

3. Theologisch-systematische Aspekte

Die Möglichkeit „Zeichen der Zeit“ zu deuten ist verbunden mit einer ganzen Reihe dogmatischer und fundamentaltheologischer Fragen. Diese sind oft grundlegend und komplex. Im Rahmen dieser [Arbeit](#) sollen nur einige Fragekomplexe und Aspekte aufgeführt und unter Einbeziehung von J. Kentenich und N. Luhmann ein Stück weit erhellt werden.

3.1 Offenbarung Gottes in der Geschichte

3.1.1 Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes

Der Offenbarungsbegriff gilt seit der Aufklärung als „theologischer Grundlagenbegriff erster [Ordnung](#).“[159] Karl Rahner nennt ihn gar den „fundamentalsten Begriff des Christentums“[160]Max Seckler identifiziert drei Grundmodelle von Offenbarung, die gleichzeitig auch die geschichtliche Entwicklung widerspiegeln.[161] 1) Im epiphanischen Verständnis bringt sich der „lebendige Gott [...] in seinem heiligen Sein als schöpferische, führende, richtende und erlösende Macht je und je als konkret gegenwärtige Wirklichkeit zur ‚Erscheinung‘ und zur [Erfahrung](#).“ Dabei fallen Offenbarung und Heilsgeschichte sowohl ihrem Inhalt, als auch ihrem Akt nach zusammen. 2) Im Mittelalter treten mit einem instruktionstheoretischen Verständnis Offenbarungs- und Heilsgeschehen auseinander. Unter einem Prozess „fortschreitende[r] Intellektualisierung“ erscheint das Heil als ein „Gut für den Verstand [...] und wird somit in der intellektuellen Schau der intelligiblen [Welt](#) gesucht (Heil als gaudium de veritate).“[162] Das System der vom Lehramt als wahr definierten Glaubensinhalte gilt es nun im [Gehorsam](#) zu übernehmen. Jürgen Werbick spricht hierbei auch von einem „Weitergabe-Modell“, bei dem auffällig sei, „daß es die hermeneutische Problematik, die Frage also, wie es zu situativ je neuem, aufschlußreichem und herausforderndem, Glauben weckendem Verstehen der Gottesbotschaft kommt, entweder ausblendet oder auf die bloße Zuverlässigkeit und Vollständigkeit der Weitergabe reduziert.“[163] 3) Das Zweite Vatikanische Konzil hat nun ein neues Paradigma entwickelt: Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes.[164] Offenbarung wird nun als kommunikative Beziehung zwischen Gott und Menschen gedacht. Damit geht laut Seckler eine semantische Ausweitung des Begriffs einher. Indem das Konzil „das ganze Heilsgeschehen seinem Grund und seiner Substanz nach dem Offenbarungsbegriff unterstellt und als Selbstoffenbarung Gottes begreift [...] wird der Begriff der Offenbarung [...] zur umfassenden Bezeichnung der Wirklichkeit, auf die der christliche [Glaube](#) sich bezieht.“[165] Heilsgeschehen und Offenbarungsgeschehen bedingen und durchdringen sich wechselseitig. Außerdem erfolgt im Offenbarungsbegriff des Konzils eine „theozentrische Radikalisierung: Der Gott der Offenbarung offenbart nicht etwas, sondern sich selbst.“[166] In [Jesus Christus](#), dem

fleischgewordenen Wort des Vaters, erfährt die Selbstmitteilung Gottes einen unüberbietbaren Höhepunkt. In ihm liegen das Ur-Modell, der Ur-Raum, der Ur-Ort dieser Mitteilung und so auch die Ur-Ermöglichung der Selbstmitteilung an den Menschen.

3.1.2 In erster Linie Lebensoffenbarung

Auf die Frage nach dem Gegenstand der christlichen Offenbarung kann es verschiedene Antworten geben: Ist es Jesus Christus, oder die Lehre von ihm? Es ist sicher eine Wahrheit und eine Wirklichkeit. Aber eine Wirklichkeit von Worten oder doch mehr von [Leben](#)? Im instruktionstheoretischen Modell ging es vor allem um das zu glaubende Glaubensgut, also ein System von geschriebenen Wahrheiten. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil von einer Selbstmitteilung Gottes (DV 2) ausgeht, geschieht hier zumindest eine Weitung, wenn nicht gar eine klare Verschiebung der Gewichte. In Dei verbum heißt es weiter: „Durch seine Offenbarung wollte Gott sich selbst und die ewigen Entscheidungen seines Willens über das Heil der Menschen kundtun und mitteilen, um Anteil zu geben am göttlichen Reichtum, der die Fassungskraft des menschlichen Geistes schlechthin übersteigt“ (DV 6; DH 3005). Hierin kann ein weiterer Hinweis gesehen werden, dass es sich auch und vor allem um den Reichtum göttlichen Lebens handelt. Jesus selbst sagt im Johannesevangelium: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ (Joh 14,6). Sein Leben gibt dabei Zeugnis, dass der Logos darauf hinzielt Leben zu werden. J. Kentenich betont mit großer Entschiedenheit den Vorrang des Lebens vor dem Buchstaben und bezieht sich dabei v.a. auf John Henry Newman. Auf der [Oktoberwoche](#) 1950 sagt J. Kentenich:

„Das Christentum ist primär Lebensoffenbarung und nur sekundär Wahrheitsoffenbarung, also primär Entschleierung und Mitteilung des Lebens. [...] Das Christentum ist zunächst ein Einbruch des göttlichen Lebens in der [Person](#) Christi in das Irdische, in das Zeitliche [...] Es ist dieser Einbruch des göttlichen Lebens in das Zeitliche gleichzeitig eine Vereinigung, wenn Sie wollen eine Vermählung, dieses göttlichen Lebens mit der Braut Christi, mit seiner [Kirche](#) hier auf Erden. Das reicht noch nicht. Das religiöse christliche Leben ist gleichzeitig das ständig nach Entwicklungsgesetzen sich entfaltende Agieren Christi und das Mitagieren seiner Braut, der Kirche, um die Welt zu entteufeln, zu entsündigen, zu vergöttlichen und zu verklären. Wenn wir diese These verständen, würde uns ungemein viel Licht aufgehen.“[167]

Freilich gibt es einen engen Zusammenhang zwischen Wort und Leben. Das Leben wird geformt von guten, wahren Worten und Ideen und aus dem Leben ergeben sich reflektierte Einsichten darüber.[168] „Christentum ist primär Leben, nicht primär Idee, zumal keine starre Idee, sondern sprudelndes Leben“, so J. Kentenich.[169] Dabei kommt ein dynamisches [Prinzip](#) zur Geltung, das sich mit dem dargestellten Organismusgedanken

verbindet. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zielt also darauf ab, das Leben in Christus zur Entfaltung und Vollendung zu bringen, dass also das menschliche Leben immer mehr vom göttlichen Leben Jesu erfasst und geprägt wird. Offenbarung als „ein in sich gestuftes, vom Geist Gottes erwirktes, in ihm fortsetzbarer Übersetzungsvorgang“[170] kann so auch als gestufte Entfaltung des göttlichen Lebens begriffen werden, das sich immer wieder in Ideen und Begriffen verdichten lässt, jedoch sich nicht darin erschöpft.

Daraus lässt sich auch ableiten, dass die ewig wahren Ideen des Christentums bzw. Christus selbst sich immer wieder neu in das zeit- und kulturspezifische Leben bzw. in die jeweiligen Seelen inkarnieren und inkulturieren wollen. Das Erschließen der [Zeitenstimmen](#) soll dabei helfen, das göttliche Leben in Menschen und Gemeinschaften zur Entfaltung zu bringen. „Zeichen der Zeit“ sind nicht immer auf klar abgrenzbare Formeln zu bringen, sondern bewegen sich eher zwischen Wörtern in Wortfeldern und [Strömungen](#), die jedoch immer wieder auf Zentralbegriffe gebracht werden sollen.[171]

3.1.3 Schöpfung und Geschichte

Mit den Gesichtspunkten von Schöpfung und Geschichte werden weitere Dimensionen und Aspekte von Offenbarung deutlich. In Dei verbum heißt es hierzu: „Gott, der durch das Wort alles erschafft (vgl. Joh 1,3) und erhält, gibt den Menschen jederzeit in den geschaffenen Dingen Zeugnis von sich (vgl. Röm 1,19-20).“ (DV 3) So kann also von der Ordnung und Schönheit der Schöpfung auf den Schöpfer geschlossen werden. Die Elemente der Schöpfung sind so auch als Mitteilung Gottes zu verstehen, der dem Menschen dadurch sein Wesen (das v.a. [Liebe](#) ist) offenbaren will. Zeichen und Spuren gilt es immer wieder als Stimmen Gottes zu identifizieren.[172] Gott schafft dabei nicht nur am Anfang, sondern erschafft fortwährend und immer wieder neu, er erhält das Geschaffene und führt es gleichzeitig weiter. Doch offensichtlich war dies Gott nicht genug, um seine Beziehungswilligkeit zum Menschen bzw. seinem Heilswillen Nachdruck zu verleihen und dem Menschen diese Beziehung zu ermöglichen. So sprach und spricht er auch immer wieder durch geschichtliche Ereignisse, worin sich der (Liebes-)Bund zwischen Gott und Mensch konkretisiert. „Gott übersetzt das Wort seiner Selbstzusage in die Sprache geschichtlicher Ereignisse und davon in Anspruch genommener, auf sein Wort hin gewagter Aufbrüche“[173], so Jürgen Werbick. Es gehört zur biblischen und christlichen Erfahrung, dass Gott zeichenhaft und wirkmächtig in die Geschichte eingreift. Besonders einprägsam werden für das Volk Gottes die Erfahrungen beim Exodus aus Ägypten. Geschichte wird als Heilsgeschichte erfahren, trotz mancher Elemente von Gottesferne und Unheil.

Dies entspricht auch der „theistischen schöpferische Geschichtsauffassung“[174] von J. Kentenich. Ursprung und Ziel aller Geschichte ist Gott selbst. Jesus Christus ist dabei Alpha

und Omega der Geschichte (vgl. GS 45). Sie verläuft zielgerichtet und zugleich zyklisch, in einer Art Kreisbewegung um Christus und auf Christus hin.[175] J. Kentenich betont neben dem Verhältnis des Bundes auch die Existenz eines Allmachts-, Weisheits-, und Liebesplanes Gottes, den er unter Zustimmung und Mitwirkung des Menschen zu verwirklichen sucht.[176] Ereignisse gilt es bei J. Kentenich im praktischen Vorsehungsglauben auf den dahinter liegenden Plan hin zu deuten. In ihnen können Gottes (Zeiten-)Stimmen wahrgenommen werden. Vieles in der Geschichte bleibt zwar immer im Dunkeln und die Bemühungen der Geschichtsdeutung sind immer nur Annäherungen. Aber immerhin sind sie das.[177]

J. Kentenich geht davon aus, dass Gott als [Erstursache](#) bei seinem Handeln in der Geschichte freiwirkende Zweitursachen benützt. Im Falle der Naturgesetzte und vor allem im Falle des Menschen sind diese Zweitursachen als echte und freiwirkende Ursachen zu denken, die jedoch von Gott (weilerschaffend) in ihrem Sein erhalten werden. J. Kentenich spricht von einem „planmäßigen Ineinandergreifen, zeitweilig eines Wettlaufes von [Natur und Gnade](#).“[178] Diese Aussage macht deutlich, dass der Mensch aufgerufen ist, als freier Bundespartner Mitverantwortung für den Verlauf der Geschichte zu übernehmen und das in seiner Macht stehende zu tun, um die Heilspläne Gottes zu verwirklichen. H.-W. Unkel hält fest: „Wiederum ist eine entscheidende Abwehrhaltung P. Kentenichs gegenüber jenen Extremen zu beobachten, die je in ihrer Art die werkzeugliche Verbindung zwischen der [Freiheit](#) Gottes und der des Menschen zerschneiden: gegenüber Aktivismus und Passivismus.“[179]

Diese Geschichtsauffassung Kentenichs hat auch ekklesiologische Implikationen. Wie das Gottesvolk im Alten Bund, so erfährt und definiert sich Kirche auch heute als „pilgerndes Volk Gottes.“[180] Kentenich betont sehr stark dieses Bild von der pilgernden Kirche, die nicht in sich fertig und abgeschlossen ist, sondern wie ein lebendiger Organismus sich weiter entfaltet. „Wenn sie am Pilgern ist, was will das bedeuten? Dann hat sie rechts und links am Pilgerwege, am Pilgerwege ihrer Existenz, am Pilgerwege ihrer historischen Existenz Elemente verschiedenster Art in sich aufzunehmen, hat dafür zu sorgen, dass diese Elemente ihr Antlitz, ihr zeitbedingtes Antlitz wesentlich mitprägen.“[181]

3.1.4 Abgeschlossenheit, Offenheit und das halbdunkle Licht des Evangeliums

Innerhalb der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen, stellt nun das Christusgeschehen ein singuläres und unüberbietbares Ereignis dar (vgl. DV 4). In Dei verbum heißt es: Was Gott offenbart hat soll „für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden.“ In Christus hat sich „die ganze Offenbarung des höchsten Gottes [...] vollendet“ (DV 7). J. Werbick beschreibt dieses

Ereignis v.a. als das „Antworten Gottes auf Kommunikationsverweigerungen der Menschen“ und verweist schließlich auf „jenen Kommunikationsabbruch, mit dem sein menschengewordenes Wesenswort zum Schweigen gebracht werden sollte. Daß der Vater das Kreuz des Sohnes im Geist zur eschatologischen Offenbarung seiner siegreichen Entfeindungs Liebe ‚transsubstantiierte‘, ist das ‚absolut Erstaunenswerte.“[182] Dieses Offenbarungsereignis ist unüberbietbar und als geschichtliches Ereignis auch abgeschlossen. „Die heiligen Schriften gelten für die weitere Übersetzungs-(Überlieferungs-)Geschichte als normativ, da sie im engen Zeugnis-Zusammenhang stehen mit der Menschwerdung des Logos, der den Vater göltig ‚exegesierte“[183], so Werbick weiter. Die Lehre von der Abgeschlossenheit der Offenbarung „mit den Aposteln“ (DH 1501; 3421) ist daher plausibel.[184] Alles weitere Sprechen Gottes in der Zeit ist daher „im Licht des Evangeliums“ (GS 4) zu deuten. Doch die Lehre von der Abgeschlossenheit bringt im Blick auf ein zeitgemäßes Verstehen der Offenbarung manche Schwierigkeiten mit sich. Rahner bringt das Problem auf den Punkt, ohne jedoch eine Lösung zu haben:

„Man sagt so leicht und ohne Bedenken daher, dass die Kirche allein aus der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, aus dem immer gleichen Evangelium lebe und dass die Offenbarung (bei all ihrer geschichtlichen Entfaltungsmöglichkeit und Entfaltungsnotwendigkeit) mit dem Tode der Apostel abgeschlossen und keiner weiteren Bereicherung zugänglich sei. ... [Es] zeigt sich [aber], dass die Kirche gar nicht aus der Offenbarung Gottes (ihrer Entfaltung und rechten Auslegung) allein leben kann. Sie braucht, um handeln zu können, und zwar zu einem Handeln, ohne das sie gar nicht wäre, was sie sein muß, eine Erkenntnis der Situation, in der sie lebt.“[185]

Es schließt sich nun die Frage an: Reicht es, für das Erkennen des Willens Gottes, für das Deuten der „Zeichen der Zeit“ die abgeschlossene Offenbarung und die Situationsanalyse nebeneinander zu stellen? Und ist die Aufforderung, die Welt“ im Licht des Evangeliums“ zu deuten, nicht zu wenig, um darin eine Anleitung zum Brückenschlag zu geben zwischen der individuellen sowie kollektiven geschichtlichen Situation der Menschen auf der einen Seite und den Inhalten der überlieferten Offenbarung auf der anderen Seite?

Zwar kennt laut Dei verbum die apostolische Überlieferung in der Kirche „unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt“ (DV 8), doch wie sich dieser Fortschritt in der Zeit vollziehen kann, bleibt darin sehr unbestimmt. Es stellt sich also die dogmatische Frage der Relativität von Zeit und Dogma, die im folgenden Kapitel weiter erörtert werden soll.

Christoph Theobald stellt die Frage, ob die Beziehung zwischen Jesus, seinen Zeitgenossen und allen möglichen Hörern nicht in das Offenbarungsverständnis eingebracht werden

müsste. Er führt aus:

„Die Relationalität der jesuanischen und kirchlichen Verkündigung impliziert die radikale - Geschichtlichkeit der apostolischen Traditio, ihre topologische Orts- und kairologische Zeitgebundenheit, die auf den innersten Kern des Offenbarungsverständnisses zurückweist: Göttliche Selbstoffenbarung existiert allein in historisch-kultureller Rezeption, ist aber gleichzeitig, um der im biblischen Gottesbegriff implizierten Universalität willen, an den Anderen verwiesen und auf sein Geheimnis angewiesen.“[186]

Nach Ch. Theobald liegt die theologische Begründung der „Zeichen der Zeit“ zwischen den ekklesiologischen Konstitutionen Gaudium et spes und Lumen Gentium sowie zwischen diesen beiden Dokumenten und der Konstitution über die Offenbarung Dei verbum. Er stellt fest: „Während des Konzils konnten diese entscheidenden hermeneutischen Verbindungslinien nicht mehr gezogen werden.“[187]

Die Grenzen der einzelnen Texte sind so als Erkenntnis fördernde „Hindernisse“ aber auch ernst zu nehmen. Dies zeigt sich auch in großer Deutlichkeit bei der Aufforderung, die Welt „im Licht des Evangeliums“ zu deuten. Neben einer kognitiv-religiösen Herausforderung gibt es auch eine erhebliche systematische Unschärfe. Für die Zuverlässigkeit der konkreten Deutungen ist die entscheidende Herausforderung sicher die kognitiv-religiöse: den Geist des Evangeliums als ganzen genügend zu kennen und durch eigenen Lebensvollzug verinnerlicht zu haben.[188]

In systematischer Hinsicht stellt sich aber v.a. das Problem der Verworrenheit der (zirkulären) Struktur zwischen Kirche, Offenbarung und Welt: Die Welt und darin die „Zeichen der Zeit“ sollen im „Licht des Evangeliums“ betrachtet werden. Das Evangelium jedoch ist laut Dei Verbum[189] nicht nur im Kontext der ganzen Schrift zu deuten, sondern auch unter Berücksichtigung der Überlieferung, die näherhin als lebendig (also auch zeitbedingt!) beschrieben wird (DV 12). So ist also nicht nur der Gesamtkorpus der Dogmen zu berücksichtigen, sondern v.a. auch ihre zeitliche Ausprägung, in der es einen Fortschritt (DV 8) gibt. Die zeitliche Ausprägung wiederum ergibt sich nur im Blick auf die Welt (als ganze, in der die Kirche freilich auch Teil ist) und hierbei v.a. im Blick auf das Leben bzw. die Seelen der Menschen. Dieser Sehvorgang ist wiederum immer schon vom Evangelium sowie von individuellen Bedingungen vorgeprägt und weist in sich eine zirkulierende Struktur auf.[190]

Vor dem Hintergrund dieser Zusammenhänge wird es sehr plausibel, dass Kentenich fordert, nicht nur die Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten, sondern auch die Hl. Schrift im Lichte der Zeit:

„Selbstverständlich hat der liebe Gott durch die Heilige Schrift zu uns gesprochen. Wer aber die Heilige Schrift deuten will, der muss sich immer abhängig machen von der Zeit. Gott spricht durch die Zeit. Die Zeit interpretiert die einzelnen Wahrheiten der Heiligen Schrift.“

Diese Bezogenheit von der Offenbarung zur Zeit zu durchschauen, ist von großer Bedeutung. Damit kommt eine große Dynamik in die ganze Thematik von Dogma, Kirche und Offenbarung. In Dei verbum heißt es dazu auch: „Die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen“ (DV 8). Die Verworrenheit der Zusammenhänge macht deutlich, dass die Kirche auf ihrer irdischen Pilgerschaft nur durch die Führung des Heiligen Geistes vor Abwegen bewahrt wird. Der Heilige Geist hilft ihr nun bei der wichtigen Vermittlungsaufgabe, aus der Zeit den Willen Gottes herauszulesen.

3.1.5 Aktualisierung des Vergangenen

Für den Vorgang des Erinnerns und der Aktualisierung des Christusereignisses und der kirchlichen Lehre bietet der Philosoph Henri Bergson ein hilfreiches Geschichtsmodell an. Dabei wird Vergangenes nicht einfach, wie in einem Archiv (aus der Hl. Schrift oder dem Denzinger) hervorgeholt, sondern in einem anderen Denkschema im Ereignis aktualisiert. Im Faktischen bzw. Wirklichen aktualisiert sich dabei das Mögliche, das diesem Wirklichen vorausliegt. In der Unterscheidung zwischen dem Aktuellen und Virtuellen kann so erklärt werden, wie im Ereignis wirklich Neues entstehen kann, und zwar gerade auf der Basis und unter Mitwirkung von Bestehendem bzw. Vergangenen. In dieser Perspektive erscheint das Neue dann auch nicht als Bedrohung der Tradition. Da das Vergangene auch den Charakter einer Norm hat, wird Kontingenz reduziert und gleichzeitig ein (mit-)schöpferisches Prinzip ermöglicht. In Abgrenzung an das alte (metaphysische) Denken schreibt H. Bergson:

„Man sieht nicht ein, daß [...] das Mögliche die entsprechende Wirklichkeit in sich einschließt und außerdem ein gewisses Etwas, das sich hinzugesellt, da das Mögliche die kombinierte Wirkung der einmal erschienenen Wirklichkeit ist und einer Rückwärtsspiegelung. Die der Mehrzahl der Philosophen immanente und dem menschlichen Geist natürliche Vorstellung einer Möglichkeit, die sich durch einen Zuerwerb von Existenz realisiert, ist also eine reine Illusion. Es wäre gleichbedeutend mit der Behauptung, daß der Mensch aus Fleisch und Blut durch eine Materialisation seines im Spiegel beobachteten Bildes entstünde unter dem Vorwand, daß es in diesem wirklichen Menschen alles gibt, was man in diesem virtuellen Bild findet und außerdem noch die Festigkeit, die die Berührung ermöglicht. Aber in Wahrheit liegt in dem Virtuellen hier mehr als im Reelen, im Bild des Menschen mehr als im Menschen selbst, denn das Bild des Menschen ist erst möglich, wenn

man sich zuerst den Menschen selbst gibt und dann noch einen Spiegel.“[191]

Das Mögliche trägt das Wirkliche also bereits in sich, wie eine Knospe die Blüte in sich trägt. Es scheint somit mehr als das Wirkliche zu sein.

Dieses Geschichtsmodell lässt sich auch gut mit dem Organismusdenken von J. Kentenich verbinden. Er vergleicht das Christentum mit einem Baum, der im Keim bereits seine Anlagen enthalten hat, jedoch erst im Laufe der Zeit zur vollen Gestalt und zur Blüte heranwächst.[192] Dabei orientiert sich dieser Baum immer auch an den Zeitereignissen, -bedürfnissen bzw. am jeweiligen Geist der Zeit, durch den Gott spricht. Systemtheoretisch gesprochen wächst der Baum an und durch seine(r) Umwelt, die er durch eine spezifische Selektion in sich aufnimmt.[193] Wesentlich in diesem Denken ist auch, dass Christentum primär Lebensoffenbarung und erst sekundär Wahrheitsoffenbarung ist, was weiter unten ausgeführt wird.

Insofern ist die Offenbarung als Kommunikationsvorgang immer auch auf das jeweilige „Heute“ angewiesen. Der Befreiungstheologe Jon Sobrino fordert nachdrücklich, dass Kirche und [Theologie](#) sich damit auch vor das „Heute‘ Gottes“ zu stellen haben,

„weil Gott ein ‚Heute‘ hat, nicht nur ein bereits bekanntes und interpretiertes ‚Gestern‘, will er mit der Gegenwart seiner Schöpfung eine Absicht verbindet, nicht nur mit der Vergangenheit. [...] Vor Gott hintreten bedeutet vor allem, daß die Kirche akzeptiert, daß Gott heute immer noch sprechen kann, und zwar in der Weise der Neuheit Gottes, die sich nicht einfach aus dem, was wir schon von ihm wissen, deduzieren oder extrapolieren läßt. Es bedeutet demnach prinzipiell und methodologisch, sich vieler Dinge zu entledigen. [...] Es bedeutet, das Nichtwissen zu akzeptieren um von Gott und von seinem Willen heute etwas erfahren zu können.“[194]

Evangelisation und zeit- und ortsbezogene Inkulturation der Frohen Botschaft sind daher nicht von einander zu trennende Vorgänge. Das Deuten der „Zeichen der Zeit“ fungiert bei diesen Vorgängen vermittelnd und beschleunigend. „Zeichen der Zeit“ werden daher als eine Form der göttlichen Offenbarung begriffen. In sie aktualisieren Gottes geoffenbarte Wahrheiten zeit- und ortsspezifisch und verhelfen dem Menschen so, in das in Christus offenbarte göttliche Leben hineinzuwachsen. Denn das Denken der Menschen, ihre Anschauungsformen, Kategorien, philosophischen Begriffe, ihr Empfinden bzw. der Geist der jeweiligen Zeit, wandeln sich.

3.1.6 Vorsehungläubige Erschließung der Offenbarung

An dieser Stelle mag die Unterscheidung von Max Seckler zwischen der Offenbarung als Reflexionsbegriff und als Erfahrungsbegriff hilfreich sein. Bisher wurde Offenbarung eher als Reflexionsbegriff analysiert. Dieser bezeichnet „gesamthaft die Wirklichkeit, auf welche der christliche Glaube sich bezieht.“[195] Dabei meint er nicht summarisch die Sachverhalte, die bereits aus Erfahrungen gewonnen wurden, sondern das Ergebnis einer theologischen Reflexion, durch die bereits erfahrene Phänomene nur ein Teilmoment dessen sind, worauf sich der christliche Glaube richtet. Offenbarung als Erfahrungsbegriff verstanden bezieht sich nun auf konkrete Erfahrungen, denen erlebnismäßig eine „offenbarende Bedeutung“ zugeschrieben wird. Dieser Begriff ist daher auf Erschließungssituationen angewiesen, in denen ein Zugang zur offenbarten Wirklichkeit gefunden wird.[196]

Es ist also eine entscheidende Frage, wie der unbedingte Heilswille Gottes als mitteilende Information auch bei den Menschen von heute ankommen, innerlich nachvollzogen und verstanden werden kann. Wie kann der „garstig breite Graben“ (Lessing) zwischen Geschichte und dem jeweiligen Heute überwunden werden? Welches sind also die objektiven [Erkenntnisquellen](#), die uns in theologisch verlässlicher Weise die für alle Zeiten gültige und unüberbietbare Christusoffenbarung so vermittelt, dass der allgemeine, überzeitliche göttliche Heilswille uns konkret im geschichtlichen Heute aufleuchtet und (wenigstens in seinen Umrissen) erkennbar wird?

Um dieses Vermittlungsproblem anzugehen, unterscheidet J. Kentenich nun „allgemeingültige Erkenntnisquellen“ Hl. Schrift, Dogma und Tradition von den „spezifischen Erkenntnisquellen“ Sein, Zeit und [Seele](#). H.-W. Unkel betont: „Nicht das konkurrierende Nebeneinander noch das ablösende Nacheinander, sondern das einander durchdringende Ineinander ist das Verständnismodell ihres gegenseitigen Aufeinanderhingeordnetseins.“[197] Wie in Kapitel 2.2.2.3. angedeutet, können Hl. Schrift und die Lehre der Kirche ungefähr unter die „Seinsstimmen“ subsummiert werden, die aus der jeweiligen Zeitlage heraus (die wiederum v.a. aus den Seelenstimmen abzulesen ist) immer wieder neu und vertieft gesehen wird und so einer gewissen Dynamik unterworfen ist.[198]

Die Art der Verbundenheit dieser zwei Typen von Erkenntnisquellen wird nun in der konkreten Lebenspraxis aus der Weltanschauung des praktischen Vorsehungsglaubens deutlicher. Vor dem Hintergrund des Problems eines Auseinandertretens von Wahrheit und Leben im Denken, Leben und Lieben vieler Menschen[199] vertritt J. Kentenich die These, dass im praktischen Vorsehungsglauben die Gesamtheit der christlichen Offenbarung

zugänglich wird.[200] Dabei wird vorausgesetzt, dass die Glaubensmysterien in einem vorgegebenen Zusammenhang stehen, so dass das depositum fidei von verschiedenen Ansatzpunkten aus als Ganzes erschlossen werden kann und soll. Dabei unterscheidet L. Penners eine existentielle von einer kriteriologisch-prophetischen Dimension.

Der existentielle Bereich kann Kentenichs Topos vom „Gott des (persönlichen) Lebens“ zugeordnet werden. Während die Glaubenswahrheiten vom konkreten eigenen Leben losgelöst oft abstrakt bis unwirksam bleiben, können sie in bestimmten existentiellen Situationen und Ereignissen, in denen nach dem Willen Gottes gefragt wird, leichter zugänglich werden. Zum Beispiel die Erfahrung von Unzulänglichkeiten des eigenen Körpers kann einen besonders disponieren für die Lehre der Schöpfung, für Gnadentheologie, auch die Trinitätslehre, dabei vor allem die Leibhaftigkeit Jesu. Vor dem Hintergrund verschiedener existentieller Erfahrungen können so verschieden Glaubenswahrheiten bzw. Ideen (wieder) eine „Funktion“ erhalten und so neue (Lebens-)Strömungen hervorrufen.[201] Auch hier wäre ein Ansatzpunkt für die funktionale Analyse Luhmanns, indem nach verschiedenen Bezugsproblemen oder -fragen von Menschen gefragt wird und nach der Realisierung dieser Themen in Form von Ideen- und Lebensströmungen. Eine andere Fragerichtung könnte darauf abzielen, die Wirksamkeit bzw. Funktionalität von bestehenden Glaubenswahrheiten im Leben der Menschen zu prüfen, um so zu sehen, wo es einer neuen Formulierung oder Vermittlung bedarf.

Während der Vorsehungsglaube in diesem existentiellen Bereich im Dienste einer Glaubenserneuerung und Glaubensvertiefung fungiert, also v.a. die fides qua im Blick hat, kommt er nach J. Kentenich erst dann zu seiner Vollfunktion, wenn aus situativen Gegebenheiten der Wille Gottes bezüglich eines in seinem Denken gegebenen Gesamtplans (bzw. Teile davon) ertastet werden.[202] L. Penners hebt in diesem Zusammenhang hervor: „Nur dann, wenn die Hermeneutik des konkret von Gott Intendierten geschieht im Rahmen der grundlegenden Wahrheiten der Offenbarung, enthält eine getroffene Option nicht nur ein möglicherweise schöpferisches Moment [...], sondern die Synthese mit dem göttlichen Wollen.“[203] Somit wäre auch die paulinische Forderung erfüllt: „Wer die Prophetengabe hat, übe sie aus in Übereinstimmung mit dem Glauben (Röm 12,6).“[204] Im Schriftzitat wird bereits angedeutet, dass es für diesen Vorgang auch eines gewissen prophetischen Charismas bedarf, einer Gabe also des Heiligen Geistes.[205]

Somit wird nun deutlich, dass Kentenichs Weg, Gottes Wille zu erkennen über die Erkenntnisquellen von Zeit, Sein und Seele, nicht in einem Gegensatz zu den traditionellen Quellen der Tradition, der kirchlichen Lehre und der Hl. Schrift zu sehen ist. Ganz im Gegenteil: Der Weg führt letztlich zu einer tieferen Erkenntnis der geoffenbarten Glaubenswahrheiten, verlebendigt diese und macht sie so wirksamer für das Leben der

Gläubigen. Nach L. Penners liegt in diesem lebensgeschichtlichen Erschließungsvorgang der Beitrag von J. Kentenich zum christlichen Offenbarungsproblem: „Auf diese Weise soll der Vorsehungsglaube im Verständnis J. Kentenichs wesentlich mit dazu beitragen, das Christentum als Lebensvorgang von Offenbarung in ganzheitlicher Entsprechung neu wachzurufen.“[206]

3.1.7 Art der Erkenntnisquellen

Kentenich hat stets betont, dass er die Erkenntnisquellen von Sein, Zeit und Seele auf natürlichem Weg erschlossen hat, also nicht durch übernatürliche bzw. „außergewöhnliche“ Eingebungen, Visionen oder Erscheinungen. Diese lehnte er zwar nicht grundsätzlich ab, sah aber für sich und die Schönstattbewegung eine besondere Sendung, die „gewöhnlichen“ Erkenntnisquellen zu nutzen.

„Es ist bekannt, daß wir Schönstätter grundsätzlich auf diese [außergewöhnlichen] Erkenntnisquellen nie spekuliert haben. Abgelehnt haben wir sie zwar nicht. Wir haben ja kein Recht, Gott Vorschriften zu machen. Wir haben uns nur nicht darum bemüht; ließen vielmehr Gott freie Hand. Wir glaubten ja und glauben die besondere Sendung zu haben, der Kirche am neuesten Zeiteufer den Weg verwickelter Lebensmeisterung vornehmlich nach dem Gesetze der geöffneten Tür und der schöpferischen Resultante[207] vorangehen und so weisen zu dürfen.“[208]

H.-W. Unkel macht neben der besonderen Sendung zwei weitere Gründe für diese Herangehensweise bei Kentenich aus: Erstens die Tatsache, dass Gott die Welt entsprechend der relativen eigengesetzlichen Freiheit der Zweitursachen regiert. Zweitens spricht Kentenich von der Nüchternheit des „germanischen Kulturkreises“, mit dem er weniger den deutschen Sprachraum meint, sondern eine neuzeitlich-nüchterne Art des Bezugs zur Wirklichkeit und daher auch zum Religiösen.[209]

3.1.8 Kommunikationstheoretische Implikationen

„Zeichen der Zeit“ als Form der göttlichen Offenbarung sollen nun aus kommunikationstheoretischer Perspektive beleuchtet werden. Dies entspricht auch der Tatsache, dass Menschen in der Regel nicht nach allgemeinen Glaubenswahrheiten fragen, sondern nach konkreten Weisungen und Antworten im alltäglichen Leben. Die Information ist somit immer an konkrete Ereignisse gebunden, die dann gedeutet werden. Im Folgenden sollen zwei Kommunikationsmodelle in offenbarungstheologischer bzw. kairologischer Perspektive gelesen werden.

(1) Nach N. Luhmann besteht Kommunikation aus der Trias von Information, Mitteilung und Verstehen. Unter den Verschiedenen Formen von Kommunikation, die er unterscheidet, kann entsprechend der theologischen Einsicht, dass Gott Liebe ist (1 Joh 4,16), die Liebeskommunikation als Kommunikationsform zwischen Gott und Menschen herangezogen werden. Dazu soll nun versucht werden, die Strukturmerkmal der menschlichen Liebeskommunikation auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch zu übertragen.

„In Intimbeziehungen wird alles Verhalten, alle Information wird benutzt, um Dispositionen des Partners in Bezug auf die Intimbeziehung zu erkennen, zu testen, zu reproduzieren.“[210] Jede Kommunikation bekommt also einen Personenbezug, jede Information wird als Mitteilung gelesen, die den aktuellen Stand der Beziehung anzeigt. Für die Kommunikation mit Gott bedeutet dies, dass verschiedenste Ereignisse dem Menschen von Gott her vermitteln sollen, dass er von Gott geliebt ist. Was aber, wenn Schicksalsschläge oder leidvolle Ereignisse dominieren? Hält man am Grundmuster der Liebe Gottes fest und rechnet man die Ereignisse dem Handeln Gottes zu, sind auch sie als Mitteilung der Liebe Gottes zu lesen. Diese Lesart mag bisweilen als eine große Herausforderung erfahren werden. In den „Zeichen der Zeit“ verbirgt sich also eine Botschaft Gottes, bei der auch etwas über das Wesen des Senders und auf seine Grundhaltungen in Erfahrung gebracht werden kann. Es offenbart sich darin also immer etwas von seinem unbedingten Heilswillen und seiner Liebe zu jedem Einzelnen Menschen. Ein weiteres Merkmal intimer Liebeskommunikation ist seine identitätsstiftende Wirkung. Luhmann beschreibt: „Zwischenmenschliche Interpenetration heißt eben, dass der andere als Horizont seines eigenen Erlebens und Handelns dem Liebenden ein Ichsein ermöglicht, das ohne Liebe nicht Wirklichkeit werden würde.“[211] Diese Erfahrung findet schließlich eine Entsprechung beim gläubigen Menschen im Blick auf seine [Gotteskindschaft](#).

(2) Im Rückgriff auf das Kommunikationsmodell von Friedemann Fitz von Thun unterscheidet Jürgen Werbick vier Ebenen der Kommunikation, die bei einer Mitteilung immer mehr oder weniger mitschwingen. Die Sachebene stellt entsprechend einer Unterscheidung die reine Information dar, die im instruktionstheoretischen Modell verabsolutiert wird. Im Falle der „Zeichen der Zeit“ wäre dies das ungedeutete Ereignis - also potentiell alles, was dem Menschen widerfährt. Wird das Ereignis jedoch als sprechend wahrgenommen, wird auf der Beziehungsebene das Grundverhältnis zwischen Gott und Menschen ausgesagt. Allgemein ist davon auszugehen, dass auf diese Ebene die Aussage in etwa lautet: „Ich habe dich lieb.“ Die Selbstaussage ist in der Regel eng daran geknüpft und ebenfalls konstant. Gott zeigt sich wesentlich als Gott der Liebe, der entsprechend des Gottesnamens im Alten Testament der treue und gegenwärtige Jahwe ist. Auf der Apell-Ebene der Mitteilung ist eine Weisung, ein Handlungsauftrag mitgesagt. Diese kann für

einen einzelnen Menschen oder auch für Kollektive gelten. Zeitenstimmen beinhalten alle diese vier Aspekte. Dabei wird v.a. die Verbindung von Sachebene und Apell-Ebene zu verstehen gesucht („Was will Gott mir /uns mit jenem Ereignis sagen?“). Aber auch die Beziehungsebene kann an Bedeutung gewinnen, vor allem dann, wenn die Beziehung „abzukühlen“ droht. Die Selbstaussage ist, wie bereits herausgestellt, immer die Gleiche, kann jedoch auch je nach Situation anders lauten und nach und nach erschlossen werden: Gott ist Liebe, Gerechtigkeit, Friede, Ursprung, Ziel, etc.[212]

3.2 Relativität von Dogma und Pastoral - ein halbvollzogener Paradigmenwechsel

Nach wie vor bleibt die Hauptfragerichtung: Wie spricht Gott in der Zeit und teilt hier den Menschen seinen Willen mit? Die dogmatische Frage, inwiefern sich dadurch die geoffenbarte Lehre der Kirche verändert und weiterentwickelt, ist nicht vorrangiges Thema. Doch ist unser Sehen immer stark von Ideen geprägt.[213] D.h. Ideen und so auch die Dogmen der Kirche sind für das Deuten der „Zeichen der Zeit“ doch wieder von größerer Bedeutung. Aus soziologischer Sicht mag dieser Zusammenhang zwar relativiert werden. Empirische Studien zeigen, dass die meisten Christen in ihrer religiösen Weltdeutung nur sehr begrenzt auf die Lehre der Kirche Bezug nehmen.[214] Doch immerhin rekurren auch heute noch Menschen bei ihrer individuellen Identitätskonstruktion (mehr oder weniger bewusst) auf religiöse Ideen und Bilder.[215] Und es ist nicht auszuschließen, dass das Christentum nach einer aktuellen Krise sich wieder stärker zu einer kulturprägenden Größe entwickelt.[216]

Am Beispiel der Zeitenstimme „Frausein“ lässt sich gut zeigen, dass Zeitenstimmen immer auch mit überlieferten dogmatischen (seinsmäßigen) Anschauungen verbunden sind. Noch vor wenigen Jahrzehnten vertrat die kirchliche Lehre wie auch der gesellschaftliche Mainstream die Auffassung, dass die häusliche, nichtöffentliche Sphäre der originäre der [Frau](#) zugeordnete Platz in der Welt sei. Von diesen kirchlichen und gesellschaftlichen „Dogmen“ bzw. Haltungen aus sah man ganz andere Probleme und Herausforderungen hinsichtlich der Möglichkeiten und Rechte der Frau. Im Folgenden sollen vier dogmatische Frage- und Problemstellungen umrissen werden.

3.2.1 Einführung einer neuen theologischen Struktur

Das zweite Vatikanische Konzil vollzog im Denken über die Lehre der Kirche einen grundlegenden Paradigmenwechsel. Dabei wurden Grundlinien einer neuen Systematik in der Theologie aufgezeigt.[217] Vor allem Johannes XXIII. gab diese neue Struktur vor, indem er bei der Eröffnungsrede eine größere Wirksamkeit der Lehre im Leben der Menschen

forderte und sagte, das Lehramt selber habe vorrangig pastoralen Charakter.[218] Die Lehre wird dabei in einer Relativität von Ort und Zeit neu beleuchtet. Im Selbstverständnis der Kirche entsteht eine neue Verbindung des institutionellen Pols (ad intra) und des pastoralen (ad extra). Beide Pole „bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.“ (LG 8) Verschiedene Theologen sehen einen Paradigmenwechsel in der Theologie.[219] Doch wurde diese neue Struktur von der Theologie bereits hinreichend erfasst und aufgenommen? Elmar Klinger ist der Ansicht, dass es einen „großen Nachholbedarf bei der Betrachtung der neuen Systematik in der Theologie des Zweiten Vatikanums“ gibt.[220]

Der Paradigmenwechsel kommt am stärksten in der Pastoralconstitution zum Ausdruck. K. Lehmann bemerkt, das *Gaudium et spes* als „literarischer Genus“ konzilsgeschichtlich ein *Novum* darstellt.[221] Dabei spielten verschiedene wichtige Entscheidungen der Konzilsväter eine Rolle. Wesentlich war zum einen, dass man sich für die [Methode](#) des Dreischritts von Sehen - Urteilen - Handeln entschieden hatte.[222] Damit hing dann auch die Entscheidung zusammen, dem zweiten Teil des Textes aus der Unterkommission I zu den „Zeichen der Zeit“ den gleichen theologischen Rang zuzuschreiben, wie dem ersten Teil der Konstitution, die in der dogmatischen Unterkommission II entwickelt wurde. Ein Teil der Konzilsväter sträubte sich anfangs dagegen, diesen Text („Adnexa“) über konkrete Detailfragen des heutigen Lebens in der Gesellschaft nur als Anhang anzufügen, ohne ihm dogmatischen Rang zu geben.[223] Wesentlich für die Pastoralconstitution ist daher die Fußnote zum Proömium, wo gesagt wird, „daß in diesem zweiten Teil die Thematik zwar den Prinzipien der Lehre unterstellt bleibt, aber nicht nur unwandelbare, sondern auch geschichtlich bedingte Elemente enthält.“ (GS 1) H.-J. Sander würdigt in diesem Zusammenhang die Bedeutung des methodischen Dreischritts: „Diese Methode überwindet die Dualismen von Theologie und Empirie, Dogma und Erfahrung, Glaube und Zeit. Sie bietet eine Grammatik, um der Zweiheit gerecht zu werden, die durch die Aufnahme der Adnexa in den Konzilstext zur „ecclesia ad extra“ nun unausweichlich geworden war.“[224] Zeichen der Zeit werden somit als dogmatische Größe anerkannt. Das Außen wird zu einer konstitutiven Kraft des Innen gemacht.

Die Aufwertung und besondere Betonung des Lebens im Blick auf die Lehre entspricht auch dem Anliegen J. Kentenichs, die Stimmen der Zeit und der Seelen der Menschen zu beachten und auch im Blick auf die Lehre der Kirche und die Seinsgesetze ernst zu nehmen.[225]

3.2.2 Zeit und Seele als *Loci theologici*

In seinem Kommentar über die Pastoralconstitution beschreibt H.-J. Sander, wie darin zwei

spezifisch neuzeitliche Entwicklungen innerhalb der Theologie zum Durchbruch kommen. Es ist zum einen das historische Denken, also das Wissen um das Gewordensein der Dinge und auch der katholischen Dogmen. Zum anderen ist es die Topologie, also das Wissen darum, dass jedes Wissen, auch theologisches, von einem bestimmten Ort, bzw. von mehreren Orten generiert wurde.[226]

Auf katholischer Seite war es vor allem Melchior Cano, der im 16. Jahrhundert mit seinem Konzept der *Loci theolgici* die Tür aufstieß, zu einer gegenüber der Scholastik veränderten Grammatik der Argumentation. M. Cano unterscheidet zwischen *loci proprii* und *loci alieni*. Erstere sind bei der Darstellung des Glaubens diesem eigentümlich: die Heilige Schrift, die apostolische Tradition, die katholische Kirche, die Konzilien, der Papst, die Heiligen und die scholastischen Gelehrten. *Loci alieni* kommen dem Glauben von außerhalb zu: die natürliche Vernunft, die Philosophien und die menschliche Geschichte.[227] H.-J. Sander schlägt für die Zeit nun die Formel „*locus theologicus alternativus*“ vor, der inmitten der Differenz von Innen und Außen der Kirche angesiedelt ist. Es ist nach Sander ein Ort, „der den Sinn für das Innen mit dem Außen der Menschen konfrontiert, aber diesem Außen auch die Bedeutung Christi entgegenhält.“[228] Dabei bemerkt er: „Wie dieser *locus* methodologisch zu qualifizieren ist, steht noch aus.“[229]

G. Ruggieri betrachtet die Zeit bzw. die Geschichte jedoch als *locus theologicus proprius* und begründet: „Die Selbstmitteilung Gottes findet in der Geschichte statt.“[230] Dabei widerspricht er der Auffassung, dass die verschiedenen *loci* nur als verschiedene Orte der theologischen Argumentation gelten und als untereinander getrennte Autoritätsinstanzen betrachtet werden. Er schlägt vor, die *loci* als „System des kirchlichen lebendigen Organismus“ zu begreifen.[231] Dieser Gedanke entspricht dem Organismusdenken von J. Kentenich, bedarf jedoch auch einer genaueren Systematisierung. Schließlich sei auf die Aussage von Johannes XXIII. verwiesen, der die Geschichte als „Lehrmeisterin des Lebens“[232] bezeichnet. Der Schritt von da aus zu einer Anerkennung der Zeit als *locus theologicus* scheint ein sehr kleiner zu sein.

Im Blick auf den individuellen Heilsweg war die Seele in der Tradition des Katholischen eigentlich schon immer ein Ort, an dem Gott spricht und seinen Willen kund tut. In Kap. 2.2.2.2. wurde hierbei bereits die Praxis der [Unterscheidung der Geister](#) genannt. J. Kentenich fordert darüber hinaus auch einen „Einbau der Resultate psychologischer Forschungen ins katholische Lehr- und Lebensgebäude.“[233] Betrachtet man die Seele des Menschen als Teil, Ausdruck oder auch Indikator der Zeit bzw. des Geistes der Zeit, liegt es nahe, die Seele auch als *locus theologicus* für die Heilsgeschichte von Kirche und Welt zu betrachten. Dies entspricht auch einer kommunikationstheoretischen Sicht. Adressaten der Selbstoffenbarung Gottes sind hierbei weniger Zeit oder Welt als Abstraktum, sondern

vielmehr die konkreten Menschen und ihre Seelen. Freilich bedarf es für das Erforschen des Willens Gottes hier einer differenzierenden Analyse.

3.2.3 Relativität und Wahrheit

Die dogmatische Denkfigur der Relativität lässt auch die Frage nach der Wahrheit aufkommen. Meint die Pastoralität des Dogmas, dass die kirchliche Wahrheit immer relativ ist, man daher gar nicht mehr von Wahrheit sprechen kann? Wie steht es mit dem Geltungsanspruch der Kirche? Laut K. Lehmann wurden hier in der Rezeptionsgeschichte des Konzils mancherlei Irrwege beschritten, indem man Pastoral und Dogma einseitig betont bzw. dualistisch gegeneinander ausgespielt hat. K. Lehmann beschreibt: Das Wort „pastoral“ meint das Geltend machen der bleibenden Aktualität des Dogmas. Gerade weil das Dogma wahr ist, muss und kann es immer wieder neu lebendig zur Wirksamkeit gebracht werden, muss man es pastoral auslegen. Es strebt von selbst in seiner Geltung in die Gegenwart.“[234]

Die umfangreiche philosophische bzw. erkenntnistheoretische Frage nach der Wahrheit bzw. ihrer menschlichen Erkenntnisfähigkeit muss hier ausgespart werden.[235] Die christliche Offenbarung wird als wahr angenommen und der Mensch wird als fähig angesehen, Wahrheit zu erkennen. Dabei muss die Theologie immer wieder dafür Sorge tragen, dass das in der Selbstoffenbarung als wahr Aufgewiesene auch nicht dem widerspricht, was auf anderen Wegen als wahr aufgewiesen werden kann. Von Gott kann immer nur in analoger Weise gesprochen werden und der überzeitliche Wahrheitskern der Dogmen muss entsprechend dem obigen Zitat von K. Lehmann immer wieder neu und aktualisierend ins Wort gebracht werden. Entsprechend Dei Verbum strebt die Kirche dabei auch unter einem eschatologischen Vorbehalt „der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen“ (DV 8). Dies geschieht im Hl. Geist und immer von der Perspektivität einer bestimmten Zeit aus. So befindet sich die Kirche nicht im endgültigen Wahrheitsbesitz, kann aber trotz geschichtlicher Kontingenz und Relativität ihren Geltungsanspruch auf Wahrheit nicht aufgeben. Dabei gilt: „Von Wahrheit kann sinnvoll nur gesprochen werden, sofern die Spannung zwischen Relativität und Unbedingtheit den Begriff der Wahrheit selbst entscheidend ausmacht.“[236] Auch die moderne Gesellschaft anerkennt die Geltungsansprüche der Kirche auf Absolutes und Letzverbindliches,[237] macht jedoch darauf aufmerksam, dass sie nicht damit rechnen kann, dass diese Ansprüche außerhalb des Teilsystems der religiösen Kommunikation mit anerkannt werden. Jede Kultur braucht letztlich gemeinsame Plausibilitätsstrukturen und einen fundamentalen Bezug auf verbindliche Aussagen. J. Ostheimer beschreibt Glaubenswahrheiten in diesem Sinne: „Sie sind innerhalb einer bestimmten, nämlich der christlichen Kultur gegebene Plausibilitäten, die so selbstverständlich und fundamental scheinen, dass ihre Preisgabe das gesamte

Glaubenssystem erschüttert oder gar zum Einsturz bringt.“[238]

In einer pluralen und funktional differenzierten Gesellschaft wird in einer nachmetaphysischen Zeit eine [Metaphysik](#) nötig, die mit Relativität arbeiten kann ohne selbst dabei einem Relativismus das Wort zu reden. Die Verhältnisbestimmung von Sein, Zeit und Seele von J. Kentenich ist hierzu ein Vorschlag. Entscheidend ist dabei auch, dass die Welt in den Bereichen des Menschen und des Sozialen nicht positivistisch in Eindeutigkeiten gesehen wird, sondern in ihrem Verborgenheitscharakter. Die Kirche muss lernen, Ambivalenz und Ambiguität der modernen Welt tiefer zu erkennen und anzunehmen. Möglicherweise sind hierzu die Bedingungen heute mehr gegeben als noch vor 20 Jahren. Ch. Theobald bemerkt hierzu: „Der Akt der Interpretation wird nunmehr in seiner Zirkelstruktur wahrgenommen: er impliziert den Interpreten und erscheint gleichzeitig in seiner Ortsgebundenheit und seinem Ereignischarakter, während Wirklichkeit oder Wahrheit zum ‚Horizont‘ werden.“[239] Ch. Theobald vergleicht diesen Interpretationsvorgang auch mit dem der Jünger Jesu beim Hören seiner Worte. Ohne den Wahrheitsanspruch des Dogmas zu leugnen, sei es hier vor allem in seiner „regulative Funktion“ zu betrachten und nicht mehr als Weltanschauung, wie es im katholischen Integralismus noch betrachtet wurde.[240]

J. Kentenich unterscheidet ganz ähnlich zwischen einem „philosophischen“ und einem „funktionellen“ Wahrheitsbegriff. Der philosophische Wahrheitsbegriff ist der, „den die Scholastik in die Worte kleidet: Was ist Wahrheit? Adäquatio intellectus et rei.“[241] Dieser abstrakte Wahrheitsbegriff bleibt gleich und auch gültig. Er wird jedoch ergänzt durch den „funktionellen“. Dieser hat die Aufgabe oder Funktion, von einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zeit heraus die überzeitliche Wahrheit zu erschließen und zu Gott zu führen:

„Wie kann ich jetzt in der jetzigen Zeit, in der jetzigen Denkweise, in der jetzigen Empfindungsweise, den Weg zum lieben Gott finden? Man nennt das – ist ja wohl ein Hilfsausdruck – den funktionellen Begriff der Wahrheit, da.h. es funktioniert. Was funktioniert in mir? Das göttliche Leben. Das funktioniert in mir und weiß aus der jetzigen Situation heraus den Weg zum lieben Gott zu finden.“[242]

Wichtig ist festzuhalten, dass der funktionelle Wahrheitsbegriff immer am philosophischen partizipiert. In einem perspektivischen Denken wird jedoch ein bestimmter Gesichtspunkt besonders betont und von dort aus aber in organischer Weise die anderen Aspekte implizit mitgeführt. Das Ganze und Ganzheitliche der christlichen Wahrheit wird so mitgedacht und stückweise sowie auch wieder neu erschlossen. Solche Gesichtspunkte können z.B. sein: Erfahrungen beim partnerschaftliche Miteinander zwischen [Mann](#) und Frau in der heutigen Zeit, Selbstentfaltungserfahrungen von Frauen im Beruf und im öffentlichen Leben. Diese Erfahrungen geben in besonderer Weise Auskunft über Menschsein, Mann- und Frausein in

einer bestimmten Epoche.

Zeichen der Zeit stehen dabei also für die eingangs erwähnte neue Systematik der Theologie und des Verständnisses der Dogmen. Sie verbinden den topologischen wie auch kairologischen Gesichtspunkt der Wahrheit. H.-J. Sander fasst zusammen:

„An die Stelle einer großen Ordnungsschematik die von der Theologie für alles und jeden verantwortet wird, tritt eine Serie von Orten, in denen mit dem Glauben signifikante Aussagen getroffen werden, die durchaus und in begründeter Hoffnung für alle eine Bedeutung haben können. Die Serie dieser Orte sind die Zeichen der Zeit, an denen die Darstellung des Evangeliums Kristallisationskerne findet.“[243]

Die „Zeichen der Zeit“ stehen also für die Verbindung zwischen gleich bleibenden und sich verändernden Größen in der Lehre der Kirche. Sie machen deutlich, dass diese Elemente nicht in einem Gegensatz einander gegenüberstehen, sondern ein versöhntes Ineinander bilden können.

3.2.4 Das Dilemma zwischen ekklesia ad intra und ekklesia ad extra

Während dem Zweiten Vatikanischen Konzil war lange unklar, ob und in welcher Weise sich die Pastoralkonstitution zur gesamten, auch nicht christlichen Welt wendet. Man hatte sich entschieden, alle Menschen anzusprechen (vgl. GS 2) und zu einem Dialog einzuladen. Dialog und Solidarität bilden eine durchlaufende Perspektive der Pastoralkonstitution. Dieser sollte nicht mehr einen belehrenden Charakter, sondern eine grundsätzliche Bereitschaft signalisieren, auch von der Welt zu lernen. Dies drückt sich v.a. in der Nummer 44 von Gaudium et spes aus. Dort heißt es beispielsweise: „Die Erfahrung der geschichtlichen Vergangenheit, der Fortschritt der Wissenschaften, die Reichtümer, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur liegen, durch die die Menschennatur immer klarer zur Erscheinung kommt und neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden, gereichen auch der Kirche zum Vorteil.“ (GS 44) Das zweite Motiv des Dialogs liegt freilich in der Absicht, der Menschheit „jene Heilskräfte“ zu bieten, die sie „von ihrem Gründer empfängt“ (GS 3). Die Kirche will dabei „der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft“ (GS 40) sein. Somit wurde eine dualistische Frontenstellung zwischen Welt und Kirche weitgehend überwunden.

Doch die Zuwendung der Kirche nach außen, die sich im Dialog ausdrückt, brachte manche Schwierigkeiten mit sich. Laut Hans-Joachim Höhn mehren sich heute die kritischen Stimmen, „die eine dialogische Weltzugewandtheit in Verbindung mit einem

„Aggiornamento‘ der Kirche für ein zum Scheitern verurteiltes Projekt halten.“[244] So kann man sich zurecht fragen, warum es trotz Gaudium et spes zu einer Krise der Öffnung zur Welt gekommen ist. K. Lehmann bemerkt hierzu: „Aus der notwendigen Öffnung wurde nicht selten eine ungewollte Anpassung. Mancher hat sich naiv der Welt zugewandt, ohne die umklammernde Kraft ihrer Fangarme in Rechnung zu stellen. Aber dies darf nicht der Pastoralconstitution angelastet werden. Es fehlte in vieler Hinsicht gerade bei der Vermittlung dieses Dokumentes eine differenzierte Auseinandersetzung mit den intellektuellen und spirituellen Grundfragen.“[245] Es wird deutlich, dass gerade für eine Methode, die die „Zeichen der Zeit“ aufspüren will, ein Mechanismus greifen muss, der relevantes in die eigene Identität aufnimmt und sich gleichzeitig von Widerchristlichem abgrenzt.[246]

Eine zweite Schwierigkeit der Entscheidung, sich mit der Pastoralconstitution an die ganze Welt zur richten, hängt aus systemtheoretischer Sicht mit der Binnenlogik des christlichen Religionssystems und seiner codierten Sprache zusammen. Möglicherweise war man mit der Ad-extra-Entscheidung zu optimistisch, mit dem Text Nicht-Christen zu überzeugen. Das Verständlichmachen von christlichen Positionen erfordert häufig einen aufwendigen Übersetzungsprozess, der sich wesentlich auch an den Fragen und am Kenntnisstand des Gegenübers zu orientieren hat.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass sich Kirche und Welt nicht feinsäuberliche voneinander trennen lassen. Gottes Geist weht auch außerhalb der Kirche, in der Welt. Und die Kirche ist und bleibt auch immer ein Stück Welt und Kind ihrer Zeit. K. Lehmann bemerkt: „Die Welt bleibt für den Christen unaufhebbar dialektisch beides, nämlich Ort der Sendung und des Kampfes, der Hoffnung und des Todes, der Liebe und der Verwundung. Sie ist stets [Heimat](#) und Fremde zugleich.“[247]

[159] Seckler, Max (1985): Der Begriff der Offenbarung, 61.

[160] Rahner, Karl (1980): Grundkurs des Glaubens, 56.

[161] Vgl. Seckler, Max (1985): Begriff der Offenbarung.

[162] Ebd., 64.

[163] Werbick, Jürgen (2005): Den Glauben verantworten, 798.

[164] In der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei verbum heißt es beispielsweise: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9). Aus dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Jo 15,14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38).“ (DV 2)

[165] Seckler, Max (1985): Begriff der Offenbarung, 66.

[166] Ebd., 67.

[167] Kentenich, Josef (1950): Oktoberwoche 1950, 130f.

[168] Vgl. dazu die weitere Ausführung des dialektischen Zusammenhangs von Idee und Leben in Kapitel 4.5.

[169] Kentenich, Josef (1950): Oktoberwoche 1950, 123.

[170] Werbick, Jürgen (1998): Offenbarung, 995.

[171] Vgl. dazu das phänomenologische Straffen bei Punkt 4.5.

[172] Vgl. die Ausführungen zu Spur, Zeichen und Stimme unter Punkt 1.4.

[173] Werbick, Jürgen (1998): Offenbarung, 994.

[174] Kentenich, Josef (1949): Oktoberbrief 1949, 17f.

[175] Vgl. Gerwing, Manfred; Schmiedl Joachim (1996): Geschichte, Geschichtsauffassung, 113.

[176] Vgl. zur Konzeption Kentenichs der Geschichte als göttlicher Plan, sowie als Bund den ersten Band der Dissertation von H.-W. Unkel: Unkel, Hans-Werner (1980): Theologische Horizonte.

[177] Peter Hünermann meint hierzu: „Es gibt die Zeichen und Winke, die Manifestationen des Geistes und des Wirkens Gottes. Es gibt aber auch die dunklen Stunden und deswegen bedürfen die Glaubenden und die Gemeinden des Zuspruches und der Mahnung, Verfolgungen, Trübsal, Bedrängnis im Geist der Seligpreisungen anzunehmen.“ Hünermann, Peter (2006): Gottes Handeln, 124.

- [178] Kentenich, Josef (1917): Brief vom 8. April 1917 an Prof. Rademacher, 254.
- [179] Unkel, Hans-Werner (1980): Theologische Horizonte, 266.
- [180] Vgl. LG 9, 14; GS 1, 45; DV 7.
- [181] Kentenich, Josef (1965): Grundsteinlegung Rom, 6.
- [182] Werbick, Jürgen (1998): Offenbarung, 994.
- [183] Ebd., 995.
- [184] An dieser Stelle greift der Organismusgedanke. Der Organismus Kirche hat mit dem Tod der Apostel alle lebensnotwendigen Organe und alles Wissen in sich, steht jedoch dann vor der Aufgabe seiner Entfaltung. Siehe dazu den nachfolgenden Unterpunkt.
- [185] Rahner, Karl (1967): Zur Theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“, 627f.
- [186] Theobald, Christoph (2006): Zur Theologie der Zeichen der Zeit, 74.
- [187] Ebd. Auf das Verhältnis von Kirche und Offenbarung geht Elmar Klinger in einem Artikel aus dem Jahr 2003 ein. Darin betont er einerseits den „offenbarungstheologischen Stellenwert der Pastoralkonstitution“, Klinger, Elmar (2003): Kirche und Offenbarung, 138, sowie umgekehrt: „Ihr Handeln [das der Kirche; G.Z.] besitzt Offenbarungsqualität im strikten Sinn. ‚Dei Verbum‘ greift in ‚Gaudium et spes.‘“ Ebd., 139.
- [188] Hinzu tritt dann auch noch die Aufgabe, die Welt in ihrer Eigengesetzlichkeit genügend zu verstehen. Dies wird v.a. im Kapitel 4.5. weiter ausgeführt.
- [189] Diese Problematik wurde in Kap. 1.1. aufgezeigt.
- [190] Siehe dazu Kap. 4.1.2. Aufgabe der Theologie wäre es nun, ihr Offenbarungsverständnis zu weiten und das Verhältnis von Kirche, Offenbarung und Welt noch mehr zu klären. Dazu sind auch erkenntnis- und kommunikationstheoretische Analysen notwendig. Diese Arbeit möchte hierzu einen Beitrag liefern.
- [191] Bergson, Henri (1985): Das Mögliche und das Wirkliche, 121; vgl. auch Ostheimer, Jochen (2008): Zeichen der Zeit, 78ff.

[192] Kentenich gebraucht dieses Bild sehr häufig. Beispielsweise während seinem Vortrag zur Oktoberwoche 1950, bei dem er gegen sog. „Retorquisten“ argumentiert, die jede kirchliche Form bereits im Urchristentum vorfinden wollen: „Wir nehmen einen Baum. Er ist hineingepflanzt in die Erde. Langsam hat er sich entfaltet zur vollendeten Pracht. Das ist der entfaltete Baum des Christentums, wie wir ihn heute vor uns haben. Nun kommen Menschen und sagen: Wie sah der Baum aus in seinem ersten Stadium? Dieses Blatt gehörte zum Beispiel damals nicht dazu, dieser Zweig nicht, dieser Ast nicht, dieser Stamm nicht. Deshalb: weg damit! So wird bei den Retorquisten alles zurückgeführt auf die Urform, mag es sich um liturgische Formen handeln oder auch um religiöse Wahrheiten. Deswegen gilt [für sie] entweder nur die [Bibel](#) oder, nur das, was sich uns nachweisbar als apostolische Tradition aufschließt. Das alles können sie akzeptieren. Alles andere aber, was der Glaubenssinn, der ‚sensus fidei‘ gebracht hat, lehnen sie ab.“ Kentenich, Josef (1950): Oktoberwoche 1950, 119f.

[193] Vgl. Kap. 4.6.1 und 4.6.2.

[194] Sobrino, Jon (1996): Gemeinschaft, Konflikt und Solidarität in der Kirche, 853f.

[195] Seckler, Max (1985): Begriff der Offenbarung, 69.

[196] Vgl. ebd., 68ff.

[197] Unkel, Hans-Werner (1981): Leben aus dem Vorsehungsglauben, 101.

[198] Eine ausführliche Analyse des Verhältnisses zwischen allgemeinen und spezifischen Erkenntnisquellen bei Kentenich stünde hier noch aus.

[199] Kentenich nennt dies „mechanistisches Denken“, das vom Organischen Denken, Leben und Lieben überwunden werden soll. Vgl. Schlosser, Herta (1996): [Organisches Denken](#).

[200] Diese These hat Lothar Penners so herausgearbeitet und ausführlich dargelegt, vgl. Penners, Lothar (1983): [Pädagogik](#) des Katholischen, 328ff.

[201] Freilich ist mit diesem Ansatz allein nicht die Gefahr von Einseitigkeiten oder Unwahrheiten im Glauben gebannt. Hierbei bedarf es dann der Unterstützung der Kirche bzw. der Communio der Glaubenden.

[202] Vgl. die zentrale Stelle über die Bedeutung des Vorsehungsglaubens bei Kentenich: „Das Leben aus dem Vorsehungsglauben [...] ist schlechthin Ausdruck, Probe, Hochblüte

und Sicherung des gesamten Glaubenslebens.“ Kentenich, Josef (1952): Studie 1952, in: Ziegler, August (1970): Texte zum Vorsehungsglauben, 20.

[203] Penners, Lothar (1983): Pädagogik des Katholischen, 331.

[204] Ebd.

[205] Diese Gabe ist im Taufprophetentum grundsätzlich allen Christen geschenkt, jedoch nicht bei jedem gleich stark ausgeprägt. Hinzu treten einige Bedingungen, die in Kap. 4.7. weiter ausgeführt werden.

[206] Penners, Lothar (1983): Pädagogik des Katholischen, 318.

[207] Diese beiden Kriterien für das Erkennen der Stimme Gottes sind bei J. Kentenich feststehende Begriffe. Sie werden in Kapitel 5. erläutert.

[208] Das Zitat, das keine klare Quellenangabe hat, stammt vermutlich aus der Zeit nach dem Exil. Zitiert nach: Unkel, Hans-Werner (1981): Leben aus dem Vorsehungsglauben, 104.

[209] Ebd., 103ff.

[210] Luhmann, Niklas (1982): Liebe als Passion, 156.

[211] Ebd., 160.

[212] Vgl. Werbick, Jürgen (1998): Offenbarung. Zum Kommunikationsmodell vgl. Schulz Thun, Friedemann von (1994): Miteinander Reden 1.

[213] Die Wechselwirkungen von Sehen und Ideen wird in Kap. 4.1. und 4.5. ausführlich analysiert.

[214] Vgl. Nassehi, Armin (2009): Religiöse Kommunikation, 195f.

[215] Vgl. z.B. Nassehi, Armin (2009): Religiöse Kommunikation.

[216] Dies ist zumindest die Überzeugung von J. Kentenich. Vgl. dazu die Ausführungen zum „neuen Zeiteufer“ in Kap. 4.4.

[217] Vgl. Klinger, Elmar (2003): Offenbarung.

[218] Vgl. Johannes XXIII. (1990): Konzilseröffnung.

[219] Hans-Joachim Sander bemerkt hierzu beispielsweise: „Die Dynamik des Ortswechsels von Glaubensaussagen auf die Menschen hier und heute hin und die Dynamik des Ortwechsels von der Lage der Menschen heute auf den Glauben hin haben strukturellen Rang“ Sander, Hans-Joachim (2005): Theologischer Kommentar, 702.

[220] Klinger, Elmar (2003): Offenbarung, 130.

[221] Lehmann, Karl (2006): Vatikanum, 19.

[222] Vgl. Kap. 4.1.

[223] Vgl. Sander, Hans-Joachim (2005): Theologischer Kommentar, 626-644.

[224] Ebd., 640.

[225] Eine Folge dieser Verhältnisbestimmung ist das Problem der Unschärfe über die Grenzen, was das Lehramt dann verbindlich sagen kann. Verbunden mit einem gewissen Unbehagen beschreibt Karl Rahner diese Problematik während des Konzils in einer Expertise zum Schema XIII für die deutschen Bischöfe. Darin kritisiert er den Mangel an Kriteriologie, wodurch die Lesart des Schemas durch sehr fromme moralische Axiome verdunkelt würde. Er benennt die Gefahr einer „fallacy of misplaced concreteness“ und schlägt eine Logik der Deduktion aus allgemeinen Prinzipien des Naturrechts vor. Zitiert nach Sander, Hans-Joachim (2005): Theologischer Kommentar, 652f.

[226] Ebd., 596ff.

[227] Ebd., 598f.

[228] Ebd., 864.

[229] Ebd., 853.

[230] Ruggieri, Guiseppe (2006): Zeichen der Zeit, 69.

[231] Ebd. Ruggieri geht außerdem davon aus, dass das kirchliche Subjekt vor allem in der [Liturgie](#) die Einheit der theologischen Orte erlebt und deshalb die Liturgie auch der bevorzugte Ort für die Deutung der „Zeichen der Zeit“ ist. Diese Engführung erscheint mir jedoch nicht plausibel.

- [232] Johannes XXIII. (1990): Konzilseröffnung, 125.
- [233] Kentenich, Josef (1952): Brief an Turowski vom 2. April 1952. Vgl. ausführlicher zu diesem Anliegen auch King, Herbert (2011): Das Anliegen der [Psychologie](#) in Joseph Kentenich /Schönstatt.
- [234] Lehmann, Karl (2006): Vatikanum, 18.
- [235] Vgl. dazu Müller, Klaus; Werbick, Jürgen (2001): Wahrheit.
- [236] Ebd., 937.
- [237] Selbst wenn sie dies nicht tun würde, müsste sich die Kirche deshalb freilich nicht das Recht auf solche Ansprüche nehmen lassen. Hier ist entsprechend der Theorie zu unterscheiden zwischen Fremd- und Selbstdefinition der Religion.
- [238] Ostheimer, Jochen (2008): Zeichen der Zeit, 94.
- [239] Theobald, Christoph (2006): Theologie der Zeichen, 78.
- [240] Ebd., 77.
- [241] Kentenich, Josef (1968): Vortrag vom 10.02.1968 bei der Internationalen „Standesleitertagung“ der [Schönstatt-Patres](#), 12.
- [242] Ebd., 13 Hier wird deutlich, dass der funktionelle Wahrheitsbegriff am jeweiligen „Objektiven Geist der Zeit“ orientiert ist. Vgl. Kap. 2.2.2.1.
- [243] Sander, Hans-Joachim (2005): Theologischer Kommentar, 837.
- [244] Höhn, Hans-Joachim (2012): „Gleicht Euch nicht an!“, 14.
- [245] Lehmann, Karl (2006): Vatikanum, 21.
- [246] Ein solches Vorgehen findet sich in der Ausfaltung der Methode in Kapitel 4.6.2.
- [247] Lehmann, Karl (2006): Vatikanum, 22.