

I.

EIN RAHMEN ZUR UNTERSUCHUNG KAIROLOGISCHER BEDINGUNGEN

1 Der Anspruch Gottes im Kairos

1.1 Zeichen der Zeit

Die Bedeutung des Ausdrucks ‚Zeichen der Zeit‘ für die nachkonziliare Theologie läßt sich schwerlich überschätzen. Doch so vielfältig wie die unter dieser Kategorie begriffenen Entwicklungen verlaufen sind, so vielschichtig ist auch das Verständnis dieses programmatischen Schlagworts. Die neuere Geschichte dieses Begriffs nimmt ihren Anfang in der Apostolischen Konstitution *Humanæ salutis*, mit der Papst Johannes XXIII. am 25.12.1961 das Zweite Vatikanische Konzil einberuft. In ihr macht sich der Papst die Forderung Jesu zu eigen, die Zeichen der Zeit zu unterscheiden (Mt 16,4). Dem kommt er selbst in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (11.4.1962) nach, die explizit verschiedene Zeichen der Zeit benennt und würdigt. Auch sein Nachfolger Paul VI. bezieht sich, wenn auch nur knapp, in seiner Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam* (vom 6.8.1964) auf diesen Leitbegriff, der in einem engen Zusammenhang mit dem ebenfalls von Johannes XXIII. geprägten Ausdruck *aggiornamento* steht.¹

Biblich betrachtet ist ‚Zeichen‘ ein zentraler Begriff, ‚Zeichen der Zeit‘ kommt jedoch im Neuen Testament maximal zweimal vor: einmal in Lk 12,56, allerdings nur in der deutschen (Einheits-)Übersetzung. Im griechischen Text steht dagegen τὸν καιρὸν τούτου. Die zweite Belegstelle ist Mt 16,3, doch diese ist textkritisch umstritten.² Weitere Stellen, die in einem sachlichen Bezug zu diesem Topos stehen, sind etwa Mt 11,3–5; 12,28 oder 1 Thess 5,21. Bedeutsam ist zudem Mk 1,15, wonach die Zeit, der Kairos erfüllt ist. Hier zeigen sich besonders deutlich der christologische und eschatologische Bezug der Zeichen sowie der untrennbare Zusammenhang dieser beiden Aspekte: In Jesus Christus ist die Herrschaft Gottes nahe/angebrochen, und mit seiner Wiederkunft wird sie sich vollenden.³

¹ ‚Aggiornamento‘ wird meist mit Verheutigung übersetzt. – Die drei Schreiben sind abgedruckt in HerKorr 16 (1961/62), 225–228; HerKorr 17 (1962/63), 476–492; HerKorr 18 (1963/64), 567–583. Das II. Vatikanum spricht viermal von Zeichen der Zeit: GS 4, PO 9, AA 14, UR 4. Zu einem ersten Überblick über diesen Topos vgl. die *Dokumentation Concilium. Einführung: Zeichen der Zeit* in: Conc 3 (1967), 417–422; Chenu, *Signes*; Ruggieri, *Zeichen*; Wollbold, *Zeichen*. – Einen weiteren historischen Verankerungspunkt hat dieser Ausdruck auf protestantischer Seite in der Theologie Paul Tillichs sowie in der Zeitschrift *Zeichen der Zeit*, worauf hier nicht weiter eingegangen wird; vgl. auch Kahle, *Zeichen der Zeit*.

Zur Zitierweise: Genannt werden der Nachname des Verfassers sowie ein Stichwort aus dem Titel, das im Literaturverzeichnis hervorgehoben wird. Hervorhebungen im Zitat stammen, wenn nichts anderes vermerkt ist, vom Verfasser selbst.

² März, *Studien*, 32–43, hält diese Stelle für authentisch; Gnllka, *Matthäusevangelium*, 39–42, widerspricht.

³ Zu den biblischen Grundlagen vgl. allgemein Schützeichel, *Zeichen*, 304–306; vgl. auch Gertler, *Christus*, 97; sowie Chenu, *Volke Gottes*, 44, 62, der angesichts der Ungewißheit, wann die Stunde des Herrn kommt, Maria als Vorbild empfiehlt.

Die wichtigste Basis für eine Theologie der Zeichen der Zeit ist die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Diesem Dokument zufolge hat die Kirche den Auftrag,

„die Welt der Menschen, das heißt die gesamte Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, de[n] Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt“ (GS 2), in den Blick zu nehmen, um an „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1), Anteil zu nehmen.

„Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit⁴ die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben.⁵ Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“ (GS 4)

„Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind.“ (GS 11)

Eine kontroverse Diskussion, die bereits während des Konzils aufgekommen und bis heute noch ungeklärt ist, betrifft den Status solcher Zeitzeichen. Theologisch betrachtet verweisen sie „auf etwas, was in einem historischen Geschehen die Autorität eines Ortes hat, dem die Kirche nicht ausweichen kann.“⁶ In soziologischer Perspektive lassen sie sich als die Hauptfaktoren betrachten, die eine Epoche kennzeichnen; schlagwortartig zu nennen wären etwa Industrialisierung und soziale Frage oder Imperialismus und Kolonialismus für das 19. Jahrhundert. Mit Blick auf die Mitte des 20. Jahrhunderts spricht Paul VI. in der Enzyklika *Pacem in terris* etwa von der Emanzipation der Frauen, der Verbesserung der Lage der Arbeitenden oder dem Unabhängigwerden von Kolonien. Gegenwärtige Zeitzeichen sind z.B. die Umweltfrage oder die Globalisierung mitsamt der Globalisierungskritik.⁷ Neben diesen großen sozialen Entwicklungen ist aber auch ein lokales Verständnis des Begriffs möglich: die Zeichen der Zeit für einen bestimmten Sozialraum.

Es handelt sich also nicht nur und nicht einmal vorrangig um religiöse Phänomene im engen Sinn. Und doch stehen sie in einem Bezug zu dem Religiösen, genauer zur christlichen Heilsbotschaft, insofern sie unter dem Blickwinkel betrachtet werden, „was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind.“ (GS 11) Eine Untersuchung, wie dieser Ausdruck in den verschiedensten Dokumenten und Kontexten gebraucht wird, würde also auf semantische Verschiebungen stoßen, seine Bedeutung oszilliert zwischen ‚wichtige soziale Entwicklung‘ und ‚Gegenwart

⁴ Diese zeitliche Bestimmung kann als unausgesprochene Kritik an dem vergangenen Ideal verstanden werden, alles aus überzeitlichen Prinzipien abzuleiten.

⁵ Vgl. dazu auch CD 13.

⁶ Sander, *Kommentar*, 597 (der als Hintergrund die *Topik* des Aristoteles nennt).

⁷ Vgl. auch Hünermann, *Gestern*.

und Absicht Gottes'. Ausgehend vom diesem Aspekt kann daher eine erste Annäherung an die Kategorie der Zeichen der Zeit offenbarungstheologisch erfolgen.

1.1.1 Die offenbarungstheologische Deutung der Zeichen der Zeit

Offenbarung ist der Sache und z.T. auch dem Wort nach ein zentraler Begriff im Bereich des Religiösen: in Religionen, in der Religionswissenschaft und auch in der christlichen Theologie. Seit der Aufklärungszeit hat er sich, so Karl Rahner, zum „fundamentalste[n] Begriff“⁸ des Christentums emporgeschwungen. In der geschichtlichen Entwicklung des Offenbarungsdenkens lassen sich Max Seckler zufolge drei Grundmodelle unterscheiden, die zugleich auch die historische Entwicklung widerspiegeln.⁹ (1) Im epiphanischen Modell bringt sich „der lebendige Gott [...] in seinem heiligen Sein als schöpferische, führende, richtende und erlösende Macht *je und je als konkret gegenwärtige Wirklichkeit zur ‚Erscheinung‘ und zur ‚Erfahrung‘*.“¹⁰ Es geht mithin um den „geschichtliche[n] Durchbruch des Heilsgeschehens selbst.“¹⁰ (2) Im instruktionstheoretischen Verständnis dagegen, das seit dem Mittelalter die Schultheologie bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil beherrscht hat, treten Offenbarungs- und Heilsgeschehen auseinander, der Schwerpunkt verlagert sich auf die Belehrung (deren Inhalt die *veritates revelatae* sind), die Glaubensmysterien werden intellektualisiert. Die Kehrseite der Betonung der Freiheit und Souveränität Gottes sind Supranaturalismus und Offenbarungspositivismus, wie sie insbesondere in der Formel *locutio Dei attestans* auf den Punkt gebracht werden: das objektive Geschehen des Redens Gottes, das sich in seiner Objektivität selbst als solches bezeugt. Diese Vorstellungen stießen ebenso wie die Forderung, daß Glaube ein Akt der intellektuellen Unterwerfung zu sein habe, in der Aufklärung auf vehemente Kritik.¹¹ (3) Das Zweite Vatikanum hat ein neues Verständnis entwickelt: Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes. In dieser Hinsicht wird „das *ganze Heilsgeschehen* seinem Grund und seiner Substanz nach dem Offenbarungsbegriff unterstellt“¹². Heils- und Offenbarungsgeschehen durchdringen sich wechselseitig. Unter Rückgriff auf moderne Kommunikationstheorien schlägt Jürgen Werbick vor, das im instruktionstheoretischen Modell vorherrschende einfache Sender-Empfänger-Modell durch ein elaborierteres zu ersetzen, das bei einer Mitteilung vier Aspekte auseinanderhält: die Sachebene (die das Instruktionsmodell verabsolutiert), den Appell (der insbesondere bei moralisch-moralisierender Fokussierung auf den Weisungscharakter von Offenbarung betont wird), die Beziehungsaussage (die Grundaussage im Alten Testament

⁸ Rahner, *Glauben*, 56; vgl. Seckler, *Offenbarung*, 51f. Vgl. grundlegend den Band 2 des HFT; Pannenberg, *Offenbarung*; Schmitz, *Offenbarung*; Werbick, *Offenbarung*; Herms, *Offenbarung* (mit ausführlicher Literatur).

⁹ Vgl. Seckler, *Offenbarung*, 42–48 (§ 2). Zu einer Gliederung in vier Phasen vgl. Schmitz, *Offenbarung*, 80–86.

¹⁰ Seckler, *Offenbarung*, 44.

¹¹ Vgl. Seckler, *Aufklärung*, 56f; Seckler/Kessler, *Die Kritik der Offenbarung*.

¹² Seckler, *Offenbarung*, 47.

lautet demgemäß, daß Jahwe der treue Gott Israels ist) sowie die Selbstaussage.¹³ Dieser letzte Gesichtspunkt wird in der Deutung von Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes vorherrschend. Das Neue an diesem „kommunikationstheoretisch-partizipativen“ Modell ist die theozentrische Radikalisierung: Gott offenbart nicht irgendeine Lehre im Sinne einer Satz Wahrheit, sondern sich selbst. „Selbstoffenbarung Gottes aber heißt nun nicht nur Selbst-Erschließung (für das Erkennen), sondern Selbst-Mitteilung, d.h. reale, seinshafte Teilhabegewährung an der Erlösungswirklichkeit Gottes selbst.“¹⁴ „Die ‚Offenbarung‘ Gottes [ist somit] nicht dazu bestimmt, dem Menschen ein Wissen zu vermitteln (das auf anderem Wege unmöglich oder nur schwer zu gewinnen wäre), sondern dazu, daß der Mensch ein anderes Sein erlangt und dieses besser in die Tat umsetzt.“¹⁵ Infolgedessen kann als Kriterium jeglichen Offenbarungsanspruchs die Heilsrelevanz angeführt werden, und der Begriff der Zeichen der Zeit wird nicht nur formal semiotisch gedacht, d.h. vom Begriff des Zeichens her verstanden, sondern er wird „sakramental“ als Gegenwart des Bezeichneten im Zeichen¹⁶ aufgefaßt.

Ferner ist zwischen einem im Singular zu fassenden Offenbarungsbegriff (als Revelation) und anderen Formen göttlicher (Selbst-)Bekundung (als Manifestationen) zu differenzieren. Bezüglich solcher Manifestationen wird ‚Offenbarung‘ als ein Erfahrungsbegriff gebraucht, der auf konkrete Erfahrungen bzw. Erlebnisse bezogen ist, wohingegen ‚Offenbarung‘ als Reflexionsbegriff „*gesamthaf*t die Wirklichkeit [bezeichnet], auf welche der christliche Glaube sich bezieht.“¹⁷ Für ihn ist das Heilsgeschehen im ganzen als Offenbarung denkbar. Damit korrespondieren erstens die Universalität des Heilsgeschehens, das eben nicht mehr exklusiv auf Israel, das ausgewählte Volk Jahwes, beschränkt ist, sowie zweitens die Kumulation der Offenbarung in Jesus Christus.¹⁸

In Jesus Christus nämlich, der nicht nur wie die Propheten zukünftiges und auch eschatologisches Gericht und Heil verkündet, nimmt das Verhältnis von Heils- und Offenbarungsgeschehen eine singuläre Form an. Das Besondere seiner Botschaft der eschatologischen Zukunft des Reiches Gottes liegt darin,

„daß in ihr diese Zukunft selber schon Ereignis wird in jenem anderen Sinn von Offenbarung als des tatsächlichen In-Erscheinung-Tretens der im Wort angekündigten eschatologischen Wirklichkeit. [...] Das eschatologische Geschehen des Gerichts (Röm 1,18) und der Barmherzigkeit Gottes tritt in Christus Jesus schon gegenwärtig in Erscheinung für den

¹³ Vgl. Werbick, *Offenbarung*. Zu diesem Kommunikationsmodell vgl. Schulz von Thun, *Miteinander Reden*.

¹⁴ Seckler, *Offenbarung*, 47; vgl. DV 6.

¹⁵ Segundo, *Offenbarung*, 438; im Hintergrund steht die Kommunikationstheorie von Bateson, *Ökologie*, wonach es in der Kommunikation auf einen „Unterschied, der einen Unterschied ausmacht“ (488 u.ö.), ankommt.

¹⁶ Pannenberg, *Zeugnis*, 66, Fn. 8, vgl. 73f. Vgl. Seckler, *Offenbarung*, 57f; zur Kriterienfrage vgl. auch Segundo, *Offenbarung*, 450ff.

¹⁷ Seckler, *Offenbarung*, 49, vgl. 48–50; Pannenberg, *Zeugnis*, 63ff.

¹⁸ Vgl. Pannenberg, *Thesen*, v.a. 95–98, 103–106.

Glauben (Röm 3,21; vgl. 1 Kor 2,10), obwohl die Glaubenden ihrerseits noch warten auf die endgültige ‚Erscheinung‘ ihres Herrn bei seiner Wiederkunft (1 Kor 1,7).¹⁹

Die Christusoffenbarung ist „Prolepse des Endgeschehens“²⁰. Insofern kann Markus die Botschaft Jesu zusammenfassen: „Das Reich Gottes ist nahe“ (Mk 1,15). In Jesus von Nazareth ist das Ende der Geschichte im Sinne ihrer Vollendung und Verherrlichung antizipiert.

Das Charakteristikum biblischer Offenbarungserfahrungen ist ihre Geschichtlichkeit. Jahwe erweist sich als der treue Gott Israels in geschichtlichen Ereignissen, insbesondere im Exodus aus Ägypten. Deswegen lassen sich die Gotteserfahrungen in der Geschichte Israels nicht einfach als ein bloßes Wiedererkennen verstehen, „sondern im Sinne eines Hinzulernens durch vertiefte und auch korrigierende – z.T. sehr schmerzhaft korrigierende – Erfahrung der Eigenart des Gottes Israels.“²¹ Dieses Spezifikum prägt auch die nachösterliche Geschichte. Der gesandte Paraklet, „der Geist der Wahrheit“ (Joh 14,17), wird die Gläubigen alles lehren und an alles erinnern, was Jesus gesagt hat. An dieser Doppelformulierung wird die Besonderheit der nachösterlichen Zeit deutlich. Es ist einerseits schon alles gesagt, und doch muß es je neu, jedem Menschen zu seiner Zeit neu gesagt werden. Es ist dies der Vorgang der Evangelisation, dessen untrennbare Kehrseite die Inkulturation der Frohen Botschaft ist.²²

Die Frage ist daher, mit welchem Modell der Vorgang des Lehrens und Erinnerns dargestellt, welches Geschichtsmodell zugrunde gelegt wird. Gemeinhin stellt man sich ein Gedächtnis analog zu einem Archiv vor. So, wie etwas abgelegt wird, kann man es noch Jahrhunderte später hervorholen, und alles hat seine Ordnung, seine Signatur (ob nun in der Hl. Schrift oder im *Denzinger*), so daß sich jeder auf dasselbe beziehen kann. Ein anderes Modell bietet der Philosoph Henri Bergson an. Mit seiner Unterscheidung zwischen dem Aktuellen und dem Virtuellen vermag er zu erklären, wie wirklich Neues gerade auf der Basis und unter Mitwirkung von Beste-

¹⁹ Pannenberg, *Zeugnis*, 73. Vgl. Hebr 1,1,2; Joh 15,15; 2 Kor 1,20; Kol 2,2f; sowie Schützeichel, *Zeichen*, v.a. 309ff. Vgl. auch die Differenzierung zwischen Offenbarung als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung, d.h. der Offenbarung Gottes in Jesus, sowie Offenbarung als Vollendung (der gesamten Schöpfung) bei Schmitz, *Offenbarung*, 84–86.

²⁰ Pannenberg, *Vorwort zur 5. Auflage*, in: ders., *Offenbarung*, V–XV, X. Vgl. auch DV 4; sowie Werbick, *Medium*, 237ff, zur Einzigartigkeit, zum Endgültigkeits- und Überbietungsanspruch der Offenbarung in Jesus Christus, der nicht konstitutiv zum christlichen Selbstoffenbarungsgedanken gehöre.

²¹ Pannenberg, *Vorwort zur 5. Auflage*, in: ders., *Offenbarung*, V–XV, VII; vgl. ders., *Thesen*, 91–95 u.ö.

²² Zur Problematik der zwar abgeschlossenen, aber dennoch ‚weitergehenden‘ Offenbarung vgl. Rahner, *Pastoralkonstitution*, 627ff; Theobald, *Theologie*, 75–77.

hendem bzw. Vergangenen entstehen kann.²³ In dieser Hinsicht erscheint das Neue nicht als Bedrohung der Tradition.

Die Theologieggeschichte ist voller solcher Neuerungen, die weder vom Himmel gefallen noch bloße geradlinige Weiterentwicklungen sind, wie beispielsweise der schon genannte Wandel von einem instruktionstheoretischen zu einem kommunikativ-partizipativen Offenbarungsverständnis. Und doch vermögen derartige Neuerungen, ihre Orthodoxie vorausgesetzt, nicht nur an das *depositum fidei* anzuknüpfen, sondern sie gehören ihm an – und sie bewahren es gerade auf Grund ihrer Neuheit, insofern sie es dadurch lebendig und anschlussfähig halten.

Für das Verständnis der Zeichen der Zeit scheinen Geschichtstheologien wenig weiterführend, die einen Einheitspunkt suchen: das Ende der Geschichte, von welchem aus dann die Geschichte als ganze sichtbar werde. Dies impliziert erstens ein Verständnis von Geschichte, die das Geschehene, die ‚Fakten‘, fein säuberlich und v.a. unveränderlich in Schubladen lagert, während ausgeblendet wird, wie die verschiedenen Menschen und Gruppen dies erlebt und gedeutet haben, und zweitens einen Betrachter, der, wie es in der Philosophie zuweilen polemisch heißt, einen Gottesstandpunkt einnimmt – und deswegen für menschliche Geschichtsdeutung in der Gegenwart bedeutungslos wird. Denn diese ist notwendig kontextuell, nicht ahistorisch-universal. Geschichte ist erzählte Geschichte, das Konstrukt oder die Interpretation eines Beobachters. Aus der Endgültigkeit des Selbsterweises Gottes in Jesus Christus kann nicht ein Katalog von ebenfalls endgültigen Offenbarungswahrheiten einmalig und damit für immer deduziert werden. Denn „niemand kann überschauen und ausschöpfen, was im einzelnen in diesem Selbsterweis Gottes enthalten ist.“²⁴ Aus diesem Grund fordert beispielsweise Jon Sobrino, ein Vertreter der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, nachdrücklich Kirche und Theologie auf, sich vor das „Heute“ Gottes“ zu stellen,

„weil Gott ein ‚Heute‘ hat, nicht nur ein bereits bekanntes und interpretiertes ‚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.“²⁵ Die Kirche habe zu akzeptieren, „daß Gott heute immer noch sprechen kann, und zwar in der Weise der Neuheit Gottes, die sich nicht einfach aus dem, was wir schon

²³ S.u. Kap. 2.2.3.1. – Bezüglich der Praktischen Theologie sei exemplarisch auf Zulehner, *Auswahlchristen*, 128f, verwiesen, der auf das in der neueren Theologie ausgeprägte induktive Vorgehen hinweist: zwei Texte werden ineinander verwoben, der Text gläubiger Erfahrungen früherer Generationen (Bibel und Tradition) und die Texte gegenwärtigen Lebens, in denen Gottes Geist gleichermaßen wirksam ist.

²⁴ Pannenberg, *Thesen*, 105, vgl. 104–106.

²⁵ Sobrino, *Gemeinschaft*, 853f.

von ihm wissen, deduzieren oder extrapolieren läßt. [...] Es bedeutet, das Nichtwissen zu akzeptieren, um von Gott und von seinem Willen heute etwas erfahren zu können.“²⁶

Die Zeichen der Zeit also können als Aktualisierungen des Offenbarungsgehaltes verstanden werden. Sie sind, wenn man ein statisches Modell zugrunde legt, das einen identischen Gehalt impliziert, Interpretationen, die auf bestimmte Züge der Offenbarung aufmerksam machen. Sie sind, geht man von einem dynamischen Modell wie etwa dem Bergsonschen aus, partikuläre Formationen, die dem Heils- und Offenbarungsgeschehen eine jeweils besondere, historisch einmalige und konkrete Gestalt verleihen. Juan Luis Segundo, ein weiterer Befreiungstheologe, schlägt vor, diese Aktualisierungen in den Zeichen der Zeit nach dem Modell eines göttlichen Erziehungsprozesses zu verstehen, in dem der Heilige Geist Jesu zum jeweils passenden Zeitpunkt mitteile, was an der Zeit sei.²⁷ Damit handelt er sich allerdings die Schwierigkeit ein, ganz im Gegensatz zu seiner eigenen Absicht in die Nähe des instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses zu rücken.

Mit Blick auf das Programm von *Gaudium et spes* zur Unterscheidung der Zeichen der Zeit ist noch kurz zu klären, wer dazu befähigt ist und welche Voraussetzungen verlangt werden. Ein Weg, der dazu diskutiert wird, geht vom Begriff des Prophetischen aus.²⁸ Ein anderer könnte beim Begriff des Glaubenssinns ansetzen. Wolfgang Beinert stellt dazu eine terminologische Klärung zur Verfügung:

(a) „Ausgangspunkt ist der *sensus fidei*. Darunter wird die subjektive, auf dem Wirken des Hl. Geistes beruhende Qualität des Glaubenden zur Erfassung der Glaubenswahrheiten verstanden.“ (b) „Insofern der Glaube des einzelnen [...] nicht ohne die Gemeinschaft der Glaubenden, also die Kirche, zu denken ist, ergibt sich aus dem *sensus fidei* der *sensus fidelium*. Er ist nichts anderes als die Anwesenheit des Glaubenssinnes in der Kirche oder, anders gesagt, das, was die Gläubigen glauben.“ (c) „Aus beidem ergibt sich der *consensus fidelium*. Darunter verstehen wir die Übereinstimmung der Glaubenden hinsichtlich einer bestimmten Glaubenswahrheit. Er ist die Äußerung des *sensus fidei* bzw. *fidelium* [...]. Wo er bezüglich der Vergangenheit festgestellt wird, sprechen wir von der Tradition im theologischen Sinn.“²⁹

Der Zusammenhang von *sensus* und *consensus fidelium* läßt sich aus eher soziologischem Blick so zusammenfassen:

„Die Rede vom Glaubenssinn verweist [...] auf eine spezifische Urteilskraft in Glaubensdingen, welche durch die innerkirchliche Kommunikation in den an ihr Beteiligten geweckt wird und als Ausdruck des Wirkens des Heiligen Geistes verstanden wird. Die Kirche erscheint hier als eine universale Kommunikationsgemeinschaft, in der über die Glaubwür-

²⁶ Sobrino, *Gemeinschaft*, 854. Ganz der Bergsonschen Idee der Aktualisierung gemäß könnte das wiederentdeckte ‚Heute‘ Gottes entscheidend zur Wiederentdeckung des Gestern Gottes in der Schrift beitragen.

²⁷ Vgl. Segundo, *Offenbarung*, vgl. auch DV 15.

²⁸ Vgl. dazu beispielsweise unten Kap. 5.2.9.

²⁹ Beinert, *Glaubenssinn*, 71f, im Text noch weitere Hervorh. Vgl. grundsätzlich Wiederkehr, *Glaubenssinn*.

digkeit bestimmter kirchlichen [sic] Auffassungen und Interpretationen im Sinne eines auf Konsensbildung ausgerichteten Prozesses verhandelt wird.⁴³⁰

Der *sensus fidei* als die Fähigkeit, Glaubenswahrheiten zu verstehen, ist nicht notwendigerweise auf die Schriftlektüre oder das Verstehen theologischer Lehre (in Predigt, Katechese, Studium etc.) engzuführen, sondern kann gleichermaßen als die Fähigkeit betrachtet werden, Gottes Anspruch in den geschichtlichen Begebenheiten zu erfassen. Diese ist indes, wie Beinert darlegt, als *sensus fidelium* ein Vermögen aller Gläubigen, ein Vermögen, das einen jeden Christen auszeichnet, wenngleich es individuell unterschiedlich ausgeprägt sein wird. Damit ist grundsätzlich jeder Christ befähigt, die Zeichen der Zeit als aktuelle und partikuläre, d.h. kontextualisierte Formen der Selbstmitteilung Gottes zu wahrzunehmen und zu deuten. De facto jedoch klafft, gewiß auch durch das „neuzeitliche[] Sicherheitsdenken“ hervorgerufen, „zwischen Geist und Worten des Konzils und nachkonziliaren Lehrverkündigungen einerseits und der Praxis der Kirchenleitung ein unübersehbarer Hiatus“⁴³¹ hinsichtlich der Beteiligung aller Christen an dieser Grundaufgabe, auf die Offenbarungen Gottes zu hören. Anders gesagt, das juridisch-hierarchische Kirchenverständnis, das die Voraussetzungen eines offenen innerkirchlichen Kommunikationsprozesses eher neigt, kann leicht den Glaubenssinn behindern. Denn das Postulat des Glaubenssinnes „impliziert eine dialogische Kirchenstruktur, in der alle [...] als das eine Gottesvolk voneinander lernen“⁴³².

1.1.2 Die Bedeutung der Zeichen der Zeit

1.1.2.1 Die Zeichen der Zeit als loci theologici

Die Zeichen der Zeit können als Aktualisierungen der Selbstoffenbarung Gottes gedeutet und folglich, wenngleich die Formel *vox temporis vox Dei* zu einfach ist, auch als *loci theologici* aufgefaßt werden, als Aufforderungen Gottes an sein Volk. Allerdings wird gerade in der systematischen Theologie ein Streit darüber geführt, ob gesellschaftliche Verhältnisse als genuine *loci theologici* betrachtet werden können. So wird etwa erwogen, die Zeichen der Zeit nur analog als Stimme Gottes, nur als sekundäre *loci theologici* zu deuten: Sie seien nicht der Ort für ein neues Wort Gottes, „sie enthalten jedoch von Gott gesteuerte Anrufe und Anfragen an die abgeschlossene Offenbarung Gottes. Sie können helfen, das Evangelium tiefer und allseitiger zu verstehen.“⁴³³ Ähnlich argumentiert Karl Lehmann, der zugesteht, daß zwar der Hl. Geist auch in der Geschichte der Welt wirke, die daher christliche Grundideen enthalten könne, und daß die konkrete Situation der Menschheit insofern auch ein *locus theologicus* genannt werden könne. Dennoch sei sie aber kein solcher im strengen Sinn; sie sei vielmehr eine elementare Herausforderung und der Ort der Bewährung, aber

³⁰ Kaufmann, *Glaube*, 143.

³¹ Beinert, *Glaubenssinn*, 90, 106.

³² Kaufmann, *Glaube*, 142.

³³ Schützeichel, *Zeichen*, 310.