

Bruno Reudenbach

Der Codex als Verkörperung Christi

Mediengeschichtliche, theologische und ikonographische Aspekte einer Leitidee früher Evangelienbücher

1 Einleitung

Im Cubiculum C der Katakombe an der römischen Via Latina findet sich eine heute nur noch sehr fragmentarisch erhaltene Deckenmalerei, die ursprünglich den thronenden Christus zeigte.¹ Sie ist damit eine der ältesten Darstellungen dieses Themas. Sie stammt aus frühkonstantinischer Zeit, aus dem frühen 4. Jahrhundert, und in ihrem sehr fragmentarischen Zustand ist glücklicherweise ein signifikantes Detail erkennbar geblieben: Zur Linken Christi ist neben dem Thronszitz ein großer aufgeschlagener Codex zu sehen, auf der gegenüberliegenden Seite eine *capsa*, ein mit Schriftrollen gefüllter Behälter. Schriften, *rotuli* und Codex, sind hier demnach das Christus auszeichnende und identifizierende Attribut, und dies offenbar mit leicht unterschiedlicher Gewichtung und Bewertung: Die *rotuli* befinden sich zu Füßen Christi, der Codex ist monumental neben dem Thronszitz aufgeschlagen. Ursprünglich legte Christus dabei – im heutigen Zustand ist dies nicht mehr sicher zu entscheiden – seine Hand an das Buch. In der Geschichte der Ikonographie des thronenden Christus wandert der Codex aus der Position neben dem Thronszitz schon bald in die Hände Christi und wird geöffnet oder geschlossen zum Betrachter gerichtet. Über Jahrhunderte hin wird sich in der christlichen Kunst diese Kennzeichnung des thronenden Christus durch ein Buch nicht mehr verändern.

So geläufig und selbstverständlich uns diese Ikonographie daher erscheint – sie ist, zumal in frühchristlicher Zeit, keineswegs selbstverständlich. Zwar lässt sich sagen, dass der biblische Gott, vor allem der des Alten Testaments, ein Gott der Sprache und auch der Schrift ist. Schon die Erschaffung der Welt beginnt mit dem Schöpfungswort und die Moses übergebenen Tafeln des Gesetzes sind mit dem Finger Gottes geschrieben (Ex 31,18: *scriptas digito Dei*), sie zeigen die Schrift Gottes (Ex 32,16 *scriptura Dei*). Doch nirgends ist im Neuen Testament zu lesen, dass Christus mit Büchern zu tun hat, dass er liest. Und nur einmal schreibt er, und da, in der Episode mit der Ehebrecherin, mit dem Finger auf die Erde (Io 8,6ff.; *digito scribebat in terra*). Wie also kommt es zur Verbindung von Christus und Buch, die nicht eine rein zufällige ikonographische Erfindung sein kann und die ebenso wenig mit dem

¹ Ferrua 1960, 54 und tav. 36; Tronzo 1986, 52f.; Rainer 2011, 141.

allgemeinen Hinweis auf die Rede von der „Buchreligion“ hinreichend erklärt ist?² Nimmt man zusätzlich die Anfänge dieser Ikonographie in den Blick, dann lässt sich die Frage noch genauer stellen, bewegen wir uns doch in einer Zeit, in der sich im mediterranen Kulturraum in der Konkurrenz der Schriftmedien der Codex gegenüber der Buchrolle durchzusetzen beginnt. Wie also kommt es bei der Darstellung Christi zu der Jahrhunderte währenden Verbindung mit dem Codex?

2 Rolle und Codex

Die Ablösung der Buchrolle durch das gebundene Buch, den Codex, war das Ergebnis eines längeren, im 2. und 3. Jahrhundert beginnenden Prozesses, der nicht monokausal zu erklären ist. Entsprechend hat die Forschung eine Reihe von Gründen für diesen Medienwechsel namhaft machen können und vor allem über deren Bedeutung und Gewichtung gestritten.³ Zweifellos gehörte zu den Vorteilen des Codex seine größere Praktikabilität, die einfachere Handhabung bei der Lektüre, vielleicht auch der leichtere Transport und die bessere Eignung als Reisebuch, die im Milieu wandernder Prediger und Missionare von Bedeutung waren.⁴ Unstrittige Vorzüge sind das größere Fassungsvermögen der im Gegensatz zur Rolle beidseitig zu beschreibenden Codexseiten und das durch Blättern im Codex schnellere Auffinden bestimmter Textstellen. Gleichzeitig kann man konstatieren, dass diese Eigenschaften zu Beginn der Karriere des Codex offenbar noch nicht alle in vollem Umfang erkannt wurden und erst die mittelalterlichen Skriptorien ein immer weiter verfeinertes Instrumentarium der Strukturierung und Binnengliederung entwickelten.⁵ So reicht das Argument der Praxis allein offenbar nicht aus, um Aufschluss über die spezifische Einschätzung des Codex in der Frühzeit und über seine Bedeutung für unsere Ausgangsfrage zu erhalten.

Dafür ist von Belang, dass ein wichtiger Faktor für die Durchsetzung des Codex die Ausbreitung des Christentums war, oder anders, dass die christliche Manuskriptkultur vor allem auf den Codex setzte.⁶ Ob sich das frühe Christentum dabei bewusst von einer älteren, als heidnisch angesehenen Schriftkultur oder aber, mehr noch, von

² Rüpke 2005; s. auch Nicklas 2008, der aufgrund der Unterscheidung zwischen „Buch“ und „Text“ vom Christentum als einer „Religion der Bücher“ spricht.

³ Roberts/Skeat 1983; die umfangreiche Forschungsgeschichte zu dieser Frage ist hier nicht zu dokumentieren. Einen prägnanten Überblick über den derzeitigen Forschungsstand mit umfangreichen Literaturangaben bietet Seeliger 2012.

⁴ McCormick 1985, 157f. Rapp 2007, 204; kritisch dazu Seeliger 2012, 553f.

⁵ Jakobi-Mirwald 2004, 164–194; zur Bedeutung der Buchgliederung für die Memorierbarkeit von Texten Carruthers 1990, 221–257.

⁶ Gamble 1995; Gamble 2006; Nicklas 2008; Seeliger 2012, 547–555. Vgl. a. Bagnall 2009, 70–90, der überlegt, ob der Codex aus primär dem römischen Bereich kommt.

der Tora, den biblischen Schriftrollen des Judentums absetzen wollte und deshalb auf das neuere Medium Codex setzte, war lange umstritten, gilt inzwischen aber doch als wahrscheinlich. So spricht einiges für die Meinung, dass die Bevorzugung des Codex im Christentum eine sehr bewusste und nicht allein praktikabilitätsgesteuerte Entscheidung war.⁷

Insbesondere nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. hatte im Judentum die schriftliche Überlieferung für die Konstituierung religiöser Identität eine nochmals gesteigerte Bedeutung.⁸ Der Toraschrein mit den Buchrollen stand in der Synagoge für das zerstörte Allerheiligste des Tempels. Zwar zählten auch die Christen die fünf Bücher Moses zu ihren heiligen Schriften, ihr Umgang mit dem Text unterschied sich jedoch erheblich von dem des rabbinischen Judentums. Für dieses war die Tora das gültige Gesetz, die Israel offenbarte göttliche Weisheit; für die Christen galt das Alte Testament nur als Prophezeiung und Andeutung der wahren Lehre Christi, die erst im Neuen Testament offenbar wurde. Der christliche Umgang mit dem Alten Testament, der durch Ausdeuten und Kommentieren gekennzeichnet war, vor allem aber dadurch, dass es in Beziehung zum Neuen Testament gesetzt wurde, stand mit der Auffassung einer unveränderbaren, authentischen göttlichen Überlieferung nicht in Einklang, zumal die Christen weitgehend nicht die hebräische Bibel, sondern eher die Septuaginta verwendeten. Dieser Gegensatz führte, kurz gesagt und einer These Irven Resnicks folgend, zur Kanonisierung der traditionell in Rollenform und in Hebräisch festgehaltenen biblischen Überlieferung im rabbinischen Judentum, gegen die das Christentum das Evangelium in Codexform setzte.⁹

Weniger bedacht ist bisher, dass die Bevorzugung des Codex auch durch Eigenschaften des Bibeltextes selbst befördert wurde. Mit den zahlreichen alttestamentlichen Zitaten im Neuen Testament, mit den vielfältigen Querverweisen und Analogien stellte der Text der Heiligen Schrift auch eine besondere Formaufgabe dar. Die Praxis, diese Texte in gezielter Auswahl zu lesen, zu sprechen, zu memorieren und zu kommentieren, Zitate nachzuschlagen und Querverweisen nachzugehen, erforderte eine mehr oder weniger kleinteilige Gliederung des Bibeltextes, nicht zuletzt auch eine visuelle. Es lässt sich beobachten, dass die dem entsprechenden Instrumente des Layouts – Initialen, Auszeichnungsschriften, Absätze, Einrückungen, Kopfzeilen u. ä. – im Verlaufe des Mittelalters immer weiter systematisiert und verfeinert werden; im Kern angelegt sind sie aber schon in der Charakteristik des Bibeltextes selbst und in der Lektürepraxis des frühen Christentums. Für das dadurch begründete Verlangen nach kleinteiliger Gliederung des Textes aber war der Codex mit der Separierung

⁷ Auch das Judentum hielt bewusst an der Rollenform der Tora fest und sah darin ein Zeichen religiöser Identität in Abgrenzung zu den Codices von Christentum und Islam, siehe hierzu a. den Beitrag von H. Liss in diesem Band.

⁸ Rainer 2011, 91–93.

⁹ Resnick 1992; *In the beginning* 2009, 106; Rainer 2011, 96–100; Seeliger 2012, 554.

seiner Seiten genuin geeigneter als die Rolle mit ihrer kontinuierlich durchlaufenden Schreibfläche.¹⁰ Viel schneller und einfacher als das Ent- und Aufrollen einer Buchrolle gestattete das Blättern in einem Codex das Auffinden bestimmter Textpartien und Abschnitte im laufenden Text. Auch das mag dazu beigetragen haben, dass das Christentum den Codex als das Medium erkannte, das für seinen Umgang mit der Hl. Schrift am besten geeignet war.

Wie wichtig dieser Aspekt war, zeigt eine Erfindung des Eusebius von Caesarea, die Kanontafeln, Tabellen, die schon in der Frühzeit der christlichen Codices der Gliederung und Erschließung des Evangelientextes dienen.¹¹ Eusebius teilte die vier Evangelien in 1162 Perikopen, die er mit fortlaufenden Ordnungsnummern versah. Diese Zahlen stellte er in zwölf synoptischen Tabellen, *canones*, so zusammen, dass in einer Spalte jeweils die Ordnungsnummern eines Evangeliums untereinander geschrieben sind. Das Nebeneinander der Spalten und damit der Zahlen verschiedener Evangelien macht die in den Evangelien jeweils übereinstimmenden Textabschnitte auffindbar, erschließt Parallelüberlieferungen ebenso wie Sondergut. Als Konkordanztabellen zeigen die Kanontafeln sehr deutlich, wie stark das Bedürfnis nach einer durchgehenden Strukturierung, Gliederung und Relationierung des Evangelientextes schon in der Frühzeit war. Die Entscheidung des Christentums für den Codex und die Erfindung der Kanontafeln müssen insofern als komplementäre Phänomene angesehen werden.

Es ist aufschlussreich, dass diese schon früh eingegangene Verbindung zwischen der Niederschrift des Evangeliums im Codex und den Kanontafeln als Erschließungsinstrument das gesamte Mittelalter hindurch bestehen blieb. Die Kanontafeln waren Teil einer festen, für lange Zeit unveränderten Einleitungssequenz von Texten, die in jedem Evangelienbuch dem eigentlichen Evangelientext vorangestellt wurden. Zu dieser Einleitung zählten der Brief *Novum opus*, mit dem im Jahr 383/384 der Kirchenvater Hieronymus seine lateinische Übersetzung der Bibel Papst Damasus übereignete; außerdem eine mit den Worten *Plures fuisse* beginnende Passage aus dem Kommentar des Hieronymus zum Matthäus-Evangelium, in dem die Vierzahl der Evangelien begründet und deren Autoren, die Evangelisten kurz charakterisiert werden; schließlich ein Brief des Eusebius, in dem Aufbau und die Verwendung der *Canones* erklärt werden, sowie ein unechter Hieronymusbrief, der sich ebenfalls auf die von Eusebius eingerichteten *Canones* bezieht.¹² Darauf folgen dann die Kanontafeln, und danach erst beginnt das Matthäus-Evangelium.

¹⁰ Seeliger 2012, 551: „Der Codex fördert also die kleinteiligere Wahrnehmung von Texten.“ Vgl. auch Hilhorst 1999, 8f., 14f. zur lexikographischen Herangehensweise an die biblischen Texte oder zur Argumentation mit vom Kontext isolierten Zitaten. Zu Lektürepraxis und Auswendiglernen von Bibeltexten und zur Orientierung an einzelnen Bibelzitaten im frühen Mönchtum Bartelink 1999.

¹¹ Grundlegend Nordenfalk 1938; Hilhorst 1999, 6f.; zum Folgenden Reudenbach 2009, bes. 61–66.

¹² De Bruyne 1920, 153–158

Die Sequenz der Vorreden ist demnach befasst mit der Überlieferungs- und Übersetzungsgeschichte der Evangelien, indem das Übersetzungswerk des Hieronymus als päpstlicher Auftrag und durch das Rekurren auf den griechischen Urtext als Herstellung eines wahren Textes gekennzeichnet wird. Außerdem werden durch die Begründung der Vierzahl die apokryphen Schriften ausgeschlossen und der Kanon der vier Evangelien festgelegt. Schließlich sind deren innere Gliederung und die Übereinstimmung ihrer Botschaft betont, die dann durch die Kanontafeln expliziert werden. Es geht also offenbar darum, Wahrheit und Authentizität der im jeweiligen Evangelienbuch enthaltenen Heiligen Schrift ausdrücklich zu bekräftigen, und dies, indem die Überlieferungsgeschichte beginnend bei den Autoren, den Evangelisten, bis zu Hieronymus und Eusebius als Autoritäten der frühchristlichen Schrift- und Codexkultur offen gelegt wird. Jedes einzelne Manuskript der Evangelien wird mit diesem Vorspann in diese Überlieferungsgeschichte eingereiht und als Heilige Schrift authentifiziert. Obwohl die Kanontafeln im mittelalterlichen Evangeliar keinerlei liturgische Funktion hatten und obwohl ihre praktische Funktion als Konkordanz-tabelle längst ersetzt und überflüssig geworden war, hielt man eisern an ihnen fest. Für die Authentifizierungsleistung der Vorreden galten die eusebianischen *Canones* mit ihren Begleittexten offensichtlich auch im Mittelalter noch als unverzichtbar, und dieses genuin mit dem Codex verbundene Instrument der Textgliederung gehörte noch über Jahrhunderte zur Aus- und Kennzeichnung der Heiligen Schrift. Codexform und Textstrukturierung können demnach als Faktoren benannt werden, die für die Materialisierung der Heiligen Schrift und für die Formung einer christlichen Schriftkultur und Identität besonders wichtig waren.

Ein Überblick über die erhaltenen oder rekonstruierbaren und nachweisbaren Manuskripte bestätigt dieses Bild. Hans Reinhard Seeliger hat errechnet, dass im 3. Jahrhundert 77,6 Prozent des christlichen Schrifttums in Codices überliefert ist, der Rest in Buchrollen. „In den Codices wiederum dominieren eindeutig die biblischen Texte und solche, die im Verlauf des Kanonisierungsprozesses als apokryph ausgeschieden bzw. dekanonisiert wurden. Unter der anwachsenden Zahl der in Codexform erstellten Manuskripte sind also christliche signifikant häufig und unter diesen die biblischen beherrschend.“¹³ Etwas plakativ kann man also sagen, dass die biblischen Schriften, in denen Gott selbst sich in Wort und Gesetz offenbarte, ursprünglich im Codex festgehalten wurden, während nicht-biblische christliche Texte, Kommentare und theologische Schriften, eher in Rollenform geschrieben wurden. So konnte der Codex zum Signet christlicher Identität werden, als Verkörperung des Wortes Gottes, als Heilige Schrift, die dem Alten Testament und den Schriften des Judentums als ebenso überlegen galt wie der paganen Überlieferung.

¹³ Seeliger 2012, 548f.; zuvor Roberts/Skeat 1983.

3 Christus und Codex als fleischgewordenes Wort

Auch wenn, wie bereits erwähnt, die Bibel eigentlich keine direkte Verbindung von Christus und Buch kennt, so ist der biblische Gott dennoch ein Gott des Wortes und der Schrift, die biblischen Texte gelten als Wort Gottes.¹⁴ Bezeichnend ist, dass schon Augustinus von einer Doppeloffenbarung Gottes durch das Wort und durch die Schöpfung ausgeht, dass er aber beide als Buch versteht. So entsteht die Rede von der Offenbarung Gottes durch zwei Bücher, das der Schrift und das der Schöpfung oder der Natur.¹⁵ Dabei steht sicherlich im Hintergrund die Vorstellung von heiligen und himmlischen Schriften, die im Orient ebenso wie in der antiken römischen Welt weit verbreitet war.¹⁶

Biblich kulminiert die Vorstellung vom Gott, der sich durch das Wort offenbart, im Anfang des Johannesevangeliums, dies umso mehr, weil für das lateinische Mittelalter das griechische *λόγος* durch das lateinische *verbum* übersetzt war: *In principio erat verbum et verbum erat apud deum et Deus erat verbum* (Io. 1,1) („Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“). Der Charakterisierung Gottes als Wort (*Deus erat verbum*) folgt im Johannes-Evangelium die Kennzeichnung der Inkarnation als Fleischwerdung des Wortes: *et verbum caro factum est* (Io. 1,14) („Und das Wort ist Fleisch geworden.“).

Die eben kurz skizzierte Prägung der christlichen Schriftkultur durch den Codex und die Stilisierung des Codex zum Signet christlicher Identität, dieser mediengeschichtliche und ikonographische Prozess hat demnach eine tiefere Sinndimension, sieht man ihn mit der im Anfangskapitel des Johannes-Evangeliums manifesten Ineinssetzung von Gott und Wort, mit der Rede von der Fleischwerdung des Wortes zusammen: Der Codex als – im Wortsinne – Verkörperung des Gotteswortes. Damit wird noch besser verständlich, wie der Codex in die Hand Christi gelangt konnte.¹⁷ Christus liest das Buch in seinen Händen nicht, er hält es vielmehr den Betrachtern hin, und dabei ist im aufgeschlagenen Codex nicht selten ein Bibelzitat zu lesen, meist eine Selbstaussage Christi, eine Wendung, die sein Wesen beschreibt. Ganz im Sinne der Differenz von Rolle und Codex zeigt Christus den Betrachtern Aussagen über sich selbst, die im Codex als seiner Verkörperung zu lesen sind.¹⁸ Diese Identifizierung von Christus und Buch als dem fleischgewordenen Wort ist nicht allein durch das Johannes-Evangelium begründet; mit dem apokalyptischen *Ego sum A et Ω* (Apoc. 1,8) („Ich bin das Alpha und das Omega“) wird die Überführung dieser

¹⁴ Freitag 2005.

¹⁵ Rothacker 1979; Nobis 1983; Speer 1995, 30 und Anm. 53.

¹⁶ Koep 1952.

¹⁷ Ich übergehe in diesem Zusammenhang die Verbindung zur antiken Ikonographie von Gelehrten und Philosophen, die, auf einer Kathedra sitzend, einen autoritativen Text in Händen halten; dazu Mathews 1993, bes. 98–114.

¹⁸ Dazu auch Reudenbach 2012, 64; allgemein zu personalisierten Büchern Wenzel 1995, 204–225.



Abb. 1: Evangeliar aus Abdinghof, Köln um 1080: Die Aussendung der Apostel. Staatliche Museen zu Berlin. Kupferstichkabinett, Ms 78 A 3, fol. 1v/2r (bpk/Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin/Jörg P. Anders.)

Vorstellung in Schrift, in Buchstaben, wie sie dann im Codex zu lesen sind, explizit formuliert.

Man kann die Darstellungskonvention, Gott im aufgeschlagenen Buch mit einem demonstrativ an den Anfang gestellten *Ego* über sich selbst sprechen zu lassen, in Relation zur Praxis mittelalterlicher Epigraphik stellen, der es vertraut ist, Objekten eine Stimme zu geben, beispielsweise dann, wenn die Nennung des Künstlernamens mit der Formel *me fecit* ergänzt ist, das Objekt also mitteilt, wer sein Schöpfer ist. Im Sinne dieser Praxis führt die Ikonographie des Buches, das aufgeschlagen den Betrachtern präsentiert wird, die Identifizierung des Buches mit Gott vor. Das im Buch zu lesende *Ego* ist doppelt codiert und kann sowohl als Stimme Gottes verstanden werden wie als die des Buches. Durch das Buch in seiner Hand spricht Gott von sich und zugleich spricht das Buch selbst: Gott ist das Buch und das Buch ist Gott.

Es ist aufschlussreich, dass auch im Mittelalter immer wieder auf diese besondere Qualität des Codex in der Hand Christi abgehoben wird, und dass dabei der Unterschied zur Rolle deutlich bewusst ist: Der Codex als Verkörperung Christi mit Aussagen ontologischen Charakters, die Rolle als Medium der Gelehrten Diskussion oder der historischen Aussage. Die eindrucksvolle Doppelseite am Anfang des gegen 1080 in Köln entstandenen Evangeliers aus Abdinghof (Staatliche Museen zu Berlin).

Kupferstichkabinett, Ms 78 A 3) führt das prägnant mit zwei ganzseitigen Darstellungen vor, die den Missionsauftrag Christi und die Aussendung der Apostel zeigen (Abb. 1).¹⁹

Christus ist als stehende und frontal ausgerichtete Figur auf der linken Seite (fol. 1v) vor Goldgrund gegeben, auf der rechten Seite (fol. 2r) ist die Schar der Apostel versammelt, die sich gestenreich nach links zu Christus hinwenden. Christus steht mit ausgebreiteten Armen. In seiner rechten, nach oben gerichteten Hand hält er aufrecht einen aufgeschlagenen Codex; aus seiner linken, nach unten gerichteten Hand entrollt sich ein Rotulus bis an den unteren Bildrand. Schon diese Konfiguration führt eine Differenz der beiden Medien vor Augen, der Codex oben im Bild, zur Rechten Christi und aufrecht gehalten, die Rolle in der Linken und nach unten gerichtet. Diese visuell vorgeführte Differenz, ja Hierarchie, kulminiert in den Texten, die auf den Seiten des Codex und auf der Rolle zu lesen sind. Der Text der Schriftrolle beginnt mit den *Ite in orbem universum* (nach Mc. 16,15) (Geht in alle Welt!) und formuliert den Missionsauftrag, der an die auf der gegenüberliegenden Seite platzierten Apostel gerichtet ist. Dieser auf die biblische Erzählung und das Ereignis abgestimmten Rede steht die überzeitliche Selbstaussage im Codex gegenüber, die prononciert mit *Ego* beginnt: *Ego sum ostium* (Ioh 10,9) („Ich bin die Tür; wer durch mich eintritt, wird erlöst werden und Weide finden.“). Das Zitat aus dem Johannes-Evangelium reflektiert dabei geschickt die Platzierung dieses Bildes am Anfang, am „Eingang“ des Codex. Christus, aber eben auch das Buch ist die Tür zum Heil.

4 Das Evangelienbuch als „Christus-Buch“

Meine Brüder, das wahre Wort selbst, das Fleisch geworden ist, der Herr Jesus selbst, Christus selbst, unser einziger Lehrer, wird auch für uns ein Buch (*etiam nobis liber fit*). [...]. Das heilige Wort selbst, das die glücklichen Augen der Apostel in leiblicher Gestalt sehen durften, das ihre Hände berührten, ist heute bei uns, sichtbar in der Schrift, greifbar im Sakrament (*visibile in littera, in sacramento tractabile*). Wenn er nicht mehr im Fleisch gegenwärtig ist, in der Schrift ist er bei uns. [...] Er gewährte uns in Güte [...] das heilige Evangelium, dessen Text gleichsam die leibliche Gegenwart des sichtbaren Wortes ist (*ut sit quasi visibilis verbi praesens corpus sancti Evangelii textus*).²⁰

¹⁹ Zimelien 1975, 45, Nr. 38.

²⁰ Isaak von Stella 2012, Teilbd. 1, 264: „*Ipsum, fratres mei, verum Verbum caro factum, ipse Dominus Iesus, ipse unus magister noster Christus, etiam nobis liber fit. [...] Ipsum sanctum Verbum, quod beati oculi apostolorum viderunt in carne, manus tractaverunt, hodie est nobiscum, visibile in littera, in sacramento tractabile. Si autem carne recessit, sed littera mansit. [...] sanctum Evangelium, benignus indulsit, ut sit quasi visibilis Verbi praesens corpus, Santo Evangelii textus.*“, deutsche Übersetzung ebd. 265. Zum Text Lenten 2006, 133f.

Diese Passage aus der Predigt des Zisterziensermönchs Isaak von Stella zum ersten Sonntag nach der Oktav von Epiphanie zeigt, wie im hohen Mittelalter der oben dargestellte Vorstellungskomplex explizit gemacht und durch den Bezug auf das materielle Buch konkretisiert wurde. Durch die Schrift war Christus „sichtbar“ (*visibile in littera*), das Buch sicherte seine leibliche Gegenwart. Damit wurde ausgesprochen, was schon viel früher gedanklich angelegt und bildlich formuliert war, was nicht zuletzt auch den liturgischen Umgang mit dem Evangelienbuch bestimmte: Das Evangelienbuch hatte geradezu sakramentaler Rang, es vertrat Christus selbst, wurde als Christus *in persona* angesehen.²¹

So wurden ihm in der Liturgie Huldigungen zuteil, wie sie Personen zukamen, Akklamationen, Weihrauch, Kerzenlicht.²² Beim feierlichen Introitus zur Messe, bei dem das Evangeliar in die Kirche getragen wurde, folgte man dem Zeremoniell des Herrscheradventus. Ein von Alkuin oder Remigius von Auxerre stammender Mess-Traktat formulierte dazu die Anweisung:

Wenn die Messdiener zum Altar vorgehen, wird in ihrer Mitte ob der geschuldeten Ehre das Evangelium Christi hingetragen, so wie die Person eines besonders Vornehmen von vorausgehenden und folgenden Dienern gestützt wird.²³

Wie Brot und Wein zählte der Codex mit der Heiligen Schrift zu den *signa*, in denen das göttliche Mysterium sichtbar wurde.²⁴ Entsprechend stellt Isaak von Stella Buchstabe und Sakrament auf eine Stufe, und ebenso zeigt es die Darstellung auf dem berühmten, aus dem späten 10. Jahrhundert stammenden Frankfurter Elfenbein (Abb. 2).²⁵

Vorne intoniert die Schola das *Sanctus*, aufgeschlagen auf dem Altar liegt ein Sakramentar, in dem das *Te igitur*, der auf das *Sanctus* folgende Messkanon mit den Wandlungsworten zu lesen ist. Brot und Wein sind in Kelch und Patene bereitgehalten – und daneben liegt das Evangelienbuch. Die Präsenz Christi ist nicht allein durch das Sakrament der Eucharistie, sondern durch das Nebeneinander von Buch und Sakrament vor Augen geführt.

Diese Entfaltung des *corpus Christi* zum Sakrament, zu Brot und Wein einerseits, und zum Buch andererseits, wurde offenbar schon früh auch anschaulich in Evangelienbüchern vergegenwärtigt. Im armenischen sog. Etschmiadzin-Evangeliar (Eriwan, Mashtots Matenadaran, Cod. 2374) von um 989 sah Carl Nordenfalk die eusebianische

²¹ Nussbaum 1995, bes. 71–78; Rapp 2007, 196–200.

²² Jungmann 1949, 545–562; Lentjes 2006; Heinzer 2009.

²³ Dinzelbacher 1983, 277f.

²⁴ In der Art des huldigenden Umganges mit dem Codex ergeben sich wieder Parallelen zum Umgang mit der Tora-Rolle im Judentum, die ihrerseits als Symbol göttlicher Gegenwart fungiert – vgl. hierzu den Beitrag von H. Liss in diesem Band.

²⁵ *Ornamenta ecclesiae* 1985, 415, C2; von Euv 1985, 386f.



Abb. 2: Elfenbein mit Darstellung des Sanctus der Messe, spätes 9. oder 10. Jh.
Liebieghaus, Skulpturensammlung, Frankfurt a. M. (aus: *Ornamenta ecclesiae* 1985, Bd. 2, 389.)



Abb. 3: Evangelienbuch aus Etschmiadzin, 989. Ziborium. Eriwan, Mashtots Matenadaran, Cod. 2374, fol. 5v. (aus: Anton von Euw, *Liber viventium Fabariensis. Das karolingische Memorialbuch von Pfäfers in seiner liturgie- und kunstgeschichtlichen Bedeutung*, Bern 1989.)

Urfassung der Kanontafeln am treuesten bewahrt.²⁶ Dort folgt auf die Kanontafeln eine Seite (fol. 5v), auf der eine kleine Ziboriumsarchitektur zu sehen ist, zwischen deren Säulen geknotete Vorhänge herabhängen, eine Darstellung, die als Altarziborium begriffen werden kann (Abb. 3).²⁷

²⁶ Nordenfalk 1938, 273.

²⁷ Klauser 1961, 191–194; Reudenbach 2009

Die Folge der den Evangelientext durch die Perikopennummern repräsentierenden Kanontafeln auf den vorangehenden Seiten leitet also gleichsam hin zum Altar, die Abfolge zeigt die Koinzidenz von Gotteswort und Eucharistie. Die von den *vela* des Altares stammenden Vorhänge des Altarziboriums, die verhüllen können und, wenn sie zurückgeschlagen werden, enthüllen, veranschaulichen dabei die Eigenschaft der Schrift wie des Sakramentes: Beide sind Zeichen, deren wahrer Sinn erst zu enthüllen ist.

Vorhänge, die ver- und enthüllen, sind für die alttestamentlichen Heiligtümer, die Stiftshütte und den Tempel, von hoher Bedeutung und ebenso für die Bildausstattung früher Evangelienbücher.²⁸ Der Vorhang im Tempel wird bei der Kreuzigung erwähnt, wo der Tod Christi vom Zerreißen des Tempelvorhangs begleitet ist.²⁹ Ausführlich widmet sich die Beschreibung des *tabernaculum*, das die Israeliten beim Zug durch die Wüste mit sich führten, dem Vorhang, der vor dem Allerheiligsten angebracht ist.³⁰ Eingangsseiten mit der Darstellung von Vorhängen und Evangelistenbilder, die die Evangelisten zwischen zurückgeschlagenen Vorhängen zeigen, lassen sich auf dieses alttestamentliche Vorbild beziehen. Der Codex mit dem Wort Gottes wird damit wie durch das erwähnte Altarziborium im Etschmiadzin-Evangeliar als ein Sakralraum gekennzeichnet, in dem Gott durch sein Wort gegenwärtig ist.³¹

Der Vorhang, durch den wie in einem Sakralraum der Zugang zum Allerheiligsten eröffnet wird, ist durch den Brief des Apostels Paulus an die Hebräer eng mit dem Thema der Buchwerdung Christi verschränkt. Im 10. Kapitel des Hebräerbriefs heißt es nämlich:

Wir haben also die Zuversicht, Brüder, durch das Blut Jesu in das Heiligtum einzutreten (*in introitu sanctorum*). Er hat uns den neuen und lebendigen Weg erschlossen durch den Vorhang hindurch, das heißt durch sein Fleisch“ (*quam initiavit nobis viam novam et viventem per velamen, id est, carnem suam*) (Hebr. 10, 19f.).

Christus ist dem Johannes-Evangelium folgend das Wort, das Fleisch wird, und dieses Fleisch ist nach dem Hebräerbrief wie ein Vorhang, der den Zugang zum Allerheiligsten freigibt. Beide Motivfelder koinzidieren im Codex des Evangelienbuchs, das als fleischgewordenes Wort des Evangeliums den Zugang zum Heil eröffnet. Wie die Variationen des Themas Vorhang in der Bildausstattung früher Evangeliare zeigen, war dieses komplexe Ideenkonstrukt offenbar denjenigen durchaus präsent, denen Konzept und Gestaltung dieser Codices oblagen. Nichts anderes bringt auch die ingeniose Bilderfindung der Anfangsseiten des Evangeliars aus Abdinghof zur Anschauung. Christus erscheint *in persona*, in seinem Fleisch, mit dem Buch in seiner Hand.

²⁸ Eberlein 1982.

²⁹ Mt. 27,51.

³⁰ Ex. 26, 31–33. Zu den Vorhängen im *tabernaculum* und im Tempel Eberlein 1982, 83–94.

³¹ Reudenbach 2009, 72.

Die Doppelcodierung des auf den Buchseiten zu lesenden *Ego sum ostium* weisen Buch und Fleisch als Zugang zum Heil aus.

Wie bereits gesagt, kann diese durch das Johannes-Evangelium begründete, seit der Anlage christlicher Evangelienbücher mit gedachte und auf verschiedene Weise visualisierte Ineinssetzung von Christus und Buch auch durch die Projektion auf das materielle Buch konkretisiert werden. Es sei nur hingewiesen auf die reiche Buchmetaphorik, die den Codex und seine Pergamentseiten auf die Körper Christi und seiner Mutter Maria beziehen und zur Beschreibung vor allem von Inkarnation und Passion nutzen.³² Aus diesem Motivrepertoire bedient sich auch ein noch bis ins 15. Jahrhundert in vielen Varianten nachweisbarer Text, der eine Analogie zwischen der Vita Christi und der Herstellung eines Codex konstruiert. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts führt der Benediktinermönch Petrus Berchorius diesen Gedanken in seinem *Repertorium morale* folgendermaßen aus:

Der menschgewordene Gottessohn wurde vom Vater diktiert, im Schoß Mariens vom Heiligen Geist auf jungfräuliches Pergament geschrieben, der Welt zur Kenntnis gebracht in der Offenbarung der Geburt, korrigiert (*correctus*) in der Passion, abgeschabt (*rasus*) bei der Geißelung, punktiert (*punctatus*) und durchstoßen bei der Durchbohrung der Wunden, auf ein Leseputz gestellt bei der Kreuzigung, bemalt durch die Vergießung des Blutes, gebunden in der Auferstehung und schließlich zur Disputation gestellt bei der Himmelfahrt, als die Engel fragten, ‚Wer ist jener König der Herrlichkeit?‘ [...] Geöffnet und aufgeschlagen wird das „Christus-Buch“ schließlich im letzten Gericht.³³

Rigoros wird hier das *Verbum caro factum est* des Johannes-Evangeliums auf die Materialität des Buches bezogen. Wenn Isaak von Stella formulierte, „Christus ist uns zum Buch geworden“, so ist dieser Gedanke hier ganz direkt auf die physische Konstitution des Codex übertragen. Diese Übertragung wurde sicherlich unausgesprochen befördert vom Material Pergament, das Haut ist. Die Buchseiten umschließen als Haut das *corpus Christi*. So ist es dann nur noch ein kleiner Schritt vom Text des Petrus Berchorius zu jenem kleinformatigen Andachtsbuch (London, British Library, Ms. Egerton 1821), das eine Folge von karmesinrot gefärbten Seiten aufweist, die überzogen sind mit zahllosen, in regelmäßigen Reihen angeordneten Wunden, aus denen Blut tropft.³⁴ Auf diese Weise evoziert die Buchseite aus Pergament im Zusammenspiel mit den begleitenden Texten und Bildern, die auf die Passion bezogen sind, die durch die Geißelung geschundene und blutende Haut Christi, eine Konkretisierung der Vorstellung vom Christus-Buch, die kaum noch zu steigern ist.

³² Schreiner 1994, 154–171; Wenzel 2000, 34–36.

³³ Zitat nach Wenzel 2000, 35.

³⁴ Tammen 2012.

Literaturverzeichnis

- Bagnell (2009): Roger S. Bagnall, *Early Christian Books in Egypt*, Princeton 2009.
- Bartelink (1999): G. Bartelink, „Die Rolle der Bibel in den asketischen Kreisen des vierten und fünften Jahrhunderts“, in: J. Den Boeft u. M. L. van Poll-van de Lisdonk (Hgg.), *The Impact of Scripture in Early Christianity* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 44), Leiden, 27–38.
- Bernward von Hildesheim (1993): *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen*. (Katalog der Ausstellung Dom- und Diözesanmuseum Hildesheim, Roemer und Pelizaeus-Museum, Hildesheim 1993), 2 Bde., Mainz.
- Carruthers (1990): Mary Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge.
- De Bruyne (1920): Donatien De Bruyne, *Préfaces de la Bible Latine*, Namur.
- Dinzelbacher (1983): Peter Dinzelbacher, „Die Bedeutung des Buches in der Karolingerzeit“, *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 24, 259–288.
- Eberlein (1982): Johann Konrad Eberlein, *Apparitio regis – revelatio veritatis. Studien zur Darstellung des Vorhangs in der bildenden Kunst von der Spätantike bis zum Ende des Mittelalters*, Wiesbaden.
- Ferrua (1960): Antonio Ferrua S], *Le Pitture della nuova catacomba di Via Latina* (Monumenti di Antichità Cristiana. II. ser., 8), Città del Vaticano.
- Freitag (2005): Josef Freitag, „Wie ist die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als ‚Wort Gottes‘ zu verstehen?“, in: Christoph Bultmann, Claus-Peter März u. Vasilios N. Makrides (Hgg.), *Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch*, Münster, 55–71.
- Gamble (1995): Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of early Christian Texts*, New Haven und London.
- Gamble (2006): Harry Y. Gamble, „Bible and Book“, in: *In the Beginning. Bibles before the Year 1000* (Katalog zur Ausstellung Freer Gallery of Art und Arthur M. Sackler Gallery, 21. Oktober 2006 – 7. Januar 2007, hg. von Michelle P. Brown), Washington, 15–35.
- Heinzer (2009): Felix Heinzer, „Die Inszenierung des Evangelienbuches in der Liturgie“, in: Stephan Müller u. a. (Hgg.), *Codex und Raum* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 21), Wiesbaden, 43–58.
- Hilhorst (1999): A. Hilhorst, „Biblical Scholarship in the Early Church“, in: J. Den Boeft u. M. L. van Poll-van de Lisdonk (Hgg.), *The Impact of Scripture in Early Christianity* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 44), Leiden, 1–19.
- In the Beginning (2006): *In the Beginning. Bibles before the Year 1000* (Katalog zur Ausstellung Freer Gallery of Art und Arthur M. Sackler Gallery, 21. Oktober 2006 – 7. Januar 2007, hg. von Michelle P. Brown), Washington.
- Isaak von Stella (2012): Isaak von Stella, *Sermones - Predigten*. eingeleitet v. Wolfgang Gottfried Buchmüller, übersetzt v. dems. und Bernhard Kohout-Berghammer, 2. Bde. (Fontes Christiani 52/1 u. 52/2), Freiburg i. Br.
- Jakobi-Mirwald (2004): Christine Jakobi-Mirwald, *Das mittelalterliche Buch. Funktion und Ausstattung* (Reclams Universal-Bibliothek, 18315), Stuttgart.
- Jungmann (1949): Josef Andreas Jungmann S], *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., 2. Aufl. Wien.
- Klauser (1961): Theodor Klauser, *Das Ciborium in der älteren christlichen Buchmalerei* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse, Nr. 7, 1961), Göttingen.
- Koep (1952): Leo Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*, Bonn.
- Lentes (2006): Thomas Lentes, „Textus Evangelii. Materialität und Inszenierung des textus in der Liturgie“, in: Ludolf Kuchenbuch u. Uta Kleine (Hgg.), „Textus“ im Mittelalter (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 26), Göttingen, 133–148.

- Mathews (1993): Thomas F. Mathews, *The Clash of Gods. A reinterpretation of early Christian art*, Princeton.
- McCormick (1985): Michael McCormick, „The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style“, *Scriptorium* 39, 150–158.
- Nicklas (2008): Tobias Nicklas, „Das Christentum der Spätantike: Religion von ‚Büchern‘, nicht (nur) von Texten. Zu einem Aspekt der ‚Materialität von Kommunikation‘“, *A Journal of Biblical Textual Criticism* 13, 1–14.
- Nobis (1983): Heribert M. Nobis, s.v. „Buch der Natur“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 2, München u. Zürich, Sp. 814f.
- Nordenfalk (1938): Carl Nordenfalk, *Die spätantiken Kanontafeln, Text- u. Tafelband* (Die Bücherornamentik der Spätantike, 1), Göteborg.
- Nußbaum (1995): Otto Nußbaum, „Zur Gegenwart Gottes/Christi im Wort der Schriftlesung und zur Auswirkung dieser Gegenwart auf das Buch der Schriftlesungen“, in: Hanns Peter Neuheuser (Hg.), *Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches*, St. Ottilien, 65–92.
- Ornamenta ecclesiae (1985): *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik* (Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln, hg. v. Anton Legner), 3 Bde., Köln.
- Rainer (2011): Thomas Rainer, *Das Buch und die vier Ecken der Welt. Von der Hülle der Torarolle zum Deckel des Evangeliencodex* (Spätantike - Frühes Christentum - Byzanz. Reihe B: Studien und Perspektiven, 27), Wiesbaden.
- Rapp (2007): Claudia Rapp, „Holy Texts, Holy Men, And Holy Scribes. Aspects of Scriptural Holiness in Late Antiquity“, in: William E. Klingshirn u. Linda Safran (Hgg.), *The Early Christian Book*, Washington, 194–222.
- Resnick (1992): Irven M. Resnick, „The Codex in Early Jewish and Christian Communities“, *The Journal of Religious History* 17, 1–17.
- Reudenbach (2009): Bruno Reudenbach, „Der Codex als heiliger Raum. Überlegungen zur Bildausstattung früher Evangelienbücher“, in: Stephan Müller u. a. (Hgg.), *Codex und Raum* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 21), Wiesbaden, 59–84.
- Reudenbach (2012): Bruno Reudenbach, „Zwischen Kultsorge und individueller Programmatik – liturgische Bücher als künstlerische Aufgabe“, in: Monika E. Müller u. Christian Heitzmann (Hgg.), *Einen Platz im Himmel erwerben. Bücher und Bilder im Dienste mittelalterlicher Jenseitsfürsorge* (Wolfenbütteler Hefte, 32) Wiesbaden, 55–89
- Roberts u. Skeat (1983): Colin Henderson Roberts u. Theodore Cressy Skeat, *The Birth of the Codex*, London.
- Rothacker (1979): Erich Rothacker, *Das „Buch der Natur“. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, Bonn.
- Rüpke (2005): Jörg Rüpke, „Heilige Schriften und Buchreligionen. Überlegungen zu Begriffen und Methoden“, in: Christoph Bultmann, Claus-Peter März u. Vasilios N. Makrides (Hgg.), *Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch*, Münster, 191–204.
- Rutgers (1998): Leonard Victor Rutgers (Hg.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World* (Contributions to biblical exegesis and theology 22), Leuven.
- Schreiner (1994): Klaus Schreiner, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München, Wien 1994.
- Seeliger (2012): Hans Reinhard Seeliger, „Buchrolle, Codex, Kanon. Sachhistorische und ikonographische Aspekte und Zusammenhänge“, in: Eve-Marie Becker u. Stefan Scholz, *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*, Berlin u. a., 547–576.
- Speer (1995): Andreas Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 45), Leiden u. a.

- Tammen (2011): Silke Tammen, „Blut ist ein besonderer ‚Grund‘: Bilder, Texte und die Farbe Rot in einem kartäusischen Andachtsbüchlein (British Library, Ms. Egerton 1821)“, in: Karin Krause u. Barbara Schellewald (Hgg.), *Bild und Text im Mittelalter* (sensus. Studien zur mittelalterlichen Kunst 2), Köln, Weimar, Wien, 229–251.
- Tronzo (1986): William Tronzo, *The Via Latina Catacomb. Imitation and Discontinuity in Fourth-Century Roman*, University Park und London.
- von Euw (1985): Anton von Euw, „Liturgische Handschriften, Gewänder und Geräte“, in: *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik* (Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln, hg. v. Anton Legner), 3 Bde., Köln, Bd. 1, 385–414.
- Wenzel (1995): Horst Wenzel, *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München.
- Wenzel (2000): Horst Wenzel, „Die Schrift und das Heilige“, in: Horst Wenzel, Wilfried Seipel u. Gotthart Wunberg (Hgg.), *Die Verschriftlichung der Welt. Bild, Text und Zahl in der Kultur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Schriften des Kunsthistorischen Museums 5), Wien, 15–57.
- Zimelien (1975): Zimelien. *Abendländische Handschriften des Mittelalters aus den Sammlungen der Stiftung Preussischer Kulturbesitz Berlin* (Katalog zur Ausstellung in der Sonderausstellungshalle der Staatlichen Museen Berlin Dahlem, 13. Dezember 1975 – 1. Februar 1976, hg. von Tilo Brandis), Wiesbaden.