

»*Ut legem credendi lex statuat supplicandi.*« –
*Dogmatik und Liturgiewissenschaft im Diskurs um ein altes Axiom*⁴

Von *Julia Knop*

Zwischen Dogmatik und Liturgiewissenschaft, zwei durchaus unterschiedlich gelagerten theologischen Fachperspektiven, gibt es eine Reihe von Berührungspunkten, und dies nicht nur im Bereich der Sakramententheologie. Allerdings haben sich beide Disziplinen nicht immer als solche Schwesterwissenschaften verstanden, die aufeinander verwiesen sind und voneinander profitieren können. Zentrales Anliegen meiner Habilitationsschrift,⁵ die heute mit dem Balthasar-Fischer-Preis 2012 ausgezeich-

⁴ Es handelt sich um die Druckfassung des Vortrags, den ich am 23.7.2012 anlässlich der Verleihung des Balthasar-Fischer-Preises in Trier gehalten habe. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

⁵ *Knop*, *Ecclesia orans* (wie Anm. 1). – Die Studie wurde im Sommersemester 2011 von der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/Br. als dogmatische Habilita-

net wurde, ist es, den wichtigen und nötigen Brückenschlag zwischen Dogmatik und Liturgiewissenschaft nicht nur herauszustellen, sondern systematisch zu entfalten und modellhaft zu entwickeln. Die alte Formel *ut legem credendi lex statuat supplicandi* – »damit die Regel des Bittens die Regel des Glaubens bestimme«, die Prosper von Aquitanien im 5. Jahrhundert geprägt hat, bietet dazu wichtige Ansatzpunkte. Sie avancierte zum theologischen Axiom und wurde zwischen beiden Disziplinen zum geflügelten Wort und zur Stichwortgeberin zahlreicher Beiträge, immer wieder aber auch zum Streitpunkt. Warum das so ist (war), aber nicht so sein (bleiben) muss und wie diese Formel aus dogmatischer Sicht für heute fruchtbar gemacht werden kann, sei in drei Abschnitten entfaltet.

1. Auf der Suche nach Beweisen

Drei Jahrzehnte vor Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils publizierte der Paderborner Dogmatiker Johannes Brinktrine einen Aufsatz mit dem Titel »Der dogmatische Beweis aus der Liturgie«⁶. Gleich zu Beginn fragt er, ob die Beschäftigung mit der Liturgie überhaupt ins Metier der Dogmatik falle. Die Art und Weise, wie er diese Frage formuliert, ist signifikant für das zeitgenössische Verständnis von Aufgabe und Methodik der Dogmatik. Er fragt: »Ist die Liturgie eine dogmatische Beweisquelle?«⁷ Der erste Teil seines Beitrags ist eine theologie- und dogmengeschichtliche Recherche nach neuscholastischem Vorbild: Was sagen die Väter und Theologen zum Thema? Das Ergebnis ist eindeutig: »Die Theologen, die wir als Zeugen verhört [!] haben ... gebrauchen die Liturgie als Beweisquelle, manche geben [auch] eine Theorie dieses Verfahrens. Das ... auf Prosper von Aquitanien zurückgehende Wort: *Legem credendi [lex statuat supplicandi]* ist in der Kirche allgemein rezipiert und hat geradezu die Bedeutung eines Axioms.«⁸ Es sind offenbar an Zahl und Gewicht genügend theologische Autoritäten der Ansicht, dass die Liturgie eine dogmatische Beweisquelle ist und dass sie genau aus diesem Grund von Dogmatikern berücksichtigt werden kann und soll. Der zweite Teil seiner Ausführungen dient einer dogmatischen Einordnung der Liturgie. Einerseits sei sie Teil der kirchlichen Tradition. Deshalb könne aus liturgischen Überlieferungen der so genannte Traditionsbeweis ge-

tionsschrift angenommen.

⁶ Johannes Brinktrine, Der dogmatische Beweis aus der Liturgie, in: *Scientia Sacra*, hg. v. Carl Feckes, Köln/Düsseldorf 1935, 231–251.

⁷ Brinktrine, Der dogmatische Beweis aus der Liturgie (wie Anm. 6), 231.

⁸ Brinktrine, Der dogmatische Beweis aus der Liturgie (wie Anm. 6), 240.

führt werden. Wichtiger ist für Brinktrine allerdings der Bezug der Liturgie zum kirchlichen Lehramt: »Wir können ... der Liturgie entnehmen, was heute vom magisterium ordinarium der Kirche zu glauben vorgestellt wird.«⁹ Er resümiert: Die Feier der Liturgie sei dogmatisch in dreifacher Hinsicht relevant – mit Blick auf die Vergangenheit im Rahmen des Traditionsbeweises, für die Gegenwart als Ausdruck und Organ des kirchlichen Lehramtes und auf Zukunft hin zur Vorbereitung eines Dogmas. Denn was jetzt implizit, unausdrücklich, gefeiert werde, könne später einmal die ausdrückliche und begrifflich eindeutige Gestalt eines Dogmas bekommen. Abschließend listet er Bedingungen auf, unter denen sich mit Hilfe von liturgischen Texten, Symbolen und Rubriken ein sicherer dogmatischer Beweis führen lasse. Er nennt erstens den inneren Bezug eines gottesdienstlichen Vollzugs zum Glauben, denn »wo gar keine innere Beziehung zum Glauben vorliegt, kann der betreffende [liturgische] Text als Beweisquelle nicht in Frage kommen«¹⁰; zweitens die universale Rezeption eines Brauchs im Raum der römisch-katholischen Kirche und drittens die Eindeutigkeit eines liturgischen Textes, eines Symbols oder einer Rubrik in Bezug auf die Glaubenslehre.

Brinktrines Aufsatz ist theologiehistorisch aufschlussreich, denn er zeigt, unter welcher Perspektive der Gottesdienst der Kirche seinerzeit für die Dogmatik interessant und relevant war. Er macht deutlich, wie Dogmatik sich selbst und wie sie ihren Gegenstand, den Glauben, vor nicht einmal einem Jahrhundert verstanden hat. Signifikant für neuscholastische Dogmatik ist – in der Begrifflichkeit von Max Seckler ausgedrückt¹¹ – ein »instruktionstheoretisches« Verständnis des Glaubens. Das »Was«, die inhaltliche Ebene des Glaubens, lässt sich in diesem Verständnis sehr eindeutig in Definitionen und kirchliche Lehren fassen. »Glaube« bezeichnet hier zunächst einen Glaubensinhalt, die *fides quae creditur*, die wiederum auf der Ebene von Aussagen angesiedelt wird. Diese beanspruchen unabhängig davon, wer sie wo und wie liest, wahr zu sein. In diesem Paradigma gehört es zu den Aufgaben des Dogmatikers festzustellen, ob etwas zu diesem Bestand des Glaubens dazugehört oder nicht, durch welche Autorität es verbürgt ist und auf welcher Verbindlichkeitsebene es rangiert. Dazu dient der so genannte Traditionsbeweis, den Brinktrine eben auf das Feld der Liturgie übertragen hat. Es geht um Gewissheit und um Eindeutigkeit der Überlieferung. Das »Wie«, der Glaubensvollzug des einzelnen bzw.

⁹ *Brinktrine*, Der dogmatische Beweis aus der Liturgie (wie Anm. 6), 240.

¹⁰ *Brinktrine*, Der dogmatische Beweis aus der Liturgie (wie Anm. 6), 244.

¹¹ Vgl. *Max Seckler*, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, hg. v. *Walter Kern/Hermann Joseph Pottmeyer/Max Seckler*, Tübingen/Basel 2000, 132–184.

der (gottesdienstlichen) Gemeinschaft, wird, wenn er überhaupt thematisiert wird, letztlich recht sachhaft gedacht: als Zustimmung des Willens und Verstandes gegenüber einer verbindlich vorgelegten Glaubensaussage bzw. Lehre. Auf dieser theoretischen Grundlage basiert eine Differenzierung, welche erheblich zur Entfremdung der Dogmatik von der Liturgie beigetragen hat: die Unterscheidung *zwischen* Glaube und Liturgie. Bei Brinktrine zeigt sich diese – wie noch gezeigt werden wird, problematische – Differenzierung darin, dass er gottesdienstlichen *Vollzügen* genau in dem Maß dogmatische Bedeutung zumisst, in dem sie eine Glaubenslehre in begrifflicher Klarheit abbilden. Liturgie kann demnach also durchaus Glaubensaussagen enthalten oder zumindest vorbereiten und den Glaubensakt symbolisch oder katechetisch unterstützen. Aber sie *ist* für ihn letztlich nur in abgeleiteter Weise selbst ein Glaubensvollzug. Ein solcher Ansatz stellt heute weder den Liturgiewissenschaftler noch die Dogmatikerin zufrieden. Letztere deshalb nicht, weil die systematische Theologie in der Beschreibung des Glaubens und der Offenbarung seitdem eine wichtige Entwicklung genommen hat. Darauf ist noch zurückzukommen. Interessant ist allerdings, dass sich Brinktrine 1935 in seinem instruktionstheoretisch gefärbten Argumentationsgang auf dasselbe Modell beruft, das auch heute herangezogen wird, um die Bedeutung liturgischer Vollzüge für die systematische Theologie zu erfassen: auf Prosper Formel *ut legem credendi lex statuat supplicandi*. Diese Formel sei »in der ganzen Kirche als unbestrittenes Axiom angenommen«¹². Während Brinktrine sie als Instrumentarium für den dogmatischen »Beweis« aus der Liturgie verwendet hatte, kann sie heute als hermeneutisches Modell fruchtbar werden, das dazu beiträgt, den Glaubensbegriff zu klären, den Gegenstandsbereich der Dogmatik weiter zu präzisieren und das Augenmerk der Dogmatik (auch) auf die Feier des Glaubens zu richten. Worum geht es ursprünglich?

2. *Lex orandi – lex credendi*

Prosper's berühmter Ausdruck, von ihm selbst noch nicht als Formel oder Axiom verwendet, steht im Kontext der gnadentheologischen Kontroverse des 5. Jahrhunderts. In dieser Kontroverse geht es nicht um Quisquilien, sondern in Frage steht das große Ganze, das bis heute zur Diskussion herausfordert: das Verhältnis von Gott und Mensch, von Gnade und Freiheit. Wie kommt der Mensch eigentlich zum Glau-

¹² Brinktrine, Der dogmatische Beweis aus der Liturgie (wie Anm. 6), 234.

ben? Wie weit reichen seine Möglichkeiten, Gutes zu tun? Kann er etwas zu seinem eigenen Heil und zum Wohl der anderen beitragen? Wann und wie greift die Gnade Gottes – erst »nach« oder aufgrund der Entscheidung des Menschen, Gott glauben zu wollen? Oder wird umgekehrt noch diese Entscheidung durch Gottes Gnadeninitiative möglich? Wieso können dann einige glauben, andere nicht?

Tiro Prosper von Aquitanien, Laienmönch in Marseille, steht in brieflichem Austausch mit Augustinus. Der *doctor gratiae* hat u. a. auf seine Biten hin seine gnadentheologischen Spätschriften *De dono perseverantiae* und *De praedestinatione sanctorum* verfasst. Prosper hat auch selbst einige Abhandlungen geschrieben, war aber in Summe eher Kirchenpolitiker und Verwaltungsmensch. Bei Papst Coelestin setzte er sich für die Verurteilung semipelagianischer Überzeugungen ein. Unter Leo I. arbeitete er in der päpstlichen Kanzlei – Leos Sympathie für die augustinische Gnadenlehre dürfte im Wesentlichen Prosper zu verdanken sein. In dieser Zeit, zwischen 435 und 442¹³, entstehen unter Prosper's Regie einige Lehrkapitel gegen den Pelagianismus (DH 238–269). Sie werden, obgleich aller Wahrscheinlichkeit nach erst unter Leo I. (440–461) verfasst, als *Indiculus Coelestini* rezipiert werden. In diesem pseudo-cölestinischen »kleinen Index« findet sich die berühmte Formel *ut legem credendi lex statuat supplicandi* (DH 246) – »damit die Regel des Betens diejenige des Glaubens bestimme«. ¹⁴

Zu Beginn dieses Schreibens werden gnadentheologische Grundoptionen in Erinnerung gerufen: Gottes Gnade ist Voraussetzung, Bedingung der Möglichkeit jedes guten Werkes. Denn die durch die Sünde gebrochene Freiheit ist aus sich heraus nicht in der Lage, das Gute zu tun. Erst die Teilhabe an dem, der allein gut ist, erst ihr Gottesbezug befreit sie wieder zu ihrer vollen Größe: zur Möglichkeit des Guten. Gottes Gnade wirkt demnach nicht nur rückwirkend-korrigierend »zur Vergebung der Sünden, die schon begangen wurden«, sondern auch »zur Hilfe, so dass sie [gar] nicht [erst] begangen werden« (cap. 7, DH 245). Sie hilft nicht nur, dass das Gute leichter von der Hand geht. Sie ist konstitutiv: Schon der Beginn des guten Willens, dann das Wachsen und Reifen im Glauben, das Festhalten am Glauben auch in Zweifeln und Krisen – all das ist dem *Indiculus* zu Folge vom Anfang »bis zum Ende auf die Gnade Christi zurückzuführen« (cap. 8, DH 246).

Woher kommt diese Gewissheit – eine Gewissheit, in der die Theologen Augustinus und Prosper und die Päpste Coelestin und Leo I. ein Erken-

¹³ Vgl. *M. Cappuyns*, L'Auteur du »De vocatione omnium gentium«, in: *RBen* 39 (1927) 198–226.

¹⁴ Vgl. ausführlich: *Knop*, *Ecclesia orans* (wie Anm. 1), 139–180.

nungszeichen der Catholica sehen? Woher stammt das Bewusstsein, sich als glaubender Mensch in Gedanken, Worten und Werken ganz der Gottesrelation zu verdanken? Woher rührt die Überzeugung, dass noch die Antwort des Glaubens – das Gotteslob, der Dank an den Schöpfer und Erlöser – durch den ermöglicht ist, an den sie sich richtet? Der Indiculus bezieht sich zur Begründung auf Kontinuität im Glauben der Kirche: auf Entscheidungen früherer Synoden, auf die Überzeugung theologischer Autoritäten und schließlich – das ist für unseren Kontext entscheidend – auf die liturgische Praxis der Kirche. Explizit werden die eucharistischen Fürbitten, einzelne Elemente der Tauf liturgie und die letzten beiden Vaterunser-Bitten genannt. Sie würden in der gesamten Catholica auf apostolische Weisung hin geübt, »damit die Regel des Betens die Regel des Glaubens bestimme« (cap. 8, DH 246). Die Fürbitten der Kirche, die Praxis von Vaterunser und Taufe seien also – pars pro toto – Indiz dafür, dass »wir Gott als Urheber aller guten Neigungen und Werke, aller Bemühungen und aller Tugenden bekennen ... So groß ist nämlich die Güte Gottes gegen alle Menschen, dass er will, dass unsere Verdienste seien, was seine eigenen Geschenke sind« (cap. 9, DH 248).

Theologischer Hintergrund ist bei Prosper¹⁵ eine Passage aus dem 1. Timotheus-Brief (1 Tim 2,1–4). Die Kirche mache sich, so die Argumentation, indem sie liturgische Fürbitte hält, Paulus' Aufforderung zu eigen, wie Christus und mit Christus für alle Menschen bei Gott einzutreten. Ihre Fürbitte ist das menschliche Einstimmen in diesen alle umfassenden Heilswillen Gottes, der will, dass alle gerettet werden. Das ist im ursprünglichen Kontext die *lex credendi*: Gottes universalen Heilswillen zu glauben und deshalb, also aus wirklich gutem Grund, für alle zu hoffen. Die *lex orandi* ist das Pendant dazu: die Weisung des Apostels, für alle zu beten.

Vor allem fordere ich zu Bitten und Gebeten, zu Fürbitte und Danksagung auf, und zwar für alle Menschen. (1 Tim 2,1)	: Das ist recht und gefällt Gott, unserem Retter; er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. (1 Tim 2,4)
Gebetsaufforderung für alle	: Bekenntnis zum universalen Heilswillen Gottes
lex orandi	: lex credendi

¹⁵ Der Indiculus führt diese biblische Begründung nicht an. Sie findet sich aber in Prosper's Schrift *De vocatione omnium gentium* I 12. Auch Augustinus argumentiert mit Hilfe dieser Referenz, vgl. *Epistula* 217; *De peccatorum meritis*; *De dono perseverantiae* 23,63–65.

Indem Christinnen und Christen für alle Fürbitte halten, nehmen sie ihre Verantwortung für alle wahr. Ihre Gebetspraxis entspricht der *lex orandi* des Apostels. Ihr Beten und Bitten für alle drückt ihre Hoffnung für alle aus, zu der die *lex credendi* des Apostels auffordert. Christliche Hoffnung findet in der bewussten Fürbitte der Getauften für alle Welt ihr liturgisches Pendant.

Hinter Prosper's und Augustin's Argumentation steht folgender Gedankengang: Ginge die Gottesbeziehung des Menschen initiativ auf das eigene Vermögen zurück, so bedürfte es keiner Bitte, schon gar nicht von Seiten Dritter. Dann reichte es aus, objektiv und neutral über den Glauben zu informieren und ein gutes Beispiel im Glauben zu geben. Die Gebetspraxis der Kirche spricht damals wie heute eine andere Sprache. Die Tatsache, dass Christinnen und Christen seit alters her um den Glauben beten, dass sie dies für alle Lebenslagen und für Gläubige wie Nichtgläubige tun, belegt ihre Überzeugung, dass noch das Glauben-Können Geschenk der Gnade Gottes ist.¹⁶ Das ist es, was Augustinus und Prosper aus der Feier der Liturgie in die gnadentheologische Kontroverse ihrer Zeit einbringen. Die Fürbitte wird darin als Vollzug, in dem die Kirche der *lex orandi* des Apostels entspricht, zum theologischen Argument.

Auf der *inhaltlichen* Ebene nehmen Augustinus und Prosper die liturgische Praxis also als Spiegel des Glaubens bzw. präziser: als seine herausragende Vollzugsweise wahr, in dem sich zeigt, was Glaube eigentlich ist, in dem Glaube lebendig wird. Die Art und Weise zu beten, Fürbitte zu halten, Gott zu danken und zu loben, macht das (explizit oder implizit) zugrunde liegende Gottesverständnis und Gottesverhältnis offenkundig. Auf *formaler* Ebene bringen sie die Liturgie kritisch-normativ in Anschlag. Im Konfliktfall ist die Haltung zur kirchlichen Fürbitte für sie Kriterium der Orthodoxie. Augustinus verwendet in verschiedenen Kontexten – in der (semi-)pelagianischen Kontroverse, aber auch im Streit um den Donatismus – liturgische Vollzüge und Elemente als normative Instanz, an der sich theologische Positionen messen lassen müssen.¹⁷ Weil der Glaube nicht rein subjektiv ist, nicht nur Ausdruck einer individuellen Überzeugung, sondern eine Größe im Kommunikations- und Überlieferungszusammenhang Kirche, zeige sich an der Haltung eines einzelnen zur Liturgie auch seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen. Wer in der Praxis die liturgische Bitte um Glauben gutheiße, könne in der Theo-

¹⁶ Die schwierige Frage, warum die einen glauben (können), die anderen nicht, ist damit selbstverständlich nicht beantwortet – sie ist im fraglichen Kontext aber auch nicht Thema. Man argumentiert bzw. bekennt aus der Perspektive derjenigen, die diese Gnade als Geschenk erfahren haben.

¹⁷ Vgl. ausführlich: Knop, *Ecclesia orans* (wie Anm. 1), 51–136.

rie keine pelagianischen Optionen vertreten, es sei denn um den Preis theologischer Schizophrenie. Und wer am Schreibtisch eine entsprechende Gnadentheologie favorisiere, müsste in der Praxis konsequenterweise die gottesdienstliche Fürbitte ausschließen.

3. Vor neuen Herausforderungen

Johannes Brinktrine hatte sich nach eigener Auskunft auf Augustinus und auf Prosper von Aquitanien gestützt, um seinen »Liturgiebeweis« mit der nötigen theologischen Autorität zu versehen. Nicht nur der Liturgiebeweis als solcher – zutreffender wäre vom »Zeugnis aus der Liturgie« zu sprechen –, sondern bereits seine Rezeption der Formel ist aus heutiger Sicht jedoch unbefriedigend.

Bei Prosper stehen verschiedene Bezugsgrößen einander als jeweilige Entsprechungen gegenüber: auf normativer Ebene die *lex orandi* und die *lex credendi*, auf der *Vollzugsebene* das Gebet für alle und die Hoffnung für alle – verallgemeinert gesagt: Liturgie und Bekenntnis –, auf der *Reflexions-ebene* Gebetstheologie und Gnadentheologie sowie bei Brinktrine die jeweilige Gestalt dieser Größen auf der *Ebene von Lehraussagen*. Auf allen Ebenen spiegelt die eine Seite die andere und ist deshalb Kriterium der anderen. Es handelt sich jeweils um zwei Seiten ein und derselben Medaille. Das ist der Anspruch von Prosper's Formel. Im liturgischen Vollzug der Kirche vollzieht sich ihr Glaube; die *lex orandi* gibt dem liturgischen Vollzug zu beten auf, was die *lex credendi* dem Bekenntnis zu glauben anheimstellt; Gebetstheologie und Gnadentheologie sollten einander wie auch die liturgische Ordnung und das kirchliche Bekenntnis entsprechen. Diese Spiegelverhältnisse sind zunächst identifikatorisch relevant. Das war Augustins Argument gegen Theologen, die er für (semi-)pelagianisch hielt: Wer die eine Seite ablehnt oder verändert, müsste das konsequenterweise auch für die andere Seite tun. Wer jedoch die kirchliche Fürbittpraxis gutheißt, müsste eingestehen, dass sein Gnadenverständnis korrekturbedürftig ist. Egal auf welcher Ebene man sich befindet: Die eine Seite lässt sich nicht losgelöst von der anderen konstruieren; es handelt sich jeweils um zwei Seiten ein und derselben Medaille.

In der Terminologie der dogmatischen Prinzipienlehre¹⁸ bezeichnet man die Ebene des Glaubensvollzugs, also die Ebene, auf der die Feier der Liturgie angesiedelt ist, als *theologia prima*: als direkte, glaubenskonstitutive Gott-Rede. Man hört Gottes Wort, man stimmt ein in gemeinsamen

¹⁸ Vgl. ausführlich: Knop, *Ecclesia orans* (wie Anm. 1), 260–282.

Lobpreis. Man spricht *zu* Gott, nicht über ihn. Auf dieser Ebene, in diesem Vollzug, geht es nicht um Information oder Diskussion, sondern um Identifikation und Teilhabe. Es ist derselbe Gott, zu dem auch die Väter gerufen haben, derselbe, der einst zum Wohl seines Volkes gehandelt hat. Weil und indem die Gemeinde in dieses Gedächtnis eintritt, kann sie überhaupt darum bitten, er möge solches wieder tun. Theologische Reflexion, kirchliche Lehre und die liturgische Ordnung befinden sich sprachpragmatisch auf einer anderen Ebene. Hier spricht man *über* Gott, *über* das Gottverhältnis der Glaubenden, *über* das Bekenntnis, *über* den Gottesdienst. Glaubensvollzüge werden auf dieser Ebene sinnvollerweise aus methodischer Distanz heraus behandelt. Man reflektiert, kritisiert, kommentiert, normiert, urteilt. Es handelt sich durchweg um interpretative bzw. reflexive Redeweisen, um Instrumente der *theologia secunda*.

Glaubenskonstitutive Ebene: theologia prima

Liturgische Feier, Bekenntnis als Vollzug der Kirche

Fürbitte für alle	: Hoffnung für alle
Gebet, Liturgie	: Glaube, Bekenntnis
<i>orare/supplicare</i>	: <i>credere</i>

Reflexive bzw. ordnende Ebene: theologia secunda

Liturgische Feier und Bekenntnis als Thema der theologischen Reflexion und der kirchlichen Lehre

Gebetstheologie	: Gnadentheologie
Gebetslehre	: Gnadenlehre
<i>lex orandi/supplicandi</i>	: <i>lex credendi</i>

In dieser systematischen Unterscheidung zwischen *theologia prima* und *theologia secunda*, d. h. zwischen konstitutiver und interpretativer Ebene, Glaubensvollzug und Glaubensreflexion, zeigt sich eine wichtige Entwicklung im Glaubensbegriff. Sie wurde im 20. Jahrhundert zwar nicht neu erfunden, aber neu fruchtbar. Sie macht zugleich problematische Seiten des »Liturgiebeweises« neuscholastischer Prägung sichtbar. Brinktrine hatte die Liturgie dogmatisch für relevant befunden, *sofern* sich eine »innere Beziehung zum Glauben« zeige; das hieß aber für ihn: *sofern* sie Aussagen der kirchlichen Glaubenslehre (*theologia secunda*) in der nötigen begrifflichen und systematischen Eindeutigkeit abbilde. Offenbar hielt er das nicht für selbstverständlich. Einen solchen Vorbehalt könnte man im skizzierten Schema gar nicht machen, denn hier stehen Liturgie

und Glaube auf derselben Ebene der *theologia prima*. Genau dafür steht m. E. Prospers Modell: dafür, dass Vollzug und Bekenntnis, Gestalt und Gehalt einander erschließen und dass sie in diesem Bezugsverhältnis, in dieser Verwobenheit, Gegenstand von Reflexion und Lehre sind. In diesem Verständnis bringt Liturgie nicht nur ab und zu einzelne Glaubensinhalte zum Ausdruck, sondern sie *ist* Glaubensvollzug – und nicht irgendeiner. »Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt« (SC 10), hatte die Liturgiekonstitution formuliert. Das Konzil hat Theologinnen und Theologen nicht umsonst die Orientierung am Gottesdienst der Kirche ins Stammbuch geschrieben: Nicht nur Liturgiker und Liturgiewissenschaftler, sondern auch »die Dozenten der übrigen [theologischen] Fächer, insbesondere die der dogmatischen Theologie, ... [sollen] von den inneren Erfordernissen je ihres eigenen Gegenstandes aus das Mysterium Christi und die Heilsgeschichte so herausarbeiten, dass von da aus der Zusammenhang mit der Liturgie ... deutlich aufleuchtet« (SC 16). Alle theologischen Fächer und Fragestellungen mögen auf die Liturgie hin orientiert werden bzw. von ihr ausgehen – dem in der Liturgie Praktizierten nachgehen und mit der Möglichkeit rechnen, dass die Reflexion durch diese gläubige Praxis in Geschichte und Gegenwart befragt und hinterfragt wird. Das ist eine neue Art systematischer Nachdenklichkeit – die Praxis des Glaubens und die Wesensvollzüge der Kirche nicht als Anwendung von Theorie, sondern (auch) als Herausforderung der Begriffs- und Modellbildung ernstzunehmen.

Nicht zuletzt bei diesen glaubenshermeneutischen Weichenstellungen setzten die zentralen liturgietheologischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts an. Von päpstlicher Seite wurde Prospers Formel zwar schon seit längerem nicht nur – wie im 1. Jahrtausend – retrospektiv bzw. identifikatorisch in Anspruch genommen. Sie wurde auch für die Gegenwart und Zukunft fruchtbar gemacht: zur Inkulturation von Glaube und Liturgie im Heute der Gläubigen. Die Formel wurde zum Axiom, das auf neue und andere Fragestellungen jenseits von Gnadentheologie und Fürbittgebet angewandt wurde. Zunächst – beispielsweise im Kontext der Dogmatisierung der *Assumptio Mariae* 1950 – geschah dies noch im Rahmen des überkommenen Modells, in dem Liturgie und Lehre einander zugeordnet wurden. Die liturgischen Reformen, die das II. Vatikanum begründet und initiiert hat, zeigen einen theologisch vertieften Zugang. In der Reform des Gottesdienstes drückt sich die Erneuerung des kirchlichen Glaubens- und Selbstverständnisses aus. Denn Liturgie wird als Gestalt lebendiger Überlieferung erkannt: als geschichtliche Gestalt, d. h. als Vollzugsform des Glaubens und der Kirche. Liturgie wird als *Glaube in actu*

und als *Kirche in actu* verständlich. Das ist nur konsequent, denn Tradition wird nicht durch ungeschichtliche Konservierung bewahrt, sondern »indem sie gegenwärtig auf Zukunft hin angeeignet wird. Ihre Erneuerung ist Bedingung ihrer Bewahrung.«¹⁹ Kirchliche Erneuerung bedeutet darum zugleich liturgische Entwicklung. Eine Intensivierung des Glaubenslebens, wie sie vom Konzil gewünscht wurde, entlässt (*idealiter*) auch eine Intensivierung des liturgischen Lebens. Die Vertiefung des liturgischen Lebens wiederum bedeutet (*idealiter*) eine Vertiefung im Glaubensleben der Kirche. Denn Liturgiefähigkeit und Mündigkeit im Glauben gehen Hand in Hand.

Prospers Modell ist aus dogmatischer Sicht aber nicht nur für solche grundsätzlichen Fragen interessant. Auch im Konkreten gibt er – gibt die Liturgie – der Dogmatik zu denken. Schon der ursprüngliche Kontext seiner Formel bietet der theologischen Anthropologie, der Gnaden- und der Gebetstheologie eine Fülle von Herausforderungen. Eine liturgietheologische Orientierung der Dogmatik würde nämlich nicht nur von der Reflexion auf die Praxis – um im Beispiel zu bleiben: von der Gnadentheologie auf die Möglichkeit der Fürbitte – schauen. Sie würde (auch) umgekehrt die liturgische Praxis der Fürbitte als Referenz und Herausforderung gnadentheologischer Theoreme zum Handeln Gottes, zum Verständnis seiner Allmacht, seines universalen Heilswillens u. ä. stark machen. Das Irritationspotenzial, das in dem vom Konzil wieder aufgenommenen Allgemeinen Gebet der Gläubigen steckt, könnte so auch systematisch fruchtbar werden. In eins damit bekäme die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt – das große Thema des Konzils – neue Konturen. Denn das ist, wie Balthasar Fischer einmal formulierte, ja »ein wirklich katholisches Gebet, das hier aus der Gemeinde aufsteigt, die sich gleichsam »gefunden« hat im Worte Gottes und ... ihrer großen Aufgabe inne geworden ist, priesterliche Wortführerin und Fürsprecherin der Menschheit zu sein im Gebet«²⁰. Weitere Linien und Perspektiven ließen sich für viele andere systematische Fragen ziehen – Grund genug, das begonnene Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und Dogmatik weiter zu pflegen und eine liturgietheologische Orientierung der Dogmatik voranzutreiben.

¹⁹ Walter Kasper, Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte, in: ThQ 155 (1975) 198–215, hier 201.

²⁰ Balthasar Fischer, Volk Gottes um den Altar. Die Stimme der Gläubigen bei der eucharistischen Feier, Trier 1960, 72.