

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Zeichen der Zeit

Zeichen der Zeit lesen

Aspekte einer investigativen Pastoraltheologie

Abstract

Zu Beginn des Beitrags wird untersucht, wie der Begriff der Zeichen der Zeit in der Alltagssprache wie auch in der religiösen und theologischen Kommunikation gebraucht wird. Innerhalb der zeitgenössischen Theologie werden dann zwei Orte und damit zwei Verwendungsweisen dieses Begriffs unterschieden: zum einen ein theologisches Paradigma, zum anderen die praktisch-theologische Kairologie, d. h. die Analyse der Umstände einer konkreten Handlung. Unter Bezugnahme auf die Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung können die beobachtungsleitenden Unterscheidungen kairologischer Untersuchungen erkenntnistheoretisch erhellt werden. Veranschaulicht wird dies an verschiedenen Arten, das Kirche-Welt-Verhältnis darzustellen.

The essay begins with a linguistic analysis of the way in which the phrase "signs of the time" is used in everyday life as well as in religious and theological reflection. Within contemporary theology, the author then distinguishes between two modes of how this concept is used: one can be called a theological paradigm, the other *kairology* in regard to Practical Theology, i. e., analysis of the context of a specific action. With reference to the epistemological theory of second order observation, the guiding conditions of *kairological* investigations can be elucidated. This is illustrated by an analysis of how the relation between church and world can be depicted.

1. Die kommunikative Bedeutung der Zeichen der Zeit

Vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils, so erzählen Anekdoten, habe Papst Johannes XXIII. das Fenster geöffnet: um frischen Wind in die Kirche hineinzulassen, so sagen die einen; um einen neuen Blick auf die Welt zu gewinnen, meinen andere. Doch was sieht der Betrachter, wenn er aus einem der vatikanischen Paläste hinausschaut?

In der Theologie hat sich sehr schnell ein Begriff gebildet, der bei der Klärung dieser Fragen Orientierung bieten soll: die Zeichen der Zeit. Dieser Ausdruck hat sich allerdings nicht damit begnügt, ein theologischer Fachterminus zu bleiben, er ist in die öffentliche Kommunikation eingegangen – so verwendet beispielsweise die deutsche Kanzlerin Angela Merkel diese Wendung nicht ungern. Daher soll dieser Begriff zunächst in seiner allgemeinen kommunikativen Bedeutung analysiert werden, um von dort her den theologischen und kirchlichen Sprachgebrauch zu profilieren.

Wird ein Ereignis als ein Zeichen der Zeit titulierte, so bringt der Sprecher damit in aller Regel zum Ausdruck, dass das Phänomen wichtig ist, so wichtig, dass es aus seiner Zeit hervorsticht. Diese besondere Bedeutung kommt ihm objektiv zu. Zeichen der Zeit sind Ereignisse, nicht lediglich subjektive Erlebnisse. Der Sprecher unterstellt eine große Evidenz, seine Äußerung gilt als nicht diskussionsbedürftig. Das Geschehnis, von dem die Rede ist, ist aktuell, neu. Folglich kann der Sprecher eine besondere zeitdiagnostische Kompetenz für sich geltend machen. Des Weiteren erstreckt sich die Relevanz des Ereignisses auf viele. Aus der Begebenheit erwächst zugleich ein Handlungsauftrag. Umso wichtiger wird daher die Betonung von Objektivität und Offensichtlichkeit, um eventuelle Kritik oder mögliche Widerstände implizit und von vornherein als unvernünftig zurückzuweisen.

In der theologischen bzw. kirchlichen Kommunikation hat die Rede von den Zeichen der Zeit eine ähnliche Funktion. Es kommen aber noch spezifische Besonderheiten hinzu. Die Rede von den Zeichen der Zeit bezieht sich auch in der theologischen Sprache nicht nur und nicht einmal vorrangig auf religiöse Phänomene im engen Sinn. Und doch werden die betreffenden gesellschaftlichen Ereignisse in einen Bezug zur christlichen Heilsbotschaft gestellt, insofern sie unter dem Blickwinkel betrachtet werden, „was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind“ (GS 11). Die Zeichen der Zeit richten sich in ihrer Bedeutsamkeit häufig an die gesamte Menschheit, und darin ist die Kirche stets mit angesprochen, woraus sich ihr pastoraler Auftrag ergibt, den Menschen nahe zu sein, deren „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1) mitzutragen und eigene Beiträge dazu zu leisten, dass das Leben aller Menschen gelingt. Darüber hinaus verbinden sich mit der Rede von den Zeichen der Zeit vielfach auch ekklesiologische Implikationen und ekklesiopraktische Konsequenzen. In den Zeichen der Zeit wird auch die Aufforderung erkannt, dass die Kirche sich selbst verändern muss, um zeitgemäß evangeliumsgemäß zu sein.¹

2. Eine Unterscheidung

Das Konzept der Zeichen der Zeit kommt in der gegenwärtigen Theologie an zwei verschiedenen Orten und in zwei verschiedenen Formen vor, die freilich Zusammenhänge aufweisen und ineinander übergehen können. Sie diskursanalytisch zu unterscheiden, hilft, Verschiebungen im Begriff aufzudecken, Missverständnisse zu vermeiden und das Potenzial des Konzepts für die theologische Theoriebildung weiter zu entfalten.

¹ Vgl. Marie-Dominique Chenu, *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968, 67; 82.

In der Pastoraltheologie steht das Konzept der Zeichen der Zeit in enger Verbindung mit der Kairologie. Die systematische und methodisch angeleitete Analyse der Umstände pastoraler Praxis, die beim Erstellen von Handlungsprogrammen (Praxeologie) zu berücksichtigen sind, wird vielfach überschrieben mit „die Zeichen der Zeit lesen“. Von dieser praxisnahen, konkreten Rede von den Zeichen der Zeit ist ein eher grundsätzlicher Diskurs zu unterscheiden. Er nimmt ebenfalls das Zweite Vatikanum und hier insbesondere die Pastoralkonstitution zum maßgeblichen Bezugspunkt, aber er ist abstrakter, vielleicht könnte man auch sagen: spekulativer. Das Konzept der Zeichen der Zeit fungiert hier als Kennzeichen einer bestimmten Art zeitgenössischen theologischen Denkens. Ihr wesentliches Charakteristikum ist ihre Kontextualität. Eine Theologie, die im Zeichen der Zeit steht, versteht sich als Inbegriff inhaltlicher Aktualität, gesellschaftlicher Relevanz, methodischer Fundiertheit und wissenschaftlicher Anschlussfähigkeit. Das Signum der Zeichen der Zeit ist ein Banner, das in der Vielfalt der theologischen Diskurse eine Position markiert.²

Die Gemeinsamkeiten zwischen der Kairologie und dieser bestimmten Art, Theologie zu treiben, sind groß. Die Betonung der Unterschiede dient der Profilierung, der analytischen Zuspitzung. Die folgende knappe Darstellung des, wie ich es nennen will, theologischen Paradigmas der Zeichen der Zeit hat das Ziel, Verschiebungen und Übergänge im Konzept der Zeichen der Zeit deutlich zu machen, um vor diesem Hintergrund die Eigenart kairologischer Beschreibungen herauszuarbeiten – und auf der Kairologie soll der Schwerpunkt der folgenden Überlegungen liegen.

3. Zeichen der Zeit – ein theologisches Paradigma

3.1 Kontextuelle Theologie

Die Theologie, die ihr Denken am Konzept der Zeichen der Zeit orientiert, entwirft sich aus ihrer Gegenwart heraus, sie erschließt das Evangelium von den Besonderheiten und Anliegen ihrer Zeit. Sie ist eine kontextuelle Theologie. Aus diesem Grund stehen theologische und sozialwissenschaftliche Perspektive nicht einfach nebeneinander, sondern in einem Verhältnis der wechselseitigen Bereicherung.³

² Christoph Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, in: Peter Hünemann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg/Br. u. a. 2006, 71–84, hier 71, spricht bezüglich dieser Position, die paradigmatisch in *Gaudium et spes* eingenommen werde, von einer „Konversion“.

³ Vgl. Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann – Bernd Hilberath

Gewiss sind theologische Ansätze – wie wissenschaftliche Theorien überhaupt – immer schon von ihrem soziokulturellen und wissenschaftlichen Kontext geprägt. Eine Theologie der Zeichen der Zeit bedenkt dies aber ausdrücklich – und unterscheidet sich darin von ahistorischen Ansätzen. Den „Glaube[n] in der Bindung an seine Zeit“⁴ zu erhellen und damit den eigenen Sitz im gesellschaftlichen Leben reflexiv einzuholen und zum Verstehenshorizont des theologischen Denkens zu machen, ist Kennzeichen dieser Richtung, für die hier exemplarisch nur zwei charakteristische Namen genannt seien: Marie-Dominique Chenu und Edward Schillebeeckx. Als Theologie in der Welt von heute entwirft sich eine kontextuelle Theologie ausgehend von der Gesellschaft, in der sie verortet ist, und bleibt daher von den gesellschaftlichen Wandlungen nicht unberührt.

3.2 „Zeichen der Zeit“ in der theologischen Rede

Der Leitbegriff der Zeichen der Zeit wird inhaltlich und kriteriologisch kontrovers diskutiert.

„Klare, allgemeingültige Kriterien zur Bestimmung der Zeichen der Zeit sind bisher nicht erarbeitet worden, so dass eine eindeutige und leicht handhabbare Nutzung dieses wichtigen Elementes der Theologie nicht gegeben ist“.⁵

Gleichwohl lassen sich im theologischen Sprachgebrauch wesentliche Züge bestimmen.

In inhaltlicher oder, sprachanalytisch betrachtet, in konstativer Hinsicht werden Zeichen der Zeit als wichtige soziale Entwicklungen angesehen. Sie sind „Hauptfakten, die eine Epoche kennzeichnen“⁶ und in denen sich die Bedürfnisse und Erwartungen der Menschen ausdrücken. Sie sind „Megatrends“⁷. Mit Blick auf die Mitte des 20. Jahrhunderts spricht Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika *Pacem in terris* etwa von der Emanzipation der Frauen, der Verbesserung der Lage der Arbeitenden oder dem Unabhängigwerden von Kolonien.

(Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4, Freiburg/Br. u. a. 2005, 581–886, hier 718.

⁴ Marie-Dominique Chenu, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Berlin 2003, 123.

⁵ Peter Hünemann, *Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Millenniums*, in: ders. (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil* (s. Anm. 2), 569–593, hier 585; vgl. Robert Guelluy, *Les exigences méthodologiques d'une théologie des signes des temps*, in: *Revue théologique de Louvain* 12 (1981), 415–428, hier 419; 426.

⁶ Charles Moeller, *Kommentar zu Vorwort und Einführung*, in: *LThK.E.* Bd. 3, ²1968, 280–312, hier 295; vgl. Giuseppe Ruggieri, *Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte*, in: Hünemann (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil* (s. Anm. 2), 61–70.

⁷ Vgl. Paul Zulehner, *Gaudium et spes fortschreiben: Kirche angesichts bevorstehender challenges*, in: *PTHl* 25 (2005), 2, 56–74, hier 59.

Diese Beispiele machen deutlich, dass die Rede von den Zeichen der Zeit eine moralische Dimension hat. Sie verweist auf eine problematische Situation und zeigt darin enthaltene positive Entwicklungsansätze auf,⁸ wobei der zweite Aspekt der programmatisch weitaus wichtigere ist.

Zugleich haben die Zeichen der Zeit eine religiöse Seite. Sie sind Ausdruck des Geheimnisses der Anwesenheit des Reiches Gottes auf Erden und gehören damit zur Ordnung dieses Reiches.⁹ In dieser eschatologischen Ausrichtung stehen sie in einem Offenbarungszusammenhang. Daher wird der vom Konzil gewählte Ausdruck der Unterscheidung der Zeichen der Zeit auch in einem spirituellen Sinn verstanden, etwa in Anlehnung an die ignatianische Unterscheidung der Geister.¹⁰

Neben der gerade dargestellten erschließenden Funktion, die auf der Erkenntnisebene anzusiedeln ist, bringt der Begriff der Zeichen der Zeit einen Handlungsimpuls zum Ausdruck. Performativ betrachtet richten die Zeichen der Zeit einen Appell an die Kirche. Sie sind weltbewegende, die *Conditio humana* betreffende Ereignisse, die grundlegende Möglichkeiten eines menschenwürdigen, sinnvollen Lebens berühren. Im negativen Fall von Verletzungen der Menschenwürde stellen sie die christliche Botschaft vom universalen Heilswillen und Heilshandeln Gottes in Frage und fordern damit die Kirche zu einer Reaktion heraus; im positiven Fall eines menschheitlichen Fortschritts fordern sie die Kirche zum bezeugenden Mitwirken auf.¹¹

Die Zeichen der Zeit haben somit eine zweifache doppelte Gestalt. Sie besitzen zugleich eine soziohistorische wie eine theologale Dimension, insofern sie sich in der Weltgeschichte ereignen und darin auf Gottes Heilsbotschaft verweisen. Und sie haben, sprachanalytisch betrachtet, eine konstative wie eine performative Dimension: Sie geben etwas zu erkennen, und sie formulieren darin einen Appell.

⁸ Deutlich wird dieser doppelte Charakter auch in der Apostolischen Konstitution *Humanae salutis* zur Ankündigung des Konzils. Hier drückt Johannes XXIII. seine Überzeugung aus, „in all der großen Finsternis nicht wenige Anzeichen zu sehen, die eine bessere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft erhoffen lassen“ (in: Herder Korrespondenz 16 [1961/62], 225–228, hier 225).

⁹ Vgl. GS 39; Marie-Dominique Chenu, *Les signes des temps. Réflexions théologiques*, in: Yves Congar – Michael Peuchmaurd (Hg.), *L'église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes“*, Tome II: Commentaires, Paris 1967, 205–225, hier 222.

¹⁰ Vgl. Joseph Ratzinger, Kommentar zum I. Kapitel, in: LThK.E. Bd. 3, ²1968, 313–354, hier 314.

¹¹ Vgl. zum Konzept des Bezeugens Edmund Arens, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg/Br. u. a. 1992, hier 95–109; 131–138.

3.3 Ein neues Pastoralverständnis

Mit dem Konzept der Zeichen der Zeit wandelt sich die Bedeutung des Pastoralbegriffs, wie sich insbesondere in der Pastoralkonstitution und ihren Interpretationen, nicht zuletzt auch in der Pastoraltheologie selbst zeigt. Der Begriff der Pastoral steht für die neue Verhältnisbestimmung der Kirche in der Welt von heute mit ihren gewandelten Selbstverständnissen und Selbstverständlichkeiten, Aufgaben und Schwierigkeiten. Maßgeblicher Bezugspunkt ist nicht die Institution Kirche mit ihrer herkömmlichen Seelsorge, sondern „die kreative und handlungsbezogene Konfrontation von Evangelium und Existenz heute“¹². Zielperspektive der Pastoral ist auf der Basis einer Hermeneutik der Anerkennung die „hohe“ und „integrale Berufung“ aller Menschen durch Gott zu einem menschenwürdigen Leben. Gemäß dem „pastoralen Nicht-Ausschließungsprinzip“ geht es in dem universal auszuweitenden kirchlichen Einsatz „um die Würde [der Menschen], die sie jeweils einzeln vor Gott und deshalb für die Kirche haben“.¹³ Der Grundzug des Verhältnisses der Kirche zu den Menschen ist die

¹² Rainer Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: Georg Ritzer (Hg.), „Mit euch bin ich Mensch ...“. Festschrift für F. Schleinzer, Innsbruck u. a. 2008, 19–46, hier 36; vgl. ders., Krieg und Frieden – Gaudium et spes und die religionspolitische Lage heute, in: PThI 25 (2005), 2, 100–106, hier 101f; Elmar Klinger, Die dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen Gentium, in: Franz Xaver Bischof – Stephan Leimgruber (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum, Würzburg 2005, 74–97, hier 75; Erich Garhammer, Was ist Pastoral? Auf der Suche nach der pastoralen Dimension von Lehramt und Theologie, in: PThI 25 (2005), 2, 120–127, hier 121f. Vgl. auch das französische Konzept des „décentrement“: Mit diesem Wort ist eine Bewegung angezeigt, „mit der ein Subjekt, in unserem Fall die Kirche, von sich selbst als Mitte und Ziel des eigenen Handelns weggeht“ (Hadwig Müller, Seelsorge im säkularisierten Frankreich. Befreiende Orientierung an der Gegenwart und am Evangelium, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 153 [2005], 3, 256–262, hier 256).

¹³ Hans-Joachim Sander, Die Kirchenkonstitution Gaudium et spes. Die pastorale Ortsbestimmung kirchlicher Identität, in: Lebendige Seelsorge 56 (2005), 4, 190–194, hier 192; vgl. GS 3; 11; Chenu, Volk (s. Anm. 1), 20; Elmar Klinger, Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: Franz-Xaver Kaufmann – Arnold Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996, 171–187, hier 186; ders., Kirche – die Praxis des Volkes Gottes, in: Gotthard Fuchs – Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster 1997, 73–83, hier 78; Peter Hünemann, Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik, in: ders. (Hg.), Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen, Paderborn 1998, 107–125, hier 116; 123; Hans-Joachim Sander, Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, 101; Bucher, Gemeinde (s. Anm. 12), 36; Ingeborg Gabriel, Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezipierte Ansatz von *Gaudium et spes*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg/Br. u. a. 2012, 537–553, hier 542f.

vorbehaltlose Solidarität ohne „Wenn-dann“-Exklusionen“¹⁴. In diesem Sinn ist die Kirche allem voran eine Pastoralgemeinschaft.¹⁵ Dies ist das neue Verständnis der Pastoral, das nicht von der Kirche her denkt, sondern die jeweilige Beziehung von Gott und den Menschen ins Zentrum rückt. Es bestimmt als Auftrag der Kirche das aktive Mitwirken an menschenwürdigen Lebensbedingungen im Großen wie im Kleinen.

Davon ist in der theologischen und mehr noch in der kirchlichen Kommunikation semantisch wie konzeptionell ein Pastoralbegriff zu unterscheiden, der sich in seinem alltäglichen und darin engen Sinn auf die seelsorglichen Aufgaben bezieht, wie sie üblicherweise in der Gemeinde- und Kategorialpastoral anfallen und von Haupt- wie Ehrenamtlichen übernommen werden. Dieses Verständnis steht nicht in einem Widerspruch zum weiten und offenen Pastoralbegriff. Es ist vielmehr konkreter und spezifischer. Nicht, dass es in der Firmkatechese, im Religionsunterricht oder bei einem Trauergespräch nicht immer auch um die umfassende Berufung des Menschen ginge, doch dieser Begriff ist schlicht zu abstrakt, um die Herausforderungen und Aufgaben der pastoralen Alltagsarbeit zu erfassen, die bei einem Gemeindefest, einer Gruppenstunde oder einem Pfadfinderzeltlager anstehen.¹⁶

Ottmar Fuchs spricht in seiner Differenzierung von „Glaubens- und Sozialpastoral“ davon, dass nicht nur die universale Verpflichtung gegenüber „benachteiligten und leidenden Menschen“, sondern „auch Verkündigung und Seelsorge [...] zum pastoralen Vollzug“¹⁷ dazugehören. Darin spiegelt sich wider, was hier als enger und weiter Pastoralverständnisbegriff theoretisch unterschieden und aufeinander bezogen wird. Dieser Unterschied im Pastoralverständnis ist relevant, wenn nun der zweite Ort theologischer Rede von den Zeichen der Zeit betrachtet wird.

¹⁴ Ottmar Fuchs, Glaubenspastoral zwischen Innen und Außen. Gnadentheologische Überlegungen zum Weltdienst der Kirche, in: Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft (s. Anm. 13), 493–536, hier 510.

¹⁵ Sander, Nicht ausweichen (s. Anm. 13), 11–27, bezeichnet die Kirche, die sich gemäß diesem neuen Pastoralverständnis den Belangen der Menschen zuwendet, als Pastoralgemeinschaft, die Kirche hingegen, die sich auf Gottesdienst, Seelsorge und Gemeinde konzentriert, als Religionsgemeinschaft. Vgl. auch den kritisch weiterdenkenden Kommentar bei Fuchs, Glaubenspastoral (s. Anm. 14), 502–506; 535.

¹⁶ Vgl. auch die Unterscheidung zwischen abstrakt-generellen Aussagen über Gott, die Welt und den Menschen und einer „mikrologischen“ Sensibilität, einer pastoralen „Mikropraxis“ bei Ottmar Fuchs, Die Konfrontation des kirchlichen Dienstes mit „den sehr oft so grundlegend veränderten pastoralen und menschlichen Umständen“ (PO 1) – Ermutigung zu einer topopraktischen Pastoral, in: Peter Hünermann – Bernd Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 5, Freiburg/Br. u. a. 2006, 403–414, hier 404–406, der allerdings die Abstraktion dann zu einseitig allein mit einer platonischen Denkweise verbindet.

¹⁷ Fuchs, Glaubenspastoral (s. Anm. 14), 535.

4. Zeichen der Zeit – der Gegenstand der Kairologie

Neben dem gerade skizzierten theologischen Denkstil hat das Konzept der Zeichen der Zeit einen festen Platz in den theologischen Fächern und Richtungen, die eine Gesellschaftsanalyse in einem weiten Sinn, d. h. die eine Kairologie vornehmen. Man kann diese Fächer unter dem Oberbegriff der Praxis zusammenfassen, wenngleich dies nicht mit der gängigen Einteilung in systematisch und praktisch korreliert. Denn sie teilen das Anliegen, die Gestaltung von Praxis zu reflektieren, anzuleiten oder zu normieren. Darüber hinaus ist die Kairologie vielfach ein fester Bestandteil in der pastoralen Praxis und in kirchlichen Seelsorgekonzepten, die die theologisch-wissenschaftliche Arbeit ortsspezifisch konkretisieren – mit all den Brüchen, Vereinfachungen und Verkomplizierungen, die die Praxis im Vergleich zur Theorie aufweist.

4.1 Entstehung und Idee der Kairologie

Den zentralen hermeneutischen Ort für den Begriff und die Idee der Kairologie bilden handlungstheoretisch ausgerichtete Ansätze der Pastoraltheologie. Im historischen Hintergrund steht der methodische Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln, wie er in der „apostolischen Methodenlehre“ des CAJ-Gründers Josef Cardijn ausgearbeitet wurde.¹⁸ Eine universalkirchliche Verbreitung hat dieses dreigliedrige Vorgehen dann im Zweiten Vatikanischen Konzil und hier insbesondere in der Pastoralkonstitution gefunden. Ebenso haben seitdem verschiedene lehramtliche Dokumente dieses Dreierschema übernommen. Den Status einer wissenschaftlich-theologischen Methode hat der Dreischritt zunächst in der Theologie der Befreiung erlangt, deren Rezeption die methodologische Reflexion der Pastoraltheologie weiter vorangetrieben hat.¹⁹

Um etwas Fundiertes über die Praxis aussagen zu können, ist es erforderlich, die Umstände eben dieser Praxis zu kennen. Paul Michael Zulehner hat dies in dem Dreischritt von Kriteriologie, Kairologie und Praxeologie metho-

¹⁸ Vgl. Josef Cardijn, *Laien im Apostolat*, Kevelaer 1964, v.a. 160–163. Die Betonung des Sehens in der CAJ-Spiritualität schreibt sich in das wissenschaftlich-technische Dispositiv des neuzeitlichen Empirismus ein, das in Abgrenzung von der mittelalterlichen Spekulation die sinnliche Erfahrung zum Dreh- und Angelpunkt des Weltzugangs macht, vgl. Guelluy, *Exigences* (s. Anm. 5), 417.

¹⁹ Allen voran hat sich Clodovis Boff um eine systematische wissenschaftstheoretische Ausarbeitung verdient gemacht; vgl. Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München 1983, sowie zusammenfassend ders., *Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung*, in: Ignacio Ellacuría – Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. 1, Luzern 1995, 63–97, hier 82–97.

disch unterschieden und dann differenzbewusst zusammengeführt.²⁰ Die Kairologie als das Erfassen der Umstände einer Praxis ist (in theoretisch noch weitgehend ungeklärter Verbindung mit der Kriteriologie als dem Deuten, Verstehen oder Beurteilen der Situation) der zweite theologische Ort des Konzepts der Zeichen der Zeit. Es handelt sich dabei nicht um einen Stil theologischen Denkens, sondern eher um einen Arbeitsschritt. Das Konzept der Zeichen der Zeit erhält in diesem Zusammenhang andere Konnotationen.

4.2 Zum Unterschied zwischen der kairologischen Situationsanalyse und dem theologischen Paradigma der Zeichen der Zeit

Ein Blick in die theologische Literatur und in die kirchliche Pastoralplanung zeigt, dass die kairologische Analyse der Handlungssituation nicht einfach mit dem gleichgesetzt werden kann, was zuvor als die Unterscheidung der Zeichen der Zeit entfaltet worden ist. Vielmehr stellt die Kairologie einen eigenen Ort theologischer Rede von den Zeichen der Zeit dar, wenngleich, wie gesagt, Zusammenhänge bestehen.

Das Verhältnis zwischen der Kairologie und dem dargestellten theologischen Paradigma ist asymmetrisch. Theologische Ansätze, in denen das kairologische Moment bedeutsam ist, lassen sich in aller Regel dem Paradigma der Theologie der Zeichen der Zeit zurechnen, wohingegen nicht alle von diesem Denkstil geprägten Ansätze eine Kairologie im Sinne einer praxisorientierten Situationsanalyse betreiben. Aktuelle Begebenheiten haben bei ihnen eher eine veranschaulichende Funktion, und Verweise verbleiben daher zumeist im Abstrakten.

Im Unterschied dazu erfolgt die pastoraltheologische und die pastorale Kairologie problemorientiert; und sie umfasst, wie es für eine handlungsbezogene Situationsanalyse erforderlich ist, alle Skalierungsebenen: von ortsbezogen-konkret bis zu global, von gruppenspezifisch bis zu gesamtgesellschaftlich, von thematisch fokussiert bis zu allgemein. Eine Sozialzyklika geht beispielsweise auf die Situation der weltweiten Ungerechtigkeit ein; für ein Rundschreiben einer Bischofskonferenz zeigt sich das Problem insbesondere in dem neuen Phänomen des Prekariats; für eine Pfarrgemeinde ist die hohe Arbeitslosigkeit infolge einer gerade erfolgten Werksschließung das Thema. Um noch ein zwei-

²⁰ Vgl. Paul M. Zulehner, *Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung. Pastoraltheologie*. Bd. 1, Düsseldorf 1989. Zu einer solchen Doppelausrichtung am Evangelium und an der Situation vgl. auch Karl Rahner, *Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. 8, Einsiedeln u. a. 1967, 613–636, hier 627f; Heinz Schuster, *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, in: Franz Xaver Arnold u. a. (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie*. Bd. 1, Freiburg/Br. u. a. ²1970, 93–117, hier 93–109.

tes Beispiel zu geben: *Gaudium et spes* ist ganz fasziniert von dem Vorgang der Sozialisation, d. h. dem Zusammenwachsen der Weltgemeinschaft auch infolge der neuen Massenkommunikationsmittel und des Ausbaus der Verkehrsinfrastruktur. Die kairologische Situationsdeutung einer Pfarreiengemeinschaft hingegen würde mit Erschrecken zur Kenntnis nehmen, dass in einem der Dörfer der Bahnhof geschlossen wird, was die bisherige Praxis gemeinsamer Gruppenstunden, Gottesdienste oder Katechesen vor gewaltige organisatorische Schwierigkeiten stellt.

Das kairologische Sehen der im alltäglichen Sinn verstandenen Pastoral erfolgt handlungsorientiert. Es zielt auf die systematische Erfassung und Untersuchung der Umstände einer geplanten oder zu normierenden Handlung. Auch wenn die kairologische Analyse der Handlungssituation eine theologische ist, ist es fraglich, ob ihre Gegenstände stets als Zeichen der Zeit im zunächst dargelegten Sinn gelten können: als fundamentale, den Sinn des Lebens betreffende Begebenheiten. Die so verstandenen Zeichen der Zeit sind in ihrer Bedeutsamkeit auf die Menschheit bezogen und gewinnen ihre Signifikanz aus ihrer Orientierung am Reich Gottes. Die Kairologie hingegen erfolgt auf die Praxis hin, sie erhält ihre Bedeutung von der Praxis her, was auch immer jeweils als Praxis angedacht ist. Sicher lässt sich für das pastorale Handeln das Ideal der Reich-Gottes-Praxis formulieren. Aber die kluge Vorsicht rät dazu, nicht jede kirchliche Handlung eschatologisch aufzuladen. Vielmehr kann das integrale Verständnis der Zeichen der Zeit als kritisches Korrektiv gegenüber manchen pastoralen Handlungsprogrammen dienen, wenn sie sich allzu weit vom Pastoralbegriff des Konzils entfernen und beispielsweise zu sehr auf die Belange der Institution Kirche fixiert sind.

4.3 Erkenntnistheoretische Analysen des kairologischen Sehens

Die Kairologie ist das praxisorientierte Erfassen der Situation. Dieses „Sehen“ ist niemals das einfache Abbilden des Vorgefundenen. Eine solche überkommene Repräsentationstheorie, die für den Alltag freilich unproblematisch unterstellt werden kann, ist gerade nicht in der Lage, die mit jedem Sehen notwendigerweise gegebenen und das Sehen prägenden Bedingungen zu erhellen. Doch solche Bedingungen, die bewusste Vorannahmen sein können, aber mehr noch in den Strukturen des Sehvorgangs liegen, sind vielfach die Basis für wegweisende Entscheidungen, sei es in der Theorieentwicklung, sei es bei pastoralen Projekten. Und damit sind sie vielfach auch die Ursache für Kontroversen.

Ein, aber gewiss nicht der einzige geeignete epistemologische Ansatz, um das kairologische Sehen zu reflektieren, ist die Theorie der Beobachtung zwei-

ter Ordnung.²¹ Dieses Konzept arbeitet heraus, dass eine Beobachtung, die formal als Bezeichnung-anhand-einer-Unterscheidung verstanden werden kann, stets von einer Unterscheidung abhängt. Die beobachtungsleitende Unterscheidung ist konstitutiv für jedes Sehen, kann jedoch in dem jeweiligen Beobachtungsvorgang nicht selbst mit erfasst und thematisiert werden und stellt insofern den nicht aufhebbaren blinden Fleck jeder Beobachtung dar. Die Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung nun ist darauf spezialisiert, zu erhellen, wie eine Beobachtung unterscheidet, d. h. mit welchen Leitperspektiven sie arbeitet und welche blinden Flecken sie hat.

Den praktisch-theologischen Fächern kann die Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung als eine Methode dienen, um Situations- oder Gesellschaftsanalysen daraufhin zu untersuchen, welche beobachtungsleitenden Vorgaben jeweils wirksam sind. Diese sind stets plural. Dies liegt am Gegenstand, am Ort, am Subjekt und an den Methoden der Situationsanalyse. Die Kairologie ist infolgedessen ein offenes, pluralistisches und differenzsensibles Unterfangen.

Die kairologische Gegenwartsbeschreibung kann auf der lebensweltlichen Ebene gläubiger Subjekte oder pastoraler Akteure verortet oder theologisch-wissenschaftlich verfasst sein, wobei damit zwei Pole, keine Gegensätze bezeichnet sind. Die wissenschaftlich-theologische Gesellschaftsdiagnose kann von der Theologie auf der Basis gängiger wissenschaftlicher Methoden selbst durchgeführt werden, z. B. als „empirische Theologie“, oder die Theologie rezipiert die Ergebnisse der jeweiligen Fachwissenschaften. Da es die Bezugswissenschaften mit ihren Paradigmen, Theorien, Forschungsergebnissen und Lösungsansätzen stets nur im Plural gibt, muss unweigerlich eine Auswahl getroffen werden. Somit ist zu erhellen, wie diese beobachten, um zu wissen, wie sie ihre Wirklichkeit konstruieren und auf welchen meist hintergründigen Wertannahmen sie aufbauen. Denn diese Konstruktionen bzw. Konstruktionsprinzipien gehen in die jeweilige kairologische Analyse mit ein.

Das Sehen (und Gleiches gilt für das Urteilen) ist des Weiteren von religiösen bzw. theologischen Vorannahmen und -entscheidungen geprägt. Auch in der Theologie gibt es keinen „Blick von nirgendwo“²². Daher sind theologische Standpunkte und Paradigmen auf ihre kairologischen Effekte hin zu analysieren. In der Pastoraltheologie ist beispielsweise in den Debatten über volkskirchliche Ansätze, am Communio-Ideal orientierte Gemeindeformen oder netzwerkartige Modelle mit Verweisungsinstanzen als Knotenpunkten ausführ-

²¹ Vgl. Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen ²1993 sowie die Übersicht bei Jochen Ostheimer, *Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse*, Stuttgart 2008, 40–58, ders., *Die Realität der Konstruktion. Zur Konstruktivismus-Debatte in der Sozialen Arbeit*, in: *neue praxis* 39 (2009), 1, 84–92.

²² Thomas Nagel, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt/M. 1992.

lich herausgearbeitet worden, wie diese Ansätze – im Zusammenspiel mit weiteren theologischen Gedanken – den Blick profilieren.²³ Ebenso spielen religiöse Traditionslinien vielfach eine wichtige, aber zumeist nicht thematisierte Rolle – man denke nur an die Erwartungen, die der neue Papstname Franziskus hervorgerufen hat.

Nicht zuletzt erfolgt die Situationsanalyse praxisorientiert. Das jeweilige Handlungskonzept und der Handlungsraum geben dem kairologischen Sehen die Richtung oder die wesentlichen Grenzen vor – wiederum in der unweigerlich doppelten Bedeutung des Fokussierens und des Ausblendens.

Durch diese Verwiesenheit auf plurale Bedingungen hält ein unhintergebarer Kontingenzfaktor Einzug in die Kairologie und somit in die praktisch orientierte Theologie. Nochmals andersartige Kontingenzfaktoren liegen darin, dass auch die Spuren Gottes mehrdeutig oder widersprüchlich sein können²⁴ und dass zur Unterscheidung der Geister wie der Zeichen der Zeit der Beistand des Geistes erforderlich ist.²⁵

Da all diese Vorentscheidungen die Perspektive des Sehens bestimmen, ist eine epistemologische Selbstreflexion ein notwendiges Begleitmoment der Kairologie. Die Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung stellt der Theologie ein anspruchsvolles epistemologisches Instrumentarium zur Verfügung, mit dem diese ihre Methode wissenschaftstheoretisch reflektieren und ausbauen kann. So kann nachvollzogen werden, dass kairologische Beobachtungen divergieren und doch prinzipiell einen Anspruch auf Sachhaltigkeit und Relevanz erheben können. Pluralität, Differenz und Kontingenz werden damit zu unhintergebaren Merkmalen praktisch-theologischer Arbeit, Pluralitätskompetenz wird zu einer Schlüsselqualifikation des Fachs.

5. Kairologie konkret: die beobachtungsleitende Wirkung des Kirche-Welt-Verhältnisses und das Bildwort des Brücken-Bauens

Im Folgenden wird exemplarisch eine gängige Unterscheidung analysiert, die in der kirchlichen Pastoral, in lehramtlichen Dokumenten und Stellungnahmen, in Strukturkonzepten und auch in pastoraltheologischen Theorieansätzen kairologisch wirksam ist. Beispiele gäbe es mehr als genug. Schon angeklungen ist etwa das Gemeindekirche-Konzept. Eine andere wirkmächtige Unterscheidung entspringt der Vorentscheidung, wie die Entwicklung in der Gesell-

²³ Vgl. etwa Matthias Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg/Br. 2013; Ostheimer, *Zeichen der Zeit* (s. Anm. 21), 226–291.

²⁴ Vgl. Fuchs, *Glaubenspastoral* (s. Anm. 14), 514f.

²⁵ Vgl. Ostheimer, *Zeichen der Zeit* (s. Anm. 21), 316–319.

schaft und damit in der Kirche seit dem Mittelalter gesehen wird: als Säkularisierung, d. h. kirchenzentriert und in einer Haltung von Anklage und Verteidigung, oder als Modernisierung, die ein umfassender Vorgang ist, der auch das Christentum als Religion und die Kirche als Religionsorganisation umwälzt, der aber nicht per se der Religion feindlich gesinnt ist. Eine dritte gegenwärtig bedeutsame Unterscheidung, die nur angedeutet sei, ergibt sich daraus, ob pastorale Gemeinde- und Strukturreformen an Zielen und Bedürfnissen oder an der Zahl vorhandener Priester ausgerichtet sind. Näher ausgeführt als ein Beispiel einer theologischen Vorannahme wird die beobachtungsleitende Wirkung des Kirche-Welt-Verhältnisses.

Ein omnipräsentes Dispositiv zur Erfassung und Beschreibung der pastoralen Handlungssituation ist die Art und Weise, wie das Andere der Kirche konzipiert und wie deren Verhältnis entfaltet wird. Die Bezeichnung für dieses Andere ist zuweilen Gesellschaft, meist aber Welt. Es lassen sich vier Grundtypen unterscheiden, wie kirchliche Gruppierungen und theologische Ansätze die Kirche zur Welt ins Verhältnis setzen:

- additiv: „und“ – die gängige Formulierung, die vieles im Vagen belässt; sie entfaltet oftmals ein Verhältnis der Parallelität, was dann aber streng genommen jede pastorale Aktivität, die ja ohne eine Art von Berührung nicht denkbar ist, logisch ausschließt; zudem ist soziologisch betrachtet die Kirche als sozialer Verband notwendig Teil der Gesellschaft; und auch theologisch wurde mit *Lumen gentium* der Parallelführung der Boden entzogen, kann doch die Kirche als Volk Gottes, als Gemeinschaft der Menschen, die Jesus nachfolgen, nicht jenseits der Menschen gedacht werden;
- adversativ: „gegen“ – so in den verschiedenen Entweltlichungsprogrammen und in den Versuchen einer Kontrastgesellschaft;
- superior: „über“, „besser“ – etwa in den pädagogischen Selbststilisierungen der Kirche oder in ihrem Selbstbild als Hüterin der Moral bzw. als exklusive Heilsmittlerin;
- partizipativ: „in“, „begleitend“ – wie im Titel von *Gaudium et spes*, wie in Ansätzen der Theologie der Befreiung, der Sozialpastoral oder der politischen Theologie, wie in dem genannten Paradigma einer Theologie der Zeichen der Zeit.²⁶

²⁶ Jürgen Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg/Br. u. a. 1994, 238–253, arbeitet in der Analyse der Mutter-Metapher deutlich heraus, wie leicht superiore und partizipative Kirchenkonzepte nebeneinander her- und auch ineinander übergehen können. Vgl. auch Ostheimer, Zeichen der Zeit (s. Anm. 21), 138–143.

Diese Überlegungen lassen sich nochmals eine Stufe konkreter entfalten. Der 2014 in Regensburg stattfindende 99. Katholikentag steht unter dem Leitwort „Mit Christus Brücken bauen“. Das ist ein immer wieder gern gewähltes Motto, um das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft zu bebildern. Die naheliegende Assoziation ist die Brücke von der Kirche zur Gesellschaft. Das mit dieser Unterscheidung ausgeschlossene Dritte ist der Ort der Kirche. Die Kirche wird außerhalb der Gesellschaft verortet, die Kirche wird extrasozial, um nicht zu sagen: a-sozial – ein problematisches Kirchenverständnis.

Das mögliche Problem dieses Bildes wird noch deutlicher, wenn man die Innenseite konkretisiert. Präzisiert man, von wo aus die Brücke gebaut wird, gelangt man rasch zu ekklesialen und pastoralen Vorstellungen, die zumindest theoretisch schon lange überholt sind. Wer nämlich sendet etwas über diese Brücke in die Gesellschaft? Als authentische Sprecher angesehen werden diejenigen mit offiziellem Amt. Die Folge ist, dass die Kirche wieder im Modell der konzentrischen Kreise gedacht wird. Die Mitte ist der Platz der hierarchischen Spitze – oder zuweilen auch der Platz der „Aktiv-Katholiken“ –, und nach außen nehmen Aktivität und Bindung ab, woran diese auch immer gemessen werden. Es liegt hier aber nicht nur eine am Status festgemachte Verengung vor, sondern zugleich schreibt sich diesem Vorstellungsbild auch eine Asymmetrie der sogenannten kirchlichen Vollzüge ein. Zentral, und diesbezüglich stimmen gewisse Selbst- wie Fremdbilder überein, sind Gottesdienst und andere liturgische und sakramentale Handlungen. Es folgen je nach Sichtweise die Handlungsfelder der Martyria bzw. der Koinonia, und weit abgeschlagen findet sich die Diakonia wieder – als soziale Vorfeldarbeit. Dies ist sicherlich von vielen nicht so gemeint, wenn sie vom Brückenbauen sprechen, aber diese Assoziationskette ist durchaus zu finden.

Freilich lässt sich die Metapher des Brückenbauens auch anders anwenden, nämlich wenn das Leitwort nicht das „zwischen“, sondern das „in“ ist. Pastorale Aufgabe der Kirche ist es, Brücken in der Gesellschaft zu bauen. Schaut man sich das sogenannte *Keyvisual* des Katholikentags an, ist Letzteres auch klar impliziert: Katholiken wirken als Brückenpfeiler, um Menschen und Gruppen in der Gesellschaft zu verbinden.

6. Das investigative Moment der Pastoraltheologie

Die Welt ist voller Spuren. Menschen versuchen stets, Spuren zu lesen. Christen unterscheiden dabei die Spuren Gottes, die *vestigia Dei*. Die Aufgabe der Theologie ist die wissenschaftliche Reflexion der probaten Mittel für eine solche Spurensuche. Die Pastoraltheologie leistet als praktische Disziplin einen besonderen Beitrag zu diesem Spurenlesen, zu dieser Investigation, und der

für sie konstitutive Arbeitsschritt der Kairologie macht sie zu einer investigativen Disziplin. Diese Haltung ist nicht mit einem Nachschnüffeln zu verwechseln. Der investigative Charakter sollte sich vielmehr darin bemerkbar machen, dass die Pastoraltheologie neugierig darauf ist, wo und wie die Menschen, ganz gleich ob kirchlich gebunden oder nicht, sich auf die Gottessuche machen und wo und wie Gott den Menschen, ganz gleich ob gläubig oder nicht, Wege eröffnet und diese Wege auszeichnet.²⁷

Aus Sicht der Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung sind Spuren Kontexturen. Sie erlauben Rückschlüsse auf die Art und Weise, wie Spuren als Spuren aufgefasst und in welcher Weise sie gedeutet werden. Der Vorgang der epistemischen Konstruktion von Spuren ist zentral, auch wenn er vielfach unthematisch bleibt und die gelesenen Zeichen als evident dargestellt werden. Deshalb hat eine Hermeneutik des Spurenlesens stets eine doppelte Ausrichtung. Zur Aufmerksamkeit auf die Botschaft der Zeichen muss eine (Selbst-) Reflexion der beobachtungsleitenden Unterscheidungen hinzutreten.

Dr. Jochen Ostheimer
Lehrstuhl für Christliche Sozialethik
Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-80539 München
Fon: +49 (0)89-2180 2474
Fax: +49 (0) 49-89-2180 5048
E-Mail: j.ostheimer(at)lmu(dot)de

²⁷ Vgl. dazu auch die gnadentheologischen Überlegungen von Fuchs, Glaubenspastoral (s. Anm. 14), dass die „Glaubensgrenzen“ nicht mit den „Heilsgrenzen“ (517) zu verwechseln sind.