eingeschickt wurden. Für die Basilikaforschungen des Institutes waren noch von besonderer Bedeutung die Exkursionen nach Chân el-Aḥmar (Achdar) in der Wüste Juda, wo das berühmte Euthymios-Kloster mit der Kirche und dem Grabe des Heiligen von den Engländern freigelegt wurde; ferner nach Silo (Sêlûn), wo die dänische Expedition des Museums von Kopenhagen zwei Basiliken des 5. und 6. Jh.s ausgegraben hat.

Herr Dr. Schneider hat auf Grund seiner in Gemeinschaft mit P. Dr. Mader gemachten Untersuchungen eine ausführliche Denkschrift ausgearbeitet für die Arbeiten und bezeichnet als für die nächste Zukunft praktisch möglich und für die Erforschung der „Palaestina Christiana“ unbedingt notwendig ein Repertorium altchristlicher und byzantinischer Monumente. Dieses soll enthalten:

1. Ein nach Landschaften geordnetes alphabetisches Verzeichnis aller Orte, wo Überreste jedweder Art aus christlicher Zeit gefunden wurden, mit Angabe der einschlägigen Literatur.

2. Exakte Pläne der auf der Erdoberfläche sichtbaren Ruinen, wo Schürfungsarbeiten keine zu großen Kosten verursachen.

3. Einfache Zustandspläne, wo ohne größere Grabungen ein sicheres Resultat nicht zu erzielen ist.

Auf Grund dieser Denkschrift soll die Bearbeitung des Repertoriums von Herrn Dr. Schneider in Angriff genommen werden.

Prälat Prof. J. P. KIRSCH.

C) BESPRECHUNGEN

Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie.* (Arbeiten zur Kirchengeschichte hggeg. von K. Holl u. H. Lietzmann. 8.) Bonn (A. Marcus u. E. Weber's Verlag) 1926. — XII, 263 S. 8°.

Richard Stapper, Dr., o. ö. Prof. d. Theologie an d. Universität Münster, *Katholische Liturgik. Zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. Fünfte u. sechste vermehrte Auflage mit 16 Abbildungen, 18 Tafeln.* Münster i. W. (Verlag d. Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung) 1931. — VIII, 314 S.

Die beiden liturgiewissenschaftlichen Werke von sehr verschiedenem Charakter, aber zweifellos jedes in seiner Art von gleichmäßig hohem Werte, berühren das Interessengebiet unserer Zeitschrift, soweit sie mit orientalischen Liturgie und deren Denkmälern sich beschäftigen.

1. H. Lietzmann begann, mit der Liturgie Fühlung zu gewinnen, als wir — rund jetzt vor einem Menschenalter — in Rom uns zum erstenmal

begegneten. Noch schwebt mir sehr lebhaft ein kleines Erlebnis vor, das beleuchtet, wie hilflos der junge evangelische Theologe elementarsten Dingen des römischen Ritus gegenübertrat. Heute steht er längst abendländischer und morgenländischer Liturgie gegenüber in der vordersten Reihe verdienstester Forscher. Ein Buch von ihm über die Entwicklung der eucharistischen Feier und ihrer Texte hat uns jedenfalls vieles zu sagen, und wenn auch mit einer durch die Raumverhältnisse bedingten Verspätung von einem halben Jahrzehnt, möchte ich doch endlich zu seinem *Messe und Herrenmahl* Stellung nehmen.

Daß dem Buche ein Register fehlt, sei sofort mit Bedauern festgestellt. Ein solches wäre um so notwendiger gewesen, als der Inhalt ein ungemein reicher, die Fülle der berührten Probleme eine sehr große und mit gediegenster Gründlichkeit die Gesamtheit der einschlägigen liturgischen Urkunden von Ost und West herangezogen ist. Ein Überblick über dieses Quellenmaterial steht (S. 1—24) an der Spitze der nur im Inhaltsverzeichnis mit Überschriften versehenen 17 Abschnitte der weit-schichtigen Untersuchung. Dem Einsetzungsbericht und der Anamnese sind die beiden zunächst folgenden (S. 25—49 bzw. 50—68) gewidmet. In fünf weiteren wird das Epikleseproblem behandelt. Ausgehend von dem Befund der orientalischen Liturgien und des in der Ἀ(ποστολική) παράδοσις des Hippolytos vorliegenden ältesten römischen Denkmals (S. 68—81) wird über eine Spezialuntersuchung über Opfer- und Weihrauchgebete (S. 81—93) zur gallikanisch-mozarabischen Epiklese (S. 93—113) und den verwandten Offertoriumsgebeten der beiden eng verwandten außerrömischen Riten des Abendlands (S. 113—116) und endlich zur Frage der römischen Epiklese (S. 116—122) fortgeschritten. Eine ausführliche Untersuchung der in den verschiedenen Texten vorliegenden Struktur des eucharistischen Dankgebetes bringt mit dem neunten (S. 122—174) die einen analytisch grundlegenden Charakter tragende erste Hälfte der Kapitel des Buches zum Abschluß. Eine stark spekulative geschichtliche Synthese scheint mir bereits nunmehr mit der Feststellung eines fundamentalen Gegensatzes einzusetzen, der sich bei einer näheren Würdigung der Liturgie der Ἀ. π. und ihrer Wurzeln bei Paulus und seinem in Konkurrenz mit den heidnischen Opfermahlen des Hellenismus tretenden Herrenmahl (S. 174—186), bzw. der in der εὐχὴ τῆς προσφύρου gesuchten Urgestalt der ägyptischen Liturgie (S. 186—197) ergeben soll, der ein Einsetzungsbericht wie irgendeine Inbezugsetzung der Feier zum Tode des Herrn von Hause aus fremd gewesen wäre. Ein Abschnitt über die Agape (S. 197—210) stellt alsdann deren Zusammenhang mit jüdischem Gemeinschaftsmahl und dessen Tischsitten ins Licht. Im letzten Mahle Jesu, das kein Passahmahl gewesen sei, und in der an es anknüpfenden kultischen Übung der paulinischen Gemeinden wird dann für den Eucharistietypus der Ἀ. π. (S. 211—230), in der Liturgie der Didache für den angeblich ganz anderen der ursprünglichen Liturgie Ägyptens (S. 230—238) die Grundlage gefunden. Hinter beiden Formen wird endlich in dem „Brotbrechen“ der Urgemeinde eine letzte Urform der eucharistischen Feier gesucht (S. 238—249), die auf dem Boden der apokryphen Apostelakten einschließlich der Klementinen bestimmter greifbar würde. Zwei Schlußabschnitte (S. 249—255 bzw. 256—268), denen erst L. selbst einen synthetischen Charakter vindiziert, zeichnen rückschauend das Bild der Ausgestaltung des Herrenmahles und der aus ihm erwachsenen kirchlichen Abendmahls- bzw. Meßliturgie, wie er es zu sehen glaubt.

Ich fühle weder mich persönlich berufen, noch würde hier der richtige Ort sein, L.s Zeichnung der Urgeschichte der eucharistischen Feier einer

kritischen Nachprüfung zu unterziehen. Die Dinge nehmen hier einen spezifisch theologischen Charakter an und sind von „weltanschauunglichem“ oder — klarer gesprochen — konfessionellem Standpunkte nicht zu trennen. Nur drei Feststellungen seien gestattet, von denen ich bei gewissenhaftester Selbstprüfung glaube sagen zu dürfen, daß ich sie auch von jedem anderen als dem Standpunkte des gläubigen Katholiken aus würde zu machen haben. Zunächst ist ein stringenter Beweis dafür, daß Einsetzungsbericht und Beziehung zum Tode Christi ältester ägyptischer Liturgie unbekannt gewesen seien, ganz entschieden nicht erbracht. Ohne sodann dem zweifellos schwierigen exegetischen Problem des Passahcharakters des letzten Abendmahles näher zu treten, muß auch ich mich aufs nachdrücklichste zu der Ablehnung eines Zusammenhangs zwischen eucharistischer Liturgie und jüdischem Passahritus bekennen. Nicht in diesem, sondern einerseits in den Bräuchen und Tischsegensgebeten normaler Gemeinschaftsmahlzeit, andererseits in dem sabbatlichen synagogalen Morgengottesdienst und seinem von L. S. 128—133 berührten *Jōzēr* liegen die jüdischen Anknüpfungspunkte der christlichen liturgischen Entwicklung. Gerade um des Zusammenhangs zwischen Eucharistie und jüdischem Gemeinschaftsmahl willen ist es dann aber endlich ganz abgesehen von der Stellung, die man zu Mk. 14, 22—25 (Mt. 26, 26—29) und I. Kor. 11, 23—28 einnehmen mag, ausgeschlossen, daß die Urform der christlichen Feier des Kelches u. zw. des Weinkelches entbehrt hätte, der schon für den jüdischen Mahlritus genau so essentiell ist wie das Brot.

Was an dieser Stelle naturgemäß zur Diskussion steht, ist nur die Behandlung und Bewertung, welche durch L. die orientalischen und in unlösbarem Zusammenhang mit ihnen abendländische Liturgiedenkmalen erfahren.

Es wäre ganz undenkbar, daß hier nicht viel durchaus Richtiges und methodologisch Wertvollstes uns entgegenträte. Ich hebe etwa die programmatische Feststellung (S. 136) hervor, daß in liturgischem Text die genaue Übereinstimmung mit dem „Bibeltext“ „stets ein Zeichen sekundären Charakters“ ist. Man wird das sogar noch etwas schärfer dahin formulieren dürfen, daß ein liturgischer Text prinzipiell als um so altertümlicher zu gelten hat, je freier er überhaupt von biblischem, namentlich neutestamentlichem Einfluß ist. An dem Spezialfall der Einsetzungsberichte hat diese Sachlage die ihnen gewidmete Arbeit meines Schülers F. Hamm instruktiv dargetan. Aber es ist doch auch nicht Weniges in den rein philologisch-historischen Schichten von L.s Buch, wogegen ich bedaure sehr entschiedene Bedenken geltend machen zu müssen.

Hierher gehört es schon und in gewissem Sinne vor allem, wenn für die textliche Analyse und die Untersuchung des Verhältnisses zu anderen Formularen die speziell byzantinisch-griechische Textgestalt der Ba(siliusliturgie) ohne weiteres mit Ba.schlechthin gleichgesetzt wird, als ob die nichtgriechische Textüberlieferung dieses Formulars gar nicht existierte., und für die Ja(kobusliturgie) neben der griechischen einseitig nur die syrische Fassung herangezogen wird. Ich habe einen hochbegabten Schüler P. Hieronymus Engberding O. S. B. dazu angeregt, mit strengster

Akribie einer rein textkritisch-philologischen Methode auf Grund aller verschiedenen sprachlichen Redaktionen der textlichen Entwicklung von Ba. nachzugehen, tunlichst die Urgestalt des Formulars zu eruieren und diese Untersuchungen durch eine kritische Ausgabe zu krönen, eine Aufgabe, die er zunächst allerdings nur einmal für das eucharistische Dankgebet bewältigen konnte. Seine Arbeit ist soeben im Druck erschienen¹ und ist, wie ich glaube, ganz ungemein aufschlußreich, dürfte aber auch so gut als alles, was L. zu Ba. gesagt hat, ja prinzipiell überhaupt das ganze neunte Kapitel seines Buches über den Haufen werfen, wie denn auch ich selbst mehrfach von mir bisher vertretene Anschauungen hier exakt widerlegt sehe. Engberdings Arbeit müßte natürlich ihre Ergänzung für die gesamte Ba.-Anaphora finden. Entsprechend wäre Ja. zu behandeln. Nicht minder müßte einmal eine ganz sorgfältige Auseinanderlegung des sehr verschiedenen in dem Idealformular von AK. VIII zusammengefloßenen Materials erfolgen. Ich bemerke diesbezüglich, daß es sich wesentlich hier jedenfalls um eine gewaltige Erweiterung des in 'A. π. gegebenen und ja fast noch wörtlich wieder herauschälbaren Kernes handelt, also gegen S. 133 doch um eine wesentlich literarische Arbeit, die man schon mit Bousset als eine „Privatarbeit mit willkürlich dichtendem Charakter“ bezeichnen mag. Auch gegen Bousset muß ich dann aber weiter betonen, daß von einer unmittelbaren jüdischen „Grundschrift“ hier im Gegensatz zu AK VII 33/8 nicht die Rede sein kann. Nicht ein bestimmter noch jüdischer Text, sondern ein vom Judentum übernommener Texttypus wirkt da, aber — durchaus unabhängig von AK VII — noch ungleich weiter in eucharistischer Liturgie nach. Insbesondere die Übersicht über die alttestamentliche Geschichte läßt sich unmittelbar auf eine jüdische „Grundschrift“ schon um der Parallelen willen nicht zurückführen, die sie in mozarabischen *Inlationes* und gallikanischen *Contestaciones* findet. Ich habe auf diese in meinem Aufsatz über *Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums* (*Theologie u. Glaube* II S. 353—370) hingewiesen, den L. übersehen zu haben scheint, wobei ich glaube, daß er anderenfalls zu mannigfachen Modifikationen seiner Aufstellungen geführt worden wäre. Eine ganze Reihe recht weitgreifender Spezialarbeiten müßte so noch durchgeführt werden, bevor das östliche Quellenmaterial überhaupt in der Weise verwertet werden kann, wie er es in den Abschnitten 2—9 seines Buches versucht. Es ist eben, so leid es unserem Eifer sein mag, schon so wie Wilamowitz in der an Wellhausen gerichteten Widmung seines ersten Odyssee-Buches 1884 ausführte, daß wir nach den alten λαμπροτέρων νόμοι Attikas zu arbeiten haben, nicht in freier Wahl unserer Aufgaben, sondern „den Forderungen der Wissenschaft“ gehorchend, „die ohne Rücksicht auf Neigung und Bequemlichkeit der Sterblichen gestellt sind“.

Ein zweiter methodischer Fundamentalfehler liegt in der Annahme eines Filia-tionsverhältnisses zwischen liturgischen Texten ganz verschiedener lokaler Bereiche des Ostens. Liturgie war von Hause aus wesentlich die Liturgie einer bestimmten Einzelgemeinde, ihre Entwicklung zunächst eine rein örtliche Angelegenheit. Vgl. in diesem Sinne das Kapitel *Mannigfaltigkeit und Einheitlichkeit* meines Büchleins *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* S. 29—36. Gewiß konnte es geschehen und geschah es tatsächlich, daß jene lokale Entwicklung durch auswärtige Einflüsse mitbedingt wurde. Aber ein bestimmtes örtliches Formular wie dasjenige Jerusalems oder des kappadokischen Kaisareias geradezu aus einem anderen abzuleiten, ist entschieden abwegig. Eine Zurückführung von Ba. oder Ja. auf AK. VIII im Sinne

¹ *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe.* (*Theologie des christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen herausgegeben von der Benediktinerabtei Sankt Joseph Coesfeld. Heft I.*) 1931. Verlag Aschendorff, Münster in Westf. — LXXXIX, 89 S.

von S. 139, 133 bzw. die Statuierung einer von AK VIII „über Ba. zu Ja. laufenden Entwicklung“ im Sinne von S. 145 verbietet sich vollends schon deshalb, weil dabei das kürzere Formular aus dem ausführlicheren geflossen sein soll. Die tatsächliche textliche Entwicklung der Liturgie ging aber den umgekehrten Weg immer reicherer Ausgestaltung eines ursprünglich kürzesten Kernes. Gerade hier schafft nunmehr die Untersuchung Engberdings über Ba. in exaktester Weise Klarheit und wird so endgültig Irrwege verrammeln, die auch ich selbst noch in meinem Büchlein über *Die Messe im Morgenland* und bei meinem Kampfe für die Priorität der Nestorios- gegenüber der Chrysostomosliturgie gegangen bin. Texte etwa vom Umfange des römischen der 'A. π. haben überall den Ausgangspunkt, Erweiterung unter biblischem und dem Einfluß theologischer Spekulation hat den wesentlichen Inhalt der Entwicklung vorab der liturgischen εὐχαριστία gebildet. Eine von vornherein gegebene starke Verwandtschaft schon der verschiedenen ältesten lokalen Urtexte war durch die Übernahme eines schon auf dem Boden des Judentums ausgebildeten Gebets schemas und durch den engen Zusammenhang mit dem sachlich überall gleichen christologischen κήρυγμα bedingt. Auf einer weit späteren Stufe der Entwicklung hat dann wohl auch das Formular irgendeines besonders überragenden kirchlichen Zentrums in weiterem Umkreise vorbildlich gewirkt. So geschah dies mit Ja. gegenüber der Masse jüngerer syrisch-monophysitischer Anaphoren, und doch dürfen auch diese wieder, besonders wo es sich um zeitlich so genau festgelegte Stücke wie diejenige des Severus, des Johannes von Bosra oder des Patriarchen Johannes I. handelt, keineswegs so ganz über die Schulter abgetan werden, wie das S. 10 geschieht. Die Vorbildlichkeit von Ja. beschränkt sich eben wesentlich hier doch auf die Durchführung des geschlossenen Rahmenwerkes einer bestimmten Gedankenabfolge unter Anwendung etwa noch ganz bestimmter Übergangsformen. Zur Ausfüllung dieses Rahmenwerkes ist aber oft sehr altertümliches und eigenartiges Gut verwendet worden. Ich verweise als auf ein Beispiel von vielen etwa auf das inhaltliche Verhältnis eines Gebetes der Severus-Anaphora (Renaudot, *Lit. or. coll.* II 328), dessen griechisches Original sich auf ägyptischem Boden erhalten hat (ebenda I S. 75), zu den Antithesen des S. 247 angeführten eucharistischen Weihegebets der Thomasakten, die im Zusammenhalt mit diesem Stücke realer Liturgie noch des 6. Jhs. auch eine erheblich andere Bewertung erheischen als die Feststellung, daß sie „matte Reflexion“ seien und „den liturgischen Klang vermissen“ ließen.

Wie bezüglich der Struktur des eucharistischen Dankgebetes eine solche des genannten Aufsatzes in *Theologie und Glaube*, vermissen ich bezüglich des Epikleseproblems eine Berücksichtigung meiner Arbeit *Le Liturgie Orientale a le preghiera „Supra quae“ e „Supplices“ del canone romano: Roma e l'Oriente* IV S. 348—358. VS. 49—54. 88—96. 148—158 bzw. separat als *Studi Liturgici. Fasc. V.* Grottaferrata 1913. Die hier gebotene Übersetzung des armenischen hätte ihm zunächst S. 69 bei der einseitigen nur deren griechischen Text ins Auge fassenden Behandlung der Epiklese von Ba. wertvoll sein können. Ich möchte aber glauben, daß über diesen Einzelpunkt hinaus meine Ausführungen auch hier wieder imstande gewesen wären, ihm andere Wege zu weisen. Die nun tatsächlich von ihm gegangenen kommen von zwei durchaus falschen Voraussetzungen her. Die eine besteht in der doch wohl schließlich von der evangelischen Theologie her zu verstehenden Annahme einer verhältnismäßig spät im Rahmen der eucharistischen Liturgie erfolgten Ausbildung des Opfergedankens, die andere in der Vorstellung, daß die von einem Hinaufsteigen oder durch Engelshand Hinaufgetragenwerden eines Opfers auf einen himmlischen Altar zumal in Verbindung mit der Wendung εἰς ὀσμὴν εὐωδίας redenden Gebete ursprünglich der Sphäre des Weihrauchgebetes angehören müßten. Was vorab den letzteren Punkt betrifft, so hat L. S. 86ff. überzeugendes Material zum Belege

der weiten und frühen Verbreitung des Weihrauchgebrauches im altchristlichen Kult zusammengestellt. Aber von diesem selbst bis zu seiner Begleitung durch bestimmte Gebetsformeln könnte es nicht nur ein noch recht weiter Weg gewesen sein. Ganz positiv erhärten vielmehr die treffend als Zeugen des tatsächlichen Weihrauchgebrauches angeführten AK., durch das völlige Fehlen entsprechender Formeln in B. VIII, daß dieser am Ort und zur Zeit ihrer Entstehung von eigenen Gebeten noch nicht begleitet war. Es gehören ferner die S. 89ff. zusammengestellten Weihrauchgebete griechischer und syrischer Liturgie durchweg einer Schicht von Texten des voranaphorischen Meßordo an, die frühestens seit dem 6. Jh. erwachsen sein dürfte. Das römische *Supplices* aber, das nach S. 120 um dieser Parallelen willen „ursprünglich“ „ein Weihrauchgebet“ gewesen sein soll, wird nicht jünger sein als das ihm vorangehende *Supra quae*, auf das bereits zwischen 372 und 378 der Verfasser der ps.-augustinischen *Quaestiones* zu beiden Testamenten Bezug nimmt. Ja, nachdem dieses sich mir als die — etwa in der Zeit des Cornelius entstandene — Wiedergabe einer griechischen Vorlage erwiesen hat, wird Entsprechendes — immer im Rahmen seiner gegenwärtigen Stellung und inhaltlichen Bedeutung! — auch vom *Supplices* angenommen werden müssen. Vgl. über diese Dinge mein Buch *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*. Eindhoven—Nijmegen (Holland) [1929] S. 10. 13. 20f. Alte Liturgie redet ferner durchweg in klar sinnlich geschauten Bildern. Ein solches ist aber die Vorstellung, daß Engelshände duftende Rauchwölkchen emportragen und auf einen Himmelsaltar hinsetzen, ganz gewiß nicht. Durchaus vollziehbar ist diese Vorstellung dagegen vielmehr von den eucharistischen Opferelementen des konsekrierten Brotes und Weines. Was endlich den formelhaften Ausdruck von der $\delta\sigma\mu\eta\ \epsilon\upsilon\omega\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma$ betrifft, so erscheint gerade er im AT. durchgehends nicht vom Weihrauch-, sondern vom Brandopfer gebraucht, als dessen antitypische Erfüllung das Opfer der konsekrierten eucharistischen Elemente gewertet wird. Von welcher Seite auch immer man die Sache betrachten mag, es ist nur das eine Ergebnis möglich, daß der angeblich im Weihrauchgebet heimische und erst sekundär in eucharistisches Opfergebet übertragene Gebetstyp tatsächlich den umgekehrten Weg genommen hat. Auch die von L. selbst S. 92 als Zeugnis für ein immerhin relativ hohes Alter der vermeintlichen Übertragung in eucharistisches Opfergebet angeführte Stelle der diakonalen Litanei AK. VIII 13 §3, ist eine weitere Instanz dafür, daß es einer solchen Übertragung überhaupt gar nicht erst bedurfte. Denn mit den nach den Zitaten des Chrysostomos wesentlich der realen Liturgie Antiocheias konformen Diakonika von AK. VIII sehen wir uns bis in die vorkonstantinische Zeit hinaufgeführt, die auch nur einen faktischen Weihrauchgebrauch kaum schon gekannt hat. Vgl. dazu meinen Aufsatz *Liturgischer Nachhall der Verfolgungszeit: Beiträge zur Gesch. d. christl. Altertums u. d. Byzantin. Lit.* A. Ehrhard . . . *dargebracht*. Bonn—Leipzig 1922. S. 53—72. Der Sphäre des Gebetes um gnädige Annahme des eucharistischen Opfers gehört von Hause aus aber auch die Bitte um ein Herabsenden des Hl. Geistes auf die eucharistischen Elemente an, dem erst nachträglich der Zweck ihrer Wesensverwandlung beigemessen wurde. Absolut beweisend ist da die $\Lambda. \pi.$ deren: „*et mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae*“ noch keine leiseste Ahnung jener Zwecksetzung verrät. Neben einen einfachen $\epsilon\upsilon\mu\epsilon\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\beta\lambda\acute{\epsilon}\psi\alpha\iota$ Gottes auf die eucharistischen Opfergaben sind die Vorstellungen von einer Herabsendung seines Geistes auf sie und ihrer eigenen Hinaufnahme auf seinen himmlischen Altar zwei weitere nur in umgekehrter Richtung laufende bildliche Ausdrucksweisen für den Gedanken der Opferannahme.

Ich könnte hier noch von recht manchen Bedenken gegen Einzelheiten Gebrauch machen, die ich mir am Rande von L.s Buch vermerkt habe.

Ich verzichte darauf nicht nur aus Raumgründen. Was ich anzudeuten nicht glaubte unterlassen zu dürfen, war, in welchem Umfang er mir prinzipiell den Problemen der Entwicklungsgeschichte des eucharistischen Hochgebets gegenüber eine Haltung einzunehmen scheint, von der ich hoffen möchte, daß er sie noch einmal einer Berichtigung unterziehen wird. Er gehört zu denen, von deren geistiger Höhe man sich versichert halten darf, daß sie, weit davon entfernt, bei einer einmal geäußerten Anschauung mit unbewußtem Eigensinn zu beharren, schönsten Recht, wie heilige Pflicht des wissenschaftlichen Arbeiters darin erblicken, stets ein Lernender zu bleiben.

2. Dem von stärkster Problematik gesättigten Forschungsbuche L.s gegenüber ein im allgemeinen im höchsten Grade gediegenes Lehr- und Lernbuch, war die Liturgik R. Stappers erstmals, als *Grundriß der Liturgik* und *Als Manuskript gedruckt*, Straßburg 1915 in einem Umfang von nur 108 S. erschienen. Schon die unter gleichem Titel Münster i. W. 1921 in der Reihe der Aschendorffschen *Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium* herausgekommene 2. Auflage war auf 216 S., also genau das Doppelte äußeren Umfangs angewachsen und inhaltlich eine völlig neue Arbeit geworden. Vergleicht man mit diesen Anfängen die heutige äußere und innere Erscheinung des Buches, so spiegelt sich in seiner Entwicklung einerseits die Zunahme liturgiewissenschaftlichen Interesses, welche die ebenso erfreuliche als naturgemäße Begleiterscheinung der religiös-praktischen „liturgischen Bewegung“ unserer Tage ist. Andererseits legt schon sie beredtes Zeugnis für den Wert der Arbeit und das unermüdlich rüstige Weiterschaffen des Verfassers ab. Daß das Ganze wesentlich dem römischen Ritus gewidmet und daß es seiner Natur nach ein Kompendium für Studierende ist, darf bei einer billigen Beurteilung der Berücksichtigung, die in ihm auch der Orient gefunden hat, natürlich nicht außer acht gelassen werden. In Betracht kommt außer Gelegentlichem wie besonders in dem über *Liturgische Sprachen* handelnden § 9 (S. 36—40) vor allem der eigene, *Die morgenländische Meßliturgie* behandelnde § 40 (S. 192—197). Schon dessen bloßes Vorhandensein wird vom Standpunkte christlich-orientalischer Studien dankbar begrüßt werden müssen.

Daß ein diesen nicht unmittelbar nahestehender Autor, auch wenn er besten Willen mitbringt, einmal danebengreift, ist verständlich. So ist es irrig, wenn S. 36 von einer Verschiedenheit „syrischer (d. h. westaramäischer“) und „chaldäischer (d. h. ostaramäischer“) Liturgiesprache geredet wird. Nur in Aussprache, Vokalisationssystem und dem Formbild der Konsonantenschrift unterscheidet sich die einzige und einheitliche Liturgiesprache des edessenischen, also ostaramäischen Syrisch in den beiden westsyrischen Riten einer- und dem ostsyrischen oder „chaldäischen“ andererseits. Auch, wenn S. 37 von „arabisch-griechischer“, „syrisch-arabischer“ und „koptisch-arabischer“ Sprache die Rede ist, wird nicht ohne weiteres der den

Dingen ferner Stehende diese Ausdrücke richtig dahin verstehen, daß in den betreffenden Riten ein ausgedehnter Gebrauch vom Arabischen neben Griechisch, Syrisch und Koptisch gemacht wird. Von „albanisch-griechischer“ Sprache zu reden, ist sogar in einem entsprechenden Sinne unrichtig, und völlig abwegig die ganz seltsame Statuierung einer „ruthenisch-rumänischen“. Vielmehr ist das Altkirchenslawische die Sprache des unierten ruthenischen Ritus, und der Gebrauch der rumänischen Volkssprache entsprechend seiner Verwendung durch die orthodoxe Landeskirche auch den wenigen Unierten Rumäniens gestattet. Das Formular von AK. VIII ist als „Idealentwurf“ — gegen S. 187 — nicht sowohl „für die Kirche zu Antiochia“ bestimmt zu denken, als auf der realen antiochenischen Liturgie aufgebaut. Die kurze Schilderung des Verlaufes der Meßliturgie nach orthodoxem Ritus findet S. 190 unter der Überschrift „Ikonostase und rituelle Änderungen“ nicht ihre passende Stelle. Auch kommt nicht hinreichend zur Geltung, daß es sich eben nur um jenen einzelnen Ritus des Orients handelt, während dessen andere Riten wieder merklich andere Wege gehen. Daß die Jakobusliturgie „in der vorliegenden Textgestalt“ „noch wesentlich der Mitte des 4. Jahrhunderts“ entspreche, wie es — auch sprachlich etwas hart — S. 141 heißt, läßt sich schon um der starken Diskrepanzen willen, die im anaphorischen Fürbittengebet zwischen syrischem und griechischem Text bestehen, nicht einmal von der Anaphora unbedingt sagen, vollends aber nicht von dem voranaphorischen Teile. Übrigens wird der griechische Text von Unierten überhaupt nicht gebraucht. Ebenda wird der griechisch-arabische Rotulus der Vatikana ins 7. bis 8. Jh. entschieden zu hoch hinauf datiert. S. 192 hätten neben der Markus- (auf koptischem Boden besser „Kyrillos-“) Liturgie auch die beiden anderen koptischen Liturgien unter den Namen des Basilus und Gregors von Nazianz, von denen die erstere sogar die tatsächliche Hauptliturgie des koptischen Ritus ist, neben der ostsyrischen Apostelliturgie, die von den unierten „Chaldäern“ lediglich mit Unterdrückung der Verfassernamen gebrauchten Formulare des Nestorios und Theodoros von Mopsuestia, und vollends hätte die Tatsache der Verwendung zahlreicher anderer mit der Jakobusliturgie konkurrierender Anaphoren durch Jakobiten und Syrer „von Antiocheia“, bzw. in Abhängigkeit von den ersteren auch durch die Maroniten selbst in einem so ganz elementaren Überblick nicht unerwähnt bleiben dürfen. Seltsam ist die Bezeichnung der „unierten Syrer von Antiochia und Aleppo“ und irreführend der Ausdruck, daß die „Hauptbestandteile“ koptischer — und gar auch noch abessinischer — Liturgie auf die und die Autoren zurückgeführt werden, unter denen Kyrillos von Jerusalem statt des Alexandriners natürlich zu Unrecht erscheint. Endlich ist es mir mehr als zweifelhaft, daß die — heutigen Tages allein gebrauchte — armenische Anaphora „des hl. Athanasios“ Übersetzung aus dem Griechischen sein sollte.

Prinzipiell würde ich dem auch mit einem guten Register (S. 307 bis 314) versehenen Buche einen stärkeren historischen Einschlag gewünscht haben, bei dem dann im einzelnen jeweils auch der Orient heranzuziehen gewesen wäre. Namentlich gilt das von den Abschnitten über das Kirchenjahr (§ 18ff.: S. 86—107), die man schon deshalb gerne etwas ausführlicher sehen würde, weil Kellners *Heortologie* vergriffen ist und anscheinend — wegen der Ungunst der Zeit? — nicht neu aufgelegt wird.

Prof. A. BAUMSTARK.