

Netzwerke der Solidarität. Zur Weitung eines assistenzialistisch verkürzten Begriffsverständnisses

von Klaus Vellguth

Wenn über die Weltkirche als Solidargemeinschaft gesprochen wird, wird der Solidaritätsbegriff schnell auf eine ökonomisch-monetäre Dimension verengt und im Sinn einer finanziellen Unterstützung bedürftiger Christen bzw. Ortskirchen durch finanzkräftigere Christen bzw. Ortskirchen verstanden. Solidarität meint aber mehr als nur die finanzielle Unterstützung der Armen durch die Reichen. Etymologisch leitet sich der Begriff der Solidarität von den lateinischen Termini „solidus“ (fest, sicher gegründet) und „solidum“ (fester Grund, Boden) ab.¹ Er bezeichnet primär eine auf gemeinsamen Werten basierende Haltung der Verbundenheit und gemeinsamer Unterstützung von Ideen, Aktivitäten und Zielen.

Emile Durkheim differenzierte in Anlehnung an den Solidaritätsbegriff von Auguste Comte mit Blick auf das Verständnis von Solidarität zwischen einer mechanischen Solidarität, die auf vorgegebenen gemeinsamen Merkmalen einer Gruppe (wir als Arbeiter, wir als Christen, wir als Katholiken) beruht sowie einer organischen Solidarität, deren Solidarität auf dem Angewiesensein aufeinander (Personen in einem arbeitsteilig gestalteten Prozess, Personen in einer Wertschöpfungskette) basiert. Dabei fällt auf, dass beide Arten von Solidarität durch eine Reziprozität geprägt sind: Sowohl die mechanische Solidarität als auch die organische Solidarität besitzen nicht primär einen subsidiären (oder gar assistenzialistischen), sondern einen partizipativen bzw. gemeinschaftsbildenden Charakter. Im Fokus

¹ Vgl. Alois Baumgartner, „Stichwort ‚Solidarität‘“, in: *Lexikon Theologie und Kirche*, Band 9, Freiburg i. Br. Basel, Wien 2000, S. 706 f.

steht nicht ein Engagement bzw. Eintreten für eine Person, sondern eine gemeinsame, verbindende Eigenschaft.

Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts mutierte der Begriff der Solidarität, insbesondere in der Christlichen Soziallehre, beeinflusst durch die Arbeiten von Heinrich Pesch², später von dessen Schülern Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning, zu einem sittlichen Ideal. Dabei trat die Solidarität der Gesinnung ebenso wie die Interessen-Solidarität hinter dem Aspekt der Solidarität des Handelns bzw. des solidarischen Engagements zugunsten des (sozial) Schwächeren zurück. Auf die weltweite Dimension dieses solidarischen Engagements wurde von Johannes XXIII. in der Enzyklika *Pacem in terris* ebenso verwiesen wie in der von seinen Nachfolgern Paul VI. veröffentlichten Enzyklika *Populorum progressio* sowie der von Johannes Paul II. verfassten Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*.³ Auch das im Jahr 1997 von den beiden großen Kirchen in Deutschland veröffentlichte Sozialwort „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ knüpft an dieses – etymologisch betrachtet reduzierende bzw. fokussierende – Verständnis von Solidarität an und bezeichnet den Einsatz für Solidarität als konstitutives Merkmal der Kirche⁴, da „die Entscheidung über die endgültige Gottesgemeinschaft der Menschen abhängig von der gelebten Solidarität mit den Geringsten“⁵ ist.

Es wäre wirklichkeitsfremd, ignorant, vielleicht sogar zynisch, angesichts der ungerechten Weltwirtschaftsstrukturen sowie der ausgrenzenden, marginalisierenden und oft sogar tödlichen Armut

² Vgl. Heinrich Pesch, „Solidarismus“, in: *Stimmen aus Maria Laach* 32 (1902), S. 38–60.

³ Vgl. dazu auch *Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholischen Kirche*, München-Wien-Leipzig-Fribourg 1993, Nr. 1939.

⁴ Vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, Hannover, Bonn 1997, S. 101.

⁵ *Ebenda*, S. 106.

die faktische Bedeutung einer (auch) finanziell-monetär verstandenen Solidarität der Reichen zugunsten der Armen in Frage zu stellen. Und es stellt eine große Stärke der Kirche in Deutschland dar, dass sie in ihrem weltkirchlichen Engagement ein waches Gespür dafür entwickelt hat, über den eigenen Kirchturm hinauszublicken und sich für die Christen in sozial schwächeren Regionen der Welt zu engagieren.⁶ Jährlich unterstützen die Katholiken in Deutschland allein über die weltkirchlichen Werke Projektpartner in Afrika, Asien, Lateinamerika, Osteuropa und Ozeanien mit annähernd 500 Millionen Euro.⁷ Damit setzen sie ein Zeichen gegen die von Franziskus I. wiederholt angeprangerte „Globalisierung der Gleichgültigkeit“ und tragen dazu bei, dass zumindest Oasen einer gerechteren Welt entstehen.

Doch Solidarität meint eben mehr als eine Unterstützung des Schwachen durch den Starken. Darauf hat Franziskus I. in seiner Exhortatio Evangelii gaudium verwiesen. Zwar betont er, Solidarität sei eine spontane Reaktion dessen, der die soziale Funktion des Eigentums und die universale Bestimmung der Güter als Wirklichkeiten erkennt, und mahnt an, Solidarität müsse „als die Entscheidung gelebt werden, dem Armen das zurückzugeben, was ihm zusteht.“⁸ Doch zugleich schreibt er wenige Zeilen zuvor, das Wort „Solidarität“ habe sich ein wenig abgenutzt und werde manchmal falsch inter-

⁶ Vgl. Pirmin Spiegel / Markus Büker, „Misereor als Querschnittsaufgabe und Querschnittsauftrag der Kirche“, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 123 (2014) 4, S. 20–24.

⁷ Die Ausgaben der Hilfswerke adveniat, caritas international, Kindermis-sionswerk, MISEREOR, missio und Renovabis betragen im Jahr 2011 insgesamt 493.224.575 Euro. Vgl. Konferenz Weltkirche / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Jahresbericht Weltkirche 2012*, Bonn 2012, S. 27.

⁸ Franziskus I., *Apostolisches Schreiben „Evangelii gaudium“ des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, 24. November 2013, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 194, Bonn 2013, S. 135, Nr. 189.

pretiert, „es bezeichnet viel mehr als einige gelegentliche großherzige Taten. Es erfordert, eine neue Mentalität zu schaffen, die in den Begriffen der Gemeinschaft und des Vorrangs des Lebens aller gegenüber der Aneignung der Güter durch einige wenige denkt.“⁹ Der Solidaritätsbegriff lässt sich also nicht auf einen finanziellen Einsatz reduzieren, sondern hat mit einer Haltung zu tun, deren Fundament die Gemeinschaft und der Vorrang des Lebens als ein gemeinsam vertretener Wert bildet. Dass Franziskus I. damit einen holistischen Solidaritätsbegriff vertritt, zeigt sich angesichts der von Durkheim vertretenen Differenzierung zwischen einer organischen und einer mechanischen Solidarität. Während die monetäre Solidarität zunächst einmal auf ein (scheinbar allerdings einseitiges) Angewiesensein der Armen auf die Reichen beruht und damit eine organische Solidarität darstellt, verweisen die Betonung auf die Gemeinschaft sowie auf den gemeinsam vertretenen Wert des Lebens auf den Charakter einer mechanischen Solidarität. Weltkirchliche Solidarität kennt also zwei Seiten: Neben der wirtschaftlichen Unterstützung Schwächerer benennt Solidarität auch das Faktum einer weltkirchlichen Gemeinschaft, die ohne jeden Assistenzialismus auf einem gemeinsamen Glauben, einer gemeinsamen Tradition, einem gemeinsamen Gebet und einer gemeinsamen Hoffnung basiert. Christliche Solidarität besteht also (auch) unabhängig von finanziellen Bedürftigkeiten und kann sogar als Synonym für die Katholizität der Kirche bzw. die kirchliche *Communio* betrachtet werden.

Paulinische Kollekte

Dieses Verständnis von Solidarität ist ur-christlich und wird bereits in der paulinischen Theologie grundgelegt.¹⁰ Mit Blick auf die Kollekte zur Unterstützung der verarmten Urgemeinde in Jerusalem be-

⁹ *Ebenda*, S. 135, Nr. 188.

¹⁰ Vgl. Klaus Vellguth, *Kirche und Fundraising. Wege einer zukunftsfähigen Kirchenfinanzierung*, Freiburg i. Br. 2007, S. 79–102.

tont der Apostel Paulus, dass nicht das Geld, sondern die durch den performativen Akt der finanziellen Unterstützung entstehende Gemeinschaft im Zentrum der Solidaritätskollekte für die Urgemeinde in Jerusalem steht, in der sich im Handeln der Christen die den Menschen geschenkte Gnade Gottes manifestiert.¹¹ Es stellt das Spezifikum des paulinischen Verständnisses dar, dass die Kollekte eine über die ökonomische Dimension hinausgehende Wechselbeziehung beinhaltet¹², die einen gemeinschaftsstiftenden Charakter sowie eine Reziprozität jenseits einer finanziellen Fixierung besitzt. Während einerseits das Evangelium zunächst von Jerusalem ausgegangen ist und die heidenchristlichen Gemeinden dieses von der Jerusalemer Gemeinde empfangen haben, antworten diese nun ihrerseits mit ihren Beiträgen zur Kollekte in finanzieller Hinsicht. Letztlich wird damit innerhalb der kirchlichen *Communio* der Urgemeinde etwas zurückgegeben, nachdem sie zuvor Gebende gewesen ist, „denn wenn die Heiden an ihren geistigen Gütern Anteil bekommen haben, sind sie auch verpflichtet, ihnen mit ihren irdischen zu dienen“ (*Röm 15,27*). Im Solidaritätsverständnis der paulinischen Kollekte zeigt sich, dass auch bei finanziellen Zuwendungen nicht ein Assistenzialismus, sondern ein Verständnis von Gemeinschaft im Zentrum steht.

¹¹ Vgl. Magdalene L. Frettlöh, „Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem“, in: Jürgen Ebach / Hans-Martin Gutmann, / Magdalene L. Frettlöh / Michael Weinrich, *„Leget Anmut in das Geben“: Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie*, Gütersloh 2001, S. 105–161. Oliver Müller, *Vom Almosen zum Spendenmarkt. Sozialethische Aspekte christlicher Spendenkultur*, Freiburg i. Br. 2005, S. 89.

¹² Mit Blick auf die funktionale Einordnung des Geldes werden heute ähnliche Zusammenhänge erkannt. In seinem Vortrag „Kommunikationswelt Weltgesellschaft“, den er auf dem ersten Kongress für Kommunikative Theologie im Februar 2003 in Innsbruck hielt, ordnete auch Wolfgang Palaver das Geld als „monetäres Kommunikationsmittel“ ein. (Vgl. Wolfgang Palaver, „Kommunikationswelt Weltgesellschaft“, in: Bernd Jochen Hilberath / Martina Kraml / Matthias Scharer, *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation*, Mainz 2003, S. 37–50.)

Mit seiner auf Reziprozität und gemeinschaftsbasierter Solidarität orientierten Einordnung der paulinischen Kollekte greift Paulus eine Argumentation auf, die auf dem Gedanken des Gleichheitsprinzips beruht, das gerade im hellenistischen Kulturkreis durchaus bekannt war. So schreibt der Apostel: „Denn es geht nicht darum, dass ihr in Not geratet, indem ihr anderen helft; es geht um einen Ausgleich. Im Augenblick soll euer Überfluss ihrem Mangel helfen, damit auch ihr Überfluss einmal eurem Mangel abhilft. So soll ein Ausgleich entstehen, wie es in der Schrift heißt: Wer viel gesammelt hat, hatte nicht zu viel, und wer wenig, hatte nicht zu wenig“ (2 Kor 8,13–15). Zum einen betont Paulus in seiner Argumentation das Prinzip der Gleichheit, zum anderen schwingt aber auch das Bewusstsein der Gleichrangigkeit zwischen geistigen und materiellen Gaben mit. So ist die Argumentation vom Ausgleich der geistigen und materiellen Gaben bei Paulus zugleich Ausdruck seines Verständnisses einer Gleichrangigkeit von heidenchristlichen und judenchristlichen Gemeinden.¹³ Klaus Berger betont, dass die paulinische Kollekte „Zeichen der Gemeinschaft, des Willens zur Zugehörigkeit“¹⁴ besitzt, und auch Joachim Gnilka interpretiert die Kollektenvereinbarung nicht ökonomisch-monetär verkürzt, sondern als „Ausdruck der Gemeinschaft von Juden- und Heidenchristen“¹⁵. Bei der paulinischen Kollekte geht es also nicht nur darum, dass eine monetäre Unterstützung der Jerusalemer Urgemeinde erfolgt. Die finanzielle Unterstützung ist nur das sichtbare Zeichen der eigentlich bedeutsamen Dimension von Ge-

¹³ Vgl. Joachim Gnilka, „Die Kollekte der paulinischen Gemeinden für Jerusalem als Ausdruck ekklesialer Gemeinschaft“, in: Rainer Kampling / Thomas Söding (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1996, S. 313.

¹⁴ Klaus Berger, „Almosen für Israel“, in: *New Testament Studies* 23 (1976/77), S. 204.

¹⁵ Joachim Gnilka, *a. a. O.*, S. 312. An anderer Stelle bezeichnet Franz Mußner den Handschlag als eine „öffentliche (vielleicht gegen die ‚Falschbrüder‘ demonstrativ gerichtete) Besiegelung der bleibenden ‚Gemeinschaft‘“. (Franz Mußner, „Der Galaterbrief“, in: *Herders Theologischer Kommentar*, Band IX, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1974, S. 121.)

meinschaft in der Kirche, bei der die jeweils eingebrachten Gaben zwar unterschiedlich, dennoch aber gleichrangig zu werten sind.

Die Universalität christlicher Solidarität

Im Vordergrund des der paulinischen Kollekte zugrunde liegenden Verständnisses von Ausgleich und Solidarität steht die über die Enge der eigenen Gemeinde hinausreichende weltweite Gemeinschaft aller kirchlichen Gemeinden, die auch kulturelle Verschiedenheiten und ökonomische Unterschiede überwindet. Die Begriffe der Solidarität und Katholizität rücken hier in eine enge Nachbarschaft, gehen teilweise ineinander über. In Anlehnung an *Evangelium gaudium* lässt sich Solidarität demnach nicht modellhaft (und damit assistenzialistisch) in Form übergeordneter gebender und untergeordneter nehmender Größen verstehen, sondern als „Polyeder, welches das Zusammenreffen aller Teile wiedergibt, die in ihm ihre Eigenart bewahren. Sowohl das pastorale als auch das politische Handeln sucht in diesem Polyeder das Beste jedes Einzelnen zu sammeln. Dort sind die Armen mit ihrer Kultur, ihren Plänen und ihren eigenen Möglichkeiten eingegliedert. Sogar die Menschen, die wegen ihrer Fehler kritisiert werden können, haben etwas beizutragen, das nicht verloren gehen darf. Es ist der Zusammenschluss der Völker, die in der Weltordnung ihre Besonderheit bewahren; es ist die Gesamtheit der Menschen in einer Gesellschaft, die ein Gemeinwohl sucht, das wirklich alle einschließt.“¹⁶ Solidarität meint nicht Uniformismus, sondern lebendigen Universalismus und vertraut darauf, dass gerade die Unterschiedlichkeit der Seiten zum Charakteristikum eines Polyeders beitragen. Solidarität impliziert dabei auch, im pastoralen Bereich darauf zu vertrauen, dass die verschiedenen Ortskirchen in ihrer Unterschiedlichkeit sowie ihrer unterschiedlichen kontextuellen Verortung etwas Spezifisches einzubringen haben, was auch für andere Ortskirchen von Bedeutung ist. Dies kann ein Hoffnungsschimmer

¹⁶ Franziskus I., *a. a. O.*, S. 161, Nr. 236.

gerade auch für ökonomisch reiche Ortskirchen sein, von denen sich viele trotz vorhandener finanzieller Mittel in einer tiefen Krise erleben und nicht wissen, wie sie sich selbst in ihrer existentiellen Krise am eigenen Schopf packen können, um die Krise zu überwinden.

Obwohl ein christliches Verständnis von Solidarität also deutlich weitreichender ist als ein finanziell-assistenzialistisches Solidaritätsverständnis, hat die begriffliche Engführung des Solidaritätsverständnisses in den letzten Jahrzehnten gerade auch in der Kirche eine erstaunliche Plausibilität gewonnen. Zu fragen wäre zum einen, welche Gründe bzw. Ursachen dazu beigetragen haben. Eine These könnte lauten, dass der Solidaritätsbegriff gerade in einem ökonomisch geprägten Zeitalter schnell auf (s)eine ökonomische Dimension reduziert wird und damit Ausdruck eines ökonomisch-monetär geprägten Zeitgeistes ist, der sich mit seiner affirmativen Plausibilität auch im theologischen Diskurs niedergeschlagen hat. Zum anderen könnte die These aufgestellt werden, dass das ursprünglich die Egalität bzw. das Verbindende betonende Solidaritätsverständnis zugunsten eines unterstützenden, assistenzialistischen Begriffsverständnisses einhergeht mit gesellschaftlichen Bestrebungen, die Welt in dominierende und marginalisierte Akteure zu unterteilen. Dem dominierenden Part würde eine aktive, unterstützende Rolle zukommen, während der marginalisierte Akteur die passiv geprägte Rolle des Hilfsbedürftigen einzunehmen hat. Der reduzierte Solidaritätsbegriff wäre also Abbild und zugleich Ursache bzw. Instrument (man könnte fast von einem „Anti-Sakrament“ sprechen) eines auf Ungleichheit basierenden Weltverständnisses. Diese beiden Thesen stellen eine grundlegende Anfrage an das (bewusst, vor allem aber auch unbewusst wirksame) Selbstverständnis der Arbeit gerade auch weltkirchlich ausgerichteter Hilfswerke dar. Zu prüfen wäre mit Blick auf das Verständnis von Solidarität insbesondere, ob die zunächst scheinbar zeitgeistkritisch und gesellschaftskritisch geprägte Arbeit der kirchlichen Werke tatsächlich systemkritisch oder aber (vordergründig systemkritisch, tatsächlich aber) ganz im Gegenteil (nicht zuletzt selbst-reflexiv) systemstabilisierend ist.

Netzwerke weltkirchlicher Solidarität

Neben dieser sicherlich notwendigen Reflexion über die Gründe bzw. Ursachen ist zum anderen aber die Frage wichtig, wie gerade auch in der Kirche assistenzialistische Beziehungsverhältnisse einerseits zwischen Universal- und Ortskirche, andererseits aber auch zwischen den Ortskirchen selbst aufgelöst werden können. Ein zukunftsfähiges Modell könnte dabei die Entwicklung und Förderung kirchlicher Netzwerkstrukturen sein. Diese Strukturen bauen auf dem Verständnis auf, dass unterschiedliche Akteure in der Kirche unabhängig von ihrer finanziellen Prosperität ihre wertvolle theologische, pastorale und spirituelle Kompetenz einbringen, mit denen sie andere Akteure im Netzwerk bereichern. Mit dem Aufbau solcher Netzwerke, in denen weltkirchliche Werke mitwirken, die sie darüber hinaus ggf. auch moderieren, tragen die Werke einerseits zum lebendigen (Süd-Süd- bzw. Süd-Nord-)Austausch kirchlicher Akteure bei. Zum anderen tragen sie aber auch dazu bei, das Selbstverständnis weltkirchlicher Werke zu verändern, das nicht primär durch die Rolle als gebende Organisation, sondern zugleich durch die Rolle als Vertreter einer „nehmenden Ortskirche“ geprägt ist. Das Wort von der Mission, die keine Einbahnstraße ist, wird durch den Aufbau weltkirchlicher Netzwerkstrukturen von seinem ideologischen Ballast befreit und tatsächlich zum Leben erweckt.¹⁷

Ein pastorales Netzwerk entsteht

In dieser Perspektive entstehen in Asien und Afrika seit einigen Jahren pastorale Netzwerke, deren Ziel es ist, als Orte internationaler pastoraltheologischer Reflexion sowie als Forum für den internationalen Austausch pastoraler Impulse ein Ferment pastoraler In-

¹⁷ Vgl. Klaus Vellguth, „Pastoral global. Kirche als weltweite Lerngemeinschaft“, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 120 (2011) 10, S. 20–23.

novationen zu sein.¹⁸ In diesen Netzwerken kommen die Vertreter von führenden Pastoralinstituten zusammen, um sich über die jeweiligen Erfahrungen auszutauschen, sich gegenseitig zu stärken und einander zu inspirieren. Gerade diese Pastoralinstitute, von denen viele in den 50er bzw. 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts in Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien gegründet worden waren, bieten sich als vielversprechende Netzwerkpartner an. Von den Impulsen des Zweiten Vatikanums beeinflusst, entwickelten sich viele dieser Institute zu prägenden Ausbildungszentren, die Aus- und Weiterbildungsmaßnahmen nicht nur für Priester, sondern zunehmend auch für Laien und Ordensleute anbieten. Obwohl die Arbeit der Pastoralinstitute in der Vergangenheit von der katholischen Kirche in Deutschland, insbesondere den kirchlichen Hilfswerken *missio* und *adveniat*, gefördert worden ist, war zu vielen dieser Institute über die finanzielle Förderung hinaus der Kontakt eher sporadisch. Primär wurden diese Pastoralinstitute als unterstützungsbedürftige Projektpartner und nicht als wertvolle pastorale Austauschpartner und Impulsgeber für andere Ortskirchen betrachtet: In Deutschland wurde kaum wahrgenommen, was an diesen Pastoralinstituten in den Ländern der südlichen Hemisphäre geleistet wurde und welche pastoralen Impulse evtl. auch für die Ortskirche in Deutschland eine Relevanz besitzen. Darüber hinaus waren die Pastoralinstitute auf der südlichen Hemisphäre untereinander kaum vernetzt: Sie wussten wenig von den Programmen, die an anderen Instituten entwickelt worden sind, sodass ein gemeinsamer Lernprozess kaum möglich war.

Um die Kommunikation unter den Pastoralinstituten zu optimieren, ein pastorales Netzwerk zu etablieren und einen gemeinsamen Lernprozess zu ermöglichen, startete im Jahr 2010 das Projekt „Netzwerk Pastoral“. Im Rahmen dieses Forschungsprojektes kontaktierte *missio* zusammen mit *adveniat* und dem Institut für Missionswissen-

¹⁸ Vgl. Klaus Vellguth, „Pastorales Netzwerk wächst in Asien. Pastoralinstitute suchen gemeinsam nach neuen Perspektiven“, in: *Verbum SVD* 54 (2014), S. 1–2.

schaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar (IMW) weltweit zahlreiche Pastoralinstitute und sandte ihnen einen Fragebogen zu, um zunächst einmal genauere Informationen über die Arbeit der Pastoralinstitute zu gewinnen und die Informationen über die Arbeit der verschiedenen Pastoralinstitute anschließend allen Instituten weltweit zur Verfügung zu stellen, damit sie sich von anderen Instituten inspirieren lassen und bei Interesse auch Kontakt untereinander aufnehmen können. Die Antworten der Pastoralinstitute wurden im Internet in einem eigenen viersprachigen Wiki (Englisch, Deutsch, Französisch, Spanisch) publiziert, sodass die „Eigendarstellung“ der Pastoralinstitute nun weltweit über das Internet zugänglich ist.¹⁹ Inzwischen konnten in dieses Wiki die Antworten von 31 Pastoralinstituten aus Asien, 17 Pastoralinstituten aus Afrika und 14 Pastoralinstituten aus Lateinamerika aufgenommen werden.

Zahlreiche Pastoralinstitute signalisierten im Rahmen ihrer Rückmeldung, dass bei ihnen ein großes Interesse an einem gegenseitigen Kennenlernen sowie an einer intensiven Vernetzung der Pastoralinstitute besteht. Aus diesem Grund lud *missio* zusammen mit dem East Asian Pastoral Institute einige Direktoren asiatischer Pastoralinstitute zu einem ersten Treffen des Netzwerkes Pastoral in Asien nach Manila ein.²⁰ An der Konferenz, die vom 29. Oktober bis 1. November 2012 am East Asian Pastoral Institute in der philippinischen Hauptstadt stattfand, nahmen Vertreter des Saigon Pastoral Institute (Hoh-Chi-Minh-Stadt/Vietnam)²¹, des National Biblical Catechetical and Liturgical Center (Bangalore/Indien)²², des Pallottine Animation Center (Nagpur/Indien)²³, des Pusat Kateketik (Yogyakarta/Indone-

¹⁹ Siehe www.pastoral-global.org, 15.5.2014.

²⁰ Vgl. Klaus Vellguth, „*missio*. The Network Pastoral and the Pastoral Institutes of Asia“, in: *East Asian Pastoral Review* 50 (2013) 4, S. 313–323.

²¹ Vgl. Th  Lanh Nguyen, „The Saigon Institute“, in: *East Asian Pastoral Review* 50 (2013) 4, S. 376–382. Th  Lanh Nguyen, „Pastoralinstitut der Erzdiözese Hoh Chi Minh Stadt“, unveröffentlichtes Manuskript, Hoh Chi Minh Stadt 2012.

²² Vgl. Cleophas D. Fernandes, „The NBCLC: A Renewed Mission and Role“, in: *East Asian Pastoral Review* 50 (2013) 4, S. 313–323. Gerwin Van

sien)²⁴, des Singapore Pastoral Institute (Singapore)²⁵ sowie des East Asian Pastoral Institute (Manila/Philippinen)²⁶ teil.²⁷ Um mehr voneinander zu erfahren und mögliche Synergiepotenziale zu identifizieren, stellten die Vertreter der Pastoralinstitute im Rahmen ihrer ersten Zusammenkunft als Netzwerk Pastoral zunächst einmal ihr eigenes Institut und dessen Arbeitsschwerpunkte vor. Anschließend formulierten sie ein gemeinsames, von allen Teilnehmern getragenes

Leeuwen, *Fully Indian – Authentically Christian. A Study of the first fifteen Years of the NBCLC (1967–1982), Bangalore – India in the Light of the Theology of its Founder, Duraiswami Simon Amalorpavadass*, Kampen 1990.

⁰ Thomas Vijay, „The Pallottine Animation Centre of Nagpur“, in: *East Asian Pastoral Review* 50 (2013) 4, S. 355–363; Klaus Vellguth, *Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien*, Freiburg i. Br. 2005, S. 245–250.

²⁴ Vgl. Carlos Putranto, „Participation in a Growing Local Church: Reflection on Pusat Kateketik“, in: *East Asian Pastoral Review* 50 (2013) 4, S. 364–375.

²⁵ Vgl. Thomas Arnold, „Where Will You Bring Christ? The Singapore Pastoral Institute“, in: *East Asian Pastoral Review* 50 (2013) 4, S. 383–407. Arthur Goh, „Eine Kirche für eine moderne Welt. Missionarische Herausforderungen der Kirche Singapurs“, in: *Forum Weltkirche* 130 (2011) 2, S. 20–25. Paul B. Steffen, „Places and Models of Formation for Mission and Ministry. Pastoral Institutes in Africa and Asia“, in: *Verbum SVD* 51 (2010) 4, S. 423–438.

²⁶ Vgl. Arthur Leger, „The EAPI: From Mission Apologetics to Mission Networking“, in: *East Asian Pastoral Review* 50 (2013) 4, S. 324–336. Josef Meili, „East Asian Pastoral Institute – A Power-House of Inculturation and Interreligious Dialogue“, in: *Forum Mission* (2005) 1, S. 221–222, S. 222.

²⁷ Die Tatsache, dass der Vertreter des Multan Pastoral Institute aus Pakistan (ebenso wie der Vertreter des National Catechetical Centre aus Bangladesch) seine Teilnahme kurzfristig absagen musste, weil ihm die Ausreise nicht möglich war, zeigt, mit welcher schwieriger Lage sich Pastoralinstitute in Pakistan konfrontiert sehen. Vgl. Klaus Vellguth, „Pastorale Initiativen in bedrängter Lage. Der Einsatz des Multan Pastoral Institute für Dialog und Verständigung“, in: *Cibedo-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen* 3 (2012), S. 92–97.

Verständnis von Pastoral angesichts des Kontextes, in dem sich die Kirche in Asien bewegt. Die zweite Zusammenkunft des asiatischen Netzwerkes Pastoral, an dem nun auch Vertreter des Verbiest Institute (Taiwan), des National Catechetical Educational and Biblical Centre (Sri Lanka)²⁸ sowie von Ishvani Kendra (Indien)²⁹ teilnahmen, fand ein Jahr später im November 2013 im indischen Bangalore statt. Bei dieser Zusammenkunft stand die Frage im Zentrum, wie eine inkulturierte Pastoralbildung in Asien zu Beginn des dritten Jahrtausends aussehen könne. Nach den ersten beiden Konferenzen in Manila (2012) und Bangalore (2013) soll das Netzwerk Pastoral in Asien weiter wachsen. Im Oktober 2014 wird die dritte Konferenz des asiatischen Netzwerkes Pastoral in Hoh-Chi-Minh-Stadt (Vietnam), dem ehemaligen Saigon, stattfinden. Bis dahin werden am Netzwerk Pastoral in Asien einige neue Verbindungen geknüpft und weitere Pastoralinstitute für das Netzwerk gewonnen werden: So fand in der ersten Jahreshälfte 2014 in Bangalore das erste nationale Netzwerktreffen indischer Pastoralinstitute statt: 24 Pastoralinstitute waren vertreten und entwickelten ausgehend von der Abschlusserklärung des asiatischen Netzwerktreffens Perspektiven für die Arbeit der Pastoralinstitute in Indien. Und auch in Afrika zeigt sich ein wachsendes Interesse an einem Netzwerk Pastoral: Im Dezember 2013 fand eine erste Konferenz des afrikanischen Netzwerkes Pastoral am südafrikanischen Lumko-Institut statt, für November 2014 ist die zweite Konferenz des afrikanischen Netzwerkes Pastoral geplant, das zum Themenfokus „Inkulturation“ in Malawi stattfinden wird.

²⁸ Vgl. Piyal Janaka Fernando, *Challenges Faced in Pastoral Contextualized Formation in Sri Lanka*, unveröffentlichtes Dokument, Colombo 2013.

²⁹ Vgl. Ishvani Kendra, *Institute of Missiology and Communications*, Pune 2013; Ishvani Kendra, *2014 Programmes*, Pune 2013; Thomas Malipurathu, „Ishvani Kendra and its contribution to the field of evangelization“, in: *Mission Today* 3 (2001) 3, S. 329–337; Jacob Kavunkal, „Ishvani Kendra“, in: *Dharma Deepika* 2 (1998) 2, S. 67–68; Jacob Kavunkal, „Report about Ishvani Kendra, Pune“, in: *Verbum SVD*, 35 (1994) 3, S. 269–271.

Solidargemeinschaft impliziert Lerngemeinschaft

Der Aufbau der pastoralen Netzwerke in Asien und Afrika trägt auf den ersten Blick dazu bei, die Lerngemeinschaft Weltkirche³⁰ sowohl durch eine Förderung des Süd-Süd-Dialogs als auch des Süd-Nord-Dialogs zu stärken, denn es geht ja in dem Netzwerk Pastoral darum, sich miteinander in einen gemeinsamen pastoralen Austausch und Lernprozess zu begeben. Mit Blick auf den Solidaritätsbegriff, der eine assistenzialistische Reduktion überwindet und die Gemeinsamkeit als das eigentliche Spezifikum der Terminologie aufdeckt, realisiert sich im Aufbau eines pastoralen Netzwerkes aber tatsächlich gerade die Solidargemeinschaft Weltkirche. Sie überwindet dabei die Differenzierung zwischen (finanziell) gebenden und nehmenden Ortskirchen sowie die Dichotomie zwischen Universalkirche einerseits und Ortskirchen andererseits und realisiert Kirche im Mikrokosmos als ein lebendiges Netzwerk, das im Mikrokosmos zeigt, was die Kirche als Universalkirche auf der Ebene des Makrokosmos sein kann, wenn sie eine universalkirchliche Fixierung überwindet. Solch eine zukunftsweisende ekklesiologische Profilierung hat nicht zuletzt Papst Franziskus in seiner programmatischen Exhortatio *Evangelii gaudium* angemahnt, wenn er schreibt, „das Papsttum und die zentralen Strukturen der Universalkirche haben es nötig, dem Aufruf zu einer pastoralen Neuausrichtung zu folgen“ und wenige Sätze später fortfährt: „Eine übertriebene Zentralisierung kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt ihr zu helfen.“³¹

Die Förderung des Aufbaus internationaler kirchlicher Netzwerke ist ein Beitrag zur weltkirchlichen Arbeit in Deutschland, in dem sich

³⁰ Vgl. dazu Hildegard Wustmans, „Verbindungen alleine reichen nicht aus. Lerngemeinschaft Weltkirche“, in: Klaus Krämer / Klaus Vellguth, *Weltkirche in Deutschland. Miteinander den Glauben leben*, Theologie der Einen Welt, Band 6, Freiburg i. Br. 2014. Stepan Ackermann, „Laboratorien der Weltkirche laden ein und fordern heraus“, in: Klaus Krämer/ Klaus Vellguth, *a. a. O.*

³¹ Franziskus I., *a. a. O.*, S. 30, Nr. 32.

sowohl die Lerngemeinschaft Weltkirche als auch die Solidargemeinschaft Weltkirche (im eigentlichen Verständnis von Solidarität) realisiert.³² Die Mitwirkung von Vertretern der deutschen Ortskirche an pastoralen Netzwerken kann dazu beitragen, pastorale Visionen, Modelle und Initiativen zu entdecken, die auch für die Ortskirche in Deutschland hilfreich sind. Sie setzt dabei ein (gerade im Zeitalter der Globalisierung notwendiges) Vertrauen darauf voraus, dass der Heilige Geist weder exklusiv in der Universalkirche noch exklusiv in der eigenen Ortskirche, sondern vielmehr in seiner pfingstlich-polyphonen Art in allen Ortskirchen wirkt. Die pastoralen Netzwerke sind Orte, aufmerksam auf dieses Wirken des Geistes zu hören und „auf dem Weg einer pastoralen und missionarischen Neuausrichtung voranzuschreiten, der die Dinge nicht so belassen darf wie sie sind“³³.

³² Neben den pastoralen Netzwerken, die u. a. von Monika Kling begleitet werden, ist der Aufbau weiterer Netzwerke geplant, die künftig auch die weltkirchliche Arbeit in Deutschland bereichern sollen. Das von Michael Meyer initiierte Netzwerk „Kleine Christliche Gemeinschaften“ soll im November 2014 erstmals in Accra (Ghana) zusammenkommen. Ein erstes Netzwerktreffen „Religionsfreiheit“, das Christoph Marcinkowski initiiert, ist für April 2015 auf Zypern geplant. Ebenfalls im ersten Halbjahr 2015 findet das von Marco Moerschbacher vorbereitete Netzwerktreffen afrikanischer Theolog/-innen statt.

³³ Franziskus I., *a. a. O.*, S. 25, Nr. 25.