

sich um eine Deutung; Agnello will sich schließlich mit Führers Interpretation zufrieden geben: die männliche Figur sei Christus, der einem verstorbenen Kind Brot und Wein als *pharmakon athanasias* anbiete. Natürlich hat es alle Interpreten in Verlegenheit gebracht, daß die wenig dezent auf dem Erdboden sitzende Gestalt Christus sein soll. In Wirklichkeit handelt es sich um den Vater des verstorbenen Mädchens (das im zum Bild gehörigen *Arcosolium* bestattet ist), der auf dem Boden sitzend ein Totenmahl hält. Auf halbem Weg zu dieser Deutung war bereits V. Schultze, der entsprechende römische Bilder zum Vergleich herangezogen hatte, aber die Deutung auf ein Totenmahl nicht wagte. Von der eucharistischen Symbolik bleibt nichts übrig, und diesmal ist die nüchterne Deutung offensichtlich sogar die frömmere, da sie die Ehre Christi wahr (vgl. A. Stuiber, *Refrigerium interim* [Bonn 1957] 125).

Drei Aufsätze untersuchen die von Neuplatonikern aufgeworfenen Probleme hinsichtlich der christlichen Eucharistie: S. *Caramella* behandelt besonders die Einwände des Porphyrios und Kelsos, F. *Corsaro* die Eucharistielehre des Makarios von Magnesia, die sich mit neuplatonischen Einwänden auseinandersetzt und E. *Turolla* versucht die Altertümlichkeit des Wortes *synaxis* bei Ps. Dionysius zu erweisen, den er gegen den Vorwurf der Fälschung in Schutz nehmen möchte. — Die Brotbitte des Herrengebetes ist das Thema von drei Beiträgen: C. *Vona* gibt eine Übersicht über die altchristliche Exegese dieser Vaterunser-Bitte bei den lateinischen und griechischen Schriftstellern und Suor G. P. *Coassolo* bei Augustinus. S. *Costanza* zeigt in einer vergleichenden Studie, wie bei Venatius Fortunatus die Vaterunser-Exegese Augustinus, Tertullians und Cyprians nachwirkt. G. *Lazzati* behandelt fünf die Eucharistie betreffende Themen aus dem Werk des Bischofs Ambrosius, die besonders das Verständnis der ambrosianischen Schriften *De sacramentis* und *De mysteriis* fördern. Die Verknüpfung von Eucharistie und Martyrium bei Cyprian zeigt M. *Pellegrino*. E. *Rapisarda* gibt eine lebendige Darstellung von Dichtung und Frömmigkeit bei Prudentius im Hinblick auf Christus und die Eucharistie. Mit den Problemen der altchristlichen eucharistischen Wunder beschäftigt sich G. *Stramondo*, der zahlreiche Texte ausführlich wiedergibt.

Im 2. Teil des Sammelbandes sind patristische Arbeiten vereinigt: A. *Agnoletto* bespricht ethisch-eschatologische Motive in der *Didache*; Q. *Catandella* die Stelle Greg. Naz. *de virtute* 598. P. *Courcelle* verfolgt in einer reich belegten Studie, wie Archimedes von den abendländischen christlichen Schriftstellern eingeschätzt wurde. C. *Curti* bietet im Anhang seiner Studie zur Passio der Märtyrer von Acaunum Text und Übersetzung dieser Passio. A. *Garzya* übersetzt Gebete des Bischofs Theoleptos (aus Nicaea stammend, 1250–1321/26). S. *Gennaro* untersucht den Klassizismus des Lactantius auf Grund seines Phönix-Gedichtes. S. *Grasso* weist für die Deutung der „Königin“ von Vers 8 der Aberkios-Inschrift auf *Oracula Sibyllina* 5, 434 hin, wo Babylon ähnlich gekennzeichnet ist, sodaß die „Königin“ der Inschrift das heidnische Rom sein könnte. N. I. *Herescu* erweist das chronologische Problem der „drei Tage“ in der Passionschronologie als Scheinproblem, indem er die in der Antike übliche Tageszählung klärt. Über den Lektor in Antike und Christentum gibt vielfältige Aufschlüsse A. *Quacquarelli*. C. A. *Rapisarda* gibt zwei textkritische Noten zum *Commentorium* des Orientius; beim gleichen Schriftsteller vermerkt F. *Sciuto* an zwei Stellen die Benutzung Tertullians. L. *Taormina* behandelt in seinen „*Note ambrosiane*“ den Einfluß der plotinischen Enneaden auf Ambrosius und das Verhältnis von Glauben, Dialektik und Wissenschaft.

Bonn

A. Stuiber

Christine Mohrmann: *Liturgical Latin. Its origin and character.* London (Burns and Oates) 1959. VII, 86 S., geb. sh. 15/-.

Diese drei Vorlesungen wurden 1957 vor der Catholic University of America gehalten und von ihr zuerst veröffentlicht. Ihr Grundthema ist, die Bedeutung der Sprache als Ausdrucksmittel besonders auf dem liturgischen Gebiete hervorzuheben, u. a. gegenüber gewissen Forderungen nach ausgedehnterem Gebrauch der Volksspra-

chen in der römischen Liturgie. Die liturgischen Texte bestehen nach M. aus eigentlichen Gebeten, Lesungen und Bekenntnissen (wozu außer dem Credo, S. 75, doch auch das Confiteor zu rechnen ist). Die Gebete verwenden die Sprache als Ausdrucksmittel, die Lesungen und Bekenntnisse verwenden sie als Verständigungsmittel. Leider wird nicht zum Ausdruck gebracht, daß das eigentümlich stille, meist anonyme, aus einzigartigem Zusammenwirken von Volk und Führung, Gefühl und Verstand, Gemeinsprache und Kunst sich entfaltende Leben der liturgischen Sprache in den für die Liturgie spezifisch geschaffenen Texten in Erscheinung tritt.

M. betrachtet den Hervorgang des liturgischen Lateins aus den *sacred and hieratic languages*. Es stellt sich heraus, daß, entgegen einer weit verbreiteten Meinung, der Einfluß der Kunstsprachen weit wichtiger war als der der Gemeinsprachen (der spirituellen Umdeutung des Haushaltwortes *epiusion* hätte hier mit Nutzen gedacht werden können), im Lateinischen deshalb, weil sich hier der liturgische Gebrauch relativ spät entwickelte. Gerade die Absetzung der liturgischen Sprache gegenüber der Gemeinsprache schloß sich im Lateinischen an die klassische Tradition an.

Die Eigenart der liturgischen Sprache gegenüber der der Bibel (und deren Übersetzungen) und der dogmatischen oder spekulativen Theologie ist aus der Tatsache zu begreifen, daß die liturgische Sprache bestimmt ist durch die Literaturformen, in denen sie vorliegt, dem Canon Missae (S. 54), den Präfationen (S. 62), den Oratorien (S. 65: ganze drei Seiten für dieses Hauptgebiet) und Hymnen (S. 68). M.s Anwendung des Partizips des Perfekts „stilisiert“ auf die liturgische Sprache könnte irreführen: Es handelt sich nicht darum, daß einem Sprachgebiet eine Prägung von außen gegeben wird, sondern daß diese Prägung die diesem Sprachgebiet eigentümliche *forma* ist.

Der Ursprung des liturgischen Lateins ist von M. umfassender und genauer dargelegt worden, als sonst je auf so engem Raum unternommen wurde. An vielen Stellen wird dabei auf M.s eigene Forschungen Bezug genommen, deren überraschende Ergebnisse bislang nur Fachgelehrten zur Kenntnis gekommen sein mögen, z. B. zu *crucor/sanguis* (S. 11), *sacramentum* (31), *gloria* (33, hier wäre auch auf M.s Vortrag *Epiphania* Nymwegen 1953, hinzuweisen gewesen), *rationalis* (57) etc. Wenn dagegen der Untertitel weiter sagt, daß der Charakter des liturgischen Lateins behandelt sei, so müssen Einschränkungen gemacht werden. S. 61 heißt es, daß die Kombination von Romanitas und Christianitas im Canon „durch die Jahrhunderte hindurch das Hauptmerkmal der römischen Liturgie geblieben ist“, und S. 74, daß „das liturgische Latein, wie es gegen Ende des christlichen Altertums erstellt wurde – wenigstens in den Hauptzügen – unverändert erhalten wurde bis zu unserer Zeit.“ Nur hinsichtlich des Exultet (72 f.) wird auf die Geschichte nach dem sechsten Jahrhundert eingegangen. Die von M. vorgetragene Charakterisierung des liturgischen Lateins als klassizistisch beruht stets auf der Vernachlässigung der liturgischen Bücher außerhalb des Missale; ganze Kategorien liturgischer Literatur wie die Litanen und Segnungen, ja die nichtbiblischen Texte für Introitus, Graduale, Offertorium und Communio bleiben außer Betracht.

Die Betrachtung der späteren Entwicklung, ja, des heutigen Lebens des liturgischen Lateins ist aber auch für das Studium der Frühzeit wichtig, da es keine literarische Tradition gibt, die ihre Grundgesetze so lebendig bewahrt hat wie die Liturgie. Was S. 10 f. über die Entwicklung der Kunstsprache der griechischen Epik gesagt wird, kann im christlichen Bereich und in hellerem Lichte in einer für Litanie und Martyrologium gleich bedeutsamen Entwicklung im frühmittelalterlichen Irland (z. B. an Féilire Oengusso) aufgezeigt werden. Der kelto-germanische Natursinn des neunten Jahrhunderts, die künstlerischen und politischen Ideen des Hochmittelalters, der Subjektivismus des 17. Jahrhunderts und der Neo-Objektivismus des 20. Jahrhunderts haben in der liturgischen Sprache Niederschläge gefunden, die mit der Einwirkung des spätantiken Geisteslebens auf die frühchristliche Sprache durchaus vergleichbar sind.

Der Charakter des liturgischen Lateins tritt, wie E. Bishop grundlegend gezeigt hat, erst dann voll in Erscheinung, wenn sein Leben aus dem klassischen Ursprung in der immerwährenden Kraft zur Assimilation ganz anderer „Stile“ zur Darstellung

gebracht wird. Eine solche Darstellung lag zweifellos außerhalb des Planes und der äußeren Möglichkeit dieser drei Vorlesungen. Der zweite Teil des Untertitels aber könnte als eine Billigung des Vorurteils verstanden werden, welches es bislang verhindert hat, daß die umfassende Erforschung des liturgischen Lateins, seiner Entwicklung und (damit) seines vollen Charakters wissenschaftlich angefaßt oder auch nur ernst genommen wird. Was M. bietet, ist eine zuverlässige Grundlegung, auf der es aufzubauen gilt.

Basel

J. Hennig

Antonio Rimoldi: L'apostolo San Pietro, fondamento della Chiesa, principe degli apostoli ed ostiario celeste nella Chiesa primitiva dalle origini al Concilio di Calcedonia (= Analecta Gregoriana 96). Rom (Aedes Universitatis Gregoriana) 1958. XIX, 356 S. Lit. 3000.—.

Il titolo, per quanto particolareggiato, non esaurisce tutti gli aspetti sotto i quali si presenta, in questa trattazione, l'apostolo Pietro; del resto, la prefazione chiarisce che s'intende "studiare la figura di S. Pietro nella chiesa primitiva, le manifestazioni del suo culto e della sua venerazione". Ci si arresta al concilio di Calcedonia "per motivi sia religiosi (questione Monofisita e pretese primaziali di Costantinopoli), sia politici (caduta dell'impero Romano d'Occidente)", per i quali, dopo Calcedonia, "si accelererà il processo di separazione tra l'Oriente e l'Occidente Cristiano". Quanto al limite geografico, non si è tenuto conto dell'Oriente di lingua non greca, perché per quest'ambito l'argomento "è già stato trattato da F. Haase, *Apostel und Evangelisten in den Orientalischen Überlieferungen*, München i. W. 1922".

Nella „introduzione“ si studiano „i centri romani del culto di S. Pietro“ e „le feste del 29 giugno e del 22 febbraio“.

Il lavoro è diviso in quattro parti. Nelle tre prime si segue il criterio geografico e cronologico. La prima si occupa di s. Pietro nei padri dei primi tre secoli, con un capitolo sui padri e sulla tradizione romana dei secoli I e II, uno sui padri occidentali del secolo III, uno sui padri orientali del medesimo periodo. La seconda parte prende in esame i padri latini dall'inizio del secolo IV [tenendo conto di alcuni poeti, p. 155 sgg.] alla metà del secolo V, per concludersi con s. Leone Magno. La terza parte è dedicata ai padri greci della medesima epoca, ed è seguita da tre appendici, rispettivamente su "la letteratura pagana dei primi secoli", sui "documenti giuridici — cristiani [o, meglio, ecclesiastici] ed imperiali — dall'inizio del sec. IV alla metà del sec. V", su "la letteratura apocrifia dalle origini alla metà del secolo V". La parte quarta si occupa di "S. Pietro nelle fonti archeologiche. Il culto di S. Pietro a Roma dal secolo III alla metà del secolo V. Titoli Petriniani riguardanti il primato". I singoli capitoli sono seguiti da un riassunto accurato che richiama i dati principali e ne trae le conclusioni. Nell'ampia "conclusione" generale si riassume ordinatamente la materia trattata e si indica brevemente la differenza fra la posizione dell'Oriente, ove, "sia per il temperamento più speculativo degli Orientali, che per l'influsso di Origene, si sottolineerà maggiormente la funzione petrina di Cristo e conseguentemente la funzione di fondamento della chiesa della fede di Pietro nella divinità di Cristo", e quella dell'Occidente, nel quale, "sia per il temperamento più pratico degli Occidentali che per la vicinanza della sede Romana, che è la sede di Pietro e la sede patriarcale dell'Occidente, pure ricordando e riconoscendo che è Cristo la pietra della Chiesa, si ricorda anche che Cristo ha costituito pietra-fondamento della chiesa la persona di Pietro. E poiché i vescovi di Roma sono i successori e gli eredi di Pietro e la sede romana è la sede di Pietro, con una chiarezza sempre maggiore trarranno da questo fatto le dovute conseguenze sul piano giuridico" (p. 345).

La ricerca vuol essere tenuta su un piano puramente storico, rimettendo ai teologi l'interpretazione dei dati della tradizione (cf. p. 167, n. 16).

E' evidente l'interesse e l'utilità di un'indagine che mette a profitto il materiale soprattutto letterario, distribuito secondo un piano perspicuo, con un'attenta analisi