

Roman A. Siebenrock

„Multiple Moderne“ als Ort und Auftrag zur Neuentdeckung des Evangeliums

Karl Gabriels Inspirationen für eine „Theologie in den Zeichen der Zeit“

Zusammenfassung

In Auseinandersetzung mit Karl Gabriels soziologischem Werk geht der Beitrag der Frage nach, wie sich der christliche Glaube unter den Bedingungen der „multiplen Moderne“ artikulieren kann. Nach einer Reflexion über die systematisch-theologische Rezeption religionssoziologischer Theoriebildung werden zentrale Impulse Gabriels, v. a. das theologische Movens seiner Arbeit, die Dekonstruktion der traditionellen Meistererzählung der Religionssoziologie sowie der Begriff der „multiplen Moderne“ aufgegriffen und systematisch-theologisch im Interesse einer an die Arbeit des Zweiten Vatikanischen Konzils anknüpfenden „Theologie in den Zeichen der Zeit“ interpretiert, in der die Bedeutung der Religionsfreiheit im Zeugnis des Evangeliums vom Reiche Gottes eine zentrale Stellung einnimmt.

Abstract

This article reflects how Christian faith can articulate itself under conditions of “multiple modernity”. Therefore it refers to the works of Karl Gabriel concerning the sociology of religion, especially Catholicism. First, it gives some thoughts on systematic-theological reception of theories of sociology of religion. Then, the article presents central impulses of Gabriel, e. g. how his works are driven theologically, how he deconstructs sociology of religion’s master narrative, or the term “multiple modernity”, and interprets them systematic-theologically in order to write forth Vaticanum’s “theology within the signs of the times”. Especially the religious freedom is relevant in the context of the biblical testimony of God’s kingdom.

Soziologische Theorien werden wie alle wissenschaftlichen Modelle dadurch gerechtfertigt, dass sie Erfahrung nicht nur beschreiben, sondern in ihren Ursachen und Konsequenzen so zu deuten vermögen, dass aus diesen Theorien andere und neue Handlungs- und Lebensmöglichkeiten für die Menschen generiert werden können. Auch die christliche Theologie ist als durch und durch geschichtliche Wirklichkeit dem Erfahrungsbezug verpflichtet, insofern sie als Interpretation und Auslegung des Evangeliums für das Leben der Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche im Wandel der Zeiten und in

bestimmten „Globes“¹, dazu beitragen soll, nach innen als Ausarbeitung des „intellectus fidei“ das christliche Leben als Pilgerschaft zu deuten und auf Zukunft hin zu erneuern, um dadurch nach außen zu einer auf Gerechtigkeit und Frieden hin ausgerichteten Entwicklung beitragen zu können. In dieser Tradition habe ich die Arbeiten von Karl Gabriel unter dem Blickwinkel einer „Theologie in den Zeichen der Zeit“ zu befragen gesucht. Weil Theologie als Glaubenswissenschaft konstitutiv die „Erste-Person-Perspektive“ voraussetzt, kann eine theologische Theorie und Modellbildung immer auch nach ihrem biographischen Deutungspotential befragt werden.² Das hat Gabriel in seinem Klassiker „Christentum zwischen Tradition und Postmoderne“ (Gabriel 1993) beispielhaft geleistet. Weil Karl Gabriel so einleuchtend einen eigenen biographischen Abschnitt zu deuten vermochte, war die Neugierde auf weitere Entwicklungen und Einsichten dieses Autors geweckt.

1 Zur systematisch-theologischen Rezeption religionssoziologischer Theoriebildungen

Wenn ein Systematiker einen Religionssoziologen systematisch rezipiert, dann bedeutet dies, dessen Erkenntnisse nicht als Bedingungen möglicher Anwendung zu lesen, sondern er lernt dadurch jene allem Denken vorausgehende gesellschaftliche Lebenswirklichkeit kennen, die als „Globe“ die kulturelle Matrix aller Gottesrede deshalb prägt, weil alle Glaubenssubjekte, in allen denkbaren Skalen der Zustimmung und Ablehnung, davon geprägt sind. In der Lernschule der Gesellschaftswissenschaften wird dem*der Systematiker*in jene „Realität“ zugemutet, in der er*sie die Gegenwart Gottes in den unterschiedlichen „Welten von heute“ zu entziffern hat. Immer ist die eigene Gegenwart, ja das

- 1 „Globe“ ist ein Terminus der „Themenzentrierten Interaktion“ nach Ruth Cohn. Mit diesem Begriff wird angezeigt, dass wir nicht nur immer in einem Kontext denken und handeln, sondern dass die geschichtlichen und kulturellen Bedingungen uns selbst durch und durch bestimmen, nicht nur umgeben (vgl. Hilberath/Scharer 2012).
- 2 Der Text basiert auf einem anlässlich des 75. Geburtstags von Karl Gabriel in Münster gehaltenen Festvortrag. Da es nicht möglich ist, den Stil eines Vortrags in einen Aufsatz zu übersetzen, ohne den Text völlig neu zu schreiben, wird hier der Vortragsstil nicht verleugnet, auch wenn er mit Fußnoten deshalb zu ergänzen war, damit die Quellen und Referenzen im gedruckten Text transparent werden.

eigene Leben, von einem „heilsgeschichtlichen Muss“ durchdrungen.³ In den religionssoziologischen Erkenntnissen wird eine Gegenwart Jesu Christi und des von ihm verkündeten Reiches Gottes unterscheidbar, die in der Tradition des Zweiten Vatikanischen Konzils als „Theologie in den Zeichen der Zeit“ zu lesen ist. Da dieses Konzil aber eine höchst komplexe und textproduktive Wirklichkeit ist und deshalb immer aus einer Perspektive gelesen wird, muss auch eine elementare Grammatik dieses Konzils dargelegt werden.

Im ersten Teil werde ich Gabriels Arbeiten in der vom Konzil für die Kirche allezeit geforderten Aufgabe verorten, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten. Vor allem seine bis heute nicht widerlegte These, dass der Katholizismus des 19. Jahrhunderts bereits eine Reaktion auf die Prozesse der Moderne gewesen sei, öffnet durch die notwendige Relativierung des Ewigkeitsanspruchs dieser Formatierung des Christentums den Blick auf eine kritische Prüfung am Maßstab des Evangeliums. Denn bereits die eigene Tradition besteht aus einer multiplen und höchst komplexen Vielzahl von Traditionen.⁴ Im zweiten Teil werde ich versuchen, mit den Inspirationen Gabriels an der systematischen Arbeit des Konzils weiterzuarbeiten, d. h. das Projekt einer „Theologie in den Zeichen der Zeit“ so zu entwickeln, dass die Bedeutung der Religionsfreiheit im Zeugnis des Evangeliums vom Reiche Gottes in die Mitte gestellt wird.

2 Christentum und katholische Kirche in einer „multiplen Moderne“

Karl Gabriel ordnet seine soziologisch-historischen Untersuchungen zur jüngeren Entwicklung des Katholizismus ausdrücklich dem Auftrag der Pastoralkonstitution zu, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten (GS 4; II) (vgl. Gabriel 1993). Ebenso sind seine Arbeiten zur Entwicklung und Bedeutung der Religionsfreiheit vom Auftrag des Konzils und von einer grundsätzlich positiven Deutung des Pluralismus, nicht nur des religiösen, geprägt. Da er dabei die Frage nach dem

3 Karl Rahner deutete so in den 1950er-Jahren die Diasporasituation der Kirche als „heilsgeschichtliches Muss“ (Rahner 1995, 258).

4 Hubert Wolf hat mit seinem Buch „Krypta“ (Wolf 2016) einige Beispiele zur Vielfalt der realen Kirchengeschichte, die in dieser Formatierung einer „damnatio memoriae“ zum Opfer fiel, beige-steuert.

Gewaltverzicht stellt und einfache Antworten, diesen „Paradigmenwechsel“ der Katholischen Kirche zu erklären, abweist, muss seinen eigenen Antworten nachgegangen werden. (vgl. Gabriel u. a. 2010)

2.1 Karl Gabriels Dekonstruktion der traditionellen Meistererzählung der Religionssoziologie

In seinen Arbeiten zur Entwicklung des Katholizismus in der Moderne sehe ich vor allem zwei Impulse zur Neuorientierung. Gegenüber einer Vorstellung von Säkularisierung nach Max Weber, wie sie Friedrich Gogarten theologisch aufgriff und wie sie für die „Theologie der Welt“ von J. B. Metz im ersten Abschnitt seiner politischen Theologie prägend wurde⁵, stellt seine Bestimmung des Katholizismus im 19. Jahrhundert als eine erste Form von Modernisierung einen Türöffner dar. Denn dadurch wird die Entwicklung vor und im Ersten Vatikanischen Konzil nicht als Rückkehr ins Mittelalter gedeutet, sondern als eine Form von Modernisierung, und der katholische Antimodernismus wird als Modernitätsphänomen ansichtig. Dass es viele Formen von Moderne gibt, die selbst in der schroffen Entgegensetzung der Entwicklung nicht zu entgehen vermag, kann Gabriel besonders mit dem Begriff der „komplexen Moderne“ einsichtig machen. Die Weiterbestimmung der Entwicklung im Begriff „komplexe Moderne“ zeigt, dass durch die empirisch gestützte sozialwissenschaftliche Forschung die alte Säkularisierungsthese nicht mehr zu halten ist. Vielmehr fasst Gabriel die Ansätze von Taylor und Joas sowie José Casanova in eine komplexere Bestimmung des Phänomens „Säkularität“ mit vier unterschiedlichen aber konvergierenden Perspektiven zusammen:

„Funktionale Differenzierung und Beschränkung der Religion auf einen Eigenbereich des Religiösen (Säkularisierung I); die Zurückdrängung der Religion in den Privatbereich (Säkularisierung II), den Niedergang religiösen Glaubens und der Bereitschaft, religiösen Normen Folge zu leisten (Säkularisierung III) und schließlich den Verlust der selbstverständlichen Gewissheit, in einer von Gott geschaffenen, von ihm im Dasein gehaltenen Welt zu leben (Säkularisierung IV).“ (Gabriel 2012)

5 Zur damaligen theologischen Diskussion siehe die bis heute bedeutende Arbeit von Ruh (1980).

Wenn mit dem letzten Aspekt die Vorstellung vom Glauben bzw. Unglauben als Option verbunden wird, dann sind bereits im 19. Jahrhundert enorme Modernisierungsschübe festzustellen, die durch den Katholizismus (mit-)ausgelöst worden sind. Deshalb sind die Entwicklungen im 19. Jahrhundert bis in das Erste Vatikanische Konzil hinein als eine Modernisierung zu begreifen.⁶ Die konfessionalistische Verkirchlichung des christlichen Glaubens, die Gabriel hier beschreibt, indem er Impulse seines Lehrers Franz-Xaver Kaufmann aufnimmt, macht den soziologischen Kern dieser bedingten Modernisierung aus.

Der Begriff der „multiplen Moderne“⁷ öffnet aber auch den Blick dafür, dass im Prozess der Modernisierung sehr unterschiedliche Optionen von unterschiedlichen Gruppen erprobt werden. Neben den üblichen Beschreibungen von „Moderne“ als Differenzierung, Individualisierung und Pluralisierung in der Tradition von Luhmann bleibt die Frage offen, wie der Kern dieses Komplexes „Moderne“ bestimmt werden könnte. Mit F.-X. Kaufmann⁸ interpretiere ich „Moderne“ als formalen Legitimationsbegriff für die anhaltende, ja beschleunigte Veränderung. Der Begriff impliziert deshalb auch philosophisch gesprochen eine „prinzipielle Kontingenz aller Dinge“.

- 6 Hermann Josef Pottmeyer arbeitet diese Sicht für die beiden dogmatischen Konstitutionen des Ersten Vatikanischen Konzils heraus. Die Auseinandersetzung mit dem neuen Wissenschaftsbegriff in „Dei filius“ (vgl. Pottmeyer 1968, 87). Die Rezeption und Radikalisierung des Souveränitätsgedankens des Spätabsolutismus entschlüsselt er in der Auslegung von „Pastor aeternus“ (vgl. Pottmeyer 1975).
- 7 Diesen Begriff übernimmt Karl Gabriel von Eisenstadt. Mit dem Begriff der „multiplen Moderne“ werden Möglichkeiten, in verschiedener Weise auf die Entwicklung des Phänomens „Moderne“ zu antworten, als denkbar und als notwendig ausgewiesen. Indirekt aber stellt sich die Frage, warum gerade diese Formatierung des Christentums oft als normativ und ewig verbindlich eingeschätzt wird bzw. worden ist. Es muss wohl auch an jener Bestimmung von „Moderne“ liegen, die in allen „Post-Bezeichnungen“ einfach nicht vergehen will. Wenn ein Aspekt dieser anhaltenden Verlängerung der Moderne darin liegen sollte, dass mit diesem Begriff der „Westen“ seine weltgeschichtliche Bedeutung markiert, dann werden nicht wir, sondern andere eine Neuvermessung der Geschichte vornehmen müssen.
- 8 „Modernität als Bewußtsein und Legitimation zunehmender Veränderlichkeit oder Kontingenz [...] (normativer Begriff der Moderne nach Habermas würde) das bedrohlich Wirkende an der Moderne, nämlich die *kollektive Ziellosigkeit ihrer Bewegung* (wegdefinieren)“ (Kaufmann 1989, 45–46).

2.2 Zu den philosophischen Implikationen der „Moderne“

Die Kernfrage der Meistererzählung „Säkularisierung“ scheint mir daher philosophisch zu sein, weil eine implizite ontologische Voraussetzung im Gebrauch dieses Begriffs dadurch bewusstgemacht werden kann. Ist der philosophische Naturalismus, der in Max Webers Bild von der Entzauberung mitschwingt, die notwendige Konsequenz, ja Implikation der modernen Naturwissenschaften oder nicht? Diese Frage ist noch nicht entschieden. Vielleicht kann sie auch gar nie entschieden werden, weil die Wirklichkeit sich als zu komplex erweist für unser menschliches Denken, trotz aller Hilfe durch „künstliche Intelligenz“. Aber Webers Bild verdeutlicht ein Grundproblem von „Religion“ im Kontext der „Moderne“. Da die moderne Wissenschaft immer autonome Weltdeutung in Aneignung und technischer Verwandlung unserer planetarischen Erde impliziert und die bis heute wirkmächtigsten Religionstraditionen ein „vormodernes Wissen“ vom Menschen einbringen, kommt es notwendigerweise zum Konflikt, der in der offenbarungstheologischen Tradition dadurch Brisanz gewinnt, dass die durch Offenbarung eröffnete Welt- und Lebensorientierung grundsätzlich, mindestens im Christentum, als vom Menschen allein nicht generierbar angesehen wird. Auf der einen Seite kommt es zu einer prophetischen Kritik, weil die Moderne ihre Verheißung, die als säkularisierter Messianismus begriffen werden kann, nicht nur nicht erfüllt hat, sondern sich immer deutlicher in ihrer tiefen Ambivalenz zeigt. Auf der anderen Seite geraten die traditionellen Religionstraditionen unter Legitimationsdruck, weil sie sich vor dieser neuen Weltdeutung rechtfertigen müssen und diese Rechtfertigung auch ihre traditionell angestammten gesellschaftlichen Positionen bzw. Privilegien betreffen.

Der hier unterstellte „Motor der Moderne“ hat in den letzten Jahrzehnten neue Fahrt aufgenommen. Hat dieser Prozess mit der mechanischen Erweiterung der Kraft begonnen, der in der ersten Industrialisierung die Welt transformierte und von einer Disziplinierung und gleichzeitigen Liberalisierung der Gesellschaft begleitet wurde, so transformiert heute dieser Prozess den Menschen selbst⁹: Die Entwicklung der künstlichen Intelligenz, die biotechnische Machbarkeit

9 Karl Rahner hat deshalb mit Recht das Projekt der „Moderne“ als radikale Selbstmanipulation des Menschen interpretiert (vgl. Rahner 1995, 265–266).

des Lebens und das Projekt einer digitalen Unsterblichkeit, ja Virtualisierung der Wirklichkeit selbst, verleihen diesem Prozess eine offen messianische Aura. Jetzt ist die Unsterblichkeit als technische Möglichkeit in unsere Hand gelegt (vgl. Harari 2017). Die Apokalypse von Menschenhand ist ja schon längere Zeit eine Möglichkeit (vgl. Anders 2010; 2013): *Homo Deus!*

Damit aber kommt jener Aspekt der Moderne in den Blick, den Karl Gabriel nie übersieht: nämlich die Aufmerksamkeit für die Verlierer dieser Entwicklung. Die von Anfang an in diesem Projekt liegende Verheißung eines säkularen Messianismus, der Krankheit, Hunger und Tod zu überwinden versprach, zielte seit Bacon auf eine gesamtgesellschaftliche Formierung, die im liberalen Kapitalismus und dem darauf gründenden Bürgertum seine entscheidende gesellschaftliche Dynamik erhielt. Da sich, trotz aller erstaunlichen Erfolge, von denen wir alle heute leben, die genannten Verheißungen aber nie wirklich einstellten, ja sich die Kontingenz in den Erfahrungen der Modernitätsverlierer radikalisiert hat¹⁰, mussten „Sündenböcke“ identifiziert und bekämpft werden. In den Totalitarismen der europäischen Geschichte nach der Französischen Revolution wurde alles „Nicht-Moderne“ mit unterschiedlichen Gründen dazu gemacht.

Und eine letzte Frage muss angesichts dieser Ambivalenz gestellt werden. Geht der Versuch, moderne Emanzipation und die Erweiterung des individuellen Freiheitsraumes deshalb notwendigerweise mit dem System kapitalistischer Weltaneignung einher, weil nur in einem anhaltenden Wachstum auf Kosten der planetarischen Ressourcen das innere Konfliktpotential der Begierde einigermaßen eingedämmt werden konnte? Dann läge die Dialektik der Aufklärung nicht im Verhältnis von Mythos und Vernunft (so Horkheimer/Adorno 2012), sondern im Verhältnis von den begrenzten Bedingungen und Möglichkeiten planetarischer Voraussetzungen und dem Unendlichkeitsstreben des Menschen.¹¹ Heute stellt sich daher radikal die Frage, ob nicht letzten Endes die „Natur“, will heißen die uns tragende Biosphäre dieser Erde, die „Mama Tierra“ wie Papst Franziskus zu sagen pflegt (umfassend in: Papst Franziskus 2015), die eigentliche Modernitätsverliererin ist?

10 In dieser Differenz wird mit Luhmann die Bedeutung von Religion angesetzt (vgl. Luhmann 2004).

11 So in einer radikalen Diagnose schon 1972: Amery (1972).

3 Die „multiple Moderne“ im Licht einer „Theologie in den Zeichen der Zeit“

Im Prozess des Zweiten Vatikanischen Konzils wuchs immer stärker ein Bewusstsein für eine notwendige Reform des Stils¹² der Kirche. Die hierfür notwendige neue theologische Methode wurde in der Pastoral- konstitution im Begriff einer „Theologie in den Zeichen der Zeit“¹³ ansatz- haft zu entwickeln gesucht. Dem ersten Aspekt dieser Aufgabe wurde hier mit den Studien von Gabriel zu entsprechen gesucht. Der zweite Schritt, „Urteilen im Licht des Evangeliums“, wird entwickelt mit jenen Grundüberzeugungen des Konzils, die in allen Texten zu finden sind und die sich als „Grunddogma“ des Konzils bestimmen lassen. Als „Grund- dogma“ bezeichne ich jene elementare Grammatik des theologischen Redens, aus dem die Handlungsoptionen des Konzils erwachsen und mit dem es die Überlieferung und die Schrift in der Gegenwart zu ver- dichten gesucht hat.

3.1 „Gott will das Heil aller Menschen“

Das Zweite Vatikanische Konzil wird vom Grundbekenntnis getragen, dass Gott das Heil aller Menschen will und daher dieser universale Heils- wille Gottes (LG 16; AG 7; GS 22; SC 5) immer schon die Menschen wie Freunde anspricht und sie zu seiner Gemeinschaft einlädt (DV 2). Die daraus folgende Universalität der Gnade, die auch als Präsenz des Heili- gen Geistes in allen Biographien und Kulturen verstanden werden kann (GS 22), zeitigt deutliche Implikationen für das Zeugnis der Kirche vom Evangelium Jesu Christi. Eine sogenannte „Demutschristologie“¹⁴ kann als Matrix des Konzils ausgewiesen werden (LG 8; GS 22; DiH 11), die alles kirchliche Handeln radikal am Gebot der Liebe ausrichtet (DiH; NA

12 Ich übernehme hier eine Begrifflichkeit von Christoph Theobald, der in seinem systematischen Entwurf die Pastoralität des Konzils grundlegend verankert (vgl. Theobald 2018).

13 Aus der anhaltenden Diskussion sei verwiesen auf die Sammelbände mit weiter- führenden Beiträgen (vgl. Siebenrock 2014; Hünermann 2006). Besonders zu verweisen ist auf die Veröffentlichungen aus dem Zentrum in Santiago de Chile (vgl. Azcuy u. a. 2013; Azcuy u. a. 2017).

14 Beispielfhaft für die Pastoralkonstitution herausgearbeitet in: Gertler (1986).

5).¹⁵ Deshalb ist es konsequent, wenn *Lumen gentium* im ersten Kapitel das Geheimnis der Kirche entfaltet und in diesem Zusammenhang von der Kirche als universalem Sakrament des Heils der Welt spricht (LG 1; 44), das mystisch und politisch die innigste Vereinigung mit Gott und die Einheit der Menschheit, die in Christus ja vorgestaltet ist, zu fördern hat. In der Gestalt des pilgernden Gottesvolkes (LG Kap. II; GS 1) erwächst sie aus der Sendung des Sohnes (AG 2) und kann sich selbst nur entsprechen, wenn sie, die „ecclesia semper renovanda“ (LG 8), ja „reformanda“ (UR 6), am armen und demütigen Jesus Christus ihr Maß findet und deshalb bleibend im eschatologischen Vorbehalt (LG 48) steht. Weil Gott selbst anhaltend einen Dialog mit aller Kreatur führt, wird der Dialog selbst zur Vollzugsgestalt der Sendung der Kirche (GS 91–92).¹⁶

Mit dieser elementaren Grammatik formatiert das Konzil die theologischen Optionen, die vor dem Konzil seit dem 19. Jahrhundert entwickelt worden sind, mit der umfassenderen Tradition um. Die Kirche ist nicht einfach ein unbeweglicher Fels, sondern ein Fels, der wie Petrus weint und umkehrt, weil sie nicht nur eine Kirche der Sünder ist, die sich ständig zu erneuern hat, sondern in einem gewissen Sinn eine sündige Kirche (siehe Wandinger 2003). Diese Kirche bezeugt das Evangelium in menschlicher Gestalt als Pilgerin und präsentiert nicht, wie Giovanni Perrone es dachte, das göttliche Wissen in der Geschichte, das sich von der Neuigkeit des Evangeliums kaum noch überraschen lassen kann.¹⁷

Die Aufgabe, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten, führt das Konzil zur Überzeugung, dass das Reich Gottes mit säkularen

15 Papst Paul VI. hat unter diesem Aspekt das Konzil als Akt und Einübung der Liebe zu allen Menschen ausgelegt (vgl. Papst Paul VI. 1965).

16 So kann die Kirche gerade aus der Mitte ihrer christologisch formatierten Sendung zu einem wahren Humanismus beitragen (GS 11). Das Dialogprogramm des Konzils wurde von Papst Paul VI. in seiner ersten Enzyklika entworfen (*Ecclesiam Suam*, Papst Paul VI. 1964).

17 Im epistemischen Ideal der Römischen Schule, die den strengen Wissensbegriff des Aristoteles mit dem modernen Gewissheitsideal von Descartes verbindet, scheint mir bis heute das Grundproblem der systematischen Theologie deshalb zu liegen, weil Joseph Kleutgen beide Aspekte im „magisterium ordinarium“ zu einer Alltagsbedeutung insofern führte, als er diesem ordentlichen Lehramt ebenfalls „Unfehlbarkeit“ zugemessen hatte. Zur Analyse der Römischen Schule siehe: Kasper (1962).

Dass in dieser Zeit mit dem Werk John Henry Newmans eine bis heute im deutschen Sprachraum nicht hinreichend gewürdigte Alternative vorliegt, soll hier wenigstens nicht übersehen werden (siehe Siebenrock 1996).

Indikatoren erkannt werden kann (GS 11). Es ist zu finden, wenn um die Würde und Freiheit des Menschen gerungen wird und wenn sich Menschen für Gerechtigkeit und Frieden unter den Völkern einsetzen.¹⁸

Mit diesem Programm sind auch erhebliche Konsequenzen für die Neuausrichtung der Sendung der Kirche verbunden, die wenigstens in Stichworten zu nennen sind. Das Verhältnis von Kirche und Welt wird als unabschließbarer und nicht von der Kirche allein bestimmbarer Lernprozess interpretiert, weil die konkrete Sendung der Kirche in der Zeit nur mit den anderen entwickelt werden kann. Mit der Erklärung zur religiösen Freiheit (*Dignitatis humanae*) wird jener Form der konstantinischen Wende eine Absage erteilt, in der der Staat die Kirche als gesellschaftlichen Kitt und die Kirche den Staat als Schutzmacht gegenüber religiöser Konkurrenz funktionalisiert. Entscheidend dabei ist die entschiedene und prinzipielle Absage an jede Form von Gewalt als Mittel der Mission (DH 11). Die Autorität der Verkündigung kann allein auf der sanften Macht der Wahrheit (DH 1) und dem Selbsterweis des Evangeliums im Gewissen der Menschen liegen.

Daher ist eine zweifache prinzipielle Anerkennung des religiösen Pluralismus unbedingt von Nöten. Die Anerkennung des innerchristlichen Pluralismus beruht auf der verbindenden Würde der Taufe und findet in der Ökumenischen Bewegung ihren Ausdruck. Die Anerkennung des religiösen Pluralismus entwickelt sich im Konzil aus der neuen Theologie Israels, in der grundlegend ein von Gott gewollter und vom Christusbekenntnis unterschiedener Heilsweg anerkannt wird.¹⁹ Weil in allen Bereichen die Wahrheit des Evangeliums nur als Befreiung und Anerkennung der anderen glaubhaft wird, kann die Kirche sich für ihre Rechte immer nur einsetzen, wenn sie für die Rechte der anderen, auch ihrer Kritiker, eintritt (GS 44, 92). Deshalb kann die Kirche nicht direkt das Ziel der Verkündigung sein, sondern Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und als institutionelle Größe, die für die Kontinuität in der Geschichte notwendig ist, wird „im Rücken“ des Zeugnisses vom Evangelium Jesu Christi.

18 Diese Orientierung hat erstmals Papst Johannes XXIII. in seiner letzten Enzyklika entwickelt (vgl. *Pacem in terris*, Papst Johannes XXIII. 1963).

19 Siehe dazu die Erklärung: Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum (2015). Hier finden sich die Spitzenaussagen (Nr. 36, 40), dass die Kirche keine Mission kenne und Israel das Heil findet ohne ausdrücklichen Bezug zu Jesus Christus.

3.2 Die Christologie als Mitte der Säkularität und die damit verbundenen Konsequenzen

Wenn mit dem Konzil, vor allem in Bezug auf LG 1, GS 1 und 22, die Einheit von Mystik und gesellschaftlichem Auftrag in der christologischen Matrix gefunden wird, dann ist es nicht abwegig, in der Christologie das Zentrum der Säkularität deshalb zu sehen, weil in der Begegnung mit diesem Menschen Gottesbegegnung geschieht und sich das Verhältnis zu Gott am Verhältnis zum Mitmenschen entscheidet. Von dieser dogmatisch-hermeneutischen Mitte her kann dann die Frage gestellt werden, wie unter den Bedingungen der „Moderne“, wie sie Karl Gabriel immer wieder analysiert hat, das Evangelium bezeugt werden kann, ohne die Ambivalenzen dieser Epoche zu ignorieren oder die Anerkennung des Anderen einzuschränken? Wie das möglich sein kann, ohne die „westliche Moderne“ zu überhöhen, soll abschließend an zwei Themenfeldern kurz angedacht werden.

Das erste Themenfeld, „Religion und Gewalt“, drängt sich nicht nur durch die aktuellen Entwicklungen auf. Aus der Geschichte des Christentums lässt sich ablesen, dass weder die Implementierung der Wahrheitsfrage in die religiöse Tradition (vgl. Assmann 2008) noch die bloße „Sakralisierung des Christentums“²⁰ das Problem angemessen erfasst. Vielmehr generiert die kirchlich vermittelte Heilssorge dann Formen von Gewalt, wenn mit dem Verweis auf die Gefahr, das ewige Heil zu verlieren, das kleinere Übel der geschichtlichen Gewaltanwendung legitimiert wird (vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologica II-II, q.11. art. 3).²¹ Aus diesem Grunde müssen die institutionell-geschichtliche Kirchenzugehörigkeit durch die Taufe und das ewige Heil oder die Zugehörigkeit zur himmlischen Kirche, entkoppelt werden. Dies ist vor, während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Neuinterpretation des Axioms „extra ecclesiam nulla salus“ geschehen (vgl. Kern 1980).

20 So die gängige Antwort in der Tradition der mimetischen Theorie René Girards (siehe als Einführung zu dieser Kulturtheorie im universalen Anspruch: Palaver 2008).

21 Das säkulare Pendant dieser Vorstellung findet sich in vielen säkularen Ideologien seit der Französischen Revolution, die als Grundlage totalitärer Staaten fungierten. Immer wurden Menschen, die nicht zur herrschenden Gruppe gehörten, als Sündenböcke eliminiert.

Unter dieser Voraussetzung ist „Mission“ nicht obsolet, sondern angemessen neu bestimmbar, weil sie sich entschieden am Projekt Jesu selbst auszurichten hat. Die Kirche, d. h. alle Christgläubigen, bezeugen die Gegenwart des Reiches Gottes und leben dieses Projekt unter den Bedingungen der Gegenwart so, dass es als „best practice“-Modell in den Krisen und Nöten der Zeit zu erscheinen vermag. Die Heilsfrage kann in dieser Sicht mit der Zugehörigkeit zum Reich Gottes deshalb verbunden werden (vgl. LG 13–16), weil die Mitarbeit an der neuen Schöpfung allen Menschen von ihrer „*conditio humana*“ her nicht nur möglich, sondern geradezu angemessen ist. Nur unter dieser Bedingung kann, was heute selbstverständlich ist, der Einsatz für Religionsfreiheit zum integralen Bestand des Missionsauftrags werden. Die Verstrickung von Gewalt und Mission wird deshalb auflösbar, weil in allem Gott das letzte Wort gelassen wird und das Heil nicht an die Kirchenzugehörigkeit oder den Gehorsam gegenüber der religiösen Autorität gebunden wird. Gott das letzte Wort lassen, bedeutet unter den Bedingungen einer noch immer anhaltenden Gewaltgeschichte in der Kirche die unbedingte Achtung des Gewissens der einzelnen Person, das selbst eine unbedingte Autorität darstellt und nicht als bloßes Umsetzungsorgan der Anweisungen einer wie auch immer bestimmten Autorität interpretiert werden darf (vgl. Siebenrock 2017, 37–57).

Im zweiten Themenfeld geht es um eine weiterführende Bestimmung des Glaubens- und Offenbarungsverständnisses in der Spur des Konzils. Auf den vielfältigen Arbeiten nach dem Konzil aufbauend, sollen hier nur einige Hinweise gegeben werden, die davon ausgehen, dass Gottes Selbstmitteilung und Selbsterweis in Nähe zu allen Geschöpfen allem kirchlichen Tun vorausgeht.

Diese Gegenwart Gottes ist als Ruf in die Verwandlung der geschichtlichen Wirklichkeit in die neue Schöpfung des Reiches Gottes zu lesen. Diese neue Schöpfung lässt sich durch die messianischen Kennzeichen ebenso indizieren (Mt 11,1–6) wie durch jene Gestalt gelingenden Lebens, in der sich nach Psalm 85 Friede und Gerechtigkeit küssen. Dann bedeutet „Glauben“ in der geschichtlichen Ambivalenz, dem Leben zu trauen, weil Gott es mit uns lebt. Alfred Delp hat diesen Satz in einer der dunkelsten Stunden des 20. Jahrhunderts geschrieben.²² Weil Gott immer vor

22 1944 schreibt er: „Lasst uns dem Leben trauen, weil diese Nacht das Licht bringen musste. Laßt uns dem Leben trauen, weil wir es nicht allein zu leben haben, sondern Gott es mit uns lebt“ (Delp 1984, 195).

der Kirche oder dem Missionar da ist, besteht die Sendung der Kirche nicht darin, Gott zu bringen, sondern in einer besonderen Maieutik die Erfahrung der Gegenwart Gottes zu ermöglichen.²³ Eine solche lebt aber aus dem Versprechen, das Jesus gegeben hat (Mt 28,20), und verbindet Gottvertrauen mit einer Annahme des Nächsten und seiner Selbst in aller Fragilität und Sterblichkeit. Aus einer solchen Annahme wird ein Weg der Versöhnung und der heilenden Umwandlung eröffnet. Das aber kann niemals, auch wenn es ohne unser Zutun nicht möglich ist, aus uns allein geschehen oder in uns seinen letzten Grund finden.

Dem vorausgehenden Handeln Gottes in Jesus Christus durch den Geist muss ein Verständnis des Glaubens entsprechen, das seine Kraft nicht in uns finden kann. In der Auslegung der Rechtfertigungslehre des Paulus hat Norbert Baumert²⁴ die „pistis jesu“ als „genetivus subjectivus“ interpretiert. Nicht mein oder unser Glaube an Jesus Christus kann Grund der Hoffnung und des Heils sein, sondern der Glaube Jesu Christi selbst, in der der Bund in die Fülle (nicht ans Ende) kommt. Es ist von einer sich wechselseitig tragenden Einheit der „pistis theou/Gottes“ und der „pistis anthropou jesou/Menschen Jesu“ auszugehen. Gottes Treue und Verlässlichkeit kommen im Trauen Jesu, in das wir eingeschlossen sind, zu ihrem Höhepunkt, der als Höhepunkt des Gesetzes, der Thora zu lesen ist. In Jesus Christus glaubt Gott an den Menschen, ja an die ganze Schöpfung und erweckt dadurch das Trauen der Menschen in das Leben und seine letzte Herkünftigkeit und Ausrichtung. Dieser Glaube ist ein Leben aus der Verheißung, dem Versprechen Gottes, das in der Schöpfung als Segen (Gen 1,31) allen Geschöpfen zugesagt ist. Die christliche Sendung kann deshalb darin gesehen werden, dass sie

23 Die ganze Theologie Karl Rahners lässt sich von diesem Dienst her deuten, wie es der Satz über den Frommen bzw. Christ der Zukunft ausdrückt: „Nur um deutlich zu machen, was gemeint ist, und im Wissen um die Belastung des Begriffes ‚Mystik‘ (der recht verstanden, kein Gegensatz zu einem Glauben im Heiligen Pneuma ist, sondern dasselbe) könnte man sagen: der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im Voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann“ (Rahner 2006, 39–40).

24 Siehe seinen Kommentar zum Römerbrief: Baumert (2012). Ebenso die Studie: Schumacher (2012).

diese Zusage und Anerkennung so lebt, dass sie zum Segen wird für alle Menschen angesichts von Leid und Tod, die ja Jesus Christus selbst in seiner Gottesverlassenheit erfahren hat.²⁵

Deshalb lautet die theologische Grundfrage aller Zeiten: Wie werden Menschen in diesen Glauben Jesu hineingenommen?²⁶ Wenn, wie hier selbstverständlich vorausgesetzt wird, der Glaube, das Trauen Jesu die Thora nicht überwindet, sondern vollendet, dann ist die ganze Heilige Schrift in allen ihren Teilen als ein mystisches Buch zu interpretieren, das davon erzählt und das uns auffordert, diese mitunter verborgene Mitte mit und durch unser eigenes Leben zu erschließen. Dazu aber sollten wir die Meistererzählung der historisch-kritischen Methode vom Kopf auf die Füße stellen. Das Neue Testament beginnt mit den Texten des Paulus, der in und aus einer Christumystik lebt, und vollendet sich in den Texten des johanneischen Korpus, das selbst in den abgründigsten Bildern der Apokalypse das Lamm, das geschlachtet war, in die Mitte der Hermeneutik stellt.²⁷ Durch und durch lebt das Neue Testament vom Bekenntnis zur Gegenwart Gottes in diesem Menschen Jesus Christus.

Als Antwort auf die vielfältigen Analysen Karl Gabriels möchte ich abschließend folgende These vertreten: Die Kirche unter den Bedingungen der Moderne, die aus der Säkularisierungstheorie immer noch ihre Legitimation erhebt, hat sich auf den Glauben der Glaubenden hin, in dem der Glaube Jesu selbst im Geist wirksam ist, zu relativieren. Die Kirche ist dadurch nicht nur aufgerufen, den Glauben zu bewahren, sondern herausgefordert, neue Formen der Gegenwart Christi, die den kommenden Christus ankündigen, zu erkennen und in ihrem Leben zu verwirklichen. Dadurch werden aber jene Indikatoren, mit denen die Soziologie Religiosität misst und die bislang vor allem an ekklesialen

25 Das deutlichste Zeichen für eine solche Glaubensinterpretation erkenne ich im „Modell Assisi“ (Riedl 1998). In aller versuchten Korrektur hat Benedikt XVI. dieses Modell 2011 mit seinem Motto „Pilger der Wahrheit – Pilger des Friedens“ deshalb vertieft, weil seine Eröffnungsansprache es nahelegt, von einer Berufung Gottes zu sprechen, die darin bestehen kann, nicht glauben zu können (Benedikt XVI. 2012).

26 Methodisch zur möglichen Beantwortung dieser Frage nur eine kleine Bemerkung. Für die sozialen und gesellschaftlichen Bedingungen muss die Systematische Theologie auf die Religionssoziologie hören; für die biographische Konkretion bleibt sie auf die Biographieforschung mit ihrer umfassenden qualitativen empirischen Methodik angewiesen.

27 Diese Sicht verdanke ich Peter (2011) sowie Huber (2007).

Praktiken gewonnen worden sind, „flüssiger“ und deshalb auch weniger präzise. Weil die Katholische Kirche aber bereits Weltkirche geworden ist, werden dadurch auch die Säkularisierungstheorie und die Vorstellung der Moderne wohl relativiert werden. Was als analytisches Instrument aber an deren Stelle tritt, das werden wir „westlichen Theolog*innen und Soziolog*innen“ nicht mehr bestimmen können. Ich halte uns für nicht fähig, uns selbst hinreichend kritisch zu beobachten. Diese Aufgabe wird in der Weltkirche von anderen Kulturen geleistet werden. Das Pontifikat von Papst Franziskus gibt uns einen kleinen Vorgeschmack davon, wie an der traditionalistischen Kritik an ihm abgelesen werden kann. Wir dürfen uns von den Analysen aus den Kirchen des globalen Südens einmal überraschen lassen. Dazu aber wird es wohl noch einige Generationen brauchen. Denn zuerst müssen sich diese von unseren Meistererzählungen emanzipieren.

Literatur

- Amery, Carl** (1972): *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums.* Hamburg: Rowohlt TB-V., Rnb.
- Anders, Günther** (2010): *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution.* 3. Aufl. München: C. H. Beck.
- Anders, Günther** (2013): *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution.* 4. Aufl. München: C. H. Beck.
- Assmann, Jan** (2008): *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus.* München: Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG.
- Azcuy, Virginia, Raquel; García, Diego; Schickendantz, Carlos** (Hg.) (2017): *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos.* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Azcuy, Virginia, Raquel; Schickendantz, Carlos; Silva, Eduardo** (Hg.) (2013): *Teología de los Signos de los Tiempos latinoamericanos. Horizontes, Criterios y Métodos.* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Baumert, Norbert** (2012): *Christus – Hochform von „Gesetz“.* Übersetzung und Auslegung des Römerbriefes. Würzburg: Echter Verlag GmbH.
- Benedikt XVI.** (2012): *Ansprache: Tag der Reflexion des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit auf der Welt “Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens”.* In: Siebenrock, Roman A.; Tück, Jan-Heiner (Hg.) (2012): *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt.* Freiburg i. Br. (u. a.): Herder, 248–252.
- Delp, Alfred** (1984): *Vigil von Weihnachten in: Gesammelte Schriften, hrsg. von Roman Bleistein, Band 4: Aus dem Gefängnis.* Frankfurt/Main: Knecht, 186–195.

- Gabriel, Karl** (1993): Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (*Quaestiones disputatae*, 141). Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Gabriel, Karl** (2012): Religiös-weltanschaulicher Pluralismus im globalen Rahmen. Phänomene und Herausforderungen. In: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 133–154.
- Gabriel, Karl; Winkler, Katja; Spieß, Christian** (Hg.) (2010): Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt, 1). Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Gertler, Thomas** (1986): Jesus Christus – die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im 1. Teil der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ des 2. Vatikanischen Konzils (Erfurter theologische Studien, 52). Leipzig: St. Benno.
- Harari, Yuval Noah** (2017): Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen. 5. Aufl. München: C. H. Beck.
- Hilberath, Bernd Jochen; Scharer, Matthias** (2012): Kommunikative Theologie. Grundlagen – Erfahrungen – Klärungen. Kommunikative Theologie 15. 2. Aufl. Ostfildern: Grünewald.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.** (2012): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer.
- Huber, Konrad** (2007): Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung (Neutestamentliche Abhandlungen N. F., 51). Münster: Aschendorff.
- Hünemann, Peter u. a.** (Hg.) (2006): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Kasper, Walter** (1962): Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule. Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader (Die Überlieferung in der neueren Theologie, 5). Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Kaufmann, Franz-Xaver** (1989): Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kern, Walter** (1980): Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte – Reflexionen. Innsbruck; Wien: Tyrolia-Verlag.
- Luhmann, Niklas** (2004): Funktion der Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Palaver, Wolfgang** (2008): René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen (Beiträge zur mimetischen Theorie, 6). 3. Aufl. Wien (u. a.): Lit-Verlag.
- Peter, Karin** (2011): Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes (Beiträge zur mimetischen Theorie, 29). Wien (u. a.): LIT.
- Pottmeyer, Hermann Josef** (1968): Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „*Dei Filius*“ des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission (Freiburger theologische Studien, 87). Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.

- Pottmeyer, Hermann Josef** (1975): Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Tübinger theologische Studien, 5). Mainz: Grünwald.
- Rahner, Karl** (1995): Die Gegenwart der Kirche. In: Ders.: Sämtliche Werke, 19. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder, 255–316.
- Rahner, Karl** (2006): Frömmigkeit früher und heute. In: Ders., Sämtliche Werke, 23. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder, 31–46.
- Riedl, Gerda** (1998): Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext (Theologische Bibliothek Töpelmann, 88). Berlin, New York: De Gruyter.
- Ruh, Ulrich** (1980): Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Schumacher, Thomas** (2012): Zur Entstehung christlicher Sprache. eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes *pistis*. Göttingen: V&R Unipress.
- Siebenrock, Roman A.** (1996): Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans (Internationale Cardinal-Newman-Studien, 15). Sigmaringendorf: Glock und Lutz
- Siebenrock, Roman A.** (Hg.) (2014): Kairologie – Zeichen der Zeit. Themenheft. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 136, 1–268.
- Siebenrock, Roman A.** (2017): Mission als Lernprozess der bleibenden Neuheit des Evangeliums Christi. Eine systematische Perspektive aus der Perspektive einer „Theologie in den Zeichen der Zeit“. In: Csiszar, Klara; Hochholzer, Martin; Luber, Markus; Schönemann, Hubertus (Hg.): Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen. Regensburg: Pustet, 37–57.
- Theobald, Christoph** (2018): Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Thomas von Aquin** (1950): Summa Theologica II-II, q. 1–16 (Die deutsche Thomas-Ausgabe, 15). Herausgegeben von Heinrich M. Christmann. Salzburg (u. a.): Pustet.
- Wandinger, Nikolaus** (2003): „Wir vergeben und bitten um Vergebung“. Kommentar zu den kirchlichen Schuldbekennnissen und Vergebungsbitten des Ersten Fastensonntags 2000. In: Schwager, Raymund; Niewiadomski, Józef (Hg.): Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ (Beiträge zur mimetischen Theorie, 15). Thaur, Münster: LIT, 143–179.
- Wolf, Hubert** (2016): Krypta: Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte. München: dtv.

Kirchliche Dokumente

- Wenn nicht anders angegeben, stammen die Angaben aus: Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert (Hg.) (2008): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 35. Auflage. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- AD – Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Dekret *Ad Gentes*, S. 607–654.
- ES – Papst Paul VI. (1964): Enzyklika *Ecclesiam Suam* vom 6. August 1964. In: AAS 56 (1964), 609–659.
- DH – Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Erklärung *Dignitatis humanae*, S. 355–360.
- DV – Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Dogmatische Konstitution *Dei Verbum*, S. 367–382.
- GS – Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*, S. 449–552.
- Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum (2015): „Denn unwiderlich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate (Nr. 4). 10. Dezember 2015. Unter Mitarbeit von Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 203). Bonn: DBK.
- LG – Zweites Vatikanisches Konzil (1964): Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*, S. 123–196.
- LS – Papst Franziskus (2015), Die Enzyklika „Laudato si“. Über die Sorge für das gemeinsame Haus“. Vollständige Ausgabe. Ökumenisch kommentiert von Reinhard Kardinal Marx, Katrin Göring-Eckardt, Metropolit Augoustinos; sozialetisch kommentiert von Bernhard Emunds und Matthias Möhring-Hesse. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- NA – Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Erklärung Nostra Aetate, S. 355–359.
- Papst Paul VI. (1965): Ansprache zur Eröffnung der vierten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (14. September 1965). In: Hünermann, Peter; Hilberath, Berndjochen (Hg.) (2009): Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte, Kommentare, Zusammenschau. Sonderausgabe, Bd. 5. Freiburg (u. a.): Herder, 542–551.
- PT – Johannes XXIII. (1963): Enzyklika *Pacem in terris* (11. 4. 1963), online unter http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, abgerufen am 12. 07. 2019.
- SC – Zweites Vatikanisches Konzil (1963): Konstitution *Sacrosanctum Concilium*, S. 51–90.
- UR – Zweites Vatikanisches Konzil (1964): Dekret *Unitatis redintegratio*, S. 229–250.

Über den Autor

Roman A. Siebenrock, Dr. theol., Professor für Dogmatik und Leiter des Instituts für Systematische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Email: roman.siebenrock@uibk.ac.at