

HISTORISCHE AUTHENTIZITÄT ZWISCHEN ARCHITEKTUR UND THEOLOGIE

Architektonische Anstöße für ein Kriterium
der kirchlichen Lehrverkündigung

1. *Architektur und Theologie – eine Begegnung mit Seltenheitswert*

Authentizität gilt heutzutage als gesellschaftliches Mode- bzw. Leitprinzip und suggeriert, es gäbe jenseits der historisch-kulturellen Verortung «ein wahres Selbst» und es sei «erstrebenswert [...], dieses wahre Selbst möglichst ungefiltert auszuleben.»¹ Einen Wahn nennt Thomas Bauer eine solche Vorstellung von Authentizität, die sich aller situativen, kontextuellen sowie historischen Verantwortung entledigt und letztlich kriterienlos alles und nichts bedeutet. Soll nun Authentizität Kriterium menschlichen Lebens, Handelns und Denkens sein, braucht sie selbst Kriterien – eine Erkenntnis, die auch für das kirchliche Lehramt gilt. Denn für die lehramtliche Verkündigung bedeutet der Anspruch der Authentizität in erster Linie, dass die Lehre mit verbindlicher Autorität vorgetragen sei, die über einen Dissens zu entscheiden berechtigt wäre und der ein religiös begründeter Gehorsam geleistet werden müsse (LG 25).² Authentizität aufgrund von Autorität bleibt aber rechtfertigungsbedürftig, was besonders virulent wird, wenn es um die Frage der Lehrentwicklung geht und damit um die Gleichzeitigkeit von Bewahrung und Fortschritt, von Kontinuität und Veränderung.³

Ein Blick über die Fachgrenzen hinaus in die Architektur und deren Umgang mit Baudenkmalern und denkmalgeschützten Häusern liefert ein anschauliches Beispiel dieser Herausforderung. Denn einerseits hat sie den historischen Bestand eines Gebäudes zu bewahren, was aber andererseits nicht auf Kosten seiner Lebendigkeit bzw. Funktionalität gehen darf. Eines der aufsehenerregendsten Projekte seit der Jahrtausendwende in der Architekturszene

JOHANNES ELBERSKIRCH, geb. 1984, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

war die Renovierung des Neuen Museums in Berlin durch David Chipperfield.⁴ Der britische Architekt sollte diesem verfallenen, noch vom Krieg gezeichneten Gebäude sowohl einen adäquaten Platz im Berlin von heute geben als auch auf seine Geschichte und den UNESCO-geschützten Kontext der Museumsinsel Rücksicht nehmen. Das seit 2009 abgeschlossene Projekt *Neues Museum* ist ein preisgekröntes Beispiel der Wiederherstellung eines funktionierenden Gebäudes, das Zeugnis ablegt von seiner bewegten Geschichte und als Ideal einer «historisch authentischen» Rekonstruktion gilt. Authentizität bzw. historische Authentizität zeigt sich in diesem Kontext als das architektonische Schlüsselwort, dessen Bedeutung und Kriterien am konkreten Beispiel der Renovierung des Neuen Museums illustriert und expliziert werden (2). Diese sollen im Blick auf die kirchliche Lehre zur Religionsfreiheit auf ihre theologische Anschlussfähigkeit geprüft werden (3), um zu klären, ob und wie die «historische Authentizität» ein Kriterium für die kirchliche Lehre und ihre Entwicklung sein könnte (4).

2. *Das Neue Museum und die Frage nach historischer Authentizität*

«Als Architekten gilt unsere Verantwortung zuallererst dem Baumeister Stüler. [...] Unsere zweite Verantwortung gilt den Fragmenten, der Evidenz dessen, was materiell übrig geblieben war. An diesem Punkt widerstanden wir der Idee, das ursprüngliche Bauwerk zu imitieren.»⁵

David Chipperfield geht es zuerst um Verantwortung, so dass dieses Plädoyer für einen Vorrang von Konzeption und Bestand des Gebäudes vor allem eine Absage an jegliche konzeptionelle Intervention ist, die der historischen Bausubstanz Gewalt antäte. Gerade die Bindung an den Baumeister des Neuen Museums, Friedrich August Stüler (1800–1865), zeigt den Respekt vor der ursprünglichen Idee und ihrer Realisierung. Mit Blick auf das fragmentarische Erbe hat diese Rückbindung zum Ziel, die Geschichte des Gebäudes transparent zu machen, vom Aufstieg zum kulturellen Zentrum Berlins bis zur Zerstörung und während der 50-jährigen Brache als Ruine. Es geht darum, Prinzipien für eine Rekonstruktion zu entwickeln, aber doch bereit zu bleiben, «sich der konkreten Situation anzupassen»⁶. Chipperfield versuchte, aus einer «Wechselbeziehung zwischen Instandsetzung, Konservierung, Restaurierung und Ergänzung»⁷ einen dynamischen Ansatz zu entwickeln, der einerseits zum Ausdruck bringt, «dass es sich um eine Ruine handelt, voller Fragmente, dass diese Fragmente [aber] wunderbar und voller Leben sind.» Andererseits galt es, diesen Fragmenten, ohne sie zu kopieren oder umzudeuten, «wieder einen Kontext [zu] geben und ihren Status [zu] klären»⁸. So entstand mit dem Neuen

Museum ein Bauwerk, das ein Maximum beschädigter Substanz miteinbezog und daraus eine Fülle zeitgenössischer Detaillösungen ermöglichte, woran im Folgenden Bedeutung und Kriterien einer historischen Authentizität illustriert werden.

Kriterium 1: *Historische Authentizität*

Das Neue Museum ist ein Bau, der ständigen Veränderungen unterlag und nie als vollständig abgeschlossen galt. Daher würde die Rekonstruktion eines vergangenen Originalzustandes keine Authentizität bedeuten, sondern die Verabsolutierung eines Punktes der Geschichte, die Konstruktion eines Imitats und einer künstlichen Tradition.⁹ Aber auch die Überbetonung des Kontrastes als «Collage aus Bruchstücken und intakten Einzelteilen»¹⁰ widerspräche einer *historischen* Authentizität. Ohne eine Aufhebung des Unterschiedes von alt und neu geht es um verbindende Kontexte, die eine geistige Kontinuität ermöglichen. Diese verbindet – über die sichtbaren Zeichen einer historischen Diskontinuität hinweg – die Vergangenheit mit der Gegenwart und weist in die Zukunft, indem sie Narben weder ignoriert noch negiert, «sondern thematisiert und [...] sie in den ergänzten Baukörper ein[bindet]».¹¹

Die *historische* Authentizität konkretisiert sich daher als Verpflichtung gegenüber Komplexitäten und Unebenheiten der Geschichte. Demnach ist das Neue Museum zu erhalten, mit allen Spuren seiner Historie. Die Wunden des Bauwerks müssen als Narben weiterhin sichtbar bleiben, um so den «ruinösen Aspekt des Gebäudes aufzuzeigen und zugleich den Verfallsprozess und damit das Leben des Bauwerks als Ruine zu beenden»¹².

Kriterium 2: *Historische Authentizität*

Der Zahn der Zeit nagt nicht nur an der Bausubstanz, sondern wirkt auch auf das Selbstverständnis des Museums. So war das Neue Museum der wahrscheinlich letzte Versuch eines Universal museums, der bereits bei seiner Fertigstellung überholt war. Der «Trend zur Universalität war dem zur Spezialisierung gewichen»¹³. Daher wurden aus dem Museum alle Kopien entfernt, die man zur Vollständigkeit des weltgeschichtlichen Pädagogikkonzepts aufgestellt hatte, um an der Echtheit der originalen Exponate keinen Zweifel aufkommen zu lassen. Aber auch das Museumsgebäude ist nicht nur auswechselbare äußere Hülle. Die historische *Authentizität* formuliert daher die Originalität als das Kriterium für ein spezialisiertes Museum, das sich als hermeneutischer Rahmen auf Exponate wie Gebäude bezieht: «Die Bruchstückhaftigkeit des Gebäudes entspricht der Bruchstückhaftigkeit der in ihm gezeigten Fundstücke»¹⁴. Gerade diese Zerbrechlichkeit macht den Veränderungsprozess der Museumskonzepte anschaulich. Denn in den Überresten der historisierenden

Raumkulisse stößt das ursprüngliche idealisierte Ausstellungskonzept auf das moderne Verständnis. So stehen «Bauwerk und Ausstellungskonzepte [...] im Dialog»¹⁵.

Das Kriterium der Originalität im Sinne der historischen Authentizität bedeutet daher, sich in einer situativen Entscheidungsfindung nicht nur auf den aktuellen hermeneutischen Rahmen zu beziehen, sondern auch das ideengeschichtliche Erbe zu beachten. Dieses hat Spuren in der jeweiligen Situation hinterlassen und beeinflusst so die neue hermeneutische Konzeption. Diese Wirkung muss beachtet werden, hat aber als historische Implikation erkennbar zu bleiben und mit ihrem ursprünglichen Kontext in die Entscheidungsfindung einzugehen.

Kriterium 3: Kontextualität und Ganzheit

Das Neue Museum illustriert die Problematik des Zusammentreffens von kontextueller Verwiesenheit und selbstständiger Ganzheit, da es einerseits als Teil eines denkmalgeschützten Ensembles prägend «für die kulturelle und städtische Identität Berlins» ist, andererseits ein selbstständiges Ensemble von Ausstellungen bleibt, so dass sich die Frage nach Kontextualität vom einzelnen Raum bis hin zur ganzen Stadt stellt. Der Masterplan zur Entwicklung der Museumsinsel, nach dem jedes Museumsgebäude «seinen Originalcharakter und seine Rolle beibehalten solle», sieht nun vor, die verschiedenen Kontexte und den eigenen Anspruch auf Ganzheit zusammenzubringen, also sowohl wesentlich zu einer Gesamtheit zu gehören als auch selbst vollständig zu sein, was als doppeltes Kriterium der historischen Authentizität bindet. Daher versucht Chipperfield mit der Wiederherstellung des Kontextes sowohl «die Bedeutung der [jeweiligen] Räume» als auch «ihr Verhältnis zum Gesamtgebäude gut verständlich»¹⁶ zu machen.

Kriterium 4: Innovation und Tradition

Ein «Wiederaufbau muss [...] zwangsläufig etwas hinzufügen», hat «Lücken zu überbrücken» und muss «akzeptieren, dass man es mit Übergängen zu tun hat»¹⁷. In der Lücke besteht die eigentliche Herausforderung für die Restaurierung bzw. Ergänzung, da die Schließung einer Leerstelle eine eigene Präsenz erhalten muss, also weder *Fehlfunktion* noch Fremdkörper ist, sondern Kontinuität besitzt. Denn im Zusammentreffen von alten und neuen Bauteilen hat sich eine Ganzheit zu erhalten und nicht nur ein Kontrast. So gingen Chipperfields Überlegungen dahin, ein «neues» Gebäude zu schaffen, das von dem Wunsch getragen wird, dem Erhaltenen seinen Sinn zurückzugeben.» Daher dürfen Ergänzungen nicht historische Imitationen sein, die das erhaltene «authentische» [...] Material in eine absurde Situation bringen.» Das Ziel

war, «dem Ganzen Ordnung und den Teilen Bedeutung» zurückzugeben, also «in der ursprünglichen Komposition [zu] verankern»¹⁸, was vor allem durch Rückkehr zur Originalsilhouette geschehen sollte. Form, Komposition und Raumfolge des Gebäudes bildeten die entscheidende Grundlage, selbst einen vollkommen zerstörten Gebäudeteil zu rekonstruieren, wie den Nordwestflügel des Museums. Mit der Treppenhalle schuf Chipperfield eine formbetonte Rekonstruktion des vernichteten stülerschen Treppenaufgangs. Es gelang ihm eine «räumliche Analogie» ohne «nostalgische Nachahmung»¹⁹, die in ihrer Schlichtheit dem Betrachter die Geschichte des Gebäudes vor Augen hält und die Treppenhalle wiederum zum Markenzeichen des Neuen Museums machte. Chipperfields Rekonstruktion illustriert also, wie historische Authentizität Veränderungen und Hinzufügungen miteinschließt, und zwar indem sie zugleich innovativ und traditionell sind. Sie bleiben als Neues erkennbar und tragen zudem, etwa durch Form, Komposition oder Material, die Geschichte des Bauwerkes mit, was sie in seinen Kontext und seine Tradition verortet.

3. *Historische Authentizität kirchlicher Lehrverkündigung – Architektur und Theologie*

Seine Verantwortung zu kennen und bewusst aus dieser zu handeln, sollte das Lehramt prägen, um eine verbindliche und belastbare Gestalt der Verkündigung zu entwickeln. Glaube und Glaubensinhalt sind keine neutralen Fundstücke, sondern stehen in der Spannung zwischen ihrer offenbarungsgemäßen Intention und der zeitbedingten Gestalt, eine Problematik, die in der kirchlichen Lehre zur Religionsfreiheit virulent wird. Denn die grundlegende Verpflichtung gegenüber der Offenbarung liefert keine einmalige oder zeitlose Bestimmung, sondern zeigt vielmehr eine wechselvolle Geschichte von sich verändernden Verhältnissen zwischen politischer und kirchlicher Ordnung. Die verschiedenen Antworten, die die Kirche, ausgehend von ihren biblischen Ursprüngen, auf die Frage nach ihrer Beziehung zum Staat und zu anderen Religionen gegeben hat, bilden eine Tradition, der sich das kirchliche Lehramt genauso verantwortet wissen muss, wie der konkreten gesellschaftlichen Situation. Am Vorabend des II. Vaticanums ermöglichte bzw. erzwang die Konfrontation dieser beiden Bezüge hinsichtlich der kirchlichen Lehre zur Religionsfreiheit eine «tiefgreifende Neuorientierung der Kirche auf dem Hintergrund einer vielfach schmerzlichen Geschichte» und ihre «Neupositionierung [...] in der modernen Gesellschaft»²⁰. Sicherlich erscheint *prima facie* das Bild einer Ruine nicht schmeichelhaft, doch hatten die modernen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse die lehramtliche Verkündigung über-

holt, ihre Plausibilität aufgehoben und sie letztlich zu einer geistig-geistlichen Ruine werden lassen. Indem sich die entscheidenden sozialen Impulse, wie die Menschenrechte oder die demokratische Grundordnung, bereits deutlich in das katholische Leben eingeschrieben hatten, obwohl sie weder Produkt des Lehramtes waren, noch von ihm positiv rezipiert wurden, blieb die Fragwürdigkeit lehramtlicher Gestalt letztlich unübersehbar. Die kritische Bestandsaufnahme drängte zur Veränderung, aber nicht im Sinne einer anachronistischen und künstlichen Konstruktion oder einer historisierenden Reformulierung, sondern als situationsbezogene und zugleich kontinuierliche Lehrentwicklung.

So verweist auch die Frage nach der lehramtlichen Verantwortung auf die doppelte Beziehung zu Tradition und situativer geschichtlicher Konkretion, worin die historische Authentizität ihren Grund findet, weshalb deren architektonische Kriterien theologisch zu untersuchen sind.

Ad 1: *Historische Authentizität* – Die Verantwortung gegenüber der eigenen Geschichte

Gerade die Auseinandersetzung mit *Dignitatis humanae* (DiH) zeigt, dass Authentizität auch hinsichtlich der kirchlichen Lehre nicht die Rückkehr zu einem Originalzustand bedeutet, sondern die historische Verfasstheit aller Lehrverkündigungen ernstnehmen muss. Denn erst in der Konfrontation mit dem demokratisch strukturierten Verfassungsstaat, der sich zur Neutralität gegenüber allen Religionen oder Weltanschauungen verpflichtet hat, taucht die Frage nach Religionsfreiheit auf. Deren kirchlich-theologische Anerkennung kann daher nicht ursprüngliche Lehre sein, sondern verdankt sich «dem modernen Staat, den Juristen und dem weltlichen rationalen Recht.»²¹ Bis zu ihrer Wende mit *Dignitatis humanae* rezipierte die kirchliche Lehre ein auf umfassende Souveränität angelegtes Staatsmodell, das sie am ehesten im neuzeitlichen Fürstenstaat verkörpert sah, weshalb sie mit der demokratischen Ordnung auch freiheitliche Grundrechte, wie die Religions- und Gewissensfreiheit, ablehnte und verurteilte. Im II. Vatikanum vollzog sich ein Paradigmenwechsel in der Lehre vom guten Staat, so dass sich das Lehramt mit derselben Entschiedenheit nun positiv-affirmativ ins Verhältnis zur Demokratie und zum religionsneutralen Verfassungsstaat setzte und sich originär verpflichtet sah, die Menschenrechte zu verteidigen, zu fördern und sie «in einer Art nachholendem Begründungsverfahren auf christliche Wurzeln zurück[zuführen]»²². Die hier deutlich angezeigte lehramtliche «kopernikanische Wende»²³ präsentiert sich aber in *Dignitatis humanae* gerade nicht in einer Kontrastierung, die den Fortschritt als Bruch betont. Vielmehr bemüht sich die Konzilsklärung um verbindende Kontexte, die im Text den Neuanfang zugunsten der Kontinuität zurücktreten lassen, entsprechend der Konzilsaussage, dass «Neues [...] mit dem Alten

übereinstimmt» (DiH 1). Es sind nur sehr unauffällige Hinweise, mit denen das Konzil die Kontinuität ein wenig differenzierter darstellt, wie etwa dem philosophischen Ausgangspunkt von *Dignitatis humanae*. So beginnt das Dokument mit der neuzeitlichen Freiheitsentwicklung bezüglich des Einzelnen und seiner Vergesellschaftung samt dem Auftrag zur Bewahrung der geistigen Werte, besonders der Religionsfreiheit. Darin wird deutlich, dass diese Entwicklung der Freiheitsbestrebungen eben nicht «in erster Linie in ihrer Tradition geformt worden ist, sondern oftmals ausdrücklich gegen»²⁴ die Kirche. Insgesamt neigt diese Erklärung – wie eigentlich die gesamte lehramtliche Verkündigung – dazu, Kontinuitäten zu betonen und Korrekturen zu nivellieren, so dass schon Joseph Ratzinger zu DiH 1 kritisch anmerkte, dass «die Konzilsklärung in Wirklichkeit doch Neues und anderes [biete], als man etwa in den Verlautbarungen Pius' IX. oder auch noch Pius' XII. findet.»²⁵ Diese Tendenz wird dann zur Gefahr, wenn eine künstliche Kontinuität alle Unterschiede oder Veränderungen in einem Entwicklungsparadigma aufzulösen versucht. Mit Chipperfield gesprochen ist es die Verantwortung gegenüber der ganzen Geschichte, die vor einer solchen Nivellierung der Differenzen bewahrt. Auf kirchliche Lehrverkündigung übertragen bedeutet dieser Anspruch eine Verpflichtung zur Transparenz hinsichtlich des eigenen Entstehungsprozesses, so dass die Selektion und die Rezeption erläuterte Vorgänge zu sein haben. Angesichts dieses hohen Anspruchs der Authentizität wirken die Ausführungen zur Kirchengeschichte und das kleine Schuldbekennnis in DiH 12 zu reduziert. So zeichnete der päpstliche Rat für Gerechtigkeit und Frieden 1976 eine deutlich realistischere Charakterisierung der Geschichte der kirchlichen Lehre zur Religionsfreiheit: Das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten war ursprünglich «durch Zögern, Einsprüche und Vorbehalte» gekennzeichnet, weshalb «es auf katholischer Seite sogar zu heftigen Reaktionen gegen jede Erklärung der Menschenrechte im Geistes des Liberalismus und des Laizismus»²⁶ kam.

«Heile die Wunde – Zeige die Wunde»²⁷ – In dieser Spannung bewegt sich die historische Authentizität, die in ihrer Suche nach Kontinuität bzw. verbindenden Kontexten Risse und Korrekturen durchaus einbinden, aber nicht unsichtbar machen darf. Die Verpflichtung der Lehrverkündigung zu Transparenz in Bezug auf ihre eigene Entwicklung bewahrt vor einer künstlichen Kontinuität, die in einer falsch verstandenen Harmonisierung die teils feindliche Abgrenzung gegenüber den Menschenrechten und dem modernen säkularen Verfassungsstaat beschwichtigt oder verschweigt. Doch gerade die Auseinandersetzung, in der sich das Lehramt angesichts moderner sozialphilosophischer Anfragen seiner Fragwürdigkeit gewahr wurde, führte oder besser zwang zu einem schmerzlichen, doch notwendigen Umdenken, aus dem der Neuansatz

in *Dignitatis humanae* hervorging. Aus einer so gestalteten Verantwortung gegenüber der eigenen Geschichte darf es erlaubt sein, über Brüche, Korrekturen und Neuansätze hinweg eine Kontinuität zu entwickeln.

Ad 2: Historische *Authentizität* – Kohärenz der Plausibilität

Historische Authentizität fordert eine Originalität bzw. eine Echtheit, die sich nicht nur auf den Kern einer Lehre, sondern auch auf ihren hermeneutischen Rahmen bezieht. Auch in *Dignitatis humanae* hat die Veränderung der Lehre zur Religionsfreiheit einen neuen leitenden systematischen Kontext zur Folge, indem der Würde der Person oberste Priorität eingeräumt wird, als Grundlage für den Anspruch der Wahrheit des Glaubens (DiH 1), was wiederum eine radikale Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche zu Staat und Gesellschaft bedeutet, als «eine Revision des Syllabus Pius' IX.»²⁸. Denn der Kern der vorkonziliaren Lehre war der Primat der Wahrheit. Diese Fixierung radikalisiert sich vor allem in Opposition zum agnostischen Liberalismus und Indifferentismus, da der katholische Glaube als Garant der Wahrheit rein und irrtumsfrei gehalten werden musste, wenn er, im Sinne einer göttlichen Ordnung, ein der Wahrheit gemäßes Weltgesetz geben wollte. Die Problematik von weltanschaulich legitimierten Wahrheitsansprüchen im freiheitlich politischen Kontext liegt auf der Hand, da jedes Rechtsprinzip, zu dem Allgemeinheit, Gegenseitigkeit und der Ausgleich von Wahrheitsüberzeugungen gehört, durch ein Machtprinzip verdrängt wird.²⁹ Die soziale Unverträglichkeit dieser Argumentation zeigt sich aber nicht nur nach außen, sondern auch nach innen. Ein Mensch, dem ein Recht nicht aufgrund «seines personalen Seins zur Sicherung seiner personalen Freiheit» zukommt, sondern nur sofern er «in der religiösen und sittlichen Wahrheit steht», wird zum «Objekt [des] Wahrheitsbegriffes»³⁰ degradiert. Der Primat der Wahrheit setzt sich im Ausschluss der Trennung von Moral und Recht, Religion und Politik sowie Kirche und Staat fort, was zur Ablehnung der Religionsfreiheit führt.³¹ Auch die differenzierte und unpolemische Darstellung der römisch-katholischen Lehre zu Demokratie und Freiheit durch Leo XIII. bleibt bei der Ablehnung der Volkssouveränität, da Gott der Legitimitätsgrund jeglicher irdischen Herrschaft zu sein habe.³² Nur eine distinguierte Toleranzdoktrin ließe das Engagement von Katholiken in einem nicht konfessionell-katholischen Staat rechtfertigen. Die zugestandene Toleranz, als Duldung eines Übels, ist das Ergebnis einer Güterabwägung zwischen dem Gemeinwohl und den freiheitlich-demokratischen Grundrechten.³³ Diesem Zugeständnis liegt aber kein positives Recht auf Religionsfreiheit zugrunde, was ein Widerspruch zur Pflicht des Menschen wäre, Gott ehrfürchtig zu verehren.³⁴

Ein solch pejoratives Verständnis von Religionsfreiheit hat in einer modernen demokratisch verfassten Gesellschaft, die jede Staatsreligion oder Privilegierung einer einzigen Glaubensrichtung ablehnt, jegliche Plausibilität verloren und bliebe ein skurriles Relikt einer dunklen Vergangenheit. Hielte die Kirche an ihrer vorkonziliaren Lehrmeinung zur Religionsfreiheit fest, dann würde sie sich dem berechtigten Vorwurf eines katholischen Opportunismus bzw. eines kirchlichen Interessenkalküls aussetzen, was letztlich die Glaubwürdigkeit der gesamten katholischen Lehrverkündigung beschädigte. Der fehlenden Verlässlichkeit der Lehre zur Religionsfreiheit folgen Zweifel an der Authentizität der christlichen Botschaft, so dass die dogmatische Neufundierung im Dienste einer größeren Kontinuität steht, selbst wenn *Dignitatis humanae* «das Ende der konstantinischen Ära»³⁵ besiegelt. Gerade die korrigierte Verhältnisbestimmung – der Wandel vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person – erhält die Kontinuität. Denn Bezugnahmen zwischen Personen und geistigen Werten wie Wahrheit oder Gerechtigkeit können vielleicht metaphysische oder sittliche Bezüge sein, aber in keinem Fall rechtliche Beziehungen. Diese setzten Personen als Träger des Rechts voraus, so dass die vorkonziliare Argumentation angesichts einer modernen Rechtsauffassung in sich zusammenfällt.³⁶ Im Vorwort von *Dignitatis humanae* wird die theologische Neuausrichtung und dogmatische Neufundierung der Lehre der Religionsfreiheit in der Würde des Menschen als bewusstes Ziel der Konzilsväter deutlich:

«Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewußtsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen [...] Das Vatikanische Konzil wendet diesen Bestrebungen seine besondere Aufmerksamkeit zu in der Absicht, eine Erklärung darüber abzugeben, wie weit sie der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechen, und deshalb befragt es die heilige Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht.» (DiH 1)

Der entscheidende Fortschritt der korrigierten Verhältnisbestimmung von Person und Wahrheit besteht in einer neuen Verbindung von theologischer Wahrheitsreflexion und Menschenrechten, in der eine Differenzierung von Glaubens- und Rechtsfragen vorgenommen wird. In der Würde der Person gründet die rechtliche Freiheit sowie die moralische Pflicht, die Wahrheit, besonders die religiöse Wahrheit, zu suchen. Doch wahrheitsgemäße Ausrichtung braucht die Freiheit von Zwang und Bevormundung, so dass «das Recht auf religiöse Freiheit nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen selbst begründet» liegt (DiH 2). Hier wird die Religionsfreiheit in der Vernunft und dem freien Willen der menschlichen Person verankert

und muss als präpositives Recht «in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft [...] anerkannt» und «bürgerliche[s] Recht» werden (DiH 2). Diese philosophischen Erkenntnisse ermöglichen als hermeneutisches Prinzip schließlich eine theologische Interpretation aus der eigenen lehramtlichen Tradition, um «die Zeichen der Zeit [...] im Licht des Evangeliums zu deuten» (GS 4). *Dignitatis humanae* entwickelt daraus eine Theologie der Freiheit (DiH 9f.), wonach Freiheit die unverzichtbare Voraussetzung sowohl für den Glaubensakt als auch für das göttliche Wirken am Menschen (DiH 10) sei, was in der Kenosis Christi sein theologisches Hauptargument findet (DiH 11).

Ein neuer hermeneutischer Rahmen hat Folgen: Im Neuen Museum wurden alle unechten Exponate entfernt. In *Dignitatis humanae* findet sich der Begriff der Toleranz nicht mehr, da dieser Ausdruck in der Bedeutung der Duldung eines Übels nicht in ein uneingeschränkt positives Verhältnis zur unbedingten Geltung der Freiheit der Person zu bringen ist.³⁷ Das Gemeinwohl dagegen – zuvor Antipode personaler Freiheit – bleibt auch im freiheitlich imprägnierten Horizont der Konzilserklärung ideengeschichtlich präsent, aber in veränderter Bedeutung. Das Gemeinwohl findet gerade in der «gesellschaftliche[n] Realisierung der Grundlagen [...] personaler Vervollkommnung und Freiheit» (DiH 6) sein entscheidendes Kriterium. Die Menschenwürde kann in ihrer integrativen Kraft sogar dem abgelösten Rahmen, der Verpflichtung zur Wahrheit, die antilibertäre Drohgebärde nehmen und der Wahrheitssuche – als Akt und Ausdruck personaler Würde und Freiheit (DiH 2) – eine neue Bedeutung geben.³⁸

Historische Authentizität und ihr Kriterium der Originalität finden als Plausibilität und Glaubwürdigkeit eine zentrale Stellung in der lehramtlichen Verkündigung. Gerade an der kirchlichen Lehre zur Religionsfreiheit wird deutlich, wie sehr geschichtliche und gesellschaftliche Entwicklungen lehramtliche Positionen in Frage stellen können. Genau diese Fragwürdigkeit wird zum Angelpunkt für die historische Authentizität. Denn indem die historische Authentizität das Lehramt dazu verpflichtet, jegliche Skepsis oder Zweifel von der lehramtlichen Position abzuwenden, wird die Fragwürdigkeit zum Maßstab für die Art der Veränderung, mit dem Ziel, die Glaubwürdigkeit wiederherzustellen und so die Kontinuität zu erhalten. Doch darf sich diese Plausibilität nicht nur auf eine einzelne Lehre beschränken bzw. eine bestimmte fragwürdige Situation im Blick haben, sondern hat sich immer auch auf die universale Glaubenslehre mit ihrer Geschichte und Tradition zu beziehen, die den Gesamthorizont einer lehramtlichen Position bildet. Eine Glaubwürdigkeit, die sich dieses doppelten Bezuges bewusst ist, nimmt das Lehramt in die Pflicht, Veränderungen zu ermöglichen, die im Dienste einer Kohärenz der Authentizität von Konkrektion und Universalität stehen. Die Korrektur der

einzelnen lehramtlichen Position hat daher mit ihrer eigenen Plausibilität auch die Glaubwürdigkeit der gesamten Glaubenslehre zu erhalten und zu fördern, weshalb es jede Art von Inkohärenz, die wiederum eine Fragwürdigkeit zur Folge hätte, zu vermeiden gilt. In der Verantwortung, mit der einzelnen lehramtlichen Position auch die gesamte Lehre plausibler zu machen, ermöglicht die historische Authentizität eine Kontinuität, die nicht durch ein starres leitendes Prinzip oder einen fixierten hermeneutischen Rahmen garantiert wird, sondern durch ein dynamisches Kohärenzgeschehen, das eben in seiner Orientierung an der Authentizität Raum für Veränderung schafft, ohne dabei in eine Beliebigkeit zu verfallen.

Ad 3: Kontextualität und Ganzheit – Plausibilität als Intelligibilität und reflektierte Kontextualität

Dieser Anspruch von Ganzheit und Kontextualität erweitert das Kriterium der Plausibilität, indem von einer Glaubenslehre gefordert ist, einerseits intelligibel und sinnvoll zu sein, wozu andererseits gehört, dass ihre Voraussetzungen und ihre kontextuellen Bezüge deutlich werden. Nur im Zusammen von Vernünftigkeit und reflektierter Kontextualität entsteht historische Authentizität und damit ein Kriterium lehramtlicher Verkündigung. Die Rechtfertigung der vorkonziliaren kirchlichen Lehre zur Religionsfreiheit, wie sie noch 1948 in der Zeitschrift *Civiltà Cattolica* präsentiert wurde³⁹, ließe sich selbst unter Einbeziehung ihrer argumentativen Voraussetzungen nicht widerspruchsfrei denken. Der Primat der Wahrheit des Glaubens, dem nach dieser Lehre das absolute Recht zukommen muss, wird durch deren ambivalente Doppelstrategie letztlich in Frage gestellt. Denn deren pragmatische Rechtfertigung einer Duldung von liberal-demokratischen Grundwerten und Freiheitsrechten ist letztlich mit dem Absolutheitsanspruch der Glaubenswahrheit nicht in Einklang zu bringen.⁴⁰ Es bleibt eine innere Diskrepanz, die nicht nur die Vernünftigkeit dieser Verteidigungsstrategie, sondern auch die Integrität der gesamten Glaubenslehre in Frage stellt. Für *Dignitatis humanae* bedeutet dieses doppelte Kriterium historischer Authentizität, dass zur normativen Reflexion der freiheitlichen Menschenrechte zwingend die theologische Wahrheitsreflexion hinzukommen muss, um in der Entwicklung der Glaubenslehre Kontinuität beanspruchen zu dürfen. Denn wäre «das Recht auf religiöse Freiheit» und seine Begründung durch die Menschenwürde nur «durch die Vernunft selbst erkannt» (DiH 2), bliebe das Freiheitsrecht bei aller Plausibilität isoliert und diskontinuierlich. Indem aber die «Würde der menschlichen Person» auch «durch das geoffenbarte Wort Gottes» (DiH 2) beglaubigt ist, findet sich die konziliare Lehre zur Religionsfreiheit in der Kontinuität der gesamten Glaubenslehre.

Ad 4: Innovation und Tradition – Fragwürdigkeit, ekklesiale Antwort und doktrinaler Nachvollzug

Architektonisch hat die Ergänzung einer Lücke zugleich innovativ wie traditionell zu sein. Lehramtlich lässt sich diese Bruchstelle am ehesten als Fragwürdigkeit fassen, was am Vorabend des II. Vaticanums auch die katholische Lehre zur Religionsfreiheit unter einen starken Veränderungsdruck stellte, da ihre Argumentation angesichts der veränderten sozialen Verhältnisse ihre Plausibilität und ihre gesellschaftliche Anschlussfähigkeit verloren hatte.⁴¹ Doktrinal schien die Kirche ihre Diskursfähigkeit verloren zu haben, während sie sich ekklesial in einer höchst innovativen Situation befand.⁴² Denn jenseits des lehramtlichen Monopolanspruchs katholischer Weltdeutung setzten die gesellschaftlich engagierten Katholiken entscheidende Impulse, um das Gut der «Ordnungsgegebenheiten moderner Gesellschaften» mit dem Gut ihres christlichen Glaubens positiv in Einklang zu bringen. Nach Rudolf Uertz beeindruckt das selbstverständliche Engagement, mit dem diese Politiker, Juristen und Publizisten «nicht als Vollzug kirchlich-konfessioneller Weisungen»⁴³, sondern als gesellschaftlichem Ausdruck ihres katholischen Glaubens die weltanschauliche Pluralität, das individualistische Grundrechtsverständnis und die demokratisch-rechtsstaatlichen Verfahren mit ihren christlichen Grundsätzen und ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Kirche verbanden. Im Laienkatholizismus entwickelte sich in der Weimarer Republik ein christlicher «Personalismus [als] ein politiktheoretisches Modell, das sich dem demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat»⁴⁴ verschrieb. Diese vom politischen Katholizismus zuwege gebrachte liberalkatholische Richtung hat sich das II. Vaticanum in der Lehre von der Religionsfreiheit mit ihrer Verhältnisbestimmung zum demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat angeeignet.⁴⁵ Als gesellschaftliche Anpassungsstrategien sind sie Entwicklungsprozesse des Katholizismus, die in dieser Lehre theologisch rezipiert und dogmatisch fundiert werden, so dass die gelebte katholische Antwort auf die sozialen und politischen Verhältnisse in eine doktrinale Form überführt wurde. Letztlich hat das Konzil in *Dignitatis humanae* nicht nur die inhaltliche Positionierung lehramtlich nachvollzogen, sondern auch die Verantwortung der Gläubigen akzeptiert, die Lehre in Kirche und Staat zu verwirklichen.⁴⁶ Die Herausforderung bestand darin, aus dieser gelebten Interpretation keine ahistorische Konstruktion, sondern eine historisch authentische Rekonstruktion einer lehramtlichen Gestalt zu entwickeln, die in dieser Aktualisierung zugleich Kontinuität wahrt. Das architektonisch explizierte Zusammenspiel von Innovation und Tradition bedeutet theologisch zunächst, dass eine Neuheit als ekklesiale Größe bereits einen Bezug zum Vollzug des Glaubens haben muss, da sich dadurch ihre innovative Bedeutung für Glaubensleben und -lehre entfaltet. Darin besteht keine Domestizierung

der innovativen Potenz, sondern ihre ekklesiale Schärfung, die deutlich macht, welche Ergänzung oder Veränderung doktrinal notwendig ist. Die historische Authentizität erfordert hinsichtlich des lehramtlichen Nachvollzugs der ekklesialen Impulse, diese als Neuheiten sichtbar zu halten und sie zudem in den lehramtlichen Traditionsbeständen zu kontextualisieren, damit die veränderte Glaubenslehre als eine solche wiederzuerkennen ist. Die doktrinale Fassung darf also die Eigenursprünglichkeit der menschlichen Freiheitsrechte nicht aufheben und sie als katholischen Traditionsbestand vereinnahmen. Das würde sie zu einem katholischen Imitat degradieren. Die lehramtliche Doktrin muss sie aber auch theologisch anschlussfähig machen und ihnen in der Glaubenslehre einen Kontext geben. *Dignitatis humanae* versucht dies im Rekurs auf die Menschenwürde. Dieses nicht-theologische Grundargument lässt einerseits den Freiheitsimpuls des neuzeitlichen Humanismus samt den aus ihm folgenden Menschenrechten bestehen, ohne ihn in Abhängigkeit von der Glaubenslehre darzustellen.⁴⁷ Andererseits ist es aus christlicher Perspektive möglich, diese Ergänzung nicht nur als Fremdkörper oder als notwendiges Übel zu tolerieren, sondern als integralen Bestandteil und Impulsgeber einer aktualisierten Glaubenslehre anzunehmen. Die im Schöpfungsgedanken begründete gottunmittelbare Würde jedes Menschen fundiert das sittlich autonome Subjekt, das den Glauben in verantworteter Freiheit übernehmen kann (Röm 1, 18f.). Das Recht auf Religionsfreiheit findet daher in einem theologischen Zusammenhang eine Bedeutung (DiH 1), die eine Neukontextualisierung traditioneller Glaubenslehren nach sich zieht. Dabei legitimiert die schöpfungsgemäße Autonomie des Menschen den Universalitätsanspruch der christlichen Heilsbotschaft, was die Verpflichtung zur Wahrheit nur in personaler Abhängigkeit bestehen lässt – nicht als bürgerliches Recht, sondern als moralische Pflicht – und ihr jeglichen totalitären Habitus nimmt. Dieselbe Inversion vollzieht sich auch hinsichtlich des Gemeinwohls, das seinen Ausgang nun in der Würde des Einzelnen findet.⁴⁸

Der Blick auf *Dignitatis humanae* zeigt, dass lehramtliche Ergänzungen nur als Reaktionen auf fehlende Plausibilität bzw. auf fragwürdige Argumentation als authentisch zu rechtfertigen sind und daher von diesen Bruchstellen bestimmt werden. Ausschlaggebend für die Art der Hinzufügung wird dabei, welche Folgen diese argumentative Leerstelle nach sich zieht und welche Dynamiken sich aus dieser Fragwürdigkeit ergeben. Indem neuzeitliche Impulse im kirchlichen Glaubensvollzug rezipiert werden, entwickelt sich eine ekklesiale Antwort, die das Lehramt um seiner Glaubwürdigkeit willen doktrinal nachzuvollziehen hat. Diese nachgeholte Begründung versucht die historische Authentizität kriterial mit der Zusammengehörigkeit von Innovation und Tradition zu fassen. Die doktrinale Grundlegung der ekklesialen Impulse durch

ein Konzept, das philosophisch und theologisch anschlussfähig ist, wie etwa die Menschenwürde, erhält dabei sowohl den innovativen wie den traditionellen Charakter, da einerseits humanistische Gedanken in ihrer Selbstständigkeit und Eigenursprünglichkeit bewahrt werden, andererseits als solche auch in der lehramtlichen Tradition ihren Platz finden. Das führt schließlich zu einer doktrinalen Gestalt, die sowohl zum gelebten gesellschaftlichen Vollzug als auch zur lehramtlichen Tradition in Beziehung steht.

4. Historische Authentizität – ein Kriterium kirchlicher Lehrverkündigung

Historische Authentizität als Kriterium braucht selbst Kriterien, ansonsten bliebe sie willkürlich und letztlich bedeutungslos. Auch die lehramtlich in Anspruch genommene Authentizität hat sich zu rechtfertigen, um dadurch die jeweilige doktrinale Gestalt angesichts ihrer Entwicklung als begründete bzw. berechnete Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Veränderung ausweisen zu können. In diesem Anliegen, das eine Folge ihrer grundlegenden Verantwortung gegenüber der eigenen Tradition und der situativ geschichtlichen Konkretion ist, berühren sich die Lehrentwicklung und die Rekonstruktion historischer Gebäude. Daher schloss sich an die Explikation der architektonischen Kriterien der Versuch einer theologischen Übersetzung bzw. Transformation an, um diese Impulse auch für die lehramtliche Verkündigung nachzuvollziehen und nutzbar zu machen. Diese Überlegungen zeigen nun, dass sich die historische Authentizität auf das Ganze des Glaubens bezieht und sich daher nicht an einen doktrinalen Teil oder Zustand binden darf. Dafür erhält die Glaubwürdigkeit als geschichtlich-dynamisches Kriterium zentrale Bedeutung. Gerade sie macht deutlich, dass angesichts der geschichtlichen Gebundenheit der lehramtlichen Verkündigung Ergänzungen der Glaubenslehre, die über sich selbst hinaus strukturelle und konzeptionelle Veränderungen zur Folge haben, im Dienste einer größeren Kontinuität stehen. Denn der Wandel oder die konzeptionelle Neuorientierung haben Reaktionen auf zeitbedingte Anfragen zu sein, die, wenn sie unbeachtet bleiben, in eine Fragwürdigkeit führen, die eine Glaubenslehre zu einem Fremdkörper machen und lehramtlicher Verkündigung jegliche Plausibilität nehmen kann. Es geht historischer Authentizität also darum, die Glaubwürdigkeit zu erhalten bzw. zu erneuern. Ihr Anspruch bezieht sich daher sowohl auf die konkrete Situation als auch auf die Geschichte einer einzelnen Glaubenslehre. Die Art und Weise der Veränderung einer Doktrin ergibt sich aus der Kohärenz der Plausibilität beider Bezüge, was bedeutet, aktuelle situative Impulse und eine in ihrer Rezeptionsgeschichte transparente Tradition in einer lehramtlichen Gestalt in Einklang

zu bringen. Die Authentizität verpflichtet zudem die lehramtliche Verkündigung, mit der einzelnen lehramtlichen Position auch die gesamte Glaubenslehre glaubwürdiger zu machen, weshalb die Auflösung einer Fragwürdigkeit durch eine Neupositionierung in einer einzelnen Lehre nicht hinsichtlich des gesamten Bekenntnisses eine Inkohärenz und damit eine größere Skepsis zur Folge haben darf. Dieses Kohärenzgeschehen setzt dabei sowohl Intelligibilität als auch reflektierte Kontextualität der lehramtlichen Position voraus, da die Kontinuität eines Glaubenssatzes zusätzlich zur eigenen intellektuellen Plausibilität vor allem die Einbettung in die universale Glaubenslehre nötig hat, also einer theologischen Anschlussfähigkeit bedarf.

Zur historischen Authentizität gehört aber noch ein weiteres Kohärenzverhältnis, das sich zwischen ekklesialem Glaubensvollzug und lehramtlich verkündeter Glaubensdoktrin aufspannt. Der doktrinale Nachvollzug gelebter gesellschaftlicher Glaubensverantwortung versucht, die aktuellen neuzeitlichen Impulse in ihrer ekklesialen Stoßrichtung auch lehramtlich zu fassen, ohne sie zugleich als katholische Traditionsbestände zu vereinnahmen, indem sie ihre Begründung in einem philosophisch wie theologisch anschlussfähigen Konzept finden.

So lässt sich zum Abschluss kriterialer architektonischer Betrachtung und theologischer Übersetzung resümieren, dass die historische Authentizität ein hilfreiches Kriterium für die kirchliche Lehrverkündigung darstellt, da sie als dynamische Größe weder in geschichtsloser Stagnation verharret noch in relativistische Beliebigkeit abgeleitet, sondern die lehramtliche Verkündigung – in der Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte, ihren zentralen Glaubenswahrheiten und den gesellschaftlichen Herausforderungen – auf der Suche hält nach der jeweils größeren Glaubwürdigkeit.

Anmerkungen

- 1 Thomas BAUER, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen 2018, 67.
- 2 Vgl. Peter NEUNER, *Lehramt und Theologie*, in: Christoph BÖTTIGHEIMER – Rene DAUSNER (Hg.), *Vaticanium 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress Das Konzil «eröffnen»*, Freiburg i. Br. 2017, 126–140, hier 131f.
- 3 Vgl. Michael SEEWALD, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br. 2018, 54.
- 4 Für wertvolle Hinweise zum Neuen Museum danke ich Bernhard Danigel von David Chipperfield Architects.
- 5 David CHIPPERFIELD, *In Stülers Fußstapfen*, in: <https://www.tagesspiegel.de/kultur/chipperfield-interview-in-stuelers-fussstapfen/1463938.html> (Zugriff: 27.05.19).
- 6 David CHIPPERFIELD, *David Chipperfield im Gespräch mit Wolfgang Wolters*, in: Rik NYS – Martin REICHERT (Hg.), *Neues Museum Berlin*, Köln 2009, 229–240, hier 237.

- 7 David CHIPPERFIELD, *Das Neue Museum. Architektonisches Konzept*, in: Oliver G. HAMM (Hg.), *Das Neue Museum Berlin. Konservieren, Restaurieren, Weiterbauen im Welterbe*, Leipzig 2010, 56–59, hier 59.
- 8 CHIPPERFIELD, David Chipperfield im Gespräch mit Wolfgang Wolters (s. Anm. 6), 240.
- 9 Vgl. Karsten SCHUBERT, *Kontra-Amnesie. David Chipperfields Neues Museum in Berlin*, in: Rik NYS – Martin REICHERT (Hg.), *Neues Museum Berlin*, Köln 2009, 73–84, hier 80f.
- 10 CHIPPERFIELD, David Chipperfield im Gespräch mit Wolfgang Wolters (s. Anm. 6), 229.
- 11 Jörg HASPEL, *Heile die Wunde – Zeige die Wunde. Rebuilding Neues Museum*, in: *Jahrbuch Preußischer Kulturbesitz* 43 (2006), 189–210, hier 210.
- 12 Julian HARRAP, *Die Ruine einfrieren*, in: Rik NYS – Martin REICHERT (Hg.), *Neues Museum Berlin*, Köln 2009, 121–132, hier 121.
- 13 SCHUBERT, *Kontra-Amnesie* (s. Anm. 9), 79.
- 14 Bernhard SCHULZ, *David Chipperfield. Erhaltung Restaurierung und Ergänzung*, in: Carola WEDEL (Hg.), *Das Neue Museum. Eine Ruine wird zum Juwel*, Berlin 2009, 37–55, hier 55.
- 15 Dietrich WILDUNG, *Das Neue Museum. Museologisches Konzept*, in: Oliver G. HAMM (Hg.), *Das Neue Museum Berlin. Konservieren, Restaurieren, Weiterbauen im Welterbe*, Leipzig 2010, 65–68, hier 67.
- 16 David CHIPPERFIELD, *Das Neue Museum*, in: *Jahrbuch Preußischer Kulturbesitz* 40 (2003), 83–107, hier 86f.
- 17 CHIPPERFIELD, David Chipperfield im Gespräch mit Wolfgang Wolters (s. Anm. 6), 231.233.
- 18 CHIPPERFIELD, *Das Neue Museum* (s. Anm. 16), 94.97.
- 19 Adrian von BUTTLAR, *Neues Museum Berlin. Architekturführer*, Berlin – München 2010, 74.
- 20 Roman SIEBENROCK, *Dignitatis Humanae*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 4*, Freiburg i. Br. 2005, 125–218, hier 130.
- 21 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *StZ* 176 (1965), 199–212, hier 200.
- 22 Karl GABRIEL u. a., *Einleitung*, in: DIES. (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses*, Paderborn 2010, 7–18, hier 8.
- 23 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002*, Münster 2007, 195.
- 24 SIEBENROCK, *Dignitatis Humanae* (s. Anm. 20), 170f.
- 25 Joseph RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, 24.
- 26 PÄPSTLICHE KOMMISSION IUSTITIA ET PAX, *Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax*, München 1976, Nr. 18, 8.
- 27 HASPEL, *Heile die Wunde – Zeige die Wunde* (s. Anm. 11), 189.
- 28 Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 398.
- 29 Vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*, Freiburg i. Br. 1990, 62f.
- 30 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Einleitung zur Textausgabe der «Erklärung über die Religionsfreiheit»*, in: Heinrich LUTZ (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 401–421, hier 406.
- 31 Vgl. Karl GABRIEL u. a., *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche*, Paderborn 2016, 183f.
- 32 Vgl. LEO XIII., *Immortale Dei* (DH 3165).
- 33 Vgl. LEO XIII., *Libertas praestantissimum* (DH 3252–3255).
- 34 Vgl. Christian SPIESS, *Konfessionalität und Pluralität. Katholische Kirche und religiöser Pluralismus*, in: Karl GABRIEL u. a. (Hg.), *Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven*, Paderborn 2012, 101–131, hier 108–112.
- 35 Joseph RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, 31.
- 36 Vgl. Pietro PAVAN, *Die wesentlichen Elemente des Rechtes auf Religionsfreiheit*, in: Yves CONGAR – Jérôme HAMER (Hg.), *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit*, Paderborn 1967, 167–225, hier 168–170.
- 37 Vgl. SIEBENROCK, *Dignitatis Humanae* (s. Anm. 20), 168f.
- 38 Vgl. GABRIEL u. a., *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit?* (s. Anm. 31), 105f. 109f.
- 39 Vgl. Fiorenzo CAVALLI, *La Condizione dei Protestanti in Spagna*, in: *Civiltà Cattolica* 99 (1948), 29–47, hier 33.

- 40 Vgl. Urs ALTERMATT, *Religionsfreiheit und Demokratie aus Sicht der Katholizismusforschung*, in: Karl GABRIEL u. a. (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses*, Paderborn 2010, 57–79, hier 60–65.
- 41 Vgl. GABRIEL u. a., *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit?* (s. Anm. 31), 159–162.
- 42 Zur Unterscheidung von doktrinaler und ekklesialer Verortung der Kontinuitätsproblematik vgl. SEEWALD, *Dogma im Wandel* (s. Anm. 3), 285–290.
- 43 Rudolf UERTZ, *Christliche Parteien und kirchliche Disziplin. CDU und DVP im Kampf um das Saarstatut 1955*, in: Jörg HENTZSCHEL-FRÖHLINGS u. a. (Hg.), *Gesellschaft – Region – Politik. Festschrift für Hermann de Buhr, Heinrich Küppers und Volkmar Wittmütz*, Norderstedt 2006, 415–440, hier 418.
- 44 Rudolf UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)*, Paderborn 2005, 483.
- 45 Vgl. ebd., 21f.
- 46 Vgl. GABRIEL u. a., *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit?* (s. Anm. 31), 168f.
- 47 Vgl. Walter KASPER, *Natur – Gnade – Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, in: ThQ (1990), 81–97, hier 87.93.
- 48 Vgl. Walter KASPER, *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte*, in: Johannes SCHWARTLÄNDER (Hg.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte*, München – Mainz 1981, 285–302, hier 289f.; vgl. SIEBENROCK, *Dignitatis Humanae* (s. Anm. 20), 170–173.

Abstract

Historical Authenticity Between Architecture and Theology: Architectural Impulses for Criteria for the Doctrinal Teaching of the Church. Historical authenticity is an architectural keyword and its criteria can also be pioneering for church teaching. The concern is to preserve the credibility of doctrine in the context of historical and social changes. Any change must respect the concrete situation and the tradition of a doctrine. Authenticity obliges the Magisterium to make the whole doctrine more credible with every single doctrine. Therefore every single doctrine has to be both reasonable and theologically adaptable. For this reason it is necessary – also for the Magisterium – to comprehend social impulses, which already exist in the church. Historical authenticity therefore is a dynamic criterion. It is neither unhistorical nor relativistic, but challenges the ecclesiastical Magisterium to search for greater credibility.

Keywords: architecture – authenticity – credibility – development – doctrine – Magisterium – religious freedom – social change