

„Wo die Messe fellet, so ligt das Bapstum“. Zur Kultur päpstlicher Repräsentation in der Frühen Neuzeit

Von *Günther Wassilowsky*

Kulturgeschichte treiben heißt nach Roger Chartier „den Betrieb der Repräsentation zu untersuchen“¹. Eine so verstandene Kulturgeschichte geht in erster Linie der Frage nach, auf welche Weise und mit welchen Mitteln sowohl kollektive als auch individuelle historische Akteure ihre Sicht der sozialen und kosmischen Ordnung, ihre Identität und ihre Wertevollstellungen zur Geltung gebracht und durchzusetzen versucht haben. Für die Etablierung und den Erhalt von Macht und zur Hegemonialisierung einer herrschenden Interpretation von Welt wird der interaktive und zumeist konfliktreich verlaufende „Betrieb der Repräsentation“ von der neuen Kulturgeschichte für nicht weniger wichtig erachtet als etwa ökonomische, militärische oder intellektuelle Kämpfe (wenn es solche überhaupt ohne einen „Betrieb der Repräsentation“ geben sollte)². Damit der Begriff der Repräsentation jedoch einen derartigen Stellenwert einnehmen kann, dass er „für sich allein genommen schon beinahe die neue Kulturgeschichte bezeichnet“³, wird man ihn eher weit fassen und sehr unterschiedliche Formen und Felder von Repräsentation im Blick haben müssen. In Anlehnung wieder an Roger Chartier lassen sich drei Modalitäten von kollektiven wie individuellen Repräsentationsvorgängen unterscheiden⁴: Zunächst sind intellektuelle, mentale Vorstellungen, gedankliche Bilder und kognitive Konfigurationen als Repräsentationen zu begreifen, mittels denen die Welt der Wahrnehmung strukturiert und bewertet wird; zweitens symbolisch-expressive Praktiken, mit denen Gruppen und Einzelne ihren Sinn und ihre Identität sichtbar dar-

¹ Chartier, *Vergangenheit*, 21; ähnlich in: Chartier, *Repräsentation*; zu Chartiers Konzept von Kulturgeschichte vgl. auch Ginzburg, *Repräsentation*.

² Aus den inzwischen zahlreichen Charakterisierungen der neuen Kulturgeschichte vgl. die konzisen Darstellungen bei Reinhard, *Politische Kultur*; Stollberg-Rilinger (Hrsg.), *Kulturgeschichte des Politischen*; Burke, *Kulturgeschichte*; Tschopp/Weber (Hrsg.), *Grundfragen*; Emich, *Geschichte*, 127–140.

³ Chartier, *New Cultural History*, 204.

⁴ Vgl. Chartier, *Vergangenheit*, 17.

und herstellen; drittens feste Institutionen, mit deren Hilfe Kollektive und Individuen ihrer Existenz und ihrem Selbstverständnis Stabilität und Kontinuität verleihen. Ein so differenzierter Repräsentationsbegriff kann sowohl im Bereich der Ideengeschichte als auch zur Interpretation konkreter historischer Ereignisse oder auf Dauer gestellter Institutionen als analytisches Instrumentarium dienen.

Für das Verständnis insbesondere der frühneuzeitlichen Papsttumsgeschichte⁵, die in der Epoche des sogenannten Barock bekanntlich einen absoluten Höhepunkt an Inszenierung und Ritualisierung erreichte, dürften die Fragen nach Anlass, Gehalt, Struktur und Medien, nach Absicht und Erfolg des „Betriebes von Repräsentation“ geradezu unentbehrlich sein. Wer die enormen Anstrengungen, die in dieser Zeit – angefangen von den Päpsten bis hin zum letzten Kammerkleriker – auf dem Feld von Darstellung, Kult und Zeremoniell unternommen worden sind, nicht von vorneherein als kompensatorische Oberflächenphänomene eines eigentlich wirklichkeitsprägenden Systems abtun möchte, sondern eine historische Erklärung für all diese Investitionen geben will, kommt gar nicht umhin, im obigen Sinne Kulturgeschichte des Papsttums zu betreiben.

Die folgenden Seiten werden keinen einzelnen Repräsentationsvorgang des frühneuzeitlichen Rom genauer in den Blick nehmen können. Entgegen dem Ideal kulturgeschichtlicher Forschung, konkrete interaktive Handlungen historischer Akteure hinsichtlich ihrer wirklichkeitskonstituierenden Symbolizität zu analysieren, soll hier vielmehr der grundsätzlichen Frage nachgegangen werden, welches Konzept von Repräsentation den Inszenierungen der römischen Papstkirche nach der Reformation und nach dem Konzil von Trient zugrunde lag und welche theologischen Grundsatzentscheidungen zu dieser spezifischen Kultur päpstlicher Repräsentation in der Frühen Neuzeit geführt haben.

Es stellt eine gewisse Schwierigkeit für den mit dem Repräsentationsbegriff arbeitenden Kulturhistoriker dar, dass das Wort *repraesentatio* nicht nur in so verschiedenartigen Theorettraditionen wie der theologischen Sakramententheologie, der philosophischen Erkenntnistheorie oder der politischen bzw. ekklesiologischen Korporationslehre eine äußerst komplexe Bedeutungsgeschichte durchlaufen hat⁶. Über seine je nach Fachsegment sehr unterschiedlichen semantischen Felder hinaus, wird der Begriff spätestens seit den hochmittelalterlichen Abendmahlsstreitigkeiten für geradezu

⁵ Vgl. die lexikalischen Überblicke zu Verfassung und Geschichte des frühneuzeitlichen Papsttums: *Mörschel*, Papsttum; *Wassilowsky*, Papsttum. Zum aktuellen Forschungsstand: *Karsten/Zunckel*, Perspektiven.

⁶ *Hofmann*, Repräsentation; *Podlech*, Repräsentation; *Scheerer/Meier-Oeser/Haller/Scholz/Behnke*, Repräsentation; *Carl/Stollberg-Rilinger/Hufeld*, Repräsentation.

entgegengesetzte Sachverhalte benutzt, so dass Hasso Hofmann von einer „Bedeutungspolarisierung“ gesprochen hat.⁷ Einerseits wird das Wort *repraesentatio* seit Tertullian gebraucht, um den Vorgang einer tatsächlichen, objektiven Vergegenwärtigung zu benennen; andererseits kann mit demselben Begriff eine Differenz zwischen Repräsentierendem und Repräsentiertem angezeigt werden, eine unüberbrückbare Kluft zwischen Signifikant und Signifikat. Im zweiten Bedeutungsfeld soll der Repräsentationsbegriff gerade den Unterschied zu einer objektiven *praesentia realis* markieren und lediglich eine bildhafte, mentale, vorstellungsmäßige Vergegenwärtigung im Subjekt kennzeichnen.

Jenseits der Frage, ob sich beide Verwendungen zu Recht auf Tertullians Motive zur Einführung des Begriffs in die Theologiegeschichte⁸ berufen können, wird das Wort zum Ende des 16. Jahrhunderts – also spätestens nach den Deutungen durch protestantische Theologen – für so doppeldeutig empfunden, dass es beispielsweise der wichtigste katholische Kontroverstheologe seiner Zeit, Roberto Bellarmino, überhaupt nicht mehr in den Mund nehmen möchte: Das Verb *repraesentare* sei dermaßen ambivalent, dass es das eine Mal sagen wolle, eine abwesende Sache werde wirklich präsent, das andere Mal meine *repraesentatio* nur eine sinnbildliche Darstellung, die auf die dargestellte Sache verweise, diese jedoch nicht selbst tatsächlich anwesend sein lasse⁹.

In den gegenwärtigen Kulturwissenschaften wird – soweit ich sehe – tendenziell eher mit dem zweiten, differenzbetonenden Repräsentationsbegriff gearbeitet. Das mag mit der starken Rezeption von Michel Foucault zusammenhängen, der im 17. Jahrhundert einen fundamentalen Paradigmenwechsel beobachtet hat und den Repräsentationsbegriff ausschließlich mit den modernen Logikern von Port Royal in Verbindung brachte: Nach Foucault wurde mit der Wende zur Neuzeit das mittelalterliche Zeichenuniversum, in dem alle göttlich geschaffenen Dinge in einem dichten Netz von natürlichen Ähnlichkeitsbeziehungen miteinander im Zusammenhang standen und das Zeichen ganz selbstverständlich an der bezeichneten Wirklichkeit partizipierte, abgelöst durch ein modernes Denken von Differenz, in dem Zeichen und Bezeichnetes keine selbstverständliche Einheit mehr bilden¹⁰. Die Tat-

⁷ Hofmann, Repräsentation, 64.

⁸ Vgl. dazu Hofmann, Repräsentation, 47–64.

⁹ „Verbum repraesentandi ambiguum est: significat enim praesentem rem aliquam facere, sive reipsa, sive in signo aliquo, vel imagine.“ (Bellarmin, De Controversiis [De sacramento eucharistiae, lib. II, cap. 7], 576 f.); „Cum ergo vox ambigua sit, non potest recte ullo modo colligi, Tertullianum loqui de repraesentatione in signo, et non in re.“ (ebd. 577).

¹⁰ „An der Schwelle des klassischen Zeitalters hört das Zeichen auf, eine Gestalt der Welt zu sein, und es ist nicht länger mit dem verbunden, was es durch die festen

sache, dass auch mittelalterliche Denker mittels des Repräsentationsbegriffes den Unterschied von Signifikat und Signifikant benannten und das Verhältnis zwischen beidem durchaus problematisierten und unterschiedlich bestimmten, wird in diesem ganz für die Moderne reservierten Repräsentationsbegriff nicht berücksichtigt. Dennoch hat dieses Foucaultsche Verständnis von Repräsentation längst seinen Siegeszug in den neueren Kulturwissenschaften angetreten. Es wird sowohl von der aktuellen theaterwissenschaftlichen Performanzforschung¹¹ als auch von einer innovativen Kunstgeschichte vorausgesetzt, wenn diese durch neue Bildakttheorien den garstig breiten Graben von urbildlicher Präsenz und nur abbildlicher Repräsentation überwinden will¹². Und selbst die historische Symbolforschung folgt mit ihrem Vorschlag, „Präsenzsymbole“ und „Repräsentations- bzw. Verweisungszeichen“ gegenüberzustellen¹³ und auf dieser Grundlage zwischen „Präsenzkulturen“ und „Repräsentanzkulturen“ zu unterscheiden, diesem differenzbetonenden, mit Moderne assoziierten Repräsentationsverständnis – wenngleich sie alle Modelle linear historischer Entwicklung etwa von einem archaisch-vormodernen zu einem rationalistisch-modernen Symbolverständnis strikt zurückweist¹⁴.

Für unseren Zusammenhang erscheint es wichtig festzuhalten, dass auch die Vormoderne über einen differenzierten Repräsentationsbegriff verfügte und bereits im Mittelalter das Wort dazu verwendet wurde, um einerseits real-objektive und andererseits nur bildhaft-subjektive Vergegenwärtigungsvorgänge zu benennen. Dies vorausgesetzt geht es hier darum, den Repräsentationsbegriff nicht gegen den Begriff der Präsenz zu profilieren, sondern vielmehr den Blick für unterschiedliche Konzepte von Repräsentation in der Vormoderne zu schärfen, deren Folgen für den „Betrieb“ einer jeweiligen Repräsentationsgesellschaft zu untersuchen und am Ende spezifische Kulturen der Repräsentation, die durchaus auch innerhalb ein und derselben Religion (und sogar Konfession) beheimatet sein können, zu typisieren. Genau dies soll im Folgenden auf dem Feld der Geschichte des Papst-

und geheimnisvollen Bänder der Ähnlichkeit oder der Affinität markiert.“ (*Foucault, Ordnung der Dinge*, 92).

¹¹ „Die alte Lehre von den Ähnlichkeiten setzte Schein und Sein in eins, die neue Lehre der Repräsentation stelle die Differenz zwischen Sein und Schein heraus.“ (*Fischer-Lichte, Einleitung*, 11).

¹² Vgl. das aktuelle Forschungsprojekt „Bildakt und Verkörperung“ am Institut für Kunst- und Bildgeschichte der Humboldt-Universität, Berlin (<http://www2.hu-berlin.de/bildakt-verkoerperung/>; letzter Zugriff 16. 08. 2010). Grundsätzlich zur Verwendung des Repräsentationsbegriffs in der neueren kunstgeschichtlichen Forschung: *Boehm*, Repräsentation; *Beltin*, Quel corps?; *Zitzlsperger*, Distanz und reale Präsenz; *Bredenkamp*, Theorie des Bildakts.

¹³ *Gumbrecht*, Re/Presentation; *Rehberg*, Weltpräsenz; *Müller*, Visualität.

¹⁴ *Stollberg-Rilinger*, Symbolische Kommunikation, 526.

tums am Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit wenigstens umrisshaft geschehen.

I.

In einer Fülle von Arbeiten hat die neuere Forschung zwei mehr oder weniger breite Ströme altkirchlicher Frömmigkeit im Spätmittelalter identifiziert. Auf der einen Seite flossen die zählbaren, auf äußere Vollzüge und von außen kommende Objekte abhebenden Spiritualitätsformen der körperlichen Rituale, der haptischen Berührung und „sakramentalen Schau“¹⁵. Daneben nahm ein anderer, von der hochmittelalterlichen Mystik und von eher monastischen Milieus gespeister Flusslauf immer mehr Sympathisanten auf; statt auf ekklesiale Vermittlungen setzte dieser auf gottunmittelbare Innerlichkeit und formierte sich nicht selten in direkter Absetzung und Kritik an der der Veräußerlichung bezichtigten Mainstream-Frömmigkeit. Diese Richtung traf sich mit der Ritualkritik der Humanisten und mit einem spätmittelalterlichen Augustinismus, der längst vor Luther die Bedeutung des inneren Gnadenhandelns Gottes im Heilsgeschehen hervorhob.

Hier nun soll der Vorschlag gemacht werden, das Anliegen eines bestimmten Typs von Katholischer Reform dahingehend zu verstehen, dass genau diese beiden Ströme spätmittelalterlicher Religiosität, die im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert relativ unverbunden nebeneinander flossen, miteinander vermittelt und in einer Art Synthese zusammengeführt werden sollten. Eine solche Stoßrichtung kann man beispielsweise durchaus in jenem Reformprojekt erkennen, das während des so genannten Renaissance-Papsttums als einziges reformerisches Vorhaben wirklich angestrebt und partiell auch erfolgreich realisiert worden ist: nämlich die umfassende Revision des liturgisch-politischen Kurienzeremoniells, die im *Caeremoniale Romanae Curiae* von 1488¹⁶ ihre wohl wichtigste Kodifizierung erfuhr, dann aber insbesondere während der Amtszeit des Zeremonienmeisters Paris de Grassi (1504–1528) noch einmal sehr wesentlich theoretisch fundiert wurde. Ohne Zweifel ging es bei diesem Reformwerk auch darum, nach dem Trauma des Konziliarismus die *maiestas papalis* und die wahre Hierarchie von Kirche und Welt unter dem päpstlichen Haupt im Medium des Zeremoniells wieder herzustellen¹⁷. Darüber hinaus lassen sich jedoch gerade in der Zeremonialtheorie des de Grassi, die jüngst von Jörg Bölling bestens rekonstruiert, wenngleich wenig frömmigkeits- und papstgeschichtlich kontextuali-

¹⁵ *Scribner*, Volksfrömmigkeit, 137. Volker Leppin hat diesen Typ spätmittelalterlicher Spiritualität jüngst mit dem Begriff „Repräsentationsfrömmigkeit“ gekennzeichnet, vgl. *Leppin*, Repräsentationsfrömmigkeit.

¹⁶ *Dykmans* (Hrsg.), *L'œuvre de Patrizi Piccolomini*.

¹⁷ *Staubach*, „Honor Dei“; *Staubach*, Zwischen Basel und Trient.

siert wurde¹⁸, Elemente nachweisen, die ganz im obigen Sinne in Richtung einer Vermittlung von Innen und Außen weisen. Dieser Zeremonienmeister verfolgte mit seinen Reformbemühungen zuallererst das Ziel, alle am Hof des Papstes aufzuführenden Zeremonien derart zu gestalten, dass sie im wahrnehmenden Subjekt aus sich selbst heraus sprechen und einen Sinn erzeugen können. Die äußeren, symbolisch-expressiven Handlungen des Papstzeremoniells sollten in ihrer logischen Ordnung so schlüssig, in Ritual und Wort so verständlich und in ihrer Form so vollendet sein, dass sie imstande sind, im Rezipienten einen Vorgang des Staunens und der Erkenntnis auszulösen. Wahrnehmbarkeit und Intelligibilität im Hier und Jetzt werden bei de Grassi zu absoluten Kriterien, gemäß derer er jahrhundertalte zeremonielle Traditionen mit einem Federstrich verwerfen kann. Alles organisierendes Zentrum des römischen Kurienzeremoniells bildet nach de Grassi nicht etwa der Papst, sondern das Altarsakrament. Papstzeremoniell ist in dieser Konzeption im Wesentlichen noch Eucharistiezeremoniell. Wie in Raffaels *Disputa del sacramento*¹⁹ steht die auf dem Altar ausgesetzte Hostie, die Repräsentation der realen Präsenz Christi auf Erden, im Mittelpunkt, zu dem sich alle Repräsentanten der irdischen Kirche in gestufter Ordnung zu verhalten haben. Alle auf das Realsymbol Christi zentrierten äußeren Repräsentationen des kirchlichen Zeremoniells dienen im letzten jedoch der Berührung des inneren Menschen. Jörg Bölling hat dieses Konzept de Grassis „Rezeptionsästhetik“ genannt und in ihm einen fundamentalen „Paradigmenwechsel“ gesehen, dessen praktische Umsetzung dem päpstlichen Zeremonienmeister allerdings nur sehr bruchstückhaft gelungen sei²⁰. Das Ideal, dass äußere und innere Repräsentation keine sich ausschließende, sondern miteinander korrespondierende und sich gegenseitig bedingende spirituelle Vorgänge darstellen sollen, macht de Grassi in unseren Augen zum Exponenten einer Katholischen Reform, die dem Problem der Dichotomie der spätmittelalterlichen Frömmigkeit nicht durch weitere Polarisierung und einseitige Konzentration, sondern durch Vermittlung begegnen wollte.

Weitere Vertreter derselben Linie – wenngleich auf ganz anderem Terrain – können in Reformern wie Gasparo Contarini, Reginald Pole und später auch Giovanni Morone aus der Gruppe der gemäßigten „Spirituali“ gesehen werden²¹. So verschieden ihr jeweiliger Werdegang auch gewesen sein mag, sie hatten allesamt ihr „Turmerlebnis“²² gemacht, das in ihnen eine

¹⁸ Bölling, Papstzeremoniell.

¹⁹ Allgemein zur Bedeutung der Kunst für das Papsttum des 16. Jahrhunderts und speziell zur *Disputa* (mit Literatur) jetzt: Firpo/ Biferali, „Navicula Petri“, 29 f.

²⁰ Bölling, Papstzeremoniell, 90–112. Vgl. auch Bölling, Cum gratia et decore.

²¹ Simoncelli, Evangelismo italiano; Ganzer, Religiöse Bewegungen; Gleason, Gasparo Contarini; Fragnito, Gasparo Contarini; Mayer, Pole; Forcellino, „Spirituali“; Pancheri/Primerano (Hrsg.), L'uomo del Concilio.

Abneigung gegenüber einem reinen Christentum der äußeren Werke und ein echtes Verständnis gegenüber den Anliegen der reformatorischen Bewegung grundlegte. Doch bei aller Sympathie, die sie der theologischen Idee entgegenbrachten, der Mensch werde durch inneren Glauben und nicht aufgrund menschlicher Leistungen gerechtfertigt, zogen sie daraus nicht die Konsequenz, dass jede Form von äußerer Repräsentation schlechthin irrelevant für das geistliche Leben sei. Es ist bezeichnend, dass Contarinis große Ausgleichsmission auf dem Regensburger Religionsgespräch 1541 letztlich nicht an der Rechtfertigungslehre, sondern an Begriff und Inhalt der Transsubstantiation scheiterte²³. Freilich stand in formaler Hinsicht mit der protestantischen Verwerfung dieses Terminus die Autorität der Konzilien und des kirchlichen Lehramtes insgesamt, das die Sache nun einmal so definiert hatte, auf dem Spiel. Inhaltlich jedoch ging es um die Frage, in welcher Weise Christus in der Feier der Messe präsent sei: eben um die Frage nach der Möglichkeit objektiv-äußerer, gefüllt-realer Repräsentation. Das Reformkonzept der gemäßigten „Spirituali“ war noch von der Auffassung beseelt, dass der gesamte „Betrieb“ kirchlicher Repräsentation so zu verändern sei, dass Notwendigkeit und Zusammenhang von Innen und Außen im frommen Subjekt einsichtig und wirksam werden können. Sie glaubten, die Protestanten in der alten Kirche halten zu können, wenn es nur gelänge, alle äußeren Vollzüge so zu entschlacken und zu erneuern, dass deren Relevanz für die eigentlich entscheidende Instanz der religiösen Innenwelten wieder aufscheinen kann. Die Reformatoren jedoch erkannten darin nur einen Versuch des Erhalts des überkommenen Systems. Und vom römischen Establishment wurden Kardinäle wie Contarini, Pole und Morone zunächst für Illusionisten gehalten, die man Mitte der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts für einige Zeit gewähren ließ, dann aber wurden sie nach dem großen Kurswechsel, der spätestens mit der Gründung der Römischen Inquisitionskongregation (1542) eintrat, unter dem Damoklesschwert des Häresievorwurfes entweder zu Lebzeiten diszipliniert oder postum expurgiert²⁴.

II.

Im Unterschied zu den katholischen Reformern hat Martin Luther die Polarität der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte nicht zu synthetisieren versucht, sondern nach einer Seite hin aufgelöst oder – wie Berndt Hamm sagen würde – in einem Pol „normativ zentriert“ und damit einen radikalen „Systembruch“ herbeigeführt²⁵. Der skrupulöse ehemalige Augusti-

²² Jedin, „Turmerlebnis“.

²³ Luttenberger, Kardinallegat Contarini; Ganzer, Gasparo Contarini.

²⁴ Simoncelli, Il caso di Reginald Pole; Firpo, Inquisizione Romana; Brambilla, La giustizia intollerante; Arnold, Römische Zensur.

nermönch, der lange Zeit selbst im System der Werkfrömmigkeit gelebt hatte, darin aber nie zur Ruhe gekommen war, dekonstruierte nicht nur den Glauben an die Erlösungsrelevanz guter Werke, sondern sah in allen äußeren Repräsentationen der Kirche nur eitles, aus verderbter Natur kommendes, leeres Menschenwerk, das unfähig ist, Gott in der Welt und im frommen Subjekt präsent zu machen. Ihre absolute Spitze erreichte die reformatorische Kritik in der Entlarvung des Papstes als Antichrist, dessen Kommen schon die Schrift vorhergesagt hatte²⁶. Mit seinem ganzen zeremoniellen Pomp, der den Blick weg lenkte von Gott auf den prunkvollen Mann auf dem Thron, und mit dem von ihm betriebenen Geschäftehandel in spirituellen Dingen sei letztlich der Papst der Urheber der Veräußerlichung und Materialisierung des gesamten religiösen Lebens und als solcher der größte Widersacher und Verhinderer Gottes in der Welt²⁷.

Es mag lange gedauert haben, bis eine solch ungeheuerliche Fundamentalkonstruktion, die ein unbedeutender, gefallener Mönch im fernen kursächsischen Städtchen Wittenberg vortrug, bis an die Ohren des Pontifex Romanus gedrungen ist. Da aber im Unterschied zur Papstkritik und Antichrist-Propaganda des Spätmittelalters die lutherische Dekonstruktion nur ein Bestandteil war innerhalb der positiven Konstruktion eines kompletten alternativen Theologie- und Frömmigkeitsgebäudes, das in ungekannter Rasanz ganze Landstriche in seinen Bann zog, musste sich die Papstkirche mit der Zeit doch zunehmend davon angegriffen, ins Mark getroffen und zur Reaktion herausgefordert fühlen.

Luthers Papsttumskritik stellte deshalb eine solche Gefahr dar, weil sie jenseits aller Klage über die Reformunfähigkeit des römischen Systems und jenseits aller reichspolitischen Instrumentalisierung im Kern doch genuin theologisch begründet war. Der Papst ist für Luther letzte Konsequenz oder erster Anfang eines zutiefst verkehrten Theologie- und Frömmigkeitskonzeptes im Ganzen, das mit der Vorstellung von Repräsentation zusammenhängt. Dieses Denken in umfassenden theologischen Zusammenhängen kommt auch in Luthers zugespitzter These zum Ausdruck, dass die Existenz des Papstes letztlich an der Interpretation der Messe als Opfer hängt. In sei-

²⁵ Hamm, Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation; Hamm, Reformation als normative Zentrierung; Hamm, Normative Zentrierung. Grundlegend zum Ritualwandel in und nach der Reformation: Muir, Ritual (2005); Karant-Nunn, Reformation of the Ritual.

²⁶ Berns, Luthers Papstkritik; Staubach, „Honor Dei“, 125–134; Leppin, Luthers Antichristverständnis.

²⁷ In seiner *Responsio* auf Ambrosius Catharinus (1521) konzipiert Luther seine Papstkritik erstmalig konsequent als Zeremonialkritik: Ad librum eximii Magistri nostri Magistri Ambrosii Catharini defensoris Silvestri Prieratis acerrimi responsio Martini Lutheri cum exposita visione Darielis VIII de Antichristo (Luther, Gesamtausgabe, Bd. 7, 705–778).

nen „Schmalkaldischen Artikeln“ von 1536²⁸ hat Luther im Blick auf das in Bälde tagende Konzil von Trient das Messopfer zu dem Punkt erklärt, über den auf keinen Fall mit dem Papsttum eine Einigung erzielt werden könne: „Dieser artikel von der Messe wirds ganz und gar sein im Concilio. Denn wo es möglich were, das sie uns alle anderen Artikel nachgeben, so können sie doch diesen Artikel nicht nachgeben. Wie der Campegius zu Augsburg gesagt: Er wolt sich ehe auff stücken zu reissen lassen, ehe er wolt die Messe faren lassen. So werde ich mich auch mit Gottes hülffe ehe lassen zu asschen machen, ehe ich einen Messknecht mit seinem werke, er sey Gut oder Böse, lasse meinem Herrn und Heilande Jhesu Christo gleich oder höher sein. Also sind und bleiben wir ewiglich gescheiden und widernander. Sie fühlens wol: Wo die Messe fellet, so ligt das Bapstum. Ehe sie das lassen geschehen, so tödten sie uns alle, wo sie es vermögen.“²⁹

Wie kommt Luther auf den Gedanken, die Institution des Papsttums gründe auf der Vorstellung von der Messe als Opfer? Dass der Reformator hier nur an das auf dem Opfercharakter der Messe aufruhende kirchliche Stiftungs- und Benefizienwesen dachte, das einen guten Teil der finanziellen Grundlagen des Papsttums bildete, halte ich für keine ausreichende Erklärung. Es geht hier um die viel grundsätzlichere Frage, in welchen Formen und mit welchen Medien Gott beziehungsweise der Leib Christi überhaupt in der Welt präsent beziehungsweise gegenwärtig gemacht werden kann. Der Ort aber, an dem dieses Problem der Wiederverkörperung des abhanden gekommenen Körpers Christi³⁰ paradigmatisch – *pars pro toto* – entschieden wird, ist im Christentum von alters her das Sakrament der Eucharistie³¹. Und die Beantwortung dieser Frage hat in jedem Falle weitreichende Konsequenzen für den Stellenwert von Kirche im Allgemeinen und folglich für das Papsttum im Speziellen.

Insofern ist es nicht verwunderlich, dass Luthers Kampf gegen das Messopfer als „bei weitem gottlosesten Mißbrauch“³² der Eucharistie sich von seiner ersten Psalmenvorlesung (1513) über das berühmte Messkapitel von „De captivitate Babylonica ecclesiae“ (1520) bis zu seinen letzten Schriften überhaupt durchzieht³³. Für Luther ist die Eucharistie Testament, das heißt

²⁸ Müller, Schmalkaldische Artikel.

²⁹ Luther, Gesamtausgabe, Bd. 50, 204.

³⁰ Certeau, Mystische Fabel, 124 ff.

³¹ Lubac, Corpus mysticum.

³² So in „De captivitate Babylonica ecclesiae“, in: Luther, Gesamtausgabe, Bd. 6, 511.

³³ Vgl. die äußerst detaillierte Rekonstruktion der Genese von Luthers Konzept bei: Simon, Messopfertheologie Martin Luthers. Ältere Darstellungen der mittelalterlichen Messtheologie und Luthers Verhältnis dazu: Angenendt, Geschichte der Religiosität, 351–515, besonders 488–515; Pratzner, Messe und Kreuzesopfer; Meyer, Luther und die Messe.

Vermächtnis Gottes und Zusage der Sündenvergebung. Aus dieser Gabe Gottes habe die Papstkirche ein Opfer, ein Werk des Menschen gemacht. Dort, wo der Mensch am meisten „stille halten und sich wohl tun lassen“³⁴ solle, habe sich Werkgerechtigkeit breit gemacht. Darüber hinaus relativiere die Messe als Opfer das Opfer Christi am Kreuz. Nach Luther kann die Kirche für dieses einmalige Opfer Christi nur noch Dank sagen und sein Gedächtnis begehen. Gedächtnis versteht Luther ausschließlich als mentalen Bewusstseinsvorgang der versammelten Gemeinde, nicht jedoch so, dass das Opfer Christi in äußeren sakramentalen Handlungen gegenwärtig werden kann. Luther trennt scharf zwischen sakramentalem Gedächtnis und sakramentalem Tun. Nur in erstem könne Christus präsent werden – das aber dann durchaus real, wie er spätestens gegenüber den „Schwärmern“ betonte.

Es geht also letztlich um das Medium, mit dem Christus im Mahl vergegenwärtigt wird. Mit anderen Worten: Es geht um die Frage, was in der Welt überhaupt repräsentationsfähig ist. Für Luther kann Gottes Gegenwart nicht durch äußere Rituale, nicht durch kultisches Opfern hergestellt werden, ja eben durch nichts, was der sündige Mensch aus sich selbst hervorbringt. Sowohl in der Religionsgeschichte insgesamt als auch in der christlichen Tradition im Besonderen kennzeichnet der Opferbegriff jedoch von jeher eine an Gott gerichtete menschliche Handlung. Luther verlegt den Ort der Repräsentation stattdessen ganz ins Innere des Menschen. Für ihn wird Christus in der mentalen Erinnerung an die Passion Christi präsent. Repräsentation ist hier ein innerer mimetischer Bewusstseinsprozess. Und der wichtigste Akteur in diesem Vorgang ist Gott selbst.

III.

Für ein ganz anderes eucharistisches Repräsentationskonzept entschied sich die altgläubige Kirche auf dem Konzil von Trient, was dann weitreichende Folgen für die päpstliche Repräsentation in nachtridentinischer Zeit und die katholische Konfessionskultur insgesamt nach sich zog. Wie schon die zeitgenössische Kontroverstheologie waren sich die Theologen des Tridentinums darin einig, dass die Messe in keinem Falle eine erneute Opferung darstellen dürfe, die das einmalige historische Erlösungswerk Christi am Kreuz in irgendeiner Weise relativieren könnte³⁵. Auch sie verstanden die Eucharistie als Vergegenwärtigung der Passion Christi. Aber diese Vergegen-

³⁴ *Luther*, Gesamtausgabe, Bd. 6, 364.

³⁵ Zu den Trienter Debatten über die Theologie des Messopfers: *Iserloh*, Meßopferdekret; *Iserloh*, Johannes Eck; *Jedin*, Geschichte des Konzils, Bd. 3, 338–350; *Jedin*, Geschichte des Konzils, Bd. 4,1, 174–209.

genwärtigung geschieht nach ihrem Dafürhalten nicht nur in der *nuda commemoratio* im Inneren des Menschen, sondern auch in der äußeren Darbringung eines Opfers. Und exakt für diesen zweiten Aspekt bedienten sie sich des Repräsentationsbegriffs und beschrieben das Verhältnis von Kreuzes- und Messopfer – wie dies bereits Thomas von Aquin getan hatte³⁶ – als *repraesentatio passionis*³⁷.

Um nun den Repräsentationsbegriff eindeutig vom Memoriabegriff abzugrenzen, erfährt er in den Debatten des Konzils eine immer stärkere Einengung auf menschliche Handlung. Im Gegensatz zu innerer Mimesis ist nun Repräsentation in erster Linie Tun des Menschen, Praxis, Aktion, eine zwar unblutige, aber sinnlich wahrnehmbare Reinszenierung des Opfers Christi. Pointiert heißt es in einer Stellungnahme des Jesuiten Alfonso Salmerón in der Theologenkongregation vom 18. August 1547: „Et Christus dixit non: Rememoramini, sed: *Facite in meam commemorationem*, quoad *Facite* denotat quendam actionem, nempe sacrificium.“³⁸

Man begegnet also auch in der Trienter Eucharistiekonzeption jenem „sowohl als auch“, das schon bei der ersten Konzilsdiskussion über die Weitergabe der göttlichen Offenbarung „in Schrift und Tradition“ als Lösung gewählt wurde³⁹. Anstatt dem reformatorischen „sola“ herrscht in Trient das „et“ vor, was für die katholische Konfession dann insgesamt typisch werden sollte. Die Messe ist demnach innere Memoria und äußere Repräsentation. Dass Trient – ganz in der Spur der genannten katholischen Reformer – davon ausgeht, dass das Außen im Dienste des Innen steht und äußeren Repräsentationen zugetraut wird, innere Zustände und Erinnerungen auszulösen und in ihrer Form zu prägen, lässt sich in den verabschiedeten Texten mehrmals lesen: „Der Geist der Gläubigen soll durch die sichtbaren Zeichen der Religion und Frömmigkeit zur Kontemplation der höchsten Dinge, die in diesem Opfer verborgen sind, angeregt werden.“⁴⁰ Und: „Wenn jemand sagt,

³⁶ Bei Thomas erscheint die Wendung *repraesentatio dominicae passionis* geradezu formelhaft; Belege bei Hofmann, Repräsentation, 74.

³⁷ Vgl. sowohl die Debatten (vgl. Concilium Tridentinum, Bd. 6, 327, 344, 367; dazu Iserloh, Meßopferdekret, 360 f.; Jedin, Geschichte des Konzils, Bd. 3, 343) als auch den Endtext des Messopferdekrets vom 17. September 1562: „Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illis redemptionem operaretur: quis tamen per mortem sacerdotium eius extinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae ecclesiae visibile [...] relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur.“ (Conciliorum oecumenicorum decreta, 733).

³⁸ Concilium Tridentinum, Bd. 6, 377.

³⁹ Vgl. das Trienter Traditionsdekret vom 8. April 1546: Conciliorum oecumenicorum decreta, 663 f.

die Zeremonien, Gewänder und äußeren Zeichen, deren sich die katholische Kirche in der Messfeier bedient, seien eher Anreiz zur Ehrfurchtlosigkeit als Dienst an der Frömmigkeit, gelte das Anathem.⁴¹ Oder: „Da die Natur der Menschen so beschaffen ist, dass sie nicht leicht ohne äußere Hilfen zur Meditation der göttlichen Dinge gebracht werden kann, hat die fromme Mutter Kirche bestimmte Riten eingerichtet.“⁴² Gerade beim dritten zitierten Satz ist bemerkenswert, dass hier lediglich gesagt wird, der Mensch komme „nicht leicht“ (*non facile*) ohne Äußeres zu Gott, womit eben nicht ausgeschlossen ist, dass er auch ohne es – wenngleich viel schwerer – dorthin gelangen kann.

Wie die moderne Performanztheorie davon ausgeht, dass ein Ereignis oder Text nicht ein für alle Mal in der Welt ist, sondern immer wieder öffentlich aufgeführt werden muss, so bedarf die Passion Christi in der Spiritualitätskonzeption Trients immer wieder der praktischen Gegenwärtigung und Zueignung (*applicatio*), um für den einzelnen Frommen überhaupt fruchtbar sein zu können.

Worauf jenseits all dieser Dinge jedoch gar nicht stark genug aufmerksam gemacht werden kann, ist die Tatsache, dass – in abgrenzender Profilierung zur inneren Memoria, die Luther als einzigen Ort der Vergegenwärtigung Gottes akzeptierte – auf dem Konzil von Trient mit dem Begriff der Repräsentation in geradezu ausschließlicher Weise menschliche Handlungen gemeint waren. Nicht dingliche, statische Artefakte, nicht Bilder oder Texte und schon gar nicht innere Bewusstseinszustände hat das Konzil im Blick, wo es von *repraesentatio* redet, sondern kultisches Opfern, menschliches Tun, körperliche Aktion und dynamische Praxis. Da Jesu Opfer am Kreuz ein Akt des Handelns war, muss auch seine Repräsentation eine abbildhafte nachahmende Aktion, eine Art szenische Darstellung der Leidensgeschichte sein. Im Tun, in der öffentlichen Reinszenierung, in der körperlichen Ausführung wird das Opfer Christi objektiv-reale Gegenwart, die der Rezipient dann in zweiter Instanz subjektiv verinnerlichen kann. Mit dieser Eingrenzung des Repräsentationsbegriffs auf dynamische menschliche Praxis legt das Tridentinum das Fundament dafür, dass der posttridentinische Katholizismus im Folgenden zu einer genuinen Handlungsreligion wird. Für die Entwicklung der päpstlichen Repräsentationskultur ist diese „handlungs-

⁴⁰ „Mentes fidelium per haec visibilia religionis ac pietatis signa ad rerum altissimarum, quae in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur.“ (Conciliorum oecumenicorum decreta, 734).

⁴¹ „Si quis dixerit, caeremonias, vestes et externa signa, quibus in missarum celebratione ecclesia catholica utitur, irritabula impietatis esse magis quam officia pietatis: anathema sit.“ (Conciliorum oecumenicorum decreta, 736).

⁴² „Cumque natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli, propterea pia mater ecclesia ritus quosquam.“ (Conciliorum oecumenicorum decreta, 734).

theoretische“ Fokussierung des Repräsentationsbegriffs von kaum zu überschätzender Bedeutung.

Wo Repräsentation Handlung bedeutet, stellt sich die Frage nach dem Subjekt, das diese Handlung ausführt. Obwohl die hohe Theologie stets betont hat, dass Christus selbst und er allein als Subjekt der eucharistischen Opferung anzusehen sei und dies auch auf der Trienter Konzilsversammlung immer wieder explizit unterstrichen wurde⁴³, führte die „Opferlogik“ des liturgischen Rituals schon im Mittelalter dazu, dass der Zelebrant immer mehr als der eigentliche Akteur angesehen wurde und nicht nur Christus, sondern auch das anwesende Kirchenvolk immer mehr aus dem Geschehen verdrängte: „Der Priester [galt] als der eigentlich Feiernde und Opfernde [...], als Mittler zwischen Gott und den Menschen, so dass sich die Gemeinde ihm nur noch anschließen konnte und nicht mehr eigentliches Subjekt der Feier war, wie es die alte Kirche verstanden hatte.“⁴⁴ Dieser Subjektwechsel ist mit dem tridentinischen Repräsentationsverständnis geradezu zementiert worden. Da Repräsentation nun *per definitionem* eines sichtbaren Akteurs bedarf, wird die Rolle des Priesters – und in der Folge die des ganzen kirchlichen Apparates – enorm aufgewertet. *Repraesentare*, das nach Gadamer ursprünglich „Gegenwärtigseinlassen“ heißt⁴⁵, wird in der rituellen Praxis des posttridentinischen Katholizismus immer mehr zu einem von kirchlichen Amtsträgern bewerkstelligten „Gegenwärtigmachen“. Durch das Festhalten der alten Kirche am Opfercharakter der Messe und der Auffassung von Repräsentation als Aktion sind die menschlichen Anteile – und das heißt letztlich die kirchlich-amtlichen Anteile – im paradigmatischen Prozess der irdischen Vergegenwärtigung göttlicher Transzendenz, den das Eucharistiesakrament darstellt, enorm hervorgehoben worden. Insofern ist Luther Recht zu geben: Das Verständnis der Messe als Opferung machte die handelnden Amtsträger religiös unentbehrlich; wäre die Messe als Opfer gefallen, so wäre zwangsläufig auch der Papst und sein gesamter „Betrieb der Repräsentation“ überflüssig geworden. Päpstliche Repräsentation, ja das Papsttum insgesamt, – so lässt sich zusammenfassend festhalten – hängt ganz am goldenen Faden des Denkmodells eucharistischer Repräsentation.

IV.

Wie nun schlug sich das Trienter Repräsentationsverständnis im Folgenden im „Repräsentationsbetrieb“ des frühneuzeitlichen Papsttums nieder?

⁴³ Jedin, Geschichte des Konzils, Bd. 3, 348 f.

⁴⁴ Angenendt, Geschichte der Religiosität, 495. Zu diesem Befund kam schon Jungmann, Missarum Sollemnia.

⁴⁵ Gadamer, Wahrheit und Methode, 134.

Zunächst einmal muss hervorgehoben werden, dass damit das römische Zeremonienwesen überhaupt theologisch legitimiert und sein Fortbestand religiös gesichert worden ist. Hätte man in Trient nicht an der Auffassung festgehalten (und diese noch zusätzlich bestärkt und konkretisiert), dass äußere Handlungen dazu imstande sind, den Leib Christi zu vergegenwärtigen, hätte man wohl kaum begründen können, dass den äußeren Handlungen, die sich am Hof des irdischen Stellvertreters Christi abspielen, irgendeine religiöse Bedeutung zukommt.

Wenigstens drei fundamentale Entwicklungen, die sich auf dem weiten – und immer noch viel zu wenig erforschten – Feld des posttridentinischen päpstlichen Kultes vollzogen haben und die mit dem in Trient grundgelegten Begriff von Repräsentation in Zusammenhang gebracht werden können, sollen im Folgenden vorgestellt werden: Da wäre erstens der starke *Normierungsschub* zu beobachten (ein Punkt, dem von der bisherigen Forschung noch am ehesten Aufmerksamkeit geschenkt wurde); zweitens der Aspekt der zunehmend vorherrschenden *demonstratio catholica* beziehungsweise der ekklesiologischen Engführung des posttridentinischen Kultes; und schließlich drittens das breit auftretende Phänomen der *Theatralisierung*.

Zum ersten, dem Normierungsschub: Nachdem menschliche Praxis zu dem bevorzugten Medium göttlicher Repräsentation auf Erden erklärt wurde, war klar, dass diese Theologie des Handelns nur aufrecht zu erhalten ist, wenn sie nicht durch Chaos, Beliebigkeit und Wildwuchs in der faktischen Praxis völlig konterkariert wird. Die Fokussierung des Repräsentationsbegriffes auf Handlung führte in Rom – und von Rom ausgehend im ganzen Katholizismus – zu einem bis dahin in dieser Intensität ungekannten Versuch der Normierung und Homogenisierung des kultischen Bereiches. Für die schon von der älteren Forschung konstatierte langfristige Romanisierung des gesamten kirchlichen Frömmigkeitslebens, die von der neueren Konfessionalisierungsforschung im Wesentlichen bestätigt und hinsichtlich ihrer intendierten und nicht intendierten Modernisierungseffekte untersucht wurde⁴⁶, gibt es also noch einen anderen Grund als Machtkonzentration im römischen Zentrum: Die Geordnetheit des Handelns im kultischen Bereich erlangte in der posttridentinischen Kirche geradezu den Rang eines Wahrheitsbeweises. Nur wenn die liturgisch-zeremonielle Praxis auch nach einem erkennbaren Konzept und einer Regel verlief, konnte man ihren Anspruch affirmieren, die Kraft zu tatsächlicher Vergegenwärtigung zu besitzen.

Auch wenn wir bislang viel zu wenig wissen über die Entstehung und Theologie der kodifizierten Endprodukte, so ist in diesem Zusammenhang der vom posttridentinischen Papsttum durchgeführte Revisionsprozess der

⁴⁶ Reinhard, Konzil von Trient; Reinhard, Was ist katholische Konfessionalisierung?

liturgischen Bücher, der bereits 1568 beziehungsweise 1570 zur Edition des *Breviarium* und des *Missale Romanum* geführt hatte und dann mit dem *Martyrologium* (1584), dem *Pontificale* (1595), dem *Caeremoniale Episcoporum* (1600) und dem *Rituale Romanum* (1614) seine Fortsetzung fand, noch am besten bekannt⁴⁷. Die neue Handlungsorientierung und die daraus erwachsende päpstliche Regelungswut machte die mit Pius V. beginnende Periode liturgiegeschichtlich zu einer „Epoche der Rubrizistik“⁴⁸, in der selbst die kleinsten Bewegungen der Liturgie minutiös festgelegt und Verstöße dagegen zur Sünde erklärt wurden.

Dass sich die Normierungs- und Disziplinierungsanstrengungen aber nicht auf die Liturgie im engeren Sinn beschränkten, sondern auch der gesamte Bereich päpstlicher Repräsentation einer Überprüfung und Reform unterzogen werden sollte, zeigt allein schon die Gründung eines in seiner Art in Europa einzigartigen, speziellen „Ressortministeriums“ für zeremonielle Angelegenheiten. Aufgabe dieser neun Jahre nach Konzilsende 1572 durch Gregor XIII. an der römischen Kurie eingerichteten *Congregatio super reformatione ceremoniali*, die Sixtus V. dann im Rahmen seiner Kurienreform 1588 in *Congregatio pro sacris ritibus et caeremoniis* umbenennen wird, war eine grundlegende Revision der vorliegenden päpstlichen Zeremonienbücher. Welche enorme Bedeutung dieser „Grundwertekommission“ für das frühneuzeitliche Papsttum zukam, ist den neuen Untersuchungen von Julia Zunckel zu entnehmen⁴⁹.

Freilich arbeitete das päpstliche Zeremonialdikasterium nicht durchgängig und nicht ohne die größten innerkurialen, auf Beharrung und den Erhalt des *status quo* drängenden Widerstände. Und doch hat die Kommission im ersten Jahrhundert ihres Bestehens einige Reformprojekte durchgebracht, die das Gesicht des römischen Papsttums tiefgreifend verändert haben. Erwähnt seien hier lediglich die große Konklavereform Gregors XV. (1621/22)⁵⁰ und die Neuordnung des Heiligsprechungsverfahrens durch Urban VIII.⁵¹ Beide Reformen stellen einen fundamentalen Normierungsschub auf kultisch-zeremoniellem Sektor zum Zwecke des päpstlichen Imagegewinns dar. Und beide jahrzehntelang an der Kurie anhängigen Projekte werden ganz entscheidend durch die konfessionelle Konkurrenzsituation in Gang gebracht und gehalten: Bei der Papstwahlreform ging es darum, am generierenden Ursprungsereignis des gesamten päpstlichen Systems endlich jene Skandale abzuschalten, die den „heretici“ eine willkommene Gelegenheit

⁴⁷ Jedin, Konzil von Trient (1966); Theissen, Mass Liturgy; Haunerland, Einheitlichkeit.

⁴⁸ Jungmann, Missarum Sollemnia, Bd. 1, 187.

⁴⁹ Vgl. den Beitrag von Julia Zunckel in diesem Band.

⁵⁰ Wassilowsky, Konklavereform.

⁵¹ Gotor, I beati del papa.

für ihre beleidigenden Zerrisse gäben und die von den „Feinden und Verleumdern des Heiligen Stuhles“ („nemici e calunniatori di questa Santa Sede“) mit genüsslichem Hohn in der Öffentlichkeit verbreitet würden⁵². Und das päpstliche Breve *Caelestis Hierusalem* von 1634 ordnete an, in der gesamten katholischen Welt alle Kulthandlungen und alle Kultgegenstände zu eliminieren, die sich auf Personen beziehen, die nicht formell vom Papst heiliggesprochen worden sind⁵³. Diese Radikallösung verkehrte die mittelalterliche Praxis, nach der ein Heiligsprechungsverfahren überhaupt nur auf der Grundlage eines schon lange im Volk bestehenden Kultes eröffnet werden konnte (*per viam cultus*)⁵⁴, geradezu in ihr Gegenteil: Fortan musste der Nachweis *super non cultu* erbracht werden. Nachdem der protestantische Idolatrievorwurf gegenüber der papistischen Heiligenverehrung⁵⁵ zunächst dazu führte, dass während des gesamten 16. Jahrhunderts nicht mehr als drei Kanonisationen stattfanden, hat das wiedererstarkte posttridentinische Papsttum den Heiligenkult von neuem sehr massiv gefördert – allerdings nur unter strengster obrigkeitlicher Kontrolle. *Öffentlich* durften kultische Handlungen, mit denen die *virtus* eines heiligmäßigen Menschen vergegenwärtigt werden sollte, fortan nur noch vollzogen werden, nachdem Gehalt und Form dieser Repräsentationen vom Papsttum genau festgelegt worden waren.

Solche und ähnliche fundamentale Neuerungen lassen kuriale wie universale kultische Normierung zu einem Charakteristikum der Epoche werden, zu der es ganz wesentlich deswegen gekommen ist, weil sich das Papsttum angesichts der protestantischen Bestreitung und Infragestellung kirchlicher Repräsentationsvorgänge dazu gezwungen sehen musste.

Der zweite Aspekt (*demonstratio catholica*), der die Repräsentationskultur des posttridentinischen Papsttums kennzeichnet, soll zunächst anhand einer Bildquelle deutlich werden. Es handelt sich um die Darstellung des Konzils von Trient in der *Cappella Altemps* der römischen Basilika *Santa Maria in Trastevere*.

⁵² So der wesentliche Betreiber der gregorianischen Konklavereform, Kardinalnepot Ludovico Ludovisi, in einem quasi-öffentlichen Brief an Federico Borromeo, in dem er die Motive der Reform offenlegt; dazu: Wassilowsky, Konklavereform, 135–143. Offensichtlich bekam der Kardinalnepot Pamphlete wie beispielsweise die 1556 im Reich publizierte Konklaveschrift des Pier Paolo Vergerio (*Ordo Eligendi Pontificis et Ratio* [Tübingen 1556]) zu Gesicht. Der zum Luthertum konvertierte ehemalige päpstliche Nuntius am Kaiserhof hatte darin den „Ordo eligendi Pontificis“ aus dem *Caeremoniale Romanum* von 1488 abgedruckt und mit einer äußerst bissigen zereemonialkritischen Einleitung versehen, die das Papsttum am Nerv seines generierenden Ursprungs – der Papstwahl – empfindlich treffen musste. Zu Vergerio: *Wencker*, Vergerio.

⁵³ *Gotor*, Chiesa e santità, 83–93.

⁵⁴ *Wetzstein*, Heilige vor Gericht.

⁵⁵ *Cavallotto*, Santi nella Riforma.



Abb. 15: Pasquale Cati, Das Konzil von Trient und der Triumph des Papsttums über die Häresie (1590–1594).
Basilica Santa Maria in Trastevere, Cappella Altemps, Rom.

Bau und ikonographisches Programm der Familienkapelle gehen zurück auf Mark Sittich von Hohenems (1533–1595), einen der Nepoten des letzten Konzilspapstes Pius' IV. und Legaten während der dritten Trienter Sitzungsperiode. Wie zahlreiche andere Trientbilder nimmt das zu Beginn der 1590er Jahre von Pasquale Cati realisierte Wandfresko die früheste bildliche Darstellung des Tridentinums zur Vorlage, einen im letzten Konzilsjahr 1563 produzierten Kupferstich⁵⁶. Höchst verräterisch für die Konzilsrezeption im päpstlichen Rom sind freilich die Modifikationen gegenüber dem

⁵⁶ Zur Konzilsikonographie: *Pancheri*, *Il concilio di Trento*; *Wassilowsky*, *Trient*.

gestochenen Ur-Bild. Als auffälligste Abweichung springt ins Auge, dass das *teatro del concilio* hier in einen völlig anderen Rahmen gesetzt wurde. Im Vordergrund posiert jetzt eine Gruppe von allegorischen Frauengestalten, welche dem Betrachter die hohen Tugenden der römischen Kirche vor Augen stellen sollen. Unter ihnen ragt unverkennbar eine weiße Gestalt mit Tiara und Patriarchenkreuz hervor, die offensichtlich Papsttum und Ekklesia in Personalunion verkörpert. Geradezu mit dem Papsttum verschmolzen sind die beiden sie flankierenden Figuren des Glaubens, zu linker Hand mit Kreuz, zu rechter mit Kelch und Eucharistie. Die weiße Papstgestalt, unmittelbar über ihr die weiße Hostie, auf der bei genauerem Hinsehen der gekreuzigte Christus erscheint, und darunter die besiegte, nackte, schmutzige Häresie bilden das dramatische Zentrum dieses neuen Konzilsbildes. Nicht das Konzil, sondern das Papsttum ist es, das die Verneiner der objektiv-realen Repräsentation zu Fall brachte, nun triumphierend niederhält und damit für alle Zukunft die wahre Interpretation des Altarsakraments gerettet hat: Das Papsttum gewährleistet durch die Verteidigung der orthodoxen Eucharistietheologie die Präsenz Gottes in der Welt.

Auf einer ersten Stufe macht das Bild deutlich, dass päpstliche Repräsentation nach dem Trauma des Konziliarismus häufig konzilsrevisionistische und sogar anti-konziliare Züge aufweist. Was hier in der nachträglichen Einschreibung in ein Konzilsbild, auf dem ursprünglich gar kein Papst zu finden war, beobachtet werden kann, stellt einen Vorgang dar, der sich im posttridentinischen Rom auf nahezu allen Operationsebenen abspielte: die postkonziliare Aneignung und Dominierung des Tridentinums durch das Papsttum⁵⁷.

In unserem Zusammenhang aber soll ein anderes Charakteristikum frühneuzeitlicher Papstrepräsentation mehr interessieren: das Phänomen, dass bei jeder Vergegenwärtigung immer auch die exklusive Fähigkeit der Papstkirche zur Vergegenwärtigung dargestellt wird. Zusätzlich zum Zeigen des Leibes Christi wird – wie es im oben beschriebenen päpstlichen Triumphbild (Abb. 15) augenscheinlich ist – stets auch die Tatsache zur Schau gestellt, dass die römische Kirche im Unterschied zu den Häretikern das wahre Verständnis von Repräsentation nicht untergehen ließ und damit als alleinige Verwalterin der Anwesenheit Gottes auf Erden gelten darf. Frühneuzeitlicher Papstrepräsentation haftet deswegen im Unterschied zur mittelalterlichen stets der Aspekt der *demonstratio catholica* an, oder – wie Bellarmin es in seinen Kontroversen ausgedrückt hat – die Funktion der „*distinctio Catholicorum ab haereticis*“⁵⁸. Man könnte zugespitzt formulieren: Was das frühneuzeitliche Papstzeremoniell durch die reformatorische Dekonstruk-

⁵⁷ Jedin hat diesen Sachverhalt immer wieder hervorgehoben; so z. B. in: *Jedin, Papst und Konzil*, 439 f.

⁵⁸ *Bellarmin, De Controversiis* (De sacramentis in genere, lib. II, cap. 31), 267.

tion an selbstverständlicher Wirkmacht verloren hatte, gewann es an distinktionsstiftender Zeichenbedeutung hinzu. Teilweise mag der ekklesiologische Demonstrationseffekt den primären Vergegenwärtigungsvorgang überlagert, wenn nicht sogar vollständig absorbiert haben.

Idealtypisch ließe sich dieser Aspekt an der Entwicklung des Fronleichnam-Festes untersuchen. Jenseits der eucharistischen Verehrung bot das im 13. Jahrhundert eingeführte Fest *Corpus Domini* mit seinen gegliederten Prozessionen durch die Straßen und öffentlichen Plätze einer Stadt immer schon die Möglichkeit zur Visualisierung kommunaler Struktur und Identität⁵⁹. Im Zeitalter der Konfessionalisierung jedoch avancierte die Fronleichnamprozession geradezu zum klassischen Ort zeremonieller *demonstratio catholica*. Das Fest diente nicht nur der öffentlichen Aufführung der katholischen Theologie der Realpräsenz, die im Gegensatz zur reformatorischen Auffassung auch nach der Versammlung der Gemeinde fort dauerte. Explizit heißt es im Trienter Eucharistie-Dekret: An Fronleichnam sollte „die siegreiche Wahrheit über Lüge und Häresie so triumphieren, dass ihre Feinde beim Anblick solchen Glanzes und konfrontiert mit einer so großen Freude der gesamten Kirche entweder geschwächt und gebrochen zergehen oder schamerfüllt und bestürzt irgendwann wieder zur Vernunft kommen“⁶⁰. Mehr noch als auf die gläubige Anbetung des Altarsakraments zielte das Fest im konfessionellen Zeitalter darauf ab, die Zustimmung zur einzig wahren, römisch-katholischen Kirche hervorzurufen.

Von den posttridentinischen Päpsten ist Fronleichnam derart propagiert worden, dass bis zum Pontifikat Gregors XV. in der Stadt Rom während der Festoktav nicht weniger als 50 Prozessionen mit einer Unzahl von eucharistischen Bruderschaften stattgefunden haben⁶¹. Die Transformation, die *Corpus Domini* von einem eucharistischen zu einem primär ekklesiologischen Fest durchlief, wurde spätestens in den 50er Jahren des 17. Jahrhunderts offensichtlich, als die Päpste nicht mehr – wie bislang üblich – selbst mit der Monstranz umhergingen, sondern zusammen mit dem Allerheiligsten auf einer großen Tragevorrichtung (*t[h]alamus*) emporgehoben und unter einem alles überspannenden Baldachin durch die Stadt getragen wurden. Dass der ganze Apparat mitnichten nur der besseren Sichtbarkeit des Sakramentes diene, sondern in diesem Zeremoniell Papst und Hostie zu einem einzigen verehrungswürdigen Gegenstand amalgamierten, beschreibt der beeindruckte

⁵⁹ Zur spätmittelalterlichen Bedeutung des Festes vgl. Rubin, *Corpus Christi*. Für Venedig bestens untersucht von: Muir, *Rituale civico*.

⁶⁰ „Ac sic quidem oportuit victricem veritatem de mendacio et haeresi triumphum agere, ut eius adversarii in conspectus tanti splendoris et in tanta universae ecclesiae laetitia positi vel debilitati et fracti tabescant vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant.“ (Conciliorum oecumenicorum decreta, 696).

⁶¹ Vgl. Visceglia, *Tra liturgia e politica*, 163. Zum Eucharistiekult im frühneuzeitlichen Rom vgl. auch Imorde, *Rom 1600*.

Augenzeuge Giacinto Gigli im Blick auf den kniend erhöhten Alexander VII.⁶² Eucharistische und päpstliche Repräsentation wurden geradezu austauschbar; wie im Konzilsbild der *Capella Altemps* stellte der Papst nurmehr die andere Hostie dar.

Schließlich zum dritten Charakteristikum frühneuzeitlicher Papstrepräsentation, das als „Phänomen der Theatralisierung“ angekündigt wurde: Zur selben Zeit, als sich im elisabethanischen England das Theater als professionelle, von einem Berufsschauspielertum betriebene, öffentliche Kunstform herausbildete, wurden die Begrifflichkeiten und die Formensprache des Theaters von nahezu sämtlichen Segmenten europäischer Kultur aufgenommen und adaptiert. Deswegen stellt „Theatralität“ im 17. und 18. Jahrhundert – verstanden als ein „spezifischer Modus der Zeichenverwendung“⁶³ – für die neue kulturwissenschaftliche Forschung eine Art übergreifendes „kulturelles Modell“ dar, ein alle Bereiche gesellschaftlichen Lebens prägendes Paradigma und Prinzip⁶⁴.

Die Frage, welche genuine Bedeutung und Funktion dem Phänomen der Theatralisierung auf dem Feld der frühneuzeitlichen Religion zukommt, wo es insbesondere im katholisch-barocken Bereich geradezu exzessiv auftaucht, ist bislang nicht gestellt worden. Und auch die neuere Romforschung hatte, wenn sie vom „gran teatro del mondo“ sprach, bislang in erster Linie die politisch-diplomatische Dimension des Terminus im Blick – eben die Tatsache, dass bis zum Westfälischen Frieden die verschiedenen Herrschervertreter ihren sozialen Rang in der politischen Ordnung Europas unter den Augen des Papstes mit symbolischen Mitteln aushandelten⁶⁵. Dass es nach

⁶² „A dì 27 di Maggio fu la festa del Corpus Domini, et si fece la Processione sollemissima, nella quale è solito che il Papa è portato sopra le spalle dalli scudieri in sedia con maestà coronato, tenendo nelle mani il SS. mo Sacramento. Ma il papa Alessandro si fece portare non in sedia, ma inginocchiato con la testa scoperta tenendo in mano il SS. Sacramento, essendo scalzo e con tanta devozione senza muovere gli occhi, né la persona che pareva più tosto una figura immobile, che un huomo, qual cosa mosse tutti a gran devotione et compunzione, che gli pareva di vedere una visione in aria.“ (Gigli, *Diario romano*, 468). Vermutlich erklärt die Tatsache, dass Alexander VII. bei der Fronleichnamsprozession nicht nur zusammen mit dem Sakrament erhöht wurde, sondern dabei die Monstranz erstmals kniend in Händen hielt, warum ihn auch Bernini in seinem Grabmal im südlichen Querschiff von Sankt Peter kniend dargestellt hat; allgemein zum Grabmal des Chigi-Papstes vgl. *Karsten*, *Triumph und Trauma*.

⁶³ Nach *Fischer-Lichte*, *Einleitung*, 3 f., sind für den theatralen Modus der Zeichenverwendung vier Aspekte konstitutiv: Aufführung/Performance, Inszenierung, Korporalität und Wahrnehmung bzw. Rezeptivität. Ausführlicher im Hauptwerk: *Fischer-Lichte*, *Semiotik des Theaters*.

⁶⁴ Grundlegend zur Theatralität als kulturellem Modell: *Goffman*, *Theater*; *Fischer-Lichte*, *Performance*; *Meier*, *Symbolische Kommunikation*.

⁶⁵ Zur Bedeutung des frühneuzeitlichen Roms für die diplomatische Welt vgl. *Mörschel*, *Buona amicitia?*, 90–92; *Seidler*, *Teatro del mondo*; *Zunckel*, *Rangordnun-*



Abb. 16: Giovanni Maria Morandi,
Papst Alexander VII. bei der *Corpus Domini*-Prozession.
Musée des Beaux-Arts, Nancy.

einer „strengen“, „antihöfischen“ Phase während der rigiden Reformpäpste Pius V., Gregor XIII. und Sixtus V. in Rom unter den sogenannten Barockpäpsten⁶⁶ ab Clemens VIII. wieder „prunkvoller“ zugeht, hat man eher mit „einer von außen aufgezwungenen und übernommenen Norm“, mit einem Zwang zu höfischem Aufwand in Konkurrenz mit anderen europäischen Höfen erklärt⁶⁷. Ob aber die im barocken Rom sehr massiv anzutreffende Theatralisierung auch eine genuin religiöse Wurzel hat und mit der in Trient grundgelegten Vorstellung von Repräsentation in Zusammenhang gebracht werden kann, auf diese nie gestellte Frage soll hier zum Schluss wenigstens der Vorschlag einer Antwort gemacht werden.

Doch zunächst seien einige konkrete Erscheinungsformen der Theatralisierung im päpstlichen Rom der Frühen Neuzeit schlaglichtartig vorgestellt. Als Quellen werden wiederum auch Bilder herangezogen, diesmal zeitgenös-

gen; Wieland, Fürsten, Freunde, Diplomaten. Zum Topos des *Theatrum Mundi* als „Gemeingut der europäischen Barockschriftsteller“ vgl. Vec, Zeremonialwissenschaft, 170–175.

⁶⁶ Vgl. Reinhard, Reformpapsttum.

⁶⁷ Reinhardt, Der römische Hof um 1600.

sische Kupferstiche, die als „Inszenierungen zweiter Ordnung“⁶⁸ die zeremoniellen Akte selbst zwar nicht einfachhin abbilden, aber eben gerade aufgrund ihrer eigenen Konstruktivität und Sinnerzeugung aufschlussreich sind⁶⁹.

Ein erstes Beispiel noch einmal aus dem Bereich des „Ursprungsereignisses“ der päpstlichen Wahlmonarchie, dem Konklave: Die *adhortatio ad Cardinales*, also die moralische Ermahnung an die Adresse der Papstwähler, bildet einen festen Topos in allen Papstwahldekreten. Auch in *Aeterni Patris Filius*, dem grundlegenden Dokument der bereits erwähnten gregorianischen Konklavereform von 1621/22, findet sich ein derartiger Passus⁷⁰. Originell ist der Text an der Stelle, wo er ein gänzlich neues Argument und zum ersten Mal im Bereich der Papstwahl die Theater-Metapher verwendet, um das Wesen des reformierten Konklaves zu beschreiben und die Kardinäle in dieser Richtung spirituell zu disziplinieren: Da die Papstwähler im geschlossenen Konklave auf die höchste Warte gestellt seien, hätten sie ein wahrhaftiges und von allen beobachtetes „spectaculum Deo et hominibus“ aufzuführen. Als Spektakel, als Schauspiel und Theater für Gott und die Menschen, wird das Verhalten der Kardinäle in der Papstwahlbulle von 1621 charakterisiert⁷¹. Vor sich selbst und vor allen Ausgeschlossenen, nach innen und nach außen, vor Gott und der Welt, haben die Kardinäle bei der Papstwahl nicht nur einen legitimen Nachfolger Petri zu wählen, sondern gleichzeitig auch ein großes *spectaculum* aufzuführen – und der „Herr, dessen Geschäft sie zu besorgen haben, wird ihnen dieses Schauspiel entweder mit ewiger Ehre oder aber ewiger Strafe bald vergelten“⁷².

⁶⁸ Stollberg-Rilinger, Einleitung, 14.

⁶⁹ Zu Bildern als historische Quellen: Burke, Augenzeugenschaft; Jäger/Knauer (Hrsg.), Bilder; Emich, Bildlichkeit.

⁷⁰ Magnum Bullarium Romanum, Bd. V,4, 400–403, 403. Dazu: Wassilowsky, Konklavereform, 254–256.

⁷¹ Die Formulierung greift offensichtlich auf 1 Kor 4,9 zurück, wo Paulus über die Apostel schreibt: „[...] denn wir sind zum Schauspiel geworden für die Welt, für Engel und Menschen“; beziehungsweise in der Übersetzung der Vulgata: „[...] quia spectaculum facti sumus mundo, et angelis et hominibus.“

⁷² „Caeterum, etsi opus non esse in Domino confidimus, tamen pro officii nostri debito, & rei de qua agitur gravitate, admonemus, hortamur, & in Domino obsecramus S.R.E. Cardinales, ut attente considerent personae, quam sustinent, officium, & dignitatem, quam sacrum praeterea, & quanti momenti sit opus, quod tractant, & nihil quod se non deceat, nihil a re alienum committant, sed cogitent, quam perniciosum futurum sit universae Ecclesiae, Christi sanguine acquisitae, si male administretur; ac proinde exuant omnes mundanas curas, & induant solum Dominum nostrum Jesum Christum memores, nihil prodesse homini, si universum Mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiat. Denique animum advertant, se in Conclavi clausos editissima in specula constitutos esse, & factos spectaculum Deo, & hominibus, a Domino, cujus negotium gerunt, supplicii, vel gloriae sempiternae retributionem citissime laturos.“ (Magnum Bullarium Romanum, Bd. V,4, 403).

Das Ideal, alle zeremoniellen Akte eines Konklaves und einer Sedisvakanz insgesamt als großes Theater zu gestalten, wird in einem anlässlich der Wahl Papst Alexanders VIII. entstandenen Konklaveplan aus dem Jahr 1689 auf außerordentlich prächtige Weise ikonographisch aufgegriffen⁷³.

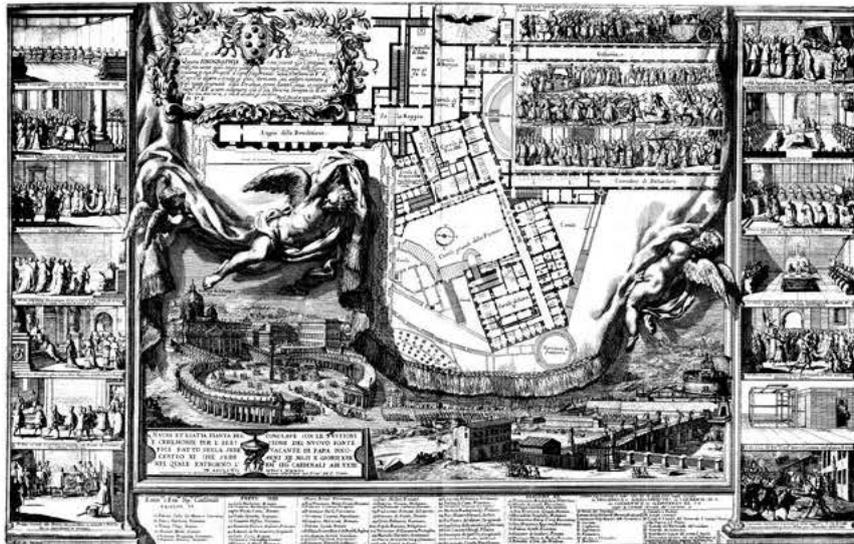


Abb. 17: Robert von Audenaerd,
Nuova et esatta pianta del conclave, Rom 1689.

Im Fluchtpunkt des Druckes sieht man Rom, den Vatikan, die abgesperrte Strecke von der Engelsbrücke über den Petersplatz mit den Kolonnaden bis hin zur Basilika Sankt Peter. Der eigentliche Klausurgrundriss eines Konklaves mit den einzelnen Kardinalszellen, der bislang immer das Zentrum eines Konklaveplanes gebildet hatte, ist jetzt auf einen großen Vorhang aufgetragen, der von drei Putten nach oben gezogen wird, um den Blick frei zu machen auf die eigentliche Bühnenszene. Das Zentralbild des Plans ist umrahmt von einer Bildersequenz mit den zeremoniellen Akten einer Sedisvakanz. So wie einzelne Sedisvakanzzeremonien die Nichtbeteiligten in das Geschehen der Papstwahl mit symbolischen Mitteln involvieren sollten, so diente auch diese Bildserie der Inklusion der Exkludierten. Vorgeführt wur-

⁷³ Zur Quellengattung der Konklavepläne: *Wassilowsky*, Konklavereform, 258–265; *Ehrle / Egger*, Conclavepläne.

de das Papstwahlverfahren als ein Drama, das richtige, nach Regeln verlaufende und deswegen gottgefällige Entscheidungen hervorbringt. Durch die Verbildlichung des Prozedere sollte es für die Exkludierten nachvollziehbar und geradezu miterlebbar sein. Die Pläne erhoben Anspruch auf Authentizität und schufen damit die Illusion der Augenzeugenschaft. Die ganze Welt sollte nach Rom blicken, auf das *gran teatro del mondo*, und Zeuge eines „Spektakels des Geheimen“ werden, für das die Reformbulle von 1621 gleichsam das Libretto verfasst hatte.

In der bis 1550 zurückreichenden Reihe von gedruckten Konklaveplänen ist der gezeigte von 1689 der erste, der durch die Verwendung des nach oben gerafften Vorhangs offensichtlich mit der Theater-Metaphorik arbeitet. Weiter ausschlaggebend für diese Komposition dürfte allerdings sein, dass das päpstliche Rom im Laufe des 17. Jahrhunderts auch städtebaulich zu einem großen Welttheater umgebaut wurde⁷⁴. Maßgeblich dafür verantwortlich ist Alexander VII., der Rom wie kein anderer Papst (selbst Sixtus V. nicht ausgenommen⁷⁵) baulich verändert hat⁷⁶. Unter den zahlreichen Bühnen, die der Chigi-Papst in Rom für seinen „Theaterstaat“ und seine „Theaterkirche“ errichten ließ, sind Gianlorenzo Berninis *Piazza del Popolo*, auf dem sich Rom für die aus dem Norden Kommenden vom ersten Augenblick an großartig präsentieren sollte, und seine *Piazza San Pietro*, die auf dem gezeigten Konklaveplan die Tribüne bildet, nur die grandiosesten.

Außerhalb von Rom begegnete der frühneuzeitliche Katholik dieser Theater-Semantik vor allem im barocken Kirchenraum – und hier insbesondere, wenn er in den Chorraum blickte⁷⁷. Das ganze katholische Europa wurde übersät mit Theateraltären, in denen Engelswesen vor kulissenartigen Hintergründen und zwischen rahmenden Säulen einen Vorhang nach oben rafften, um die Sicht frei zu machen auf das heilige Schauspiel der Eucharistie. All diese posttridentinischen Altarkompositionen gehen letztlich zurück auf ephemere Festdekorationen, den so genannten „barocco effimero“, wie er zuerst in Rom (und dann in ganz Italien) unter anderem zur Abhaltung der sogenannten *Quarant'ore*-Feierlichkeiten errichtet worden ist⁷⁸. Diese ursprünglich während der Karnevalstage stattfindende, von den Oratorianern und Jesuiten propagierte und von den Bruderschaften organisierte „Vierzig-

⁷⁴ Dazu auch: Reinhard, Schwäche und schöner Schein.

⁷⁵ Schiffmann, Roma felix.

⁷⁶ Krautheimer, Rome of Alexander VII.

⁷⁷ Allgemein zum Einfluss des Theaters auf die barocke Kunst vgl. immer noch die Pionierarbeit von Tintelnot, Barocktheater und barocke Kunst. Oder neueren Datums: Brossette, Inszenierung des Sakralen.

⁷⁸ Noehles, Visualisierte Eucharistietheologie; Fagiolo dell'Arco/Carandini (Hrsg.), L'effimero barocco; Carandini, L'effimero spirituale.

stündige Andacht“ vor oder unter dem ausgesetzten Altarsakrament entwickelte sich im Laufe des 17. Jahrhundert selbst zu einem ausschweifenden Fest: Wortgewaltige Predigten wurden gehalten, Musik gespielt, sogar Feuerwerke von den besten Pyrotechnikern der Zeit abgebrannt⁷⁹. Durch den Einsatz aller Register entstand ein simultanes Sinnenerlebnis. Im Zentrum jedoch stand die Ausstellung des Allerheiligsten. In den Kirchen wurden dafür riesige Schaugerüste „in forma di teatro“ aufgebaut: Scheinarchitekturen aus Holz, Karton und Gips, die bisweilen den ganzen Chorraum ausfüllten.

Die Darstellung eines solchen *Quarant'ore-teatro* in der Jesuitenkirche *Il Gesù* zeigt, wie der von Himmelswolken und *putti* aus Pappmaché (*cartapesta*) gehaltene Schauapparat mit der Monstranz in luftiger Höhe angebracht wurde – im Druck umgeben von einer strahlenden Gloriole; unten das zur Opferhandlung versammelte Volk. Die ganze Kirche ist verwandelt in den Tempel des Salomo, in dem der Hohepriester für die Gemeinde ein regelrechtes Brandopfer darbringt.

Andere Ereignisse, anlässlich derer im *seicento romano* geradezu bombastische Theaterapparate errichtet wurden, waren Heiligsprechungen⁸⁰. Aus den Diarien der Zeremonienmeister wissen wir, dass in Sankt Peter oft bis zu einem halben Jahr kein Gottesdienst stattfinden konnte, weil dort das *theatrum* für eine Kanonisation konstruiert wurde⁸¹. Auch der performative Sprechakt des Papstes, der die Erhebung eines Menschen zur Ehre der Altäre bewirkte, wurde im 17. Jahrhundert als großes Spektakel inszeniert.

⁷⁹ *Ussia*, La festa delle Quarantore; *Cascetta/Carpani* (Hrsg.), La scena della gloria; *Imorde*, Präsenz und Repräsentanz; *Hersche*, Muße und Verschwendung, Bd. 2, 269–573.

⁸⁰ Die erste Heiligsprechung, die man „con apparato“ feierte, war diejenige von Carlo Borromeo (1610).

⁸¹ Das theatrale Holzgerüst, das beispielsweise für die große Heiligsprechung von Ignatius von Loyola, Franz Xaver, Isidor von Sevilla, Teresa von Ávila und Filippo Neri am 12. März 1622 in Sankt Peter errichtet wurde, ist so aufwendig gewesen, dass man sowohl für die Weihnachtsliturgien 1621 als auch noch für die Osterfeierlichkeiten 1622 von der blockierten Petersbasilika in andere Räume ausweichen musste; vgl. *Wassilowsky/Wolf*, Alaleone, 233, 271.



Abb. 18: Carlo Rainaldo,
Teatro eretto nella Chiesa del Gesù di Roma nella Quinquagesima
l'anno santo 1650, Rom 1650.

Und schließlich ein letztes Exempel: Eines der größten Schauspiele, das man im Rom der 1680er Jahren erleben konnte, war die feierliche Abschwörung des von der Inquisition verurteilten Häretikers Miguel de Molinos (1628–1696). Wie man auf der *Veduta del Teatro* erkennt, sind in den Seitenschiffen der Dominikanerkirche *S. Maria sopra Minerva* regelrechte Theaterlogen für das römische Volk eingebaut worden. Dieser theatralisch gestaltete Akt des Glaubens – im wahrsten Sinne ein Autodafé – ist insofern von ganz besonderem Interesse, weil hier dem Exponenten eines alternativen Katholizismus der öffentliche Schauprozess gemacht wurde. Der spanische Priester de Molinos war wichtigster Inspirator und personelles Zentrum des



Abb. 19: Anonymer Kupferstich, Prospetto del teatro (Heiligsprechung von Lorenzo Giustiniani, Giovanni da Capistrano, Giovanni da San Secondo, Giovanni di Dio, Pasquale Baylon am 16. Oktober 1690), Rom/Amsterdam 1690.

Quietismus, einer insbesondere in Italien verbreiteten Frömmigkeitsbewegung, die genau diese theatrale Spielart des Katholizismus mit seinen Ritualen und ekklesialen Vermittlungen ablehnte und stattdessen allein auf die mystisch-innerliche Gottunmittelbarkeit der frommen, ruhigen Seele setzte⁸². Mit diesem Schreckenstheater wurden also nicht nur ein einzelner Häretiker und seine Anhänger ins Rampenlicht gezogen und in die Knie gezwungen. In der öffentlichen Abjuration Molinos' bestätigte der römische Mainstream-Katholizismus gleichzeitig die Überlegenheit und Richtigkeit seiner theatralen Form.

Doch wozu in Rom – und von Rom ausgehend – all dieses Theater? Mein Vorschlag läuft darauf hinaus, die Theatralisierung des „Betriebes“ der päpstlichen Repräsentation in der Frühen Neuzeit letztlich als eine Steigerung der katholischen Religion als Handlungsreligion zu begreifen. Nachdem das Konzil von Trient die im Spätmittelalter aufgebrochene Dichotomie zwischen Innen und Außen nicht wie Luther durch eine Konzentration auf

⁸² Vgl. die jüngeren Arbeiten zum Quietismus und seiner Verfolgung durch die römische Inquisition: *Modica*, *Infetta dottrina*; *Malena*, *L'eresia dei Perfetti*; *Cavichioli/Stroppa* (Hrsg.), *Mistica e Poesia*; *Certeau*, *Mystische Fabel*, 409–423.



Abb. 20: Anonymer Kupferstich,
Veduta e Prospettiva del Teatro e Palchi alzati per
l'abiuratione de Michele Molinos (3. September 1687), Rom 1687.

das Innen, sondern – in der Spur der katholischen Reformer – durch ein „sowohl als auch“ zu lösen versucht und das Außen in erster Linie als Handlung definiert hatte, war die Grundlage gelegt, den römischen Katholizismus im Folgenden als eine genuine Handlungsreligion zu profilieren. Handlung jedoch war auch für das Theater – zumindest solange es als dramatisches begriffen wurde – die „zentrale Kategorie“⁸³. Sowohl für den tridentinischen Katholizismus als auch für das vor-epische Theater waren ausschließlich Aktionen die Signifikanten im Prozess der Repräsentation. Wenn nun Aufführung, Körperverwendung, Bedeutungsproduktion und Rezeptivität die wesentlichen Aspekte für den spezifischen Modus theatraler Zeichenverwendung darstellen⁸⁴, so waren es exakt diese Faktoren, die auch die altgläubige Kirche als wesentlich für ihren paradigmatischen Repräsentationsvorgang, das Messopfer, erklärt hatte.

Dass das Papsttum im Laufe des 17. Jahrhunderts in seinem Repräsentationsbetrieb den theatralen Modus der Zeichenverwendung extensiv aufgriff

⁸³ Meier, *Prügel und Performanz*, 328.

⁸⁴ Vgl. *Fischer-Lichte*, *Einleitung*, 3, sowie oben Anm. 63.

und zur Höchstform brachte, bedeutete eine religionspolitische Entscheidung erster Güte. Die in Rom aufgeführte Theaterreligion sollte ganz Europa in ihren Bann ziehen und für die Frömmigkeit aller Katholiken vorbildhaft sein. Jenseits zentralistischer Ambitionen standen aber noch andere und vielleicht viel entscheidendere Motive hinter der Theatralisierung päpstlicher Repräsentation: Die Theatralisierung stellte eine Form der Intensivierung, der zusätzlichen Dynamisierung und Dramatisierung religiöser Handlungen dar. Diese Steigerung mag die päpstlich-katholische Variante der Bewältigung einer zusätzlichen „*crise de la représentation*“ sein, die Michel Foucault, Michel de Certeau und andere im 17. Jahrhundert beobachten und an der sie den endgültigen „Bruch“ in der „Ordnung der Dinge“ am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit festgemacht haben⁸⁵. Aus unserer Perspektive erscheint Theatralisierung als die konsequente Fortführung der typisch katholischen Lösung des Repräsentationsproblems, für die man sich in Auseinandersetzung mit den Reformatoren bereits auf dem Tridentinum definitiv entschieden hatte: nämlich das Bezeichnete durch äußere Handlungen real präsent werden zu lassen und auf diesem Weg die Innerlichkeit des wahrnehmenden Subjektes zu affizieren. Durch die Theatralisierung der Handlung konnte der Katholizismus nun noch besser erreichen, was er immer schon angestrebt hatte: Wandlung und Transformation des Inneren durch reale Vergegenwärtigung im Außen. Körper und Objekte wurden zur Schau gestellt und in Szene gesetzt, die Aktion zusätzlich dramatisiert. Im Ereignis der dynamischen Aufführung passierte etwas, was zuvor nicht da war und es wurde etwas erzeugt, was es vorher nicht gab. Das Spiel brachte neue Realitäten hervor, zunächst im Außen und dann im Inneren. Im Zuschauer wurde diese Produktion als Vergegenwärtigung und Verkörperung einer anderen Wirklichkeit real wahrgenommen: in der Veränderung des Gemütszustandes, in Verzauberung, Verzückung oder Zerknirschung.

Mit ihren Theatern baute die katholische Kirche der Frühen Neuzeit systematisch Erfahrungsräume auf, in denen äußere Wandlung dar- und innere Wandlung hergestellt wurde. Die Päpste verwandelten sich in blendende Aktionskünstler in einem überwältigenden Spektakel, das darzustellen hatte, dass es an einem Ort in der frühmodernen Welt eben doch immer noch passieren kann, dass irdischer Signifikant und göttliches Signifikat zusammenfallen.

⁸⁵ Zum Begriff „Krise der Repräsentation“ vgl. *Scheerer/Meier-Oeser/Haller/Scholz/Behnke*, Repräsentation, 846–853; zur Sache selbst: *Foucault*, Ordnung der Dinge, 91–113; zur Verwendung bei Michel de Certeau: *Bogner*, Gebrochene Gegenwart. Vgl. auch Anm. 10.