

Lex orandi – lex credendi

Prinzipientheologische Modelle zur systematisch-theologischen Relevanz des Gottesdienstes

Julia Knop, Wuppertal

Eucharistietheologie ist ein Thema, das Dogmatik und Liturgiewissenschaft gleichermaßen angeht. Sie behandeln es in der Regel und zu Recht unter je eigenen Hinsichten und Kriterien, mit Hilfe des entwickelten und bewährten fachspezifischen Instrumentariums. Allzu oft geschah der jeweilige Zugriff in der Vergangenheit allerdings auch in bewusster Absetzung von den Methoden, Zugängen oder Ergebnissen der je anderen theologischen Disziplin. Der theologische Brückenschlag blieb und bleibt eine Herausforderung.¹ Sie ist auf eine gute interdisziplinäre Kooperation angewiesen. Die Zeichen für eine solche Kooperation stehen derzeit gut; die Zeiten der Abgrenzung scheinen zum Glück überwunden. Eine sachgerechte interdisziplinäre Verständigung muss aber natürlich auch in der systematischen Grundlegung beider Fachdisziplinen verankert werden. Die folgenden Ausführungen wollen von dogmatischer Seite einen Beitrag zu dieser Grundlegung leisten. Sie sind dem Haupt-Gegenstand dieses Sammelbandes, der Entwicklung und Interpretation der römischen Messe in Geschichte und Gegenwart, insofern vorgeordnet, als sie nicht von dem genuin dogmatischen Zugriff zum Thema Eucharistie, der Sakramententheologie, her argumentieren, sondern basaler in den Bereich der dogmatischen Prinzipienlehre einzuordnen sind. Dabei werden jedoch genau die Modelle zur Sprache kommen, die in der dogmatisch-liturgiewissenschaftlichen Diskussion um die Bedeutung und Feiargestalt der römischen Messe samt ihrer

¹ Vgl. *Helmut Hoping, Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg – Basel – Wien 2011.*

Genese vorausgesetzt und beansprucht werden² – lediglich genannt seien an dieser Stelle das Prosper von Aquitanien zugeschriebene Axiom, das diesem Beitrag seinen Titel gab, sowie die loci-theologici-Systematik Melchior Canos.

Drei Jahrzehnte, bevor das Zweite Vatikanische Konzil die Liturgiewissenschaft zu einem der theologischen Hauptfächer erhob (SC 16; OT 16), beschäftigte sich der Dogmatiker Johannes Brinktrine mit der systematischen Bedeutung der Liturgie. Er tat dies noch in einer typisch neuscholastisch-dogmatischen Argumentation. Sein Erkenntnisinteresse richtete sich auf die Identifikation kirchlicher Lehre aus der Liturgie und auf die Beschreibung der Bedingungen, unter denen sich „aus einem liturgischen Text, Symbol oder Gesetz“³ ein sicherer dogmatischer ‚Beweis‘ führen lasse. Er argumentierte von der Irrtumslosigkeit der Kirche in Fragen des Glaubens und der Sitten her und erklärte den ‚Beweis aus der Liturgie‘ für möglich und nützlich, sofern ein liturgischer Text, ein Symbol oder eine Rubrik in innerer Beziehung zum Glauben stehe, kraft kirchlicher Autorität approbiert sei und „eindeutig eine bestimmte Wahrheit“⁴ ausspreche. Die Feier der Liturgie (nicht nur ihre Ordnung) verstand er als Vollzug des kirchlichen Lehramtes, weshalb ihr zu „entnehmen [sei], was heute vom magisterium ordinarium der Kirche zu glauben vorgestellt wird“⁵. Dogmatisch relevant sei der Gottesdienst der Kirche sowohl als Organ des ordentlichen Lehramts als auch zur Vorbereitung eines Dogmas, etwa der *immaculata conceptio* Mariens.

2 Vgl. z.B. die Studie von *Martin Stuflesser*, *Memoria passionis*. Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (MThA 51), Altenberge 2000.

3 Vgl. *Johannes Brinktrine*, *Der dogmatische Beweis aus der Liturgie*, in: *Scientia Sacra*, hg. v. *Carl Feckes*, Köln/Düsseldorf 1935, 231–251, hier 243. Zur liturgietheologischen Einordnung Brinktrines vgl. die Arbeit von *Martin Rieger*, *Liturgie und objektive Theologie. Johannes Brinktrine – ein Liturgiewissenschaftler?* (PaThSt 39), Paderborn 2002.

Vgl. aus jüngerer Zeit die verwandte Argumentation von *Joseph Schumacher*, *Die Liturgie als „locus theologicus“*, in: *FKTh* 18 (2002) 161–185.

4 *Brinktrine*, *Der dogmatische Beweis aus der Liturgie*, 246.

5 Ebd., 240.

Für einen ‚Liturgiebeweis‘ gelte es jeweils, den „notwendigen inneren Konnex mit dem Dogma“⁶, die gesamtkirchliche beziehungsweise römische Verbreitung des betreffenden liturgischen Textes oder Symbols sowie seine Eindeutigkeit betreffs der ausgedrückten Glaubenswahrheit nachzuweisen.

Brinktrine entwickelte also die systematische Bedeutung der Liturgie in strikter Abhängigkeit von der kirchlichen Lehre. Auffällig dabei ist, dass er sie vom Glauben der Kirche unterschied – ihr in dem Maß dogmatische Relevanz zusprach, in dem sie diesen Glauben abbildet. „Wo gar keine innere Beziehung zum Glauben vorliegt, kann der betreffende Text als Beweisquelle nicht in Frage kommen“⁷. Es fällt nicht schwer, im Hintergrund seiner Ausführungen eine Interpretation von Offenbarung und Glaube zu erkennen, die – mit Max Seckler ausgedrückt, der die heutige Verständigung über den Offenbarungsbegriff maßgeblich geprägt hat⁸ – dem ‚instruktionstheoretischen‘ Modell zuzuordnen ist, wie es beispielsweise in der dogmatischen Konstitution *Dei Filius* des Ersten Vatikanums identifiziert wird.⁹ Dieses Modell erschließt die Offenbarung respektive die göttlichen „revelata“ (DH 3011) im Kontext der geistesgeschichtlichen und kirchenpolitischen Situation des 19. Jahrhunderts auf einer abstrakten Ebene als „divinum depositum“ (DH 3020) von Lehren und Sätzen, welche den Gläubigen (der *ecclesia audiens*) durch Instanzen des kirchlichen Lehramts (der *ecclesia docens*) als Gegenstände des Glaubens im Sinn kognitiver Zustimmung vorgelegt werden. Eben diese Vorlage kann nach Brinktrine auch die Liturgie leisten

6 Ebd., 244.

7 Ebd., 244.

8 Vgl. dazu Max Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, hg. von Walter Kern, Hermann Joseph Pottmeyer, Max Seckler, Tübingen – Basel 2000, 132–184; Hermann Josef Pottmeyer, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, 85–108; außerdem: Peter Hünermann, Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses, in: Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche, hg. v. Dietrich Wiederkehr (QD 133), Freiburg – Basel – Wien 1991, 45–68.

9 Vgl. Rieger, Liturgie, 257–287.

und genau darum hatte er ihr dogmatische Relevanz zumessen können.

Das Modell ‚Kommunikation‘, das die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums kennzeichnet, erschließt Offenbarung heilsgeschichtlich-personal. Gott offenbart nicht etwas, nicht Lehren oder Wahrheiten (im Plural), sondern sich selbst. Er ist „nicht nur der freie Initiator und Träger dieses Geschehens, sondern auch deren Inhalt und Ziel“¹⁰. In Jesus Christus, dem Mittler und der Fülle der Offenbarung (DV 2), gewährt er Anteil an seiner Herrlichkeit (DV 2; 4; 6). Offenbarung als Selbstkundgabe Gottes ist hier ein korrelativer Begriff, zu dem konstitutiv das menschliche Gegenüber gehört, das sich in ein Begegnungsgeschehen hingibt (DV 2–8). Leben und Geschichte der Gläubigen, ihr Hören und Antworten auf Gottes Wort und Handeln, ihr Erinnern, Danken und Bitten werden so als Orte, Zeichen und Medien der Gottesoffenbarung, ihrer Interpretation und Überlieferung verständlich. „Und so setzt die Kirche in ihrer Lehre, ihrem Leben und in ihrem Kult fort und gibt allen Geschlechtern alles weiter, was sie selber ist, alles was sie glaubt“ (DV 8). Auch in diesem Modell ist es nicht ausgeschlossen, das von Gott Erfahrene, Geglaubte und Überlieferte in Lehrsätze zu überführen. Im Zentrum steht jedoch das, was diesem – nun als Konzeptualisierung erkannten – Vorgang voraus liegt: die heilvolle Begegnung von Gott und Mensch in Christus Jesus und seiner pneumatischen Gegenwart.

Dieser hier nur angedeutete Paradigmenwechsel ist für heutige Dogmenhermeneutik, für die Theologie der Offenbarung und ihrer Überlieferung sowie für die Glaubensanalyse unverzichtbar.¹¹ Er eröffnete auch ein neues systematisches Interesse an der

10 *Joseph Schmitz*, Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2: Offenbarung, hg. v. *Walter Kern*, *Hermann Josef Pottmeyer*, *Max Seckler*, Tübingen – Basel ²2000, 8.

11 Vgl. *Schmitz*, Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis, 1–12; *Joseph Ratzinger*, Kommentar zur Dogmatischen Konstitution Dei Verbum über die göttliche Offenbarung, in: LThK.E (1967) 498–528.571–581, hier 506–523; *Helmut Hoping*, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten

Liturgie der Kirche, die nicht als Trägermedium von Glaubenssätzen, sondern als Vollzugsgestalt des Glaubens und seiner Überlieferung ansichtig wird. Darauf lassen zumindest die seither häufigen Appelle zugunsten einer intensiveren Verständigung zwischen Liturgiewissenschaft und Dogmatik schließen.¹² Diese Mahnungen wurden von systematischer Seite allerdings erst ansatzweise eingelöst und für die prinzipientheologische Modellbildung fruchtbar gemacht.¹³

Die folgenden Überlegungen stellen sich in drei Schritten dieser Aufgabe. Zunächst wird es darum gehen, im Rahmen einer Analyse des Glaubensbegriffs, also aus genuin systematischem Impetus, die Eigenart des liturgischen Glaubensvollzugs zu umschreiben. In einem zweiten Schritt kommt mit der *loci-theologici*-Lehre Melchior Canos ein prinzipientheologisches Modell aus dem 16. Jahrhundert zur Sprache, das in der gegenwärtigen Diskussion eine wichtige Rolle spielt. Cano selbst hatte die Liturgie zwar nicht als eigenständigen theologischen ‚Ort‘ benannt. Es gibt aber in sei-

Vatikanischen Konzil, Bd. 3, hg. v. *Peter Hünemann, Bernd Jochen Hilberath*, Freiburg – Basel – Wien 2005, 695–831, hier 739–759.

12 Vgl. *Edward Schillebeeckx*, Die Liturgie als theologischer Fundort, in: *ders.*, Gesammelte Schriften I: Offenbarung und Theologie, Mainz 1965, 175–177; *Karl Lehmann*, Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens. Plädoyer für ein neues Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und dogmatischer Theologie, in: LJ 30 (1980) 197–214; *Geoffrey Wainwright*, Der Gottesdienst als ‚Locus theologicus‘ – oder: Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Theologie, in: *Kerygma und Dogma* 28 (1982) 248–258; den von *Klemens Richter* herausgegebenen Sammelband *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?* (FS Emil Lengeling) (QD 107) Freiburg – Basel – Wien 1986, 128–152, darin besonders die Beiträge von *Herbert Vorgrimler* und *Miguel M. Garijo-Guembe*; *Gerhard Ludwig Müller*, Die Liturgie als Quelle des Glaubens [1988], in: *ders.*, Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart, Würzburg 2001, 55–62; *Peter Hünemann*, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, bes. 209–223.

13 Diesem Anliegen widmet sich meine Habilitationsschrift, auf die zur Vertiefung der folgenden Ausführungen grundsätzlich verwiesen sei: *Julia Knop*, *Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien 2012.

II. Liturgische Ästhetik und theologische Bedeutung des Gottesdienstes

nem System Ansatzpunkte für eine entsprechende Integration des Gottesdienstes. Der letzte Abschnitt interpretiert auf dieser Basis das altkirchliche Axiom *lex orandi – lex credendi*, das in der Debatte um die systematische Relevanz der Liturgie vielfach beansprucht wird, dabei durchaus unterschiedlich ausgelegt wird.

1. Glaube im Vollzug: Liturgie als Thema der Dogmatik

Für die dogmatische Theologie ist es bis heute nicht selbstverständlich, den Gottesdienst der Kirche in die eigene Reflexion einzubeziehen. Zwar ist, wie Alois Stenzel bereits 1965 notierte, der Ruf des Zweiten Vatikanum (SC 16) nach einer substantiellen Vertiefung und Verankerung der (systematisch-) theologischen Reflexion durch die Liturgie in aller Munde. Doch *wie* dies geschehen solle, ist weithin unklar.

„Eine größere materiale Berücksichtigung ist kein Problem. Nur eben: eine zusätzliche Häufung von Belegen aus der Liturgie für zu beweisende Thesen macht solche Theologie um keinen Deut ‚liturgischer‘. [...] Eine befriedigende theologische Antwort kann doch wohl nur gegeben werden, wenn genauer bestimmt wird, *wie* denn die Liturgie ihren Beitrag für eine heilsgeschichtliche Dogmatik leisten kann und soll.“¹⁴

Bisher kommt die Liturgie dogmatisch im Wesentlichen im Traktat Ekklesiologie vor, wo sie als einer der drei Grundvollzüge der Kirche (*martyria – liturgia – diakonia*) benannt wird. Die theologische Auseinandersetzung mit diesen Vollzügen wird sodann an die Nachbardisziplinen Liturgiewissenschaft und Sozialethik beziehungsweise Caritaswissenschaft delegiert. Ob der Gottesdienst¹⁵ auch Gegenstand einer dogmatischen Reflexion im stren-

14 Alois Stenzel, Vollzugsweisen der Vermittlung, in: MySal 1 (1965) 606–624, hier 608; Hervorhebung: J. K.

15 Die Frage stellt sich ebenso mit Blick auf die Diakonie der Kirche; das wäre jedoch Thema einer eigenständigen Auseinandersetzung.

gen Sinn sein kann, ohne darüber seine Eigenart, Feier (nicht Reflexion) des Glaubens zu sein, zu verlieren, ist jedoch strittig. Dass diese Sorge, die vor allem von liturgiewissenschaftlicher Seite vorgetragen wird, nicht unberechtigt ist, wenigstens lange Zeit nicht unberechtigt war, zeigen die eingangs zitierten Passagen von Brinktrine, in denen Liturgie letztlich als Inszenierung kirchlicher Doktrin wahrgenommen wurde. Liturgie – einzelne Texte, Zeichen und Rubriken – wurde erst auf dem Weg eines Formwechsels in einen für die Dogmatik seiner Zeit typischen Argumentationsgang einbezogen.

Doch warum sollte der Gottesdienst überhaupt ein Thema der Dogmatik sein, die sich doch in erster Linie der Erschließung des Glaubens, seiner Gehalte, Bedeutung und inneren Systematik widmet? Aus dogmatischer Perspektive stellt sich diese Frage vor einer interdisziplinären Diskussion zunächst im Zuge einer Vergewisserung des eigenen Fachs, seines Formal- und Materialobjekts. Es ist zu zeigen, dass und warum Dogmatik um einer sachgerechten Bestimmung ihres eigenen Untersuchungsgegenstands und Anforderungsprofils willen das liturgische Tun der Kirche einbeziehen kann und sollte und welche die genuin dogmatische Herangehensweise wäre. Andernfalls ist der Verdacht kaum von der Hand zu weisen, dass sie, wenn sie sich mit der Liturgie der Kirche beschäftigt, ihr eigenes Metier verlässt und sich zum Schuster fachfremder Leisten erhebt.

Christoph Böttigheimer hat Dogmatik jüngst so beschrieben:

„Dogmatik will die in den Offenbarungsquellen bezeugte Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus in ihrer Gesamtheit erforschen und den Glaubensinhalt systematisch so darstellen, dass er für das konkrete Leben der Kirche sinnerhellend fruchtbar wird. Dabei werden die formalen Dogmen der Kirche, in denen einzelne zentrale Glaubenswahrheiten verbindlichen Ausdruck gefunden haben, auf heilsgeschichtliche Weise entfaltet und systematisch interpretiert und begründet. Zudem wird der Reichtum der gesamten christlichen Tradition (Kirchenväter, Lehre, Leben, Liturgie etc.) gesichtet, zusammengefasst und so systematisiert, dass der Glaubensgehalt in den zeitbedingten Aussagen der Tradition erkennbar und ver-

II. Liturgische Ästhetik und theologische Bedeutung des Gottesdienstes

ständig vermittelt [...], d.h. den Kriterien menschlicher Vernunft gerecht wird.“¹⁶

Wesentlich für diese Definition ist die Bestimmung der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus als inhaltliches Zentrum dogmatischer Reflexion sowie die heilsgeschichtliche Perspektive auf sie. Dadurch werden Offenbarung und ihre Rezeption, also das gläubige Hören, Deuten und Verkünden des menschgewordenen Wortes Gottes, als geschichtliche und personale, dabei aufeinander verwiesene Größen kenntlich. Offenbarung wird so in ihrem menschlichen Pendant zugänglich, sie erschließt sich im Bekenntnis, in ihrer Verkündigung und Überlieferung durch die Gläubigen. Eine solche Zuordnung von Offenbarung und Glaube ist keine hypertrophe Überschätzung menschlichen Tuns, sondern Konsequenz des oben angedeuteten dynamisch-personalen Offenbarungsverständnisses unserer Tage.¹⁷ Deshalb konnte Wolfgang Beinert 20 Jahre zuvor knapp und treffend formulieren:

„Dogmatik ist die theologische Wissenschaft von der in der Gesamtverkündigung der Kirche sich aussprechenden Selbsterschließung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist, wie sie im christlichen Glauben angenommen und für das christliche Leben verbindlich wird.“¹⁸

16 Christoph Böttigheimer, Dogmatik, in: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, hg. v. Wolfgang Beinert, Bertram Stubenrauch, Freiburg i. Br. 2012, 133.

17 „Das Wort [Gottes] bleibt das Erste, die Antwort das Zweite – die Reihenfolge ist nicht umkehrbar. Aber beides [...] lässt doch auch keine Trennung zu. Nur weil das Wort Antwort gefunden hat, ist es überhaupt als Wort stehengeblieben und wirksam geworden. Wort ist vom Wesen her eine Beziehungswirklichkeit – es setzt den Sprechenden ebenso wie den hörend-Empfangenden voraus; es erlischt nicht nur, wenn niemand spricht, sondern auch, wenn niemand hört. [...] So gibt es das Wort immer nur mit der Antwort, durch sie hindurch, und das gilt auch vom Wort Gottes, von der Schrift.“ Joseph Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 153.

18 Wolfgang Beinert, Dogmatik, in: Lexikon der katholischen Dogmatik, hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1991, 91; Hervorhebung: J.K.

Christliche Theologie im Allgemeinen, Dogmatik im Besonderen, ist demnach als Glaubenswissenschaft Lehre über beziehungsweise Rede von Gott. Das unterscheidet sie von den Religionswissenschaften, der Religionsphilosophie und Religionsgeschichte.¹⁹ Sie bearbeitet ihr Thema – Gott²⁰ beziehungsweise die Wirklichkeit *sub ratione Dei seipsum revelantis*²¹ –, indem sie Glaubenszeugnisse, Glaubensgestalten und Glaubensbekenntnisse ihrer Bekenntnisgemeinschaft reflektiert, in denen Gottes Wort, Jesus Christus selbst, offenkundig und pneumatisch gegenwärtig wird.²² Für die dogmatische Theologie, die das Offenbarungszeugnis systematisch darstellen und im jeweiligen geschichtlichen Verständigungskontext vermitteln will, ist deshalb eine Analyse des Glaubensbegriffs unverzichtbar. Sie geschieht in der dogmatischen Erkenntnis- und Prinzipienlehre, welche den thematisch orientierten Einzeltraktaten üblicherweise als systematische Grundlagereflexion vorangestellt wird.

Hier hat sich die Unterscheidung zweier Ebenen etabliert, mit denen die Eigenart des Glaubens, die sich vor allem sprachpragmatisch zeigt, deutlich gemacht wird. Er hat zunächst eine inhaltliche Dimension. Er ist *logos*-Glaube, der sich in Sprache ausdrückt und der vernünftigen (*logos*gemäßen) Reflexion, dem *intellectus*

19 Vgl. *Ingolf U. Dalferth*, Religiöse Rede von Gott (Beiträge zur Evangelischen Theologie 87), München 1981, 369–372; *Erhard Kunz*, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei), in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, 301–330.

20 In der Sprache des Aquinaten (S.th. I 1,7c) ausgedrückt: insofern das subiectum, das Formalprinzip, aller Theologie Gott selbst ist: „*Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem.*“

21 „Indem [...] der Glaube die Bedeutung der Geschichte Jesu darin erkennt, das endgültig offenbarende Geschehen der Liebe Gottes und somit Gottes Selbstoffenbarung zu sein, findet er seine Wahrheit – er findet sie in der Wahrnehmung dieser Geschichte als Gottes Selbstoffenbarung. Kurz: Dasselbe geschichtliche Ereignis, in dem der Glaube als seinem Ursprung und Fundament gründet, ist auch der erste Gegenstand und der ursprüngliche Inhalt des Glaubens.“ *Thomas Pröpper*, *Theologische Anthropologie*, Bd. 1, Freiburg – Basel – Wien 2011, 74; vgl. ebd., 68–79.

22 Vgl. dazu *Seckler*, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, 131–184; *Hünemann*, *Dogmatische Prinzipienlehre*, 1–32.

fidei, zugänglich ist. Darauf bezieht sich der Terminus *fides quae creditur*. Diese inhaltliche Seite der *fides* lässt sich jedoch nicht ohne Substanzverlust von der Gestalt lösen, in der sie zur Sprache kommt. In aller Regel stehen Glaubensaussagen, also etwa Gebete und Bekenntnisse, in der 1. Person Singular oder Plural beziehungsweise sind, wie in der Verkündigung, eingebunden in ein bestimmtes Kommunikationsformat. Es handelt sich durchweg um beteiligte, identifikatorische, performative Gott-Rede (*theologia prima*). Auf diese Ebene, die Beschreibung des Glaubens als Vollzug (*actus credendi*), verweist der Terminus *fides qua creditur*. Daran anschließend kann – über die gewohnte Verständigung hinaus – eine dritte Dimension benannt werden. Der Glaube ist im christlichen Kontext durchweg eine *communiale* Größe: *fides ecclesiae*, an der die Taufe Anteil gibt.²³ Wer das Credo bekennt, bekundet, dass er sich in das Gottesverständnis und vor allem in das Gottesverhältnis dieser konkreten Gemeinschaft einschreiben, dass er ihr Gedächtnis seines heilschaffenden Handelns, ihr Beten und Bitten teilen, in ihren Dank und Lobpreis einstimmen möchte.²⁴ Individuelle und gemeinsame Glaubensgeschichte sind synchron und diachron ineinander verschränkt. Das zeigt anschaulich die Pragmatik des Credo²⁵, des inhaltlichen Zentrums des Tauf-

23 Das verdeutlichen in besonderer Weise die Vollzüge der *traditio* und *redditio symboli* im Taufkatechumenat, die in der heutigen Form auf die sprechenden altkirchlichen Riten zurückgreifen. Zur Praxis in der Alten Kirche vgl. *Michael Max*, Die Weitergabe des Glaubens in der Liturgie. Eine historisch-theologische Untersuchung zu den Übergaberiten des Katechumenats (StPLi 20) Regensburg 2008; für den Verantwortungsbe- reich Augustins vgl. *Knop*, *Ecclesia orans*, 94–110; außerdem die liturgie- theologische Erschließung des Getauftseins über eine Analyse der Manu- skriptausgabe zur Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche von 2001: ebd., 332–351.

24 Vgl. *Richard Schaeffler*, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln, Trier 1988; zur Memoria Dei: *Stephan Wahle*, Gottes-Gedenken. Untersu- chungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (IThS 73), Innsbruck 2006, bes. 410–429.

25 Aus der Vielfalt der altkirchlichen Symbola, der überlieferten Glau- bensbekenntnisse, wurden (in der Westkirche) v. a. das Apostolikum und (in Ost und West) das Nicaeno-Konstantinopolitanum dominant. Vgl. die Sammlung: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche

glaubens, von dem aus sich entfaltet und auf das sich bezieht, was unter den reichlich abstrakten Begriff „Glaube der Kirche“ fällt, dem sich die Dogmatik systematisch verschrieben hat. Das zeigt ebenso die Geschichte der eucharistischen Liturgien. Eucharistie und Bekenntnis begegnen nicht als Texte, sondern als Sprach- und Symbolhandlungen (*theologia prima*). Sie sind in bestimmten geistesgeschichtlichen Konstellationen gewachsen und werden in ebenso konkreten kulturellen Kontexten persönlich angeeignet, verstanden, gemeinschaftlich begangen, beglaubigt und weitergetragen. Die Überlieferung „wird bewahrt, indem sie gegenwärtig und auf Zukunft hin angeeignet wird“²⁶.

Die Liturgie der Kirche kann nun in ausgezeichneter (wenngleich nicht exklusiver²⁷) Weise als Gestalt des Glaubens und seiner Überlieferung beschrieben werden, in der diese drei Dimensionen des Glaubens – Inhaltlichkeit, Pragmatik beziehungsweise Symbolik und Communalität – ineinander greifen. Wort Gottes und Antwort der Gläubigen, Verkündigung und Bekenntnis, Anrede und glaubende Zustimmung, Zuspruch und Dank sind hier in einem einzigen Wort-, Symbol- und Handlungszusammenhang miteinander verbunden. Der Gottesdienst zeigt als Sprach-, Symbol- und Handlungsgeschehen an, was den Glauben in seiner primären Gestalt kennzeichnet. Damit ist die Einbindung liturgischer Vollzüge in den Gegenstandsbereich und das Anforderungsprofil dogmatischer Reflexion erreicht, ohne sie, wie Arno Schilson befürchtet hatte, in das Format einer Lehre, „Verlautbarung oder sinnenfällige[n] Darstellung von etwas [zu pressen], das zuvor bereits in reflexer Deutlichkeit satzhaft oder worthaft als Wahrheit

[1877], hg. v. *August Hahn*, 3., vielfach veränderte und vermehrte Auflage von G. Ludwig Hahn, mit einem Anhang von Adolf Harnack, Hildesheim 1962; *John Norman Davidson Kelly*, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, dt.: Göttingen 1972, 9–102; *Julia Knop*, *Breviarium fidei. Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, in: *IKaZ* 40 (2011) 210–220.

26 *Walter Kasper*, *Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte*, in: *ThQ* 155 (1975) 198–215, hier 201; vgl. ebd., 209–212.

27 Hier wäre einmal mehr auf das diakonische Handeln der Kirche, ebenfalls einer ihrer Wesensvollzüge, zu verweisen.

des Glaubens formuliert worden ist²⁸. Dogmatik bleibt vielmehr um der sachgerechten Erfassung ihres Gegenstands, also aus einem genuin dogmatischen Interesse, auf den inneren Zusammenhang von Glaubensaussage, Glaubensvollzug und Glaubenssubjekt verwiesen. Sie sollte deshalb – im Jargon der dogmatischen Prinzipienlehre gesagt – die *analysis fidei (ecclesiae) qua creditur* als formale Perspektive durchgehend, nicht nur im Rahmen der *praeambula*, im Blick behalten und in ihrer Bedeutung für den Status und die Bedeutung religiöser Aussagen bedenken. Dazu ist eine Glaubenshermeneutik zu entwickeln, die das Zusammenspiel von Semantik, Symbolik und Pragmatik sowie die Kirche als Subjekt des Glaubens und seiner Überlieferung miteinander zu verbinden und gegenseitig zu erschließen erlaubt.²⁹

Bezogen auf das, was geschieht, wird Liturgie als *Glaube in actu* verständlich. Bezogen auf ihren Träger erscheint sie als *Kirche in actu*: Liturgie ist *ecclesia orans* (Josef A. Jungmann). Nicht nur der Gottesdienst der Gegenwart, der sich traditionshermeneutisch in den *actus tradendi* einschreiben lässt, sondern auch die liturgischen Traditionen (als *traditum*) der Kirche(n) können dabei als Artikulationen der *fides ecclesiae* verstanden werden. *Inhaltlich* ist dies der Fall, insofern die Liturgie in der *traditio ecclesiae* und ihrem Auftrag, die Heilige Schrift (*traditio constitutiva*) zu verkündigen und auszulegen (*traditio interpretativa*), steht; *personal*, insofern sie communialer Vollzug von Kirche ist; *modal*, insofern die liturgische Feier der Gemeinde Raum und

28 Arno Schilson, „Gedachte Liturgie“ als Mystagogie. Überlegungen zum Verhältnis von Dogmatik und Liturgie, in: Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (FS Walter Kasper), hg. v. Eberhard Schockenhoff, Peter Walter, Mainz 1993, 213–234, hier 216.

29 Die Binnendifferenzierung der Theologie geschieht daher sinnvollerweise nicht durch Aufspaltung und Verteilung dieser Dimensionen der *fides* an die Einzeldisziplinen – in dem Sinn, dass sich z.B. die Dogmatik ausschließlich auf die *fides quae creditur*, die Religionspädagogik auf die *fides qua creditur* und das Kirchenrecht auf die Träger-Ebene des Glaubens konzentrieren sollte. Die theologischen Fächer unterscheiden sich den obigen Ausführungen zu Folge weniger in ihrem Materialobjekt, der *fides* in der Vielfalt ihrer Ausdrucksformen, als vielmehr in ihrer Perspektive auf diesen gemeinsamen Gegenstand.

Möglichkeit eröffnet, als Beteiligte in das responsorisch-doxologische Geschehen des Glaubens, der dankenden Vergegenwärtigung von Gottes Wort, einzutreten.

2. Offenbarung und Überlieferung: *De locis theologicis*

Ein wichtiger Strang der prinzipientheologischen Reflexion liturgischer Vollzüge greift die Systematik Melchior Canos auf. Er hat im 16. Jahrhundert mit seiner einschlägigen Arbeit den Begriff *locus theologicus* geprägt,³⁰ der in der katholischen³¹ Theologie als *Terminus technicus* für eine normative und regelgerechte Erhebung theologischer Quellen und für die Beurteilung theologischer Erkenntnis aus diesen Quellen rezipiert wurde. Canos Anliegen war es, eine theologiespezifische *ars disserendi* vorzulegen: eine Grundlegung der Frage nach der Beson-

30 Sein einschlägiges Werk *De locis theologicis* – 1563 posthum erschienen; heute zugänglich als erster Band der Reihe *Theologiae. Cursus completus* 59–745 (1839) – entstand im Kontext der Salmantizenser Thomas-Rezeption an der Schwelle von Spätmittelalter und Neuzeit. Prägend war zudem die geistesgeschichtliche Herausforderung der katholischen Kirche durch Reformation und Tridentinum, die zu einer Selbstvergewisserung und Neubestimmung als Konfessionskirche nötigte. Die dringend nötige kritische Edition und Übersetzung dieses Werkes ist derzeit in Würzburg unter Leitung von *Elmar Klinger* in Arbeit.

Zur Systematik Canos vgl. die einschlägige Monographie von *Bernhard Körner*, *Melchior Cano, De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994; zur Bedeutung der Liturgie in Canos System vgl. ausführlich *Knop*, *Ecclesia orans*, 181–212.

31 Im protestantischen Kontext beschreibt der *Terminus* ‚locus theologicus‘ keine Formalprinzipien, sondern Leitthemen, Hauptstücke des Glaubens (z.B. Gott, Schöpfung, Mensch, Sünde, Gnade, Gesetz, Sakramente), die mit Hilfe des Formalprinzips der Heiligen Schrift bestimmt werden und als „Raster der theologischen Stofffassung bzw. als Organisationsschema der Stoffbehandlung“ (*Max Seckler*, *Loci theologici*, in: *LThK*³ 6 [1997] 1014–1016, hier 1015) dienen. Vgl. dazu *Siegfried Wiedenhofer*, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*, Frankfurt am Main 1976.

II. Liturgische Ästhetik und theologische Bedeutung des Gottesdienstes

derheit, dem Ursprung, der Hierarchie und vor allem dem Geltungsgrund von Argumenten, die in der Theologie verwendet werden.

Systembildendes Prinzip ist für Cano die *argumentatio ex auctoritate*.³² Sie sei, so formuliert er unter Rückgriff auf Thomas von Aquin (S.th. I 1,8), die der Theologie gemäße Methode, da diese ihre Prinzipien nicht spekulativ entwickle, sondern der Offenbarung Gottes entnehme, dem höchste und letzte Autorität zukommt. Die *loci theologici* geben Cano zu Folge nun die „quasi argumentorum *sedes*“ an. Sie umschreiben „*domicilia*“, das heißt Orte – gemeint sind Bereiche, Ebenen –, in denen theologische Argumente „wohnen“, in denen sie daher gesucht und auch gefunden werden können. Über diese inventarische Bedeutung der theologischen Fundorte hinaus verhilft das System der *loci* zu einem begründeten Urteil (*iudicium*) über den Rang und die Geltung eines theologischen Arguments. Canos Interesse richtete sich dabei weniger auf die Konstruktion einer „Methodologie für die Theologie [... als vielmehr auf] eine Kriteriologie für die kirchliche Glaubenslehre“³³ – ihm ging es um die Identifikation und Abgrenzung der *fides catholica*. Maßgeblich dafür ist eine Reflexion auf die Geltung, die einem Argument zugemessen werden kann. Sie wird durch die jeweilige Instanz, die dem theologischen *locus* zugrunde liegt, bestimmt. Diese Instanz wiederum steht in einem differenzierten Gefüge verschiedener glaubensbezeugender Größen, die je auf ihre Weise die Autorität Gottes vermitteln beziehungsweise zur Geltung bringen. Canos Argumentation *ex auctoritate* ist dabei letztlich eine Argumentation *ex fide*. Ausgangspunkt, Ur-Topos und systemkonstituierendes Prinzip seiner *loci*-Lehre ist das „*credo* [...] *ecclesiam*“ des Glaubensbekenntnisses: die im Glauben verwurzelte und für ihn im Rahmen seiner *loci*-Lehre nicht eigens legitimationsbe-

32 Zum mittelalterlichen Verständnis des *auctoritas*-Begriffs, das klar in Canos Konzeption hineinreicht, vgl. die bereits älteren Ausführungen von Yves Congar, *Die Tradition und die Traditionen*. Bd. 1, Mainz 1965, 119–133.

33 Körner, Melchior Cano, 307.

dürftige Überzeugung, dass Glaube und Überlieferung nur denkbar sind

„im Rahmen einer Glaubensvermittlung, Glaubensverbürgung und Glaubenserkenntnis, die sich innerhalb einer ganz bestimmten Konstellation von kirchlichen und anderen gnoseologischen Instanzen abspielt. [...] Er geht vom Glauben an die Kirche und ihre Autorität aus und strukturiert den Zusammenhang zwischen göttlicher Autorität und kirchlicher Autorität unter Einbeziehung der inhaltlichen Ebene auf eine bestimmte Weise, die deutlich macht, inwieweit der menschlichen Autorität der Kirche göttliche Qualität zukommt, nämlich insofern in der theologischen Erkenntnis der Kirche die *veritas prima* zur Sprache kommt.“³⁴

Cano benennt mit seinen *loci* also nicht einfach Bereiche, aus denen heraus im Sinn eines simplen Schrift- oder Traditionsbeweises positivistisch argumentiert werden könnte. Er vermittelt vielmehr die Geltung eines Arguments mit der theologischen Qualität einer ganzen Reihe von verschiedenen Instanzen des Glaubens beziehungsweise der Kirche, die strukturell miteinander verbunden sind, weshalb Max Seckler treffend, sperrig von „einer strukturellen Kirchlichkeit theologischer Erkenntnis“³⁵ spricht.

Im Einzelnen unterscheidet Cano 10 *loci*, die in zwei beziehungsweise drei Gruppen gegliedert werden können. An erster Stelle steht (1) die Autorität der Heiligen Schrift, die, göttlich inspiriert, als einziger ‚Wohnsitz‘ theologischer Prinzipien *argumenta firma* erschließe. Hier und in (2) der Autorität der (mündlich) überlieferten Traditionen Christi und der Apostel sind die eigentlichen und rechtmäßigen Prinzipien der theologischen Argumentation grundgelegt. Die *loci* 3–7 sind *loci*, aus denen glaubensspezifische Argumente (*argumenta propria*) erhoben werden können, weil die ihnen zugeordneten Instanzen den Glauben der Kirche bezeugen. Sie sind als interpretative Instanzen den *loci theologici primi* zu- und nachgeordnet. Cano nennt die Auto-

³⁴ Körner, Melchior Cano, 336 f.

³⁵ Körner, Melchior Cano, 181.

II. Liturgische Ästhetik und theologische Bedeutung des Gottesdienstes

rität der *Ecclesia Catholica* (3), der Konzilien (4), der römischen Kirche (5), der Väter (6) und der Theologen (7). Jede dieser Instanzen repräsentiere auf ihre Weise, das heißt in ihrer Perspektive, Reichweite und Kompetenz, das Ganze der Kirche und die *auctoritas* der unfehlbaren Gesamtkirche. Diese erschließt Cano in Gestalt des *locus* 3 eigens als Ort des Glaubens, seiner Überlieferung und Gewissheit. Zusammen bilden diese *loci* einen ekklesialen Verbürgungszusammenhang.³⁶ Sie sind bei Cano im Unterschied zu seiner (vor allem neuzeitlichen) Rezeption³⁷ weder auf einen Träger reduziert noch untereinander hierarchisiert. So unterschiedlich die Instanzen der *loci* 3–7 in ihrer jurisdiktionellen Kompetenz sind – hinsichtlich ihrer Zeugnis- und Wahrheitsfähigkeit und ihrer Wächterfunktion befinden sie sich auf gleicher Ebene. Während die *argumenta aliena* der *loci* 8–10 (die Autorität der natürlichen Vernunft, der Philosophen und der Geschichte) grundsätzlich nur *argumenta probabilia* enthalten können, sind die *argumenta* der genuin theologischen *loci* 1–7 prinzipiell fähig, *argumenta certa* zu liefern – eben kraft der Anteilhabe ihrer Instanzen an der Autorität der göttlichen Offenbarung.³⁸ Zusammen bilden die 10 *loci* ein strukturiertes Ganzes, bei dem keine Instanz von den anderen separiert werden kann.

Melchior Canos Prinzipienlehre zeichnet sich durch eine grundlegende Gegenüberstellung der Offenbarung Gottes auf der einen Seite und der kirchlich verfassten Gemeinschaft der Gläubigen auf der anderen Seite aus. Alle von ihm benannten *loci* sind, unbeschadet ihrer Binnengliederung,³⁹ Bezeugungs- und Inter-

36 Vgl. Max Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici‘. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, Bd. 1 (FS Joseph Ratzinger), hg. v. Walter Baier u. a., St. Ottilien 1987, 513–528.

37 Vgl. die von Körner (Melchior Cano, 201–203) genannten Beispiele.

38 Damit ist natürlich noch kein Präjudiz über die Überzeugungskraft und Geltung jedes ihrer Argumente gefällt – diese sind einander keineswegs pauschal gleichgeordnet.

39 Formal könnte diese Binnengliederung so ausgedrückt werden: 1–2 > 3 {4–7 [+ 8–10]}, d. h.: loci 1–2 im Licht der Überlieferung und Interpretation durch locus 3, innerhalb dessen mit den loci 4–7 synchron

pretationsinstanzen der göttlichen Offenbarung. Integrierende Größe ist synchron und diachron die ganze Kirche als Glaubenssubjekt, die in verschiedenen Trägern auf das Offenbarungsgeschehen antwortet, indem sie es gläubig annimmt, erkennt, bekennt, interpretiert und verkündet. Zu Recht betont daher Seckler, dass *Canos loci theologici* „nicht nur *Erkenntnisfelder*, [...] sondern lebendige und aktive *Erkenntnisträgerschaften* [sind], in denen sich Erkenntnis ereignet oder ereignet hat“⁴⁰. *Canos* prinzipientheologische Grundoption ist damit die Option für ein in der Autorität Gottes verankertes und ekklesiologisch zu entfaltendes Traditionsprinzip. „Die revolutionäre [...] Antwort des Melchior Cano lautet: Die geschichtlichen Quellen des Glaubens sind die Prinzipien der Theologie.“⁴¹

Auffällig ist nun, dass weder Melchior Cano noch die Mit- und Vordenker der theologischen Topik den Gottesdienst der Kirche als eigenen theologischen Ort aufgreifen.⁴² Während bestimmte Instanzen allgemeinen Konsens finden (Schrift und apostolische Überlieferung), gelten andere als mögliche und wenigstens diskutabile Kandidaten zur Erhebung der *fides Catholica* (Väter und Gelehrte, Konzils- und Papstdekrete, die natürliche Vernunft).⁴³ Die Liturgie wird demgegenüber als *locus theologicus* weder gesetzt noch diskutiert. Zwar bleibt sie der Sache nach nicht

und diachron 4 Deutungsinstanzen explizit herausgehoben werden, die ergänzt werden um die externen *loci alieni* 8–10.

40 Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚*loci theologici*‘, 57.

41 Karl Lehmann, Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens. Programmskizze für einen Neuanatz, in: Dogmengeschichte und katholische Theologie, hg. v. Werner Löser, Karl Lehmann, Matthias Lutz-Bachmann, Würzburg 1985, 513–528, hier 522.

42 Die verschiedenen Systeme wurden durchweg vor dem Hintergrund aktueller Auseinandersetzungen entwickelt. Dem Verständnis ihrer Autoren nach handelt es sich nicht um lose Aufzählungen möglicher theologischer topoi, sondern um vollständige Listen, auch wenn nicht alle ihrer Elemente auf die Zustimmung der zeitgenössischen Diskursteilnehmer treffen. Vgl. für Melchior Cano: *De locis theologicis* I.III.

43 Vgl. dazu Charles H. Lohr, Modelle für die Überlieferung theologischer Doktrin. Von Thomas von Aquin bis Melchior Cano, in: Dogmengeschichte und katholische Theologie, 148–167.

II. Liturgische Ästhetik und theologische Bedeutung des Gottesdienstes

außen vor: Liturgische *consuetudines ecclesiae* tauchen wie in parallelen altkirchlichen Erwägungen⁴⁴ als Beispiele für die kirchlich-apostolische Tradition auf. Genannt werden zum Beispiel die Praxis der Kindertaufe, das kirchliche Verständnis und die Sprachgestalt des eucharistischen Hochgebets, die Märtyrer- und Bilderverehrung, die Unwiederholbarkeit von Taufe, Firmung und Priesterweihe; das Fasten, die niederen Weihen, das apostolische Glaubensbekenntnis. Doch man verstand sie im Vergleich zu den sonst angeführten Medien und Instanzen (*loci*) der Überlieferung offenbar nicht als etwas substantiell Anderes, das einen eigenständigen *locus* ausmachte. Sie werden einem theologischen Ort, nämlich der apostolischen Überlieferung (*locus* 2), *eingeeordnet*, also vor allem traditionshermeneutisch wahrgenommen. Denn die *loci*-Systematik dient zunächst dazu, die *veritas fidei* ihrem Inhalt nach zu bestimmen: sie zu identifizieren, zu verteidigen und gegenüber anderen Lehren abzugrenzen. Die Liturgie ist im Blick, insofern sie in das auf Inhalte und Lehren bezogene Verständnis von Glaubensgut beziehungsweise Offenbarungsmedium integriert werden kann. Die jeweils aufgelisteten theologischen Orte definieren auf dieser Basis Bereiche und Instanzen, in und aus denen auf je unterschiedlich begründete und legitimierte Weise die Glaubenslehre in Gestalt von Sachverhalten und Urteilen zu erheben ist.

Die theologische Entwicklung des Offenbarungsverständnisses, wie sie etwa in der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* deutlich wird, erlaubt es heute, den Glauben formal und inhaltlich nicht in erster Linie als „doktrinale Repräsentanz des Systems der Offenbarung [...], sondern [als] eine sprachlich formulierte Auslegung des Offenbarungsgeschehens“⁴⁵ zu verstehen. Gläubige Annahme und Deutung der Offenbarung werden nun nicht (mehr) im Paradigma des Gehorsams von Willen und Verstand, sondern

44 In der Alten Kirche ist die Liturgie ebenfalls der *traditio* subsumiert, wenngleich dort ihr Gewicht höher gewertet und hinsichtlich ihrer ekklesiologischen Dimension sowie ihrer Bedeutung für den Glaubensakt explizit begründet wurde. Vgl. exemplarisch für die Theologie und den Verantwortungsbereich Augustins: *Knop, Ecclesia orans*, 33–137.

45 *Körner, Melchior Cano*, 405 f.

als personale Antwort, als Freiheitsgeschehen, ausgedrückt. Damit ist die Möglichkeit eröffnet, nicht nur

„Instanzen, die Glaubensaussagen vorgeben, als Bezeugungsinstanzen des Glaubens zu verstehen, sondern auch Instanzen, die durch komplexere kirchliche *Lebensvorgänge*, also ‚in Lehre, Leben und Kult‘ [DV 8] den Glauben bezeugen“⁴⁶.

Heutige Fortschreibungen der Loci-Systematik integrieren den Gottesdienst der Kirche deshalb unter veränderter Rücksicht.⁴⁷ Peter Hünemann stellt zu Recht heraus, dass das Spezifikum der Liturgie im Verhältnis zu anderen theologischen *loci* ihr pragmatischer Charakter ist: „Liturgie ist theologischer Topos nicht exklusiv durch die Worttradition, sondern durch den Vollzug, das Beten, Singen, Loben, Preisen, Feiern.“⁴⁸ Liturgie ist Sprache – verständlich, insofern sie (zum Beispiel in Verkündigung und Doxologie) im entsprechenden Kommunikationsformat gesprochen wird. Sie ist Handlung – verständlich, insofern sie (zum Beispiel im Bekenntnisakt, in der Kommunion) vollzogen wird – nicht sekundäre Ausführung einer eigentlich handlungsunabhängig bestehenden und verständlichen Überzeugung. Und sie ist Symbolgeschehen – verständlich, insofern sie Dimensionen des

46 *Körner*, Melchior Cano, 406; Hervorhebung: J. K.

Auch Sprache, Handlungen und Symbole der Liturgie bekunden geglaubte Sachverhalte. Jedoch geschieht dies nicht im Modus des Lehrens, Argumentierens oder Behauptens, sondern im Modus des gemeinschaftlichen Bekennens, des Bezeugens und der Feier. Dies ist wiederum nicht auf die Text- und Informationsebene einzugrenzen bzw. schlägt sich erst in einem zweiten, vom Vollzug abstrahierenden kognitiven Schritt in dieser nieder. Wenn Sachverhalte oder Lehren aus dem gottesdienstlichen Geschehen extrahiert werden oder der Gottesdienst selbst als Konvolut solcher Lehren begriffen wird, so ist dies bereits Resultat einer Transformation des Bekennens bzw. des Rituals in eine für den Diskurs taugliche, präzise fassbare Sprach- oder Textgestalt.

47 Vgl. *Wainwright*, Der Gottesdienst als ‚Locus theologicus‘; *Schillebeeckx*, Die Liturgie als theologischer Fundort, 175–177; *Müller*, Die Liturgie als Quelle des Glaubens [1988], 209–223.

48 *Hünemann*, Dogmatische Prinzipienlehre, 213.

Glaubens in Zeichen, Gestalten und Haltungen zum Ausdruck bringt beziehungsweise realisiert⁴⁹ – nicht bloß Veranschaulichung, Katechese eines kognitiven (Lehr-) Gehalts.⁵⁰

Cano benennt mit den *loci theologici primi* (Heilige Schrift und Tradition) Bezeugungsgrößen der Offenbarung, die sich im Modus ihrer Überlieferung unterscheiden (*traditio constitutiva* und *traditio interpretativa*, schriftliche und mündliche Überlieferung). Demgegenüber liegt die Differenz der *loci theologici* 3–7 in ihrer Trägerinstanz und deren Kompetenz. Es handelt sich durchweg um Personen(-gruppen). Umfassend benennt der *locus* 3 die Gemeinschaft der Gläubigen, die als Kirche auf die Offenbarung Gottes antwortet. Hier steht im Mittelpunkt, was alle Gläubigen, seien sie Amtsträger oder Laien, Wissenschaftler oder fachtheologische Laien, Gläubige der Vergangenheit oder Gegenwart, als Getaufte verbindet. Die Instanzen der *loci* 4–7 kommen demgegenüber hinsichtlich einer bestimmten Eigenschaft in den Blick, die sie von den anderen unterscheidet.⁵¹ Sie ergänzen *locus* 3, die Gesamtkirche, also nicht um zusätzliche Personengruppen, sondern differenzieren nach Kompetenzen (Fähigkeiten oder Vollmachten), die nicht alle Glieder der Kirche qua Taufe gleichermaßen haben.

49 Vgl. *Andrea Grillo*, Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente, eingeleitet und übersetzt von *Michael Meyer-Blanck*, Göttingen 2006, 73–76; *Albert Gerhards – Benedikt Kranemann*, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt ²2006, 156–213.

50 Auf ein solches Verständnis reduziert *Schumacher* (Die Liturgie als „locus theologicus“) die theologische Dignität der Liturgie, wenn er sie im Gefüge der Cano'schen loci als Artikulation und Organ des ordentlichen Lehramtes, also des 5. locus theologicus, beschreibt.

51 Die Konzilien, also die Gemeinschaft einer Teilgruppe der Gläubigen – der Bischöfe und anderer Konzilsteilnehmer –, insofern sie in einer bestimmten Form – eben dem Konzil – in einen Konsultations- und Entscheidungsprozess eintreten; der Bischof von Rom, der eine besondere jurisdiktionelle Kompetenz in den theologischen Ort Konzil und in die Gesamtkirche einbringt; die Väter als konstitutive Repräsentanten der kirchlichen Vergangenheit; die Gelehrten, die sich ausdrücklich um eine fachlich kompetente und methodisch reflektierte Darstellung und Interpretation des Glaubens verdient machen.

Die Feier des Gottesdienstes aber ist „Sendung des ganzen Gottesvolks“⁵²: „Vollzug des priesterlichen Amtes Jesu Christi [...] vom mystischen Leib Jesu Christi, das heißt dem Haupt und den Gliedern“ (SC 7). Dass die gottesdienstliche Versammlung, dass die Kirche im Ganzen eine gegliederte Versammlung (*communio hierarchica*) ist, tut dieser grundsätzlichen Überlegung keinen Abbruch. Die Liturgie wird kraft der *auctoritas ecclesiae catholicae* gefeiert und entsprechend der Binnengliederung der Kirche vollzogen, reflektiert und normiert. Die Spezifik der Liturgie als Glaubenszeugnis liegt darum nicht (wie bei Canos *loci* 4–7) in einer besonderen (jurisdiktionellen oder theologischen) Kompetenz ihres Trägers (der ganzen Kirche). Sie liegt vielmehr in der Gestalt des liturgischen Glaubenszeugnisses, in der Art und Weise, auf die Offenbarung Gottes zu antworten, sie zu feiern, zu bekennen und zu verkünden. Deshalb wird meines Erachtens mit dem Gottesdienst der Kirche weniger ein neuer Ort beschrieben, der die Reihe der *loci* 4–7 strukturanalog ergänzen könnte, sondern eine konkrete Gestalt des 3. theologischen Ortes, der (Gesamt-) Kirche. Sie wird als Gebetsgemeinschaft verständlich: als *ecclesia orans*. Darüber hinaus zeigt sich in der Feier des Gottesdienstes eine strukturelle Nähe zu den konstitutiven *loci* – Schrift und Tradition –, deren Besonderheit ebenfalls im Modus der Überlieferung liegt, so dass sie (mit Cano) auch als Modus des 2. *locus theologicus* verstanden werden kann.⁵³

Diese Überlegungen zur systematischen „Lokalisierung“ des Gottesdienstes unterstreichen zweierlei: Glaubenshermeneutisch sollte – über Canos inventarisches und geltungstheoretisches Interesse hinaus – die liturgische Gestalt der *fides* (*Glaube in actu*) in die dogmatische Reflexion und zuvor in die Beschreibung ihres Gegenstandes integriert werden. Glaube, Kirche und Liturgie erschließen einander wechselseitig und nehmen (idealiter) einen

52 Kurt Koch, Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier. Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie, in: StZ 214 (1996) 75–89, hier 78. Vgl. auch die Ausführungen des Konzils zur Teilhabe aller Getauften am dreifachen Amt Christi, besonders zum *sacerdotium commune*: LG 10; 31; 34 und entsprechende Kommentarliteratur.

53 Vgl. auch Wainwright, Der Gottesdienst als ‚Locus theologicus‘, 248.

parallelen Entwicklungsgang. Ekklesiologisch und traditionshermeneutisch ist der Gottesdienst als Kirche *in actu* zudem in das Gefüge der verschiedenen Bezeugungs- und Überlieferungsformen des Glaubens eingebunden. Diese sind in ihrer Zeugnis- und Deutungskompetenz je eigenständig, aber aufeinander verwiesen. Sie werden als gewachsene, geschichtlich sich entwickelnde Größen eines kirchlichen Gefüges verständlich. Die geschichtliche Gestalt der *fides*, als welche die Liturgie beschrieben werden kann, lebt aus der Überlieferung, ist selbst Überlieferung und eröffnet Überlieferung. Sie verdankt sich der Verkündigung, der Reflexion und der bisweilen auch kontroversen Konturierung. Gerade weil sie nicht ohne ihren Träger, die Kirche, verstanden werden kann, der ihre Gestalt in Geschichte und Gegenwart prägt, ist sie im Gefüge der verschiedenen Zeugnisgestalten und Trägerschaften der *fides ecclesiae* zu bedenken.

3. Feier und Bekenntnis:

„... ut legem credendi lex statuat supplicandi“

Tiro Prosper von Aquitanien, literarisch ein Schüler Augustins, prägte im 5. Jahrhundert die Formel „... ut legem credendi lex statuat supplicandi“ (DH 246), die im Laufe ihrer Rezeptionsgeschichte einmal zu einem theologischen Axiom avancieren sollte. Im Rahmen der (semi-) pelagianischen Kontroverse um die Bedeutung der zuvorkommenden Gnade argumentieren Prosper und Augustinus mit Verweis auf die kirchliche Fürbitte um den Glauben für die eigene theologische Position. Dieser zunächst formale Bezug auf die theologische Aussagekraft der Liturgie wird in der Folgezeit (missverständlich) als ‚Liturgiebeweis‘ tituliert und zur Erklärung der systematischen Relevanz des Gottesdienstes in Anspruch genommen. Augustinus darf dabei als der „véritable inventeur de l’argument liturgique“⁵⁴ gelten. Er hat das Thema

54 Paul De Clerck, „Lex orandi, lex credendi.“ Sens originel et avatars historiques d’un adage equivoque, in: QuLi 59 (1978) 193–212, hier 205. Sein Urteil, Augustinus vertrete das Argument aus der Liturgie im Ver-

breit entfaltet und christologisch, ekklesiologisch, gnaden- und gebetstheologisch grundgelegt.⁵⁵ Prosper legt den Fokus im Wesentlichen auf die traditionshermeneutische Seite des Problems. Ihm kommt das Verdienst zu, das Argument aus der Liturgie in eine griffige Formel gegossen und so seine kirchliche Rezeption wesentlich befördert zu haben. Diese setzt bereits im sogenannten *Indiculus Coelestini* (DH 238–269) ein, einem Verzeichnis antipelagianischer Kapitel, die als Anhang eines Briefes von Papst Coelestin an die Bischöfe Galliens vom Mai 431 (DH 237) überliefert wurden.⁵⁶ Entfaltet ist die Thematik zudem in der anonym erschienenen Kontroversschrift *De vocatione omnium gentium* (um 450), die aufgrund inhaltlicher und sprachlicher Entsprechungen ebenfalls Prosper zugeschrieben wird.⁵⁷

Anliegen der Capitula des *Indiculus* ist es, in den zeitgenössischen gnadentheologischen Disputationen Klarheit über den katholischen Glauben und Argumentationshilfen gegenüber den

gleich zu Prosper isoliert (ebd., 206), während letzterer es durch Rekurs auf Bibel und kirchliches Lehramt theologisch einbinde, ist nicht überzeugend. Vielmehr scheint es einer selektiven Wahrnehmung nur derjenigen Schriften Augustins zu entspringen, in denen er formal wie Prosper argumentiert – das geschieht v. a. in: *Epistula* 217; *De peccatorum meritis*; *De dono perseverantiae* 23, 63–65.

55 Vgl. ausführlich *Knop*, *Ecclesia orans*, 65–73.128–132.

56 Wahrscheinlich wurden sie jedoch erst zwischen 435 und 442 unter Leo I. von Prosper selbst verfasst, der als Kompilator in der päpstlichen Kanzlei arbeitete. Um 500 wurden sie durch Aufnahme in die Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus kirchlich rezipiert, die später als *Collectio Dionysiana* bezeichnet wurde. Diese führt den *Codex canonum* (eine griechische und lateinische Kanones-Sammlung von den Apostolischen Konstitutionen bis zum Chalcedonense) sowie die *Collectio decretorum pontificum romanorum* von Siricius († 399) bis Anastasius II. († 498) zusammen; vgl. *Friedrich Wilhelm Bautz*, *Dionysius Exiguus*, in: *BBKL* 1 (1990) 1322–1323.

57 Vgl. *Maieul Cappuyens*, *L' Auteur du „De vocatione omnium gentium“*, in: *Revue bénédictine* 39 (1927) 198–226; *ders.*, *L'origine des capitula pseudo-célestiniens contra les Sémipélagianisme*, in: *Revue bénédictine* 41 (1929) 156–170.

II. Liturgische Ästhetik und theologische Bedeutung des Gottesdienstes

Positionen der *haeretici* (DH 249) zu geben – gemeint sind vor allem die Anhänger von Pelagius und Caelestius.⁵⁸

Die Kapitel 1–7 entfalten zunächst gut augustinish die kirchliche Lehre, dass Gottes Gnade unabdingbare Voraussetzung guter Werke sei. Sie befähige zum Widerstand gegen das Böse, eröffne die Möglichkeit, im Guten zu beharren (cap. 2–5, DH 240–243) und befreie die menschliche Freiheit nicht nur noetisch oder exemplarisch, sondern effektiv zu ihrer vollen Größe (cap. 9, DH 248): zur Möglichkeit des Guten (cap. 6f, DH 244f). Sowohl das *initium* als auch die *perseverantia fidei* verdankten sich der zuvor-kommenden Gnade. Kapitel 8 und 9 argumentieren nach einem Rekurs auf Bestimmungen des apostolischen Stuhls mit der apostolischen Tradition, die im liturgischen Handeln der *Catholica* universal einmütig geübt werde. Das fürbittende Gebet um Glauben sowie um Austreibung des Bösen im Exorzismus und in der Exsufflatio der präbaptismalen Riten belegen, so Prosper alias Coelestin, „dass wir Gott als Urheber aller guten Neigungen und Werke, aller Bemühungen und aller Tugenden bekennen, mit denen man von Anfang an zu Gott strebt, und nicht zweifeln, dass seine Gnade allen Verdiensten des Menschen zuvorkommt“ (cap. 9, DH 248).

Die genannten Vollzüge zeigten die Überzeugung der Kirche, dass vom Beginn des Glaubens, vom Anfang des guten Willens an bis hin zur Beharrlichkeit im Guten die zuvorkommende Gnade Christi wirksam und nötig sei. Sie würden verrichtet, „damit die Regel des Betens die Regel des Glaubens bestimme – ut legem credendi lex statuat supplicandi“ (cap. 8, DH 246). Die Tatsache, dass diese Fürbitte gehalten werde, zeige umgekehrt das kirchliche Bekenntnis zur zuvorkommenden Gnade Gottes (cap. 9, DH 248). Fürbittpraxis und Glaube spiegeln also einander und

58 Dies geschieht durch eine thematische Zusammenstellung gnaden-theologischer Grundoptionen der *Catholica* sowie durch Autoritätsargumente: unter Rekurs auf Lehrentscheidungen der Lokalsynode von Mileve (416), des 7. Konzils bzw. der Synode von Karthago (418), an der Augustinus selbst teilgenommen hatte, sowie der Päpste Innozenz (401–417) und Zosimus (417–418). Dabei fließen Zitate aus Augustins Schriften ein, der in Coelestins Brief ausdrücklich als theologische Autorität gewürdigt wird (DH 237).

machen eine gnadentheologische Überzeugung der Kirche transparent. In parallelen Ausführungen dient 1 Tim 2,1–4 als biblischer Hintergrund – die Passage, in der der Autor des Briefes zu Dank und (Für-)Bitte für alle Menschen auffordert und diese Bitte in den Kontext des universalen Heilswillens Gottes stellt.⁵⁹ Die *ecclesia universalis* folge in ihrem Fürbittgebet dieser Weisung, für alle zu beten⁶⁰ und dabei „alle Stationen des Christwerdens, alle Möglichkeiten des Verhaltens und Fehlverhaltens vor Gott“⁶¹ einzubeziehen. Worauf sonst aber mögen diese Gebete um Gnade gerichtet sein, wenn nicht auf Umkehr, Glauben und die Abkehr von Irrtum und Sünde, fragt Prosper lakonisch. Was sonst als der Glaube an die Unabdingbarkeit der Gnade für das Glauben-Können sollte hierin Ausdruck finden? Der gerechte und barmherzige Gott wolle, dass für alle gebetet werde, damit niemand angesichts erfolgter Bekehrungen daran zweifle, dass Gott tatsächlich das erfüllt, um dessen Erfüllung zu bitten er Weisung gegeben habe. Denn – das ist gewiss – er will, dass alle gerettet werden.⁶²

Die Diskussion um die theologische Relevanz kirchlicher Gebetsvollzüge hat Prosper's Formulierung „ut legem credendi lex

59 Vgl. *Prosper von Aquitanien*, *De vocatione gentium* I 12. Der Indiculus zitiert die Verse aus dem Timotheus-Brief nicht. Sie sind aber insofern eine Schlüsselstelle der Kontroverse, als sie von den Semi-Pelagianern gegen Augustinus in Anschlag gebracht werden, um den universalen Heilswillen Gottes gegenüber dessen Heilspartikularismus zu belegen.

60 Die katholische Praxis des Gebetes liefert also eine verbindliche Auslegung von 1 Tim 2,1–4. Vgl. *Martin Stuflesser*, „So soll euer Gottesdienst sein – vernünftig, weil er Gottes Willen entspricht“. Der Gottesdienst der Kirche als Ansatzpunkt theologischer Reflexion, in: „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, hg. v. *Stephan Winter*, Regensburg 2006, 21–67, bes. 26–31.

Dass Prosper keinen Beweis aus der Liturgie oder der kirchlichen Tradition, sondern eigentlich einen Schriftbeweis habe führen wollen (so *Jochen Arnold*, *Theologie des Gottesdienstes. Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik*, Göttingen 2004, 44), baut m. E. eine künstliche Alternative auf, die sich Prosper selbst nicht gestellt hätte.

61 *Hermann J. Vogt*, *Lex orandi – lex credendi*, in: *Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania* (FS Alfons Nossol), hg. v. *P. Jaskóły*, Opole 1992, 180–193, hier 184.

62 Vgl. *Prosper von Aquitanien*, *De vocatione gentium*, I 12.

statuat supplicandi“ häufig aufgegriffen. Dabei werden Kerngehalt, Kontext und Reichweite dieser Formel, ihre Elemente und deren Zuordnung verschieden bestimmt. Für Prosper's eigenes Verständnis ist terminologisch festzuhalten: Die *lex supplicandi* ist die Weisung des Herrn (respektive des Apostels), für alle zu beten.⁶³ Ihr entspricht das praktizierte kirchliche Gebet für alle: um den Glauben der Ungläubigen, die Bekehrung der Irrgläubigen und die Rückkehr der abgefallenen Christen, Schismatiker und Häretiker zur *Catholica*. Die *lex credendi* ist die Weisung des Herrn, entsprechend 1 Tim 2,4 zu glauben, dass Gott das Heil aller will, weshalb für alle zu hoffen ist.⁶⁴ Das praktizierte Gebet und das Bekenntnis der Kirche sind Befolgung der Weisungen (*leges*) Christi, nicht diese selbst.⁶⁵

Bestimmende Größen des prosper'schen ‚Liturgiebeweises‘ sind Traditionsargumente. Der *Indiculus* (cap. 8, DH 246) berücksichtigt das fürbittende Gebet zunächst gemäß den Kriterien der Apostolizität und der Katholizität; Prosper's Referenzschrift entfaltet diese universal einmütige Übung der Schriftauslegung als Akt der *traditio*. Die Formel bezieht sich zunächst auf die kirchliche (Für-) Bitte. Sowohl der *Indiculus* als auch Prosper's Referenzschrift thematisieren jedoch in unmittelbarem Zusammenhang

63 Vgl. *Stuflesser*, „So soll euer Gottesdienst sein – vernünftig, weil er Gottes Willen entspricht“, 29; außerdem *DeClerck*, „Lex orandi, lex credendi“, 199–201, der Parallelstellen des Ambrosiaster anführt.

64 Vgl. auch *Bernard Capelle*, *Autorité de la liturgie chez les Pères*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954) 5–22, hier 7.

65 Das Gegenüber von *lex orandi* und *lex credendi* bezeichnet also ursprünglich nicht das Gegenüber von Erfahrung/Gebet/Liturgie und Begriff/Lehre/Theologie, das seit der Auseinandersetzung um George Tyrrell in die Rezeptionsgeschichte des Axioms eingegangen ist. Diese Ineinsetzung unterschiedlicher Ebenen hat das Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und Dogmatik bisweilen stark beeinträchtigt. Prosper reklamiert eindeutig ein Entsprechungsverhältnis von Gebet und Glaube. Kirchliche Lehre und theologische Reflexion sind gegenüber diesen primären Vollzugsformen des Glaubens (*orare/supplicare, credere*) auf einer Metaebene angesiedelt. Sinnvoll als jeweilige Entsprechung gegenüberzustellen sind Elemente derselben Ebene: Vollzüge (beten ≈ glauben) oder aber Regeln (*lex orandi* ≈ *lex credendi*) bzw. Reflexion (Reflexion des Betens ≈ Reflexion des Glaubens).

auch den liturgischen Dank und das Lob Gottes für die Erfüllung der Bitte um Bekehrung und Glauben.⁶⁶ Der *Indiculus* greift zusätzlich die liturgische Praxis des präbaptismalen Exorzismus und der Exsufflation auf. Bitte, Lob, Dank und ritueller Vollzug sind also wenigstens hinsichtlich des Verhältnisses von Gnade und Glaube, konkret: hinsichtlich des *initium fidei*, dem Thema der Ausführungen, gleichermaßen aussagekräftig, um den Glauben der Kirche zu identifizieren. Sie drücken im Modus des liturgischen Vollzugs (*theologia prima*) aus, was die Kirche glaubt und was sie in der Kontroverse mit den (Semi-) Pelagianern auf einer Meta-Ebene – im Modus der Reflexion (*theologia secunda*) – als theologisches Argument vertritt. Gebet und Glaube stehen demnach in einem Verhältnis gegenseitiger Erschließung: *Der Gottesdienst ist ein ekklesial eingebundenes qualifiziertes Zeugnis des christlichen Glaubens*. Das Gebet um Glauben entspricht dem Bekenntnis zur Gnade Gottes und macht es wahrnehmbar (*sentitur*, cap. 8, DH 246). Es wird um dieser Entsprechung willen so vollzogen. Die Liturgie ist für Prosper und Augustinus vor allem identifikatorisch relevant. Deshalb wird es von ihnen als Argument in den theologischen Diskurs eingebracht. Sie ordnen nicht pauschal das liturgische Tun dem Bekenntnis, das Gebet dem Glauben vor.⁶⁷ Vielmehr stellen sie Liturgie und Glaube als einan-

66 Das fürbittende Gebet um Glauben (*supplicare, postulare, precari*: cap. 8, DH 246), der liturgische Dank (*gratiarum actio*: cap. 8, DH 246), das Lob Gottes (*laudis confessio*: cap. 8, DH 246) für die Erfüllung dieser Bitte sowie schließlich einige (präbaptismale) Riten der Kirche (*quod circa baptizandos ... Ecclesia ... agit*: cap. 9, DH 247) sind dem *Indiculus* zu Folge gleichermaßen aussagekräftig. Sie ermöglichen es, das Bekenntnis der Kirche zur Frage nach der Bedeutung der Gnade in den verschiedenen Stadien des Christseins zu identifizieren. Lob und Dank der Kirche stehen dafür ein, dass die vorangegangene Bitte aufrichtig (*non perfunctorie*: cap. 8, DH 246) vorgetragen wurde: in der Überzeugung, dass sie weder als menschliche Bitte unnützlich (*inaniter*: cap. 8, DH 246) noch dass das Tun Gottes ineffektiv ist. Theologischer Kontext ist bei Prosper respektive im *Indiculus* durchweg die Gnadentheologie, genauer: die semi-pelagianische Kontroverse.

67 Im *Indiculus* werden dem liturgischen Zeugnis des Glaubens zudem weitere Zeugnisse – Schriftzeugnisse und Synodenbeschlüsse – voran- und an die Seite gestellt.

der spiegelnde Größen der theologischen Reflexion normativ gegenüber, die auf das vielgestaltige Zeugnis des Glaubens angewiesen bleibt.

Die Prosperische Formel wird im 1. Jahrtausend thematisch im ursprünglichen Kontext der Gnadentheologie rezipiert und in der Regel ausdrücklich an Prosper beziehungsweise Coelestin rückgebunden.⁶⁸ Mit Hinkmar von Reims († 882) kommt es zu einer ersten Transformation: Er greift Prosper's Regel in ihrer formalen Aussagekraft auf und verwendet sie zwar im Kontext einer gnadentheologischen Frage, jedoch mit anderer Intention: nicht, um eine augustinisch geprägte Gnadenlehre durch Rekurs auf das Gebet zu stützen, sondern um eine einseitig augustinistische Prädestinationstheologie durch Gottschalk von Sachsen abzuwehren. Nach Hinkmar tritt das Axiom zunächst in den Hintergrund, um dann – seit gut 150 Jahren – lehramtlich aufgegriffen und theologisch weiterbestimmt zu werden. Prominent geschieht dies im Umfeld der Marien-Dogmen von 1854 und 1950 sowie während der antimodernistischen Krise in der Auseinandersetzung um George Tyrrell; danach im Zuge einer verstärkten Wahrnehmung der Liturgie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Piuspäpste des 19. und 20. Jahrhunderts beziehen sich ausdrücklich auf die Formel des Indiculus, für deren Elemente sie Reziprozität beanspruchen. Je nach Kontext wird ein Spiegelverhältnis von Gebet und Glaube konstatiert oder als Ziel formuliert, mit dem konkrete Handlungsimpulse verbunden werden. Gemeinsam ist allen päpstlichen Rezeptionen die Aufforderung, die Liturgie nicht als autonome Größe, sondern als Bezeugungsinstanz des Glaubens der Kirche wahrzunehmen, die keinesfalls gegen die authentische Glaubensüberlieferung in Anschlag gebracht werden könne. Die Päpste betonen ihre Verantwortung für die Gestaltung des Verhältnisses von Liturgie und Glaube und

68 So etwa bei Gennadius von Massilia († 505), Isidor von Sevilla († 636), Servatus Lupus († nach 861), Remigius von Lyon († 875), in den pseudoisidorianischen Dekretalien (Mitte 9. Jh.), vgl. dazu *Manuel Pinto*, *O Valor teológico da Liturgia. Ensaio de um tratado* (Coleção Critério 27), Braga 1952, 111–113.

weisen ein wie immer geartetes Konkurrenzverhältnis von Liturgie und Lehramt ab.⁶⁹

Pius IX. verwendet in der Enzyklika *Ineffabilis Deus* (8.12.1854), in der er die *immaculata conceptio* Mariens zum Dogma erhebt, Prosper's Formel aus katechetischen Motiven als Soll-Bestimmung: *lex credendi ipsa supplicandi lege statueretur*. Das Bekenntnis der Gläubigen zur immaculaten Empfängnis Mariens möge durch die Liturgie gefördert und gegebenenfalls korrigiert werden.

Pius X. hatte im Motu Proprio *Inter pastoralis officii* (22.11.1903) seine Regularien für die Kirchenmusik mit der Verantwortung für die Liturgie begründet, damit der christliche Geist in den Gläubigen (wieder) erblühe und bewahrt werde. Die Liturgie, an der die Gläubigen aktiv teilnehmen mögen – hier fällt erstmals lehramtlich die berühmte Formulierung der *partecipazione attiva* –, sei erste und unverzichtbare Quelle des christlichen Geistes.

Pius XI. greift in der Apostolischen Konstitution *Divini cultus sanctitatem* (20.12.1928) zur Ordnung der Kirchenmusik explizit auf den *Indiculus* zurück und zitiert die einschlägige Formel. Er konstatiert einen notwendigen „Zusammenhang zwischen Dogma und heiliger Liturgie und ebenso zwischen dem christlichen Gottesdienst und der Heiligung des Volkes (Nr. 1)“. In der Enzyklika *Quas primas* (11.12.1925) hatte er sich bereits auf das Axiom bezogen, es dort aber angesichts einer liturgischen Neuerung, der Einführung des Christkönigsfestes, indikativisch formuliert: „*Legem credendi lex statuit supplicandi*“ (Nr. 10). Denn Gottesdienst und Festkalender katechisierten stärker als lehramtliche Dokumente, die nur wenige Gelehrte und auch bei ihnen nur die kognitive Ebene erreichten (Nr. 26).

Pius XII. greift das Axiom in der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* 1943 über die Heilige Schrift auf. Er formuliert indikativisch und gegenüber Prosper's *supplicare* erweitert: „*lex precandi lex credendi est*“ (Nr. 23). In der Enzyklika *Mediator Dei* (20.11.1947) präzisiert er das Verhältnis von Glaube und Liturgie unter explizitem Rückgriff auf Prosper's Axiom, dessen Elemente auch umgekehrt werden könnten: „*lex credendi legem statuat supplicandi*“

69 Vgl. ausführlich: Knop, *Ecclesia orans*, 153–176.

(AAS 39, 541). Diese Umkehrung, die Pius XII. eindeutig, dabei transparent, favorisiert, ist scharf kritisiert worden: Es handle sich um eine regressive magisterielle Einhegung der Liturgie durch das Lehramt. Der Kontext zeigt allerdings die Stoßrichtung der Umkehrung: Pius XII. grenzt sich von einer Interpretation ab, nach der eine Glaubenslehre nur dann zu akzeptieren, andernfalls aber fallen zu lassen sei, wenn sie in Gottesdienst oder Frömmigkeit Früchte gezeitigt hat. Demnach käme dem Lehramt eine strikt reagierende, ratifizierende Position gegenüber einer faktischen Entwicklung zu. Dieser Auffassung widerspricht Pius XII. und betont, dass die kirchliche Liturgie *als Ganze* den katholischen Glauben bezeuge: „Liturgia igitur omnis catholicam fidem continet, quatenus ecclesiae fidem publice testatur“ (AAS 39, 540). Als Imperativ könne sie gegenüber dem einzelnen, nicht aber gegenüber der ganzen Kirche beansprucht werden. Denn die Autorität der Liturgie sei eben keine andere als die Autorität des Glaubens der Kirche (diachron wie synchron), den im Grenzfall zu benennen und im Konfliktfall zu ordnen er für das kirchliche Lehramt in Anspruch nimmt.

Ohne Prosper's Axiom zu nennen, entfaltet *Sacrosanctum Concilium* (4.12.1963) die gegenseitige Erschließungskraft von Glaube und Gebet für die Erneuerung der Liturgie. Hier geht es weniger darum, die Liturgie identifikatorisch, also im Dienst eines Traditionsargumentes, aufzugreifen. Im Zentrum steht nun ihre Bedeutung für den Glauben von heute und morgen. Die Liturgiekonstitution entfaltet den Gottesdienst als Vollzug des Heilswerkes Jesu Christi (SC 2), als Gestalt des Glaubens, Quelle, Höhepunkt (SC 10) und Darstellung der Kirche (SC 2.26.41), die den Glauben stärke, ausdrücke und verständlich mache. Erneuerung der Liturgie und Vertiefung des Glaubens gehen daher Hand in Hand. Wichtig ist die christologische und ekklesiologische Fundierung des Themas sowie die theologische (nicht bloß didaktisch-katechetische) Verankerung der *participatio actuosa* der Gläubigen als wesentlicher Dimension der Liturgie.⁷⁰ „Liturgie ist nicht (mehr) der nach dog-

70 Vgl. *Winfried Haunerland*, *Participatio actuosa*, in: *IkaZ* 38 (2009) 585–595.

matischen und kirchenrechtlichen (rubrizistischen) Kriterien geordnete Kult, sondern ein Teil des Glaubens selbst.“⁷¹

4. Ein Axiom im Dienst liturgischer Erneuerung

Sowohl in den päpstlichen Äußerungen als auch in der neueren theologischen Diskussion zeigt sich eine Verschiebung der Fragestellung: War Prosper's Argument in seinem ursprünglichen Kontext und in frühen Zitationen thematisch auf Fragen der Gnadentheologie, vor allem das *initium fidei* und den universalen Heilswillen Gottes (1 Tim 2,1–4), konzentriert, findet nun eine Ausweitung auf neue Fragestellungen statt. Die Formel wird zu einem prinzipientheologischen Modell: Sie wird ausdrücklich reflektiert, zum *Axiom* erhoben, thematisch auf neue Kontexte appliziert und in den Dienst liturgischer Erneuerung gestellt. Was beim Traditionsargument theologische Basis ist – dass im liturgischen Handeln der Glaube der Kirche ansichtig wird und die Liturgie folglich aussagekräftig dafür ist, was Kirche glaubt –, soll nun auch mit Blick auf die lebendige Überlieferung des Glaubens fruchtbar gemacht werden.

Das ist im Rahmen eines dynamischen und geschichtlichen Verständnisses von Offenbarung und Glaube, Kirche und Überlieferung nur konsequent. Denn Tradition ist nichts Abgeschlossenes, sondern lebendiger Prozess. Sie geschieht im jeweiligen Heute und auf das jeweilige Morgen hin. In einer guten Balance von Zeitbedürfnis und Überlieferung muss gewährleistet sein, dass die beanspruchte Passung von Inhalt und Feier des Glaubens in seiner konkreten geschichtlichen Gestalt jeweils besteht und dass tatsächlich der gemeinsame apostolische Glaube gefeiert wird. Der kirchliche Bezug des Glaubens, der in der Liturgie als Wesensvollzug der Kirche besonders deutlich zum Ausdruck

71 Michael B. Merz, Liturgie und Mystagogie. Eine vergessene Form der Spiritualität?, in: Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, hg. v. Arno Schilson, Mainz 1989, 298–314, hier 305.

kommt, ordnet den Glauben des einzelnen in den der kirchlichen *Communio* ein. Er bewahrt zugleich vor einer ungeschichtlichen sakralisierenden Fixierung von Rubriken, Riten und Texten, die das Verständnis von Offenbarung und Überlieferung auf ein bestimmtes Stadium einengen würde, und verweist auf den dynamischen und personalen Charakter der Überlieferung.

Ob und inwieweit die Liturgie normativ gegenüber Glaube, Doktrin und Theologie eingebracht werden kann, wäre auf der skizzierten Linie des prosperschen Axioms so zu beantworten: Normierend kann sie gegenüber dem Glauben des einzelnen sowie gegenüber der theologischen Reflexion (*theologia secunda*) in Anschlag gebracht werden. Dem Glauben der Kirche steht die Liturgie deshalb nicht als Autorität gegenüber, weil sie als sein Spiegel beziehungsweise Resonanzraum kenntlich wird: also gerade nicht als etwas anderes gegenüber dem Glauben, sondern als dessen vornehmster Vollzug. Die Stärke des Axioms liegt darin, auf die gegenseitige Erschließungskraft von Inhalt und Gestalt, Aussage und Vollzug des Glaubens aufmerksam zu machen. Feier und Bekenntnis bilden eine Einheit, so sehr, dass keines ohne das andere vollständig oder verständlich wäre. Diese Reziprozität von Gottesdienst und Glaube wurde in der jüngeren Zeit zunehmend erkannt und konstruktiv eingebracht, wenn etwa liturgische Reformen zu Trägern der kirchlichen Erneuerung und der katechetischen Vertiefung des Glaubens wurden. „Nicht umsonst hatte die konziliare Erneuerung der Kirche in der liturgischen Erneuerung ihren Ursprung und ihr Fundament“⁷² – erinnert sei beispielsweise an die Bedeutung der nachkonziliaren liturgischen Reformen für das Bewusstsein, dass alle Getauften Kirche sind, dass Kirche in und aus Teilkirchen besteht, dass Glaube und Überlieferung dynamische und communiale Vollzüge sind und vieles mehr.

Die liturgische Bezugsgröße des Glaubens ist dabei umfassend zu verstehen. Nicht separierte Texte, sondern das komplexe Gefüge gottesdienstlicher Vollzüge; nicht rubrizistisch absolvierte

⁷² Walter Kasper, Ein Leib und ein Geist werden in Christus [1979], in: ders., Die Liturgie der Kirche (Gesammelte Schriften 10), Freiburg – Basel – Wien 2010, 187–205, hier 193.

Riten, sondern die erfahrbare und verständige Hinwendung der ganzen feiernden Gemeinde zum Vater Jesu Christi; nicht der zu einem bestimmten Zeitpunkt seiner Geschichte eingefrorene Ritus, sondern die Feier der Liturgie in der Geschichte ihrer kirchlichen Überlieferung; nicht liturgische Uniformität, sondern universale Gebetsgemeinschaft; nicht nur das Fürbittgebet, sondern das ganze Ausdrucksspektrum gottesdienstlichen Handelns (Bitte, Lob, Dank, Ritus, Haltung) war bereits im *Indiculus* und mehr noch bei Augustinus im Blick. Das stellt den herkömmlichen ‚Traditionsbeweis‘ (besser: das ‚Traditionszeugnis‘), worin der ‚Liturgiebeweis‘ gemeinhin eingeordnet wird, in ein anderes Licht. Nicht (individuelle) unspezifische religiöse Erfahrung⁷³ oder separierte liturgische Texte, Textbausteine oder Ritus-Elemente, gar ungeschichtlich konserviert, bilden eine eigenständige theologische Autorität, die der lebendigen Dynamik des Glaubens in der *Communio* der Kirche vorgeordnet wäre. Ebenso wenig aber kann dieser Glaube der Kirche unabhängig von seiner liturgischen Vollzugsform und unabhängig von der ganzen kirchlichen *Communio* als Trägerin des Glaubens und der Liturgie erhoben und reflektiert werden.⁷⁴

73 In diesem Kontext stand die Auseinandersetzung um George Tyrrell, der Prospers Formel insofern verschob, als er nicht Gebet und Glaube, sondern religiöse Erfahrung und Doktrin/Reflexion einander gegenüberstellte. Vgl. ausführlich dazu *Knop*, *Ecclesia orans*, 160–164; zum Begriff der religiösen Erfahrung vgl. *Remi Brague*, Was heißt christliche Erfahrung? In: *IKaZ* 5 (1976) 481–496.

74 Das wäre entsprechend der obigen Überlegungen zum Verständnis von Offenbarung, Glaube und Überlieferung samt der vorgeschlagenen dreidimensionalen Beschreibung des Glaubens (Gehalt – Gestalt – Trägerin) als Argument in die Kontroverse um die ordentliche und außerordentliche Form der römischen Messe und um die Frage, ob die kirchliche Erneuerung, das ‚Aggiornamento‘ des Konzils eher als Diskontinuität (Bruch) oder als Kontinuität zu beschreiben ist, einzubringen. Die Entwicklungen im kirchlichen Selbstverständnis und in der liturgischen Gestalt des Glaubens wurden durch das Konzil gesamt kirchlich inauguriert und werden von der überwältigenden Mehrheit der Gläubigen getragen. Nicht kirchliche, liturgische Entwicklung als solche führt zum Bruch, sondern die Aufkündigung der Einheit dieses communal durch

II. Liturgische Ästhetik und theologische Bedeutung des Gottesdienstes

Vielmehr nimmt im Gottesdienst der Kirche der Glaube der Kirche in seiner Komplexität und Authentizität geschichtliche Gestalt an. Hier zeigt sich, was es bedeutet, zur *ecclesia* berufen zu sein, aus dem Anruf des Auferstandenen heraus zu leben. Es handelt sich um eine Existenz, die sich in den Dienst der Verherrlichung Gottes stellt und zu ihr befreit, die sich dem Zuspruch Gottes verdankt weiß und sich synchron und diachron in einer kirchlichen Überlieferungslinie verortet. Die Feier der Liturgie zu reflektieren und in sie einzuführen ist darum glaubenshermeneutisch und katechetisch unverzichtbar, weil hier Bekenntnis, Verkündigung und *intellectus fidei*, Wort und Antwort, Anrede und glaubende Zustimmung *in actu* zusammengebunden sind. In der Feier des Glaubens wird christliche Identität als responsorische, doxologische und communiale Existenz sichtbar, als befreites Dasein, das sich aus dem Anruf Jesu Christi erneuert, befreit und gesandt weiß.

die Epochen und Kulturen getragenen und verkündigten, gelebten und gedeuteten Glaubens.