

dokumentierte Aufsatz von L. Capéran über die Fabel von der Beteiligung der Ordensleitung der Gesellschaft Jesu an der berüchtigten Dreyfus-Affäre.

Der letzten Gruppe von Beiträgen könnte man als Überschrift geben: Zur Theologie und Geschichte der katholischen Spiritualität. Wenn dieser Teil besonders umfangreich geworden ist, wenigstens was die Zahl der Aufsätze angeht, so geschah das mit gutem Recht, da hier ja auch das eigenste Gebiet P. Cavalleras ist. Wieviele Vorarbeiten noch zu machen sind, ehe die abschließende Synthese der Geschichte der Spiritualität geschrieben werden kann, zeigt u. a. der Beitrag von A. Vaccari S. J. „Un trattato ascetico attribuito a S. Girolamo“. Dieses im Mittelalter außerordentlich verbreitete Büchlein, bald *Commonitiuncula ad Sororem*, bald *De laude caritatis* oder *De animae profectu* o. ä. genannt, ist in den Mss mit den verschiedensten Namen verbunden, angefangen von Ambrosius und Hieronymus, bis hinauf zu Isaac von Sevilla und Adalger (PL 134, 915-938). Verf. zeigt, daß keine dieser Zuweisungen zu Recht besteht, daß es vorläufig, vielleicht sogar für immer unmöglich ist, den wahren Verfasser zu entdecken. — Für die französische Hagiographie hat der Artikel von H. Moretus-Plantin S. J. „Les Passions de saint Denys“ seine Bedeutung, während die scharfsinnigen Beobachtungen von H. Bernard S. J. über die Frage „Quel est le scribe de ‚l'Autographe‘ des Exercices spirituels?“ für die Erforschung der Spiritualität der Gesellschaft Jesu von Interesse werden können. — Die letzten Beiträge, die sich mit der Spiritualität bekannter und unbekannter Mystiker der Neuzeit beschäftigen, geben dem Leser zugleich einen Eindruck von dem Reichtum des Frömmigkeitslebens der Kirche, das doch nicht in wirre Vielfalt zerfällt, da im Grunde alle geeint sind in der leidenschaftlichen Hingabe an den armen und verdemütigten Christus. So schreibt Fidèle de Ros O. M. Cap. über das Leben und die Werke des Johannes von den Engeln; J. Lebreton S. J. über Jesu Passionsleben nach dem Dominikanermystiker Chardon, M. Viller über die Gelassenheit (abandon) nach der Lehre des P. Louis Du Gad aus der Gesellschaft Jesu. Besonderes Interesse verdient endlich neben dem Artikel des wohl bedeutendsten Theresienforschers A. Combes über „Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus du jardin des Buissonnets aux pieds de Léon XIII“ der Beitrag von M. Olphe-Galliard, der Surin und den hl. Johannes vom Kreuz in Parallele setzt. — Wenn sich für die Mystiker des Abendlandes, zumal seit dem hohen Mittelalter die fromme Vereinigung mit dem leidenden Christus als gemeinsames Element bewährt, so macht der Artikel von I. Hausherr S. J. deutlich, in welch überraschender Weise auch die ostkirchliche Frömmigkeit von Anfang an das Motiv der „Nachfolge Jesu Christi“ gekannt hat. Man wird also in Zukunft die Redeweise, als ob erst die mittelalterlich-germanische Frömmigkeit der Menschheit Christi einen besonderen Platz im Beten der Gläubigen erobert habe, mit größerer Reserve gebrauchen müssen.

Festschriften haben, wie man weiß, ihre eigenen Schicksale und ihre besondere Wertung. Immerhin wird man hoffen dürfen, daß dieser so reichbeladene Band überall die Aufnahme und Beachtung findet, auf die er mit Recht Anspruch erheben kann.

H. Bacht S. J.

Jungmann, J. A., S. J., *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Bd. I: Messe im Wandel der Jahrhunderte. Messe und kirchliche Gemeinschaft. Vormesse. Bd. II: Opfermesse.* gr. 8<sup>o</sup> (610 und 615 S.) Wien 1948, Herder. DM 50.—.

In diesem Werke haben wir wohl eine der reifsten Früchte der in unserem Zeitalter so hochentwickelten liturgiegeschichtlichen Forschung vor uns. An ihr war J. selber maßgebend beteiligt und so geben sich die zwei stattlichen Bände zugleich wie das Lebenswerk eines Meisters. Die große Kunst des Verf., die schon immer in seinem Schrifttum sich kundtat und ihm seine besondere Fruchtbarkeit verlieh, aus der geschichtlichen Betrachtung und Rückschau für die Gegenwart gültige Einsichten und Hinweise für die Zukunft abzuleiten, kommt hier in vollendeter Weise zur Geltung. Jeder Leser wird tief beein-

druckt von der umfassenden Verwertung der vorausgegangenen Arbeit, aus der das Werk herauswächst, wie der Baum aus der Wurzel. Unter diesem Gesichtspunkt der anregenden und vorausweisenden Quellenbetrachtung wollen wir denn auch hier das Werk durchgehen, wobei freilich dem 1. Bd. eine besondere Stellung zukommen muß. Dies ist mit der Anlage des Ganzen gegeben.

1. Seiner eigentlichen Absicht nach soll das Werk eine „genetische Erklärung der einzelnen Riten und Gebete der römischen Meßordnung“ bringen (I, 3). Bevor dies Anliegen, dem der 3. und 4. Teil der beiden Bände gewidmet ist, verwirklicht werden kann, muß in zwei vorbereitenden Teilen die Grundlage geschaffen werden. In dem 1., wohl fesselndsten Abschnitt des Werkes wird „die Gestalt der Messe im Wandel der Jahrhunderte“ beschrieben (I, 9—213). Wir folgen einer geschichtlichen Genesis, die sich vom Gründonnerstagabend bis in unsere Gegenwart erstreckt. Es gleicht einer Führung durch einen gewaltigen Dom, an dem alle Jahrhunderte der christlichen Geschichte gebaut haben, jedes in seiner Stilart. Nur ein kundiger Führer kann das Werden dieses gewiß komplizierten Gebäudes aufzeigen, zumal Gesamtplan und Einzeldurchführung durchaus nicht einheitlich geblieben sind. Mit Recht betont darum J. die Notwendigkeit einer geschichtlichen Betrachtung, die allein ein genaueres Verständnis der über viele Jahrhunderte gehenden Genesis der römischen Messe vermitteln kann (2). Es gilt, die jeweils maßgebenden Einflüsse dieser Baugeschichte und damit auch gleichsam die Bauabschnitte deutlich zu machen. Für die ältere Periode mangelt es nicht an Vorarbeiten und Darstellungen. Die Messe des Mittelalters hat in Batiffols „Leçons sur la Messe“ eine gute Bearbeitung gefunden. Für die Neuzeit ist hier zum ersten Male die Synthese gegeben.

Am Beginn steht die genaue Beschreibung des Paschamahles (11—14), in dessen historische Ordnung sich nach den Berichten der Evangelien die neue Stiftung Jesu einbaut. Die wenigen weiteren Angaben der Apostelgeschichte und des Paulusberichtes in 1 Kor 11 lassen zusammen mit dem Zeugnis der Didache für die urchristliche Zeit nur soviel erkennen, daß in ihr die Gestalt des Mahles für das Fortleben der Stiftung Jesu maßgebend geworden ist (19). Innerhalb eines Mahles, das die rituellen Formen eines jüdischen Gemeinschaftsmahles zeigt, erfüllen also die Apostel den Auftrag des Herrn. Dabei muß die Konsekration des „Bechers der Segnung“, die am Ende des Mahles stand, schon früh mit der am Anfang des Mahles stehenden Konsekration des Brotes vereinigt worden sein (22—23). Die beidemal dabei verwendeten Stiftungsworte Jesu werden zu einem einzigen zweiteiligen Bericht, der in ein größeres Dankgebet eingebaut wird, das sich bereichert, gliedert und festigt. Zusammen mit dem Wachsen der Gemeinde wird gerade diese Gestaltung der Eucharistia der Anlaß, daß das Ganze über den Rahmen häuslicher Tischfeiern hinauswächst. Die „Eucharistiefeier“ verselbständigt sich und löst sich vom häuslichen Mahl ab und steht schließlich als der eigentliche Inhalt des christlichen Gottesdienstes da. Nun bleibt nur noch ein Tisch im Versammlungsraum, in dem die ganze Gemeinde zu der einen Eucharistia, welche der Vorsteher feiert, versammelt ist. So gelöst vom häuslichen Mahl, wird die Eucharistia gleichsam zeitlich unabhängiger und kann bald auf den Morgen verlegt werden (24—26). Die erste Gestaltung der Meßliturgie geht also auf unmittelbar apostolische Einflüsse zurück, die noch in konkreten Einzelheiten bis in unsere Zeit fortleben (26f). Dazu kommt noch ein eigentlich jüdenchristlicher Beitrag in dem Lesegottesdienst der Vormesse, wie ihn Justin bezeugt. Das Ganze aber ist aufgebaut auf dem religiösen Grundmotiv des religiösen Gemeinschaftsmahles, bei dem das Dankgebet (εὐχαριστία) wesentlich war. Diese Eucharistia als Heiligung des Mahles gewinnt schließlich das Übergewicht über das Mahl als solches, ein Vorgang der „Spiritualisierung kultischer Dinge“, der für das junge Christentum im Vergleich zur Synagoge bezeichnend ist (29). Sie — die Eucharistia — ist nun gegenüber der Mahlgestalt zur Grundgestalt der Meßliturgie geworden. Freilich behält auch der in die Eucharistia eingebaute Vorgang den Mahlcharakter, was der Verf. keineswegs leugnen will.

Nun folgt der wichtige Abschnitt der Entwicklung, welcher die Namen Justin und Hippolyt umspannt (30—37). Die Eucharistia bleibt bestimmend und ist zugleich gegenüber dem Heidentum (und auch Judentum) der Ausdruck der Geistigkeit der Gottesverehrung, die sogar so sehr betont wird, daß man darin eine Leugnung des eucharistischen Opfers sah. Die Bezeugung des wirklichen Opfercharakters des Vorgangs ist aber eindeutig (33). Er kommt dadurch zum Ausdruck, daß schon das Herbeibringen der zu verwandelnden sichtbaren Gaben zu einem Darbringen vor Gott weitergebildet wird (36). Hier ist der historische Ort des Gabenopfers der Gläubigen, das dem Dankgebet vorausgeht. Von selbst stellt sich die Frage nach einer einheitlichen Ordnung für den allgemeinen Gang der Liturgie, sowie nach einer festen Formel für die Eucharistie ein. Während aber das Gebetswort im 3. Jahrhundert noch flüchtig war, scheint im gleichen Zeitabschnitt schon eben diese einheitliche „Ordnung“ bestanden zu haben. Das Dankgebet hat wenigstens schon ein gleichbleibendes Grundschema. Wir können somit schon in einem gewissen Sinn von „einer einheitlichen Liturgie der ersten Jahrhunderte“ sprechen (43), wie sie ihr besonderes Zeugnis in der *Ἀποστολικὴ Παράδοσις* des Hippolyt gefunden hat, ohne daß man jedoch in ihr die römische Messe des 3. Jahrhunderts sehen dürfte.

Im 4. Jahrhundert beginnt schon die Differenzierung (43—57), die besonders von Alexandria und Antiochia, den Zentren kirchlichen Lebens im Osten, ausgeht. Der besondere Beitrag Alexandrias zum Werden der Liturgie ist bezeugt im Euchologion des Bischofs Serapion von Thmuis, jener Antiochias im 8. Buche der Apostolischen Konstitutionen (sog. Klementinische Liturgie). Darin treten schon die äußeren Umrisse des liturgischen Brauches der Ostkirche deutlich hervor, wobei eine längere Reihe von Lesungen und reichere Entfaltung des allgemeinen Kirchengebets nach denselben typisch ist. Trotz lebhafter Weiterbildung beginnen in dieser Zeit die grundlegenden liturgischen Texte feste Gestalt anzunehmen, wie besonders P. H. Engberdings O.S.B. Untersuchung über das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie (Münster 1931) dartun kann. Biblische Texte bringen stärkere Bereicherung. Vor allem taucht ein neues Kennzeichen der Ostliturgie auf: das Bewußtsein der Sünde und die Scheu vor dem Mysterium tremendum. J. bringt diesen Stimmungsumschwung mit einer theologischen Haltung, dem Kampf gegen den Arianismus, in Zusammenhang (50—51), weshalb auch diese Geheimnisse mit einem größeren Glanze umgeben würden, dessen Motive zum Teil dem kaiserlichen Hofzeremoniell entnommen seien. Die Trennungslinie zwischen Volk und Altarraum wird stärker, bis schließlich die Ikonostase entsteht. Ein erstes Sichtbarwerden dieser Tendenzen in der Deutung der Liturgie geht auf den Syrer Narsai († um 502) zurück. Diese Grundhaltungen zeigen sich mehr oder minder in den verschiedenen Verzweigungen der morgenländischen Liturgie, die im 4. Jahrhundert schon eingeleitet werden — der Verf. behandelt sie kurz, um im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte die Eigenart der römischen Messe abheben zu können (52—57).

Die lateinische — und dann näherhin die römische — Messe wird nun zum besonderen Thema (57—213). Zwei Familien heben sich in den Meßliturgien des Abendlandes voneinander ab: die römisch-afrikanische und die gallische Familie, welche letztere wieder vier Formen hat: die gallikanische im engeren Sinn, die keltische, die altspanische oder mozarabische und die mailändische oder ambrosianische Liturgie. Diese Gruppe der gallischen Liturgien hat ihre Eigenart darin, daß sie in den priesterlichen Meßgebeten nicht ein geschlossenes Gesamtgebet kennt, sondern dafür eine Reihe von Einzelgebeten, deren ganze Reihe dem Wechsel des Kirchenjahres unterworfen ist (60). Das Zentrum dieses großen westlichen Liturgiegebotes das durchaus mit Rom in kirchlicher Einheit blieb, ist nach L. Duschesne in Mailand zu suchen, das in der Ausbildung dieser Liturgie führend gewesen sein soll, wobei orientalische Einflüsse wirksam wurden, die später von römischen abgelöst wurden (57—63).

Wie ist aber die römische Messe geworden? Hier ist zunächst in der Forschung ein dunkler Zeitraum zu überbrücken: von Hippolyt bis zum 6. Jahr-

hundert, bis zu dem uns die Quellen für die Form der römischen Messe, die im wesentlichen schon dem heutigen Brauch entspricht, zurückführen. Um diese Kluft vom 3. bis zum 6. Jahrhundert zu überbrücken, wurde eine ganze Reihe von Theorien entwickelt, die zum Teil stark mit der vergleichenden Methode arbeiteten und aus der römischen Liturgie ein Flickwerk zu machen drohten. „Römische Liturgie muß sich (aber) auf dem Boden Roms entwickelt haben, mögen dabei auch Anregungen von außen wirksam geworden sein“ (65). Was wurde nun in der fraglichen Epoche geleistet? Es vollzog sich der Übergang von der griechischen zur lateinischen Sprache — auch für die Liturgie. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts muß sich schon der Kern des heutigen römischen Meßkanons herausgebildet haben (von *Quam oblationem* an bis zu den Darbringungsgebeten nach der Wandlung einschließlich), und zwar so, daß zu Beginn des 5. Jahrhunderts von unserem Kanon nur *Communicantes*, *Hanc igitur* (vor der Konsekration) und *Memento etiam* und *Nobis quoque* (nach derselben) fehlen. Mit Ausnahme des *Memento* müssen aber auch diese Gebete im 6. Jahrhundert entstanden sein (71). Schließlich wird die endgültige Fassung vielleicht schon auf Gelasius I (492-496) zurückgeführt werden müssen, dem das sog. *Stowe-Missale* schon den fertigen Kanon zuschreibt. Schon mehrfach ist in der Forschung die Berührung der älteren Fassung des römischen Kanons mit der ägyptischen Liturgie hervorgehoben worden, was bei den engen Beziehungen zwischen Rom und Alexandria verständlich ist. Mit von der Liturgie der Schwesterkirche inspiriert, wird jemand im 4. Jahrhundert den Grundtext des römischen Meßkanons geschaffen haben (72). Was im 5. Jahrhundert bereits im wesentlichen fertig ist, erfährt dann in der Folgezeit, besonders unter Gregor dem Gr. verschiedene Ergänzungen und Veränderungen, zum Teil aber bereits im Sinne einer Vereinfachung (75). Trotz Gotensturm und Langobardeneinfall entfaltet sich die römische Liturgie zu immer größerer Kraft, was mit dem Aufstieg des Papsttums zusammenhängt. Nur steht man damit vor der Aufgabe, den gewordenen Gottesdienst nun schriftlich festzulegen und seinen Gang *per circulum anni* zu ordnen. Das geschieht in den römischen Meßbüchern, in denen in erster Linie der große Festgottesdienst geordnet ist und zwar nach den Gruppen, welche dabei mitzuwirken haben, vor allem im *Sacramentarium* für den zelebrierenden Bischof oder Priester. Von diesem römischen *Sacramentarium* sind drei Formen überliefert, welche verschiedene Entwürfe für den priesterlichen Teil der Meßliturgie darstellen „und zugleich ein Zeugnis dafür sind, wie wenig man am Ausgang des christlichen Altertums an eine für immer festgelegte Form der Meßgebete gedacht hat“ (72). Bekanntlich tragen diese *Sacramentarien* die Namen römischer Päpste (*S. Leonianum*, *Gelasianum*, *Gregorianum*). Zu ersterem ist gleichzeitig mit vorliegendem Werk eine neue Untersuchung erschienen: C. Callewaert, *S. Léon le Grand et les Textes du Léonien* mit einem Anhang: *S. Léon, le „Communicantes“ et le „Nobis quoque peccatoribus“*, Bruges - La Haye 1948 (als *Extrait* aus *SacrErud* 1 [1948]). Wenn J. sagt, daß sich die Zuweisung an die einzelnen Päpste tatsächlich mehr und mehr als wenigstens teilweise begründet herausstellt, so scheint C. doch viel zu weit zu gehen, bes. was Leo und das *Nobis quoque peccatoribus* anbetrifft. Zum selben Thema könnte noch angeführt werden P. Borella, *S. Leone Magno et il „Communicantes“* (*EphLit* 60 [1946] 93-101); vor allem neuestens: A. Stuiber, *Libelli Sacramentorum Romani*. Bonn 1950 (*Theophaneia* 6). [Eine Besprechung dieses Werkes erscheint in dieser Zeitschrift.]

Neben den *Sacramentarien* waren besonders die Römischen Ordines wichtig, welche den äußeren Verlauf eines päpstlichen Stationsgottesdienstes ordneten (83f.). Diesem römischen Stationsgottesdienst um das 7. Jahrhundert hat J. einen der schönsten und interessantesten Abschnitte seines Werkes gewidmet (85-95), und dies mit besonderem Grund, da diese Form des Gottesdienstes für die weitere Geschichte der Meßliturgie von besonderer Bedeutung geworden ist. Sicherlich war mit dieser Festlegung eine gewisse Beharrung unausbleiblich, zugleich war aber auch die Möglichkeit einer Verpflanzung in andere Gebiete gegeben, so daß der römische Stationsgottes-

dienst seine Wirkung ausüben wird „bis hinein in den Gottesdienst der letzten Dorfpfarre und bis hinein in den Ritus der stillen Messen“ (85). Mit eindrucksvollen Worten hebt der Verf. die großartige Geschlossenheit hervor, welche das Ganze des römischen Stationsgottesdienstes bietet: „Ein großes Gemeinwesen, Erbe einer tausendjährigen Kultur, hat in der Kirche seine letzte Form gefunden und leiht seinerseits dem Gottesdienst der Kirche den Glanz seiner adeligen Überlieferung. Die Person des päpstlichen Liturgen ist von einem reich gegliederten Hofstaat umgeben. Das Zeremoniell hat höfische Elemente in sich aufgenommen und ist bis ins kleinste ausgebaut. Dabei treten aus dem wuchernden Gepränge immer noch die großen Umriss der christlichen Eucharistiefeyer in ihren wesentlichen Zügen deutlich hervor: all die bunte Bewegung kommt zur Ruhe, wenn das Hochgebet beginnt und löst sich erst wieder, wenn dieses abgeschlossen ist“ (98). Dabei ist verschiedentlich wieder griechischer Einfluß in der weiteren Ausgestaltung hervorzuheben [Mischung der beiden Gestalten - Agnus Dei während des Brechungsritus] (94).

Eine neue Phase der Entwicklung beginnt mit dem Eintreten der römischen Liturgie in den fränkisch-deutschen Raum, was besonders durch die Forschungen von Th. Klauser für das 8. bis 11. Jahrhundert herausgearbeitet wurde. Zwei Elemente wirken zunächst auf gallischem Boden auf die römische Liturgie ein: „die Vorliebe für das Dramatische und die Freude an endlos langen Gebeten“ (98—100), wobei dann besonders die der römischen Liturgie gänzlich fremden Apologien, die persönlichen Schul- und Unwürdigkeitsbekenntnisse hervorzuheben sind (100 f.). Folgeschwere Einflüsse machten sich weiterhin geltend: Die gallikanische Liturgie rückte ab von der sog. Mittlerformel, welche der Menschheit Christi ihre vermittelnde Stellung beließ, um die Gleichheit der Personen in der hl. Dreifaltigkeit besonders zu betonen. Mit dem Eintreten in den neuen Raum ergab sich zum ersten Mal die Diskrepanz zwischen Volkssprache und liturgischer Sprache. „So wurde die Meßliturgie, was ihr sprachliches Verständnis betrifft, im Karolingerreiche ein Reservat der Kleriker. Eine Art neuer Arkand'sziplin war damit gegeben, eine Verhüllung des Heiligen, nun nicht mehr vor den Heiden, die es nicht mehr gab, sondern vor dem christlichen Volke“ (104). Mit den arianischen Kämpfen auf gallisch-spanischem Boden hatte sich überhaupt der Kirchenbegriff verschoben, der dann auch eine Wandlung in der Auffassung der Eucharistie bedingte. Meßliturgie wird nun nicht mehr als ein Dankgebet, das aus der Gemeinde heraus zu Gott emporsteigt, empfunden, sondern die Eucharistie ist die „bona gratia“ (Isidor v. Sevilla), welche Gott uns schenkt (105). Wichtig ist weiterhin, daß durch kleine Änderungen im Text die Gemeinschaft zwischen Priester und Volk gelockert wird, so daß eine Trennungslinie zwischen Altar und Volk entsteht — was sich auch im Kirchenbau auswirkt, da der Altar an die Rückwand der Apsis verschoben wird. Im „Lettner“ wird später noch eine wirkliche Trennungswand errichtet. Zu beachten ist, daß in diese Zeit (seit 831) auch noch die Eucharistiekontroverse zwischen Rathramnus und Paschasius Radbertus fällt — alles Zeichen, daß eine alte geschlossene Einheit einer ernststen Bedrohung ausgesetzt war. Die karolingische Epoche brachte indes noch einige besondere Neuerungen: die Einführung des ungesäuerten Brotes, dessen erste sichere Zeugen Alkuin und sein Schüler Rhabanus Maurus sind (108), was verschiedene andere Verschiebungen bedingte. Vor allem aber wird ein neues Verständnis der Messe herrschend in der sog. allegorischen Meßerklärung, deren Wurzeln freilich in frühere Zeit reichen und nicht bloß im Okzident Boden gefaßt hatten (Ps. Dionys, der Syrer Narsai, Maximus Confessor und Sophronius können als Vorläufer im Osten aufgefaßt werden). Alkuin scheint als erster diese Methode auf die römische Liturgie angewandt zu haben, was dann sein Schüler Amalar in großem Stile vollendet (112—116). Die Mehrzahl der mittelalterlichen Erklärer wird ihm folgen.

Um die Jahrtausendwende entsteht so im karolingischen Raum die römisch-fränkische Messe als neuer Grundtypus, der wieder weiterer Differenzierung unterworfen war (118—132). Als solcher ist er besonders vertreten im Meß-

ordo von Séez (Normandie), der freilich auch nicht die Grundform darstellt. Dabei ist eine Erscheinung merkwürdig, daß nämlich um die Mitte des 10. Jahrhunderts die inzwischen tiefgehend umgebildete und erweiterte römische Liturgie aus dem fränkisch-deutschen Raum nach Rom zurückströmt und dort die viel tragfähigere, bodenständige Form durch ihre gallikanisierte Fassung verdrängt. Nach den Forschungen Klausers kam auf den Römerzügen Ottos des Großen (wohl 962—964) das um 950 zu Mainz entstandene Römisch-deutsche Pontifikale nach Rom, um dort zur Grundlage des heutigen Pontificale Romanum zu werden (121). Unter den besonderen kulturellen politischen Verhältnissen kam so im Abendland ein zweites Mal die Einheit der Liturgie zustande, „aber diesmal nicht mehr so, daß sich die Glieder dem Haupte anpaßten, sondern so, daß sich das Haupt mehr und mehr nach den inzwischen stark und etwas eigenwillig gewordenen Gliedern richtete“ (123). Das größte Opfer dabei war das Aufgeben der vornehmen Klarheit der alten Formen (124).

Die Gotik bedeutet eine weitere Phase in der Geschichte der Messe (132 bis 162). War die Romantik von Zucht und Maß beherrscht, so tritt nun „das Individuelle und Subjektive, das eigene Schauen und Fühlen“ in den Vordergrund. Daraus ergibt sich „eine empfindliche Lockerung des liturgischen Gefüges“, was bei den „zentrifugalen Tendenzen des gotischen Zeitalters“ verständlich ist. Die Messe wird vom Volk als heiliges Schauspiel betrachtet, das sich vor den Augen der Zuschauer abspielt. Sein Geheimnis erschließt man sich durch die Allegorese, welche in der Liturgie die Darstellung des Leidens, Sterbens und Auferstehens des Herrn sieht. Auffällig ist, daß die Scholastik wohl auf die Erklärung der Messe durch ihr ordnendes Denken eingewirkt, im übrigen aber zu der Entwicklung der Liturgie selbst nichts beigetragen hat. Das *Rationale divinum officiorum* des Wilhelm Durandus († 1296), das ganz der Allegorese verschrieben ist, bleibt das Handbuch der Liturgik auf lange Zeit (bis 1500). Diese Allegorese hat schließlich auch Riten eingefügt — als „Verdeutlichung des heiligen Spiels“ (149), die bis heute erhalten sind. Das Entscheidende ist aber, daß sich ein ganz neues Verständnis der Messe herausgebildet hat: die Eucharistia der Kirche wird zur Epiphaneia Gottes. Daraus bilden sich auch besondere Formen der Anteilnahme an der Messe heraus (Überschätzung des Blickes auf die hl. Hostie, gleich auf einen heiligen Gral [152 ff.]). Die Aussetzung des hl. Sakramentes während der Messe, die besonderen Kniebeugungen sind aus damals geformten geistigen Haltungen hervorgegangen. Diese Ansätze wurden auch in der Folgezeit immer mehr ausgebildet — bis in letzte Möglichkeiten hinein. „Ein Zurückgehen auf die lebendigen Wurzeln, ein Entwickeln neuer, lebenskräftiger Ansätze ist kaum mehr festzustellen“ (162). Überbetonung der Ehrfurcht, überspannte Vorstellungen von den Wirkungen der Messe Ausbildung der Votivmessen, Häufung der Meßfeier, unnatürliches Anwachsen des Klerus sind Kennzeichen der Periode, welche der Reformation unmittelbar voranging. Deren Träger hatten schonungslose Kritik an den Mißständen geübt. Die Tridentinische Reform steuerte in wirksamer Weise zwar den groben Mißbräuchen; für eine aus den ersten Quellen kommende Reform waren aber die Grundlagen noch lange nicht geschaffen. So mußte die Tridentinische Neuordnung notgedrungen einer Kirchenrestauration gleichen, bei welcher es nicht gelang, die Stilreinheit eines überwucherten altherwürdigen Bauwerkes wiederherzustellen, wenn auch Einheitlichkeit bis ins Letzte geschaffen wurde. Auch der Eigenart der am 22. Januar 1588 geschaffenen Ritenkongregation entsprach es nicht, die schöpferischen Impulse zu geben, da ja seit Pius V. am Meßbuch nichts mehr geändert werden durfte (176 f.). Ohne Zweifel ist durch die Neuordnung von 1570 das liturgische Leben der Kirche geläutert und geklärt worden. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß durch die Zentralisierung und Vereinheitlichung auch fruchtbare Initiative getroffen, nicht bloß wuchernder Freiwuchs beseitigt worden ist. J. weist auf das Wort Th. Klausers hin, der die in Frage stehende Periode als „Epoche des Stillstandes oder der Rubrizistik“ bezeichnet. Doch bemerkt der Verf., daß zunächst wohl

nur auf diese Weise die römische Liturgie fähig gemacht worden ist, um den auflösenden Kräften, welche von seiten des protestantischen Gemeindegottesdienstes sowie der überschäumenden und überwuchernden Kräfte des Barock kamen, begegnen zu können.

Daß schließlich ein Teil der Aufklärungsliturgiker das Wesen der Liturgie selbst zu opfern bereit war, um daraus einen ethischen Unterricht zu machen, zeigt, welch erhaltende Kräfte von seiten der Kirche erforderlich waren. Die besseren Träger der Aufklärung fühlten freilich die Notwendigkeit einer inneren Verlebendigung der Teilnahme an der Liturgie und forderten eine Umbildung derselben in dieser Hinsicht und leiteten schon vieles ein, was erst die neuere Zeit wieder gefunden hat. Aber weil die Aufklärung zu sehr belastet war, fielen auch die meisten ihrer guten Bestrebungen wieder der katholischen Restauration zum Opfer, in der „das Volk bei der Meßfeier noch einmal, und nun bewußter als je, in die Rolle des Zuschauers zurückgedrängt und der Versuch einer Aufschließung der lateinischen Liturgie für die Gläubigen zum Teil grundsätzlich abgelehnt wird“ (201). Im Kulturellen ist es das Zeitalter der Imitationen, im Theologischen die Epoche des Traditionalismus, dem einer der einflußreichsten Männer auf dem Gebiete des liturgischen Lebens, Dom Guéranger, wenigstens in seiner Jugend nahegestanden hatte (202f.). Erst die um 1909 in Belgien auftretende Liturgische Bewegung, die bald auf Deutschland und andere Länder übergriff, vermochte frisches Leben zu wecken, das hoffentlich noch seine vollen Früchte bringen kann.

2. Die so gewonnenen Erkenntnisse kommen nun besonders im 2. Teil zur Geltung, der von dem Wesen und den Gestaltungen der Messe in der kirchlichen Gemeinschaft handelt (217—324). Schon aus dem Namen der „Messe“ sucht der Verf. Erkenntnisse für den Sinn der Meßfeier zu gewinnen (217—224), kommt aber zu den tiefsten Darlegungen erst in dem Abschnitt, welcher das Verhältnis von Messe und Kirche untersucht. Die Messe ist das Opfer Christi und das Opfer der Kirche (229), was in besonderem Maße neben dem passiven ein aktives Element in der Gestaltung der Meßliturgie erfordert (246). Von den Quellen ausgehend wird dann die Bischofsmesse als Urform der Meßfeier besprochen (248—263), in der das Gemeinschaftsmoment besonders zur Geltung kam. In den Abschnitten: Von der Presbytermesse zur *m'issa cantata* (263—269), von der häuslichen Eucharistiefeier bis zur Privatmesse (269—294) werden die übrigen Formen der Meßfeier behandelt. Einerseits zeigt der Verf. offen die Problematik der Privatmesse, aber auch ihre Vorbilder selbst in der apostolischen Zeit (269f.), ihre Berechtigung aus dogmatischen Gründen (283f.; 294) — dies aber nur für bestimmte Grenzen, die garantieren müssen, daß die Gemeinschaftsorientierung unserer Meßliturgie auch wirklich zum Ausdruck kommt, was sicherlich nicht gegeben ist, wenn ein Priester ohne Ministranten oder sogar völlig allein die Messe feiert. Hier kommt nun schließlich der Verf. auf eines seiner größten Anliegen zu sprechen: auf die Ermöglichung einer tieferen Teilnahme des Volkes (294—308) — ein Gesichtspunkt, der schließlich auch zur Geltung kommt, da er über die Zeit (308—316) und den Raum der Meßfeier (317—324) spricht. Damit sind für den Verf. die Grundlagen geschaffen für den 3. und 4. Teil, in dem die Messe in ihrem rituellen Verlauf behandelt wird und zwar zunächst im 1. Bd. noch die Vormesse (323—610) und schließlich im 2. Bd. die Opfermesse. Die schon erwähnte Meisterschaft des Verf., die lebendige Behandlung geschichtlicher Stoffe, sichert ihm auch hier das stete Interesse seiner Leser.

Ohne Zweifel werden viele Impulse von diesem großen Werke ausgehen. Impulse, die sicher im wesentlichen schon alle in der bisherigen Geschichte der liturgischen Bewegung fühlbar waren — zu einem guten Teil wohl nicht ohne den Verf. —, aber ohne ein solch überlegenes Werk vielleicht doch wieder unterzugehen drohten. Vielfach wird aber auch ein mäßigender Einfluß sich geltend machen, da der Verf. vorzüglich anzuleiten versteht, alles Neue zuerst an den Ursprüngen zu messen und auch von den ersten Quellen her manche Bestrebungen als unberechtigt aufzuweisen (z. B. *celebratio versus*

populum). Es ist besonders erfreulich, mit dem Verf. feststellen zu können, daß Impulse und Mäßigung in gleicher Weise in der *Encyclica Mediator Dei* vertreten sind, so daß die Hoffnung berechtigt ist, daß die großen Anliegen des Verfassers auch verwirklicht werden.

A. Grillmeier S. J.

Schmaus, M., *Von den letzten Dingen*. gr. 8<sup>o</sup> (736 S. Münster 1948, Regensburg. DM 14.50, geb. DM 18.—).

Der Besprechung dieses Werkes seien um seiner besonderen Zeitbedeutung willen ein paar Bemerkungen vorausgeschickt. Schon die Gewitterstimmung der Kulturkrise am Vorabend des ersten Weltkrieges, dann vor allem die nicht abbrechende Folge tiefaufwühlender Zeitereignisse bis über den zweiten Weltkrieg hinaus haben eine eschatologische Daseinstimmung verbreitet, die sich in mannigfaltigen Erscheinungsformen — mehr oder minder offen oder verhüllt — ausdrückt. Auch eine Theologie, die über dem ungebärdigen Ansturm existenzbedrängten Fragens die Ruhe der Besinnung auf Wesen und Wahrheit der Heilslehre bewahrt, wird sich dem wiedererwachten Sinn und Gehör für die endzeitlichen Fragen verpflichtet fühlen und das Endkapitel der Theologie für unsere Zeit neu aufzubereiten suchen. Nicht als ob auch in der katholischen Theologie, wie das K. Barth von der evangelischen Theologie seinerzeit gemeint hat, die Eschatologie seit der abendländischen Aufklärung zu einem „harmlosen Kapitelchen fernzeitlicher Dinge am Ende der Dogmatik“ abgesunken wäre. Die „*novissima hominis et mundi*“ hängen ja aufs engste zusammen mit den „*primordia mundi*“ des Schöpfungs trak tates und der Grundlegung der übernatürlichen Heils- und Erlösungsordnung. Der Traktat „*De fine ultimo*“ hat aber in der *Summa theologica* von jeher das Gewicht eines Spitzentraktates, der mit seiner Erörterung über *finis-causa* von vornherein das gleiche Gegengewicht dem eschatologischen Traktat „*finis-effectus*“ sichert.

Wie im Traktat „*De praedestinatione*“, so fallen auch im Traktat „*De peccato originali*“ schon die endzeitlichen Fragen mit voller Wucht ein und gehen mit steigendem Gewicht durch die Christologie und Soteriologie, durch die Ekklesiologie und die Lehre von der Heilsgnade, um in der Theologie der Sakramente zu einem ganz ausgesprochenen eschatologischen Aspekt herausgearbeitet zu werden. Bei Thomas — und er bleibt der richtungweisende Leuchtturm in der katholischen Theologie — braucht man die Dogmatik nicht erst „von hintenherein zu lesen“, um die eschatologische Ausrichtung jener Traktate zu erkennen und zu spüren, die es mit dem Ausgang der Schöpfung und dem Gerichtsernst der Heimkehr der Welt zu tun haben. Liturgie der Kirche, Verkündigung der Heilslehre und Glaubenswissenschaft gehen darin ganz einig.

Wenn heute auf seiten der protestantischen Theologie die eschatologischen Fragen von ihrer Randstellung eines vernachlässigten Anhangs ins Zentrum des theologischen Denkens zurückgeholt erscheinen, so darf man sich doch wieder nicht darüber hinwegtäuschen, daß das vielfach mit einem verhängnisvollen Irrtum verknüpft ist, den der Existenzialismus in weite theologische Kreise getragen hat: die Annahme nämlich, die „*Eschata mundi et hominis*“ dürften nur „a-historisch“ verstanden werden, wenn sie „theologisch“ genommen werden. Die geschichtliche Fassung der biblischen Heilslehre wird vielfach platonisiert in ein zeitlos gültiges Verhältnis von reinem Urstand und Sündenfall als Anfang, um dann ebenso zeitlos gültig den Ring zu schließen in einem Ende aller Dinge, wo immer noch und immer gleich Gott alles in allem ist, jenseits der hier wie dort immer gleichen „kritischen Todeslinie“, auch wenn man sich bei solcher Aufhebung des Entscheidungscharakters der geschichtlichen Weltlinie einer ausdrücklichen Lehre der „*Apokatastasis panton*“ vielleicht enthält.

Gewiß sieht auch die kirchliche Glaubensüberlieferung in Christus ein Eschaton gesetzt, das die geschichtliche Relativität in sich aufhebt. Aber sie rechnet mit der geoffenbarten Parusie des wiederkommenden Christus am Ende der Zeiten, auf die der heilsgeschichtliche Sinn der Weltzeit in verborgener Logik hingeordnet ist, ohne den Ernst der menschlichen Entscheidung