

„Zeichen der Zeit“ – Relevanz für das Selbstverständnis einer synodalen Kirche

Richard Hartmann

1. Zeichen der Zeit: Modebegriff oder politische Chiffre?

50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil leben wir in einer Phase neuer und intensiverer Rezeption dieses Ereignisses. Etliche Begriffe werden in Erinnerung gerufen und der Bezug auf sie symbolisiert die Bereitschaft und Entschiedenheit, das Konzil zu leben. Diese für mich sehr erfreuliche Phase der Pastoralgeschichte wird unterstrichen und vorangetrieben durch das Pontifikat von Papst Franziskus, der die Grundhaltung des Pastoralkonzils darstellt und dadurch befördert. Erinnern wir uns an die Begriffsfassung in der Fußnote zur Überschrift

„Pastoral‘ aber wird die Konstitution deswegen genannt, weil sie, auf Lehrprinzipien gestützt, die Haltung der Kirche zur Welt und zu den heutigen Menschen auszudrücken beabsichtigt. [...] Im zweiten [Teil RH] aber betrachtet sie verschiedene Aspekte des heutigen Lebens und der menschlichen Gesellschaft näher, und zwar insbesondere Fragen und Probleme, die für unsere Zeiten dabei drängender erscheinen.“¹

Damit wird eine Grundaussage aufgegriffen, die das Konzil auszeichnet, nämlich der Blick auf die Kirche in der Welt „huius temporis“ oder eben „nostris temporibus“ und damit das, was Papst Johannes XXIII. mit dem Begriff des „Aggiornamento“ fasste.

Die Grundgrammatik der Pastoral als Haltung und der Pastoraltheologie als Reflexionswissenschaft der Pastoral ist somit gefasst mit der Notwendigkeit, diese Zeit durchzubuchstabieren. Marie-Dominique Chenu weist 1966 darauf hin, dass die Pastoralkonstitution ein

¹ GS 1. Die Übersetzungen der Konzilstexte sind jeweils der Edition von Peter Hünermann in HThKVatII Band 1. Freiburg: Herder, 2004 entnommen.

Ausdruck des außerordentlichen Ringens der Konzilsväter in dieser Frage war und somit sicher zum Teil noch ein „unzulängliches Textgefüge“² darstellt. Zugleich betont er, dass es sich „im strengen Sinne des Wortes um eine ‚Konstitution‘, um Aussagen über die Struktur der Kirche selbst, die die hierarchische Gemeinschaft des Volkes Gottes in der Welt ist“³, handelt. Dabei geht es um die „‚Gegenwart‘ des Evangeliums, das in der Kirche und durch sie aktuell wird“⁴. Damit wird die Kategorie der Geschichtlichkeit als Ausdruck der Inkarnation herausgearbeitet. „Diese Geschichtlichkeit gehört zum Wesen der Kirche, die die andauernde Menschwerdung durch diese Zeit ist.“⁵

Geschichtlichkeit und die Reflexion auf die „Zeichen der Zeit“ verlangen dabei jedoch einen vorsichtigen, mehrdeutigen hermeneutischen Prozess.

René Dausner und Christoph Böttigheimer betonen darum die notwendige Konzentration: „Eine fundamentaltheologische Bezugnahme auf die ‚Zeichen der Zeit‘ verlangt Wachsamkeit, Aufmerksamkeit und Geduld und darf nicht von der Angst getrieben werden, den Puls der Zeit verpassen zu können.“⁶

Wachsamkeit, Aufmerksamkeit und Geduld sind also notwendig, wenn auf die Zeichen der Zeit Bezug genommen werden soll. Die Warnung einer zu schnellen Identifikation einerseits und Operationalisierung andererseits scheint mehr denn je angemessen zu sein.

Karl Lehmann betont bei seinem Referat vor der Bischofskonferenz 2005, dass die Zeichen der Zeit nicht eindeutig seien und schwer interpretierbar.⁷ Auch eine fortlaufende Anpassung im Sinne

² Marie-Dominique Chenu: *Les signes des temps*. In: Marie-Dominique Chenu: *Peuple de Dieu dans le monde*. Paris, 1966, S. 35–55 – (deutsch: Marie-Dominique Chenu: *Die Zeichen der Zeit*. In Marie-Dominique Chenu: *Volk Gottes in der Welt*. Paderborn: Bonifacius, 1968, S. 42–68, hier S. 13.

³ Chenu 1968, S. 15.

⁴ Chenu 1968, S. 16.

⁵ Chenu 1968, S. 17.

⁶ René Dausner; Christoph Böttigheimer: *Die Fundamentaltheologie und die „Zeichen der Zeit“*. In: Christoph Böttigheimer; Florian Bruckmann (Hgg.): *Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“*. Freiburg: Herder, 2012 (*Quaestiones disputatae*; 248), S. 503.

⁷ Karl Lehmann: *Neue Zeichen der Zeit: Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute*.

inhaltlicher Füllung werde nicht vorgenommen.⁸ Der große Konzilstheologe M.-Dominique Chenu betont, wie Christian Bauer ausführt:

„Analog zur ‚Unterscheidung der Geister‘ im spirituellen Leben des Christen braucht es daher im pastoralen Handeln der Kirche eine ‚Unterscheidung der Zeichen‘. Die Zeichen einer Zeit sind nämlich stets denkbar uneindeutig. Sie sind Chenu zufolge sogar höchst ‚ambivalente‘⁹Größen. In ihnen sitzt eine unaufhebbare Differenz zum Guten wie zum Bösen. Daher sind sie ja auch im ‚Licht des Evangeliums‘ (GS 4) zu betrachten. Sie können auf ein Wachstum des Reiches Gottes hindeuten, zugleich aber auch auf das genaue Gegenteil. Chenu hat sie daher auch niemals einfach nur positiv als ‚Anschlusssteine‘ (‚pierres d’attente‘) messianischer Erwartung angesehen, sondern immer auch negativ als ‚Steine des Anstoßes‘² (‚pierres d’achoppement‘), die zu christlichem Widerstand herausfordern.“¹⁰

All das ist für mich schon Grund genug, vorsichtig mit diesem „programmatischen Schlagwort“¹¹ umzugehen und vor allem alle Positionen kritisch zu befragen, die mir *die* Zeichen der Zeit unmissver-

Eröffnungsreferat ... bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, 19. September 2005. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2006 (Sekretariat d. Dt. Bischofskonferenz (Hg.): Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz; 26), S. 6.

⁸ Ebd., S. 7. Ebd.45: „Hat man sich früher eher begeistert an der Suche nach den ‚Zeichen der Zeit‘ beteiligt, so wollen heute viele die tatsächlich nicht selten inflationär verbrauchte und missbrauchte Rede von den ‚Zeichen der Zeit‘ kaum mehr hören. Dennoch ist die damit verbundene Aufgabe unverzichtbar. Sie gehört zum zentralen Vermächtnis des Zweiten Vatikanischen Konzils.“

⁹ Christian Bauer verweist auf Chenu: *Les signes des temps*, 46.

¹⁰ Christian Bauer: *Ortswechsel der Theologie M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le saulchoir“*. Berlin: Lit, 2010, S. 755 unter Bezug auf Marie Dominique Chenu: *Les signes des temps*. In: Marie-Dominique Chenu: *Peuple de Dieu dans le monde*. Paris 1966, S. 35–55.

¹¹ Jochen Ostheimer: *Zeichen der Zeit lesen: erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse*. Stuttgart: Kohlhammer, 2008 (*Praktische Theologie heute*; 92), S. 15. Auch Andreas Wollbold: *Zeichen der Zeit*. In: *LThK*³, Bd. 10, Sp 1403 schreibt: „Der genauere methodolog. Zshg. ist dabei noch nicht umfassend geklärt.“

ständig vorlegen und daher erwarten, dass nach diesen Zeichen die Pastoral der Kirche heute neu ausgerichtet werden müsse. Der Terminus ist allzu leicht ideologisch engzuführen. Die Zurückweisung eines doch „klar identifizierten“ Zeichens gilt für die als Rückschritt, die sich doch über dessen Relevanz längst einig zu sein scheinen.

Papst Johannes XXIII. hat den Begriff in der Ankündigung des II. Vaticanums ins Gespräch gebracht (*Humanis salutis*, 25.12.1961) und dann selber in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (11.4.1962) verschiedene Zeichen der Zeit benannt.¹² Mit Paolo Süß ist festzuhalten: „Dabei geht es nicht um eine fundamentalistische Identifikation Gottes im Weltgeschehen, sondern um ein neues historisches Bewusstsein, das sich in den Umbrüchen der Moderne herauskristallisiert hat.“¹³ „Bei aller Rücksichtnahme auf die Vergangenheit bestand Johannes XXIII. auf der Verantwortung der Kirche für die konkreten Menschen von heute und forderte eine ‚Pastoral als geschichtliche Hermeneutik der christlichen Wahrheit‘.“¹⁴ Marie Dominique Chenu redet von den *loci theologici in actu* und benennt „mit einer heiligen Neugierde“¹⁵ selber spannende Zeitzeichen.

Die Publikationen, die uns wieder vorlegen, welche Zeichen der Zeit jetzt bearbeitet werden müssen und warum, sind seit dem Konzil vielzählig.

Dabei werden wir zugleich mit einer doppelten Unsicherheit konfrontiert: Die eine Unsicherheit besteht bereits in der Benennung und Identifikation jener Zeichen, die diese Zeit auszeichnen und von anderen Zeiten unterscheiden. Die zweite Unsicherheit besteht darin, wie diese Zeichen im Lichte des Evangeliums gedeutet werden.

Die Bezugstexte in *Gaudium et Spes* lassen diese Spannung bereits erkennen. Wenn GS 4 der Kirche die Pflicht auferlegt,

¹² Er nennt die Emanzipation der Arbeiterklasse, der Frauen und der kolonialisierten Völker.

¹³ Paolo Süess: *Und sie bewegt sich doch! Wegmarken pastoraler Praxis in Theologie und Kirche Lateinamerikas*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verl., 2014, S. 82.

¹⁴ Süess 2014, S. 23 unter Bezug auf G. Ruggieri: *Appunti per una teologia in papa Roncalli*. In: G. Alberigo (Hg.): *Papa Giovanni*. Bari, 1987, S. 245–271, hier 256.

¹⁵ Chenu 1968, S. 134.

„die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann“;

wird darin die Zielrichtung, nämlich die *Sinndeutung* in den Vordergrund gestellt. GS 11 betont noch deutlicher die Aufgabe zur *Unterscheidung* und zu erkennen „was darin die wahren Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes sind“ (GS 11).

Auch im Rahmen des Kongresses der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und -theologen e.V., der im September 2013 in Salzburg stattfand, war ja das Ziel, Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu identifizieren, interpretieren, um daraufhin zu intervenieren und zu inspirieren¹⁶. Der Auftrag an vier Kolleginnen und Kollegen¹⁷, die „Zeichen der Zeit“ nach ihrer Sicht zu identifizieren und diese Identifikation zu begründen, führte darum ebenso sehr zu unterschiedlichen Antworten, die die Versuche, eine konsensfähige Krieteriologie zu erarbeiten, die strategische Pastoraltheologie und -planung eröffnet, blockierten. Dass wir dann nach der Methodik des „Open-space“ weiter miteinander arbeiteten, förderte zwar einen kommunikativen Prozess mit allen Höhen und Tiefen, enttäuschte jedoch die Erwartung vor allem der Pastoralpraktiker, mit einem eindeutigerem Handlungskonzept nach Hause fahren zu können.

Bleibt mit Jochen Ostheimer daher zunächst nichts anderes übrig, als die „kommunikative Bedeutung der Zeichen der Zeit“ anzunehmen, die wichtig sind, aktuell, für viele relevant, aber doch auch nur begrenzt evident und eindeutig bezüglich ihres Handlungsauftrags? Hilft vielleicht nicht mehr als in der systemtheoretischen Beobachtung zweiter Ordnung zu beobachten, wie die einzelnen Akteure die Zeichen der Zeit differenzieren und bewerten? Müssen wir nicht anerkennen, dass – wieder mit Ostheimer – gilt:

¹⁶ Die Veröffentlichung in der PThI (www.pthi.de) ist in Vorbereitung.

¹⁷ Stefanie Klein, Maria Widl, Christian Bauer und Hans-Joachim Sander.

„Jeder ist in seinem Beobachten immer schon an seine internen Strukturen gebunden.

→ Kontingenz:

- Jede Beobachtung beruht auf einer Unterscheidung, die auch anders hätte ausfallen können.
- Kein Blick ohne einen Blickwinkel, keine Erkenntnis ohne einen Standpunkt.“¹⁸

Darum müssen wir genauer hinschauen, wenn wir auf den Begriff „Zeichen der Zeit“ blicken. Darum sollten wir uns hüten, eine zu schnelle und einlinige Festlegung zuzulassen und die zweite Lesung dieser „Zeichen der Zeit“ nämlich „im Licht des Evangeliums“ zu oberflächlich zu halten.

Ich werde darum im weiteren Verlauf

1. einen Einblick geben in die Relevanz der Semiotik für die Fragestellung,
2. die biblischen Wurzeln beleuchten,
3. theologische Folgerungen vorlegen,
4. um schließlich Konsequenzen für die synodale Arbeit zu formulieren.

Mir scheint, das ist der einzig verantwortliche Weg mit der Rezeption der Geschichtlichkeit der Kirche und der geschichtlichen Gegenwart Gottes umzugehen, das gemeinsame Ringen, wie es im Verständnis des synodalen Weges der Kirche aufgegriffen ist.

2. Was ist ein Zeichen? – Einblicke in die Zeichentheorien und die Semiotik

Der Zeichenbegriff findet sich an vielen Stellen theologischer Reflexion, auch in den Texten des Vaticanum II; eine ausdrückliche Definition und vor allem der Rückblick auf außertheologische Theoriebildung ist eher selten.¹⁹

¹⁸ Jochen Ostheimer: Folie beim Vortrag in Salzburg 2013. Zur Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung siehe Ostheimer, S. 40–58.

¹⁹ Sehr knapp bei Michael Fuchs: Zeichen. I. Philosophisch. In: LThK³, Bd. 10, Sp. 1399 f.

„Aliquid stat pro aliquo“. Etwas steht für etwas anderes. Diese einfache Formel kann als Basis allen Verständnisses vom Zeichen gelten. Sie geht auf Aristoteles zurück. Das Zeichen zeigt etwas an, was außerhalb des Zeichens liegt. Doch schon für die Bestimmung dessen, was durch diese Zeichen angezeigt wird, braucht es eine Form von Verständigung und Interpretation, da die Zeichen die Dinge der Welt eben gerade nicht unvermittelt bezeichnen. Eine naive Vorstellung vom direkten Zugriff auf die Zeichen darf also nicht die Grundlage unseres Verständnisses von „Zeichen der Zeit“ sein.

Das philosophische Verständnis des Begriffs Zeichen wird wesentlich geprägt durch die Reflexionen von Charles S. Peirce zur Semiotik.

Helmut Pape, wichtigster deutschsprachiger Editor und Forscher zu Peirce, fasst zusammen: „Für Peirce kann es nur *eine* Theorie der Wirklichkeit geben, die aufbaut auf der Rekonstruktion des Wirklichkeitsbezugs von Zeichensystemen. Bestandteil, nicht Grundlage dieser Theorie ist die Konzeption des Subjektes der Erfahrungen. Indem wir nach Subjektivität und Wirklichkeit fragen, betreiben wir mehr als nur Semiotik – uns interessieren die Konsequenzen der Semiotik für jede mögliche Metaphysik, die noch als allgemeine Ontologie Annahmen über eine Theorie der Darstellungen einschließt.“²⁰

Wirklichkeit selber ist nur zu denken aus der Annahme und Relevanz von Zeichen zur Wirklichkeit. Der Einzelne macht Erfahrungen, die sich in der gemeinsamen Deutung dieser Erfahrungen als wirklich erweisen. Peirce geht davon aus, dass wir uns aller Objekte unmittelbar bewusst sind.

„1. Die Wahrnehmung ist das Medium des Übergangs zwischen Subjekt und Objekt, das selbst phänomenologisch objektiv ist, in dem es *unmittelbar* eine Beziehung eines Subjektes zu den umgebenden Objekten herstellt.

²⁰ Helmut Pape: Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozeß: Charles S. Peirces Entwurf einer Spekultativen Grammatik des Seins. Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 51.

2. Geistige Prozesse und Ereignisse stehen schon immer in einer kontinuierlichen Beziehung zur äußeren Realität, so daß sie nur dann angemessen darstellbar sind, wenn sie auch in dieser Beziehung beschrieben werden.“²¹

Somit kann formuliert werden:

„Ein *Zeichen* oder *Repräsentamen* ist alles, was in einer solchen Beziehung zu einem *Zweiten* steht, das sein *Objekt* genannt wird, daß es fähig ist, ein *Drittes*, das sein *Interpretant* genannt wird, dahin gehend zu bestimmen, in derselben triadischen Relation auf das Objekt zu stehen, in der es selbst steht. Dies bedeutet, daß der Interpretant selbst ein Zeichen ist, der Zeichen desselben Objektes bestimmt und so fort ohne Ende.“²²

Kein Zeichen ist somit absolut, sondern immer in Beziehung zum Objekt *und* zum Interpretant. Oder anders formuliert: Das Zeichen an sich ist nicht verfügbar.

Deutlich wird, mit Peirce, dass zum Zeichen wesentlich die Interpretation gehört.

„Ein Zeichen kann also nur im Kontext eines Anschauungsraumes etwas darstellen, doch was dieser Kontext oder die Situation ist, wird selbst wieder durch das Zeichen vermittelt. Zeichen bestimmen Situationen, doch *interpretieren* wir relativ zu ihnen ebenfalls das Zeichen als durch das Objekt bestimmt.“²³

Mit Peirce wird erkannt, dass jeder Interpretant wieder interpretiert werden muss, dass also ein *infiniter Regress* vorliegt.²⁴

In verschiedenen Ansätzen werden dann wieder Typologien von Zeichen vorgelegt. So unterscheidet Karl-Dieter Bünning zwischen

Typ 1: natürlichen Zeichen, Anzeichen, Symbolen: Der natürliche

²¹ Ebd. S. 52 f. mit Hinweise auf weitere Quellen in den hier ausgelassenen Fußnoten.

²² Pape 1989, S. 85 zitiert Charles S. Peirce: Phänomen und Logik der Zeichen, hrsg. und übersetzt von Helmut Pape, Frankfurt 1983, S. 64.

²³ Pape 1989, S. 268.

²⁴ Gerhard Schönrich: Semiotik zur Einführung. Hamburg: Junius, 1999, S. 15.

Zusammenhang zwischen Wahrgenommenem und dem, worauf es verweist ist deutlich. Das Zeichen ist zugleich Teil des „anderen“.

Typ 2: abbildende Zeichen, ikonische Zeichen: Man kann am Zeichen erkennen, worauf es verweist und was es bedeutet. Das Zeichen hat Bildcharakter.

Typ 3 Symbole: Man kann am Zeichen die Bedeutung nicht erkennen, man muss sie lernen. Das Zeichen ist abstrakt.²⁵

Auch De Palma verdeutlicht die Mehrdeutigkeit. Es gibt „ein Bündel sprachlicher Verwendungen, denen zufolge das Zeichen ein manifester Hinweis ist, aus dem auf etwas Latentes Schlüsse gezogen werden können.“²⁶ Er unterscheidet drei Arten von Zeichen: natürliche, künstliche, sprachliche²⁷.

Mit Augustinus ist zu unterscheiden: „Ist das Zeichen nun ‚res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud ex se faciens in cogitationem venire‘ (Augustinus, *De Doctrina Christiana*, 2.1.1 Das Zeichen ist ein Ding, das neben dem sinnlichen Eindruck, das es den Sinnen mitteilt, aus sich etwas anderes ins Denken kommen lässt) oder ist das Zeichen, wie derselbe Augustinus anderswo vorschlägt, etwas, durch das wir Objekte und Zustände der Welt anzeigen? Ist das Zeichen ein intensionales oder ein extensionales Mittel?“²⁸, birgt es also ein Ziel oder drückt es eine Wirklichkeit aus?

Umberto Eco erweitert mit Charles W. Morris wieder den Begriff und betont die vier Abhängigkeiten des Zeichens von Modalität²⁹, Rezipienten, Situation und Funktion.³⁰

²⁵ Siehe Bünting, Lehrmaterial Uni Duisburg-Essen im Internet. Er stellt hier die Deutung der amerikanischen Tradition nach Peirce dar. In der europäischen Tradition (z. B. Ferdinand de Saussure) hat auch das Symbol zu dem, was es bezeichnet einen Ähnlichkeitsbezug. So wird es auch in der Sakramententheologie entfaltet.

²⁶ Umberto Eco: *Semiotik und Philosophie der Sprache* München: Fink, 1985, S. 31.

²⁷ Vittorio De Palma: *Husserls phänomenologische Semiotik* (I. Logische Untersuchung, §§ 1–23). In: Verena Mayer (Hg.): *Edmund Husserl, Logische Untersuchungen*. Berlin: Akad.-Verl., 2008 (Klassiker auslegen; 35), S. 43–59, hier S. 44.

²⁸ Eco 1985, S. 35.

²⁹ Ontologisch die Art und Weise des Bestehens eines Sachverhaltes oder logisch der Wahrheit von Aussagen.

³⁰ Roland Posner: *Charles Morris und die verhaltenstheoretische Grundlegung*

Schon diese Skizzen aus der Zeichentheorie werden unsere Vorsicht verstärken, den Terminus „Zeichen der Zeit“ zu unkritisch und unterkomplex zu begreifen. Allein die Triade zwischen Zeichen, Objekt und Interpretant nötigt eine sorgsame Analyse der Funktion und Verwendung eines bestimmten Zeichens auf. Zeichen sind eben nicht eindeutig und ohne vielfache Zusammenhänge zu übernehmen und als Handlungsimpulse anzuwenden. Die Behauptung eines Phänomens als „Zeichen der Zeit“ kann zwar etwas in Gang setzen, muss zugleich aber auch kritisch reflektiert werden.

Ich breche die Spurensuche im Bereich der Semiotik ab. Eine intensive Rezeption der Semiotik für die Bewertung des Begriffs liegt m. W. bislang nicht vor. Allein die kurzen Hinweise helfen bereits, eine zu unkritische Nutzung des Zeichenbegriffs abzuwehren.

3. *Biblische Verwurzelung?*

„Warum könnt ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten?“³¹ (Lk 12,56, parallel Mt 16,3³², aber als späterer Einschub identifiziert). So fragt Jesus im Evangelium und kritisiert die Grenzen der Urteilsfähigkeit der Zuhörer. Was für die Vorhersage des Wetters gilt, gilt offensichtlich nicht in hinreichender Weise in der Interpretation der Gegenwart und ihrer eschatologischen Relevanz.

Hans Maier weist darauf hin:

„Das ‚Prüfen‘ (dokimazein, probare) der Zeitzeichen setzt erheblich größere und gezieltere Anstrengungen voraus, als sie zur Beobachtung von Naturzeichen nötig sind. Denn hier sind die Menschen selbst involviert – sie beobachten nicht nur Himmels- und

der Semiotik. In: Martin Krampen (Hg.) Die Welt als Zeichen: Klassiker d. modernen Semiotik. Berlin: Severin und Siedler, 1981, S. 51–97, hier S. 60 unter Bezug auf Morris, C.W. Signs, Language, and Behavior. Englewood Cliffs: Prentice-Hall: 23 ff (sic!!).

³¹ Lk 12, 54–59: Von den Zeichen der Zeit

³² Chenu weist darauf hin, dass der Verweis auf Mt 16 ausdrücklich unterlassen wurde, letztlich auch, weil es nicht ausreiche – so Yves Congar, „die alten Lehren dauernd zu wiederholen“. S. Chenu 1968, S. 45 Fußnote 1 mit Zitat Y. Congar, Le Concile au jour le jour. Troisième session. Paris 1965, S. 84.

Erderscheinungen, um daraus ihre Folgerungen zu ziehen – in der Zeit lebend, partizipieren sie an den Zeitergebnissen, beeinflussen sie, verändern sie – sie sind inmitten der Ereignisse, diese wären nicht ohne sie.“³³

Maier sieht, dass bei Lukas etliche Lehrstücke zusammenkommen, die den Umgang mit der Zeit und ihrer Deutung vertiefen. Die Spannung zwischen der Mahnung zur Wachsamkeit und einem „Hauch von antiker Ruhe und Muße“³⁴ ist wahrzunehmen:

„Wer nach den Zeichen der Zeit und ihrer Deutung im Evangelium fragt, muß beides sehen und erwägen: das neue Gewicht der Zeit im Heilsgeschehen, die Nähe des Gottesreiches, das zu uns kommen, unter uns erstehen will, die daraus erfließende Haltung strenger Bereitschaft und Wachsamkeit – und zugleich die große Entlastung, die dem Leben aus diesem Heil erwächst, die Befreiung von Zeitdruck und Terminplan, das Leichtwerden vor Gott, die neue Festlichkeit des Lebens.“³⁵

So wird die Zeit zugleich *wichtig* und ist in inkarnatorischer Weise anzunehmen, dabei bleibt sie *relativ* im Bezug und Verhältnis zur Zeit Gottes, die unsere begrenzte Zeit übersteigt.

In 1 Thess 5,16–18.21f. wird im Aufforderungskatalog deutlich: „Freut euch zu jeder Zeit. Betet ohne Unterlass! Dankt für alles; denn das will Gott von euch, die ihr Christus Jesus gehört. Prüft alles, behaltet das Gute! Meidet das Böse in jeder Gestalt!“ Wie Lukas spricht Paulus von „probare“ und „dokimazein“ als spezifische Aufgabe der Jünger. Traugott Holtz weist im Kommentar darauf hin, dass dieses Wort „für die Beurteilung relevanter Elemente der Lebensführung vor Gott“³⁶ für „Paulus auch sonst geläufig“³⁷ ist.

³³ Hans Maier: Zeiterfahrung und Zeichen der Zeit. In Heinrich Schmidinger (Hg. im Auftr. des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen): Zeichen der Zeit: Erkennen und Handeln. Salzburger Hochschulwochen 1998. Innsbruck: Tyrolia-Verl., 1998, S. 26–67, hier S. 28.

³⁴ Ebd., S. 29.

³⁵ Ebd., S. 30.

³⁶ Traugott Holtz: Der erste Brief an die Thessalonicher. Zürich: Benziger, 1986, S. 261.

³⁷ Ebd.

Das Summarium des Markusevangeliums unterstreicht weiter die Relevanz der Gegenwart, wenn es betont: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15). In diesem Summarium ist wieder von „kairos“, nicht von „chronos“ die Rede. Es geht um den richtigen Zeitpunkt, den Gott festgesetzt hat. Wenn die Interpretation von Joachim Gnilka gilt, geht es um den Zeitpunkt des Auftretens Jesu, der im Voraus bestimmt ist. „Mit ihm vollzieht sich die Zeitenwende, der Anbruch der Endzeit. Darum ist die Nähe der Gottesherrschaft zeitlich eindeutig festgemacht.“³⁸

Diese biblische Spurensuche hilft leider bis zum Schluss nicht, unseren Begriff dort eindeutig und aussagesicher zu verankern.

4. Theologische Beiträge

„Auf jeden Fall ist der Prophet ein besserer Realist als der Professor, da er in der Geschichte *liest*. Er nimmt die Zeichen der Zeit wahr, ohne sich auf die Prinzipien zu berufen.“³⁹ Wenn diese Beobachtung von Marie-Dominique Chenu stimmt – und vieles spricht dafür – wird für uns Theologen das Problem weiter zugespitzt, dass es kaum möglich sein wird, systematisch und prinzipiell die „Zeichen der Zeit“ in der jeweiligen Zeit konsensfähig zu bestimmen.

Die erste Aufforderung der Pastoralkonstitution ist darum eine allein methodische, keine inhaltliche: Es kommt darauf an, die Zeichen der Zeit zu erforschen (*perscrutandi*). Dem folgt die Aufgabe, sie im Licht des Evangeliums auszulegen (*interpretandi*), um zu einer Antwort auf die Fragen der Menschen nach dem Sinn zu gelangen (GS 4). Die Schrittfolge ist also die des einfachen Identifizierens der Zeichen und des dem folgenden Interpretierens. GS 11 geht hier m. E. weiter. Die Zeichen der Gegenwart, die die Kirche mit den übrigen Menschen gemeinsam hat, werden identifiziert als „wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes.“ Es geht also

³⁸ Joachim Gnilka: Das Evangelium nach Markus Teilbd. 1 Mk 1–8,26. Zürich: Benziger, 1978, S. 66.

³⁹ Chenu 1968, S. 53.

nicht nur darum, eine allgemeine Aktualität und Relevanz von Ereignissen zu verifizieren, sondern die Gegenwart Gottes selber in diesen Zeichen zu entdecken. Die Frage lautet nicht nur: „Was ist heute relevant?“, sondern „Wie erkennen wir Gott in dem, was heute relevant ist?“ Damit wird dieser Suchprozess der Propheten, vielleicht sogar der fremden Propheten, und Theologen zu einem gemeinsamen Prozess der Gotteserkenntnis in der Gegenwart. Nochmals genauer: Nicht die Frage „Was sollen wir tun angesichts der Zeichen?“ sondern die Frage: „Was tut Gott in den Zeichen?“ ist relevant. Diese Frage, so wird in GS 46 deutlich, ist jedoch keineswegs abstrakt, sondern sie ist inkarnatorisch, die Zeit beschreibend, ganz konkret in den Ereignissen und Herausforderungen von heute.

Bei aller doppelten Unschärfe in diesem Erkenntnisprozess ist darum die Auseinandersetzung und Verständigung um das, was heute wirklich relevant ist, dringend theologisch und pastoralpraktisch notwendig.

Dass dabei die Gleichung „vox temporis – vox Dei“ zu einfach ist, hat sich inzwischen gezeigt. Wenn nun versucht wird, die gesellschaftlichen Verhältnisse und damit die konkrete Geschichtlichkeit als locus theologicus zu erfassen⁴⁰, muss die Diskussion um deren Aussagekraft weiter spezifiziert werden. Während die Theologien der Befreiung ausdrücklich die jeweiligen geschichtlichen Epochen als theologische Orte – vielleicht mit Sander als alternative Orte⁴¹ – bezeichnen, lassen andere Positionen nur das Erscheinen des unwandelbaren Gottes der Offenbarung an den Orten der Gegenwart erkennen. Hans-Joachim Sander betont:

„Bei den Zeichen der Zeit handelt es sich also um geschichtlich-gegenwärtig und transzendental-geschichtlich qualifizierte Zeichen der jeweils eigenen Zeit. Sie sind Begegnungsstätten zwischen Gott

⁴⁰ S. hierzu und folgend Ostheimer 2008, S. 22–24.

⁴¹ Später betont Sander immer ausdrücklicher die Bedeutung der Andersorte für das Selbstverständnis der Kirche. Ausdrücklich entfaltet er den Ortswechsel als wesentlichen Beitrag der Pastoralkonstitution. S. v. a. seinen großen Kommentar zu *Gaudium et spes*: Hans-Joachim Sander: theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. In: Peter Hünermann; Bernd Jochen Hilberath (Hgg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4. Freiburg: Herder, 2005, S. 581–886.

und den Menschen, in denen ein Raum der Differenz von Heil und Unheil angelegt ist, wo darum gerungen wird, dass Befreiung vom Unheil erfolgen kann und erlöstes Leben möglich wird⁴².

Er unterscheidet demnach zwischen den Zeichen der Zeit im „first-space“, als realen Plätzen, „secondspace“, den widerständigen Perspektiven und „thirdspace“, dem Lebensraum des Glaubens⁴³.

Damit klärt sich die Frage, ob das Evangelium als Schlüssel einfach das „Heute“ verstehen lässt, oder ob nicht – und so die von mir vertretene Position – das „Heute“ dazu beiträgt, Gott, seine Gegenwart und Gnade und die durch ihn an uns gegebene Sendung besser und zutreffender zu verstehen.

Mit Sobrino betone ich, dass sich Kirche und Theologie der Gegenwart Gottes stellen müssen,

„weil Gott ein ‚Heute‘ hat, nicht nur ein bereits bekanntes und interpretierbares ‚Gestern‘, weil er mit der Gegenwart seiner Schöpfung eine Absicht verbindet, nicht nur mit der Vergangenheit. Mit anderen Worten, die Kirche muß sich des ‚Heute‘ Gottes sehr bewußt sein und sich darüber im Klaren sein, daß eine der schlimmsten Gefahren darin besteht, dies zu verkennen, in eine Art von Deismus zu verfallen, wenn uns eine solche Redeweise gestattet ist, so als ob Gott in der Vergangenheit gegenwärtig gewesen wäre, aber heute der Kirche und über die Kirche nichts mehr sagen würde, was er nicht schon ein für allemal festgelegt hätte.“⁴⁴

Es geht also um die Annahme der Geschichtlichkeit als Dimension der Glaubenserkenntnis.⁴⁵

⁴² Hans-Joachim Sander: Vom religionsgemeinschaftlichen Urbi et Orbi zu pastoralgemeinschaftlichen Heterotopien: Eine Topologie Gottes in den Zeichen der Zeit. In: Christoph Böttigheimer (Hg.): Zweites Vatikanisches Konzil: Programmatik – Rezeption – Vision. Freiburg: Herder, 2014, S. 157–179, hier S. 176.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Jon Sobrino: Gemeinschaft, Konflikt und Solidarität in der Kirche. In: Ignacio Ellacuría; Jon Sobrino (Hgg.): *Mysterium liberationis* Grundbegriffe der Theologie der Befreiung 2. Luzern: Ed. Exodus, 1996, S. 851–878, hier S. 853 f.

⁴⁵ Joseph Ratzinger: Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils: Formulierung – Vermittlung – Deutung. Freiburg: Herder, 2012 (Gesammelte Schriften – Joseph Ratzinger; 7,1 und 7,2).

Tobias Schulte untersucht dazu die Theologie Bonhoeffers:

„Die konsequente Betonung der Geschichte als entscheidenden Ort für die Selbsterschließung Gottes impliziert ein kommunikationstheoretisches Verständnis von Offenbarung. Angezeigt ist damit, dass der Glaube, als ein sich in Intersubjektivitätsverhältnissen vollziehendes Ereignis, sowohl seinen Gegenstand, Erkenntnisgrund als auch primären Inhalt in der Geschichte suchen muss. Da aber der Selbsterweis gar nicht anders als in einem Geschehen der Liebe erfolgen kann, da nur in diesem Fall tatsächlich von einer Selbstoffenbarung gesprochen werden kann: In einem solchen Geschehen ist der Liebende als er selbst anwesend und bejaht in seiner freien Selbstmitteilung die Freiheit des anderen.“⁴⁶

Bonhoeffer „betrachtet die Person also nicht abstrakt in ihrer zeitlos gedachten Geistigkeit. Vielmehr steht die Person stets mitten in der Zeit und so vor der Aufgabe, in konkreten Situationen Verantwortung zu übernehmen. Besondere Bedeutung erhält dadurch der Begriff des ‚Augenblicks‘: Durch das Zeitverständnis Bonhoeffers ist der Augenblick immer wertbezogen, d. h. im

„Begriffe des Augenblicks [...] ist Zeitbegriff und Wertbezogenheit desselben ineinandergesetzt“. Die Person ist aufgefordert zu gegebener Zeit in einem konkreten Augenblick eine konkrete Entscheidung zu treffen, die dann u. U. zur Übernahme von Verantwortung führen kann.“⁴⁷

Noch einmal Chenu:

„Wenn sich somit die Offenbarung in der Zeit ereignet, im Lauf einer Geschichte, einer heiligen Geschichte, aber eben einer Ge-

⁴⁶ Tobias Schulte: *Ohne Gott mit Gott: Glaubenshermeneutik* mit Dietrich Bonhoeffer. Regensburg: Pustet, 2014, hier S. 40 unter Hinweis auf Max Seckler: *Der Begriff der Offenbarung*. In Kern, W.; Pottmeyer, H. J.; Seckler, M. (Hrsg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Band 2. 2. Verbesserte und aktualisierte Auflage, Tübingen 2000, S. 41–61.

⁴⁷ Schulte, S. 50 In drei Fußnoten verweist der Autor auf die Quellen Bonhoeffers in von Soosten, J. (Hg.): *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (1930). Gütersloh²2005 (Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 1), besonders S. 28.

schichte, die sich um die historische Tatsache der Inkarnation ordnet, wenn daher die Vor-Gabe der Offenbarung im Zusammenhang geschichtlicher Tatsachen und Texte steht und sich in ihnen darstellt, dann sehen wir uns unmittelbar und unausweichlich mit folgender Frage konfrontiert: Unterliegt damit nicht die Theologie samt dem Glauben, der ihre Inspirationsquelle ist, einer historischen Kritik?⁴⁸

„Da dieses historische ‚Wachstum‘ des Dogmas die zeitliche Auswirkung eines Glaubens ist, der durch die Zeiten hindurch und in den Seelen, in denen das Wort Gottes spricht, identisch bleibt, sind die Krisen des christlichen Denkens, wenn man so sagen kann, letztlich jenseits der *successio temporum* auf der geistlichen Ebene und der *propinquitas ad Christum* (*Summa theologiae* II-II d. 1, a. 7, ad 2 et 4) zu beurteilen: als Geschichte der Seelen und nicht mehr nur als lineare Evolutionen, als persönlicher Glaube und nicht mehr nur als kollektive Erinnerung. Von dieser Art also ist die Geschichte der Dogmen, besser gesagt: die Geschichte der christlichen Lehre, die für den Theologen das Material der Tradition darstellt.“⁴⁹

Darum nimmt das Konzil Theologie und Kirche in die Pflicht, diese Zeichen zu benennen und ihre theologische Relevanz zu erkunden (s. GS 4). Was in der Welt geschieht ist von *gravierender* Bedeutung für die Theologie.

„Norbert Mette, der einen wichtigen Beitrag zur Klärung der Methodenfrage geleistet hat, betont, daß erstens das Sehen der Zeichen der Zeit im Sinne ihrer kritischen Erfassung ein Vorverständnis und v.a. eine Vorentscheidung voraussetze und daß zweitens vor jedem Urteil die eigenen Vorurteile, die, wie er selbst schreibt, auch das Sagen beeinflussen, kritisch überprüft werden müßten. Dadurch erhält der Schritt des Urteilens zusätzlich zur kritischen Beleuchtung der gesellschaftlichen Gegebenheiten im Licht des Evangeliums die methodische Aufgabe der Selbstrefle-

⁴⁸ Chenu 1968, S. 121.

⁴⁹ Ebd. S. 132.

xion der eigenen Maßstäbe, was sich ganz im Sinne einer Beobachtung zweiter Ordnung verstehen läßt.“⁵⁰

Dieses Gravieren aber geschehe mit Hildegund Keul in einem poetischen Akt.

„Die Zeichen der Gegenwart stehen noch nicht geschrieben, sondern man ringt damit, sie zu erforschen und benennen zu können. Zeichen der Zeit sind eine diskursive Größe. Es gilt herauszufinden, wo sich diese Zeichen offenbaren, worauf sie verweisen und welche Relevanz sie für die Theologie haben. Dies will in einem heterogenen Diskurs, der um das richtige Wort ringt, benannt werden. Hierfür sind Erkundungen in fremden Welten notwendig. Man muss geschlossene theologische Diskurse verlassen, in denen man sich auskennt, wo man der eigenen Argumente gewiss ist und wo man Angriffe leichtfüßig abwehren kann.“⁵¹

So geht es um die Zulassung von Überraschungen, die Wahrnehmung von Umbrüchen mit ihren Konflikten, Rissen, Brüchen und Verwerfungen.⁵²

5. „Zeichen der Zeit“ als Aufgabe

Nach all diesen Vorbedingungen und Fragen wird es kaum gelingen, *die* Zeichen der Zeit gemeinsam und eindeutig festzustellen und ihre Kategorien genau zu bestimmen. Papst Johannes XXIII. nennt in *Pacem in Terris* „den wirtschaftlich-sozialen Aufstieg der Arbeiter-

⁵⁰ Ostheimer 2008, S. 106 unter Bezug auf Mette, Norbert: Sehen – Urteilen – Handeln: Zur Methodik pastoraler Praxis in *Diakonia* 20 (1989) S. 23–29, hier S. 26 ff., Mette Norbert: Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie. Methodologische Grundlagen in den Handbüchern des deutschsprachigen Raumes. In: *PThI* 11 (1991) 2, 167–187, hier S. 184 und Mette, Norbert: *Gaudium et Spes* – Die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil, in *MThZ* 54 (2003), 114–126, bes. 125.

⁵¹ Hildegund Keul: „Doch mit Gott ist man nie fertig.“ Poetisches Erkunden in Gottesfragen der Gegenwart. *Theologisch-praktische Quartalschrift* 162 (2014), S. 22–30, hier S. 23.

⁵² Vgl. ebd., S. 24.

klasse', die Emanzipation der Frau, den Selbstbestimmungswillen der Kolonialvölker, die Forderung nach der Wahrung der Menschenrechte und die Entlarvung des Rüstungswahnsinns.⁵³

Es sind mit Chenu

„Phänomene oder Bewegungen von größerer gesellschaftlicher Tragweite, insofern sie mit einem Bruch bzw. ‚Erschütterung‘ der bisherigen Geschichte einhergehen und zu einer langfristigen Veränderung von bisherigen Auffassungen und Praktiken anhalten.“⁵⁴

An anderer Stelle betont Chenu, „dass das Ereignis Einfallstor der Gnade und darin anfängliche Erscheinung des Reiches Gottes sein kann.“⁵⁵ Es sind geschichtliche Zeichen, die den Charakter eines Ereignisses haben, das über seine unmittelbare faktische Bedeutung hinaus zum Ausdruck einer höheren Wirklichkeit wird.⁵⁶ Mit Hans Joachim Sander geht es um „mögliche Wendepunkte der Zeit, also solche Ereignisse, die eine Macht haben, die Zeit in der Perspektive der Menschheit zu verändern.“⁵⁷

1. Es bleibt jedoch die Ungewissheit, in der letztlich diese Zeichen bestimmt werden können. Sie finden ihre Bestimmung zwischen gesamtgesellschaftlichen Trends, die ggf. auch durch soziologische Analysen konstatiert werden und bestimmten Ereignissen (z. B. „Nine-Eleven“ wieder gab und gibt es Menschen, deren Erkenntnisprozesse und deren Art sie in Symbolhandlungen und Worten zur Sprache zu bringen eine Dynamik entwickelten/entwickeln, dass sie die Menschen über längere Zeit bewegten/bewegen. Es sind Gestalten der politischen und kirchlichen Öffentlich-

⁵³ Kuno Füssel: Die Zeichen der Zeit als locus theologicus. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 30 (1983), S. 259–274, hier S. 263 unter Verweis auf *Pacem in Terris* Nr. 40–44; 126–129.

⁵⁴ Norbert Mette: *Gaudium et Spes – Die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil*. In: *MThZ* 54 (2003), S. 114–126, hier S. 123. Hier auch die weiteren Hinweise.

⁵⁵ Chenu 1968, S. 30.

⁵⁶ Füssel 1983, S. 263 f.

⁵⁷ Hans-Joachim Sander: *Die Zeichen der Zeit*. In: Gotthard Fuchs; Andreas Lienkamp (Hgg.): *Visionen des Konzils: 30 Jahre Pastoral-Konstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*. Münster: Lit, 1997 (=ICS-Schriften; 36), S. 85–102, hier S. 98.

keit, die über alle Detailanalysen hinaus für ganze Generationen prägend wirken. Die in ihnen wirkende Kraft sollte auch – über alle Kommunikationsentscheidungen hinaus – Menschen auf Zukunft ermutigen, zu bezeichnen, was wichtig und relevant, was Zeichen der Zeit ist. Wenn ich diese individuelle Prägung an den Anfang stelle, dann auch deshalb, um zu vermeiden, dass der Prozess, Zeichen der Zeit zu entdecken als rein kommunikativer Kompromissprozess missverstanden wird. Zeichen der Zeit haben immer wieder zuspitzenden Charakter und können kaum zahllose Kompromissformeln sein.

2. Dennoch muss die zweite Perspektive die gemeinschaftliche sein.

Als Kirche in der Welt von heute sind wir auf einem „gemeinsamen Weg“ in synodaler Perspektive. Gemeinsam suchen wir nach dem Wort Gottes und nach seiner Sendung für uns. Darum muss die Frage nach der Annahme der geschichtlichen Gegenwart zu einer gemeinsamen werden, gemeinsam in diskursiver und geistlicher Perspektive errungen.

Dazu braucht es m. E. drei Schritte:

1. Gemeinsam mit allen Menschen guten Willens – je nach Region und Ort, in dem wir uns finden – sollte ein Diskurs eingeleitet werden mit der genauen Frage, was die Menschen in „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ betrifft und in welcher Weise hier besonders Benachteiligte identifiziert werden. Dieses Gespräch ist kein binnenkirchliches Gespräch sondern bezieht die ganze Welt mit ein. Die Diskussion unterlässt ausdrücklich die schnelle Wertung. Vielmehr wird versucht, ganz nah bei den Menschen dieser Zeit zu sein und sie wahrzunehmen mit ihrer ganzen Wirklichkeit und mit der unüberbietbaren Sympathie Gottes. „Die Zeichen der Zeit ernstnehmen, das heißt: Mit dem Lebensgefühl der eigenen Gegenwart ‚solidarisch sein‘. Und das heißt dann auch: Mit ihrem Atheismus.“⁵⁸ Solche Solidarität verbietet sich die Abwertung und Abwehr solcher Gegenwart.

Diese Form der Wahrnehmung möge in ganz unterschiedlichen Tiefenbohrungen gewagt werden, sowohl mit dem scharfen Be-

⁵⁸ Bauer 2010, S. 772. Zitat Chenu: *Une école de théologie*, 126.

steck der wissenschaftlichen Gesellschaftslehre wie in der narrativen vorkritischen Art der allgemeinen Kommunikation der Gesellschaft. Sie braucht daher verschiedene Orte und Formen und zugleich die Bereitschaft einer Anstrengung zur Zusammenschau. Sie akzeptiert, dass die Gesellschaft differenziert, unübersichtlich, hyperkomplex, polyzentrisch⁵⁹ ist und somit nur eine multiperspektivische Zuwendung zur Gegenwart gelingt.

2. Der zweite Schritt wird dann – mit denen, die dazu bereit sind⁶⁰ – die geistliche Analyse sein, die Gegenwart Gottes in diesen Phänomenen und Erscheinungen wahrzunehmen. Dass Gott gegenwärtig ist, gilt als theologisch-geistliche Grundannahme. Die Art wie er ist, als diese Zeit Inspirierender oder an dieser Zeit Leidender, gilt genau zu unterscheiden, in dem die suchende Gemeinschaft auf die Stimme Gottes in den Bedrängten hinhört. Ausdrücklich sollten sie dazu befragt werden, um von ihnen her die vox Dei zu identifizieren.
3. Der dritte Schritt fragt dann nach den Umkehrprozessen, die die Kirche und bestenfalls die ganze Gesellschaft zu Handelnden werden lässt. Sie beginnt aus dem Entdeckten Konsequenzen für eine veränderte Praxis zu ziehen.

Dieser Dreischritt entspricht in vielfacher Weise dem in die Praktisch-theologische Theoriebildung eingeflossenen Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“. In dieser Weise entwickelt sich die Annahme des Kairos, die Annahme der Geschichtlichkeit und Inkarnation.

Ostheimer fasst zusammen:

„Die Kairologie ist ein grundsätzlich und auf mehrfache Weise limitiertes Projekt: stets situationsbezogen und dem geschichtlichen Wandel unterworfen; stets bezogen auf eine eschatologi-

⁵⁹ Vgl. Ostheimer 2008, S. 296.

⁶⁰ Diese Eingrenzung will ausdrücklich anerkennen, dass Menschen sich einer solchen Analyse verweigern. Insgesamt wird es jedoch wichtig sein, möglichst viele zu gewinnen, diese geistliche Analyse mitzutragen, auch und gerade dann wenn sie andere Begrifflichkeiten und Reflexionsformen eintragen, die sich von klassisch theologisch-kirchlichen Prozessen unterscheiden.

sche Kategorie; stets ermöglicht durch und somit abhängig von beobachtungsleitenden Unterscheidungen“.

Gerade deswegen ist die Kairologie als Theologie des Anrufs Gottes in den Zeichen der Zeit ein unabschließbares Projekt. In den geschichtlichen Prozessen wie auch in den (sozial- und kultur-) räumlichen Differenzierungen wandeln sich die Anforderungen und Verheißungen der Zeit.“⁶¹

6. Abschluss

All das bildet eine Zumutung: Die Forderung des Vaticanum II „stellt eine unermessliche Aufgabe dar, die sich durch eine prinzipielle Unabschließbarkeit auszeichnet.“⁶²

Die Grundbotschaft des Actus Tragicus der Kantate 106 von Johann Sebastian Bach ist dazu jedoch ein zentraler Hinweis: „Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit. In ihm leben, weben und sind wir, solange er will. In ihm sterben wir zur rechten Zeit, wenn er will.“ Schon hierin wird die Zeit, die uns geschenkt ist als Gottes Zeit interpretiert und – selbst im Blick auf den Tod – als Gnade gekennzeichnet. Diese Zeit sollten wir annehmen, auskaufen und leben, mit aller Zugewandtheit, wie sie Papst Franziskus erwartet:

„Versteht die Kirche noch, langsam zu sein: in der Zeit, zuzuhören, in der Geduld, [Wunden] zu vernähen und [Getrenntes] wieder zusammenzufügen? Oder ist mittlerweile auch die Kirche von der Hektik des Leistungsdrucks fortgerissen? Lasst uns, liebe Mitbrüder, die Ruhe zurückgewinnen, um zu verstehen, den Schritt auf die Möglichkeiten der Pilger, auf den Rhythmus ihres Gehens abzustimmen, lasst uns die Fähigkeit zurückgewinnen, immer in der Nähe zu sein, ...“⁶³

⁶¹ Ostheimer 2008, S. 319.

⁶² Dausner 2012, S. 504.

⁶³ Franziskus: Ansprache bei der Begegnung mit den brasilianischen Bischöfen im Bischofshaus in Rio de Janeiro am 27.7.2013 (http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130727_gmg-episcopa-to-brasile_ge.html) Zugriff 17.3.2014.