungen Südkoreas zugunsten des Protestantismus grundlegend verändert haben. Innerhalb dieses Rahmens ist es den Kirchen durch effiziente Organisation, Anpassungsfähigkeit und offensive Werbung gelungen, ihren „Marktanteil“ deutlich zu erhöhen. Wie am Anfang dieses Artikels beschrieben, erhellt der europäische Ansatz die gesellschaftlichen und historischen Bedingungen, während sich der amerikanische Ansatz auf die religiöse Angebotsstruktur konzentriert. Beide eröffnen wichtige Einblicke in die makro- und mesozozialen Zusammenhänge, innerhalb derer sich das Kirchenwachstum vollzogen hat. Die Frage, warum die Resonanz unter den Südkoreanern gegenüber dem Protestantismus so positiv ausgefallen ist, blieb bisher jedoch

weitgehend ausgespart. Solange die *Nachfrageseite* unberücksichtigt bleibt, ist die Erklärung aber unvollständig.

Das bisher am weitesten verbreitete Erklärungsangebot beruht auf dem Konzept der *sozialen Anomie*. Demnach kompensieren religiöse Erneuerungsbewegungen Orientierungsdefizite und stärken kollektive Identitäten, die unter dem Eindruck tiefgreifender sozialer Transformationsprozesse ins Wanken geraten. Entsprechend neigen viele Autoren dazu, eine kausale Beziehung zwischen Modernisierung, sozialer Anomie und religiöser Revitalisierung herzustellen (Kepel 1991, Marty/Appleby 1996, Raschke 1988, Yoon 1998). Gegen diese Erklärung werden von Seiten des amerikanischen Ansatzes berechnete Einwände vorgebracht, denzufolge die verfügbaren empirischen Daten keine signifikanten Zusammenhänge zwischen sozialer Anomie und Kirchenwachstum erkennen lassen (Gill 1999). Außerdem ist die explosionsartige Ausbreitung einer Religion wie im koreanischen Fall unter den Bedingungen sozialer Anomie kaum vorstellbar, weil sich sozial isolierte und tendenziell anomische Persönlichkeiten nur unter großem materiellen und personellen Aufwand für eine soziale Bewegung mobilisieren lassen (Oberschall 1973: 135ff.).

Trotz dieser Einwände gegen das Konzept der sozialen Anomie, bietet der amerikanische Ansatz keine wirkliche Alternative. Viele Autoren dieser Richtung arbeiten mit der wenig überzeugenden Annahme, dass die religiöse Bedürfnislage in einer gegebenen Bevölkerung relativ konstant ist (Gill 1999). Der religiöse Mobilisierungsgrad hängt demnach allein von der Struktur des Angebotes ab, wobei die Akteure sich strikt an ihren individuellen Präferenzen orientieren. Dies läuft auf eine soziale Atomisierung der Nachfrage hinaus, was der Marktlogik der neoklassischen Ökonomie zufolge *die Voraussetzung für perfekten Wettbewerb* ist (Granovetter 1985: 484). Auf diesem Weg kommt den Akteuren aber das aus soziologischer Perspektive entscheidende Kriterium der *Sozialität* abhanden (Oliver/Marwell/Teixeira 1985: 524), womit der amerikanische Ansatz vor einem ähnlichen Problem steht wie der europäische: Wie kann die Mobilisierung großer Massen atomisierter Akteure in vergleichbar kurzer Zeit erklärt werden? Während also der europäische Ansatz tendenziell die Erosion sozialer Normen überbetont, werden sie vom amerikanischen Ansatz vernachlässigt. Im Ergebnis konzentrieren sich beide Erklärungsansätze auf den sozialen Kontext, während *eigendynamische Prozesse* auf der Nachfrageseite im Dunkeln bleiben.

### 3.3.1 Religiöse Konversion und soziale Einbindung

Ein Großteil der Literatur zum Thema Kirchenwachstum erweckt den Eindruck, als ob die Gläubigen vor ihrer Konversion einander fremd waren und in sozialer Isolation gelebt haben. Die tatsächlichen Verhältnisse zeigen jedoch ein anderes Bild. Bei einer Umfrage Ende der siebziger Jahre unter südkoreanischen Pastoren (N=787) aus 16 protestantischen Denominationen gaben 65,3 Prozent der Befragten an, dass sie über ihr *persönliches Nahumfeld* in Sonntagsschule, Familie und Freundeskreis zum Glauben gekommen sind (CISJD 1980: 37). 18 Prozent führen ihre Bekehrung direkt auf evangelistische Aktivitäten der Kirche zurück und 12,4 Prozent auf persönliche Krisen oder religiöse Sinnsuche.

Nach diesem Ergebnis beruhen mindestens zwei Drittel der untersuchten Konversionen auf direkter oder indirekter Einflussnahme im persönlichen Bekanntenkreis. Missionarische Anstrengungen der Kirchen und persönliche Sinnsuche spielen demgegenüber eine vergleichsweise geringe Rolle. Im Rahmen der Feldforschung hat sich dieser Eindruck bestätigt. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle hatten zum Beispiel die Mütter einen enormen Einfluss auf die Religiosität ihrer Familienmitglieder. Viele Gläubige gaben an, dass sie hauptsächlich ihrer Mutter zuliebe in die Kirche gehen oder durch die Mutter zum Glauben gekommen sind (vgl. Fußnote 28). Unter dem Stichwort „Freundschaftsevangelisation“ versuchen evangelikale Kirchen weltweit, diese *sozialen Zusammenhänge* für ihr Wachstum gezielt zu instrumentalisieren (Kern 1997: 209ff.).

Gerade in Perioden gesellschaftlicher Umbrüche wie in Südkorea wird existierenden sozialen Netzwerken eine größere Wertschätzung entgegengebracht, weil innerhalb dieser Verbände die „behavioural risks“ täglicher Transaktionen durch *interpersonales Vertrauen* reduziert werden (Torsvik 2000). Damit befinden sich verwandtschaftliche, regionale oder religiöse Kollektive, „die durch gruppeninterne Homogenität die fehlenden wirtschafts- und rechtssystemeigenen Mechanismen kompensieren“ können, „in einer privilegierten Position“ (Stichweh 1998: 177). Ein Beispiel ist die für Korea typische Netzwerkkultur „Yeon-go-ju-eui“. Der Begriff bezeichnet „den besonderen Zusammenhalt im Innern von Hyul-yeon (familiäre oder verwandtschaftliche Netzwerke), Hak-yeon (schulische oder universitäre Netzwerke), Ji-yeon (heimatregionale Netzwerke)“ (Rhee 1999b: 35). Durch die *kollektive Identität* innerhalb dieser

Netzwerke wird ein sicherer sozialer, wirtschaftlicher und politischer Austausch in einer von Verhaltensrisiken bestimmten (Großstadt-)Umgebung ermöglicht.<sup>30</sup>

Bis heute prägen diese interpersonalen Netzwerke das gesamte soziale Leben in Südkorea. Sie überlagern sich gegenseitig und bilden die Grundlage für Beziehungsgeflechte und Seilschaften in Religion, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft oder Medien. Außerhalb dieser Netzwerke ist die Kooperationsbereitschaft stark eingeschränkt. Mit ihrer Geschlossenheit erhöht sich das verfügbare soziale Kapital (Coleman 1995: 412ff.), was dafür spricht, dass sich bestehende Kollektive unter dem Eindruck sozialer Transformationsprozesse kurz- und mittelfristig nicht auflösen, wie die Theorie der sozialen Anomie nahe legt, sondern im Gegenteil enger zusammerrücken.

### 3.3.2 Die protestantische Elite als Träger der Wachstumsbewegung

Nach meiner Einschätzung ist die kollektive Einbindung der Akteure der Schlüssel zu einem besseren Verständnis für die starke Akzeptanz des Protestantismus in Südkorea. Ohne die Mobilisierung ganzer Bevölkerungsgruppen (Oberschall 1973) wäre eine Konversionsbewegung in diesem Ausmaß kaum möglich gewesen. Damit unterscheidet sich die vorliegende Untersuchung von Ansätzen, die von einer „einsamen“ Glaubensentscheidung atomisierter oder anomischer Individuen ausgehen.<sup>31</sup> Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, dass die betroffenen Akteure ihr Verhalten davon abhängig machen, wer und wie viele andere bereits ihre Wahl für eine bestimmte Option getroffen haben (Granovetter 1978). Es wird angenommen, dass mit der

Größe und dem gesellschaftlichen Einfluss der Gruppe, die sich für den protestantischen Glauben entschieden hat, die Mobilisierungsbereitschaft in der koreanischen Bevölkerung zugenommen hat.

Der Punkt, an dem die Protestanten begonnen haben, eine Sogwirkung auf ihr soziales Umfeld auszuüben, wird in der Theorie kollektiven Verhaltens als *kritische Masse* bezeichnet (Oliver/Marwell/Teixeira 1985, Oberschall 1994, Schimank 1999). Diese Metapher wird verwendet, um in Anlehnung an nukleare Explosionen eigendynamische soziale Prozesse zu beschreiben, bei denen ein Mindestmaß von Handlungen oder Teilnehmern zusammenkommen muss, um eine soziale „Eruption“ auszulösen. Dazu gehören Demonstrationen, Rebellionen, Streiks, Migrationsverhalten, die Verbreitung von Gerüchten, Modeerscheinungen u.v.m. Voraussetzung ist eine Gruppe von Akteuren, die durch ihr Verhalten einen signifikanten Beitrag für das Zustandekommen dieser Phänomene leistet, während die Mehrheit nichts oder nur wenig unternimmt (Oliver/Marwell/Teixeira 1985: 524).

Einen wichtigen Einfluss auf das Zustandekommen einer kritischen Masse hat die Sozialstruktur (Granovetter 1978: 1428ff.). Je mehr Ressourcen den engagierten Beteiligten zur Verfügung stehen, desto rascher kann die kritische Masse erreicht werden (Oliver/Marwell/Teixeira 1985: 528ff.).<sup>32</sup> Dieser Sachverhalt ist besonders für *hierarchische Sozialordnungen* von Bedeutung, wo sich materielle Ressourcen, Macht- und Einflusspotentiale in den oberen Statuspositionen konzentrieren. Für solche Kollektive gilt, dass abweichendes Verhalten in der Oberschicht größere soziale Relevanz hat als in der Unterschicht und dass entsprechend kleine Neuerungen eine große Sogwirkung ausüben können. Unter diesen Bedingungen haben die *Eliten* einen entscheidenden Einfluss auf das kollektive Verhalten.

Nach dem Ende der japanischen Kolonialherrschaft hat eine beträchtliche Verschiebung innerhalb der koreanischen Elite stattgefunden. Durch günstige

<sup>30</sup> Coleman zitiert einen Bericht aus der *International Herald Tribune* vom Juni 1986 über die demokratische Studentenbewegung Südkoreas, die sich nach den Kriterien der „Yeon-go-ju-eui“ strukturierte: „Radikales Gedankengut wird in heimlich abgehaltenen ‚Studiengruppen‘ weitergegeben, also in Gruppen von Studenten, die derselben Oberschule, Heimatstadt oder Kirche entstammen. Diese Studiengruppen [...] dienen als die fundamentelle Organisationseinheit für Demonstrationen und Proteste“ (Coleman 1995: 392).

<sup>31</sup> Die Vernünftigkeit dieser Konzepte steht nicht in Frage, solange es sich um moderne Gesellschaften mit ausdifferenzierten Märkten und fortgeschrittener Individualisierung handelt. Solange freie Märkte jedoch nur in Ansätzen existieren und die Akteure in soziale Gruppen fest eingebunden sind, sollte sich die Analyse an anderen Konzepten orientieren.

<sup>32</sup> Das Zustandekommen der kritischen Masse hängt von der Produktionsfunktion des kollektiven Gutes und der Verteilung der Interessen und Ressourcen innerhalb der betroffenen Population ab (Oliver/Marwell/Teixeira 1985). Je nach Ausprägung dieser Variablen sind unterschiedliche Ergebnisse möglich. Beim Kirchenwachstum in Südkorea wird von einer Produktionsfunktion dritten Grades mit zunächst steigendem und später fallendem Grenzertrag ausgegangen; was die Verteilung die symbolischen, sozialen und ökonomischen Ressourcen anbelangt, von einer stark hierarchischen Sozialstruktur.

Umstände (vgl. Abschnitt 3.1) gelang zahlreichen Protestanten der Aufstieg in führende gesellschaftliche Positionen. Von dort übten sie einen starken Einfluss auf die „Protestantisierung“ der südkoreanischen Bevölkerung aus. Ähnlich wie bei Moden oder Trends agierten sie wie Meinungsmacher, die sich durch ihre Überzeugung vom Mainstream abheben, zugleich aber darauf bedacht sind, andere für ihre Sichtweise zu gewinnen (Coleman 1995: 254ff.). Angesichts der starken hierarchischen Schließung der koreanischen Gesellschaft – in der Nachkriegszeit vermutlich noch stärker als heute – ist anzunehmen, dass der hohe Anteil der Protestanten in der koreanischen Elite als kritische Masse das massive Wachstum der Kirchen ausgelöst hat. Entsprechend wird sich die folgende Analyse anhand historischer Daten auf die protestantische Elite und ihren Einfluss in Staat, Militär und Bildung konzentrieren.

Bereits vor der japanischen Kolonialherrschaft waren viele Protestanten als „institutionelle Unternehmer“ (Alexander 1993) in die Rolle fortschrittlicher *Modernisierungspioniere* geschlüpft. In der nationalen Unabhängigkeitsbewegung und beim Aufbau eines zeitgemäßen Bildungssystems waren sie führend. Sie förderten die Frauenbildung, Gesundheitsfürsorge, die koreanische Buchstabenschrift Hangul gegenüber der chinesischen Bilderschrift, beherrschten die englische Sprache, pflegten internationale Kontakte u.v.m. Nach der japanischen Niederlage errichteten die Amerikaner 1945 in Südkorea eine provisorische Militärregierung. In dieser Phase wurden bevorzugt Koreaner in führende Positionen berufen, die in den USA studiert hatten oder zumindest die englische Sprache beherrschten. Aufgrund der historisch engen Verbindung zwischen amerikanischen und koreanischen Kirchen konnten die Protestanten davon überdurchschnittlich profitieren. So waren beispielsweise in dem von den Amerikanern eingesetzten koreanischen Beratergremium der Militärregierung bis zur Ausrufung der 1. Republik von 11 Mitgliedern 3 protestantische Pastoren und 3 Laien. Der protestantische Bevölkerungsanteil lag zu diesem Zeitpunkt noch bei 3 Prozent. Ihr Anteil unter den hohen Staatsbeamten war jedoch häufig bei über 50 Prozent. Je höher die Ämter, desto größer war in der Regel der Anteil der Protestanten (Kang 1996: 175ff.).

Im politischen Establishment der 1. Republik (1948–60) waren, angefangen bei Staatspräsident Rhee Syngman, ebenfalls überdurchschnittlich viele Protestanten vertreten. Zwischen 1952 und 1962 zählten über ein Drittel aller Verantwortlichen in hohen politischen Positionen (Minister, Vize-Minister,

hohe Beamte, Botschafter, Generäle, Führer im Parlament) zu den Protestanten (Hahn/Kim 1963: 317). In den ersten fünf Nationalversammlungen lag ihr Anteil zwischen 16 und 26 Prozent (Kang 1996: 177). Die Ministerien für Propaganda (gegen den Kommunismus), Gesundheit und Soziales befanden sich meist in ihrer Hand. Auch wenn nach dem Militärputsch von 1961 in der 3. und 4. Republik (1963–81) nicht mehr so viele Führungsrollen im Staatsapparat mit Protestanten besetzt wurden, blieb ihr Anteil weiterhin überdurchschnittlich hoch (Kang 1996: 178).

Mit dieser Ausgangslage verfügten die Kirchen vor allem während der 1. Republik in der Regierung über einen komfortablen Einfluss und konnten zahlreiche Forderungen und Privilegien durchsetzen: die Einführung von staatlich bezahlten Gefängnis- und Militärpfarrern, christliche Sendungen im Radio, arbeitsfreie Sonntage im öffentlichen Dienst, Weihnachten als Feiertag, keine staatlichen Zeremonien am Sonntag, keine Mobilisierung von Pastoren und Diakonen im Kriegsfall, die Veränderung von Schulbüchern im christlichen Sinne und vieles mehr. Zugleich waren der Buddhismus und Konfuzianismus in ihrer Entwicklung eingeschränkt, weil die amerikanische Militärregierung die japanischen Religionsgesetze unverändert übernommen hatte, was bedeutet, dass die buddhistischen Tempel und die Vermögen konfuzianischer Bildungseinrichtungen weiterhin der Regierungskontrolle unterstellt waren. Diese Regelung wurde während 1. Republik nur leicht modifiziert (Kang 1996: 188f.). Folglich konnten diese weltanschaulichen Gemeinschaften nicht frei über ihre Ressourcen verfügen, was gegenüber den christlichen Kirchen ein wichtiger Nachteil war.

Einen ähnlich starken Einfluss wie im Staatsapparat entfalteten die Christen während der 1. Republik im Militär. Zahlreiche mit dem Aufbau von Heer, Luftwaffe und Marine betraute Offiziere waren überzeugte Christen, die sich aktiv bemühten, innerhalb der Armee einen „christlichen Geist“ zu verbreiten. Der Begründer der Marine, Son Won-il, führte zum Beispiel das Militärpfarrersystem ein, indem er gegen den Widerstand der Regierung eigenmächtig Pastoren in Offiziersränge erhob (Kang 1996). Erst 1969 erhielten die Buddhisten eine ähnliche Möglichkeit, Militärmönche einzusetzen. Der Einfluss der Christen war im Militär geradezu exemplarisch. Teilweise kam es zu erstaunlichen Massenkonversionen. Wie solche Begebenheiten sich ereigneten und welche Rolle dabei die Eliten spielten, zeigt der folgende Bericht eines ehemaligen koreanischen Militärpfarrers:

„Im Militärlager herrschte vor dreißig bis vierzig Jahren viel Korruption. Die Soldaten hungerten und froren, weil die Offiziere Nahrungsmittel und Kleider für sich nahmen. Die Militärführung betraute schließlich einen Offizier mittleren Ranges mit der Verteilung der Güter. Dabei handelte es sich um einen Protestanten. Diese Person galt als absolut vertrauenswürdig und die Verteilung funktionierte gut. Damit wurde die Christianisierung des Militärs eingeleitet. Es kam seitdem mehrfach zu Massentaufen und -bekennerungen. Als ich im Militärlager als Seelsorger arbeitete, habe ich 1500 Soldaten getauft. Zu dieser Zeremonie habe ich mehrere Zivilpastoren eingeladen. Davor habe ich die Kandidaten über mehrere Monate hinweg ausgesucht und im Glauben unterrichtet. An einem Tag lud ich aus Seoul und anderen Städten Zivilpastoren ein, und wir taufte sie zusammen. Solche Bewegungen gibt es noch immer, aber nicht nur im Militär.“

Die Soldaten wurden also weniger durch die religiöse Verkündigung der Missionare zur Konversion bewegt als durch die *Vertrauenswürdigkeit* ihrer Vorgesetzten. Der Einfluss mittlerer und höherer Ränge dürfte dabei beträchtlich gewesen sein. Die Zahl der Christen in der Armee stieg in kurzer Zeit rapide an. In nur vier Jahren – von 1951 bis 1955 – erhöhte sich ihr Anteil von 5 auf 15 bis 20 Prozent. Zwischen 1971 und 1974 wurden in 25 Gruppenzeremonien 36.000 Personen getauft. Von 1975 bis 1979 waren es mehr als 60.000 (Kim 1996a: 216). In den achtziger Jahren wurden diese Zahlen weiter übertroffen.

Diesen Beispielen aus Militär und Staatsapparat kann für die Wirtschaft das der Daenong-Kirche hinzugefügt werden, die direkt auf dem Gelände von Daenong-Industries 1980 gegründet worden ist (Kim 1996a: 212). Sie begann mit etwa hundert Mitgliedern und konzentrierte sich auf die Evangelisierung der Fabrikarbeiter. Die Gemeinde, die sich ausschließlich aus den Daenong-Arbeitern und ihren Familien zusammensetzte, wuchs bis 1987 auf 2700 Mitglieder an, was nahezu die Hälfte der gesamten Belegschaft darstellte. Im gleichen Zeitraum stieg der Anteil der Besucher in den täglichen Abendgottesdiensten um den Faktor 22. Die meisten Unternehmer sahen, auch wenn sie keine Christen waren, im Christentum eine Möglichkeit, den gewerkschaftlichen Einfluss von den Unternehmen fern zu halten. Die Kirchen hatten daher oft *ungehinderten Zugang* zur Industrie, solange sie sich auf die Arbeitermission konzentrierten und die „harmonischen“ Beziehungen zwischen Arbeitern und Geschäftsführung förderten. Dieses Privileg wussten sie zu nutzen: 1978 war der Anteil der Christen unter den ArbeiterInnen fast doppelt so hoch wie in der Gesamtbevölkerung. Anders als in den postindustriellen Gesellschaften des Westens, zeichnen

sich die Belegschaften öffentlicher und privater Unternehmen in Ostasien durch eine hohe soziale Kohäsion aus (Rhee 1999b); dies erleichterte den Kirchen die Mobilisierung ganzer Betriebskollektive.

Auch im Bildungssystem übernahmen die Protestanten eine führende Rolle. Ein großer Teil der Universitäten und Schulen wird heute von christlichen Trägern geleitet. Vier der fünf prestigeträchtigsten Universitäten sind ebenfalls darunter. Je mehr Menschen die neuen Schulen, Universitäten, Krankenhäuser, Fabriken und Parteien durchliefen, in denen die Protestanten einflussreiche Positionen inne hatten, desto günstiger waren die Bedingungen für eine schnelle Verbreitung der christlichen Botschaft. Die „religiösen Funktionselemente“ (Stichweh 1998: 178) übernahmen die Aufgabe von *Multiplikatoren*, die über ihren sozialen Einfluss einen maßgeblichen Beitrag zur Ausbreitung des Protestantismus leisteten. Der presbyterianische Pastor Han Kyungchik schrieb dazu Folgendes:

„Because the representation of Christians was disproportionately high in positions of power and influence, Christianity was able to exert profound impact on the Korean society. After the missionaries established schools, the first to be educated were Christians, and they later became the leading figures in economy and politics as well as in other social spheres“ (zit. nach Kim 1996a: 98).

Die überdurchschnittliche Repräsentanz der Protestanten in der südkoreanischen Elite lässt sich bis in die neunziger Jahre hinein nachweisen. Auf den hohen Anteil von gut ausgebildeten Koreanern in den protestantischen Kirchen wurde bereits hingewiesen. 1994 entfielen auf sie 24,3 Prozent aller Hochschulabsolventen. Mit dieser Ziffer lagen sie knapp 5 Prozentpunkte über ihrem durchschnittlichen Bevölkerungsanteil. Die Katholiken lagen mit 10 Prozent etwa 3 Prozentpunkte über und die Buddhisten mit 17 Prozent etwa 6 Prozentpunkte unter ihrem entsprechenden Anteil an der Gesamtbevölkerung.

Da sich die Diffusion des Protestantismus in Korea über mehrere Jahrzehnte hingezogen hat und eine große Bevölkerungsgruppe umfasst, die vermutlich von vielschichtigen Motiven geleitet war, scheint für die Beschreibung der Wachstumsdynamik eine typologisierende Vorgehensweise am besten geeignet zu sein. Das von Elster (1989: 202ff.) vorgeschlagene Modell *mehrstufiger Mobilisierungsprozesse* bietet hier einige wertvolle heuristische Anregungen, die für die Analyse genutzt werden sollen. Nach diesem Modell ist anzunehmen, dass die Partizipationsmotive zu unterschiedlichen Zeitpunkten variierten. Angesichts rechtlicher Einschränkungen während der Yi-Dynastie und starken Repressionen unter der japanischen Koloni-

alherrschaft war das religiöse und soziale Engagement der frühen Protestanten vermutlich stark von wertrationalen Beweggründen motiviert. Man könnte sie als „everyday kantians“ (Elster 1989: 192f.) bezeichnen, die eine Sache um ihrer Selbst willen tun und die Kosten ihres Handelns nicht abwägen. In der Übergangphase, nach dem Ende des zweiten Weltkriegs, war ihr Aufstieg größtenteils das Ergebnis günstiger Umstände und ihres Engagements als Modernisierungsträger in der Unabhängigkeitsbewegung, dem Bildungs- und Gesundheitswesen.

Nachdem sie innerhalb der gesellschaftlichen Elite etabliert waren, mag es sein, dass es einzelnen „utilitarians“ aus politischen Erwägungen opportun schien, sich der protestantischen Bewegung anzuschließen, um in den Genuss von wertvollen Beziehungen, Aufstiegsmöglichkeiten oder anderen Vorteilen zu kommen (Elster 1989: 204). Für die überwiegende Mehrheit der Südkoreaner dürfte es jedoch der für homogene Sozialstrukturen kennzeichnende *Konformitätsdruck* gewesen sein, der sie zur Konversion bewogen hat. Dafür spricht etwa der Befund der oben zitierten Studie, nach der zwei Drittel der Pastoren ihre Konversion auf Einflüsse ihres persönlichen sozialen Umfeldes zurückführen. Jon Elster (1989: 203) bezeichnet Personen, die etwas tun, weil es sich so gehört und sich dabei an geachteten Persönlichkeiten orientieren, als „mass participationists“. Dieses Streben nach Konformität und Anpassung hat seine Wurzeln hauptsächlich im Familialismus, der bereits beschriebenen Netzwerkkultur (Yeon-go-ju-eui) und der konfuzianischen Tradition Koreas.<sup>33</sup> Auch wenn die Motivationsstrukturen in der sozialen Wirklichkeit viel komplexer waren, als in dieser typologischen Beschreibung zum Ausdruck kommt, sprechen alle bisherigen Überlegungen dafür, dass der Konformitätsdruck auf der Nachfrageseite die entscheidende Triebkraft für das Wachstum der protestantischen Kirchen in Südkorea war.

#### 4. Das „andere“ Wachstumswunder

Zum Ende des Beitrags soll die eingangs besprochene Diskussion über den Zusammenhang zwischen Pluralisierung und religiöser Mobilisierung noch einmal aufgegriffen werden. Der amerikanische und europäische Ansatz rücken beide den Pluralis-

mus moderner Gesellschaften in den Mittelpunkt ihrer Argumentation. Nach dem amerikanischen Ansatz fördert der weltanschauliche Wettbewerb die Kreativität und Innovationsbereitschaft der Anbieter, was im Endeffekt zu einer Belebung des religiösen Marktes führt: Je breiter die Angebotspalette, desto mehr religiöse Mobilisierung ist zu erwarten. Demnach bilden die Deregulierung des religiösen Marktes und der Abbau rechtlicher Zugangsbarrieren den Schlüssel zum religiösen Wachstum. Nach dem europäischen Ansatz führt weltanschauliche Pluralisierung dagegen zum Zerfall traditioneller Gewissheiten. Die Folge sind Orientierungsdefizite, die unter gegebenen Umständen eine Rückbesinnung auf die Tradition und Revitalisierung des religiösen Lebens begünstigen können: „Die sozialpsychologische Dynamik des Pluralismus zu verstehen, heißt den Wechsel zwischen grenzenloser Toleranz und Fanatismus zu begreifen, der die moderne westliche und vor allem die amerikanische Kultur so nachhaltig kennzeichnet, ein Phänomen, das ansonsten absolut rätselhaft bliebe“ (Berger 1994: 51f.).

Wie diese Untersuchung gezeigt hat, trifft die Prognose des amerikanischen Ansatzes im Falle Südkoreas nur zu, solange die Analyse sich auf die organisatorische Mesoebene beschränkt. Hier hat eine starke *Ausdehnung* des Angebotes stattgefunden, die es erlaubt, von einer umfassenden Organisation der Religion zu sprechen, die über das Christentum hinaus auch den Buddhismus und in geringerem Maße den Konfuzianismus erfasst hat (Daiber 1998a, Nah 1997). Auf der gesellschaftlichen Makroebene hat sich dagegen herausgestellt, dass der Protestantismus nach dem zweiten Weltkrieg gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen in wichtigen gesellschaftlichen Institutionen zeitweise eine hegemoniale Stellung inne hatte, was klassische Vorstellungen über den Pluralismus und die Trennung von Staat und Religion stark konterkariert. Hier kommen wir zu dem Fazit, dass es im Klima des kalten Krieges gerade *nicht* der Pluralismus war, der das Wachstum der Kirchen möglich gemacht hat. Der Wettbewerb war größtenteils eine Angelegenheit zwischen den christlichen Kirchen. Aufgrund ihrer engen Beziehungen zu politischen Entscheidungsträgern befand sich das Christentum gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften in einer *privilegierten Position* und verfügte über weitaus bessere Ausgangsbedingungen als andere Religionen.

Auf der sozialen Mikroebene werden ebenfalls Widersprüche sichtbar. Der europäische und amerikanische Ansatz konzeptualisieren die Akteure als

<sup>33</sup> Dies soll aber nicht heißen, dass der Konfuzianismus für die Konversionsbewegung in Korea letztlich verantwortlich sei.

unabhängige Individuen, die sich bei ihrer religiösen Entscheidung ausschließlich auf sich selbst beziehen. Im einen Fall geht es um kognitive Bedürfnisse nach Erwartungssicherheit, im anderen um religiöse Präferenzen<sup>34</sup>. Beide Konzepte erweisen sich mit Blick auf Südkorea jedoch als nicht ausreichend, weil sie den Akteuren eine Individualität zuschreiben, die den sozialen Verhältnissen in den meisten Schwellenländern zwischen Tradition und Moderne nicht angemessen ist. Ohne eine starke kollektive Einbindung der Akteure, das *Anpassungsverhalten* der Koreaner und die relative Homogenität der Gesellschaft wäre das explosionsartige Kirchenwachstum in Südkorea nicht möglich gewesen.

An diesen Beispielen wird deutlich, dass beide Ansätze – der amerikanische und europäische – in ihren theoretischen Annahmen dazu neigen, den tatsächlichen Grad der Ausdifferenzierung von Individuum, Kultur und Sozialstruktur (Luckmann 1988) in Schwellenländern zu überschätzen. Der begründete Verdacht liegt nahe, dass hier soziale Verhältnisse aus westlichen Gesellschaften auf andere Kulturkreise projiziert werden (Matthes 1992a, 1992b, 1993, Shimada 1994).<sup>35</sup> Damit ist ihre Erklärungskraft freilich nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Über weite Strecken haben sich beide Konzepte für die Analyse des Kirchenwachstums in Südkorea als fruchtbar erwiesen. Dennoch empfiehlt es sich, gegenüber jeglichem Universalitätsanspruch von Erklärungskonzepten auf Distanz zu gehen und die religiöse Transformationsforschung stärker an den historischen, sozialen und kulturellen *Besonderheiten* einer Gesellschaft zu orientieren. Matthes hat die methodologischen Leitlinien einer solchen Forschung eindrucksvoll beschrieben und dabei betont, dass die Soziologen „wieder lernen müssen, sich überraschen zu lassen“ (1992b: 97). Durch kulturübergreifende Vergleiche dieser Art könnten neue Erkenntnisse über wachstumsfördernde oder -hemmende Mechanismen ans Tageslicht befördert werden, die uns langfristig in die Lage versetzen, die unterschiedlichen Faktoren religiösen Wandels nach ihrer Wirksamkeit zu gewichten und unter Bezug auf den soziokulturellen Kontext zu integrieren.

<sup>34</sup> Unter diesem Begriff werden religiöse „Anreize“ wie zum Beispiel sozialer Status, Gemeinschaft, Zugang zu sozialen und religiösen Dienstleistungen, Hoffnung auf Erlösung u.v.m. zusammengefasst (Iannaccone 1990: 1234).

<sup>35</sup> An dieser Stelle sei noch einmal auf die grundsätzlichen methodischen Bedenken bezüglich des Vergleichs von Christentum, Buddhismus und anderen Religionen in den Fußnoten 8 und 9 hingewiesen.

## Literatur

- Abelman, N., 1997: Traditional Culture and Society. S. 261–288 in: J. H. Koo / A. C. Nahm, An Introduction to Korean Culture. Seoul: Hollym.
- Ahn, L.-w., 1997: Von der tugendhaften zur gebildeten Frau. Frankfurt: Lang.
- Alexander, J. C., 1993: Soziale Differenzierung und kollektives Verhalten. S. 116–147 in: J. C. Alexander (Hrsg.), Soziale Differenzierung und kultureller Wandel. Essays zur neofunktionalistischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt: Campus.
- Bainbridge, W. S. / Stark, R., 1987: A Theory of Religion. New York: Lang.
- Baker, D., 1997: Christianity. S. 179–202 in: J. H. Koo / A. C. Nahm, An Introduction to Korean Culture, Seoul: Hollym.
- Barrett, D. B., 1982: World Christian Encyclopedia: A comparative study of churches and religions in the modern world AD 1900–2000. Oxford: Oxford University Press.
- Barrett, D. B., 1993: Annual Statistical Table on Global Mission: 1993. International Bulletin of Missionary Research 17: 22–23.
- Berger, P. L., 1980: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt: Fischer.
- Berger, P. L., 1994: Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Frankfurt: Campus.
- Berger, P. L. / Berger, B. / Kellner, H., 1975: Das Unbehagen in der Modernität. Frankfurt: Campus.
- Bruce, S., 1993: Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behaviour. Sociology of Religion 54: 193–205.
- Bruce, S. / Wallis, R., 1984: The Stark-Bainbridge-Theory of Religion: A Critical Analysis and Counter Proposals. Sociological Analysis 45: 11–28.
- CAKC (Council for the 100<sup>th</sup> Anniversary of the Korean Church), 1985: 100 Years Korean Church. Seoul: Council for the 100<sup>th</sup> Anniversary of the Korean Church (in koreanischer Sprache).
- Chu, C.-y., 1996: History of the Protestant Church from a New Perspective. S. 145–159 in: C.-s. Yu (Hrsg.), Korea and Christianity. Seoul: KSP.
- CISJD (Christian Institute for Social Justice and Development), 1980: 100 Jahre koreanische Kirche. Zusammenfassender Forschungsbericht. Seoul: Christian Institute for Social Justice and Development (in koreanischer Sprache).
- Cohen, J., 1985: Strategy or Identity? New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements. Social Research 52: 663–716.
- Coleman, J. S., 1995: Grundlagen der Sozialtheorie (Bd. 1). Handlungen und Handlungssysteme. München: Oldenbourg.
- Daiber, K.-F., 1998a: Die Ausbildung von organisatorischen Strukturen im modernen Buddhismus und Konfuzianismus. S. 149–162 in: S. Keil / J. Jetzkowitz / M. König (Hrsg.), Modernisierung und Religion in Südkorea. Studien zur Multireligiosität in einer ostasiatischen Gesellschaft. Köln: Weltforum.

- Daiber, K.-F., 1998b: Schamanistisches Erbe in der Praxis protestantischer Frauen. S. 219–236 in: S. Keil / J. Jetzkowitz / M. König (Hrsg.), *Modernisierung und Religion in Südkorea. Studien zur Multireligiosität in einer ostasiatischen Gesellschaft*. Köln: Weltforum.
- Drescher, L., 1994: Ethik und Ekstase. Beobachtungen über den Einfluss von Konfuzianismus und Schamanismus auf die koreanischen Kirchen. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 78: 274–289.
- Eisinger, P. K., 1973: The Conditions of Protest Behaviour in American Cities. *The American Political Science Review* 67: 11–28.
- Elster, J., 1989: *The cement of society. A Study of Social Order*. New York: Cambridge University Press.
- Esser, H., 1993: *Soziologie – Allgemeine Grundlagen*. Frankfurt: Campus.
- Finke, R. / Iannaccone, L. R., 1993: Supply-side Explanations for Religious Change. *Annals* 527: 27–39.
- Finke, R. / Stark, R., 1988: Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906. *American Sociological Review* 53: 41–49.
- Finke, R. / Stark, R., 1992: *The Churching of America, 1776–1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers Press.
- Goffman, E., 1993: *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Göthel, I., 1996: *Der Untergang des alten Korea*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Granovetter, M., 1978: Threshold Models of Collective Behaviour. *American Journal of Sociology* 83: 1420–1443.
- Granovetter, M., 1985: Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. *American Journal of Sociology* 91: 481–510.
- Hadden, J. K., 1987: Toward Desacralizing the Secularization Theory. *Social Forces* 65: 587–611.
- Bergmann, J. / Hahn, A. / Luckmann, T., 1993: Die Kulturbedeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften. S. 7–15 in: J. Bergmann / A. Hahn / T. Luckmann (Hrsg.), *Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderband 33*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Hammond, P., 1985: (Hrsg.) *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley: University of California Press.
- Hahn, B.-h. / Kim, K.-t., 1963: Korean Political Leaders (1952–1962): Their Social Origin and Skills. *Asian Survey* 3.
- Han, Y.-j., 1991: (Hrsg.), *The Christian Yearbook of Korea (Vol. 6)*. Seoul: The Christian Literature Press.
- Han, G.-s., 1994: *Social Sources of Church Growth. Korean Churches in the Homeland and Overseas*. Lanham: University Press of America.
- Hellmann, K.-U., 1998: Paradigmen der Bewegungsforschung. Forschungs- und Erklärungsansätze – ein Überblick. S. 9–30 in: K.-U. Hellmann / R. Koopmans (Hrsg.), *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Hielscher, G., 1988: *38mal Korea*. München: Piper
- Huntington, S., 1998: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Siedler.
- Iannaccone, L. R., 1990: Dealing with the Social Change: The Mormon Church's Response to Change in Women's Role. *Social Forces* 68: 1231–1250.
- Iannaccone, L. R., 1992: Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes and other Collectives. *Journal of Political Economy* 100: 271–291.
- Iannaccone, L. R., 1994: Why Strict Churches are Strong. *American Journal of Sociology* 99: 1180–1211.
- Iannaccone, L. R., 1995: Religious Resources and Church Growth. *Social Forces* 74: 705–731.
- Jenkins, J. C., 1983: Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements. *Annual Review of Sociology* 9: 527–553.
- Kallscheuer, O., 1996: (Hrsg.), *Das Europa der Religionen*. Frankfurt: Fischer.
- Kang, I.-c., 1996: *Christliche Kirche, Staat und Zivilgesellschaft in Korea: 1945–1960*. Seoul: Institute of Christian History in Korea (in koreanischer Sprache).
- Kaufmann, E.-X., 1989: *Religion und Modernität*. Tübingen: Mohr.
- Kehrer, G., 1988: *Einführung in die Religionssoziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Keil, S. / Jetzkowitz, J. / König, M., 1998: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. S. 19–46 in: S. Keil / J. Jetzkowitz / M. König (Hrsg.), *Modernisierung und Religion in Südkorea. Studien zur Multireligiosität in einer ostasiatischen Gesellschaft*. Köln: Weltforum.
- Kepel, G., 1991: *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München: Piper.
- Kern, T., 1997: *Zeichen und Wunder. Enthusiastische Glaubensformen in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt: Lang.
- Kim, Y.-j., 1981: *Der Protestantismus in Korea und die calvinistische Tradition*. Frankfurt: Lang.
- Kim, B.-s., 1985: The explosive Growth of the Korean Church today: A Sociological Analysis. *International Review of Mission* 64: 61–74.
- Kim, B.-s., 1995: *Religionssoziologische Analyse der protestantischen Kirche Koreas*. Seoul: Hanul (in koreanischer Sprache).
- Kim, A. W., 1996a: *Protestant Christianity in South Korea: A Historical Sociology of its Cultural Reception and Social Impact*. Toronto: University.
- Kim, Y.-j., 1996b: A Re-evaluation of the mission Policies of Nevius. S. 73–86 in: C.-s. Yu (Hrsg.), *Korea and Christianity*. Seoul: KSP.
- Kim, K.-j., 1996c: History and prospects of the Protestant Church in Korea. S. 161–182 in: C.-s. Yu (Hrsg.), *Korea and Christianity*. Seoul: KSP.
- Knoblauch, H. A., 1989: *Das Unsichtbare Neue Zeitalter. New Age, privatisierte Religion und kultisches Milieu*. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41: 504–525.
- KRIRS (Korea Research Institute for Religion and Society), 1995: (Hrsg.), *The Yearbook of Korean Religions (Vol. 3)*. Seoul: Korea Halimwon.

- Luckmann, T., 1988: Die massenkulturelle Sozialform der Religion. S. 37–48 in: H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Kultur und Alltag. Soziale Welt, Sonderband 6*. Göttingen: Schwartz.
- Luckmann, T., 1991: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1964: *Funktionen und Folgen formaler Organisation*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Luhmann, N., 1982: *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Matthes, J., 1992a: Auf der Suche nach dem ‚Religiösen‘. *Sociologica Internationalis* 30: 129–141.
- Matthes, J., 1992b: The Operation called „Vergleichen“. S. 75–99 in: J. Matthes (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. Soziale Welt, Sonderband 8*. Göttingen: Schwartz.
- Matthes, J., 1993: Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. S. 16–30 in: J. Bergmann / A. Hahn / T. Luckmann (Hrsg.), *Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderband 33*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- McCarthy, J. D. / Zald, M. J., 1987: *Social Movements in an Organizational Society*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Melucci, A., 1996a: *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*. New York: Cambridge University Press.
- Melucci, A., 1996b: The Process of Collective Identity. S. 41–63 in: H. Johnston / B. Klandermans (Hrsg.), *Social Movements and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Min, K.-b., 1996: National Identity in the History of the Korean Church. S. 121–143 in: C.-s. Yu (Hrsg.), *Korea and Christianity*. Seoul: KSP.
- MKS (Ministerium für Kultur und Sport), 1997: (Hrsg.), *Die Situation der vier größten Religionen*. Seoul (in koreanischer Sprache).
- Münch, R., 1993: *Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Münch, R., 1998: *Globale Dynamik, Lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Nah, S.-u., 1997: Confucianism. S. 57–67 in: Ministry of Culture and Sports (Hrsg.), *Religious Culture in Korea*. Seoul: Hollym.
- Nahm, A. C., 1997: History. S. 39–98 in: J. H. Koo / A. C. Nahm (Hrsg.), *An Introduction to Korean Culture*. Seoul: Hollym.
- No, C.-j., 1995: Religiöse Organisationen in Korea. Kwangju: Min-jeong-sa (in koreanischer Sprache).
- O, S.-k., 1979: *Der Volksglaube und das Christentum in Korea*. München: Arbeitsgemeinschaft für Religion und Weltanschauungsfragen.
- Oberschall, A., 1973: *Social Conflict and Social Movements*. Englewood: Prentice Hall.
- Oberschall, A., 1994: Rational Choice in Collective Protests. *Rationality and Society* 6: 79–100.
- Oliver, P. / Marwell, G. / Teixeira, R., 1985: A Theory of the Critical Mass. I. Interdependence, Group Heterogeneity, and the Production of Collective Action. *American Journal of Sociology* 91: 522–556.
- Opp, K.-D., 1998: Die Perspektive der Ressourcenmobilisierung und die Theorie Kollektiven Handelns. Eine Anwendung zur Erklärung der Ökologiebewegung in der Bundesrepublik Deutschland. S. 90–108 in: K.-U. Hellmann / R. Koopmans (Hrsg.), *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Park, K.-w., 1985: Evangelism and Mission in Korea: A Reflection from an Ecumenical Perspective. *International Review of Mission* 64: 49–58.
- Park, Y.-j. 1986: (Hrsg.), *The Christian Yearbook of Korea* (Vol. 1). Seoul: The Christian Literature Press.
- Pollack, D., 1995: Was ist Religion? Probleme der Definition. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3: 163–190.
- Raschke, J., 1988: *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß*. Frankfurt: Campus.
- Rhee, I.-a., 1999a: Die Entstehung der koreanischen Chaebol. Eine soziologische Analyse des ökonomischen Handelns in einem konfuzianisch geprägten Land. Elektronische Dissertation. Göttingen: Georg-August-Universität.
- Rhee, M.-h., 1999b: *Kultur als Paradox. Entwicklung und Krise des konfuzianischen Kapitalismus in Südkorea*. Elektronische Dissertation. Göttingen: Georg-August-Universität.
- Riesebrodt, M., 1990: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*. Tübingen: Mohr.
- Rucht, D., 1994: *Modernisierung und neue soziale Bewegungen. Deutschland, Frankreich und USA im Vergleich*. Frankfurt: Campus.
- Rucht, D., 1998: *Komplexe Phänomene – komplexe Erklärungen. Die politischen Gelegenheitsstrukturen der neuen sozialen Bewegungen in der Bundesrepublik*. S. 109–130 in: K.-U. Hellmann/ R. Koopmans (Hrsg.), *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Schimank, U., 1992: Erwartungssicherheit und Zielverfolgung. *Soziale Welt* 43:182–200.
- Schimank, U., 1996: *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*. Opladen: Leske & Budrich.
- Schimank, U., 2000: *Handeln und Strukturen. Einführung in die akteurtheoretische Soziologie*. Weinheim: Juventa.
- Schulze, G., 1993: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt: Campus.
- Shimada, S., 1994: *Grenzgänge – Fremdgänge. Japan und Europa im Kulturvergleich*. Frankfurt: Campus.
- Snow, D. A. / Worden, S. K. / Benford, R. D. / Rochford, E. B., 1986: Frame Alignment Processes, Micromobilization and Movement Participation. *American Sociological Review* 51: 464–481.
- Stark, R., 1992: Do Catholic Societies really exist? *Rationality and Society* 4: 261–271.
- Stark, R., 1999: Micro Foundations of Religion: A Revised Theory. *Sociological Theory* 17: 264–289.

- Stichweh, R., 1998: Differenz und Integration in der Weltgesellschaft. S. 173–189 in: H.-J. Giegel (Hrsg.), *Konflikt in modernen Gesellschaften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Tarrow, S., 1994: *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Torsvik, G., 2000: Social Capital and Economic Development. A Plea for the Mechanisms. *Rationality and Society* 12: 451–476.
- Vos, F., 1977: *Die Religionen Koreas*. Mainz: Kohlhammer.
- Warner, R. S., 1993: Work in Progress toward a new paradigm for the sociological study of Religion in the United States. *American Journal of Sociology* 98: 1044–1093.
- Yi, M.-y., 1996: The Birth of the National Spirit of the Christians in the Late Choson Period. S. 39–72 in: C.-s. Yu (Hrsg.), *Korea and Christianity*. Seoul: KSP.
- Yim, H.-m., 1996: *Unity Lost – Unity to be Regained in Korean Presbyterianism. A History of Divisions in Korean Presbyterianism and the Role of the Means of Grace*. Frankfurt: Lang.
- Yoo, B.-w., 1988: *Korean Pentecostalism. Its History and Theology*. Frankfurt: Lang.
- Yoon, Y.-h., 1998: Zur religiös-kulturellen Situation im Korea der Gegenwart. S. 77–86 in: S. Keil / J. Jetzkowitz / M. König (Hrsg.), *Modernisierung und Religion in Südkorea*. Köln: Weltforum.
- Yun, S.-y., 1997a: Outline of Relationship of Religious Culture. S. 7–37 in: Ministry of Culture and Sports (Hrsg.), *Religious Culture in Korea*. Seoul: Hollym.
- Yun, W.-c., 1997b: Buddhism. S. 39–55 in: Ministry of Culture and Sports (Hrsg.), *Religious Culture in Korea*. Seoul: Hollym.

**Summary:** This article deals with the explosive growth of the Protestant churches in South Korea (1950–1995). This religious change is analyzed empirically in connection with the influence of foreign powers, the relationship between state and religion, urbanization, church splits, an offensive mission policy, the creation of new elites and specific cultural influences, as well as other factors. The study is a contribution to the current, controversial debate in the sociology of religion which discusses processes of religious mobilization in connection with social structural conditions (the “European approach”), on the one hand, and the extension on the religious supply side (the “American approach”), on the other hand. The analytical potential of both positions is applied in the research. In addition, the discourse is extended and complemented by emphasizing the structure of religious demand and the resulting collective effects. This leads to important impulses for the sociological study of comparable transformation processes in Latin America, Africa, Eastern Europe and Southeast Asia.