UNIVERSITÄT AUGSBURG
Universitätsbibliothek

OPEN ACCESS
OPUS AUGSBURG

Zeichen der Zeit als neuer ‘locus theologicus’?

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2021. “Zeichen der Zeit als neuer ‘locus theologicus’?” In *Jesus Christus – Alpha und Omega: Festschrift für Helmut Hoping zum 65. Geburtstag*, edited by Jan-Heiner Tück and Magnus Striet, 38–56. Freiburg im Breisgau: Herder.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/

Zeichen der Zeit als neuer *locus theologicus*?

Thomas Marschler, Augsburg

Unter den „großen Metaphern“[1], welche die Texte des Zweiten Vatikanums prägen, haben die „Zeichen der Zeit“ aus der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS 4) besondere Aufmerksamkeit gefunden. Karl Lehmann sah darin ein „zentrales Vermächtnis des Konzils“, das auch heute noch zur Aufgabe wird[2]. Nach Joseph Ratzinger bestand das Grundanliegen von GS darin, „ein Gespräch der Kirche mit der heutigen Welt“[3] bzw., wie es konkretisierend heißt, „ein Gespräch des Christen mit dem Ungläubigen über die Frage, wer und was eigentlich der Mensch sei“[4], zu begründen. Die neue Antwort der Kirche ist nach Ratzinger darin zu sehen, dass sie ihre eigene Position nun nicht mehr allein von den „christologischen“ Vorgaben der Vergangenheit her bestimmt, sondern darüber hinaus „den pneumatologischen und ‚kairologischen‘ Aspekt“ betont, in dem über das Moment von „Kontinuität und Identität“ hinaus auch die Frage nach der Gegenwartsdeutung und Zukunftsausrichtung der Kirche in den Fokus tritt. Diese Auslegung ist in fundamentaltheologischer Perspektive eher vage. Offen bleibt, ob ein solches Verständnis prinzipiell eine Variante des längst bekannten, in der Konkretion durchaus konfliktträchtigen „Applikationsprinzips“[5] darstellt, nach dem die Kirche ihre pastoralen Methoden den jeweiligen

---

[1] Vgl. Hans Waldenfels, *Zeichen der Zeit*, in: Mariano Delgado – Michael Sievernich (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg 2013, 101–119.

[2] Karl Lehmann, *Neue Zeichen der Zeit. Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute* (Der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz 26), Bonn 2005, 45.

[3] Joseph Ratzinger, *Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils von GS*, in: LThK², Ergänzungsband 3, Freiburg 1968, 313–354, hier 313.

[4] Ebd., 315.

[5] Hans Waldenfels, *Welt als Erkenntnisprinzip der Theologie?*, in: ZKTh 96 (1974) 247–262, hier 247.

Zeitumständen anzupassen hat, oder ob das tiefere Erfassen der „geoffenbarten Wahrheit" durch das Gottesvolk im deutenden Hören auf die verschiedenen „Sprachen unserer Zeit" (GS 44) auch in der dogmatischen Prinzipienlehren Beachtung finden muss.

1. Gaudium et spes – eine zweite Offenbarungskonstitution?

(1) In der neueren Theologie wird die zuletzt genannte Frage vielfach bejaht. Hier bemüht man sich um eine Theologie der Zeichen der Zeit, die GS ausdrücklich nicht als einen „bloß" pastoralen, sondern zugleich als offenbarungstheologischen Schlüsseltext des Zweiten Vatikanums begreift. Diese Auslegungslinie orientiert sich – bei allen Differenzen zwischen den verschiedenen Wortmeldungen – an wichtigen gemeinsamen Prämissen.

(a) Die Zeichen der Zeit dürfen nach Christoph Böttigheimer als „Zeugnis von der verborgenen Anwesenheit und Wirkmacht Gottes in der Geschichte"[6] gelten. Man könnte diese Überzeugung als theologisch-charitologische Prämisse einer starken Zeichen-der-Zeit-Konzeption charakterisieren. Sie geht davon aus, dass mit dem Zweiten Vatikanum eine Bindung des göttlichen (Gnaden-)Wirkens an den Raum der Kirche als expliziter Bekenntnisgemeinschaft grundsätzlich in Frage gestellt wurde. Gottes Heilswille, so wird argumentiert, ist universal. Darum muss auch seine Zuwendung an die Menschheit in einer Weise geschehen, die sich in der Bindung an partikuläre Faktoren der Geschichte nicht erschöpfen kann. „Diese christologisch konkretisierte und pneumatologisch dynamisierte Heilswirklichkeit Gottes zu jeder möglichen Gegenwart und jeder möglichen Zeit", schreibt Roman Siebenrock, „halte ich für das ‚Grunddogma' oder die Grundmatrix des Konzils"[7]. Damit ist jedes geschichtliche Ereignis prinzipiell als Ausweis von Gottes Präsenz und Wirken in der Welt qualifizierbar – namentlich „Zeichen der Zeit". Der Jesuit Christoph Theobald sieht hier das Kon-

[6] Christoph BÖTTIGHEIMER, *Thematische Hinführung*, in: DERS. – Florian BRUCKMANN (Hg.), *Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit"* (QD 248), Freiburg 2012, 11–26, hier 13.

[7] Roman A. SIEBENROCK, *„Zeichen der Zeit". Zur Operationalisierung des christlichen Bekenntnisses vom universalen Heilswillen Gottes*, in: ZKTh 136 (2014) 46–63, hier 48.

zil geradezu eine „Konversion" vollziehen: „Das klassische Verhältnis von Dogma und praktischer Applikation wird wenigstens tendenziell aufgehoben zu Gunsten einer neuen Verhältnisbestimmung: die von Johannes XXIII. initiierte ‚Pastoralität' des Dogmas selbst. Die Verkündigung muss voraussetzen, dass die ‚Sache' (res) um die es ihr geht, bereits im möglichen Hörer wirksam ist"[8].

(b) Weil solche Zeichen Ausdruck der realen Zuwendung Gottes im Hier und Heute sind, handelt es sich bei ihnen nicht bloß um Anknüpfungspunkte für eine gegenwartssensible, adressatenorientierte kirchliche Pastoral, sondern, wie Böttigheimer formuliert, um eine echte „Quelle göttlicher Selbstmitteilung"[9]. Mit der klassischen, von Melchor Cano (1509–1560) eingeführten topologischen Begrifflichkeit werden Zeichen der Zeit dann als „wirkliche Offenbarungsorte"[10] qualifiziert. Diese offenbarungstheologische Konsequenz der theologisch-charitologischen Prämisse hat als weitere Voraussetzung die Neubestimmung des Offenbarungsbegriffs in der Theologie des 20. Jahrhunderts, die gewöhnlich als Übergang zu einem „kommunikationstheoretischen" Paradigma beschrieben wird. Da Entfaltung und Reflexion der Kommunikation zwischen Gott und Mensch nicht mit dem Pascha Jesu Christi bzw. dem Tod der unmittelbaren apostolischen Zeugen enden, sondern bis zum Abschluss der Weltzeit fortdauern, verliert Offenbarung den Charakter eines geschichtlich strikt abgeschlossenen Geschehens[11]. Im pneumatisch vermittelten Wirken des auferstandenen Herrn setzt sich Gottes Selbstmitteilung fort und transformiert sich in neue geschichtliche Situationen hinein. Die Zeichen der Zeit (als mögliche Verdichtungen dieses Geistwirkens) können zu „Orten" erklärt werden, an denen die Kirche das schon in Christus Erschlossene auf dem Weg der Fremdprophetie in sich verändernden Kontexten tiefer verstehen lernt. Offen-

---

[8] Christoph Theobald, *Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute*, in: Peter Hünermann (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg 2006, 71–84, hier 71.

[9] Böttigheimer, Thematische Hinführung (s. Anm. 6), 13.

[10] Christoph J. Amor, *Die Zeichen der Zeit als (offenbarungs-)theologischer Erkenntnisort? Eine kleine Problemskizze*, in: ZKTh 136 (2014) 32–45, hier 37.

[11] Vgl. zur traditionellen Sichtweise: Joseph Schumacher, *Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes* (FThSt 114), Freiburg 1979. Einige Neuansätze skizziert Michael Seewald, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg 2018, 230–269.

barung wird zum fortlaufenden Prozess, in dem sich die Kirche von außen her, aus der Welt, das Eigene immer neu zusagen und entschlüsseln lassen muss[12]. Dann aber, so Theobald mit Berufung auf Karl Rahner, muss man „im klassischen Offenbarungs- und Traditionsbegriff der römischen Schule" mit ihrer Überzeugung vom „Abschluss der Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels" das entscheidende „Hindernis" für eine Theologie der Zeichen der Zeit erkennen[13]. Das Konzil hat in *Dei verbum* die traditionelle These vom Abschluss der Offenbarung aufgegriffen[14]. Da die Offenbarungskonstitution zwar generell die Geschichtlichkeit der Offenbarungsreflexion betont[15], aber den Einfluss des voranschreitenden Geschichtsprozesses dabei nicht explizit thematisiert, wird von manchen Theologen vorgeschlagen, GS als ergänzendes offenbarungstheologisches Dokument anzuerkennen. So schreibt der Innsbrucker Pastoraltheologe Christian Bauer: „Das Konzil hat nicht nur zwei Konstitutionen über die Kirche beschlossen, sondern auch zwei Konstitutionen über die Offenbarung. Eine explizite Offenbarungskonstitution, *Dei verbum*, und eine implizite Offenbarungskonstitution: *Gaudium et spes*, die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Diese besagt, dass für die Offenbarung nicht nur das Dogma, sondern auch die Pastoral von konstitutiver (und nicht nur von applikativer) Bedeutung ist"[16]. Christen und Nichtchristen, so Bauer, werden vom Konzil zu einer „pastoralen Suchgemeinschaft" ver-

---

[12] Vgl. die Zitate des deutschen Befreiungstheologen Paul G. Süss bei BÖTTIGHEIMER, Thematische Hinführung (s. Anm. 6), 17.

[13] THEOBALD, Zur Theologie der Zeichen der Zeit (s. Anm. 8), 75.

[14] Vgl. DV 4.

[15] Vgl. DV 8: „... die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen." Im selben Abschnitt wird gesagt, dass in der kirchlichen Überlieferung „die Heiligen Schriften selbst tiefer verstanden und unaufhörlich wirksam gemacht" werden. DV 23 spricht davon, dass die „Braut des fleischgewordenen Wortes, die Kirche", sich bemühe, „vom Heiligen Geist belehrt, zu einem immer tieferen Verständnis der Heiligen Schriften vorzudringen", was zuvor schon als besondere Aufgabe der Exegese benannt worden war (DV 12).

[16] Christian BAUER, *Zeichen der Präsenz Gottes? Gaudium et Spes als zweite Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums*, in: ZKTh 136 (2014) 64–79, hier 64; vgl. DERS., *Zeichen Gottes im 21. Jahrhundert? Spurensuche einer teilnehmenden Beobachtung der Gegenwart*, in: PThI 34 (2014) 51–68, hier 64. Mit ähnlicher Tendenz, wenn auch nicht ganz so pointiert, urteilt THEOBALD, Zur Theologie der Zeichen der Zeit (s. Anm. 8), 75.

eint, „deren kirchliche Mitglieder die vollumfängliche Erkenntnis der Offenbarung ebenfalls noch vor sich haben“[17]. Theologen, die diesem Ansatz folgen, identifizieren die Zeichen der Zeit zwar in der Regel nicht als *locus theologicus proprius* im Sinne Canos, häufig aber als *locus theologicus alienus*, als eine Quelle theologischen Erkennens, die außerhalb von Schrift und Tradition bzw. ihren direkten Bezeugungsinstanzen zu finden ist. Als einen dieser *loci alieni* hatte Cano die „menschliche Geschichte“ benannt. Allerdings versteht der Dominikaner unter der „Autorität der menschlichen Geschichte“ nicht so sehr historische Erscheinungen als solche, sondern die (profane) Geschichtsschreibung, sofern sie zuverlässig ist und zur Erläuterung von Fakten aus Bibel und Dogmatik beiträgt[18]. Auf die offenbarungstheologische Einbeziehung von Phänomenen der jeweiligen „Welt von heute“ im Sinne von GS zielt er nicht ab. So ist die Beobachtung richtig,

> „daß für M. Cano und nach ihm für die weitere theologische Tradition der Neuzeit die Welt nicht zu den eigentlichen Erkenntnisprinzipien bzw. -quellen der Theologie zu zählen ist. Die Offenbarung und die ihr folgende Theologie sind offensichtlich so sehr in sich begründet, daß der Weltcharakter eben dieser Offenbarung praktisch außerhalb der Sichtweite liegt“[19].

2. Theologische Konkretisierungsvorschläge

Man muss folglich die *loci alieni* und darunter die „Geschichte“ bzw. die „Welt“, in der diese sich vollzieht, anders definieren als bei Cano, wenn man dem darin „zeichenhaft“ Erscheinenden offenbarungstheologische Relevanz zumessen will. Dazu sind in den vergangenen Jahren von katholischen Systematikern unterschiedliche Konkretisierungen vorgelegt worden[20].

---

[17] BAUER, Zeichen der Präsenz Gottes (s. Anm. 16), 75.

[18] Vgl. Melchor CANO, *De locis theologicis, lib. XI: De historiae humanae auctoritate*, in: *Opera theologica, Vol. II*, Roma 1900, 171–272.

[19] WALDENFELS, Welt als theologische Erkenntnisquelle (s. Anm. 5), 249.

[20] Neben den hier exemplarisch genannten Entwürfen gibt es natürlich weitere. Vgl. etwa die Anknüpfung an die Erkenntnistheorie des marxistischen Philosophen Louis Althusser bei Kuno FÜSSEL, *Die Zeichen der Zeit als locus theologicus. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, in: FZPhTh 30 (1983) 259–274.

(1) In ausführlicher Form hat sich Peter Hünermann in seiner „Dogmatischen Prinzipienlehre" und ergänzenden Publikationen um ein modifiziertes Konzept der *loci theologici* bemüht. Hünermann fasst die Zeichen der Zeit im Sinne des Konzils ausdrücklich unter den Titel „moderner *loci alieni*". Letztere möchte er auf sechs Felder ausweiten, die für die Vertiefung theologischen Wissens als relevant gelten können: Philosophien – der Kosmos der Wissenschaften – Kultur – Gesellschaft – Religionen – Geschichte (als „Ort und Form, in der und durch die menschliche Lebenserfahrung sich zuträgt"[21]). In einer gewissen Kontinuität zu Cano bleibt Hünermann, indem er die Zeichen der Zeit nicht übergreifend allen Bereichen zuordnet, sondern ausdrücklich nur mit dem Stichwort der Geschichte verbindet. Deutlich ist seine Bemühung, die Kriterien für die Qualifizierung geschichtlicher Ereignisse als theologisch relevanter Zeichen zu präzisieren: Die Beurteilung „im Licht des Evangeliums" muss darin (wenn auch nur gebrochene) Hinweise auf die Realisierung des Gottesreiches ausmachen können. In ihnen kommen „offenbarungsmäßige Voraussetzungen und vernünftige, ethisch verbindliche Sachverhalte in einer geschichtlichen Entwicklung" zur Erscheinung. Diese „Phänomene sittlicher Art", oftmals mit Not- und Leiderfahrungen verknüpft, müssen für viele Menschen relevant sein, epochalen und exemplarischen Charakter besitzen[22]. Die Anerkennung als Zeichen ist Ergebnis eines Unterscheidungsprozesses, in dem sich „ein universaler, vernünftiger Konsens abzeichnen" muss[23]. Das spezifisch theologische Deutungsmoment besteht darin, diese Zeichen als „Wirkungen des Geistes in der Gesellschaft und in der Geschichte"[24] zu begreifen und den Anspruch zu benennen, dem sich die Kirche durch sie ausgesetzt sieht. Dies gilt insbesondere dann, wenn sie „soziale, weit gespannte Schuld- und Unheilskomplexe auf[decken], die dem Wesen der Kirche und den Grundzügen menschlichen Miteinanderseins widerstreiten"[25]. Ausdrücklich bezieht Hünermann hier die Auseinanderset-

---

[21] Peter HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, 225.

[22] Vgl. Peter HÜNERMANN, *Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Millenniums*, in: DERS. (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg 2006, 569–593, hier 586.

[23] HÜNERMANN, Dogmatische Prinzipienlehre (s. Anm. 21), 249.

[24] Ebd., 223.

[25] Ebd., 250.

zung der Kirche mit eigener Schuld ein[26]. Sie greift die Botschaft der Zeichen in ihrer Praxis auf und überführt sie damit erst in ihre volle Gestalt, macht sie „zum wirkmächtigen Zeichen geschichtlichen Handelns Gottes"[27]. Aber auch die Theologie sieht sich durch sie aufgerufen, „die Art, wie die *fides quae* bisher präsentiert wurde, d.h. die Art der Darstellung und Charakteristik der *objecta materialia fidei* einer kritischen Revision zu unterziehen und bislang unerkannte ‚conjecturae' auszuschalten"[28].

(2) Von anderen Theorieprinzipien her (und verbunden mit Kritik an Hünermann[29]) hat der Salzburger Dogmatiker Hans-Joachim Sander in zahlreichen Publikationen eine theologische Explikation der Zeichen der Zeit vorgelegt. Ähnlich wie Hünermann identifiziert er sie zunächst als „Begebenheiten, Ereignisse und Tatsachen, von denen her ein Blick auf großflächige Entwicklungen in Sachen Humanität und Inhumanität möglich wird. In ihnen kommen die Berufung der Menschen, Menschen zu werden, die sich vor Gott sehen lassen können, und die Gefährdung der Menschen, zu Unmenschen zu werden, zusammen"[30]. Mit Anknüpfung an einen Begriff des französischen Poststrukturalisten Michel Foucault ordnet er sie den „Heterotopien" zu. Diese „Anders-Orte" werden als solche bestimmt, die „in sich die Fähigkeit tragen, die Sichtweise auf die Realität menschlicher Lebensräume anders zu machen, weil diese andere Sicht ebenso unausweichlich wie überraschend präsent ist. Sie schließen eine Hinsicht auf, der man sich nicht entziehen kann, obwohl man sich dem lieber entziehen würde. Sie haben prekären Charakter, weil sie da sind und weil der Bezug auf sie unweigerlich Folgen für das gesamte Bild der Realität hat"[31]. Es geht um reale Orte bzw. Situatio-

---

[26] Ebd., 250f.

[27] HÜNERMANN, Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Millenniums (s. Anm. 22), 588.

[28] Ebd., 589.

[29] Hans-Joachim SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd J. HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg 2005, 581–886, hier 849. Sander erkennt an, dass Hünermann stark die topologischen Voraussetzungen der Theologie beachtet, kritisiert aber, dass in seinen Entwurf „die Pastoral und die Zweiheit von Pastoral und Dogma von GS" nicht eingehen.

[30] Ebd., 716; vgl. 727f.

[31] Hans-Joachim SANDER, *Eine Topologie Gottes in den Zeichen der Zeit*, in: Chris-

nen, die den offiziellen Normen nicht entsprechen und dadurch Differenzerfahrungen ermöglichen, die den Betrachter (ver)stören, in Frage stellen und zum Handeln bewegen. Konkrete Beispiele dafür gibt es nach Sander viele – er nennt aufsehenerregende Orte von Auschwitz bis Guantanamo, Skandal- und Hoffnungsorte in der Kirche, aber auch recht unscheinbare Lebenssituationen, in die Menschen geraten können und in denen es um ihre Würde geht. Sanders Heterotopie-Modell weist noch stärker als Hünermanns Explikation der *loci alieni* über den Begriff der Zeichen der Zeit im Sinne des Konzils hinaus, sofern nicht bloß „Megatrends", sondern ebenso konkrete einzelne, wenn auch exemplarisch relevante Orte berücksichtigt werden[32]. Bei der Zuordnung der Hetero-Topologie zu den traditionellen Kategorien der theologischen Erkenntnislehre ist Sander nicht ganz eindeutig. Einerseits liest man bei ihm, dass Zeichen der Zeit „auf jeden Fall loci theologici alieni sind, also befremdliche Fundstellen für die Gottespräsenz, wie es die Renaissance-Theologie genannt hat"[33] (wobei Cano mit „Fremdheit" gewiss nicht „Befremdlichkeit" meinte). Zur pastoralen Ortsbestimmung von GS heißt es anderswo, sie sei weder ein *locus theologicus proprius* noch *alienus* im traditionellen Verständnis, sondern „eine Art von *locus theologicus alternativus* nach zwei Seiten hin, der den Sinn für das Innen mit dem Außen der Menschen konfrontiert, aber diesem Außen auch die Bedeutung Christi entgegenhält"[34]. Wieder an anderer Stelle spricht Sander von einem *locus theologicus precarius*[35]. Tatsächlich lässt sich diese an GS anknüpfende „pastorale Konstituierung der Theologie", die sich „im Außen dessen ab[spielt], worüber sie von Hause aus verfügen kann"[36], und auf Protest gegen Verletzungen der Menschenwürde

---

toph Böttigheimer (Hg.), *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision* (QD 261), Freiburg 2014, 157–179, hier 177.

[32] Vgl. etwa die Aufzählung bei Hans-Joachim Sander, *Die Zeichen der Zeit und der Stadtbewohner Gott. Zur urbanen Topologie des christlichen Glaubens*, in: PThI 34 (2014) 37–50, hier 43.

[33] Ebd., 44.

[34] Sander, Theologischer Kommentar (s. Anm. 29), 864. Ein lateinisches Adjektiv „alternativus" ist eigentlich unbekannt. Das deutsche Wort ist eine neuzeitliche Übernahme aus dem Französischen.

[35] Sander, Eine Topologie Gottes (s. Anm. 31), 175.

[36] Hans-Joachim Sander, *Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen. Der semiotische Charakter von Theologie*, in: ThQ 182 (2002) 28–40, hier 35.

und universale solidarische Praxis abzielt, in traditionellen Kategorien theologischer Erkenntnislehre kaum mehr ausdrücken.

(3) Offensichtlich von Sander inspiriert[37], aber mit eigenen Akzentsetzungen positioniert sich der ebenfalls in Salzburg lehrende Systematiker Martin Dürnberger. Er verbindet die vom Konzil erwähnten Zeitzeichen mit der Funktion von Interpretanten im semiotischen Modell von Charles S. Peirce und erkennt in ihnen „diffuse Angelegenheiten, die herausfordern, die praktisch-normativen Valenzen zu eruieren, die die Bedeutung des eigenen Glaubens stiften"[38]. Erst in der Konfrontation mit den durch sie benannten Handlungssituationen und in der durch sie angestoßenen Entscheidung zeige sich, was der eigene Glaube tatsächlich bedeute; so werde die Welt zur „Interpretantin des Christusverhältnisses der Kirche"[39]. Dürnberger schlägt von der Geschichtlichkeit dieses Deutungsgeschehens den Bogen zurück zur offenbarungstheologischen Grundproblematik. Im Verhältnis zu den sich wandelnden Zeichen der Zeit werde deutlich, dass „der Kirche auch tatsächlich Neues im Bezug darauf aufgehen [kann], *wen sie repräsentiert;* so wird etwa erst in den Auseinandersetzungen mit der Philosophie der Aufklärung klar, dass das Bekenntnis zu Christus eine Option für Menschenrechte wie Religionsfreiheit *bedeutet* – dass also Christus nicht adäquat repräsentiert, wer hier anders optiert"[40]. Dürnbergers Ansatz müsste sich daraufhin befragen lassen, ob die Zeichen der Zeit exakt der Funktion von „Interpretanten" nach Pierce entsprechen, sofern sie als geschichtliche Phänomene zunächst unabhängig von religiösen Wirklichkeiten (wie „Gott" oder „Gottesreich") auftreten, folglich nicht exklusiv religiös zu deuten sind und erst sekundär in schon existierende theologische Interpretationen eingepasst werden. Auch ihre

---

[37] Vgl. den Ausgang von Peirce's Semiotik in Sanders zuletzt genanntem Aufsatz.

[38] Vgl. Martin DÜRNBERGER, *Die theologische In/Signifikanz der Welt. Die ‚Zeichen der Zeit' und ihre Bedeutung*, in: Franz GMAINER-PRANZL (Hg.), *Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung* (STSud 41), Innsbruck – Wien 2010, 35–56, hier 45 f.

[39] Ebd., 43.

[40] Ebd., 47. Die seit dem Zweiten Vatikanum zu beobachtende „‚Bekehrung der Kirche zu den Menschenrechten', insbesondere das Sich-zu-eigen-Machen der drei modernen Werte Freiheit, Gleichheit und Teilhabe" (Norbert METTE, *Gaudium et spes – Ein unerledigtes Vermächtnis*, in: HÜNERMANN (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute [s. Anm. 22], 429–438, hier 430 [im Rekurs auf Gregory Baum]) wird in der Literatur häufiger als konkreter Beleg für eine mit Hilfe der Zeichen der Zeit bereits vollzogene Anpassung der kirchlichen Lehre angeführt.

Verbindlichkeit im theologischen Deutungsprozess (ggf. neben anderen Faktoren) ist durch die formale semiotische Qualifikation noch nicht geklärt.

(4) Allen Theologien, die den Zeichen der Zeit offenbarungstheologische Dignität zugestehen, ist gemeinsam, dass sie mit ihnen unmittelbare Handlungsimpulse für die Kirche verbinden. So schreibt Sander: „Wer diese Zeichen benennt, wird dazu genötigt, sich mit den Menschen zu solidarisieren, die in diesen Zeiterscheinungen um die Anerkennung ihrer Würde ringen"[41]. Er ist zugleich aufgefordert, die ekklesiale Realität auf dasjenige hin zu überprüfen, „womit die Kirche ihrem eigenen Evangelium im Wege steht und Menschen im Verfolgen ihrer Menschwerdung gefährdet"[42]. Gegenwartssensibles Sehen soll in Urteilen und Handeln münden; die Bereitschaft, aus den Zeichen der Zeit Konsequenzen zu ziehen, wird zum entscheidenden Imperativ ekklesialen Selbstvollzugs und zur Quelle beständiger Kirchenreform[43]. Nach Sander muss sich eine Kirche, die seit dem Zweiten Vatikanum nicht mehr als Religionsgemeinschaft, sondern als Pastoralgemeinschaft zu betrachten ist, den radikalen Konsequenzen dieses Paradigmenwechsels stellen: „Entweder dient die Kirche jener Wahrheit Gottes unter den Menschen, die mit der allgemeinen Berufung zur Menschwerdung benannt wird, oder sie taugt nicht für die Christusnachfolge"[44]. Nicht selten korrespondiert solchen Forderungen der Vorwurf, dass sich die Kirche nach dem Konzil dieser Aufgabe faktisch verweigert habe. „Die Krise der Kirche", so das Urteil der Osnabrücker Systematikerin Margit Eckholt, „und der massive Ansehens- und Glaubwürdigkeitsverlust der letzten Jahre haben mit der Unterbelichtung der ‚Zeichen der Zeit' und damit der neuen theologischen Orte zu tun, die an diesen Knotenpunkten aufbrechen, in denen Menschen um ihr Menschsein ringen und de-

---

[41] SANDER, Theologischer Kommentar (s. Anm. 29), 868.

[42] Ebd., 869.

[43] In diesem Sinn ist eine offenbarungstheologisch akzentuierte Berufung auf die „Zeichen der Zeit" auch in den bereits zugänglichen Papieren des derzeitigen „Synodalen Wegs" der Kirche in Deutschland anzutreffen. Vgl. die mehrfache Erwähnung in dem durch das Forum I („Macht und Gewaltenteilung") am 03.12.2020 verabschiedeten „Grundtext" (URL: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/Online-Konferenz-210104-2-Synodalforum-I-Grundtext-1.pdf [abgerufen am 04.03.2021]).

[44] Hans-Joachim SANDER, *Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche*, Würzburg 2002, 112.

ren universaler Charakter in einem moralischen Konsensbildungsprozeß zutage tritt"[45].

3. Zur angemessenen Berücksichtigung der Zeichen der Zeit in der dogmatischen Prinzipienlehre

Die Stellungnahme zur theologischen Dignität von GS, so hat die jüngere Debatte gezeigt, ist für viele Interpreten nicht bloß Indikator der jeweiligen Konzilshermeneutik, sondern gewissermaßen ein sicherer Lackmustest für das jeweilige Theologieverständnis[46]. Darum kommen Beteiligte im theologischen Diskurs an einer Stellungnahme zu den starken Zeichen-der-Zeit-Theologien kaum vorbei.

(1) Es ist in der Vergangenheit schon häufiger betont worden, dass die Verwendung des Ausdrucks „Zeichen der Zeit" durch das Konzil und seine theologischen Rezipienten im einzigen direkten biblischen Beleg, nämlich dem Wort Jesu aus Mt 16,1–4[47], keinen überzeugenden theologischen Rückhalt findet[48]. Dessen christologische und eschatologische Aussagespitze besitzt in den gegenwartsdiagnostischen Modellen, die im Anschluss an GS entwickelt wurden, kaum eine Entspre-

---

[45] Margit ECKHOLT, *„Option für die Armen" und „Bekehrung durch die Anderen". Eine Relecture der Hermeneutik der „Zeichen der Zeit" in lateinamerikanischer Perspektive*, in: BÖTTIGHEIMER – BRUCKMANN (Hg.), Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit" (s. Anm. 6), 137–165, hier 139.

[46] Nach dem mit klarer Gegnermarkierung formulierten Urteil von Sander „sind alle jene Theologien den Zeichen der Zeit gegenüber skeptisch bis ablehnend, die an Traditionalismen gekoppelt sind und deshalb Bestätigungen für beanspruchte Auserwählungen verlangen oder die an spätidealistische Freiheitsideen gebunden sind und deshalb einem idealen Ich oder einem wenigstens über sich selbst verfügenden Subjekt das Wort reden oder die für qualitative Befragungen diskursive Selbstverständlichkeiten befördern müssen, weil sie sonst Aussagen nicht analysieren können. Eine Topologie der Zeichen der Zeit lässt sich weder mit Deduktionen kirchlicher Wahrheiten noch Induktionen bürgerlicher Weisheiten bewältigen" (Die Zeichen der Zeit und der Stadtbewohner Gott [s. Anm. 31], 43).

[47] Vermutlich handelt es sich bei dem für uns entscheidenden Teil der Verse 2–3 um einen sekundären Einschub, möglicherweise „als Analogiebildung im Anschluß an Lk 12,54–56" (Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium. Zweiter Teil*, Freiburg 1988, 40), wo nur vom *kairós*, aber nicht von *semeîa tôn kairôn* die Rede ist.

[48] Vgl. etwa Heribert SCHÜTZEICHEL, *Die Zeichen der Zeit erkennen. Fundamentaltheologische Überlegungen*, in: TThZ 91 (1982) 304–313, hier 304–306.

chung. Angesichts dieses Befunds ist es notwendig, den Blick auf den größeren Kontext der biblischen Rede von „Geschichtszeichen" auszuweiten. Jürgen Moltmann unterscheidet hier zwei große Linien, die beide im Alten Testament wurzeln[49]. Die erste „messianische" Linie identifiziert in der Geschichte Zeichen Gottes, die auf seine Gegenwart und das anbrechende Heil vorausweisen; sie hat ihren Ursprung in der deuteronomistischen Geschichtstheologie. Dagegen sucht die Apokalyptik in der geschichtlichen Gegenwart nach Zeichen des bevorstehenden Endes, die den wahrhaft Glaubenden als besondere Hinweise Gottes dienen und ihnen zugleich Mahnung sind, sich auf die Schrecken der Endzeit vorzubereiten und die letzte Chance zur Umkehr zu nutzen. Während sich in der neutestamentlichen *Kairós*-Theologie beide Linien berühren, knüpft das Zweite Vatikanum am ehesten an die messianische Tradition an, was in manchen theologischen Rezeptionen auch explizit markiert wird[50]. Für christliche Theologie verbindet sich die Suche nach den Zeichen der Zeit dann unweigerlich mit der Frage, ob und wie angesichts des Gekommenseins Jesu Christi von einer „messianischen" Geschichtsdeutung überhaupt noch die Rede sein kann. Helmut Hoping hat in seiner Christologie mit Verweis auf Moltmann und Wohlmuth an die für den christlich-jüdischen Dialog wichtige Einsicht erinnert, dass „messianische Erwartung" aufgrund der „Differenz zwischen Endgültigkeit und Vollendung der Erlösung" auch für das Christentum bestimmend bleibt[51]. Die Königsherrschaft Gottes ist durch das Kommen Jesu unwiderruflich angebrochen, aber sie wird vor dem Ende dieser Weltzeit nicht die Gesamtheit der geschöpflichen Wirklichkeit ergreifen. Eine analoge Spannung eröffnet sich zwischen dem endgültigen Ergangensein der Offenbarung im ersten Kommen Christi und der zukünftigen Enthüllung seines ganzen Geheimnisses in der Parusie. Die sich hier eröffnende Zwischenzeit ist die Zeit der Kirche, deren theologisches Nachdenken durch das vergangene Offenbarungsereignis nor-

---

[49] Vgl. Jürgen MOLTMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 53–64.

[50] So spricht THEOBALD, Zur Theologie der Zeichen der Zeit (s. Anm. 8), 81, von „messianische[n] Ereignisse[n]" und HÜNERMANN, Dogmatische Prinzipienlehre (s. Anm. 21), 249, von einer „messianischen Praxis der Gemeinschaft der Glaubenden", innerhalb derer die „Zeichen der Zeit" erkannt würden. Vgl. auch BAUER, Zeichen der Präsenz Gottes? (s. Anm. 16), 74.

[51] Helmut HOPING, *Jesus aus Galiläa. Messias und Gottes Sohn*, Freiburg 2019, 354.

miert und zugleich von der noch ausstehenden Manifestation Christi als unabgeschlossen und vorläufig qualifiziert wird.

(2) Damit erhalten wir einen Schlüssel zum Verständnis der Zeichen der Zeit in offenbarungstheologischer Hinsicht. Tatsächlich hat in der Theologie des 20. Jahrhunderts durch die Anerkennung des geschichtlichen Charakters der göttlichen Selbstmitteilung und ihrer ebenfalls geschichtlichen Erschließung im Glauben der Kirche der Offenbarungsbegriff eine nachhaltige Dynamisierung erfahren. Gott wendet sich der Menschheit auf ihrem langen Weg durch die Zeit zu, in endgültiger und unüberbietbarer Weise in der menschlichen Geschichte des fleischgewordenen Wortes Jesus von Nazareth. In der Kraft des Geistes wird Gottes Volk befähigt, schrittweise in die Bedeutung der erfahrenen Geschichte als Heilsgeschichte und als Prozess fortschreitender Kommunikation mit Gott einzudringen. Hier tut sich jene schon von Ratzinger in Bezug auf GS 4 angesprochene Spannung zwischen christologisch fixierter historischer Vorgabe und pneumatologisch ermöglichter Zukunftsdynamik auf. Die Kirche erweist sich dabei als lebendiges Subjekt mit einer kollektiven Glaubensbiographie, die eine Offenheit auf immer tieferes Verstehen hin kennt, in der es aber zugleich kein Zurück hinter diejenigen Schritte gibt, mit denen die Kirche in der Vergangenheit ihren Weg unwiderruflich determiniert hat[52]. Wie jedes Subjekt sich selbst in die Zukunft hinein vollzieht, indem es von außen neu Herantretendes lernend integriert, so haben auch für das Subjekt Kirche die Erfahrungen und Herausforderungen in der voranschreitenden Weltzeit die Kraft, ihr Entwicklungspotential, das niemals an einem Punkt der eigenen Geschichte vollständig ausgeschöpft ist, zu reicherer Entfaltung und einer zuvor noch nicht realisierten Ausdrucksgestalt zu bringen. Aber wie jeder lebendige Organismus kann und darf auch die Kirche das Neue nur insoweit aufnehmen, als es ihr zuträglich ist. Die Kirche kann daher gar nicht anders, als von dem her, was sie von Christus her schon ist und immer mehr werden soll, auf die Welt zu schauen und das ihr dort geschichtlich Begegnende deutend aufzunehmen oder auch abzuweisen.

---

[52] Vgl. Thomas MARSCHLER, *Zur Bedeutung der Dogmengeschichte innerhalb der Dogmatik*, in: Martin DÜRNBERGER u. a. (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart* (RaFi 60), Regensburg 2017, 145–168, hier 159 f.

(3) Eine beständige Verwiesenheit der Kirche auf das Andere ihrer selbst wird mit diesen Feststellungen nicht geleugnet. Schon das Alte Testament weiß, dass JHWH die Pläne für sein Volk auch durch Menschen und Mächte außerhalb Israels verwirklicht. Biblische Theologie kann von einer Bestrafung Israels durch fremde Völker sprechen, aber ebenso von einer Inspiration des Perserkönigs Kyros, dessen politisches Wirken entscheidend zur Beendigung des Exils und zur Erfüllung göttlicher Verheißungen beiträgt[53]. Ähnliche Beispiele bietet das Neue Testament. Lukas etwa verbindet die Geburt Jesu ausdrücklich mit der Erwähnung des römischen Kaisers Augustus (Lk 2,1), dessen politische Theologie damit zur Kontrastfolie wird, vor deren Hintergrund sich die christologische Zeitdeutung des Evangelisten entfaltet[54]. Eine (geschichts-)theologische Verarbeitung markanter Tendenzen und Ereignisse der jeweiligen Gegenwart hat – reflektiert oder unreflektiert – in allen späteren Epochen des Christentums stattgefunden, und auch die Entwicklung der katholischen Dogmatik (vor allem in Ekklesiologie und Anthropologie) ist in unterschiedlicher Weise und Intensität durch Ereignisse beeinflusst worden, die man als Zeichen der Zeit im Sinne von GS betrachten kann – vom Zerbrechen des mittelalterlichen Corpus Christianum und den Religionskriegen über die Entdeckung der Neuen Welt, Absolutismus, Aufklärung und Säkularisation bis zu den Krisen und Modernisierungsschüben des 20. Jahrhunderts. Nicht immer entsprach dabei die zeitgenössische theologische Bewertung solcher Ereignisse ihrer langwelligen Wirksamkeit bzw. ihrer Einschätzung in späterer Zeit. Es wäre genauerer Untersuchung wert, warum diese Faktoren in der dogmatischen Prinzipienlehre keine explizite Beachtung gefunden haben und im Kapitel *de locis theologicis* (wie auch

---

[53] Vgl. 2 Chr 36,22 f., Esr 1,1–4 und die Kyros-Texte bei Deutero-Jesaja (bes. Jes 44–45). Dazu: Andrew M. GILHOOLEY, *The Edict of Cyrus and notions of restoration in Ezra-Nehemiah and Chronicles* (HBM 89), Sheffield 2020; Reinhard G. KATZ, *Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55* (FAT 1), Tübingen 1991.

[54] Die spätere Theologie hat die Augustus-Christus-Beziehung dann teilweise als typologisches Verhältnis deutlich anders interpretiert. Vgl. Ilona OPELT, *Augustustheologie und Augustustypologie*, in: JbAC 4 (1961) 44–57; Richard KLEIN, *Das Bild des Augustus in der frühchristlichen Literatur*, in: Raban VON HAEHLING (Hg.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt 2000, 205–236.

häufig in katholischen Theorien zur Dogmenentwicklung) ortlos geblieben sind[55].

(4) Bei der Einordnung der Zeichen der Zeit in eine theologische Loci-Lehre tendieren, wie wir sahen, viele Autoren der Gegenwart dazu, sie unter die *loci alieni* zu zählen, ohne dass ein klarer Konsens bei deren Bestimmung erkennbar würde. Hier lohnt es sich, genauer auf die Einteilung der Loci in der durch Cano grundgelegten dogmatischen Prinzipienlehre zu schauen. Unterschieden werden in der Schultheologie[56] zunächst *eigentliche* und *fremde, uneigentliche* Loci. Die *loci proprii* sind nochmals in *primäre* und *sekundäre* zu differenzieren. Zu den *primären* gehören einerseits die (traditionell voneinander unterschiedenen) Offenbarungsquellen Schrift und Tradition (im Sinn der *traditio obiectiva*, als Inbegriff der in der apostolischen Zeit über die Schrift hinaus von Gott vermittelten Offenbarungsinhalte); sie sind die „konstitutiven" Orte, an denen (allein) die Inhalte der Offenbarung aufgefunden werden. Daneben umfassen die *loci proprii primarii* alle autoritativen Bezeugungsinstanzen der Offenbarung: die Glaubensgemeinschaft der Kirche als ganze (in welcher der *sensus fidelium* lebendig ist) und das kirchliche Lehramt, innerhalb dessen dem Papst und den Ökumenischen Konzilien eine hervorgehobene Bedeutung zukommt (vor allem als „außerordentliches" Lehramt). Zu den eigentlichen Loci in *sekundärer* Hinsicht werden diejenigen theologischen Erklärungsinstanzen gezählt, denen der „offiziöse" Bezeugungsauftrag fehlt (bei Cano unterteilt in Kirchenväter und scholastische Theologen). Neben den so aufgegliederten *loci proprii* stehen bei Cano die *loci alieni*. Sie konstituieren die Offenbarung weder in materialer Hinsicht noch bezeugen sie das Geoffenbarte als solches, aber sie tragen gewissermaßen von außen, nämlich auf der Basis vernünftiger Erkenntnis, etwas zum besseren Verständnis der Offenbarungsinhalte bei. Cano nennt hier drei *loci*: Argumente der natürlichen Vernunft, die Autorität der Philosophen und die Autorität der menschlichen Geschichte (wobei, wie erwähnt, exakter von „Geschichtsschreibung" zu reden wäre). Der Dominikaner unterscheidet also das Gewicht philosophischer Argumente als solcher von

[55] Neben der Überzeugung vom Abschluss der Offenbarung dürfte hier die Fiktion einer rein deduktiv-konklusiven Dogmenentfaltung einflussreich gewesen sein.

[56] Vgl. etwa Emanuel Doronzo, *Theologia Dogmatica, Vol. I*, Washington 1966, 405 f.

der Autorität bestimmter Ausarbeitungen der Philosophie (z. B. Aristotelismus), wobei jene für die Theologie von vorrangiger Bedeutung sind. Es fällt auf, dass eine entsprechende Unterscheidung auf dem Feld der Geschichte nicht vorgenommen wird, so dass von „geschichtlichen Erfahrungsargumenten" in Analogie zu „philosophischen Vernunftargumenten" nicht die Rede ist. Darum scheint es sich nahezulegen, einen solchen *locus alienus* zu ergänzen, um den Zeichen der Zeit im modernen Verständnis gerecht zu werden. Allerdings bleibt fraglich, ob diese Lösung tatsächlich überzeugt. Denn nimmt man die These ernst, dass Gott(es Geist) ursächlich hinter den (anfanghaften) Realisierungen seines Reiches auch ohne direkten Bezug zu Christentum und Kirche steht bzw. dass er sich geschichtlicher Zeichen zumindest als Anrede an die Christen bedient, erscheint die Einordnung in die Kategorie „fremder" Loci als zu schwach. Anders als das philosophische oder historische Argument bei Cano werden die Zeichen der Zeit, wie ihre Verbindung mit einem universalisierten Verständnis des göttlichen Heilswirkens belegt, heute gerade nicht pauschal „außerhalb" der göttlichen Selbstmitteilung lokalisiert. Da die Zeichen der Zeit nach Ansicht ihrer modernen Interpreten die bereits vorhandene Offenbarungserkenntnis nicht bloß bestätigen, sondern (wenigstens in bestimmtem Umfang) erweitern bzw. vertiefen sollen, dabei aber keine weitere Bezeugungssubjekte neben den bei Cano aufgezählten (Kirche, Lehramt, Theologen) benennen, sondern vielmehr konkrete Anlässe für die Entfaltung und Aktualisierung des Zeugnisses ebendieser Instanzen, passt auch eine Zuordnung zu den primären und sekundären *loci testificantes* nicht. Stellt man sich schließlich die Tatsache vor Augen, dass manche Theologen so weit gehen, die Zeichen der Zeit als Kriterium für eine verheutigte sachgemäße Verkündigung des Evangeliums ausdrücklich gegen die „Reproduktion doktrinaler Bestände" ins Feld zu führen[57], scheint ihnen faktisch die Rolle eines konstitutiven *locus* zugewiesen zu werden. Damit wäre endgültig der Schritt zum Konzept einer *revelatio continua* gemacht, in dem die sich in der Geschichte fortschreitend manifestierende sittliche Vernunft zur hermeneutischen *ratio proxima* für die Auslegung von Schrift und Tradition avanciert. Dadurch würde die bisherige theologische Erkenntnislehre nicht bloß ergänzt, sondern an der

[57] Vgl. Michael Seewald, *Reform. Dieselbe Kirche anders denken*, Freiburg 2019, 136.

Wurzel verändert. Die extremste Ausformung eines solchen Konzepts wäre das im Protestantismus des 19. Jahrhunderts etwa bei Richard Rothe zu findende Modell einer schrittweisen Selbstaufhebung der Institution Kirche in ein Staatswesen hinein, welches das sittliche Erbe des Christentums bewahrt und damit in letzter Konsequenz „weltgeschichtliches Christentum" vor dem Abgleiten in ein „Sektenchristentum" schützt[58]. Einem vergleichbaren Konzept positiv verstandener Selbstsäkularisierung stehen auch manche an den Zeichen der Zeit ausgerichtete heutige Theologien nahe, sofern sie die Forderung nach konsequenter „Inkulturation" der Kirche in den demokratischen Staat erheben und die kirchliche Sendung vor allem mit dem Ziel einer Humanisierung der Gesellschaft verbinden, auch wenn sie dabei die bleibende Existenz christlicher Kirche(n) und Theologie(n) nicht in Frage stellen.

(5) Man muss so weit nicht gehen, um die konziliare Lehre von den Zeichen der Zeit und die Dynamisierung des Offenbarungsverständnisses in der neueren Theologie angemessen würdigen zu können. Vielleicht bietet es sich nach dem zuvor Gesagten an, auf die Kategorie von *loci alieni* im Sinne Canos im Entwurf einer dogmatischen Prinzipienlehre ganz zu verzichten und stattdessen den großen Bereich derjenigen Faktoren, die Hünermann in seiner Neufassung des Begriffs aufzählt, unter die *Verstehenskontexte* zu fassen, die für alle ekklesialen Bezeugungsinstanzen in ihrer geschichtlichen Reflexion der Offenbarung relevant sind. Wenn Tradition heute vorrangig als *traditio activa* im Sinne sukzessiver Auslegung der Schrift im Raum der Kirche zu denken ist, wodurch Offenbarung *als erkannte* überhaupt erst konstituiert wird, dann ist dabei die angemessene Berücksichtigung aller Faktoren gefordert, die zu diesem Verstehen beitragen. Dazu gehören auch die Zeichen der Zeit im Sinne von GS 4. Ein mögliches Wirken Gottes in solchen Zeichen ist damit, anders als bei der Zuordnung zu den *loci alieni*, nicht a priori ausgeklammert. Andererseits vermeidet man die mindestens ebenso fragwürdige Divinisierung aller möglichen Zeitphänomene und eine Relativierung der in der Tradition der Kirche ausgelegten Schrift als

[58] Vgl. Trutz RENDTORFF, *„Weltgeschichtliches Christentum". Richard Rothe: Theologische Ortsbestimmung für die Moderne*, in: ZNThG 7 (2000) 1–19; Christian ALBRECHT, *Zur hermeneutischen Funktion der Theorie von der Auflösung der Kirche in dem Staat bei Richard Rothe*, in: Albrecht GRÖZINGER (Hg.), *Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft*, Zürich 2003, 155–167.

der einzigen konstitutiven Offenbarungsquelle[59]. Ob man hinter bestimmten geschichtlichen Entwicklungen tatsächlich das Wirken des Gottesgeistes annehmen will oder ob man sie allein als Ausdruck menschlicher Rationalität und Sittlichkeit (bzw. ihnen entgegenstehender Tendenzen) wertet, ist letztlich ein aus dogmenhermeneutischer Perspektive nachrangiges Problem, das noch schwieriger aufzulösen ist als die Frage, welche Phänomene in welcher Hinsicht überhaupt als Zeichen der Zeit mit theologischer Relevanz Anerkennung verdienen[60]. Auf jeden Fall ist Gottes Wirken in der Welt immer von seiner klar identifizierbaren Zuwendung in der sichtbaren Sendung des Sohnes und der an sie geknüpften unsichtbaren Sendung des Heiligen Geistes her zu verstehen und auf sie zu beziehen. Darum bleibt die Aussage des Konzils zentral, dass die Zeichen der Zeit „im Licht des Evangeliums zu interpretieren" sind[61]. Es ist nicht überzeugend, „Evangelium" hier bloß

---

[59] Man sollte dabei auch bedenken, was eine völlige Entgrenzung der Loci-Lehre für das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis der Theologie bedeutet. Thomas P. Fößel schreibt, die „Aufgabe der Fundamentaltheologie" werde „komplexer", „weil nunmehr nicht mehr nur das ekklesial mehr oder minder eindeutig codierte, durchaus überschaubare und entsprechend theologisch in Exklusionsdiskursen leicht handhabbare ‚depositum fidei' als offenbarungstheologisch signifikant und relevant erscheint. Vielmehr wird nunmehr das gesamte ‚Wissen und Handeln' der einen Menschheit (gesellschaftlich, politisch, ökonomisch, wissenschaftlich, philosophisch, kulturell und religiös) zu einem die Fundamentaltheologie verpflichtenden ‚locus theologicus'" (*Fundamentaltheologie als relationaler Diskursraum der christlichen Gott-Rede im Horizont der „Loci theologici" und „Zeichen der Zeit"*, in: SaThZ 18 [2014] 5–22, hier 12). Es drängt sich die Rückfrage auf, ob man dann überhaupt noch von einer Wissenschaft mit einem klar bestimmbaren Formalobjekt sprechen kann.

[60] Nicht zu Unrecht bemerkt Hans Schelkshorn, *Das Zweite Vatikanische Konzil als kirchlicher Diskurs über die Moderne. Ein philosophischer Beitrag zur Frage nach der Hermeneutik des Konzils*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2012, 54–84, hier 67f.: „Da sich sowohl progressive als auch konservative Theologien im selben hermeneutischen Zirkel bewegen, brechen im Streit um die ‚Zeichen der Zeit' die sattsam bekannten Gräben innerhalb der katholischen Kirche wieder auf. Für konservative und traditionalistische Strömungen sind der atheistische Nihilismus und Relativismus, für modernitätsoffene Christen hingegen die sozialen Bewegungen vorrangige ‚Zeichen der Zeit'." Der Religionssoziologe Michael N. Ebertz meint sogar, die einzigen wirklich unbezweifelbaren „Megazeichen" unserer Gegenwart seien „Ungewissheit", „Pluralität" und „Diffusität" (*Soziologische Zeitansagen als „Zeichen der Zeit" – für Theologie und Kirche*, in: Böttigheimer – Bruckmann [Hg.], Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit" [s. Anm. 6], 183–201, hier 184).

[61] Vgl. Waldenfels, Zeichen der Zeit (s. Anm. 1), 109: „Im Sinne von *Gaudium et*

im Sinne eines theologischen Minimalbestands „reiner Glaubensurteile" zu verstehen, denen die übrigen dogmatischen Glaubenslehren der Kirche als zeitbedingte, prinzipiell revidierbare „gemischte Urteile" gegenübergestellt werden[62]. Vielmehr ist uns „das Evangelium" nach katholischer Überzeugung nicht anders als in der gesamten lebendigen Auslegung der Schrift durch die Kirche zugänglich. Darum kann man der präzisierenden Paraphrase von GS 4 durch Helmut Hoping zustimmen: „Die Zeichen der Zeit müssen im Lichte des überlieferten Glaubens gedeutet werden. Die Lebenswirklichkeit ist für sich genommen keine theologische Erkenntnisquelle"[63]. Sie begründet aber, so ließe sich hinzufügen, warum der überlieferte Glaube zu jeder Zeit neu plausibilisiert und kontextualisiert werden muss. Die gedeuteten Zeitzeichen können die fortschreitende Reflexion des Geoffenbarten mitprägen, sofern sie es in ggf. neuer Weise beleuchten und perspektivieren, in Frage stellen und Möglichkeiten des Vergleichs mit anderen Formen des menschlichen Selbstverständnisses anbieten. Ob dabei bestimmte Inhalte kirchlicher Lehre als zeitbedingt veränderbar bzw. als erst in der Gegenwartsperspektive angemessen verstehbar qualifiziert werden müssen, resultiert niemals allein aus der Zuschreibung formaler Autorität an die Zeichen der Zeit, sondern bleibt der offenbarungstheologischen Beurteilung unter sachgemäßer Berücksichtigung aller relevanten Erkenntnisprinzipien überlassen.

---

spes 4 ist die Abfolge ‚Zeichen – Evangelium' nicht umkehrbar: Für den Christen sind die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten, nicht umgekehrt das Evangelium im Sinne heutiger Verstehenshorizonte zu verstehen. Natürlich kann ein Mensch die eigene Zeit zum Deutehorizont erheben und sich von Ansprüchen der Tradition verabschieden. Dann verabschiedet er sich aber von der christlichen Sicht der Dinge und dem Blickwinkel der Konzilsaussage."

[62] In diese Richtung weist der Entwurf von SEEWALD, Reform (s. Anm. 57), 132 ff. Vgl. dazu Thomas MARSCHLER, *„Zukunftsorientierte Umgestaltung?"*, in: HerKorr 12 (2019) 47–50, hier 49 f.

[63] *Glaube, Lehre und Zeichen der Zeit. Schafft sich das Lehramt selbst ab? Kurienkardinal Walter Kasper im Disput mit dem Freiburger Dogmatiker Helmut Hoping*, in: Die Tagespost Nr. 83 vom 14.7.2016, S. 5.