

Christliche Identität aus der Liturgie

Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi*
aus katholischer Perspektive

Julia Knop

Der Titel des folgenden Beitrags nennt nicht nur sein Thema, sondern gibt einer Überzeugung Ausdruck. War er in der Ankündigung der Sommerakademie, der Einladung entsprechend, noch mit einem Fragezeichen versehen, wurde für die Publikation die Aussageform gewählt. Der Titel ist also eine These: Ja, christliche Identität erwächst zu einem guten Teil aus der Feier der Liturgie. Die Feier der Liturgie spielt eine wichtige Rolle, um sowohl im Einzelnen wie auch in der Kirche als Ganzer so etwas wie christliche Identität aufzubauen, zu entwickeln und zu vertiefen. Warum das so ist und wie das Gestalt finden kann, ist Gegenstand der folgenden sechs Abschnitte, die sich aus systematisch-theologischer katholischer Perspektive der Thematik widmen. Den Auftakt bildet die Erinnerung an einschlägige Passagen der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils zur Frage der Relevanz und des Zentrums christlicher Liturgie (1–2). Es folgen Überlegungen zur Frage, was denn eigentlich mit dem Wort „Glaube“ gemeint sei, der liturgisch in besonderer Weise zum Ausdruck kommt (3–4). Wie beide Größen, Liturgie und Glaube, theoretisch und praktisch zusammenkommen, ist Aufgabe der beiden letzten Abschnitte (5–6).¹

1. Liturgie: Quelle und Höhepunkt

Das II. Vatikanische Konzil hat sich wesentliche Überzeugungen der liturgischen Bewegung zu eigen gemacht und darf als entscheidender universalkirchlicher lehramtlicher Anker der liturgischen Reformen

¹ Der vorliegende Text ist die schriftliche Fassung des Vortrags, den ich im Rahmen der Sommerakademie des DLI am 26. 7. 2016 in Trier gehalten habe. Für die Publikation wurde er lediglich geringfügig überarbeitet; der Vortragsstil wurde, soweit möglich, beibehalten; auf einen ausführlichen Fußnotenapparat wurde verzichtet. Viele der vorgetragenen Überlegungen haben bereits schriftlich Niederschlag gefunden; Verweise werden an entsprechender Stelle gegeben.

der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gelten.² In der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ (SC)³ wurden wesentliche Linien entworfen und theologische Kriterien der nachkonziliaren Liturgiereform entwickelt. Auf diese Initiative des Konzils hin wurden in der Folgezeit Wege gesucht und erprobt, vertieft, verworfen und erkundet, die die theologischen Prinzipien von SC in der liturgischen Praxis verwirklichen sollten. Während in der konkreten Ausgestaltung eine gewisse Variationsbreite unter den Ortskirchen der Welt realisiert werden konnte, wurden die theologischen Grundsätze der anstehenden Liturgiereform in SC universalkirchlich festgeschrieben: In aller Deutlichkeit markierten die Konzilsväter etwa die grundlegende Relevanz und Bedeutung der Liturgie für die christliche Existenz des Einzelnen wie für das Kirche-Sein der Kirche. Zwar fülle die Liturgie „nicht das ganze Tun der Kirche aus“ (SC 9,1) – Christ-Sein erschöpft sich also nicht in der Feier des Gottesdienstes – aber, so heißt es direkt im Anschluss, „dennoch ist die Liturgie der Gipfelpunkt, zu dem das Tun der Kirche strebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10,1). Das Konzil war überzeugt: Liturgie ist zwar nicht alles, zumal sie ein voraussetzungsreiches Geschehen ist, aber ohne Liturgie geht es nicht: Die Feier der Liturgie ist Prinzip und Quelle, Mittel- und Höhepunkt eines Christenlebens. Kirche entsteht, wächst und lebt aus der Liturgie. Die Feier des Gottesdienstes ist Kraftquelle und Prinzip, Höhepunkt und Maßstab kirchlichen Lebens, weil hier geschieht, was dem Konzil zufolge von Gott her am Menschen geschehen soll, weil der Mensch hier tut und erfährt, wozu er von Gott her berufen ist: „Aus der Liturgie (...), besonders aus der Eucharistie, wird wie aus einer Quelle die Gnade zu uns geleitet, und mit größter Wirksamkeit wird jene Heiligung der Menschen in Christus und die Verherrlichung Gottes erlangt, auf die alle anderen Werke der Kirche als auf ihr Ziel hinstreben.“ (SC 10,2)

Liturgie wird also als intensivste Weise verstanden, dem Ausdruck zu geben und das zu feiern, was der Impuls des Christseins schlechthin ist: der Dank für die übergroße Liebe des Vaters, der seinen Sohn gab, damit wir leben. Das ist der Ausgangspunkt. Alles andere – auch die beiden anderen konstitutiven Ausdrucksformen der Kirche, nämlich Caritas (*diakonia*) und Glaubenszeugnis (*martyria*) – resul-

² Vgl. für einen kurzen Überblick bei Winfried HAUNERLAND, Grundriss Liturgie, Freiburg/Br. 2012, 69–84.

³ Texte des II. Vatikanischen Konzils werden in deutscher Übersetzung zitiert nach: Peter Hünermann (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1), Freiburg/Br. 2004.

tiert daraus, ist also Folge, nicht Prinzip. Das ist die Logik von SC 10. Der Indikativ, den die Konzilsväter in SC 9–10 wählen – Liturgie „ist“ Quelle und Höhepunkt allen kirchlichen Lebens – ist dabei nicht Ausdruck einer phänomenologischen Betrachtung der Realität(en) von Kirche, sondern ein Indikativ, der ein Konditional und ein Sollen impliziert: Dann, wenn Christen sich tatsächlich in der Liturgie verankern, da, wo Kirche erkennbar aus der Feier der Liturgie ihre Identität gewinnt, da ist sie, was sie sein soll. Da macht sie sichtbar, wozu sie sich gerufen weiß. Da entspricht sie ihrem Auftrag, Zeichen und Medium der Einheit der Menschen mit Gott zu sein (vgl. LG 1; 48).

2. Feier von Kreuz und Auferstehung Jesu

Die Begründung, die das Konzil für diese prinzipielle Wertschätzung liturgischen Tuns gibt, ist strikt theologisch. Das ist nicht selbstverständlich, sollte aber wahrgenommen werden, wenn man unter Berufung auf das Konzil die Bedeutung liturgischen Tuns betont. Man hätte auch anthropologisch, psychologisch, ritualtheoretisch oder kultursoziologisch ansetzen und auf die Bedeutung liturgischer Vollzüge für den Einzelnen oder den Zusammenhalt einer Gesellschaft verweisen können. Die Liturgiekonstitution setzt anders an. Die Konzilsväter sprechen, um die Relevanz des Gottesdienstes zu untermauern, vom Zentrum des christlichen Glaubens: Die Feier der Liturgie ist im Kern die Feier des Paschamysteriums. Das ist der *inhaltliche* Maßstab, die Mitte und das Erkennungszeichen christlicher Liturgie.⁴ Sie ist deshalb Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens, weil Tod und Auferstehung Jesu Christi Ursprung und Mitte des christlichen Glaubens sind. Das ist der Grund, warum Liturgie dem Konzil zufolge für christliche Identität unverzichtbar ist, diese Identität stiftet und sichtbar macht. *Formales* Prinzip, d. h. Maßstab der Art und Weise zu feiern, ist die so genannte tätige Teilhabe (*participatio actuosa*), d. h. die aktive, verständige, innere und äußere Beteiligung aller, die an ihr teilnehmen. Der theologische Hintergrund beider Prinzipien findet sich im programmatischen Auftakt der Konstitution: „Die Liturgie, durch die sich, besonders im göttlichen Opfer der Eucharistie, ‚das Werk unserer Erlösung vollzieht‘, trägt nämlich in höchstem Maße dazu bei, dass die Gläubigen durch ihr Leben

⁴ Vgl. dazu Winfried HAUNERLAND, Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution, in: IkaZ 41 (2012) 616–625.

das Geheimnis Christi und die eigentliche Natur der wahren Kirche zum Ausdruck bringen und anderen offenbar machen.“ (SC 2)

In der Liturgie geschieht Heil, vollzieht sich das Werk der Erlösung, das wiederum im Leben und Alltag der Menschen sichtbar werden soll. Das ist die Ansage. Darum feiern wir Liturgie – damit das, was wir glauben: dass wir in Christus erlöst sind, auch bei uns ankommt. Christen feiern Liturgie, weil sie sich nicht als Zuschauer, sondern als Beteiligte, d. h. Angehörige, Teilhaber, „Miterben“ (Röm 8,17) dieses großartigen Einsatzes Gottes zum Heil der Welt verstehen. Die Grundfigur dieser Überlegung ist aus den Überlieferungen der Fußwaschung im Abendmahlsaal bekannt: „Wenn ich dich nicht wasche“, sagt Jesus zu Petrus, „hast du keinen Anteil an mir“ (Joh 13,8). Aus der Distanz heraus ist keine Beziehung möglich, man muss sich hineinbegeben, hineinziehen lassen in die Zuwendung Gottes.

In der dogmatischen Theologie unterscheidet man traditionell das „objektive“ Erlösungswerk – Kreuz und Auferstehung Jesu zum Heil der ganzen Welt – von der so genannten „subjektiven“ Erlösung, in der dieses Mysterium beim Einzelnen ankommt, in seinem Leben wahr und zur tragenden Säule seines Daseins wird. Die Feier der Liturgie, sagt das Konzil, ist der Ort bzw. besser: die Art und Weise, wie Erlösung für die Feiernden wahr und real wird – real, aber unter Zeichen. Wem solches Heil geschieht, der strahlt das aus. Darum, heißt es in der Liturgiekonstitution, trägt die Liturgie, v. a. die Eucharistie, so sehr dazu bei, „dass die Gläubigen durch ihr Leben das Geheimnis Christi und die eigentliche Natur der wahren Kirche zum Ausdruck bringen und anderen offenbar machen.“ (SC 2) Aus dieser Überlegung erschließt sich noch einmal die Reihenfolge: Liturgie steht deshalb an erster Stelle (Quelle und Höhepunkt) der drei Identitätsmarker des Christlichen (*liturgia, martyria, diakonia*), weil Christuszeugnis und Nächstenliebe Konsequenzen, nicht Bedingungen der Heilszusage Gottes sind. Die Initiative liegt bei Gott, dessen Heil am Gläubigen wahr wird, der das Heil seiner Gläubigen ist.

3. Liturgie: Feier des Glaubens

Das Paschamysterium ist der inhaltliche Kern, das theologische Prinzip liturgischen Handelns und liturgischer Entwicklung. Dass es *gefeiert* wird – und zwar bewusst, tätig, verständig und fruchtbar –, ist die formale Seite *desselben* Geschehens. Wenn sich, wie es in SC 2 heißt, in der Eucharistie das Werk der Erlösung *vollzieht*, wenn hier Gottes Heilszusage beim Gläubigen ankommen, ihn prägen und

durchdringen soll, dann geht das nur, wenn er sich davon ergreifen lässt, wenn er wirklich teilnimmt, nicht außen vor bleibt. *Participatio actuosa* ist deshalb nicht etwas Anderes oder Sekundäres neben der inhaltlichen Mitte der Liturgie, sondern die Art und Weise, wie Gottes Heil geschieht.

In dieser Verbindung von Inhalt (Paschamysterium) und Form (*participatio actuosa*) wird deutlich, wie ein vergangenes Ereignis, dem in christlicher Lesart heilsentscheidende Relevanz zugemessen wird, sich heute vollziehen können soll, wie Früheres im Heute ankommen können soll. Es geschieht (nicht nur, aber ganz wesentlich) liturgisch, d. h. in der Sprache des Gebets, in Worten und unter Zeichen, in Gesten und Symbolen, in Dank, Lob und Bitte, also durch ganzmenschliche Aneignung dessen, was „Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2,9). *Participatio actuosa* bedeutet, dankend, bittend und lobend Anteil zu nehmen, sich anzueignen, zu vertiefen und existenziell zu bewähren, was erinnert wird. Dabei darf und soll konstruktiv darüber gesprochen werden, wie diese Partizipation konkret aussehen kann, welche Aufgaben und Rollen, welche Gestik und Haltung, welche Symbolik und welches Liedgut für die intendierte Aneignung der Heilszusage Gottes in einer konkreten Gottesdienstgemeinde sinnvoll ist. Die jeweilige Form mag sich wandeln und hat sich geschichtlich immer wieder gewandelt; sie ist weder Selbstzweck noch Garantie eines verständigen Gottesdienstes. Welche Form auch immer sich vor Ort liturgisch bewährt, entscheidend ist, dass volle Beteiligung möglich wird – nicht aus pädagogischen Gründen, damit sich alle psychologisch wahrgenommen fühlen, sondern um des Sinns der Liturgie willen: weil die Feier des Paschamysteriums – die Erlösung in Christus –, wenn sie mich denn erreichen soll, mich nicht unbeteiligt lassen kann, sondern mein Leben, meine Existenz, mein Beten und mein Gottvertrauen durchziehen, formen, prägen soll.

Romano Guardini hat das in seinem berühmten Aufsatz zur liturgischen Bildung den lebendigen Vollzug, den „Ernst des Gebetes“ genannt, der nicht vorgeführt oder an meiner Stelle durch einen bestellten Kultdiener geleistet werden kann, sondern zwingend mich als Beteiligte braucht: „Solange die liturgischen Handlungen nur objektiv ‚zelebriert‘, die Texte nur lesend ‚persolviert‘ werden, geht alles glatt, weil nichts in den Bereich des eigentlichen religiösen Vollzugs kommt.“⁵ Es kommt, schreibt der 2015 verstorbene ehemalige Münchner Liturgiewissenschaftler *Reiner Kaczynski* in seinem Kom-

⁵ Romano GUARDINI, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Ders., Liturgie und liturgische Bildung, Würzburg 1966, 9–18, 11.

mentar zur Liturgiekonstitution, „darauf an, dass die den Gottesdienst Mitfeiernden jede Gleichgültigkeit und Teilnahmslosigkeit überwinden und sich hörend und mitdenkend auf die Feier einlassen, sich in ihrem Inneren von ihr ergreifen lassen und sie durch ihr äußeres Mittun, ihr Mitsprechen und -singen mitvollziehen.“⁶

Participatio actuosa im Vollsinn des Wortes ist anspruchsvoll und nicht nebenbei zu realisieren. Sie meint die Überwindung von Distanz, den Schritt von der Haltung des Beobachters zu der des Beteiligten, der sich vom im Glauben realisierten Geschehen betreffen lässt. Aktiv, verständig, bewusst, voll, fruchtbar, fromm, innerlich und äußerlich und immer vollkommener wünschte sich das Konzil diese Beteiligung aller Getauften und Gefirmten an dem, woraus sie leben.⁷

Wenn man denn – in aller Vorsicht – von einem „Gelingen“ des Gottesdienstes sprechen kann, wenn man angeben will, wessen es unbedingt bedarf, damit es sich wirklich um einen liturgischen Ausdruck christlicher Identität handelt, dann sind es diese beiden Prinzipien, die SC ansetzt: dass die Gläubigen ihr gemeinsames Zentrum und den Quell ihres Lebens in *Kreuz und Auferstehung Jesu Christi* verorten und dass sie dieses Mysterium tatsächlich *feiern*, also nicht nur davon lesen oder darüber informieren, sondern sich selbst ganz einbringen, auf dass ihr ganzes Leben von dem durchdrungen werde, was sie feiern. Aktiv teilhaben heißt, die Rolle des „stummen Zuschauers“ (SC 48) zu verlassen, d. h. weder klerikalistisch außen vor gehalten werden, noch sich selbst distanziert außen vor halten und abzuwarten, was vom Pfarrer denn „geboten“ wird.

4. Glaubensidentität aus der Liturgie

Auf welchen Glauben trifft der Mensch in der Feier der Liturgie? Worin besteht die Identität des christlichen Glaubens, die liturgischen Ausdruck findet? Welcher Glaube, welche Identität wird liturgisch sichtbar? Was meint überhaupt „Glaube“?

Im normalen Sprachgebrauch verwenden wir das Wort „Glaube“ für eine religiöse Überzeugung, ein Bekenntnis. Diese inhaltliche Di-

⁶ Reiner KACZYNSKI, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die Heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: *Sacrosanctum Concilium, Inter mirifica, Lumen gentium* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2), Freiburg/Br. 2004, 1–228, hier 80.

⁷ Vgl. ausführlich dazu Julia KNOP, *Participatio actuosa. Liturgie feiern – Kirche sein*, in: B. Jeggle-Merz, B. Kranemann (Hg.), *Liturgie und Ökumene. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch*, Freiburg/Br. 2013, 240–254.

mension des Glaubens ist, wenn wirklich von Glauben die Rede ist, eingebettet in einen Vollzug. Denn ein Bekenntnis ist ein performativer Sprechakt, keine neutrale Information. Diese Vollzugsdimension des Glaubens wird in der Etymologie des Wortes deutlich: Das lateinische „credere“ kommt von „cor dare“ = das Herz geben; ganz ähnlich der deutsche Begriff „glauben“, der auf Germanisch „galaubjan“ = sich etwas lieb, lobenswert machen, sich etwas vertraut machen, gutheißen zurückgeht. Und das Substantiv „fides“ steht für Vertrauen, Zutrauen, Gewissheit bzw., bezogen auf den Adressaten dieses Zutrauens: Zuverlässigkeit, Ehrlichkeit, Versprechen, Kredit. Dieses Wortfeld ist durchaus anschlussfähig für inhaltliche Überzeugungen, meint aber zunächst eine *Haltung* bzw. eine Richtung. Diese Richtung verdeutlicht die lateinische Fassung des Glaubensbekenntnisses. Dort heißt es: „Credo in Deum“, wörtlich also: Ich glaube in Gott hinein, ich richte mich auf Gott aus, ich verstehe und gestalte meine Existenz auf Gott hin, ich traue dieser Richtung, ich vertraue mich Gott an. Im Bild mathematischer Formeln gesagt steht dieses „Credo in“ als Vorzeichen vor der Klammer einer ganzen Weltsicht. Diese Dimension beschreiben Dogmatiker mit der Formel „fides qua creditur“: der Glaube, kraft dessen man glaubt. Gemeint ist der tatsächliche Vollzug, die Dynamik des Glaubens, die Tatsache, dass ich glaube, dass ich meine Existenz aus mir heraus auf Gott hin ausrichte.

Die *inhaltliche* Dimension des Glaubens, das, was man religiöse Überzeugungen nennen kann, steht gewissermaßen innerhalb dieser Klammer, die der Vertrauensakt umfasst. Sie könnte mit einem „Ich glaube, dass ...“ umschrieben werden: Ich glaube, dass Gott Schöpfer ist, allmächtiger Vater, der sich in seinem Sohn Jesus Christus als Mensch unter Menschen gezeigt hat und seinen Geist sendet zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander. Das ist die dogmatisch sogenannte „fides quae creditur“: der Inhalt des Glaubens, der geglaubt wird.

Als *Subjekt* dieses Glaubens kommen zwei Größen in Frage: Das Apostolikum, der ältere der beiden Identitätsmarker des Christentums, die geschichtlich dominant geworden sind, formuliert in der 1. Person Singular. Hier ist der Einzelne das Subjekt des Glaubens. Im Hintergrund steht die Taufpraxis, genauer, die drei Tauffragen, aus denen das Apostolikum erwachsen ist: Glaubst du an Gott, den Vater? Glaubst du an Gott, den Sohn? Glaubst du an Gott, den Heiligen Geist? Auf jede dieser Fragen lautet die Antwort: Ich glaube. Diese Antwort kann niemand stellvertretend für einen anderen geben; im Glaubensbekenntnis ist der Einzelne unvertretbar. Subjekt des „großen“ Glaubensbekenntnisses, des Nicaeno-Konstantino-

politanum, ist zumindest im Griechischen ein „Wir“: Wir glauben an Gott, den Vater usw. Dieses „Wir“ ist die Kirche (*fides ecclesiae*), die sich auf den beiden Konzilien von Nicaea und Konstantinopel angesichts diverser Klärungsbedarfe auf eine gemeinsame Formulierung dieses Glaubens verständigt hat. Das Credo ist im Ursprung also ein Text, der einen Konsens formuliert, in den der Einzelne durch die Taufe eintritt. Im Credo, das im Gottesdienst gesprochen wird, sind (welche Form auch immer ausgewählt ist) der Sache nach beide Dimensionen enthalten: das Taufgedächtnis bzw. die Taufenerneuerung jedes *Einzelnen* und der *gemeinsame* Glaube der Kirche, wie er sich in der Gemeinschaft der Kirche(n) in zwei Jahrtausenden entwickelt hat. Dieses „Wir“ des Glaubens ist dem Einzelnen insofern vorgeordnet, als der persönliche Glaube vom gemeinsamen Erbe gespeist wird. Der gemeinsame Glaube ist nicht die Summe oder der mühsam errungene kleinste gemeinsame Nenner vieler individueller Überzeugungen, sondern lebendige Überlieferung, ererbte Erinnerung. Glauben lernt man, indem man in den Glauben der Eltern, der Gemeinde, der Kirche, der Überlieferung hineinwächst und sich in diese Überlieferung (Tradition) einübt. Das „Ich“ des Credo ist das „Wir“ der Kirche im umfassenden, zeit- und konfessionsübergreifenden Sinn.

Was hier für den speziellen Fall des Glaubensbekenntnisses ausgeführt wurde, lässt sich analog für alle liturgischen Vollzüge fruchtbar machen: Christlicher Gottesdienst ist ein Geschehen, eine Dynamik, ein Vollzug (*fides qua creditur*), der inhaltlich bestimmt ist (*fides quae creditur*) und dessen Subjekt eine bestimmte Gemeinschaft ist: die konkret feiernde Gemeinde vor Ort, die sich aber mit der Gemeinschaft der ganzen Kirche verbindet (*fides ecclesiae*). Die Gemeinde vor Ort schreibt sich in Form und Symbolik und in der inhaltlichen Konkretion (z. B. Text- und Liedauswahl, Kirchenjahr) ihres Gottesdienstes in die gemeinsame Feier des gemeinsamen Glaubens ein, dessen Mittel- und Höhepunkt eben die Feier des Paschamysterium ist. Sie tut dies nicht theoretisierend oder in Gestalt von Diskurs und Argument, sondern indem sie glaubt, bekennt und betet, d. h. indem sie gemeinsam in die Beteiligtenperspektive tritt. Deshalb ist liturgisch die *participatio actuosa* so zentral. Liturgie ist gemeinsamer kirchlicher Glaube im Vollzug; hier erschließen Liturgie, Glaube und Kirche einander.

Wenn Liturgie im Kern als Glaubensvollzug verständlich wird, lassen sich an der Feier des Gottesdienstes auch wesentliche Dimensionen der Identität dieses Glaubens ablesen. Dann zeigt sich in der Liturgie, was für das christliche Bekenntnis und für christliche Identität konstitutiv ist. Auf drei zentrale Dimensionen sei besonders hingewiesen: Christliche Identität ist (a) *responsorisch*. Was immer ge-

schiebt, wird liturgisch als Antwort auf Gottes Initiative verständlich: als dankbare Aneignung und Bewährung der Verheißungen Gottes, die verkündet und gefeiert werden. Christliche Identität ist (b) *doxologisch*. Die Ausrichtung der Gemeinde auf Gott, den Schöpfer, Erlöser und Vollender, wurzelt und mündet in Lob und Dank. Die grundlegende Asymmetrie und einseitige Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer findet im Lobpreis Gottes ihren angemessensten Ausdruck. Christliche Identität ist (c) *communal*, gemeinschaftlich: *Unus christianus nullus christianus*: ein Christ ist kein Christ (Tertullian). Glaube, der individuell und subjektiv bleibt, steht prinzipiell in der Gefahr der Selbstbespiegelung und -bestätigung. Liturgie zu feiern, bedeutet dagegen immer auch die Herausforderung, sich nicht selbst genügen zu wollen, sondern sich dem „Wir“ der ganzen Kirche und ihrer Überlieferung auszusetzen. Liturgie zu feiern drückt aus, das eigene Leben nicht allein meistern zu wollen, nicht aus eigener Kraft zu leben, nicht autark zu sein, sondern sich ganz auf den ganz anderen zu beziehen, vor dem nichts weiter bleibt als staunender Lobpreis.

5. Lex orandi – lex credendi

Die gegenseitige Erschließung und genuine Verbindung von Liturgie und Glaube, Gebetsvollzug und Bekenntnis wurde in der Theologiegeschichte immer wieder, wenn auch zugunsten ausgesprochen unterschiedlicher Anliegen und in entsprechend konturierter Lesart, mittels der Formel *lex orandi – lex credendi* reflektiert.⁸ Diese Formulierung geht bis ins 5. Jahrhundert zurück. In der Folgezeit gerieten Formel und Sache zunächst in Vergessenheit, um erst im 19. und 20. Jahrhundert nun von lehramtlicher Seite wieder (freilich anders als in der Patristik) ins Feld geführt zu werden. Nicht der Sache, aber der Formulierung nach stammt die Formel von Tiro Prosper von Aquitanien, einem Laienmönch in Marseille, Parteigänger des Augustinus und Kanzlisten bei Papst Coelestin. Der theologische Kontext, in den Prosper den Gedanken der Entsprechung von Gebet und Glaube formuliert, ist die gnadentheologische Debatte zwischen Augustinus und Pelagius um die Frage der Initiative und des Vermögens zum Glauben. Ist der Glaube eine echte Möglichkeit des

⁸ Vgl. ausführlich dazu Julia KNOP, *Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*, Freiburg/Br. 2012, 139–180; dies., „Ut legem credendi lex statuat supplicandi.“ Dogmatik und Liturgiewissenschaft im Diskurs um ein altes Axiom, in: LJ 63 (2013) 10–20.

Menschen in dem Sinne, dass, wer nur glauben will, dies auch kann? Im Horizont der Antike, in dem Gottvertrauen als solches nicht infrage stand, antwortete Pelagius mit einem klaren Ja. Der Mensch wurde von seinem Schöpfer so ausgestattet, dass er eigenständig und verantwortlich in den Glauben soll einstimmen können. Anders ist Augustins Antwort, der von Anfang bis Ende, vom *initium fidei* bis zur durchgehaltenen Glaubenstreue im Leben und im Sterben den Glauben als von Gott her *sola gratia* ermöglichte Antwort versteht.⁹

Papst Coelestin setzt nun mit Hilfe eines von Prosper von Aquitanien aufgesetzten Schreibens, des sogenannten „Indiculus coelestini“ (DH 238–249), Augustins Option in Geltung. Dieser Index ist ein Verzeichnis von Lehrkapiteln gegen den Pelagianismus. Die Pointe lautet: Noch die Antwort des Glaubens – das Lob und der Dank an den Schöpfer und Erlöser – ist durch den ermöglicht, an den er sich richtet, also durch Gott. Dass jemand glauben kann und glauben will, verdankt er seinem Schöpfer und Erlöser, nicht sich selbst. In dieser Gewissheit sehen Augustinus, Prosper und Papst Coelestin ein Identitätsmerkmal des Christentums. Im achten Kapitel des Indiculus fällt nun der berühmte Satz: „Außer diesen Bestimmungen des (...) Apostolischen Stuhls (...) wollen wir aber auch die Sakramente der priesterlichen Gebete berücksichtigen, die, von den Aposteln überliefert, auf der ganzen Welt und in der gesamten katholischen Kirche einheitlich feierlich dargebracht werden, *damit die Regel des Betens die Regel des Glaubens bestimme – ut legem credendi lex statuat supplicandi.*“ (DH 246)

Neben dem Traditionsargument (Kontinuität im Glauben der Kirche) wird liturgische Praxis hier als theologisches Argument in Gnadenangelegenheiten angeführt. Explizit werden die eucharistischen Fürbitten, einzelne Elemente der Taufliturgie und die letzten beiden Vaterunser-Bitten genannt. Sie würden in der universalen Kirche auf apostolische Weisung hin geübt, „*damit die Regel des Betens die Regel des Glaubens bestimme*“. Die Fürbitten der Kirche, Vaterunser und Taufe seien 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).

Im Hintergrund steht schon bei Prosper eine Passage aus dem 1. Timotheus-Brief: „Vor allem fordere ich [Paulus] zu Bitten und

⁹ Vgl. dazu die Überblicke bei Jürgen WERBICK, Gnade, Paderborn 2013, 34–50; Gisbert GRESHAKE, Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung, Kevelaer 2004, 49–77.

Gebeten, zu Fürbitte und Danksagung auf, und zwar für alle Menschen (...) Das ist recht und gefällt Gott, unserem Retter; er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“ (1 Tim 2,1.4)

Die Kirche macht sich, so Prosper's Argumentation, *indem* sie liturgische Fürbitte hält, Paulus' Forderung zu eigen, *wie* Christus und *mit* Christus für alle Menschen bei Gott einzutreten. Ihre Fürbitte ist das Einstimmen in diesen Heilswillen, weil Gott will, dass alle gerettet werden. Genau das ist ursprünglich die *lex credendi*, die Norm des Glaubens: Das Bekenntnis, dass Gott alle Menschen retten will und man deshalb für alle hoffen soll und darf. Die *lex orandi* ist das Pendant dieser Überzeugung, die apostolische Weisung, für alle zu beten. Weil Gott alle retten will und weil Glaube und Erlösung seine unverfügbare Gabe sind, sollen die, die diese Gnade bereits erfahren haben, zugunsten aller bei Gott eintreten. Indem Christen für alle Fürbitte halten, nehmen sie also ihre Verantwortung für alle Welt wahr und entsprechen der Weisung des Paulus. Im *Gebet für alle* drückt sich ihre *Hoffnung für alle* aus. Christliche Hoffnung für alle findet nun im allgemeinen Fürbittgebet ihre liturgische Gestalt. Dass Christen für alle hoffen und zugleich die Erfahrung teilen, dass das Glauben-Können nicht Initiative, sondern Antwort des Menschen, also Geschenk der Gnade, ist, und zugleich für alle relevant ist, zeigt sich in der Tatsache, dass sie *für alle* beten und für alle *beten*. Die liturgische Fürbitte der Christen wird so zum theologischen Argument, weil sich an ihr ablesen lässt, was die Beter glauben. Am Gebet zeigt sich, wofür jemand in Glaubensfragen steht.

Auf der inhaltlichen Ebene nehmen Augustinus und Prosper die Liturgie also als Spiegel bzw. als herausragende Vollzugsweise des Glaubens wahr. Auf formaler Ebene bringen sie sie kritisch-normativ in Anschlag. Im Konfliktfall wird die Haltung zur kirchlichen Fürbitte zum Maßstab der Orthodoxie. Wer in der liturgischen Praxis dafür betet, dass ein anderer zum Glauben findet, kann in der Theorie keine pelagianischen Optionen vertreten, es sei denn um den Preis theologischer Schizophrenie. Wer hingegen am Schreibtisch eine pelagianische Gnadentheologie favorisiert und das Glauben-Können als Vermögen des Menschen beschreibt, müsste, so Prosper, Coelestin und Augustinus, konsequenterweise auf die gottesdienstliche Fürbitte verzichten. Denn Theorie und Praxis einerseits, Glaube und Gebet andererseits, müssen zusammenstimmen.

6. Glauben lernen aus der Liturgie

Nach diesem theologiegeschichtlichen Exkurs sei der Blick wieder in die Gegenwart und die praktische Relevanz der Bezogenheit von Glaube und Liturgie gerichtet. Wenn die Identität des Glaubens, was seine *Haltungen* angeht, eine responsorische, doxologische und communiale Identität ist, ist es wichtig, in genau diese Haltungen, d. h. in liturgische Praxis, hineinzuwachsen, sie sich anzueignen und ihre Tragfähigkeit für die eigene Existenz und die eigene Gegenwart zu erleben. Wenn das *inhaltliche* Zentrum des Glaubens Jesus Christus ist, der seit den frühesten Tagen des Christentums als Sohn Gottes und Erlöser bekannt wird, und wenn die Mitte allen christlichen Gottesdienstes die Feier seines Erlösungswerkes ist, auf dass es die Gläubigen erreiche, wenn das den Gläubigen auch bewusst ist, dann führt die Glaubensentwicklung mit einer gewissen Konsequenz zur Feier der Eucharistie. Und wenn der *Sozialraum*, der Verständigungskontext und, recht verstanden, auch das Subjekt des Glaubens das „Wir“ der Getauften, die Gemeinschaft der Gläubigen, ist, dann ist nicht nur ein nichtkirchlicher Glaube problematisch, sondern auch eine liturgiedistanzierte Glaubensexistenz.

Die Verbundenheit von liturgischer Praxis und religiöser Mündigkeit respektive Glaubensidentität zeigt sich gegenwärtig besonders deutlich dort, wo Menschen, die wenig Übung und Erfahrung mitbringen, biographie- oder anlassbezogenen Gottesdiensten beiwohnen (z. B. zur Erstkommunion des Kindes, zu Weihnachten oder anlässlich einer Beerdigung), eigenem Bekunden zufolge aber doch außen vor bleiben. Sie machen die Erfahrung, dass ihre Motivation, Gottesdienst zu feiern, und die kirchliche Feier des Gottesdienstes nicht ineinandergreifen, dass Inhalte, Form- und Symbolsprache des Gottesdienstes zu weit weg, zu hoch, zu schwer, zu fremd sind.

Dass ein Abstand besteht zwischen dem subjektiven Glauben der Einzelnen und dem liturgisch vollzogenen Glauben, ist grundsätzlich kein Problem, sogar zu erwarten. Denn jeder Einzelne bringt seine Perspektive, seinen Kontext, seinen Alltag, seine Nöte mit, wenn er zum Gottesdienst kommt. Texte, Gebete und Lieder sind nicht auf sein individuelles Leben abgestimmt, sondern folgen einer eigenen Logik. Dieser Logik ist jeder einzelne Gottesdienstteilnehmer ausgesetzt, so vertraut er im Laufe seiner Glaubensentwicklung mit Inhalt und Formensprache sowie der Chronologie des Kirchenjahres geworden sein mag. Verkündigung und Gebet bleiben Herausforderung und Anfrage und die Zumutung, das Maß der Dinge von sich selbst weg auf das hin zu verlagern, was von Gott her zugesagt ist

und in der Formensprache einer über Jahrhunderte gewachsenen Liturgie gefeiert wird.

Damit diese an sich normale Spannung von Existenz und Liturgie fruchtbar werden kann und es nicht bei einer reinen Fremderfahrung bleibt, braucht es liturgische Erfahrung und liturgische Bildung. Ein erstes Desiderat lautet deshalb, als Einzelter und als Kirche wirklich in religiöse und liturgische Bildung zu investieren und den Glauben als einen Lebensweg der Reifung, der Vertiefung, der Entwicklung wahrzunehmen, sich darüber auszutauschen, entsprechende Bildungsformate zu erarbeiten und Erfahrungsräume zu öffnen. Glaubenskompetenz und Liturgiefähigkeit gehen Hand in Hand und sind ein Prozess, der keineswegs im Erstkommunionalter abgeschlossen ist. Das zeigt sich *ex negativo*, wenn Erwachsene, deren Glauben nie über einen Kinderglauben hinausgewachsen ist, ihn angesichts erwachsener Leid- und Krisensituationen ablegen oder schleichend verlieren. Es ist nicht verwunderlich, dass ein Kinderglaube den Erwachsenen nicht trägt. Auch „Kindergottesdienste“ mögen zwar Eltern und Großeltern der beteiligten Kinder anrühren, doch als Format ihres eigenen Glaubens werden sie kaum auf Dauer belastbar sein.

Ein weiteres Desiderat ist die sorgfältige Unterscheidung der Anliegen und Möglichkeiten derer, die sich gottesdienstlich einbringen wollen, und der jeweils zugänglichen und sinnvollen liturgischen Formate. In profanen Kontexten verwenden wir viel Mühe darauf, Passungen zwischen Rollen und Verantwortungen, Erwartungen und Angeboten, Voraussetzungen und Aufgaben herzustellen: Lernziele im schulischen Curriculum werden in Relation zum Alter und Leistungsvermögen der Schüler entwickelt. Der Betreuungsschlüssel in caritativen Einrichtungen wird in Relation zum Bedarf der Bewohner und zur Qualifikation der Betreuer berechnet. Der Verantwortungsbereich eines Arbeitnehmers oder Auszubildenden steht in Relation zu seinen Kompetenzen und Erfahrungen. Wer einmal eine Fremdsprache erlernt hat, weiß, dass das Verständnis komplexer oder poetischer Texte in Relation zum Sprachvermögen gelingt. Viele weitere Beispiele ließen sich finden.

In Kirche und Liturgie hingegen scheint es vielerorts nur ein einziges Format, nämlich die Eucharistie, für alle Anlässe, Zeiten und Gruppen zu geben. Was das Konzil als voraussetzungsreiche *Höchstform* des Gottesdienstes erkannt hatte, ist an vielen Stellen zum *Standardmodell* geworden, das unterschiedslos eingesetzt wird. Damit wird man weder dem Motiv, Bedürfnis und Vermögen derer gerecht, die möglicherweise nur punktuell zu Kirche und Liturgie hinzutreten, noch dem, was theologisch mit der Eucharistiefeyer verbunden

ist. Die Nachfrage kirchlicher Riten anlässlich biographischer Haltepunkte (Geburt, Reifung, Eheschließung, Tod) wird ungeachtet divergierender Deutungen pauschal mit der Spendung von Sakramenten und Sakramentalien beantwortet. Aus theologischer Perspektive drückt sich in ihnen symbolisch der Wunsch aus, Teil der Kirche zu werden (Taufe), das Paschamysterium zu feiern (Eucharistie), als Paar in der Nachfolge Jesu zu leben (kirchliche Trauung) oder angesichts des Todes auf Auferstehung zu hoffen (Requiem). Ob das der Motivlage und dem Bedürfnis der Tauf- und Erstkommunioneltern, der Brautleute oder der Angehörigen eines Toten immer entspricht, sollte zumindest erfragt und angesprochen werden.

Wenn tatsächlich Erfahrung und Übung, Mündigkeit und Kompetenz in Glaube und Liturgie Hand in Hand gehen, ist eine differenzierte Feierkultur geboten, die den sehr verschiedenen Graden von Nähe zu Glaube und Kirche und den unterschiedlich intensiven Zugängen zur liturgischen Höchstform, der Eucharistie, gerecht wird. Was den einen überforderte, möglicherweise sogar übergriffig wäre, ist für den anderen zu wenig. In mancher Lebenssituation geht es mehr um rituelle Diakonie und Lebensbegleitung als um die Intensivierung der kirchlichen Bindung, die im Sakrament gefeiert würde. Wunsch und Möglichkeit zur aktiven Teilhabe, zum bewussten Mitvollzug des Paschamysteriums gestalten sich unterschiedlich. Die Beteiligung eines Firmlings am Sonntagsgottesdienst darf anders sein als die eines liturgiegeübten älteren Menschen. Die Liturgiefähigkeit eines erwachsenen Taufbewerbers wird man anders betrachten als die eines voll initiierten Katholiken, der dem Sonntagsgottesdienst über Jahrzehnte entfremdet ist. Ein liturgiegeübter Protestant wiederum hat oft weitere Zugänge zum Spektrum gottesdienstlicher Formate als ein Katholik, der zwar regelmäßig, aber exklusiv die Eucharistiefeyer besucht. Ein Kind hat womöglich für die Symbolsprache kirchlicher Riten eine höhere Sensibilität als der verkopfte Theologieprofessor, der bisweilen versucht ist, aus der Rolle des Betenden in die eines professionellen „Theaterkritikers“ zu wechseln. Ein Kommunionkind aus kirchlich geübter Familie braucht nicht die Erstkatechese, mit der der Großteil seines Jahrgangs bedacht wird, der mit der Katechese neue Welten betritt. Den Angehörigen eines Verstorbenen, die nicht kirchlich gebunden sind, bleibt die Formensprache des Requiems fremd, während sie anderen intensiven Halt geben kann. All das darf man kirchlich berücksichtigen und sollte es auch tun, damit liturgische Formensprache und gelebter Glaube tatsächlich einander stärken und ausdrücken sollen.