

M. Lutz-Bachmann herausgegebenen Sammelband *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985. Auf S. 30 hingegen formuliert Verf.in mit Blick auf ihre Autorin: Die in deren Werk gegebene Konzeption von Heilsgeschichte als Kosmologie und als Dramaturgie wolle sie ausarbeiten. Aufgrund seiner eigenen Arbeiten (vgl. R. Berndt, *Vernünftig*, Würzburg 2003) bezieht sich der Rez., dieses Verständnis hildegardischer Theologie zu unterstreichen. Im Übrigen sind im Spektrum des geistigen Erbes des Hohen Mittelalters heilsgeschichtliche Entwürfe in kosmologischer Perspektive gar nicht so selten, zählen dazu doch zunächst liturgische Summen – hingewiesen sei hier beispielsweise auf Rupert von Deutz und Johannes Beletth oder auf Wilhelms von Auxerre unediertes Werk *De officiis ecclesiasticis* –, aber eben auch die Visionswerke Hildegards von Bingen.

Zu Beginn des 2. Kap. (57–59) kann Verf.in sehr einleuchtend die Symbolhaftigkeit des Wortes Gottes im Denken Hildegards in den Vordergrund rücken mit der Folge, dass sie Hildegards Schriftauslegung erläutert und auf ihre Praxis der Schriftsinne zu sprechen kommt (63–65). Im Verlauf der gesamten Abhandlung zieht Verf.in reichhaltige Querverbindungen zu den zeitgenössischen theologischen Diskussionen und zu den patristisch-frühmittelalterlichen Vorlagen Hildegards von Bingen. Im Ergebnis unterstreicht Verf.in, sie habe besonders Hildegards emanzipatorische Konzeption der Jungfräulichkeit als ein entscheidendes Element in ihrer Mariologie herausarbeiten können (358. 359. 365).

Die Bibliographie verzeichnet kaum einschlägige Titel aus und nach dem Jubiläumsjahr, außer der Dissertation von Viki Ranff 2001 und eigenen Publikationen der Verf.in. Ausdrücklich missbilligt der Rez., dass die Verf.in – von wem auch immer veranlasst – alle lateinischen Zitate aus den Werken Hildegards ersetzt hat durch deutsche Übersetzungen (Vorwort, V); wer ein wenig die hildegardische Latinität kennt, weiß, welcher Bärenienst dieser Dissertation damit zugefügt worden ist. – Alles in allem handelt es sich jedoch um einen weiteren nennenswerten Beitrag zur theologischen Durchdringung des Werkes der rheinischen Sybille.

R. BERNDT S. J.

4. Praktische Theologie

RECKINGER, FRANÇOIS, *Sakramentenpastoral geht auch anders*. Erfahrungen – Ergebnisse – Theologische Reflexionen. Mainz: Bernardus-Verlag 2007. 355 S., ISBN 3-8107-9261-6.

Der Verf., ein Priester, stammt aus Luxemburg, war aber im Laufe der Zeit auch an vielen anderen Orten tätig: im Erzbistum Köln, im Bistum Dresden-Meißen, ja auch in Burundi (Afrika). Heute lebt er in Geseke (Erzbistum Paderborn) als „Subsidiar“ im kirchlichen Dienst. Er war über viele Jahre hin in der konkreten pastoralen Pfarrarbeit tätig. Gleichzeitig hat er auch theologisch-wissenschaftlich gearbeitet und sich als Theologe zu aktuellen Fragen der kirchlichen Praxis öffentlich zu Wort gemeldet. Dabei nahm er aus christlicher Verantwortung bisweilen auch in unbequemer Weise zu Trends Stellung, die er in katholischen Gemeinden am Werke sah.

Dies geschieht auch im vorliegenden Buch, in dem es um das ganze Feld der konkreten pastoralen Arbeit in den heutigen katholischen Pfarreien geht: die Praxis der Taufe, der Erstkommunion, der eucharistischen Kommunion überhaupt, der Firmung, der Aufnahme Erwachsener in die Kirche, der Krankensalbung, der christlichen Ehe, der Beerdigung, kurz: Kaum etwas ist aus dem Alltag der seelsorglichen Praxis ausgelassen. Wie jedermann weiß, entstehen in diesen Bereichen immer wieder ernste Probleme dadurch, dass viele Christen, die die kirchlich-sakramentalen Angebote in Anspruch nehmen, nur oberflächlich gläubig und darum nur wenig auf das eingestellt sind, was ihnen im Wort der Verkündigung und in den Heilszeichen der Sakramente begegnet. Dies kann niemanden in der Kirche kalt lassen; auch der Verf. zeigt angesichts dieser Realität seine Besorgtheit. Er hat es damit aber niemals genug sein lassen. Er hat vielmehr dort, wo ihm Menschen in der Seelsorge anvertraut waren, mit Energie und Phantasie nach

Wegen gesucht, um dem in den kirchlichen Angeboten Angelegten wirksam Geltung zu verschaffen. Das bedeutete immer wieder ein unermüdetes Sich-Bemühen.

Der Verf. gibt nun Einblick in seine pastoralen Erlebnisse und Erfahrungen. Das tut er sehr konkret, ganz plastisch. Jeder, der in der kirchlichen Seelsorge wirkt, erkennt in den Ausführungen des Verf.s das, was ihm selbst an Erfreulichem und Unerfreulichem widerfährt, sogleich wieder. Die Berichte von der „pastoralen Front“ machen nachdenklich. Der wissenschaftlichen Pastoraltheologie können sie Anschauungsmaterial für ihre Reflexionen liefern. Dem pastoral Tätigen können sie zum einen zeigen, dass sie mit ihren Erfahrungen nicht allein sind, und zum anderen konkrete Anregungen zu neuen Bemühungen vermitteln.

W. LÖSER S. J.

MEIER, ESTHER, *Die Gregorsmesse*. Funktionen eines spätmittelalterlichen Bildtypus. Köln [u. a.]: Böhlau 2006. 335 S./137 Abb., ISBN 978-3-412-11805-1.

Die Kunsthistorikerin Esther Meier (= M.) legt hier ihre 2003 in Marburg eingereichte Dissertation vor; mitzulesender Kontext ist das Projekt der VW-Forschungsgruppe „Kulturgeschichte und Theologie des Bildes im Christentum“, in der M. mitarbeitete und auf deren Forschungen sie sich beruft (Vorwort; 12, Anm. 2). In ihrer Arbeit geht es M. nicht nur um die Bedeutung dieses bekannten und verbreiteten spätmittelalterlichen Bildtypus, sondern ebenso um seine Genese im deutschsprachigen Raum sowie die Funktionen bis zum totalen Niedergang in der Reformation (11–15).

Die Notwendigkeit einer neuen Beschäftigung mit diesem weit verbreiteten Bildtypus macht M. im ersten Kap. „Forschungs- und Begriffsgeschichte“ (16–29) deutlich; denn obwohl bereits zu Anfang des 20. Jhdts. eine Herleitung des Bildsujets aus einer eucharistischen Legende um den hl. Papst Gregor zurückgewiesen worden war, hielt sich diese Forschungstradition in verschiedenen Variationen. Aufgrund der falschen Identifikation als bildliche Wiedergabe einer Legende wurde der Bildtypus „Gregorsmesse“ genannt und als bildliche Umsetzung der Transsubstantiationslehre verstanden. Dagegen kann M. die „Entstehung der Gregorsmesse“ (30–54) auf eine aus Byzanz stammende Mosaikikone des 13./14. Jhdts. in der römischen Basilika S. Croce in Gerusalemme zurückführen. Dieses Kultbild geht zeitlich der Entstehung der Legende voraus (vgl. 37–40); die Legende einer Erscheinung Christi vor Papst Gregor wiederum legitimierte den Kult und ließ den Betrachter durch die Autorität des heiligen Papstes an dessen Vision/„Offenbarung“ teilhaben (41–42). Auch die häufiger als Beischriften zu Abbildungen dieser Ikone zu findenden Texte beziehen sich z.T. auf diese „Erscheinung Gregorii“ (48–49); das später als „Gregorsmesse“ bezeichnete Bildformular reflektiert diese Vision des Papstes (53–54). Damit bewegt sich der Bildtypus Gregorsmesse im Rahmen anderer mittelalterlicher Visionserzählungen.

Auch im Fortgang ihrer Untersuchung behält M. die chronologische Gliederung bei. Die Verbreitung der Gregorsmesse (55–106) findet laut M. zuerst an Pilgerwegen nach Rom statt (55). Die Funktion solcher Kopien besteht darin, dem Betrachter an der *visio Gregorii* teilhaben zu lassen. Diese wird als Vorausschau der *visio beatifica* vor allem in privaten Stiftungen (Epitaphien) thematisiert; dennoch funktionieren solche Epitaphien auch als „Andachtsbilder“, indem vor ihnen mit einem Ablass versehene Andachtsübungen verrichtet werden (vgl. 177–182). Ebenso findet sich die Darstellung der Gregorsmesse in Bildzyklen mit moralisch-didaktischer Komponente (74–80; vgl. 196–200) sowie an Sakramentsnischen und Retabeln. Dort kommentiert sie zwar die im Verborgenen enthüllte Präsenz Christi im Altarsakrament (vgl. 130–139), stellt aber nicht im eigentlichen und beweisenden Sinne die Lehre der Transsubstantiation dar (127). So ist auch der Zeitpunkt der *visio* innerhalb nur selten eindeutig auf einen bestimmten Moment der Messe bzw. des Canon festgelegt (vgl. 128–129); meist ist lediglich allgemein der Zusammenhang angedeutet.

Mit der Etablierung der Gregorsmesse (107–245) erweiterte sich nicht nur der geographische Verbreitungsraum in die nördlichen Teile Deutschlands, der Niederlande und Schwedens (107); der Bildtypus fand auch Eingang in den nicht-öffentlichen Raum (Einblattdrucke: 116–119), die den wechselnden Nutzungszusammenhang der Gregorsmesse weiter unterstreichen (vgl. 167–176). Doch so unvermittelt der Typus der Gre-