

Zeichen der Zeit – Befreiung zur Weltoffenheit und „Gewährleistung der Erreichbarkeit von Einstimmigkeit“

Michael Böhnke

1. Phänomenologie der Welt

Klaus Held hat ein bemerkenswertes Buch geschrieben. Es wurde 2018 unter dem Titel „Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft“ im Verlag Vittorio Klostermann veröffentlicht.¹ Held hat darin eine „phänomenologische Analyse des biblischen Glaubens“ (5) im Rahmen eines „weltphänomenologischen Ansatz[es]“ (134) vorgelegt. Er ist also von der Welt ausgegangen, um den biblischen Glauben zu beschreiben und hat der Welt demnach Relevanz für das Glaubensverständnis zugesprochen. Sein weltphänomenologischer Ansatz ermöglicht es, die Zeichen der Zeit als Zeichen der Gegenwart Gottes zu verstehen. Er soll deshalb zu Beginn ausführlicher referiert werden.

„Die Welt“ bildet nach Held „das Grundthema der Phänomenologie“. (6) Jedoch findet, wie er sogleich einräumt, der Begriff Welt alltagssprachlich in unterschiedlicher Weise Verwendung. Mit ihm kann die Gesamtheit alles Seienden bezeichnet werden (Welt als Inbegriff des Seienden). Welt kann aber auch als offener Horizont „für unser menschliches Leben und Handeln“ (66) bezeichnet werden. Diese auf das Subjekt bezogene Welt hat Husserl in seinem Spätwerk „als Lebenswelt bezeichnet“ (66). Held, der unter methodischem Aspekt den hermeneutischen Charakter der Phänomenologie herausstellt, versteht Welt als Korrelat von Intentionalität und damit als offenen Horizont. Er macht hierbei auf den Sachverhalt aufmerksam, dass auch unter hermeneutischem Aspekt Welt „zweimal vorkommt, nämlich einerseits als der eine und einzige Universalhorizont, also als ein *singulare tantum*, andererseits aber auch als ein

¹ Klaus Held, Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft, Frankfurt a. M. 2018. Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Werk.

Plural von [Lebens]Welten, weil alle Horizonte partikuläre Welten sind“. (66) Als Beispiel für den Plural der Welten benennt Held den Horizont eines Kindes, eines Sportlers oder eines Büroangestellten. Die Liste der unterschiedlichen Horizonte ließe sich beliebig erweitern. Zu denken wäre an Arbeitswelt, kulturelle Welt und ähnliches. Unter der einen und einzigen Welt als *singulare tantum* (68) versteht Held das Korrelat der in den vielen unterschiedlichen Horizonten – sprich: Lebenswelten – antizipierten Einheit, die selbst „horizonthaft erfahren“ (65) wird. Er schreibt: „Damit ist von vornherein klar, dass nichts anderes als die so verstandene Welt das Grundthema der Phänomenologie bilden kann – also nicht das Sein, wie Heidegger, im Grunde Aristoteles folgend, dachte, oder das Bewusstsein, wie Husserl im cartesianischen Geiste annahm.“ (65; vgl. 75) Held nimmt für seinen weltphänomenologischen Ansatz einerseits Urheberrechte in Anspruch. Andererseits fügt er an, dass im Anschluss an Husserl Eugen Fink als erster die Phänomenologie als Weltphänomenologie verstanden habe. Er verdanke seinen Schriften zahlreiche Anregungen, könne ihm jedoch nicht in allem folgen. László Tengelyi hat den weltphänomenologischen Ansatz von Klaus Held in seinem monumentalen, posthum erschienenen Werk „Welt und Unendlichkeit“² weitergeführt.

2. Biblischer Glaube

Vom weltphänomenologischen Ansatz her kann Held den biblischen Glauben „nur aus seinem Gegensatz zu den polytheistischen Religionen“ angemessen verstehen, „weil für diese Religionen [...] ihre Beheimatung in bestimmten kulturellen Welten charakteristisch ist“. (67) Wie der Polytheismus in den unterschiedlichsten kulturellen Lebenswelten beheimatet ist, so steht der Monotheismus, der sich als Antipolytheismus herausgebildet hat, im Zusammenhang mit der einen und einzigen Welt. Polytheismus und Monotheismus sind miteinander vergleichbar, insofern sich beide – weltphänomenologisch gesprochen – auf eine „Übermacht-Erfahrung“ beziehen. In Bezug auf die pluralen kulturellen Lebenswelten werden die Göt-

² László Tengelyi, Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik, Freiburg i. Br. – München 2014.

ter phänomenologisch als das Gute vorgestellt, welches die menschlichen „Vermöglichkeiten“ (Husserl) überschreitet. „Das Gute ist das, was die Gewähr für etwas bietet.“ (45) Ihre Funktion besteht darin, die Erreichbarkeit von Einstimmigkeit, das heißt die Überwindung von Widerstreit in Bezug auf die jeweilige kulturelle Lebenswelt zu gewährleisten. In Bezug auf die eine Welt begegnet der einzig-eine Gott der Erfahrung der die menschlichen „Vermöglichkeiten“ grundsätzlich übersteigenden „Bindung allen Erscheinens an Raum und Zeit“ (90), die sich in einem vierfachen Entzug zeigt: erstens in der „lebensbegleitende[n] Grundstimmung der Angst, dass ich sterben werde“ (90), zweitens, „dass ich nur der jeweiligen Gegenwart sicher sein kann und dass mir die Zukunft prinzipiell unbekannt ist“ (90), drittens, dass ich alles nur perspektivisch erfahre, „weil ich mich jeweils in einem Hier aufhalte“ (91) und viertens, dass ich das „Dort“ als Standpunkt des Anderen nie als „Dort“ einnehmen kann. Würde ich es versuchen, wäre „das ‚Dort‘ kein Dort mehr, sondern nur eine Verdoppelung meines Hier.“ (91). In diesem vierfachen Entzug wird die eine Welt als Horizont, das heißt, als über sich hinausweisender Verweisungszusammenhang der pluralen Lebenswelten erfahren. Die Gewährleistung der Erreichbarkeit von Einstimmigkeit, das heißt die Erfüllung menschlicher Hoffnung auf die Fülle der Einheit, wird in Bezug auf die eine Welt durch den einzig-einen Gott erwartet.

Mit der Vorstellung der einen und einzigen Welt wird die Einheit der pluralen Lebenswelten als offener Verweisungszusammenhang antizipiert. Insofern ist Welt ein Grenzbegriff und der einzig-eine Gott ist ein jenseits des Horizonts der Welt verborgener Gott. Welt und Gott sind keine anschaulichen Gegebenheiten und können phänomenologisch nicht zur Anschauung gebracht werden. Die Gefahr, Welt und Gott als anschauliche Gegebenheit zu verstehen, besteht immer dann, wenn Welt und Gott lebensweltvergessen zur Sprache kommen. Lebensweltvergessenheit meint die Kehrseite der Idealisierung, durch die Welt und Gott veranschaulicht werden. Lebensweltvergessenheit bedeutet, dass die Rückbezogenheit der Idealisierungserzeugnisse auf ihre lebensweltlichen Voraussetzungen vergessen wird, und man mit ihnen, obwohl es sich bei ihnen nur um Grenzbegriffe handelt, so umgeht, als seien sie anschaulich gegeben (vgl. 123). Idealisiert man mit anderen Worten Welt und Gott, besteht die Gefahr, sie nicht als offenen Horizont, bzw. als das Jenseits, die

„Rückseite“, des offenen Horizonts, sondern als anschauliches Vorkommnis zu verstehen.

3. „Evidenz des echten Gebetes“

Der Ausgang bei der „Evidenz des echten Gebetes“, so eine von Held aufgegriffene Formulierung Husserls aus dem Jahr 1934,³ vermeidet es, den Glauben lebensweltvergessen zur Sprache zu bringen. Das Gebet bringe den Glauben als lebensweltbezogene Handlung zur Sprache. Der Ansatz beim Gebet verhindere die „Idealisierung“ des Glaubens (122). Eine solche „Idealisierung“ komme im superlativischen Sprechen von Gott zum Ausdruck. „Das superlativische Sprechen der traditionellen christlichen Metaphysik vom biblischen Gott beruht in diesem Sinne auf einer Lebensweltvergessenheit.“ (123) Held setzt dieser metaphysisch-idealisierenden Gottesrede phänomenologisch den komparativen Charakter der Gottesprädikate (vgl. 119) entgegen, welcher die lebensweltlichen Wurzeln des biblischen Monotheismus nicht vergisst und daran erinnert, dass der Gott Israels sich gegenüber anderen Göttern durchgesetzt habe, weil er sich ihnen gegenüber als der je stärkere, je gerechtere und je gütigere erwiesen habe. Nicht Allmacht oder Allgüte seien daher die primären Gottesprädikate. Die All-Aussagen stellen vielmehr metaphysisch beeinflusste sekundäre Idealisierungen eines ursprünglich geschichtlichen Gottes- und Wahrheitsverständnisses dar.

Wenn Held mit Husserl von der Evidenz des echten Gebetes spricht, meint er damit die göttliche Gewährleistung auf Erfüllung, die sich weltphänomenologisch als „göttliche [...] Gewährleistung der Erreichbarkeit von Einstimmigkeit“ (53) in den unterschiedlichen lebensweltlichen Horizonten zeigt, in denen der Gott der Bibel sich in diesem Sinn komparativisch als der je stärkere, je gerechtere und je gütigere erweist. In diesem Sinn muss sich der einzig-eine Gott in der Geschichte je neu bewähren.⁴ Wendet sich jemand im

³ Held, *Der biblische Glaube*, 54 unter Verweis auf eine Notiz Husserls aus dem Jahr 1934 (Manuskriptgruppe E III 4, S. 35 b).

⁴ „In der Terminologie von Husserls programmatischen *Ideen I* könnten wir den einzig-einen Gott, von dem der hoffende Gläubige in seiner gegenwärtigen, als unbefriedigend empfundenen oder erfahrenen Situation so etwas wie Hilfe, Bei-

Gebet an Gott, so erfährt er sich dabei von der Hoffnung getragen, dass Gott die zukünftigen Verhältnisse gegenüber den gegebenen verbessern möge. Der sich von der im Gebet vorgetragenen Not je neu betreffen lassende Gott ist ein Gott, der „in der Geschichte nicht überzeitlich derselbe bleibt“. Er ist ein Gott, der sich „in der aktiven Bezogenheit [...] auf *unsere Zeit*“⁵ bewähren muss, ein Gott „im Werden“ (58). Held thematisiert den Zusammenhang zwischen Genese und Geltung der Gottesrede, der in der Verbindung von Gebet und dem komparativen Charakter der nicht lebensweltvergessenen Gottesprädikate zum Ausdruck kommt. Theologische Wahrheit ist praktische Wahrheit.

Das echte Gebet ist Ausdruck der Hoffnung als Erwartung von Erfüllung. Aber Hoffnung bedeutet nicht nur Erwartung auf Erfüllung von etwas Bestimmten. Sie geht darüber hinaus. „Es kann sein, dass jegliche Aussicht auf irgendeine Erfüllung des jeweils aktiv Erhofften schwindet und trotzdem das Hoffen bestehen bleibt.“ (110) Hoffnung in dieser Absolutheit meint „Nicht-Verzweifeltsein“. (112) In diesem Sinn ist Hoffnung wider alle Hoffnung nur negativ bestimmbar. Sie bezieht sich insofern nicht auf einzelne lebensweltliche Horizonte. Sie meint das „Vertrauen in die Zuverlässigkeit des [...] einzig-einen Gottes, das den Prozess der Enttäuschungen und Bewährungen des intentionalen Hoffens als bleibende Konstante durchzieht“. (114) Diese Zuverlässigkeit als Korrelat des absoluten Hoffens wird niemals anschaulich werden können. Sie wird sich eschatologisch in der Einstimmigkeit der Welt erweisen müssen.

stand, Erlösung erwartet, als das Noema der Hoffnung bezeichnen. Dem stünde als Noesis der Vollzug des Hoffens gegenüber. Für die phänomenologische Analyse der noetisch-noematischen Korrelation im Falle der Hoffnung hat der ausschließliche Bezug des Hoffens auf solches, das der Hoffende für ‚besser als das Gegenwärtige‘ hält, fundamentale Bedeutung. Das Hoffen enthält auf beiden Seiten der Korrelation ein Überlegenheitsverhältnis: Auf der noetischen Seite erscheint das für die Zukunft Erhoffte besser als das Gegenwärtige, und auf der noematischen Seite erscheint der einzig-eine Gott im originären Verständnis der ihm zugeschriebenen ‚Eigenschaften‘ als mächtiger und hilfreicher als alle im gleichen Horizont möglicherweise mit ihm konkurrierenden göttlichen oder menschlichen Mächte“. Held, *Der biblische Glaube*, 103f.

⁵ Piet Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992, 123.

„Die biblische Hoffnung hat demnach zwei Gesichter: Einerseits ist sie eine stabile Haltung, in der die Gläubigen unverbrüchlich auf Gottes Verlässlichkeit bauen, andererseits aber eine flexible Einstellung, in der sich die gleichen Gläubigen für die komparativische Einschränkung der Reichweite von Gottes Helfermacht offen halten.“ (106) Um diese Janusköpfigkeit der Hoffnung verstehen zu können, weist Held auf den originär emotionalen Bezug der Hoffnung auf die Zukunft hin. Dabei unterscheidet er im Verständnis der Emotion zwischen Gefühl und Stimmung. Der Hoffnung auf die *bessere* Zukunft verortet er im Gefühl. Grund ist die Flexibilität. Der Hoffnung wider alle Hoffnung verortet er in der Stimmung. Grund ist die unbeugsame Festigkeit.

4. Dynamik der Erneuerung

Von den Herausgebern dieses Bandes war mit der freundlichen Anfrage an mich die Vorgabe verbunden, „einen Beitrag zu verfassen, der sich mit der Fähigkeit befasst, die ‚Zeichen der Zeit‘ zu identifizieren und in eine Erneuerungsdynamik einzuzeichnen, die sich gerade daraus erklärt, dass die Kirche essentiell ‚in‘ der Welt ist.“⁶ Ich habe diese Vorgabe unter dem Eindruck der Lektüre des Buches von Klaus Held gern angenommen; denn der weltphänomenologische Zugang zum biblischen Glauben vermag das essentielle ‚in‘ der Welt sein des Glaubens, um das es beispielsweise auch Johann Baptist Metz ging, von der Welt her zu erhellen. Mit nur wenigen Stichworten lässt sich das gemeinsame Anliegen verdeutlichen. Ebenso wie Johann Baptist Metz⁷ geht Klaus Held grundlegend vom Welt-

⁶ E-Mail von *Thomas Söding* vom 04.09.2018.

⁷ Exemplarisch: *Johann Baptist Metz*, *Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?*, in: Ders., J. Reikerstorfer, J. Werbeck (Hg.), *Gottesrede*, Münster 1996, 21–33. „Elementare Krisen verlangen elementare Vergewisserungen. ‚In der Zeit der Gotteskrise‘ darf die Theologie ihre Gottesrede am wenigsten als objektivistisch verkümmerte Lehre darstellen; sie darf ihre ‚Sachlichkeit‘ nicht im Stil der zum System gewordenen Berührungsangst vor dem unbegriffenen Leben suchen. Sie muss sich vielmehr auf die Verwurzelung ihrer Rede über Gott in einer Frage zu Gott, kurzum in der Sprache der Gebete besinnen. Diese Erkundung der Gottesrede aus der Sprachwelt der Gebete hat immer lebensgeschichtliche Hintergründe. Und es ist gerade die lebensgeschichtliche Perspektivität dieser

bezug und von der Weltoffenheit des biblischen Glaubens aus. Der eine entfaltet die dem Glauben entsprechende Weltoffenheit fundamentaltheologisch, der andere weltphänomenologisch. Beide verbindet der Ansatz bei der Praxis des Glaubens, der „Evidenz des echten Gebetes“. Dass Metz sich mehr an der Klage und Held sich mehr am Bittgebet orientiert, erscheint zweitrangig.⁸ Beide verbindet die Kritik an der metaphysischen Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes. Bei Held fällt diese Kritik an den superlativischen Gottesprädikaten noch umfassender und theoretisch besser begründet aus als bei Metz. Gott lässt sich von der menschlichen Hoffnung je neu betreffen und muss sich ihr gegenüber je neu bewähren. Beide zwingen dazu, über die damit behauptete Zeitlichkeit Gottes gegenüber der Welt weiter nachzudenken. Allerdings würde das weit über die Vorgaben, die ja lauteten, „die ‚Zeichen der Zeit‘ zu identifizieren und in eine Erneuerungsdynamik einzuzeichnen, die sich gerade daraus erklärt, dass die Kirche essentiell ‚in‘ der Welt ist“. Trotzdem wird auf den Aspekt der Zeitlichkeit in Gott unter dem Titel der ‚Treue Gottes‘ noch einmal zurückzukommen sein.

Die Erneuerungsdynamik der „Zeichen der Zeit“ kann man nur im offenen Horizont werdender und sich verändernder Lebenswelten identifizieren. Papst Johannes XXIII., der der Kirche aufgetragen hat, nach solchen Zeichen der Zeit zu suchen, hat in seiner Enzyklika *Pacem in Terris*⁹ im Jahr 1963 exemplarisch die Teilhabe der Arbeiterklasse an den kulturellen Lebensgütern, die gleichberechtigte

Sprache selbst, die die Objektivität der in ihr ausgedrückten Erfahrung garantiert – in ihrer individuellen Besonderheit, in ihrer Einseitigkeit und Dürftigkeit, in ihrem Scheitern, in ihrer Verweigerung, in ihrer Enthaltung. Das Thema ‚Gott‘ dispensiert auch den Theologen nicht von seiner Biographie. Das unterscheidet ihn vom Religionswissenschaftler“. (JBMGS 4, 95), zit. nach: <https://www.uni-muenster.de/FB2/fundamentaltheologie/> (Zugriff: 3.1.2019).

⁸ Ebenso wie Metz thematisiert Klaus Held die Theodizeefrage. Ebenso wie Metz sieht er sie als unbeantwortbar an. Er zieht allerdings „den Verzicht auf den Superlativ bei den Gottesprädikaten [...] als Lösung des Theodizeeproblems in Erwägung“ (120) und beschreitet damit einen durch die nachkantianische Philosophie nicht gegangenen Weg. Vgl. dazu die Diskussionsbeiträge in *Klaus Held / Thomas Söding* (Hg.), *Phänomenologie und Theologie* (QD 227), Freiburg i. Br. 2009.

⁹ *P. Johannes XXIII.*, Enzyklika *Pacem in Terris*, in: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, 21–25 (Zugriff: 24.1.2019).

Teilhabe der Frauen am öffentlichen Leben, die Selbstbestimmung der Völker und die weltweite Durchsetzung der Menschenrechte als solche Zeichen benannt, die dem Kriterium der komparativisch erfahrbaren „Erneuerungsdynamik“ (Thomas Söding) gerecht werden. Dieses Kriterium wird jedoch nicht von allen Zeichen der Zeit erfüllt. Sie sind deshalb im Licht des biblischen Glaubens zu deuten. Das heißt nach dem bisher Gesagten, dass sie daraufhin zu prüfen sind, ob und wie in ihnen die Hoffnung auf eine bessere Zukunft und zugleich auf Weltoffenheit, das heißt auf die *eine* Welt als offener Horizont der Menschheit, begründet zur Sprache kommt. Ganz praktisch und in Bezug auf die von Johannes XXIII. thematisierten Zeitzeichen gesprochen, wäre zu fragen: Fördern soziale Teilhabe an Bildung und Kultur, Frauenemanzipation, Autonomie und Menschenrechte ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden? Die gleiche Frage wäre heute etwa auch an die rasant sich verändernde Informations- und Kommunikationstechnologie sowie deren Einsatz in den unterschiedlichsten lebensweltlichen Horizonten zu stellen. In gleicher Weise müsste sich die wirtschaftsliberale, die protektionistische und die ökologisch orientierte Ausrichtung des Handelns in ihren unterschiedlichen Facetten befragen lassen. Das in Anlehnung an die Weltphänomenologie von Klaus Held zu benennende Kriterium zur Identifizierung einer Entwicklung oder Bewegung als von Erneuerungsdynamik positiv geprägten Zeitzeichens wäre dabei das Potential zur Erreichbarkeit von Einstimmigkeit, die freilich, worauf Held in einem längeren Absatz ausdrücklich hinweist, nicht totalitarristisch missverstanden werden darf. Davor bewahrt ihr stets zu betonender Charakter als offener Verweisungszusammenhang.

5. Zeichen der Zeit

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in unterschiedlichen Dokumenten von den Zeichen der Zeit gehandelt. Bezug genommen wird in der Regel auf die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, in deren Redaktionsgeschichte, die Hans-Joachim Sander minutiös rekonstruiert hat, es um das Verständnis der Zeichen der Zeit als Zeichen der Gegenwart Gottes ging. Sander hat aufgezeigt, dass mit der Richtung, die *Gaudium et spes* eingeschlagen hat, eine Neujustierung des Verhältnisses von Welt und Glaubenswahrheit erfolgt ist: „Man

beginnt nicht mit dem Glauben, um seine Bedeutung zu präsentieren; man beginnt mit dem Leben, in dem dieser Glaube bedeutsam werden will.¹⁰ Entscheidender Diskussionspunkt war dabei die Frage, ob den Zeichen der Zeit selbst eine theologische Dignität zukomme. Wenn die Zeichen der Zeit als Zeichen der Gegenwart Gottes verstanden werden können, wie sich dies dann im Konzilsbeschluss findet,¹¹ kommt ihnen diese Dignität zweifelsfrei zu, und zwar mit allen Konsequenzen für das *Aggiornamento* der Kirche, die dann nicht mehr einseitig behrend der Welt gegenüber treten, sondern auch von den Menschen, die in der Welt von heute leben, die Wahrheit, die sie zu vertreten beansprucht, lernen kann. Dass dagegen während der Auseinandersetzungen auf dem Konzil zahlreiche dogmatische Vorbehalte geltend gemacht wurden und dass diese auch nach wie vor bestehen, zeigen die ebenfalls von Sander rekonstruierten nachkonziliaren Diskussionen, die im Folgenden mit einer pneumatologisch begründeten Option zugunsten der These, die Zeichen der Zeit als Zeichen der Gegenwart Gottes zu deuten, bereichert werden sollen.

Unbelastet von den dogmatischen Vorbehalten gegen den in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* eingeschlagenen Weg ist in anderen Konzilsdokumenten in ähnlicher Weise wie in *Gaudium et spes* von den Zeichen der Zeit die Rede, unter anderem im bereits vorher verabschiedeten Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio*. In dem Dokument wird auf die unterschiedlichen konfessionellen Lebenswelten Bezug genommen. Es heißt dort: „Unter dem Wehen der Gnade des Heiligen Geistes gibt es heute in vielen Ländern auf Erden Bestrebungen, durch Gebet, Wort und Werk zu jener Fülle der Einheit zu gelangen, die Jesus Christus will. Daher mahnt dieses Heilige Konzil alle katholischen Gläubigen, daß sie, die Zeichen der Zeit erkennend, mit Eifer an dem ökumenischen Werk teilnehmen.“¹²

¹⁰ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThK II. Vat. Konz., Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 581–869, 641.

¹¹ Vgl. *Gaudium et spes* 11.

¹² Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret *Unitatis redintegratio* über den Ökumenismus, in: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_ge.html, 4 (Zugriff: 24.1.2019).

In diesem Text wird in Bezug auf die Erkenntnis der Zeichen der Zeit und in Bezug auf die aktive Mitarbeit an ihnen ebenso wie in *Gaudium et spes* 11 medial das „Wehen der Gnade des Heiligen Geistes“ ins Spiel gebracht. Zudem wird als Kriterium die „Fülle der Einheit“ benannt. Damit kommen die entscheidenden Gesichtspunkte für eine Deutung der Zeichen der Zeit als Zeichen der Gegenwart Gottes zur Sprache. Nach Klaus Held ist die „Fülle der Einheit“ – er würde von Erreichbarkeit der Einstimmigkeit sprechen – etwas, was – lebensweltbezogen – die „Vermöglichkeiten“ des Menschen überschreitet. Er sieht den im biblischen Glauben bezeugten je größeren Gott als „Gewährleistung der Erreichbarkeit von Einstimmigkeit“ an, also als denjenigen, der als Bewährung der Hoffnung auf Einstimmigkeit angesehen werden kann. In Bezug auf die eine Welt bleiben Einstimmigkeit und auch die Gewährleistung von deren Erreichbarkeit der Anschaulichkeit prinzipiell entzogen. Die Gewährleistung der Erreichbarkeit von Einstimmigkeit muss sich und kann sich nicht anders als in lebensweltlich möglicher Abschwächung erweisen. Die „Fülle der Einheit“ kann also keineswegs hergestellt werden. Trotzdem wird der Ökumenismus als Zeichen der Zeit zugleich als Zeichen der Gegenwart Gottes angesehen, weil er das menschliche Handeln auf Einheit, das heißt auf die Vermeidung des Widerstreits *ausrichtet*. Hinsichtlich der Erreichbarkeit von Einstimmigkeit kommt die Gegenwart Gottes also immer nur als Korrelat menschlichen Hoffens in der doppelten Bedeutung von Hoffnung ins Spiel. Das drückt der Text mit dem „Wehen der Gnade des Heiligen Geistes“ aus.

Die Annahme, Gott als das Korrelat menschlichen Hoffens, an dem sich menschliches Handeln ausrichtet, anzusehen, beruht auf der im Gebet in Anspruch genommenen Treue Gottes, wie sie in Jes. 41,4 zum Ausdruck kommt: „Er, der von Anfang an die Generationen ins Dasein rief. Ich, der HERR, bin der Erste und noch bei den Letzten bin ich derselbe“ und wie sie gemäß Lk 11,13 in Anspruch genommen werden darf: „Wenn nun ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wisst, wie viel mehr wird der Vater im Himmel den Heiligen Geist denen geben, die ihn bitten“. Der Heilige Geist nimmt bei Lukas die Stelle des Guten, das von Gott her den Beterinnen und Betern komparativisch verheißen ist, ein (vgl. Mt 7,11): „Um wieviel mehr wird euer Vater im Himmel denen Gutes geben, die ihn bitten“. Die mit der Güte Gottes gleich-

zusetzende unbedingte Treue Gottes oder die Gegenwart des Heiligen Geistes sind der theologisch benennbare Grund für die „Evidenz des echten Gebetes“. Sie wird jeden Tag neu: „Das will ich mir zu Herzen nehmen, darauf darf ich harren: Die Huld des HERRN ist nicht erschöpft, sein Erbarmen ist nicht zu Ende. Neu ist es an jedem Morgen; groß ist deine Treue.“ (Klgl 3,21–23) Aufgrund der verheißenen Zusage der erflchten Treue Gottes können die Beterinnen und Beter, die sich in der Zuwendung zu Gott selbst dazu bestimmt haben, sich von der Treue Gottes bestimmen zu lassen, die Zeichen der Zeit dann als Zeichen der Gegenwart Gottes verstehen, wenn in ihnen der Richtungssinn auf Einstimmigkeit, das heißt Frieden und Gerechtigkeit zum Ausdruck kommt, jenes „um wieviel mehr“, womit je neu jene „Fülle der Einheit“ angestrebt wird, „die Jesus Christus“ will.

6. Zeitlichkeit in Gott

An dieser Stelle ist jetzt nochmals auf das Problem der Zeitlichkeit in Gott zurückzukommen. Thomas Pröpper hat die Treue Gottes als Unbedingtheit seiner Liebe unter Zeitindex bezeichnet. So wie sich in Leben, Tod und Auferweckung Jesu Christi die Unbedingtheit der göttlichen Liebe realsymbolisch erwiesen habe – Liebe wird nur wahr, wenn sie geschieht –, so zeige sich im Heiligen Geist, der in der Gerichtetheit des menschlichen Handelns auf eine bessere Zukunft und Offenheit auf die Einheit der Welt erfahrbar werde, seine Treue.¹³ Sie gilt immer wieder neu allen Menschen, die sich in ihrem Handeln an jener Einheit ausrichten und zugleich die im Gebet prägende epikletische Differenz beachten. Die epikletische Herabrufung¹⁴ der Gegenwart Gottes fundiert ein

¹³ Hier gilt die von Klaus Hemmerle vorgetragene These von der notwendigen Zeitlichkeit der Wahrheit unbedingter Liebe: „Keine andere Wahrheit ist zeitlicher als die des Religiösen“. Klaus Hemmerle, *Die Wahrheit Jesu* (1976), in: Reinhard Feiter (Hg.), Klaus Hemmerle, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1996, 176–200, 183. Klaus Kienzler, *Bewegung in die Theologie bringen. Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle*, Freiburg i. Br. 2017 hat dieser These programmatische Bedeutung beigemessen.

¹⁴ Vgl. meinen Entwurf zu einem epikletischen Kirchenverständnis: *Michael Böhnke*, *Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekkle-*

weltoffenes Christentum im begründeten Vertrauen auf die Gewährleistung der Erreichbarkeit von Einstimmigkeit, das heißt in einem eschatologischen Horizont, der in den Zeichen der Zeit jetzt als Ausrichtung des menschlichen Handelns auf ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden als Verweisungszusammenhang erfahren werden kann und wirksam wird.

siologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg i. Br. 2013, sowie meinen Entwurf zu einem Verständnis der Gegenwart Gottes im Handeln der Menschen: *Ders.*, Geist Gottes im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie, Freiburg i. Br. 2017.