LERNGEMEINSCHAFT WELTKIRCHE

Zur pädagogischen Konzeption von Lernprozessen in Partnerschaften zwischen Christen in der Ersten und der Dritten Welt

von Klaus Piepel

»Das Miteinander, zu dem wir als Kirche gerufen sind, kann im ausgehenden 20. Jahrhundert nicht mehr an den Grenzen eines Bistums, eines Landes oder eines Kontinentes zu Ende sein. Es ist weltweit, oder es existiert nicht. Miteinander sind wir aber nicht für uns selber Kirche, sondern für die Welt. Ihre Umgestaltung aus dem Geist Jesu Christi ist uns zur Aufgabe gemacht. Das ist eine Aufgabe, die drängt und die die Zusammenarbeit aller Christen und aller Menschen guten Willens erfordert.«¹ Diese programmatischen Gedanken über die universale Sendung der Kirche in der Welt trug der Freiburger Domkapitular W. Zwingmann im September 1990 auf einem Symposium der Sozialkommission der peruanischen Bischofskonferenz vor. Sein Vortrag war aber mehr als nur einer von vielen Beiträgen zum Konferenzthema »Sozialpastoral: Solidarität und Verbundenheit zwischen den Ortskirchen«. Zwingmann war von der peruanischen Kirche eingeladen worden, die Perspektive der Erzdiözese Freiburg als Standpunkt einer zwar weit entfernten, aber doch eng verbundenen Schwesterkirche in das Symposium einzubringen. Seit 1986 bemühen sich Gemeinden, Gruppen und Verbände in der Erzdiözese Freiburg und in Peru um die Entwicklung partnerschaftlicher Beziehungen, an die hohe Erwartungen geknüpft werden. »Ich hoffe«, so Zwingmann, »daß diese Partnerschaft uns verändern wird, daß sie uns hilft, mehr und intensiver Kirche zu sein.«²

Solche Partnerschaften zwischen Kirchen im Norden und im Süden sind keine neue Erscheinung;³ ihre rapide Verbreitung in den achtziger Jahren stellt jedoch nach Auffassung des Pastoraltheologen J. Sayer einen neuen Trend im Leben unserer Kirche

¹ WOLFGANG ZWINGMANN, »Sozialpastoral: Solidarität und Verbundenheit zwischen den Ortskirchen. Vortrag auf einem Symposium der Sozialkommission der Peruanischen Bischofskonferenz zum Thema Sozialpastoral und Evangelisierung vom 3.-7.9.1990 in Lima«, in: *Erzbistum Freiburg Informationen* (1990) H.4, 16-22, 22.

² Ebd., 19.

³ Explizit »partnerschaftliche« Beziehungen zu Ortskirchen der Dritten Welt, die sich von den traditionellen, überwiegend von einseitiger Hilfe geprägten Partnerschaften unterscheiden, entwickeln sich in der katholischen Kirche Deutschland ungefähr seit Ende der sechziger Jahre. Einen »Boom« erlebten derartige Beziehungen auf Gemeinde-, Verbands- und Diözesanebene jedoch erst seit Anfang der achtziger Jahre.

dar. Angesichts der wachsenden Zahl solcher Partnerschaften hält er es »nicht mehr (für) unangemessen, von einer neuen gemeindlichen Bewegung zu sprechen«. ⁴

Neben den jährlichen Spenden- und Informationskampagnen der weltkirchlichen Hilfswerke und den Aktionen des Fairen Handels (Gepa/TransFair) sind Austausch und Projektförderung im Rahmen direkter Kontakte zwischen Gruppen bzw. Gemeinden im Norden und im Süden eine zentrale Handlungsform weltkirchlicher und entwicklungspolitischer Solidarität geworden. Mit diesen unmittelbaren Beziehungen zu Partnern in anderen Ländern und Kulturen verbindet sich die Hoffnung, die globale Entwicklungsproblematik konkret nachvollziehen und die Weltkirche exemplarisch erfahren zu können. Die unmittelbare Beziehung soll zugleich eine kontinuierliche Handlungsperspektive der Solidarität und Kommunikation eröffnen. In bewußter Absetzung von einer traditionellen, eher paternalistischen Missions- und Hilfspraxis werden diese Beziehungen programmatisch als »Partnerschaften« bezeichnet, die durch einen gleichberechtigten Dialog wechselseitige Lernprozesse ermöglichen sollen.

Im Kontrast zu diesem weitreichenden Anspruch erwecken jedoch viele solcher »Partnerschaften« den Eindruck, im Kern lediglich »Finanzierungsmodelle für Projekte in Entwicklungsländern« ⁵ zu sein, in denen die immer wieder geforderte »interkulturelle Kommunikation« praktisch nur eine untergeordnete Rolle spielt. Dieses Defizit ist nicht nur einer weit verbreiteten Unterschätzung der Schwierigkeiten interkultureller Kommunikation geschuldet, sondern auch Folge des Mangels einer pädagogischen und pastoraltheologischen Konzeption weltkirchlicher und entwicklungspolitischer Solidaritätsarbeit, ⁶ insbesondere für die vielfältigen interkulturellen Beziehungen zwischen christlichen Gruppen und Gemeinden aus verschiedenen Ländern und Kontinenten.

Wenngleich die Kommunikation zwischen Christen und Kirchen in der Ersten und in der Dritten Welt in der Missionswissenschaft und in der praktischen Theologie gelegentlich in den letzten Jahren wissenschaftlich reflektiert werden, ⁷ haben die zwischenkirchlichen Partnerschaften an der Kirchenbasis in beiden Disziplinen bisher kaum

⁴ JOSEF SAYER, »... wie Christus die Kirche liebte und sich hingab für sie«. *Pfarreipartnerschaften aus der Sicht einer peruanischen Gemeinde*, Lares/Cuzco, Peru 1990, 1 (dreiseitiges Manuskript).

⁵ DIETER KOCK, »Partnerschaften – der Gerechtigkeit auf der Spur. Ein Thema der Erwachsenenbildung«, in: M. SCHIBILSKY / U. SCHLÜTER / H.-G. STOBBE (Hg.), *Gerechtigkeit. Frieden. Bewahrung der Schöpfung. Ein Werkbuch für die Gemeinde*, Düsseldorf 1990, 88–96, 89.

⁶ Der programmatische Synodenbeschluß »Der Beitrag der katholischen Kirche zu Entwicklung und Frieden« (1975) und das ebenso wichtige Dokument der Deutschen Kommission *Justitia et Pax, Gerechtigkeit für alle*, Bonn 1991, enthalten leider zu wenig pädagogische bzw. pastoraltheologische Überlegungen zu ihrer Umsetzung.

⁷ Exemplarisch sei hingewiesen auf folgende Beiträge: ADOLF EXELER, »Wege zu einer vergleichenden Pastoral«, in: L. BERTSCH / F. SCHLÜSSER (Hg.), *Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa*, Freiburg–Basel–Wien 1981, 92–121; PETER EICHER / NORBERT METTE (Hg.), *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas*, Düsseldorf 1989; DIETMAR KLOSE, *Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozeß der Weltkirche. Dialog der Kirchen der Ersten und der Dritten Welt als dynamische Struktur in der Weltkirche?* Zürich–Einsiedeln–Köln 1984; JOSEF SAYER / ALBERT BIESINGER, *Von lateinamerikanischen Gemeinden lernen*, München 1988; GIANCARLO COLLET, »Mission und Kommunikation. Zum Beitrag von Missionswissenschaft für die Gegenwartigkeit der Theologie«, in: *ZMR* 70(1990) 1–18; HEINRICH FRIES, »Katholische Missionswissenschaft in neuer Gestalt«, in: *StZ* 208 (1986) 755–764; RICHARD SCHLÜTER, »Dem Fremden begegnen – eine (religions-)pädagogische Problemanzeige«, in: DERS. (Hg.), *Ökumenisches und interkulturelles Lernen – eine theologische und pädagogische Herausforderung*, Paderborn 1994, 27–53.

Aufmerksamkeit erlangt. Die praktische Vermittlung des weltkirchlichen Horizontes als einer unverzichtbaren Dimension christlicher Identitätsbildung heute, die pädagogischen Prozesse zur Einübung und Wahrnehmung entwicklungspolitischer und weltkirchlicher Verantwortung sind sowohl praktisch-theologische wie auch missionswissenschaftliche Randthemen.

Die »Weltkirche« bleibt – wie auch andere globale Kategorien (z.B. »Eine Welt«) – solange eine abstrakte, für den Glauben und die Praxis der Christen weitgehend irrelevante Größe, solange sie nicht in Personen, Bildern, Erlebnissen und Erfahrungen konkret wird. Gerade dies können »Partnerschaften« leisten. Die folgenden Überlegungen wollen deshalb in komprimierter Form⁸ einige Überlegungen zur ekklesiologischen Einordnung und pädagogischen Konzeption zwischenkirchlicher Kommunikations- und Lernprozesse in Partnerschaften vorstellen.

Lerngemeinschaft Weltkirche

Die Kirche begründet ihre Existenz aus ihrem Auftrag, das in Jesus Christus vermittelte Heil Gottes den Menschen zu verkündigen und in ihrem Handeln konkret erfahrbar werden zu lassen. Damit diese Verkündigung und ihr Handeln für die Adressaten bedeutsam werden, muß die Kirche eine Gemeinschaft sein, in der immer wieder neue Verständigung über den konkreten Sinn der biblischen Offenbarung und der kirchlichen Tradition im Blick auf die Angesprochenen und deren Lebenssituation gesucht wird.⁹ So notwendig diese konkrete Übersetzung der christlichen Botschaft ist, so darf dieses Bemühen um »Kontextualität« und damit Relevanz des Evangeliums nicht einem neuen Provinzialismus Vorschub leisten, der die globalen Herausforderungen der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung und den globalen Horizont der Weltkirche ausblendet. Ein Christentum, das Gegenwärtigkeit und Relevanz durch die Wahrnehmung und Deutung der »Zeichen der Zeit« (GS 4) gewinnen will, muß sich als eine weltweite, ökumenische »Lerngemeinschaft« verstehen, die das Potential an Überlegungen und Erfahrungen in der Weltkirche bzw. in der Ökumene in der Suche nach tragfähigen Formen christlicher Existenz heute nutzt.¹⁰

Die ekklesiologische Deutung der Weltkirche als »Lerngemeinschaft« wird aber nicht nur durch die Notwendigkeit der Kirche, Antworten auf die globalen Herausforderungen zu finden, begründet, sondern auch durch das Verständnis der Weltkirche als einer Gemeinschaft von Ortskirchen in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* des II. Vatikanums. Solange die Katholizität des Glaubens und der Kirche im Sinne uniformer, römisch-katholischer Ausrichtung der zentralen kirchlichen Handlungsvollzüge in allen

⁸ Dieser Artikel basiert auf meiner Arbeit: KLAUS PIEPEL, *Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt* (Misereor-Dialog, 9) Aachen 1993.

⁹ Zur ekklesiologischen Interpretation der Kirche als »Verständigungsgemeinschaft« vgl. HANS ZIRKER, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984, 126ff.

¹⁰ Vgl. WOLFRAM WEISSE, »Ökumenisches Lernen: Möglichkeiten und Grenzen einer neueren pädagogischen Dimension«, in: *ÖR* 38 (1989) 181–199.

Kulturregionen der Erde verstanden und praktiziert wurde, kam es vor allem auf die Funktionsfähigkeit der Kommunikation zwischen der römischen Zentrale und den einzelnen Ortskirchen an. Mit der zunehmenden Einsicht in die Grenzen des »Exportes« des Christentums in seiner abendländischen Gestalt in vielen Missionsgebieten und in die Bedeutung des kulturellen Kontextes der Adressaten der christlichen Verkündigung für die Pastoral und Theologie (Inkulturation des Christentums) gewann die neutestamentliche und altkirchliche Sichtweise der Universalkirche als einer *communio ecclesiarum*, als einer Gemeinschaft vielgestaltiger Ortskirchen an Bedeutung. In dieser Gemeinschaft zeigt – so Lumen Gentium – »die einträchtige Vielfalt der Ortskirchen ... in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche« (LG 23). In der *communio ecclesiarum* verbürgt sich die Katholizität der Kirche nicht nur durch diachrone Treue zur biblischen Offenbarung und kirchlichen Tradition, sondern ebenso durch synchrone Kommunikation der vielen verschiedenen Ortskirchen untereinander (vgl. LG 13). »Katholisch sein heißt ...«, so J. Ratzinger kurz nach dem Konzil, »in Querverbindungen (zu) stehen. Es bedeutet, einander in Nöten zu helfen; es bedeutet, von dem Guten des anderen zu lernen und das eigene Gute freigiebig auszuteilen; es bedeutet den Versuch, sich gegenseitig kennenzulernen, einander zu verstehen und gelten zu lassen.«¹¹ Die Weltkirche muß sich deshalb als eine Kommunikations- und Lerngemeinschaft ausbilden, will sie ihrer Sendung treu bleiben.

Denn eine Ortskirche verliert ihre Katholizität, wenn sie sich in ihrem Leben und Glauben von den übrigen (Orts-)Kirchen abkapselt, sich nicht in Kommunikation mit anderen Kirchen und Theologien darum bemüht, den Sinn des Evangeliums für sich selber besser und tiefer zu verstehen.¹² Dies gilt nicht nur für die Ebene der Diözese, sondern in analoger Weise auch für jede einzelne Gemeinde, die ihren missionarischen Auftrag nur erfüllen kann »im lebendigen Austausch mit anderen Gemeinden und in Verbindung mit der Gesamtkirche«,¹³ wie die Würzburger Synode in ihrem Beschluß zu den pastoralen Strukturen der katholischen Kirche in Deutschland festgestellt hat. Die zunehmende weltkirchliche Kommunikation auf allen Ebenen (Kirchenleitungen, Theologie, Hilfswerke, Diözesen, Verbände, Gemeinden, Gruppen und engagierte einzelne) kann deshalb als hoffnungsvolles Zeichen dafür gewertet werden, daß die »Lerngemeinschaft Weltkirche« ... im Entstehen ist.¹⁴

Die im Ökumenischen Weltrat der Kirchen zusammengeschlossenen protestantischen und orthodoxen Kirchen haben in ihrem Bemühen um theologische Verständigung und Einheit zwangsläufig viel früher als die katholische Kirche die Bedeutung von Kommunikations- und Lernprozessen untereinander erkannt und ihren Mangel selbstkritisch

¹¹ JOSEPH RATZINGER, »Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe«, in: *Concilium* 1 (1965) 16–29, 22.

¹² Vgl. GIANCARLO COLLET, *Mission und Kommunikation*, 9.

¹³ »Beschluß Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland«, in: LUDWIG BERTSCH u.a. (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg–Basel–Wien 1978, 688–710, 690.

¹⁴ DIETMAR KLOSE, *Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozeß der Weltkirche*, 320. Klose verwendet den Terminus »Lerngemeinschaft Weltkirche« m.W. zum ersten Mal, ohne den Begriff näher zu explizieren.

thematisiert.¹⁵ Seit der Weltmissionskonferenz in Whitby/Kanada (1947) standen in der ökumenischen Bewegung die Strukturen der Missionsarbeit, später dann auch die zwischenkirchliche Hilfe und die damit verbundenen Entscheidungsvollmachten über den Einsatz von Personal und Geld im Zentrum einer kritischen Debatte zwischen den vergleichsweise materiell reichen Kirchen des Nordens und den armen Kirchen des Südens. Wesentliches Ziel dieser kritischen Reflexion der zwischenkirchlichen Beziehungen war und ist die Überwindung der traditionellen Geber-Empfänger-Strukturen zwischen Nord und Süd zugunsten eines gleichberechtigten, partnerschaftlichen Verhältnisses, in dem die Kirchen des Nordens und des Südens, des Ostens und des Westens das, was sie haben (spirituelle und theologische Erfahrungen und Traditionen, Personal, Geld, politischen Einfluß ...), miteinander teilen.¹⁶

Einen vorläufigen Höhepunkt in diesem Bemühen, mehr Gleichberechtigung zwischen den unterschiedlichen Mitgliedskirchen des ÖRK zu ermöglichen, stellte die VI. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Vancouver/Kanada (1983) dar. In seinem Rechenschaftsbericht erläuterte Generalsekretär P. Potter die zentrale Bedeutung wechselseitiger Lernprozesse für die Entwicklung unter den Kirchen der Ökumene. Seine These, »daß die Kirchen eine Gemeinschaft von Lernenden«¹⁷ sind, war Ausdruck einer seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung gewachsenen theologischen Einsicht in die konstitutive Bedeutung des Lernens für jede einzelne Kirche und ihrer Gemeinschaft untereinander. Der Weltrat der Kirchen bestimmte als grundlegende Ziele der Lerngemeinschaft der Kirchen

- »einander zu helfen, an Jesus Christus als die Quelle des Lebens zu glauben und im Glauben als Christen zu wachsen;
- gemeinsam zu entdecken, daß Gott uns *eine* Welt gegeben hat;
- uns am Kampf für Gerechtigkeit und Frieden auf der ganzen Welt zu beteiligen;
- Gemeinschaften anzugehören, die prophetisches Zeugnis ablegen
- und unser Ringen auf Ortsebene mit weltweiter Perspektive zu verbinden.«¹⁸

Der Horizont (zwischen)kirchlicher Lernprozesse ist demnach weiter gespannt als die Gemeinschaft der beteiligten Kirchen – er umfaßt notwendig auch die kulturellen, sozialen, politischen und wirtschaftlichen Herausforderungen, die sich auf dem Weg zur »Einen Welt« stellen. »Nur die Bestimmung der Kirche als ökumenische Lerngemeinschaft«, so der evangelische Religionspädagoge K.-E. Nipkow, »bewahrt sie vor

¹⁵ Vgl. die entsprechenden Ausführungen in meiner o.a. Arbeit, 106–128.

¹⁶ Die Hindernisse und Chancen auf dem Weg zu einem partnerschaftlichen Verhältnis der Mitgliedskirchen des ÖRK untereinander wurden im Rahmen des Studien- und Konsultationsprozesses »Ökumenisches Miteinanderteilen von Ressourcen« (1976–1987) intensiv diskutiert. Die wichtigsten Ergebnisse der abschließenden Studienkonferenz in El Escorial/Spanien (1987) wurden in dem vom KONRAD RAISER herausgegebenen Beiheft Nr. 57 der Ökumenischen Rundschau: *Ökumenische Diakonie – eine Option für das Leben* (1988) veröffentlicht.

¹⁷ PHILIP POTTER, »Bericht des Generalsekretärs«, in: WALTER MÜLLER-RÖMHELD (Hg.), *Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der sechsten Vollversammlung des ÖRK 24.7.–10.8.1983 in Vancouver/Kanada*, Frankfurt 1983, 213–226, 218.

¹⁸ »Bericht der Fachgruppe 7 »Lernen in Gemeinschaft«, in: WALTER MÜLLER-RÖMHELD (Hg.), *Bericht aus Vancouver 1983*, 119–129, 120.

selbstgenügsamem Gemeinschaft-Lernen und Gemeinschaft-Haben.«¹⁹ Diese Orientierung ist für Partnerschaften zwischen Christen verschiedener Länder und Kulturen von zentraler Bedeutung, laufen diese Beziehungen doch häufig Gefahr, sich selbst binnenkirchlich und auf die konkrete Beziehung zwischen den Partnern zu begrenzen.

Ökumenische Didaktik

Die Bestimmung der Weltkirche als »Lerngemeinschaft« bietet eine ekklesiologische Basis für zwischenkirchliche Kommunikations- und Lernprozesse. »Lerngemeinschaft Weltkirche« ist jedoch weithin eine programmatische Kurzformel, die mehr uneingelöste Forderung denn gelebte kirchliche Praxis ist.²⁰ Konkret wird die Weltkirche als »Lerngemeinschaft« jedoch in zunehmendem Maße durch partnerschaftliche Beziehungen zwischen christlichen Gruppen und Gemeinden aus verschiedenen Ländern und Kulturen. Solche »Partnerschaften« können ohne Übertreibung als eine zunehmend bedeutsame Sozialform der »Lerngemeinschaft Weltkirche« an der Basis der Ortskirchen verstanden werden.

Die Kommunikations- und Lernprozesse in solchen »Partnerschaften« entwickeln sich bis jetzt weitgehend experimentell. Es handelt sich um ein »learning by doing«, das sich bestenfalls an den Erfahrungen ähnlicher Partnerschaftsbeziehungen orientiert, jedoch nur in sehr begrenztem Maße auf adäquate Lerntheorien bzw. Didaktiken interkulturellen Lernens zurückgreifen kann.

Die Forderung, von den sogenannten »jungen Kirchen« der Dritten Welt zu lernen, und die Weckung entsprechender Hoffnungen auf Impulse für die eigene persönliche und kirchliche Praxis sind zwar schon seit etwa fünfundzwanzig Jahren ein fester Bestandteil kirchlicher Verkündigung zum Thema »Weltkirche« (z.B. anlässlich der Weltmissionssonntage), die pädagogischen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen solcher Lernprozesse werden jedoch kaum angesprochen und reflektiert. Die Forderung nach Austausch und Lernen in der Weltkirche bleibt damit weitgehend abstrakt und in einem schlechten – weil wenig hilfreichen – Sinne nur appellativ. Damit die traditionell paternalistischen Beziehungen der Mission (als einseitiger Kommunikation) und Hilfe (mit einer klaren Rollenverteilung zwischen Gebern und Empfängern) wirklich »partnerschaftlich« werden können und dem damit formulierten Anspruch wechselseitiger, gleichberechtigter Kommunikation in einem umfassenden Sinne entsprechen, bedarf es einer spezifischen Didaktik solcher zwischenkirchlicher Kommunikations- und Lernprozesse.

Der ökumenische Theologe E. Lange hat bereits Anfang der siebziger Jahre das »parochiale Gewissen« der Christen als das entscheidende Hindernis für die adäquate Wahrnehmung christlicher Verantwortung und des kirchlichen Auftrages in der uni-

¹⁹ KARL-ERNST NIPKOW, »Verantwortung für die Kinder und ökumenisches Lernen. Pädagogische Schwerpunkte in Vancouver«, in: *ÖR* 33 (1984) 87-97, 94f.

²⁰ Vgl. WOLFRAM WEISSE, *Ökumenisches Lernen*, 183.

versal gewordenen Welt bezeichnet. In seinen Grundsatzüberlegungen zur Zukunft der Ökumenischen Bewegung beklagt er das Fehlen einer »ökumenischen Didaktik« als einer Theorie und Methode »für das Erlernen des Welthorizontes, in dem allein die Kirche heute Kirche sein, das Christentum an der Zeit sein kann.«²¹ Die Durchbrechung der parochial begrenzten Wahrnehmungs-, Verantwortungs- und Handlungsmuster der Christen hin auf den universal-kirchlichen und darüber hinausgehend den weltgesellschaftlichen (Problem-)Horizont formulierte Lange als pädagogische Herausforderung für die Konzeption einer »ökumenischen Didaktik«.

Zwischenkirchliche Partnerschaften, die sich über die rein binnenkirchliche Kommunikation hinaus den Herausforderungen und Konflikten im Spannungsfeld zwischen dem reichen Norden und dem armen Süden stellen, sind ein Handlungsfeld, in denen das »parochiale Gewissen« praktisch entgrenzt, christliche Existenz in einem umfassenden, ökumenischen Horizont konkret erfahrbar wird. Die entsprechende Handlungstheorie für die Annäherung an das Ideal »partnerschaftlicher Beziehungen« im Kontext des von Machtgefälle und Konflikten bestimmten Nord-Süd-Verhältnisses wird hier – in Anlehnung an Langes Postulat – als »ökumenische Didaktik«²² bezeichnet.

Das Profil dieser Didaktik wird durch die Merkmale des Handlungsfeldes »zwischenkirchliche Partnerschaften« bestimmt, nämlich durch

- den globalen (Problem)Horizont,
- die unterschiedliche kulturelle Herkunft der Lernsubjekte und die daraus resultierenden Herausforderungen interkultureller Kommunikation,
- die prinzipielle inhaltliche Offenheit des Kommunikations- und Lernprozesses und
- die grundsätzlich allen Beteiligten mögliche Beeinflussung des Lernprozesses, damit der soziale Prozeß und seine (normative) Interpretation als »Partnerschaft« nicht selbstwidersprüchlich werden.

Wesentliche Anregungen erhält die »ökumenische Didaktik« von den pädagogischen Konzeptionen des entwicklungspolitischen, interkulturellen und ökumenischen Lernens, die sich – in unterschiedlicher Perspektive und Akzentsetzung – als Wege zum »Erlernen des Welthorizontes« verstehen. In Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt geht es um

- *entwicklungspolitisches Lernen*, weil der Versuch, »partnerschaftliche« Beziehungen zwischen Nord und Süd aufzubauen grundsätzlich den Kontext der ungleichen Macht- und Ressourcenverteilung zu berücksichtigen hat, der Einsatz für »Partnerschaft« sich deshalb als Einsatz für Gerechtigkeit bewähren muß,
- *interkulturelles Lernen*, das die Fremdheit der allzu oft und schnell als »Partner« vereinnahmten und verharmlosten Anderen als produktive Herausforderung der eigenen Identität annimmt, und um

²¹ ERNST LANGE, *Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit*, Stuttgart-Berlin 1972, 197.

²² »Ökumenische Didaktik« muß als eine Handlungstheorie verstanden werden, die das praktische »Erlernen des Welthorizontes« in verschiedenen Handlungsfeldern (z.B. Studienreisen, Austauschprogrammen, schulischem Unterricht, außerschulischer Bildungsarbeit etc.) orientiert; zwischenkirchliche Partnerschaften sind somit ein wichtiges, aber doch nicht ausschließliches Handlungsfeld ökumenischer Didaktik.

– *ökumenisches Lernen*, das bei aller Unterschiedlichkeit der Lebenssituation und Kultur der Beteiligten eine gemeinsame normative Basis in der christlichen Tradition findet und Ausdruck einer gemeinsamen Suche nach einer glaubwürdigen christlichen Präsenz in der Welt von heute ist.²³

Mit diesen verschiedenen Konzepten teilt die ökumenische Didaktik eine kritische Distanz zu einem Verständnis von »Lernen«, das sich auf die Vermittlung und den Erwerb von Wissen beschränkt. Denn die nachhaltig wirksame, in Einstellungs- und Verhaltensveränderungen sichtbare Öffnung für den ökumenischen Horizont, für die Weltkirche als Raum der Inspiration und Provokation gelingt nicht in erster Linie durch die Vermittlung neuer Informationen (so wichtig diese auch bleiben), sondern in der »Aufschließung« der Menschen für neue Erfahrungen, die in Kopf und Herz einen »Eindruck« hinterlassen. Lange hat die »parochiale Gefangenschaft des christlichen Gewissens« als die zentrale Barriere für ein ökumenisch aufgeschlossenes Christentum erkannt: »Es geht nicht um eine Informationslücke, sondern um ein Defizit an Gewissensfreiheit. Die Lernfähigkeit und die Lernbereitschaft der Menschen hängt an der Struktur ihres Gewissens. Ehe die Frage beantwortet werden kann, wie neue Erfahrungen verarbeitet werden können, muß dafür gesorgt werden, daß sie überhaupt gemacht werden können, gewissensmäßig gemacht werden dürfen, daß die Angst vor dem Verlust der eigenen Identität und Integrität sie nicht von vornherein ausschließt.«²⁴

»Lernen in Partnerschaften« muß deshalb als ein Prozeß verstanden werden, der die beteiligten Personen in umfassender Weise herausfordert, der ihre eigene Identität betrifft und diese für Veränderungen in der Begegnung mit den Partnern öffnet. In »Partnerschaften« zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt steht deshalb die Identität, das eigene und das fremde Selbstverständnis im Glauben, Denken und Handeln »auf dem Spiel«.

Balancierte Identität

Wird »Lernen« somit als ein tiefgreifender Prozeß der Veränderung bzw. (Neu)Bildung von »Identität« in Kommunikation mit den Partnern verstanden, erfordert die ökumenische Didaktik eine identitätstheoretische Grundlegung, um die erforderlichen Qualifikationen für den interkulturellen Lernprozeß bestimmen zu können. Hier wird die Identitätstheorie des *symbolischen Interaktionismus* zugrunde gelegt, weil in dieser Theorie Identität nicht als (unveränderlicher) Besitz, sondern als Ergebnis immer wieder neu zu leistender Anstrengungen des Individuums in Interaktion mit anderen verstanden wird.²⁵ In seinen sozialen Beziehungen muß jeder Mensch sich immer wieder neu – unter Berücksichtigung seines Gegenübers und des Kommunikationskontextes – darstellen, auf die (vermuteten) Erwartungen seines Partners eingehen und

²³ Einen Überblick über diese Konzeptionen bietet meine o.a. Arbeit, 176–213.

²⁴ ERNST LANGE, *Die ökumenische Utopie*, 198.

²⁵ Die folgenden Ausführungen beziehen sich im wesentlichen auf: LOTHAR KRAPPMANN, *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, Stuttgart 1975.

sich zugleich auch davon abgrenzen, damit Interaktion möglich wird und er zugleich in seiner unverwechselbaren Besonderheit zur Geltung kommen kann. Die Balance zwischen dem »Eigenen« und dem »Fremden« immer wieder neu zu finden, ist der Weg, eigene »Identität« zu entwickeln und auszudrücken. Die Verschiedenheit der Erwartungen und handlungsleitenden Normen, die prinzipiell jede Interaktion bestimmt, in interkulturellen Beziehungen jedoch verstärkt auftritt, wird nicht als »Störung« des Kommunikationsprozesses verstanden, sondern als unabdingbare Voraussetzung von Identitätsbildung, d.h. von umfassenden Lernprozessen.

Grundqualifikationen für eine gelingende soziale Interaktion als Medium wechselseitiger Identitätsbildung, d.h. für solche wechselseitigen Lernprozesse, können hier nur kurz skizziert werden.

Die Fähigkeit zur *Rollendistanz* bezeichnet die Fähigkeit des Individuums, »sowohl innerhalb seiner Rollen als auch zwischen den verschiedenen Rollenbeziehungen Inkonsistenzen nicht nur zu ertragen, sondern sie kreativ als Individualisierungschancen nutzen zu können, was die Fähigkeit zur Teilnahme des Subjektes an ambivalente Impulse erschließenden Interaktionen voraussetzt.«²⁶ Im interkulturellen Lernprozeß bedeutet »Rollendistanz« die Fähigkeit, in »Distanz zu sich selbst« zu treten, d.h. seine eigenen Ansichten und Handlungsmuster als soziokulturell bestimmt und damit eben relativ zu erkennen. Ohne die Fähigkeit zu einer solchen Selbst-Relativierung werden anderskulturelle Impulse nicht als mögliche Bereicherung erkannt, sondern wirken bedrohlich, werden abgewehrt und dienen eher der Bestätigung vorhandener Vorurteile.²⁷

Empathie gilt als die Fähigkeit, »sich selbst mit den Augen der Anderen sehen zu lernen«, d.h. die Erwartungen der (fremden) Partner wenigstens teilweise antizipieren zu können. Diese Fähigkeit greift einerseits auf Kenntnisse über den/die Anderen zurück (z.B. Wissen über Kultur, Religion, Geschichte, aktuelle Problemlagen etc.); diese kognitive Einsicht bedarf jedoch der Ergänzung durch affektiv-emotionales Einfühlungsvermögen, das den »Blickwinkels« des Anderen eher intuitiv zu erschließen versucht.

Ambiguitätstoleranz bezeichnet die Fähigkeit, die in zwischenmenschlichen Beziehungen zwangsläufig auftretenden Frustrationen, Mehrdeutigkeiten (Ambiguitäten) und Konflikte und die deshalb immer nur teilweise mögliche Befriedigung von Bedürfnissen auszuhalten, ohne die Beziehung deshalb abzubrechen. In interkulturellen Lernprozessen ist die Ambiguitätstoleranz als »Toleranz gegenüber dem in einer anderen Kultur Lebenden und Denkenden« besonders gefordert, »selbst wenn Teile dieser Kultur den eigenen Orientierungen und Wertüberzeugungen widersprechen.«²⁸

Sprachkompetenz ist Voraussetzung einer differenzierten Identitätsdarstellung (die allerdings nicht-verbale Kommunikationsmodi wie Mimik, Gestik und Symbolik durchaus einschließt). Die Ausprägung der Kompetenz, sich umgangssprachlich mit den

²⁶ RICHARD SCHLÜTER, *Dem Fremden begegnen*, 31.

²⁷ Vgl. HENDRIK OTTEN, »Politische Didaktik und Interkulturelles Lernen«, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Dritte Welt und Entwicklungspolitik*, Bonn 1986, 56–99, 86.

²⁸ WOLFGANG NIEKE, »Multikulturelle Gesellschaft und interkulturelle Erziehung. Zur Theoriebildung in der Ausländerpädagogik«, in: *Die Deutsche Schule* 78 (1986) 462–473, 469.

anderskulturellen Partnern verständigen zu können, ist für die Reichweite interkultureller Kommunikation von entscheidender Bedeutung. *Metakommunikation* ist die Fähigkeit, die eigene und die fremde Kommunikation (selbst-)kritisch zu kommentieren, zu hinterfragen, zu reflektieren und zu erläutern. Sie dient aber nicht nur zur Überprüfung eines gemeinsamen Verständnisses von Kommunikation, sondern ebenso der Reflexion der Kommunikationsweise und deren Überprüfung an den Normen einer »partnerschaftlichen«, d.h. gleichberechtigten und reziproken Beziehung.

Mit der Kenntnis dieser für die Identitätsbildung in Kommunikation notwendigen Kompetenzen ist noch nichts darüber gesagt, unter welchen Bedingungen der einzelne bereit ist, sich auf das risikoreiche Unterfangen der Infragestellung und Neuformulierung eigener Identität einzulassen. Sich auf einen Lernprozeß mit anderen, insbesondere (kulturell) Fremden einzulassen, heißt, sich angreifbar zu machen, sich verletzlich zu zeigen, ohne hinreichende Garantie, daß die eigene Offenheit und Verletzlichkeit nicht ausgenutzt und mißbraucht wird. Kommunikation, die Identitätsdarstellung und -veränderung ermöglichen soll, muß deshalb bestimmte normative Anforderungen erfüllen. »Ohne die Spur einer Hoffnung, daß *Vertrauen* auf die Anerkennung von Erwartungen nicht enttäuscht wird, ohne die Gelegenheit, für Handeln *Verantwortung* zu übernehmen, ohne die Erfahrung, daß mitgeteilte Eigenheiten in eine *gerechte*, befriedigende *Übereinkunft* eingehen können, wäre der Versuch, Identität aufrechtzuerhalten, sinnlos und selbstzerstörerisch.«²⁹

Vertrauen, Verantwortlichkeit und Gerechtigkeit sind als normative Bedingungen identitätsermöglichender Interaktion zugleich konstituierende Elemente einer »partnerschaftlichen« Beziehung. Wo Menschen (unterschiedlicher Herkunft) sich in ihrem kommunikativen Handeln an diesen Normen orientieren, ermöglichen sie, sich dem jeweils Anderen zu zeigen und voneinanderzulernen. Jede Bemühung um Identität, die auf der wechselseitigen Anerkennung der Beteiligten beruht, trägt umgekehrt zur Förderung von Vertrauen, Verantwortung und Gerechtigkeit bei, fördert somit »Partnerschaft« als eine gleichberechtigte, reziproke Beziehung.

Dieser knappe Rückbezug auf das Identitätskonzept des symbolischen Interaktionismus zeigt, daß gelingende Identitätsbildung in Interaktion vor allem Anforderungen an die kommunikativen Kompetenzen der beteiligten Individuen und bestimmte qualitative Anforderungen an den Interaktionsprozeß selbst stellt. Sollen zwischenkirchliche Lernprozesse in Partnerschaften nicht nur das Wissen über andere Christen erweitern, sondern auch das Denken, den Glauben und das Handeln verändern, dann müssen Inhalte, Methoden und Interaktionsformen zwischenkirchlicher Lernprozesse daraufhin überprüft werden, in welchem Maße sie allen Beteiligten ermöglichen, sich am Kommunikationsprozeß zu beteiligen, und den normativen Postulaten identitätsbildender Interaktion entsprechen, m.a.W. den normativen Anspruch von Partnerschaft in der Beziehung einlösen.

²⁹ LOTHAR KRAPPMANN, »Identität«, in: D. LENZEN / K. MOLLENHAUER (Hg.), *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft. Handbuch und Lexikon der Erziehung. Bd. 1, Theorien und Grundbegriff der Erziehung und Bildung*, Stuttgart 1983, 434–437, 437 (Hervorhebung durch den Verf.).

Das Lernziel »Partnerschaft« muß deshalb den Lernweg zur Partnerschaft bestimmen. Die erste Frage einer ökumenischen Didaktik zwischenkirchlicher Lernprozesse ist deshalb nicht, *was* in Partnerschaften gelernt werden kann und soll, sondern *wie* der Lernprozeß gestaltet werden muß, damit »Partnerschaft« zwischen den so ungleichen »Partnern« in der Ersten und der Dritten Welt überhaupt möglich wird. Damit steht die Beziehung, der soziale Prozeß zwischen den Partnern im Zentrum ökumenischer Didaktik.

Grunddimensionen von Partnerschaft zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt

Bei einem weltkirchlichen Treffen der Diözese Trier im Juni 1993 hat Bischof E. Abastoflor aus Potosi/Bolivien den Kern zwischenkirchlicher »Partnerschaft« in folgender Weise beschrieben: »Den Glauben und das Leben zu teilen, ist die radikale christliche Herausforderung, die auch im Mittelpunkt einer Partnerschaft stehen muß. Das geht weiter als eine materielle Hilfe. Es setzt voraus und geht gleichzeitig weiter als gegenseitiges Interesse, Solidarität und Mit-Leid. Es geht um das Kennenlernen und die Teilhabe an den Problemen und Freuden der anderen und darum, die Sorgen und Freuden der anderen zu eigenen zu machen und weiterhin darum, daß umgekehrt der andere meine eigenen auf sich nimmt.«³⁰

»Partnerschaft« zwischen Christen aus dem Norden und dem Süden kann im Anschluß an diese knappe Bestimmung und auf dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen als ein mehrdimensionaler Lernprozeß verstanden und entfaltet werden.

»Partnerschaft« ist ein *sozialer Lernprozeß*, weil wir nicht nur in den Beziehungen zwischen den Staaten der Ersten und Dritten Welt, sondern auch in und zwischen den Kirchen von gleichberechtigter, wechselseitiger, eben »partnerschaftlicher« Kommunikation noch weit entfernt sind. »Partnerschaft« ist ein *geistlich-theologischer Lernprozeß*, weil wir uns der Fülle der biblischen Offenbarung und des christlichen Glaubens nur im Gespräch mit Christen aus anderen Kulturen und Konfessionen annähern können. Und nicht zuletzt ist »Partnerschaft« auch ein *politisch-solidarischer Lernprozeß*, weil wir von den globalen Herausforderungen des Überlebens von Menschen und Natur gemeinsam betroffen sind und diese – wenn überhaupt – nur noch gemeinsam bewältigen können. Der »Lernprozeß Partnerschaft« und die entsprechende Didaktik müssen deshalb in drei grundlegenden Dimensionen entfaltet werden: Kommunikation (von- und miteinander lernen), Spiritualität (miteinander glauben, d.h. die Nachfolge Christi lernen) und Solidarität (einander beistehen und helfen lernen). Eingedenk des engen Zusammenhanges dieser Dimensionen in der Praxis partnerschaftlicher Beziehungen zwischen Gruppen, Gemeinden und Diözesen in der Ersten und der Dritten Welt sollen

³⁰ EDMUNDO ABASTOFLOR, »Das Anliegen der Partnerschaft und die gegenwärtigen Aufgaben der bolivianischen Kirche«, in: Diözesanstelle für weltkirchliche Aufgaben (Hg.), *Menschenkinder – Weltgeschwister. Dokumentation des Diözesantreffens vom 5.6.1993*, Trier 1993, 24–31, 25.

diese im folgenden aus systematischen Gründen getrennt entfaltet werden. Dabei können die folgenden Überlegungen lediglich beanspruchen, »Bausteine« einer umfassenderen ökumenischen Didaktik zwischenkirchlicher Lernprozesse zu sein, zu der die hier vorgelegten Überlegungen nur einen begrenzten Beitrag leisten wollen.

Kommunikation

Seit Anfang der siebziger Jahre wächst in der katholischen Kirche die Einsicht, daß die traditionelle Fürsorge für die Christen der Dritten Welt, die der kolonialen Missionsepoche entsprach, durch das Entstehen einer »kulturell polyzentrischen Weltkirche« (J.B. Metz) zunehmend inadäquat wurde. In Folge dieses Bewußtseinswandels nahm die Zahl der Gemeinden bzw. christlichen Gruppen im Norden immer mehr zu, die sich um »partnerschaftliche« Beziehungen mit Christen im Süden bemühten. Man wollte nicht mehr »nur« helfen, sondern auch von den Empfängern der Hilfe »lernen«, ohne allerdings genauere Vorstellungen davon zu entwickeln, wie dies möglich sein könnte.

Viele gutgemeinte Versuche, von den Partnern in der Dritten Welt lernen zu wollen, scheitern schon im Ansatz an einer völlig unzureichenden *Selbstvergewisserung* der eigenen Motive für den Beginn einer »Partnerschaft« und der eigenen kulturellen, gesellschaftlichen und kirchlichen Lebenssituation, die sich von den Motiven der Partner in der Dritten Welt und ihrer Lebenssituation wesentlich unterscheiden. »Interkulturelles Lernen« wird weithin noch als ein »Übertragen« von kulturellen Werten, Interpretationsmustern und Handlungsmodellen verstanden, die in das eigene Leben gleichsam eingefügt werden sollen. Viel zu wenig ist bewußt, daß interkulturelles Lernen mit der Infragestellung der eigenen, vermeintlich selbstverständlichen, Denk- und Handlungsmuster beginnt.³¹ »Wer zu Entdeckungen aufbricht«, so der Historiker U. Bitterli, »nimmt sich selber mit. Nicht eine fiktive neutrale Sachlichkeit macht den Reisenden Fremden gegenüber empfänglich, erst das Bewußtsein der eigenen Voreingenommenheit läßt den Kontakt intellektuell fruchtbar werden. Die wahre Begegnung führt ... zu einem Prozeß ›wechselseitiger Erhellung‹: je besser man sich kennt, um so mehr erleichtert sich der Zugang zum anderen, und die Kenntnis des anderen wirkt wiederum klärend auf das Verständnis des Ich zurück.«³² Ein wesentlicher Ausgangspunkt interkultureller Lernprozesse ist deshalb eine (kritische) Selbstvergewisserung über den eigenen kulturellen, kirchlichen und politisch-ökonomischen Kontext, um die Verschiedenheit zwischen den Partnern in der Ersten und der Dritten Welt genauer erkennen zu können. Eine solche Selbstvergewisserung hilft auch die positiven Traditio-

³¹ Vgl. dazu GIANCARLO COLLET, »Horizontenerweiterung. Zur Herausforderung europäischer Theologie durch die Tertiärranität des Christentums«, in: HERMANN FLOTHKÖTTER / BERNHARD NACKE (Hg.), *Handeln im kulturellen Horizont – Belastung oder Chance?* Münster 1991, 163–185, 181ff.

³² URS BITTERLI, *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäischen und überseeischen Begegnungen*, München 1976, 79.

nen, Erfahrungen und Kompetenzen zu entdecken, die Christen im Norden in den Dialog mit ihren Partnern im Süden einbringen können.

Kommunikations- und Lernprozesse mit Partnern in der Dritten Welt haben oft nur wenig mit dem Alltag der Beteiligten zu tun; sie finden in einem »exotischen Getto« statt und lassen sich deshalb in der Regel auch nur schwer über den Kreis der unmittelbar Engagierten hinaus vermitteln. Wenn aber »Lernen« über kognitives Lernen hinausgehen soll, wenn Einstellungs- und Verhaltensveränderungen angestrebt werden, dann muß die Partnerschaft mit dem Alltag der Beteiligten verbunden werden. Der *Alltagsbezug* zwischenkirchlicher Lernprozesse ist in mehrfacher Sicht bedeutsam:

– Menschen öffnen sich leichter für etwas Neues oder Fremdes, wenn sie erkennen können, was das mit ihrem alltäglichen Leben zu tun hat.

– Interkulturelles Lernen zielt auf die Infragestellung und produktive Veränderung unserer alltäglichen Denkweisen und Lebensgewohnheiten; im Alltag muß sich praktisch bewähren, was in der Begegnung mit den anderskulturellen Partnern erkannt und erfahren wird.

– Indem der Alltag und das Alltagswissen der Beteiligten nicht nur als Ausgangspunkt, sondern als zentraler Lernort und Lerninhalt der Partnerschaft verstanden werden, wird eine wesentliche Bedingung für die aktive Beteiligung aller Teilnehmer erfüllt. Solange kulturelles oder entwicklungspolitisches Wissen im Vordergrund stehen, sind einige Spezialisten die »Lehrer« – die anderen »Schüler«. Für seinen eigenen Alltag ist aber jeder selbst »kompetent« und kann daraus eigene Erfahrungen in die Kommunikation mit den Partnern einbringen.

Der »Lernprozeß Partnerschaft« ist zuallererst ein *sozialer Lernprozeß*, weil »Partnerschaft« eine Beziehungsqualität bezeichnet, die nicht von vornherein vorausgesetzt werden kann, sondern sich erst nach und nach durch das gemeinsame Bemühen um eine gleichberechtigte, reziproke Kommunikation und Beziehung entwickelt. Als zwischenmenschliche Beziehung kann eine Partnerschaft nicht auf Briefkontakte beschränkt werden, sondern erfordert regelmäßige persönliche Begegnungen. Die Erfahrungen mit Beziehungen zwischen Christen verschiedener Kulturen zeigen deutlich, daß solche Begegnungen für die Lebendigkeit einer Partnerschaft von zentraler Bedeutung sind. Besondere Beachtung verdient die Zusammensetzung der Besuchsgruppen, die möglichst einen Querschnitt durch die verschiedenen Gruppierungen der jeweiligen Partnergemeinde bilden sollten.³³ Die Notwendigkeit wechselseitiger Besuche wird hier jedoch noch einmal ausdrücklich betont, weil die Reisen von Nord nach Süd auch in der Kirche ganz deutlich überwiegen, nicht zuletzt auch aufgrund der materiellen Möglichkeiten der reichen Kirchen und Christen unseres Landes.

Zwischenkirchliche Partnerschaften entwickeln sich im Kontext des Nord-Süd-Konfliktes, der sich auch in der Weltkirche, z.B. in den Konflikten um die Theologie der Befreiung und die Inkulturation des Christentums, auswirkt. Auch die Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt sind von diesen Konflikten

³³ Vgl. FERDINAND KERSTIENS, »Besuch der kleinen Leute. Partnerschaft konkret«, in: *Orientierung* 54 (1990) 255–259.

betroffen und provozieren selbst Konflikte, die aber viel zu oft nicht oder nur unzureichend wahrgenommen und deshalb verharmlost, vermieden und verdrängt werden.

Für die Entwicklung partnerschaftlicher zwischenkirchlicher Beziehungen ist es von entscheidender Bedeutung, daß diese Abwehr durchbrochen und das produktive Potential von Konflikten für den Lernprozeß erkannt und freigesetzt wird. Denn »Partnerschaft zeigt sich darin, daß Konflikte von den Partnern unter Einhaltung vereinbarter Regeln überwunden werden.«³⁴

Konflikte treten in Partnerschaften auf verschiedenen Ebenen auf:

– Konflikte mit den Partnern in der Dritten Welt: Die großen sozialen, ökonomischen und kulturellen Differenzen zwischen den Partnern sind potentiell sehr konfliktträchtig. Unterschiedliche, konkurrierende Erwartungen und interkulturelle Mißverständnisse enthalten genügend Konfliktstoff, der, wenn er nicht offen angegangen wird, die Beziehung zwischen den Partnern dauerhaft belastet und möglicherweise auch untergräbt. Eine Partnerschaft kann aber nur entstehen, wenn die Beteiligten lernen, offen miteinander zu sprechen und die Beziehung auch durch Krisen und Auseinandersetzungen hindurch zu tragen.

– Konflikte in der deutschen Partnergruppe: Ein Grundkonflikt besteht für viele Partnerschaftsgruppen darin, welche Bedeutung der materiellen Hilfe einerseits und dem wechselseitigen Lernprozeß andererseits eingeräumt werden soll. Auslöser für Konflikte in der eigenen Gruppe können auch Erwartungen der Partner in der Dritten Welt sein. Der Wunsch, bestimmte, hier schwer nachvollziehbare Projekte oder sogar Anliegen einzelner zu unterstützen, kann tiefgreifende Auseinandersetzungen bis hin zur Spaltung der Gruppe provozieren.

– Konflikte in der Gemeinde: Eine durchgängige Klage vieler Dritte-Welt- und Partnerschaftsgruppen besteht darin, daß sie sich selbst und ihr Anliegen in der Gemeinde und durch die Pfarrer zu wenig akzeptiert und unterstützt erfahren. Insbesondere politisch engagierte Dritte-Welt-Gruppen werden oft nur geduldet oder sogar an den Rand bzw. aus der Gemeinde hinaus gedrängt. Vor allem wenn die Gruppen über die materielle Projektunterstützung hinausgehen und sich explizit (entwicklungs)politisch engagieren, kommt es immer wieder zu massiven Konflikten zwischen den Dritte-Welt-Engagierten, dem Pfarrer und Gemeindegremien.³⁵

Gerade in Dritte-Welt-Gruppen, in denen die Solidarität mit anderen Menschen im Vordergrund steht, kann immer wieder beobachtet werden, daß die *sozialen Beziehungen* in diesen Gruppen selbst vernachlässigt werden. Soziale Bedürfnisse der Gruppenmitglieder nach Kontakt, Anerkennung und Freundschaft spielen oft – wenn überhaupt – nur eine untergeordnete Rolle.³⁶

³⁴ »Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt. Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Kirchlichen Entwicklungsdienst«, in: Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Bd. 1/1, Gütersloh 1978, 137–180, 151.

³⁵ Vgl. z.B. NORBERT METTE, »Kirchengemeinde und Weltmarkt. Ein Erfahrungsbericht«, in: *KatBl* 115 (1990) 828–833.

³⁶ Vgl. EVI MEYER, »Zur Pädagogik des konziliaren Prozesses. Anstöße von Paulo Freire«, in: *KatBl* 115 (1990) 845–854, 852f.

»Partnerschaft« bezeichnet jedoch nicht nur einen Anspruch an die Außenbeziehungen der Gruppe mit Menschen in der Dritten Welt, sondern ist ebenso eine Herausforderung an die gruppeninternen Beziehungen. Partnerschaftsgruppen müssen deshalb von Zeit zu Zeit ihren eigenen Gruppenprozeß und Umgangsstil daraufhin kritisch reflektieren, in welchem Maße dieser dem Anspruch der »Partnerschaft« gerecht wird. Die Gruppe muß sich selbst zu einer *reflektierten Lerngemeinschaft* entwickeln, soll der »Lernprozeß Partnerschaft« möglich werden. Lernprozesse zwischen den Partnern in der Ersten und der Dritten Welt müssen von entsprechenden Lernprozessen in und unter den Gruppen und Gemeinden in der eigenen Kultur einhergehen. Die Partnerschaftsgruppe ist der erste Ort, in dem die Impulse der Partner aus der Dritten Welt in unsere gesellschaftliche und kirchliche Lebenswirklichkeit »übersetzt« werden. Sie ist auch sehr wichtig, um die persönliche Betroffenheit durch die oft elenden Lebensverhältnisse der Partner, die Frustrations- und Resignationsgefühle angesichts der eigenen, sehr begrenzten Handlungsmöglichkeiten, aber auch die positiven Erfahrungen, die eine Partnerschaft ermöglicht, miteinander zu teilen. Notwendig ist die Entwicklung eines besonderen Kommunikations- und Lebensstils, einer Spiritualität der eigenen Gruppe, in der alle Beteiligten erfahren können, daß sie sich mit ihren besonderen Fähigkeiten und Begrenzungen gleichberechtigt in die Gestaltung der Partnerschaft einbringen und sich dadurch gemeinsam auf einen offenen Lernprozeß einlassen können.

Spiritualität

»Die Kirchen der Dritten Welt sind uns nicht Objekte der Betreuung und Gebiete für vorzuzeigende Projekte, sondern wir sind uns bewußt, daß unser Glaube auch vom Glauben der andern lebt.«³⁷ Diese programmatische These der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart greift der Praxis zwischenkirchlicher Beziehungen ebenso voraus wie auch die Formulierung »Partnerschaft zwischen Ortskirchen als geistliches Ereignis«, die Erzbischof O. Saier an den Anfang seines Hirtenbriefs über die Diözesanpartnerschaft Freiburgs mit der Ortskirche von Peru gestellt hat.³⁸ Denn in der Praxis der meisten zwischenkirchlichen Partnerschaften ist die *geistliche Dimension* eher *unterentwickelt*. Gelegentliche thematische Gottesdienste oder besonders gestaltete Gebetstreffen sind häufig der einzige Ort, wo die Verbundenheit mit den Partnern im selben Glauben und in derselben Kirche zum Ausdruck kommt. Die praktische Konzentration auf Geldsammlungen und Projektunterstützungen ist nicht nur Ausdruck einer ausgeprägten Hilfsbereitschaft, sondern spiegelt oft auch die mangelnde geistliche Fundierung der partnerschaftlichen Beziehungen wider, die aber nur ein Ausdruck der oft beklagten spirituellen Armut unseres kirchlichen Lebens ist.

³⁷ Bischöfliches Ordinariat Rottenburg (Hg.), *Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86. Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation*, Ostfildern 1986, 29.

³⁸ OSKAR SAIER, »Wort des Herrn Erzbischofs zur Partnerschaft des Erzbistums Freiburg mit der Kirche in Peru«, in: *Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg*, 15.1.1986, 273-275.

Die unterentwickelte spirituelle Dimension vieler zwischenkirchlicher Beziehungen deutet auf ein Defizit hin, das die Entwicklung der Weltkirche zu einer »Lerngemeinschaft« wesentlich erschwert. Deshalb wird hier die These vertreten, daß eine tiefere spirituelle Fundierung von zentraler Bedeutung für die Weiterentwicklung der traditionell einseitig-paternalistischen Beziehungen zwischen den »Mutterkirchen« des Nordens und den »Tochterkirchen« des Südens zu einem partnerschaftlichen Verhältnis ist. Die Überwindung der häufig noch unbewußt wirksamen kolonialen Beziehungsmuster zu Christen und Kirchen der Dritten Welt erfordert auch eine geistliche »Bekehrung« beider Partner.

Die Spiritualität zwischenkirchlicher Beziehungen findet ihren Ausdruck vor allem in einem bestimmten Verständnis und einer Praxis von »Partnerschaft«, die die Qualität von »Freundschaft« bzw. »Geschwisterlichkeit«³⁹ hat. Partnerschaften zwischen Gemeinden, Diözesen bzw. Organisationen werden erst durch persönliche Freundschaften mit Leben erfüllt.

G. Gutiérrez weist darauf hin, »daß es nicht dasselbe ist, Menschen zu helfen oder unser Leben, unsere Hoffnungen, unsere Leiden mit den Armen wirklich zu teilen. Wir sind nicht wirklich mit den Armen engagiert, wenn wir in der Welt der Armen keine Freunde haben.« Eine solche Freundschaft bezeichnet Gutiérrez als »ungeschuldetes Geschenk«. »Freundschaft ist immer von *Gratuität* geprägt. Unser tiefstes Sehnen zielt darauf, »umsonst« geliebt zu werden. Wir mögen es nicht, geliebt zu werden, weil wir bestimmte Qualitäten haben, denn wir fürchten, daß wir eines Tages diese Qualitäten verlieren können.«⁴⁰ Der tiefste Grund der *Gratuität* zwischenmenschlicher Beziehungen ist die zuvorkommende, ungeschuldete Liebe Gottes. Diese zuvorkommende *Gratuität* oder Gnade ist in unserer Gesellschaft, wo es alles für Geld, aber wenig »gratis« gibt, schwer verständlich. Die Armen in der Dritten Welt hingegen, die sich in ihrer ganzen Existenz viel mehr als wir abhängig von der Gnade Gottes erleben, können uns zu »Vermittlern der *Gratuität* Gottes« werden. Nach Gutiérrez geht es in der christlichen Spiritualität im Kern darum, »daß sich im Mittelpunkt unserer persönlichen und gemeinschaftsbezogenen Existenz das Geschenk der Selbstmitteilung Gottes, die Gnade der Freundschaft mit ihm befindet.« Diese Einsicht bzw. Erfahrung läßt uns »unsere Kontakte mit anderen Menschen, unsere Gefühle und alles, was mit uns geschieht, als Geschenk verstehen.«⁴¹ Die *Gratuität* der Liebe Gottes als der Basis liebevoller zwischenmenschlicher Beziehungen ist der Kern einer christlichen »*Spiritualität der Partnerschaft*«.

Wird Partnerschaft als ein »*ungeschuldetes Geschenk*« verstanden, ist damit auch der Gedanke des »Austausches« oder »Ausgleichs« begrenzt. Was die Partner in die gemeinsame Beziehung einbringen, bleibt ihrer unverfügbaren Entscheidung überlassen.

³⁹ Da der Begriff »Partnerschaft« nicht wörtlich ins Spanische übersetzt werden kann, wird in deutsch-lateinamerikanischen Partnerschaften der Begriff »hermandad« (Brüderlichkeit, Schwesterlichkeit bzw. Geschwisterlichkeit) zur Bezeichnung der zwischenkirchlichen Beziehungen verwendet.

⁴⁰ GUSTAVO GUTIÉRREZ, »Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung«, in: J.B. METZ / P. ROTTLÄNDER (Hg.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, München–Mainz 1988, 48–60, 59.

⁴¹ GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, München–Mainz 1973, 194.

Damit ist zugleich eine Grenze gegenüber allzu »drängenden Erwartungen« beider Partner (nach materieller Unterstützung, Dankesbezeugungen oder auch nach geistlichen Impulsen) gesetzt. Die geistliche Dimension einer Partnerschaft zeigt sich in der Fundierung der zwischenmenschlichen Beziehungen in der Gratuität Gottes, die es ermöglicht, sich von den im Nord-Süd-Verhältnis vorherrschenden Beziehungen von Abhängigkeit einerseits und Herrschaft andererseits zu unterscheiden.

Weltkirchliche Partnerschaften entwickeln sich im Kontext einer zunehmend zerrissenen und konfliktiven Welt, sind Beziehungen zwischen Reichen und Armen, zwischen Satten und Hungernden. Die Christen in der Ersten Welt profitieren – wenn auch unbewußt oder ungewollt – von den ungerechten Weltwirtschaftsstrukturen, während ihre Partner in der Dritten Welt zu den Verlierern gehören. Wird »Partnerschaft« als ein Weg zur wechselseitigen Teilgabe und Teilnahme am eigenen und fremden Leben verstanden, dann bedeutet dies für die Christen im Norden, sich auch vom Leiden und der Unterdrückung ihrer Partner in der Dritten Welt berühren zu lassen, Mit-Leid mit ihnen zu haben. D. Sölle hat die Apathie, die Teilnahmslosigkeit gegenüber fremdem Leiden, als ein spezifisches Merkmal unserer Gesellschaft bezeichnet.⁴² Der »Lernprozeß Partnerschaft« ist deshalb auch ein Weg zur Überwindung dieser Apathie zur *Sym-Pathie*, zum Mitleiden mit den Partnern, durch deren Leben das zumeist abstrakte Leiden der Armen in der Dritten Welt konkret wird. Diese Fähigkeit, sich auf die Perspektive der Armen wirklich einzulassen, muß jedoch erst eingeübt werden. Allzusehnell greifen europäische Christen zum Portemonnaie, wenn sie mit fremdem Leid konfrontiert werden. Diese grundsätzlich positive Bereitschaft zum Spenden ist jedoch nicht selten mit der Abwehr der Zumutung und Infragestellung, die von dem »Einbruch der Armen« in unsere wohlgeordnete, wohlhabende Lebenswelt ausgeht, verbunden. Mit-Leid erfordert, das Leiden der Anderen zumindest partiell zum eigenen Leiden werden zu lassen und sich der damit verbundenen Beunruhigung des eigenen Lebens zu stellen.

Der »Lernprozeß Partnerschaft« erfordert, daß die europäischen Christen, die es bisher gewohnt waren, zu »geben« und zu »lehren«, sich dafür öffnen, zu »empfangen« und zu »lernen«. Diese radikale Umkehrung traditionell eingeschliffener Einstellungs- und Verhaltensmuster haben manche lateinamerikanischen Bischöfe und Theologen als »*Bekehrung durch die Armen*« bezeichnet. Diese Umkehr bzw. Bekehrung hat eine theologische und eine pädagogische Dimension.

Im Anschluß an die Selbstidentifikation Jesu mit den Armen in der Gerichtsrede (Mt 25,31–46) geht es um »die spirituelle Erfahrung der Begegnung mit dem Herrn in den Armen«.⁴³ Die lateinamerikanische Bischofskonferenz hat in ihrem Dokument von Puebla von dem »evangelisatorischen Potential der Armen« gesprochen, »da sie die Kirche ständig vor Fragen stellen, indem sie sie zur Umkehr aufrufen, und da viele von ihnen in ihrem Leben die Werte des Evangeliums verwirklichen, die in der Solidarität,

⁴² DOROTHEE SÖLLE, *Leiden*, Stuttgart ²1973, 50.

⁴³ LEONARDO BOFF, *Aus dem Tal der Tränen in das gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Düsseldorf²1984, 214.

im Dienst, in der Einfachheit und in der Aufnahmebereitschaft für das Geschenk Gottes bestehen.«⁴⁴

Die Armen sind deshalb nicht nur eine Herausforderung zu verstärkten diakonischen Anstrengungen, sondern stellen die kirchliche Praxis insgesamt vor Fragen und in Frage. »Kirche des Volkes zu werden«, so die Diözesansynode Hildesheim, »verlangt von uns, besonders auf den ›stummen Teil‹ dieses Volkes zu achten: auf jene Menschen, die am Rande stehen, auf die Armen, Benachteiligten und Bedrängten innerhalb und außerhalb unserer Gemeinden.«⁴⁵ Diese Aufmerksamkeit kann einen Perspektivenwechsel vorbereiten, der uns die »blinden Flecken« unserer Wahrnehmung aufweisen und viele gewohnte Denk- und Verhaltensweisen in Frage stellen kann.

Die »Bekehrung durch die Armen« impliziert neben der theologisch-pastoralen auch eine pädagogische Dimension. Sich auf die Armen ganz einzulassen erfordert, sich von ihnen etwas sagen zu lassen, auf sie zu hören. Diese Bereitschaft zum Hören auf die Armen ist nicht in erster Linie durch einen Willensakt zu erreichen, sondern nur durch einen kontinuierlichen Umkehr- und Öffnungsprozeß, der für uns Christen im Norden auch eine wesentlich spirituelle Dimension besitzt. Denn in einer Beziehung mit Menschen einer ganz anderen Lebenswelt geht es um nicht weniger als um die »Relativierung von eigener und fremder Kultur und Praxis unter dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums.«⁴⁶

Christen, die sich in Partnerschaften mit Gruppen oder Gemeinden in der Dritten Welt engagieren, können sich nicht auf einen »rein religiösen bzw. geistlichen Austausch« beschränken und ihre Augen gegenüber den politischen Herausforderungen des Nord-Süd-Konfliktes verschließen. Sie brauchen deshalb *eine politisch aufgeklärte und engagierte Spiritualität*, die auch den politischen Einsatz für mehr internationale soziale Gerechtigkeit zu durchdringen und der verständlichen Neigung zur Resignation Widerstand zu leisten vermag. Gerade die unmittelbare Begegnung mit Christen in der Dritten Welt kann uns Anstöße vermitteln, die »Dualismen zu überwinden, die der biblischen Spiritualität fremd sind, wie Glaube und Leben, Gebet und Aktion, ... Kontemplation und Kampf ...«.⁴⁷

Die *Spiritualität zwischenkirchlicher Partnerschaft* ist von einem fundamentalen Respekt gegenüber dem Anderssein der Partner bestimmt, der aber gerade nicht Distanz zur Folge hat, sondern Kommunikation fordert und ermöglicht. Eine solche Spiritualität ist in der Überzeugung gegründet, daß das geistliche Leben jedes Christen und jeder Gemeinde von der Vielfalt der Geistesgaben und deshalb vom Austausch mit der

⁴⁴ *Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas*. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Stimmen der Weltkirche, 8) hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o.J., Nr. 1147, 195.

⁴⁵ Bistum Hildesheim (Hg.), *Kirche und Gemeinde. Gemeinschaft mit Gott – Miteinander – Für die Welt*, Hildesheim 1990, 4.4.2., 50.

⁴⁶ OTTMAR FUCHS, »Ermutigung zur christlichen Spiritualität im Umgang mit ›Fremden‹«, in: *LebZeug* 44 (1989) H.1, 137-144.

⁴⁷ Abschlusßdokument der 4. EATWOT-Generalversammlung in Sao Paulo (1980) Nr. 56, in: Missionswissenschaftliches Institut Missio (Hg.), *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1986*, Freiburg-Basel-Wien 1990, 98.

ganzen Kirche lebt. Diese Spiritualität ist eine ökumenische Spiritualität, die sich vom Dialog der Christen aus verschiedenen Kulturen und theologischen Traditionen neue, bereichernde Einsichten in das Geheimnis Gottes erhofft. Eine solche für den Dialog mit den Partnern offene Spiritualität ist sich bei allem Bemühen um wechselseitige Teilhabe und Teilgabe am Glauben der Beteiligten bewußt, daß jede Lebensregion ihren eigenen »Dialekt« des Glaubens finden muß. Sie geht davon aus, daß sich Glaubenserfahrungen nicht einfach »übertragen« lassen; sie ist kritisch gegenüber allen Versuchen, die Kulturen und Religionen der Dritten Welt für unsere Zwecke auszubeuten. Das geistliche Leben der Christen in der Dritten Welt kann vor allem Impulse zur Erneuerung unserer Spiritualität freisetzen, wo es als kritisch-produktiver Anstoß verstanden wird, eine individualistische, lebensferne, unpolitische aber auch unterentwickelt mystische Glaubenspraxis zu überprüfen und sie sowohl evangeliums – als auch lebensnäher zu gestalten. Im Zentrum dieser Spiritualität steht das Verständnis und die Erfahrung der Partnerschaft als Geschenk Gottes. »Partnerschaft« wird dadurch als ein zwischenmenschliches Geschehen gedeutet, dessen Gelingen nicht nur von den beteiligten Personen abhängt, sondern auch der Gnade Gottes bedarf.

Mit diesen Ausführungen zur »Spiritualität der Partnerschaft« wird deutlich, daß die geistliche Dimension zwischenkirchlicher Beziehungen nicht auf bestimmte Ausdrucksformen, Orte und Zeiten (z.B. gemeinsame Gebetstage oder Gottesdienste) beschränkt ist. Die spirituelle Verankerung einer Partnerschaft zeigt sich vor allem in der Art des Umgangs miteinander, im Kommunikationsstil und in den Kommunikationsinhalten, in der Solidarität der Partner, in ihrem alltäglichen Lebensstil und in der Praxis der beteiligten Gruppen. Selbstverständlich brauchen Partnerschaften zwischen Christen auch explizit geistliche Ausdrucksformen ihrer Verbundenheit, wie z.B. gemeinsame Gebete, Gottesdienste und den Austausch von (christlichen) Symbolen (wie z.B. Kreuzen, Kirchenfahnen o.ä.).⁴⁸

Solidarität

»Eine direkte Verbindung zwischen einer einheimischen Gemeinde und einer Gemeinde aus der Dritten Welt halten wir für eine der idealsten und effektivsten Formen der Entwicklungshilfe«, heißt es in einem Erfahrungsbericht einer deutschen Gemeinde über ihre Partnerschaft mit einer peruanischen Gemeinde. Der Wunsch, Hilfe für »bekannte Arme« zu leisten, ist Ausgangspunkt und Hauptmotiv für die meisten deutschen Gruppen und Gemeinden, eine direkte Beziehung mit Partnern in der Dritten Welt aufzubauen. *Direkte Projektunterstützung* (»Hilfe mit Gesicht«) erhöht die Spendenmotivation und kommt dem weitverbreiteten Kontrollinteresse angesichts vermuteten »Versickerns« von Hilfgeldern und der Anonymität der großen Hilfswerke entgegen. Auf die Problematik derartiger »Entwicklungshilfe auf eigene Faust« (un-

⁴⁸ Zu den vielfältigen geistlichen Ausdrucksformen partnerschaftlicher Beziehungen vgl. die Ausführungen in meiner Arbeit, 315–323.

zureichende Fachkompetenz zur Beurteilung von Projektvorschlägen, Förderung von »Wohlstandsinseln«) soll an dieser Stelle nur kurz hingewiesen werden, ohne sie detaillierter zu erläutern.

Spenden für die Mission und für die Entwicklungshilfe haben eine lange Tradition in der Kirche. Die heutige *Dominanz des Geldes* in den zwischenkirchlichen Beziehungen kann auf zwei Hauptursachen zurückgeführt werden:

– Seit den Zeiten der frühen Kirche gibt es eine »die sozial-strukturelle Problemsicht verhindernde Tendenz kirchlicher Wahrnehmung von Not«⁴⁹ als bestimmendes Merkmal christlicher Diakonie. Sozialen Problemen wird dementsprechend eher caritativ begegnet, als daß die zugrundeliegenden Ursachen angegangen würden. Die Unterstützung einzelner Projekte kann auf diesem Hintergrund die Neigung verstärken, die Auseinandersetzung mit den Ursachen der Verarmung der Dritten Welt, die auch in eigenen politischen und wirtschaftlichen Interessen zu suchen sind, zu vermeiden.

– Der zweite Grund für die hohe Bedeutung des Geldes in den zwischenkirchlichen Beziehungen liegt in der zentralen Funktion des Geldes für unsere Gesellschaft. »Faktisch ›universal‹ ist in der heutigen Welt nur das Geld«, schreibt J. Moltmann. »Im Grunde hat ... die bürgerlich-industrielle Gesellschaft durch das Weltwährungssystem und den Weltmarkt längst eine Welt nach ihrem Bilde geschaffen.« Durch Geld können wir »in Beziehungen und Austausch mit jedem anderen Menschen ... treten. Diese Beziehungen können allerdings nicht ›menschlich‹ genannt werden. Denn durch sie tritt der Mensch nur als homo oeconomicus, als Arbeitskraft und Käufer, in Kommunikation. Alle anderen Bestimmungen und Beziehungen sind auf dieser Ebene belanglos, weil nicht verrechenbar.«⁵⁰ Deshalb ist es naheliegend, daß »wir ... im Umgang mit Menschen aus der Dritten Welt oft zuerst an Geld, an Gaben, an Geben, ans Verteilen« denken. »Wir denken zuerst an Geld und verbauen uns zunächst damit die Chance einer menschlichen Begegnung«,⁵¹ faßt R. Lehmann die problematischen Konsequenzen einer einseitigen Konzentration auf Spendensammlungen und Projektfinanzierungen in den zwischenkirchlichen Beziehungen zusammen.

Der Spendenbereitschaft im Norden korrespondiert eine entsprechende Erwartung von materieller Unterstützung im Süden. »Partnerschaft« wird oft in erster Linie als eine günstige Gelegenheit gesehen, am Wohlstand der »reichen Partner« in der Ersten Welt zu partizipieren; Kommunikation, Begegnung und Austausch wird somit auch von den Partnern in der Dritten Welt nur eine nachgeordnete Rolle beigemessen. Die traditionelle Verteilung der »Geber-« und »Nehmerrolle«, die der Entwicklung einer gleichberechtigten Partnerschaft entgegensteht, wird so von beiden Seiten festgeschrieben.

Da die ungleiche Verteilung von Macht und Ressourcen jedoch eine unaufhebbare Bedingung von Beziehungen zwischen den Kirchen des Nordens und des Südens ist, die

⁴⁹ HERMANN STEINKAMP, *Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie*, Freiburg 1985, 68f.

⁵⁰ JÜRGEN MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 91f.

⁵¹ REINHOLD LEHMANN, »Unheilige Spenden? Wir sollten uns auch beschenken lassen«, in: J. RÖSER (Hg.), *Gott kommt aus der Dritten Welt. Erfahrungen und Zeugnisse*, Freiburg–Basel–Wien 1988, 171–179, 172.

Forderung eines »partnerschaftlichen Dialoges« zwischen Hungernden und Satten ohne Bemühungen um mehr Gerechtigkeit zynisch wäre, kann die materielle Solidarität als Notwendigkeit und Problematik zugleich nicht aus Partnerschaften zwischen Nord und Süd ausgeklammert werden. Die konkrete Gestaltung zwischenkirchlicher Hilfe und ihre Einbettung in eine umfassende, wechselseitige Solidaritätspraxis stellt sich somit als eine entscheidende Herausforderung und Bewährungsprobe von Partnerschaften dar. Nicht die Tabuisierung, sondern nur die offene Ansprache der Probleme, die der einseitige Mitteltransfer für die Beziehung und beide Partner mit sich bringt, kann einer partnerschaftlichen Solidaritätspraxis den Weg bahnen.

»Solidarität meint nicht eine einseitige Beziehung von Helfern und Hilfsbedürftigen, sondern eine partnerschaftliche Beziehung, in der beide an den Kämpfen und Hoffnungen des anderen teilnehmen, ein Füreinanderdasein und Miteinanderteilen materieller, kultureller und geistlicher Gaben«,⁵² heißt es in dem Abschlußdokument der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (Dresden 1989). »Solidarität« erweist sich so als ein umfassendes kommunikatives Geschehen, in dem die Hilfsbedürftigkeit der Partner in der Ersten Welt ebenso wie die Fähigkeit zur Hilfeleistung der Partner in der Dritten Welt zur Geltung kommen können. Die Gestalt der Solidarität ist damit nicht auf den Transfer von materiellen Ressourcen der Christen im Norden eingeschränkt. »Solidarität« heißt dann nicht nur Geld geben, sondern kann auch im Gebet füreinander, in der persönlichen Begegnung, in politischen Aktionen und in wechselseitiger Bewußtseinsbildung Ausdruck finden. »Die Lektion, die wir hier mühsam lernen, heißt: je mehr Geld wir zur Verfügung stellen, umso mehr verpflichtet uns das zu umfassender Solidarität.«⁵³

Solidarität als eine Praxis, die mehr Gerechtigkeit zwischen Nord und Süd durchsetzen will, muß notwendig politische Einmischung im Interesse der Armen und damit auch Konfliktbereitschaft implizieren. Diese Forderung wird jedoch nur von engagierten Minderheiten in den Kirchen realisiert; vorherrschend ist weiterhin eine unpolitische Hilfspraxis für die Dritte Welt in Form von Basaren, Pfarrfesten und anderen Aktivitäten zur finanziellen Unterstützung von Projekten der Partner.

Der Mangel an politischer Analyse und Praxis, der nicht nur die (kirchliche) Solidarität mit der Dritten Welt bestimmt, sondern – von Ausnahmen (z.B. Abtreibungsgesetzgebung, Familien- und Kulturpolitik) abgesehen – ein durchgängiges Merkmal kirchlichen Handelns ist, gründet sich vor allem auf das weit verbreitete Selbstverständnis der Kirche und insbesondere der Gemeinde als einem politik- und damit konfliktfreien Raum. Gegenläufige Ansätze etwa des deutschen Sozialkatholizismus haben sich über einzelne Verbände in der Kirche hinaus bisher kaum durchsetzen können. Die überwiegende Ausklammerung (gesellschafts-)politischer Auseinandersetzungen aus den Handlungsvollzügen christlicher Gemeinden leistet somit einer unpolitischen, überwiegend caritativen Diakonie Vorschub.

⁵² Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste u. Pax Christi (Hg.), *Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (1990). Dresden – Magdeburg – Dresden. Eine Dokumentation*, Berlin 1990, 56.

⁵³ MARTIN LEHMANN-HABECK, »Nur Menschen können Partner werden. Möglichkeiten und Grenzen der Beziehungen zwischen Kirchen«, in: *der Überblick* 18 (1982) H. 4, 6–9, 7.

Hinzu kommt eine auch gesellschaftlich unterentwickelte Fähigkeit, politische und ökonomische Herausforderungen angemessen zu analysieren und entsprechende Handlungsstrategien zu entwerfen.

Das politische und ökonomische »Analphabetentum«, das einer kompetenten Beteiligung der Christen an der Lösung gesellschaftlicher Probleme entgegensteht, ist deshalb Herausforderung zu einer Bildungsarbeit, die die gesellschaftspolitische Verantwortung der Christen deutlich akzentuiert, die Berührungängste kirchlicher Gruppen und Gemeinden gegenüber politischem Handeln überwinden hilft und die politische Kompetenz der Christen stärkt. Hier sind vor allem die kirchlichen Einrichtungen der Erwachsenenbildung und die Hilfswerke gefordert. Notwendig ist aber auch eine sozial-ethische Wissensbildung, um die dem »parochialen Gewissen« inhärente – bewußte oder unbewußte – Abwehr der Einsicht in die eigene Verstrickung in globale Unrechtszusammenhänge zu überwinden. Nur so kann die »sittliche Verpflichtung (der Christen, d. Vf.), bei ihren persönlichen wie öffentlichen Entscheidungen diese weltweite Beziehung, diese gegenseitige Abhängigkeit zwischen ihrem Verhalten und dem Elend und der Unterentwicklung so vieler Millionen von Männern und Frauen, in Betracht zu ziehen«,⁵⁴ die Johannes Paul II. angemahnt hat, bewußt werden. Beispiele einer solchen politischen Solidaritätspraxis sind die Kampagne »Entwicklung braucht Entschuldung« des Diözesanrates Freiburg, die im Rahmen der Diözesanpartnerschaft mit der peruanischen Ortskirche durchgeführt wird, oder die Briefaktionen deutscher Partnergemeinden und -gruppen zugunsten von Opfern von Menschenrechtsverletzungen.

Die Solidarität mit den Partnern in der Dritten Welt gewinnt wesentlich an Glaubwürdigkeit, wenn die hiesigen Christen und Gemeinden in ihrem eigenen Alltag Handlungsperspektiven entwickeln, die die Forderung nach mehr globaler sozialer Gerechtigkeit und ökologisch verantwortlicher Entwicklung im lokalen Handeln wenigstens ansatzweise vorwegnehmen. »Lernen von den Partnern« heißt in diesem Zusammenhang, den eigenen Lebensstil selbstkritisch zu reflektieren und experimentell Alternativen einzuüben. Ernährungs- und Konsumgewohnheiten, der Umgang mit Zeit, die Gestaltung der Lebensprioritäten und das Verhältnis gegenüber Fremden bieten dazu zahlreiche Ansatzpunkte. Bei allen Bemühungen um einen alternativen Lebensstil muß allerdings bewußt bleiben, daß individuelle Verhaltensänderungen kein Ersatz für die erforderlichen tiefgreifenden politischen und wirtschaftlichen Reformen sind, wohl aber diese vorbereiten und einleiten können.

Die Glaubwürdigkeit der Solidarität mit den fernen Partnern in der Dritten Welt erweist sich auch im Umgang mit den Armen und den Fremden »vor der eigenen Haustür«. »Denn wenn wir im eigenen Lande die Fremden nicht als gleichwertig und gleichberechtigt anerkennen, kann dies auch kaum nach außen geschehen: So erweist sich die Fähigkeit zur Fremdenbegegnung im eigenen Land als Ernstfall und Lernfeld für die Begegnung mit fremden Völkern.«⁵⁵ Entgegen vielen anderslautenden Erklärungen der Kirchenleitungen zur Asylproblematik bleiben unsere Gemeinden insbesondere

⁵⁴ Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* Nr. 9 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 82) hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1988, 12.

⁵⁵ OTTMAR FUCHS, *Ermutigung zur christlichen Spiritualität im Umgang mit »Fremden«*, 138.

für Flüchtlinge aus der Dritten Welt weithin verschlossen. »Partnerschaft« mit Christen in der Dritten Welt und mit Fremden im eigenen Land gehören deshalb untrennbar zusammen. In der Kommunikation, in der hautnahen Begegnung mit Flüchtlingen und auch Armen unserer Gesellschaft liegen Chancen für tiefgreifende Lern- und Veränderungsprozesse unserer bürgerlich-mittelständischen Gemeinden, Chancen für »Bekehrungen« durch Solidarität mit Armen, von denen Christen aus der Dritten Welt immer wieder berichten.

Weltkirchliche Partnerschaften – Impulse für unsere Kirche(n)?

Gerade in den letzten Jahren erwecken unsere Kirchen »bei immer mehr Menschen den Eindruck, sie sorgten sich mehr um sich selbst als um das Evangelium«. ⁵⁶ Binnenkirchliche Probleme und Konflikte bestimmen nicht nur das gesellschaftliche Interesse am Christentum, das sich in den Massenmedien spiegelt; auch in den Kirchen genießt die Beschäftigung mit internen Problemen sehr häufig Priorität vor den großen sozialen, politischen, ökonomischen und ökologischen Herausforderungen im nationalen und internationalen Maßstab. Angesichts der Glaubwürdigkeitskrise der eigenen Kirche hoffen gerade engagierte Christen, durch Partnerschaften mit Christen in der Dritten Welt erneuernde Impulse für die eigene christliche Praxis zu gewinnen. Entgegen diesen Erwartungen legen Erfahrungen mit weltkirchlichen Partnerschaften die Vermutung nahe, daß die Kommunikation mit den Partnern in der Dritten Welt mit dem erklärten oder unausgesprochenen Ziel der kirchlichen Erneuerung nur in Ausnahmefällen zum »Erfolg« führt, in der Regel jedoch an überspannten Erwartungen scheitert und nicht selten in Enttäuschungen endet.

Die faszinierende Vitalität und Glaubwürdigkeit vieler Kirchen der Dritten Welt ist nicht in erster Linie Ergebnis eines primär binnenkirchlichen Reformprozesses, sondern Folge einer konsequenten Auseinandersetzung mit der Lebenswirklichkeit, den Hoffnungen und Problemen der Christen, die überwiegend zu den Armen zählen. Die Orientierung »nach außen«, die z.B. in der lateinamerikanischen »Option für die Armen« ihren Ausdruck gefunden hat, ermöglichte eine Reform »nach innen«, die die Kirche näher an die Menschen heranzuführte. Diese Lernprozesse in den Kirchen der Dritten Welt verleihen der These, daß erst die Überwindung des binnenkirchlichen Blickwinkels, erst die Durchbrechung des Ekklesiozentrismus erneuernde Impulse für die eigene Kirche freisetzt, Plausibilität.

Karl Rahner hat schon vor vielen Jahren darauf hingewiesen, »daß der Blick auf die Zukunft der Weltkirche nicht eigentlich von unseren Sorgen und Hoffnungen für die deutsche Kirche ablenkt, sondern einen Horizont eröffnet, innerhalb dessen ein richtiges Verständnis für unsere eigenen Sorgen und Hoffnungen allererst möglich ist«. ⁵⁷

⁵⁶ NORBERT METTE, »Evangelisation und Glaubwürdigkeit der Kirche«, in: *Concilium* 14 (1978) 239–242, 240.

⁵⁷ KARL RAHNER, »Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft«, in: DERS., *Schriften zur Theologie* XIV, Einsiedeln–Zürich–Köln 1980, 319–332, 319.

Weltkirchliche Partnerschaften können diesen universalen Horizont eröffnen und dadurch das »parochiale Gewissen« der Christen exemplarisch erweitern. Durch die Entfaltung einer politischen Solidaritätspraxis leisten sie einen Beitrag dazu, unsere Kirchen und Gemeinden aus einer theologisch wie sozial problematischen Selbstbezogenheit herauszuführen und sie an ihren ursprünglichen Auftrag zu erinnern, »Kirche für andere« zu sein. Die Öffnung für andere Weisen des Lebens und Glaubens wirft ein neues Licht auf die eigene christliche Praxis und kann sich so als ein veränderndes »Ferment« in unseren Gemeinden und unserer Gesellschaft entfalten.

Soll »Partnerschaft« Wirklichkeit werden, dann können Gleichberechtigung und Partizipation als deren normativer Kern nicht auf die Beziehungen zu Christen in »fernen Ländern« beschränkt bleiben, sondern müssen zugleich auch als Anspruch an die Beziehungen zwischen Amtsträgern und Laien, Männern und Frauen, Alten und Jungen in unserer Kirche herangetragen werden. Die »Lerngemeinschaft Weltkirche« fordert die Gestaltwerdung der Ortskirchen als Gemeinschaften des Dialogs, in dem *alle* mit- und voneinander lernen.

Weltkirchliche Partnerschaften partizipieren so an der Sendung der Kirche, »Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*Lumen Gentium* 1) zu sein, und können selbst zum sakramentalen Zeichen einer gerechteren, menschenwürdigeren Weltgesellschaft und einer menschenfreundlicheren Kirche werden.

Summary

Twinning with southern partners is a new trend in Christian solidarity with the Third World. Despite the programmatic demand for universal communication and learning between Christians of different origins and cultures, the financing of development or mission projects is still dominating most partner relations in practice. The lack of educational concepts for intercultural communication and solidarity is the main reason for the gap between the programme of *partnership* as an equal, reciprocal relation and the practice of a onesided transfer of money. Corresponding to the postulation of *ecumenical didactics* by the protestant theologian Ernst Lange, the author interprets partnership between Christians in the North and in the South as a challenge consisting of a threefold learning process (social, spiritual and political). The article, based on a doctoral thesis, outlines an educational conception for intercultural relations between Christians in terms of communication, spirituality and solidarity.