

Dietrich Korsch

Innozenz III. und der Formwandel der Kirche

DER TITEL dieses Beitrages enthält bereits eine These, die aus der Sicht eines evangelischen Theologen formuliert ist: daß es nämlich in der Tat einen Wandel in der Form der Kirche geben könne, gegeben habe und folglich auch zukünftig geben werde.

Von welcher Art derjenige Formwandel gewesen ist, der sich bei Innozenz III. und insbesondere im IV. Laterankonzil 1215 zeigt, das ist im folgenden Gegenstand der Darstellung. Es wird sich dabei zeigen, daß es nicht zuletzt die Entscheidungen dieses Konzils sind, die es für die katholische Theologie unüblich werden ließen, mit einem Wandel in der Form der Kirche zu rechnen.

Ich habe meine Überlegungen in sechs Abschnitte geteilt. Nach einigen einleitenden Bemerkungen werde ich versuchen, die sakramentale Kirchenidee des Innozenz anhand der Apsis von Alt-St. Peter in Rom zu veranschaulichen. Ich werde dann in den drei folgenden Abschnitten über die Begründung, die Durchführung und die institutionelle Gestalt der sakramentalen Kirche reden und am Schluß ein anderes Bild der Kirche vor Augen stellen, das über die Konfessionen hinaus nach dem Gemeinsamen im Christentum zu fragen veranlaßt.

Kirche als dogmatische Konstruktion und als historisches Phänomen

Fragt man – auch nach dem II. Vatikanischen Konzil – nach den dogmatischen Grundfesten der römisch-katholischen Kirche, dann steht im Vordergrund die Anschauung, daß "die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft" der Kirche "und der geheimnisvolle Leib Christi ... eine einzige komplexe Wirklichkeit" bilden, "die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst". So heißt es in der Kirchenkonstitution "Lumen gentium" 1,8 des Vaticanum II (DH 4118). Weiter wird gesagt, daß diese die einzige Kirche Christi sei. Und daran schließt sich die Behauptung an: "Diese Kirche ... ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger des Petrus und von den Bischöfen in Gemeinschaft geleitet wird." Und das gilt unverrückt, "auch wenn sich außerhalb ihres Gefüges mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit finden"; das kann deshalb gelten, weil diese Elemente als "die der Kirche Christi eigenen Gaben auf die katholische Einheit hindrängen" (LG 1,8; DH 4119). Ihre heilsame Mitte aber besitzt die Kirche im Altarsakrament: "Sooft das Kreuzesopfer, in dem Christus, unser Osterlamm, geopfert wurde, auf dem Altar gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung." (LG 1,3; DH 4103)

Geistlich-weltliche Doppelwirklichkeit, konstituiert durch das Meßsakrament, geleitet und bewahrt durch die Ämterhierarchie mit dem Papst an der Spitze: das sind die Eckpfeiler des spezifisch römisch-katholischen Kirchenverständnisses. Daß es zu diesem Bild, vor allem zu der Frage der Reichweite der Hierarchie, stets auch kritische Gegenbewegungen gibt, gehört zur Wirklichkeit des Lebens, ändert aber an der Grundverfassung nichts.

Dieses Bild der Kirche freilich, das sich als überzeitlich-dogmatische Wahrheit gibt, ist selbst geschichtlich geworden. Es ist dabei ein auffälliger Sachverhalt, daß es eine dogmatische Lehrbildung über die Kirche in der älteren Geschichte kaum, sondern erst im 19. und 20. Jahrhundert mit größerer Dichte gibt. In voraufklärerischer Zeit genügte es, strittige Elemente der Glaubenslehre und der Gottesdienstgestaltung auf die Kirche hin zu interpretieren, ohne sie selbst zum Thema zu machen. Umso bemerkenswerter ist das IV. Laterankonzil, denn in seinen Entscheidungen werden Entwicklungsfäden so zu einem neuen Gewebe gewirkt, daß in der Tat eine eigentümliche Gestalt der Kirche daraus aufscheint; eine Gestalt, die bis heute ihre bestimmende Kraft behalten hat.

Insofern ist die Metapher von der historischen Weichenstellung bei Innozenz III., die über dieser Ringvorlesung steht, auch für die Geschichte der Kirche und des Christentums überaus glücklich¹. Ich möchte diese Weichenstellung in meinem Beitrag zur Historisierung des dogmatischen Kirchenbegriffs aus der Sicht des evangelischen Theologiehistorikers plausibel machen.

Das Kirchenbild Innozenz' III. – anhand der Apsis von Alt-St. Peter in Rom

Es ist ja die eigentümliche Funktion einer Apsis, daß sie den Blick derer sammelt, die im Kirchenschiff sitzen. Der Blick wandert nach oben; die Apsis zeigt, was von oben kommt; und dies, was sich da herabsenkt, ist das, was die Menschen erhebt, sie nach oben zieht. Apsisgestaltungen verdienen darum immer besondere Aufmerksamkeit².

Alt-St. Peter in Rom ist ein konstantinischer Bau aus dem 4. Jahrhundert. Das Apsis-Mosaik stammt auch bereits aus dieser Zeit. Innozenz III. hat es überarbeitet und umgestaltet. Das ist, hier im Medium des Mosaiks anschaulich geworden, überhaupt das Verfahren kirchlicher Tradition: Verwandlung durch Überformung, Überarbeitung als Fortschreibung mit neuen Akzenten. Von der neugestalteten Fassung des Mosaiks durch Innozenz wissen wir nur noch durch eine Zeichnung im Grimaldi-Album auf der Vatikanischen Bibliothek, die im Jahr 1592, vor Abriß des Mosaiks, angefertigt wurde (siehe Abbildung auf S. 24).

1 "Man kann ... geradezu eine allgemeine Umgestaltung der Ordnung und des Lebens der Kirche und ihrer Stellung in der Welt auf diesen Papst zurückführen, in dem Sinn, daß er der Kirchengeschichte die entscheidende Wendung in die neue Richtung gegeben hat", bilanziert Bernd Moeller, Papst Innozenz III. und die Wende des Mittelalters, in: ders., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 1991, 34.

2 Christa Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei, 4.–8. Jahrhundert, 2. Aufl. Stuttgart 1992, 2.

Was sehen wir? Unter dem Himmel mit Gottes Hand und Kreuz ist das Mosaik in zwei ungleiche Teile geteilt: Der Kuppel mit den drei Gestalten ist ein friesartiges Band mit einer Vielzahl von Figuren unterlegt³.

Der obere Teil ist vermutlich in seinem alten Zustand unverändert. Christus sitzt in der Mitte auf einem Thron, zu seiner segnend oder lehrend erhobenen Rechten steht der Apostel Paulus, zu seiner Linken, die ein Buch hält, der Apostel Petrus; jeweils mit ihrer rechten Hand zeigen beide auf Christus. Die beiden Palmen an den Seiten, die vier Ströme Gion, Pison, Euphrat und Tigris, die unter dem Thron entspringen, auch die kleinen Figuren (Genien, Hirsche) machen es eindeutig: Das ist das Paradies, in das die Apostelfürsten als Märtyrer entrückt worden sind, um mit Christus, der deutlich in der Haltung des Kaisers gezeigt wird, zu herrschen.

Blicken wir auf den unteren Teil des Bildes. Unter dem Christusthron befindet sich ein Altar, davor steht das Lamm, Christus versinnbildlichend, auf einem Podest, an dem die vier Flüsse herabfließen. Aus seinem Leib scheint ein Blutstrahl in den vor ihm stehenden Kelch zu rinnen. Auf der rechten Seite neben dem Altar steht eine Frauengestalt, durch Inschrift und durch die Fahne mit den beiden Schlüsseln als *Ecclesia Romana* definiert. Auf der anderen Seite der Papst, Innozenz III. Diese drei Gestalten – Lamm, Papst, Kirche – bilden das Zentrum. Zu ihnen in der Bildmitte hin sind Schafe unterwegs. Sie kommen aus den Städten, die am Rande des Frieses liegen: Jerusalem links, Bethlehem rechts.

Diese Fassung des Mosaiks geht natürlich auf Innozenz zurück. Durch mancherlei Vergleiche läßt sich aber noch rekonstruieren, wie dieser untere Bildteil früher ausgesehen haben mag. Da, wo jetzt das Lamm vor dem Altar zu finden ist, wird sich eine stehende, mit ihrem Haupt bis an die obere Grenze des Frieses reichende Christusfigur befunden haben, die die Völker lehrend und gesetzgebend zu sich ruft. Die Gestalten des Papstes und der Kirche auf dem jetzigen Zustand haben Paulus und Petrus ersetzt, die für die Hinführung von Juden und Heiden zu Christus verantwortlich sind (Bethlehem steht dabei – vermittelt über die Weisen aus dem Morgenland, also die Heiligen Drei Könige – für die Heidenwelt ein). Unterstellt man diese Originalfassung des Mosaiks, dann wird deren Sinn ganz eindeutig: Die irdische Kirche aus Juden und Heiden, versammelt durch die beiden in Rom ums Leben gekommenen Apostelfürsten, ist das diesseitige Abbild des jenseitigen Paradieses. Ein Urbild-Abbild-Schema liegt also hier zugrunde, und diejenigen, die das Mosaik betrachten, sollen sich dessen vergewissern, daß sie, als irdische Gemeinde, Spiegel des Paradieses sind.

Die Veränderungen des Innozenz sind demgegenüber markant. Der lehrende Christus wird durch den Sakramentsaltar mit Lamm und Kelch ersetzt. Dieser Altar (bzw. seine Rückwand) ist es, die ans Paradies reicht. Die Paradiesesströme fließen nun an dieser Stelle – durch das Sakrament hindurch. Sakrament und Altar, sie stiften die Verbindung in den Himmel. In seiner Schrift "Vom heiligen Mysterium des Altars" schreibt Innozenz: "(Christus) wäscht uns nicht allein von unseren

3 Das folgende nach Walter Nikolaus Schumacher, Eine römische Apsiskomposition, in: *Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 54, 1959, 137–202.

Sünden in seinem Blut, wenn sein Blut für uns am Marterholz des Kreuzes fließt, sondern er wäscht uns auch täglich von unseren Sünden durch sein Blut, wenn wir sein Blut im Becher des Kelches empfangen." (PL 217 Sp. 885)

Paulus und Petrus werden durch den Papst und die Kirche ersetzt – das ist die zweite weitreichende Änderung. Auffällig ist hier, daß der Papst nicht, wie sonst häufig zu finden ist, kniet! Sicher handelt es sich dabei um eine Formvorgabe aus der Vorlage, aber sie wird auch nicht unwillkommen gewesen sein. Papst und Kirche umstellen das Sakrament: gleich groß, einander gleichrangig gegenüberstehend. Und als Mann und Frau gezeichnet. Das sponsa-Motiv zwischen Christus und der Kirche wird offenkundig auf den Papst und die Kirche hin erweitert. "Romanus Pontifex sponsam habet Romanam Ecclesiam", sagt Innozenz selbst (PL 217 Sp. 664), "der römische Pontifex hat als Braut die römische Kirche".

Dann mag man auch die Schafe, die aus Jerusalem und Bethlehem kommen, neu deuten: Die zentrale Stellung für die irdische Verwirklichung des Heils liegt in der Römischen Kirche; zu ihr hin müssen sich die anderen Patriarchate orientieren. Ja, auch der Pardieseshimmel wird nun neu zu verstehen sein: Es ist das himmlische Rom, auf das die Ecclesia Romana hinführt; dafür stehen nun die römischen Apostelfürsten ein.

Unterschrieben ist das Mosaik mit dem leoninischen Hexameter:

*Summa Petri Sedes est haec sacra principis aedes
Mater cunctarum decor et decus Ecclesiarum(.)
Devotus Cristo qui templo servit in isto
Flores virtutis capiet fructusque salutis.*

Ich übersetze das so: Der Stuhl des (Apostel-) Fürsten Petrus, dieses hochheilige Haus, ist die Mutter, der Schmuck und die Zier aller Kirchen. Jeder, der sich Christus hingibt und ihm in dieser Kirche dient, wird Blumen der Tugend und Früchte des Heils empfangen.

Sakramentalität, päpstliche Autorität in der Kirche, irdischer Weg in den Himmel: hier finden sich die Merkmale ausgeprägt, die seither das Selbstverständnis der römischen Kirche bestimmen.

Was hier am Bild anschaulich wurde, zeigt sich nun aber auch mit genauer Konsequenz an den entscheidenden Texten des IV. Laterankonzils, von denen ich drei auslegen möchte: das Kapitel 1 über den katholischen Glauben ("De fide catholica"), das Kapitel 21 über die jährliche Pflichtbeichte ("De praecepto annuae confessionis et communionis paschalis") und das Kapitel 5 über die Rangordnung der Patriarchate ("De primatu Romanae Sedis")⁴.

4 Die Ekklesiologie Innozenz' III. zeichnet mit großer Quellennähe, aber ohne stringenten systematischen Zusammenhang nach Wilhelm Imkamp, Das Kirchenbild Innocenz' III. (1198–1216), (Päpste und Papsttum 22), Stuttgart 1983.

Die Begründung der Sakramentalität der Kirche und die Dogmatisierung der Transsubstantiationslehre

Natürlich ist der Canon "Firmiter" (DH 800–802), wie man ihn nach seinem Anfangswort zu nennen pflegt, eine Formulierung des katholischen Glaubens gegen die Katharer und Albigenser, also aus einer polemischen Situation heraus veranlaßt. Interessant ist aber, daß diese polemische Front zu einer so grundlegenden Formulierung Anlaß gibt, daß damit zugleich eine Neugestaltung des katholischen Glaubens und – vor allem – des Kirchenverständnisses vorgenommen wird.

Der Canon "Firmiter" scheint zunächst ganz traditionell aufgebaut: Trinitätslehre und Christologie gehen voran. Damit werden die beiden großen Themen der antiken Konzilien aufgenommen – zweifellos sieht Innozenz das IV. Laterankonzil auf derselben Höhe wie Nizäa, Konstantinopel und Chalzedon. In der Trinitätslehre und in der Christologie lassen sich durchaus Akzente beobachten, die gegen die Lehre und Praxis der Katharer gerichtet sind, so etwa die Verantwortung des trinitarischen Gottes für die ganze Schöpfung gegen allen Dualismus oder die leib-seelische Einheit des Menschen wie auch Christi. Entscheidend neu ist aber, daß nun mit gleichem Gewicht ein dritter Abschnitt angefügt ist über die Kirche. Das hat es vorher noch nie so gegeben.

"Es gibt aber eine allgemeine Kirche der Gläubigen, außerhalb derer überhaupt keiner gerettet wird, in der der Priester selbst zugleich das Opfer ist, Jesus Christus, dessen Leib und Blut im Sakrament des Altars unter den Gestalten von Brot und Wein wahrhaft enthalten sind, wenn durch göttliche Macht das Brot in den Leib und der Wein in das Blut wesenhaft verwandelt sind: damit wir selbst zur Vollendung des Geheimnisses der Einheit von dem Seinigen empfangen, was er selbst von dem Unsrigen empfangen hat. Und dieses Sakrament kann freilich nur ein Priester vollziehen, der gültig geweiht wurde entsprechend den Schlüsseln der Kirche, die Jesus Christus selbst den Aposteln und ihren Nachfolgern gewährte." (DH 802)⁵

Hier finden sich inhaltlich erstmalig entscheidende Auffassungen über die Kirche ausgesagt: Tertullians Satz "extra ecclesiam nulla salus" wird erst hier zur amtlichen Lehraussage und auf die römische Kirche zugeschnitten. Die Kirche wird über die Eucharistie definiert. Neu ist auch, daß über die "Natur" der Eucharistie reflektiert wird und das Deutungsmodell der Transsubstantiation das Gewicht einer verbindlichen Lehre erhält. Neu ist die Erwähnung der Priesterweihe für den gülti-

5 "Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves Ecclesiae, quas ipse concessit Apostolis eorumque successoribus Iesus Christus."

gen Vollzug des Sakraments. Neu schließlich die Betonung der Kindertaufe, die Erwähnung des Bußsakraments und dessen stetige Wiederholbarkeit⁶.

Ich will den entscheidenden Punkt etwas genauer beleuchten: den Vorstellungszusammenhang, nach dem Eucharistie und Kirche elementar miteinander verbunden sind. Aus ihm muß sich ergeben, inwiefern die Hierarchie und die Sukzession als Rahmenbedingungen beansprucht werden können und müssen – und inwiefern tatsächlich behauptet werden kann: *extra ecclesiam Romanam nulla salus*.

Der Ausgangsgedanke ist die These, daß Jesus Christus zugleich Opfer und Priester ist. Das ist natürlich eine Logik, die einem allgemeinen Begriff vom Opfer rundheraus widerspricht; man muß sich die Bedeutung also anders klarmachen als durch religionsgeschichtliche Parallelen. Gemeint ist folgendes, wie der christologische Abschnitt zu erkennen gibt.

”Und schließlich hat der einziggeborene Sohn Gottes, Jesus Christus, – von der ganzen Dreifaltigkeit gemeinsam als Fleisch hervorgebracht, aus Maria, der immerwährenden Jungfrau, unter Mitwirkung des Heiligen Geistes empfangen, wahrer Mensch geworden, aus vernunftbegabter Seele und menschlichem Fleisch zusammengesetzt, eine Person in zwei Naturen – den Weg des Lebens noch deutlicher gezeigt: Er wurde, obwohl er der Gottheit nach unsterblich und leidensunfähig ist, zugleich der Menschheit nach leidensfähig und sterblich: Er hat sogar für das Heil des Menschengeschlechtes am Holz des Kreuzes gelitten und ist gestorben, hinabgestiegen in die Unterwelt, auferstanden von den Toten und hinaufgestiegen in den Himmel: hinabgestiegen aber ist er in der Seele und auferstanden im Fleisch: Und hinaufgestiegen ist er in beidem zugleich: Er wird kommen am Ende der Zeit, um Lebende und Tote zu richten und jedem einzelnen nach seinen Werken zu vergelten, sowohl den Verworfenen als auch den Erwählten: Sie alle werden mit ihren eigenen Leibern auferstehen, die sie jetzt tragen, damit jene mit dem Teufel die ewige Strafe und diese mit Christus die immerwährende Herrlichkeit empfangen, je nach ihren Werken, ob sie gut waren oder schlecht.” (DH 801)⁷

Jesus Christus, der Gottheit nach unsterblich und leidensunfähig, ist zugleich der Menschheit nach leidensfähig und sterblich. Diese gottmenschliche Person gibt sich selbst in den Tod, um mit Leib und Seele gen Himmel zu fahren. Wir haben also in Christus die unmittelbare Einheit zweier gegenläufiger Bewegungen: Herabstieg vom Himmel und Wiederaufstieg, nun mit der Abstiegsgeschichte im Rücken.

6 Nach Heinrich Bacht SJ, *Zur Ekklesiologie des Lateranum IV*, in: *Testimonium veritati*, Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, hg. v. Hans Wolter SJ, Frankfurt/M. 1971, 108f.

7 ”Et tandem unigenitus Dei Filius Iesus Christus, a tota Trinitate communiter incarnatus, ex Maria semper Virgine Spiritus Sancti cooperatione conceptus, verus homo factus, ex anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona, viam vitae manifestus demonstravit. Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis: quin etiam pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus, descendit ad infernos, resurrexit a mortuis et ascendit in caelum: sed descendit in anima, et resurrexit in carne: ascenditque pariter in utroque: venturus in fine saeculi, iudicaturus vivos et mortuos, et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis: qui omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala, illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam.”

Weil sich Jesus Christus erniedrigt hat, wird er als Menschgewordener erhöht. Das ist in seiner Person geschehen, darum muß von ihm die Einheit von Opfer und Priester ausgesagt werden.

Nun hat sich dieser doppelte Weg Christi aber den Menschen zugute vollzogen. Christus hat den Weg bereitet für uns. Wir können diesen Weg jedoch nicht unmittelbar und aus eigener Kraft, sondern nur durch vermittelnde Hilfe gehen. Es muß also etwas herabkommen, das unter uns ist und uns hinanzieht. Das ist das Sakrament des Altars, in dem Brot und Wein so zu Leib und Blut Christi werden, wie die menschliche Natur Christi mit seiner göttlichen Natur vereint wurde. Wer dies Sakrament genießt, tritt eo ipso auf den Weg zum ewigen Heil.

Nun wird diese Einigung von Brot und Leib, von Wein und Blut aber nicht mehr durch Christus unmittelbar vollzogen; das muß vielmehr durch Menschen geschehen, wenn auch nur in Gottes Kraft. Um diese Einheit zu denken, privilegiert der Text den Priester, der vom Petrusnachfolger bzw. vom Bischof als dessen Repräsentant zum Vollzug des nachfolgend-vermittelnden Opfers bevollmächtigt wurde. Diese priesterlich-hierarchisch verfaßte Kirche ist mithin der Vermittlungs-ort für die Teilhabe des Menschen am Göttlichen, das ihn auf den Weg in den Himmel bringt. So etwa läßt sich der eucharistische Grundcharakter der Kirche rekonstruieren.

Dann wird aber auch verständlich, warum die Theorie der Transsubstantiation in den Rang eines Dogmas rücken kann. Nach philosophischer Logik ist diese Theorie widersprüchlich. Die aristotelische Unterscheidung von Substanz und Akzidenz soll sicherstellen, daß man von der Selbigkeit eines Wesens auch im Wechsel seiner Erscheinungen reden kann. Ein Pferd kann braun sein oder schwarz und wird dennoch zu Recht unter den Begriff "Pferd" gefaßt; ein Mensch kann im Alter graue Haare bekommen und bleibt doch derselbe. Akzidentien ändern sich, die Substanz bleibt gleich. Im Falle der Abendmahls-elemente soll nun etwas anderes gelten: Alle Merkmale von Brot und Wein bleiben erhalten, aber das Wesen verändert sich. Dadurch wird der Realitätsgehalt ein anderer, obwohl nur Brot und Wein zu schmecken sind. Im Brot und im Wein, nach ihrem neuen Wesen Leib und Blut Christi, empfängt der Mensch dann die Gabe, die ihn himmelwärts führt. Wenn aber diese Realität einmal gewandelt ist, dann bleibt sie auch gewandelt; das gehört zur Logik dieses Begriffskonzeptes.

Im Zusammenhang der mittelalterlichen Debatten um den Realitätscharakter des Abendmahls nimmt diese nun dogmatisierte Theorie eine wichtige Stellung ein. Sie entzieht sich auf der einen Seite dem massiven Realismus, nach dem behauptet wurde, daß in Form der gewandelten Elemente nun tatsächlich das Fleisch Christi zwischen den Zähnen der Gläubigen zermahlen werde. Sie geht aber auf der anderen Seite über den Symbolismus hinaus, nach dem die Wirklichkeit des Abendmahls rein geistig vorzustellen sei. Wesentliche Realität – aber ohne die erscheinungsmäßigen Konsequenzen.

Insofern ist die Transsubstantiationslehre wirklich eine elegante (wenn auch nicht widerspruchsfreie) Lösung des Problems. Der entscheidende Akzent, der in dieser Lösung steckt, liegt freilich woanders, nämlich in der Beauftragung des Priesters mit der Wandlung der Elemente. Er, der Priester, vollzieht, was Christus selbst in seinem Leben und Selbstopfer vollzogen hat: die Wesensänderung weltli-

chen Seins auf dem Weg zu seiner himmlischen Bestimmung. Es kommt also – entgegen manchen Deutungen – nicht entscheidend auf die logische Figur der Transsubstantiation an, die ist nur eine Hilfsvorstellung. Entscheidend ist die Beauftragung der Kirche mit dem Amt der Wandlung – der Kirche, wie sie von der Zentralgestalt des Papstes als *vicarius Christi* im strengen Sinne repräsentiert wird. Diese ekklesiologische Deutung der Eucharistie ist die Pointe des Canons "Firmiter" – und genau in diesem Gefälle ist die Entscheidung des Lateranum IV formprägend geworden für die gesamte nachfolgende römisch-katholische Tradition – und für das gegenwärtige Bewußtsein dessen, was katholisch ist.

Die Durchführung der Sakramentalität der Kirche und die Institution der Pflichtbeichte

Das sachliche Gefälle des Kirchenabschnitts im Canon "Firmiter" von 1215 ist eindeutig. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche gründet auf dem Altarsakrament und seiner richtigen Verwaltung in Nachfolge des Selbstopfers Christi. Dieses Heilszentrum wird nun gewissermaßen umstellt von zwei anderen Sakramenten, der Taufe und der Buße.

Dabei wird die Taufe sozusagen als Eingangssakrament gesehen ins christliche Leben – nicht als Vollbegriff christlichen Lebens. Es ist diese Zuordnung – um nicht zu sagen: Herabstufung – der Taufe, die dann auch die dogmatische Festsetzung der Kindertaufe (die ja längst üblich war) erlaubte. Wenn nicht das Eintrittsbekenntnis und der ihm zugrundeliegende Glaube Bedingung der Taufe sind, sondern Gottes vorauslaufende, die Menschen suchende Gnade es ist, dann bedarf es der definitiven Selbstfestlegung des Menschen nicht, wie sie nur vom verantwortlichen Erwachsenen verlangt werden kann. Gegen die Kindertaufe hatten die Katharer mit diesem moralisch-religiösen Argument der persönlichen vollen Verantwortlichkeit des Glaubens polemisiert. Erst dann, wenn man die Taufe der Vollkommenheit der Heilswirklichkeit im Sakrament zuordnet, kann man die Kindertaufe dogmatisch retten.

"Das Sakrament der Taufe aber (das unter Anrufung Gottes und der unteilbaren Dreifaltigkeit, nämlich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, im Wasser geheiligt wird) gereicht sowohl Kindern als auch Erwachsenen, von wem auch immer es in der Form der Kirche in rechter Weise gespendet wurde, zum Heil." (DH 802)⁸

Wenn aber nun mit so etwas wie einem vorläufigen Heilsstand aufgrund der Taufe gerechnet wird, dann kann die Auffassung nicht ausbleiben, daß dieser Stand selbst quantitativen Abschätzungen unterworfen ist. Diese Minderungen des Gnadenstandes zu kompensieren (und für den vollen Empfang des Heils in der Eucharistie zu präparieren), dafür wird nun von unserem Canon die Buße eingesetzt.

8 "Sacramentum vero baptismi (quod ad Dei invocationem et individuae Trinitatis, videlicet Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, consecratur in aqua) tam parvulis, quam adultis in forma Ecclesiae a quocunque rite collatum proficit ad salutem."

”Und wenn jemand nach dem Empfang der Taufe in Sünde gefallen ist, so kann er immer durch wahre Buße erneuert werden. Aber nicht nur Jungfrauen und Enthaltene, sondern auch Verheiratete verdienen es, zur ewigen Seligkeit zu gelangen, wenn sie durch rechten Glauben und gutes Tun Gott gefallen.” (DH 802)⁹

Durch die Buße kann der Stand der Taufgnade stets wiederhergestellt werden. Als Sakrament ist die Buße sozusagen immer verfügbar. Das ist, auf die Geschichte der Buße gesehen, ein dogmatisches Novum¹⁰.

Denn zuerst kam die Buße im Christentum so ins Spiel, daß sie von Jesus als die reine und ganze Einstellung des Herzens auf das kommende Gottesreich gefordert wurde. Dabei war es klar – und im damaligen apokalyptischen Erwartungshorizont unvermeidlich – die Vorstellung, es könne und brauche nur eine Buße zu geben, weil die Vollkommenheit des Gottesreiches ohnehin bevorsteht.

Dieses Verständnis der Buße konnte auch dann im frühen Christentum noch herrschend bleiben, wo die Buße als die der Taufe vorausgehende Eintrittsbedingung in die Gemeinde verstanden wurde. War man getauft, dann war das der Eintritt in den Heilsstand, dem nichts mehr fehlte.

Die erste Veränderung durchlebte das Bußverständnis in der Zeit der Christenverfolgungen – da, wo die Verehrung des Kaisers und der Abfall von Christus gefordert wurden. Es hat die Alte Kirche bekanntlich viele Kämpfe gekostet, das Recht auf eine ”zweite Buße” durchzusetzen. Mit guten Gründen übrigens, denn Gottes Hand zu ergreifen, bleibt solange möglich, als sie ausgestreckt ist, hängt also nicht vom individuellen Versagen des Menschen ab. Allerdings war das Bußverfahren in der Alten Kirche ein peinlich öffentliches – und es bezog sich folglich nur auf öffentliche Vergehen. Daher war es eine seltene Ausnahme, daß jemand ein derartiges Verfahren – im Angesicht der gesamten Gemeinde – mehrmals durchlaufen sollte.

Die zweite große Veränderung des Bußwesens trat da ein, wo sich die Privatbeichte durchsetzte. Vor dem Priester einzeln und vertraulich zu beichten, war eine Übung, die bei den irischschottischen Mönchen in Gebrauch gekommen war – unter der strengen Lebensleitung der vorgesetzten Klosterpersonen. Damit fand ein tiefgreifender Umschwung statt. Denn nun bezog sich die Buße nicht mehr nur auf öffentliche Vergehen; tendenziell öffnete sich das gesamte Gewissensleben für eine geistliche Selbstkontrolle. Damit war ohne Zweifel eine erhebliche Vertiefung religiösen Lebens verbunden, eine intensive Durchdringung von Religion und Moral. Vor der Jahrtausendwende hatte sich diese Form der Buße weitgehend durchgesetzt. Natürlich ist mit der Privatbeichte dann sowohl die Möglichkeit wie auch die Nötigung zur wiederholten, ja steten Buße verbunden. Denn böse Regungen des Gewissens oder heimlich begangene böse Taten gibt es viele.

9 ”Et si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper paenitentiam reparari. Non solum autem virgines et continentes, verum etiam coniugati, per rectam fidem et operationem bonam placentes Deo, ad aeternam merentur beatitudinem pervenire.”

10 Dazu jetzt, historisch und systematisch gleichermaßen vorzüglich, Martin Ohst, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter* (Beiträge zur Historischen Theologie 89), Tübingen 1995, vgl. für unseren Zusammenhang bes. 131–138.

Allerdings war das Verständnis der Befreiung von der Sünde durch die Buße immer noch so, daß der Bußakt selbst riskant blieb. Denn nach alter Auffassung war einerseits vollständige Reue über die Sünde zu empfinden; und diese Reue mußte sich andererseits in solchen Satisfaktionswerken niederschlagen, die geeignet waren, für das getane oder empfundene Böse Kompensation zu leisten. Der Priester galt in diesem Sinne als der kompetente Ratgeber für die richtige Zuordnung von Satisfaktionswerk und bereuter Tat. Für solche Zuordnungen hatten sich regelrechte Bußtarife ausgebildet – die freilich dann auch den Nachteil bei sich hatten, daß sie angesichts gesellschaftlicher Fortentwicklung untunlich wurden.

Riskant war die Buße insofern, als die richtige Deckung von Schuld und Wiedergutmachung ein experimentelles Verhältnis war, für dessen Sicherheit keine Garantie gegeben werden konnte. Natürlich gehörte dazu die Voraussetzung, daß über ein empfundenes oder getanes Böses tatsächlich Reue empfunden wurde. Nur bei entsprechendem Reuegefühl also war der Weg in die Beichte angezeigt und sinnvoll.

Wenn unser Canon nun davon spricht, daß die Sünde durch die Buße "immer" vergeben werde, so steckt dahinter ein weiterer Wandel im Bußverständnis von enormem Ausmaß. Es muß ja dann – und zwar: von der Kirche und dem beauftragten Priester! – die Gewähr dafür übernommen werden, daß die Buße zu ihrem Ziel kommt. Der Priester rückt damit aus der Rolle eines Ratgebers in die Rolle des sakramentalen Vermittlers der Bußnade. Fragt man, aufgrund welchen Rechtes der Priester diese Vergebung vermittelt und für (noch) nicht geleistete Satisfaktionen Ersatz verspricht, dann kommt man mit großer Konsequenz auf die Vorstellung vom Schatz der Heiligen, den die Kirche verwahrt und austeielt, sowie auf die Vorstellung vom Ablass als dem Erlaß von kirchlichen Sündenstrafen.

Die damit angesprochene epochale Veränderung in der Bußauffassung steht nun auch hinter dem Canon "Omnis utriusque", der die Pflicht zur jährlichen Buße vorschreibt

"Jeder Gläubige beiderlei Geschlechts soll, nachdem er in die Jahre der Unterscheidung gelangt ist, wenigstens einmal im Jahr all seine Sünden allein dem eigenen Priester getreu beichten, die ihm auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen suchen und zumindest an Ostern ehrfürchtig das Sakrament der Eucharistie empfangen, sofern er nicht etwa auf Anraten des eigenen Priesters aus irgendeinem vernünftigen Grunde meint, auf eine bestimmte Zeit von seinem Empfang absehen zu sollen: andernfalls soll er sowohl lebend am Betreten der Kirche gehindert werden als auch sterbend des christlichen Begräbnisses entbehren. Daher soll diese heilsame Bestimmung oftmals in den Kirchen veröffentlicht werden, damit keiner aufgrund der Blindheit der Unwissenheit für sich den Deckmantel einer Entschuldigung beanspruche." (DH 812)¹¹

11 "Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et iniunctam sibi paenitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum: alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura. Unde hoc salutare statutum frequenter in ecclesiis publicetur, ne quisquam ignorantiae caecitate velamen excusationis assumat."

Wenn man jährlich einmal – und dann auch noch zur festgelegten Zeit: vor Ostern – beichten soll, dann wird damit die Buße ganz von der aktuell über die Sünde empfundenen Reue abgetrennt. Vielmehr wird die Auffassung vertreten, daß Sünde auf alle Fälle vorliege und man sie mindestens einmal im Jahr zu bilanzieren habe. Von da ist es nur noch ein kleiner Schritt zu der Vorstellung, daß unter Umständen erst die Situation im Beichtstuhl, also die Befragung durch den Priester, den Menschen ihre Sündhaftigkeit klarmacht. Aus der riskanten, möglichst nie oder möglichst selten geübten Buße wird ein regelmäßiges Institut, das das christliche Leben auf Dauer begleitet. Aus der Buße wird ein Sakrament, das auf den Empfang der Eucharistie als der vollen Heilspräsenz hin vorbereitet. Das Schema der kirchlichen Gnadenzuwendungen wird methodisiert und perfektioniert.

Dieser Formwandel der Buße, der sich im Lateranense beobachten läßt, muß unterschiedlich bewertet werden. Auf der einen Seite kann man sagen, daß die regelmäßige Wiederholung der Beichte tatsächlich einer Vertiefung im Sündenverständnis entspricht bzw. eine solche Vertiefung fördert. Unterstellt wird, daß kein Mensch im Laufe eines Jahres – wie im Laufe seines Lebens – ohne Sünde ist. Genau dieser Sachverhalt wird durch die Pflichtbeichte ans Licht gebracht. Auf der anderen Seite aber wird die Vergebung ritualisiert. Das kann, ja muß zu einer Verflachung der Reue führen. Die Pflicht zur Buße tut insofern des Guten zugleich zu wenig und zuviel: zuviel, weil sie Buße überhaupt vorschreibt; zu wenig, weil sie der Auffassung ist, notfalls auch mit dem Minimum *eines* individuellen Sündenbekenntnisses im Jahr durchzukommen.

Es ist offensichtlich, daß die hier – mit großer Massivität – ins Werk gesetzte Pflichtbeichte ambivalenten Charakter hat: Auf der einen Seite stellt sie eine durchaus richtige Vertiefung des Sündenstatus des Menschen heraus; auf der anderen Seite bringt sie durch die Ritualisierung in Form der Pflicht und die Privilegierung des Priesters mit der Sündenvergebung diese Vertiefung auch wieder um ihren Effekt.

Man kann dieses Institut der Pflichtbeichte kaum anders verstehen denn als Konsequenz einer durchgreifenden Sakramentalisierung der Kirche um das Altarsakrament herum. Genau dann aber wird diese Vorschrift schlüssig – mit der ganzen Zweideutigkeit von Vertiefung und Verflachung des Christlichen, von moralischer Intensivierung und kultischer Neutralisierung.

Die institutionelle Gestalt der Sakramentalität der Kirche und der Primat des Römischen Stuhls

”Die alten Vorrechte der Patriarchalstühle erneuernd, legen Wir mit Zustimmung des heiligen allgemeinen Konzils fest, daß nach der Römischen Kirche, die auf Anordnung des Herrn als Mutter und Lehrerin aller Christgläubigen den Vorrang der ordentlichen Vollmacht über alle anderen innehat, die konstantinopolitanische den

ersten, die alexandrinische den zweiten, die antiochenische den dritten und die Jerusalemer den vierten Rang innehaben." (DH 811)¹²

Dieser Text scheint nur zu wiederholen, was schon seit Leo dem Großen (440–461) (DH 306) römische Tradition ist: den Primatsanspruch des Papstes. Alte Ordnungen zu wiederholen, bedeutet aber immer, mindestens implizit neues Recht zu setzen oder altes Recht unter neuen Umständen durchzusetzen – sonst wäre die Wiederholung überflüssig. Wenn also das Lateranum IV die Rolle der Patriarchate noch einmal zum Thema macht, dann darf man schlußfolgern, daß dazu neuer Anlaß besteht. Als Anlaß wird man einerseits nennen können, daß durch die Kreuzzüge und die zwischenzeitliche Einrichtung einer lateinischen Kirche in Konstantinopel ein Klärungsbedarf besteht, wie die Zuordnung auszusehen hat. Man wird aber andererseits auch unterstellen dürfen, daß es gerade mit der in diesem Konzil definierten geistlichen Rolle der Ecclesia Romana zusammenhängt, daß sie ihren Primat beansprucht und unterstreicht.

Die Formulierung des Canon "De primatu Romanae Sedis" ist nun sehr aufschlußreich. Denn ersichtlicherweise wird die römische Kirche nicht einfach an die Spitze der anderen Patriarchate gesetzt. Sie rangiert in einer anderen, nur von ihr selbst besetzten Kategorie – als mater et magistra universorum Christi fidelium, als Mutter und Lehrerin aller Christgläubigen; und erst danach beginnt die gezählte Reihe vom ersten bis zum vierten Rang der Patriarchate.

Der uns aus der Enzyklika des Papstes Johannes XXIII. von 1961 geläufige Titel Mater et Magistra ist zur Zeit Innozenz' III. noch recht ungebrauchlich. Die alte metaphorische Rede von der Mutter Kirche wird hier zum ersten Mal in einem offiziellen Dokument mit scharfer Betonung auf die Römische Kirche konzentriert und durch das Prädikat magistra ergänzt. Wenn die Vermutung zutrifft, daß das IV. Laterankonzil damit auf den seit dem 5. Jahrhundert anhängigen Streit mit Konstantinopel reagiert, seinerseits Mutter aller rechtgläubigen Kirchen zu sein¹³, bekommt diese Doppelformulierung noch einmal ein ganz besonderes Gewicht. Denn Mater – das bezeichnet die Herkunft: niemand kann das christliche Heil erlangen als über diese kirchliche Abstammung, nur hier ist die Herkunft des Heils in der erforderlichen Sicherheit und Kraft. Magistra – die römische Kirche ist nicht nur der Quellort christlichen Heils, sondern sie vermag dies auch in der Weise der Lehre darzutun, so daß alle, die das Heil suchen, nicht nur einfach auf die historische Abkunft verwiesen werden, den alten geschichtlichen Rang, sondern aufgrund der Lehre zu verstehen vermögen, warum das Heil hier zu finden ist. Sakramentale

12 "Antiqua patriarchalium sedium privilegia renovantes, sacra universali Synodo approbante, sancimus, ut post Romanam Ecclesiam, quae disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra, Constantinopolitana primum, Alexandrina secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtineant."

13 "Sacrosanctum quoque huius religiosissimae civitatis ecclesiam matrem nostrae pietatis et Christianorum orthodoxae religionis omnium ... iudicamus et sancimus" urteilt, in Gemeinschaft von Kaiser und Patriarch, der Codex Justinianus I, 2,16 (zit. nach Otto Stephan Horn SDS, Die Auseinandersetzung um die Autorität der Kirche von Konstantinopel am Vorabend des acacianischen Schismas, in: Weisheit Gottes, Weisheit der Welt, Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, St. Ottilien 1987, 704).

Wirklichkeit und eindeutige Lehre entsprechen einander – und genau diese Übereinstimmung von Heilswirklichkeit und Lehrwahrheit bestätigt den Anspruch der Kirche, wie er sich hier ausspricht.

Vergleicht man diese Fassung des Primatsanspruchs der römischen Kirche mit früheren Formulierungen desselben, dann treten viele Übereinstimmungen, es tritt aber auch ein markanter Unterschied deutlich vor Augen.

Natürlich verläuft die Argumentation für den Primat stets über den Apostel Petrus (zum Teil auch, zusätzlich, über den Apostel Paulus; wir sahen es am Mosaik des 4. Jahrhunderts). Die bekannteste Belegstelle, die als Begründung genommen wird, ist dabei das Felsen- und Schlüsselwort Jesu Mt. 16,18f.; hinzu kommen andere Stücke aus der Petrusüberlieferung. Stets aber wird aufgrund dieser sogenannten historischen Argumentation dem Bischof von Rom einfach die erste Stelle in der Aufzählung vor den anderen Patriarchaten eingeräumt. So etwa im *Decretum Gelasianum* aus dem 6. Jahrhundert (DH 350) oder auf dem 4. Konzil von Konstantinopel im Jahr 870 (DH 661).

Auch Innozenz III. bedient sich im Brief "Apostolicae Sedis primatus" an den Patriarchen von Konstantinopel aus dem Jahr 1199 dieser traditionellen Argumentation, angereichert durch eine Anzahl allegorisch ausgelegter Bibelstellen (DH 774f.). Interessant aber ist die Einleitung, die er diesen überkommenen Begründungsfiguren voranstellt: "Der Primat des Apostolischen Stuhles, den nicht ein Mensch, sondern Gott, richtiger vielmehr der Gott-Mensch einsetzte, wird in der Tat durch viele Zeugnisse sowohl der Evangelien als auch der Apostel bestätigt, aus denen in der Folge die kanonischen Bestimmungen hervorgingen, die übereinstimmend aussagen, daß die hochheilige im seligen Apostelfürsten Petrus geweihte Kirche gleichsam als Lehrerin und Mutter die übrigen überrage." (DH 774, Anfang)¹⁴.

Hier kann man erkennen, daß Innozenz tatsächlich zwischen einer – allein triftigen – Begründung aus dem Gehalt der Heilsbotschaft und einer dieser nachfolgenden (wir würden sagen: historischen) Vergewisserung unterscheidet. Das ist aber genau das Modell, das auf den inhaltlichen, mithin nicht nur auf Anerkennung des Alters beruhenden Primat des Römischen Stuhls zuläuft, wie wir es im IV. Laterankonzil ausgesagt fanden. Dem entspricht, daß Innozenz den Titel des Papstes als "vicarius Christi" durchgesetzt hat; er ist an die Stelle des älteren, bescheideneren Titels eines "vicarius Petri" getreten¹⁵.

Innozenz hat also, um es in einer pointierten These zu sagen, die Begründung für den Primat von einer historisch-autoritativen zu einer systematisch-gedanklichen Argumentationsform umgewandelt. Das ist nun freilich eine Beobach-

14 "Apostolicae Sedis primatus, quem non homo, sed Deus, immo verius Deus homo constituit, multis quidem et evangelicis et apostolicis testimoniis comprobatur, a quibus postmodum constitutiones canonicae processerunt, concorditer asserentes sacrosanctam Ecclesiam in beato Petro Apostolorum principe consecratam quasi magistram et matrem ceteris praeeminere."

15 Diese Steigerung des Papsttitels läuft nicht zuletzt über "die Inanspruchnahme der Melchisedek-Typologie, also der Deutung des alttestamentlichen Priesterkönigs auf Christus, durch den Papst" – mithin über die Verantwortung für die Heilsmittlung im Altarsakrament. Moeller (wie Anm. 1), 27.

tung von größter Reichweite. Unter den gegebenen Umständen hat Innozenz den aus der historischen Stellung und aus der Geschichte Roms erwachsenen Primatsanspruch des Papstes sachlich zu fundieren versucht. Indem er sich auf die Einsetzung des Papstes durch den Gott-Menschen beruft (und damit an das zu wiederholende Heilsgeschehen im Altarsakrament erinnert), hat er aus dem geschichtlichen Vorrang entschlossen einen theologischen gemacht – ohne natürlich die historische Kontinuität damit herabsetzen zu wollen; nein, er wollte sie ja gerade dadurch letztgültig verstärken. Der vom Gott-Menschen eingesetzte Papst hat seine letzte Würde darin, daß er für das Mysterium der Kirche zuständig ist, in der sich das Heil ereignet.

Allerdings besitzt dieser Vorgang eine ganz eigentümliche Dialektik. Denn in dem Moment, wo man die entscheidende Begründung für den Primat über die sakramentale Heilswirklichkeit laufen läßt, wird der historische Primat des Papstes de facto herabgestuft. Als Sachwalter des Sakramentes bedarf es des Bischofs von Rom; nicht begründet ein spezifischer Petrus-Auftrag die Würde des Sakramentes. Daß es die römische Kirche ist, der – und der allein – das Heil anvertraut ist, ist nunmehr nur noch ein geschichtliches Faktum, das bei Lichte besehen keinen Glaubensrang mehr einnehmen muß. Natürlich, das ist unbestreitbar, bedarf das in Christus geschichtlich gegründete Heil, die Gottesnähe der Vergebung, einer leiblich-geschichtlichen Wirklichkeit. Daß es aber gerade die römische Kirche sei, der diese anvertraut werde, kann nun – gegen die Intention – nur noch als historisch kontingent verstanden werden. So daß es, aus der Perspektive dieser Dialektik gesehen, die Aufgabe des römischen Bischofs wäre, seinen ihm historisch zugewachsenen Primat gerade zugunsten einer universellen Bezeugung des Heils durch Christus aufzugeben.

Die seit Innozenz stattgefundene Vereinigung von historischem und sachlichem Primat – unter der Stabführung der sachlichen Erwägungen – kann dann auch verständlich machen, daß sich gerade gegen die Ineinssetzung von Heilswirklichkeit und römischer Kirche der Widerspruch erhob: in den reformatorischen Kirchen, die auf die strenge Überordnung und alleinige Verbindlichkeit der Heilswirklichkeit drangen; aber auch in der Moderne, die die exklusive Verbindung von historischer Herkunft (*mater*) und autoritativer Lehre (*magistra*) in Frage stellt. Ja, selbst die gegenwärtig aktuellen Fragen nach der Reichweite und Maßgeblichkeit römischer Verfügungen für Ortskirchen sind von dieser Weichenstellung bestimmt, die bei Innozenz III. stattgefunden hat.

Kirchen-Bilder und der Weg der Kirche

Innozenz III. hat, so habe ich zu zeigen versucht, mit beeindruckender Konsequenz und Strenge unter den historischen Umständen seiner Zeit das Bild der römisch-katholischen Kirche für Jahrhunderte bestimmt, indem er in der Geschichte angelegte Entwicklungen entschlossen bündelte und zu einer neuen Gestalt versammelte: um das dogmatisierte Heilsmysterium des Altarsakraments herum. Er hat dabei diese Heilswirklichkeit und die historisch privilegierte Stellung des Bischofs von Rom systematisch zu verknüpfen versucht – und es ist eben diese Verknüpfung,

die ihm seinerzeit so umfassende Macht verlieh, wie sie auch für die sachlichen und geschichtlichen Schwierigkeiten verantwortlich ist, denen diese Position in einer differenzierten Moderne begegnet.

Diese Form der Kirche ist historisch geworden – sie kann sich auch historisch ändern, und zwar, ohne ihre christliche Substanz dabei zu verlieren.

Schließen will ich, wie ich begonnen habe: mit einem Bild. Mit einem anderen Kirchen-Bild, mit einem Programmbild der reformatorischen Kirchen, mit dem Altarbild der beiden Cranachs (Lukas Cranach Vater und Sohn) aus der Stadtkirche in Wittenberg, entstanden 1539–1547.



Das Altarbild – ein Sakraments-Bild mit Taufe, Abendmahl und Buße! – zeigt einen dem Mosaik von Alt-St. Peter entgegengesetzten Aufbau: von unten nach oben ist es zu lesen. Unten, auf der Predella, ist die Predigt dargestellt: Rechts auf der Kanzel steht Luther, auf den Gekreuzigten verweisend, der sich, eigentümlich schwebend, in der Mitte befindet; die Gemeinde links läßt sich durch die zeigende Hand ihren Blick auf Christus führen. Das die Geschichte Jesu deutende Wort, von der Gemeinde so aufgenommen, daß es Glauben weckt: das ist die Basis der Reformation.

Darüber finden sich die Sakramente dargestellt. Links die Taufe, anscheinend in der Seitenkapelle einer Kirche stattfindend (übrigens ist es Philipp Melanchthon, der da das Kind tauft). Rechts (ebenfalls in einer Seitenkapelle) die Beichte, in der

der eine hochmütig und ohne Vergebung davongeht, der andere reumütig die Vergebung empfängt und Trost findet (hier ist es der Wittenberger Stadtpfarrer Johannes Bugenhagen, der die Beichte abnimmt).

In der Mitte: das Abendmahl. Nun nicht in der Kirche, sondern vor freiem Horizont, unter offenem Himmel. Wittenberger Bürger haben dem Jüngerkreis Pate gestanden; rechts ist Luther zu sehen, der den Kelch entgegennimmt (nota bene: nicht austeilt).

Von unten nach oben zu lesen, hatte ich gesagt. Das Sakrament vom Wort her verstanden. Das ist anti-hierarchisch. Diese Szenen könnten sich überall finden; überall da, wo das Wort vom gekreuzigten Christus gepredigt, gehört und geglaubt wird. Nicht der Weg von oben nach unten, vom herrschenden Christus im Himmel in die Kirche auf Erden. Sondern vom gekreuzigten Christus im gepredigten Wort aufwärts, durch die bürgerliche Gesellschaft am Tisch des Herrn, ins Freie.

Zwei ganz unterschiedliche Kirchenbilder. Und doch nicht völlig verschieden. Denn in beiden steht Christus in der Mitte. Im alten Mosaik in Rom als Lamm Gottes. Im Wittenberger Gemälde als Mann am Kreuz. Zwei Formen christlicher Kirche. Ob da nicht die Erkenntnis der sachlichen Gemeinsamkeit in allem Formunterschied stärker werden könnte als das Bewußtsein der Unterschiede? So daß die Einheit in der Sache auch die Unterschiede der Form erträglich machte?

Diese Frage ist deshalb sinnvoll zu stellen, weil sich die Formen der Kirche in der Geschichte wandeln. Und diese Geschichte ist, Gott sei Dank, noch nicht zu Ende.

Prof. Dr. theol. Dietrich Korsch war von 1991 bis 1998 Professor für Evangelische Theologie an der Universität Passau und ist seit 1998 Professor für Systematische Theologie an der Philipps-Universität Marburg.

Wichtige Publikationen: Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings, 1980 — Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, 1989 — Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende, 1997.