

Aporien des klassischen Naturbegriffs eine Erweiterung der anthropologischen Referenzgrößen erfordern“ (358), in exemplarischer Erörterung an den Systemen Geld und Sport. Bei jenem ist „sein ursprünglicher Charakter als Mittel (Tauschfunktion) gänzlich in seiner Funktion als Realpräsenz aufgegangen“ (371) Hier wäre der weitgehend verschwundene Begriff der Gnade – als Gabe ohne Gegengabe – neu einzubringen, auch gegen eine „subtile Ökonomie des Tausches“ im Opfergedanken (375). Zur Heilsökonomie des Sports in seiner rekreativen wie (doping-bedrohten) sportiven Gestalt, wäre der neu zu gewinnende Begriff der von Leib und Leiblichkeit. „Natura destruit naturam“ ist die Formel, mit der *Dieter Hatstrup* die neuzeitliche Aufkündigung der Harmonie von Natur und Gnade (die Ablösung der aristotelischen Standbilder durch Darwins Film) beantworten will. Freiheit kann man nicht mehr mit Kant als Anfang eines Kausalprozesses denken, sondern, nach dem Ende des Mechanismus-Zeitalters, nur (er verweist auf M. Heisenberg zurück – und fände so auch meine Anfragen unangebracht?) im „Schattenspiel von Zufall und Notwendigkeit“ situieren (383, 390). Fortsetzung im Schlusstext des Bds.: *Ulrich Lüke*, Plan Gottes oder alles nur (dummer) Zufall? Es geht um den US-Streit zwischen Kreationisten und Intelligent Design mit dem weltanschaulichen Evolutionismus. Natürlich gibt es Design ohne Designer, z. B. die Sanddünen in der Wüste. Andererseits gibt es (zu D. Dennetts Satz, Gott passe auf keine Stellenausschreibung) Menschen, für die keine Stellen ausgeschrieben werden. Gott oder Zufall als alternative Antworten auf unser Nicht-Wissen? Der missverständliche „Plan“ wäre durch „intelligible Strukturen“ zu ersetzen. Beide Seiten wollen zu viel. Den Theologen stellt sich die Denkaufgabe, die Identität von *creatio ex nihilo* und *continua* zu denken (413 f.); der Gegner (der auf der Jahresversammlung des Schachvereins erklärt, Schach sei eigentlich eine dialogische Übung zur Perfektionierung der Feinmotorik?), sollte sich ein Beispiel an Habermas nehmen, der bei seiner Religionsdistanz nicht ausschließt, dass nur er „religiös unmusikalisch“ sei (416).

Den reichen und bereichernden Bd. runden ein Mitarbeiterverzeichnis, zusätzlich ein Verzeichnis der angeführten Literatur (1. Quellen, 2. Darstellungen), schließlich ein Namenregister ab. J. SPLETT

RUDOLF VODERHOLZER (HG.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst*. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger-Studien; Band 1). Regensburg: Pustet 2009. 359 S., ISBN 978-3-7917-2213-9.

Dieser erste Bd. der Ratzinger-Studien eröffnet die Dokumentation von Symposien, die begleitend zu den einzelnen Bdn. der Gesammelten Schriften Ratzingers (= R.s) deren Thematik im theologischen Diskurs verorten sollen. Das Symposium vom 28. März 2009 widmete sich der Theologie der Liturgie, also dem zuerst erschienenen 11. Bd. der Schriften. Die Beiträge gruppieren sich nach dessen Vorbild in vier Abschnitte, die den systematischen Perspektiven (I: 12–75), den historischen Aspekten (II: 78–170), der Theologie der Eucharistie (III: 172–275) und der Theologie der Kirchenmusik (IV: 278–353) gelten.

Teil I: *Helmuth Hoping* klärt im Anschluss an R.s Vortrag in Fontgombault 2001 die christologisch und „sakramententheologisch fundierte Fundamentalliturgik“ (12–25, hier 15), die vom *locus theologicus* der Liturgie her (17) die Krise der Liturgie als Kirchenkrise bestimmt und damit (19–25) auch zeigt, warum gerade dieser Bd. die Reihe der Schriften eröffnet. *Jörg Splett* begründet religionsphilosophisch, warum das „Gebet zur ewig wissenden Allmacht“ (26–45) nicht mit einem vordergründigen philosophischen Begriff von „Unveränderlichkeit“ und „Notwendigkeit“ des Absoluten konfliktiert, sondern dem dreieinig personalen Grund alles Möglichen und seiner geschichtsmächtigen Treue gilt. *Josip Gregur* bestimmt die *logike latreia* inkarnationstheologisch von Paulus her (46–75): Im inkarnierten Logos finde das christliche Wortopfer seinen neuen Tempel (58), so dass von hier aus sowohl die liturgische Gestalt grundgelegt als auch die Hingabe Christi als Lobopfer der Anbetung verständlich werde (60). Die Ostung des Betens nehme an dieser Grundorientierung teil und stehe nicht in exklusivem Gegensatz zur Zelebration *versus populum* (63–66, vgl. 70).

Teil II: *Rupert Berger* bietet wichtige Hinweise auf die „Erlebte Liturgie in Ratzingers Studienzeit“ und ihre Bedeutung für dessen spätere Positionsbestimmungen (78–90).

*Gunda Brüske* geht den gegensätzlichen Kategorien von Spiel und Anbetung in den Liturgietheologien Guardinis und R.s nach (91–110; Anbetung bei Guardini schöpfungstheologisch verstanden als „Gehorsam des Seins“, bei R. hingegen christologisch, wobei allerdings auch für Guardini der Logos in der Liturgie lebe, vgl. 106). *Albert Gerhards* bietet eine komplexe Verhältnisbestimmung von jüdischem und christlichem Verständnis des Kultraums (111–138); er unterscheidet zwischen primärer Sakralität und sekundärer (Re-)Sakralisierung, deren Probleme der moderne Kirchenbau konstruktiv zu bewältigen versuche (117–122). Für das Verhältnis von Zentrierung und Ostung des Raums verweist er ebenso auf die bleibende Spannung von präsentischer und futurischer Eschatologie wie auf das Problem, diese Frage deduktiv entscheiden zu wollen (122–133), zumal es eine bleibende „Bipolarität auch in den beiden Hauptteilen der Messe“ gebe (132). *Michael Schneider* knüpft an den Fontgombault-Vortrag an (139–170); R.s Kritik an der nachkonziliaren Reform argumentiere systematisch vom *locus theologicus* der Liturgie her und beziehe sie darum in die „organische Entwicklung“ der lebendigen kirchlichen Überlieferung ein (152–157). Darum gehe der Dissens über die Liturgie tief und könne nicht durch eine Parallelität von altem und neuem *ordo* entschärft werden (155–170).

Teil III: *Michael Kunzler* begründet den Kult aus seiner kosmischen Dimension (172–204); das Profane sei durch Konkupiszenz in seinem Bezug auf den Schöpfer gefährdet, und darum bedürfe der Mensch einerseits kultischer Verhaltensformen gegenüber Gott (184), während andererseits die Eucharistie auf analogielose Weise das Profane sakralisiere (186–188). Beides fordere die „gemeinsame Ausrichtung von Priester und Gemeinde nach Osten bzw. auf den Herrn hin“ (199), wie Kunzler im Blick auf die Debatte zwischen Lang und Häußling (und mit Verweis auf die Rolle des Altarkreuzes: 200–202) betont. *Stefan Oster* greift R.s Kritik am thomanischen Substanzbegriff auf (200–232): Hier werde „für eine im kantischen Sinne *kritisch gereinigte* Metaphysik“ plädiert (212), die letztlich eine erneuerte Fundamentalthologie erfordere. Allerdings gehe Thomas eher vom Begriff einer „subsistierenden“ geschöpflichen Substanz aus, der in der Sache auf den Personbegriff zu bestimmen sei (213–215, vgl. 218), auch wenn er bei Thomas tatsächlich die monierten Konsequenzen habe (wenn Brot und Wein nicht als Akzidentien des Leibes Christi gelten können, bleibt eigentlich kein substanzialer Träger: 220/221). R. entziehe hingegen das als noumenal behandelte Substanziale der phänomenalen und empirisch zugänglichen Dimension (217), um die personale Dimension zu wahren; dafür genüge es, „die kritische Trennungslinie zwischen Nichtlebendigem und Personalem“ zu ziehen (223), und dann seinen Ansatz weiterzudenken (292–232). *Karl-Heinz Steinmetz* untersucht die liturgische Partizipation der Laien, wie sie John Mirks „Leitfaden für Pfarrer“ für das 14. Jhdt. (und somit eben auch für das Mittelalter!) bezeugt, auch wenn sie verstärkt „auf Nebenfelder verschoben wurde“ (233–253, hier 253). *Clemens Sedmak* entwickelt das Verhältnis von Liturgie und Armut (254–275); dabei bestimmt er Armut „lebensontologisch“ (257/258, vgl. 264) vor allem „über verfügbare Mitgliedschaften“ (255) und die in ihnen realisierbare Identität. Wenn Liturgie Innerlichkeit und Gemeinschaft bestimme, bekämpfe sie in einem grundlegenden Sinne auch Armut.

Teil IV: *Franz-Karl Prassl* bietet einen Überblick über R.s Schriften zur Kirchenmusik (278–300). Der Vorrang des Vokalen entspreche der Logik der Liturgie, die das Wort Gottes darstelle und deute (daher sei „Choral als Paradigma einer logogezeugten Musik“ (296); Kirchenmusik stehe und falle daher mit der Liturgie insgesamt, weshalb sie mit den Kategorien der Musikästhetik oder Pastoral allein nicht zu fassen sei (292–300). Abt *Christian Schütz* OSB untersucht das Liturgieverständnis der Benediktusregel (301–331; u. a. „adsistere“ der Mönche „ad opus divinum“, „orare“, vgl. 302–312, sowie die „vita angelica“ im frühen Mönchtum, vgl. 312–317) mit Blick auf die eschatologische Ausrichtung der cluniazensischen Reform. Erst von Prosper Guéranger her könne aber die topische Verbindung von Liturgie und Mönchtum festgestellt werden (Herwegen und Casel: 323–330), die über die liturgische Bewegung zur liturgischen Erneuerung führe. *Maurizio Cavagnini* wirft in Anlehnung an „Sacrosanctum Concilium“ einen kritischen Blick auf die Kirchenmusik in Italien (332–352 mit deutscher Einleitung); diese Verkündigungsdimension der Liturgie (und ihr Paradigma, der Choral) sei in besonderer Weise an die Textqualität gebunden und habe nach der Liturgiereform eine teilweise problematische Entwicklung genommen.

Dieser erste Bd. eröffnet eindrucksvoll eine breit angelegte Auseinandersetzung mit der Liturgietheologie R.s, die ja einen *locus theologicus* freilegt und unter verschiedenen Aspekten fundamentaltheologisch so zu etablieren versucht, dass er im Kontext einer dynamisierten *loci*-Lehre sogar eine zentrale Rolle erhält. Erst dieser Zusammenhang erlaubt es, die bekannten strittigen Einzelfragen (etwa nach der Orientierung von Raum und Handlung in der Liturgie bzw. nach ihrer „organischen Entwicklung“ überhaupt) ihrem systematischen und historischen Gewicht entsprechend zu diskutieren. Bemerkenswert ist, wie hier dennoch unterschiedliche Positionen vertreten werden können und gerade dadurch das Potenzial der Theologie R.s noch deutlicher wird. Damit ist, wie der Herausgeber *Rudolf Voderholzer* im Vorwort betont, „das Werk keineswegs erschöpfend diskutiert“ (9). Dem Zeitdruck geschuldet, bleiben u. a. die ökumenischen Aspekte ausgespart, wie er anmerkt (darunter auch die Frage nach dem Status der Bilder, wie sie R. in „Der Geist der Liturgie“ im Blick auf die orthodoxen Schwesterkirchen erneuert stellt). Aber hier wird der entscheidende Schritt getan, dieses Werk für den aktuellen theologischen Diskurs zu erschließen und zugleich die Intention der einzelnen Bde. der Gesammelten Schriften begleitend zu vermitteln. P. HOFMANN

BALTHASAR, HANS URS VON, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (erweiterte Neuausgabe aus dem Nachlass). Herausgegeben und eingeleitet von *Alois M. Haas*. Freiburg i. Br.: Johannes-Verlag Einsiedeln 2009. 257 S., ISBN 978-3-89411-407-7.

Als Hans Urs von Balthasar (= v. B.) 1965 über seinen Weg und sein Werk Rechenschaft gab, machte er auch über das, was er eine Dekade zuvor gedacht und geschrieben hatte, eine Bemerkung. Das klingt so: „Eines war ... von vornherein klar: es galt die künstlichen Mauern der Angst, die die Kirche zur Welt hin um sich aufgerichtet, zu schleifen, sie zu sich selbst zu befreien, indem sie ihrer Sendung in die volle und ungeteilte Welt überantwortet wurde. ...“ Und dann auch dies: „Mit Öffnung zur Welt, aggiornamento, Weitung des Horizonts, Übersetzung des Christlichen in eine der heutigen Welt verständliche Denksprache ist nur die Hälfte getan. Die andere ist mindestens ebenso wichtig. Einzig die Besinnung auf das Christliche selbst, das Läutern, Vertiefen, Zentrieren seiner Idee macht uns fähig, es dann auch glaubwürdig zu vertreten, auszustrahlen, zu übersetzen.“ Solche Sätze stammen aus dem Rückblick auf zwei Bücher, die v. B. in den 50er-Jahren veröffentlicht hat. Das eine trägt den Titel „Schleifung der Bastionen“ (Einsiedeln: Johannesverlag 1952), das andere „Die Gottesfrage des heutigen Menschen“, das in erster Auflage 1956 erschienen ist (Wien: Herold). Sie gehören zusammen, insofern sie in Ton und Thema verwandt sind. Sie tragen der christlichen Wahrheit entschlossen Rechnung, dass der Schauplatz des Wirkens Gottes und des in seiner Sendung lebenden und sich verstehenden Menschen die Welt ist, nicht eine abstrakte Welt an sich, sondern die konkrete, geschichtlich gewordene Welt ist. Sie skizzieren ein Christentum, das sich ungeschützt in diese Welt begibt und den Dialog voller Entdeckungsfreude mit ihr praktiziert. Wann ist das Gespräch mit dem neuzeitlichen Menschen christlicherseits in vergleichbar offener, aufrichtiger, mutiger, gebildeter Weise geführt worden, wie es hier geschieht?

Das Buch „Die Gottesfrage ...“ war schon seit langem vergriffen und darum nicht leicht zugänglich. Also legte es sich nahe, es erneut zu veröffentlichen, zumal da es an Aktualität in keiner Weise verloren hat. Dazu kam, dass im Balthasar-Archiv zwei Exemplare des Buches ausgewertet worden waren, in denen der Verf. handschriftliche Korrekturen und Eintragungen vorgenommen hatte. Eine dieser Eintragungen war ein ganzes Kap., durch das v. B. selbst den kurzen Schlussabschnitt des bisherigen Buches ersetzen wollte. Dieser Text bildet in der Neuauflage unter der Überschrift „Nochmals eine Welt“ (226–250) den Schlussabschnitt.

Üblicherweise verbindet man mit dem Stichwort „Anthropologische Wende“, das einen durchgehenden Perspektivumschwung in der christlichen Theologie anzeigen soll, den Namen und das Werk Karl Rahners. Das ist so in Ordnung. Von Balthasars Buch „Die Gottesfrage des heutigen Menschen“ ist gleichwohl ein Werk, das in nicht weniger entscheidender Weise diesen Neuansatz christlichen Denkens nicht nur grundsätzlich bejaht, sondern auch in viele Richtungen hinein ausdrücklich zum Zuge kommen lässt. Die Anthropologie hat – so v. B. – die Kosmologie als Bezugsrahmen und