

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 pastoralen 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-

gorsmesse aufkam, so plötzlich war auch sein Niedergang in der Reformation (246–277), wenn er auch noch über eine gewisse Zeit als Ausweis der Katholizität gelten konnte, da er die strittigen Themen (Heilige, Hierarchie, Sakrament, Passionsfrömmigkeit; vgl. 254; 263) im Bild zeigte. An diesem plötzlichen Verschwinden wird noch einmal deutlich, wie wenig Transsubstantiation (Reduktion auf ein Motiv) als eigentliches Thema der Gregorsmesse zu gelten hat (263). Auch schweigen sich altgläubige Bildtraktate zu ihr völlig aus, da sie sich nicht aus dem kirchlich approbierten Literaturkanon herleiten ließ und auch deswegen verschwand (270–277). M.s Resümee (278–280) stellt damit auch eher den Beginn neuer Forschungen dar: Die Aufgabe des Bildtypus Gregorsmesse/*visio Gregorii* sei nicht von seiner Gattung her vorgegeben, sondern vom Ort seiner Anbringung und dessen Handlungszusammenhang (280).

Der Untersuchung sind ein unpaginierter Tafelteil, eine Bibliographie der ungedruckten und gedruckten Quellen sowie der Sekundärliteratur (281–320), ein Orts-, Personen- und Sachregister (321–335) und ein Abbildungsnachweis (336) angehängt; gerade das Ortsregister ist für das Wiederauffinden der zahlreichen Belege M.s von großer Hilfe.

Neben kleineren Ungenauigkeiten – so erkennt M. die Wiederentdeckung des Kreuzes-Titulus 1492 nicht als Form der Neuinszenierung dieser Reliquie (34 Anm. 26) –, die aber die Argumentation nicht beeinträchtigen, stört aber vor allem der unklare Gebrauch des theologischen Vokabulars. Häufig wird der Ausdruck „Gott“ unreflektiert auf Vater oder Sohn angewandt. Auch wenn von einer Verehrung nur der göttlichen Natur Christi die Rede ist, muss der Theologe zurückfragen, was damit gemeint sein soll (64), ebenso, wenn von der Visualisierung der Gegenwart Gottes „durch Bild, Sakrament und Reliquie“ gesprochen wird (121). Unabhängig davon erfüllt „Die Gregorsmesse“ ein Desiderat der Forschung auf dem aktuellen Stand kunsthistorischer Forschung und bleibt dabei für den Leser durch Zusammenfassungen am Ende der Kleinkap. zusammenhängend und verständlich. M. weist durch eine genaue Analyse des Bildformulars, seiner bildlichen Umsetzung und des Kontextes der jeweiligen Objekte auf die Vergeblichkeit des Versuchs hin, das Bildformular Gregorsmesse aus einer Legende abzuleiten bzw. auf ein Motiv (Transsubstantiation) hin zu reduzieren. Wenn auch die Theologie begriffliche Präzisierungen einfordern muss, so können es ihr solche Arbeiten doch ermöglichen, das Bild als eigenständige theologische Größe wahrzunehmen und (hier vor allem) auf seinen Anspruch auf die Systematik hin zu befragen. Es gelingt M. im Kontext der von ihr rezipierten Forschungen zum Sakramentsretabel, der Andacht und der Mnemotechnik zudem, die mittelalterliche Frömmigkeit aus dem statischen Konzept eines magischen „Schaubedürfnis“ (Anton L. Mayer) zu lösen und über den Anteil des Betrachtenden am Funktionieren des Bildes diese Frömmigkeit/Andacht als „verstehendes Miterleben“ zu definieren.

A. MATENA

BRADING, DAVID A., *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across five centuries*. Cambridge: Cambridge University Press 2001, XVII/444 S., ISBN 0-521-80131-1.

Ursprung, Geschichte und Bedeutung des heute in der Hauptstadt Mexikos gelegenen Marienheiligtums Guadalupe hat im Lauf der Jhdte. eine immense Literatur hervorgebracht und bis in die Gegenwart zu zahlreichen Kontroversen um Historizität und Interpretation der „Virgen de Guadalupe“ geführt. Daher ist es sehr zu begrüßen, dass mit der Arbeit des an der Universität Cambridge lehrenden englischen Historikers und Spezialisten für die mexikanische Geschichte ein meisterhafter Gesamtüberblick vorliegt, der für längere Zeit das Standardwerk in dieser Frage bilden dürfte.

Das Buch über die mexikanische Guadalupe-Tradition (auch Spanien hat ein Guadalupe-Heiligtum in der Extremadura), die knapp fünf Jahrhunderte umfasst, beginnt nicht in dem zu Guadalupe fast „schweigenden“ 16. Jhd. Im Jahre 1531, zehn Jahre nach der Eroberung von Tenochtitlán, soll die Jungfrau Maria auf dem Hügel von Tepeyac, einer alten aztekischen Kultstätte, dem Indio Juan Diego erschienen sein und ihm in der Landessprache Náhuatl aufgetragen haben, den Bischof (Juan de Zumárraga) davon zu unterrichten. Während dieser zum Beweis Blumen fordert, entsteht auf Diegos Mantel aus Kaktusfaser das fast lebensgroße Ganzkörperbild der Jungfrau. Bradings