

THEOLOGISCHE REVUE

122. Jahrgang

– Juli 2026 –

Frese, Tobias/Horstmann, Lisa/Wenig, Franziska (Hg.): Sakrale Schriftbilder. Zur ikonischen Präsenz des Geschriebenen im mittelalterlichen Kirchenraum. Berlin: De Gruyter 2024. 297 S. (Materiale Textkulturen 42), geb. € 89,95 ISBN: 978-3-11-130386-4

Der Bd. geht auf eine Tagung im Jahr 2022 zurück, die von einem Teilprojekt des Heidelberger Sonderforschungsbereichs „Materiale Textkulturen“ organisiert wurde. Im Mittelpunkt des Interesses der Tagung stand „die Frage nach der ikonisch generierten sakralen Schriftpräsenz“ (9) im Mittelalter. Unter dem in theologischer Perspektive unklaren Begriff der sakralen Schriftpräsenz wurden von den Hg.:innen des Bd.s Schriftbilder im Kirchenraum verstanden, deren Funktion in der „Suggestion von Sakralität“ oder der „Produktion sakramentaler Präsenz“ (9) lag. Es ist an den einzelnen Beiträgen zu überprüfen, ob diese Begrifflichkeit wirklich klärend und hilfreich ist.

Mathias Untermann untersucht mittelalterliche Altarinschriften, die entweder Stifterinschriften (18–21), Weiheauthentiken (22–25), Reliquienauflistungen (25–30) oder Altarweihetitel (30–32) sind. Die letzte Gruppe stellen Graffiti dar, die das Bedürfnis von Menschen dokumentieren, sich auf bzw. an dem Altar zu verewigen. Solche Inschriften sind insgesamt selten und waren zumeist verdeckt. Zudem gehörten sie meistens nicht zur Konzeption des Altars, sondern wurden erst nachträglich angebracht (40). Den Inschriften kommt, so schließt der Rez., demnach keine Funktion im Blick auf den Sakralraum zu. Sie sind eher dem Wunsch nach Memoria zuzuordnen.

Katharina Theil setzt sich mit einer Gemme auf Codex Clm 4454 der Bayerischen Staatsbibliothek auseinander. Das Evangeliar gilt als Schenkung Heinrichs II. an den Bamberger Dom. Die Gemme gehört nur insofern in den Kontext der Tagung, als auf ihr kaum zu entziffernde arabische Schriftzeichen sind (50–52). Ob diese Schriftzeichen bei der Auswahl der Gemme eine Rolle spielten, ist unklar (52–54). Die Vf.in versteht die Gemme als „symbolische Repräsentation Christi“, die durch die ursprüngliche Verwendung der Gemme als Siegelamulett eine besondere Bedeutung bekomme. (54) Der „rätselhafte Charakter des Schriftzugs“ vergegenwärtige den „letztlich unergründbare[r](n) Logos“. „Er korrespondiert mit der Idee des letztlich nie ergründbaren, geheimnisvollen Charakters des göttlichen Wortes.“ (57–58) Die mit der Gemme gestaltete Buchhülle trage dazu bei, „dem Codex mit der Niederschrift der Evangelien als Medium der Präsenz des göttlichen Logos im Raum der Kirche ikonische Präsenz zu verleihen.“ (69) Diese ungewöhnliche Deutung bleibt aus theologischer Perspektive fragwürdig, da der als Logos verstandene Christus nicht nur in der johanneischen Theologie, sondern auch in der Scholastik ja gerade von dem Gott Kunde bringt, den niemand gesehen hat (Joh 1,18).

Jochen Hermann Vennebusch untersucht eine Goslarer Pyxis aus dem frühen 14. Jh., an deren Außenseite über und unter einem Apostelfries zwei Hexameter eingraviert sind, die einen Bezug zur

Eucharistie aufweisen: *Hoc jacet in vase celestis victima phase und vita salutaris semel in cruce semper in aris* (85). Der Deckel ist neben der Benennung der Stifter mit der Inschrift *vive panis vivax und vera vitis et fecunda tu nos pasce tu nos munda* (86), die einem Hymnus von Adam von St. Viktor entstammt, versehen. Die Stifterinschrift deutet Vennebusch über die Memoria hinausgehend als Einschreibung „in die permanente Gegenwart Gottes“ (89), die den Sinn der Stiftung antizipiere, „die Anwesenheit der Stifterin und des Stifters in der Gegenwart Gottes“ (89). Die „dogmatischen“ Inschriften“ (93) deuteten nicht nur Aspekte der Eucharistie aus, sondern trugen zur „Evokation von Präsenz und zur Inszenierung von Sakralität“ (96) bei, auch wenn die Inschrift von den Gläubigen nicht gelesen werden konnte (95–97). Daher vermutet der Vf. Gott als „Adressat“ der Inschrift auf dem Deckel (97). Die Inschriften auf dem Rand versteht der Vf. vor dem Hintergrund einer Umfunktionierung eines Bechers zum Kelch im 11. Jh. als „sakrale Markierung der Pyxis“ (98). Diese Deutungen gehen sicher deutlich über das hinaus, was von den Stiftern intendiert war. Die Inschriften sollten dem Zelebranten im Vollzug der Eucharistie bewusst machen, was er tut und an das erinnert werden, was den Stiftern wichtig war, auch ihre Memoria. Dazu bot der Umgang mit der Pyxis bzw. dem Ziborium in den stillen Momenten der Messe vor und nach der Kommunion genügend Gelegenheit.

Ähnliches ist zum Beitrag von Vera Henkelmann zu sagen („Leuchterinschriften im Kontext mittelalterlicher Messliturgie. Suggestion und Präsenz von Sakralität im Kirchenraum und ihre memorialen Implikationen“, 103–131). Sie geht vor allem auf Weiheinschriften verschiedener mittelalterlicher Leuchter ein und resümiert: „Insofern hatten die Inschriften der untersuchten Altar- und Wandlungskerzenleuchter trotz oder gerade wegen einer phasenweise restringierten Schriftpräsenz entscheidenden Anteil an der Produktion nicht nur von Suggestion, sondern mehr noch einer Präsenz von Sakralität bei der im Sakralraum vollzogenen Liturgie, genauer beim Messopfer.“ (127) Dass Kerzen die Präsenz des Sakralen hervorheben, ist sicher richtig. Dass es aber um die „Produktion“ von Sakralität gegangen sein soll und die Weiheinschriften dabei eine über die Memoria hinausgehende Funktion gehabt haben sollen, erschließt sich dem Rez. nicht.

Lea Pistorius („Von Prophetie zu Parusie. Die Inschriften und ihr Schriftbild im Braque-Triptychon von Rogier van der Weyden“, 133–161) geht mit ihren Ausführungen zum Braque-Triptychon auf ein Werk aus dem Jahr 1452 ein, das für die private Verwendung der Stifterin, die um ihren verstorbenen Mann trauerte, vorgesehen war und sich heute im Louvre befindet. Es enthält auf der Außentafel eine Inschrift mit einem Zitat von Sir 41,1 und eine altfranzösische Inschrift, die sich auf den Tod beziehen. Die Heiligen der Innentafeln (Johannes der Täufer, Maria, Christus und Johannes der Evangelist) sind mit deutenden Schriftversen versehen, die im 15. Jh. häufig zu finden sind. Bei der fünften Heiligen, Maria von Magdala, gibt es auf ihrer Kopfbedeckung nicht zu lesende hebräische Schriftzeichen. Es ist dem Ergebnis der sehr detaillierten Analyse zuzustimmen, dass durch die zitierten Schriftstellen ein Erzählstrang eröffnet wird, der von der Prophetie zur Parusie geht und „in der kontemplativen Betrachtung imaginiert werden kann“ (158). Dass durch den Eucharistiebezug der Christusinschrift ein „sakramentaler Gehalt“ hervortrete, stimmt wohl nur insofern, als ein Bezug zum Altarsakrament hergestellt wird.

Lisa Horstmann („Die Darbringung Christi im Gronauer Glasfenster. Zum ikonischen Bedeutungspotential von Pseudoinschriften“, 163–184) geht der Frage nach, welche Bedeutung die hebräisch anmutende Pseudoinschrift in einem Glasfenster der Darbringung Jesu im Tempel (Gronau, um 1460/70) hat. Dazu nimmt sie einen Vergleich mit Lochners Darbringung im Tempel von 1447 vor

und kommt zu dem Ergebnis, dass die Schriftzeichen „eine typologische Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament“ eröffnen und zugleich „den neuen Bund nobilitieren“ (182). Es stellt sich die Frage, ob es sich bei der Nobilitierung nicht genau umgekehrt verhält. Im Gronauer Glasfenster wie auf dem Bild Lochners sind die Räumlichkeit (Tempel), der Altar und die Gewandung Simeons von einem christlichen Gottesdienst in einer Kirche kaum zu unterscheiden. Nur die Schriftzeichen im Glasfenster lassen für die Betrachtenden erkennen, dass es sich um den Jerusalemer Tempel handelt. Dass dieser in Ausstattung und Würde einer christlichen Kirche zum Verwechseln ähnlichsieht, nobilitiert den Tempel und die, die in ihm Christus erkennen.

Fiammetta Campagnoli („A Pregnant Silence. Heuristics of the Word and Mediality According to Konrad Witz“, 185–203) deutet Konrad Witz' Gemälde *Der Ratschluss der Erlösung* vor dem Hintergrund des Baseler Konzils, zu dessen Zeit das Gemälde in Basel entstand, als theologische Aussage über die Mittlerschaft Mariens ausgehend von der Beobachtung, dass nicht Maria und Elisabeth das offene Buch halten, sondern Gottvater und Christus. Maria dagegen trägt das Fleisch gewordene Wort Gottes in sich. Dass das Buch wiederum keinen Text enthält, deutet die Vf.in als Hinweis auf das letzte Gericht. Auch wenn der Bezug zum Konzil von Basel insofern schwierig ist, als die Dogmatisierung der *Immaculata Conceptio* 1441 vom in Basel verbliebenen Rumpfkonzil stammte, während das ebenfalls von ihr angeführte Dekret *Laetentur Coeli* auf das verlagerte päpstliche Konzil zurückging, legt die Vf.in eine konzise und theologisch einleuchtende Deutung des Bildes vor, die allerdings thematisch kaum im Zusammenhang des Bd.s steht.

Stifterinschriften in spätantiken römischen Apsismosaiken stehen im Mittelpunkt des Beitrags von *Franziska Wenig* („Vor aller Augen: Wie Stifter mittels Inschriften in römischen Apsismosaiken im Gedächtnis bleiben“, 205–225). Auch diese sollen nicht nur der Memoria gedient, sondern die posthume „Teilnahme an der irdischen wie auch an der himmlischen Liturgie gewährt“ (221) haben. Letzteres ist nicht nur deshalb fraglich, weil die Teilnahme an der himmlischen Liturgie die an der irdischen überflüssig macht, sondern auch, weil damit die christologische Ebene ausgeblendet wäre. Die Inschrift kann in liturgischer Hinsicht nur über die an Christus gerichtete Memoria, die in der Eucharistie vollzogen oder im fürbittenden Gebet der Gläubigen dargebracht wird, wirksam sein.

Susanne Wittekind geht auf Kurzformeln in Wandmalereien katalonischer Kirchen und Kapellen des Mittelalters ein („*Agnus Dei es immolatus pro salute mundi* – Inschriften in katalonischen Sanktuarien und ihr liturgischer Kontext“, 227–252). Worte wie *Sanctus*, oder *Agnus Dei* bei Engelsdarstellungen und *Ego sum* Worte bei Christusdarstellungen tragen zur „Sakralisierung des Altarraumes“ (245) dadurch bei, dass sie nicht nur aus biblischen Texten, sondern auch aus der Liturgie stammen. Für *Ego sum* Worte gilt dies allerdings weniger, da die entsprechenden Schriftstellen nur selten gelesen wurden und Gebete und Hymnen diese Worte des Johannesevangeliums in der Regel nicht aufgreifen.

In Pilgerberichten überlieferte kreuzfahrerzeitliche Gedichte auf dem Heiligen Grab in Jerusalem stehen im Mittelpunkt der Untersuchung von *Estelle Ingrand-Varenne* („Writing on the Burial of Christ in the Twelfth Century: An Absent Presence in the Holy Sepulchre in Jerusalem“, 253–273). Diese Inschriften versteht die Vf.in als „signs and agents of divinity“ (264). Während sie in der Grabeskirche an der Liturgie partizipierten, trugen sie in den Pilgerberichten zur Imagination des Heiligen Grabes bei und hatten „perhaps an iconic presence“ (267). Die Vf.in schließt: „These short, poetic and theologically intense texts were conducive to devotion and spiritual experience, and in this sense had a sacramental action“ (270). Während ersteres unmittelbar einsichtig ist, begründet die Vf.in

letzteres mit einer Definition von Sakralität bei David Brown, der sie als „the symbolic mediation of the divine in an through the material“ (264) versteht. Doch ist zu fragen, wie die Vf.in die „symbolic mediation“ verstanden hat, wenn sie eine Inschrift als „sacramental action“ auffasst.

Schließlich beschäftigt sich *Dennis Disselhof* mit zwei sehr speziellen Formen mittelalterlicher Schriftlichkeit („*Schriftwunder* – Eingeschriebene Sakralität im erzählten Kirchenraum. Überlegungen zu *Diu vrône botschaft* und Texten der Helftaer Mystik“, 275–293). Dass sich das als Himmelsbrief gerierende Versepos *Diu vrône botschaft ze der Christenheit* aus der ersten Hälfte des 13. Jh.s einen besonderen Anspruch auch hinsichtlich seiner rechtlichen Verbindlichkeit erhebt, ist nicht verwunderlich. Schriftvisionen der Mystikerinnen Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn versteht der Vf. als ein „Modell *lebendiger* und damit wundersamer Schriftlichkeit“ (289). Doch bleibt die Frage, inwiefern eine Schriftlichkeit, die visionär blieb, als lebendig bezeichnet werden kann. Material wurde sie jedenfalls nicht.

Der Bd. beleuchtet sehr unterschiedliche Formen von Schriftlichkeit im Kontext christlicher Ikonographie, Glaubenspraxis und Liturgie. Die einzelnen Beispiele von arabischen Schriftzeichen auf einer Gemme über Schriftverse in Bildern van Eycks, Inschriften auf dem Hl. Grab in Jerusalem bis zu Schriftvisionen bei Mystikerinnen sind kaum miteinander zu vergleichen. Insofern gibt der Bd. nicht mehr und nicht weniger als einen Überblick über unterschiedliche ikonische Präsenz des Schriftlichen im christlichen Kontext. Aus theologischer Perspektive sind die funktionalen Deutungen „sakraler Schriftbilder“ allerdings sehr fragwürdig. Diese oszillieren in den Beiträgen immer wieder zwischen einer Suggestion von Sakralität durch Schrift auf der einen und einer Sakramentalität von Schrift auf der anderen. Beide Begriffe sind wie auch der Titel des Bd.s theologisch schwer einzuordnen. Einmal mehr zeigt sich, wie notwendig eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Theologie und Kunstgeschichte wäre.

Über den Autor:

Norbert Köster, Dr., Professor am Seminar für Historische Theologie und ihre Didaktik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster (n.koester@uni-muenster.de)