

Alois Halbmayr

Paris Lodron Universität Salzburg
alois.halbmayr@plus.ac.at

Ist die Metapher von den „Zeichen der Zeit“ eine Leerformel?

Über einen theologischen Zentralbegriff im Wandel

DOI: 10.35070/ztp.v146i2.4159

Zusammenfassung: Der Bezug auf die „Zeichen der Zeit“ zählt zu den zentralen Identitätsmerkmalen nachkonziliarer Theologie. Diese Mitte des 20. Jahrhunderts vor allem in der französischen Theologie geprägte Metapher, die beim Zweiten Vatikanischen Konzil nur an wenigen Stellen aufgegriffen wird, ist geradezu zu einem Synonym für den anschließenden Aufbruch in der Katholischen Kirche geworden. Allerdings ist bis heute umstritten, was ein „Zeichen der Zeit“ konstituiert und worin seine Bedeutung für Theologie und Kirche liegt. Durch den inflationären Gebrauch dieser Metapher droht die Sinns Spitze verloren zu gehen. Die vorliegende Abhandlung analysiert daher die ursprüngliche Verwendung der Metapher auf dem Konzil, zeichnet die nachkonziliare Rezeptionsgeschichte nach und fragt abschließend, worin gegenwärtig seine innovative Kraft im theologischen Reflexions- und Erkenntnisprozess sowie im kirchlichen Selbstverständnis liegen kann.

Schlagwörter: Zeichen der Zeit, loci theologici, Konzilshermeneutik, Synodaler Weg

Unbestreitbar gehört das Diktum von den „Zeichen der Zeit“ (im Folgenden: ZdZ) zu den großen und tragenden Begriffen nachkonziliarer Theologie. Heute wird es mit großer Selbstverständlichkeit „zu den wichtigsten Anstößen des 2. Vatikanischen Konzils“¹ gezählt. Mit diesem Topos von den ZdZ wurde ein nachhaltiger Perspektivenwechsel sowohl im theologischen Denken als auch in der Verkündigung der christlichen Botschaft eingeleitet.

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

Die anhaltende Hochschätzung der ZdZ gründet zum einen in ihrer – vielfach impliziten – prominenten Positionierung im Konzil selbst. Dort bilden sie „das Grundgerüst von *Gaudium et spes*“², fördern die Neukonzeption des Verhältnisses von Dogma und Pastoral und leiten eine Neupositionierung der Kirche in der Welt von heute ein. Der nachkonziliare Aufbruch ging mit einer verstärkten Auseinandersetzung mit diesem zentralen Topos einher. Weltweit setzte eine intensive Diskussion über die ZdZ ein.³ Publikationen und Tagungen, die sich mit theologischen oder kirchlichen Gegenwartsfragen beschäftigen, kommen um eine Bezugnahme auf die ZdZ nicht umhin. Meist erfolgt die Referenz mit einem normativen Unterton: Kirche bzw. Theologie *muss* die ZdZ erkennen, *muss* sie beachten und *muss* sich vor allem von diesen herausfordern lassen – denn ihnen komme eine Autorität zu, der Kirche und Theologie nicht ausweichen können.⁴ In solchen diagnostischen Emphasen wird implizit mittransportiert, dass man selbst natürlich die ZdZ kenne und um ihre grundlegende Autorität wisse. Die nachkonziliare Hochkonjunktur gründet wesentlich in einer bestimmten Konzilshermeneutik sowie in der Tatsache, dass rezeptionsgeschichtlich dieser Begriff Aktualität indiziert, eine Zeitgenossenschaft (*aggiornamento*) und eine nach vorn gerichtete, zukunftsfähige Haltung. Ermöglicht wird diese positive Konnotation, weil Extension und Intension des Begriffs unklar sind – es kann sich daher jede:r auf die ZdZ beziehen. Folglich gibt es auch keinen erkennbaren Konsens darüber, was eigentlich ein ZdZ ist bzw. sein kann.⁵ Weitgehend ungeklärt ist des

² Christoph Theobald, *Zur Theologie der Zeichen der Zeit*, in: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath / Karl Lehmann (Hg.), *Das 2. Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006, 71–84, hier 71. Theobald spricht sogar von einer „Konversion“ (ebd.), die beim Konzil erfolgt sei.

³ Als ein Beispiel für eine nichteuropäische Auseinandersetzung mit den ZdZ sei das 2005 an der Alberto Hurtado Universität in Santiago de Chile gegründete „Centro Teológico Manuel Larrain (CTML)“ genannt, das sich seit fast 20 Jahren der Erforschung dieser konziliaren Weichenstellung widmet. Vgl. dazu jüngst: Virginia R. Azcuy / Fredy Parra / Carlos Schickendantz (Hg.), *Dios en los signos de este tiempo. Fundamentos, mediaciones y discernimientos*, Santiago de Chile 2022.

⁴ Zu nennen sind dazu insbesondere die Arbeiten von Hans-Joachim Sander. Vgl. u. a. Hans-Joachim Sander, *In den Zeichen der Zeit die Lehren des Glaubens zumuten. Der präkäre Ort der Dogmatik heute*, in: SaThZ 7 (2003), 51–60; ders., *Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen. Der semiotische Charakter der Theologie*, in: ThQ 182 (2002), 27–40; ders., *Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart*, in: Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp (Hg.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“* (SICSW 36), Münster 1997, 58–102.

⁵ Karl Kardinal Lehmann sprach davon, dass dieser Begriff unklar sei, im Konzil „mehrdimensional gebraucht“ werde, aber dennoch ein zentrales Vermächtnis des Konzils sei. Die „tatsächlich nicht selten inflationär verbrauchte und missbrauchte Rede von den ‚Zeichen der Zeit‘“ entbinde aber nicht von der Verpflichtung, sich mit diesem zentralen Begriff des Konzils immer wieder neu auseinanderzusetzen (Karl Lehmann, *Neue Zeichen der Zeit – Unterschei-*

Weiteren, worin sein epistemischer Status besteht, wie ein ZdZ erkannt und im Gesamt der theologischen Erkenntnislehre verortet werden kann. Zählt man die ZdZ zu den *großen Metaphern*⁶ des Konzils, dann stellt sich die Frage, worauf sie hinweisen. Sind sie ein *locus theologicus*, dann wäre zu klären, in welcher Weise sie ein Erkenntnis- oder Bestimmungsort des Glaubens sind; fungieren sie als ein *offenbarungstheologischer Gottesort*, dann müsste ausgewiesen werden, worin sich ihre heilserschließende Qualität zeigt.⁷

Die vorliegende Abhandlung versteht sich daher als ein Beitrag zur Klärung dieses schillernden Begriffs und argumentiert dafür, seinen epistemischen Status nicht zu überdehnen. Vielmehr soll diese prägende Metapher hermeneutisch als Versuch interpretiert werden, die Anfragen, Nöte und Herausforderungen der jeweiligen Zeit, kurz: das konkrete Leben wie es ist, als *konstitutives Element* für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens und für die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute zu verstehen. Dazu werden in einem ersten Schritt die wichtigsten Aussagen des Konzils zu den ZdZ kurz vorgestellt und ihre Wurzeln erkundet. In einem zweiten Schritt geht der Text der Frage nach, ob und in welcher Weise die ZdZ zu den *loci theologici* gezählt werden können. In einem dritten Abschnitt soll untersucht werden, ob und in welcher Weise die ZdZ sich vom Zeitgeist unterscheiden, ehe der vierte Punkt die ZdZ auf dem Synodalen Weg reflektiert. Der abschließende fünfte Punkt möchte darlegen, in welcher Weise die Rede von den ZdZ eine epistemische Umstellung im Selbstverständnis von Theologie und Kirche vorantreiben kann.

dungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute. Eröffnungsreferat bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 19.09.2005 in Fulda, <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/neue-zeichen-der-zeit-unterscheidungskriterien-zur-diagnose-der-situation-der-kirche-in-der-gesell>, Stand: 14.02.2024). In ähnlicher Weise moniert auch der Eintrag im *Lexikon für Theologie und Kirche*, dass oftmals unklar bleibe, ob es sich bei den ZdZ „um die soziale Wirklichkeit als solche, um hoffnungsvolle Aufbrüche darin oder um eine Methode der Deutung und des gezielten Engagements handelt“ (Andreas Wollbold, *Zeichen der Zeit*, in: LThK³ 10 [2006], 1403).

⁶ Vgl. Waldenfels, *Zeichen der Zeit*.

⁷ Zur Problematik des Begriffs ZdZ vgl. Hans-Joachim Höhn, *Gottes Wort – Zeichen Gottes. Systematische Theologie*, Würzburg 2022, 328f. Betone man den *genitivus subjectivus*, erhalte die Zeit den Status eines Subjekts und „die Autorschaft für Informationen oder Botschaften“ (ebd., 328). Lese man die Formel als *genitivus objectivus*, werde die Zeit zu einem Gegenstand mit bestimmten Eigenschaften. In beiden Fällen erfolge eine Hypostasierung der Zeit. Philosophisch, aber auch naturwissenschaftlich gesehen gebe es „keine Zeichen, welche von der Zeit gesetzt werden. Von sich aus hat die Zeit nichts vorzuweisen, das sie zeigen könnte“ (ebd., 328).

1 Die Rede von den „Zeichen der Zeit“ auf dem Konzil

Für die Rezeptionsgeschichte ist nicht unerheblich, dass die Rede von den ZdZ der Sache, aber nicht dem Begriffe nach auf die Enzyklika *Pacem in terris* (1962) von Papst Johannes XXIII. zurückgeht.⁸ Der Begriff „Zeichen der Zeit“ (*signa temporum*) ist im lateinischen Originaldokument der Enzyklika nicht *expressis verbis* zu finden, sondern lediglich in den fremdsprachigen Übersetzungen. In der lateinische Originalausgabe, die keine Nummerierung kennt, findet er sich im Kontext einer Überschrift, in der allerdings von *nota/notae* die Rede ist: „Aetas haec nostra tribus huiusmodi tamquam notis distinguitur.“⁹ In den folgenden Passagen (in den Übersetzungen die Nummern 21 bis 25) bietet der Text eine kurze Beschreibung der gegenwärtigen Welt, die durch drei große Entwicklungen (im Text: Merkmale/*notae*) gekennzeichnet sei: (1) den wirtschaftlich-sozialen Aufstieg der Arbeiterklasse, (2) die beginnende Emanzipation der Frau sowie (3) das Zusammenwachsen der Völker zu einer Menschheitsfamilie.¹⁰ Im Fortgang des Schreibens werden noch weitere Entwicklungen genannt: die (demokratische) Verfassung der Staaten (Nr. 45), der Wille und die Notwendigkeit, Konflikte „durch Verträge und Verhandlungen“ friedlich zu lösen (Nr. 67), die Gründung der Vereinten Nationen 1945 sowie die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948 (Nr. 75). Letzteres erscheint insofern besonders bemerkenswert, als sich hier die fundamentale „Neueinstellung der Kirche“¹¹ am eindrücklichsten zeigen sollte, hatte diese die Menschenrechte (insbesondere Religions- und Gewissensfreiheit) im Zuge der aufkommenden Modernismuskrise keine 100 Jahre zuvor noch vehement abgelehnt.¹²

⁸ Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in terris* vom 11.04.1962, www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, Stand: 16.02.2024.

⁹ In der deutschsprachigen Übersetzung kommt diese Überschrift nicht vor. Anstelle dessen wurden in den fremdsprachigen Ausgaben Nummerierungen eingefügt und Zwischenüberschriften gesetzt. In den fremdsprachigen Übersetzungen finden sich folgende Begriffe – englisch: *signs of time*; französisch: *signes des temps*; spanisch: *exigencias de la época*; italienisch: *segnî dei tempi*; portugiesisch: *sinais dos tempos*; ungarisch: *az idők jelei*. Das Konzil selbst sprach dann von „signa“, ist hier also synonym zu verstehen. Der Grund, warum der Begriff „signum“ vorgezogen wurde, liegt wohl in der umfassenden Konnotation.

¹⁰ Das impliziert für Johannes XXIII. das Ende der Rassendiskriminierung, eine entsprechende Balance von Rechten und Pflichten sowie ein vertieftes Verständnis der geistigen Werte, insbesondere der Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit.

¹¹ Waldenfels, *Zeichen der Zeit*, 101.

¹² Vgl. Clemens Martin Auer, *Die Modernismuskrise des Katholizismus. Menschenrechte, Demokratie, die Revolution von 1848 und die katholische Kirche*, in: *Demokratie und Geschichte* 2 (1998), 118–142. Giuseppe Ruggiero weist darauf hin, dass ZdZ bei Papst Johannes XXIII. eine „Chiffre des pastoralen Aggiornamento“ seien, „indem sie die geschichtliche Instanz des *hic et nunc*, des hier und jetzt“ für die Verkündigung der Kirche zum Ausdruck bringen (Giuseppe

Beim Zweiten Vatikanischen Konzil selbst findet sich die Metapher von den ZdZ in mehreren Dokumenten und in unterschiedlichen Kontexten, am prominentesten wohl in *Gaudium et spes*, wo in der zentralen Passage (in der Übersetzung von Peter Hünermann) wie folgt formuliert wird: „Zur Erfüllung dieser Aufgabe [das Werk Christi weiterzuführen; A.H.] obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Lichte des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann.“ (GS 4¹³) Diese Passage ist mit einer zweiten berühmten Textstelle aus dem ersten Artikel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* zu verbinden, wonach es Aufgabe der Kirche sei, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ (LG 1) zu sein. Die ZdZ helfen, diese Aufgaben zu erfüllen. In der Rezeptionsgeschichte wurde vielfach von einem Dreischritt des Konzils gesprochen, wie er prominent mit dem Wirken des belgischen Priesters, Gründers der Christlichen Arbeiterjugend und späteren Kardinals Joseph Cardijn (1882–1967) verbunden ist: *sehen – urteilen – handeln*. Zunächst sei es Aufgabe der Kirche, die Zeichen der Zeit zu erkennen (*sehen*), sie in einem zweiten Schritt im Lichte des Evangeliums zu deuten (*urteilen*), um in einem dritten, entscheidenden Schritt auf die Fragen der Menschen antworten und praktische Konsequenzen ziehen zu können (*handeln*). Mag dieser Dreischritt heute als etwas holzschnittthafte und durch ausdifferenziertere sozialwissenschaftliche Theorien als antiquiert erscheinen, so markierte er damals „ein neues Erkenntnisprogramm“¹⁴ für die Kirche, indem diese in ihrem Wirken den Fokus stärker in Richtung der pragmatischen Dimension des Evangeliums lenkte. Mit den ZdZ wird nicht nur ein Erkenntnisprogramm vorgelegt, sondern auch die Handlungsdimension, die geforderte Umsetzung des Erkannten, gestärkt. Die Bedeutung der Handlungsdimension in den ZdZ wurde in Folge insbesondere in der befreiungstheologischen Rezeption erkenntnistheoretisch weiter vertieft.

Eindringlich betont das Konzil die Notwendigkeit, die ZdZ zu erkennen und herauszufinden, was in den „Ereignissen, Bedürfnissen und Wün-

Ruggieri, *Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte*, in: Peter Hünermann [Hg.], *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute* [FS Karl Kardinal Lehmann], Freiburg i. Br. 2006, 61–70, hier 64).

¹³ Peter Hünermann (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, in: HThkVatII 1 (2004), hier 595. Konzilszitate sind im Folgenden nach dieser Übersetzung wiedergegeben.

¹⁴ Waldenfels, *Zeichen der Zeit*, 102.

schen [...] wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes sind“ (GS 11). Insbesondere beabsichtige das Konzil „jene Werte, die heute besonders geschätzt werden, in diesem Licht zu beurteilen und auf ihren göttlichen Quell zurückzuführen“ (ebd.).¹⁵ Damit ist in einer wichtigen Frage eine notwendige Präzisierung gegeben: Nicht alles, was sich auf dieser Welt an großen Entwicklungen ereignet, ist bereits ein ZdZ, sondern nur das, was sich in großen weltgeschichtlichen Bewegungen zum Positiven ändert bzw. zu ändern vermag – denn genau darin kann das Wirken des Geistes sichtbar werden. Konkret und ohne erkennbare systematische Strukturierung nennt das Konzil sehr unterschiedliche Entwicklungen: die Menschenrechtsbewegung (GS 41), die wachsende Einheit unter den Menschen (GS 41, 42, 44), die naturwissenschaftlich-technischen Revolutionen (GS 5, 56–57), die Förderung und Erneuerung der Liturgie (SC 43), die ökumenische Bewegung (UR 4), die Religionsfreiheit (DiH 15), den „wachsende[n] und unerschütterliche[n] Sinn für Solidarität unter allen Völkern“ (AA 14) oder die Kompetenz der Laien bei der Deutung der ZdZ (PO 9). An diesen Konkretionen wird deutlich, dass mit dem Topos ZdZ ursprünglich nur positive Entwicklungen gemeint waren, Veränderungen und Ereignisse, in denen die Menschheit auf ganz unterschiedlichen Ebenen Fortschritte erreicht hat. Es sind Entwicklungen gemeint, die „einen hoffnungsvollen Aufbruch heraufführen, in welchem der Glaube den Anruf Gottes erkennt – inmitten der profanen Wirklichkeit“¹⁶. Zu Recht hat José Comblin darauf hingewiesen, dass die ZdZ beim Konzil weitgehend „unter einem optimistischen Blickwinkel betrachtet“¹⁷ wurden.

Der Rede von den ZdZ liege durch ihre soziale Konkretisierung „eine inkarnatorische Denkkategorie“ zugrunde, denn in ihnen sei „der Geist Christi am Werk“, als solche geben sie „Zeugnis von der verborgenen Anwesenheit und Wirkmacht Gottes in der Geschichte und sind daher als Quellen göttlicher Selbstmitteilung zu betrachten“¹⁸. Damit ist implizit aber auch gesagt: Kriege, Krisen und ökologische Katastrophen

¹⁵ Die Begründung ist naturrechtlicher Art: Insofern die Werte aus der Anlage des Menschen, die ihm ja von Gott verliehen wurde, hervorgehen, sind sie gut. Allerdings werden sie durch die Sündhaftigkeit des Menschen verdeckt, entfremdet und verkehrt, so dass sie dann der Läuterung bedürfen. Eine diesbezügliche Entfaltung erfolgt in Artikel 13.

¹⁶ Christoph Böttigheimer, *Thematische Hinführung*, in: ders. / Florian Bruckmann (Hg.), Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“ (QD 248), Freiburg i. Br. 2012, 11–26, hier 12.

¹⁷ José Comblin, *Die Zeichen der Zeit*, in: Conc 41 (2005), 412–424, hier 414. Comblin betont, dass dies genau „der damaligen Christdemokratie vorherrschenden Weltansicht entsprach“ (ebd.). „Die Kirche bietet nichts von eigener Originalität an. Sie macht dieselben Vorschläge wie die christdemokratischen und sozialdemokratischen Parteien“ (ebd., 421).

¹⁸ Böttigheimer, *Thematische Hinführung*, 13.

sind in dieser Lesart keine ZdZ. Mit Blick auf GS 11, wonach der Geist den Menschen „auf voll menschliche Lösungen hin“ orientiert, betont Jürgen Werbick, dass die Schattenseiten hier nur angedeutet, aber nicht konkret ausformuliert wurden.¹⁹ Dieser Befund gilt auch angesichts der Tatsache, dass sich das Konzil in den Artikeln 4 bis 10 um eine differenzierte soziale Analyse der globalen Entwicklungen bemüht – was bis dahin noch keine vergleichbare Großinstitution versucht hatte. Das Ergebnis dieser Analyse fällt relativ allgemein, aber doch hinreichend differenziert aus. Die gegenwärtige Welt zeigt sich „zugleich stark und schwach, in der Lage, das Beste oder das Schlimmste zu vollbringen“, ihr steht „der Weg zu Freiheit oder Knechtschaft, zu Fortschritt oder Rückschritt, zu Brüderlichkeit oder Hass offen“ (GS 9). Auch wenn das Konzil mit dem Topos ZdZ deutlich die positiven Entwicklungen im Blick hatte, blendete es die negativen gesellschaftlichen Entwicklungen keineswegs aus. Selbst im Misslingen, in den Irrwegen und Abgründen könne das Positive, die messianische Zukunft, noch aufleuchten. Bemerkenswert ist hier, dass sich noch in der umgekehrten Perspektive der grundlegende Optimismus zeigt, insofern auch in den zerstörerischen Potenzialen „das Wirksamwerden des göttlichen Logos erblickt werden“²⁰ könne.

Die Einbeziehung der Kehrseiten der ZdZ, durch die zugleich die Irrwege und Defizite gesellschaftlicher Entwicklungen markiert werden, erfolgte allerdings erst durch eine erweiterte nachkonziliare Konzilshermeneutik, denn die Texte selbst (und auch die ersten Interpretationsversuche) lassen nicht unmittelbar darauf schließen. Zugleich legte das Konzil selbst aber bereits eine Spur in diese Richtung, wenn an die zentrale Aussage in GS 4 noch ein Satz angefügt wird, der diese gedehnte Hermeneutik stützt (und heute als Selbstverständlichkeit erscheint): „Es ist deshalb nötig [*oportet itaque*], dass die Welt, in der wir leben, sowie ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihr oft dramatischer Charakter erkannt und verstanden werden.“²¹ Der Text bemüht sich im gleichen Artikel, einige Schattenseiten des Fortschrittsgeschehens zu benennen: So bringe die Umgestaltung der Welt „nicht geringe Schwierigkeiten mit sich“, nicht immer gelinge es, die Macht „sich zu Diensten zu machen“, und die Unsicherheit wachse weiter. Noch immer hungerten zu viele Menschen, Bildung sei immer noch

¹⁹ Jürgen Werbick, *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Br. 2015, 515.

²⁰ Böttigheimer, *Thematische Hinführung*, 14. Allerdings unterbleiben hier nähere Konkretionen.

²¹ Hünemann (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 595. Hünemann behält das Passiv des Originals bei, während die LThK-Übersetzung sie aktivisch formuliert: „Es gilt also, die Welt in der wir leben [...] zu erfassen und zu verstehen“ (*Gaudium et spes*, in: LThK² 14 / LThK.E III [1968], 281–591, hier 295).

nicht allen zugänglich, „neue Arten von gesellschaftlicher und psychischer Knechtschaft“ entzündeten und zu viel Streit und Unfrieden behinderte die Menschheit in ihrer geistigen, ökonomischen, kulturellen und religiösen Entwicklung. Diese Defizite führten zu großen Verunsicherungen; Unruhe erfasste die Menschen. Dieser Lauf der Dinge „fordert die Menschen dazu heraus, eine Antwort zu geben, ja er zwingt (sie) sogar (dazu)“ (GS 4).

Deutlich wird also: Um die Botschaft des Glaubens adäquat und zielgerichtet in der Welt von heute verkünden zu können, bedarf die Kirche eines profunden Wissens um diese Welt. Das, was die Menschen bewegt und umtreibt, kann sie nicht aus sich selbst heraus, aus ihrem eigenen Repertoire und ihren eigenen Traditionen her erkennen und deuten. Das ist die wohl entscheidendste Erkenntnis, die in der Rede von den ZdZ offenbar wird. Was heute als Selbstverständlichkeit gelten mag, war während der Konzilszeit noch umstritten, weil damit die Kirche, in gewisser Weise ungewohnt, ihre relative Abhängigkeit von der Welt und ihren Erkenntnisweisen konzedierte. Das wird insbesondere in Nummer 44 der Pastoralkonstitution deutlich. Dieser Artikel zählt zu den Schlüsselpassagen des ganzen Dokuments, nicht nur weil er das Verständnis der ZdZ von Nummer 4 präziserte, sondern zugleich eine lange und wirkmächtige Tradition beendete, die der Welt und ihrer Geschichte nur eine reduzierte Erkenntniskraft für den Glauben zusprach. Wie anders ließe sich erklären, dass Erkenntnisse der Sozial- und Humanwissenschaften, der Evolutionsbiologie und Ethnologie so lange keine kritische Rezeption erfuhren? Hans-Joachim Sander spricht mit Bezug auf die Artikel 11 bis 45 vom „Herzstück der systematisch-theologischen Aussagen der Pastoralkonstitution“²². Galt bis ins frühe 20. Jahrhundert die Überzeugung, dass die Kirche „die für ihre Erhaltung und Tätigkeit notwendigen Hilfsmittel nach dem Willen und durch die Wohlthat ihres Gründers alle in sich und durch sich selbst besitzt“²³, wird diese Engführung entscheidend aufgebrochen, nahezu in ihr Gegenteil gewendet: In keiner Weise könne die Kirche alle Dinge der Welt aus sich selbst erklären, deuten und beeinflussen, vielmehr sei sie auf die Hilfe so vieler angewiesen, auf die geschichtlichen Erfahrungen der Menschen, auf Wissenschaften, Kultur und Politik. Die Kirche, so formuliert das Konzil, bedürfe heute „in besonderer Weise der Hilfe derer“, die in der Welt leben und der Expert:innen verschiedenster Fachgebiete, gleichgültig, „ob es sich

²² Hans-Joachim Sander, *Kommentar zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“*, in: HThKVatII 4 (2005), 581–886, hier 724.

²³ Leo XIII., Enzyklika *Immortale Dei* vom 01.11.1885, in: DH 3165–3179, hier 3167. Als Ziel der Kirche wird „das ewige Heil der Seelen“ (DH 3166) genannt, und für dieses Ziel besitzt sie alle notwendigen Mittel.

nun um Glaubende oder Nichtglaubende handelt“ (GS 44).²⁴ Alle könnten und sollten ihren Beitrag dazu leisten; selbst von ihren Feind:innen und Verfolger:innen könne die Kirche Wichtiges lernen. Das Konzil spricht von einer Bereicherung für die Kirche – sie nimmt „dankbaren Herzens wahr, dass sie [...] mannigfaltige Hilfe von Menschen jedweden Ranges und jedweder Stellung empfängt“ (ebd.). Daher bestehe eine vordringliche Aufgabe darin, „die vielfältigen Sprachen unserer Zeit zu hören, zu unterscheiden und zu deuten und sie im Licht des göttlichen Wortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und angemessener vorgelegt werden kann“ (ebd.). Zwar wird im nachfolgenden Absatz gleich wieder einschränkend hinzugefügt, dass dadurch in keiner Weise ein Defizit der Kirche indiziert sei („als ob in der von Christus ihr gegebenen Verfassung etwas fehlte“), aber die menschliche Gesellschaft könne doch dazu beitragen, die spezifische Gestalt der Kirche „tiefer zu erkennen, besser auszudrücken und unseren Zeiten besser anzupassen“ (ebd.). Solche Einschränkungen ändern nichts an der Tatsache, dass hier explizit der eigene Lernbedarf betont wird.²⁵ Mit Hans Waldenfels gesprochen hat erst im Konzil „die Kirche begonnen, sich selbst nicht nur als eine lehrende, sondern auch von der Welt lernende Gemeinschaft zu verstehen“²⁶. Das innovativste Moment an diesem 44. Artikel liegt in der Wechselseitigkeit der Erkenntnis. Nicht nur geht der Erkenntnisfluss von der Kirche zur Welt, sondern er fließt auch in die umgekehrte Richtung, es ist ein Spiel des Gebens und Nehmens, ein offener Austausch auf Augenhöhe. Man kann hier durchaus von einer wirklichen Wechselwirkung sprechen, ohne dass diese explizit als solche bezeichnet wird.²⁷ Heute erscheint die Betonung des wechselseitigen Lernens als Selbstverständlichkeit; tagaus und tagein bestätigt sich, dass die Kirche von der Welt viel lernen kann, ja sogar fundamental ihrer Hilfe bedarf,

²⁴ Das Konzil ringt sich zu der Aussage durch: „Die Kirche bekennt sogar, dass sie selbst aus der Gegnerschaft derer, die sich ihr widersetzen oder sie verfolgen, großen Nutzen gezogen hat und ziehen kann“ (GS 44).

²⁵ Sander spricht in seinem Kommentar von einem „neuralgischen Punkt“ des ganzen Konzils, möglicherweise ist deshalb dieser Artikel „in einer entsprechend gepressten Sprache formuliert“ (Sander, *Kommentar*, 763).

²⁶ Waldenfels, *Zeichen der Zeit*, 104. Wenn Waldenfels betont, dass für die Christ:innen „die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten [sind], nicht umgekehrt das Evangelium im Sinne heutiger Verstehenshorizonte zu verstehen“ (ebd., 109) ist, stellt sich die Frage, wie dann eine Lernbereitschaft aussehen könnte. Vgl. dazu auch Ansgar Kreutzer, *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbruck 2006, 305–326.

²⁷ Zur Bedeutung dieses heute gängigen, aber der Kulturphilosophie am Beginn des 20. Jahrhunderts entstammenden Begriffs vgl. Alois Halbmayr, *Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede*, Paderborn 2009, 327–336.

wie sich nicht nur an dem Umgang mit dem sexuellen Missbrauch in den Kirchenleitungen zeigt.

Entscheidend ist also: Erst in einer erweiterten, nachkonziliaren Hermeneutik meint ZdZ immer explizit beides, die Wahrnehmung eines gesellschaftlichen Humanisierungsschubs *und* die Aufdeckung von Fehlentwicklungen (als ersten Schritt zu ihrer Überwindung). Auch in dieser doppelten Bedeutung lassen sich ZdZ als „Wirkungen des Geistes in der Gesellschaft und der Kirche“²⁸ definieren. Sie geben „Zeugnis von der Anwesenheit und Wirkmacht Gottes in der Geschichte“²⁹ ab, sind daher in der erweiterten Interpretation „wirkliche Offenbarungsorte“³⁰, Orte, an denen „Menschen hier und heute um die Anerkennung ihrer Würde ringen müssen, weil ihre Würde von überlegenen Mächten und Gewalten bestritten, attackiert oder sogar zerstört wird“³¹. Sie stellen „prekäre Zeiterscheinungen dar, in denen Wohl und Wehe der Menschen von heute sichtbar werden; in ihnen wird die schiere Gegenwart auf eine Präsenz hin überschritten, welche die Bedeutung dieser Gegenwart aufschließt“³². Die ZdZ können daher „als Kontrasterfahrung Anlass zur Entdeckung und zur lebenspraktischen Bewährung der Verheißungen des Evangeliums werden“³³. Weil sich die Welt kontinuierlich weiterentwickelt und die Zeit unaufhörlich voranschreitet, gibt es auch keine abschließende Erkenntnis über sie; ihre Form und ihre Valenz müssen stets neu gesucht und immer wieder von neuem „wahrgenommen und eingeschätzt werden“³⁴. Zentrale Herausforderung einer nachkonziliaren Hermeneutik bleibt daher ein Doppeltes: einerseits das Wirken des Heiligen Geistes in den positiven Veränderungen zu erkennen und andererseits die Entwicklungen, in denen wahres menschliches Leben verhindert wird, klar und präzise zu beschreiben. Dazu bedarf es einer spezifischen Krieteriologie und einer sie begleitenden Hermeneutik. Die biblische Rede von der Unterscheidung der Geister (1 Kor 12,10), die auch in der spirituellen Tradition eine große Rolle spielt, kann formal die erforderliche Scharnierstelle bilden.³⁵

²⁸ Peter Hünemann, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, 223.

²⁹ Böttigheimer, *Thematische Hinführung*, 13.

³⁰ Christoph Amor, *Die Zeichen der Zeit als (offenbarungs-)theologischer Erkenntnisort? Eine Problemskizze*, in: ZKTh 134 (2014), 32–45, hier 37.

³¹ Hans-Joachim Sander, *Warum Kreuzverweise auf die Protestanten eine Zerreißprobe sind* [02.10.2022], <https://katholisch.de/artikel/41308-warum-kreuzverweise-auf-die-protestanten-eine-zerreißprobe-sind>, Stand: 15.02.2024; ders., *Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen*, 38.

³² Sander, *Kommentar*, 717.

³³ Hünemann, *Dogmatische Prinzipienlehre*, 250.

³⁴ Waldenfels, *Zeichen der Zeit*, 117.

³⁵ Vgl. Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, übers. von Peter Knauer, Würzburg 1998.

Ein bedeutender Wegbereiter für eine extensive Lesart war Marie-Dominique Chenu, der den „wohl ausgereiftesten Entwurf einer Theologie der Zeichen der Zeit vorlegte“³⁶. Zwar begann die dominikanische Zeitschrift *La Vie intellectuelle* bereits 1949 eine eigene Kolumne unter dem Titel *Les signes du temps*, doch erst mit den gesammelten Aufsätzen zu den ZdZ, die Chenu 1966 vorlegte, setzte eine intensivere Debatte über ihren theologischen Gehalt und epistemischen Status ein.³⁷ Gerade bei Chenu wird sichtbar, dass ZdZ nie nur positive, sondern auch negative Entwicklungen indizieren. Sie können „Steine des Anstoßes“ sein, die „zu christlichem Widerstand herausfordern“³⁸.

2 Sind die Zeichen der Zeit ein *locus theologicus*?

Mit dieser Neucodierung und Ausdehnung auf Entwicklungen, Transformationen, Orte und Diskurse, an denen Menschen um ihre Anerkennung kämpfen und die Kirche sich von außen etwas (zu)sagen lässt, stellt sich in weiterer Folge die Frage, ob die ZdZ auch in ihrer erweiterten Interpretation zu den *loci theologici* zählen.

Mit der Lehre von den *loci theologici*, die an die Topik und Dialektik des Aristoteles angelehnt und bei Thomas von Aquin vorbereitet ist,³⁹ werden seit Melchior Cano (1509–1560) Findungs-, Darstellungs- und Bewährungsorte des Glaubens bezeichnet.⁴⁰ Cano unterscheidet in seiner Systematik zwischen *loci proprii* und *loci alieni*. Zu ersteren zählen (1) Heilige Schrift (*auctoritas Sacrae Scripturae*), (2) Tradition (*auctoritas traditionum Christi et apostolorum*), (3) Universalkirche (*auctoritas Ecclesiae Catholicae*), (4) Konzilien (*auctoritas Conciliorum, praesertim generalium*), (5) Römisch-katholische Kirche (*auctoritas Ecclesiae Romanae*), (6) Kirchenväter (*auctoritas sanctorum veterum*) und (7) scholastische Theologie (*auctoritas theologorum scholasticorum*). Unter den *loci proprii* kommt den ersten drei

³⁶ Christian Bauer, *Zeichen der Zeit? Ortsbestimmungen des Zweiten Vatikanums*, in: LS 63 (2012), 203–210, hier 205.

³⁷ Marie-Dominique Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966 (dt.: *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968; ebd., 42–68: „Die Zeichen der Zeit“); ders., *Les signes des temps. Réflexion théologique*, in: Yves Congar / Michel Peuchmaurd (Hg.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes“ (UnSa 65b)*, Paris 1967. Zur Verwendung des Topos „Zeichen der Zeit“ in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vgl. Ruggieri, *Zeichen der Zeit*.

³⁸ Bauer, *Zeichen der Zeit?*, 208.

³⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 8.

⁴⁰ Melchior Cano, *De locis theologicis*, hg. von Juan Belda Plans (BAC.Ma 85), Madrid 2006. Aus der Fülle an Literatur seien stellvertretend genannt: Bernhard Körner, *Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Würzburg 2014; Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre*, bes. 162–175, 207–251, 276–285.

nochmals besonderes Gewicht zu, weil sie innerhalb des Bedingungsgefüges der Bezeugungsinstanzen eine grundlegende, normative Funktion erfüllen.

Von den *loci proprii* unterscheidet Cano die *loci alieni*. Diese sind (8) natürliche Vernunft (*ratio naturalis*), (9) Philosophie (*auctoritas philosophorum*) und (10) menschliche Geschichte (*humanae auctoritas historiae*). Die *loci alieni* sind von den *loci proprii* primär dadurch unterschieden, dass sie mit anderen Wissenschaften geteilt werden. Die Argumente aus der Autorität des Glaubens (*loci proprii*) haben aber Vorrang vor denen aus der menschlichen Vernunft, weil sie „Wahrheitsinstanzen des Glaubens“⁴¹ sind und die Wahrheit primär durch die Offenbarung verbürgt wird. Denn die Legitimität und die Plausibilität des Glaubens können von der Vernunft niemals eingeholt werden, weshalb die Wahrheit des Glaubens stets größeres Gewicht besitzt als die Vernunft, die dem Glauben folgt. Diese von Cano vorgenommene Systematisierung könnte den Eindruck erwecken, als würde er an der Vorstellung von der Philosophie als einer Dienerin der Theologie (*ancilla theologiae*) festhalten, was aber der Intention des Dominikanertheologen widersprechen würde. Ihm geht es nicht um eine Hierarchisierung, sondern um eine Systematisierung der Erkenntnisorte, zu denen konstitutiv die Philosophie gezählt wird. *Loci proprii* kommen ohne *loci alieni* nicht aus – beiden ist gemeinsam, dass sie, wenn auch in unterschiedlicher Weise, Orte repräsentieren, „aus denen die Theologen ihre Argumentation zur Bekräftigung des Glaubens oder zur Zurückweisung des Glaubens finden können“⁴².

Mit dieser erkenntnistheoretischen Fundierung hat Cano der Theologie eine Struktur verliehen, die über Jahrhunderte maßgeblich bleiben sollte. Für ihn war daher auch die Zahl (insbesondere der *loci alieni*) prinzipiell variabel, sie kommen und gehen mit der Zeit, und sie ändern sich mit ihr. Cano wollte nicht zu wenige und nicht zu viele in seine Liste aufnehmen. Aber in einer sich verändernden Welt, mit sich verändernden Fragestellungen und neuen Entdeckungen müssten sich naturgemäß auch die Anzahl und das innere Gefüge der *loci* entsprechend der Zeit ändern. So besteht in der nachkonziliaren Theologie weitgehend Einigkeit, dass etwa Liturgie, Spiritualität, Heilige, die Vielzahl an Religionen,⁴³ aber auch Kultur,

⁴¹ Ebd., 222.

⁴² Ebd., 163.

⁴³ Bzgl. der „anderen“ Religionen diskutiert Hünermann insbesondere die Frage nach dem Stellenwert des Judentums, das er als „locus theologicus ‚semi-proprius““ (ebd., 237 Anm. 451) bezeichnet. Hünermann verwendet hier bewusst Anführungszeichen, weil damit ein Problem angezeigt werden soll, nicht eine fertige Antwort. Denn das Judentum ist ein Ort, der „gemeinsam“ und zugleich konfliktiv ist, er ist konstitutiv für das Christentum – und zugleich

Freiheitsdenken, Emanzipationsbewegungen etc. zu den *loci theologici* zu zählen sind. Während noch die Neuscholastik versucht hatte, die *loci alieni* in ihre Bedeutung und ihrem Stellenwert für den theologischen Erkenntnisprozess zurückzudrängen,⁴⁴ gelang es dem Zweiten Vatikanischen Konzil, auch in dieser Frage eine fundamentale Kehrtwende zu erreichen. Bedeutung, Zuordnung und wechselseitige Verhältnisbestimmung der *loci* ergeben sich zwar aus der inneren Sachlogik des Glaubens. Sie können sich aber nur im geschichtlich sich entfaltenden Glaubensverständnis der Kirche artikulieren und sind daher untrennbar mit den Problemstellungen und Erfahrungen der jeweiligen Zeit verbunden. Insofern erscheint es nur schlüssig, dass die ZdZ zu den *loci* gezählt werden, konkret zu den *loci alieni*.⁴⁵ Die fundamentale Perspektive der Erkenntnisbemühung bleibt gleich: Wo zeigt sich Gottes Geist, wo wird die (oft verborgene) Heilsökonomie Gottes exemplarisch sichtbar, im Guten wie im Schlechten?

Auch Hans-Joachim Sander betont in seinem grundlegenden Kommentar zu *Gaudium et spes*, dass die ZdZ zu den *loci alieni* zu zählen sind.⁴⁶ Nach ihm zeigen sich diese in der Konkretisierung des Heilswillens Gottes, der sich insbesondere in der Neuformatierung der Kirche als Pastoralgemeinschaft niederschlagen würde. In der Pastoralgemeinschaft, so Sander,

treffen sich Gott und Menschen objektiv und machen diese pastoral konstituierte Gemeinschaft zu einem *locus theologicus*, der vom Lebensraum der Menschen nicht getrennt werden darf und der mit dem Glaubensraum Gottes nicht gemischt werden darf. Dieser Ort ist von Diskursen durchzogen, die unausweichlich sind, weil sie Menschen treffen und mit Ohnmacht belegen, und wird von Überraschungen geprägt, die sprachlos machen, weil sie Gott treffen.⁴⁷

Als solche markierten ZdZ Heterotopien, insofern sie uns ermöglichen, die gleichen gesellschaftlichen Orte und Entwicklungen anders zu sehen, ihre Relevanz für ein gelingendes Leben neu zu erkennen. Sie schließen eine Einsicht auf, „der man sich nicht entziehen kann, obwohl man sich dem

fremd. Zur Anzahl der modernen *loci alieni* vgl. Hünemann, *Dogmatische Prinzipienlehre*, 224–251.

⁴⁴ Vgl. dazu beispielsweise Leo XIII., Enzyklika *Providentissimus Deus* vom 18.11.1893, in: DH 3280–3294; Joseph Pohle / Josef Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Paderborn 1952, 15–41. Letztere formulieren: „Die Offenbarung ist die einzige *Quelle des Glaubens*“ (ebd., 40; Herv. im Original).

⁴⁵ Vgl. z. B. Hünemann, *Dogmatische Prinzipienlehre*, 247–251.

⁴⁶ Vgl. dazu weiters Hans-Joachim Sander, *Vom religionsgemeinschaftlichen Urbi et Orbi zu pastoralgemeinschaftlichen Heterotopien. Eine Topologie in den Zeichen der Zeit*, in: Christoph Böttigheimer (Hg.), *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision*, Freiburg i. Br. 2014, 157–179, bes. 171–179; Thomas Marschler, *Zeichen der Zeit als neuer „locus theologicus“?*, in: Jan-Heiner Tüch / Magnus Striet (Hg.), *Jesus Christus – Alpha und Omega* (FS Helmut Hopping), Freiburg i. Br. 2021, 38–56, hier 44–46.

⁴⁷ Sander, *Kommentar*, 171f.

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.⁴⁸ Sander nennt im Folgenden auch einige solcher Anders-Orte (Heterotopoi)⁴⁹, an denen sich elementar die Bedeutung Gottes erschließen lasse: Lampedusa oder den Tahrir-Platz, Vorstädte von Postmetropolen, Plantagen für Biosprit, Guantanamo, Auschwitz, den sexuellen Missbrauch in der Kirche, Hospizeinrichtungen, Demonstrationen, Friedhof, Bibliothek, Krankenhaus, aber auch „die irrsinnige Mobilität“ moderner Zeiten oder „die unverhohlene Kriegsbereitschaft, die mit dem Verweis auf die Menschenrechte erzeugt wird“⁵⁰. Das Gemeinsame all dieser (Anders-)Orte besteht in ihrem unausweichlichen und aufschließenden Charakter. Sander bietet hierfür eine Anzahl an Attributen an, um die theologische Qualität dieser Zeichen und Orte zu benennen: *Loci theologici precarii, alternativivi* oder *martyrici*.⁵¹

Mit dieser epistemischen Entgrenzung der *loci alieni* stellt sich allerdings die Frage, welcher Erkenntniswert den ZdZ als Analysekategorie noch zukommen kann, wenn prinzipiell alles geeignet ist, zu einem ZdZ zu werden. Es gibt grundsätzlich kein irdisches Phänomen, keinen Diskurs, keine soziale Entwicklung, die sich nicht als ein ZdZ identifizieren ließe. Alles, was unser Leben bereichert und befreit, aber auch alles, was „die schöpferische Lebensmacht Gottes“⁵² einschränkt und die heilsgeschichtliche Bestimmung des Menschseins beeinträchtigt, ist prinzipiell geeignet, zu einem ZdZ zu avancieren. Freilich versteht man unter diesem Topos in der Regel größere gesellschaftliche, kulturelle, soziale, politische und kirchliche Entwicklungen. Diese reichen von der Klimakrise über den sexuellen Missbrauch bis zu Genderfragen und kulturelle Neucodierungen, von Phänomenen der Wokeness bis zum Anspruch auf Vulnerabilität.

⁴⁸ Ebd., 177.

⁴⁹ „Heterotopie“ ist ein von Michel Foucault in den 1960er Jahren im Kontext seiner epistemologischen Studien verwendeter Begriff, der später in den Human- und Sozialwissenschaften breit diskutiert wurde, bei Foucault selbst aber nur 1966 und 1967 auftaucht (und später dann gelegentlich in Interviews). Vgl. Michel Foucault, *Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, mit einem Nachwort von Daniel Defert, Frankfurt a. M. 2013; Tobias Klass, *Heterotopie*, in: Clemens Kammler u. a. (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2014, 263–266.

⁵⁰ Sander, *Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen*, 38.

⁵¹ Vgl. z. B. Sander, *Eine Topologie Gottes*, 175. Nach Sander wird bei der Taufe die Person, die getauft worden ist, „mit ihrer Lebensgeschichte zu einem locus theologicus, alienus, precarius oder martyricus, wenn man mir diesen Neologismus erlaubt“ (Hans-Joachim Sander, *Die Repräsentation als wirksame Vergegenwärtigung. Der Indexgehalt von Sakramenten*, in: Erwin Dirscherl / Markus Weißer, *Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils? Aktuelle Anfragen an die Sakramententheologie* [QD 321], Freiburg i. Br. 2022, 48–58, hier 57).

⁵² Vgl. dazu Gregor Maria Hoff, *Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung*, Stuttgart 2022.

Aber auch hier drängen sich kriteriologische und hermeneutische Fragen auf. Wer legt fest, was als eine größere gesellschaftliche Entwicklung bezeichnet werden kann? Warum sind die Exzesse am Immobilienmarkt kein ZdZ, die Klimakrise hingegen schon? Zählen die Ausdünnung der Infrastruktur in ländlichen Regionen, wachsende Empathielosigkeit, das Fehlen fairer Vermögens- und Erbschaftssteuern oder die Einsamkeit vieler, immer mehr auch junger Menschen, ebenfalls zum möglichen Kanon? Wenn den ZdZ eine „offenbarungstheologische Dignität“⁵³ zukommt, dann wäre also an jedem einzelnen als solches definierten ZdZ zu klären, warum es *formal* als solches zu bestimmen sei und was *material* an ihm letztlich offenbar wird.⁵⁴ Ähnliche Anfragen richten sich an die *loci theologici*: Warum ist etwa die Verkaufsfläche im künstlich erhellten Kellergeschoß eines Einkaufszentrums kein Andersort, Bahnhöfe in Metropolen hingegen schon? Warum soll ein Kindergarten oder ein Altenheim, ein Schlachthof oder eine Kletterhalle kein Andersort, kein *locus theologicus* sein? Droht hier nicht ein veritabler Eskapismus, nachdem alles zu einem offenbarungstheologischen Andersort und damit zu einem *locus theologicus* wird, was einem selbst spektakulär oder unbekannt erscheint? Hier fehlt eine klare Kriteriologie, was wiederum zeigt, dass die ZdZ weniger einen analytischen als vielmehr einen normativen Begriff repräsentieren, der eine Haltung und eine Aufgabe („Herausforderung“), vielleicht sogar einen ethischen Imperativ zum Ausdruck bringen soll: Kirche *muss* von den anderen lernen, *muss* sich herausfordern lassen, *muss* umkehren etc.⁵⁵

In gleicher Weise stellt sich die Frage nach einer möglichen Kriteriologie, wenn man die ZdZ auf bestimmte, singuläre Ereignisse einschränkt, wie etwa die Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki 1945, die Weigerung von Rosa Parks 1955 in Montgomery (Alabama), in einem öffentlichen Bus den Platz für einen Weißen freizumachen, oder den brutalen Überfall der Hamas auf die israelische Zivilbevölkerung im Oktober

⁵³ Marschler, *Zeichen der Zeit als neuer „locus theologicus“?*, 47. Ähnlich formuliert Christoph Amor, der von einem „(offenbarungs)theologischen Erkenntnisort“ (Amor, *Die Zeichen der Zeit*, 32) spricht.

⁵⁴ Vgl. dazu Sander, *Kommentar*, 864–869. ZdZ sind „Ortsbestimmungen mitten in dieser Zeit, die dort etwas freilegen, was verschwiegen wird, aber für die Auseinandersetzung um Humanität und menschenwürdige Verhältnisse repräsentativ ist. In den Zeichen der Zeit ringen Menschen um die Anerkennung ihrer Würde, die ihnen bestritten und beschnitten wird. Wer diese Zeichen benennt, legt frei, worin Menschen von Unmenschlichkeit gefährdet und zerstört werden“ (ebd., 868). Zur Frage nach dem Umfang der ZdZ vgl. auch Michael Ebertz, *Soziologische Zeitansagen als „Zeichen der Zeit“ – für Theologie und Kirche*, in: Böttigheimer/Bruckmann (Hg.), *Glaubensverantwortung*, 183–201.

⁵⁵ Vgl. dazu Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre*, 249.

2023. Es zeigt sich also: Das, was etwas zu einem ZdZ macht, ist und bleibt weitgehend unbestimmbar.⁵⁶

3 Die Differenz von Zeichen der Zeit und Zeitgeist

Die fehlende exakte Kriteriologie führt in vielen kirchlichen und theologischen Debatten dazu, dass häufig der Zeitgeist mit den ZdZ identifiziert wird. Solches geschieht in der Regel nicht absichtslos. Insbesondere (kirchen-)konservative Positionen neigen dazu, die fundamentale Differenz zwischen beidem zu kassieren und diese Differenzlosigkeit zu einem Zentralargument gegen allfällige Veränderungen in der kirchlichen Lehre und Praxis auszubauen. Darüber hinaus werden mit der Nivellierung dieser Differenz dem Topos sein kritisches und sein pragmatisches Moment aberkannt. Ein erhellendes Beispiel liefert dazu ein Interview von Kurt Kardinal Koch aus dem Jahr 2022, in dem er den Synodalen Weg der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutscher Katholiken dahingehend kritisierte, dass dieser den Zeitgeist und das Gefühl der Gläubigen (gemeint ist hier wohl der *sensus fidelium*) zu den Offenbarungsquellen zählen würde:

Es irritiert mich, dass neben den Offenbarungsquellen von Schrift und Tradition noch neue Quellen angenommen werden; und es erschreckt mich, dass dies – wieder – in Deutschland geschieht. Denn diese Erscheinung hat es bereits während der nationalsozialistischen Diktatur gegeben, als die sogenannten ‚Deutschen Christen‘ Gottes neue Offenbarung in Blut und Boden und im Aufstieg Hitlers gesehen haben.⁵⁷

Diese Passage hatte in der kirchlichen Öffentlichkeit, insbesondere aber bei den Synodalen selbst, große Bestürzung hervorgerufen. Bischof Georg Bätzing forderte umgehend eine Entschuldigung sowie eine Klarstellung, die dann auch zeitnah erfolgte, aber vielfach als ungenügend empfunden wurde. Mittlerweile ist der Streit beigelegt, die inhaltliche Differenz bleibt jedoch bestehen. Koch führte für seine Position ins Treffen, dass der christ-

⁵⁶ Peter Hünermann spricht daher von einer breiten Akzeptanz des Begriffs, verweist aber auch zugleich auf die „Schwierigkeiten in der begrifflichen Bestimmung der Zeichen der Zeit“, die durch die unterschiedliche Verwendung in den theologischen Disziplinen noch verstärkt werde: „Man kann nicht von einem bereits erreichten Konsens sprechen“ (Peter Hünermann, *Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Millenniums*, in: ders. [Hg.], *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006, 569–593, hier 585). Zu einer möglichen Systematik vgl. ebd., 586–593.

⁵⁷ Martin Lohmann, *Gespräch mit Kardinal Kurt Koch* (28.09.2022), www.kath.ch/medien-spiegel/nur-die-wahrheit-macht-frei-und-nicht-die-freiheit-wahr/, Stand: 16.02.2024.

liche Glaube „stets ursprungsgetreu und zeitgemäß zugleich ausgelegt“ werden müsse. Deshalb sei die Kirche auch

gewiss verpflichtet, die Zeichen der Zeit aufmerksam zur Kenntnis und ernst zu nehmen. Sie sind aber nicht neue Offenbarungsquellen. Im Dreischritt der gläubigen Erkenntnis – Sehen, Urteilen und Handeln – gehören die Zeichen der Zeit zum Sehen und keineswegs zum Urteilen neben den Quellen der Offenbarung. Diese notwendige Unterscheidung vermissen ich im Orientierungstext des „Synodalen Weges“.⁵⁸

In solchen Passagen wird der Zeitgeist unvermittelt mit den ZdZ identifiziert. Das wurde nur deshalb möglich, weil der Begriff ZdZ, wie bereits gezeigt, kein klar umrissenes Bedeutungsfeld kennt, sich auf keinen exakt bestimmbar Referenten bezieht und Intension sowie Extension weitgehend unbestimmt bleiben. Grundsätzlich kann auch der Zeitgeist ein ZdZ sein, da ist Koch zuzustimmen, aber die entscheidende Einschränkung fehlt: Er kann dies nur insofern, als geprüft wird, ob und in welcher Weise etwas „auf das Geheimnis des lebendigen Gottes verweist“⁵⁹.

Neben der unzulässigen Identifizierung von ZdZ und Zeitgeist entzündete sich die Kritik an Kardinal Kochs Ausführungen auch am unterstellten epistemischen Status, wonach die ZdZ eine (neue) Offenbarungsquelle beanspruchen würden. Hans-Joachim Sander und Gregor Maria Hoff haben in ihren Repliken die Differenz von Offenbarungsquelle und Offenbarungsqualität betont. Dabei haben sie die Offenbarungsqualität der ZdZ verteidigt, aber ihrerseits das Verhältnis zu den Offenbarungsquellen weitgehend offengelassen. Sander macht geltend, dass die ZdZ von sich aus nicht darauf angewiesen seien, von der Kirche wahrgenommen und respektiert zu werden, – sie seien einfach da und würden eine bestimmte Normativität erzeugen. Wende sich die Kirche aber „der Offenbarungsqualität dieser Zeichen“⁶⁰ nicht zu, würden andere diese Lücke füllen und die Kirche bliebe bei den eigenen Wahrheitsansprüchen auf der Strecke. In eine ähnliche Richtung argumentiert Hoff: Die ZdZ seien keine neue Offenbarungsquelle, sondern „bilden das semiotische Material, das es braucht, um das, was als Offenbarung Anerkennung verlangt, zur Sprache zu bringen“⁶¹.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Thomas Söding, *Kurt Koch verwechselt den Zeitgeist mit den Zeichen der Zeit* (30.09.2022), <https://www.kath.ch/newsd/thomas-soeding-kurt-koch-verwechselt-den-zeitgeist-mit-den-zeichen-der-zeit/>, Stand: 16.02.2024.

⁶⁰ Hans-Joachim Sander, *Warum Kreuzverweise auf die Protestanten eine Zerreißprobe sind* (02.10.2022), www.katholisch.de/artikel/41308-warum-kreuzverweise-auf-die-protestanten-eine-zerreissprobe-sind, Stand: 16.02.2024.

⁶¹ Gregor Maria Hoff, *Synodaler Weg. Offenbarung in den Zeichen der Zeit*, in: HerKorr 76 (2022), 49–51, hier 51.

Beide betonen, ganz auf der Linie der *loci*-Lehre, dass die ZdZ nie eine Offenbarungsquelle sein könnten; solches könne nie jemand ernsthaft behaupten. Einmal mehr heben sie hervor, dass die ZdZ erkennbar zu den *loci alieni* zählen und – darin unterscheiden sie sich nicht von den *loci proprii* – Fundstellen, Bewährungs-, Erkenntnis- und Darstellungsorte des Glaubens repräsentieren. In *dieser* Funktion (und nur in dieser) kommt ihnen selbstverständlich Offenbarungsqualität zu, weil und indem sie etwas für den Glauben erschließen, die Bedeutung des Evangeliums konkret und unmittelbar sichtbar machen (können).⁶² Man mag darüber diskutieren, ob das Begriffspaar Offenbarungsquellen und Offenbarungsqualität für die Frage nach dem epistemischen Status der ZdZ hilfreich erscheint, zumal ersterer Begriff auf ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis rekurriert, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil doch ein Stück weit verabschiedet wurde.⁶³ Um diesem Missverständnis zuvorzukommen, zitierten und verwendeten die Texte des Synodalen Weges den Begriff „Offenbarungsquelle“ nur dort, wo er sich „im Fachjargon eingebürgert“⁶⁴ habe, so Thomas Söding. Der Orientierungstext selbst vermeide diesen Begriff zur Gänze und versuche, mit anderen, weniger missverständlichen Begriffen die Bedeutung der Offenbarung herauszustellen, etwa durch den auch biblisch fundamentalen Begriff des Zeugnisses.

4 Die Zeichen der Zeit und der Synodale Weg in Deutschland

Ein Glaube, der Zeugnis von Gottes schöpferischer Lebensmacht ablegen und die Welt zum Besseren verändern möchte, kann nicht anders, als „sorgfältig nach den Spuren Gottes“⁶⁵ in den verschiedenen Dingen, Orten und Lebenslagen dieser Welt zu suchen. Denn Gottes Geist weht, wo er will (Joh 3,8), und wirkt selbstverständlich auch außerhalb der kirchlichen Handlungsvollzüge. Daher erscheint es unabdingbar, diese Orte aufzuspüren und zu erkunden, was sie für das eigene Glaubensverständnis beizutragen vermögen. Die ZdZ repräsentieren in diesem Kontext „einen wichtigen Zugang, Gott in der Geschichte und Gegenwart der Menschen zu

⁶² Christian Bauer spricht in diesem Zusammenhang im Anschluss an Marie-Dominique Chenu von „offenbarungsträchtigen Tatbeständen“ (*faits révélateurs*); vgl. Christian Bauer, *Zeichen Gottes im 21. Jahrhundert? Spurensuche einer teilnehmenden Beobachtung der Gegenwart*, in: PThI 34 (2014), 51–68, hier 64.

⁶³ Vgl. Söding, *Kurt Koch verwechselt den Zeitgeist mit den Zeichen der Zeit*.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Orientierungstext *Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung. Theologische Grundlagen des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* vom 03.02.2022, hg. vom Büro des Synodalen Weges (Der Synodale Weg 2), Bonn 2022, Nr. 36.

entdecken⁶⁶, um auch im Gespräch mit diesen Zeichen eine überzeugende Antwort auf die bedrängenden Fragen der Gegenwart geben zu können. Konsequenterweise unternimmt der Orientierungstext des Synodalen Weges den Versuch, die Bedeutung der ZdZ für den Glauben und seine Sprachfähigkeit in der Welt von heute herauszuarbeiten. Dabei reiht er sich in die dominante Linie nachkonziliarer Hermeneutik ein, wenn ihre doppelte Ausrichtung betont wird: ZdZ „können zugleich auf Heilvolles wie Unheilvolles verweisen“⁶⁷, sie stehen „für Momente, in denen sich etwas Bedeutsames offenbart und zur Entscheidung zwingt. Sie stehen für ein Zeitfenster, ein Momentum, einen *Kairos*.“⁶⁸ Als ein Beispiel nennt der Text unter anderem den Aufschrei der Opfer sexualisierter Gewalt – „wahrhaft ein *Zeichen der Zeit*“⁶⁹. Dieser Schrei dränge die Kirche „in die heilsame Krise einer Läuterung. [...] Diesen Aufschrei zu hören und ihm durch die Erneuerung der Kirche und ihrer Strukturen Taten folgen zu lassen, kann selbst zum *Zeichen der Zeit* werden. Es wird zur Bezeugungsinstanz christlichen Glaubens.“⁷⁰ Wenn als wichtiges Kriterium für ein ZdZ gilt, dass in ihnen Spuren der Gegenwart Gottes sichtbar werden und sie gleichzeitig die Bedeutung des Glaubens erschließen, dann stellt sich wieder die Frage, was eigentlich nicht ein „Bewahrungsort des Glaubens“ ist oder sein könnte. Das Bemühen, die ZdZ zu erkennen, bedeutet gerade auch hier wiederum nicht, sich dem Zeitgeist kritiklos anzuliefern oder ihm hinterherzulaufen, als lausche man „einer Offenbarungsquelle Gottes oder des Teufels“⁷¹. Vielmehr macht es Ernst mit der Überzeugung, dass Gottes Heilszusage an die Welt keine Wirklichkeit ausspart, allen und allem in je besonderer Weise gilt und diese Zusage in je konkreter Weise aufzuspüren ist. Darüber hinaus liefern die ZdZ einen verlässlichen Indikator, „in welcher [sic] Richtung die Tradition weiterentwickelt werden muss“⁷², denn durch den Glaubenssinn könne das Gottesvolk kraft des Geistes erkennen, „wo die Wege des Glaubens verlaufen: was aus der Vergangenheit zu bewahren und was abzulegen, was weiter zu entwickeln und was neu zu integrieren ist. Die Theologie reflektiert, was als Tradition gilt, gegolten hat und gelten

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd., Nr. 39. Dies steht in Spannung zur vorigen Überschrift, wonach es der Kirche aufgetragen sei, „in ihrer jeweiligen Gegenwart die Zeichen der Zeit als Orte der heilsam-befreienden Gegenwart Gottes zu deuten“ (Nr. 20).

⁶⁸ Ebd., Nr. 38.

⁶⁹ Ebd., Nr. 43 (Herv. im Original).

⁷⁰ Ebd. (Herv. im Original).

⁷¹ Christian Geyer, *Zeichen der Zeit. Zeitgeist als Offenbarungsquelle* (12.10.2022), www.faz.net/aktuell/feuilleton/theologen-sehen-im-zeitgeist-eine-offenbarungsquelle-18379099.html, Stand: 16.02.2024. Offenkundig ist die pejorative Zuspitzung.

⁷² Orientierungstext *Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung*, Nr. 34.

kann.⁷³ Für die Erkenntnis der ZdZ bedarf es, so der Orientierungstext, der verschiedensten Orte und Quellen, selbstverständlich der Schrift und Tradition, aber auch die Expertise all „derer, die eine besondere Nähe zur Alltagswelt der Menschen haben, sowie derer, denen das Lehramt anvertraut ist, um auf die Konsistenz und die Anschlussfähigkeit zum Bekenntnis des Glaubens zu achten“⁷⁴. Damit reiht sich der Text implizit in die vielfältigen theologischen Versuche ein, „befremdliche Ungleichzeitigkeiten zwischen Kirche und Gesellschaft sowie zwischen Theologie und Sozial-, Human- und Kulturwissenschaften aufzuheben“⁷⁵. Bemerkenswert ist allerdings, dass in den folgenden Handlungstexten kaum mehr auf die ZdZ Bezug genommen wird.⁷⁶

5 Ein unabschließbares, wechselseitiges Gespräch

Mit der Rede von den ZdZ bekennen die Gläubigen, dass sie für ihr Selbstverständnis und ihr Wirken Entscheidendes von den Erfahrungen der Welt lernen können. Die ZdZ bereichern, erhellen, orientieren und stärken in ihren besten Traditionen den Glauben. Zugleich gilt im gelingenden Falle auch umgekehrt: Die Welt kann in ähnlicher Weise von den Erfahrungen, Überzeugungen und Praktiken des Glaubens profitieren. Dieser Austausch der Ideen, Gedanken, Perspektiven und praktischen Handlungsvollzüge ist ein wechselseitiger und offener Prozess, bei dem die Erkenntnisrichtung von beiden Seiten und in beide Richtungen erfolgt. Als Beispiel für diese Lernerfahrung von Kirche wird häufig ihre „Bekehrung“ zu den Menschenrechten, insbesondere zur Religionsfreiheit, genannt. Zur Anerkennung der Menschenrechte wurde die Kirche von außen regelrecht gedrängt; dieser Druck ermöglichte eine Relecture und Neureflexion der eigenen Quellen. Die unbedingte Würde jeder menschlichen Person, die den universalen Menschenrechten zugrunde liegt, lässt sich durch die biblische Überlieferung mitbegründen: Jeder Mensch ist Bild Gottes (Gen 1,27), ein Geschenk des Schöpfers, in Gottes Hand eingeschrieben (Jes 49,16) und

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd., Nr. 41. In der darauffolgenden Nummer wird erläutert, warum die anderen Wissenschaften für die Erkenntnis der ZdZ unabdingbar seien. Denn die Wissenschaften „erschließen die Wirklichkeit vieler Lebensbereiche, die etwa von der Heiligen Schrift oder der Tradition nicht (voll) erfasst sind“ (Nr. 42).

⁷⁵ Franz Gmainer-Pranzl, „... nicht mehr fremd ...“ (Vat. II, AG 21)? Die Wahrnehmung der „Zeichen der Zeit“ im Spannungsfeld von kultureller Entfremdung und christlichem Anspruch, in: ZKTh 136 (2014), 89–101, hier 89. Gmainer-Pranzl arbeitet in diesem Text heraus, in welcher Weise die ZdZ ein Kairos für die Kirche sind, zu dessen Phänomenologie auch die Erfahrung des Fremden gehört; vgl. ebd., bes. 98–100.

⁷⁶ Ausgenommen davon ist der Grundtext *Macht und Gewaltenteilung in der Kirche. Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag*.

besitzt eine unverlierbare Würde. Das gilt unbeschadet der Tatsache, dass die Kirche diesem Anspruch selbst oft nicht nachgekommen ist, als Fundament ist es ihr aber seit jeher konstitutiv eingeschrieben. Erst durch diese Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit säkularen Erfahrungen konnten die weitreichenden Humanisierungspotentiale und menschenrechtlichen Grundlagen in der eigenen Tradition (wieder-)entdeckt werden. Dass die Kirche gegenwärtig zu den großen Befürworter:innen und Verteidiger:innen der Menschenrechte zählt, resultiert nicht aus einer Anpassung an den Zeitgeist (der diesen ohnehin entgegenweht), sondern aus einer veränderten Interpretation der eigenen Tradition.⁷⁷ Auch von der Kunst und den Wissenschaften beziehen Theologie und Kirche Erkenntnisgewinne, um so die Botschaft des Evangeliums besser und tiefer verstehen zu können. Christoph Theobald bezeichnet diese Wechselseitigkeit des Auslegungsprozesses als den eigentlich revolutionären Punkt der konziliaren Bestimmung der ZdZ, was zugleich ein verändertes Wahrheitsverständnis impliziert. Dieses ist nicht einfach überzeitlich da, sondern wird nur im kulturellen Prozess der Interpretation und der Unterscheidung der Geister (das heißt der Deutung) sichtbar.⁷⁸

In diesem offenen Wechselspiel bleibt abschließend noch die bereits mehrfach angesprochene Frage zu klären, nach welchen Kriterien der Glaube säkulare Erfahrungen rezipieren kann und soll. Thomas Marschler greift dafür auf das Bild des menschlichen Organismus zurück: Wie jedes Subjekt sich in die Zukunft hinein vollziehe, indem es von außen Herantretendes lernend integriert, so könne und solle auch „das Subjekt Kirche“ neue Erfahrungen integrieren, weil das eigene Entwicklungspotential „niemals an einem Punkt der eigenen Geschichte vollständig ausgeschöpft ist“⁷⁹. Zugleich bleibe der Kirche – ähnlich dem Individuum – die Entscheidung vorbehalten, was sie konkret aufnehmen wolle. Marschler nennt als (wohl zu weiches?) Kriterium die Zuträglichkeit und betont: „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.“⁸⁰ In ähnlicher Weise spricht Michael Seewald vom lehramtlichen Lernen

⁷⁷ Allerdings gilt dies nur eingeschränkt, insofern etwa der Vatikan bis heute die UN-Menschenrechtscharta nicht unterzeichnet hat; vgl. Felix Neumann, *Die Kirche und die Menschenrechte – eine holprige Annäherung* (10.12.2021), www.katholisch.de/artikel/32325-die-kirche-und-die-menschenrechte-eine-holprige-annaeherung, Stand: 16.02.2024; Michael Seewald, *Reform – Dieselbe Kirche anders denken*, Freiburg i. Br. 2019, 96–109.

⁷⁸ Vgl. Theobald, *Zur Theologie der Zeichen der Zeit*, 72f.

⁷⁹ Marschler, *Zeichen der Zeit als neuer „locus theologicus“?*, 50.

⁸⁰ Ebd.

als Komplementärgeschehen zum kirchlichen Lehren.⁸¹ Seewald betont: „Entgegen aller Kontinuitätskosmetik lassen sich unzählige Neuausrichtungen des Lehramtes beobachten, die von diesem allerdings gerne getarnt werden, um den Anschein einer ohne Brüche auskommenden, objektiven Lehrtradition aufrechtzuerhalten.“⁸² Die Kirche könne nur dort ihre Identität bewahren, wo sie sich den sich „ihr in der Gegenwart stellenden Herausforderungen zuwendet und fragt, wie sie heute die das Evangelium verkündende und lebende Kirche Jesu Christi sein kann“⁸³. Die Rede von den ZdZ bringt genau dieses Anliegen zum Ausdruck.

Die fundamentale Bedeutung der Auseinandersetzung mit der Welt für einen lebendigen und zukunftsfähigen Glauben hat Martin Dürnberger in seiner Interpretation der ZdZ hervorgehoben:⁸⁴ Mit Bezug auf das sowohl hermeneutische als auch analytische Positionen vermittelnde Denken Robert Brandoms rekonstruiert Dürnberger die ZdZ als konstitutives Element eines theologischen Triangulationsprozesses, der durch die wechselseitige Verwiesenheit von (1) Gottes Wort, (2) kirchlichem Glauben und (3) jeweiliger Gegenwart in den ZdZ besteht. Leitend ist dabei die Fragestellung, wie diese Gegenwart erkenntnistheoretisch und epistemologisch adäquat bestimmt und in ihrer theologischen Relevanz gedeutet werden kann. Sowohl in einer heilsökonomisch-eschatologischen als auch in einer schöpfungstheologisch-rationalitätstheoretischen Deutung der ZdZ werde deutlich, dass deren Relevanz letztlich nur durch einen offenen argumentativen Diskurs ausgewiesen werden könne, durch eine kontinuierliche „Bewährung in Einsprüchen, Rückfragen, Herausforderungen, in *games of giving and askings for reasons*“⁸⁵. Dürnberger beschäftigt dabei insbesondere die Frage, welche Bedingungen gegeben sein müssen, damit die Triangulationen gelingen können, was zugleich impliziere, dass der Glaube selbst von diesen Zeichen beeinflusst und verändert werden könne.⁸⁶ Der

⁸¹ Vgl. dazu die Überlegungen bei: Seewald, *Reform*, 67–110; ders., *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br. 2018, 270–293.

⁸² Seewald, *Reform*, 74. Seewald erläutert im Folgenden drei Formen von kirchlichen Lernprozessen: den Autokorrekturmodus, den Oblivisierungsmodus und den Innovationsverschleierungsmodus; vgl. ebd., 74–110.

⁸³ Ebd., 119.

⁸⁴ Vgl. Martin Dürnberger, *Die Dynamik religiöser Überzeugungen. Postanalytische Epistemologie und Hermeneutik im Gespräch mit Robert B. Brandom*, Paderborn 2017, 327–382; ders., *Die „Zeichen der Zeit“ und ihre Bedeutung für theologische Erkenntnis*, in: Franz Gmainer-Pranzl / Magdalena M. Holztrattner (Hg.), *Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Lichte der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“* (STSud 41), Innsbruck 2010, 35–56.

⁸⁵ Dürnberger, *Die Dynamik religiöser Überzeugungen*, 377. Ähnlich vgl. ebd., 347, 378–382.

⁸⁶ Vgl. dazu die Kritik Rahners am Vorbereitungstext zu GS, wonach es in diesem Text „keine ausreichende *theologische Erkenntnistheorie* [...] hinsichtlich der Erkenntnis der konkreten Situation der heutigen Welt seitens der Menschen oder seitens der Kirche“ gebe. „Was der Glaube

Theologie komme hier zugute, dass sie auf eine Reihe bewährter Kriterien zurückgreifen könne, auf allgemeine Rationalitätsstandards sowie auf glaubensspezifische Überzeugungen. Aber zugleich sei in Anschlag zu bringen, dass die Nennung (oder Beschwörung) von Kriterien nicht von selbst ihre adäquate Anwendung garantieren würde; der Rekurs auf eine Regel sichere nicht automatisch deren Legitimität (ihren Gehalt) oder ihre Befolgung. Dieses Problem versuchten die gebrauchstheoretische und die interpretationistische Position auf je eigene Weise zu lösen.⁸⁷ Erstere lege in Anschluss an die Sprachphilosophie Wittgensteins den Fokus auf die Praxis des Regelfolgens, die durch Gewohnheit und kontinuierliche Wiederholung eingeübt werde. Zwar sei hier die Frage nach der richtigen Anwendung der Kriterien grundsätzlich gelöst (indem den Regeln einfach gefolgt wird), doch bleibe weitgehend unklar, ob, wann und wodurch bei Bedarf die Regeln verändert werden können. Im interpretatorischen Modell wiederum werde diese Aufgabe den Teilnehmenden anheimgestellt, die im dialogischen Prozess die Gültigkeit der Regeln aushandeln. Auch wenn in diesem Modell die Gefahr eines Solipsismus droht,⁸⁸ so können nur durch den offenen Diskurs die adäquaten Regeln im theologischen Triangulationsprozess festgelegt werden – außer man unterwirft sich einer fremden autoritativen Instanz (wie etwa dem Lehramt oder Führungsfiguren, denen man eine besondere Weisheit attestiert). Demgegenüber hält Dürnberger fest:

Es ist das Verfahren des Dialogs, das die Triangulation von Gottes Wort, kirchlicher Glaubensposition und *Zeichen der Zeit* allein zu rechtfertigen imstande ist. [...] Die komplexe Vermittlungsleistung zwischen den drei Instanzen wird in den Diskurs verlagert, dessen *Verfahren* die Last übernimmt, für die *Gerechtfertigkeit* eines darin zustandekommenen Urteils einzustehen.⁸⁹

Diese Art, Regeln zu bestimmen und zu befolgen, preist das unverrechenbare, überraschende Moment in unseren Urteilen und Deutungen ein und gibt dennoch Rechenschaft, wenn auch eher „kleinflächig, lokal, Schritt

hinsichtlich *dieser zu erlangenden Erkenntnis* vermag, was er *nicht* leisten kann, welches die Mitte und Quellen einer solchen Erkenntnis sind, wird nicht wirklich und ausreichend bedacht“ (Karl Rahner, *Anmerkungen zum Schema „Über die Kirche in der Welt von heute“* [in der Fassung vom 28.5.1965], in: KRSW 32/1 [2016], 289–317, hier 289; Herv. im Original). Dürnberger betont: „Die bloße Ortsnennung der *Zeichen der Zeit* und Sensibilität für Rückkoppelungseffekte deutet theologisches und epistemologisches Problembewusstsein an, liefert für sich aber keine Antwort auf die Frage, nach *welchen Standards und Kriterien* Gottes Wort, kirchlich formulierte Glaubenspositionen und zeitdiagnostisch gewonnene Einsichten *berechtigt* zu vermitteln sind“ (Dürnberger, *Die Dynamik religiöser Überzeugungen*, 354; Herv. im Original).

⁸⁷ Vgl. ebd., 358–362.

⁸⁸ Ebd., 362.

⁸⁹ Ebd., 369 (Herv. im Original).

für Schritt⁹⁰. Freilich lauert dabei auch die Gefahr eines infiniten Gesprächs und endloser Reflexstreifen, denen aber wiederum nicht anders als durch Austausch und Dialog begegnet werden kann. Der Rekurs auf die ZdZ erfüllt bei Dürnberger primär eine regulatorische Funktion. Sie stehen für die Selbstverpflichtung der Kirche, die Welt, in der wir leben, umfassend zu verstehen. Daraus resultiert unabdingbar ein entschieden pragmatischer Impuls, der den messianischen Charakter der ZdZ für das kirchliche Handeln immer wieder offenlegt.⁹¹

So drängen die ZdZ auf der Handlungsebene zu konkreten Entscheidungen, sie zwingen zu einer klaren Option und erlauben keine ausflüchtigen Einerseits-Andererseits-Haltungen. Es kommt darauf an, „auf den Schrei der Armen zu hören“⁹², sich klar auf die Seite der Marginalisierten, Entrechteten und Ausgeschlossenen zu stellen. Genau darin liegt das eigentliche Potential der Rede von den ZdZ. Wenn dieser Topos dazu beitragen kann, die konstitutive Bedeutung der Welt für eine theologische Reflexion und für das Selbstverständnis von Kirche sichtbar zu machen und *zugleich* ihre messianisch bestimmte, pragmatische Dimension zu erhellen, dann ist das Tor weit offen für einen suchenden, fragenden und sprachfähigen Glauben in der Welt von heute. Mehr kann und muss diese Metapher auch gar nicht leisten.

Abstract: One of the main characteristics of post-conciliar theology is referring to the “signs of the times”, a metaphor which was coined in French theology in the middle of the 20th century. Although this metaphor was only marginally present at the Second Vatican Council, it nearly became a synonym for the awakening of the Catholic Theology and Church. However, having been used over-extensively, it runs the risk of losing its actual meaning in theology as well as in the church. This paper analyses the use of the metaphor “signs of the times” at the Second Vatican Council and traces its post-conciliar reception. In conclusion, the metaphor’s innovative potential for theological and epistemological reflection in today’s catholic self-conception is discussed.

Keywords: sign of the times, loci theologici, hermeneutics of Vatican II, Synodal Way

⁹⁰ Ebd., 380. Vgl. auch die Perspektive von Aaron Langenfeld in: Aaron Langenfeld / Klaus von Stosch, *Allumfassend. Vielfalt als Grammatik des Glaubens*, Freiburg i. Br. 2022, 107–109.

⁹¹ „Erst durch die Praxis der Kirche, die sich ein solches ‚deklariertes‘ Zeichen in ihrer gläubigen Praxis zu eigen macht, gewinnt das Zeichen der Zeit seine volle Realität“ (Hünemann, *Zur theologischen Arbeit*, 589).

⁹² Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* vom 24.11.2013, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, Stand: 16.02.2024, Nr. 193.