

# Interkontinentale Partnerschaften im Horizont weltkirchlicher Pastoral

*Ottmar Fuchs, Tübingen*

## A. Weltweite Kirche im Kontext der Globalisierung

„Globalität bezeichnet die Tatsache, dass von nun an nichts, was sich auf unserem Planeten abspielt, nur ein örtlich begrenzter Vorgang ist, sondern dass alle Erfindungen, Siege und Katastrophen die ganze Welt betreffen und wir unser Leben und Handeln, unsere Organisationen und Institutionen entlang der Achse ‚lokal-global‘ reorientieren und reorganisieren müssen.“  
(Ulrich Beck)

*1. Wenn es hier um die Interkontinentale Pastoral der Kirche auf dem ganzen Erdkreis geht, dann geht es um die Frage, wie diese weltweite Katholizität nach innen wie nach außen (zwischen den Kirchen der Länder wie auch zwischen den Kirchen und den nicht zu ihr gehörenden Menschen in anderen Religionen und Kulturen) angesichts der heutigen Globalisierungsprozesse zu gestalten sei.*

Was globalisiert die Kirche mit ihrer weltweiten Dimension? Bildet sie darin eine vom Evangelium her authentische und, wenn es sein muss, alternative Globalisierungsperspektive zu jenen rasanten Globalisierungsprozessen im Produktions-, Absatz- und Informationsmarkt mit jenen „Gesetzmäßigkeiten“, die insgesamt nicht ohne Grund als Ursachen dafür diskutiert werden, dass weltweit Millionen von Menschen aus eben diesen Prozessen ausgegliedert und von daher für überflüssig erklärt werden.<sup>1</sup> Die herrschenden Legitimationen, die menschliches Leben rechtfertigen, kommen immer weniger Menschen zugute, nicht nur in der südlichen Hälfte der Erde, sondern zunehmend auch im Norden. In der Definitionssuche nach dem eigenen Selbstverständnis als weltweite Kirche innerhalb unserer Zeit stellt sich deshalb nicht nur die Frage nach jenen Sozialformen und Projekten, in denen die Kirche weltweit Verkündigung in Worten und Symbolen realisiert und untereinander kommuniziert, sondern in welchen Sozialgestalten und Projekten sich ihre Verantwortung für die helfende und politische Diakonie nicht nur in den Einzelländern, sondern auch „global“ zwischen Ländern und Erdteilen ausformuliert.

Angesichts höchst ambivalenter Globalisierungstendenzen steht die gesamte Kirche gegenwärtig vor der epochalen Herausforderung, ihren weltkirchlichen Seinsmodus diakonal zu rekonstruieren und dabei die bereits bestehenden Vollzugsformen dieser Tätigkeit intensiver als bisher wahrzunehmen, in ihrer theologischen, näherhin ekklesiologischen Würde als zentralen Selbstvollzug ihrer selbst anzuerkennen und - so weit nötig - kognitiv wie kommunikativ (nichtintegralistisch) zu integrieren. Der Blick auf mehr als dreißig Jahre Partnerschaft zwischen hiesigen Peru-Gruppen und der Diözese Cajamarca (in ihren jeweils angebbaren Repräsentanzgemeinden, -gruppen und -personen) im Wandel einschneidender Veränderungen im kirchlichen und gesellschaftlichen Bereich auf beiden Seiten hat demnach nicht nur empirische Bedeutung, bezieht sich auch nicht nur auf eine zivilgesellschaftliche Manifestation interaktiver Entwicklungshilfe, sondern verbindet sich mit einer elementaren ekklesiologischen Dimension, sofern man in ihnen die praktische Erfahrungsbasis und Richtungsanzeige einer Kirche aufsucht, die ihr Selbstverständnis globaler Katholizität nicht nur über die römische

<sup>1</sup> Vgl. dazu M. Ramminger: Ist solidarisch, wer Solidarität verweigert?, in: Rundbrief der Initiative Kirche von unten (1999) 2, 4-5; P. Richard, Theologische Kritik an der neoliberalen Globalisierung, in: ebd. 6-11; O. Kaltmeier/M. Ramminger (Hrsg.), Links von Nord und Süd, Münster 1999.

Zentrale definiert, sondern über an der Evangelisierung ausgewiesene Vernetzungsbeziehungen zwischen den Ortskirchen unterschiedlicher Länder und Erdteile.

Selbstverständlich sind solche Partnerschaften nicht die einzige Basis dieses Zusammenhangs: Auch die kirchlichen Hilfswerke (Caritas International, Misereor, Missio und Adveniat) und viele kirchlich getragene bzw. von kirchlichen Gruppen und Ordensgemeinschaften initiierte Projekte interkulturellen Dialogs und Lernens gelten ebenfalls als reale Basis weltkirchlicher pastoraler Verantwortung.<sup>2</sup> Eine ähnliche Basis, hier bezogen auf die gesamtökumenische Kirche der Kirchen, ist in dem bereits seit über hundert Jahren bestehenden Weltgebetstag der Frauen zu finden, worin sich Frauen aus aller Welt jedes Jahr im Bezug auf ein Land in einen intensiven Dialog der Information und des Betens hineinbegeben und sich jeweils ganz konkret für Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in einem bestimmten Kontext einsetzen und sich weltweit für entsprechende Projekte vor Ort solidarisch verausgaben.<sup>3</sup> Unschätzbar ist die intensive Bildungs-, Informations- und Solidaritätsarbeit, die von diesen Hilfs- und Entwicklungswerken schon seit vielen Jahrzehnten geleistet wird.

*2. Diesen für sich genommen jeweils gar nicht defizitären Realitäten weltkirchlicher Solidarität stehen wohl deutliche Defizite in Theologie und Kirche gegenüber, diese bestehende Praxis im Horizont der „alten“ Paradigmen von Katholizität und Weltkirchlichkeit zu erfassen und derart als zentralen Selbstvortrag der Kirche zu würdigen.*

Die akademische Theologie muss sich deshalb selbst das Wort Jesu vom Splitter im Auge des anderen und vom Balken im eigenen Auge sagen lassen, wenn sie (objektiv durchaus zu Recht) die Pfarrgemeinden, Verbände und Bistumsleitungen dahingehend zu kritisieren wagt, dass auch sie einiges an einer solchen zentralen ekklesiologischen Würdigung der bestehenden Basis von weltkirchlichen Beziehungen ziemlich fehlen lässt, was nicht in Abrede stellt, dass diese Projekte bei entsprechender Gelegenheit auch als für die kirchliche Identität unerlässlich und als für die Menschen notwendig eingeschätzt werden.

Was allerdings in kirchenoffiziellen ökumenischen und katholischen Texten als unmissverständliche Anerkennung eines zentralen kirchlichen Vollzugs ausgesprochen wird, ist nicht einfach identisch mit der bestehenden Realität, sondern steht oft im Kontrast dazu, etwa wenn in den Gemeinden die zeitlich höchst begrenzten Erinnerungen der Hilfswerke an ihren Kollektentagen dann doch recht wenig auf ihre Gesamtidentität durchschlägt. Ich meine nicht, dass unsere Gemeinden nicht mittlerweile eine starke diakonische Praxis aufwiesen, auch nicht, dass die Kirche in unserem Land nicht (insbesondere in ihrer Selbstverwirklichung im Caritas-Verband) diakonische Qualität hätte, sondern beschränke mich in meiner Defizitfeststellung lediglich darauf, dass sich dieser Diakoniebezug dominant nur auf den eigenen Lebensbereich (der Pfarrgemeinde bzw. des Landes) bezieht und zu wenig das Verhältnis von Weltkirche und Diakonie in den Blick nimmt. Dieses Verhältnis dürfte hierzulande bewusstmäßig wie auch praktisch noch nicht ins Zentrum kirchlicher Existenz geraten sein.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> So etwa das Projekt „Dialog Lernen“ der Christlichen Initiative Internationales Lernen und der Missionszentrale der Franziskaner bzw. des Franziskanischen Bildungswerkes, dokumentiert in: N. Treber/W. Burggraf/N. Neider (Hrsg.), Dialog lernen. Konzepte und Reflexionen aus der Praxis von Nord-Süd-Begegnungen, Frankfurt/M. 1997.

<sup>3</sup> Vgl. U. Bechmann, Unser Volk speisen, heilen und befreien. Reflexionen zum Weltgebetstag der Frauen, in: Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen 1 (1993) 111-138; dies., Der Weltgebetstag der Frauen – Praxis interkonfessioneller Arbeit, in: Diakonia 25 (1994) 125-130; dies., Frauen bewegen Ökumene, in: Una Sancta 53 (1998) 4, 311-317; neuerdings in der Zusammenfassung der Anfänge und frühen Geschichte der Weltgebetstagsbegegnung in den USA, weltweit und in Deutschland (mit vielen Quellentexten): H. Hiller, Ökumene der Frauen, Stein 1999.

<sup>4</sup> So bezieht sich der an sich sehr erfreuliche und eindrucksvolle Text der Bischofskommission für karitative Fragen weitgehend nur auf das Verhältnis von Kirche und Diakonie in unserem eigenen sozialen Rechtsstaat:

*3. Der Gesellschaftsbezug einer lokalen Kirche bezieht sich zuerst auf die eigene Gesellschaft, auf ihre kulturellen und religiösen Pluralitäten sowie auf ihre ökonomischen und ökologischen Strukturen. Im Kontext der Globalisierung muss aber dieser Außenbezug auch als Relation zu den Gesellschaften anderer Länder und Kulturen aufgefasst werden, in einer inhaltlich ebenso profilierten Wahrnehmung wie Kritik dieser Gesellschaften aus den Optionen des Evangeliums heraus.*

Von diesem globalen Gesellschaftsbezug (der selbstverständlich in realisierter Kommunikation immer nur begrenzt, etwa bi- bis trilateral, eingeholt werden kann) ergeben sich dann ganz bestimmte inhaltliche und soziale Verantwortungsverhältnisse. So benötigen die sozialen Optionen armer Länder korrespondierende Optionen in reichen Ländern, die damit ihre binnenkirchlichen Prioritäten neuen Parametern aussetzen und entsprechend ergänzen und umstellen. Die Weltweite der katholischen Kirche in unterschiedlichen lokalen Kirchen bietet hier, besteht eine entsprechende Vernetzung, eine unschätzbare bereits bestehende Kommunikationsressource, um diese Vernetzungskontakte aufzunehmen und durchzutragen. Das gab es eigentlich schon immer: etwa wenn Missionare in ihre Heimatgemeinde zum Heimaturlaub kommen und dann entsprechend von ihren Erfahrungen erzählen und die Heimatgemeinde dazu bringen, sein Tun dort in angemessener Weise zu unterstützen. Oder wenn zunehmend die missionarischen Ordensgemeinschaften nicht nur die Mission in die fremden Länder hinein, sondern auch die entsprechende Informations- und Bildungsmission in das Heimatland hinein als wesentlichen Bestandteil der eigenen Identität auffassen und verwirklichen.<sup>5</sup> Auch all die bestehenden Partnerschaftsgruppen und Dritte-Welt-Arbeitskreise handeln im Sinne dieser Vernetzung. Wo es Kirchen gibt, bilden sie die erste Basis des globalen Austausches kirchlicher Pastoral nach innen wie nach außen.

Dabei überlappen sich zwei ad-extra-Dimensionen, die selbst wieder in dieser Beziehung zwischen ad intra und ad extra zu gestalten sind. Denn einmal geht es um den Weltbezug zu anderen Gesellschaftsbereichen und Gesellschaften, auch zu denen, die von anderen Religionen oder Weltanschauungen geprägt sind. Dies ist selbstverständlich ein anderes ad-extra als jenes zwischenkirchliche ad-extra der lokalen Kirchen zueinander, das eigentlich ein ad-intra der Weltkirche ist, von den Lokalkirchen aber, aufgrund der kulturellen und sozialen Unterschiede dieser lokalen Kirchen sowie ihrer Entfernung voneinander durchaus als ein relatives ad-extra erfahren werden. So gibt es unter dem ad-intra-Dach der Weltkirche so etwas wie eine relative ad-extra-Beziehung der lokalen Kirchen zueinander. Wenn die katholische Weltkirche nicht nur Pathos sein soll, dann wird sie sich auf den Weg machen, die Pastoral der Weltkirche in dieser interpastoralen Weise zu gestalten und auf diesem Weg in einer differenzierten Weise zu globalisieren. Jede interkirchliche Partnerschaft ist nicht nur ein Vollzug der weltkirchlichen Interpastoral, sondern gleichzeitig ein Vollzug der weltkirchlichen Pastoral in ihrem jeweiligen ad-extra-Bezug zu den an der Begegnung beteiligten Gesellschaften (in denen sich die Ortskirchen jeweils befinden): zu Gunsten ihrer progressiven Humanisierung und Solidarisierung nach innen wie nach außen.

So optimistisch diese Formulierung auf der Wortebene klingt, so sehr knirscht das Ganze in der Praxis: wenn von derartigen Progressionen nichts erfahrbar ist, wenn Konflikte zu Gunsten der Armen in beiden beteiligten Landeskirchen (bzw. Gemeinden) im eigenen Identitäts-

---

Vgl. die Deutschen Bischöfe - Kommission für karitative Fragen, Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft (Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1999.

<sup>5</sup> Wie z. B. die missionarische Bildungsstätte der Comboni-Missionare in Ellwangen.

bereich wie im insgesamten politischen Bereich nicht nur nicht zu umgehen, sondern geradezu zu provozieren sind. Probleme und Scheitern sind hier in vielen Fällen ebenso vorprogrammiert wie es dann doch immer wieder Aufbrüche der Veränderung und der Hoffnung gibt.

*4. Je inkultrierter eine Teilkirche ist, desto fähiger ist sie zu einer interpastoralen Begegnung, in der sie in anderen Teilkirchen nicht nur das Eigene (wieder-)entdeckt, sondern auch das Fremde, auch das Unverständliche anerkennt und gönnt; und in der sie sich zugleich auf den Weg macht, von dieser Wirklichkeit etwas für die Bereicherung des eigenen Bereiches zu lernen, soweit dies die eigene Inkulturation vertieft bzw. erweitert.*

So kann z. B. die Art und Weise, wie christlich-arabische Kirchen in Palästina mit der muslimischen Welt in Kontakt und Dialog kommen, ein interpastorales Lernfeld für die entsprechende interreligiöse Arbeit in den europäischen Kirchen sein.<sup>6</sup>

Es darf füglich angenommen werden: ohne intensive Pastoral im eigenen Land (ad intra und ad extra) gibt es auch keine angemessene Interpastoral mit den Kirchen anderer Länder. Wer die Begegnung mit dem Fremden nicht in der eigenen Pastoral lernt (auch nach innen, insofern auch Gläubige sich einander ohne Kommunikationsverlust fremd werden dürfen), und darin nicht die eigene Identität ausprägt, kann dies auch nicht in der Begegnung mit dem Fremden anderer Länder bzw. Erdteilkirchen leisten. Und umgekehrt: wer, wie in unseren Partnerschafts- und Dritte-Welt-Gruppen, sich auf das Fremde anderer Teilkirchen einlässt und darin in der eigenen Identität reift, der und die kann auch im eigenen Bereich ganz anders die Möglichkeiten und Notwendigkeiten einer sich inkultrierenden Pastoral entdecken und nutzen.

Vielleicht darf man auch noch folgenden Gedanken aus dem zwischenmenschlichen Bereich anfügen und auf den interpastoralen Bereich hin parallelisieren: Je mehr Menschen in die Tiefe ihres eigenen Lebens steigen, desto weniger benötigen sie die überbordenden Expansionen ihres Ego. Je mehr man lernen durfte, auch sich selbst zu lieben und sich anzunehmen, desto mehr kann man dies den anderen gönnen. Wo der Mensch auch in einer bei Gegensätzlichkeit durchgetragenen sozialen Anerkennung die Gewichtigkeit seiner einzigartigen Existenz erfahren darf und nicht bei Widerspruch mit Gemeinschaftsentzug bestraft wird, kann er darauf verzichten, für seine Selbstwerterfahrung überichhaft von einem möglichst flächendeckenden Kollektiv Identitätsanleihen nehmen zu müssen. Er kann vielmehr eine Ichstärke aufbauen, die es ihm möglich macht, die eigenen Begrenzungen zu sehen und anzunehmen. Wer allerdings ichschwach gemacht wurde, weil er immer nur dann Anerkennung bekam, wenn er sich anpasste und unterwarf, ist letztlich darauf angewiesen, seine Selbstwertigkeit über die Zugehörigkeit zu möglichst mächtig und perfekt eingeschätzten kollektiven Größen (wie einer Nation oder einer Rasse, auch einer Kirche) aufzubauen.

Dieser für den interpersönlichen Bereich ganz ausschlaggebende Zusammenhang dürfte auch für die globalen Beziehungen gelten. Wo kulturelle und kirchliche Einheiten ihre Kraft in sich selbst finden dürfen, benötigen sie keine Hegemonie über die anderen. Punktuelle Ganzheitlichkeit führt zur Abrüstung von der Macht über das Ganze. Wer sich in seinen Begrenzungen annehmen und wertschätzen kann, benötigt keine kolonialistische Unbegrenztheit, um sich als bedeutsam zu erfahren. Je tiefer die Inkultrierung einer lokalen Pastoral greift, desto mehr erfährt sie und akzeptiert sie die eigene Begrenzung in der Reichweite. Was dies für die globale Katholizität bedeutet, liegt auf der Hand: nämlich die selbstrelative Freiheit und Eigenständigkeit der lokalen Kirchen zu einer authentischen Pastoral ist die Bedingung der Möglichkeit,

---

<sup>6</sup> Zur Dialogtätigkeit zwischen Christen und Muslimen in Palästina vgl. U. Bechmann, Vom Dialog zur Solidarität. Entwicklungen im arabischen christlich-islamischen Dialog in Palästina, in: Cibedo 11 (1997) 61-66, mit ergänzendem Nachtrag in Cibedo 13 (1999) 35.

dass auch die sie relationale weltweite Katholizität tragende interpastorale Beziehung zwischen den Teilkirchen reziproke Qualität hat.

*5. Die interpastorale Vernetzungsqualität des weltkirchlichen Anspruchs ist nach alledem nicht zentralistisch herzustellen, sondern nur durch jene Quervernetzungen zwischen den lokalen Kirchen, in denen sensibel und feingliedrig erst das entsprechende Unterfutter globaler Katholizität verwoben wird.*

Kirchliche Zentralen (auch die im Vatikan) haben hier eher die Aufgabe, solche Prozesse zu schützen und theologisch, auch lehramtlich, sowie weltpolitisch (z. B. auch vatikanpolitisch) zu schätzen und zu stützen. Ansonsten verflüchtigt sich der Begriff der Katholizität zu der Fiktion, als könne eine Zentrale zu allen Erdteilkirchen einen solchen Vernetzungszusammenhang aufbauen, wie ihn nur die lokalen Kirchen untereinander gestalten können. Wenn die weltkirchliche Zentrale nicht Ausdruck dieser lebendigen Katholizität zwischen den Kirchen ist und wenn sie sich nicht darauf, und das muss nicht nur anerkennend, sondern kann auch kritisch sein, konstitutiv bezieht, hängt sie in der Luft einer nur postulierten oder simulierten weltkirchlichen Einheit.

So werden sich die Ortskirchen zu anderen Teilkirchen und *ihren* Kulturen in eine am Evangelium orientierte Beziehung zu bringen und auf dieser weltkirchlichen Basis die Verantwortung für die Humanisierung anderer Gesellschaften und Länder zu übernehmen haben, wobei die jeweiligen Ortskirchen die lokalen „Antennen“ darstellen, von denen her sich andere Teilkirchen und nicht zuletzt auch die Zentrale in Rom etwas über die Situationen in den jeweiligen Ländern sagen lassen. Selbstverständlich ist es auch ein integraler Bestandteil der Pastoral der Weltkirche, dass von seiten des Vatikans weltpolitisch ethische Positionen bezogen und promulgiert werden, die sich dann auch auf Länder und Kulturen beziehen können, in denen nichtchristliche Religionen vorherrschend sind. Die päpstliche Diplomatie kann hierin durchaus pastoral-missionarische Qualität erhalten.<sup>7</sup>

Was Walter Kasper für die Bischöfe schreibt, gilt selbstverständlich genauso für die Ortskirchen, denen sie vorstehen: „Der römische Bischof ist aber nicht in jeder Hinsicht das alleinige Prinzip der Einheit der Bischöfe, da auch den Bischöfen als Glieder des Bischofskollegiums die Sorge für die Gesamtkirche aufgetragen ist.“<sup>8</sup> Und: „Die Rechte des Bischofs dürfen nicht durch übergeordnete Instanzen und deren Reservationsrechte über das absolut Notwendige hinaus praktisch ausgeschaltet werden. Im Gegenteil: Aufgabe des Petrusamtes ist es, die Autorität der Bischöfe nicht zu schmälern, sondern sie zu bekräftigen, zu stärken und zu verteidigen.“<sup>9</sup>

*6. Um das Verständnis des pastoralen Geschehens zu komplettieren, sei wenigstens noch angedeutet, dass es sich im Horizont von Gnade und Gericht ereignet.*

Zunächst sucht pastorales Handeln nach dem, was die Gnade Gottes bereits geschenkt hat, nämlich wo in der Kirche und außerhalb möglicherweise schon viel von dem vorhanden ist, was in den Evangelien das Reich Gottes genannt wird, immer ansatzhaft selbstverständlich, manchmal auch mit anderen Namen und Motivationen. Es ist eine wichtige Aufgabe der Pas-

<sup>7</sup> Wie etwa in den vorsichtigen und für die westliche Welt durchaus alternativen Reaktionen des Vatikans im Kosovo-Krieg, vgl. O. Fuchs/N. Greinacher/L. Karrer/N. Mette/H. Steinkamp, Christen und der Kosovo-Krieg, in: Orientierung 63 (1999) 119-120.

<sup>8</sup> Kasper, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: W. Schreer/G. Steins (Hg.), Auf neue Art Kirche sein, München 1999, 32-49, 42.

<sup>9</sup> Ebd. 40.

toral, diese Vor-Gegebenheiten der Gnade in der Geschichte nicht zu übersehen, sondern sie aufzuspüren, dazu zu ermutigen und darauf aufzubauen. Pastorales Handeln sucht, auch wenn es Forderungen aufzustellen hat, zugleich nach den Ermöglichungsbedingungen, nimmt sich selber in die Pflicht diese zu entdecken und soweit wie nötig herzustellen, die es dann den Menschen von ihren eigenen Ressourcen her ermöglichen, an Christus zu glauben und auch dementsprechend ihr Leben zu gestalten. Eine solche Haltung der Pastoral könnte man auch eine ökologische Pastoral nennen: eine Tätigkeit nämlich, die von der Schöpfung und von den kreativen wie kreaturischen Gestaltungen der Menschen ausgeht und kein heilsames Jota davon unter den Tisch fallen lässt.

Wenn dies klar ist, kann demgegenüber mit gleicher Betonung gesagt werden, dass die pastorale Tätigkeit auch eine prophetische Dimension hat, dass sie das künftige Gericht in die Gegenwart hineinspricht, ganz im Sinne von Mt 25, worin Jesus sein künftiges Verhalten als Richter an ein ganz bestimmtes Verhalten ihm gegenüber in den Armen und Leidenden bindet.<sup>10</sup> Hier geht es dann auch um ganz bestimmte, nicht der Beliebigkeit anheimzugebende Alternativen, Forderungen und Wegweisungen, die strikt an die christliche Identität und an die Identität der kirchlichen Pastoral zu binden sind. So befindet sich die Pastoral zwischen Gesetz und Evangelium: sie kämpft gegen die Vergesetzlichung des Evangeliums, indem sie Gottes Gnade in der Geschichte entdeckt und die Menschen in der Gottesbeziehung darauf bringt, Gott seine unbedingte Gnade ihnen gegenüber anzunehmen. So wird aber gerade auf dieser ermöglichenden Basis zugleich die Verantwortung übernommen und gewagt, die Gabe auf die Aufgabe hin zu formulieren, den Indikativ für den Imperativ zu öffnen und nun auch, derartig beschenkt, selber zu schenken, bis hinein in die Zeugenschaft derer, die das Geschenkte riskieren, auch das Geschenk des Lebens.

Dahinter stehen in Analogie (und Differenz) durchaus inkarnationstheologische Überlegungen: auch die Menschwerdung des Gottessohnes (der allerdings selbst nicht der Ambivalenz ausgeliefert ist), begibt sich nicht nur in die positiven Tiefen, sondern auch in die negativen Untiefen der bestehenden Wirklichkeit hinein. Jesus hat keine Berührungängste zu den Sündern und Sünderinnen, sondern kommt ihnen konfrontativ und versöhnend nahe.

Das Gleiche gilt für die Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen. Die Anerkennung und Erwartung des Guten in ihnen darf auf keinen Fall idealistisch den Blick für das Gewalttätige und Böse verstellen, das es überall in diesem Äon „mehr oder weniger“ gibt. Zur interpastoralen Begegnung gehört deshalb unbedingt das Einmischungsrecht in eine andere kulturelle und kirchliche Einheit, wenn darin Ungerechtigkeit und Unterdrückung geschehen. Denn wer sich nicht einmischt, mischt sich auch ein, indem er notwendiges zu tun unterlässt bzw. die Einmischung anderer unwidersprochen lässt. Der Einmischungspflicht wird man um so qualifizierter gerecht, als man auf die entsprechenden Opfer hört und ihnen ein vorzügliches Recht zur Beschreibung der Situation und zur Klageführung einräumt. Ein solches Einmischungsrecht wäre auch der kirchlichen Zentrale in Rom nicht nur zuzugestehen, sondern abzuverlangen. Auf dieser Basis muss dann auch Kritik zwischen Teilkirchen berechtigt und möglich sein, etwa von Teilkirchen in der südlichen Hemisphäre gegenüber den Teilkirchen in Europa und Nordamerika, wenn letztere die Globalisierung der Weltkirche nicht radikal genug aus der Perspektive des befreienden Gottes und des leidenden Menschen konzipieren und organisieren.

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu O. Fuchs, Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 179 (1999) 4, 260-288.

## B. Partnerschaften als Basis der Inter- und Inkulturation

Was bedeuten die bisherigen pastoraltheologischen Überlegungen zu einer globalen Katholizität für die vielen Partnerschaften und partnerschaftlichen Initiativen und Projekte zwischen hiesigen Diözesen, Gemeinden und Verbänden auf unserer Seite und entsprechenden Sozialformen und Organisationen auf der anderen Seite, sei diese andere Seite vornehmlich im Osten Europas und Asiens, sei sie vornehmlich in der südlichen Hemisphäre zu finden? Folgende Einsichten und Konsequenzen scheinen mir in einer annähernden Beantwortung dieser Frage wichtig:<sup>11</sup>

*1. Zunächst gilt für die Pastoraltheologie: Innerhalb ihrer Forschung und Lehre ist zwar seit etwa zwei Jahrzehnten immer wieder die Forderung nach einer vergleichenden Pastoraltheologie laut geworden.*

Auch hat eine beträchtliche Anzahl europäischer Theologen und Theologinnen auf intensiven und zum Teil langen Aufenthalten in lateinamerikanischen bzw. afrikanischen Ländern und Kirchen die dortige Situation wahrgenommen und auch die eigene Theologie hierzulande damit in Verbindung gebracht, doch blieben sie weitgehend die einzigen entscheidenden Subjekte des jeweiligen pastoraltheologischen Vergleichs. Die praktische Theologie hat aber bislang weitgehend jene Subjekte nicht ausreichend als Basis einer kontrastiven Pastoraltheologie in das Zentrum ihrer Forschung gebracht, die seit Jahrzehnten schon auf breitem Niveau in den Dritte-Welt-Gruppen und Partnerschaftsprojekten Kontakt mit Diözesen und Gemeinden in den angesprochenen Ländern haben und aus diesem jahrelangen sich Kennen lernen heraus „natürliche“ Experten einer vergleichenden Pastoral sind.<sup>12</sup> Nötig wäre von daher eine Wegbegleitung von Seiten der Pastoraltheologie, die die Beziehungen dokumentiert und dabei herausdifferenziert, wie diese Beziehungen von Anfang angeschaut haben, wie sie sich entwickelt haben, wo die Probleme auftauchten, wo aus dem Vergleich heraus gegenseitige Veränderungsprozesse in Gang kamen, wie die Reisen zueinander gestaltet waren, in welcher Verantwortung und in welchen Bahnen finanzielle Hilfe abläuft, wie lokale Veränderungen vom Beziehungspartner registriert werden, wie strukturelle Umstellungen geschehen, wenn sich neue personalpolitische Situationen ergeben und bisherige Kanäle der Finanzierung um der Adressaten willen umgestellt werden müssen.<sup>13</sup> Die kontrastive Forschung findet so ihre

---

<sup>11</sup> Im Folgenden geht es darum, die Geschichte der Peru-Gruppen und ihrer Partnerschaften im Horizont der einschlägigen Literatur zu Dritte-Welt-Gruppen und Partnerschaftsgruppen überhaupt entsprechend zu erschließen und zu identifizieren, um in deren Spiegel eine entsprechende Selbstentdeckung zu ermöglichen: Was lief bei denen und was lief bei uns ab? Was ist korrelierbar? Wo liegen die gleichen Probleme und Auswege?

<sup>12</sup> Die in diesem Zusammenhang an Wichtigkeit nicht zu überschätzende Monografie: Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis (F. Nuscheler/K. Gabriel/S. Keller/M. Treber, Mainz 1995) hat diesen Aspekt, nämlich die Dritte-Welt-Gruppen im Horizont einer expertenorientierten kontrastiven Pastoraltheologie ernst zu nehmen, weniger im Blickfeld. Genauso wichtig und instruktiv ist die Untersuchung zu Dritte-Welt-Gruppen, die 1995 in Nordrhein-Westfalen im Rahmen eines sozialwissenschaftlichen Forschungsprojektes durchgeführt wurde, die nicht nur an einer qualitativen empirischen Wahrnehmung, sondern auch an einer ganz bestimmten Intervention interessiert ist, nämlich die Gruppen in ihren momentanen Problemen und Schwächen in ihrer Selbstorganisation zu stärken, vgl. L. Weckel/M. Ramminger, Dritte-Welt-Gruppen auf der Suche nach Solidarität, Münster 1997, 9-10. Die inhaltliche Intention besteht dabei in der nicht aufzugebenden Suche nach Solidarität in sich wandelnden und sich schwieriger zeigenden Situationen der Gruppen bzw. ihrer Kontexte sowie desgleichen bei ihren Partnern in anderen Ländern. Hier kommt zwar der Kirchenbezug der Gruppen *empirisch* zum Vorschein, nicht aber im Bereich der durchaus normativ bestimmten Intervention (vgl. ebd. 104ff.). Ein möglicher konstitutiver Theologie- und Kirchenbezug der Solidaritätsgruppen scheint nur noch wenig von Interesse zu sein.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu die entsprechenden Ergebnisse in Nuscheler u. a., Dritte-Welt-Gruppen 408-423.

eigene Basis. Ein Vergleich kann nicht aus der Vogelperspektive entstehen, sondern nur im Zusammenhang derartig intensiv gelebter und über Jahre und Jahrzehnte hinweg durchgetragener Beziehung.<sup>14</sup> Eine solche interaktive Forschung käme dann sicher auch der Selbsterfahrung und dem Selbst-Bewusstsein der Gruppen zugute.

*2. Was für die wissenschaftliche praktische Theologie gilt, gilt analog für die offizielle Pastoral der Diözesen, Dekanate und Pfarreien. Partnerschaftsgruppen erfahren sich meist nicht gerade im Sozial- und Wertzentrum der Pfarrgemeinden, sondern am Rande.*<sup>15</sup>

Die gegenseitigen Distanzierungsprozesse<sup>16</sup> erweisen sich in diesbezüglichen Erzählungen als Erfahrungen des vermissten Wichtiggenommenwerdens und einschlägiger Verletzungen. Eine Folge kann dann sein, dass man sich überhaupt nicht mehr in die Konflikte mit Kirche und Glaube hineinbegibt und auch entsprechende Auseinandersetzungen innerhalb der Gruppe meidet, was letztlich dazu führt, dass dieser ganze Bereich allmählich aus dem kollektiven Selbstbewusstsein der Gruppe schwindet und nur noch gewissermaßen eine diesbezüglich private Angelegenheit ist.<sup>17</sup> Dann liegt es nahe, dass auch die Gruppen selbst entsprechend gegenabhängig reagieren und sich nicht nur als randständig erfahren, sondern auch als solche deklarieren, bis hin zum „Auszug“. Den Gemeindenahen machen sie oft Angst, weil sie bisherige Innen/Außen - Regulierungen entgrenzen und auch noch so verwegend sind, diese Entgrenzungen theologisch zu begründen, ja als die eigentliche Identität der Kirche zu beanspruchen.<sup>18</sup>

Etwas vereinfacht, aber wohl nicht vereinfachend liegt der entscheidende Unterschied wohl darin, dass sich die gemeindenahen Gläubigen über einen relativen glaubensinhaltlichen und liturgiebezogenen Konsens definieren, während die einheitliche Verantwortung der Dritte-Welt-Gruppen in ihrer projektorientierten Diakonie verwurzelt ist.<sup>19</sup> Sie sind sich darin einig (und anders kann man in diesen Gruppen nicht sein), dass sie durch eine ganz bestimmte konkrete Beziehung etwas gegen die globale Ungerechtigkeit unternehmen wollen und müssen. Welche religiösen und spirituellen Hintergründe dieses Engagement trägt und speist, bleibt nicht ausgeklammert, wird auch ausgetauscht, bildet aber nicht jenen gemeinsamen Zielpunkt, auf den sich alle zu einigen hätten, damit das Ziel der Gruppe erreicht wird. Im Bereich des Glaubens also haben wir hier eine offene plurale (nicht unbedingt beliebige) Struktur, im Bereich der Diakonie allerdings eine strikte und oft ziemlich kompromisslose Selbstverpflich-

---

<sup>14</sup> Eben dies war und ist das Ziel unseres von der DFG unterstützten Forschungsprojekts mit dem Titel: Dreißig Jahre Pastoral in der Diözese Cajamarca in der Begegnung mit Kontaktgruppen in Deutschland: zwischen universitärer Theologie und den über drei Jahrzehnte hinweggehenden Erfahrungen und Veränderungen im Kontakt zwischen den deutschen Gruppen und Pfarreien bzw. Verbänden und denen in der Diözese Cajamarca in Peru.

<sup>15</sup> So die ausgetauschten Vorstellungen und Erfahrungen bei den jährlichen Treffen der Peru-Gruppen (im Zusammenhang unseres Forschungsprojektes) in Deutschland. Entsprechende Ergebnisse bringen auch Nuscheler u. a., Dritte-Welt-Gruppen 413 ff, 423.

<sup>16</sup> Diese Prozesse liefen über Jahre und Jahrzehnte hinweg und haben sich immer mehr gesteigert. Anfangs war nämlich ein großer Teil der Gruppen noch im kirchlichen Umfeld beheimatet. Heute würde sich wohl nur eine Minderheit als derartig beheimatet erfahren, während die Mehrheit im unterschiedlichen Grad sich inhaltlich kirchennahe und institutionell als kirchenferne (und zum Beispiel mehr dem Stadtteil oder anderen zivilgesellschaftlichen Instanzen zugeordnet als der Kirche) zeigt, vgl. zu diesem Trend kirchenbezogener Unabhängigkeit Ramminger/Weckel, Solidarität 104ff., 34ff.

<sup>17</sup> Vgl. Weckel/Ramminger, Solidarität 104-106. Zur Konfliktvermeidung mit Kirche und Glaube vgl. 90ff. Hier realisieren die Solidaritätsgruppen durchaus bürgerlich-christliche Einheitsideale, um sich im gemeinsamen Ziel nicht auseinanderdividieren zu lassen: Vgl. ebd. 90. Auch dies ist ein Indiz für die unten angestellte Charakterisierung dieser Gruppen in der unerbittlichen Konzentration auf die angestrebte Diakonie bzw. Solidarität.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. Nuscheler u. a., Dritte-Welt-Gruppen 416 f.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Weckel/Ramminger, Solidarität 38ff.

tung. Der kollektiven mehr oder weniger reduktiven Selbstfestlegung im Religiösen steht hier eine ebensolche kollektive Selbstfestlegung im Diakonischen gegenüber.<sup>20</sup>

In den traditionellen Pfarrgemeinden indes dürfte dies gerade umgekehrt ausschauen bzw. von einem beträchtlichen Teil der dort arbeitenden Hauptamtlichen in ihren prägenden pastoralen Vorstellungen auch umgekehrt projiziert sein: Worauf sich die Pfarrgemeinde handlungsbezogen *einigt*, sind Gottesdienst, Verkündigung und Sakramentenvollzug, durchaus in vielfältiger und auch anwachsender Weise mit der Diakonie verbunden, nämlich den Armen und Hilfsbedürftigen in der eigenen Gemeinde, in der eigenen Stadt bzw. im eigenen Dorf und im eigenen Land gegenüber. Doch ist dies nicht etwas, worauf sich alle zu einigen hätten. Hier hat die Diakonie eine offene plurale (nicht unbedingt beliebige) Struktur. Die Dritte-Welt-Gruppen globalisieren zudem den diakonischen Selbstvollzug der Kirche und holen sich und der Kirche damit ganz bestimmte „Entdifferenzierungen“ ins Haus, indem sie bereits im eigenen Kontext angegangene Entgrenzungen nochmals radikalisieren.<sup>21</sup> von Entgrenzungen der Kirche der eigenen Gesellschaft gegenüber nun auf Gesellschaften in der ganzen Welt, Entgrenzungen der christlichen Existenz von der Verantwortung auf die Gerechtigkeit im eigenen Land nun auf die Gerechtigkeit zwischen nahen und fernen Ländern.

Die angesprochenen Entdifferenzierungen stellen damit bisherige Grenzziehungen von Christen und kirchlichen Sozialgestalten in eine verschärfte Aufsprengdynamik zwischen Kirche und Öffentlichkeit, zwischen Privatheit und Gesellschaft, zwischen Religion und Politik.<sup>22</sup> Denn von ihren globalen Beziehungen her nehmen die Partnerschaftsgruppen auch die gesellschaftliche Wirklichkeit im eigenen Land schärfer und präziser wahr und entdecken auch in der inländischen Diakonie die Notwendigkeit solcher Entgrenzungen,<sup>23</sup> nämlich nicht nur zu helfen, sondern z.B. auch den entsprechenden gesellschaftspolitischen Kampf gegen Ungerechtigkeit und Not aufzunehmen bzw. zu verstärken.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Formuliert im Anschluss an Nuscheler u. a., Dritte-Welt-Gruppen 418. Zum basisdemokratischen Charakter bzw. Anspruch von Partnerschaftsgruppen vgl. Ramminger/Weckel, Solidarität 87ff.; zur mehr oder weniger scharfen Selbstdefinition durch entsprechende Opposition vgl. 122.

<sup>21</sup> Dritte-Welt-Gruppen stehen ein für die Universalisierung der Menschenrechte und sprengen den Bezugsrahmen der Gerechtigkeit von den eigenen „vier Wänden“ auf die ganze Welt. In der Tat können von daher die Dritte-Welt-Gruppen als „dasjenige moralische Potential verstanden werden, das in dieser Gesellschaft wesentlich dazu beiträgt, das Bewusstsein für die Nöte jenseits der eigenen Grenzen und das Bewusstsein für Ungerechtigkeiten im weltweiten Maßstab wachzuhalten...“, Ramminger/Weckel, Solidarität 113. Diese Botschaft haben sie nun auch für die Ortskirchen in Bezug auf ihre weltkirchliche Verantwortung im Horizont der diakonischen Identität der Kirche. Für die Gesellschaft wie für die Kirche sind sie damit ein Vermittlungsfaktor weltweiter Solidarität.

<sup>22</sup> Vgl. Nuscheler u. a., Dritte-Welt-Gruppen 416.

<sup>23</sup> Diese Entgrenzungen sind umso dringlicher, als zum „Trend zur wirtschaftlichen Globalisierung, zur abnehmenden Bedeutung nationaler Grenzen und zur Entstehung multikultureller Gesellschaften... ein Trend zur Abgrenzung in Gruppen und Ethnien parallel (geht). Die Zunahme von Differenzenerfahrungen bei gleichzeitiger Zunahme von sozialökonomischer Unsicherheit scheint für die Einzelnen als kognitive und emotionale Überforderung zu wirken. Unter diesen Umständen wird Dialog nicht gesucht, sondern verweigert.“ (M. Treber, Einführung: Dialog Lernen – ein Projekt entwicklungspädagogischer Arbeit mit Direktkontakten, in: Treber u. a., Dialog 12-31, 12-13). Dieser lokalen Fragmentierung ist eine öffentliche Bewusstseinsbildung entgegenzustellen, die ihrerseits nicht von oben nach unten wirken kann, sondern nur auf der Basis entsprechender Sozialgestalten, wie sie die Partnerschaftsgruppen darstellen: vgl. Weckel/Ramminger, Solidarität 69ff.

<sup>24</sup> Was eine Pfarrgemeinde in diesem Zusammenhang lernen kann, findet sich in einer präzisen und überzeugenden Weise im Rahmen des Projekts Dialog Lernen in entsprechenden Erfahrungen der katholischen Gemeinde St. Mauritius in Frankfurt-Schwanheim, vgl. W. Hübing, Dialog Lernen - eine Pfarrgemeinde lernt mit, in: Treber u. a., Dialog 227-238. Theologisch identifiziert der Autor eine solche Erfahrung mit der Idee von einer "Kirche für die Welt", wie sie im Zweiten Vatikanum entwickelt wurde (vgl. ebd. 235f.). In diesen Ausführungen wird auch sehr deutlich, welche die christliche Identität intensivierenden Auswirkungen eine interkontinentale Partnerschaft für eine Gemeinde "nach innen" hat, dass dies nicht ohne Konflikte vonstatten geht, allerdings auch durch die Konflikte hindurch zu neuen Solidarierungen und zu einem neuen Bewusstsein in der Gemeinde

Was die oben angedeutete Glaubenskultur in Partnerschaftsgruppen anbelangt, ergeben sich aufschlussreiche Kombinationen: Wenn in den Dritte-Welt- und Partnerschaftsgruppen im Bereich des Glaubens eine besondere Kultur der biografischen Ernstnahme, der nicht-kollektivistischen Sozialität und Pluralität gepflegt wird, dann bewahrheitet sich auch in diesem Bereich, was neuere sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur Solidaritätsfähigkeit religiöser Sozialgestalten ergeben haben, nämlich dass insbesondere vernetzte und nichtautoritäre Religiositäten in einer signifikanten Weise bedeutend mehr Fernsolidaritätswerte aufweisen als andere (vor allem autoritäre und abgeschlossene) Religiositäten.<sup>25</sup> Fundamentalisierende religiöse Sozialformen legen in der Regel auf Nahsolidarisierung fest und legen damit weder religiös noch sozialpsychologisch ein taugliches Fundament für Fernsolidarität. Die Basis künftiger Verbindlichkeiten ist also nicht kollektivistische Integration, sondern freiheitsatmende Vernetzung im Kontext einer durchaus abgrenzungsfähigen inhaltlichen Bindung an ganz bestimmte (hier christliche) Inhalte. Für die Gesellschaft und ihre solidarische Zukunft werden dann natürlich vor allem solche religiöse Gemeinschaften interessant sein, die nicht bereits in ihrem Glaubensstil die Fernsolidarität blockieren. Genau das muss auch das Interesse einer globalen Katholizität sein, die ihren Universalisierungsanspruch auf der Basis unbegrenzter, eben universaler Diakonie einholt und derart den Universalitätsanspruch ihrer Inhalte im aktiven wie im passiven Bereich an eben diese Erfahrung der Diakonie bindet. Die Kirche muss selbst ein Interesse haben, dass der Glaubensstil, den sie innerkirchlich betreibt, nach innen wie nach außen der Gefahr des flächendeckenden Solidarisierungschwundes entgegenwirkt: und zwar strikt aus Gründen ihrer eigenen Identitätsbestimmung, nicht etwa um „irgendwelche“ Wirkungen in der Gesellschaft zu haben.

*3. Schaut man nun das ganze Feld aus der praktischen theologischen Perspektive globaler Katholizität an, wie sie oben entworfen wurde, dann kann man zu keinem anderen Ergebnis kommen, als dass beide Selbstvollzüge der Kirche, die etablierten Pfarrgemeinden (bzw. Verbände) und die kirchlich wie auch gesellschaftlich verortete „soziale Bewegung“ der Partnerschafts- und Dritte-Welt-Gruppen in der pastoralen Gesamtidentität der Kirche angesichts der lokalen und der globalen inhaltlichen wie praktischen Herausforderungen engstens zusammengehören.*

Was somit ekklesiologisch zusammengehört, sollte auch ekklesiopraktisch zusammenwachsen. Ich kann daher all die Empfehlungen, die die Autoren und Autorinnen der Monografie „Christliche Dritte-Welt-Gruppen“ am Schluss ihrer Untersuchung für eine künftige Zusammenarbeit von offizieller Kirche und Dritte-Welt-Gruppen aussprechen, nur mit Nachdruck unterstützen,<sup>26</sup> und beschränke mich hier nur auf einige Passagen aus diesen Empfehlungen, die zu unterstreichen und zu entfalten mir auch in meinem Zusammenhang sehr wichtig sind.

Vor allem gilt es, die eingespurten Gegenabhängigkeiten und Vorurteile, ohne nachtragende Schuldzuweisungen, sondern vielmehr in der Gesinnung der gegenseitigen Achtung und der Versöhnung abzubauen. So dass die offiziellen kirchlichen Sozialgestalten „ihr Misstrauen gegenüber der Kirchenorientierung der Gruppen“ aufgeben und sich nicht nur durch die empirischen Ergebnisse informieren lassen, sondern auch darauf vertrauen, dass „die Gruppen eine

führt, auch zu einer neuen Praxis, die dann wiederum für bisher nicht Dazugehörige attraktiv wird: "Das hat unser Gemeindeleben für Menschen interessant gemacht, die sich sonst mit einem Zugang zur Kirche schwer getan haben" (236).

<sup>25</sup> Zum Glaubensstil der Solidaritätsgruppen vgl. Nuscheler u. a., Dritte-Welt-Gruppen 418; zu der angesprochenen Solidaritätsfähigkeit religiöser Sozialgestalten vgl. P.M. Zulehner u. a., Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer, Innsbruck/Wien 1996, 215 ff.

<sup>26</sup> Ich möchte hier ausdrücklich auf diese Empfehlungen verweisen: Nuscheler u. a., Dritte-Welt-Gruppen 419-423.

größere Kirchen- und Gemeindenähe als allgemein angenommen und häufig befürchtet wird“ haben.<sup>27</sup> Und umgekehrt könnten die Partnerschaftsgruppen stellenweise vorsichtiger sein mit ihrem moralischen Rigorismus,<sup>28</sup> besonders wenn er als Vorwurf gegen die anderen transportiert wird, indem sie anerkennen, dass auch die etablierten Sozialgestalten der Kirche für die Menschen, für ihre Lebensgestaltung und nicht zuletzt auch für ihre persönliche wie gemeindliche Diakonie einen unveräußerlichen Sinn haben, und dass die dort nicht nur dann den christlichen Glauben ernst nehmen, wenn sie das tun, was die Dritte-Welt-Gruppen tun. So stünde am Horizont die Beziehung einer gegenseitig gleichermaßen schätzenden Wahrnehmung, in denen nicht der eine Teil vom anderen verlangt, das zu tun, was man selbst tut, sondern worin man lernt, dass jeder Teil in seinem Bereich einen zentralen Selbstvollzug der Kirche darstellt. So dass die Menschen in der Pfarrgemeinde sagen können: Wir können und fühlen uns zwar nicht dazu berufen, das alles zu tun, was ihr in diesen Projektgruppen tut, aber wir wissen, dass es genauso notwendig ist, wie das, was wir hier tun, und wollen es schützen und unterstützen. So dass sich die Pfarrgemeinden als Sympathisantenräume dessen begreifen können, was in den Partnerschaftsgruppen als elementare christliche und kirchliche Existenz realisiert wird.<sup>29</sup>

Um der bipolaren perichoretischen (= unvermischt ineinander) Einheit der Kirche zwischen Martyria und Diakonia sowie zwischen Lokalität und Globalität willen, aber auch wegen der dadurch möglichen größeren ideellen wie materiellen Unterstützung der Partnerschaftsgruppen, sollte von beiden Seiten dem Trend entgegengesteuert werden, dass das „Milieu der Gemeindennahen nicht mehr als Adressat der Veränderung und Bekehrung auftaucht.“<sup>30</sup> Es ist für beide Seiten nicht gut, wenn sich die christlich motivierten Dritte-Welt-Gruppen progressiv im Netz zivilgesellschaftlicher Gruppen verorten und die Vernetzung in kirchlichen Sozialgestalten ausschlagen, die sich ihrerseits allerdings als diesbezüglich anschlussfähig zu erweisen und zu zeigen hätten. Denn immerhin können oder könnten auch die kirchlichen Sozialgestalten, in denen die kirchliche Verkündigung eine besondere Rolle spielt, für die Dritte-Welt-Gruppen von Bedeutung sein, wie etwa die Verbindung des eigenen Handelns nicht nur mit der kirchlichen Soziallehre bzw. der Diakoniethologie und der Theologie der Befreiung, sondern z. B. auch mit einer theologischen und spirituellen Dimension, die die Dritte-Welt-Gruppen eigenartigerweise nicht aufweisen, nämlich mit der Eschatologie.<sup>31</sup> Nicht dass die Dritte-Welt-Gruppen auf irgendeine apokalyptische Grundhaltung gesellschaftlich-religiöser Dynamiken einschwenken sollten; es gilt vielmehr, dass sie von ihrer eigenen interpastoralen Erfahrung her derart mit der christlichen Eschatologie ins Gespräch kommen, dass sie den angesprochenen religiösen Grundhaltungen gegenüber sowohl anschlussfähig wie auch qualifiziert kritisch sein kann.<sup>32</sup>

Selbstverständlich gilt all das, was hier für das Verhältnis von Pfarrgemeinden und Dritte-Welt-Gruppen formuliert wurde, auch für das Verhältnis von Dritte-Welt-Gruppen und übergeordneten kirchlichen Institutionen, vor allem den Diözesen.<sup>33</sup> Immerhin realisieren die

<sup>27</sup> Ebd. 419.

<sup>28</sup> Zum kämpferischen Moralismus, „der nicht immer von Sachkunde untermauert ist“, vgl. ebd. 422.

<sup>29</sup> Zum moralischen und christlichen Alleinvertretungsanspruch nicht nur im klassischen kirchlichen Bereich, sondern auch bei den Dritte-Welt-Gruppen vgl. ebd. 413. Aus dieser Perspektive kann man den Partnerschaftsgruppen ein gewisses Harmonie- und Integrationsmilieu nach innen wohl nicht absprechen: kritisch ergänzend zu ebd. 413. Das für die Dritte-Welt-Gruppen beanspruchte Entgrenzungsverhalten hat seine scharfen Grenzen nicht selten genau an dieser Stelle. Selbstverständlich steht hinter diesem moralischen Rigorismus die Empörung über die Ungerechtigkeit als entsprechender moralischer Antrieb: vgl. Weckel/Ramming, Solidarität 66f.

<sup>30</sup> Nuscheler u. a., Dritte-Welt-Gruppen 416.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. 417: Das Moment apokalyptischer und eschatologischer Orientierungsmuster spielt bei den Dritte-Welt-Gruppen nur eine geringe Rolle!

<sup>32</sup> Zum Verhältnis von Eschatologie und Diakonie vgl. O. Fuchs, Es wird uns leid tun!, in: N. Mette/L. Weckel/A. Wintels (Hrsg.), Brücken und Gräben. Sozialpastorale Impulse und Initiativen im Spannungsfeld zwischen Gemeinde und Politik, Münster 1999, 191-204.

Dritte-Welt-Gruppen in ihrem hohen Einsatz an Zeit und Energie, was kirchenoffizielle Texte im Bezug auf die internationale Gerechtigkeit zu Papier brachten. Sie sind die reale Basis dieser lehramtlich unstrittig wichtigen Dimension der Identität und Aufgabe der Kirche in der Welt von heute. Sie tätigen in diesem Bereich eine zentrale Wirklichkeit der Kirche. Dieser theologische Einspruch ist lautstark jeder Art von randständiger Selbst- und Fremderfahrung dieser Gruppen entgegen zu setzen, sowohl zu Gunsten der Gesellschaft: „Die globale Verantwortungsethik („global denken“) muss unten entstehen („lokal handeln“), damit sich oben überhaupt etwas bewegt.“, wie auch kirchlich: „Wenn die Kirche ihr weltkirchliches Engagement für internationale Gerechtigkeit ernst nehmen will, muss sie ihr Verhältnis zu den Aktivposten dieses Engagements gründlich überdenken.“<sup>34</sup>

*4. Da es sich bei den Dritte-Welt-Gruppen um eine Beziehung zwischen verschiedenen Kulturen und darin zwischen verschiedenen Ausformungen religiöser Welten handelt, sind diese wechselseitigen Partnerschaften zugleich ein unersetzliches Lernfeld interkultureller und interreligiöser Begegnung.*

In einer Gesellschaft, die sich zunehmend in vielen Religionen und Kulturen konstituiert, erweist sich diese Fernverantwortung als ein besonders intensiver Bildungs- und Befähigungsprozess zu Gunsten der Nahverantwortung anderen und vor allem benachteiligten Kulturen und Religionen im eigenen Land gegenüber. Auch dieser Tatbestand ist nicht nur kirchlich, sondern auch gesellschaftlich interessant. Denn für die Gesellschaft ist es die Zukunftsfrage schlechthin, wie weit die Menschen nicht nur zur Nahsolidarität (in jeweiligen Binnenbereichen von kleineren und größeren Gruppen) fähig sind, sondern darüber hinaus die jeweils nicht Dazugehörigen in den Radius des solidarischen Handelns aufnehmen. Wo es eine Solidaritätserfahrung mit Fremden im weitentlegenen Ausland gibt, entsteht offensichtlich ein Erfahrungsfeld für interkulturelle Virtuosität, das auch in der eigenen Gesellschaft seine Auswirkungen hat.

Entscheidend ist nun, dass sich der sich in die weltbürgerliche Dimension hinein universalisierende Dialog<sup>35</sup> nicht nur als neugieriges intellektuelles Unternehmen ereignet, sondern zur Solidarität weiterschreitet und sich auf deren Basis und zu deren Ziel ereignet.<sup>36</sup> So geht es beim Projekt eines diakonisch orientierten Weltethos eben nicht nur um die Öffnung für das Fremde in Richtung einer gesteigerten Toleranz, sondern um Analyse und Bekämpfung der sozialen Asymmetrien, die es verhindern, dass ganz bestimmte Menschen und Menschengruppen in einer *sozial gleichstufigen* Toleranz vorkommen und sich darin bewegen können. Hier zeigen die Partnerschaftsgruppen, dass die angesprochenen Lernprozesse zugleich ganz bestimmte Handlungsprozesse in Richtung auf eine solidarische Weltgesellschaft beinhalten.<sup>37</sup> Damit orientieren sich die Dritte-Welt-Gruppen nicht nur an guten Gesinnungen, sondern an harten Problemen und entwickeln derart ihre Projekte.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> Zu einschlägigen Postulaten vgl. Nuscheler u. a., Dritte-Welt-Gruppen 421 (wie etwa die Errichtung einer Fachstelle für Koordination der Dritte-Welt-Arbeit in den Diözesen und die Einrichtung eines Ausschusses für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik auf überregionaler und medienwirksamer Ebene, vgl. 422).

<sup>34</sup> Ebd. 423.

<sup>35</sup> Vgl. Treber, Einführung.

<sup>36</sup> Vgl. M. Treber/W. Burggraf/N. Neider, Vom Dialog zur Solidarität – abschließende Überlegungen, in: Treber u. a., Dialog 270-290.

<sup>37</sup> Vgl. A. Scheunpflug, Orientierungs- und Handlungsfähigkeit in der Weltgesellschaft – Dialog lernen im Kontext der entwicklungspädagogischen Debatte, in: Treber u. a., Dialog 32-54.

<sup>38</sup> Zur Grundstruktur projektorientierten Lernens vgl. ebd. 42ff.: Orientierung an Problemen, Verbindung von handlungsorientierten Lernkonzepten mit abstraktem Lernen, Einüben von Entscheidungsfreude, Aushalten von Unsicherheiten, schonender Umgang mit der Ressource Mensch (Lernen ohne Überforderungen).

Was die Partnerschaftsgruppen, wenn sie lange genug zusammen sind, immer zu lernen haben, ist die schmerzliche Abrüstung von eigenen Projektionen, je mehr die Wirklichkeit der anderen unverstellt wahrgenommen wird. Sie müssen geradezu realisieren, was in der Pädagogik die „Pädagogik der Konfrontation“ genannt wird: „Pädagogik der Konfrontation hat die Aufgabe, die Spannung von materialen Tatsachen und subjektiven Befindlichkeiten bewusst zu machen, ihre Implikation für einen gemeinsamen Lernprozess zu verdeutlichen und mit den entstehenden Konfrontationen umgehen zu lernen. In diesem Kontext heißt Konfrontation nicht das feindselige Sich-gegenüber-Stehen, vielmehr aber die bewusst gesuchte, systematische und gestaltete Auseinandersetzung mit Situationen, die unabhängig von dem Willen der Beteiligten ihrem Wesen nach konfrontativ sind.“<sup>39</sup> Gelernt wird in Partnerschaftsgruppen darüber hinaus die Aufrechterhaltung bzw. Neuschaffung einer bestimmten *punktuellen* Handlungsfähigkeit bei gleichzeitigem Bewusstsein, dass diese zwar im globalen Zusammenhang geschieht (und in Konfrontation mit den Folgen ganz bestimmter Globalisierungsprozesse vor Ort), dass man sich diesbezüglich aber kaum schnelle globale Erfolgsaussichten einbilden kann, auch wenn man sich von den punktuellen Direktkontakten her für entsprechende globale politische Entscheidungen einsetzt.<sup>40</sup>

Und nicht zuletzt findet sich in den Partnerschaftsgruppen eine reiche Erfahrung bezüglich der Dialektik von Dominanz und Abhängigkeit, von advokativem Verhalten und der Einsicht, sich diesbezüglich auch wieder zurückzuziehen und sich von den Betroffenen her das Entscheidende sagen zu lassen, von der Helferperspektive und der Erwartung, von dieser Partnerschaftsarbeit auch für den eigenen Bereich Bereicherung und Hilfe zu erfahren.<sup>41</sup> Derartige Kommunikationserfahrungen wirken sich dann auch auf den Umgang miteinander in den Gruppen und zwischen den Gruppen aus.<sup>42</sup> Nicht zu übersehen sind die enormen Sprachbemühungen, die beide Seiten auf sich nehmen, vor allem aber eine beträchtliche Anzahl in den deutschen Partnerschaftsgruppen selbst: eine nicht unerhebliche Lernleistung innerhalb interkultureller Direktkontakte und gegenseitiger Wahrnehmung, oft auch in Verbindung mit mehrwöchigen, mehrmonatigen und auch mehrjährigen Aufenthalten einiger Gruppenmitglieder bei den Kooperationspartnern.<sup>43</sup>

Im *globalkirchlichen Bereich* realisieren die Partnerschaftsgruppen in einer oft intensiven und auch konfliktuösen Weise die Begegnung unterschiedlicher spiritueller und mythologischer Erlebniswelten. Im Rahmen der *weltweiten katholischen Kirche* wird damit eine *gleichstufige Begegnung* zwischen verschiedenen kulturellen Formen *christlicher und kirchlicher Existenz* geübt und gelebt. Denn die Partnerschaften zeigen deutlich, dass ihr Verhältnis weder im Bereich der Diakonie noch im Bereich des Voneinander-Lernens (von Lebens- und Sinneinsichten) eine Einbahnstraße darstellt, sondern zu einer gegenseitigen Bereicherung an der Andersheit der anderen führt. Insbesondere die internationalen Kontakte in Besuchen und Gegenbesuchen werden geradezu als „Lebenselixier“ für die Partnerschaftsgruppen hierzu-

<sup>39</sup> U. Wannig/P. Hartlaub, *The Dialogue* 6 (1994) 1,6; vgl. K.-J. Kauß, Lerngewohnheiten und Lernwiderstände in Workshops mit Teilnehmern/-innen aus der 'Ersten' und 'Dritten' Welt, in: Treber u. a., *Dialog* 207-226, 226

<sup>40</sup> Vgl. Treber, Einführung 17 und 20; Scheunpflug, Handlungsfähigkeit, 48ff., S. Reinders, „Im Grunde reist man am besten, indem man fühlt.“ (Fernando Pessoa) – Interkulturelle Begegnung und die Zumutung des Fremden, in: Treber u. a., *Dialog* 170-186, 180, wo der Autor T. Bauriedel (*Die Wiederkehr des Verdrängten. Psychoanalyse, Politik und der Einzelne*, München<sup>2</sup>1986, 225) zitiert: „Ich kann nicht nichts, und ich kann nicht alles, aber ich kann so viel, wie ich kann, und dieses, was ich kann, wird von mir selbst und von allen anderen dringend gebraucht.“

<sup>41</sup> Vgl. Treber, Einführung 18; Ramminger/Weckel, *Solidarität* 118.

<sup>42</sup> Zum Problem der verdeckten Dominanz vgl. A. Lob-Hüdepohl, Schlüsselthemen als Ausgangspunkte für interkulturelles Lernen, in: Treber u. a., *Solidarität* 187-206, 196; zur advokatorischen Signatur des Lernens vgl. 204ff.

<sup>43</sup> Vgl. Treber u. a., *Vom Dialog zur Solidarität* 282ff. (hier zur Mehrsprachigkeit), 287ff.

lande erfahren.<sup>44</sup> Dabei ist es jeweils nicht einfach und je neu anzugehen, dass man sich von der Helferperspektive löst und in der notwendigen Abhängigkeit vom gelernten Perspektivenwechsel zugleich doch auch darin die „Begrenzungen und Möglichkeiten des eigenen Engagements“ ins Gespräch bringt.<sup>45</sup> Damit wird das „klassische“ Verhältnis zwischen Heimatkirchen und Missionskirche aufgelöst: in Richtung auf eine globalkirchlich getragene interkulturelle Begegnung zwischen kulturell verschiedenen Lokalkirchen, die auch kulturell verschieden sein dürfen, so verschieden, dass dem anderen die Andersheit auch dann zugestanden wird, wenn man sie nicht versteht bzw. wenn man für den eigenen Bereich nichts davon hat. Partnerschaftsgruppen (hier wie dort) können von diesem Ernstfall der Fremdenbeziehung meist ein von intensiven Erzählungen geprägtes „Lied“ singen. Auch dann noch das Lebens- und Wohlfahrtsrecht der anderen Seite zu stützen und mitaufzubauen, ist Kernstück der Ethik partnerschaftlicher und interkirchlicher Begegnung.

Ohne Inkulturationslizenz für alle Beteiligten gibt es keine gleichstufige interkulturelle Begegnung. Dies gilt auch dann, wenn die Inkulturation die interkulturelle Verständigung beeinträchtigt. Hier kann die Gesamtkirche von den Partnerschaftsgruppen lernen, wie man derartige gegenseitige Enttäuschungen zulässt und bearbeitet. Dies gilt vor allem für Partnerschaftsgruppen, die schon über Jahre und Jahrzehnte hinweg gelernt haben, die anfänglichen Erstmotivationen durch den Filter entsprechender Erfahrungen laufen zu lassen, tiefergreifende Motivationen aufzufinden, die auch in den Brüchen der Begegnung tragen und halten.<sup>46</sup>

Denn im Austausch der Kirchen geht es auch um den Austausch der Kontexte, in denen sie leben. Dabei geht es nicht nur um die Begegnung zwischen Personen, sondern auch um die Begegnung zwischen unterschiedlichen Organisationen und Systemen. Dieser Aspekt wird meistens in einer so subjektbezogenen Geisteswissenschaft, wie sie die Theologie darstellt, vernachlässigt; dieser Aspekt wird aber auch oft vernachlässigt in einer Pastoral, die sich hauptsächlich an die Individuen wendet und ihnen oft das aufbürdet, was die Strukturen zu leisten hätten.<sup>47</sup> Von diesem Aspekt her ist der Empfehlung an die Institution Kirche unbedingt zuzustimmen, die eigenen institutionellen Ressourcen vielmehr als bisher für die Unterstützung der Dritte-Welt-Gruppen zu öffnen und bereitzustellen.<sup>48</sup>

*5. Dies gilt um so mehr, als gerade die Partnerschaften in ihren Begegnungszusammenhängen oft in einer massiven Weise mit intersystemischen Konflikten konfrontiert sind. Sie merken, dass die Partnerschaft nicht nur dem guten Willen der Menschen überlassen werden kann, sondern dass darin dauerhafte Prozesse zu ermöglichen sind, in denen die genaue Wahrnehmung der institutionellen Gegebenheiten vor Ort unverzichtbar sind, um auch die relativen Unmöglichkeiten der Personen, denen man begegnen will, einzusehen.*

Die überlebensfähigen Partnerschaften sind herausragende Beispiele für das schwierige Unternehmen, Menschen in ihren eigenen Systemen derart zu stützen, dass sie die Potenzen der systemischen Voraussetzungen nutzen und die blockierenden strukturellen Gegebenheiten abbau-

<sup>44</sup> Vgl. Weckel/Ramminger, Solidarität 48ff.

<sup>45</sup> Ebd. 118, vgl. auch 39.

<sup>46</sup> Vgl. zu diesen Problemen Weckel/Ramminger, Solidarität 43ff. (Was ist zu tun, wenn das Ziel erreicht scheint?), 47ff. (Phasen, in denen man den Notnagel darin findet, sich vor allem hierzulande auf entsprechende Solidarisierungen zu konzentrieren), verbunden mit der nachhaltigen Motivation, sich „ein Leben lang“ für diese Solidarität zu engagieren und es buchstäblich nicht lassen zu können (vgl. 62ff.).

<sup>47</sup> Vgl. O. Fuchs, „Es ändert sich ja doch nichts ...!“ Zum systemtheoretischen Nachholbedarf einer subjekt-empfindlichen Theologie, in: Schlüsseltex-te zur Gemeindeberatung im Bistum Mainz (Hrsg. von J. Smykalla) 2/1999, 61-73.

<sup>48</sup> Vgl. Nuscheler u. a., Dritte-Welt-Gruppen 421.

en oder umgehen lernen. Diese Sensibilität entzündet sich vor allem am finanziellen dia-konischen Handeln: Wohin werden Gelder gegeben? Wer ist in welcher Struktur vertrauens-würdig und handlungsfähig? Wie muss man in der Projektkontrolle umpolen, wenn sich ein-schneidende personelle Veränderungen in Gemeinden bzw. Diözesen ergeben haben? Welche Projekte haben dann Wirkungs- und Zukunftskraft? Wo sind die „signifikanten Anderen“, die in Institutionen etwas zu sagen haben, und was sagen sie? Oder ist nach anderen signifikanten Anderen zu suchen, die in diesen Institutionen gerade nichts zu sagen haben?

Denn jede Projektarbeit hat bei aller Beweglichkeit immer auch einen institutionellen Anteil, der sich seinerseits allerdings an aufkommende Veränderungen um der Rettung des gleichen Zieles willen anzupassen hat.<sup>49</sup> Dabei ist es für die Partnerschaften immer wieder selbst eine nicht selbstverständliche Herausforderung, ihre bilaterale Begegnung auch im Kontext der insgesamten Entwicklung bzw. Entwicklungshilfe in dem betreffenden Land zu sehen, wenn nötig auch kritisch zu beurteilen, wenn die dadurch hergestellten „Wohlstandsinseln“ die An-sätze integrierter regionaler Entwicklungsplanung erschweren.<sup>50</sup> Diese Sensibilisierung für den systemischen Aspekt von interkulturellen Beziehungen (im Kontext der Systeme Kirche und Gesellschaft) sensibilisiert selbstverständlich auch für die Wahrnehmung in der eigenen Landeskirche bzw. in der eigenen Gesellschaft. Entscheidend ist dabei auch, welche Aus-wirkungen derartige Wahrnehmungen und Auseinandersetzungen mit institutionellen Gege-benheiten auf die Organisationen der Gruppen selbst und wie sie ihre Arbeit beeinflusst haben. - Alles in allem ein Erfahrungsschatz, von dem die gesamte Kirche in ihrem jeweiligen Verhältnis zwischen Subjekt und System nur lernen kann.<sup>51</sup>

Der systemische Aspekt bezieht sich nicht zuletzt auf die überregionale Vernetzung von Part-nerschaftsgruppen, vor allem derer, die sich auf ein ganz bestimmtes gemeinsames Gebiet in der sogenannten Dritten Welt beziehen. Denn es sind nicht nur Rückkoppelungs- und Rück-wirkungseffekte der Partnerschaften zwischen hier und dort zu gewärtigen, sondern auch zwi-schen den Partnerschaftsgruppen in Deutschland selbst, die nicht selten aufgrund unterschied-licher Sichtweisen auch Konflikte haben können, die aber um der gemeinsamen Sache willen nicht darauf verzichten, sich gegenseitig zu informieren und zu stützen. Auch die Frage nach einer entsprechenden Supervision steht hier an<sup>52</sup> (deren finanzielle Verantwortung vornehm-lich von kirchenoffizieller Seite zu übernehmen wäre: als längst fälliger Dienst an diesem elementaren Selbstvollzug nicht nur der deutschen, sondern auch der weltweiten Kirche).

Und sollten Theologie und offizielle Pastoral nicht neugierig sein, gerade im thematischen Glaubensbereich, was die motivbildenden und handlungsleitenden Glaubenshintergründe in den Partnerschaftsräumen sind und mit welchen Begründungen und theologischen Argu-menten „operiert“ wird? Denn hier entstehen eigene konzeptionelle und spirituelle Legitima-tionszusammenhänge, um die aufgenommenen Begegnungen im Denken und Glauben reflektieren und austauschen zu können. Ohne Zweifel war insbesondere die Theologie des

---

<sup>49</sup> Zur Notwendigkeit und Problematik solcher Projektkriterien vgl. Ramminger/Weckel, Solidarität 102ff.

<sup>50</sup> Vgl. Treber, Einführung 18.

<sup>51</sup> Die innen- bzw. zwischenkirchliche Bedeutung dieses strukturellen Aspektes bezieht sich erfahrungsgemäß auf folgende Fragen: Welche Unterschiede gibt es zwischen den praktischen Strukturierungen der Kirchen, die sich in Partnerschaft befinden? Welche Funktion hat das kirchliche Amt? Mit welcher Macht setzt es sich durch? Welche Auswirkungen haben entsprechende Personalveränderungen? Welche Verantwortung haben gegebenenfalls die Laien zu übernehmen und wie bringen sie diese Verantwortung in überlebensfähige strukturelle Bahnen? Was kann mit diesem in den womöglich analogen oder auch differenten unterschiedlichen Situationen und Not-ständen (etwa hinsichtlich des Priesternachwuchses) geschärften Blick für die hiesige Pastoral gelernt werden?

<sup>52</sup> So versteht sich das ganze Projekt in Weckel/Ramminger (Hrsg.), Solidarität, letztlich als qualitativ empirische Begegnung mit Dritte-Welt-Gruppen im Horizont einer dadurch möglichen Gruppenberatung, insofern aus dieser Begegnung heraus von den Gruppen neue Wege für die Zukunft gefunden werden könnten (vgl. ebd. 125ff). Zur Notwendigkeit der Supervision in interkulturellen Arbeitszusammenhängen vgl. E. Rohr, Die Herausforderung des Fremden – Überlegungen zur Supervision interkultureller Arbeitszusammenhänge, in: Treber u. a., Dialog 256-267.

Zweiten Vatikanums in den letzten Jahrzehnten und die sich darauf beziehende Theologie der Befreiung für alle Beteiligten strukturbildend. Manches hat sich aber auch verändert (etwa in Richtung auf eine größere Erlebnisorientierung der Dritte-Welt-Arbeit<sup>53</sup>). Hier nun wird es zur elementaren Frage nicht nur für die kollektive Identität der Partnerschaftsgruppen, sondern auch für die Identität der Kirche, inwieweit die ersteren den spirituellen und theologischen Horizont ihrer Arbeit nicht privatisieren, sondern gemeinsam thematisieren und auch beanspruchen, und inwiefern sich Kirche und Theologie nicht nur auf die Praxis der Partnerschaftsgruppen, sondern auch auf ihre Theologie zu beziehen vermögen. Es ist zu hoffen, dass diesbezüglich der Zug noch nicht abgefahren ist und dass die progressive gegenseitige Entfremdung von Kirche bzw. christlicher Spiritualität und Solidaritätsgruppen einer vorsichtigen Wiederannäherung weicht.<sup>54</sup>

Diese institutionelle Reintegration um der Gesamtidentität der Kirche als Weltkirche willen kann natürlich nicht bedeuten, dass die Arbeit der Partnerschaftsgruppen nicht auch dann theologisch wertvoll sei (im Sinne einer Reich-Gottes-Arbeit in der Gesellschaft), wenn sie sich von der Kirche ablösen und die entscheidenden Kontakte im zivilgesellschaftlichen Bereich suchen. Aber vielleicht ist es gerade ein struktureller Identitätsgewinn für diese Gruppen, wenn sie ihre bisherigen kirchlichen Herkünfte und gegenwärtigen Spiritualitäten nun doch wieder gesteigert mit Kirche und Theologie in Verbindung bringen, jedenfalls mit jenen Teilen davon, die diesbezüglich anschlussfähig sind. So dass nicht nur durch sie die Kirche in gesteigertem Maße Zeichen und Werkzeug der Präsenz Christi in den globalisierten Verhältnissen ist, sondern auch die Dritte-Welt-Gruppen durch eine erneute kirchliche und theologische Selbstidentifikation einen eigenen Identitätsgewinn haben, nicht zu vergessen der dann zu beanspruchende subsidiäre kirchliche Kontext für die eigene Arbeit. Dennoch muss hier unterstrichen werden: Wenn Christen und Christinnen sich außerhalb der Kirche in Dritte-Welt-Gruppen engagieren, realisieren sie auch dort in persönlicher Weise christliche Existenz in Wort und Tat.

Es ist insbesondere Aufgabe der praktischen Theologie, sich nicht nur auf die Tätigkeiten der Partnerschaften, sondern auf dieses spirituelle und theologische Selbstbewusstsein zu beziehen, das von den Partnerschaften beansprucht und verteidigt wird. Jedes diesbezügliche Partnerschaftsforschungsprojekt meldet eben dieses Interesse der wissenschaftlichen Theologie an den hier ausgewählten praktischen Gegebenheiten und Prozessen an, mit dem Angebot der Analyse und konstruktiven, also kritischen und selbstkritischen Wegbegleitung.

### **Insgesamt ist festzuhalten:**

Die Partnerschaftsgruppen sind als ein für die Gesamtkirche bedeutsamer Erfahrungsraum des globalen diakonischen Selbstvollzugs der Kirche anzusehen. In der Begegnung zwischen den reichen nördlichen Kirchen und den südlichen armen Kirchen sind sie eine oft sehr kompakte soziale Manifestation dieser globalen diakonischen Verbindung. Diese zeigt sich insbesondere im Spezifikum von Dritte-Welt-Gruppen, das „in der geographischen und kulturellen Distanz zwischen Bezugsfeld und Aktionsraum und ihrer ‚Stellvertreterfunktion‘ für die Anliegen des ‚Südens‘ liegt.“<sup>55</sup> Jedenfalls leisten sie den größten Teil ihrer Arbeit hierzulande, tun dies aber

<sup>53</sup> Vgl. Nuscheler u. a., Dritte-Welt-Gruppen 417.

<sup>54</sup> Vgl. Weckel/Ramminger, Solidarität 104-106: Die Autoren konstatieren hier die angesprochene progressive Entfremdung, benennen auch den Tatbestand, dass religiöse Themen oder Motivationen nur sehr wenig thematisiert werden, sehen sich aber nicht selbst in der Motivation, diesbezüglich eine gegenläufige Intervention anzustoßen, nicht zuletzt zur Stärkung dieser Gruppen von Kirche und Spiritualität her (letzteres kommt am Ende, wenn es darum geht, die Dritte-Welt-Gruppen zu stärken, jedenfalls nicht zur Sprache, vgl. 127ff.).

<sup>55</sup> Ebd. 117.

gerade in der Verausgabung für ein fernes Land, indem sie selbst in der Regel nicht direkt agieren (können und wollen), dem sie aber in ihrem spezifischen Bezugsfeld die Ressourcen vermitteln wollen, dass die Menschen dort freier und solidarischer agieren können.<sup>56</sup> Hier wird man auch ablesen (bzw. kritisieren), inwiefern die hiesigen Partnerschaften nicht assistentialistisch, sondern reziprok mit den ärmeren Kirchen und Gemeinden umgehen, wie das gleichstufige Verhältnis genauerhin aussieht, nicht nur in der Willensäußerung, sondern auch in der Durchführung und insbesondere in der institutionellen Gestaltung (können etwa nur die Reichen zu den Armen fahren, oder wird dieser Austausch auch umgekehrt ermöglicht?<sup>57</sup>). Auch hier scheint sich ein Erfahrungsvorsprung angesammelt zu haben, der insgesamt eine eminente Relevanz für die Beziehung zwischen den Reichen und Armen auch hierzulande in den Gemeinden und im Caritasverband wie auch in der Gesamtgesellschaft hat. Dieser Aspekt ist um so dringlicher, als die Verarmungswelle längst den unteren Mittelstand erreicht hat und den gesamten Mittelstand (insbesondere durch Arbeitslosigkeit) bedroht: jene Bevölkerungsschicht also, die die Majorität der Gemeindemitglieder ausmacht.

In diesem Zusammenhang werden in den Partnerschaften Konflikte riskiert, die wohl in Zukunft auch in den anderen Sozialgestalten von Kirche in unserer Gesellschaft nicht zu vermeiden sind. Denn in Kirchen, in denen es fast nur arme Menschen gibt, kann auf soziale Verantwortung und politische Auseinandersetzung nicht verzichtet werden. Dass dies riskant werden kann, lernen die hiesigen Partnerschaften sehr schnell, wenn sie von den Bedrängungen und Verhaftungen ihrer Freunde und Freundinnen hören. Eine solche Beziehungserfahrung hat selbstverständlich eine ganz bestimmte Wirkung auf das entsprechende sozialpolitische Engagement hierzulande und auch auf die dabei fällige Risikobereitschaft. Auch wenn ich dem Vorwurf an die etablierten Pfarrgemeinden, dass sie hauptsächlich Harmoniemilieu betreiben würden, skeptisch gegenüberstehe,<sup>58</sup> ist doch nicht zu leugnen, dass sie in Richtung auf die angesprochene Risikobereitschaft Lern- und Nachholbedarf haben. Auch von daher ergibt sich die inhaltliche Notwendigkeit, mit den Partnerschaftsgruppen in einen intensiveren Austausch zu geraten.<sup>59</sup>

Ohne die Situation in irgendeiner plakativen Weise parallelisieren zu wollen, darf ich doch am Schluss den Blick nach Südafrika richten, auf das Wunder, dass die dortige Wende nicht in Gewalt explodiert ist, sondern relativ kontinuierlich erfolgen konnte. Es waren nicht zuletzt die christlichen Pfarrgemeinden und kleinen christlichen Gemeinschaften in den Townships, die in ihrer glaubensbezogenen und solidarischen Vernetzung die Katastrophe mit verhindert haben. Was dort in Richtung auf bisheriges Unrecht an solidarischer und versöhnungsöffnender Realität geschehen ist, werden wir hierzulande im Bezug auf die Gefahren kommenden Unrechts ernst zu nehmen haben, in den bedrückenden Anzeichen einer progressiven kollektiven Entsolidarisierung in der Gesellschaft.

---

<sup>56</sup> Deswegen fällt tatsächlich die Identität solcher Gruppen in sich zusammen, wenn sie auf längere Zeit hin diesen Direktkontakt nicht mehr kultivieren (vgl. ebd. 117: "Angesichts der zunehmenden Rede von Globalisierung geben die Gruppen hier einen Kompetenzvorsprung und einen wichtigen Bestandteil zur Revitalisierung ihrer Möglichkeiten aus der Hand." Zu ergänzen ist vom vorhergehenden Satz: Wenn sie "ihre Bezugspartner im Süden aus den Augen verloren" haben). Zu dieser elementaren Wichtigkeit von Direktkontakten vgl. auch Scheunpflug, Handlungsfähigkeit 50ff.; Hübinger, Pfarrgemeinde 236.

<sup>57</sup> Zur Problematik reziproker Reisekultur zwischen den jeweiligen Partnern vgl. Weckel/Ramminger, Solidarität 58-61; L. Meyer, „Gemeinde als Gemeinschaft verantwortungsbewusster Bürgerinnen und Bürger“ - ein Besuchsprogramm von philippinischen Gästen bei ihren Partnergemeinden in Deutschland, in: Treber u. a., Dialog 132-150; Reinders, Im Grunde.

<sup>58</sup> Vgl. Ebertz, Kirche im Gegenwind 137.

<sup>59</sup> Vgl. Nuscheler u. a., Dritte-Welt-Gruppen 416f und 420.

Was in Soweto die kleinen christlichen Gemeinschaften an Solidaritätskraft aufgebracht haben, genau diese Verantwortung steht spätestens jetzt den christlichen Gemeinden, Verbänden und Initiativen der Kirchen ins Haus: in entsprechender nah- wie fernsolidarisierender Vernetzung, letztere nach innen fremden Kulturen und Religionen gegenüber, wie erstere nach außen anderen Ländern gegenüber.<sup>60</sup>

Aus dieser Perspektive der Zukunft der menschlichen Gesellschaft wie aber auch der Zukunft einer an ihrer Identität orientierten Kirche haben die Partnerschaften und Dritte-Welt-Gruppen eine wirklich prophetische Qualität. Denn für die Globalisierung der Solidarität und für eine Weltkirche, die die globalen Beziehungen nicht nur behauptet, sondern auch durch entsprechende explizite Vernetzungen tätigt, sind die seit Jahrzehnten mehr am Rand lebenden Partnerschaften nichtsdestoweniger von zentraler wegweisender und handlungsorientierender Bedeutung.

Im gelegentlichen bzw. institutionalisierten Gespräch mit diesen Kontaktgruppen kann mancher Gemeinde und manchem Verband aufgehen, wo sie bislang ihre „blinden Flecke“ christlicher und kirchlicher Identität hatten. Und für die Partnerschaften selbst empfiehlt sich, um ihrer eigenen spirituellen Zukunft willen, aber auch um der Möglichkeit stärkerer struktureller Unterstützung willen, die hiesigen Kirchengestalten mit einem neuen Blick in Augenschein zu nehmen und auch diesbezüglich die eigene Solidarisierungskraft zu investieren, allerdings, dieser Erfahrung ist nicht zu widersprechen, immer bis zu den Grenzen, die einem zum Nichtüberschreiten vorgesetzt werden. Dann wird man mit den eigenen Kräften besser umgehen, als dass man sie ständig an die gleiche Mauer knallt. Doch sei hier die hoffnungsvolle Vision von einer Kirche formuliert, die in ihrer lokalen und globalen Katholizität gegen die destruktiven Globalisierungen eine transzendenzeröffnende und humanisierende „Gegen-globalisierung“ eröffnet und betreibt, durch eine ebenso inkulturative wie interkulturelle Pastoral, und damit durch eine „Globalisierung“ des Evangeliums.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Vgl. dazu O. Fuchs, Südafrika - Kirche zwischen Weiß und Schwarz, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 140 (1992) 2, 123-131.

<sup>61</sup> Zu diesem Begriff des Globalen als der notwendigen Verbindung beider Perspektiven vgl. R.J. Schreiter, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a. Main 1997, 29 ff.