

ristische Opfer eingesetzt und so die Kirche gegründet hat. Diese Präsenz ist nur in der „Tridentinischen Messe“ gegeben. „Es gibt keine Zukunft für die Verächter der Herkunft. So, wie die Dinge heute liegen, kann erst die anerkannte und geehrte Präsenz des klassischen Ritus den Traditionsbruch heilen, der die neue Liturgie unvermeidlich ins Zwielicht rückt“ (36f.). 3. Man möchte die Schönheit des klassischen Ritus nicht entbehren. 4. Nur auf der Basis der „Alten Messe“ ist eine Ökumene mit der Orthodoxie möglich. „Meine russisch-orthodoxen Freunde versichern mir, daß sie nur in der alten römischen Messe erleben, daß es sich um dasselbe Mysterium handelt, das sie in der Chrysostomusliturgie feiern“ (42). 5. Die Ausschaltung des Latein in der „Neuen Messe“ wäre eine kulturelle Katastrophe. „Die leichtfertige Preisgabe des jahrtausendalten Kirchenlatein, zu dem alle Katholiken Zugang hatten, ist ein wesentlicher Beitrag zur Zerstörung der europäischen Kulturlandschaft“ (43). – Auch der zweite (sehr kurze) Beitrag stammt von R. Spaemann (Ein Perspektivenwechsel ist Christen möglich. Mit dem *Motu proprio* „*Summorum Pontificum*“ hat Papst Benedikt XVI. einem nachkonziliaren Klischee ein Ende gemacht, 49–54). Dieser zweite Beitrag ist eher auf Versöhnung abgestimmt. Er enthält den folgenden Vorschlag: „Die Sorge, es könnte hier Zwietracht in den Gemeinden entstehen, ist dann unberechtigt, wenn die Gläubigen beider Observanzen einander in Liebe und Achtung begegnen. Und ob sie das tun, hängt in erster Linie vom Vorbild des Bischofs und des Pfarrers ab. Beide Seiten haben hier eine Bringschuld, aber die der Mehrheit und der Bischöfe ist die größere. Gelegentliche Züge von Rechthaberei und Fanatismus bei den ‚Traditionalisten‘ gibt es. Sie sind die klassischen Symptome einer Ghettosituation. Aber wer hat sie in dieses Ghetto gesperrt? Der Papst hat das Ghetto geöffnet, und wenn die Bischöfe ihm folgen, werden die Symptome, die ohnehin vereinzelt sind, schnell verschwinden“ (50). – Der dritte Beitrag stammt von Georg Muschalek (Die Rehabilitierung der Alten Messe durch Benedikt XVI. Kann es eine Wende für die Kirche geben? 55–82). Muschalek plädiert für die „Alte Messe“, weil sie „eine Liturgie für die Nöte der Zeit“ (65) ist. Diese These wird an einigen Beispielen „durchkomponiert“. 1. Nur die sog. alte Messe ermöglicht eine „uneingeschränkte Mitfeier des Meßopfers“ (65), weil an der sakralen Form der Messe nicht gerührt werden konnte. 2. Die „Alte Messe“ richtet den Menschen auf Gott aus; sie wird versus Deum zelebriert. „Die Liturgie bewegt sich ... auf Gott hin. Auch die Neue Liturgie will es. Die alte Form sorgt aber eindeutig dafür, daß dies auch faßbar wird, dargestellt wird“ (67). 3. Die „Alte Messe“ garantiert den Kult und das Heilige. 4. Die frühere Messe ermöglicht eine wirkliche Teilnahme am Geschehen (eine „*participatio actiosa*“). „Der Mensch ist nicht unbedingt näher am Geheimnis und mehr im heiligen Vorgang, wenn er in seiner Muttersprache (und möglichst in seinem alltäglichen Idiom) die heiligen Texte hört und in seinen Wörtern und Sätzen verstehen kann“ (76).

Wie soll man die vorliegende Arbeit beurteilen? Auch bei größtem Wohlwollen kann ich den beiden Autoren nur bedingt zustimmen. Es wimmelt im Text von Pauschalisierungen, unbewiesenen Verdächtigungen und Übertreibungen. So heißt es z. B. von der Teilnahme an der „Tridentinischen Messe“: „Seminaristen diözesaner Seminare und Assistenten an Theologischen Fakultäten müssen sich heimlich in solche Gottesdienste schleichen und darauf achten, nicht gesehen zu werden. Der Besuch eines Bordells würde leichter verziehen als ein solcher Gottesdienstbesuch“ (36). Hin und wieder hat der Rezensent den Eindruck, das „Horrorgemälde“, welches die beiden Autoren von der „Neuen Messe“ zeichnen, entspringe mehr ihrer eigenen Phantasie als der liturgischen Wirklichkeit in Deutschland. Ob auf diese Weise die von Papst Benedikt XVI. gewünschte Versöhnung der beiden „liturgischen Lager“ in der Kirche zustandekommt, kann man föhlich bezweifeln.

R. SEBOTT S. J.

FRICKE, BEATE, *Ecce fides*. Die Statue von Conques. Götzendienst und Bildkultur im Westen, Paderborn/München: Fink 2007. 465 S./Abb., ISBN 978-3-7705-4438-7.

Beate Fricke (= F.) geht es in der Druckfassung Ihrer Dissertation, wie sowohl der Titel als auch das Vorwort (11–14) verdeutlichen, nicht um eine weitere Analyse der Statue der hl. Fides in Conques, sondern um die Frage nach einer Bildkultur im europäischen Westen bis heute. Der dichotomische Sachverhalt, dass, wer ein Bild erblickt, „etwas“ ande-

res als die Wahrheit sieht, nämlich eine „Täuschung“ (14), soll in der Arbeit untersucht werden. Dazu werden sowohl Bildwerke als auch „zeitgenössische[n] oder neuzeitliche[n] Wahrnehmungstheorien“ untersucht, aber auch deutlich voneinander abgegrenzt.

Das erste Kap. „Bilder im christlichen“ Kult (15–36) behandelt einleitend knapp die Stellung der „Bilder“ im Christentum, das Bild als *idolum* ebenso wie die Gottesebenbildlichkeit des Menschen (16). Die ikonoklastische Tendenz indiziere den Niedergang bzw. die Umdeutung der Skulptur im christlich dominierten Raum. Daneben sei im Westen aber seit dem 9. Jhdt. ebenso eine „Wiedergeburt“ (18) des dreidimensionalen Bildes zu beobachten. Dabei spielt kaum eine Rolle, ob diese Bilder Reliquienträger sind, da nur wenige der frühen Madonnenstatuen Reliquien enthielten (20). Tatsächlich, so stellt F. heraus, lasse nicht das Motiv, eine Reliquie zu ergänzen, das Reliquiar entstehen, sondern der Wunsch der Glaubenden, mit dem oder der Heiligen zu kommunizieren. Als Desiderat hält F. die Frage nach der Legitimation des (dreidimensionalen) Kultbildes fest, das im Westen nie fraglich gewesen, sondern dessen „übertriebene Verehrung“ (34) lediglich angemerkt worden sei. Den Begriff des „Kultbildes“ präzisiert F. dabei mit Gerhard Wolf als die Art von Bild, dem eine öffentliche oder private Rezeption zukommt, verbunden mit einer Pro- oder Retrojektion des Objekts in die Heilsgeschichte (35). (Dabei stellt sich angesichts eines rezeptionsästhetischen Ansatzes zur Definition des „Kultbildes“ unvermeidlich nicht mehr die Frage nach dem ontologischen Status dieses Bildes an sich. Auch die Frage nach der „Bildlosigkeit“ des frühen Christentums bedarf sicherlich einer eingehenderen Untersuchung als den Verweis auf Ex 20, 4–6; Feststellung läuft Gefahr, aus biblischen Texten eine grundlegende Theologie/Mentalität zu behaupten, was einen hermeneutischen Fehlschluss darstellen würde.)

Kap. 2 „Bildverehrung und die ‚*Cultura veterum deorum*‘ im Westen“ (37–164): Die zu Beginn angelegte Beschreibung der Figur der Fides nimmt mit plausiblen Gründen eine Rekonstruktion der Statue als ursprüngliche Halbfigur an (vgl. 321, Abb. III). Ergänzt wird diese Rekonstruktion mit einer mit dem Versuch einer Darstellung des klösterlichen Kontextes von Conques bzw. mit der Konstruktion einer Geschichte für den Ort durch die Zeugnisse späterer Epochen; Zeugnisse aus dem Ursprung des Klosters selber fehlen (61). Der zweite Abschnitt dieses Kap.s beschäftigt sich mit der Statuenkultur in Südfrankreich bis zum Auftreten der Figur der Fides. F. stellt hier eine Kontinuität der „heidnischen“ Bilder bis ins 9. Jhdt. fest, die sich vor allem als Topos in Viten und Heiligenlegenden finden und dabei von der Vernichtung von Bildern durch Heilige einerseits, zugleich aber auch von der Gefährlichkeit oder sogar Nichtigkeit dieser Bilder sprechen. F. verdeutlicht diesen Teil ihrer Arbeit mit zahlreichen Bildbeispielen, die eine „auratische“ Wirkung der dreidimensionalen Bilder als potenzieller Wohnort dämonischer Mächte evozieren (etwa 88). Das Bindeglied zwischen einer derart bildskeptischen Position und der Entstehung des dreidimensionalen Bildes stellen laut F. „Monumentalkruzifixe mit plastischem Christuskörper“ (133) dar. Zwar lehnen die auf uns gekommenen Zeugnisse fränkischer Theologie (*Libri Carolini*, Frankfurter Synode) unreflektiert „das“ Bild ab (damit gleichen sie den Zeugnissen der Ikonoklasten des Ostens), haben aber als Bezugspunkt nicht nur die Eucharistie, sondern vor allem das Kreuz – was letztlich hieße, dass der dreidimensional gestaltete Körper Christi am Kreuz keine Statue im eigentlichen Sinne darstellt und selbst die Ummantelung des Kreuzes mit Edelmetallen somit einen Vorläufer der metallumantelten Statue bietet (133). Die Existenz dieser Kruzifixe gehe zusätzlich einher mit der seit dem 8. Jhdt. nachweisbaren liturgischen *adoratio crucis*.

Erst an dieser Stelle wird die Spur der Reliquiare von F. wieder aufgegriffen. Die Reliquien seien zwar nicht die Legitimation für die Entstehung des dreidimensionalen Bildes, wohl aber verlaufe hier ein paralleler Prozess: Das transzendente „corpus spirituale“ des Heiligen werde im Reliquiar repräsentiert und kommuniziere über seine Ausstellung mit dem Gläubigen. Diese Rolle wird auch für das dreidimensionale Bild der Fides von Conques in Anspruch genommen: Die Statue ersetze den Körper der Märtyrerin, ohne ihn nachzuahmen, und repräsentiere mimetisch ihren „himmlischen Körper“ (160). Diese Rolle habe sie den lokalen kirchlichen und weltlichen Hierarchien mindestens gleichgestellt (vgl. zusammenfassend 261). Die starke Betonung dieses korrekiven Aspekts des Bildes zu „lokalen Machtinhabern“ (157) lässt nicht nur an Jacques Le Goff denken, sondern auch die Frage offen, inwieweit die Statue der Fides in einem

ekkesiologischen Rahmen zurückgebunden war (oder auch nicht)! Zum Abschluss verbindet F. dieses Modell eines doppelten „Repräsentationsmodus“ (164) mit der Eucharistietheologie des Berengar von Tours; sie nimmt eine gemeinsame Basis an, die zum einen besagt, dass, da nach Berengar die Eucharistie lediglich für den Gläubigen der Leib Christi sei, der Gläubige auch gegenüber dem Bild niemals idolatrisch handeln könne – im Gegensatz zum Ungläubigen. Auch bedeuteten die Überlegungen Berengars einen Antwortversuch für die Frage nach dem Ort des Heiligen im Himmel und auf Erden (nach Arnold Angenendt).

Die theoretischen Überlegungen F.s werden im dritten Kap. „Tote Maske – belebte Blicke“ (165–247) kontrastiert mit der Wahrnehmung bzw. dem Sehen der Fides-Statue, d. h. der Kommunikation von Bild und Betrachter nach den Beschreibungen Bernhards von Angers im *Liber Miraculorum*. Dabei ist gerade zu Beginn des Kap.s nicht immer ganz deutlich, wessen Betrachtereindruck geschildert wird (Bernhards von Angers oder der Verf.in?). Die verschiedenen Materialien der Figur in ihrem Zusammenspiel und ihren Kontrasten, vor allem die auratische Funktion des Goldes spielen hierbei eine immens wichtige Rolle. Holzichtig werden diese Figuren erst etwa hundert Jahre nach ihrem Auftreten; daher ist davon auszugehen, dass legitimatorische Fragen keine Rolle mehr spielen (209). Auch das letzte inhaltliche, sich den „Schatzgestalten“ widmende Kap. 4 (249–310) beschreibt die Wahrnehmung und Rezeption der Fides von Conques. Abschließend folgen ein kurzes Nachwort, eine Danksagung, ein umfangreicher Bildteil sowie ein Anhang mit Index.

In ihrer Dissertation lässt F., zahlreiche Stränge kunsthistorischer und bildtheologischer Forschung neben- und ineinanderlaufen. Nicht nur die häufig einem neu einsetzenden Diskurs vorangestellte Forschungsgeschichte verdient großes Interesse gerade bei den Nicht-(Kunst-)Historikern unter F.s Lesern. Auch die Verortung etwa des abseitig scheinenden Narziss-Mythos, den auch Gerhard Wolf gerne in die Diskussion einbringt, erhöht bei F. aber die Plausibilität des Argumentes einer Kontinuität des Bewusstseins von der „Aura“ des Bildes. Daneben gelingt es F., aktuelle Diskurse (über Zeugenschaft bzw. Schatz) in ihre Themenstellung organisch zu integrieren. Insgesamt wird im Laufe der Arbeit deutlich, dass es – wie schon zu Anfang festgestellt – nicht um eine Arbeit über die Fides von Conques, sondern um die Stellung der Fides im Kontext eines theologischen Bilddiskurses im Westen geht. Mit diesem breiten Betrachtungsspektrum mutet F. dem Leser die Verknüpfung einer ganzen Reihe disparat erscheinender Einzelheiten zu. Allerdings verortet sie derart auch Begriffe wie „Repräsentation“ und „Aura“ in einem konkreten Denkschema; damit erhalten sie einen präziseren Sinn, als ihnen in der gegenwärtigen bildtheologischen Diskussion oft angeschlossen wird. Überall könnte eine theologische Diskussion anknüpfen, auch wenn sie sich mit der Rezeption eines Berengar von Tours sicherlich schwertäte; dabei wäre hier evtl. zu reflektieren, ob sich nicht auch eine Möglichkeit böte, das objektive Sakrament vom subjektiv erlebbaren Bild zu unterscheiden. Die weiterführende Frage müsste aber dem ontologischen Status des Bildes gelten – falls überhaupt noch Spielraum für die Bestimmung eines solchen Status bliebe.

P. HOFMANN

LUTZ, GERHARD, *Das Bild des Gekreuzigten im Wandel*. Die sächsischen und westfälischen Kruzifixe der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte; 28). Petersberg: Imhof 2004. 304 S./Ill., ISBN 3-937251-61-8.

Seit mehr als einhundert Jahren beschäftigt sich die Forschung mit den Triumphkreuzgruppen von Halberstadt, Freiberg und Wechselburg. Sie wurden kurz nacheinander, in Abständen von wenigen Jahren geschaffen, unterscheiden sich aber dennoch stilgeschichtlich deutlich voneinander: Sie zeigen verschiedene Stadien des Übergangs von der Spätromanik zur Frühgotik in Mitteldeutschland. Dazu kommt die bekannte ikonographische Veränderung: Der gekreuzigte Christus wird nicht mehr als Sieger über den Tod gezeigt, sondern als leidender, sterbender Mensch.

Die anzuzeigende Arbeit von Gerhard Lutz (= L.) hat diesen ikonographischen und stilgeschichtlichen Wandel der Kruzifixdarstellung zum Thema. Im ersten Teil wertet L.