

delten Päpste (S. 411 f.), die Literaturangaben, sowohl allgemeinere Werke (S. 413—417) als die besondere Literatur zu den einzelnen Kapiteln (S. 417—427) in guter Auswahl, endlich das Personen- und Ortsregister (S. 428—445). Gerade über die geschichtlichen Vorgänge, deren wirklichen Charakter und deren Tragweite in dem in diesem Bande behandelten Zeitabschnitt sind manche irrige und einseitige Ansichten verbreitet und fehlt es daher an einem ruhigen und objektiven Urteil über die Geschehnisse. Darum ist sehr zu wünschen, daß auch dieser neue Band der Seppeltschen Papstgeschichte weite Verbreitung und Beachtung finde; er wird eine vollständige und richtige Kenntnis der Tatsachen und eine der geschichtlichen Wahrheit entsprechende Einschätzung der Geschehnisse fördern und bewirken.

J. P. Kirsch.

Josef Rupert Geiselmann, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie. Max-Hueber-Verlag, München 1933. XII u. 288 S.

Im zweiten Teil, um damit zu beginnen, untersucht Geiselmann die Konsekrationslehre des Isidor von Sevilla, zeichnet ihren geistesgeschichtlichen Hintergrund in der altspanischen Liturgie und den älteren Vergegenwärtigungstheorien, und verfolgt ihr Schicksal in der mittelalterlichen Theologie.

Isidor von Sevilla beschreibt die Konsekration als ein *feri sacramentum* (Etym. VI, 19), *transire in sacramentum divini corporis* (De off. eccl. I, 18), *conformari corpori et sanguini Christi* (De off. eccl. I, 15). Gerade letztere Bezeichnung klärt Geiselmann in eingehenden bedeutungsgeschichtlichen Untersuchungen an Hand der altspanischen Liturgie. Vielleicht hätte er aber hier noch die Untersuchung von A. Wilmart über *Transfigurare* im Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne (1911) 282—292 heranziehen können.

Wodurch erfolgt nun nach Isidor von Sevilla die Konsekration? Die wichtigste Stelle hierfür lautet: *Quinta deinde [oratio] infertur illatio in sanctificatione oblationis, in qua etiam ad Dei laudem terrestrium creaturarum virtutumque coelestium universitas provocatur, et Hosanna in excelsis cantatur . . . Porro sexta exhinc succedit [oratio], conformatio sacramenti, ut oblatio quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum Christi corpori ac sanguini conformetur* (De off. eccl. I, 15, PL 83, 753 cf. PL 85, 116). Die siebte Oration ist dann das Pater noster. Die Vergegenwärtigung des Herrenleibes geschieht also bei Isidor nicht lediglich durch die Einsetzungsworte. Sie geschieht auch nicht etwa schon durch die Illatio (Praefation, etwa zusammengenommen mit dem Einsetzungsbericht) wie Geiselmann mit guten Gründen gegen Dom Cagin dartut. Sondern sie geschieht in der oratio sexta, die alle Gebete nach dem Sanctus bis vor das Paternoster umfaßt, d. h. in der altspanischen Liturgie das Post-sanktusgebet, den Einsetzungsbericht mit den Einsetzungsworten, die

Anamnese, und das Postpridiegebet, in dem meist Gott Vater angerufen wird, die Gestalten zu verwandeln, und mit dem Heiligen Geist zu erfüllen und so zum Sakrament zu gestalten. So steht Isidor von Sevilla in der Mitte zwischen dem altkirchlichen Eucharistiebegriff, nach dem die Vergegenwärtigung des Herrenleibes geschieht durch das Danksagungsgebet (Eucharistia), das sich von der Praefation bis vor das Pater noster ausdehnt, und der mittelalterlichen Theologie, nach der die Einsetzungsworte allein die Konsekration bewirken. Von der altkirchlichen Auffassung unterscheidet er sich durch die Trennung des Danksagungsgebetes in oratio quinta und sexta; aber darin, daß er in der Konsekration ein organisches Aktgefüge sieht, das die Vergegenwärtigung und die Geisterfüllung umfaßt, und sie in deprekativer Gesamtform geschehen läßt, steht er noch durchaus auf altkirchlichem Boden.

Bei dieser Sachlage muß es höchste Verwunderung erregen, wenn dem Isidor von Sevilla ein Antwortschreiben an den Archidiakon Redemptus zugeschrieben wurde, in dem sich folgende Stelle findet: *De substantia sacramenti sunt verba Dei a sacerdote in sacro prolata ministerio, scil. hoc est corpus meum, panisque frumenti et vinum . . . Cetera vero pertinent ad decorem sacramenti, futurorum exemplum, ad nostram et eorum humiliationem atque in Dei laude exercitationem* (PL 83, 906). Erst in der Zeit des Anselm von Canterbury und Anselm von Laon finden sich die Herrenworte schlechthin als das die Verwandlung herbeiführende Prinzip. Der Ausdruck *de substantia sacramenti* scheint erst mit Peter von Poitiers aufzukommen. In der Azymenfrage setzt der Redemptus-Brief bereits den Anselm von Canterbury, in der Frage der sakramentalen Gegenwart bereits den Anselm von Laon voraus. Auf Grund außerordentlich sorgfältiger Beobachtungen kommt Geiselman zu dem Resultat, daß der Redemptus-Brief nicht vor 1170 entstanden sein kann.

Diesem Ergebnis Geiselmans wird man in der Hauptsache zustimmen dürfen, obwohl ich die Möglichkeit, daß der Brief zwischen 1110 und 1170 entstanden sein kann, noch nicht ganz von der Hand weisen möchte. Zur positiven historischen Einordnung muß wohl noch eine Reihe von Fragen geklärt werden. Ist hier nur ein Stück fröhscholastischen Gutes „ins Schrifttum Isidors geraten“ (S. X), oder ist der Brief gefälscht (S. 161)? Ist die Fälschung in Spanien gemacht und zu welchem Zweck? Ist der Brief interpoliert? Geiselman scheint S. 19, Anm. 7, das *et eorum* für einen Einschub zu halten, da er es nicht übersetzt; vgl. S. 87. Kann das seidene Korporale nicht das Coopertum der Messeerklärung von St. Germanus sein (vgl. Cabrol-Leclercq, Dict. VI, 1, 546, XI, 1, 661; PL 71, 429, 547, 1050). Wie steht es mit dem hölzernen und irdenen Kelch? Der Redemptus-Brief sagt: *Romanorum sive nostras consuetudines* (PL 83, 906), scheint also das Vorhandensein der Mozarabischen Liturgie noch anzudeuten. Dabei wird die Romana consuetudo sehr stark betont: *(minime nos opponere obstaculum quandiu eas Romana ecclesia duxerit tolerandas; a tramite recto deviare non possunt qui . . . secundum consuetudinem ecclesiae Romanae . . . sacrosanctum sacrificium student*

conficere; reperies, sanctae Romanae ecclesiae consuetudines a divinis auctoritatibus in nullo aliquatenus deviare). Ist dies nur der Widerhall der Kontroverse zwischen Orient und Occident, oder sind darin auch Spuren der Auseinandersetzung des römischen mit dem mozarabischen Ritus im 11. und 12. Jahrhundert? In welchem Zusammenhang steht die etwaige Fälschung des Redemptus-Briefes mit dem Claudius-Brief und Eugenius-Brief? Im Abschnitt über die handschriftliche Überlieferung (S. 161) sagt Geiselmann nicht, wo nun der Brief wirklich handschriftlich vorhanden ist. Er erscheint zum ersten Male in der Ausgabe von Grial, Madrid 1599; während ihn die Ausgabe von Marguerin de la Bigne (Paris 1580) noch nicht hat. Die Briefe in der Ausgabe von 1599 hatte Juan Bapt. Perez besorgt. Der codex Complutensis, den er zu Brief I nannte (PL 81, 492) ist heute Escorial cod. lat. & I 14 (saec. IX) und enthält zum Glück den Redemptus-Brief nicht. Die von Perez besorgte Abschrift des Redemptus-Briefes ist aber in der Kapitelsbibliothek zu Toledo, codd. 31—18/20. Vielleicht kommt von da aus weiter.

Wie bald der Ausdruck *conformatio sacramenti* bei Isidors Beschreibung der oratio sexta nicht mehr verstanden wurde, bezeugen cod. Vat. Reg. 171 (saec. IX/X) f. 7r: *confirmatio sacramenti . . . corpori ac sanguini confirmetur*. Vat. lat. 641 (saec. XI) f. 102r: *confirmatio sacramenti . . . corporis ac sanguinis conformetur*. Ottob. lat. 122 (XII) f. 4r: *confirmatio sacramenti . . . corporis et sanguinis, confirmetur*.

Bei den Literaturangaben muß es heißen: Le Bras, G. statt Bras, G. L.; ferner SÉJOURNÉ statt SEJOURNE. Ferner schrieb der Abt von San Isidro zu Leon, Julio Perez Llamazares, ein Estudio critico y literario de las obras de S. Isidro, arzobispo de Sevilla, y influencia de las mismas en la reforma de la disciplina y formacion del clero. Leon 1925.

Als Gesamtes ist Geiselmanns Arbeit eine umsichtig geführte und straff dargestellte Untersuchung der Eucharistielehre der altspanischen Liturgie und Theologie, zusammen mit einer Problemgeschichte der Eucharistielehre des Frühmittelalters; im beidem eine hervorragende Leistung.
F. Stegmüller.

Walter T a e u b e r, Geld und Kredit im Mittelalter. Carl Heymanns Verlag, Berlin 1933. XIII u. 361 S.

G. F. Knapp hatte seiner „Staatlichen Theorie des Geldes“ eine rechtsgeschichtliche Auffassung zugrunde gelegt, die er, ohne sie im einzelnen zu beweisen, als feststehend voraussetzte. Nach ihm hätte der Staat von den ältesten Zeiten an die Schulden als Nominalschulden behandelt, mit andern Worten sich beim Wechsel der Währungen (vom Erz zum Silber, zum Gold, zum Papier usw.) an den Grundsatz gehalten, der uns aus eigenster Erfahrung geläufig ist: Mark = Mark. Bei aller Ablehnung, die Knapp fand, hat man doch bislang seine rechtsgeschichtlichen Voraussetzungen nicht tiefgreifender nachgeprüft. Taeuber greift also diese offene Frage auf, beschränkt seine Betrachtung aber auf das Mittelalter, auf den Zeitraum zwischen 800 und 1500. Er beachtet dabei