

starken Werken aus den Jahren 1945 bis 1971. Leider wird der Leser nicht über die Beweggründe, die zu dieser Auswahl führten, unterrichtet. Deutlich ersichtlich ist zwar die außerordentliche Qualität der Werke, doch bestehen offensichtliche Parallelen, bzw. Zugehörigkeiten zu den in den Werkverzeichnissen kategorisierten Arbeiten Jorns, die aber hier nicht explizit genannt werden. Der Leser darf sich selbst auf die Suche begeben und wird beispielsweise in den frühen Arbeiten „Ohne Titel“ und „Magic Dance“ (Fig. 1–3) aus den Jahren 1944–46, Parallelen zu der Didaska Serie entdecken. Der Bezug zur *Cobra*, insbesondere Constants Tiergestalten, liegt beim Werk „Ohne Titel (Fig. 4) aus den Jahren 1950/51 auf der Hand. Die Bilder „Forêt foirée“, von 1959 (Fig. 12) und „Ohne Titel“ aus den Jahren 1962–64, sind klar als Modifikationen auszumachen und so ließe sich die Reihe von Bezügen beliebig fortführen.

Die im nachfolgenden Supplement aufgelisteten Werke sind entsprechend der drei Volumina des Werkverzeichnisses, „Jorn in Scandinavia“ (1930–1953), „Asger Jorn: the crucial years“ (1954–1964) und „Asger Jorn: the final years“ (1965–1973), geordnet. Die einzelnen Arbeiten sind in schwarzweiß, etwa in der Größe einer halben Kreditkarte abgebildet, betitelt, datiert und mit der originalen Größenangabe versehen. Die Anzahl der Neuzugänge verteilt sich in etwa gleichmäßig auf die ursprünglichen drei Volumina des Werkverzeichnisses. Interessant ist es vielleicht zu bemerken, dass unter den Werken eine relativ große Anzahl an Modifikationen aus den frühen 60er Jahren zu finden ist.

Der dritte und letzte Teil enthält die Auflistungen über Fälschungen, Auslassungen, auf die drei Volumina des ursprünglichen Werkverzeichnisses bezogen sind. Abschließend gilt es festzuhalten, dass Andersen ob der geringen Anzahl an Entdeckungen authentischer Gemälde in jüngster Vergangenheit die Dokumentation des malerischen Werks als komplett betrachtet und damit die Forschungsarbeit des Silkeborg Kunstmuseum als abgeschlossen erklärt.

RUTH BAUMEISTER  
Rotterdam

**Hans Belting: Das echte Bild.** Bildfragen als Glaubensfragen; München: Verlag C. H. Beck 2005; 240 S., 85 Abb., davon 28 farbig; ISBN 3-406-53460-0; € 29,90

Dieses Buch geht teilweise auf Vorträge zurück (S. 217), die hier in einen kohärenten Argumentationszusammenhang gebracht wurden. Anders als in Beltings Buch „Bild und Kult“ (1990), der Konzeption einer „Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst“, sind die Darlegungen des vorliegenden Werkes nicht diachron fortschreitend angelegt. Sie konzentrieren sich auf bestimmte Fallbeispiele und zwar vor allem auf den Komplex der spätantiken Auseinandersetzungen um die Person und um das Bild Jesu und auf den Abendmahlsstreit „im Zeitalter der Reformation“ (S. 11). In beiden „Szenarien“ ereignet sich „hinter den religiösen Debatten ein Umbruch der Kultur“

(S. 162). Dieser Umbruch ist bestimmt durch die Medien, nämlich durch die Zeichen und die Bilder, die neu in Gebrauch genommen bzw. die alten, die verdammt wurden (S. 12).

In der spätantiken Geschichte des Christentums war es das Bild Christi, das, nach Belting, in einem jüdisch geprägten, „strikt bilderfeindlichen Milieu“ (S. 217) aufkam, wobei im Lauf der christlichen Bildgeschichte „der Ruf nach dem authentischen Gesicht immer lauter wurde“ (S. 57). Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass das Judentum vor, während und nach der Zeit Jesu nicht wenige Bildwerke kannte<sup>1</sup> und dass das Christentum, längst ehe es seine ersten Bilder hervorbrachte, sich in einer keineswegs bilderfeindlichen heidnischen Umgebung eingerichtet hatte. Von einem strikt bilderfeindlichen Milieu kann jedenfalls nicht die Rede sein.

Der Umbruch der Reformationszeit wurde Belting zufolge ausgelöst „durch die Medienrevolution des Buchdrucks, der alle Macht und allen Glauben auf das Wort konzentrierte, während er das Monopol den Bildern, die als öffentliche Medien bis dato ihre Macht ausgeübt hatten, entriss“ (S. 162).

Zeichen und Bilder stehen, so Belting, in einem Konkurrenzverhältnis zueinander. Ihr Kampf ist auch einer um die adäquate Repräsentation des Körpers, den, im Rahmen der beiden genannten „Szenarien“, die Zeichen bezeichnen und die Bilder darstellen: das *corpus Christi*, Christi Leib. Mit den Kategorien Zeichen, Bild und Körper, die Gesichtspunkte abgeben, unter denen der kulturelle Wandel zwischen zwei Epochen in den Blick genommen werden kann, eröffnet Belting für einzelne Bilder und für ganze Bildgruppen neue Möglichkeiten, sie in einem größeren Sinnzusammenhang zu verstehen, so etwa für die im Flugschriftenkrieg der Reformationszeit sehr verbreiteten Karikaturen, in denen Gesichter „eine Schlüsselrolle“ spielen (S. 199); durch sie konnte aber auch „der gegnerischen Partei kurzerhand das Recht auf ein Gesicht“ aberkannt werden (S. 201). Bedenklich wird seine Abhandlung dort, wo er versucht, mit diesem Ansatz auch dogmengeschichtliche Fragen zu klären.

Die Karikatur wurde, wie er überzeugend darstellt, als Gattung nicht zufällig „von einem Bilderstreit“, nämlich dem byzantinischen, „ins Leben gerufen“ (S. 202). Die Illustration zu Ps 72 im Chludovpsalter (Moskau, Hist. Museum, Cod. 129; Konstantinopel, 2. Hälfte 9. Jh.) fol. 70v zeigt jedoch nicht Häretiker, die „mit bleckenden Zungen, deren Länge an Schlangen erinnert, gegen Gott schreien“ (S. 202), sondern, dem zugehörigen Text entsprechend, die Gottlosen, die „an den Himmel ihren Mund setzen, während ihre Zunge sich auf Erden ergeht“ (Ps 72,9). Die „große Klappe“ der Gottlosen, die mit den Lippen an den Himmel reichen, mit ihren enorm verlängerten Zungen aber die Erde berühren müssen, ist somit vom Text vorgegeben, sie wurde

1 S. dazu FELICITAS HEIMANN-JELINEK: Zum so genannten Bilderverbot. In: MICHAEL GRAETZ (HRSG.): Ein Leben für die jüdische Kunst. Gedenkband für Hannelore Künzl; Heidelberg 2003, S. 21–31; MALKA ROSENTHAL: „Mach dir kein Bildnis“ (Ex.20,4) und „Im Ebenbild erschaffen“ (Gen.1,26f.). Ein Beitrag zur Erforschung der jüdischen Ikonophobie im Mittelalter. In: LIESELOTTE KÖTZSCHE / PETER VON DER OSTEN-SACKEN (HRSG.): Wenn der Messias kommt. Das jüdisch-christliche Verhältnis im Spiegel mittelalterlicher Kunst (*Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum*, 16); Berlin o.J. [1984], S. 77–103.



hier jedoch drastisch ins Bild umgesetzt.<sup>2</sup> In der Illustration im selben Psalter fol. 67r zu Ps 68,22 werden die Bilderfeinde, die Ikonomachen, die eine Christusikone mit Kalk übertünchen, in Analogie nicht, wie Belting angibt, zu den Juden, sondern zu den Soldaten dargestellt, die Jesus am Kreuz nicht etwa „Wasser und Essig“ (S. 202), sondern Wein mit Myrrhe (Mk 18,23) oder mit Galle (Mt 27,34) vermischt anboten.

Zeichen und Bilder sind, nach Belting, mit Macht und Herrschaft verquickt. „Zeichen üben Macht aus im Namen dessen, der über sie verfügt und sie vertreibt, aber Bilder üben Macht bereits aus eigener Kraft und in der Anleihe auf Wirklichkeit aus“ (S. 8). Die Möglichkeit, dass Bilder und Zeichen einander ergänzen und gemeinsam eine sinnreiche Schrift-Bild-Verbindung konstituieren, kommt bei ihren permanenten Machtkämpfen nicht in den Blick. Selbst angesichts so glücklicher Kombinationen von Schriftzeichen und Bild wie der karolingischen Initialen spricht Belting von „ganz und gar hybriden Verbindungen“; auf diese Weise habe man gehofft, „die Bilder zu zähmen“ (S. 155). Den Clipeus mit der *Majestas Domini* im Lorschener Evangeliar bildet er bei dieser Gelegenheit irrtümlich als großen Buchstaben ab, der „im Binnenraum [...] ein Bild des thronenden Christus“ freigibt (S. 157; Abb. 55). Es handelt sich hier jedoch nicht um eine O-Initiale.

Nicht weniger grundlegend als der Zusammenhang von Medium und Macht ist nach Belting der von Medium und Glauben. „Auf unserer Seite setzt jeder Mediengebrauch Glauben voraus. Das gilt auch für den Kosmos der Zeichen, die ohne unseren Glauben nicht dasjenige bezeichnen könnten, wofür sie gebraucht werden“ (S. 10). Ob diese Thesen zutreffen, ist fraglich. Sprache jedenfalls, sofern es sich bei ihr um Schrift und um Wörter handelt, die ja von Belting ausdrücklich zu den Zeichen gerechnet werden, funktioniert sehr gut, ohne dass sämtliche Wörter etwas bezeichnen. Weil viele Wörter nicht für etwas gebraucht werden, kann in ihrem Fall gar nicht geglaubt werden, dass sie „dasjenige bezeichnen“, „wofür sie gebraucht werden“.<sup>3</sup> Der Weg von den Medien- zu den Glaubensfragen über den Glaubensbegriff erweist sich somit als unsicher und durch manche Fallstricke als unwegsam – etwa auch durch kurzschlüssiges Ineinsetzen von Glauben im Sinne von Dafürhalten und Glaube als Vertrauen. Belting zeichnet jedoch weitere Verbindungslinien, die aus seiner Sicht von Medien- bzw. Bildfragen zu zentralen theologischen Fragen, ins Herz „der Theologie“ (S. 218) führen. Als ein solcher Konnex dient ihm die Frage nach dem echten Bild.

„Was ist ein echtes Bild?“ (S. 7) Nach Belting „nur ein anderer Begriff für ein Bild [...], das Wirklichkeit wiedergibt, so wie sie ist“ (ebd.). In dieser Bestimmung liegt bereits die andere: „Das echte Bild ist ein Widerspruch in sich, denn es dient als Platzhalter für etwas, das wir als wirklich ansehen“ (S. 13). Ein Bild kann demnach

2 ULRICH KUDER: Text und Bild in illustrierten Psalterien des Mittelalters. Vier Bemerkungen. In: VOLKER KAPP / DOROTHEA SCHOLL (HRSG.): Bibeldichtung (*Schriften zur Literaturwissenschaft*, 26); Berlin 2006, S. 97–150, hier S. 131 f., Abb. 12.

3 Zu diesem Problemfeld, auf das hier nur hingewiesen werden kann, s. LUDWIG WITTGENSTEIN: Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition. Hrsg. von JOACHIM SCHULTE in Zusammenarbeit mit HEIKKI NYMAN, EIKE VON SAVIGNY und GEORG HENRIK VON WRIGHT; Frankfurt Main 2001.

nicht echt sein, weil es, als Wiedergabe der Wirklichkeit, nur deren Platzhalter und nicht diese selbst ist. Die „Suche nach dem echten Bild“ (S. 45) muss immer wieder Widersprüche aufspüren, weil das Ziel dieser Suche in sich widersprüchlich ist.

Das Modell des echten Bildes aber ist, gerade wegen dessen Widersprüchlichkeit, das Bild des „letztlich undarstellbare[n] Körper[s]“ Christi (S. 217). Das Turiner Leinentuch und das Tuchbild (Mandylion), das dem König Abgar geschenkt worden und das entweder ein gemaltes Porträt oder ein Abdruck auf dem Tuch gewesen sein soll (S. 61), sind, nach der Legende, nicht von Menschenhand gemacht, also Acheiropoiten. Als Abdruck erfüllen solche Bilder „einen prä-fotografischen Anspruch“ (S. 217). Das Unterkapitel über das „Grabtuch im Foto“ (S. 63–67) gehört zu den schlüssigsten des Buches. Dort gewinnt die Analogie zwischen der Fotografie und dem Körperabdruck auf dem Grabtuch von Turin erhöhte Evidenz durch den von dem Anwalt und Amateurfotografen Secondo Pio verfassten „Bericht über die fotografische Reproduktion des allerheiligsten Tuchs“ (1907), als Jesu „Gesicht langsam im Entwickler-Bad“ erschien (S. 64).

Der bloß körperliche, fotografisch reproduzierte Abdruck macht freilich Jesu Gottsein nicht sichtbar. Das Dilemma, dass man die Unteilbarkeit seiner beiden Naturen, der menschlichen und der göttlichen, an diesen Bildern „nicht zweifelsfrei ablesen, sondern nur darauf projizieren“ konnte (S. 85), bestätigt sie als Modelle des echten Bildes. Das Bild Christi hat gegenüber anderen Bildern die Besonderheit, dass ein Vergleich dieses Bildes mit der in ihm wiedergegebenen Wirklichkeit nicht möglich ist, da man von Christus „auf Erden nur das echte Bild besaß“ (S. 118). Ehe man des Turiner Christusbildes fototechnisch habhaft wurde, hatte man das in St. Peter aufbewahrte Schweiß Tuch der Veronika, auf dem der Abdruck von Christi Antlitz zu sehen war. Als aber der Wert dieses materiellen Tuches in Verfall geriet und zuvor schon, wurde „das echte Bild [...] zu einer Leistung der Einbildungskraft, weil es sich in der Seele des Betrachters ‚einbilden‘ sollte“ (S. 120). Die Abnahme des frommen Interesses am römischen Veronikatuch ging zeitlich und teilweise wohl auch ursächlich zusammen damit, dass nicht mehr viel auf ihm zu erkennen – schon Luther vermochte nicht mehr wahrzunehmen als „ein kletlin [Schleier] für eim schwartzen bretlin“<sup>4</sup> –, und mit dem Umstand, dass es 1527 im *Sacco di Roma* möglicherweise geraubt, jedenfalls danach zeitweilig nicht mehr gezeigt worden war (S. 126).

In der Notwendigkeit aber, das eigentlich Gemeinte auf das Bild Christi zu projizieren bzw. dieses Bild zu imaginieren, liegt begründet, dass „die Schöpfung dieses Gesichts [...] ein selbständiges Bild zustande“ brachte, „das in der westlichen Kultur zum Maßstab für Bildlichkeit wurde und ein Modell des Gesichts lieferte“ (S. 85). In diesem Sinne hat, nach Belting, trotz aller Veränderungen, die Suche nach dem echten Bild, der Wunsch und der Wille, echte Bilder zu sehen, die christliche Bildkunst, auch nach der Säkularisierung, bis heute überlebt. Die Echtheitskriterien, mit denen ein Bild zu messen ist, das auf Jesu Weg nach Golgatha als Abdruck seines Antlitzes auf

4 MARTIN LUTHER: Wider das Bapstum zu Rom vom Teuffel gestiftt (1545). In: DERS.: Werke, Kritische Gesamtausgabe, 54; Weimar 1928, S. 206–299, hier S. 255.



einem Tuch entstanden sein soll, sind freilich andere als die, die an ein der Imagination des Künstlers entsprungenes Christusporträt anzulegen sind.

Belting insistiert darauf, die „Definition der ‚Person‘ Christi“ habe insofern eine „Vorgeschichte“ gehabt, als „die frühen Theologen“ mit *persona* „einen Begriff aus dem römischen Vokabular übernommen“ hätten, „der ursprünglich Maske und Rolle bedeutete“ (S. 217). Dafür, dass sie diese Vorgeschichte „selten in den Blick gerückt“ (ebd.) und „weil ihr Personenbegriff sich von Gesicht und Maske längst entfernt und damit entbildlicht“ habe (S. 46), wird die Theologie von ihm getadelt – zu Unrecht. Dass der lateinische Begriff für Maske, nämlich *persona*, „erstmalig die ‚Person‘ Christi definierte“, wie Belting meint (S. 47), ist unzutreffend. In der Lehre von den beiden Naturen Christi (zwei Naturen – eine Person) wird *persona* nicht im Sinne von ‚Maske‘ und ‚Rolle‘ verwendet. Gewiss, *persona* im Sinne von ‚Maske‘ oder ‚Rolle‘ hätte – wenn dies den Vorstellungen der altkirchlichen Theologen entsprochen hätte, was aber nicht der Fall war – dazu gebraucht werden können, die Unterschiedenheit von Gottsein und Menschsein Christi und ihr beiderseitiges Verhältnis zueinander zum Ausdruck zu bringen. Nichts anderes erwartet ja Belting, wenn er fragt: „Hatte also Jesus zwei Naturen in sich vereint, von welcher die eine die Maske der anderen war? Hatte er eine Maske des unsichtbaren Gottes getragen, der in seinem Körper sichtbar wurde [...]?“ (S. 217f.) Belting meint: „Christus [...] trug, wenn man will, im Menschsein die Maske Gottes“ (S. 47), nennt jedoch keinen altkirchlichen Theologen, der Jesu Gottsein als Maske seines Menschseins bezeichnet hätte. „Der Denkansatz, dass Christus zwei niemals sonst vereinbarte Naturen in sich getragen haben soll, wie der Schauspieler seine Maske trägt und in ihr eine Rolle darstellt“ (S. 46), kommt in der Alten Kirche nicht vor.

Der griechische Begriff *prósopon*, der in der Trinitätslehre neben *hypóstasis* als eines der beiden Äquivalente zu *persona* erscheint,<sup>5</sup> wird im Neuen Testament niemals in den Bedeutungen ‚Rolle‘ oder ‚Maske‘ gebraucht, jedoch sehr wohl in der Bedeutung ‚Person‘, etwa 2 Kor 1,11: *ek pollón prosópon*, ‚von vielen Personen‘, 1Kol 1,1: *olíga prósoipa* ‚einige wenige Personen‘. In der Trinitätstheologie (schließlich gefundene und vereinbarte Formel: drei Personen – eine Substanz; [...] *ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes*, so im Athanasianum) kommt *prósopon* im Sinne von ‚Maske‘ nur im Zusammenhang der Polemik vor, so, wenn Basilius der Große (329/30–379) dem Sabelius (um 217–222), etwa anderthalb Jahrhunderte nach dessen Tod, um ihn als Häretiker vorzuführen, vorhält, er lehre, Gott werde in der Schrift „unter verschiedenen Gesichtern (oder Masken) dargestellt“ (Brief 214,3)<sup>6</sup>, – was Sabellius möglicherweise nie vertreten hat.

Ich kann nicht sehen, dass die Diskussion über die Entstehung des Person-

5 Wobei *hypóstasis*, das nicht immer mit *persona*, sondern auch mit *substantia* übersetzt wird, nicht deckungsgleich mit *persona* ist. ANDRÉ DE HALLEUX: Hypostase et personne dans la formation du dogme trinitaire (ca 375–381). In: DERS.: Patrologie et Œcuménisme. Recueil d'études (*Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium*, 93); Leuven 1990, S. 113–214.

6 Zitiert nach CHRISTOPH KARDINAL SCHÖNBORN: Die Christus-Ikone; Schaffhausen 1984, S. 42.

begriffs in der Trinitätstheologie und in der Christologie abgeschlossen wäre. Diskutiert werden vor allem zwei Möglichkeiten. *Persona* kann im Sinne der römischen Rechtssprache, in der *persona* einen „in einer bestimmten Weise handelnd in Erscheinung tretenden Menschen“<sup>7</sup> bezeichnet, in die theologischen Lehrformeln eingegangen sein. Diese Herleitung, die auf Adolf von Harnack zurückgeht, wird bis heute vertreten,<sup>8</sup> obwohl sie von diesem selbst ab der 4. Auflage (1909) seines *Lehrbuchs der Dogmengeschichte* aufgegeben wurde.<sup>9</sup> Die zweite mögliche Wurzel des Personbegriffs ist eine literarisch-exegetische. Sie findet sich in der Kommentarliteratur zu Homer und Platon, die jeweils vermerkte bzw. zu klären versuchte, wer spricht und zu wem gesprochen wird. Ersteres wurde dann „unter der Zitationsformel *ek prosōpu* oder *ex persona*“<sup>10</sup> (aus dem Mund der Person x) festgehalten. Sofern „als Hintergrund“ dieses „dialogischen Auslegungsprinzips“, „von ferne die Welt der Bühne“ aufleuchtet<sup>11</sup>, steht dabei doch nicht das Aussehen, das Gesicht oder die Maske der Dialogpartner in Frage, sondern ihre Worte. Diese werden vom Autor durch die von ihm gestalteten Personen gesprochen: „Über die Ansichten, die Platon teilt, äußert er sich durch vier Personen (*prósopa*): Sokrates, Timaios, den Fremden aus Athen und den Fremden aus Elea“ (bei Diog. Laert. III,52).<sup>12</sup> Dieser literarisch-exegetische *prósopon*- bzw. *persona*-Begriff, der auch in der christlichen Auslegung des Alten Testaments, besonders der Psalmen, verwendet wurde, ehe er noch in die Trinitätstheologie und in die Christologie einging, orientiert sich nicht an dem Verhältnis des Schauspielers zur Maske, sondern an dem des Autors zu der von ihm fingierten Person. „Die Theologen“ brauchten nicht, wie Belting (S. 74f.) meint, die Herkunft der Begriffe „*persona* oder, im Griechischen, *prósopon* [...] aus dem Theater“ zu tabuisieren, weil diese Begriffe bereits in anderem – juristischem und/oder literarisch-exegetischem – Kontext von dem Sprachgebrauch der Bühne abgegrenzt und zu Fachtermini mit Bedeutungen geworden waren, auf welche die Theologen zurückgreifen konnten.

Tertullian (um 160 – nach 220), der den Begriff *persona* in trinitätstheologischen und christologischen Überlegungen wohl als erster verwendet – sofern ihm nicht, was manche Patrologen vertreten, der griechisch schreibende Hippolyt (wer immer dieser Autor gewesen sein mag) mit dem *prósopon*-Begriff in der Schrift *Contra Noetum* diesen Ruhm streitig machen sollte<sup>13</sup> – Tertullian gebraucht *persona*, eben weil dieser Begriff die Einheit *eines* handelnden Subjekts impliziert: *Videmus duplicem statum, non*

7 ARMIN G. WILDFEUER: Person, Personalität I. Philosophisch. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*; 3. Aufl., 8, 2006, Sp. 42–46, bes. Sp. 43.

8 Ebd.

9 CARL ANDRESEN: Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 52, 1961, S. 1–39, hier S. 3 Anm. 3.

10 CHRISTOPH MARCKSCHIES: „... et tamen non tres Dii, sed unus Deus ...“. Zum Stand der Erforschung der altkirchlichen Trinitätstheologie. In: DERS.: *Alta Trinità Beata*; Tübingen 2000, S. 286–309, hier S. 288 Anm. 10.

11 So ANDRESEN (wie Anm. 9), S. 14.

12 Zitiert nach ebd., S. 17.

13 S. dazu HERMANN-JOSEF SIEBEN: Einleitung. In: TERTULLIAN: *Adversus Praxean*. Gegen Praxeas (*Fontes christiani*, 34); Freiburg / Basel / Wien u. a. 2001, S. 7–94, bes. S. 72–78.



*confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum* („Wir sehen also eine doppelte Beschaffenheit, nicht vermischt, sondern in einer Person verbunden, Jesus, Gott und Mensch“)<sup>14</sup>. Die Übersetzung ‚in einer Rolle verbunden‘ würde hier keinen Sinn machen. Tertullian hat „juristische Kenntnisse sowie eine ausgesprochene Vorliebe für juristische Terminologie und Argumentationsmuster“<sup>15</sup> und im Sinne dieser Terminologie gebraucht er *persona*, wenn es um die drei Personen der Trinität Gottes und um die eine Person Christi geht. Der *persona*-Begriff zielt also gerade nicht, wie Belting, ihm auch in der Zwei-Naturen-Lehre die Bedeutung ‚Rolle‘ bzw. ‚Maske‘ unterstellend, vermutet, auf die Unterschiedenheit von sichtbarem Menschsein und unsichtbarem Gottsein.

Richard Weihe vertritt in seinem Maskenbuch, auf das sich Belting ausdrücklich beruft (S. 75 mit Anm. 44, 94, 218 u. ö.), die Auffassung, Tertullian verfolge eine „Doppelstrategie“, indem er einerseits „durch seine antitheatralische Polemik darauf“ hinarbeite, „den Persona-Begriff im Sinne von Maske und Rollenspiel abzuwerten“, andererseits „*persona* für die Formulierung der christlichen Trinitätslehre usurpiere“.<sup>16</sup> Belting argumentiert ähnlich, wenn er meint, die Theologen hätten, um den der Theatersprache entnommenen Begriffen *prósopon* und *persona* einen neuen Begriffsinhalt zu geben, „deshalb das zeitgenössische Maskentheater“ angegriffen, „dessen Tage ohnehin gezählt waren“ (S. 74f.). Selbstverständlich ist in Tertullians Abhandlung *De spectaculis*, in der er von den Christen fordert, Circusspiele, Theater, Athletenwettkämpfe und Gladiatorenspiele zu meiden, *persona* im Sinn von ‚Maske‘ bzw. ‚Rolle‘ belegt. Doch steht der Gedankengang dieser Schrift, der in Tertullians ethischem Rigorismus gründet, in keinerlei Verbindung zu seiner Trinitätslehre und zu seiner Christologie. Gewiss weiß auch der von Weihe und Belting ebenfalls herangezogene Boethius (+524), dass *persona* im Kontext des Theaterwesens ‚Maske‘ oder ‚Rolle‘ bedeutet (S. 76f.); gerade im Bewusstsein dieses Umstands aber unternimmt er alles, den *persona*-Begriff in der Zwei-Naturen- und in der Trinitätslehre von dieser Bedeutung freizuhalten.

Indem Belting, vom Begriff der *persona* als Maske und von den Bildern Christi, in denen Jesu Antlitz wie eine Maske vom Grund abgesetzt ist, ausgehend, als Kernfrage der Zwei-Naturen-Lehre ein Bildproblem erweisen möchte, verfehlt er den Kern des christologischen Problems, weil er nicht zu den Motiven vordringt, welche die altkirchlichen Theologen veranlassten, das Paradox ‚wahrer Gott‘ und ‚wahrer Mensch‘ gegen abweichende Auffassungen zu verteidigen. Ihr Interesse war ein soteriologisches: Christus musste, um sein Erlösungswerk, sein stellvertretenden Leiden vollbringen zu können, wahrer Mensch geworden sein, musste aber auch um eben dieser Erlösung willen, wahrer Gott sein, da kein Mensch sich selbst und die Menschheit erlösen kann.

14 TERTULLIAN: *Adversus Praxean* (wohl 213 veröffentlicht) 27,11; nach der Edition von G. SCARPAT und der Übersetzung von H.-J. SIEBEN (wie Anm. 13), S. 238f.

15 ALFONS FÜRST: Tertullian(us). In: *Lexikon für Theologie und Kirche*; 3. Aufl., 9, 2006, Sp. 1344–1348, hier Sp. 1344.

16 RICHARD WEIHE: *Die Paradoxie der Maske. Geschichte einer Form*; München 2004, S. 190–216, hier S. 191.

Das zweite Szenarium, das der Reformationszeit, ist bei Belting der „Gutenberg-Ära“ ein- und untergeordnet. Diese ist bestimmt durch die Allgegenwart und die physische „Zugänglichkeit des gedruckten Wortes, das im käuflichen Buch für jedermann im Prinzip verfügbar wurde und wie ein indexikalisches Zeichen im Druck wirkte: wie ein physischer Abdruck, den das Wort von sich im Papier zurückließ“ (S. 162). Das gedruckte Wort ist darin den nicht von Menschenhand geschaffenen Bildern und den Fotos nicht unähnlich. Das im Christentum „als Träger der göttlichen Offenbarung“ verehrte Wort Gottes „wurde in der neuen Medien-Kultur des Drucks geradezu zu einem Fetisch, so wie es einmal die Knochen gewesen waren“ (ebd.). Erasmus forderte „die Gläubigen, die sich dem Kult der Bilder hingegeben hatten“, „zum Kult der Worte Christi“ auf (S. 167). Luther, bei dem Belting eine Fetischisierung des Wortes feststellen möchte, hatte auf dem Höhepunkt des Marburger Religionsgesprächs 1527 mit Kreide die Worte Jesu *Hoc est corpus meum* (Mk 14,22 par.) auf einen Tisch geschrieben und die Samtdecke vom Tisch gehoben, um sie seinen Gegnern entgegen zu halten. Dieses Präsentieren eines Textes findet auf calvinistischer Seite seine Entsprechung in der 1535 enthüllten bronzenen Tafel zum Gedächtnis der Einführung der Reformation in Genf mit einer „Inscription in makellosem Latein und einer ebenso makellosen Kalligraphie von antikischen Buchstaben“ (S. 170; Abb. 62), der „Gründungsurkunde einer neuen Textkultur“, „in der Bilder kein ernsthaftes Thema mehr waren“ (S. 170f.). Dieser Präferenz von Texten vor Bildern entspricht ein Wandel der Bildproduktion selbst, bei der eine bemerkenswerte Zunahme an Porträts und Flugblättern, damit einhergehend aber auch eine Semiotisierung der Bilder feststellbar ist, die dazu führte, dass Bilder sich so veränderten, dass sie „wie Texte lesbar“ wurden (S. 163).

Unbeschadet solcher und anderer Beobachtungen, durch die die Wertschätzung des Wortes durch Humanisten und Reformatoren belegt wird, bleibt doch zu fragen, ob die durch den Buchdruck bewirkte Vervielfältigung des gedruckten Wortes im massenhaft hergestellten Buch nicht möglicherweise auch zu seiner Entwertung beitrug und ob, insbesondere, das Wort Gottes, dem im Mittelalter heilsbringende Bedeutung beigelegt wurde, durch den Buchdruck überhaupt noch eine Aufwertung erfahren konnte. Jedenfalls wurde, was Belting nicht berücksichtigt, Gutenbergs Erfindung nicht nur begrüßt, sondern auch beklagt. Die Massenproduktion von Büchern, die, wie man in Drucken von Ulrich Han (letzter datierter Druck 9.12.1478) im Kolophon lesen kann, „es erlaubte, an einem Tage mehr zu drucken als man früher in einem Jahr hatte abschreiben können“<sup>17</sup>, führte bei den geschriebenen Büchern zu einem Preisverfall, der die Existenz der Kalligraphen gefährdete.<sup>18</sup> Dadurch, dass ein Druckfehler gleich hundertfach reproduziert wurde und sich nicht mehr korrigieren ließ, so argumentierte der Dominikaner Jacopo della Strada, der seinen Lebens-

17 Zitiert nach HANS WIDMANN: Vom Nutzen und Nachteil der Erfindung des Buchdrucks – aus der Sicht der Zeitgenossen des Erfinders; Mainz 1973, S. 8. Dort weitere Belege.

18 THOMAS HAYE: Filippo della Strada – ein Venezianer Kalligraph des späten 15. Jahrhunderts im Kampf gegen den Buchdruck. In: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 48, 1997, S. 279–313, hier S. 280–284.



unterhalt durch das Kopieren von Büchern verdienen musste, kämen Irrtümer unters Volk, wohingegen Schreibfehler sich sofort und leicht emendieren ließen.<sup>19</sup> Durch die Schönheit ihrer Ausstattung seien die handgeschriebenen Codices den gedruckten weit überlegen. Ein Autoritätsverfall der bisherigen Wissenselite zeichne sich ab. „Jeder Koch oder Stallknecht“, so klagte er, „schwingt sich aufgrund des Wissens, das er sich angelesen hat, selbst zum Lehrer auf. [...] Das Lateinische, die *vox Dei*, tritt hinter die *vox vulgaris* zurück“<sup>20</sup>. Della Stradas Urteil war das einer ernst zu nehmenden Minderheit. Es entsprang der rückwärts gewandten Sicht eines Zeitzeugen, der seine Position und seine Haut zu retten versuchte.

Den Abendmahlstreit der Reformatoren betrachtet Belting im Kontext und vor dem Hintergrund der „Gutenberg-Ära“. Im Sinne der von ihm erfolgreich angewandten Kategorien Bild, Zeichen und Körper formuliert er die in jenem Streit diskutierten Möglichkeiten: „Wurde das Brot, an dessen Aussehen sich während der Liturgie nichts änderte, zum echten Körper des Herrn, von dem man sich innere Bilder gemacht hatte, oder blieb es auf seinen Zeichencharakter beschränkt? Zeichen und Wort fanden sich dabei auf der einen Seite, Bild und Körper auf der anderen Seite in einem totalen oder in einem scheinbaren Gegensatz“ (S. 168). Mit dieser einfachen Alternative wird Belting in gewisser Weise dem Abendmahlverständnis Zwinglis und dem vergleichbaren Calvins, nicht aber dem Luthers gerecht. Unantastbar nämlich ist letzterem die Heilige Schrift nicht als Ansammlung gedruckter Buchstaben, sondern als Wort Gottes, eingebunden in den Prozess der Gerechtmachung des Sünders durch Christi Blut und Gerechtigkeit. An den Worten *Hoc est corpus meum* wollte er nichts geändert wissen, weil er sie – in einem gegenüber der Auslegungstradition neuen Verständnis – als ihm gegebene Verheißung und als den Zuspruch der Sündenvergebung verstand, den Christus selbst durch den Mund des Priesters gibt, „als solt er sagen / Sihe da mensch / ich sag dir zu vnd bescheyde dir / mit dißen Worten / vorgebung aller deyner sund vnd das ewig leben / und das du gewiß seyest / vnd wissest das solch gelubd dir unwidderrufflich bleyb / ßo will ich drauff sterben und meyn leyb und bluet dafür geben / und beydes dir zum zeychen vnd sigell hynder mir lassen da bey du meyn gedencken solt“<sup>21</sup>. Dass der Mensch nur das Brot und den Wein anzunehmen, zu essen und zu trinken braucht, ohne intellektuelle und moralische Gegenleistung, ist für Luther das Beispiel schlechthin für das *sola gratia*-Prinzip, das für ihn, zusammen mit *solus Christus*, *sola fide* und *sola scriptura* den Kern des evangelischen Glaubens ausmacht.

Dass Beltings Kategorien vor dogmengeschichtlichen Problemkomplexen versagen, weil sie die soteriologische Frage nach dem Heil des Menschen unberücksichtigt lassen, wird im Fall von Luthers Abendmahlverständnis deutlich. Belting muss

19 Ebd., S. 285.

20 Ebd., S. 287.

21 MARTIN LUTHER: Ein Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe (1520). In: DERS.: Werke in Auswahl, hrsg. von OTTO CLEMEN; 5. Aufl., 1, Berlin 1959, S. 299–322, hier S. 304; zu Luthers und Zwinglis Abendmahlverständnis s. EBERHARD GRÖTZINGER: Luther und Zwingli. Die Kritik an der mittelalterlichen Lehre von der Messe – als Wurzel des Abendmahlstreites; Gütersloh 1980.

Luther, aufgrund seiner Kategorien, für den Fetischisten halten, der er nicht war. Den Grundzügen der Positionen Zwinglis und Calvins hingegen wird Belting mit den Kategorien Zeichen und Wort gerecht, auch wenn Zwingli selbst fraglos auch den Geist im Sinne von Joh 6,63 ins Feld geführt hätte. Nach Zwingli erfolgt, wenn das Brot Leib und der Wein Blut genannt wird, diese Benennung *per katachresin*, d. h. in einer uneigentlichen Redeweise, die *significans* für *significatum*, das Bedeutende für das Bedeutete nimmt. Diese Auffassung vertritt er bereits im Juni 1523 in seinem Brief an Thomas Wytttenbach, noch ehe er die schlichte Formel *Hoc significat corpus meum*, die Beltings Darstellung entgegenkommt, übernahm.<sup>22</sup>

Religion hat „seit kurzem wieder in akademischen Debatten Konjunktur“ (S. 30). Belting setzt sich mit seinem Buch in angenehmer Weise von diesem Trend ab, da er versucht, theologische Fragen auf anthropologische zurückzuführen und sie dadurch zu klären. Ob freilich dieser Versuch gelungen und in allen Teilen schlüssig ist, ist eine andere Frage.

ULRICH KUDER

Institut für Kunstgeschichte  
Universität Kiel

22 GRÖTZINGER (wie Anm. 21), S. 103f., 155 Anm. 25, 156 Anm. 33.

**Das Heilige Grab in Gernrode.** Bestandsdokumentation und Bestandsforschung. Unter Leitung von Hans Joachim Krause und Gotthard Voß bearbeitet von Rainer Kahsnitz, Hans Joachim Krause, Gerhard Leopold und Roland Möller. Mit Beiträgen von Angela Düllberg, Hans Fuhrmann, Franz Jäger und Reinhard Schmitt (= Beiträge zur Denkmalkunde in Sachsen-Anhalt, herausgegeben vom Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt Band 3; = Denkmäler Deutscher Kunst, herausgegeben vom Deutschen Verein für Kunstwissenschaft); Berlin: Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft 2007; Textband 402 Seiten, 232 Abb.; Bildband 216 Tafeln; Beilagenmappe mit 50 Zeichnungen; ISBN 978-3-87157-193-0; € 168,-

Die Kirche St. Cyriakus des ehemaligen Kanonissenstifts in der kleinen am Nordrand des Harzes gelegenen Stadt Gernrode, von Gero, dem Markgrafen der damaligen Nordmark, als Eigenkloster seiner Familie 959/961 gegründet, gilt heute als „eines der bedeutendsten erhaltenen Zeugnisse ottonischer Architektur in Deutschland“ (Dehio-Handbuch Sachsen-Anhalt I, 2002). Die Kirche verdankt diese gegenwärtige Qualität allerdings erst ihrer „kunstgeschichtlichen Entdeckung“ durch Franz Kugler 1834. Ihr folgte 1841 die Publikation durch Ludwig Puttrich mit antizipierender Rekonstruktion und dessen Bemühungen um eine Wiederherstellung, die schließlich mit der 1859 erfolgten Beauftragung des ersten Konservators der Kunstdenkmäler in Preußen Ferdinand von Quast zur Ausführung kam. In der Geschichte der Denkmalpflege wird das Ergebnis, die Wiedergewinnung der seit dem 12. Jahrhundert ver-