Thematische Hinführung

von Christoph Böttigheimer

I. Zur Theologie der „Zeichen der Zeit“

Das Theologumenon von den „Zeichen der Zeit“ wird gemeinhin mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Verbindung gebracht, genauer mit der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“. In ihr heißt es, dass die „Kirche in der Welt von heute“ die Pflicht habe, „die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen“ (GS 4).¹ Das Evangelium ist demzufolge der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der „Zeichen der Zeit“. Doch was ist unter dem Begriff „Zeichen der Zeit“ *theologisch* näher zu verstehen? Auf diese hermeneutische Frage gibt das Konzil keine Antwort, zumal es den Begriff in keinem eindeutigen Sinn gebraucht. Ist dies womöglich mit eine Ursache dafür, dass, wie Karl Kardinal Lehmann 2005 auf der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda bemerkte², die Rede von den „Zeichen der Zeit“ inflationär verbraucht und missbraucht sei und sie heute viele in Kirche und Theologie kaum mehr hören wollen? Nimmt man aber die Fundamentaltheologie des Konzils ernst, führt an den „Zeichen der Zeit“ und ihrer Deutung kein Weg vorbei. Diese Aufgabe, so Kardinal Lehmann, „ist [...] unverzichtbar. Sie gehört zum zentralen Vermächtnis des Zweiten Vatikanischen Konzils. Wir müssen nochmals neu damit beginnen.“³

Die kirchenamtliche Verwendung der biblischen Kategorie „Zeichen dieser Zeit“ (Lk 12,56; Mt 16,1–4) geht auf Papst Johannes XXIII. zurück.⁴ In seiner Enzyklika „Pacem in terris“

¹ Das Konzil verwendet das Syntagma „Zeichen der Zeit“ außerdem noch in: PO 9; AA 14 und UR 4.

² Eröffnungsreferat von Karl Kardinal Lehmann bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, *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), 19. September 2005, Bonn, 45.

³ Ebd.

⁴ Kaufmann, Ludwig – Klein, Nikolaus, Johannes XXIII. *Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg – Brig 1990, 52.

(11.3.1963) fasste er bestimmte Emanzipationsschübe unter dem Begriff „Zeichen der Zeit“ zusammen: den wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg der Arbeiterklasse und ihr Streben nach menschenwürdiger Existenz, die Emanzipationsbewegung der Frauen, das Streben der Kolonialvölker nach Selbstbestimmung, die Forderung nach institutionell-juristischer Verankerung und Wahrung der Menschenrechte sowie das wachsende Friedensbewusstsein.⁵ Allen diesen Entwicklungstendenzen gesellschaftlichen Lebens ist gemein⁶, dass sie a) von kollektiver Bedeutung sind und b) das aktuelle Bewusstsein, Denken und Handeln einer breiten Öffentlichkeit nachhaltig erschüttern und in der Diskontinuität Neues heraufführen. Außerdem nannte Papst Johannes XXIII. noch ein weiteres Kriterium: c) Es gehe um solche Zeitsignaturen, „die eine besondere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft erhoffen lassen“, weil Christus „die von ihm erlöste Menschheit niemals verlässt.“⁷

Zur Wahrnehmung der Kennzeichen unserer Gegenwart bedarf es der Unterscheidung der Geister (1 Kor 12,10), also einer Kriteologie.⁸ Nach dem bisher Gesagten, steht das Paradigma „Zeichen der Zeit“ für Ereignisse, die die Geschichte von Menschen erschüttern und einen hoffnungsvollen Aufbruch heraufführen, in welchem der Glaube den Anruf Gottes erkennt – inmitten der profanen Wirklichkeit.⁹ In signifikanten Gesellschaftsereignissen kann das fortwährende Offenbarungsgeschehen Gottes sichtbar werden, sofern die Signale theologisch gedeutet werden. „Die Zeichen der Zeit beziehen sich nicht auf die nackte Faktizität der Geschichte, sondern auf die Praxis des *glaubenden* Denkens, das das

⁵ Enzyklika PACEM IN TERRIS v. Papst *Johannes XXIII.* über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit, 10. Mai 1963, Nr. 40–45; 75–79; 126–129; 142–145. Die Pastoralkonstitution nennt als „Zeichen der Zeit“: die Menschenrechtsbewegung (GS 41), die Einswerdung der Welt infolge wirtschaftlicher Verflechtungen und kommunikationstechnologischer Vernetzungen (GS 42; 44) sowie die naturwissenschaftlich-technische Revolution (GS 5; 56f.). Ferner zählt das Konzil zu den „Zeichen der Zeit“ die liturgische Erneuerung (SC 43) und ökumenische Bewegung (UR 4), die wachsende internationale Solidarität (AA 14), die Forderung nach Religionsfreiheit (DH 15) sowie die den Laien eigenen Gaben und Fähigkeiten bei der Deutung der „Zeichen der Zeit“ (PO 9).

⁶ *Chenu, Marie-Dominique*, Volk Gottes in der Welt, Paderborn 1968, 42–68.

⁷ *Johannes XXIII.*, Einberufungsbulle „*Humanae salutis*“ zum Zweiten Vatikanischen Konzil (25. Dez. 1961), in: HerrKor 16 (1961.62), 225–228, hier 225.

⁸ *Mieth, Dietmar*, Art. Unterscheidung der Geister, in: LThK³ Bd. X, Freiburg i. Br. 2001, 444f.

⁹ *Heimbach-Steins, Marianne*, „Erschütterung durch das Ereignis“ (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie, in: *G. Fuchs – A. Lienkamp* (Hgg.), Visionen des Konzils, 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster 1997, 103–121, hier 116f.

geschichtliche Widerfahrnis ‚bearbeitet‘¹⁰. Bestimmte Charakteristika der Gegenwart geben, sofern sie ausgehend vom Evangelium reflektiert werden, Zeugnis von der verborgenen Anwesenheit und Wirkmacht Gottes in der Geschichte und sind daher als Quelle göttlicher Selbstmitteilung zu betrachten. Insofern dem konziliaren Konzept der „Zeichen der Zeit“ eine inkarnatorische Denkkategorie zugrunde liegt, sieht der Glaube in konkreten soziohistorischen Situationen den Geist Christi am Werk; ihnen kommt eine messianische Qualität zu.

Nach GS 11 sind die Ereignisse, Bedürfnisse und Wünsche der Menschen unserer Zeit im Licht des Glaubens daraufhin zu untersuchen, inwiefern sich in ihnen „wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes“ bekunden. Der Glaube ermögliche es nämlich, „jene Werte, die heute besonders in Geltung sind“ so zu durchleuchten, dass in ihnen der „göttliche [...] Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen“ erkennbar werde und der „Geist auf wirklich humane Lösungen hin“ orientiert werde (GS 11). Es ist folglich Aufgabe der Kirche, die in der Gesellschaft vorherrschenden Werte so auf ihren göttlichen Ursprung zurückzuführen, dass ihre „Menschwerdungsdimension“¹¹ deutlich wird. Die Ereignisse als „Zeichen der Zeit“ zu deuten, heißt demnach, sie auf einen ihnen innewohnenden Sinn hin zu durchleuchten, der sich im Licht des Evangeliums (GS 4) – unter dem Anspruch Gottes – erschließt. „In den Ereignissen, die [...] als ‚Zeichen der Zeit‘ gedeutet werden, leuchtet [...] die jeweilige geschichtliche Neuheit des Evangeliums auf.“¹² Indem die Theologie die humanen Potentiale gesellschaftlich-kultureller Ereignisse im Licht des Glaubens herausarbeitet, leistet sie einen wichtigen Beitrag zur Verheutigung des Evangeliums sowie zur Humanisierung des menschlichen und gesellschaftlichen Zusammenlebens.

Zwischen den „Zeichen der Zeit“, in denen sich Gottes Geist zeigt, und dem Evangelium ist eine Brücke zu schlagen, soll die Verkündigung der christlichen Botschaft in der konkreten Zeit fassbar sein. Wird die Weltgeschichte in ihrer Bedeutung für das

¹⁰ *Ruggieri, Giuseppe*, Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte, in: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, hg. v. *P. Hünermann* in Verbindung mit *B. J. Hilberath* u. *L. Boeve*, Freiburg i. Br. 2006, 61–70, hier 69 [Hervorh. v. Vf.].

¹¹ *Sander, Hans-Joachim*, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: *G. Wassilowsky* (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibung (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 185–206, hier 203.

¹² *Heimbach-Steins*, „Erschütterung“ (s. Anm. 9), 117.

Aggiornamento des Evangeliums ernst genommen, kann nach Ansicht der Konzilsväter auf die existentiellen Fragen der Menschen von heute eine angemessene Antwort gefunden werden (GS 4). Nur unter Bezugnahme auf die geschichtliche Wirklichkeit behält die Kirche ihre Sprachfähigkeit bei und ist auch eine verstehbare Glaubensrechenschaft in unserer Zeit möglich. Die Pastorkonstitution gibt damit der Fundamentaltheologie, ungeachtet ihrer disparaten Ansätze und Entwicklungen, etwas Grundlegendes mit auf den Weg; sie spinnt so etwas wie einen roten Faden, nämlich dass unser christlicher Glaube an der konkreten Zeit und Geschichte vorbei nicht verantwortet werden kann. Der Dialog mit der Welt ist gewissermaßen eine hermeneutische Grundregel. Das Außen der Kirche darf beim Nachweis der Rationalität und Plausibilität unseres Glaubens nicht außen vor bleiben.

Zum Aufspüren der „Zeichen der Zeit“ bedarf es einer Glaubenshaltung, die nicht voreingenommen, misstrauisch oder gar verachtend auf die Welt blickt, sondern sich getragen von der Glaubenshoffnung mit den Menschen der jeweiligen Zeit solidarisiert, ihre konkrete Situation wahrnimmt und darin nach Gottes Wirken Ausschau hält. Anknüpfungspunkt müssen zunächst die Fortschritte und Stärken der Menschen und ihre Entwicklungspotentiale sein und nicht ihre Schwächen. Dadurch soll keineswegs bestritten werden, dass es auch Referenzpunkte in Geschichte und Gesellschaft gibt, die unter der Perspektive der Menschwerdung eine Bedrohung der Humanität darstellen. Das Konzil diagnostizierte beispielsweise als ein allgemeines gesellschaftliches Problem die „immer neuen Verflechtungen“ (Sozialisation¹⁴), die zunehmend in immer weitere Bereiche vordringt, „ohne aber immer eine entsprechende Reifung der Person und wirklich personale Beziehungen (Personalisation¹⁵) zu fördern“ (GS 6). In einer Theologie, die auf die „Zeichen der Zeit“ achtet, bleiben also soziohistorische Entwicklungen, die eine Gefahr für die Menschwerdung des Menschen darstellen, nicht einfach außen vor. Im Licht des Evangeliums betrachtet handelt es sich bei ihnen zwar nicht um Zeichen der Anwesenheit, sondern eher der Abwesenheit Gottes, die darum auch keine messianische Zukunft erhoffen, sondern eine Beschädigung des Lebens befürchten lassen. Doch werden die zerstörerischen Potentiale solch fragwürdiger Zeitsignaturen erkannt und ins Wort gebracht, kann auch darin das Wirksamwerden des göttlichen Logos erblickt werden. Demnach umfasst das theologische Paradigma „Zeichen der Zeit“ streng genommen immer beide Seiten eines gesellschaftlichen Humanisierungsschubs, sowohl die Aufdeckung von Fehlentwicklungen als

auch deren Überwindung infolge eines neuen Bewusstseins. Gottes Geist kann in Zeit und Geschichte wirksam am Werk sein, indem er für inhumane Prozesse ein kollektives Bewusstsein schafft und dadurch menschenwürdige Verhältnisse fördert.¹³ Insofern findet sich die Kirche mit den herrschenden Zuständen nicht einfach ab. Sie nimmt stattdessen im Licht des Glaubens das für den Menschen Hoffnungsvolle wie Zerstörerische in den konkreten Zeitsignaturen wahr und kämpft gegen menschenunwürdige Entwicklungen an bzw. weckt und fördert die humanen Potentiale. So ist sie „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1) des Reiches Gottes, sacramentum mundi.

Die „Zeichen der Zeit“ fordern Theologie und Kirche heraus, insofern sich in ihnen der Anruf oder aber die Abwesenheit Gottes bekundet. Geradeso werden sie zu Orten theologischer Erkenntnis. Allerdings wird in der systematischen Theologie heute darüber debattiert, welcher Art von locus theologicus die Welt ist¹⁴: Bekanntlich unterschied ja Melchior Cano in seiner Theologischen Erkenntnislehre¹⁵ zwei Arten von theologischen Orten: Während die „loci theologici proprii“ auf der Autorität der Offenbarung beruhen¹⁶, basieren die „loci theologici alieni“ auf ihrer je eigenen Autorität und kommen von Außen auf die Theologie zu.¹⁷ Welche *theologische* Normativität geht nun von der konkreten geschichtlichen Situation aus? Da sie „ein Konglomerat sich widerstreitender Elemente“ ist, kann sie nach Karl Lehmann wohl kaum eine „theologische Dignität im Sinne eines eigentlichen ‚locus theologicus‘ beanspruchen.“¹⁸ Gleichwohl könne die geschicht-

¹³ Bezogen auf die Beispiele, die Papst Johannes XXIII. als Zeitzeichen anführte, bedeutet dies konkret, dass dem Ringen der Arbeiter um wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg bzw. menschenwürdige Existenz die Aufdeckung der kapitalistischen Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft vorausging, der Emanzipationsbewegung der Frauen die Aufdeckung patriarchalistischer Unrechtsstrukturen, dem Selbstbestimmungswillen der Kolonialvölker die Demaskierung des eurozentrischen Imperialismus, der Forderung nach institutionell-juristischer Verankerung der Menschenrechte die Enthüllung menschenverachtender Sklaverei und der Friedensbewegung die Entlarvung des Krieges als falsches Mittel der Politik sowie des Rüstungswahnsinns.

¹⁴ *Ostheimer, Jochen*, Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse, Stuttgart 2008, 22f.

¹⁵ *Cano, Melchior*, Loci theologici – Locorum theologicorum libri duodecim: in quibus, non modo vera refellendi universos Christianae religionis hostes, confirmandique sacra dogmata ratio, ac usus exacte ostenditur, verum etiam omnia fere quae hodie in controversiam habentur [...], Venetiis 1567.

¹⁶ Hl. Schrift, mündliche Überlieferungen Christi und der Apostel, Glauben der Gesamtkirche, Konzilien, Päpste im Sinne des hierarchischen Lehramtes, Kirchenväter sowie Theologen/Scholastiker.

¹⁷ Menschliche Vernunft, Philosophie sowie Menschheitsgeschichte.

¹⁸ *Lehmann, Karl*, Methodisch-hermeneutische Probleme der „Theologie der Befrei-

liche Welt ein Ort des Evangeliums sein, sofern sie im Licht des Glaubens gedeutet werden, ausgehend von Christus, der dem Menschen den Menschen voll kundtut und ihm seine höchste Berufung erschließt (GS 22). Im Gegensatz dazu findet sich in der Theologie der Befreiung die Überzeugung, dass die geschichtlichen Lagen explizit als *loci theologici* aufzufassen seien.¹⁹ Hans-Joachim Sander wiederum schlägt die Formel „*locus theologicus alternativus*“ vor.²⁰

Neben der Frage nach der theologischen Normativität der Gegenwart werden heute in einer Theologie der „Zeichen der Zeit“ auch unterschiedliche theologische Konzepte kontrovers diskutiert: Neben einem geschichtstheologischen bzw. pneumatologisch-kairologischen Modell, das eher auf die Aktualisierung des Heils in bestimmten geschichtlichen Ereignissen fokussiert ist, findet sich ein mehr topologisch akzentuiertes Modell. Beim kairologischen Konzept werden gesellschaftliche Umbrüche, ausgehend vom Inkarnationsgedanken, interpretiert. Denn gemäß biblischer Schöpfungslehre verdankt sich ja alles Seiende dem andauernden, kontinuierlichen Schöpfungsakt Gottes. Als Schöpfer des Himmels und der Erde ist er von Anfang an in der Welt präsent. Sein Geist erfüllt den Erdkreis (Weish 1,7) und „weht, wo er will“ (Joh 3,8), so dass die Rechenschaft über den Logos der Hoffnung, die uns erfüllt (1 Petr 3,15), nicht von jenem Logos absehen kann, der unaufhörlich in der Schöpfung waltet. Beides Mal handelt es sich ja um ein und denselben göttlichen Logos. Dieser kann sich inmitten der Vieldeutigkeit der Welt kundtun, muss es aber nicht. Nicht jedes Weltgeschehen lässt sich als Zeichen der Gottesgegenwart interpretieren. Schließlich kommt der geschichtlichen Wirklichkeit ja eine grundsätzliche Eigenständigkeit zu. Diese weltliche Autonomie ist prinzipiell zu respektieren. Alles Zeitgeistige und

ung“, in: *ders.* – Internationale Theologenkommission, *Theologie der Befreiung* (Sammlung Horizonte. Neue Folge 10), Einsiedeln 1977, 9–44 hier 20f.

¹⁹ *Bischöfliche Aktion Adveniat* (Hg.), *Sämtliche Beschlüsse der II. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín 24.8.–6.9.1968*, Essen 1968, 75: „Tatsächlich stellen die ‚Zeichen der Zeit‘, die sich in unserem Kontinent vor allem in der sozialen Ordnung ausdrücken, einen ‚theologischen Ort‘ und Anruf Gottes dar.“ Nach Ruggieri wird heute fast allgemein das Motiv der Geschichte als *locus theologicus proprius* anerkannt (*Ruggieri*, *Zeichen* [s. Anm. 10], 69).

²⁰ Hans-Joachim Sander plädiert einerseits dafür, die „*loci theologici alieni*“ nicht als sekundär abzustufen, und schlägt andererseits als Alternative zur Dichotomie von „*loci theologici proprii*“ und „*loci theologici alieni*“ die Formel „*locus theologicus alternativus*“ vor (*Sander, Hans-Joachim*, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Gaudium et spes*, in: *P. Hünermann – B. J. Hilberath* [Hgg.], *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4*, Freiburg i. Br. 2005, 581–886, hier 864).

jede Art erlebter Wirklichkeit sind nach ihren eigenen Gesetzen zu entschlüsseln; sie dürfen nicht vorschnell mystifiziert und christlich vereinnahmt werden.

Das topologische Modell begreift die geschichtliche Welt als Ort, dem eine hermeneutische Funktion für das Evangelium zukommt; an ihm habe sich die christliche Botschaft zu bewähren. Der Sinn des Evangeliums würde mit dem Außen der Menschen konfrontiert und umgekehrt diesem Außen die Bedeutung Christi entgegengehalten. Das bedeutet, dass das Evangelium so auszusagen sei, dass die Bedeutung des Glaubens im Ringen der Menschen um ihr Menschsein zum Vorschein käme. „Im Zeichen der anderen zu glauben, führt die Kirche zur Einsicht, was Menschwerdung bedeutet. [...] Sie wird zu dem geführt, was sie von ihrer Existenz in *Christus* her ist: Gemeinschaft, die sich um die Menschwerdung bildet.“²¹ In der Auseinandersetzung mit der Geschichte fände also die Kirche ihre Identität und würde der zeitgeschichtliche Kontext zur Wahrheit gebracht. Denn „die Kirche kann in dem, was in der Geschichte geschieht, auf Dinge aufmerksam machen, die eine Bedeutung für alle haben“ hinsichtlich ihrer Berufung durch Gott.²² Freilich müssen sich die beiden Ansätze – kairologisch und heterotopisch – nicht unbedingt gegenseitig ausschließen. So steht beispielsweise für Paulo Suess „das Paradigma ‚Zeichen der Zeit‘ einerseits für den Prozeßcharakter der Offenbarung, die sich bis in unsere Gegenwart immer neu ereignet“, und andererseits würden „durch den Topos ‚Zeichen der Zeit‘ soziokultureller Kontext und Geschichte als theologische Orte benannt, die [...] [v]on den Grenzen der Welt [...] auf die Kirchen zu[kommen] als Korrektiv, Anfrage und Aufgabe.“²³

Um den „Zeichen der Zeit“ auf die Spur zu kommen, bedarf es zunächst einer umfassenden Bestandsaufnahme und Analyse unserer gegenwärtigen Wirklichkeit. „Es gilt“, so formulierten die Konzilsväter, „die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS 4). Die Fundamentaltheologie muss also die Welt von heute ohne Abstriche – im Negativen wie im Positiven –

²¹ *Sander, Hans-Joachim*, *Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart*, in: *Fuchs – Lienkamp* (Hgg.), *Visionen* (s. Anm. 9), 96.

²² *Ders.*, *Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit*, in: *Wassilowsky* (Hg.), *Zweites Vatikanum* (s. Anm. 11), 203.

²³ *Suess, Paulo*, *Zeichen der Zeit. Medellín war ein Umbruch in der lateinamerikanischen Kirche*, in: *Lateinamerika Nachrichten* 294 (1998), 19–22, hier 19; *Ch. Theobald*, *Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute*, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil* (s. Anm. 10), 71–84, hier 79–82.

kennen; sie muss „die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt“ (GS 2), in den Blick nehmen, um dann im Glauben das anzusprechen zu können, worin sich Gottes geheimnisvolle Gegenwart, oder aber seine Abwesenheit bekundet. Allerdings birgt die Gegenwartsanalyse ein Interpretationsproblem. Was erschüttert unsere Gegenwart und durch welches Neue wird das bisher Dagewesene überstiegen? Für den französischen Konzilstheologen Marie-Dominique Chenu war die Bewusstwerdung ein wichtiges Kriterium: „Bewusstwerdung: das ist es wodurch ein Faktum Zeichen wird. Ein psychischer Akt, der nicht in einer theoretischen Deduktion entsteht, sondern aus einer Wahrnehmung erwächst, die von einem Engagement oder in der Praxis provoziert wird“.²⁴ Der Prozess des Bewusstwerdens ist auf den intersubjektiven Austausch angewiesen, wie ohnehin „die Fundamentaltheologie [...] ein nur approximativ zu erreichendes Fernziel [selbst] für fundamentaltheologische Arbeitsteams sein“ dürfte.²⁵

II. Thematischer Überblick

Orte theologischer Erkenntnis finden sich in der Kirche, ebenso aber auch außerhalb von ihr, inmitten der Welt. Um sie ausfindig machen zu können, ist es nötig, die Welt zunächst in ihrer Gesamtheit in den Blick zu nehmen: „Es gilt die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS 4). Erst eine detaillierte Analyse und ein umfassendes Verständnis „der Gesamtheit der Wirklichkeiten“, in denen „die ganze Menschheitsfamilie“ lebt, (GS 2) geben den Blick für jene „Zeichen der Zeit“ frei, die für die Verheutigung des Evangeliums Jesu Christi theologisch relevant sind. Die gegenwärtigen Lebenswirklichkeiten werden allerdings in ihrer Gesamtheit nie auf einmal einer umfassenden Analyse unterzogen werden können, stattdessen sind einzelne Lebensbereiche zu separieren und unter verschiedenen Perspektiven zu erforschen. Es sind nach Aussagen der Konzilsväter „nicht nur die geistlichen und moralischen, sondern auch die sozialen, demo-

²⁴ Chenu, Marie-Dominique, „Les signes des temps: réflexion théologique“, in: Y. Congar – M. Peuchmard (Hgg.), *L’Eglise dans le monde de ce temps*. Constitution pastorale „Gaudium et spes“ 2: Commentaires, „Unam sanctam“, 65b, Paris 1967, 211 (zit. bei: Theobald, *Theologie* (s. Anm. 23), 78).

²⁵ Kern, Walter, Glaubwürdigkeitserkenntnis durch Fundamentaltheologie? in: *ThG* 19 (1976), 24–35, hier 35.

graphischen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Menschen [zu berücksichtigen“ (CD 17). Die Erforschung der Welt muss sich auf bestimmte Lebensumstände fokussieren, welche hernach, in ihrer Zusammenschau, ein Erfassen und Verstehen „der Welt, in der wir leben“, ermöglichen.

Um die mannigfaltigen Zeichen, die von unserer Zeit ausgehen, erfassen und theologisch würdigen zu können, werden in diesem Buch drei Perspektiven auf unsere Zeit und Geschichte unterschieden und methodisch näher entfaltet: *Ereignisse*, *Strukturen* und *Strömungen*. Unter historisch-politischen und religiösen *Ereignissen* werden im ERSTEN TEIL Geschehnisse subsumiert, die für unsere Zeit insofern signifikant sind, als sie den herkömmlichen Gang der Geschichte unterbrechen, eine neue Situation heraufführen und u. U. Anstoß für Entwicklungen geben, die für das gesellschaftliche Leben nachhaltig beeinflussen können. Selbstredend ist die Wahrnehmung solcher Ereignisse subjektiv, weshalb ihre Analyse der intersubjektiven Interpretation bedarf. Von den teils zufälligen, stets aber sich zeigenden und insofern öffentlich beobachtbaren Geschehnissen sind gesellschaftliche und ökonomische *Strukturen* zu unterscheiden, die sich oft langsam herausbilden und die gesellschaftlichen Verhältnisse und Handlungsweisen zutiefst prägen und bestimmen, dadurch immer wieder neu rezipiert werden, ohne deshalb schon der unmittelbaren Wahrnehmung zugänglich und im Bewusstsein einer breiten Öffentlichkeit präsent zu sein. Dies verwundert insofern nicht, als es sich bei Strukturen weniger um ein objektives Faktum handelt, als vielmehr um eine Deutungskategorie, die faktische Verhältnisse, welche zunächst vielleicht zufällig und unerklärlich erscheinen, besser verstehen und Zusammenhänge entdecken lässt. Unter Strukturen werden somit rekonstruierte Zusammenhänge verstanden, welche der alltäglichen Lebenswelt vorgegeben sind, ihr zugrunde liegen und sich in herausragenden Ereignissen auf besondere Weise manifestieren können. Die wissenschaftlichen und philosophischen *Strömungen* beziehen sich auf einflussreiche Denkmuster und geistige Bewegungen unserer Zeit, die für die Selbstwahrnehmung des Individuums ebenso maßgeblich sind, wie für gesellschaftliche Entwicklungen oder die Ausbildung wissenschaftlicher Standards.

Die Ereignisse, Strukturen und Strömungen unserer Zeit sollen daraufhin befragt werden, welche theologische Erkenntnis aus ihnen für unsere Zeit zu gewinnen ist. Welche Herausforderung stellen sie für die Kirche und vor allem für eine rationale Verantwortung unseres Glaubens dar? Was sagen sie, falls sie im Lichte des Glaubens gedeutet werden, über die Weltpräsenz Gottes aus?

Zu den herausragenden *historisch-politischen Ereignissen* der Gegenwart ist sicherlich die politische Wende 1989/90 zu rechnen. Ausgehend von persönlichen Erfahrungen und Kontakten, die bis in die Zeit des „Eisernen Vorhangs“ zurückreichen, beleuchtet *Helmut Renöckl* die sehr unterschiedlichen politisch-ökonomischen wie religiösen Entwicklungen, die seit der Wende in den ehemals kommunistischen Ländern – u. a. in Tschechien und der Slowakei – stattgefunden haben. Welche Herausforderungen ergeben sich aus den kulturell-politischen und religiösen Umbrüchen in Mitteleuropa für ein künftiges Europa sowie für die christlich-sozialethischen Beiträge? Zeigen sich hier paradigmatische Entwicklungen, die für zukünftige pastorale Konzepte von Relevanz sind? Auch *Magnus Striet* geht den Demokratisierungsprozessen in den ehemals sozialistischen Gesellschaften nach, fragt dabei aber gezielt nach der Assimilierungsfähigkeit institutionell verfasster Religionen. Wie pluralitätsfähig können christliche Kirchen in einem auf Freiheitsprinzipien beruhenden Staats- und Gesellschaftssystem sein? Nach Striet sei die Freiheit als zentrale, unhintergehbare Instanz geeignet, um den Gottesbegriff sowohl wissenschaftlich als auch politisch und nicht zuletzt auch in Bezug auf die Kirche anschlussfähig zu halten; in einer konsequenten Durchbuchstabierung dieser neuzeitlichen Forderung liege eine bleibende Aufgabe der Fundamentaltheologie. Nicht nur epochale politische Ereignisse können die Geschichte von Menschen erschüttern und einen hoffnungsvollen Aufbruch heraufführen, auch Einzelereignisse haben die Wirkkraft, die Normalität des gesellschaftlichen Lebens zu unterbrechen und in Denkmuster einzubrechen. In diesem Zusammenhang befasst sich *Gregor-Maria Hoff* in einer zeitdiagnostischen Perspektive mit Amokläufen, Selbstmordattentaten und Suiziden. Diese würden sich nicht nur in fremden Kontinenten, sondern in unmittelbarer Nachbarschaft ereignen, Menschen in Schrecken versetzen und Nachdenklichkeit provozieren. So etwa der Amoklauf von Erfurt oder Winnenden oder der Suizid des Nationalspielers Robert Enke. Insofern hier die kulturellen Inszenierungen des Todes außer Kraft gesetzt würden, trete die Allgegenwart und Unausweichlichkeit des Todes rückhaltlos vor Augen. Vor dem Hintergrund eines heterotopischen Denkmodells (Michel Foucault) käme damit der Tod als zentrale Anfrage an fundamentaltheologische Konzeptionen in den Blick. Welche Ex- und Impllosionen gesellschaftlich verschwiegener Verzweigung werden hier sichtbar und welche Verletzbarkeit und Abgründigkeit unserer Lebensformen werden freigelegt?

Zu den signifikanten *religiösen Ereignissen* der Gegenwart zählen zweifellos religiös-fundamentalistische Tendenzen, denen *Christoph Böttigheimer* nachgeht. Sie fänden sich in allen großen Weltreligionen und seien wohl alles andere als eine bloß temporäre Zeiterscheinung der modernen Welt. Die exogenen und indogenen Ursachen des religiösen Fundamentalismus analysierend, erkennt Böttigheimer eine fundamentaltheologische Aufgabe in der kritischen Befragung des religiösen Fundamentalismus nach seinen theologischen Implikationen, seinem Geschichtsverständnis und vor allem seinem rationalen Bezugssystem. Selbstkritisch habe die Fundamentaltheologie die Korrelation von Glauben und Vernunft im interreligiösen Kontext zu entfalten und nach den Konsequenzen zu fragen, die sich aus der lebendigen Dimension der Tradition ergeben. Die korrelative Bezogenheit von Vernunft und Glauben, deren Auflösung für die fundamentalismusartigen Strömungen charakteristisch ist, war auch Thema der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI., die weltweit Aufsehen erregt und performative Wirkung gezeitigt hat. Ihre zeichenhafte Bedeutung analysiert *Knut Wenzel*. Auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. folgte zunächst ein Brief von 38 muslimischen Oberhäuptern. Nachdem dieses Dialogangebot katholischerseits unbeantwortet blieb, riefen 138 Muslime im darauffolgenden Jahr die kirchlichen Amtsträger weltweit zur Allianz auf, da die islamische und christliche Grundbotschaft, nämlich das Gebot von Gottes- und Nächstenliebe, doch dieselbe sei. *Felix Körner SJ* problematisiert dieses Common Word der 138 Muslime. Lässt sich der Islam auf eine derartige Liebesformel bringen und kann die christliche Botschaft auf eine interreligiös kompatible Gebotsformel reduziert werden?

Gegenüber dieser ersten, schlaglichtartigen Fokussierung einzelner Ereignisse steht der ZWEITE TEIL im Zeichen soziologischer und ökonomischer Strukturen. Unter der Perspektive von Macht- und Herrschaftsmustern wird hier aufgegriffen, was zuvor als politische und religiöse Einzelmotive in Form von Gewalt und Freiheit, Demokratie und Dialog, Angst und Tod bereits vorgestellt wurde. Um die offenkundigen und untergründigen Strukturen zu erkennen, erweist sich das dreigliedrige methodische Vorgehen, dem alle in dem Band versammelten Beiträge folgen, als vorteilhaft: Einem Aufweis der jeweiligen thematischen Zeitsignatur (1) folgt gemäß der Hermeneutik des Zweiten Vatikanums eine Beurteilung im Licht des Evangeliums (2), um abschließend die Konsequenzen für die Fundamentaltheologie als kritische Wissenschaft der Glaubensrechenschaft zu erläutern (3).

Mit *gesellschaftlichen Strukturen* setzte sich unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bewusst die lateinamerikanische Befreiungstheologie auseinander. *Margit Eckholt* demonstriert wie diese, ausgehend von der Erfahrung struktureller Gewalt und gesellschaftlicher Armutsstruktur, die „Option für die Armen“ als Konsequenz der Aufforderung des Evangeliums zu Solidarität und Verantwortung für die Unterdrückten entwickelte. Hier zeige sich, wie die Kirche durch das Ernstnehmen der „Zeichen der Zeit“ sowohl in ihren Ursprung zurückgeführt als auch zur Kirche im Heute werden und ein besonderes Profil kontextueller Theologie ausbilden könne. Kann die „Option für die Armen“ auch in Zeiten der Globalisierung als entscheidender hermeneutischer Schlüssel für die Theologie und Glaubensverkündigung dienen? Ermöglicht diese Option einen interkulturellen Dialog und befördert sie die weltkirchliche Dimension theologischen Arbeitens? Wie sich das Zweite Vatikanische Konzil zur „Option für die Armen“ bekannte (LG 8), so trat auch die Frauenbewegung, die zuvor schon Papst Johannes XXIII. in die Agenda der „Zeichen der Zeit“ eingeschrieben hatte, in den Blick der Konzilsväter (GS 60). *Hildegund Keul* beleuchtet die tief greifenden und global wirksamen Veränderungen im Geschlechterverhältnis, die im Fachbegriff „gender trouble“ zusammengefasst würden. Genderfragen seien Machtfragen, deren Differenzen und Konfliktpotential keiner Religion gleichgültig sein dürften. Welche Relevanz ist den Genderfragen im Rahmen einer Fundamentaltheologie einzuräumen, die sich bewusst Kontext der Gegenwart konstituiert und nach den „Zeichen der Zeit“ fragt? *Michael E. Ebertz* fragt gezielt nach einer adäquaten Beschreibung derjenigen Gesellschaft, in der wir leben und stößt dabei auf zahlreiche Selbstbeschreibungen, die belegen würden, dass unsere Gesellschaft und ‚Zeit‘ nur multiperspektivisch in den Blick genommen werden könne. Resultiert aus einer neuen soziologischen Zeitperspektive auch eine neue Perspektive auf den christlichen Glauben und die Kirche?

Sind die ersten drei Beiträge des Zweiten Teils gesellschaftlich ausgerichtet, so folgen anschließend drei Beiträge, die eine der vielleicht prägendsten Strukturen der Gegenwart beleuchten: die Ökonomie. Für *Józef Niewiadomski*, der an die zuvor erörterte Gewaltthematik anknüpft, ist die allgemeine Sensibilität für die Opferproblematik auch und gerade im Kontext ökonomisch-politischer Strukturen ein besonderes Charakteristikum unserer Zeit. Ausgehend von der mimetischen Struktur des Begehrens (René Girard) untersucht er jene Radikalisierung, die das reziproke

Verhältnis zwischen Opfern und Tätern durch die Ökonomisierung erfährt. Demnach scheine die Opfer/Täter-Struktur ein unlösbares Verhängnis im Leben der Menschen zu sein. Welche Herausforderungen stellen solche Erkenntnisse an die christliche Theologie, deren Zentrum das Kreuz bildet? Die Ökonomie des endlosen Viktimisierungsprozesses werde durch Jesu Tod am Kreuz durchbrochen, da die ambivalente Opfer/Täter-Struktur in Form von Liebe reformuliert würde: Selbsthingabe an den Vater, die nicht der Logik des do-ut-des folgt. Ebenfalls vor dem Hintergrund der Opferthematik, allerdings mit deutlichem Akzent auf den wirtschaftspraktischen Aspekten stellt *Thomas Ruster* das ökonomische Prinzip grenzenlosen Wirtschaftswachstums kritisch in Frage. Näherhin plädiert er angesichts aktueller Finanz- und Wirtschaftskrisen für eine Wiederentdeckung des Zusammenhangs von Heilsökonomie und Ökonomie, so wie die traditionellen Erlösungsmodelle einen konstitutiven Bezug auf die ökonomisch-gesellschaftlichen Zwänge ihrer Zeit gehabt und anhand ihrer die Freiheit, zu der Christus den Menschen befreit habe, thematisiert hätten. Wie ist heute angesichts einer auf Wachstum und damit Zins- und Schuldenprinzip beruhenden Ökonomie die christliche Erlösungsbotschaft zu plausibilisieren? Bedürfe es hierzu nicht einer zinsfreien Finanzpolitik? Auch *Friedhelm Hengsbach SJ* richtet sein Augenmerk auf die vergangene Finanz- und Wirtschaftskrise und konstatiert, die erste Schockwirkung sei weitgehend verpufft und die Folgelasten seien auf die Allgemeinheit abgewälzt worden. Er äußert Zweifel, ob die Reformen in den Banken, auf den Finanzmärkten und innerhalb der politischen Kooperation der G 20 ausreichend seien, und fragt, ob es nicht vielmehr einer tiefgreifenden Systemanalyse bedürfe. In diesem Kontext untersucht er das destruktive Regime des Finanzkapitalismus und erörtert Alternativen, die gelingendes Leben konkret ermöglichen könnten. Könnte ein bewusst ökologisch und sozial verträglicher Kapitalismus jene materiellen, sozialen und kulturellen Ressourcen bereitstellen, damit ein gutes Leben in Partnerschaften auch mit Kindern, in kommunikativen Zeitrhythmen und im Einklang mit der natürlichen Umwelt für alle gelingt? Hengsbach greift damit die Intention auf, die „Zeichen der Zeit“ als Fermente der Humanisierung zu lesen, wobei hier dem Thema der Gerechtigkeit zentrale Bedeutung zukommt.

Mit dem DRITTEN TEIL der Beiträge kommen wissenschaftliche und philosophische Strömungen in den Blick und somit eine Dimension, die bisher schon zwar latent vorhanden war, nun aber in den Vordergrund rückt und die beiden vorigen Aspekte in ein

neues Licht taucht. Hegels Geistphilosophie war und ist theologisch insofern relevant, als in ihr die Metaphysik eine Erneuerung im Horizont neuzeitlicher Subjektphilosophie erfuhr und zudem die Transformation der Religion in Philosophie auf dem Hintergrund des christlichen Trinitätsdogmas erfolgte. So thematisiert *Gunther Wenz* Hegels Geistphilosophie als Ort theologischer Erkenntnis und reflektiert in diesem Zusammenhang u. a. die Aufhebung des Unterschieds von Religion und philosophischer Theologie sowie die Schwierigkeit der Philosophie, Anfang und Ende zu finden. Zu den Kennzeichen gegenwärtiger *wissenschaftlicher Strömungen* gehört ein wachsendes Interesse naturwissenschaftlicher Disziplinen an Religion bis hin zur Radikalnaturalisierung alles Religiösen. Als einen der neueren naturalistischen Erklärungsversuche von Glaube, Religion und Gott behandelt *Johanna Rahner* die „Neurotheologie“. Dass die Fähigkeit zu glauben bzw. der Vollzug von Glauben auch neuronaler Voraussetzungen bedarf, erstaune theologisch kaum. Jedoch verbiete es sich, das Faktum der Religion wie die Gottesidee allein rein naturalistisch erklären zu wollen. Neurotheologen würden insofern unter einem prinzipiellen methodischen Defizit leiden, als sie zwischen Genesis und Geltung (bezogen auf Religion wie Gottesvorstellung) nicht zu differenzieren wüssten und die soziokulturelle und die historische Komponente des Religiösen völlig ausblenden. Worauf habe die Fundamentaltheologie in der kritischen Auseinandersetzung mit solch reduktionistischen Ansätzen naturwissenschaftlicher Provenienz heute besonders hinzuweisen? Auf das positive Potential von Glaube und Religion sowie auf die tragfähige Beziehung zwischen Vernunft und Religion. Im Kontext des Rationalitätserweises des christlichen Glaubens arbeitet *Philipp Stoellger* die Mehrdimensionalität der Fundamentaltheologie heraus, insbesondere die Bedeutung von Ethos und Pathos. Die Fundamentaltheologie habe ihren Horizont um die Hermeneutik von Bild und Bildlichkeit zu erweitern bzw. um die Fragen von Wahrnehmung und Sensibilität. Denn der Glaube lebe nicht vom ‚Wort‘ allein, sondern auch von Bild und verwandten Formen der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Für eine ökumenische, hermeneutisch reflektierte Fundamentaltheologie stelle sich die oft vernachlässigte Frage: Wie hältst Du’s mit der Passivität des Glaubens? Welche Bedeutung haben Bild und Bildlichkeit für den christlichen Glauben und für die Theologie? Signifikant für die Systematische Theologie erachtet *Erwin Dirscherl* eine zunehmende Befassung mit dem Thema „Zeit“. Die Frage nach dem Wesen der Zeit stelle sich insbesondere für eine an den „Zeichen der Zeit“ orientierte

Fundamentaltheologie. Dirscherls Augenmerk richtet sich näherhin auf das Phänomen der Gegenwart. Zeit im Modus der Gegenwart stehe für eine radikale Offenheit des Menschen, der sich zwischen Vergangenheit und Zukunft aufhalte und aus dem Vorübergang der Zeit und der Flüchtigkeit der Gegenwart heraus handle. Insofern die Tradition das Andere der Zeit Ewigkeit nannete, lege sich die Frage nahe, ob es einen Zusammenhang zwischen der biblischen Rede von der Gegenwart Gottes als Vorübergang in der Zeit und dem Phänomen der Gegenwart gibt. Hat das Phänomen der Theophanie, das uns mit der Bedeutung der Sprache, mit Sehen und Hören konfrontiert, eine Relevanz für das Verständnis der Zeit? Bedeutet Gegenwart ein Alteritätsgeschehen des Vorübergangs, das die Grenzen des Hörens und Sehens überschreitet?

Im Blick auf die gegenwärtigen *philosophischen Strömungen* befasst sich *Thomas Schärfl* zunächst mit den Koordinaten des Vernunftbegriffes. Eine besondere Rolle spiele dabei die Verbindung des Vernunftbegriffes mit den Standards und Maßgaben so genannten wissenschaftlichen Wissens und seiner kontextuellen Relevanz. Lassen sich bestimmte Rationalitätstypen auf den Glaubensakt und die rationale Glaubensverantwortung anwenden bzw. wo sind Differenzen zu markieren? Welche Konsequenzen ergeben sich aus den Standards wissenschaftlichen Wissens für die Wissenschaftstheorie der Theologie? Von den externen Vernunft- und Wissensansprüchen vermöge sich die Theologie nicht zu dispensieren, beanspruche sie doch Heimatrecht im Haus der Wissenschaften, d. h. sich wissenschaftsfähig organisieren und den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens diskursiv einlösen zu können. Damit kommt der Theologie ein Öffentlichkeitscharakter zu, gerade so, wie seit dem Zweiten Vatikanum und in dessen Folge mehr und mehr ein kirchliches Selbstverständnis im Sinne einer „öffentlichen Kirche“ zutage tritt. *Edmund Arens* bezeichnet die Pastoralkonstitution als „Magna Charta einer öffentlichen Kirche“. Für sie sei charakteristisch, dass sie die Gesellschaft und Öffentlichkeit nicht als feindliches Außen begreife, sondern als den Ort, an dem das Evangelium scheitert oder zur Geltung gebracht wird. Die Aufgabe einer öffentlichen Theologie sei es, sich für eine Kirche einzusetzen, „die sich weder fundamentalistisch verbarrikiert noch sich dienstleistungsunternehmerisch verliert“. Wie hat sich eine solche öffentliche Theologie selbst zu organisieren und zu verstehen, möchte sie sich im Konzert einer ebenso vielgestaltigen wie dominanten Öffentlichkeit äußern? Die Öffentlichkeit präsentiert sich heute weithin pluralistisch und wird unter dieser Hinsicht nicht selten als postmodern bezeichnet. *Florian*

Bruckmann widmet sich abschließend diesem Phänomen der „Postmoderne“ und plädiert für einen gelassenen Umgang. Denn diese Strömung sei nicht mit Beliebigkeit gleichzusetzen; vielmehr erfordere die postmoderne These der „prinzipiellen Heterogenität von Diskursen“ eine differenzierte fundamentaltheologische Auseinandersetzung. Wenn Theologie diese Heterogenität anerkenne, schärfe sie dadurch zugleich das Bewusstsein, dass alle Gottesrede analog, vorläufig sei und unter eschatologischem Vorbehalt stehe.

Die Beiträge in ihrer Gesamtheit verdeutlichen einmal mehr, dass die fundamentaltheologische Aufgabe vom jeweiligen gesellschaftlich-geschichtlichen Kontext nicht abzusehen vermag, sondern ganz im Gegenteil auf die Welt, den jeweiligen Problemhorizont sowie auf konkrete fremde Erkenntniszusammenhänge ebenso Bezug zu nehmen hat wie auf jene „Zeichen der Zeit“, in denen Gottes Geist wirksam am Werk ist, indem er für inhumane Prozesse ein kollektives Bewusstwerden schafft und dadurch humane Potentiale fördert.