

# ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Beiheft 48

## Kulturgeschichte des Papsttums in der Frühen Neuzeit



**Duncker & Humblot · Berlin**

# Kulturgeschichte des Papsttums in der Frühen Neuzeit

# ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. der frühen Neuzeit

Herausgegeben von

Nikolas Jaspert, Johannes Kunisch, Klaus Luig, Peter Moraw †,  
Peter Oestmann, Heinz Schilling, Bernd Schneidmüller,  
Barbara Stollberg-Rilinger

Beiheft 48

# Kulturgeschichte des Papsttums in der Frühen Neuzeit

Herausgegeben von

Birgit Emich  
Christian Wieland



Duncker & Humblot · Berlin

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten  
© 2013 Duncker & Humblot GmbH, Berlin  
Fremddatenübernahme und Druck:  
Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin  
Printed in Germany

ISSN 0931-5268  
ISBN 978-3-428-14047-3 (Print)  
ISBN 978-3-428-54047-1 (E-Book)  
ISBN 978-3-428-84047-2 (Print & E-Book)

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier  
entsprechend ISO 9706 ☺

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

## Inhalt

<i>Birgit Emich/Christian Wieland</i>	
Papstgeschichte – Kulturgeschichte – Kulturgeschichte des Papsttums. Zur Einleitung .....	7
<i>Birgit Emich</i>	
Ein Fremder an der Macht. Adrian VI. (1522/23) und die Lupe der Kulturlisten .....	29
<i>Arne Karsten</i>	
Totenkult statt Jenseitsglaube. Wie das Papsttum den Kampf gegen die eigenen Grabmäler verlor .....	65
<i>Nicole Reinhardt</i>	
Betrachtungen eines Unpolitischen? Überlegungen zur Geschichte der politischen Ideen im Kirchenstaat .....	99
<i>Hillard von Thiessen</i>	
Reisen als soziale und symbolische Praxis. Überlegungen zu Funktionen des Reiseverhaltens adliger Fürstendiener und Klienten aus Spanien und dem Kirchenstaat im frühen 17. Jahrhundert .....	127
<i>Christian Wieland</i>	
Florentiner in Rom. Vom Wandel von „Loyalität“ und „Vertrauen“ im Italien des 16. und 17. Jahrhunderts .....	147
<i>Julia Zunckel</i>	
Ritus – Zeremoniell – Devotion. Zur Neujustierung symbolischer Ressourcen am päpstlichen Hof in posttridentinischer Zeit .....	189
<i>Günther Wassilowsky</i>	
„Wo die Messe fellet, so ligt das Bapstum“. Zur Kultur päpstlicher Repräsentation in der Frühen Neuzeit .....	219
Quellen- und Literaturverzeichnis .....	249
Abbildungsnachweis .....	287
Autorenverzeichnis .....	289



# Papstgeschichte – Kulturgeschichte – Kulturgeschichte des Papsttums

## Zur Einleitung

Von *Birgit Emich* und *Christian Wieland*

Der vorliegende Band verfolgt zwei wesentliche Ziele: Zum einen geht es darum, das Leistungsvermögen kulturwissenschaftlicher Fragestellungen an einem konkreten historischen Beispiel – dem frühneuzeitlichen Papsttum – auszuloten. Zum anderen gilt es, das Leistungsvermögen der deutschsprachigen Rom-Forschung zu bilanzieren – genauer: jenes Zweigs der Rom-Forschung, der gemeinsame Wurzeln in den von Wolfgang Reinhard geprägten (mikro-)politischen Ansätzen zur Erforschung des Papsttums besitzt, die kulturgeschichtliche Dimension dieser Ansätze aber zunehmend aufgegriffen und im interdisziplinären Gespräch zwischen Historikern, Theologen und Kunsthistorikern zu einer ausdrücklich kulturalistischen Rom-Forschung erweitert hat.

Um beiden Zielen näher zu kommen, ist einleitend zunächst der Stand der Papsttumforschung zu bilanzieren<sup>1</sup>. Es folgt ein kurzer Überblick über die grundlegenden Überzeugungen und Kategorien kulturgeschichtlicher Forschung. Und am Ende dieser Einleitung werden die folgenden Beiträge etwas ausführlicher vorgestellt: gewiss nicht, um die Lektüre zu ersetzen, sondern vielmehr, um sowohl das Grundanliegen aller Texte als auch ihre jeweiligen Schwerpunkte und Akzentsetzungen deutlich zu machen und so das fruchtbare Feld einer Kulturgeschichte des Papsttums in ersten Umrissen abzumessen.

## I.

Das Papsttum kann von den verschiedensten geisteswissenschaftlichen Disziplinen zum Thema gemacht werden, und obwohl sich deren Methoden im Zeichen einer kulturwissenschaftlichen Lesart einander angenähert ha-

---

<sup>1</sup> Einen Überblick über gegenwärtige Tendenzen der Romforschung bietet: *Kars-ten/Zunckel*, Perspektiven.



ben, stehen nach wie vor unterschiedliche Aspekte im Zentrum der verschiedenen disziplinären Zugriffe – was nicht nur divergierende Schwerpunktsetzungen, sondern auch teils konkurrierende Bewertungen mit sich bringt. Die Theologien sind – im Gegensatz zur Religionswissenschaft – organisatorisch und sachlich nach wie vor konfessionelle Wissenschaften; daraus folgt, dass das Papsttum vor allem Gegenstand der katholischen Theologie bzw. Kirchengeschichte ist (oder sein sollte), während es für die verschiedenen evangelischen Theologien in erster Linie als die sichtbarste Verkörperung des Anderen innerhalb des Christentums gilt<sup>2</sup>. Was den aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen die Reformationsgeschichte, das ist für den Katholizismus die Geschichte des Papsttums. Doch während die Entstehung und Ausdifferenzierung des Protestantismus im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts ganz fraglos den bevorzugten Gegenstand der evangelischen Kirchengeschichte darstellt, erscheint das Papsttum als Thema der katholischen Theologie-, Dogmen- und Kirchengeschichte vergleichsweise untergeordnet: Das Identifikationspotential dieser singulären Institution der absoluten geistlichen Wahlmonarchie für die Postmoderne scheint – zumindest für Wissenschaftler, deren Selbstverständnis auf dem aufklärerischen Prinzip der Kritik basiert – nur gering zu sein. Das bedeutet jedoch nicht, dass das Papsttum innerhalb der Kirchengeschichtsschreibung nicht vorkäme, im Gegenteil. Dabei fallen jedoch in der Art und Weise, wie Theologen sich diesem Phänomen nähern, zwei charakteristische Grundzüge ins Auge. Gemeint ist zum einen die langfristige Perspektive, aus der die Entstehung und Behauptung des durch den (innerkirchlichen) Jurisdiktions- und Lehrprimat charakterisierten Amtes betrachtet wird; damit spielen die Auseinandersetzung mit rivalisierenden Bischöfen oder Kirchen sowie das Verhältnis zwischen Papsttum und Kaisertum bzw. den europäischen Monarchien eine herausragende Rolle für die Frage, wie der Bischof von Rom zur Führungsgestalt innerhalb der lateinischen Kirche und zu einem zentralen Partner oder Gegenspieler der weltlichen Mächte werden konnte<sup>3</sup>. Im Kern handelt es sich bei dieser Form der Betrachtung des Papsttums um einen mediävistischen Blick, der naturgemäß angesichts des Beginns der Neuzeit an seine Grenzen stößt<sup>4</sup>. Und so lässt sich der zweite Grundzug der theologischen Papstgeschichtsschreibung als Versuch charakterisieren, die Ursprünge und

---

<sup>2</sup> Zur Geschichte der Reformation als einer anti-papalistischen Bewegung: *Dipple*, Luther; *Russell*, Luther's Understanding.

<sup>3</sup> Charakteristisch für diese Sichtweise: *Brennecke*, Papsttum. Alte Kirche.

<sup>4</sup> Bemerkenswert ist in diesem Sinne die Anlage des Buches von *Fuhrmann*, Päpste, der die Anfänge des Papsttums und die Konjunkturen seines Verhältnisses zu innerkirchlichen Kritikern und Konkurrenten sowie zu den Kaisern und Königen Roms, Byzanz', des Alten Reiches und Frankreichs von der hohen Kaiserzeit bis zu den Konzilien des Spätmittelalters konzise analysiert, für den sich jedoch das Papsttum und die Päpste der Frühen Neuzeit spätestens mit dem Ende des Tridentinums einem vergleichbaren systematischen Zugriff zu entziehen scheinen.

den Erfolg der reformatorischen Bewegung aus dem – meist auf die individuelle Person bezogenen und persönlich gedeuteten – Verhalten der Päpste des späten Mittelalters zu erklären. Papstgeschichte des Renaissancezeitalters ist hier die Darstellung individuellen Fehlverhaltens der aufeinander folgenden Päpste<sup>5</sup>. Für die kirchengeschichtliche Papsttumforschung zur Frühen Neuzeit bedeutet dies zum einen eine (chronologische) Konzentration auf die Zeit der Reformation und die frühe katholische Reform, die sich im Konzil von Trient manifestierte, zum anderen die Dominanz der Frage: Wie konnte es zur Reformation kommen?<sup>6</sup>

Damit unterscheidet sich die theologische Papsttumforschung zur Frühen Neuzeit sehr grundlegend von der überaus intensiven Papst- und Romgeschichtsschreibung der Profanhistoriker der vergangenen zwanzig Jahre<sup>7</sup>, in der vor allem die Zeit nach dem Ende des Tridentinums bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts im Mittelpunkt steht und für die kirchen- und theologiegeschichtliche Gesichtspunkte nur eine untergeordnete Rolle spielen; stattdessen dominieren sozial-, politik- und kunstgeschichtliche Zugänge, die vielfältig miteinander verflochten sind. Man könnte behaupten: Die Profangeschichte knüpft dort an, wo die Kirchengeschichte endet, doch methodisch und sachlich auf einem gänzlich anderen Gleis. Dabei finden sich im Rahmen der sozialgeschichtlichen Untersuchungen zu Papsttum, Kurie und italienischem Episkopat der Frühen Neuzeit nach wie vor Spuren eines reformatorischen bzw. kirchenreformerischen Entsetzens über die Dauerhaftigkeit von Patronagestrukturen, die strategische Indienstnahme kirchlicher Ressourcen für den Aufstieg von Individuen und Familien oder das demonstrative Desinteresse kurialer Amtsträger an genuin theologischen Materien<sup>8</sup>. Mehrheitlich jedoch ist die sozialgeschichtliche Forschung zum Papsttum von einer Betrachtungsweise geprägt, die gleichzeitig mit den moralischen

<sup>5</sup> So bescheinigt *Zimmermann*, Papsttum. Mittelalter und Reformation, 882, Paul III., er sei „immerhin einsichtig“ gewesen, was die Notwendigkeit einer durchgehenden Reform des Papsttums und der Kirche nach den Verwerfungen durch das Renaissancepapsttum und die massive Papstkritik der Reformatoren anging. Charakteristisch für den Beitrag Zimmermanns ist die Übernahme zahlreicher im Kern moralischer Wertungen, die aus dem Vokabular und Weltbild der Kirchenreformer und Reformatoren stammen, in die historiographische Darstellung: Er beschreibt die Haltung der Bischöfe von Rom gegenüber den Bischöfen von Byzanz als „Untreue“ in Bezug auf die „ursprüngliche Bescheidenheit“ der frühen Päpste (870), bezeichnet die in der Zeit der frühen Karolinger durchgeführte Kirchenreform als „längst nötig“ (873) oder bewertet die Kritik am Ablasswesen als „berechtigt“ (876).

<sup>6</sup> Ganz in diesem Sinne auch: *Rapp*, Wiedererstarken, 69–139.

<sup>7</sup> Die Kirchengeschichte und die traditionelle mediävistische Profangeschichte weisen in der Interpretation und Bewertung des Papsttums bemerkenswerte Parallelen auf.

<sup>8</sup> Paradigmatisch für diese moralische Sichtweise, die man als Internalisierung der reformatorischen Kirchenkritik durch katholische Historiker bezeichnen könnte: *Weber*, Familienkanonikate; *ders.*, Senatus.

Anforderungen an das Papstamt auch von seiner theologisch begründeten Einzigartigkeit absieht und nicht nur die einzelnen Päpste und ihre Familien entindividualisiert, sondern das Papsttum zudem in gesamteuropäischen Zusammenhängen der Geschichte des Adels<sup>9</sup>, der sozialen Mobilität und der Indienstnahme von Netzwerken für das generationenübergreifende Fortkommen verortet<sup>10</sup>. Die Betrachtung Roms in paradigmatischer Absicht, also als Beispiel für im Kern auch andernorts zu beobachtende Phänomene, gipfelt in seiner Anschauung als Objekt frühneuzeitlicher Staatswerdung. Die Entwicklung bürokratischer Institutionen<sup>11</sup>, die Integration peripherer Städte und Regionen in den Territorialstaat<sup>12</sup>, der Ausbau der Hofhaltung als Mittel der politischen Herrschaft<sup>13</sup>, die Disziplinierung der Bevölkerung mit den Mitteln der Strafjustiz<sup>14</sup>, die Finanzierung des Staates durch Steuern, Ämterkauf und Kredite<sup>15</sup> sowie die Etablierung einer ständigen und professionalisierten Diplomatie<sup>16</sup> wurden durch die Päpste früher und konsequenter verwirklicht als in den meisten anderen vormodernen Staaten. Dieser Vorsprung des Papsttums und des Kirchenstaats verdankt sich vor allem der radikalen Beschneidung der Autonomie und der Widerstandsmöglichkeiten der Kirche, denn in einem Gemeinwesen, dessen Oberhaupt zugleich Priester und Fürst war, ließ sich religiös begründete Opposition zu dessen Direktiven kaum artikulieren<sup>17</sup>. Insofern spielt die Position des Papstes als Oberhaupt der Weltkirche bzw. seine Doppelrolle als *principe pastore* für die politische Geschichte des Papsttums eine entscheidende Rolle, nicht jedoch dahingehend, dass diese Sonderstellung des Monarchen sich auch in einer Sonderform seines Staates niedergeschlagen hätte, sondern vielmehr in der Hinsicht, dass die Staatswerdung und Staatlichkeit des Kirchenstaates die Entwicklung in anderen Monarchien Europas gleichsam vorwegnahm.

Von besonderer Bedeutung für die Transformation des politischen und religiösen Ranges des einzelnen Papstes in dauerhaften sozialen Rang sei-

---

<sup>9</sup> Dass es sich bei der Geschichte des Kardinalats um einen Beitrag zur Geschichte des europäischen Adels handelt, betont *Karsten*, Einführung, 9.

<sup>10</sup> Die Sozialgeschichte des italienischen Episkopats ist beispielhaft untersucht worden von *Papenheim*, Karrieren.

<sup>11</sup> *Emich*, Bürokratie.

<sup>12</sup> Zum Begriff vgl. *Fasano Guarini*, Stato regionale; Studien zur Integration von Provinzen in den Kirchenstaat: *Emich*, Integration; *N. Reinhardt*, Macht und Ohnmacht; *dies.*, „Verflechtung“; *Stader*, Herrschaft; *Gardi*, Costruire.

<sup>13</sup> *V. Reinhardt*, Der päpstliche Hof.

<sup>14</sup> *Polverini Fosi*, Società violenta.

<sup>15</sup> *Reinhardt*, Papstfinanz.

<sup>16</sup> *Wieland*, Fürsten; *Mörschel*, Buona amicitia; *von Thiessen*, Diplomatie; *Kitzler*, Nützliche Beziehungen; *Metzler*, Französische Mikropolitik.

<sup>17</sup> *Prodi*, Sovrano.

ner Angehörigen war der Nepotismus, und zwar in seiner doppelten Bedeutung: zum einen als die Begünstigung von Verwandten im Allgemeinen, zum anderen als die spezifisch römische Ausformung des in ganz Europa anzutreffenden Musters des „Günstling-Premierministers“<sup>18</sup>. Die Mechanismen des Aufstiegs zum päpstlichen Amt sowie der Integration der Nepotendynastien in die Reihen des römischen Hochadels sind mittlerweile ausführlich untersucht worden; dazu gehören auch die Auswirkungen der in Rom besonders ausgeprägten sozialen Mobilität, die sich den im System der Kurie angelegten Karrieremöglichkeiten für eher zweitrangige Aristokraten verdankten, und daraus resultierend die überaus heftig ausgetragene Konkurrenz zwischen verschiedenen Adelsgruppen und Typen der Legitimation von Adel. Das Phänomen des Nepotismus ist eng verknüpft mit der Politikgeschichte des Papsttums; die Legitimationsstrategien der Papstverwandten sowie die Formen, in denen sich der alte Adel Roms gegen die wirtschaftliche und soziale Wucht der Aufsteiger symbolisch zu behaupten suchte, sind hingegen insbesondere in kunstgeschichtlichen Abhandlungen thematisiert worden<sup>19</sup>.

Für die Bildung und Ausdifferenzierung bürokratischer Institutionen und ihre Wirkung spielte der Nepotismus oder, allgemeiner formuliert, die Indienstnahme informeller Beziehungen eine Schlüsselrolle. Dabei scheint es mittlerweile weitgehend unbestritten, dass die Kardinalnepoten – die zwischen 1538 und 1692 als „Superintendenten des Kirchenstaats“ zu Kardinälen kreierte Papstneffen – primär die Aufgabe hatten, Vermögen für die weltliche Verwandtschaft zu akkumulieren, die Klientel der Papstfamilie zu organisieren und gute Beziehungen zu den Fürstenfamilien Italiens und Europas herzustellen, sie also eine Versorgungsfunktion erfüllten, während sie nur in Ausnahmefällen tatsächlich an der Gestaltung des politischen und bürokratischen Geschäfts mitwirkten, also eine Herrschaftsfunktion ausübten<sup>20</sup>. Doch die Entwicklung der Verwaltung der Kirche und des Kirchenstaats lässt sich nicht als zunehmende und eindeutige Trennung der Bereiche Verwandtschaft, Klientel und familiäre Interessen auf der einen, sachorientierte Staatlichkeit auf der anderen Seite beschreiben, sondern vielmehr als eine Integration von auf Klientel basierenden Strukturen und Patronagegesichtspunkte berücksichtigenden Verfahren in die sich ausdifferenzierenden bürokratischen Strukturen: Der Nepotismus war also für lange Zeit ein Katalysator der Staatlichkeit im Kirchenstaat, und er prägte die Grundlagen allen politischen Handelns. Die politische Kultur des Kirchenstaates – im Sinne der Formen, in die sich politisches Handeln kleidete, und der Werte und Bedeutungen, die diesem Handeln zu Grunde lagen – war die Patrona-

---

<sup>18</sup> Dazu v. a. *Reinhard*, Nepotismus.

<sup>19</sup> Vgl. die Beiträge in *Büchel/Reinhardt*, Kreise.

<sup>20</sup> *Reinhard*, Nepotismus; *Büchel*, Raffte und regiere.

ge<sup>21</sup>. Da jedoch im System des Papsttums die Herrscherfamilie mit jedem Regierungswechsel wechselte, in Rom also aufgrund des Wahlcharakters des höchsten Amtes keine „Dynastie“ entstehen konnte, waren Familieninteressen und Staatsinteressen immer nur zeitweise identisch; und so entpuppte sich der Nepotismus, der seit der Renaissance funktional im Sinne der Staatswerdung gewirkt hatte, im Laufe der Frühen Neuzeit als dysfunktional: Etwa seit dem Westfälischen Frieden büßten die Päpste nicht nur europaweit an Ansehen ein und wurden in ihrer außenpolitischen Handlungsfähigkeit zunehmend beschnitten, auch die Staatlichkeit des Kirchenstaates stagnierte im Vergleich zu den Monarchien West-, Mittel- und Nordeuropas. Dies zumindest war die Einschätzung zahlreicher Beobachter des Aufklärungszeitalters, für die Papsttum und Kirchenstaat in doppelter Hinsicht als Gegenbild, als Negativfolie galten: Eine Institution, die zunehmend an Macht einzubüßen schien, die in jeder Hinsicht als unzeitgemäß galt, repräsentierte all das, was bürgerliche Intellektuelle und aufgeklärte Staatsmänner hinter sich zu lassen wünschten, und zwar auch und vor allem im eigenen politischen System und innerhalb der eigenen Gesellschaft; die Debatte über den Kirchenstaat besaß in der katholischen Aufklärung gleichsam die Funktion der Externalisierung von Problemen im Inneren. Dabei bedurfte es, um zu dem Urteil von der endemischen Rückständigkeit des Kirchenstaats zu gelangen, nicht eines gründlichen und auf Empirie gegründeten Wissens um tatsächliche Zustände, sondern Impressionen und Beurteilungsmuster wiederholten und verfestigten sich unabhängig von jeder Beobachtung<sup>22</sup>. Die Papstforschung zum späten 17. und zum 18. Jahrhundert ist deutlich weniger intensiv als die zur ersten Hälfte der Frühen Neuzeit; Untersuchungen zur politischen Theorie oder zur *intellectual history* des Papsttums und des Kirchenstaats existieren so gut wie gar nicht. Es ist bemerkenswert, dass zu den wenigen Studien, in denen die politischen Überzeugungen der kurialen Elite thematisiert werden, Ausführungen zur Spätzeit des Ancien Régime zählen: Angesichts der Erfahrung von beschleunigtem Wandel, von intensivierten und radikaler als zuvor vorangetriebenen Säkularisierungsvorgängen in den Monarchien West- und Mitteleuropas, von der zunehmend offener formulierten Infragestellung tradierter kirchlicher Privilegien entwickelte sich innerhalb der politischen Klasse des Papsttums, vor allem im Bereich der mit der Außenpolitik befassten Spitzenbeamten der Staatssekretäre und Nuntien, ein Konservatismus, der nicht lediglich mit dem für die Frühe Neuzeit insgesamt charakteristischen und mehr oder weniger fraglosen Traditionalismus gleichzusetzen ist, sondern der sich explizit als Gegenpol zu zeitgenössischen Tendenzen begriff, als beharren-des Gegenprinzip, und der damit in vieler Hinsicht spezifisch „modern“ war – eine „Weltanschauung“, die das Festhalten am Hergebrachten in einer

---

<sup>21</sup> Reinhard, Amici.

<sup>22</sup> V. Reinhardt, Anachronismus; Elm, Moderne und der Kirchenstaat.

grundsätzlich neuerungsfreundlichen Umgebung ebenso grundsätzlich begründen musste<sup>23</sup>.

Eng verflochten mit der Sozial- und Politikgeschichte des Papsttums als einer Geschichte von Patronagebeziehungen, der Legitimationsstrategien von *homines novi*, der sozialen Konkurrenz und damit des Nepotismus ist die kunsthistorische Betrachtung des frühneuzeitlichen Papsttums<sup>24</sup>. Päpste und ihre Verwandten verdankten ihre Karrieren und ihren ökonomischen und sozialen Aufstieg keineswegs in erster Linie ihren religiösen oder kirchlichen Meriten, und sie nutzten die ihnen im Kirchenamt zur Verfügung stehenden Ressourcen zu einem großen Teil für die dauerhafte Verankerung ihrer Familien in den Rängen des hohen und höchsten römischen Adels. Die Sorge um die Angehörigen entsprach zwar durchaus einer anerkannten moralischen Norm, der *pietas*<sup>25</sup>, doch diese Praxis kollidierte regelmäßig mit alternativen, im strengen Sinne religiösen bzw. auf die (im Grundsatz nicht bestreitbare) Kirchenreform ausgerichteten Normen. Stärker als andere Gemeinwesen war das Papsttum von einer nie gänzlich auflösbaren Normenkonkurrenz geprägt; innerhalb einer Vielfalt von Normsystemen alternierten Phasen der Abweichung und Bekräftigung, Konjunkturen der *zelanti* und *giovani* mit denen der kühl kalkulierenden Familienpolitiker<sup>26</sup>. In diesem überaus fragilen und äußerst angreifbaren Kontext spielte die bildende Kunst eine entscheidende kompensatorische bzw. ablenkende Rolle: Mit der Hilfe von – qualitativ hochrangigen, in ihrer Ästhetik europaweit anerkannten und sichtbaren – Kunstwerken wurden die Defizite der päpstlichen Herrschaft bzw. des Ranges der Nepoten planvoll überdeckt bzw. kompensiert, und dies in vier Hinsichten: Zunächst wurde mit und in Kunstwerken die moralische Leistung der Herrscher und ihrer Familien, ihr Einsatz für Gott, Christentum und Kirche, ihre stetige Sorge um die ihnen Anvertrauten, ihre „rastlose Bewahrung“<sup>27</sup> unterstrichen. Sodann konnten einzelne Kunstwerke, Kunst- und Antikensammlungen oder eigens in Auftrag gegebene Ahnenreihen und historische Werke dazu dienen, die genealogischen Defizite der Peretti, Aldobrandini, Borghese oder Barberini zu überdecken,

---

<sup>23</sup> Burkhardt, Anfänge.

<sup>24</sup> Eine konsequente Interpretation der römischen Geschichte der Renaissance und des Barock als einer sich in Kunstpatronage und Städtebau niederschlagenden Kunstgeschichte bei V. Reinhardt, Rom. Kunst und Geschichte. Besonders sichtbar werden die Zusammenhänge zwischen theologischen Debatten, Karrieremustern, Debatten über verschiedene Legitimationsformen von Adel, Familienbildern und Patronage im frühneuzeitlichen Rom an den zahlreichen Grabmälern der Päpste, Kardinäle und weiterer Kurialen, deren Erforschung sich das „Requiem“-Projekt der Humboldt-Universität Berlin verschrieben hat: <http://requiem-projekt.de/>.

<sup>25</sup> Reinhardt, Papa pius.

<sup>26</sup> V. Reinhardt, Normenkonkurrenz.

<sup>27</sup> V. Reinhardt, Pontifex; Strunck, Konkurrenz.

sie vergessen zu machen bzw. sie umzudeuten: Fast alle Nepotendynastien bemühten sich darum, ihren Familien eine ehrwürdige *romanitas* zu verschaffen, die mit dem Alter und der Würde der Colonna, Orsini und Caetani nicht nur mithalten konnte, sondern diese sogar übertraf<sup>28</sup>. Außerdem fungierten künstlerische Ausdrucksformen als Medium der Austragung der Konkurrenz zwischen den verschiedenen Adelsgruppen bzw. verschiedenen Erscheinungs- und Begründungsformen von Adel: So vertrauten die neureichen Chigi, Nepoten Alexanders VII., bei der baulichen Umgestaltung des neu erworbenen Lehensbesitzes Ariccia auf eine Architektur, die in einer Mischung aus klassisch-antiken und mittelalterlichen Elementen Alter, Tradition und Feudalität ausdrücken sollte, während die altadligen Sforza-Cesarini beim Umbau ihrer Herrschaft Genzano Formen bevorzugten, die den Werten des Gemeinwohls und der „Modernität“ verpflichtet waren<sup>29</sup>. Schließlich waren die Papstverwandten darauf angewiesen, selbst für die bleibende Erinnerung an den päpstlichen Onkel und damit die Verstetigung ihres eigenen sozialen Rangs auch nach dem Tod ihres bedeutendsten Repräsentanten Sorge zu tragen – nach dem Prinzip der Wahlmonarchie musste dem Nachfolger und seinen Angehörigen ja alles daran gelegen sein, die Erinnerung zumindest an den unmittelbaren Vorgänger möglichst zu minimieren<sup>30</sup>. Es war eben nicht so, dass – wie in Erbmonarchien – die Fortsetzung der Herrschaft auch eine fortgesetzte, ja sich akkumulierende *memoria* der Dynastie und damit Legitimation der Nachfahren bedeutete. Und so bemühte man sich, in kurzer Zeit das Erscheinungsbild der Stadt Rom möglichst dauerhaft zu prägen und Brunnen, Kirchenfassaden, Palazzi und Villen mit Hilfe von Inschriften und Wappentafeln als Familienmonumente sichtbar zu machen<sup>31</sup>.

Die Entstehung des neuzeitlichen Christentums im (ehemals) lateinischen Europa, die Ausdifferenzierung der mittelalterlichen Religiosität in verschiedene, heftig miteinander konkurrierende christliche Kirchen und Konfessionen, ist mit Blick auf die Entwicklung des Katholizismus nur ausnahmsweise als die Geschichte des Papsttums beschrieben worden, wie ohnehin die Forschungen zum frühneuzeitlichen Katholizismus, was die Theologie- und Dogmengeschichte sowie ihre Verknüpfung mit sozial- und frömmigkeitsgeschichtlichen Bezügen angeht, deutlich weniger intensiv betrieben wurde als die Reformationsgeschichte und die Protestantismusfor-

<sup>28</sup> Karsten, Künstler; Büchel/Reinhardt, Modell Rom.

<sup>29</sup> Gamp, Baron. Vergleichbare Formen der Austragung der Konkurrenz zwischen altem Barons- und neuem Nepotenadel analysiert Strunck, Konkurrenz, im Vergleich der Gestaltung der römischen Stadtresidenzen der Colonna und der Pamphili.

<sup>30</sup> Zu diesem Prinzip vgl. Reinhard, Freunde; Wieland, Fürsten; N. Reinhardt, „Verflechtung“. Zur Verstetigung der Erinnerung an den päpstlichen Onkel mit den Mitteln der Kunst und Architektur vgl. Pečar, Imagination.

<sup>31</sup> Vgl. Richardson, Housing Opportunities.

schung. Für das Verhältnis von Papsttum und Katholizismus in der beginnenden Neuzeit lassen sich gegenwärtig folgende Forschungsschwerpunkte ausmachen: Zum ersten die – mehr oder weniger unmittelbaren – Reaktionen der Kurie und des Papsttums auf die Herausforderung der Reformation: Während die reformatorische Bewegung sich vielleicht nicht sachlich-theologisch, wohl aber propagandistisch und populär in erster Linie als anti-päpstliche Bewegung etablierte und profilierte, reagierten die Päpste eher indirekt auf ihre zunehmend grundsätzlichere Infragestellung durch die Reformatoren. Dabei schlug man an der Kurie eine zweifache Strategie ein, nämlich einerseits die der Entkräftung der protestantischen Polemiken – das Papsttum und die Kirche waren eben nicht korrupt, moralisch verkommen und zynisch, sondern integer, vorbildlich und auf die Ewigkeit und Seligkeit ausgerichtet –, andererseits die der offensiven Bejahung des hierarchischen, klerikalen und institutionellen Charakters der Kirche, der Bedeutung der Werke und der Notwendigkeit der Verknüpfung von weltlicher mit spiritueller Macht. Für die Legitimierung der weltlichen Elemente der päpstlichen Herrschaft spielte eine spezifisch italienische Variante der humanistischen Anthropologie eine herausgehobene Rolle, nach der die Gotteserkenntnis in erster Linie durch sinnliche Eindrücke erreicht werden konnte – das Sinnenwesen Mensch musste durch die äußere Prachtentfaltung der Kirche gleichsam überwältigt werden, und dafür war ein reiches, mächtiges und kunstsinziges Papsttum unersetzlich<sup>32</sup>. Eines der frühesten künstlerischen Beispiele für die zugleich apologetische und affirmative Selbstdarstellung des Papsttums im Angesicht der Herausforderung der Reformation bilden die Fresken Giorgio Vasaris in der Sala dei Cento Giorni des Palazzo della Cancelleria: Im Auftrag des Kardinalnepoten Alessandro Farnese stellte Vasari Paul III. als rastlos tätigen Reformator der Kirche dar, wobei die bildliche Überhöhung der *res gestae* des Papstes sowohl dem Amt im allgemeinen als auch der kürzlich erst in den Fürstenrang aufgestiegenen Familie Farnese zugute kommen sollten<sup>33</sup>.

Für die systematische und dauerhaft gültige Definition des neuzeitlichen Katholizismus war zweitens das Tridentinum von kaum zu überschätzendem Gewicht; die in Trient beschlossenen Reformen wirkten in vieler Hinsicht als Faktoren der Modernisierung des Katholizismus, indem sie zur Rationalisierung, Disziplinierung und Individualisierung des religiösen Lebens beitrugen. Wie im Protestantismus auch wurde in einem planvollen Selektionsprozess die Tradition der mittelalterlichen Kirche im Sinne der Propagierung und Durchsetzung neuer Normen verengt, vereindeutigt und hierarchisiert<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> *Delph*, Polishing.

<sup>33</sup> *V. Reinhardt*, Pontifex.

<sup>34</sup> Vgl. zu diesen Vorgängen das Beispiel der Modernisierung des Heiligenhimmels: *Burschel*, *Imitatio*.



Drittens wird für die Definition und die Durchsetzung des tridentinischen Katholizismus in der historischen Forschung den Jesuiten eine ganz maßgebliche Bedeutung zugeschrieben: Sie gelten als die eigentlichen Vorkämpfer und Multiplikatoren der sogenannten „Gegenreformation“<sup>35</sup>, und die Konsolidierung der päpstlichen Macht seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wird ebenso dem Wirken der Societas Jesu zugeschrieben, wie die Aufhebung des Jesuitenordens im Jahr 1773 als Ausweis der nachhaltigen Schwächung des Papsttums gedeutet wird.

Viertens steht seit kürzerer Zeit das Wirken der Inquisition vermehrt im Augenmerk der Frühneuzeitforschung – und damit, wenn auch bisher kaum explizit, die wichtigsten Konkurrenten der Jesuiten auf dem Gebiet des Ordenswesens, der höheren Bildung und der Mission, die Dominikaner<sup>36</sup>. Die Frage jedoch, in welchem Verhältnis das Papsttum zur Formierung des Katholizismus in der Frühen Neuzeit zu betrachten ist, blieb in den Studien zu Reformation und Gegenreformation, katholischer Konfessionalisierung und zur Papstgeschichte bemerkenswert unbestimmt, was u. a. damit zusammenhängt, dass im Rahmen des Tridentinums auf die Formulierung einer eigenen Ekklesiologie – und damit auch die theologische Neubegründung des Papsttums und der Kurie – verzichtet wurde.

## II.

Die sogenannte „neue Kulturgeschichte“, die sich ab den ausgehenden 70er Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelte, lässt sich zum einen negativ beschreiben: als Abkehr von einer Sozialgeschichte, für die die individuelle und kollektive Identität, die von der Klassen- und Schichtzugehörigkeit bestimmt schien, primär mit Hilfe von objektivierbaren, statistisch messbaren Strukturen wie dem Einkommen, der Erwerbstätigkeit oder Bildungsabschlüssen zu erfassen war und die in weiten Teilen einer am Modell der westlichen Demokratien ausgerichteten Modernisierungstheorie verpflichtet war. Die Sozialgeschichte, die ihrerseits die bis in die 1960er Jahre dominierende Form der Politikgeschichte abgelöst hatte, galt Historikern zunehmend als zu einseitig auf Entwicklungen (und damit zu wenig auf Zustände) ausgerichtet, sie besaß in den Augen ihrer Kritiker eine teleologische Tendenz und sie sah zu sehr von den Befindlichkeiten, den Deutungsmustern und den Sinnhorizonten der historischen Akteure ab. Andererseits ist die Kulturgeschichte – positiv gewendet – zu weiten Teilen eine Renaissance älterer kulturhistorischer Ansätze, wie sie vor allem im deutschsprachigen Raum um 1900 erprobt worden waren – in der Verbindung von Kunst- und

---

<sup>35</sup> Noreen, *Ecclesiae*; vgl. auch Hsia, *Gegenreformation*.

<sup>36</sup> Zur Inquisitionsforschung: Schmidt, *Fernhandel*; ders., *Tortur*.

Profangeschichte oder den Überlegungen zu einer Geistesgeschichte, die sich nicht lediglich als eine Variante der Philosophiegeschichte bzw. als eine Geschichte des politischen Denkens begriff. In vieler Hinsicht lässt sich die Kulturgeschichte als Erbin der Mentalitätsgeschichte der „Annales“-Schule deuten: Für beide Richtungen der Historiographie ist ein Interesse an Einstellungen, Haltungen, religiösen Überzeugungen, Werten und Normen historischer Gesellschaften charakteristisch, doch während die „Annales“ diese Bereiche sozialhistorisch – also statistisch – und damit kollektiv zu erfassen suchten, zeichnet sich der kulturhistorische Zugriff durch ein prononciert exemplarisches – und damit individuelles – Vorgehen aus<sup>37</sup>. Das bedeutet zwar nicht, dass der Ansatz der neuen Kulturgeschichte nicht für Verallgemeinerungen zugänglich wäre, doch lässt sich in dieser Hinsicht eine deutliche Zurückhaltung beobachten.

Das theoretische Reservoir der Kulturgeschichte speist sich aus unterschiedlichen Quellen: Während für die Sozialgeschichte eine bestimmte, weitgehend kanonisierte Variante der Max Weber-Deutung oder – wahlweise – Talcott Parsons vorherrschend war, spielt für kulturhistorische Ansätze neben der klassischen deutschen und französischen Soziologie<sup>38</sup> die Ethnologie eine Schlüsselrolle<sup>39</sup>. In Anlehnung an das Konzept der „dichten Beschreibung“ werden soziale Praktiken, ritualisierte und regelmäßig wiederholte Handlungen, in den Blick genommen, denn diese Phänomene gelten als zentrale Medien der Selbstvergewisserung und kontinuierlichen Selbsterneuerung von sozialen Gruppen: In diesen öffentlichen Ritualen lassen sich Grundstrukturen, Normen und Werte einer Gesellschaft ablesen, doch nicht lediglich derart, dass diese grundlegenden Überzeugungen als gleichsam a priori vorhandene Entitäten nur abgebildet würden, sondern in diesen Ritualen finden Neuausrichtungen, Veränderungen, wenn man so will: Aushandlungsprozesse um Normen statt.

Daneben prägen die Sprach- und Literaturwissenschaften den kulturgeschichtlichen Zugriff auf Gesellschaften und ihr Tun maßgeblich: Handlungen werden als Text verstanden, menschliches Verhalten lässt sich in dieser Perspektive analog zu sprachlichen Äußerungen interpretieren. Dies gilt vor allem für das Verhältnis von vorgegebenen Strukturen (der Grammatik und der Wortwahl auf der einen, der Traditionen sowie der Machtverhältnisse auf der anderen Seite) und individuellen Spielräumen, von Statik und Dynamik. Handeln findet, wie Sprechen und Schreiben, in einem allgemeinen und weitgehend verbindlichen Kontext statt; so, wie es keine „Privatsprache“ geben kann – die keinem kommunikativen Zweck diene –, kann es auch kein von allen als verbindlich geltendes Regeln unabhängiges „Privat-

---

<sup>37</sup> Chartier, *New Cultural History*, 194.

<sup>38</sup> Burke, *Kulturgeschichte*, 81–86.

<sup>39</sup> Burke, *Kulturgeschichte*, 76.

handeln“ geben. Das bedeutet, dass das Handeln eines einzelnen Rückschlüsse auf die „Grammatik“ der ihn umgebenden Gesellschaft zulässt, auf die Normen, Werte, Verbindlichkeiten, auf denen sie mehr oder weniger selbstverständlich und unhinterfragt aufruht und die sie bzw. ihre Mitglieder weitertragen. Gleichzeitig ist Handeln – wie Sprechen – immer das Ergebnis eines individuellen Aneignungsprozesses, der Auswahl und Neugewichtung von (teilweise konkurrierenden) Normsystemen und damit nicht lediglich das Abbild und Resultat eines gesellschaftlichen Gefüges, sondern zugleich Element seiner Transformation<sup>40</sup>.

Die Ausrichtung der kulturgeschichtlichen Perspektive auf individuelle und kollektive Werte und Einstellungen, auf Normensysteme, verweist schließlich auf die Kategorie der „Bedeutung“: Handlungen entfalten für Handelnde einen Sinn, weil sie einem Bedeutungszusammenhang angehören; Handlungen werden als sinnvoll wahrgenommen, weil ihnen Bedeutungen zugeschrieben werden, und diese Bedeutungszuschreibungen sind im ganz essentiellen Sinne Vorgänge der Hervorbringung von Realität<sup>41</sup>.

### III.

Welche Perspektiven sich eröffnen, wenn die Geschichte des frühneuzeitlichen Papsttums in den kulturalistischen Blick gerät, soll ein Überblick über die Beiträge dieses Bandes verdeutlichen. Ein Kernanliegen des kulturalistischen Ansatzes, den Deutungen der Zeitgenossen zu der ihnen zustehenden Bedeutung in der historischen Analyse zu verhelfen, verfolgt der Beitrag von *Birgit Emich* (Ein Fremder an der Macht: Adrian VI. (1522/23) und die Lupe der Kulturalisten). Am Beispiel Adrians VI., des letzten nicht-italienischen Papstes vor Johannes Paul II., zeigt sie, welche Rolle bestimmte Deutungsmuster nicht nur für die Wahrnehmung und Rezeption eines Papstes spielen konnten, sondern auch für dessen Pontifikat selbst. So sorgte das Image Adrians VI. als eines sozial wie kulturell Fremden in Rom dafür, dass der Utrechter Pontifex auch ein Fremder blieb: Ohne Unterstützung an der Kurie, ohne Anschluss an die auch in Italien vorhandenen Reformkreise zu finden, musste er mit seinen reformerischen, antireformatorischen Anliegen scheitern. Allerdings zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass das so wirkkräftige Bild des nordalpinen Barbaren erst mühsam konstruiert und unter großem Medieneinsatz verbreitet werden musste. Denn eigentlich hatte Adrian den Römern dank seines langjährigen Wirkens auf der iberischen Halbinsel zunächst eher als Spanier denn als Flame oder Deutscher gegolten; Kunst und Kultur brachte der angebliche Barbar durchaus Interesse entgegen; und

---

<sup>40</sup> *Chartier*, *New Cultural History*, 197 f.

<sup>41</sup> *Burke*, *Kulturgeschichte*, 108–110.

auch mit den Grundpfeilern des sozioökonomischen Systems einschließlich Ämterkauf und Nepotismus war er vertraut. Verschleiert wurde all dies in der Anti-Adrian-Propaganda, die das humanistische Milieu um die Künstler, Spötter und Gelehrten Roms betrieb: vielleicht auch aus Angst vor schlechteren Zeiten unter einem sittenstrengen Reformier, vor allem aber im Interesse der Wiederwahl eines Medici-Kardinals zum Papst, von dem sich die Lästermäuler und Schöngelster in der Klientel der Medici einen neuerlichen Aufschwung der eigenen Karriere versprachen. Kommuniziert wurden diese Bilder und Botschaften mit der Hilfe von Texten, Symbolen, visuellen Medien und performativen Akten: Pasquinate und Gedichte, Gemälde und Grabmäler, Karikaturen und Stiche, Zeremonien und zeremonielle Pannen, Sprach- und Wortwahl, Gebetspraktiken und selbst die Bartmode der Zeit – all dies spielte bei der Verfertigung und Durchsetzung von Adrians Negativ-Image eine Rolle. Aufsatteln konnte die Anti-Adrian-Propaganda auf kulturellen Verwerfungen zwischen Italien und dem Norden, ihre volle Wucht entfaltete sie dank innerkurialer Verteilungskämpfe und Reformängste. So lenkt die Frage nach den Deutungen und Bildern den Blick nicht nur auf deren Wirkkraft, die angemessen zu würdigen zu den Grundanliegen des kulturgeschichtlichen Ansatzes gehört. Zugleich geraten Aspekte in den Fokus, die zu integrieren ebenfalls zu den Zielen kulturhistorischer Forschung zählt: die Handlungen und Motive der Akteure, die Medien und Kommunikationsweisen und schließlich strukturelle Sachverhalte. Wie eng ökonomische, politische und normative Strukturen auf der einen Seite mit individuellen Reaktionen und Sinnzuschreibungen auf der anderen miteinander verwoben sind, zeigt das Beispiel des „fremden“ Papstes mithin deutlich. Dieser Gemengelage möchte sich der kulturgeschichtliche Ansatz ausdrücklich stellen: indem er die Vielfalt der Quellen nutzt, die Wirkungskraft der Deutungsmuster würdigt und das Geflecht der Faktoren und Wechselwirkungen, das diese Deutungen und ihre Wirkungen erst hervorbringt, zu entwirren hilft.

Auf ein spezielles Medium der römischen Selbstdarstellung konzentriert sich *Arne Karsten* („Totenkult statt Jenseitsglaube. Wie das Papsttum den Kampf gegen die eigenen Grabmäler verlor“): Sein Interesse gilt der römischen Grabmalakunst, die dem heutigen Kulturtouristen als Höhepunkt sakraler Kunst erscheinen mag. Dass und warum das Grabmal der zeitgenössischen Kunsttheorie hingegen als weltliche Bauaufgabe galt, verweist bereits auf den Ausgangspunkt des Beitrags: Theologisch gesehen, hätte das an sich grabmalfeindliche, auf den Jenseitsglauben fokussierte Christentum einen solchen Totenkult nie zulassen dürfen. Und tatsächlich begegnet der Kampf gegen Grabprunk und Totenkult in einer Vielzahl von Quellen aus ganz Italien und darüber hinaus als ein Leitmotiv der innerkirchlichen Reformbestrebungen vom Mittelalter über die Reformation bis zum Erneuerungswillen im Geiste Trients. Von Erfolg gekrönt waren die Bemühungen der Reformier aber nicht: Selbst ein Papst, der wie Pius V. ausdrücklich auf

einem schlichten Grab bestanden hatte, konnte nicht verhindern, dass ihm ein überaus aufwendiges Grabmal errichtet wurde: jene Cappella Sistina in Santa Maria Maggiore, die der päpstlichen Grabmalsgestaltung für ein halbes Jahrhundert den Weg weisen sollte. Inszeniert wird der Papst hier nicht als demütiger Beter oder guter Christ, sondern als erfolgreicher Herrscher. Dass dieses Bildprogramm einer prospektiv-profanen statt einer retrospektiv-religiösen Logik folgt, liegt auf der Hand – Grabmalkunst ist in der Tat eine „Kunst der Nachwelt“ (Horst Bredekamp). Deswegen erfolgte die Instrumentalisierung der Memoria im Dienst der Statusbehauptung oft gegen den Willen der Verstorbenen: Eben weil der Ruhm des Verstorbenen im Dienste der Lebenden inszeniert werden sollte, weil diese ihre verwandtschaftliche Nähe oder die gewissenhafte Erfüllung aller mit der *pietas*-Norm verbundenen Pflichten dauerhaft dokumentieren wollten, hatte die ostentative Bescheidenheit in den Testamenten der Päpste und Kardinäle in aller Regel keine Aussicht auf Umsetzung. Aber auch wenn (oder gerade weil) die Grabmäler den Interessen der Nachwelt weit mehr Bedeutung beimaßen als den Jenseitshoffnungen der Verstorbenen, bleibt die Spannung zwischen weltlicher Bauaufgabe und theologischen Vorbehalten doch spürbar: Der unauflösbare Widerspruch divergierender Normen entlud sich in einer Formensprache, die den Widerspruch nicht auflösen, wohl aber in geistreicher Komplexität entschärfen oder wenigsten überformen konnte. In gewisser Weise ist die künstlerische Meisterschaft der römischen Sepulkralkultur diesem Normenkonflikt zu verdanken. Damit aber dürfte auch deutlich geworden sein, worin der Mehrwert kulturhistorischer Forschung in diesem Feld besteht: Grabmäler und andere Kunstwerke stellen Quellen erster Güte für die Vielfalt und Widersprüchlichkeit römischer Normen und Praktiken dar. Wer diese Quellen nicht ungenutzt lassen möchte, wird die Chancen der interdisziplinären Kooperation dankbar ergreifen. Und genau dieser Interdisziplinarität fühlt sich die kulturgeschichtliche Rom-Forschung verpflichtet.

Dass Patronage für die politische Kultur des Kirchenstaats (und sicherlich auch weit darüber hinaus) von grundlegender Bedeutung ist, dürfte kaum bestritten werden. Allerdings ist Patronage bislang vor allem in der Praxis handelnder Individuen erforscht worden. Kaum untersucht ist hingegen die Rolle dieser Praktiken in den politischen Ideen und Theorien der Zeit. Hier setzt der Beitrag von *Nicole Reinhardt* („Betrachtungen eines Unpolitischen? Überlegungen zur Geschichte der politischen Ideen im Kirchenstaat“) an. Am Beispiel von Schriften des Bologneser Arztes und Philosophen Camillo Baldi (1550–1637) untersucht sie, wie und unter welchen Vorzeichen die sozialen Praktiken der Patronage als zentraler Bestandteil der politischen Kultur reflektiert wurden und wie diese Reflexion als Teil der politischen Ideengeschichte aufgefasst werden kann. Mit diesem Blick auf die bislang gänzlich unbeleuchtete politische Ideenwelt des Kirchenstaats zu Beginn des 17. Jahrhunderts füllt Nicole Reinhardt nicht nur eine

empfindliche Leerstelle der politischen Ideengeschichte aus. Gleichzeitig kann sie zeigen, dass das Nachdenken und Schreiben über Politik unter den – von Skinner und der Cambridge School vernachlässigten – Bedingungen von Zensur und Verfolgung nicht nur Verschiebungen und Verschleierungen in den Ausdrucksformen erlebt hat. Zu beobachten sind auch Fluchtbewegungen in andere Gattungen, die, wie etwa medizinische oder rhetorische Kommentare, gerade nicht als politische Texte gekennzeichnet werden. In der Sache sind sie es aber durchaus: politische Texte, die sowohl das Quellenkorpus als auch den Horizont der politischen Ideengeschichte bereichern können.

Was alles ein politischer Text sein kann und wie solchen Texten ihre „Botschaft“ zu entlocken ist, zeigt Reinhardt am Beispiel einer Schrift Baldi, in der der Bologneser Arzt eine Abhandlung über den Aufstieg und Fall eines Günstlings kommentiert. Ihre Analyse fördert zwei Textebenen zutage: Auf der ersten Ebene bietet Baldi eine wahre Apologie der Staatsräson, die ein absolutes Verständnis von Monarchie zum Ausdruck bringt und der völligen Unterwerfung des Günstlings unter den Willen seines Patrons das Wort redet. Diese offenkundige erste Ebene wird indes von einer zweiten, kryptischeren Textschicht unterlaufen: Konstituiert durch in den Text eingestreute Zitate und Bezugnahmen etwa auf den offiziell verteufelten Philosophen Apollonius von Tiana wird hier eine gänzlich andere Geschichte erzählt: Hier schlägt die Apologie der Staatsräson um in die Verteidigung der inneren Dignität des Philosophen, der sich äußerlich konform verhält, im Innern aber die auf der ersten Ebene beschriebene Welt verachtet und sich so dem Zugriff der Macht durch innere Distanz entzieht. Die Rettung des radikal abhängigen Individuums durch die Dissimulation – offenkundig verbirgt sich in dieser formal eher rhetorischen Schrift des Bologneser Arztes eine eminente Auseinandersetzung mit dem politischen System seiner Zeit. Dass Baldi politisch radikal und womöglich auch religiös heterodox argumentiert, diese Radikalität aber konsequent unter dem Deckmantel orthodoxer Zitate verschwinden lässt, ist zweifellos seinem sozialen und politischen Kontext geschuldet; einen Beitrag zur Geschichte des politischen Denkens leistet er gleichwohl. Und so dürfte die ideengeschichtliche Forschung gut beraten sein, auch die unter den Bedingungen von Zensur und Verfolgung entstandenen politischen Texte aus dem Verborgenen zu holen und zu entziffern.

*Hillard von Thiessen* („Reisen als soziale und symbolische Praxis. Überlegungen zu Funktionen des Reiseverhaltens adliger Fürstendiener und Klienten aus Spanien und dem Kirchenstaat im frühen 17. Jahrhundert“) richtet seinen kulturgeschichtlichen, an den Denk- und Handlungsrahmen der Akteure orientierten Blick auf die Kommunikationsrevolution der Frühen Neuzeit. Dazu folgt er päpstlichen Diplomaten, spanischen Kardinälen und Vertretern des römischen Hochadels auf ihren Wegen zwischen Spanien

und Italien: auf Reisen, die weit mehr bedeuten, als einfach nur von A nach B zu gelangen. Deutlich wird dies, wenn man, wie von Thiessen, nicht nach der Leistungsfähigkeit der Kommunikationssysteme fragt, sondern nach deren Aneignung durch die Akteure. Dann zeigt sich, dass Reisen zwar auf Infrastrukturen angewiesen ist, diese Infrastrukturen durch die Akteure aber höchst variabel genutzt wurden und ihre historische Bedeutung folglich erst in der Aneignung durch die Handelnden erhielten. Gewiss konnten allein schon langsame Verkehrsverbindungen politische Folgen haben – etwa bei den Papstwahlen, zu denen manch wahlberechtigter Kardinal ob der Reisezeiten für Nachrichten wie Personen schlicht zu spät kam. Dass aber auch die Bereitschaft, sofort aufzubrechen und schnell zu reisen, ebenso eine Botschaft übermitteln konnte und sollte wie das ostentative Bummeln unterwegs, wird erst bei diesem kulturgeschichtlichen Zugriff auf das Reisen als soziale und symbolische Praxis deutlich. Wie das Reisen als soziale Praxis gestaltet wurde, hing vom Status der Reisenden ebenso ab wie von der Notwendigkeit, die Familienangelegenheiten noch vor der Abreise in Ordnung zu bringen, Aufwartungen zu machen und andere Konventionen einzuhalten. Verzögerungen waren mitunter auf stockende Verhandlungen über das Salär der Diplomaten zurückzuführen, zuweilen entsprangen sie der Absicht, zunächst den Ausgang eskalierender Faktionskämpfe am Hof des Patrons abzuwarten. Vor allem aber brachten die Akteure in ihrem Reiseverhalten die Qualität soziopolitischer Beziehungen symbolisch zum Ausdruck: Ob unzufriedene Klienten eine Reise im Dienst ihrer Patrone verzögert antraten oder gänzlich abhängige Kreaturen besonders eilig unterwegs waren – durch die Art und Weise, wie sie die Infrastrukturen nutzten, konnten sie ihren Dienstwillen bezeugen, Unzufriedenheit signalisieren und Ansprüche auf eine bessere klienteläre Behandlung anmelden. Bindungen und Beziehungen werden hierbei nicht als Zustand begriffen, sondern als Kette fortwährender Handlungen, die auch mehrere Generationen miteinander verbinden konnten. Wenn etwa die Orsini ihren Nachwuchs auf eine Kavaliertour quer durch Europa schickten, inszenierten sie in diesen Reisen zugleich ihre adlige Unabhängigkeit und Weltgewandtheit. Und wenn die Colonna ihre Stammhalter über Generationen für längere Zeit an den Hof des spanischen Königs sandten, damit sie dort den Patron der Familie kennen lernten und die sozialen Bindungen des Hauses verinnerlichten, entpuppt sich das Reisen als eine Art identitätsbildende Maßnahme.

Struktur und Handlung in ihrer gegenseitigen Bedingtheit zu untersuchen, gehört seit Anthony Giddens zu den zentralen Anliegen kulturalistischer Ansätze. Und genau darin, so zeigt Hillard von Thiessen, liegt der entscheidende Mehrwert einer kulturhistorischen Herangehensweise an die Geschichte der Kommunikation: Infrastrukturen des Reisens mögen mit ihrem Leistungsvermögen ihre Nutzung mit vorstrukturieren und gleichzeitig der verändernden Aneignung durch die Akteure ausgesetzt sein – im Sinne der Akteur-Netzwerk-Theorie könnte man sie mit Bruno Latour als

Aktanten begreifen. Ihre historische Bedeutung erhalten sie aber erst durch die Nutzung und Aneignung durch die Akteure selbst.

Einer Gruppe in der Fremde widmet sich auch *Christian Wieland* („Florentiner in Rom. Vom Wandel von ‚Loyalität‘ und ‚Vertrauen‘ im Italien des 16. und 17. Jahrhunderts“). Am Beispiel der Florentiner in Rom geht er der Frage nach, wie bestimmte Denkformen Loyalität und Vertrauen, aber auch Misstrauen generieren und damit die Grundlagen politischer Beziehungen prägen konnten. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass sich die *natione fiorentina*, d. h. der Zusammenschluss der Florentiner in Rom, und der in Florenz selbst residierende Großherzog zu Beginn des 17. Jahrhunderts nahezu fremd gegenüberstanden: Vor allem der Großherzog brachte kaum noch Interesse an den Landsleuten in Rom auf – es fehlte an Vertrautheit. Diese Fremdheit scheint schnell erklärt: Sie dürfte in den unterschiedlichen politischen Kulturen wurzeln, die die beiden Systeme repräsentierten. Der höfischen Kultur in Florenz stand die republikanische Tradition der Florentiner in Rom gegenüber, der höfischen Monarchie in Florenz die Kaufleuterepublik in Rom. Allerdings zeigt ein näherer Blick auf den politischen Alltag der *natione*, dass es mit deren republikanischer Identität nicht mehr weit her war: Dem drohenden Identitätsverlust versuchte dieser durch soziale Umbrüche für seine Mitglieder immer weniger attraktive Zusammenschluss gerade nicht durch die Wiederbelebung korporativer Traditionen zu begegnen, sondern durch die Öffnung gegenüber den strikten, hierarchischen Weisungen des Großherzogs. Dass die Großherzöge trotz dieser offenkundigen Annäherung nicht mehr Interesse an den Landsleuten aufbringen konnten, musste mithin tieferliegende Gründe haben. Und diese Gründe findet *Christian Wieland* in den Selbstbeschreibungen und Fremdzuschreibungen, d. h. in der Repräsentation der Gruppe. Im Rückblick auf die Anfänge der *natione fiorentina* und ihrer Entwicklung im 16. Jahrhundert stellt er zunächst fest, dass die Wahrnehmung der Florentiner in Rom immer stark abhing von den politischen Umwälzungen in Florenz. Von entscheidender Bedeutung war hierbei die jeweilige Rolle der Medici zwischen Exil, indirekter Herrschaft und formalisierter Monarchie. Galt der Aufenthalt von Florentinern in Rom in der Zeit des Exils der Medici bzw. der Medici-Pontifikate als Ausweis der Loyalität und Anlass für das Gewähren von Vertrauen, stellte der Tod des letzten Medici-Papstes 1534 und die Etablierung der Monarchie in Florenz einen Bruch dar: Es entstand das Bild der in gemeinsamer Gegnerschaft zu den Medici vereinten Republikaner, und je mehr sich diese Vorstellung durchsetzte, umso größer wurde das Misstrauen. Dieses Bild traf zunächst durchaus zu: In Rom sammelten sich die *fuorusciti*, die „Hinausgegangenen“, die sich mit der Übersiedlung nach Rom der Herrschaft der Medici entzogen. Es wirkte aber auch weiter, als sich die Verhältnisse durch soziale und kulturelle Vorgänge innerhalb der *natione* geändert hatten. Damit erweist sich das Bild der Florentiner als eine Repräsentation im Sinne Roger Chartiers: als eine Idee, die handlungsleitend wirkt und ihrerseits durch



Praktiken beeinflusst wird. Handlungsleitend war das Bild für den Großherzog, der die Florentiner in Rom nur noch als Republikaner wahrnahm und ihre Handlungen stets in diesem Sinne deutete, selbst als die Medici-Gegner in Rom ab etwa 1560 nur noch eine irrelevante Minderheit darstellten. Handlungsleitend war es aber auch für die Florentiner in Rom, die sich im Spannungsfeld von Gegnerschaft und Loyalität zu den Medici positionieren mussten. Schließlich erwartete auch die Kurie Loyalität, aber Loyalität gegenüber Rom. In dieser Situation struktureller Uneindeutigkeit musste es den Florentinern in Rom gelingen, ihre zweifache Ausrichtung auf die alte und die neue Heimat entweder als binäre Loyalität kohärent zu kommunizieren oder durch klares Handeln einseitig aufzulösen. Wie schwer es auch für einzelnen Akteure war, Ideen von Zugehörigkeit durch Handeln zu korrigieren, zeigt exemplarisch das Schicksal des Luigi Rucellai: Die Kurienkarriere dieses Florentiners scheiterte am Misstrauen und Widerstand der Medici. Somit bleibt festzuhalten: Denkmuster, Repräsentationen, können Vertrauen wie Misstrauen generieren, die sowohl für individuelle Karrieren als auch für kollektive Beziehungen prägend waren. Für politische Verhältnisse sind sie mithin von grundlegender Bedeutung. Sichtbar macht sie aber erst eine kulturwissenschaftliche Perspektive.

*Julia Zunckel* („Ritus – Zeremoniell – Devotion. Zur Neujustierung symbolischer Ressourcen am päpstlichen Hof in posttridentinischer Zeit“) verbindet in ihrem Beitrag die (mikro-)politische bzw. strukturgeschichtlich orientierte Papsttumsforschung mit der Frage nach spezifischen Konfessionskulturen, wie sie die religionssoziologisch bzw. anthropologisch inspirierte Kirchengeschichte zunehmend aufwirft. Ihr Ausgangspunkt ist die Frage, auf welche Weise es dem Papsttum gelang, die von der reformatorischen Grundsatzkritik ausgelöste Autoritätskrise zu überwinden. Traditionell wird diese Frage mit dem Hinweis auf Trient und die vom Konzil ausgelösten Wandlungsprozesse beantwortet. Julia Zunckel hebt hingegen auf das komplexe Zusammenspiel von Macht, Kultur und Identität ab, das sie im Zentrum des kulturgeschichtlichen Interesses sieht. Aus einer solchen kulturgeschichtlichen Perspektive präsentiert sich der innere Erneuerungsprozess der römischen Kirche vor allem als umfassende Neujustierung von Symbolressourcen, in deren Verlauf der Marienkult ins Zentrum des magischen Dreiecks aus Kultur, Macht und Identität rückt. Generell lassen sich die Maßnahmen, die die Papstkirche zur Überwindung der Autoritätskrise ergriff, sinnvoll und klärend jenen vier Feldern zuordnen, auf denen sich nach Barbara Stollberg-Rilinger und der Kulturgeschichte des Politischen die Stabilität jeder Ordnung konstituiert: Positiv-rechtlich durch Verträge, Gesetze und Reformdekrete wie jene gegen den Nepotismus; durch die konkrete Verfahrenspraxis, die bereits auf dem Konzil selbst kollektiv verbindliche Konsens- und Entscheidungsfindung möglich machte; theoretisch-diskursiv durch gelehrte Deutungen und Systematisierungen im offiziellen Schrifttum, und eben auch symbolisch-rituell. Da nun aber die Symbolik

öffentlicher Rituale wie alltäglichen Verhaltens im Zentrum der Kritik stand, rückte sie auch ins Zentrum der Bemühungen, und dementsprechend verdient es dieses Feld, im Zentrum heutiger Analysen zu erscheinen. Folglich konzentriert sich der Beitrag auf die Neuordnungen im Riten- und Zeremonialbereich und hier konkret auf zwei Felder: auf die Revision des päpstlichen Zeremoniells und auf die zunehmende Bedeutung des Marienkultes für die Affirmation des päpstlichen Suprematieanspruchs.

Im Blick auf das Zeremoniell kann von einer Erstarrung nach den Reformen des Zeremonienmeisters de Grassi 1527/28 keine Rede sein. Vielmehr bestand weiter Diskussions- und Regelungsbedarf, der 1572 zur Gründung der Zeremonialkongregation führte. Deren bislang weitgehend unbearbeitete Quellen offenbaren zunächst die mangelnde Kohärenz des repräsentativen Gesamtsystems, in dem jeder Pontifex durch normativ nur ungenügend abgesicherte Einzelentscheidungen versuchte, das sich wandelnde Eigenverständnis des Papsttums zum Ausdruck zu bringen. Zwar gelang es der Kongregation, die Ritualordnung der päpstlichen Kapelle grundsätzlich zu restituieren und die Fürsten, Botschafter und Gesandten an der Kurie in die rituell vergegenwärtigte wahrhaft göttliche Weltordnung einzupassen. An Präzedenzkonflikten, die die Zeremonienmeister und ihre als Quellen allgemein hochgeschätzten Diarien mitunter gerne verschwiegen hätten, herrschte aber weiterhin kein Mangel. Überwölben ließen sich solche und andere, auch theologische Konflikte allerdings im Marienkult, der in seiner identitätsstiftenden Wirkung mehr und mehr in den Mittelpunkt der katholischen Konfessionalisierung rückte. Wichtig hierbei war die „Marianische Wende“ im Pontifikat Pius' V., die sich besonders augenfällig in der Umgestaltung von Santa Maria Maggiore äußerte. Was diese neue rituelle Einheit im Zeichen Marias für das Selbstverständnis und Selbstbewusstsein des Papsttums bedeutete, wird greifbar an jenen vier prunkvollen Papstgrabmälern in Santa Maria Maggiore, die zugleich eine Wende in der päpstlichen Memoria-Kultur nach Jahrzehnten der Unsicherheit darstellen – hier schließt sich der Kreis zu den Ausführungen von Arne Karsten. Besonders nach dem Sieg bei Lepanto 1571 wurde mit den Madonnenkrönungen eine alte Kultform revitalisiert, die theologische Streitfragen ausblendete, Marienwallfahrten belebte und besonders in konfessionell-politischen Grenzzonen Orte der Marienverehrung in rituelle Festungen verwandelte. Eben weil die integrative Kraft des Marienkultes Konflikte entschärfen konnte, die die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse auf anderen Feldern begleiteten, rückte Maria ins Zentrum der katholischen Konfessionskultur.

Mit der katholischen Konfessionskultur befasst sich auch der abschließende Beitrag von *Günther Wassilowsky* („Wo die Messe fellet, so ligt das Bapstum“. Zur Kultur päpstlicher Repräsentation in der Frühen Neuzeit“). Er fragt dabei nach dem theologischen Konzept, das nicht nur dem päpstlichen Zeremonialwesen, sondern den Inszenierungen der römischen Kirche, ja der

katholischen Konfessionskultur überhaupt zugrunde lag. Dieses grundlegende Konzept entdeckt er im Begriff der Repräsentation selbst: Nicht nur, weil man mit Roger Chartier die verschiedenen Modi von Repräsentation – von mentalen Bildern und Vorstellungen über Praktiken, die diese Vorstellungen zum Ausdruck bringen, bis hin zu Institutionen, die auf den Vorstellungen aufruhende Ordnungen stabilisieren – als eigentlichen Gegenstand der Kulturgeschichte ausmachen kann; sondern auch und vor allem, weil mit dem jeweiligen Begriff von Repräsentation auch unterschiedliche Repräsentationskulturen verbunden sein dürften. So führt der Begriff der Repräsentation zu einer theologischen Kernfrage, an der sich in der Tat die konfessionellen Geister scheiden sollten. Denn letztendlich steht hinter der zeichentheoretischen Grundsatzfrage, ob mit Repräsentation eine tatsächliche, objektive Vergegenwärtigung gemeint ist oder nicht eher im Gegenteil eine rein bildhafte, mentale, vorstellungsmäßige Vergegenwärtigung im Inneren des Subjekts, nichts weniger als die Debatte um das rechte Verständnis der Eucharistie und der Messe insgesamt. Und genau diese Fragen, die ihren greifbarsten Niederschlag in der konkreten Frömmigkeitspraxis fanden, hatte die Reformation dringlicher denn je werden lassen. War das Spätmittelalter noch von einem Nebeneinander einer auf äußere Vollzüge und Objekte konzentrierten Form der Frömmigkeit und einer auf Verinnerlichung setzenden Variante geprägt, löste Luther diese Spannung durch eine „normative Zentrierung“ (Berndt Hamm) auf einen der beiden Pole hin auf: Die Repräsentation Gottes vollzog sich für Luther nur im Inneren des Menschen, nicht durch sakramentales Tun. Das Konzil von Trient traf hingegen eine andere Entscheidung: Die Vergegenwärtigung der Passion Christi erfolge durchaus im Inneren des Menschen, aber eben auch in der äußeren Darbringung eines Opfers, durch die abbildhafte, nachahmende Aktion in der Messe, deren Opfercharakter damit – wie von Luther vorhergesagt – zentral blieb. Diese theologische Grundsatzentscheidung hatte weitreichende Folgen: Indem Trient auf das Tun des Menschen setzte, wurde der posttridentinische Katholizismus zu einer genuinen Handlungsreligion und der Zelebrant, der Priester, letztendlich der kirchliche Apparat selbst zu ihrem eigentlichem Akteur. Dieses auf Handlung und auf den Apparat als Handelndem bezogene Repräsentationsverständnis Trients legitimierte nicht nur das römische Zeremonienwesen in grundlegender Weise. Es kann auch drei fundamentale Entwicklungen auf dem Feld des posttridentinischen päpstlichen Kultes erklären helfen: den liturgischen und zeremoniellen Normierungsschub im Gefolge von Trient, der auf eine Homogenisierung und letztlich Romanisierung der Weltkirche zielte, aber eben nicht nur der Machtkonzentration diente, sondern zugleich der Fokussierung des Repräsentationsbegriffs auf Handlungen und dem damit verbundenen Aufstieg des kultischen Geordnetseins zu einer Art theologischem Wahrheitsbeweis geschuldet war; die ekklesiologische Engführung des posttridentinischen Kultes, der etwa in der Fronleichnamsprozession die Theologie der Realpräsenz im Medium des

Zeremoniells aufführte und dabei in der Hostie Papst und Kirche selbst zu verehren begann; sowie schließlich die in Städtebau, Kirchengestaltung und ephemerer Festdekoration gleichermaßen greifbare Theatralisierung, die zwar durchaus als Paradigma des 17. und 18. Jahrhunderts gelten darf, in Rom aber genuin religiöse Wurzeln hatte: Verankert im tridentinischen Repräsentationsbegriff, zielte die römische „Theaterreligion“ darauf, durch die Vergewärtigung im Außen eine Wandlung des Inneren herbeizuführen. Weiterreichend als in diesem Falle hätten die Folgen einer theologischen Grundsatzentscheidung kaum sein können. Und deutlicher als hier kann kaum werden, in welchem Maße sich kulturgeschichtliche und theologische Forschung befruchten können.

Abschließend bleibt der Nutzen der Kulturgeschichte auch und gerade für die Erforschung des frühneuzeitlichen Papsttums festzuhalten. Wie die Beiträge dieses Bandes zeigen möchten, ist die kulturalistische Perspektive imstande, verschiedene Disziplinen zu integrieren und dadurch sowohl das Spektrum der berücksichtigten Quellen als auch die Breite der Fragestellungen zu erweitern. Sie wird der Wirkmächtigkeit von Sinnstiftungen und Bedeutungszuweisungen gerecht, ohne deren Einbindung in strukturelle Sachverhalte zu übersehen. Und da sie auch die Wechselwirkungen zwischen den Ebenen erfasst, bietet die kulturalistische Perspektive einen Zugriff an, der das jeweilige Potential der Kirchen- und Theologiegeschichte, der Geschichte der politischen Ideen oder Intellectual History, der Diplomatie- und Politikgeschichte, der Kunst- und Literaturgeschichte und anderer Teildisziplinen der historischen Forschung bündeln und im Zusammenwirken stärken kann.

Wollte man umgekehrt die Anregungen der Rom-Forschung für die Kulturgeschichte bilanzieren, ist in der Sache wohl vor allem auf den Nutzen der theologiegeschichtlichen Erweiterung für die Kulturgeschichte zu verweisen. Ganz grundsätzlich aber bietet unser Gegenstand der Kulturgeschichte ein ideales Feld. So ist das Papsttum den Beiträgen dieses Bandes Exempel und Gegenstand zugleich: Es dient als Testfall für methodische Überlegungen, und es profitiert als Untersuchungsgegenstand von diesen Experimenten. Dass beides zugleich möglich ist, dass Gegenstand und Methode sich wechselseitig erhellen, dürfte kein Zufall sein: Das Rom der Frühen Neuzeit ist mit seinem hochkompetitiven Sozialklima, seiner spezifischen Repräsentationskultur und seiner ebenso reichen wie vielfältigen Überlieferung vielleicht kein Paradigma, aber doch ein Glücksfall für die kulturalistische Forschung. Wenn der vorliegende Band dies unter Beweis stellt, hat er sein eingangs formuliertes doppeltes Ziel erreicht.



# **Ein Fremder an der Macht. Adrian VI. (1522/23) und die Lupe der Kulturalisten**

Von *Birgit Emich*

Adrian VI., geboren als Adrian Florisz Boeyens im Jahr 1459 in Utrecht, Papst von seiner Wahl im Januar 1522 bis zu seinem frühen Tod im September 1523, gilt bis zum heutigen Tage als ein Fremder in Rom.<sup>1</sup> Noch zu seinem 550. Geburtstag im Jahr 2009 präsentierte ihn der niederländische Priester, Kunsthistoriker und Autor Antoine Bodar in der Tageszeitung „Trouw“ als „Vreemdeling in liederlijk Rome“, eben als einen Fremden im liederlichen Rom. In dieser Sicht erscheint das kurze Pontifikat des Utrechters wie ein einziges Missverständnis: Rom begriff Adrian nicht und er nicht die Römer, die kurze Amtszeit des fremden Papstes war zum Scheitern verurteilt<sup>2</sup>.

Eine solche Einschätzung hätte Adrian selbst wohl kaum überrascht: Schon zu Lebzeiten galt er der öffentlichen Meinung am Tiber als ein Fremder: als ein kulturell Fremder in Rom, als ein Fremdling an der Macht. Und doch – glücklich dürfte Adrian mit diesem Bild nicht gewesen sein. Denn tatsächlich, und das möchte der folgende Beitrag zeigen, handelt es sich hierbei um ein Zerrbild des Papstes: um eine Verzerrung, die propagandistischen Zwecken folgte, gleichwohl aber Adrians Pontifikat prägte; um ein im Laufe der Zeit verfertigtes Image, das strukturelle Sachverhalte sowohl widerspiegelte als auch seinerseits beeinflusste; um eine Zuschreibung in tagespolitischer Absicht, die das Ansehen dieses Papstes gleichwohl über die Jahrhunderte bestimmte.

Auf die Spur kommt man diesen Verzerrungen und ihren Folgen, wenn man Adrians Image unter die kulturgeschichtliche Lupe legt. Ausgehend von der kulturalistischen Kernfrage nach Deutungen und Bedeutungen lassen sich zunächst Selbstbilder von Fremdbildern unterscheiden. Schnell zeigt sich, dass und wie diese Selbst- und Fremdbilder sich entfalten, dabei

---

<sup>1</sup> Bei diesem Beitrag handelt es sich um die ausführlichere, mit Belegen versehene Fassung meiner Erlanger Antrittsvorlesung vom 10. Juni 2011.

<sup>2</sup> Im Text zitiert wird die Überschrift des mehrseitigen Artikels in „Trouw“ vom 8. März 2009, in dem es heißt: „Rome begreep Adriaan niet en Adriaan Rome niet. De stad bleef Adriaan vreemd waarin Adriaan vreemdeling bleef.“

verändern und auch gegenseitig beeinflussen. Sodann fällt die Vielfalt der Medien ins Auge, mit denen diese Bilder transportiert und transformiert werden: auf sprachliche, symbolische, visuelle oder performative Weise, in Text- und Bildquellen ebenso wie in Praktiken und Sprechakten. Damit tauchen hinter den Medien schon die Akteure auf, deren Handeln sich nach Absichten und Werten befragen lässt und auf diese Weise Interessen und Orientierungen preisgibt. Schließlich wird klar, wie eng Strukturen und Handlungen, ökonomische, politische und normative Sachverhalte auf der einen Seite, individuelle Reaktionen und Sinnzuschreibungen auf der anderen miteinander verwoben sind. Und am Ende steht fest, dass das eine ohne das andere nicht zu verstehen ist.

Diese kulturalistischen Verheißungen möchte ich am Beispiel Adrians VI., des „fremden“ Papstes, einzulösen versuchen. Ich gehe dabei in fünf Schritten vor. In einem ersten Teil werde ich das Bild von Adrian VI. als Fremdem näher vorstellen. Im zweiten Schritt will ich überprüfen, inwieweit es zutrifft. Im dritten Teil ist nach den Faktoren zu fragen, die zunächst zur Entstehung und dann zur breiten Rezeption dieses Bildes geführt haben. Viertens wird zu überlegen sein, welche Wirkungen diese Vorstellung entfaltet hat, und zwar nicht für das Andenken des Papstes, sondern auch im Blick auf seine Politik und den Verlauf seines Pontifikats. Am Ende steht fünftens eine knappe Bilanz.

## I.

Zum ersten Punkt, zur Wahrnehmung Adrians als Fremder. „Hij is altijd vreemdeling gebleven in de Eeuwige Stad“, er ist allzeit ein Fremder geblieben in der Ewigen Stadt, heißt es in der Gedenkrede, die 1959 bei der offiziellen Gedenkfeier zum 500. Geburtstag des Papstes vor seinem Grabmal in Rom gehalten wurde<sup>3</sup>. Und als Beleg diente dem Redner, Pater P. Polman, wie vielen vor und nach ihm auch, das Grabmal selbst.

Zu finden ist es in der Kirche Santa Maria dell’Anima in Rom, in jener Kirche also, die der deutschen und flämischen Nation in Rom in der Frühen Neuzeit als eine Art Gemeindekirche gedient hatte<sup>4</sup>. Dass Deutsche wie Fla-

<sup>3</sup> Polman, Herdenkingsrede, 21.

<sup>4</sup> Zur Geschichte der Anima vgl. noch immer Schmidlin, S. Maria dell’Anima, über die Zeit Adrians VI. und dessen Rolle für die Anima v. a. 264–272. Da das Papstgrabmal später baulich verändert wurde, wird hier (Abb. 1) keine Fotografie des heutigen Zustands geboten, sondern ein Kupferstich von Matthäus Greuter, der während Greuters Rom-Aufenthalt zwischen 1606 und 1630 entstand und das Grabmal noch in seinem Originalzustand zeigt. Der Stich findet sich in *Ciaconius, Vitae*, Bd. 3, nach 439 eingeleftet. Eine Abbildung bietet auch *Götzmann, Sepulchra*, 284, Abb. 2.

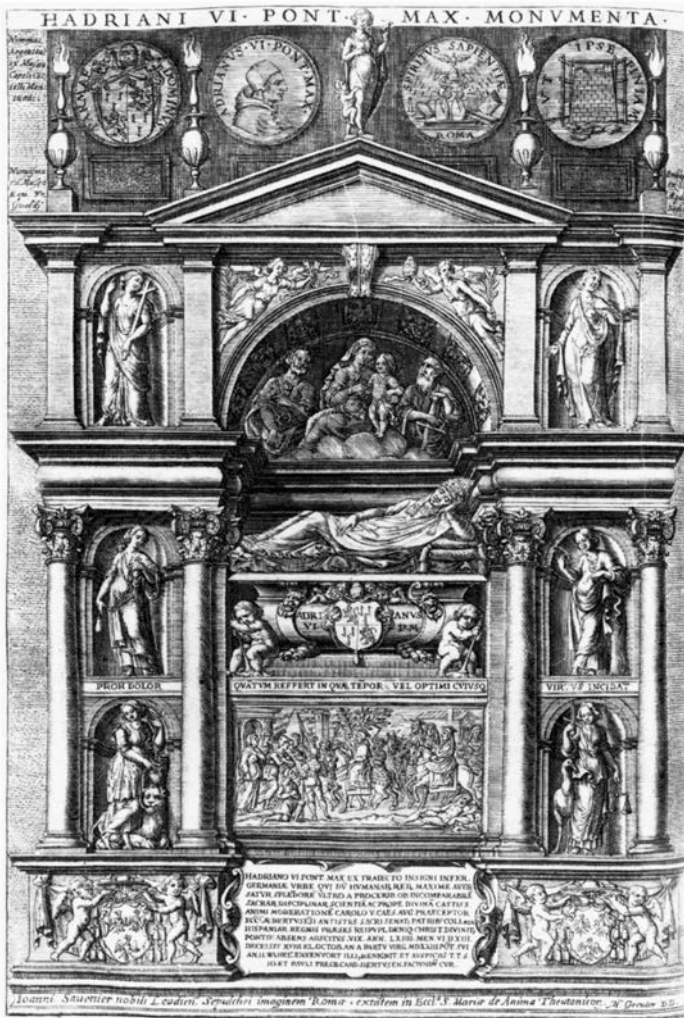


Abb. 1: Grabmal Adrians VI. in S. Maria dell’Anima, Rom. Nicht erhaltener Originalzustand, Kupferstich von Matthäus Greuter (zwischen 1606 und 1630).

men damals noch als eine Nation wahrgenommen wurden, erklärt im Übrigen, warum Adrian mitunter als der letzte deutsche Papst vor Benedikt XVI. behandelt wird<sup>5</sup>. Die niederländischen Provinzen gehörten zu diesem Zeitpunkt

<sup>5</sup> Beispiele für die „deutsche Vereinnahmung“ Adrians bieten schon im Titel die Biographien von *Hocks*, *Adrian VI., oder Posner*, *Der deutsche Papst*. Als Gegenentwurf in dieser Hinsicht genannt sei: *Bijloos*, *Adrianus VI.*



noch zum Heiligen Römischen Reich, und auch Erasmus von Rotterdam wurde von den Italienern abwechselnd als Deutscher und als Fläme bezeichnet<sup>6</sup>. Adrian einen „deutschen“ Papst zu nennen, ist also kein teutonischer „take over“, sondern schlicht dem Sprachgebrauch der Zeit geschuldet. Doch zurück zum Grab. Dass es in der Anima steht, könnte schon als erster Hinweis auf die Fremdheit des Papstes gewertet werden: Nicht in Sankt Peter, sondern in der Kirche der Deutschen fand er seine letzte Ruhestätte. Folgen wir der Gedankenkreise von 1959 und betrachten wir das Grab näher.



Abb. 2: Grabmal Adrians VI. in S. Maria dell'Anima, Rom, Detail: Liegefigur.

Die über dem Sarkophag mit Adrians Wappen angebrachte Liegefigur zeigt, dass er sein Leben als Gescheiterter beendete: Halb aufgerichtet, den Kopf aber müde auf die Hand gestützt, blickt er herab von seinem Totenbett, resigniert, erschöpft, allein. Warum das so war, erklärt die Grabschrift, weniger das Epitaph, das die Lebensdaten referiert, als vielmehr die Schrift quer in halber Höhe: „PROH DOLOR QUANTUM REFERT IN QVAE TEMPORA VEL OPTIMI CUIVSQ(VE) VIRTUS INCIDAT“ (Ach, wie viel hängt davon ab, in welche Zeit auch des besten Mannes Wirken fällt). Adrian war mit seinen guten Absichten einfach zu früh gekommen. Er wollte die Chris-

<sup>6</sup> Zu den rechtlichen und politischen Beziehungen der Niederlande zum Reich in dieser Zeit vgl. *Mout*, Niederlande. Laut ebd., 155 f., galt Utrecht nach dem Wortlaut der Urkunde noch zweifelsfrei als Reichslehen, als Kaiser Karl V. seinen Sohn und Nachfolger Philipp II. 1551 mit den Niederlanden belehnte. Zu Erasmus vgl. *Seidel Menchi*, Erasmus als Ketzler, 53.

tenheit einen, die Reformation entschlossen bekämpfen und die schon lange geforderte Reform der Kirche in Angriff nehmen. Mit allen drei Anliegen ist er gescheitert: Als Adrian nach nur 19 Monaten als Papst starb, tobte der Krieg zwischen Habsburg und Frankreich heftiger als zuvor, Luthers Lehre verbreitete sich nahezu ungestört weiter und die Anläufe zur Reform der Kurie waren verpufft<sup>7</sup>. Dass weder die Herrscher Europas noch die Obrigkeiten im Heiligen Römischen Reich auf ihn hörten, war nicht allein die Schuld des Papstes. Dass er aber auch an der Kurie gescheitert war, wird in aller Regel mit der Fremdheit des Papstes erklärt. Weil er ein Fremder war, haben ihn die Römer abgelehnt, weil er im römischen Milieu nie heimisch wurde, fand er weder Mitarbeiter noch Verständnis, weil er die Spielregeln an der Kurie nicht verstand, konnte er sich nicht durchsetzen, und genau deswegen mussten seine Reformversuche scheitern.



Abb. 3: Grabmal Adrians VI. in S. Maria dell'Anima, Rom, Detail: Reliefplatte.

<sup>7</sup> Als weiterer Tiefpunkt ist die Eroberung von Rhodos durch die Osmanen im Dezember 1522 hinzuzufügen. Dass die politische Bilanz des Pontifikats niederschmetternd ausfällt, ist in der Forschung unbestritten, vgl. neben den einschlägigen Monographien und Abschnitten kirchengeschichtlicher Handbücher etwa *Berglar*, Bedeutung. Adrians gescheiterte Anläufe zur Reform der Kurie werden behandelt bei *McNally*, Pope Adrian VI.

Wie umfassend Adrian, der Fremde an der Macht, gescheitert war, scheint auch das Relief an seinem Grab anzudeuten. Während auf solchen Reliefs bei den Papstgräbern dieser Zeit die politischen Heldentaten des jeweiligen Pontifex dargestellt sind, sehen wir hier nur den Einzug Adrians in Rom: Mehr, so kann man zuweilen lesen, sei ihm in seinem Pontifikat eben nicht gelungen<sup>8</sup>.

Soweit zu dem noch heute dominierenden Bild. Gelegentlich wird es noch schärfer gezeichnet, und zwar immer dann, wenn Adrian mit den Päpsten vor und nach ihm verglichen wird: Eingerahmt von den beiden Medici-Päpsten Leo X. und Clemens VII., beide berühmt für ihr prunkvolles Mäzenatentum, muss der Papst aus Utrecht in der Tat wie ein Puritaner erscheinen, der sich ins pralle Leben der römischen Hochrenaissance verirrt hatte<sup>9</sup>.

Sucht man nach den Wurzeln dieses Bildes, wird man schon bei den Zeitgenossen Adrians fündig. Geäußert haben sich diese Zeitgenossen vor allem in Spottschriften, den berühmten Pasquinen, die an einer Statue namens Pasquino ausgehängt wurden; anonym zwar, aber doch damals wie heute leicht zuzuordnen<sup>10</sup>. Lästermäuler wie Pietro Aretino gehörten nicht nur zu den boshaftesten Autoren ihrer Zeit, sondern auch zu den brilliantesten und bekanntesten, und gerade der „göttliche“ Aretino, wie er sich selbst nannte, konnte sich über Adrian kaum beruhigen<sup>11</sup>. Aber auch andere prominente Autoren kommentierten den Papst aus Utrecht: Francesco Berni, nach dem das Genre der burlesken Dichtung benannt wurde, Pierio Valeriano, der Verfasser eines sehr erfolgreichen Emblem-Handbuchs, Paolo Giovio, der als Arzt wie als Schriftsteller bekannt war und nach Adrians Tod zu dessen offiziellem Biographen wurde, und noch Jahrzehnte später der berühmte Giorgio Vasari in seinen Lebensbeschreibungen der großen Künstler<sup>12</sup>. Aber auch Botschafter und andere Besucher der Kurie haben über den Papst berichtet<sup>13</sup>, und so erlauben die Quellen zweierlei: Zum einen können wir

<sup>8</sup> So etwa bei *Chastel*, *Le Sac du Rome* 1527, 197.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. *Steiner*, Von Leo X. bis Clemens VII., wobei Steiner dem programmatischen Titel zum Trotz auch Adrian als durchaus an der Förderung der Künste interessiert beschreibt.

<sup>10</sup> Zu den Pasquinen allgemein vgl. den Überblick bei *Houtzager*, Pasquino en de Pasquinate, eine französische Fassung: Pasquin et les Pasquinades, ebd., 230–232. Ausführlicher und mit Edition der wichtigsten Spottgedichte: *Marucci*, Pasquinate, v. a. die Einleitung des Hrsg., 7–23.

<sup>11</sup> Speziell zu Aretino vgl. *Aretino*, Sonetti, v. a. die Einleitung von Guillaume *Apollinaire*, *Il Divino Aretino*, 7–46, sowie den Überblick bei *Innamorati*, Aretino, Pietro.

<sup>12</sup> Detaillierte Informationen zu den genannten Personen bieten die jeweiligen biographischen Skizzen im Dizionario biografico degli Italiani: *Mutini*, Berni, Francesco; *Lettere*, Giovanni Pietro; *Zimmermann*; Giovio, Paolo. Zu Vasaris Werk sowie zu seiner Verbindung mit Valeriano vgl. den knappen Überblick bei *Lechner*, Nicht nur Menschen.

mühe los das Feindbild rekonstruieren, das sich um den Topos des Barbaren formte und Adrian zu einem Fremden machte. Zum anderen lässt sich aber auch überprüfen, was dran ist an den einzelnen Vorwürfen, ob also Adrian in der Tat ein Fremder war und blieb, ein Barbar, der nichts verstand und nichts verstehen wollte vom römischen Milieu<sup>14</sup>.

Nimmt man die Aussagen zusammen, kristallisiert sich ein Set an Vorwürfen heraus, die Adrian kenntlich machen als einen Fremden. Schon zu seiner Wahl erschienen Pasquinate, die das Kardinalskollegium für die Wahl des „fiammingo, mai non visto e senza nome“ (des Flamen, nie gesehen und namenlos) beschimpften oder den Wählern vorwarfen, den schönen Vatikan der rohen Wut der Deutschen ausgeliefert zu haben („Ladro collegio chel bel vaticano/Alla tedescha rabbia hai posto in mano“). Im Verlaufe des Pontifikats machte sich Francesco Berni wiederholt lustig über den lächerlichen holländischen Barbaren<sup>15</sup>. Und nach Adrians Tod fasste Aretino die Klagen nochmals in einer atemlosen Auflistung zusammen:

„Perfide come il mare, Adriano,  
Ipocrite, crudel, invido, avaro,  
Odioso a ciascun, a nessun caro,  
Incantator, mago, idolatro, vano,  
Rustico, inesorabil, inumano,  
Falsario, traditore, ladro, beccaro,  
Solitario, bestial e fattuchiaro.“

(Treulos, falsch wie das Meer, Adrian,  
Heuchler, grausam, neidisch und geizig  
Jedem verhasst, keinem wohlgesonnen  
Zauberer, Magier, Götzendiener, eitel

<sup>13</sup> Als wichtigste Quelle zu nennen sind hier die schon von Ludwig von Pastor in seiner Papstgeschichte gründlich ausgewerteten Diarien des *Marino Sanuto*, I diarii (1496–1533). Die Regierungszeit Adrians VI. betreffen die Bde. 32–34 (Venedig 1892) dieser umfangreichen Sammlung.

<sup>14</sup> Auf den Punkt gebracht wurde dieses Phänomen bereits von *Burckhardt*, *Kultur der Renaissance*, im Kapitel „Der Moderne Spott und Witz“, 143–157. Unter dem Kolumnentitel „Hohn und Lästerung“, heißt es dort, 152: „Das wahre Brandopfer des römischen Hohnes aber war der gute Hadrian VI.; es bildete sich ein Übereinkommen, ihn durchaus nur von der burlesken Seite zu nehmen. Mit der furchtbaren Feder eines Francesco Berni verdarb er es gleich von Anfang an, indem er drohte, nicht die Statue des Pasquino, wie man sagte, sondern die Pasquillanten selber in den Tiber werfen zu lassen. Die Rache dafür war das berühmte Capitolo ‚gegen Papst Adriano‘, diktiert nicht eigentlich vom Haß, sondern von der Verachtung gegen den lächerlichen holländischen Barbaren, die wilde Drohung wird aufgespart für die Kardinäle, die ihn gewählt haben.“

<sup>15</sup> Der Angriff an den „fiammingo mai non visto“ stammt ebenso von Aretino wie der Hinweis auf die „rabbia tedescha“, beide eingebettet in längere Sonette und zu finden in der Edition von *Marucci*, *Pasquinate*, auf 101 bzw. 100. Zu Berni und seinem Capitolo vgl. das Zitat von *Burckhardt* in Anm. 14.

Ungehobelter Bauer, unerbittlich, unmenschlich  
Fälscher, Verräter, Dieb, Bock,  
Einsiedler, bestialisch, Hexer<sup>16</sup>).

Vorgeworfen wurde Adrian vor allem dreierlei: Charakterliche Fehler, allen voran Härte und Kälte, Geiz und Gier auf Kosten anderer sowie ein Mangel an Feingeist und Kunstsinne. Bündeln lassen sich all diese Anklagen in einem Begriff, der dann auch in kaum einer Pasquinate fehlt: Adrian war ein Barbar, ein Fremder eben in geographischer wie kultureller Hinsicht. Ein Fremder an der Macht – so kann man die Einschätzung sowohl der damaligen Römer mit ihrem beißenden Spott als auch der heutigen Historiker mit ihrem Lob für den guten Willen zur Reform zusammenfassen. Die Bewertungen hätten unterschiedlicher nicht sein können. Im Tatbestand ist man sich jedoch einig: Adrian war und blieb ein Fremder in Rom, und als solcher musste er mit seinen Zielen scheitern.

## II.

Bleibt zu fragen, und damit komme ich zum zweiten Punkt, was es mit diesen Anklagen auf sich hatte. Warum Adrian als Barbar beschimpft wurde, scheint auf der Hand zu liegen: Ob Niederländer oder Deutscher, wer von nördlich der Alpen kam, war ein Barbar<sup>17</sup>. Allerdings kam Adrian nicht direkt von nördlich der Alpen: Als er im Januar 1522 gewählt wurde, weilte er schon seit 6 Jahren in Spanien<sup>18</sup>. Adrian war zwar in Utrecht geboren, in

---

<sup>16</sup> Diese Passage aus einem längeren Gedicht Aretinos gehört zu den vielzitierten Klassikern der Adrian-Beschimpfung und ist auch wiedergegeben bei *Houtzager*, Pasquino en de Pasquinate, 229. Die Übersetzung stammt von mir.

<sup>17</sup> Zum Barbaren-Topos vgl. auch den launigen Überblick bei *Reinhardt*, Barbaren.

<sup>18</sup> Die Biographie des späteren Papstes wird gerafft geboten von *Post*, Paus Adrian VI. Das Gedenkboek von 1959 ist mit seinem Text- wie Katalogteil ohnehin unverzichtbar für jede Beschäftigung mit Adrian VI. Einen sehr guten, quellennahen Überblick zu Adrians Leben und Werk liefert auch *Ducke*, Handeln zum Heil, 5–73 (gekürzt auch *ders.*, Pope Adrian VI). Knapp auch *Rosa*, Adriano VI. Ausführlichere Angaben bieten die in Anm. 5 bereits genannten Biographien. Zu ergänzen sind *v. Höfler*, Papst Adrian VI.; *Pasolini*, Adriano VI.; *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 1–157; *Rodocanachi*, Les Pontificats, 7–86. Als jüngste Monographie angekündigt, aber m. W. noch nicht erschienen ist *Nissen*, Paus Adrianus VI. Ebenfalls angekündigt, aber m. W. noch nicht erschienen ist der Sammelband von *Geertman*, *de Blaauw* und *Santing* (Hrsg.), Hadrian VI. Erst nach Abschluss des Manuskripts verfügbar waren die Titel von *Graulich*, *Nikitsch* sowie *Verweij*.

Zur Quellenlage: Das grundlegende Werk bleibt *Burmannus*, Hadrianus VI. Um seinem Landsmann Adrian zu einer gerechteren Beurteilung zu verhelfen, hat der Utrechter Protestant und Jurist Burman die ihm verfügbaren Quellen zusammengestellt. So bietet seine Sammlung sowohl die Adrian-Biographie von *Gerardus Moringus* (*Vita Hadriani Sexti Pontificis Maximi*, Löwen 1536) als auch die *Vita Hadriani Sexti* des *Paolo Giovio*, einen Bericht über das Konklave, das ihn am

Löwen vom mittellosen Studenten zum Professor der Theologie aufgestiegen und von Kaiser Maximilian schließlich damit beauftragt worden, am Hof zu Mecheln den späteren Kaiser Karl V. zu erziehen. Aber als dieser Karl Ansprüche auf die spanische Krone erbte, wurde Adrian 1516 nach Spanien gesandt. Nicht zuletzt als Belohnung für seine Dienste als Gobernador und Generalinquisitor von Spanien verschafften ihm die Habsburger kirchliche Würden und Geldquellen: Noch 1516 wurde Adrian Bischof von Tortosa, und 1517 ernannte Papst Leo X. Adrian auf sanften Druck des Kaisers zum Kardinal.

Mit Rom hatte der Kardinal von Tortosa, wie sich Adrian nannte, indes wenig zu tun. Und so überrascht es nicht, dass die erste Reaktion der Römer auf die Mitteilung, der Kardinal von Tortosa sei zum Papst gewählt worden, in einer Nachfrage bestand: „Kardinal wer?“<sup>19</sup> Eigentlich hatten alle damit gerechnet, dass auf Papst Leo X. dessen Cousin Kardinal Giulio de' Medici folgen würde: Ihre Ansprüche hatten die Medici deutlich genug gemacht, nicht zuletzt mit dem berühmten Gruppenporträt von Raffael (vgl. Abb. 14), das Papst Leo mit seinen Cousins zeigt: mit dem weniger wichtigen Luigi de' Rossi und eben mit Giulio de' Medici, der die Hand bereits nach dem Thron ausstreckt<sup>20</sup>.

Aber wie so oft blockierten sich die Faktionen im Kardinalskollegium wechselseitig: Eine dem französischen König verpflichtete Partei stand den kaiserlich Gesinnten gegenüber, die Anhänger der Medici stießen bei Verfechtern anderer Dynastien auf Gegenwehr. Um überhaupt zu einem Ergebnis zu kommen, blieb am Ende nur eine Verlegenheitslösung: ein möglichst unbeschriebenes Blatt, einer wie der „Kardinal wer?“, der Kardinal von Tortosa<sup>21</sup>.

---

9. Januar 1522 zum Papst wählte, den Reisebericht von *Blasius Ortiz*, *Itinerarium Hadriani Sexti ab Hispania Romam usque, ac ipsius Pontificatus eventus*. Es folgen weitere Schriften, Zitatsammlungen zu Adrian sowie Briefe und andere Materialien.

<sup>19</sup> Zu den Verständigungsschwierigkeiten nach der Wahl und den Nachfragen der Römer vgl. v. *Pastor*, *Geschichte der Päpste*, Bd. 4,2, 19, sowie v. *Höfler*, *Papst Adrian VI.*, 91.

<sup>20</sup> Einen Überblick über die zahlreichen Deutungen dieses Gemäldes gibt *Minnich*, *Raphael's Portrait*. Auch wenn alternative Deutungen wie Minnichs eigene eher den religiösen Aspekt des Gemäldes hervorheben, bleibt damit doch ein politischer Anspruch verbunden. Dies gilt etwa für den Vorschlag, das Porträt der Medici als Allusion auf Sebastianos Gruppenporträt um Kardinal Bandinello Sauli zu verstehen. Da sich Sauli selbst als den Pastor Angelicus (vgl. Anm. 24) sah und dies mit dem Gemälde zum Ausdruck bringen wollte, ließe sich die Bezugnahme Raffaels auf dieses (Vor-)Bild als Argument für die Annahme interpretieren, dass auch Leo mit dem Gedanken spielte, sich als Pastor Angelicus zu inszenieren und auf diese Weise von der milleniaristischen Stimmung der Zeit zu profitieren. Vgl. hierzu mit weiteren Belegen *Jungic*, *Prophecies*, v. a. 370.

Dass die Römer über Adrians Wahl nicht glücklich waren, zeigen die Quellen deutlich. Dies aber lag weniger an seiner Herkunft, sondern vielmehr daran, dass Adrian in Spanien weilte. Die Zeit des Exils in Avignon war noch nicht lange vorbei, die Erinnerung an den Schaden, den die Abwesenheit der Kurie für die Stadt Rom bedeutete, noch lebendig und die Angst daher groß, der neue Papst könne einfach in Spanien bleiben<sup>22</sup>. An Spanien dachten daher die meisten, wenn sie an Adrian dachten.

Noch im Konklave war bei einem letzten Versuch, seine Wahl zu verhindern, ein „anderer“ Spanier gegen ihn aufgeboden worden, sofort nach der Wahl kursierten Schriften in Rom, die ihn als Spanier apostrophierten, und als Adrian nach einigen Monaten Wartezeit in Spanien endlich in Italien erschien, trugen hohe Geistliche und Adlige zu seinen Ehren spanische Gewänder. So eindeutig als deutscher Barbar, wie die Pasquinateen dies darstellten, wurde Adrian also zunächst keineswegs gesehen<sup>23</sup>. Ja mehr noch:

---

<sup>21</sup> Zu Hintergründen und Verlauf des Konklaves vgl. *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 1–21.

<sup>22</sup> Vgl. die Belege für diese Befürchtungen bei *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 21 f., die von einem Zettel am Vatikan mit der Aufschrift „Dieser Palast ist zu vermieten“ bis zur drohenden und daher streng verbotenen Massenabwanderung der kurialen Beamten nach Spanien reichen.

<sup>23</sup> Zur „Hispanisierung“ bei längerem Aufenthalt vor Ort vgl. auch die Ausführungen bei *Hillard von Thiessen* zu den Colonna und ihren Spanien-Aufenthalten in diesem Band. Zur Wahrnehmung Adrians zunächst als Spanier vgl. auch *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 21, der auf entsprechende Satiren verweist. Zur spanischen Tracht beim Empfang vgl. ebd., 45. Von einer spanischen Gegenkandidatur gegen Adrian im Konklave – es handelte sich um „den alten Gegner Julius II. und Leos X., Bernaldino Carvajal“, berichtet *Kalkoff*, Kleine Beiträge, 36 f., das Zitat 37. Für eine gewisse Vereinnahmung Adrians durch die Spanier sprechen auch die dortigen Reaktionen. So beschreibt Blasius Ortiz, der Adrian von Spanien nach Rom begleitet hatte, in seinem Reisebericht immer wieder Freudensbekundungen der Spanier über die Wahl „ihres“ Papstes, vgl. etwa die Abschnitte über die Einzüge des neuen Papstes in Logroño und Zaragoza bei *Ortiz*, Itinerarium Adriani Sexti, 62–72, in der spanischen Übersetzung: *Blas Ortiz*, Itinerarium Adriani Sexti. Impreso en Toledo MDXLVI. Traducción y notas de Ignacio Maria Sagarna, Vitoria 1950. U. a. widmete ihm ein spanischer Dichter, der Adrian als „el más elegante y reverendo cardenal“ bezeichnete, unmittelbar nach seiner Wahl eine „teología poética“, vgl. *Morales*, Un breve intercambio epistolar, die Zitate aus der Widmung auf 121. Dass Adrian in seiner Zeit in Spanien selbst von „unserer spanischen Nation“ sprach, belegt sein Schreiben an die Kurfürsten im Reich vom 15. März 1519, in dem er diesen im Namen des spanischen Klerus und Adels den späteren Kaiser Karl zur Wahl empfahl, ediert bei *Hofman*, Paus Adriaan VI., 136–138 (137: „nostrae Hispanicae nationis exaltatione“). Die Kurfürsten richteten ihr Antwortschreiben (138 f.) denn auch an die „praelatis et principibus Hispaniarum“, ebd., 138. Dass nicht nur am Anfang, sondern auch am Ende des Pontifikats zwar einige, aber keineswegs alle Kommentatoren gegen den Papst aus Utrecht eingestellt waren, zeigt ein Versuch, Adrian noch nach seinem Tod vor Verleumdungen in Schutz zu nehmen. So schrieb der Botschafter von Mantua an seinen Auftraggeber, er schicke anbei Beispiele für solche Verleumdungen, nicht um Adrian schlecht nachzureden, „ma per far che V. Ex. lo

Im Rom des Jahres 1522 mit seinem schon länger angespannten Klima, das auch millenaristische Vorstellungen und sonstige Prophezeiungen auf fruchtbaren Boden fallen ließ, fehlte es nicht an Kommentatoren, die in Adrian keineswegs einen Barbaren, sondern vielmehr den von Gott zur Rettung der Kirche gesandten „Pastor angelicus“ sahen<sup>24</sup>.

Nicht nur in seiner Wahrnehmung von außen, auch in Adrians Selbstsicht und Selbstdarstellung spielte die niederländisch-deutsche Herkunft kaum eine Rolle. Gewiss, in Utrecht baute er sich ein Haus als Alterssitz, in Löwen errichtete er ein Kolleg für mittellose Studenten<sup>25</sup>. Aber dass er weder in

---

veda et comprehenda quante malissime lingue sono dal canto di qua, dove non è che dica se non male“, zitiert nach *Pasolini*, Adriano VI, 125, auch zitiert bei *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 15. Laut ebd., 83, Anm. 4, soll sogar Berni später eingesehen haben, dass er dem Papst Unrecht getan hatte.

<sup>24</sup> So deutete Kardinal Carvajal, der sich lange Zeit selbst für den vorhergesagten Pastor Angelicus gehalten hatte, in seiner Rede zur Begrüßung des neuen Papstes im Namen des Kardinalskollegiums die makellose, ohne den geringsten Verdacht der Simonie erfolgte Wahl des Niederländers als die Erfüllung einer Prophezeiung des Königs David in Psalm 93 (94), 19, vgl. *Minnich*, The Role of Prophecy, 118. Der Text der Ansprache Carvajals vom 29. August 1522 findet sich in: Concilium Tridentinum, Bd. 12: Tractatum pars prior: Complectens tractatus a Leonis X temporibus usque ad translationem Concilii conscriptos, Freiburg 1930, 18–21. Auch der in Rom lebende Stiftsdekan der Erfurter Marienkirche Johannes Weidemann begrüßte Adrian in einer an diesen gerichteten Reformschrift als Pastor Angelicus, vgl. *Ducke*, Handeln zum Heil, 35. Die Erwartung eines von Gott gesandten Pastor Angelicus, der als Papst die Kirche reinigen und in ein neues Zeitalter führen würde, speiste sich maßgeblich aus dem in Rom 1502 aufgefundenen, einem portugiesischem Franziskaner namens Amadeus Menezes da Silva zugeschriebenen Werk mit dem Titel „Apocalypsis Nova“. Über die angespannte Stimmung im Rom des frühen 16. Jahrhunderts, in der solche apokalyptischen Prophezeiungen auf äußerst fruchtbaren Boden fielen, informieren die Beiträge bei *Reeves* (Hrsg.), Prophetic Rome. Noch eindeutiger auf Adrian beziehen ließ sich die etwa bei Giovio vermerkte, in Rom wohl kursierende Vorhersage, dass Papst Leo jung sterben und ihm ein alter, gelehrter Mann bescheidener Herkunft mit dem Namen Adrian folgen würde, vgl. *Jungic*, Prophecies, 366. Welche Rolle diese Prophezeiung auch für Adrian spielte, belegt seine Bitte an die Stadt Utrecht, ihm seine ehrenhafte Abstammung zu bestätigen – offenbar wurde diese Vorhersage auch genutzt, um die bescheidene soziale Herkunft des Niederländers zu betonen und auf diese Weise Fremdheit herzustellen. Zweimal, am 12. Juni 1522 und am 6. Juni 1523, bestätigte der Magistrat der Stadt, „dat de lest gecoren Paus van Romem, mr. Aryaen van Utrecht genoemt, binnen onse stadt van Utrecht geboren burger ende in zijn jonckheyt hier gevuert ende opgehouden es van goeden eerlicken ouders in der heyliger echten wetlicken ende well“, zitiert nach *v. Campen*, Paus Adriaan, 63. Dass dies im Auftrag des Papstes geschah, belegt ein für unser Thema bezeichnender Hinweis bei *Booth*, Beschrijvinge van Utrecht: „Paus Adriaan de Seste, wanneer hem in de waerdigheyt (van paus) van de calumniateurs zijn vromdelingschap ende geringe afkomst verwijtelick nagehouden wierd, heeft tot mondstoppinge van deselve genoeg geacht te bewijzen, dat hij een geboren Burger van Utrecht was“, zitiert nach ebd., 64.

<sup>25</sup> Zu Adrians Haus in Utrecht vgl. *Gaasbeek*, Paushuize, sowie Herdenkingstoonstelling Paus Adrianus VI. Gedenkboek, 57–59; eine Abbildung bietet auch



Utrecht leben noch in Löwen bestattet sein würde, hat Adrian als Papst schnell eingesehen. Eine nachlassende Bindung an Orte und Räume spiegelt sich etwa in seiner Selbstbezeichnung: Unterzeichnete er seine Briefe aus Löwen noch mit Adriaan van Utrecht oder in der lateinischen Version mit Adrianus de Trajecto, gebrauchte er seit seiner Erhebung zum Kardinal nur noch die neue Statusformel Adrianus card(inalis) Dertusensis, Kardinal von Tortosa. Und nach der Wahl zum Papst trat er in den Dokumenten schlicht als Adrianus Papa VI auf<sup>26</sup>. Auch in anderen Formen der Selbstdarstellung fehlt der Bezug zur geographischen Heimat. Stattdessen setzte Adrian auf Bescheidenheit und Frömmigkeit: Aus Demut behielt er seinen Taufnamen auch als Papstnamen bei<sup>27</sup>, und seine Frömmigkeit brachte er auf performative Weise zum Ausdruck: Er soll jeden Tag die Messe lesen, ist in Berichten aus Spanien zu lesen<sup>28</sup>. Jeden Tag! – Das machte in Rom kaum noch ein Geistlicher. Dass Adrian sich selbst auch gerne als Theologen und Wissenschaftler sah und darstellen wollte, zeigen die Münzen, die er reichlich prägen ließ: Während die Rückseite das Porträt des Papstes zeigt, prangt auf der Vorderseite dieser Münzen ein Stapel Bücher unter dem Heiligen Geist sowie die Umschrift „Spiritus sapientiae“, der Geist der Weisheit. Und der Löwe, den er seinem Wappen nach der Wahl hinzufügte, dürfte auf die Stadt Löwen und damit auf seine alte Universität anspielen<sup>29</sup>.

---

*Bijloos*, Adrianus VI., 23. Zu den Feiern in Adrians Geburtsstadt nach seiner Wahl zum Papst und zu anderen Anlässen vgl. *v. Campen*, Paus Adriaan. Zum Löwener Kolleg vgl. den Jubiläumsband der dortigen Universität: Adrien VI le premier Pape de la Contre-Réforme, in dem u. a. die Statuten des Kollegs ediert sind (562–629).

<sup>26</sup> Die schrittweise Veränderung der *intitulatio* und *scriptio* der Dokumente wird ausführlich nachgezeichnet und als graduelle Übernahme der Amtsgewalt interpretiert bei *Gualdo*, Da Vitória a Roma. Weitere Unterschriften Adrians finden sich bei *Hofman*, Paus Adriaan VI, sowie in *Correspondance de Charles-Quint et d'Adrien VI*.

<sup>27</sup> Zur Namenswahl vgl. *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 35, zu den Irritationen vgl. *Gualdo*, Da Vitória a Roma, 11, der von „vivaci reazioni fra i cardinali“ berichtet.

<sup>28</sup> Vgl. den oft zitierten ersten Bericht über den neuen Papst aus Spanien, den der von Rom nach Spanien zu Adrian gesandte Kämmerer des Kardinals Carvajal, Antonio de Studillo, mitbrachte, auf deutsch bei *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 37, die lateinische Fassung bei *Pasolini*, Adriano VI, 33, Anm. 1. Dass die tägliche Messfeier ungewöhnlich war, bemerkt *v. Pastor*, ebd., 50.

<sup>29</sup> Zu sehen ist die erwähnte Münze auch auf dem Kupferstich von Matthäus Greuter (vgl. Abb. 1), der mit Adrian in Verbindung stehende Kunstwerke wiedergeben wollte und daher neben dem Grabmal auch diese Münze dargestellt hat (am oberen Bildrand in der Mitte Vorder- und Rückseite). Zu den Medaillen Adrians vgl. knapp *Aurigemma*, „Dalle ultime contrade di Lamagna“, 69, sowie ausführlicher: *Hensen*, De beeltenis. Zu Adrians Wappen vgl. *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 26, Anm. 2.



Abb. 4: Jan van Scorel (1495–1562),  
Papst Adrian VI., ca. Mai 1523,  
Centraal Museum, Utrecht.



Abb. 5: Raffaele Sanzio (1483–1520),  
Papst Julius II.,  
National Gallery, London.

Ähnlich verhält es sich mit dem offiziellen Porträt des Papstes. Da der Maler, Jan van Scorel aus Utrecht, während des Pontifikats als Superintendent der päpstlichen Antikensammlung im Vatikanpalast und damit unmittelbar bei Adrian VI. lebte, überrascht es nicht, dass sein Papstporträt nach Aussage von Augenzeugen so authentisch wirkte, als stünde der Papst persönlich vor einem<sup>30</sup>. Zu sehen ist Adrian sitzend mit zum Segen erhobener Hand, bekleidet mit Mozzetta (dem Kragen oder Cape) und Camauro (der Kappe) aus rotem Samt, d. h. in jener Gewandung, die der Papst zur Audienz trug. Das Vorbild ist offenkundig: Van Scorel folgt hier dem Typus des Audienzporträts, den Raffael für Julius II. entwickelt hatte und der für mehrere Jahrzehnte das klassische Muster des Papstporträts bleiben sollte. Vielleicht lässt sich Adrians Segensgestus als Anspielung auf das geistliche Verständnis seiner Rolle deuten. Ganz sicher fehlt aber – und das, obwohl der Künstler ebenfalls aus Utrecht stammte – auch in dieser Visualisierung jeder Hinweis auf Adrians nordalpine Herkunft<sup>31</sup>. Insgesamt bleibt daher festzuhal-

<sup>30</sup> Zu Jan van Scorel vgl. knapp *Altringer*, Hadrian VI., 52, und ausführlicher v. a. *Aurigemma*, „Dalle ultime contrade di Lamagna“. Zu einem interessanten Teilaspekt vgl. auch *Faries*, Jan van Scorel's Clerical Patronage. Die zitierte Einschätzung von Scorels Werken stammt von Sanuto, vgl. *Altringer*, Hadrian VI., 52.

ten: Ob es um sprachliche, performative oder visuelle Varianten der symbolischen Kommunikation geht – in seiner Selbstdarstellung als Papst hebt Adrian ab auf Bildung, Demut und Frömmigkeit, nicht jedoch auf seine Herkunft.

Zu einem ähnlichen Befund gelangt man, wenn man nach der Bedeutung der Kategorie Nation in der Politik des Papstes fragt. Als Argument begegnet die Herkunft aus Deutschland oder Flandern durchaus: gegenüber den deutschen Reichsständen, die der Papst an die christliche Treue der gemeinsamen deutschen Nation erinnerte und mit diesem Hinweis zu einem entschlosseneren Vorgehen gegen Luther bewegen wollte, und gegenüber Erasmus, dem Adrian ihre gemeinsame Pflicht zur Verteidigung der Heimat gegen die Häresie vor Augen hielt. Das Ergebnis war in beiden Fällen das gleiche: Der Hinweis auf die gemeinsame Heimat blieb bei den Reichsfürsten ebenso wirkungslos wie bei Erasmus von Rotterdam<sup>32</sup>.

Und auch von einer Bevorzugung seiner flämisch-deutschen Heimat in der Politik des Papstes kann keine Rede sein<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Zu diesem und anderen Porträts des Papstes vgl. *Hoogewerff*, De beeltenis. Dieser Beitrag zeigt, dass Adrian auf den im Laufe der Jahre entstandenen Gemälden nicht nur zunehmend melancholisch (16), sondern auch zunehmend unsympathisch (17) dargestellt wurde. Könnte auch hier das Negativ-Image des Papstes seine Spuren hinterlassen haben?

<sup>32</sup> In einem päpstlichen Breve vom 25. November 1522, das der Nuntius Chierigati am 3. Januar 1523 vor dem Reichstag zu Nürnberg verlas, erinnerte Adrian die versammelten Reichsfürsten daran, dass er noch in Spanien „mit tiefem Schmerz von den Wirren in seinem geliebten deutschen Vaterland gehört habe“. Dies aber bewirkte bei den deutschen Fürsten ebenso wenig wie das Lob für ihre „so große, so fromme Nation“, zitiert nach *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 90. Zu Adrians Haltung gegenüber Luther und zu seiner Politik gegenüber Reichstag und Reichsständen vgl. die knappe Übersicht bei *Ducke*, Handeln zum Heil, 38–49. Im Übrigen spielten auch für Luther die geographischen Wurzeln Adrians keine Rolle: Für ihn war er „ein magister noster von Löwen; in derselben hohen Schule krönte man solche Esel“ – so das berühmte Zitat aus dem Pamphlet „Deutung der zwei gräulichen Figuren, Papstesels zu Rom und Mönchskalbs zu Freiberg in Meißen gefunden“ von 1523 (WA 11, 369–385, das Zitat etwa bei *Iserloh*, Martin Luther, 112), das ganz eindeutig auf die Universität zielte, deren Theologen gemeinsam mit den Kollegen aus Köln die erste Verurteilung der lutherischen Schriften vorgenommen hatten. Mit Geographie hatte auch das nichts zu tun. Zum Werben des Papstes um die Unterstützung des Erasmus von Rotterdam vgl. z. B. *Bachmann*, Kuriale Reformbestrebungen, 91–100. In einem Schreiben vom 23. Januar 1523 an Erasmus unterstrich Adrian, dass er sich nichts sehnlicher wünsche als die Mittel zu finden, „um das grauenvolle Unheil, solange es noch heilbar, aus der Mitte unserer Nation hinwegzuräumen“, zitiert auch bei *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 100.

<sup>33</sup> Angesichts der beiden von Adrian vorgenommenen (wenn auch erst unter seinem Nachfolger in Kraft getretenen) Heiligsprechungen könnte man das vermuten: Neben Antoninus von Florenz wurde auch Benno von Meißen zur Ehre der Altäre erhoben, dessen lange verzögertes Verfahren Herzog Georg von Sachsen im Mai 1520 so kommentierte: „Es will die sache zu Rome mit der erhebung bischof Bennen nicht von stat geen. Muß villeicht entgelten, das er nit ein Franzos oder ein Florentiner

Wenn aber weder die Politik noch die Selbstdarstellung des Papstes dazu Anlass gab, warum wurde Adrian dann als Barbar diffamiert? Sollten etwa die Vorwürfe, mit denen das Barbaren-Image inhaltlich gefüllt wurde, zutreffen? War Adrian also in kultureller Hinsicht ein Barbar?

Dass er ein Gegner der Kunst gewesen sei, widerlegt bereits der Blick auf das im päpstlichen Auftrag entstandene Porträt. Man könnte auch auf die sorgfältig gestalteten Münzen verweisen und auf den Umstand, dass Adrian die Bildteppiche Raffaels, die nicht er, sondern das Kardinalskollegium zur Finanzierung des Konklaves versetzt hatte, wieder zurückkaufte<sup>34</sup>. Überdies

---

ist“ (Gess, Akten und Briefe, S. 120, Nr. 159, zitiert nach *Tewes*, Die römische Kurie, 237). Wichtiger als der nationale Aspekt dürfte aber gewesen sein, dass neben dem Bankhaus Fugger vor allem Willem van Enckenvoirt die Sache Bennos als Prokurator betrieb (vgl. ebd.) und diese nach der Wahl Adrians als dessen Vertrauter (s. u.) zum Abschluss bringen konnte. Zu den beiden Verfahren vgl. *Pietschmann*, Ablauf und Dimensionen, sowie *Kohnle*, Zur Heiligsprechung. Zu Georgs Vertretern vor Ort vgl. auch *Volkmar*, Mittelsmänner, zu Enckenvoirts Rolle v. a. 291 f.

Ein Land gab es aber durchaus, das Adrian VI. nach Ausweis seiner Politik stark am Herzen lag: Spanien. Als ob er seine Arbeit als Großinquisitor Spaniens (und damit als Inhaber des ersten gesamtspanischen, für den Prozess der Staatsbildung überaus wichtigen Amtes) auch als Papst fortsetzen wollte, betrieb Adrian VI. eine Kirchenpolitik im Interesse der spanischen Staatsgewalt. Dank seiner Zugeständnisse konnte die spanische Krone ihr Patronat endgültig ausbauen: Adrian VI. überließ die Verfügungsgewalt über die wichtigsten Benefizien in Spanien dem dortigen König, seinem einstigen Schüler Karl V. (vgl. den Überblick bei *Milhou*, Die iberische Halbinsel, 401 f.; ebd., 407 zur ebenfalls von Adrian VI. abgeschlossenen Unterwerfung der spanischen Ritterorden unter königliche Kontrolle). Für Karl V. als Kaiser, als Herrscher des Reiches, als Akteur auf der internationalen Bühne und Erzfeind Frankreichs, hatte Adrian keine vergleichbaren Zugeständnisse zu bieten. Nicht die Niederlande oder Deutschland, und auch nicht allein die Person Karls V. – der entscheidende geographisch-politisch definierbare Bezugspunkt in der Politik Adrians VI. war Spanien. Hier machte er die politischen Erfahrungen, die seine Politik bestimmten und die zu seinem Scheitern weit mehr beitrugen als seine Geburt in Utrecht: Als Inspirationsquelle für seine internationale Politik wäre der spanische Messianismus mit seinem stark ausgeprägten Kreuzzugsgedanken zu nennen, dem Adrian auch die Einsicht verdankte, dass der gemeinsame Kampf gegen die Ungläubigen politische Einheit stiften konnte. Ausführlich zum spanischen Messianismus vgl. *Delgado*, Metamorphosen, knappe Hinweise auch bei *Milhou*, ebd., 409–411. Im Blick auf seine Haltung gegenüber Luther ist auf die Erfolge der spanischen Staatskirche gegenüber reformatorischen Regungen zu verweisen, die zwar auch auf die mitunter als „Vorreformation“ bezeichneten reformerischen Ansätze der Staatskirche hinweisen, aber doch maßgeblich auf massiver Unterdrückung beruhten (vgl. *Milhou*, ebd., v. a. 406 f.). Dass der spätere Papst gegenüber Luther nach aus seiner Sicht bewährtem Vorbild auf dessen akademische Verurteilung und vor allem auf die Durchsetzung des Wormser Edikts drängte, die Tiefenwirkung der reformatorischen Botschaft dabei aber unterschätzte, ist vor diesem Hintergrund nicht erstaunlich. Dass Adrians Überzeugung von der Effizienz einer staatskirchlichen Lösung einen wesentlichen Ansatz zur Erklärung seines Scheiterns liefert, betont auch *Winkler*, Reform, 457. Zu ergänzen wären die „spanischen“ Wurzeln dieser Überzeugung. Dass dies auch für Adrians Personalpolitik gilt, soll Anm. 70 zeigen.

erkannte Adrian Kunst durchaus als Medium der Politik: Als Teil des politischen Geschäfts verschenkte der Papst gelegentlich auch antike Statuen an italienische Fürstenhäuser<sup>35</sup>. Kein Wunder, hätten Spötter gesagt: gerade für die Antike konnte sich Adrian überhaupt nicht begeistern. So mochten seine Zeitgenossen den 1506 wiederentdeckten Laokoon als Inbegriff antiker Schönheit feiern. Für Adrian waren die Figuren, so sein gut belegter Ausspruch, nichts als heidnische Götzenbilder. Allerdings sollte man dabei nicht übersehen, dass der gleiche Adrian Ausgrabungen im großen Stil genehmigte. Und dass er einen ihm zu Ehren errichteten Triumphbogen wegen dessen antiker Gestalt abgelehnt haben soll, wird zwar oft behauptet. Tatsächlich aber dürfte der für seinen Einzug in Rom gedachte Bogen schlichtweg nicht rechtzeitig fertig geworden sein<sup>36</sup>.

Ähnlich verhält es sich mit dem Vorwurf, Adrian habe die künstlerischen Leistungen und Stars seiner eigenen Zeit nicht zu würdigen gewusst. Gewiss, wie viele andere Künstler verließ auch Michelangelo nach Adrians Wahl die Ewige Stadt. Aber woran lag dies? Am fehlenden Kunstsinn des Papstes? Über das Deckenfresko in der Sixtinischen Kapelle soll er gesagt haben, das sei doch nur eine „stufa d'ignudi“, ein Badezimmer voller Nackter. Aber zum einen dürfte es sich bei diesem beliebten Zitat um eine Erfindung des scharfzüngigen Künstlerbiographen Giorgio Vasari handeln<sup>37</sup>. Zum anderen war der Exodus der Künstler sicherlich auch und vielleicht vor allem von der Pest ausgelöst worden, die Rom im Sommer 1522 heimsuchte. Und schließlich sollte man nicht übersehen, dass Adrian den großen Michelangelo durchaus zu zwingen versuchte, seine Arbeit am Grab für Julius II. in Rom fortzusetzen. Dass der Meister es vorzog, in Florenz für die

---

<sup>34</sup> Porträt und Bildteppich nennt auch *Steiner*, Von Leo X. bis Clemens VII., 191. Zu Adrians Münzen vgl. *Hensen*, De beeltenis.

<sup>35</sup> Vgl. *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 52.

<sup>36</sup> Adrians traditionell negativ bewertete Haltung in kulturellen Fragen ist Thema mehrerer Beiträge jüngerer Datums, die mehr oder minder stark um eine Rehabilitierung des Papstes wenigstens auf diesem Feld bemüht sind. Zu nennen sind hier vor allem die materialreichen, quellennahen Studien von *Aurigemma*, *Il fiammingo*, und *dies.*, „Dalle ultime contrade di Lamagna“, wobei der erste Text mit dem zweiten nahezu identisch, aber um die Ausführungen zu Scorel gekürzt ist. Zu nennen ist auch die Übersicht bei *Altringer*, Hadrian VI. Zum Laokoon und zur Einordnung des Papst-Zitats, das wohl v. a. von Girolamo Negri verbreitet wurde, vgl. *Aurigemma*, *Il fiammingo*, 323. Zu den Ausgrabungen vgl. ebd., 325, sowie *dies.*, „Dalle ultime contrade di Lamagna“, 74. Zum Triumphbogen, den Adrian auch laut *Altringer*, Hadrian VI., 52 mit Verweis auf *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 48, abgelehnt haben soll, vgl. die anderslautenden Einschätzungen bei *Aurigemma*, „Dalle ultime contrade di Lamagna“, 71. Zu ergänzen ist, dass Adrian durchaus die Vorzüge Roms loben konnte, so etwa in seinem Werben um Erasmus von Rotterdam, dem gegenüber er in einem Schreiben vom 1. Dezember 1522 auf die große Zahl an Bibliotheken in der Ewigen Stadt verwies, vgl. *Bachmann*, Kuriale Reformbestrebungen, 96.

<sup>37</sup> So wenigstens *Altringer*, Hadrian VI., 53, dort auch das Zitat.

Medici zu arbeiten, war sicher nicht die Schuld des Papstes und könnte, dazu gleich mehr, auch andere Gründe gehabt haben<sup>38</sup>.

Ein ähnliches Bild ergibt sich im Blick auf den beliebten Vorwurf, der ungehobelte Adrian sei mit den Feinheiten des römischen Zeremoniells nicht zurechtgekommen. Zugegeben, es hatte nicht gut begonnen mit dem zeremoniellen Auftritt Adrians in Rom: Da er, wie von allen Seiten gefordert, in größter Eile gereist war, aber keine Boten vorausgeschickt hatte, war man in Rom auf seinen Einzug nicht hinreichend vorbereitet. Die Marschordnung bei dieser großen Prozession geriet durcheinander, und manch ein Kardinal war im falschen Gewand erschienen<sup>39</sup>. Aber schon die Krönung einige Tage später vollzog sich in der üblichen Form, und auch sonst zeigte Adrian durchaus Sinn für zeremonielle Fragen<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Dass Adrian auf Veranlassung des Testamentsvollstreckers Julius' II. und wahrscheinlich des Herzogs von Urbino Francesco Maria della Rovere versuchte, Michelangelo zur Weiterarbeit am Grabmal zu zwingen, Michelangelo aber in Florenz blieb, berichtet *Altringer*, Hadrian VI., 53. Dass Adrian auch durchaus Interesse an einer Fortführung des Neubaus von Sankt Peter hatte, erwähnt *Altringer*, Hadrian VI., 52, mit Verweis auf Sanuto, Pastor und sogar Vasari. Allgemein zum Exodus der Künstler und hierbei vor allem zur Rolle der Pest vgl. *Steiner*, Von Leo X. bis Clemens VII., 198, Anm. 31.

<sup>39</sup> Eine Zusammenstellung der einschlägigen Berichte über Adrians Einzug in Rom, die in weiten Teilen wörtlich wiedergegeben werden, bietet *Cancellieri*, *Storia de' solenni Possessi*. Auch der damals amtierende Zeremonienmeister Martinelli kommt zu Wort: Über die Lage in Rom noch am 28. August 1522 berichtet er: „nihil ordinatum ad recipiendum Papam; sed omnia in confuso propter dissensiones, et altercationes Cardinalium. Die 29. summo mane ante diem fuimus ad S. Paulum. Papa celebravit in Anticamera. Cardinales venerunt aliqui in violaceis, aliqui in rosaceis. Expectaverunt in Sacristia conducti per me, et querelantes, quod fuisset male ordinatum. Excusavi me, quia absentes fuimus...“, *Diario di Biagio Martinelli*, zitiert nach *Cancellieri*, *Storia de' solenni Possessi*, 86. Dass man Adrian in Rom schlicht noch nicht erwartet hatte, auch weil dieser keine Boten vorausgesandt hatte, berichtet sein Reisebegleiter Blasius Ortiz, hier zitiert nach der spanischen Übersetzung, *Ortiz*, *Itinerarium Adriani Sexti*, 130: „Su Santidad en todo su viaje no se preocupó de mandar por delante correos para dar aviso de su llegada en los respectivos lugares. (...) Mejor hubiera sido que, como se tenía pensado, hubiese mandado a Roma desde España un Prefecto o enviado suyo. De esta manera, él mismo podía haber después con calma los asuntos más graves y cuya resolución exigía una meditada reflexión, puesto que para resolver con toda madurez las cosas es absolutamente necesario cierto tiempo.“ Die große Eile – zu der ja nicht zuletzt die Römer den Papst gedrängt hatten (vgl. Anm. 43) – sehen auch andere Quellen als Grund für die Unordnung, so etwa *Giovio*, zitiert nach *Cancellieri*, *Storia de' solenni Possessi*, 84: „Partissi Adriano da Ostia con fretta, di maniera che i cardinali, i quali aspettavano le Cavalature da Roma, non poterono ottenere lo indugio d'alcune poche ore. In questo modo con compagnia disordinata, e brutta cavalcando i cardinali alcune vituperose Cavalature, et alcuni altri Prelati minori, et la moltitudine sbaragliata di tutta la corte carica di bagaglie, camminando nel caldo del Sole, giunsero a S. Paolo.“

<sup>40</sup> Zur Krönung vgl. den ausführlichen Bericht bei *Ortiz*, *Itinerarium Adriani Sexti*, im Kapitel „De la Coronación del Papa“, 137–142, der Adrians Interesse an einer

Und der Geiz, die Gier? Um diese Klagen zu verstehen, muss man sich eines vor Augen halten: Das Pontifikat Leos X. war zweifellos prachtvoll gewesen, aber zweifellos auch ruinös. Der Apostolische Stuhl versank in Schulden, und noch in Spanien hörte Adrian immer wieder, dass die Schattellen zu Rom gänzlich erschöpft seien<sup>41</sup>. Wenn also Adrian versuchte, die Ausgaben gering zu halten und die Einnahmen zu steigern, war das nichts anderes als vernünftig. Gedankt wurde es ihm aber nicht. Als er die Stadt Rom an ihr Versprechen erinnerte, dem Papst 10.000 Dukaten zu schenken, wurde ihm das als Ausdruck der Geldgier ausgelegt. Dass Leo von diesem Geschenk bereits 8.000 Dukaten erhalten und sofort ausgegeben hatte, erwähnte dabei niemand<sup>42</sup>.

---

Krönung „para seguir las costumbres de Roma y observar las leyes del derecho canónico“ beschreibt. Die Feierlichkeiten waren laut *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 54 „nicht üppig, aber auch nicht karg“. Dass Adrian durchaus Sinn für zeremonielle Aspekte hatte, belegt etwa die von Sanuto festgehaltene Sorge darum, mehr Parafrenieri (Mitglieder einer eher zeremoniellen Garde) zu haben als ein Kardinal: Obwohl er selbst nur vier für nötig hielt, beließ er doch 12 dieser Gardisten in seinen Diensten, vgl. *v. Pastor*, ebd., 50. Im Übrigen respektierte er auch gewisse Mindestanforderungen an Kardinalseinkünfte: So forderte er laut *Altringer*, Hadrian VI., 50, in seinem ersten Konsistorium am 1. September 1522 die Kardinäle auf, verdorbene Elemente aus ihrer Umgebung zu entfernen, den übertriebenen Luxus abzustellen und sich mit einem Einkommen von 6000 Dukaten zu begnügen – was auch laut *ebd.*, 52, Anm. 29, keine geringe Summe war.

<sup>41</sup> Am 15. Februar 1522 schrieb Adrian aus Vitória an Karl V., er wolle dessen Bitten um Versorgung verschiedener Würdenträger ja gerne nachkommen, „quando huviere algo en los cofres apostólicos, los quales se dize están del todo vazios“, ed. in *Correspondance de Charles-Quint et d'Adrien VI*, 33–37, hier 34.

<sup>42</sup> Vgl. hierzu die entsprechenden Einträge in den Stadtratsprotokollen: *Rehberg*, Stadtratsprotokolle, Teil II, 287, Nr. 142a; 297 f., Nr. 161 und 161a. Welche Rolle der Geiz in Adrians Negativ-Image spielte, machen auch die Kommentare nach seinem Tod deutlich: So bezichtigt C. Batti aus Parma Adrian in einem Brief (Burman, 436–440, hier zitiert nach *Pasolini*, Adriano VI, 124, Anm. 4) der „avaritia incomparabili, quae etiam cum iniquitate quadam barbarica conjuncta videtur fuisse“, aber auch der Libertinage sowie der Magie. Geißelt wurde vor allem der Geiz, der nachgerade an allem Schuld hatte: „Hujus Adriani avaritia non minima fuit caussa amissionis Rhodi“, hieß es hier, zitiert nach *ebd.*, 125, Anm. 2. Diese letzte Einschätzung dürfte im Übrigen auf eine Rede des kaiserlichen Botschafters im Konsistorium vom 16. März 1523 zurückgehen, der Adrian in der Tat zu einem größeren finanziellen Engagement im Krieg gegen die Osmanen aufforderte, vgl. *Mercati*, Dall' Archivio Vaticano, 94. Nicht überlieferungswürdig erschien den römischen Kommentatoren dagegen die Analyse des Geldmangels durch den Botschafter (*ebd.*): „Dicitis ecclesiam Romanam pauperem, non habetis pecunias. Dominus Alexander papa VI expendit ingentes thesauros ecclesiae pro suo duce Valentino. Julius secundus infinitam pecuniam expendit sed acquisivit ecclesiae. Leo X. mus exposuit puteum auri in ducatu Urbini, et in statu Mediolanensi. Nunc pro defensione christiana fidei non habetis pecunias. Deberetis vendere omnia usque ad sacra. Patrimonium ecclesiae est patrimonium martyrum.“ Gerade den letzten Satz hätte er Adrian wohl nicht zu sagen brauchen.

Und wie stand es um die vielbeschworene Strenge des Papstes? Als Beleg für diese Strenge und für Adrians rigorosen Reformwillen selbst gegenüber Adel und Kardinälen wird gerne angeführt, dass er jedermann das Tragen von Waffen untersagte. Ein solches Verbot mag zwar das Ehrgefühl der männlichen Römer beschädigt haben. Allerdings herrschte in der Stadt in den langen Monaten zwischen dem Tod Leos X. und der Ankunft des neuen Pontifex ein Maß an Gewalt, das die in Sedisvakanz üblichen Ausschreitungen weit überboten haben dürfte. Und da selbst der Stadtrat angesichts der um sich greifenden Mordtaten einen Erlass gegen das Waffentragen verfügte, dürfte die entsprechende Regelung durch den Papst weit mehr mit gesundem Menschenverstand als mit persönlicher Strenge zu tun gehabt haben<sup>43</sup>.

Als Inbegriff der päpstlichen Strenge galt den Dichtern und Spöttern denn auch etwas anderes: Adrians Anordnung, die Kardinäle sollten sich ihre Bärte abnehmen. Dass der bartlose Adrian in dieser Frage auf seinen Vorgänger Leo X. verweisen konnte, zeigt das Gruppenporträt der Medici von Raffael (vgl. Abb. 14). Aber dem Flamen wurde der Aufruf zum Bartscheren angekreidet: Er passte wohl einfach zu gut ins Bild des überstrenghen, verbitterten Feindes römischer Gepflogenheiten<sup>44</sup>. Dieses Bild wurde

---

<sup>43</sup> Zu diesem Erlass des Papstes vgl. *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 49 und 66. Über die Situation in der Stadt informieren die Stadtratsprotokolle, denen zufolge der Stadtrat versuchte, Ordnung zu schaffen, auch aus diesem Grund auf die Ankunft des Papstes drängte und bereits am 6. April 1522 und damit lange vor Adrians Ankunft beschloss, „ein *bandum* gegen das Tragen von Waffen zu erlassen. Hintergrund sind die nach dem Tod Leos X. und nach der Wahl Hadrians VI. begangenen Mordtaten“. Vgl. *Rehberg*, Stadtratsprotokolle, Teil II, 286, Nr. 142. Zum Drängen des Stadtrates, Adrian möge bald in Rom erscheinen, vgl. z. B. ebd., 280, Nr. 132; 291, Nr. 148a. Dass auch Adrians Nachfolger einen Erlass gegen das Tragen von Dolchen mindestens erwog, belegt der Eintrag ebd., 325, Nr. 206. Allerdings verweisen die Stadtratsprotokolle auch auf eine Reihe von Konflikten zwischen Papst und Stadt, die Adrians Image tatsächlich beschädigt haben dürften bzw. die Vorwürfe gegen ihn auf fruchtbaren Boden fallen ließen. Zu nennen ist hier etwa Adrians Versuch zur Wiederdurchsetzung des päpstlichen Spolienrechts, d. h. hier des Rechts auf Einzug der Besitzungen in Rom verstorbener Kurialer, „was zur Folge hat, dass die *maior pars* der Kurialen ihr Eigentum aus Rom abzieht“, ebd., 312 f., Nr. 185a und 186 (das Zitat: 313). Zu nennen sind auch Sonderabgaben für die Verteidigung von Rhodos und den Kampf gegen die Türken, die zu zahlen Stadt und Bürger sich weigerten: 307, Nr. 176; 308, Nr. 177b; 311 f., Nr. 182a, und Nr. 184. Vgl. auch die Bitte um Rücknahme des von Adrian erlassenen Mandats, „die am Todestag Leos X. gültigen Mietpreise (*pensiones domorum*) zu halbieren. Dieses Mandat hat die lautstarken Proteste nicht nur der *cives*, sondern auch von Witwen und Waisenkindern hervorgerufen, die die Amtsgeschäfte der Konservatoren behindern. Wenn der Papst auf dem Mandat beharren wolle, solle er auch die Preise für Lebensmittel und Kleidung halbieren.“ Ebd., 300, Nr. 164, 5. Dezember 1522. Nützlich bei der Erschließung dieser für Adrian m. W. noch nicht ausgewerteten Quellen ist auch: *Rehberg*, Stadtratsprotokolle, Teil III.



im Übrigen nicht allein durch Textquellen verbreitet. So zeigt eine Skizze von der Hand des Raffael-Mitarbeiters und Zeitgenossen Perino del Vaga den kahlen Papst neben vier Barträgern.



Abb. 6: Perino del Vaga (ca. 1501–1547), Papst Adrian VI. und vier Kardinäle.

Diese Skizze dürfte zu jenen Abbildungen gehören, die nach Aussage eines Beobachters massenhaft verkauft wurden, obwohl sie mit dem tatsächlichen Aussehen des Papstes im Gegensatz zu dem Porträt des Jan van Scorel nichts zu tun hatten<sup>45</sup>. Gerade deswegen machen sie umso deutlicher, wel-

<sup>44</sup> Die Erlasse gegen Bärte und das Tragen von Waffen sowie die überraschten Reaktionen in Rom, aber auch manche Zustimmung und Anerkennung, werden erwähnt bei *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 49 f. Literarisch ausgeschlachtet wird die Angst um die Bärte bei Luigi *Malerba*, Die nackten Masken (ital. Original: Le maschere, Mailand 1995), einem Roman, der in der Zeit zwischen der Wahl und der Ankunft Adrians in Rom spielt und die angespannte Atmosphäre wunderbar (wenn auch voller Klischees) einfängt. Laut *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 14, 1082, trugen sämtliche Päpste von Julius II. bis zu dem 1700 verstorbenen Innozenz XII. einen Bart – eben mit Ausnahme Leos X. und Adrians VI. Zu den päpstlichen Erlassen gegen das Bartragen vgl. auch *Chastel*, Le Sac du Rome 1527, 260.

<sup>45</sup> Der Druck von Perino del Vaga findet sich in einem Verkaufskatalog des französischen Graveurs, Verlegers und Kunsthändlers Pierre-François *Basan*: Catalogue raisonné des differents objets de curiosités dans les sciences et arts, qui composent de Cabinet de feu M.r Mariette ..., Rom 1775, als 4. Blatt zwischen S. 194 und 195, Rom, Bibliotheca Hertziana. Solche Abbildungen für den breiten Markt erwähnt Sanuto nach seinem Hinweis auf das authentische Papstporträt von Scorel, vgl. das Zitat bei *Aurigenma*, Il fiammingo, 321. Zu den Darstellungen, die nicht den Papst,

ches Bild von Papst Adrian VI. verbreitet wurde: Sie zeigen nicht den Papst, sie zeigen sein Image.

Überblickt man die Vorwürfe rund um das Barbaren-Image, bleibt festzuhalten, dass die Kritik entweder auf einer sehr selektiven Wahrnehmung beruhte oder gänzlich unzutreffend war. Offensichtlich ging es darum, das Image Adrians als Barbar in irgendeiner Weise inhaltlich zu füllen. Als Barbar hatte er kunstfeindlich, ignorant, unhöfisch und streng zu sein. Weil diese Vorwürfe bestätigt werden mussten, um das Etikett des Barbaren aufrecht erhalten zu können, wurde alles, was er tat, zu seinen Ungunsten interpretiert. Warum aber wurde Adrian überhaupt als Barbar bezeichnet? Warum wurde so viel Mühe darauf verwandt, dieses Bild zu füllen? Und warum setzte sich dieses Negativ-Image durch? Offenbar waren hier auch Faktoren am Werk, die mit der Person des Pontifex nichts zu tun hatten: Ein Papst, der schon verurteilt wurde, noch bevor man ihn überhaupt gesehen hatte, kann nicht allein schuld an seinem Image gewesen sein.

### III.

Damit komme ich zum dritten Punkt, zur Frage nach den Faktoren, die zur Entstehung und breiten Rezeption dieses Bildes geführt haben. Auf der Suche nach diesen Faktoren stößt man zunächst auf einen tieferliegenden kulturellen Konflikt, auf den Konflikt zwischen dem nordeuropäischen und dem italienischen Humanismus<sup>46</sup>. Um was es ging, hat der italienische Hu-

---

sondern dessen Image abbilden, gehören auch der Stich des deutschen Graveurs Daniel Hopfner (*Herdeningstentoonstelling*, Kat.Nr. 371, S. 263 f. sowie Abb. 10) und das von diesem Stich beeinflusste Papstporträt von (mutmaßlich) Bernart van Orley (ebd., Kat.Nr. 355, S. 257 f. sowie Abb. 6). Beide kannten Adrian nicht persönlich (Hopfner ist ihm nie begegnet, Orley stand zwar im Dienst der habsburgischen Statthalterin in den Niederlanden, war aber niemals in Rom und kann Adrian wenn, dann nur kurz und unmittelbar vor dessen Abreise nach Spanien 1516 gesehen haben, vgl. *Fiamminghi a Roma*, 269). Aber beide wussten wohl, was man Adrian nachsagte. Und genau das drücken ihre Darstellungen aus. Welche Faszination das Bild vom strengen Fremden noch auf die Historiker des 20. Jahrhunderts ausübte, zeigt das Cover der Adrian-Biographie von *Posner*, *Der deutsche Papst*, von 1962 mit dem Porträt von Orley: Offenbar passt das zerfurchte Gesicht besser zu dem auch in dieser Biographie gepflegten Image des asketischen Reformers als die authentische, aber sanfte Version von van Scorel.

<sup>46</sup> Die schon vor Adrians Wahl offenbar werdende kulturelle Distanz der Römer zu allem Nichtrömischen, Nichtitalienischen illustriert etwa der sogenannte „Prozess“ gegen den Flamen (!) Christophe de Longueil, dem seine humanistischen Gegner nichts anderes als „Romanitas laesa“ vorwarfen (dazu *Gouwens*, *Remembering the Renaissance*, 25 f.), aber auch das Ende der Treffen im Hause des aus Luxemburg stammenden Humanisten Johannes Küritz 1525. Zu Küritz und seiner Sodalitas vgl. *Gouwens*, ebd., 14–19, zum Ende dieser Versammlungen v. a. *Haig Gaisser*, *The Rise and Fall*. Dass diese Stimmung schon deutlich vor der Wahl Adrians herrschte, sich

manist und päpstliche Nuntius Aleander in einem oft zitierten Brief 1521 festgehalten: „Diese tollwütigen Hunde [Deutsche und Flamen, B.E.] haben sich die Kunst und Wissenschaft angeeignet und wissen sich wohl zu rühmen, dass sie keine geistlosen Barbaren mehr sind wie ihre Vorfahren, dass Italien seiner Vormachtstellung in der humanistischen Kultur verlustig gegangen ist [...] weshalb sie mehr als gewohnt [...] hochmütig und anmaßend geworden sind.“<sup>47</sup> Personifiziert wurde diese *Translatio litterarum*, die Abwanderung der humanistischen Kultur von Italien nach Deutschland, durch Erasmus. Vorgeworfen werden konnte sie aber jedem Nordalpinen, allen voran Adrian. Denn anstatt die führenden Latinisten Italiens als Sekretäre zu beschäftigen, wie es vor ihm Leo X. getan hatte<sup>48</sup>, versuchte er, ausgerechnet Erasmus nach Rom zu holen. Dass Adrian so offenbar dem nordeuropäischen Humanismus den Vorzug gab, dürfte den Stolz der italienischen Humanisten, zu denen sich ja die Masse unserer Pasquinatenschreiber zählte, empfindlich getroffen haben.

Diese kulturgeschichtliche Erklärung im engeren, traditionellen Sinn des Wortes ließe sich durch zahlreiche weitere Belege erhärten. Der einzige Grund für Adrians Image waren diese kulturellen Verwerfungen aber nicht. Hinter den Attacken auf den fremden Papst standen auch und vor allem handfeste persönliche, politische und propagandistische Interessen. Dies zeigt ein näherer Blick auf die Autoren. Was alle von ihnen teilten, war ihre enge Bindung an die Medici, jene Familie also, die von Florenz aus die Toskana beherrschte und gleichzeitig die beiden Päpste vor und nach Adrian VI. stellte. Pietro Aretino stammte nicht nur aus der Toskana, was er im Übrigen schon mit seinem Künstlernamen Aretino, aus Arezzo, signalisierte, er stand auch im Dienst Leos X. Und nur zu gerne hätte er auch im Dienst des nächsten Papstes gestanden. Dafür aber hätte dieser aus dem Hause

---

aber an diesem „fremden“ Papst dann um so stärker entlud, leuchtet daher unmittelbar ein, vgl. hierzu *Aurigemma*, Il fiammingo, v. a. 326.

<sup>47</sup> Das Zitat findet sich, eingebettet in eine Reihe ähnlicher Aussagen anderer Autoren und einer umfassenden Analyse der Position Aleanders bei *Seidel Menchi*, Erasmus als Ketzer, 51. Zur „Verteidigung Italiens gegen die Barbaren“ ebd., 50–56.

<sup>48</sup> Und was nach ihm wieder Clemens VII. tun würde: Der berühmte Humanist Jacopo Sadoletto etwa, unter Leo X. Sekretär, reiste in Adrians Pontifikat mangels Amt und Aufträgen in seine Diözese Carpentras, um nach der Wahl des nächsten Medici-Papstes umgehend nach Rom und auf seinen alten Posten zurückzukehren, vgl. *Gouwens*, Remembering the Renaissance, 106. Ganz ähnlich erging es auch seinem Kollegen Pietro Bembo. Vgl. zu beiden die Hinweise bei *Wenneker*, Sadoletto, Jacopo. Dass Adrian in Rom nur Lateinisch sprach, wurde ihm im Übrigen als Hochmut und Missachtung der Italiener ausgelegt (vgl. etwa das Zitat von Berni bei *Altlinger*, Hadrian VI., 54, Anm. 66). Dass er Italienisch nicht verstanden haben soll (vgl. *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 51, Anm. 4), würde ich bei einem Papst, der im Stande war Latein zu reden und daneben auch Französisch und Spanisch beherrschte, aber doch bezweifeln.

Medici stammen müssen, und genau das war das Ziel, das Aretino mit seinen Pasquinaten rund um das Konklave von 1521/22 verfolgte. Liest man die etwa 50 Gedichte, die Aretino in nur wenigen Tagen verfasste, wird klar, dass es sich hier um einen Wahlkampf zugunsten des Kardinals Giulio de' Medici handelte. Sobald Gerüchte aus dem Konklave drangen, ein anderer Kardinal hätte gute Chancen, fiel Aretino über diesen Konkurrenten her. Und als am Ende Adrian Florisz Boeyens das Rennen machte, entlud sich die Enttäuschung des gescheiterten Wahlkämpfers eben gegen diesen<sup>49</sup>.

Auch die anderen Autoren, die zu dieser Zeit die öffentliche Meinung beherrschten, waren Klienten der Medici. Kein Wunder, die meisten von ihnen hatten ihre prominente Position in Rom der Patronage Leos X. zu verdanken, und da klienteläre Beziehungen in dieser Zeit nicht nur einer Person, sondern der gesamten Familie galten, lag es nahe, auch nach Leos Tod weiterhin für die Medici Partei zu ergreifen<sup>50</sup>. Hinzu kamen die persönlichen Kontakte der Autoren untereinander. So war Pierio Valeriano nicht nur der Erzieher von Medici-Sprösslingen, sondern auch der Lehrer von Giorgio Vasari. Dass der Vorwurf der Kunstfeindlichkeit gegen Adrian, wie ihn Valeriano und die Spötter seiner Generation so entschlossen vertraten, von Vasari in seinen Künstlerviten in fast wortgleichen Wendungen übernommen wurde, kann daher nicht verwundern<sup>51</sup>.

Hinzu kamen persönliche Gründe, die aus der Sicht jedes Einzelnen gegen Adrian sprachen. Aretino und Berni, auch er aus der Toskana und unter Leo im Dienst der Kurie, mussten mit der Ankunft des neuen Papstes die Stadt verlassen, um sich nicht in Gefahr zu bringen<sup>52</sup>. Andere blieben, mussten aber ebenfalls um Einkommen und Ämter fürchten. Paolo Giovio etwa, der schreibende Mediziner und im Übrigen seit 1516 oder 1517 der Leibarzt des Kardinals Medici, verlor durch Adrians Reformmaßnahmen die Hälfte seiner Bezüge<sup>53</sup>. Und der große Latinist und spätere Kardinal Bembo sah sich genö-

---

<sup>49</sup> So auch schon *Houtzager*, Pasquino en de Pasquinate, 228.

<sup>50</sup> Zum römischen Klientelismus grundlegend: *Reinhard*, Freunde und Kreaturen. Die Bilanz des mit diesem Beitrag angeregten Forschungsprojektes zieht *Reinhard*, Paul V. Borghese.

<sup>51</sup> Zu Valeriano als Lehrer vgl. *Lettere*, Giovanni Pietro, sowie *Lechner*, Nicht nur Menschen. Von Vasari fast wortgleich übernommen wurde etwa der zuerst wohl von Girolamo Negri formulierte Verdacht, Adrian wolle am liebsten alle antiken Stauten zu Kalk für den Bau von Sankt Peter verarbeiten lassen, vgl. *Aurigemma*, Il fiammingo, 323.

<sup>52</sup> Zu Aretino vgl. *Innamorati*, Aretino, Pietro. Zu Berni, der zwar Adrian gerne moralische Normverstöße jeder Art vorwarf, selbst aber Rom nicht zuletzt wegen des Skandals um eine homosexuelle Beziehung verlassen musste, vgl. *Mutini*, Berni, Francesco.

<sup>53</sup> Zu Giovio vgl. *Zimmermann*, Giovio, Paolo, zu seinen Bezügen vgl. *Burckhardt*, Kultur der Renaissance, 153. Über Giovios wohl erst 1540 abgeschlossene und 1546 in Venedig veröffentlichte Vita Hadrians (vgl. *Aurigemma*, Il fiammingo, 330,

tigt, nach Jahren der Ausreden und des Aufschiebens nun endlich die Profess abzulegen, d. h. die Weihen, die ihm die kirchliche Laufbahn erleichterten, das Leben mit seiner Konkubine aber erschwerten<sup>54</sup>.

Es ging den Spöttern im Dienst der Medici aber nicht nur darum, Adrian für seinen Wahlsieg und dessen Konsequenzen für ihr eigenes Leben zu bestrafen. Es ging auch darum, Kardinal Medici für das nächste Konklave in eine gute Ausgangsposition zu bringen. Je schlechter das Image des aktuellen Papstes wurde, umso mehr verklärte sich die Erinnerung an dessen Vorgänger Leo X., und je strahlender die Zeit des letzten Medici-Papstes erschien, um so größer wurden die Chancen für seinen Cousin, Kardinal Giulio de' Medici, im nächsten Konklave endlich zum Ziel zu gelangen. Ob der Superstar Michelangelo aus diesem Grund mit Aufträgen der Medici in Florenz festgehalten wurde, wäre zu überprüfen. Ganz sicher aber, so bleibt festzuhalten, war das negative Image Adrians VI. ein Werk der Propaganda im Dienste der Medici.

Warum aber setzte sich dieses Produkt der mediceischen Propaganda flächendeckend durch? Zunächst und vor allem, weil die Propaganda zum Erfolg führte: Aus Kardinal Giulio de' Medici wurde im Konklave nach dem Tod Adrians Papst Clemens VII. Umgehend kehrten unsere Autoren nach Rom zurück: Aretino und Berni mussten nun nichts mehr befürchten, Sadoletto und Bembo übernahmen wieder ihre Ämter als päpstliche Sekretäre, auch Valeriano startete nun eine Karriere an der Kurie, und Giovio war weiterhin Leibarzt, aber nun der Leibarzt des Papstes. Gemeinsam genossen sie

---

Anm. 32) urteilte schon *Burckhardt*, *Kultur der Renaissance*, 152 f.: „Die Biographie, welche Paolo Giovio im Auftrag des Kardinals von Tortosa verfasste, und welche eigentlich eine Lobschrift vorstellen sollte, ist für jeden, der zwischen den Zeilen lesen kann, ein wahrer Ausbund an Hohn. Es liest sich (zumal für das damalige Italien) sehr komisch, wie Hadrian sich beim Domkapitel von Saragossa um die Kinnlade des S. Lambert bewirbt, wie ihn dann die andächtigen Spanier mit Schmuck und Zeug ausstatten, ‚bis er einem wohlherausgeputzten Papst recht ähnlich sieht‘, wie er seinen stürmischen und geschmacklosen Zug von Ostia gen Rom hält, sich über die Versenkung oder Verbrennung des Pasquino berät, die wichtigsten Verhandlungen wegen Meldung des Essens plötzlich unterbricht und zuletzt nach unglücklicher Regierung an allzu vielem Biertrinken verstorbt; worauf das Haus seines Leibarztes von Nachtschwärmern bekränzt und mit der Inschrift: *Liberatori Patriae S.P.Q.R* geschmückt wird.“ Dass Enckenvoirt, Adrians Quasi-Nepot und zum damaligen Zeitpunkt Kardinal von Tortosa (s. u., v. a. Anm. 74) ausgerechnet Giovio mit der Biographie Adrians betraute (falls diese Mitteilung von Burckhardt stimmt; fest steht, dass Giovio dem Kardinal diese Schrift widmete), dürfte zum einen an Giovios Renommee als Papstbiograph gelegen haben, zum anderen aber auch dem Wunsch entsprungen sein, über die Indienstnahme eines Medici-Klienten am Glanz dieser Familie teilzuhaben.

<sup>54</sup> Vgl. *Kurzel-Runtscheiner*, *Töchter der Venus*, 98 f. Vgl. ebd., 20 f., zu den Maßnahmen Adrians gegen die Prostitution in Rom, die aber nicht nur nahezu wirkungslos blieben, sondern auch durchaus vergleichbare Vorläufer vor Adrians Wahl hatten und daher keineswegs als Besonderheit dieses Pontifikats zu betrachten sind.

die Früchte des zweiten Medici-Pontifikats, gemeinsam waren sie die Meinungsführer im päpstlichen Rom und gemeinsam arbeiteten sie weiter am Negativ-Bild Adrians<sup>55</sup>. Dass Valeriano nun sogar eine Schrift über das Bartragen der Priester verfasste, in der er ausführlich die Vorzüge dieser Mode darlegte, macht deutlich, in welchem Maße Adrians Andenken die Gegner über seinen Tod hinaus beschäftigte<sup>56</sup>. Und da Valerianos Schüler Vasari den Spott dieser Generation mit Eifer weitergab, war für die Zementierung des Negativbildes im gesamten 16. Jahrhundert gesorgt<sup>57</sup>.

Der Erfolg der gegen Adrian gerichteten Kampagne hat allerdings auch mit strukturellen Sachverhalten zu tun: mit kulturellen Tiefenströmungen, mit ökonomischen Grundmustern und mit normativen Vorgaben. Dass die Autoren mit ihrer Stilisierung des Papstes als Barbaren auf einer tieferen kulturellen Verwerfung aufsatteln konnten, wurde bereits erwähnt, mit dem Humanisten und Nuntius Aleander als Kronzeugen. Die Schreiben Aleanders über die Stimmung unter Adrian VI. lassen aber noch weitere Faktoren erkennen, die den Schmähungen des Papstes einen fruchtbaren Boden bereiteten. So schrieb Aleander Anfang Juli 1522 in einem weit weniger oft zitierten Brief an seinen Bruder: „Unter diesem Papst fürchte ich um meine Zukunft. Er macht zwar ein freundliches Gesicht zu allen, aber tatsächlich ist er geizig, und er scheint sich, außer vielleicht um Gott, um niemanden zu scheren. Auf die Bitten und Anfragen, die aus aller Welt eintreffen, antwortet er nur: ‚Videbimus‘, wir werden sehen. Aber Benefizien vergeben hat er bisher so gut wie keine.“<sup>58</sup> Diese Angst, bei der Verteilung der Benefizien zu

---

<sup>55</sup> Vgl. die Literatur in Anm. 11 (Aretino) und 12 (Berni, Gioivo, Valeriano) sowie 48 (Sadoletto, Bembo). Folgt man *Gouwens*, *Remembering the Renaissance*, z. B. 173, ist das Bild Roms in der Hochrenaissance als Stadt der kulturellen Blüte, die 1527 mit dem Sacco di Roma endete, ebenfalls das Werk der humanistischen Autoren. Gestützt auf neuere Erkenntnisse zur Funktion des Gedächtnisses interpretiert er die spätere Erinnerung dieser Autoren an die Hochphase der Renaissance in Rom auch als einen Versuch, die Katastrophe des Sacco di Roma von 1527 zu bewältigen. Um das Trauma der Verwüstung der Stadt zu überwinden, deuteten sie den Sacco als Abschluss einer Epoche, die in ihrer Erinnerung deutlich prachtvoller war als in der Realität. Einer der wenigen Autoren, die schon vorher, nämlich 1525 mit der Kurie gebrochen und Rom verlassen hatten, war Pietro Aretino. Vielleicht fiel es ihm deswegen leicht, den Sacco di Roma in einem Schreiben an den Papst auf die Korruption der Priester zurückzuführen, vgl. ebd., 127.

<sup>56</sup> Zu Valerianos Bindung an die Medici sowie ausführlich zu seiner Schrift *Pro sacerdotum barbis* von 1531, die im Übrigen dem Kardinal Ippolito de' Medici gewidmet ist, vgl. *Gouwens*, *Remembering the Renaissance*, 148–152.

<sup>57</sup> Vgl. das Beispiel in Anm. 51.

<sup>58</sup> Girolamo Aleander an seinen Bruder Giovan Battista, Anfang Juli 1522, zitiert bei *Pasolini*, *Adriano VI*, 68, Anm. 1: „... havi sempre suspicion che le cose mie andrebbono male cum questo Pontefice, el qual ancor che cum el volto fa bona chiera a tutto il mundo, non dimeno neli fati e austero ne par curi se non Dio, del resto niuno appresso di lui ha poter. A cardinali, a Principi et altri qualunque grandi che dimandono gratia responde *videbimus*, et fa poi quello li pare. ... ne mai quasi ha dato

kurz zu kommen, muss in Rom allgemein gewesen sein. Und sie war für viele existenziell: Schließlich lebten die Bediensteten der Kurie von diesen Benefizien, d. h. von geistlichen Ämtern irgendwo auf der Welt, die in aller Regel als reine Geldquelle gesehen und auch so behandelt wurden. Der Inhaber eines solchen Benefiziums bezog die Einnahmen des Amtes, überließ die seelsorgerlichen Aufgaben aber einem schlecht bezahlten, schlecht ausgebildeten Stellvertreter vor Ort. Solche Benefizien vom Papst zu erhalten, war das Ziel aller Kurialen. Und da deren Zahl unter Leo in die Tausende ging, kann man sich vorstellen, was es für die Stimmung in Rom bedeutete, wenn Adrian keine Benefizien vergab. Wie ein Donnerschlag mussten die Worte wirken, die Adrian schon in den ersten Berichten aus Spanien über den neuen Papst zugeschrieben wurden: Er wolle nicht Priester mit Benefizien versorgen, sondern Benefizien mit Priestern! Dieses Vorhaben hätte die Reform der Kirche zwar deutlich vorangebracht. Für die römischen Pfründenjäger kam dieser Adrian zugeschriebene Ausspruch aber einer Kriegserklärung gleich<sup>59</sup>. Hinzu kam die Angst derer, die Ämter in der kurialen Verwaltung erworben hatten. Auch der Ämterhandel hatte unter Leo X. einen massiven Ausbau erlebt. Schließlich war der Handel mit Kaufämtern, die meist nur noch Amtsattrappen ohne tatsächliche Aufgaben waren, eine Art Kreditgeschäft: Der Kaufpreis für das Amt war der Kredit; das Gehalt, das der Inhaber auch ohne Amtspflichten erhielt, entsprach den Zinsen. Der von Leo betriebene Ämterhandel brachte frisches Kapital in die Kassen der Kurie, die von Adrian geplante Abschaffung der Kaufämter hätte den Ruin ihrer Besitzer bedeutet<sup>60</sup>. Benefizien- und Ämterhandel waren die Finanztechniken, auf denen das Papsttum der Renaissance aufbaute. Und diese Fundamente wollte Adrian, so hieß es, einreißen! Eine Atmosphäre der Angst muss über Rom gelegen haben, eine Atmosphäre, in der noch die abwegigste Beschuldigung des neuen Papstes glaubhaft erschien und die Propaganda aus dem Lager der Medici auf fruchtbaren Boden fiel.

Adrians Reformpläne griffen aber nicht nur die strukturellen Fundamente der Papstfinanz an. Sie verstießen auch im moralischen Sinn gegen die

---

beneficio a chi lo demandava“. Die recht freie Übersetzung im Text stammt von mir. Dass Alexander seinen Klagen zum Trotz durchaus ein Benefizium von Adrian erhalten hatte, wie er ebd. berichtete, hielt ihn von solchen, offenbar modischen Beschwerden über den Papst nicht ab.

<sup>59</sup> Zum päpstlichen Finanzsystem dieser Zeit vgl. den Überblick bei *Rapp*, Wiedererstarben des Papsttums, v. a. 106–117. Ebd., 113 wird die Zahl der Kurialen im Jahr 1517 mit 2000 angegeben. Adrians im Text zitierte Reformankündigung wurde wohl nicht zufällig schon im ersten Bericht aus Spanien mitgeteilt, vgl. *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 37. Tatsächlich hatte Adrian diese viel zitierte Meinung bereits in seinem Sentenzenkommentar vertreten, vgl. im Anschluss an Adrians Biograph Moringus *Ducke*, Handeln zum Heil, 14 f., Anm. 73.

<sup>60</sup> Zum Ämterhandel allgemein vgl. *Mieck* (Hrsg.), Ämterhandel, darin v. a. der Beitrag von Wolfgang *Reinhard*, Der Ämterhandel in Rom zwischen 1534 und 1621, 42–60. Zum frühen 16. Jahrhundert vgl. *Göller*, Hadrian VI. und der Ämterkauf.

herrschenden Normen. Die Grundnorm der Zeit war Pietas, und das bedeutete weniger Frömmigkeit als vielmehr die Sorge um Freunde und Verwandte<sup>61</sup>. Genau dieser moralischen Pflicht kam der knauserige Adrian in den Augen seiner Gegner aber nicht nach: Er war nicht freigiebig und wohlwollend, er war geizig und kalt. Verwandte soll er davongejagt haben, anstatt sie, wie es sich gehört, mit Ämtern und Geldquellen zu versorgen. Und einen Nepoten, einen Neffen, der ihm als Kardinal zur Seite stand, dafür reich belohnt wurde und nach dem Tod des Papstes dessen Ansehen pflegte, hatte Adrian, anders als fast alle Päpste dieser nepotistischen Epoche, auch nicht<sup>62</sup>. Diese Abweichungen von den Normen des römischen Nepotismus mit dem Zentralwert der Pietas wurden ihm noch nach seinem Tod angekreidet. So fand sich an der vorläufigen Begräbnisstätte, die Adrian zwischen den Gräbern von Pius II. und Pius III. in St. Peter gefunden hatte, eines Tages ein Schild mit einem Wortspiel: „Hic iacet impius inter pios“, hier liegt ein Unfrommer zwischen Frommen oder zwischen den beiden Päpsten namens Pius<sup>63</sup>.

Dieser Vorwurf dürfte die Wirksamkeit der gegen Adrian gerichteten Kampagne deutlich verstärkt haben: Mit dem Hinweis auf die fehlende Pietas konnte man den Papst moralisch diskreditieren und ihn gleichzeitig endgültig als Barbaren brandmarken. Er passte eben nicht ins römische Umfeld, dessen Werte er nicht respektierte, er war und blieb ein Fremder in Rom<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Vgl. hierzu *Reinhard*, Papa Pius.

<sup>62</sup> Zum Nepotismus als Strukturmerkmal der frühneuzeitlichen Kurie vgl. *Reinhard*, Nepotismus. Noch in den Polemiken gegen die antinepotistische Politik Innozenz' XI. im späteren 17. Jahrhundert tauchten Hinweise auf, dass es gute Päpste mit Nepoten, aber auch schlechte Päpste ohne Nepoten gegeben habe. Als Beleg für die zweite Gattung werden Adrian VI. genannt, dessen Pontifikat unglücklich ausgegangen sei, sowie Marcellus II., der sehr bald starb, vgl. *Menniti Ippolito*, Il tramonto della curia nepotista, 141. Zum Umgang mit möglichen Gönnern sei die Antwort Adrians auf Hinweise der Kardinäle, dass sie ihn gewählt haben und er ihnen deswegen zu Dank verpflichtet sei, zitiert: „quod ipsi vocaverant eum ad tormenta, ad carceres“, so der Eintrag bei *Mercati*, Dall' Archivio Vaticano, 98. Von der Zurückhaltung des Papstes selbst gegenüber seinen eigenen Verwandten berichtet auch *Giovio*, der dies als persönliche Härte auslegt, vgl. *Ducke*, Handeln zum Heil, 38. Vgl. hierzu auch *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 70.

<sup>63</sup> Vgl. neben vielen anderen *Schmidlin*, S. Maria dell' Anima, 271, Anm. 6, der diesen Spruch Sannazaro und Berni folgend dem Valeriano zuschreibt.

<sup>64</sup> Ein weiterer, noch heute in der Forschung oft wiederholter (vgl. z. B. *Altringer*, Hadrian VI., 53, Anm. 31) Vorwurf lautet, dass es unter Adrian und seinen unerfahrenen Mitarbeitern zu einer Lähmung der kurialen Verwaltung gekommen sei, und dies v. a. durch das Zögern des Papstes („Videbimus“ ist auch in diesem Kontext ein Dauerbrenner). Zu bedenken ist hierbei jedoch, dass Adrian schon in den wenigen Monaten in Spanien und auf dem Weg nach Rom laut *Gualdo*, Da Vitória a Roma, 16, 1800 Suppliken bewilligt hat! Deren Umsetzung in Breven und Bullen von unterwegs aus war schwierig – zumal man Adrian aus Rom die nötigen Utensilien wie den



Wurde ihm diese Fremdheit gegenüber dem römischen Milieu von seinen Zeitgenossen vorgeworfen, rechneten ihm spätere Historiker gerade dies als Verdienst an. Impius, unfremd und reformbedürftig waren in ihren Augen gerade jene römischen Praktiken und Normen, gegen die Adrian scheinbar verstieß. Gescheitert ist er in dieser Lesart an den genussstüchtigen, leichtfertigen Italienern und deren Hang zu Prunk und Feiern. Das Scheitern wird hier zu einem moralischen Sieg, ein Fremder an der Macht bleibt Adrian aber gleichwohl<sup>65</sup>.

#### IV.

Bleibt zu klären, ob Adrian den römischen Normen und Praktiken tatsächlich so fern stand. Um es kurz zu machen: nein. Wenn man nicht in die Schriften der Dichter und Spötter, sondern in die Register und Rechnungsbücher seines Pontifikats schaut, wird eines schnell klar: All seinen Reformabsichten zum Trotz blieb sowohl beim Ämterhandel als auch bei der Vergabe der Benefizien in weiten Teilen alles beim Alten<sup>66</sup>. Mit einer Änderung

---

Fischerring aus Angst, er könne dann in Spanien bleiben, nur sehr widerwillig schickte. Adrian zeigte sich in dieser Situation als fantasievoller Bürokrat, der die Expeditionsprobleme elegant löste. Dass die aufgelaufenen Expeditionen dennoch einen regelrechten Stau in den bürokratischen Kanälen Roms ausgelöst haben dürften, ist anzunehmen, kann aber nicht dem Papst als persönliches Unvermögen angelastet werden.

<sup>65</sup> Als Inbegriff des unitalienischen Reformeifers gilt die berühmte Instruktion Adrians an den päpstlichen Legaten auf dem zweiten Nürnberger Reichstag 1522/23, Francesco Chiericati, in der Adrian die Schuld der Geistlichen und hier vor allem der Kurialen an den kirchlichen Missständen der Zeit einräumte und eine Reform von oben ankündigte, „damit zuerst der Römische Hof, von welchem vielleicht alle Übel ihren Anfang genommen haben, gebessert werde“, zitiert nach *Ducke*, Handeln zum Heil, 39, der ebd., 40, einige Urteile über dieses gänzlich wirkungslos gebliebene Bekenntnis zusammenstellt. Auch *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 95, spricht von Adrians „deutscher Offenheit und Treuerzigkeit, die ebendeshalb den Romanen unbegreiflich blieb“. Anzumerken bleibt, dass Adrian auch in Italien durchaus als Autorität wahrgenommen wurde: Auf dem für die katholische Erneuerung so wichtigen Konzil von Trient gehörte er zu den meist zitierten Theologen (vgl. *Ducke*, Handeln zum Heil, 71), und ein eiserner Reformator wie Papst Innozenz XI., der maßgeblich zu der am Ende des 17. Jahrhunderts erfolgten offiziellen Abschaffung von Ämterkauf und Nepotismus beitrug, nahm ihn sich gar zum Vorbild (vgl. *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 14, 958). Wenn es stimmt, dass gerade die unteren Bevölkerungsschichten und damit jene Römer, die am wenigsten von Benefizien- und Ämterhandel profitierten, massenhaft zur aufgebahrten Leiche Adrians gezogen sind, wie *Pecchiai*, Roma nel Cinquecento, 19, berichtet, könnte dies darauf hinweisen, dass auch die von der geplanten Kurienreform nicht betroffenen Römer diese Art der Fremdheit des Papstes zu schätzen gewusst haben.

<sup>66</sup> *Göller*, Hadrian VI. und der Ämterkauf, 395, entdeckt zwar „die besten Anregungen zur Reform“, muss aber doch auch feststellen, dass „kein allzu großer Rück-

jedoch: Der Papst konzentrierte seine Wohltaten auf seine Landsleute, auf die Deutschen und Niederländer an der Kurie. Über hundert Niederländer hat der Kirchenhistoriker Willem Munier in Adrians Umfeld ermittelt, Landsleute, die Ämter inne-, Benefizien erworben oder andere Gunstbeweise erhalten hatten<sup>67</sup>. Manche von ihnen hat Adrian ausdrücklich nach Rom gerufen, so etwa die drei Söhne eines früheren Gönners, die er, ganz im Sinne der Pietas, mit Ämtern versorgte<sup>68</sup>. Der Kern der Niederländer im Umfeld des Papstes war allerdings schon lange vor dessen Wahl an der Kurie gewesen. Kuriale wie Willem van Enckenvoirt aus Brabant arbeiteten schon seit Jahrzehnten in Rom: in einem Amt der päpstlichen Verwaltung, aber auch als Prokuratoren, die die Interessen Dritter an der Kurie vertraten<sup>69</sup>. Diese Leute waren aber nicht nur in den kurialen Geschäften erfahrene Landsleute des neuen Papstes, sie waren auch ehemalige Schüler Adrians an der Universität von Löwen. Was hätte da näher gelegen, als sich auf diesen Zirkel zu stützen?

---

gang gegenüber den Einnahmen aus dem Verkauf der Ämter unter Leo X. festzustellen“ ist und von einer Umsetzung der Reform daher keine Rede sein kann. Zur Benefizienvergabe s. u. Allg. zur Kurienreform unter Adrian VI. vgl. *McNally*, Pope Adrian VI.

<sup>67</sup> *Munier*, Nederlandse curialen en hofbeambten. Ein Teil seiner niederländischen Mitarbeiter in Rom hatte Adrian bereits aus Löwen nach Spanien begleitet, vgl. ebd., 201. Auch van Enckenvoirt, der spätestens 1489 in Rom auftauchte und dort u. a. als Prokurator für Adrian von Utrecht auftrat, dürfte den späteren Papst aus Löwen gekannt haben, vgl. ebd., 202 f. Zu den über hundert Niederländern, die zur Familia des Papstes gehörten (ebd., 213), kam eine Reihe weiterer Niederländer hinzu, die im Haushalt eines Kardinals Anstellung gefunden hatten. Dass unter den Kardinälen mit niederländischen Familiaren v. a. diejenigen Purpurträger zu finden sind, die – wie die Kardinäle Pucci, Campeggio, Carvajal und Schinner – Adrian VI. nahe standen, dürfte kein Zufall gewesen sein (vgl. ebd., 215–217).

<sup>68</sup> Vgl. die Akten und Dokumente zur Familie van Marselaer aus Brabant in *Herdensingstentoonstelling*, 276 f., Nr. 412, die Adrian in dessen Studienzeit gefördert hatte. Zum Dank vermittelte ihnen Adrian schon in Spanien Gunstbeweise der Habsburger. Als Papst schließlich rief er die drei Söhne der Familie zu sich nach Rom und verlieh ihnen nicht unbedeutende Ämter: Willem wurde Kammerherr und Sekretär, Adriaan Gouverneur von Ostia sowie Befehlshaber der päpstlichen Galeeren, die Rhodos gegen die Türken verteidigen sollten, Anton schließlich Kapitän der päpstlichen Wache. Nach dem Tod Papst Adrians kehrten die drei Brüder nach Brabant zurück.

<sup>69</sup> Einen schönen Einblick in die Tätigkeit und Kontakte der Gruppe um Enckenvoirt, die auch für die frühe Reformationsgeschichte von Bedeutung ist, gibt *Tewes*, Luthergegner. Zur Biographie des Willem van Enckenvoirt vgl. als frühe Studie *Royaards*, Willem van Enckenvoirt, vor allem aber die Arbeiten von W. A. J. (oder auch, unter seinem klösterlichen Namen: Bonifatius) Munier, zusammengestellt von Peter J. A. *Nissen* in: *Munire Ecclesiam*, 1–25. Hier besonders einschlägig: *Munier*, De curiale loopbaan van Willem van Enckenvoirt. Weitere Studien, allesamt hervorgegangen aus der m. W. nie vollständig veröffentlichten Dissertation Muniers über Enckenvoirt, werden im Folgenden aufgeführt.

Aber Adrian verlieh diesem engeren Kreis von Vertrauten nicht nur wichtige Ämter<sup>70</sup>. Er überschüttete sie auch mit jenen Vergünstigungen, die er doch eigentlich abschaffen wollte. Dies galt nicht nur, aber vor allem für Willem van Enckenvoirt. Adrian ernannte diesen alten Bekannten zu seinem Datar, d. h. zum Chef jener Behörde, die Ämterhandel und Benefizienvergabe abwickelte. Damit aber hatte er den Bock zum Gärtner gemacht. Denn einen eifrigeren Pfründenjäger als Enckenvoirt gab es kaum, und seine große Zeit sollte jetzt erst beginnen. Von den über hundert Benefizien, die Willem in seinem Leben erhalten hat, stammte etwa ein Drittel aus den wenigen Monaten, in denen Adrian Papst war. Hinzu kamen die Kaufämter: Allein unter Adrian erlangte Enckenvoirt 14 Kaufämter, einige davon sogar umsonst<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Dass Adrians Personalpolitik nicht nur dann auf Ablehnung stieß, wenn er Niederländer oder Deutsche mit Posten versah, zeigen die Reaktionen auf seine Ernennung eines Schweden, des ihm womöglich aus Löwen bekannten Johannes Magnus, zum päpstliche Legaten, d. h. Gesandten nach Schweden – für einen solchen Posten keinen italienischen Kardinal auszuwählen, war in dieser Zeit eine Sensation, vgl. *Asztalos*, Johannes Magnus, 259 und 261. Es bleibt anzumerken, dass sich auch bei der Stellenvergabe der Blick der Römer offenbar etwas verengte und auf die als Feindbild geeigneten Niederländer konzentrierte. Denn auch wenn engere Mitarbeiter wie sein Sekretär Theodor Hezius (Dirk van Heeze) oder der Datar Willem van Enckenvoirt aus Flandern stammten, so ist dreierlei nicht zu übersehen. Zum einen hatten zahlreiche dieser Niederländer Adrian schon in Spanien gedient, was sich, wie etwa bei dem in Anm. 84 erwähnten Peter von Rom, durchaus auch in ihrem Auftreten und in ihrer Wahrnehmung durch die Römer niederschlagen konnte. Zum zweiten stammte eine andere größere Gruppe unter Adrians Mitarbeitern aus Spanien und hier vor allem aus dem Inquisitionsrat (was bereits ein Vergleich der bei *Ortiz*, *Itinerarium Adriani Sexti*, 78–81, genannten Namen der Adligen und Geistlichen, die sich in Zaragoza um Papst Adrian scharten, mit der Aufstellung bei *Millán*, *Las elites*, 108, ergibt): Der ehemalige Generalinquisitor nahm seine Mitarbeiter auch als Papst in Anspruch, und sogar zum Beichtvater wählte sich der fromme Adrian einen Spanier (vgl. *Clausell Nacher*, *El P. Carmona*). Diese personelle Kontinuität hielt auch noch Monate nach der Ankunft in Rom an: Erst als Adrian im April 1523, wenige Monate vor seinem Tod im September 1523, die meisten Spanier aus Kostengründen entließ (*v. Pastor*, *Geschichte der Päpste*, Bd. 4,2, 75 f.), dürfte das niederländische Übergewicht im Beraterstab deutlich geworden sein. Und zum dritten finden wir gerade in der großen Politik vor allem Italiener am Werk: Mit dem Heiligen Römischen Reich und der Reformation waren in Rom vor allem Aleander und Cajetan befasst, während vor Ort der Italiener Chierigati den deutschen Papst vor den deutschen Fürsten vertrat. Zu den Italienern um Adrian vgl. auch *v. Pastor*, ebd., 82 f. Einen Überblick über die engen Mitarbeiter des Papstes bietet schon *v. Pastor*, ebd., 56–58, der angesichts der unerwartet internationalen Umgebung des „deutschen“ Papstes bemerkt: „Das alles übersahen die Kurialen Leos X. vollständig, um über die Niederländer – stupide Menschen wie von Stein – losziehen zu können.“ Ebd., 58, der Einschub bezieht sich auf ein zeitgenössisches Zitat.

<sup>71</sup> Vgl. hierzu die ausführliche Analyse von *Munier*, Willem van Enckenvoirt. Diese gründliche Auflistung bietet Beispiele für nahezu alle Tricks und Techniken, mit denen in dieser Zeit Benefizien als Geldquellen behandelt und im Interesse der eigenen Familie und Klientel ausgebeutet wurden. Zu den Kaufämtern vgl. auch *Munier*, *Nederlandse curialen en hofbeambten*, 221.

Dass Adrian gemäß der ihm zugeschriebenen Parole jedem Geistlichen nur noch ein einziges Benefizium zubilligen wollte, möchte man angesichts dieser Pfründenhäufung nicht glauben. Offenbar sah auch der Papst in Benefizien mitunter nicht mehr als eine Geldquelle<sup>72</sup>. Es überrascht kaum noch, dass Adrian den Datar kurz vor seinem Tod im September 1523 zum Kardinal ernannte<sup>73</sup>. Wie einen Nepoten hatte er ihn behandelt, und so hatte Adrian auch diesen Punkt aus dem römischen Normenkatalog abgearbeitet. So fremd, wie es die Propaganda nahe legt, stand Adrian den römischen Normen und Praktiken nicht gegenüber<sup>74</sup>.

Den Römern blieb dies nicht verborgen. Da die Gunst des Papstes immer nur anderen zuteilwurde, konnten sie zwar bei ihrem Urteil bleiben: Adrian war geizig, impius, fremd. Den Papst trotz seiner offenkundigen Vertrautheit mit den in Rom üblichen Techniken der Bereicherung weiterhin als mit dem Milieu und seinen Normen nicht vertraut darzustellen, hatte schließlich einen großen propagandistischen Vorteil: Auf diese Weise ließ er sich weit besser diskreditieren, als wenn man ihm mit Bereicherung oder Vetternwirt-

---

<sup>72</sup> Bezeichnend hierfür sind auch die Begründungen des Papstes für die Verleihungen an Willem van Enckenvoirt. So erhielt er am 15. Juli 1523 eine Kommande, „ut statum suum iuxta pontificalis dignitatis exigentias decentius tenere valeat“ (*Munier*, Willem van Enckenvoirt, 173) oder am 16. August 1523 eine Kanonikerpfründe in Valladolid, „ut se commodius sustentare posset“ (ebd., 174). Es passt ins Bild, dass Adrian VI. seinem getreuen Willem nicht nur die kirchenrechtlich an sich kritische Kumulation erlaubte, sondern auch noch die *facultas testandi*, d. h. die Berechtigung, über die Einkünfte aus seinen Benefizien testamentarisch frei zu verfügen, gewährte, vgl. ebd., 182 f. Dem päpstlichen Spolienrecht, das Adrian gegenüber anderen Kurialen ja durchaus durchzusetzen versuchte (vgl. Anm. 43), sprach dies Hohn.

<sup>73</sup> Dies angeblich auf die dringende Bitte seiner Familiaren, die nach dem bevorstehenden Tod des Papstes nicht gänzlich ohne ranghohen Protektor zurückbleiben wollten, und gegen den Widerstand des Kardinalskollegiums, vgl. *Munier*, *Nederlandse curialen en hofbeambten*, 226, sowie den Eintrag bei *Mercati*, *Dall' Archivio Vaticano*, 98.

<sup>74</sup> Dies gilt umso mehr für Willem van Enckenvoirt, der u. a. seinen Neffen Michael an die Kurie holte und dort mit Ämtern und Einnahmen versah, vgl. *Munier*, *Nederlandse curialen en hofbeambten*, 222 und passim. Willem selbst „erbt“ in der Manier eines Nepoten nicht nur das Bistum Tortosa samt der Bezeichnung „Kardinal von Tortosa“ von Adrian VI., nach dessen Vorbild er im Übrigen in Utrecht, seinem späteren Bistum, seinen Ruhestand zu verbringen plante (vgl. sein Schreiben vom 26. April 1529 an Margarethe von Österreich, ed. bei *Munier*, *Uit de correspondentie*, 189 f.), sondern versuchte die Bistümer Tortosa oder wahlweise Utrecht schließlich auch an seinen Neffen Michael weiterzugeben, vgl. ebd., 199 f.: Willem van Enckenvoirt am 27. Februar 1532 an Kaiser Karl V., der ihm bei der Kaiserkrönung 1530 (Willem hatte ihn gesalbt) diese Bitte für Tortosa gewährt hatte (was er dank der Patronatsregelungen Adrians für Spanien ja auch konnte!), aber nichts Entsprechendes getan hatte. Das Bistum Utrecht erhielt er im Übrigen zum Dank für seine Rolle bei der Übertragung der weltlichen Herrschaftsrechte vom bisherigen Bischof auf den Landesherrn, also auf Karl V., vgl. ausführlich hierzu *Munier*, *Kardinaal Willem van Enckenvoirt*.

schaft ausgerechnet das vorgeworfen hätte, was man sich im Grunde von ihm wünschte. Daher wurde in den Pasquinateden zwar die niederländische Entourage des Papstes verspottet<sup>75</sup>, die großzügige Versorgung seiner Landsleute aber nicht thematisiert. Hinter den Kulissen jedoch dürfte der nach außen beschwiegene Verteilungskampf um knappe Güter eine große Rolle gespielt haben. Schließlich wurde dieser Verteilungskampf entlang nationaler Grenzen ausgetragen, und so wird die einseitige Gunstzuweisung sowohl die antideutsche Stoßrichtung der Propaganda verstärkt als auch deren Rezeption befördert haben.

Aber auch umgekehrt dürfte ein Zusammenhang bestanden haben. Dass der Papst die Pasquinateden zur Kenntnis nahm und unter ihnen litt, ist mehr als wahrscheinlich<sup>76</sup>. Dass sie sein Misstrauen gegen die Römer schürten, ist ebenfalls sicher anzunehmen. So dürfte die Kampagne gegen Adrian, die schon lange vor dessen Ankunft in Rom einsetzte, ein Grund für den neuen Papst gewesen sein, seine Gunst dann eben auf seine Landsleute zu beschränken. Überdies könnte die Anti-Adrian-Stimmung auch dafür gesorgt haben, dass der Papst keinen Zugang zu den ja durchaus vorhandenen italienischen Reformkreisen fand<sup>77</sup>. Das Negativ-Image des isolierten, geizigen, strengen, den Italienern fremden Barbaren, der auch mit seinen Reformplänen scheiterte, wäre dann nichts anderes als eine self-fulfilling prophecy. Und dann hätten wir hier ein gutes Beispiel dafür, dass und wie Zuschreibungen und Wahrnehmungsmuster in ihren Wechselwirkungen mit der Politik ein ganzes Pontifikat prägen können.

Auch langfristig sollte Adrians Negativ-Image Wirkkraft entfalten. Auswirkungen hatte das schlechte Image des deutschen Papstes zunächst auf die Papstwahlen. Über das Konklave nach Adrians Tod sollen die Römer gesagt haben, die Kardinäle würden besser einen Klotz als noch einmal einen Abwesenden wählen<sup>78</sup>. Und auch wenn dies gewiss nicht allein an Adrians Pontifikat lag, bleibt doch festzuhalten, dass der nächste Nicht-Italiener und „Nicht-Barbar“ auf dem Heiligen Stuhl der 1978 gewählte Johannes Paul II. war. Ähnlich steht es mit der deutsch-flämischen Präsenz in Rom. Der eigentliche Einbruch erfolgte zwar erst mit dem Sacco di Roma 1527,

---

<sup>75</sup> Etwa mit der Formulierung, mit den unaussprechlichen Namen der Barbaren im Umfeld des Papstes könne man Hunden bange machen, so Berni in einem Gedicht, zitiert bei *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 59.

<sup>76</sup> Dafür spricht, dass Adrian 1523 das jährliche Fest des Pasquino verboten hat, vgl. *Houtzager*, Pasquino en de Pasquinate, 227. Belegt ist auch Adrians Angst vor Anschlägen auf sein Leben und sein Misstrauen gegen die Italiener in seiner Umgebung, vgl. *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 82 und 85.

<sup>77</sup> Dass auch im Umkreis der Kurie der Ruf nach Reform durchaus zu vernehmen war, belegen die zahlreichen Denkschriften, die Adrian (wie wohl die meisten Pontifices dieser Zeit) seit seiner Wahl erreichten, vgl. hierzu *McNally*, Pope Adrian VI.

<sup>78</sup> Vgl. *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 4,2, 165.

d. h. mit der Verwüstung der Stadt durch die deutsch-spanischen Truppen Karls V.<sup>79</sup> Aber schon die Negativ-Propaganda während seines Pontifikats dürfte die Lage der Deutschen in Rom erschwert haben. Wenigstens wurde der einst berühmte Humanistenkreis um den aus Luxemburg stammenden „Deutschen“ Johannes Kürtitz just in dieser Zeit mangels Nachfrage aufgelöst. Und auch die Heilige Anna, die besonders in Deutschland und Flandern und hier vor allem bei den Humanisten verehrt wurde, konnte in Rom als Inbegriff deutscher Frömmigkeit nicht mehr mit Interesse rechnen<sup>80</sup>.

Welche Wirkkraft dieses Bild entfaltete, zeigt sich aber auch in der Geschichtsschreibung: Wenn der Utrechter Jurist und Protestant Caspar Burman in seiner 1727 veröffentlichten Quellensammlung *Adrian*, den batavischen Helden, gegen die Verleumdungen der Italiener verteidigt, geschieht dies natürlich vor dem Hintergrund der damaligen Spannungen zwischen Rom und Utrecht<sup>81</sup>. Vorgeformt worden ist diese nationale Lesart aber schon in den *Pasquinaten* in Adrians Zeit. Und wenn spätere Historiker zu einem günstigen Urteil über den eisernen Reformator Adrian und seinen „deutschen Ernst“ gelangen, spiegelt sich auch hierin das nun eben ins Positive gewendete Image des Fremden<sup>82</sup>.

Aber nicht nur Sachverhalte und Geschichtsbücher zeugen von der Wirkkraft der Deutungen. Auch materielle Quellen wie Kunstwerke verarbeiten solche Einflüsse. Dies zeigt – ausgerechnet – Adrians Grabmal (vgl. Abb. 1). Man kann dieses Monument aus der Sicht moderner Historiker durchaus un-

---

<sup>79</sup> Zur deutschen Präsenz in Rom vgl. z. B. *Esch*, *Deutsche im Rom der Renaissance*.

<sup>80</sup> Zu Kürtitz, seiner Sodalitas und der in diesem Kreis betriebenen Annen-Verehrung vgl. die in Anm. 46 genannte Literatur. Zur Annen-Verehrung und ihren geographischen Schwerpunkten vgl. *Dörfler-Dierken*, *Die Verehrung der hl. Anna*, v. a. 168, Anm. 6; speziell zu den Niederlanden vgl. auch *Brandenburg*, *Heilig Familienleben*.

<sup>81</sup> Über seine Motivation schreibt der Protestant *Burman* (vgl. Anm. 18) in der *Praefatio* (1v eigene Zählung, nicht pag./fol.): „Ita vero perspectis rationibus, quibus plerique Itali, & alii Papalis tyrannidis accerimi vindices, inducti, certatim tam male existimare de eo voluerint, brevi dissertatione vitam & res gestas ejus conscribere, iisque ordinis deductis, inde probare, quantus qualisque vir fuerit Hadrianus, & famam ejus, quantum poteram, ab atrocissimis Italorum calumniis vindicare in animo erat.“ Und bei Burman, 5v in der *Dedicatio* heißt es: „Invidia enim ablati fremdebant Batavum, quem illi *barbarum* vocabant, nulla cupiditate aut honorum contentione, sed solius eruditionis ac virtutis suffragatione apicem pontificalem obtinuisse.“ Zitiert nach der Ausgabe Utrecht 1727 der SLUB Dresden.

<sup>82</sup> Vgl. Anm. 65. M. E. verstellt diese „nationale“ Wahrnehmung mit ihrer Konzentration auf deutsche oder niederländische Einflüsse der Forschung bis heute den Blick auf einen Aspekt, der deutlich mehr Beachtung verdient: Zentral für die Politik Adrians und damit auch für die Einschätzung seines gesamten Pontifikats (um die es im Rahmen dieses Beitrags aber nicht gehen kann) waren jene Erfahrungen und Prägungen, die er aus seiner Zeit in Spanien mitbrachte, vgl. Anm. 33.

ter dem Motto des Proh Dolor, des Scheiterns lesen. Man kann es aber auch als Antwort seines Erbauers auf die Diffamierung des Papstes verstehen, als einen Versuch, Adrian wenigstens posthum als system- und normenkonformen Römer darzustellen<sup>83</sup>. Punkt für Punkt werden die Bestandteile des Barbaren-Images widerlegt. Dem Vorwurf des Geizes antwortet bereits der Prunk des Grabmals, dem Vorwurf, Adrian hätte die Künstler nicht geschätzt, begegnen der enorme Aufwand und das Renommee des beauftragten Künstlers, Baldassare Peruzzi. Dass Adrian kein Freund der Antike gewesen sei und aus diesem Grunde etwa die Triumphbögen zu seinem Einzug abgelehnt hätte, wird durch die augenfällige Architektur des Grabes widerlegt: Es folgt der Form eines antiken Triumphbogens. Antike Elemente begegnen auch im Relief: Die Cestius-Pyramide ist deutlich zu erkennen. Augenfällig ist die zeremoniell korrekte Gestaltung des Einzugs: Wer dieses Relief sieht, wird nicht glauben, dass sich beim Einzug des Papstes Pleiten, Pech und Pannen gehäuft hatten. Unter Adrians Begleitern sind im Übrigen zwei nach spanischer Mode gekleidet, zu erkennen an den Federn am Hut<sup>84</sup>. Auf Holland oder Deutschland weist dagegen nichts hin. Rom begegnet gleich zweimal: in Gestalt des Tiber, der die Szene verfolgt, und in der Roma, die den Papst freundlich empfängt. Auch die Spielregeln des römischen Systems werden in diesem Monument demonstrativ eingehalten: Wie Wappen und Inschrift am Sockel signalisieren, hat kein anderer als Willem van Enckenvoirt das Grab 1530 errichten lassen: in einem Akt nepotistischer Treue und Dankbarkeit, zur Erinnerung an Adrian als großzügigem Patron. Im Tod ist Papst Adrian aus Utrecht doch noch zum Römer geworden<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> So auch das Urteil bei Bredekamp und Götzmann, deren Interpretation des Grabmals und seiner Details ich hier folge. Vgl. *Brekamp*, Grabmäler der Renaissancepäpste, v. a. 264. *Götzmann*, Sepulchra. *Götzmann*, Die Ehrung eines Papstes.

<sup>84</sup> Laut *Ortiz*, Itinerarium Adriani Sexti, 134, dürfte es sich bei den beiden engsten Begleitern um Adrians spanischen Leibarzt sowie um Peter von Rom, Adrians schon in Spanien in seinen Diensten stehenden flämischen Kämmerer, gehandelt haben: „Detrás del Pontifice seguían el doctor de Agreda, protomédico, y el maestro Pedro de Roma, flamenco, principal de Cámara, a los cuales por costumbre establecida o por especial prerrogativa se les concedía este lugar preeminente.“ Vgl. auch *Schmidlin*, S. Maria dell' Anima, 268. Die Namen dieser und anderer enger Mitarbeiter des Papstes finden sich im Übrigen auch in den Stadtratsprotokollen, nämlich im Zusammenhang mit ihrer Ernennung zu römischen Bürgern – was zwar ein vor allem rechtlich relevanter Akt war, aber doch auch gegen die Annahme einer unversöhnlichen Ablehnung der Stadt durch die Niederländer ins Feld geführt werden könnte, vgl. *Rehberg*, Stadtratsprotokolle, Teil II, 300, Nr. 165; 304, Nr. 171 und 172; 305 f., Nr. 173b.

<sup>85</sup> Dies gilt im Übrigen auch und gerade für die gerne als Beleg der Fremdheit zitierte Inschrift: Das „Proh Dolor“ lehnt sich laut *Götzmann*, Sepulchra, 291, an den Bericht bei Plinius im siebten Buch der „Naturalis Historia“ über den Feldherrn Marcus Sergius Silus an, der von seinen Amtsgenossen zunächst als Invalide von den heiligen Opfern bei der Prätur ausgeschlossen werden sollte, von Plinius aber schließlich mit der in „Proh Dolor“ anklingenden Begründung den Ehrenkranz und

## V.

Damit komme ich zum Schluss. Im Blick auf Papst Adrian bleibt vor allem dies festzuhalten: Adrians Image als Fremder und Barbar war in weiten Teilen einer böswilligen, selektiven Wahrnehmung geschuldet, und diese folgte ganz eindeutig den propagandistischen Interessen der Medici. Aber auch strukturelle Faktoren wie kulturelle Verwerfungen, ökonomische Grundmuster und normative Vorgaben beeinflussten dieses Image und seine Rezeption. Die Wirkung schließlich, die das Bild entfaltete, beschränkte sich nicht auf Kunstwerke und Geschichtsschreibung. Auch die Akteure standen unter dem Einfluss dieses Bildes, und so dürfte das Image des Fremden den Verlauf des Pontifikats ebenso mitbestimmt haben wie spätere Papstwahlen. Propaganda und Wahrnehmungsmuster, Strukturen und Interessen – diesem Gemisch aus Faktoren und ihren Wechselwirkungen hatte Adrian sein Image als Fremder an der Macht zu verdanken. Wer diese Wechselwirkungen aufdecken will, muss nicht ausdrücklich Kulturgeschichte betreiben. Aber wer Kulturgeschichte betreibt, wer also nach Deutungen und Bedeutungen fragt, der wird nicht nur auf Akteure, Medien und Interessen stoßen, sondern auch strukturelle Sachverhalte miteinbeziehen und die Wechselwirkungen zwischen Strukturen und Handlungen erkennen: Unter der kulturalistischen Lupe wirkt der Papst aus Utrecht, der Fremde an der Macht, deutlich weniger fremd.

---

die Aufnahme in eine Aufzählung tugendhafter Helden erhält, denen die Ehre des römischen Volkes gebühre. So betont das Grabmal nicht nur Adrians Systemkonformität, sondern auch seine Romanitas!





# Totenkult statt Jenseitsglaube. Wie das Papsttum den Kampf gegen die eigenen Grabmäler verlor

Von *Arne Karsten*

Ob das Forschungsparadigma der „Neuen Kulturgeschichte“<sup>1</sup> dazu beigetragen hat, dass die Beschäftigung mit dem frühneuzeitlichen Papsttum in den letzten Jahren, ausgehend von den Studien Wolfgang Reinhards, einen bemerkenswerten Aufschwung verzeichnen konnte<sup>2</sup>, oder ob umgekehrt das neu erwachte Interesse für Rom seinen Beitrag zum Erfolg der „Neuen Kulturgeschichte“ geleistet hat, sei dahingestellt. Fest steht, dass sich das Rom der Päpste für kulturwissenschaftlich-interdisziplinäre Fragestellungen in besonderem Maße anbietet, ja diese geradezu erzwingt – und das nicht nur aufgrund der vielzitierten „zwei Seelen“, die Paolo Prodi in der Brust der Päpste konstatiert hat<sup>3</sup>, nämlich derjenigen des Oberhauptes der katholischen Kirche und derjenigen des kirchenstaatlichen Souveräns, zu denen man noch die dritte Seele eines Familienchefs hinzufügen müsste, um der inneren Zerrissenheit so manches frühneuzeitlichen Pontifex wirklich gerecht zu werden. Die eigentümliche Verfassung des Papsttums als kirchliche Wahlmonarchie brachte auch eine unvergleichliche künstlerische und kulturelle Produktivität hervor, die in ihren vielfältigen Erscheinungsformen zu deuten mit kulturgeschichtlich weit gefassten, interdisziplinären Fragestellungen besonders vielversprechend erscheint. Im Folgenden wird es mir um einige Anmerkungen zu einem Teilbereich dieser künstlerischen Produktivität im Rom des 16. bis 18. Jahrhunderts gehen, nämlich die Grabmäler der

---

<sup>1</sup> Aus der kaum mehr überschaubaren Literatur zur „neuen Kulturgeschichte“ sei nur verwiesen auf den Forschungsüberblick von *Maurer*, Kulturgeschichte, sowie die souveräne Überblicksdarstellung bei *Burke*, Kulturgeschichte.

<sup>2</sup> Grundlegend für dieses neue Interesse jenseits der überkommenen konfessionellen Standpunkte: *Reinhard*, Papstfinanz sowie *ders.*, Freunde und Kreaturen. Zuletzt pointiert zusammenfassend *ders.*, Schwäche und schöner Schein, sowie *ders.*, Paul V. Borghese, mit umfassender Synthese der zahlreichen Studien zum Borghesepontifikat. Einen Überblick über die jüngeren Forschungsergebnisse und -tendenzen bietet *Karsten/Zunckel*, Perspektiven.

<sup>3</sup> *Prodi*, Il sovrano pontefice.

Päpste und Kardinäle und die Frage, warum so viele und so prächtige von ihnen entstanden sind<sup>4</sup>.

## I.

Die naheliegende Antwort auf diese grundsätzliche Frage: aus religiösen Gründen, ist falsch, oder doch zumindest irreführend. Das Christentum ist von seiner theologischen Substanz her eine grabmalsfeindliche Religion<sup>5</sup>. Die Ablehnung eines aufwendigen Totenkultes durch die Errichtung von kostbaren Grabmälern, wie er in der heidnischen Antike gepflegt worden war, findet sich bereits in den Evangelien, etwa im Jesus-Wort: „Lass die Toten ihre Toten beerdigen und folge mir nach!“ (Mt. 8, 22). Dementsprechend spielte das Grabmal im Ur- und Frühchristentum kaum eine Rolle, wie Arnold Angenendt zutreffend festgestellt hat: „(...) zu den Auffälligkeiten des frühen Christentums gehörte nämlich, daß es den Gedanken an ein wie auch immer geartetes Weiterleben im Grab ablehnte. Denn seine zukünftige Wohnung finde der Tote im Himmel, im Hause des Vaters, dort in den vielen von Jesus bereiteten Wohnungen (vgl. Joh. 14,2) (...). Die Folge war, daß den Gräbern wenig Aufmerksamkeit zukam.“<sup>6</sup> An die Stelle des Totenkults trat der Jenseitsglaube, und so ist es nicht verwunderlich, wenn für die Beisetzungen der frühen Christen heidnische Bestattungstraditionen und deren memoriale Symbolsprache übernommen wurden. Genuin christliche Grabformen hingegen sind frühestens seit dem Ende des 2. Jahrhunderts nachzuweisen<sup>7</sup>.

Als grundlegend für die weitere Entwicklung der christlichen Bestattungen sollten sich dann die Ausführungen des Kirchenvaters Augustinus erweisen, zu dessen Zeit sich die Praxis, Heilige und Märtyrer in den Kirchen beizusetzen, weitgehend durchgesetzt hatte, wenn auch nicht ohne

---

<sup>4</sup> Ich greife dabei Überlegungen auf, die zurückgehen auf: *Bredenkamp/Karsten/Reinhard/Zitzlsperger*, Nutzen des Todes. Der Aufsatz entwickelt die erkenntnisleitenden Fragestellungen des Forschungsprojekts „REQUIEM – Die römischen Papst- und Kardinalsgrabmäler der Frühen Neuzeit“, das seit 2001 am Institut für Kunstgeschichte der Humboldt-Universität zu Berlin arbeitet: [www.requiem-project.eu](http://www.requiem-project.eu). Grundlegend zur Funktion inszenierten Totengedenkens *Rader*, Grab. Einen knizsen Überblick über die römische Grabmalkultur bietet *Papenheim*, Caput Mundi.

<sup>5</sup> *Papenheim*, Erinnerung, 6, weist zurecht darauf hin, dass „christliche Lehre und Liturgie (...) letztlich für einen Kult des rühmenden Totengedenkens nur begrenzt geeignet (waren), denn (...) trotz aller Tugenden und Leistungen vermag der Mensch die Vollkommenheit nicht zu erringen, wenn ihm nicht die göttliche Gnade zuteil wird. (...) Die Spannung zwischen christlichem und antikem Erbe blieb für die Geschichte des Totenkults bis in das 19. Jahrhundert bestimmend.“

<sup>6</sup> *Angenendt*, Grab, 16.

<sup>7</sup> *Angenendt*, Grab, 16. Vgl. auch *Scholz*, Grab.

Widerstand<sup>8</sup>. Die Präsenz der Heiligen in den Kirchen begründete den Wunsch der Gläubigen, in ihrer Nähe beigesetzt zu werden. Die Bestattung an sich, so Augustinus, sei jedoch für das Fortleben im Jenseits ohne jede Bedeutung<sup>9</sup>, „die Fürsorge für einen Begräbnisplatz neben den Gräbern der Heiligen ein Zeichen feinen menschlichen Empfindens gegenüber den leiblichen Überresten der Angehörigen“<sup>10</sup>, mithin eine moralische, keine religiöse Pflicht. Angesichts der Bedeutung, die dem Gebetsgedenken und der dadurch stimulierten Fürbitte durch Heilige für das Seelenheil der Verstorbenen zukam, stellte Augustinus allerdings fest: „Wenn deshalb jemand sich ins Gedächtnis zurückruft, wo der Leib eines lieben Angehörigen begraben ist, und die durch den Namen des Märtyrers ehrwürdige Stätte vor sein geistiges Auge tritt, dann empfiehlt die Liebe des Gedenkenden und Betenden demselben Märtyrer die geliebte Seele.“<sup>11</sup> Und in diesem Zusammenhang können, so Augustinus, „(...) besonders gekennzeichnete Grabstätten der Toten“ sinnvoll sein, „weil sie jene, die der Tod den Blicken entzogen hat, ins Gedächtnis zurückrufen und mahnend in Erinnerung bringen, damit sie nicht durch Vergessenheit auch dem Herzen entzogen werden“<sup>12</sup>. Festzuhalten ist also, dass Augustinus zwar die Beisetzung in den Kirchen nicht grundsätzlich ablehnte, insofern sie die Erinnerung an die Verstorbenen wach halten konnte, einen direkten Zusammenhang zwischen Grablege und Seelenheil jedoch verneinte.

Ebenso wie der Heilige Augustinus akzeptierte Papst Gregor der Große (590–604) die Beisetzung in Kirchen<sup>13</sup>, allerdings mit einem gewichtigen Vorbehalt: In seinen „Dialogi“ gibt er auf die Frage, ob es den Seelen der Verstorbenen nütze, wenn ihre Körper in der Kirche bestattet seien, die Antwort: nur dann, wenn sie keine schweren Sünden begangen hätten. Im anderen Fall führe die Bestattung in der Kirche nicht etwa zur Freisprechung von der Strafe, sondern im Gegenteil zu deren Verschärfung<sup>14</sup>. Auch bei Gre-

<sup>8</sup> Zur sich wandelnden Bestattungspraxis, auch unter dem Aspekt der Verlagerung von Friedhöfen in die Stadt vgl. *Körner*, Grabmonumente, 5–11. Grundlegend zu Theorie und Praxis christlicher Beisetzung in Spätantike und Frühmittelalter *Duval*, *Après des saints*.

<sup>9</sup> *Augustinus*, Sorge für die Toten, Kap. II, 4, 5. Auf die „kaum zu überschätzende“ Wirkung von Augustinus’ „pastoraltheologischer Gelegenheitsschrift“ über die Totensorge hat nachdrücklich hingewiesen *Erben*, Requiem, 119.

<sup>10</sup> *Augustinus*, Sorge für die Toten, Kap. IV, 6, 9.

<sup>11</sup> *Augustinus*, Sorge für die Toten, Kap. IV, 6, 9 f.

<sup>12</sup> *Augustinus*, Sorge für die Toten, Kap. IV, 6, 10.

<sup>13</sup> *Grégoire le Grand*, Dialogues, 50: „(...) hoc prodest mortuis si in ecclesia sepeliuntur, quod eorum proximi quotiens ad eadem sacra loca conveniunt, suorum quorum sepulcra conspiciunt, recordantur, et pro eis Domino preces fundunt.“

<sup>14</sup> *Grégoire le Grand*, Dialogues, 52: „Nam quos peccata gravia depriment, non ad absolutionem potius quam ad maiorem damnationis cumulum eorum corpora in ecclesiis ponuntur.“

gor stand der Gedanke im Vordergrund, dass allein die Fürbitte für die Verstorbenen in Messen und Gebeten die Beisetzung in der Kirche rechtfertige; das Gebetsgedenken blieb dabei nicht ins Belieben der Nachwelt gestellt, sondern besaß, wo einmal durch testamentarische Bestimmung eingerichtet, zwingenden Charakter, insofern der Tote nach mittelalterlichem Verständnis weiterhin als Rechtssubjekt galt. Diese theologische Vorstellung von der Grablege als Ort der kontinuierlichen Fürbitte sollte in der Folgezeit bestimmend bleiben, wie die oftmals auf mittelalterlichen Grabplatten zu findenden Inschriften mit der Aufforderung an den Leser, für das Seelenheil des Verstorbenen zu beten, belegen<sup>15</sup>.

Unabhängig von der theologischen Rechtfertigung stieß die Praxis der Beisetzung in den Kirchen jedoch immer wieder auf Widerspruch, nicht zuletzt aus praktischen Gründen: Zum einen waren irgendwann die Aufnahmekapazitäten der Kirchen erschöpft, zum anderen verstopften die Grablegen buchstäblich den Kirchenraum und machten die würdige Feier der Messe nahezu unmöglich<sup>16</sup>. Allerdings ist für die Zeit bis zum 9. Jahrhundert eine auffällige Diskrepanz zwischen den kirchenrechtlichen Normen und der Bestattungspraxis zu konstatieren. Wie archäologische Befunde belegen, ging die Beisetzung in den Kirchen erst im Zuge der karolingischen Kirchenreform signifikant zurück<sup>17</sup>. Für bestimmte gesellschaftliche Gruppen von herausgehobenem Status blieben aber auch danach noch Ausnahmen üblich, und da sich die Zahl dieser legalisierten Ausnahmen im Laufe des Spätmittelalters vergrößerte, stieg auch die Zahl der Grablegen in den Kirchen wieder beträchtlich: Klerus<sup>18</sup>, fromme Laien, Stifter und Patronatsherren mit ihren Familien konnten darauf hoffen, ihre letzte Ruhestätte „ad sanctos“ zu finden<sup>19</sup>. Und da bereits relativ kleine Stiftungen

---

<sup>15</sup> Vgl. *Angenendt*, *Theologie*, 190, zur Funktion des Grabmals (neben anderen Formen der Erinnerung, etwa den *libri memoriales*): „Bei dem Verlangen nach einem liturgischen Gedenken ging es vorrangig darum, die namentliche Nennung im Gottesdienst sicherzustellen. Denn die Rezitation des Namens machte den Benannten vor Gott gegenwärtig, auf daß ihm dessen allmächtige Hilfe zuteil werde.“ Dass das Gebet für das Seelenheil der Verstorbenen auch für den Betenden als gutes Werk von Bedeutung war, betont *Binski*, *Medieval Death*, 71: „By the late thirteenth century, as a result of a growing dogmatic certainty as to the character of Purgatory as a state, many tombs acted on behalf of the dead to offer the living remission from their time in Purgatory, in exchange for prayers for the dead.“

<sup>16</sup> Vgl. *Scholz*, *Grab*, 304 ff.

<sup>17</sup> Vgl. *Scholkmann*, *Normbildung*, 103. Einen Überblick über die Reglementierungsversuche der Kirchenbestattungen bietet *Bernard*, *La sépulture*. Zusammenfassend *Oexle*, *Gegenwart*, 57: „Die Bestattung im Kirchengebäude ist im Mittelalter etwas Alltägliches, obwohl das ganze Mittelalter hindurch immer wieder auch die alten Verbote und Einschränkungen des Brauchs wiederholt wurden.“

<sup>18</sup> Zur mittelalterlichen Bestattungspraxis des Klerus in Rom vgl. zuletzt *Guardo*, *Titulus e tumulus*. Grundlegend zu diesem Thema *Garms* (Hrsg.), *Grabmäler*; zu den Grablegen der Päpste *Borgolte*, *Petrusnachfolge*.

ausreichten, um sich zu den Wohltätern einer Kirche oder eines Konventes zählen zu können, müssen wir diesen Personenkreis keineswegs als allzu exklusiv einschätzen.

Damit scheint der Sachverhalt geklärt: Aus theologischer Sicht ist die ohnehin seit der Spätantike geübte Praxis, Verstorbene in der Kirche beizusetzen, unter bestimmten Umständen durchaus gerechtfertigt. Das grundlegende Problem besteht nun aber darin, dass *Grablege* und *Grabmal* zwei verschiedene Dinge sind. Deswegen sollte zwischen ihnen präzise unterschieden werden<sup>20</sup>. Die *Grablege* als Ort der konkreten Beisetzung der körperlichen Überreste eines Verstorbenen diente, wie gesehen, dem Gebetsgedenken<sup>21</sup>, auch wenn sie keineswegs die notwendige Bedingung für die liturgische *Memoria* darstellte, wie z. B. schon im Hochmittelalter die verschiedenen Gedächtnisstiftungen Kaiser Friedrichs II. für seinen Vater Heinrich VI. beweisen<sup>22</sup>. Auch eine schlichte Grabinschrift mit der Bitte, für das Seelenheil des Beigesetzten zu beten, konnte zweifellos als theologisch unanstößig gelten, ja sogar von Nutzen sein, insofern sie Fürbitten stimulierte. Wenn der 1297 verstorbene Kardinal Hughes Aycelin de Billom in seinem Testament verfügte, er wolle unter einer metallenen Grabplatte vor dem Hochaltar in Santa Sabina in Rom beigesetzt werden, damit sich die dortigen Mönche seiner erinnerten und ihn in ihr Gebet einschlossen<sup>23</sup>, so zeugt diese

<sup>19</sup> *Scholkmann*, Normbildung, 111. Grundlegend zur Bestattungspraxis in der frühen Neuzeit weiterhin *Bauer*, Tod und Bestattung. In vielen Fällen resultiert der Widerspruch zwischen Bestattungsnormen und Bestattungspraxis aus dem Widerspruch zwischen kirchlichen Vorgaben und Stifterwünschen, wie er auch bei den immer wieder von den Theologen kritisierten Familienkanonikaten zu konstatieren ist, vgl. hierzu, am Beispiel Italiens in der Frühen Neuzeit, *Weber*, Familienkanonikate.

<sup>20</sup> Zur Unterscheidung von *Grablege* und *Grabmal* anhand mittelalterlicher Beispiele und der christlichen Kritik am aufwendigen Monument vgl. grundlegend *Herklotz*, „Sepulcra“, 66: Gerade der religiös motivierte Wunsch, möglichst nahe am Altar beigesetzt zu werden „(...) impediua di per sé l’elaborazione monumentale della tomba, poiché certo non si poteva ostacolare lo svolgimento della liturgia. Le tombe altomedievali, di cui è documentata una collocazione immediatamente vicino all’altare, erano semplici tombe terragne.“

<sup>21</sup> Zur Bedeutung des Gebetsgedenkens für die Gesellschaft des Mittelalters vgl. vor allem die grundlegenden Arbeiten von Oexle, von denen hier stellvertretend zitiert sei: *Oexle* (Hrsg.), *Memoria*. Zur kaum mehr überschaubaren Literatur zum Bedeutungskomplex Tod und Memoriakultur in Mittelalter und Früher Neuzeit vgl. zuletzt den Forschungsüberblick in: *Minneker*, Kloster, 27–31.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu *Rader*, Onkel. *Kroos*, Grabbräuche, 314, unterstreicht, dass im Spätmittelalter der Ort der Beisetzung des Leichnams keine entscheidende Bedeutung für das Totengedenken spielte.

<sup>23</sup> *Binski*, *Medieval Death*, 77; ähnlich die Bestimmungen des Kardinal-Bischofs von Ostia Pierre Betrand in seinem Testament aus dem Jahr 1361: „Verum quia pompa funeris, agima exequarium, sumptuosa diligentia sepulturae, monumentorum opulentia constructio, vivorum sunt qualiacunq; solatia, non adiutoria mortuorum

Bestimmung in exemplarischer Weise von der angesprochenen Verbindung zwischen Grablege und Seelenheil.

Problematisch aber wird es in dem Augenblick, in dem der Erinnerungsaufwand über ein derartig zurückhaltendes Werk hinausgeht, konkret: in dem aus der bescheidenen Grabplatte ein aufwendiges Grabmal wird<sup>24</sup>. Damit nämlich tritt an die Stelle der Sorge für das Seelenheil der profane Personenkult, und für diesen gab es zu keiner Zeit eine wie auch immer geartete theologische Rechtfertigung. So überrascht es nicht, dass die kostspielige Errichtung von prunkvollen Grabdenkmälern selbst dann, wenn sie der Heiligenverehrung dienten, grundsätzlich in die Kritik geriet<sup>25</sup>. Erasmus von Rotterdam etwa konstatierte im Hinblick auf das mit Edelsteinen übersäte Grab des Heiligen Thomas Beckett, er halte es für weitaus sinnvoller, das hier für sinnlosen Prunk investierte Geld den Armen zu geben<sup>26</sup>. Und schon 1431 verwies der italienische Humanist Lorenzo Valla mit brillanter Prägnanz auf den prospektiv-säkularen Charakter der Grabmäler, wenn er in „De Voluptate“ konstatierte: „Mit Sicherheit gehört doch alles Gute den Lebenden, so daß, wenn es den Toten zugeeignet zu sein scheint, dennoch wir Lebenden seiner genießen, die Pracht der Grabstätten etwa oder die Standbilder der Vorfahren, welche ja nicht jenen Toten, sondern den Nachfahren des Hauses als Kostbarkeit gelten.“<sup>27</sup>

Im Laufe des 16. Jahrhunderts entwickelte sich dann die grundsätzliche Ablehnung des Totengedenkens in Gestalt aufwendiger Gedenkmonumente geradezu zu einem Leitmotiv protestantischer Kritik am Papsttum<sup>28</sup>. Doch

---

volo quod lapis planus supponatur terram in aliquo non excedens absque imagine aliqua, seu scultura litterarum.“ Zit. nach: *Gardner*, *Tomb*, 57.

<sup>24</sup> Zur Unterscheidung verschiedener Grabmalstypen grundlegend anhand österreichischer Grabmäler: *Kohn*, Repräsentationsbedürfnis.

<sup>25</sup> Zur Kritik der „Monumenta“ im Rom des Hoch- und Spätmittelalters vgl. *Herklotz*, „Sepulcra“, 332–337; allgemeiner zur mittelalterlichen Grabmalskritik *Binski*, *Medieval Death*, 88–91.

<sup>26</sup> *Roterodamus*, *Opera omnia*, 257: „Cum essem apud Britannos, vidi tumbam divi Thomae gemmis innumeris (...). Ego malim ista, quae superflua sunt, elargiri in usus pauperum, quam servare satrapis aliquando semel omnia direpturis, ac tumbam ornare frondibus ac flosculis.“

<sup>27</sup> „Certe ita sunt omnia viventium bona ut si qua mortuis concedi videntur, iis tamen vivi fruamur, ut magnificentia sepulchrorum, statue maiorum que non illis mortuis sed posteris eius familiae quoad vivunt ornamentum sunt.“ Zit. nach: *Valla*, *Von der Lust*, 150 f.

<sup>28</sup> Unter den Reformatoren lehnten Zwingli und Calvin Grabmäler in den Kirchen kategorisch ab, vgl. *Illi*, *Toten*, 115. Luther hingegen „nahm eher skeptisch, doch nicht völlig ablehnend Stellung gegen Grabmäler“, ebd., 119. Das hatte zur Folge, dass Grabmäler in lutherischen Kirchen weiterhin präsent blieben und neue errichtet wurden, vgl. am Beispiel Hamburgs *Rohmann*, Joachim Moller, 99: „Ausgerechnet im erzlutherischen Hamburg bestattete man bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in

nicht nur die Protestanten, auch prominente katholische Theologen lehnten in der tridentinischen Reformära die Grabmalserrichtung ausdrücklich ab. Dabei spielten zum einen, wie schon in älterer Zeit, praktisch-ästhetische Überlegungen eine gewichtige Rolle. Der Anblick (und nicht zuletzt der Geruch) von Kirchenräumen muss im 15. und 16. Jahrhundert einen aus heutiger Sicht gewöhnungsbedürftigen Eindruck hervorgerufen haben<sup>29</sup>. Häufig ragten die steinernen Grabplatten über das Bodenniveau hinaus, was die Bewegung in der Kirche zum Hindernislauf machte<sup>30</sup>. Großer Beliebtheit erfreuten sich zudem ephemere Katafalke<sup>31</sup>, die mit beträchtlichem Aufwand aus Gips und Leinwand errichtet wurden, da die Auftragsvergabe für ein Grabmal häufig erst nach dem Tod durch die Hinterbliebenen erfolgte. Verzögerte sich dann die Fertigstellung des Grabmals oder kam überhaupt nicht zu Stande – etwa, weil die Familienangehörigen nicht das nötige Kapital besaßen oder zur Verfügung stellen mochten – wurde aus dem Provisorium eine Dauerlösung von wenig reputierlichem Anblick<sup>32</sup>. Isidoro Clario, Bischof von Foligno, kleidete 1555 seine Kritik in die Form einer bitteren rhetorischen Frage: „Man achtet mehr auf die Ehre der weltlichen [Adels-] Häuser als auf diejenige der Kirche. Denn wer würde sein Haus zur Wohnstatt verwesender Kadaver machen?“<sup>33</sup>

---

den Kirchen. Aus der heilsvermittelnden Nähe zu den Reliquien im alten Glauben hatte sich nach dem Ausfall der eschatologischen Funktionen der Memoria die prestigeträchtige Position in einer Statustopographie entwickelt.“ Mit anderen Worten: Das Verhältnis der Lutheraner zum Grabmonument und zur Verherrlichung des Verstorbenen war weitaus entspannter als dasjenige katholischer Reformkreise, vgl. auch *Brinkmann*, Grablegen, 400 f. Ein eindrückliches Beispiel für die Nutzung von Kirchen als Familiengrablage eines regierenden Fürstenhauses über die Reformation hinweg bietet das mecklenburgische Doberan, zur dortigen Stiftskirche zuletzt die erschöpfende Studie von *Minneker*, Kloster. Grundlegend zur Grabmalkultur des protestantischen Adels im Reich *Meys*, Memoria.

<sup>29</sup> Vgl. hierzu mit drastischer Anschaulichkeit *Bauer*, Tod und Bestattung, 8.

<sup>30</sup> Zur Situation allgemein in den Kirchen vor den Räumungsmaßnahmen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts *Moroni*, Dizionario, Bd. 64, 162: „Negli ultimi secoli era quasi universalmente introdotta nelle chiese, ne’ suoi portici e altri luoghi di seppellire i defunti nei sarcofagi o casse di marmo, sopra il pian terreno del pavimento, o elevati e collocati sulle pareti delle medesime chiese.“

<sup>31</sup> Auch diese ephemeren Inszenierungen des Funeralpomps gerieten in die Kritik der Reformkreise. Der mit ihnen betriebene Aufwand scheint auch im 16. Jahrhundert zeitweilig zurückgegangen zu sein, um dann im 17. Jahrhundert besonders verschwenderische Blüten hervorzubringen, vgl. etwa *Fagiolo dell’Arco/Carandini* (Hrsg.), *L’effimero barocco*. Daran konnte auch ein Dekret Alexanders VII., das eine Obergrenze von 200 scudi für castra doloris vorsah, nichts ändern, *Hersche*, Italien, 248. Zum Kampf der tridentinischen Reformen um ein würdigeres Erscheinungsbild des Kirchenraums und der Gläubigen *ebd.*, 205 f.

<sup>32</sup> Vgl. zu diesem Problem mit Beispielen aus Venedig, etwa demjenigen des Condottiere Bartolomeo d’Alviano (+ 1515), dessen Leichnam nicht weniger als 113 Jahre in einem provisorischen Katafalk verblieb: *Gaier*, *Facciate sacre*, 58 f.



Doch nicht nur der visuelle Eindruck stimmte die Reformer missvergnügt, auch aus theologischer Perspektive musste der materialisierte Totenkult auf Widerstand stoßen; um so mehr, als im Laufe der Renaissance in wachsendem Maße antik-pagane Elemente für die Gestaltung der Grabmonumente Verwendung fanden. Um die prononcierte Formulierung Erwin Panofskys in seiner klassischen Studie zur Grabplastik zu benutzen: „ein Verwerfen der christlichen Sorge um das Künftige zugunsten einer heidnischen Verherrlichung des Vergangenen“<sup>34</sup> war zu konstatieren. Panofsky schränkte diese Aussage zwar selbst sogleich dahingehend wieder ein, dass neben weltlichen auch geistliche Aspekte weiterhin eine Rolle spielten. Doch war er mit dieser Sicht der Dinge im Hinblick auf die Möglichkeiten der theologischen Rechtfertigung des Grabmals um vieles optimistischer als die Protagonisten der katholischen Reformära.

Schon 1539 urteilte der Ferrareser Humanist und langjährige Sekretär des Kardinals Ercole Rangoni, Lilio Gregorio Giraldi, nachdem er in seinem Werk „De sepulchris et vario sepeliendi ritu“ einen Überblick über die Bestattungsriten verschiedener Zeiten und Kulturen gegeben hat, mit Blick auf die Gegenwart: „Schließlich aber sollten wir uns bemühen, (...) da wir ja einen sterblichen Körper haben, die Seele aber unsterblich ist, dass die Seelen nach dem Tod ein unsterbliches Gedenken hinterlassen, und während wir diese Grabstätten da aussuchen, glauben wir, dass deren Aufwand von geringer Bedeutung sei: Ja vielmehr sollten wir besser das tun, was Perikles sagt, nämlich dass man sich der Sterblichkeit ohne Grabmal, auch ohne Grabschrift entledigt; wenn es so geschehen würde, meinen wir, dass die Erinnerung an uns mehr bei Gott, dem Vergelter aller guten Werke, unsterblich im Himmel sei, als in Grabmälern und deren marmornen Inschriften bewahrt werde, und so mögen wir immer des Todes gedenken, solange wir leben.“<sup>35</sup> Wenig später ordnete dann ein profiliertes Mitglied katholischer

---

<sup>33</sup> „Più si bada all'onore delle case private che a quello della chiesa. Infatti chi mai volle rendere la casa sua un'abitazione di cadaveri marcenti?“ Zit. nach: *Paschini*, La riforma, 183.

<sup>34</sup> *Panofsky*, Grabplastik, 74. In seiner wegweisenden Studie wartet Panofsky mit einer auffälligen methodischen Unschärfe auf, indem er bei seiner Analyse der Grabmäler den Status der verstorbenen Individuen in keiner Weise thematisiert. So werden Grabmalstypen zwar sehr geistreich im Hinblick auf ihre regionale Verbreitung untersucht, nicht jedoch unter dem Aspekt des gesellschaftlichen oder politischen Rangs der Beigesetzten.

<sup>35</sup> *Giraldi*, De sepulchris, 78: „Superest vero mi Carole, ut quoniam mortale nobis contigit corpus, animus vero immortalis, enitatur ut animi memoriam post mortem relinquamus immortalem, dumque sepulturas hasce legimus, earum iacturam facilem esse putemus: quin illud potius agamus quod Pericles ait, ut exuti mortalitate, sine sepulchro, sine etiam titulo, si ita contigat, nostri memoriam magis apud Deum immortalem in coelo, bonorum omnium operum remuneratorem, quam in sepulchris et marmoratis eorum inscriptionibus conservari putemus, mortisque ipsius memores semper dum vivimus simus.“

Reformkreise, Giovanni Matteo Giberti (1495–1543), Bischof von Verona<sup>36</sup>, für die Kirchen seiner Diözese kategorisch an: „Wir verbieten für die Zukunft strengstens, dass ohne unsere Erlaubnis neue Grabmäler errichtet werden (...); und die Grabmäler, die es zur Zeit gibt, sollen weggeschafft werden, oder es möge dafür gesorgt werden, dass sie von denen entfernt werden, die mit diesen Grabmälern zu tun haben. Wir verachten die Prachtentfaltung von einigen, die sich vermessen, Grabmäler zu errichten, die mit wunderbarer Kunstfertigkeit und größten Kosten hergestellt wurden (...) und nicht der Erde die Erde zurückgeben wollen; so dass selbst nach dem Tod des Fleisches die weltliche Hoffart fort dauert, während doch der Ort der Erde allein die Erde ist und es ganz gleich bleibt, ob der Körper sich in einem ehrenvollen Monument auflöst oder in einem elenden Loch im Boden stinkt. Im Gegenteil, wie der Heilige Augustinus sagt, jene, die viel gesündigt haben, müssen, wenn sie sich in solchen Orten beerdigen lassen, für einen solchen Hochmut verurteilt werden, denn die heiligen Orte sprechen sie nicht frei, sondern klagen sie im Gegenteil der Vermessenheit an.“<sup>37</sup>

Die klaren Worte des Veroneser Reform-Bischofs verfehlten ihre Wirkung nicht. Das Konzil von Trient behandelte die Grabmalsfrage zwar, ohne zu einem konkreten Ergebnis zu kommen<sup>38</sup>. Allerdings forderten die Beschlüsse der Konzilsväter über die Abstellung von Unsitten bei der Feier des Messopfers ebenso anschaulich wie eindeutig: „Es scheint auch sehr unziemlich und gegen die Canones, dass neben und auf dem Altar halb verwesene, stinkende Leichen aufgebahrt werden. Hier sollte man vielmehr die alte Rechtslage wiederherstellen, dass innerhalb der Kirche keine Toten bestattet werden dürfen.“<sup>39</sup> Und Kardinal Ludovico Simonetta, einer der

---

<sup>36</sup> Zu Giberti als Reformers grundlegend *Grazioli*, Gian Matteo Giberti, sowie *Prosperi*, Tra Evangelismo.

<sup>37</sup> *Giberti*, Constitutiones, 37: „Nova vero sepulchra, per quae ecclesiarum pavimenta deturpatur, e praecipue tumulos deposita nuncupatos, qui impedimento, e deformati esse solent, absque licentia nostra de cetero omnino fieri prohibemus e si qua ad praesens deposita pereriantur, amoveant, seu per illos, quorum interest, amoveanda curent, Quorundam autem fastum detestamus, qui mira arte, e maxima cum impensa, laborata sepulchra in locis eminentibus (...) e terram terrae debitam reddere contradicunt, ut sic etiam post carnis interitum mundana superbia preseveret, cum carnis locus proprie terra sit, e nihil referat, ut corpus magis in honorifico e in altum suspenso mausoleo, quam in vili, e humi posito busto putrescat, immo ut, beatus inquit Augustinus quos peccata graviora depriment, si in huius modi locis se sepelire faciunt, restat, ut de sua praesumptione iudicentur, quatenus eos sacra loca non liberant, sed de culpa temeritatis accusant.“

<sup>38</sup> *Paschini*, La riforma, 190.

<sup>39</sup> Concilium Tridentinum, Bd. 8: Complectens acta ad praeparandum concilium, et sessiones anni 1562 a prima (XVII) ad sextam (XXII), Freiburg 1919, 920, 8. augusti 1562: Abusus, qui circa venerandum missae sacrificium evenire solent, partim a patribus deputatis animadversi, partim ex multorum praelatorum dictis et scriptis excerpti. „Item valde indecens et contra canones videtur, quod circa et supra altaria

päpstlichen Legaten auf dem Konzil, sandte am 29. November 1562 einige Reformvorschläge nach Rom, in denen es über Grabmäler ebenfalls knapp und klar heißt: „Die Toten sollen auf dem Friedhof beerdigt werden: In Kirchen sollen sie nicht beerdigt werden. Grabmäler soll es auf dem Friedhof geben: In der Kirche soll es sie nicht geben.“<sup>40</sup> Kritik am Personenkult in den Kirchen kam auch von Seiten weltlicher Gelehrter auf. In Venedig äußerte sich der einflussreiche, humanistisch gebildete Patrizier Daniele Barbaro 1556 in seinem Kommentar zu Vitruvs „De architectura libri decem“ grundsätzlich zum Thema Grabmal: „Es ist nicht gutzuheißen, dass die Monumente oder Grabmäler sich in den Kirchen befinden, und doch werden sie in großer Form mit entsprechendem Ruhmesschmuck in den Kapellen errichtet, und an herausgehobenen Orten werden sie aufgebaut, höher als die Altäre selbst, und es werden Erinnerungszeichen daran angebracht (...), man liest dort Dinge, die eher auf das Forum und den öffentlichen Platz gehören, als in die Kirche.“<sup>41</sup>

In Rom war es dann Papst Paul IV. Carafa (1555–1559), der von der theoretischen Debatte zu konkreten Handlungen überging und die Entfernung von Grabmälern aus den Kirchen anordnete<sup>42</sup>. Unter seinem Nachfolger Pius IV. de’ Medici (1560–1565), obwohl an sich weit weniger reformerischen Maximalvorstellungen verpflichtet als der Carafa-Pontifex, ging der Kampf gegen die Grabmäler weiter. Dabei richteten sich die päpstlichen Verordnungen keineswegs nur gegen ephemere Inszenierungen aus Holz mit Stoffverkleidungen, die über lange Zeiträume in den Kirchen verblieben waren und einen entsprechend schäbigen Anblick boten, sondern auch gegen kostbare Kunstwerke aus Stein, wie etwa aus einem Bericht über die Geschichte von Santa Maria in Aracoeli hervorgeht: „Beim Freiräumen des Mittelschiffs wie auch von Altarraum und Chor, von den oben angesprochenen Monumenten [d. h. der Grabmäler] gingen viele Erinnerungen verloren, mehr noch, man beging einen beklagenswerten Anschlag gegen Inschriften, Urnen, Marmor, (...) wie die (...) Grabmäler des Giorgio Fabrizio (...) und die Grabinschrift des Kardinal Peregrossi aus Mailand.“<sup>43</sup> Peregrossi war nicht der einzige Kardinal, dessen Grabmal dem Eifer der Reformer zum

---

cadavera semiputrida et foetida reponantur; quinimmo viderentur iura antiqua renovanda, ne intra ecclesias mortui sepelirentur.“

<sup>40</sup> „Mortui in loco sacro humentur: in templis ne humentur. Sepulcra in loco sacro fiant: in templis ne fiant.“ Zit. nach *Paschini*, La riforma, 191.

<sup>41</sup> Zit. nach *Wolters*, Bilderschmuck, 73: „Non è lodevole, che i monumenti, ò sepolture siano nelle Chiese, pure egli si usa a grandezza nelle capelle à questo con pregio appropriate, et in luoghi eminenti si pongono più alte de i Sacri Altari, et s’appongono le memorie, (...) si leggono cose da esser poste più presto nel Foro, et nella piazza, che nella chiesa (...).“

<sup>42</sup> Vgl. etwa *Casimiro*, Memorie, 29 und 32.

<sup>43</sup> *Casimiro*, Memorie, 33.

Opfer fiel. Michele de Silva, im Jahre 1539 von Paul III. Farnese mit dem roten Hut bedacht und am 5. Juni 1556 verstorben, wurde zunächst in einem Grabmal in der alten Sakristei von Santa Maria in Trastevere beigesetzt, ehe nach dem Edikt Pauls IV. dieses Grabmal abgerissen wurde und der Leichnam des Klerikers in der Erde, ohne jede Inschrift, seine letzte Ruhestätte fand<sup>44</sup>.

Mit der Bulle *Cum primum apostolatus* vom 1. April 1566 versuchte Pius V. Ghislieri (1566–1572) die Grabmalsfrage grundsätzlich zu lösen, indem die Bulle in § 5 verfügte: „Die Zuständigen mögen darauf achten, dass in den Kirchen nichts Unschickliches verbleibt, dass alle Särge, Grablegen und jedwede andere Form von Beisetzung der Leichname, die sich oberhalb des Fußbodens erheben, konsequent dort entfernt werden, wie schon andere Male beschlossen; und dass die Körper der Verstorbenen in tiefen Gräbern unter der Erde beigesetzt werden.“<sup>45</sup>

Die Beschlüsse der Päpste waren das Eine – ihre Umsetzung in der widerpenstigen Realität jedoch etwas ganz Anderes. Mit ihr haperte es schon in der Ewigen Stadt, wie der Passus in der eben zitierten Bulle: „wie schon andere Male beschlossen“ deutlich erkennen lässt<sup>46</sup>. Und wenn den Päpsten bereits die Einschränkung des Grabmalkultes in Rom schwer fiel, mag man sich leicht die Situation im übrigen Italien ausmalen, von den Ländern jenseits der Alpen ganz zu schweigen.

Der Säulenheilige der innerkatholischen Reformbewegung, der Papstneffe und Kardinal Carlo Borromeo<sup>47</sup>, führte in seiner Erzdiözese Mailand den Kampf gegen die eitlen Erinnerungsorte mit dem ihm eigenen Nachdruck: „Wenn in Zukunft jemand in der Kirche beerdigt wird, dann nur unter der Erde; und das Grab, in das er gesenkt wird, sei so gestaltet, dass es sich nicht über das Niveau des Fußbodens erhebt.“<sup>48</sup> Als er dann am 8. November 1565

<sup>44</sup> *Paschini*, La riforma, 189 f.

<sup>45</sup> Bullarum Privilegiorum, 284: „Et ut in Ecclesiis nihil indecens relinquatur, idem provideant, ut capsae omnes, et deposita, seu alia cadaverum, conditoria super terram existentia omnino amoveantur, prout alias statutum fuit, et defunctorum corpora in tumbis profundis infra terram collocentur.“ Vgl. auch *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 8, 152 f.: „Auch ein Verbot von Grabmälern in den Kirchen mag durch einen Antrag auf der Trienter Versammlung veranlaßt sein; in Zukunft sollten nur die Überreste von Heiligen in den Kirchen eine Ruhestätte finden.“

<sup>46</sup> Zu diesem Problem vgl. auch *Moroni*, Dizionario, Bd. 64, 162.

<sup>47</sup> Generell zu den Vorstellungen einer zurückhaltend-asketischen Kunst, die Carlo Borromeo und die ihm nahestehenden Reform-Kreise vertraten, aber letztlich nie durchsetzen konnten, knapp und konzis zusammenfassend *Hersche*, Italien, 233 f.

<sup>48</sup> Beschlüsse der Mailänder Provinzsynode 1565, zit. nach *Paschini*, La riforma, 192. In den Instructiones fabricae, et supellectilis ecclesiasticae, Mailand 1575 wurde für die Kirchen der Erzdiözese Mailand die Beisetzung von Klerikern in der Kirche zwar grundsätzlich erlaubt, aber eingeschränkt; Laiengräber sollten grundsätzlich nur im Eingangsbereich der Kirche gestattet werden und bei mehr als vier Gräbern

die Grablegen der Mailänder Adligen aus dem Dom entfernen ließ, geschah dies allerdings bei Nacht und Nebel<sup>49</sup> – was damit zu erklären sein dürfte, dass der Erzbischof den massiven Widerstand der in der Stadt ansässigen Aristokraten-Clans fürchtete. Die nämlich sahen mit den Familiengrablegen ein zentrales Element ihres adligen Status, ja geradezu ihres Selbstverständnisses gefährdet. Eine knappe Bemerkung des venezianischen Gesandten in Mailand aus dem Jahr 1520 lässt erkennen, welche Rolle die Grabkapellen für das Ansehen einer Familie spielten: „Die Familie Trivulzi ist adlig, wie ihre Grabmäler in S. Francesco zeigen.“<sup>50</sup> Kein Wunder, dass sich die Angehörigen der Oberschicht in Mailand über Carlo Borromeos Ansinnen, die statusrelevanten Memoriainszenierungen auszulöschen, wenig begeistert zeigten. Nicht anders verhielt es sich etwa in Bergamo, wo Borromeos Gefolgsmann Ludovico Moneta im Eifer des Reformgefechts im Schutze der Nacht in die Kathedrale einstieg, um dort zum größten Ärger der Bergamasken die Erinnerungszeichen an den hier gebürtigen Söldnerführer Bartolomeo Colleoni von den Wänden zu reißen, was den Kardinal am nächsten Morgen dann doch in eine gewisse Verlegenheit brachte. Gleichwohl vermerkte das Visitationsprotokoll lakonisch, „aufbauen konnte man die Ehrenzeichen nun nicht mehr“<sup>51</sup>.

---

der Genehmigungspflicht durch den Bischof unterliegen. Unzweideutig setzte sich Carlo Borromeo für die Beisetzung auf Friedhöfen vor der Kirche ein: „Die Sitte unserer Ahnen, die ihre Toten auf dem Friedhof beisetzen, wiederzubeleben, ist unser innigstes Anliegen.“ Zit. nach *Meyer-Himmelheber*, Kunstpolitik, 157. Grabmäler werden in den ansonsten überaus detaillierten „Instructiones“, die sich sogar dem korrekten Bau von Geräteschuppen der Dombauhütten mit erstaunlicher Genauigkeit widmen, mit keinem Wort erwähnt.

<sup>49</sup> Diarium des L. Bondonus: „Die 8 novembris [1565]. Sepulcra omnia ducum et aliorum principum, quae erant in sublimi parte ecclesiae cathedralis collocata, ex commissione ill[ustrissi]mi cardinalis Borromei fuerunt deorsum missa nocturno tempore“, zit. nach *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 8, 606.

<sup>50</sup> „La fameglia sua Triulci è nobile, come dimostrano le sepolture sue in San Francesco“, zit. nach *Warnke*, Hofkünstler, 287. Die knappe Feststellung lässt mit aller wünschenswerten Klarheit erkennen, in welchem Maße „Adel“ in der Frühen Neuzeit auf Erinnerung und Repräsentation angewiesen ist, ja, dass letztlich „keine Gruppe ohne Repräsentation denkbar ist“, *Morsel*, Geschlecht, 319. Tatsächlich wurden auch in Frankreich Grabmäler von Genealogen als Adelsnachweis studiert, vgl. etwa *Mazel*, La mort, 25. Ludwig XIV. ließ 1711 die Errichtung eines monumentalen Grabmals, das der Kardinal Emmanuel Théodor de la Tour d’Auvergne bei Pierre Le Gros in Auftrag gegeben hatte und das in der Klosterkirche von Cluny seinen Platz gegenüber der Kapelle der Bourbonen finden sollte, durch einen Parlamentsbeschluss verbieten und zwar mit der Begründung, es seien „les prétentions trop ambitieuses de son auteur sur l’origine et la grandeur de sa maison“. Durch die dauerhafte Inszenierung im Grabmal werde diese genealogische Hochstapelei „enfin être regardée comme incontestable“, zit. nach *Bertrand*, Grabmäler, 287.

<sup>51</sup> Vgl. *Roncalli*, Gli Atti, Bd. 1,1, 16: „Sub noctem Ludovicus Moneta in sacellum ingressus, signa quae vetustate confecta erant, detracta conscidit. Hac acerbitate Bergomatium animi vehementer exasperati sunt; (...) sed quod res reparari non pote-

Nicht viel anders verhielten sich die Dinge in Venedig. Als der dortige Nuntius und spätere Papst Innozenz IX., Giovanni Antonio Facchinetti, im Sommer 1566 angewiesen wurde, der päpstlichen Bulle über die Abschaffung von Grabmälern Gehör zu verschaffen, war seine Antwort eindeutig: Er wolle sein Möglichstes tun, doch gebe er zu bedenken, dass er bei der Serenissima wohl kaum durchdringen werde, da die Familien der Dogen und allgemein des Patriziats große Grabmonumente hätten<sup>52</sup>. Es sei vermutlich sogar leichter, die Bestimmungen der Inquisition durchzusetzen, ja selbst die Abschaffung einer Steuer von fünf Prozent auf kirchlichen Besitz, als den neuen Bestimmungen über marmorne Grablegen zu Wirksamkeit zu verhelfen; allenfalls könne man darauf hoffen, dass es gelinge, die ephemeren Memoriainszenierungen, etwa hölzerne, mit Fahnen und Draperien bedeckte Särge, aus den Kirchen zu verbannen. Doch selbst diese Hoffnung erwies sich in der Folgezeit als all zu optimistisch<sup>53</sup>.

In den Jahrzehnten nach Trient blieb der Umgang mit den Sarkophagen und Grabmälern ein auch auf Provinzialsynoden immer wieder behandeltes Thema. Stets ging es darum, die den Kirchenraum mit unerfreulichem Geruch erfüllenden Leichname unter die Erde zu bekommen. Die oftmals unvorhergesehen langfristigen Provisorien der überirdischen Katafalke mit ihren nicht luftdicht verschlossenen Bleisärgen scheinen eine heute kaum mehr vorstellbare olfaktorische Atmosphäre in den Kirchen geschaffen zu haben.

Im Hinblick auf die Grabmäler hingegen fielen die Entscheidungen unterschiedlich rigoros aus. Kardinal Tolomeo Galli etwa ließ 1567 in seinem Bistum Siponto ausdrücklich Grabmäler aus Bronze und Marmor zu – der Rest habe zu verschwinden. Auch der Florentiner Erzbischof Antonio Altoviti verfügte 1573: „Es ist gestattet, Grabmäler aus Bronze und Marmor zu erhalten, vorausgesetzt, sie sind nicht mit einem Altar verbunden und springen nicht zu weit aus der Wand hervor oder versperren nicht in anderer Weise die Kirche, und auf keinen Fall sind dort Fahnen anzubringen, Waffen, oder anderer Schmuck dieser Art.“<sup>54</sup> Auf der Diözesansynode von Amelia wandte

---

rat, ultra quaerimonias progressi non sunt.“ Das Vorgehen gegen die Grabmäler wird dabei im Visitationsprotokoll explizit mit dem Verweis auf die Bulle „Cum primum apostolatus“ Pius’ V. gerechtfertigt: „A Pio V summo pontefice sancitum fuerat, ut clarorum virorum sepulcra, quae in templis collocata altius extarent, diruerentur; militariaque signa, quae statis diebus ad templorum ornamentum et sempiternam virorum memoriam promi solebant, tollerentur.“

<sup>52</sup> In der Tat sind es Rom und Venedig, welche die an Zahl und Aufwand bei weitem eindrucksvollsten Grabmäler im frühneuzeitlichen Italien aufweisen. Zur venezianischen Grabmalkultur grundlegend *Gaier*, *Facciate sacre*.

<sup>53</sup> Vgl. *Paschini*, *La riforma*, 193.

<sup>54</sup> Zit. nach *Paschini*, *La riforma*, 195. Zur Entwicklung der venezianischen Grabmalkultur, die gerade im 17. Jahrhundert quantitativ und qualitativ neue Dimensio-

sich der Bischof Antonio Maria Graziani, ein gelehrter Humanist und Sekretär des Kardinals Giovanni Battista Commendone, in grundsätzlicher Art gegen den „dummen Brauch, den Namen von höchst eitlen Menschen zu ehren und zu feiern“, indem man ihnen aufwendige Grabmäler errichtet. Auch Graziani machte das Zugeständnis, Monumente aus Bronze und Marmor zu erhalten, verbot aber für die Zukunft grundsätzlich die Errichtung neuer Monumente<sup>55</sup>. In seinem Bemühen, die Bestattungspraxis in Zukunft einer wirksamen Kontrolle zu unterwerfen, ging Graziani besonders weit, wenn er anordnete, dass, um in Zukunft Irrtümer, sei es aus Frechheit, sei es aus Ignoranz, zu vermeiden, Inschriften oder Mosaiken auf den allein gestatteten einfachen Grabplatten von ihm selbst zu genehmigen seien<sup>56</sup>. Im süditalienischen Cosenza ließ Erzbischof Andrea Acquaviva 1574 unter anderem das Grabmal für Heinrich (VII.), den Sohn Kaiser Friedrichs II., aus dem Dom entfernen, um den tridentinischen Reformvorstellungen gerecht zu werden<sup>57</sup>. Und auch der venezianische Patriarch Lorenzo Priuli verfügte 1592, Leichname sollten zukünftig bescheiden in der Erde beigesetzt werden, „Kenotaphe aber und (Triumph-)Bögen oder andere Grabmäler an den Wänden sollen nicht errichtet werden, weder aus Holz, noch aus Stein“<sup>58</sup>. Tatsächlich wurden auf Priulis Anweisung hin die älteren Grabmäler in der Patriarchalbasilika San Pietro di Castello beseitigt und Priulis eigener, bescheidener Grabstein in eben dieser Kirche kann als vorbildlich für die Ansprüche der Reformen gelten.

Und auch nördlich der Alpen wurde der Kampf gegen den theologisch anstößigen Personenkult energisch aufgenommen. In Jacob Müllers „Kirchengeschmack. Das ist: Kurtzer Begriff der fürnembsten Dingen/damit ein jede recht und wol zugerichte Kirchen/geziert und auffgebutzt sein solle“<sup>59</sup> heißt es im Hinblick auf die Kirchen im Bistum Regensburg, es seien dort „Grabstein/Schriefften und Gedenckzeichen“ an den Wänden nicht mehr zu errichten, die vorhandenen aber abzubrechen, es sei denn, sie ragen nicht aus der Wand hervor; unbedingt beseitigt werden sollten Monumente, die „den chor und kirchen schänden/grossen Platz einnemen/weit heraus rai-

---

nen erreichte, vgl. die Beiträge in: *Paul* (Hrsg.), *Tombe dogali*, sowie *Gaier*, *Facciate sacre*.

<sup>55</sup> „(...) stabiliamo che, se ci sono ancora sepolcri posti in luogo elevato, eccetto quelli di bronzo e di marmo, tutti siano rimossi e non se ne facciano più di simili in seguito, e coi sepolcri si tolgano anche gli ornamenti dei sepolcri e si protino via dell chiese“, zit. nach *Paschini*, *La riforma*, 198.

<sup>56</sup> *Paschini*, *La riforma*, 199.

<sup>57</sup> *Arnone*, *Le regie*, 387.

<sup>58</sup> Zit. nach *Hiesinger*, *Fregoso Monument*, 287: „Cenotaphia vero, Arcae vel altiora sepulchra muris inserta ne fiant sive lignea, sive marmorea sint.“ Zu Priulis Reformmaßnahmen in der Grabmalsfrage vgl. auch *Gaier*, *Facciate sacre*, 62.

<sup>59</sup> München 1591, lateinische Fassung: *Müller*, *Ornatus ecclesiasticus*.



Abb. 7: Grabmal des Kardinal Lorenzo Priuli,  
S. Pietro di Castello, Venedig.

chen/die Priesterschaft und das Volck verhindern/und den ordentlichen Durch/oder Fürgang benennen“<sup>60</sup>.

## II.

Als Zwischenfazit kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass der Kampf gegen den Totenkult, die verschwenderische Verherrlichung des verstorbenen Individuums, sofern es sich nicht um die Verehrung der Heiligen handelte, geradezu als ein Leitmotiv der katholischen Reformbestrebungen erscheint. Diese Bemühungen, das „Grabmalsunwesen“ zu bändigen, blie-

<sup>60</sup> Ebd., 8 f. Zum Verlauf und geringen Erfolg der Bemühungen, das Erscheinungsbild der katholischen Kirchen den tridentinischen Reformvorstellungen anzupassen am Beispiel des Bistums Würzburg vgl. *Schneider*, *Aspectus Populi*.



ben zunächst durchaus nicht ohne Erfolg, jedenfalls in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts<sup>61</sup>. Allerdings kann, wie jedem Kirchenbesucher in Rom sofort auffällt, von einem Verschwinden der Grabmäler nicht die Rede sein. Und selbst ein so energischer Reformator wie Papst Pius V. scheiterte bei seinen Bemühungen, in einem nach seinen eigenen Vorstellungen errichteten Grabmal beigesetzt zu werden. Wie gesehen, ging Pius V. in der Bulle *Cum primum apostolatus* in grundsätzlicher Form gegen Grabmäler in Kirchen vor. Das hinderte ihn aber nicht, sich noch zu Lebzeiten, und zwar schon sehr bald nach Pontifikatsbeginn, um ein eigenes Grabmal zu sorgen<sup>62</sup>. Dieses Grabmal sollte allerdings nicht in Rom entstehen, sondern in seinem Geburtsort Bosco Marengo, wo sich der sonst eher sparsame Papst durch seine Förderung des Dominikaner-Klosters von Santa Croce als großzügiger Mäzen engagierte<sup>63</sup>. Hier wollte er nach seinem Tode beigesetzt werden, und das Grabmal, das er sich als letzte Ruhestätte errichten ließ, stellt gewissermaßen die ideale Verkörperung eines Kompromisses zwischen dem Wunsch nach Stimulierung des Gebetsgedenkens und der Vermeidung des Eindrucks von Personenkult dar.

Auf einem hohen Sockelgeschoss, vor dem ursprünglich der Sarkophag mit dem Leichnam des Papstes hätte stehen sollen, befindet sich in der Mitte des dreiachsigen Aufbaus ein großes Relieffeld, dessen Zentrum der auferstandene Christus, ein Banner in der Linken und die Rechte zum Segensgestus erhoben, einnimmt. Zu Füßen der Christusfigur im linken unteren

<sup>61</sup> Im Zusammenhang mit der Formensprache norditalienischer Klerikergräber kommt *Hiesinger*, *Fregoso Monument*, 283, zu dem Ergebnis: „That tombs in Verona, Venice, and Brescia do show the effects of reform ideas is directly related to the diocesan legislation of Gian Matteo Giberti, Bishop of Verona (1495–1543), and to Giberti’s influence over certain of the patrician tomb-builders.“ Unter genuin kunsthistorisch-qualitativen Gesichtspunkten urteilte schon *Panofsky*, *Grabplastik*, 101, die Grabmalsproduktion in Italien sei im Zeitraum zwischen den Altersjahren Michelangelo und dem jungen Bernini „ziemlich dürr“ gewesen.

<sup>62</sup> In einem *avviso di Roma* vom 14. Juni 1567, in: *Biblioteca Apostolica Vaticana*, *Urbinate Latini* (BAV, Urb. Lat.) 1040, fol. 407r heißt es über den Papst: „(...) et si fa far una superbissima sepultura, perchè là vuol esser sepolto, et ha mandato per via del mare l’altr’ieri a quella fabrica molte colonne de serpentine, et porfidi, et la sollicita, come s’havesse a morir fra un mese.“ Dass Pius V. Grabmäler keineswegs grundsätzlich ablehnte, vielmehr um ihre prägende Wirkung für das Geschichtsbild der Nachwelt durchaus wusste, belegt seine Stiftung der Grabmäler für Paul IV. in S. Maria sopra Minerva und dessen Neffen, Kardinal Alfonso Carafa, in Neapel. Zum Grabmal Pauls IV. vgl. *Büchel*, *Grabmal*, sowie *Schallert*, *Phoenix*.

<sup>63</sup> Zur Stiftertätigkeit Pius’ V. in Bosco Marengo vgl. verschiedene Beiträge des Sammelbandes *Spantigati /Ieni*, Pio V, darin zum Folgenden *Ieni*, „Una superbissima sepultura“. Zum Pontifikat Pius’ V. zuletzt *Guasco /Torre* (Hrsg.), *Pio V* sowie *Cervini/Spantigati* (Hrsg.), *Il tempo di Pio V*. Insgesamt sollen sich die Ausgaben Pius’ V. für Bosco Marengo auf die gewaltige Summe von etwa 200.000 scudi belaufen haben, vgl. den *avviso di Roma* vom 14. Juni 1567, in: BAV, Urb. Lat 1040, fol. 407r.



Abb. 8: Grabmal Papst Pius' V., Convento di S. Croce, Bosco Marengo.

Reliefbereich ist die Figur des Papstes in Adorantenhaltung zu erkennen. Flankiert wird das zentrale Relieffeld von den Tugendallegorien der *Religio* (links) und *Fides* (rechts). Ein Giebelauszug bekrönt die Anlage, in dessen Nische die Figur des Erzengels Michael über einen Dämon triumphiert.

Zweifelloos war mit dieser Grabmalskomposition tatsächlich ein Kunstwerk geschaffen worden, das die Erinnerung an den Verstorbenen in theologisch unanständiger Weise aus dem Mittelpunkt nimmt. Die Figur des verstorbenen Papstes ist in einer andächtigen Gebetshaltung dargestellt, wie wir sie von zahllosen Stifterporträts auf Altarretabeln der Frühen Neuzeit kennen. Mit anderen Worten: Wir haben es mit einem Grabmal zu tun, das

aufgrund seiner Gestaltung auch als Altar zu nutzen wäre<sup>64</sup>, und das bezeichnenderweise heute auch als Altar genutzt wird<sup>65</sup>. Denn als Grablege hat eben dieses Grabmal niemals gedient. Übrigens auch nicht als Vorbild: An keinem römischen Grabmal späterer Zeit wird in ähnlich zurückhaltender Weise die Figur eines verstorbenen Papstes aus dem Zentrum der Aufmerksamkeit an den Rand gerückt. Pius V. wurde jedoch, wie gesagt, nie in dem von ihm selbst in Auftrag gegebenem Monument beigesetzt, obwohl es zum Zeitpunkt seines Todes 1572 bereits fertiggestellt war. Entgegen dem ausdrücklichen Willen des Pontifex zog es dessen zweiter Nachfolger Sixtus V. Peretti (1585–1590) vor, seinem schon zu Lebzeiten im Ruf der Heiligkeit stehenden Vorgänger und einstigen Förderer ein neues Grabmal errichten zu lassen<sup>66</sup>, und zwar an prominentester Stelle in der römischen Patriarchalbasilika Santa Maria Maggiore, in einer Form, die den asketischen Pius vermutlich wenig gefreut hätte<sup>67</sup>. Hier, in der nach ihrem Bauherrn benannten Cappella Sistina, kann von bescheidener Zurücknahme des Auftraggebers nämlich keine Rede mehr sein.

Bezeichnenderweise sollte, im Gegensatz zu dem Grabmal, das Pius V. für sich in Auftrag gegeben hatte, die von Sixtus V. schon bald nach Beginn seiner Herrschaft in Angriff genommene Doppelgrabanlage in Santa Maria Maggiore Vorbildcharakter gewinnen, insofern sie die päpstliche Grabmalgestaltung für ein halbes Jahrhundert prägte<sup>68</sup>. In diesen Grabmälern ging

---

<sup>64</sup> Die Figur des Verstorbenen mit einem ihn der göttlichen Gnade empfehlenden Heiligen tritt an römischen Grabmälern des Quattrocento mehrfach auf, vgl. etwa die Monumente für die Kardinäle Francesco Landi († 1427), Astorgio Agnensi, († 1451), Bartolomeo Roverella († 1476), Jacopo Ammanati Piccolomini († 1479), vgl. [www.requiem-project.eu](http://www.requiem-project.eu), Datenbank, s.v. Auch nördlich der Alpen ist dieser Grabmalstypus anzutreffen, etwa in Gestalt des Monuments für den Kölner Erzbischof Dietrich von Moers († 1463) oder den Mainzer Erzbischof Richard von Greiffenclau († 1531), das „als Grabaltar konzipiert [war], an dem regelmäßig die Messe gelesen wurde“, *Schmid*, *Memoria*, 246.

<sup>65</sup> Und zwar seit der Heiligsprechung Pius' V. im Jahre 1672, vgl. *Ieni*, „Una superbissima sepoltura“, 31. Aus der „Altartauglichkeit“ des Grabmals für Pius' V. resultierte bis zur Heiligsprechung des Papstes ein Problem, denn natürlich durften am Altar keine nicht kanonisierten Personen verehrt werden. Durch den Adorantengestus der Papstfigur bestand allerdings kein Zweifel daran, dass die Verehrung nicht dem Verstorbenen, sondern dem richtenden Christus gilt, was, nebenbei bemerkt, an diesem höchst eigenartigen Papstgrabmal ein aus theologischer Perspektive ausgesprochen protestantisches Bildmotiv auftreten lässt: nämlich dasjenige eines Gläubigen, der um die unverdiente göttliche Gnade fleht.

<sup>66</sup> Welche Bedeutung Sixtus V. dem zeremoniellen Großereignis der Überführung des Leichnams Pius' V. nach S. Maria Maggiore am 9. Januar 1588 beimaß, geht daraus hervor, dass eine genaue Beschreibung der damit verbundenen Feierlichkeiten im Druck erschien: *Galesini*, *Translatio*.

<sup>67</sup> Zur Cappella Sistina und ihren Grablegen vgl. vor allem *Ost*, *Cappella Sistina*; *Ostrow*, *Art and Spirituality*; *Reinhardt*, *Tatenberichte*.



Abb. 9: Grabmal Papst Pius' V., S. Maria Maggiore, Rom.

es nun keineswegs in erster Linie um die Erinnerung an die Person der verstorbenen Pontifices zum Zweck des Gebetsgedenkens, sondern um ihre Inszenierung als erfolgreiche Herrscher<sup>68</sup>. Ganz im Gegensatz zur demonstrativen

<sup>68</sup> Bei der Errichtung der Grabanlagen für sich selbst und seinen Vorgänger Clemens VIII. folgte Paul V. in der Cappella Paolina in S. Maria Maggiore bis ins Detail dem sixtinischen Vorbild. Die nur kurz regierenden Pontifices Urban VII. (1590), Gregor XIV. (1590/91) und Innozenz IX. (1591) erhielten allesamt keine eigenen Grabmonumente, dasjenige für Gregor XV. (1621–1623) entstand erst mit über hundertjähriger Verspätung. Zu den Gründen dafür siehe *Büchel/Karsten/Zitzlsperger*, Kunst. Die ersten Monumente, die sich vom sixtinischen Vorbild lösten, waren mit hin die Grabmäler für Leo XI. (1605) und Urban VIII. (1623–1644), die nach den Entwürfen Algardis bzw. Berninis in den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts in St. Peter entstanden, vgl. hierzu: *Karsten/Zitzlsperger*, Bilderkrieg.

<sup>69</sup> Bezeichnenderweise steht diese Tendenz in diametralem Gegensatz zur Darstellung geistlicher Reichsfürsten an ihren Grabmälern in nachreformatorischer Zeit:

Bescheidenheit, mit der sich Pius V. in seinem „Wunschgrab“ an den Rand hatte rücken lassen, bilden in der Cappella Sistina die weit überlebensgroßen Skulpturen der Päpste den Mittelpunkt der Monumente. Eingfasst werden sie nicht etwa von Heiligen- oder Allegoriefiguren, sondern von *res gestae*-Reliefs, in denen dem Betrachter die herausragenden Leistungen der Verstorbenen während ihrer Herrschaft vor Augen geführt werden: Im Falle Pius' V. etwa die Siege über die Türken bei Lepanto (1571) und über die französischen Protestanten bei Moncontour (1569), mithin die siegreiche Selbstbehauptung des Papsttums nach außen, gegen die Glaubensfeinde<sup>70</sup>. Dagegen lässt sich Sixtus V. auf den Relieffeldern seines gegenüberliegenden eigenen Grabmals als rastloser „Hochleistungsmodernisierer“ im Inneren in Szene setzen: Energetische Banditenbekämpfung und gesicherte Getreideversorgung sind die Ruhmestitel, die der Peretti-Papst in erster Linie für sich reklamiert.

Diese Inszenierung der Pontifices als zielstrebige und erfolgreiche Staatsoberhäupter erfolgte mit Hilfe der sorgfältig-geistreichen Einbindung theologischer Bezüge und Botschaften<sup>71</sup>. Dennoch dürfte auf der Hand liegen, dass mit diesen Monumenten und den an ihnen inszenierten „metahistorischen Tatenberichten“ (Volker Reinhardt) der Graben zwischen Grabmalstheorie und -praxis unüberbrückbar wurde. Dass die letzten Ruhestätten von Päpsten und Kardinälen auch als Orte des Gebetsgedenkens genutzt werden konnten<sup>72</sup>, steht außer Frage; dass aber die Errichtung von Grabmä-

---

„Gezeigt wird [hier] das Bild des Erzbischofs, wie er liturgische Handlungen vornimmt oder zumindest vornehmen könnte. Keine Berücksichtigung findet dagegen seine Rolle als Reichsfürst und Territorialherr, als Kriegsführer und Reichsreformer“, *Schmid*, *Memoria*, 249.

<sup>70</sup> Es ist im Hinblick auf das hierin zum Ausdruck kommende Selbstverständnis überaus kennzeichnend, dass mit den Schlachtdarstellungen am Papstgrabmal ein Sujet aufgegriffen wird, das zuvor nur an Grabmälern weltlicher Herrscher auftrat, etwa demjenigen für König Franz I. von Frankreich, über dessen Grabmonument *Panofsky*, *Grabplastik*, 87, zutreffend schreibt, es scheine „(...) eher der Absicht zu dienen, die Heldentaten des *grand François* zu verherrlichen, als für das Heil seiner Seele vorzusorgen (...).“

<sup>71</sup> Vgl. hierzu die scharfsinnige Analyse von *Stephan*, *Seht, mein Knecht*.

<sup>72</sup> Als solche wurden sie etwa in St. Peter seit 1575 wieder genutzt, wenn einmal im Jahr zu Allerheiligen der Papst und das Kardinalskollegium die Papstgrabmäler besuchten, um für die verstorbenen Pontifices zu beten, vgl. das Tagebuch des päpstlichen Zeremonienmeisters Francesco Mucanzio, in: *Biblioteca Apostolica Vaticana* (BAV), *Mss. Chigi L II*, 30, etwa fol. 352r/v, Eintrag vom 2. November 1575: „Expleta congregatione omnes card.les (...) descenderunt ad basilicam D. Petri (...) et adorato S.mo Sac.to visitarunt sepulchra pontificum, et ibi aliquantis per orarunt, quae caerimonia fieri capta est modernis temporibus, ut puto, cum nulla sit mentio in libro caerimoniai.“ *Ebd.*, fol. 619r, 2. November 1579: „Finita missa et exuto Pontifice sacris paramentis Rev. Do.i Cardinales collegatim ordine solito descenderunt ad basilicam S. Petri, ubi facta oratione ante sanct.um sacramentum iverunt ad sepulchra summorum pontificum, et ibi stantes pro eis orarunt, ut fieri solet quotannis in tali die.“ Ich danke Julia Zunckel für diesen Hinweis.

lern in aller Regel nicht etwa einer retrospektiv-religiösen, sondern vielmehr einer prospektiv-profanen Logik folgte, ebenfalls. Es ist in diesem Zusammenhang überaus aufschlussreich, dass in frühneuzeitlichen Architekturtraktaten das Grabmal durchgängig zu den Aufgaben der *architectura civilis*, nicht etwa der *architectura sacra* gerechnet und dadurch „mit Nachdruck in den Zusammenhang von *magnificentia*, daraus legitimerter Prachtentfaltung und postumer Ruhmesbezeugung gestellt“ wird<sup>73</sup>. Grabmäler, auch und gerade solche für hohe Kleriker, dienten eben nicht primär den religiösen Zwecken des Gebetsgedenkens, sondern waren vielmehr, um eine prägnante Formulierung Horst Bredekamps aufzugreifen, Bestandteil einer „Kunst der Nachwelt“<sup>74</sup>.

Die Kritik der tridentinischen Reformer am Totenkult blieb also, langfristig gesehen, ohne tiefere Wirkung. Besonders eindrucksvoll wird dieser Sachverhalt darin deutlich, dass noch am Ende des 18. Jahrhunderts der doch offiziell schon von Innozenz XII. Pignatelli (1691–1700) im Jahre 1692 abgeschaffte Nepotismus an Papstgrabmälern in St. Peter nicht etwa vorsichtig verschwiegen, sondern vielmehr in markanten Inschriften offen verkündet wurde, wie etwa am Monument für Clemens XIII. Rezzonico (1758–1769)<sup>75</sup>. Und in der Cappella Corsini in San Giovanni in Laterano ließ Clemens XII. Corsini (1730–1740) sogar sein Grabmal zusammen mit einem ihm gegenüberliegenden Monument für seinen Onkel und „Karrieremacher“ Kardinal Neri Corsini errichten<sup>76</sup>. Mit anderen Worten: Das Grabmal behielt nicht nur die theologisch nicht zu rechtfertigende Funktion, den Ruhm des Verstorbenen zu verkünden; es diente auch weiterhin dazu, familiäre Verbindungen und die Erfüllung der innerweltlichen, letztlich auf heidnische Traditionen zurückgehenden *pietas*-Norm ins Bild zu setzen<sup>77</sup>. Dass der am Rezzonico-Grab so prominent inszenierte Nepotenstatus der Auftraggeber während der Herrschaft dieses Papstes just durch die Gestaltung des Erinnerungsmonuments für seinen Vorgänger, Benedikt XIV. Lambertini (1740–1758) in unzweideutiger Weise und an prominentester Stelle, nämlich dem Petersdom, öffentlich kritisiert wurde<sup>78</sup>, beweist zweierlei: zum einen, dass Grabmäler nicht immer Rechenschaftsberichte für die Ewigkeit präsentieren müssen, sondern sich auch für geradezu tagespolitische Auseinandersetzungen instrumentalisieren lassen. Zum anderen, dass das päpstliche Rom in

<sup>73</sup> *Erben*, Requiem, 124.

<sup>74</sup> *Bredenkamp*, Grabmäler der Renaissancepäpste.

<sup>75</sup> Vgl. hierzu *Goldhahn*, Zukunft. Zur Nepotismus-Diskussion im 17. Jh. grundlegend *Bernasconi*, Il cuore.

<sup>76</sup> Vgl. hierzu *Kompa*, Papst als Nepot.

<sup>77</sup> Zu den heidnischen Wurzeln und der christlichen Adaption (vor allem bei Thomas von Aquin) der *pietas*-Norm vgl. zuletzt *Reinhard*, Symbol.

<sup>78</sup> Vgl. *Goldhahn*, Papst ohne Familie, 237 f.

der Auseinandersetzung um Werte und Normen nicht nur<sup>79</sup>, aber eben doch auch in den Diskussionen um die Bestattungskultur eine erstaunliche mentale Biegsamkeit bewies.

Denn im Falle der Grabmäler erwies sich der Widerspruch zwischen theologischen Normen einerseits, politischen und sozialen Bedürfnissen andererseits als unauflösbar. Die innere Logik des auf visuelle Inszenierung seiner Herrschaftsansprüche angewiesenen Papsttums ebenso wie der Wunsch der römischen Machteliten, ihren gesellschaftlichen Status durch den prestigeträchtigen Verweis auf bedeutende Vorfahren zu unterstreichen, triumphierte in vielen Fällen über den von individueller Frömmigkeit diktierten Wunsch nach ostentativer Bescheidenheit. Das Beispiel Pius' V. wurde bereits erwähnt, aufschlussreich ist auch der Fall des asketischen Hadrian VI. Florenz (1522–1523). Trotz seines ausdrücklich gewünschten Verzichts auf ein aufwendiges Grabmal ließ Wilhelm van Enckenvoirt, der einzige von Hadrian ernannte Kardinal, seinem päpstlichen Förderer einige Jahre nach dessen Tod jenes eindrucksvolle Monument in der deutschen Nationalkirche Santa Maria dell'Anima errichten, das im Beitrag von Birgit Emich in diesem Band eine zentrale Rolle spielt (vgl. Abb. 1)<sup>80</sup>.

Den explizit geäußerten Verzicht auf ein Grabmal durchweg als einen nicht ernst gemeinten Bescheidenheitstopos abzutun, halte ich für unzulässig, nicht zuletzt angesichts der Bestimmungen über Exequien und Grabmalgestaltung, wie sie etwa in Kardinalstestamenten des 17. und 18. Jahrhunderts getroffen wurden<sup>81</sup>. Sie enthalten nämlich eine erstaunliche Band-

---

<sup>79</sup> Zu Normenkonflikten im frühneuzeitlichen Rom *Reinhardt*, Normenkonkurrenz; anhand der Konklavereform unter Gregor XV. Ludovisi im Jahre 1622 *Wassilowsky*, Reformatio. Allgemein zum Problem der Normenkonkurrenz in frühneuzeitlichen Gemeinwesen v. *Thiessen*, Korruption.

<sup>80</sup> Vgl. hierzu *Götzmann*, Ehrung eines Papstes. Der einzige frühneuzeitliche Papst, der tatsächlich dauerhaft unter einer schlichten Marmorplatte beigesetzt blieb, ist Clemens XI. Albani (1700–1721), doch fehlt es auch in seinem Falle nicht an Planungen für ein aufwendiges Grabmonument, die der Neffe des Pontifex, Annibale Albani, zwar nicht mehr Kardinalnepot, aber immerhin Nepotenkardinal, schon bald nach dem Tod seines Onkels bei verschiedenen Künstlern in Auftrag gab, vgl. hierzu: *Martin*, Projekte, sowie *Desmas*, Palais Mancini.

<sup>81</sup> Deren Bestimmungen im Hinblick auf ein Grabmal decken sich mit dem Befund aus Kardinalstestamenten des 13. und frühen 14. Jahrhunderts weitgehend: Auch hier ist weitaus seltener vom Wunsch nach Errichtung eines Grabmonuments die Rede als vom ausdrücklichen Verzicht darauf, vgl. *Paravicini Bagliani*, I testamenti. Auch im Testament des Kardinals Jacopo Ammanati-Piccolomini († 1479) heißt es: „(...) sapiant tamen omnia modestiam funeralem, non saeculi pompam. Si Roma, ut opto, morior, consicupio in Basilica Apostolorum Principis Petri post Altare Beati Gregorii ad dextram sepulchri Pontificis Pii, ut qui me extulit vivens, mortuum iuxta se habeat“, zit. nach *Pauli*, Disquisizione, 104. Ich danke Anett Ladegast für diesen Hinweis. Anregend zu Kardinalstestamenten im Rom des 16. und 17. Jahrhunderts als sozial- und mentalitätsgeschichtlicher Quellengattung *Visceglia*, Cardinali.

breite an Wünschen bezüglich der inszenierten Erinnerung. Neben Kardinälen, welche die Beisetzung in der Familiengruft anordneten<sup>82</sup>, gab es solche, die unbefangen auf das Grabmal verwiesen, das sie sich schon zu Lebzeiten errichtet hatten<sup>83</sup>, oder das aus dem Erbe finanziert werden sollte<sup>84</sup>. Geradezu genüsslich beschrieb Kardinal Berlinghiero Gessi (1563–1639) in seinem Letzten Willen das Grabmal und die Patronatskapelle in S. Maria della Vittoria, mit deren Ausstattung er schon zu Lebzeiten begonnen hatte: Neben einem Altarbild von Guercino sollte an den Seiten der Kapelle ein Bild Christi am Kreuz von Guido Reni sowie gegenüber ein Porträt des Kardinals, ebenfalls von Reni, angebracht werden, nebst einer im Entwurf dem Testament beigelegten Gedenkschrift<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> Etwa, als ein Beispiel von vielen, Kardinal Fabrizio Spada (1643–1717): Sein Leichnam „(...) sia sepoltilo nella sepoltura della mia casa, nella cappella di S. Carlo fatta della ch. mem. del Marchese Horatio mio padre.“ Das Testament in: Archivio di Stato di Roma (ASR), 30 Notai Capitolinei (30 Not. Cap.), Ufficio 2, 06/1717, fol. 387r–390v und 418r–420v, hier: fol. 387v.

<sup>83</sup> So etwa Kardinal Luca Antonio Virile († 1634), in: ASR, Archivio Capitolino (AC), uff. 8, vol. 1362, fol. 836r–841v, hier: 836r: „(...) voglio esser seppellito nella mia Sepoltura esistente in detta Chiesa [SS. Trinità dei Monti] con la mia memoria in una Lapide che dica Hic Lucas Antonius Cardinalis Virilis sepultus est, con l’effigie della mia testa di marmo, et con l’iscrizione di tutti li carichi che ho havuto in vita mia (...).“ Vgl. auch *Gaier*, Antonio Begarelli, 166: „Die Formel SIBI VIVENS POSVIT oder CONFECIT ist in dieser Zeit (...) auch sonst sehr häufig anzutreffen. Päpste und Kardinäle gingen als Beispiel voran.“

<sup>84</sup> So z. B. Kardinal Savo Mellini († 1701): „(...) e se nel tempo della mia morte non posso finire il mio deposito (...), ordino, e voglio che si finischi quanto prima, e detta mia statua si collochi in fronte a quella del già Cardinal Giovanni Garzia [Melini] (...).“, ASR, 30 Not.Cap., Uff. 31, 10/1700, fol. 288v; oder Kardinal Saverio Canale († 1773): „Per quello riguarda la sepoltura del corpo intendo, e voglio che loco depositi si metta in un luogo a parte della medesima chiesa [S. Marcello al Corso], ove sarò stato sepolto, obligando poi, e gravando il mio erede (...) facendovi fare in una delle facciate (...) a spesa della mia eredità un piccolo deposito di pietra (...).“ ASR, AC, vol. 1626, fol. 298v.

<sup>85</sup> Das Testament des Berlinghiero Gessi in: ASR, AC 1383, fol. 117r–137r, hier: fol. 117v: „Volo à meis executoribus mandari, quod Capella, mihi ab iis dictis Patribus Carmelitanis in eadem Ecclesia de Victoria concessa, ornetur, et perficiatur istar aliarum Cappellarum eiusdem Ecclesia, et specialiter eiusque perfectius, sit confecta, et accomodata: ad Altare apponatur tabula, seu pictura salvatoris, confecta à Joanne Francisco Barberio de Cento [Guercino]. In muris eiusdam Capellae volo ex una partito inseri tabulam Christi pendentis in Cruce, confectam à Guido Reno: ex altra parete tabulam mea imaginis similiter picta à Reno, et sub illa lapide cum verbis descriptis in folio presenti testamento annexo: et pro impensis dicti operis quod erogendur fructus dugendorum meorum locos Montis Salis, et nolo Domino Berlingiero Gypso meo Nepoti cui inferius dicta loca relinquo ius aliquod in illorum fructibus acquiri, nisi postquam in omnibus et per omnia eadem Capella erit ornata, et perfecta.“ Zum Testament Gessis und seiner Grabkapelle vgl. *Barletta*, Il testamento.





Abb. 10: Grabmal des Kardinal Berlinghiero Gessi,  
S. Maria della Vittoria, Rom.

Derartig detaillierte Bestimmungen finden sich allerdings recht selten, und eine Verbindung zwischen der Errichtung eines Grabmals und dem eigenen Seelenheil ist in keinem einzigen Fall auch nur ansatzweise zu erkennen. Die Zurückhaltung bei Angaben über die Gestaltung des Grabmals steht in auffälligem Kontrast zum Nachdruck, mit dem die möglichst rasch nach dem Tod zu erfolgende Lesung von meist nach Tausenden zählenden Messen „per suffragio della nostra anima“ angeordnet wurde. Vor allem aber finden sich in den Testamenten sehr oft Formulierungen, die jede Form inszenierten Gedenkens explizit ablehnen<sup>86</sup>. Kardinal Leandro Porcia

<sup>86</sup> Dies zur Korrektur der unlängst in einer kunsthistorischen Studie geäußerten Ansicht, dass zu den Aufgaben eines Kardinals in nachtridentinischer Zeit „neben der Pflege eines angemessenen Lebensstandards und sozialer Aktivitäten auch das Bewohnen eines repräsentativen Palastes und natürlich[!] nach dem Tod die Aufstellung eines würdigen Grabmals“ gehöre, so bei *Ruggero*, *Monumenta*, 45. Ebenso we-

(1673–1740) etwa flehte seine Testamentsvollstrecker geradezu an, sie möchten doch all ihre Autorität einsetzen, um seinen Wunsch nach einer Beisetzung, wie sie für schlichte Mönche üblich sei, zu erfüllen<sup>87</sup>; was ihm allerdings nichts nützte. Seine Beisetzung fand mit dem gebotenen Pomp statt. Und auch eine Grabplatte mit Inschrift ließen ihm seine Brüder noch im Todesjahr errichten, in der sie die Nachwelt ausführlich über die Verdienste des verstorbenen Kardinals „in höchst bedeutenden Angelegenheiten der römischen Kirche“ informierten.

In der Regel wird in den Testamenten jedoch, weniger pathetisch als im Falle des Leandro Porcia, nüchtern der Wunsch geäußert, man wolle „so schlicht wie möglich“ beigesetzt werden. Gerade diese Formulierung, aber auch die ebenfalls oft anzutreffende Wendung „wie es einem Kardinal der römischen Kirche angemessen ist“<sup>88</sup>, macht deutlich, dass sowohl die Gestaltung der Exequien-Feiern wie auch die Grabmalserrichtung sich keineswegs immer nach den Vorstellungen des Verstorbenen und seiner individuellen Religiosität richteten, sondern einer anderen Logik, eben den Ansprüchen der Nachwelt, unterlagen<sup>89</sup>.

---

nig zutreffend ebd., 46: „Parallel dazu und unabhängig von dem Umfang und Erscheinungsbild eines Grabdenkmals bemühte sich jeder um eine Gedenkstätte.“

<sup>87</sup> ASR, 30 Not.Cap., uff. 6, 06/1740, fol. 40r: „(...) vorrei che mi fossero fatti i funerali primari e da semplice monaco nella mia Chiesa Titolare di S. Callisto ed imploro tutta l'autorità de miei Signori Esecutori Testamentari, acciò m'ottengano questa grazia, che ardentemente desidero. E non potendosi ottenere ordino e voglio che i funerali miei siano celebrati colla maggiore modestia, cosichè nell'apparato della Chiesa non v'essi ne oro ne argento e vi siano pochissime armi proibendo espressamente che questa si effigano fuori della Chiesa alla muraglia.“ Zur Beisetzung Porcias: *Ciaconius*, Vitae, Bd. 6, Rom 1757, Sp. 536: „Corpus eius translatum fuit ad Ecclesiam eius Titularem S. Calisti, ibique solemniter, ac funebri pompa humatum fuit, tumuloque dejacta fuit inscriptio (...).“ Die Grabinschrift zit. nach [www.requiem-project.eu](http://www.requiem-project.eu), Datenbank, s.v. Porcia, Leandro: „(...) GRAVIORIBVS SEDIS ROMANAE NEGOTIIS ADHIBITO (...).“ Auch Kardinal Gioacchino Besozzi († 1755) bat ausdrücklich „(...) per le viscere di Gesù Christo la Santità di Nostro Signore che permetta, e non si faccia alterare la mia volontà e desidero esser sepolto nel luogo ove si sepelliscono li altri monaci (...).“ ASR, 30 Not.Cap., ufficio 32, 06/1755, fol. 147r.

<sup>88</sup> Vgl. etwa die testamentarischen Bestimmungen der Kardinäle Decio Azzolini († 1689), Carlo Leopoldo Calcagnini († 1746), Marc'Antonio Franciotti († 1666), Mario Marefoschi († 1780), Galeazzo Marescotti († 1726), Bernardino Scotti († 1726) in: [www.requiem-project.eu](http://www.requiem-project.eu), Datenbank, Kardinalsgrabmäler, s.v. Schon der 1504 von Julius II. berufene päpstliche Zeremonienmeister Paris de Grassi erhob in seinem „Tractatus de funeribus et exequiis“ den Anspruch, dass für die Regie der Papst- und Kardinalsbeisetzungen nicht etwa die Erben und Testamentsvollstrecker (und schon gar nicht der Wille des Verstorbenen) maßgeblich sei, sondern allein die Zeremoniare, vgl. *Staubach*, *Quibus virtutum testimonii*, 18.

<sup>89</sup> Wie denn allgemein die Trauerrituale der adligen und zumal der höfischen Gesellschaft abhängig von der sozialen Position des Verstorbenen waren, vgl. hierzu mit Beispielen für die politische Bedeutung der Trauer-Etikette im Frankreich des 18. Jahrhunderts *Papenheim*, *Erinnerung*, 28–32.



Abb. 11: Grabplatte des Kardinal Francesco Maria Brancacci, Il Gesù, Rom.

Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für das Spannungsverhältnis zwischen den Wünschen der Verstorbenen und den Bedürfnissen der Nachwelt bietet die Grabplatte des Kardinals Francesco Maria Brancacci (1592–1675) in der römischen Jesuitenkirche Il Gesù. Auf ihr ließ der Neffe und Universalerbe des Kardinals, Stefano Brancacci, festhalten, er habe den testamentarischen Bestimmungen des Onkels entsprechend äußerste Schlichtheit bei der Gestaltung des Grabmals gewahrt und „die Inschrift auf bloßem Stein weder mit Lobes- noch mit Skulpturenschmuck verziert“<sup>90</sup>. An anderer Stelle jedoch werde er seiner Dankbarkeit angemesseneren Ausdruck verleihen,

<sup>90</sup> Die Grabinschrift in Il Gesù lautet: „D. O. M./HIC VOCEM ANGELI RESVRRECTIONIS/ET ADVENTVM MAGNI DEI ET SALVATORIS IESV CHRISTI/FRANCISCI MARIAE CARDINALIS BRANCATI EPISCOPI PORTVEN/OSSA CINERESQ. EIVSDEM PECCATORIS EXPECTANT/OBIT ANNO MDCLXXV AETATIS LXXXIII//HANC NVDI NOMINIS NVDOQ. IN LAPIDE/NON LAVDIS NON SCVLPTVRAE ORNAMENTO/DECORATAM EPIGRAPHEM/VTI TESTAMENTO ILLE RIGOROSE PRAESCIPSERAT/SIC OPERE RELIGIOSE INSCRIPTAM VOLVIT POSVITQ./STEPHANVS ARCHIEPISCOVVS BRANCATIVS EP.VS VITERBIENSIS/EX FRATRE NEPOS ET HERES/NE TANTO PATRVO MODERATIONIS/SIBI OBEDIENTIAE GLORIAM INVIDERET/ANNO SALVTIS MDCLXXIX/ALIO LOCO TANTIS VIRTVTIBVS TANTISQVE IN SE BENEFICIIS/MONVMENTVM DIGNIVS EXCITATVRVS“.

spricht: ein entsprechendes Grabmal errichten lassen<sup>91</sup>. Einen Widerspruch zwischen der Erfüllung des Wunsches nach ostentativer Bescheidenheit einerseits und ebenso ostentativer Verherrlichung des Verstorbenen an anderem Orte sah der Erbe offensichtlich nicht.

Noch eindeutiger vereinnahmte der Kardinal Francesco Barberini d. J. (1662–1738) zu Beginn des 18. Jahrhunderts seine verstorbenen Vorfahren im Dienste eines familienidentitätsstiftenden Erinnerungsensembles in der Patronatskirche des wichtigsten Feudalsitzes der Familie in Palestrina<sup>92</sup>.

Das südlich von Rom in den Colli Albani gelegene Fürstentum hatten die Barberini 1630, zur Zeit der Herrschaft „ihres“ Papstes Urban VIII., von der altadligen Baronalfamilie Colonna erworben und in der Folgezeit mit erheblichem finanziellen Aufwand zum Zentrum ihrer Feudalherrschaft ausgebaut<sup>93</sup>. Nach der Errichtung der Kirche Santa Rosalia durch seinen Vater, den *principe* Maffeo Barberini, entwickelte Kardinal Francesco junior den Plan, das Innere zu einem Familienmausoleum umzugestalten. In zwei Stufen entstand dabei ein Erinnerungsensemble, das nicht nur durch seine ästhetische Gestaltung beeindruckt, sondern den Betrachter über seinen Zweck in der Inschrift am Monument für Kardinal Antonio Barberini d. J. (1608–1671) mit unmissverständlichen Worten aufklärt: Kardinal Francesco habe „(...) dem Wunsch des Vaters Maffeo folgend und als Denkmal menschlicher Vergänglichkeit zu Lebzeiten und im Vollbesitz seiner Kräfte sich und seinem Geschlecht diesen Grabplatz zur zukünftigen Gemeinschaft ausgewählt, damit die [hier] vereinten sterblichen Überreste der Verstorbenen den Lebenden ein Zeugnis der Eintracht gäben“<sup>94</sup>. Was an diesem prachtvollen Marmorenssemble ein „Denkmal menschlicher Vergänglichkeit“ sein sollte, wird das Geheimnis des Auftraggebers bleiben. Der Absicht Kardinal Francesco Barberinis, die Einigkeit und den Rang seines Hauses der Nachwelt für alle Zeiten nachdrücklich vor Augen zu führen, fielen jedenfalls die individuellen Wünsche seiner Ahnen hinsichtlich ihrer letzten Ruhestätte un-

---

<sup>91</sup> Zu diesem Grabmal mit Büste des Kardinals in S. Angelo a Nilo in Neapel vgl. *Bruhns*, Motiv.

<sup>92</sup> Vgl. zum Folgenden die gründliche Studie von *Gampp*, Santa Rosalia. Zur größeren Autonomie, die der Adel bei der Ausgestaltung von Kirchen auf seinen Feudalsitzen besaß und den daraus mitunter resultierenden geradezu exzessiven Zügen des Familienkultes in diesen Kirchen vgl. *Weber*, Familienkanonikate. Zu den Grabmonumenten der Barberini in Rom vgl. *Köchli*, Grabmalskultur, sowie *Behrmann*, Rückkehr.

<sup>93</sup> Grundlegend hierzu *Merz*, Heiligtum.

<sup>94</sup> „(...) MAPHAEI PATRIS VOTUM SECUTUS/ET HUMANAЕ CADUCITATIS MEMOR/VIVUS ADHUC ET VALENS SIBI GENTILIBUSQ: SUIS FUTURUM COMUNEM TUMULUM HIC ELEGIT/UT DEFUNCTORUM CONIUNCTIO CINE-RUM VIVENTIBUS FORET CONCORDIAE DOCUMENTUM“, zit. nach *Gampp*, Santa Rosalia, 359.



Abb. 12: Grabmal des Kardinal Antonio Barberini d. J., S. Rosalia, Palestrina.

bekümmert zum Opfer: So wurde Kardinal Antonio Barberini d. J. in sein prachtvolles Grab in Santa Rosalia aus dem Dom von Palestrina überführt. Dort hatte er zuvor gemäß seiner expliziten testamentarischen Bestimmung<sup>95</sup> unter einer Grabplatte mit der bezeichnend-schlichten Inschrift „Peccator“ geruht<sup>96</sup>. Und auch die pathetische Schlusswendung der ausführlichen Inschrift am Grabmal des Kardinals Giovanni Garzia Millini (1562–1629) in der Familienkapelle in S. Maria del Popolo dürfte dem Purpurträger kaum

<sup>95</sup> Vgl. *Cardella*, *Memorie*, Bd. 6, 283: „(...) con questa breve epigrafe: Il Peccatore, a norma della testamentaria sua disposizione (...)“

<sup>96</sup> *Gampp*, *Santa Rosalia*, 359.

zu seinen Lebzeiten selber in den Sinn gekommen sein: „Leb wohl, Leser, und gratuliere [der Millini-Familie], dass dem Menschengeschlecht ein weiterer den Heroen gleichender Mann aus der Millini-Familie gegeben wurde.“<sup>97</sup>

Dass selbst Ordensgemeinschaften in den Grabmälern oftmals keineswegs ein Mittel zur Förderung des Seelenheils der Verstorbenen sahen, sondern ein Vehikel zur Perpetuierung weltlichen Ruhmes, lässt die Grabinschrift des Kardinals Scipione Cobelluzzi (1564–1626) in Santa Susanna in exemplarischer Weise erkennen. Finanziert wurde sie vom Universalerben des Kardinals, dem Jesuitenkolleg von Viterbo<sup>98</sup>, und auf der Inschrift wird als herausragendes Verdienst Cobelluzzis folgendes angeführt: „(...) Ganz Rom ist sich einig im Lob, dass er durch seine vermittelnden Schriften den Purpur erlangt hat, den Wissenschaften durch seine stetige Förderung der Gelehrten Dank abgestattet und das Ergebnis seines Wirkens daran gemessen hat, möglichst vielen zur verdienten Förderung zu verhelfen (...)“<sup>99</sup> Besonders in der Schlusswendung des Zitats schimmert ein entschieden heidnisch-antik anmutendes Leistungsmotiv auf, nämlich dasjenige des tüchtigen Patriziers, der sich durch rastlose Tätigkeit um seine – möglichst große! – Klientel verdient macht<sup>100</sup>.

Im Fall der Familie Spada schließlich, der im 17. Jahrhundert der Aufstieg in die Spitzen der römischen Aristokratie gelang, können wir die Instrumen-

<sup>97</sup> „(...) VALE LECTOR ET GRATVLARE/ALTERVM EX MILLINA FAMILIA VIRVM HEROVM SIMILEM . HVMANO GENERI DATVM“.

<sup>98</sup> Die Tatsache, dass Cobelluzzi nicht seine Familie, sondern den Ordenskonvent der Jesuiten in seiner Heimatstadt Viterbo als Universalerben einsetzte, belegt seine Zugehörigkeit zur Gruppe der *spirituali* im Kardinalskollegium; vgl. auch Reinhard, Paul V. Borghese, 256: „Scipione Cobelluzzi war Humanist, der als Sohn Viterbos von Kardinal Farnese, dann aber vor allem von [Kardinal Girolamo] Bernerio protegert wurde. 1606–1623 war Brevensekretär (...). 1616 wurde er Kardinal, machte aber als solcher kaum von sich reden, erwies sich allerdings nicht als Borgheseklient, sondern wurde eher zu den *spirituali* gerechnet.“

<sup>99</sup> „D O M / SCIPIONI COBELLVTIO · VITERBIENSI / S · SVSANNAE · CARD · BIBLIOTHECAE / ECCLESIASTICAE · DIGNITATIS · LIBERTATISQVE / RETINENTISSIMO / IN · QVEM · HOC · ELOGIV · ROMA · CONSENTIT / LITTERIS · CONCILIATRICIBVS / PVRPVRAM · ADEPTVM · ESSE / PERPETVO · LITTERATORVM · PATROCINIO / GRATIAM · LITTERIS · REDDIDISSE / FRVCTVM · POTENTIAE / OPPORTVNITATE · BENEMERENDI · DE · PLVRIBVS / AESTIMASSE / OBIT · AN · DOM · MDCXXVI / AETATIS · SVAE · LXII / COLLEGIVM · VITERBIENSE · SOCIET · IESV / TESTAMENTO · HERES / POSVIT“.

Ich danke Volker Reinhardt für diesen Hinweis. Auch im Bereich der päpstlichen Inschriften ist die eindeutige Bezugnahme auf heidnisch-antike Vorbilder seit dem 15. Jahrhundert zu konstatieren, vgl. *Kajatano*, Papal Epigraphy; vgl. auch *Panofsky*, Grabplastik, 77 und 81.

<sup>100</sup> Zur Bedeutung der Größe seiner Klientel für den gesellschaftlichen Status eines antiken Patrons vgl. etwa Dionysios von Harlikanassos: „Und großer Ruhm war es für die Mitglieder vornehmer Häuser, möglichst viele Klienten zu haben, dabei nicht nur das vorväterliche Erbe an Patronaten zu bewahren, sondern auch durch eigene *virtus* neue hinzuzugewinnen.“ Zit. nach: *Stahl*, Botschaften, 175.

talisierung der Memoria im Dienste der Statusbehauptung mit besonderer Klarheit und auf einem bemerkenswerten Reflexionsniveau der Protagonisten über mehrere Jahrzehnte verfolgen. Dank einer glücklichen Überlieferungslage lässt sich die Erinnerungspolitik dieser Familie durch den Briefwechsel zwischen den Protagonisten des Aufstiegs, dem Kardinal Bernardino Spada (1594–1661) und seinem Bruder, dem Oratorianer-Pater Virgilio Spada (1596–1662), außerordentlich detailliert nachzeichnen<sup>101</sup>. Die Errichtung von Grabkapellen diente den Spada in sehr zielgerichteter Weise als flankierende Maßnahme bei der Etablierung von Familienzweigen in Bologna, Faenza, Spoleto und Rom<sup>102</sup>. Allein in Rom zogen sich die Planungen und Baumaßnahmen im Bereich der Grabkapellen über mehr als drei Jahrzehnte hin und betrafen Kapellen in San Girolamo della Carità<sup>103</sup>, Sant’Andrea della Valle (nicht ausgeführt) und Santa Maria in Vallicella<sup>104</sup>. Besonders die Grablege in San Girolamo della Carità diente dabei als aufwendig inszenierte Ahnengalerie. Angesichts der in Rom weit verbreiteten Zweifel an den altadeligen Wurzeln des Hauses Spada musste der Familie am Nachweis einer solchen Tradition besonders gelegen sein<sup>105</sup>. Und so machten sich die Brüder Bernardino und Virgilio an umfassende genealogische Studien, an deren Ende sie eine eindruckliche Ahnenreihe bis ins Mittelalter rekonstruiert hatten<sup>106</sup>. Einige dieser Vorfahren wurden dann in Gestalt von Porträtmedaillons an den Seitenwänden der Familienkapelle in San Girolamo della Carità ins Bild gesetzt.

Über die der Auswahl zugrunde liegenden, höchst pragmatischen Kriterien informiert uns Virgilio Spada im Fall des Bernardino Lorenzo Spada, der es im 16. Jahrhundert zum Bischof der unbedeutenden Diözese Calvi gebracht hatte, mit der ihm eigenen erfrischenden Direktheit: „Ein Bischof vor 114 Jahren bedeutet nicht viel für arrivierte Familien, aber dort, wo es gerade Geschwätz und Gerede gegeben hat, fängt man besser mit einem Nachweis an, der die anderen Erinnerungszeichen glaubwürdiger macht.“<sup>107</sup>

<sup>101</sup> Zur Karriere Spadas vgl. *Karsten*, Bernardino Spada.

<sup>102</sup> Vgl. hierzu *Karsten*, Vier Hochzeiten.

<sup>103</sup> Zu den Ambitionen der Auftraggeber, die zur Neugestaltung dieser Kapelle führten, zuletzt zusammenfassend *Lenzo*, Cappella Spada.

<sup>104</sup> Vgl. *Butler*, Spada Chapel.

<sup>105</sup> Zu den Hintergründen dieser Zweifel und den Gegenmaßnahmen der Spada-Brüder vgl. *Karsten*, Familienbande.

<sup>106</sup> Überliefert in: ASR, FSV 266: „Note di cose domestiche fatta dal cardinale Bernardino Spada.“

<sup>107</sup> ASR, FSV 490: Scritture, conti e disegni relativi alla costruzione delle cappelle di famiglia in Roma e Bologna a cura di mons. Virgilio e Orazio Spada, fol. 121r: „Un vescovo havuto in casa cento quattordici anni sono, non è gran cosa in famiglie accreditate, ma dove sono precedute ciarle e concetti, si comincia da un documento che (...) serve a render più credibili le altre memorie.“



Abb. 13: Porträtmedaillons, S. Girolamo della Carità, Cappella Spada, Rom.

Die blassen Schatten längst verstorbener Vorfahren wurden auf diese Weise zur memorialen Verfügungsmasse, mit deren Hilfe sich die diskreditierenden Zweifel an den legitimierenden Traditionen des Familienverbandes bekämpfen ließen.

Im Zusammenhang mit den Erinnerungsstrategien des Hauses Spada verdient ein Spezifikum der römischen (und allgemeiner: der italienischen) Grabmalkultur hervorgehoben zu werden, das die hiesigen frühneuzeitlichen Grabmäler von ihren nordalpinen Pendanten, jedenfalls solchen des Adels, in signifikanter Weise unterschied: der Verzicht auf Ahnennachweise in Gestalt der Wappenpräsentation. Eine solche erfreute sich an Grabmälern deutscher Adliger, zumeist in Gestalt der sechzehnfachen Ahnenprobe, großer Beliebtheit<sup>108</sup>. In Rom hingegen war und blieb es üblich, lediglich das Familienwappen des bzw. der Verstorbenen am Grabmal anzubringen, was umso bemerkenswerter ist, als das Wappen als Ausdrucksform sozialer Beziehungen sonst intensiv genutzt wurde<sup>109</sup>. Um seine Verbundenheit mit Papst Urban VIII., der ihn zum Kardinal ernannt hatte, zum Ausdruck zu bringen,

<sup>108</sup> Vgl. hierzu *Brinkmann*, Grabmonumente. Auch an Grabmälern für hohe Kleriker trat im Reich des 16. Jahrhundert die Präsenz von Wappen an die Stelle von Heiligenfiguren, vgl. *Schmid*, Memoria, 248; zur Wappenverwendung an Grabstätten lutherischer Fürsten im Reformationszeitalter vgl. *Ghermani*, Grabmäler.

<sup>109</sup> Vgl. hierzu *Reinhard*, Sozialgeschichte.



ließ Bernardino Spada sogar noch die hölzernen Skulpturenpostamente in seinem Palazzo mit Devotionswappen bemalen, die das Spada- mit dem Barberini-Wappen verbunden zeigten. An Grabmälern aber finden wir solche heraldisch-klientelären Verknüpfungssysteme gerade in Rom nicht ein einziges Mal. Angesichts der ungewöhnlichen sozialen Mobilität der römischen Oberschicht, deren Bestand ja auch im Gegensatz zu anderen Städten nicht durch ein Goldenes Buch festgeschrieben war<sup>110</sup>, lag, so die Beobachtung Christoph Webers, „dem römischen Adel die in Deutschland und Frankreich weitverbreitete Methode des Nachweises von 4, 8, 16 oder gar 32 adligen Ahnen völlig fern. Sie wäre auch seit dem Ende des 16. Jahrhunderts wegen des ständigen Einströmens bürgerlicher Geldfamilien absolut undurchführbar gewesen. Im Kirchenstaat bildete sich am Ende eine völlige Präponderanz der hohen Kirchenmänner in der Ahnenreihe heraus.“<sup>111</sup> Entsprechend wichtig musste gerade in vergleichsweise traditionsarmen Aufsteigerfamilien die angemessene Inszenierung dieser prestigerelevanten, herausragenden Vorfahren im Medium der Sepulkralkunst erscheinen. Die Ausprägung spezifischer Grabmal-selemente und -formen folgte mithin im Rom des 16. und 17. Jahrhunderts nicht etwa der Logik religiöser Vorgaben, sondern gesellschaftlichen Bedürfnissen. Das Prestige, das die marmornen Erinnerungen an die Vorfahren der Nachwelt einbrachten, war so groß, dass immer wieder einzelne Elemente älterer Grabmäler aus den Kirchen entwendet wurden, was Urban VIII. im Jahre 1640 veranlasste, ein Edikt zu publizieren, das diesen Missbrauch mit einer Reihe von Sanktionen belegte, darunter eine Buße in Höhe von 100 scudi sowie die Kosten der Wiederherstellung des beschädigten Monuments<sup>112</sup>.

### III.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass die Memoriainszenierung von Päpsten und Kardinälen der Frühen Neuzeit oftmals viel über ihren irdischen Lebensweg aussagt<sup>113</sup>, sogar sehr viel über die Interessen der Nach-

---

<sup>110</sup> Die Anlage eines solchen Goldenen Buchs wurde erst am 4. 1. 1746 unter Benedikt XIV. Lambertini (1740–1758) durch die Bulle „Urbem Romam“ verfügt, vgl. Weber, Kardinäle, 35.

<sup>111</sup> Weber, Kardinäle, 19.

<sup>112</sup> Vgl. Moroni, Dizionario, s.v. Sepoltura, Bd. 64, S. 125: „(...) siccome le iscrizioni sepolcrali dei cristiani moderni recano molto lustro alle famiglie, per tale cagione sotto Urbano VIII, il fratello cardinal Barberini provicario di Roma, nel 1640 pubblicò l’editto che riprodusse, contro quelli che rimovessero dalle chiese i marmi sepolcrali, le iscrizioni e lapidi, vietando severamente con pene, oltre la reintegrazione e la multa di 100 scudi.“

<sup>113</sup> Vgl. hierzu am Beispiel einer präzis definierten Funktionselite innerhalb der päpstlichen Herrschaftsorganisation, nämlich der Staatssekretäre, die zwischen 1600 und 1800 ernannt wurden, die exemplarische Studie von Emich, Tot.

welt, diesen Lebensweg angemessen in Erinnerung zu halten und auf diese Weise für die Statusbehauptung in Gegenwart und Zukunft zu instrumentalisieren – wenig aber über die Jenseitshoffnungen der Verstorbenen. Insofern stellen die Grabmäler, die im Rom der Frühen Neuzeit entstanden sind, einen Untersuchungsgegenstand dar, mit dem sich der heuristische Nutzen eines interdisziplinären Forschungsansatzes für eine „Kulturgeschichte des Papsttums“ und allgemeiner: des Forschungsparadigmas der „neuen Kulturgeschichte“ besonders deutlich herausarbeiten lässt. In ihrer Eigenschaft als geistliches Oberhaupt der katholischen Christenheit hätten die Päpste im Zeitalter der katholischen Reform die Errichtung von Grabmälern in Quantität wie Qualität einschränken müssen, und zumindest in einigen Fällen haben sie dies ja auch versucht<sup>114</sup>. Fatalerweise stellten sich die Dinge aus der Perspektive der Herrschaftslegitimation ganz anders dar: Hier bedurfte es der wirkungsvollen visuellen Inszenierung von vorangegangenen Amtsinhabern gerade in einer Wahlmonarchie wie dem Papsttum, der keine legitimierenden dynastischen Kontinuitätslinien zur Verfügung standen, in besonderem Maße<sup>115</sup>. Schließlich war bei der Frage nach dem Grabmal auch die dritte Rolle der Päpste in der Frühen Neuzeit von zentraler Bedeutung, nämlich diejenige als Oberhäupter eines Familienverbandes, der sich von der Herrschaft des päpstlichen Onkels die dauerhafte Etablierung in den Spitzen der römischen Aristokratie erhoffte. Auch aus der Perspektive der Verwandten konnte die Erinnerung an den Vorfahren auf dem Stuhl Petri gar nicht prächtig genug ausfallen<sup>116</sup>, und so ist es denn auch nicht weiter verwunderlich, dass bis weit in das 18. Jahrhundert hinein die Angehörigen für die Errichtung dieser Grabmäler sorgten. Auch unterhalb der Ebene der Pontifices und ihrer Familien blieben Funeralpomp und Grabmal trotz aller Bemühungen einzelner Päpste, sie einzuschränken, unverzichtbarer Bestandteil sozialer Selbstbehauptungsstrategien. Insofern ist es nur konsequent, dass die Grabmäler in kunsttheoretischen Traktaten des 16. und 17. Jahrhunderts trotz ihres Aufstellungsorts im Kirchenraum zu den weltlichen, und eben nicht zu den sakralen Bauaufgaben gerechnet wurden<sup>117</sup>. Die

---

<sup>114</sup> Das letztliche Scheitern der Bemühungen katholischer Reformkreise, den Grabmalkult abzuschaffen oder zumindest nachhaltig einzuschränken fügt sich in das skeptische Bild, das *Hersche*, Muße und Verschwendung, Bd. 1, 152–213: „Das Konzil von Trient: Anspruch und Wirklichkeit“, im Hinblick auf den langfristigen Erfolg der Trienter Reformen zeichnet.

<sup>115</sup> Zur Schlüsselrolle, die Grabmälern gerade in Fällen von Kontinuitätsbrüchen zur Legitimation von Herrschaft zukam (und bis in die Gegenwart kommt) vgl. *Rader*, Grab, passim.

<sup>116</sup> Welche Bedeutung dem Grabmal eines Papstes in der postpontificalen Krise für die Angehörigen zukommen konnte, zeigt exemplarisch *Behrmann*, Rückkehr. Zum Spannungsverhältnis zwischen theologischen Normen und gesellschaftlicher Praxis im Bereich der Grabmalserrichtung vgl. auch *Reinhardt*, Produktivität.

<sup>117</sup> Vgl. *Erben*, Requiem, 120–122.

bei der Gestaltung dieser Bauaufgabe verwendete Formensprache entwickelte sich somit im Spannungsfeld unauflösbarer Widersprüche divergierender Normen. Sie bezog nicht zuletzt daraus jene oftmals geistreiche Komplexität, dank derer viele römische Papst- und Kardinalsgrabmäler nicht nur hochinteressante kulturgeschichtliche Zeugnisse, sondern eben auch Meisterwerke der abendländischen Kunstgeschichte sind.

# Betrachtungen eines Unpolitischen? Überlegungen zur Geschichte der politischen Ideen im Kirchenstaat

Von *Nicole Reinhardt*

Die Beiträge zur Patronageforschung der letzten Jahre haben die klassischen Vorstellungen vom politischen Handeln erneuert und das Verständnis der politischen Kultur der Frühen Neuzeit erweitert. Der Akzent der Arbeiten liegt auf der Interaktion handelnder Individuen und Gruppen, wobei der Handlungsbegriff weit gefasst ist und Sprechakte einschließt<sup>1</sup>. Wie Menschen handelten und sich über ihr Handeln und ihre Intentionen äußerten, war deutlich von der politischen Kultur geprägt, in der sie agierten, und gestaltete diese zugleich immer neu. Die Frage aber, welche Verbindung zum Beispiel die spezifische politische Kultur des Kirchenstaats mit der Sphäre der zeitgenössischen politischen Ideen und Theorien unterhielt, haben wir bislang nur *en passant* gestreift<sup>2</sup>. Im Folgenden soll daher an einem Beispiel aufgezeigt werden, wie und unter welchen Vorzeichen die sozialen Praktiken der Patronage als zentraler Bestandteil der politischen Kultur reflektiert wurden, und wie diese Reflexion als Teil der politischen Ideengeschichte aufgefasst werden kann. Dies erfordert allerdings eine Ausweitung der Definition des geläufigen Horizonts der Geschichte der politischen Ideen. Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen steht ein im gängigen Kanon der politischen Ideenschichte nicht verorteter Text des Bologneser Arztes und Philosophen Camillo Baldi (1550–1637), der sich als kritische Anmerkung zu Stil und Rhetorik des Briefeschreibens, einer für das Patronagewesen und damit für die Politik zentralen Praxis, vorstellt.

Die Frage nach der politischen Ideenwelt im Kirchenstaat zu Beginn des 17. Jahrhunderts ist, so macht ein Blick in gängige Darstellungen zur Geschichte der politischen Ideen schnell deutlich, offensichtlich eine Leerstelle. Neben den dominierenden Zentren Florenz und Venedig erscheint der Kirchenstaat als vergleichsweise trost- und geistlose Landschaft, und zugleich

---

<sup>1</sup> Vgl. *Emich/Reinhardt/v. Thiessen/Wieland*, Stand und Perspektiven der Patronageforschung, 257–262.

<sup>2</sup> Vgl. *Reinhardt*, Macht und Ohnmacht, 199–206.

scheint das Interesse an den politischen Ideen in Italien nach Machiavelli – mit der Ausnahme Boteros – abzunehmen. Handbücher und Überblickdarstellungen suggerieren, dass ab Mitte des 16. Jahrhunderts die wirklich wichtigen politischen Ideen nicht mehr in Italien entworfen wurden, sondern dort, wo die Grundlagen der „wirklich“ modernen Staaten und der kapitalistischen Welt gelegt wurden. Wie ein Wanderzirkus zogen so die „machiavellistischen Momente“ vom Arno nach Norden, und Seine und Themse hinter sich lassend, schließlich über den Atlantik. Diese Schwerpunktsetzungen sind wohl kaum zufällig, und, mehr als den einzelnen Autoren selbst bewusst sein mag, eine Fortschreibung historiographischer Traditionen des 19. Jahrhunderts. Sie sind auch das Spiegelbild eines tendenziell anachronistischen Politikverständnisses, das politische Theorie nur dort lokalisiert, wo sie in eindeutig „säkularem“ und als politisch gekennzeichnetem Gewand auftritt, auf das „unser“ Verständnis ausgerichtet ist. Diese Perspektive ist keineswegs nur der klassischen Philosophie- und Geistesgeschichte eigen, sondern auch der gegen diese gerichteten sogenannten Cambridge School. Es ist daher angezeigt, dass ich hier zunächst einige kurze Überlegungen dazu voranschicke, wie ich es selbst mit der politischen Ideengeschichte halte.

## I. Vom Nutzen und Nachteil der Ideengeschichte

Die von Skinner propagierte Geschichte der politischen Ideen griff die traditionelle Philosophiegeschichte und deren Orientierung an der Untersuchung überzeitlicher Weisheiten und universaler Ideen an. Hiergegen schlug er eine kontextualisierende Herangehensweise vor, in der es auf der Grundlage der Sprechakttheorie vor allem darum geht, zu zeigen, was ein Autor tat, indem er sagte, was er sagte. Dies setzt nicht nur voraus, dass Autoren über ihre Texte intentional handeln, sondern auch, dass sie kontextabhängig handeln<sup>3</sup>. Was für die traditionelle Philosophiegeschichte aufregend, oder gar revolutionär gewesen sein mag, bringt Historiker kaum aus der Fassung, gehört doch die Kontextualisierung von Texten zu den Fingerübungen historischer Quellenkritik<sup>4</sup>. Die historicistische Prägung führt auch zu einer fast instinktiven Sympathie mit Skinners kompromissloser Verteidigung der Idee des intentional handelnden Subjekts gegen deterministische Konzepte marxistischer oder Foucaultscher Provenienz<sup>5</sup>. Skinners Definition des Subjekts und sein Bestehen auf Kontextualisierung stellen die Texte der politischen Theorie in einen Argumentationszusammenhang, in dem sie nicht nur

---

<sup>3</sup> Vgl. *Skinner*, Bedeutung und Verstehen der Ideengeschichte.

<sup>4</sup> Vgl. *Mulsow/Mahler*, Einleitung.

<sup>5</sup> Vgl. *Skinner*, Interpretation und das Verstehen von Sprechakten, 80–83.

Aussagen eines spezifischen Autors sind, sondern immer auch intendierte Beiträge und Positionierungen innerhalb einer Diskussion. Die Bedeutung von Texten kann daher nur innerhalb des spezifischen zeitgenössischen diskursiven Kontexts erschlossen werden, in dem sich der Autor verständigt und verständlich machen will. Problematischer für den Historiker sind jedoch der zunächst extrem eng gefasste Kontextbegriff sowie einige nicht besonders überzeugende Kontextualisierungsversuche in Skinners zweifellos bahnbrechenden *Foundations of Modern Political Thought* (1978). Die blinden Flecken Skinners, aber auch Pococks werden seit Jahrzehnten ausgiebig und kompetent diskutiert<sup>6</sup>, weshalb ich hier nur jene Punkte ansprechen möchte, die mir für die folgenden Ausführungen relevant erscheinen.

Skinner ist sich voll bewusst, dass die von ihm geforderte Aufgabe der „universalen Ideen“ als leitende Fragestellung der politischen Ideengeschichte leicht Gefahr läuft, diese Geschichte zu einem unzusammenhängenden Teppich von Episoden zu machen. Aus heuristischen Gründen muss er daher dennoch eine übergreifende Frage einführen, die seine Geschichte zusammenhält. Der ihn interessierende Zusammenhang ist „the process by which the modern concept of the State came to be formed“<sup>7</sup>. Dies ist legitim, und auch meinen eigenen Interessen nahe, gleichzeitig ist aber nicht zu übersehen, dass diese Leitfrage eben zu jener oben skizzierten chronologischen und geographischen Ausrichtung führt, und dass sie einen auf diese Fragen ausgerichteten Kanon produziert, der den klassischen Kanon des 19. Jahrhunderts zwar erweitert und ergänzt, sich aber interessanterweise gerade in Skinners Werk letztlich wieder um die Achsen Machiavelli und Hobbes kristallisiert<sup>8</sup>. Entlang dieser Frage wandert sein Scheinwerfer von Italien über Frankreich nach England und Schottland, wobei die entscheidenden Texte sich immer um spezifische Konfliktsituationen legen: der Untergang der italienischen Republiken, die französischen Religionskriege, der englische Bürgerkrieg etc. Dies erklärt unter Umständen auch, weshalb er zum spanischen politischen Denken nicht viel zu sagen hat. Auch das zunehmend unter spanischer Hegemonie stehende Italien nach 1550 bleibt unterbelichtet. Skinner spricht es nicht aus, doch scheint die spanische Welt ihm kein Raum politischer Ideen, und wahrscheinlich scheint sie ihm vergleichsweise „konfliktfrei“, beziehungsweise Schauplatz weltgeschichtlich unbedeutender Konflikte. Dies ist sicherlich eine Fehleinschätzung<sup>9</sup>, doch

---

<sup>6</sup> Vgl. *Heinz/Ruehl*, Nachwort.

<sup>7</sup> Vgl. *Skinner*, *The Foundations*, Vol. I., IX.

<sup>8</sup> Die interessantesten Erweiterungen gegenüber hergebrachten Geschichten der politischen Theorie führt Skinner für das 13.–15. Jahrhundert durch. Vor allem die Einbeziehung und Untersuchung der „ars dictaminis“ ist hier hervorzuheben. Seine Aufmerksamkeit für die spanische Neo-Scholastik ist zwar ebenfalls bemerkenswert, besticht aber durch die fehlende Kontextualisierung!

selbst wenn diese zuträfe, ist fraglich, ob die Abwesenheit von Aufständen und Bürgerkriegen bedeutet, dass Gesellschaften keine sozialen und politischen Konflikte kennen, oder ob damit das politische Denken zum Erliegen kommt. Beides ist sicherlich nicht der Fall, und selbst wenn man Skinners Leitfrage der Entstehung des modernen Staatsgedankens folgt, ist zweifelhaft, ob ausgerechnet die spanische Welt – immerhin die Supermacht der Frühen Neuzeit – hieran keinen Anteil hatte. Diese der Cambridge School innewohnenden traditionellen „Vorurteile“ produzieren riesige blinde Flecken. Durch den ihrer Genealogie zugrundeliegenden Kanon werden andere Traditionen zu abgestorbenen toten Ästen am Baum der Weltgeschichte.

Die Entdeckung „politischer Sprachen“ ist ein weiterer anregender Vorschlag der Cambridge School. Pocock bringt es prägnant auf den Punkt: „Die Sprache bestimmt, was in ihr gesagt werden kann, sie kann aber ihrerseits durch das modifiziert werden, was in ihr gesagt wird.“<sup>10</sup> Angesichts dieser Sensibilität für Sprachspiele aller Art und für die Frage, was in einem spezifischen Kontext wie gesagt werden kann, und welche rhetorischen Rahmen die Formulierung politischer Ideen bestimmen, ist es erstaunlich, dass eine spezifische Rahmenbedingung, die nicht nur die Sprache, sondern auch den Inhalt (soweit sich diese überhaupt getrennt analysieren lassen) gerade in der Frühen Neuzeit massiv determinierte, völlig ausgeblendet wird: die Zensur. Dies mag mit dem „protestantischen Strabismus“ der Cambridge School zusammenhängen, doch nicht nur die katholischen Inquisitoren zensierten Literatur (und zwar nicht nur politische), sondern auch religiöse und säkulare Einrichtungen im protestantischen Europa<sup>11</sup>. Für die katholische Welt lassen sich die auf dem Index stehenden Bücher und Autoren dank der regelmäßig aktualisierten Listen vergleichsweise leicht rekonstruieren<sup>12</sup>. Die Zensur konnte *ex post* ganze Werke treffen, oder die Säuberung bestimmter Passagen zur Folge haben, so dass einige Werke nur in genehmigten Auflagen weiter offiziell greifbar waren. Sicher ist aber, dass kaum ein Werk des Kanons der abendländischen Literatur ungeschoren davon kam. Dies beeinflusste zweifellos den „Input“ der zitierbaren Literatur *ex ante* und zwar nicht nur inhaltlich, sondern auch stilistisch. Da jedes neu aufgelegte Werk

---

<sup>9</sup> Dies ist das Ergebnis einer Blindheit für spanische Geschichte, die angesichts der ausgezeichneten englischen Forschungen zum spanischen Weltreich unverstanden erscheint. Die spanische Welt bietet vielmehr durchaus eine Reihe von politischen Konflikten, die in der Geschichte der politischen Ideen Skinners unbeachtet bleiben: der Aufstand der Comuneros (1520), der Aufstand Aragons und Portugals (1640), der sogenannte Masaniello-Aufstand in Neapel (1648). Zum Masaniello-Aufstand und seiner ideologischen Verortung nun *Hugon*, Naples insurgée, 217–224.

<sup>10</sup> Vgl. *Pocock*, Der Begriff einer „Sprache“, 128.

<sup>11</sup> So zum Beispiel im kalvinistischen Genf, vgl. hierzu *Jostock*, La censure négo-ciée.

<sup>12</sup> Besonders leicht zugänglich, seit diese Listen zusammenhängend ediert vorliegen, vgl. *Bujanda*, Index des livres interdits.

Zensurbehörden vorgelegt werden musste, werden Autoren, um sich Schereisen zu ersparen, die Liste der indizierten Werke genau studiert haben. Doch selbst wer hier alle Vorsichtsregeln einhielt, konnte nicht sicher sein, ob sein Werk nicht aus anderen Gründen ex post doch noch auf dem Index landete. Die Zensur schlug nicht immer dort zu, wo man vermutete. So wurde Juan de Mariana in Spanien nicht wegen seines politischen Traktats „De Rege“ (1599) von der Inquisition bedrängt, sondern wegen seiner Schrift zur Münzverschlechterung „De monetæ mutatione“ (1609). Es waren hingegen die „säkularen“ Advokaten des *parlement de Paris*, die die Verbrennung von „De Rege“ anordneten<sup>13</sup>. Schlimmer noch, da es in der Regel nicht bei Bücherverbrennungen blieb, konnten die Konsequenzen der Zensur auch lebensgefährlich sein. Die Scheiterhaufen für Michele Servetus und Giordano Bruno machten dies in Genf und in Rom deutlich und waren den Gelehrten sicherlich in brennender Erinnerung.

Angesichts dieses sehr konkreten Kontextes ist die Ironie, mit der Skinner die Überlegungen Leo Strauss' zum „esoterischen“ Schreiben überzieht, geradezu bizarr naiv: „Woran lassen sich Zeiten der Verfolgung erkennen? Daran, dass heterodoxe Autoren gezwungen sind, diese ‚besondere Technik des Zwischen-den-Zeilen-Schreibens‘ zu verwenden. Sollen wir immer annehmen, dass diese Technik eingesetzt wird? Nein, wir sollen dies dann nicht tun, ‚wenn es weniger exakt wäre‘. Trotz dieser aufwendigen Rechtfertigungen ist also nicht zu sehen, wie das Insistieren auf der Forderung, die ‚innere Kohärenz‘ des Denkens eines bestimmten Autors aufzudecken, zu etwas anderem führen kann als zu mythischen Annahmen darüber, was er tatsächlich gedacht hat.“<sup>14</sup> Obwohl Skinners Bedenken gegen die ideologische Ausrichtung von Leo Strauss durchaus nachvollziehbar sind, greift er doch zu kurz, wenn er den Hinweis auf die durch Repression und Verfolgung ausgelösten Verdunkelungsstrategien einfach als Hirngespinnst und Vorwand für interpretatorische Geheimnistuerei abtut. Zeiten der Verfolgung lassen sich durchaus erkennen, und sie waren v. a. in der Frühen Neuzeit omnipräsent. Sie zu ignorieren, heißt einen wesentlichen Faktor zur Kontextualisierung auszublenden. Die Existenz institutionalisierter Zensur und Verfolgung produzierte nicht nur das von Strauss beschriebene „Zwischen-den-Zeilen-Schreiben“<sup>15</sup>, sondern konnte auch zu einer Verschiebung der gewählten Ausdrucksform führen. Autoren konnten zum Beispiel ihre politischen Vorstellungen verschleiern oder nur andeuten. Sie konnten sich anderer literarischer Gattungen bedienen, wie medizinischer Traktate, Kasuistiken oder

---

<sup>13</sup> Zum Werk Juan de Marianas und den Rezeptionsmissverständnissen, vgl. Braun, Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought, 9–11 und passim.

<sup>14</sup> Skinner, Bedeutung und Verstehen der Ideengeschichte, 41.

<sup>15</sup> Vgl. Strauss, Persecution, 25.



retorischer Kommentare. Da diese Texte aber im Rückblick nicht unbedingt als „politische Texte“ gekennzeichnet sind, fallen sie aus der politischen Ideengeschichte heraus, was wiederum das unartikulierte Vorurteil bestätigt, dass es zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort keine politischen Ideen gegeben habe. Um genau einen solchen Text, der sich nicht auf den ersten Blick als politischer Traktat erschließt, soll es jedoch im Folgenden gehen.

## II. Von Ärzten, Sekretären und anderen Ghostwritern

Viele Indizien geben Anlass zu der Vermutung, dass der Bologneser Medizin- und Philosophieprofessor Camillo Baldi (1550–1637) wohl wusste, dass die Inquisition ein Faktor war, mit dem er zu rechnen hatte. Er hielt sich so bedeckt, dass Einzelheiten zu seiner Biographie und seinem Schaffen bis heute unzureichend geklärt sind, und dies obwohl er ab 1576 bis zu seinem Tod für 50 Jahre (!) einen der wichtigsten Lehrstühle für theoretische Medizin und Philosophie Italiens innehatte und er zu Lebzeiten als einflussreichster Professor des *Studio bolognese* galt<sup>16</sup>. Zu seinen Vorgängern auf dem Lehrstuhl gehörten so eminente Philosophen wie Pietro Pomponazzi (1462–1525) und Girolamo Cardano (1502–1576), mit denen er die aristotelische naturphilosophische Ausrichtung und Interessen teilte. Allerdings dürfte ihm auch kaum entgangen sein, dass Cardano ungeachtet seines intellektuellen Prestiges im Jahr 1570 wegen seines Christus-Horoskops für zwei Jahre im Bologneser Inquisitionsgefängnis verschwunden war und dass einige Werke seiner Vorgänger seit den 1590er Jahren auf dem römischen Index standen. Überhaupt stand die ganze naturphilosophische Schule Paduas und Bolognas nicht gerade im Ruf katholischer Orthodoxie<sup>17</sup>.

Was Baldis eigene Tätigkeit angeht, so fällt auf, dass er bis 1621 (!) rein gar nichts publizierte. Erst ab diesem Datum folgten bis zu seinem Tod verschiedene medizinische und moralphilosophische Traktate, die sich mit so verschiedenen Themen wie der Schlichtung von Ehrkonflikten, der Bedeutung der Fingernägel zur Bestimmung menschlicher Charaktere, der Lüge

<sup>16</sup> Vgl. *Tronti*, Camillo Baldi; *Fanti*, Le classi sociali, 135; *Lines*, Natural Philosophy, 318.

<sup>17</sup> Die Bologneser Universitätsgeschichtsschreibung hat das späte 16. und frühe 17. Jahrhundert weitgehend vernachlässigt und sich fast ausschließlich auf das Mittelalter und das 18. Jahrhundert konzentriert. Auch dies ist ein bedauerlicher Ausfluss der oben beschriebenen blinden Flecken. Die jüngst erschienene Geschichte Bolognas in der Frühen Neuzeit schafft hier keine Abhilfe, da die Darstellung zur philosophischen Fakultät mit dem frühen 16. Jahrhundert endet, vgl. *Bacchelli*, L'insegnamento di umanità; jene zur Naturphilosophie setzt erst bei Malpighi wieder ein, vgl. *Bresadola*, Medicina e filosofia naturale.

oder der Freundschaft befassten<sup>18</sup>. Bis heute allerdings ruht eine unbestimmte Anzahl der Texte Baldis noch in Bologneser Archiven. Sie sind bislang kaum aufgearbeitet und befassen sich mit so interessanten Fragen wie dem politischen System Bolognas, dem Interdikt von Venedig und dem Fall Galilei<sup>19</sup>. Angst vor Übergriffen der Inquisition und die bis zum Tod Pauls V. im Jahr 1621 gespannten römisch-bolognesischen Beziehungen mögen zu den Ursachen für die späte und begrenzte Publikationsaktivität Baldis gehören. Erst nach 1621 setzte ein religiöses und politisches Tauwetter ein, das jedoch mit dem Prozess gegen Galilei wieder endete. Genau in diese Zwischenphase fallen Baldis Publikationen. Wir wissen desweiteren auch, dass Baldi bei der römischen Inquisition um die Lizenz zur Lektüre verbotener Bücher bat, die er wohl erhielt. Eine weitere Anfrage bezüglich „politischer und rhetorischer“ Werke wurde jedoch negativ beschieden<sup>20</sup>. Diese Anfragen und die nur eingeschränkten Genehmigungen lassen vermuten, dass Baldi trotzdem wohl genau all das las, was in den Augen der Inquisitoren in den „Giftschrank“ gehörte. Er wird sich allerdings gehütet haben, diese Lektüre in seinen eigenen Publikationen allzu deutlich sichtbar zu machen.

Nachdem Baldi 1621 einen Kommentar des pseudo-aristotelischen Traktats zur Physiognomie publiziert hatte, legte er 1622 seine erste italienische Veröffentlichung vor, die sich als Kommentar zu einem Brief des spanischen Sekretärs Antonio Pérez vorstellte. Schon 1623 und 1625 folgten weitere Auflagen, was auf einen gewissen Erfolg dieser Schrift schließen lässt, und bis heute ist sie in den meisten europäischen Bibliotheken nachweisbar<sup>21</sup>. Bevor wir uns mit dem Inhalt des Kommentars befassen, sind einige Anmerkungen über die Form und Präsentation zu verlieren. Es geht nicht nur darum zu fragen, was der Philosoph aus Bologna tat, indem er sagte, was er sagte, sondern auch, was er tat, indem er es *so* sagte, *wie* er es sagte. Besonders der Titel erweist sich geradezu als russische Puppe: Bei jedem Öffnen tritt eine neue Gestalt heraus, die auf andere Ereignisse und Sprecher/Schreiber verweist.

Zunächst fällt auf, dass der Titel zwischen der ersten und den weiteren Auflagen eine leichte, aber keineswegs unerhebliche Akzentverschiebung aufweist. Was 1622 noch als „Einige Betrachtungen zu einem Brief von Anton Perez ...“ daherkam, stellte sich ein Jahr später schon als „Politische

---

<sup>18</sup> Vgl. Literaturverzeichnis.

<sup>19</sup> Lediglich die Darstellung zum Bologneser Regierungssystem ist eingehender untersucht, vgl. *Fanti*, *Le classi sociali*, zu den weiteren Manuskripten vgl. *Betti*, *Scrittori politici*, Kapitel V.

<sup>20</sup> Vgl. *Dall'Olio*, *L'attività dell'Inquisizione*, 1121, leider ohne genaue Datumsangabe.

<sup>21</sup> Volltitel im Quellenverzeichnis. Ich zitiere aus der Auflage von 1625, von nun an „Politiche Considerationi“.

Betrachtungen zu einem Brief von Anton Perez ...“ vor. *Politiche considerazioni* also, eine Verschiebung, die im Italienischen sofort Assoziationen zu „*Discorsi politici*“ erweckt. Eine geradezu ironische Brechung entsteht dadurch, dass es hier nicht um die Frage geht, wie sich eine Republik erhält, sondern – wie der weitere Titelverlauf anzeigt – um die Frage, „wie man die Gunst seines Herrn erwirbt und diese aufrecht erhält“. Den Ausgangspunkt bildet ein Brief des vormaligen Sekretärs Philipps II. von Spanien Antonio Pérez (1539–1611) an den Duque de Lerma (1552–1625), Günstlingsminister Philipps III. von Spanien. Der Aufstieg und Fall des Günstlings ist hier das Thema, wobei sowohl Sender als auch Adressat des Briefes bekannte Beispiele gestürzter Günstlinge darstellen. Baldi nimmt sich vor, einen Brief des berühmten königlichen Sekretärs und Günstlings zu kommentieren und zu dekonstruieren, eine Operation, die den ersten Teil der Betrachtungen ausmacht. Der zweite Teil der Betrachtungen besteht aus Baldis „Zweifeln“ (34 *Dubitationi*). Der dritten Auflage angehängt, aber nicht eigentlich Teil des Textes, ist ein separater Traktat zur Frage, wie sich aus einem Brief der Charakter des Schreibers erkennen lässt, und wie man gute Briefe verfasst. Dieser letzte Traktat gilt als erstes graphologisches Werk überhaupt und erfreut sich einer gewissen Beliebtheit unter Esoterikern<sup>22</sup>. Doch Baldi war kein Esoteriker, vielmehr führt er in diesem Anhang theoretisch aus, was er in seinem Traktat zu Pérez praktisch durchführt: eine rhetorische und stilistische Analyse des Briefes, von der aus er Schlussfolgerungen über den Briefschreiber zieht und politische „Regeln“ ableitet. Dies tut er als Philosoph und als Arzt, der sich mit den Temperamenten und der Physiognomie des Menschen befasst hat. Der schriftliche Ausdruck lässt sich entziffern wie die menschliche Physiognomie. Gleichzeitig muss dem Verständnis der Politik ein Verständnis des Menschen vorausgehen. Der Brief ist gewissermaßen die Physiognomie der Politik. Wir werden diesen Gedanken noch genauer untersuchen.

Doch wie steht es mit dem Brief selbst, der Baldis Traktat vorausgeschickt ist? Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach um ein apokryphes Schreiben, in dem zwei anderenorts publizierte Briefe des spanischen Sekretärs zusammenfließen<sup>23</sup>. Wer diese Fusion vornahm, und wie Baldi sich eines derart entstandenen Briefes bemächtigte, ist unklar, allerdings zirkulierte er offensichtlich schon um 1594 in spanischen tacitistischen Kreisen und als Vorwort des Pérez bzw. Baltasar Álamos de Barrientos (1555–1640) zugeschriebenen Traktats „*El Norte de Príncipes*“. Der „Norte“ wurde erst im 18. Jahrhundert veröffentlicht, war wohl aber auch als Manuskript Experten und Eingeweihten bekannt<sup>24</sup>. Es ist also gut möglich, dass es sich bei dem

<sup>22</sup> Vgl. *Fontana*, Préface, in: Camillo Baldi, *La lettre déchiffrée*, 15–50.

<sup>23</sup> Vgl. *Bisello*, Sotto il „manto“ del silenzio, 175 f. und *Mele*, Per la fortuna di una lettera.

von Baldi benutzten Brief um eine literarische Fiktion handelte, allerdings um eine Fiktion, die einem der bekanntesten Briefschreiber und Tacitisten Spaniens zugeschrieben wurde – eben Antonio Pérez. Im Zentrum von Baldis Betrachtungen steht nicht irgendein Brief, sondern eine durchaus glaubhafte Produktion eines gestürzten Tacitisten. Gleichzeitig verweist der Adressat des Briefes, der Duque de Lerma, mitten in die zeitgenössische spanische Diskussion um den „Valido“<sup>25</sup>. Baldi erwähnt diese Debatte mit keinem Wort, doch handelt es sich bei seinem Text zweifellos um einen Beitrag zu einer spanischen Diskussion, die gerade auch für die Verhältnisse im Kirchenstaat von Bedeutung war. Nicht zuletzt behauptete Baldi, wie wir noch genauer sehen werden, dass er die Grundlagen der Politik gerade vor dem Hintergrund des Kirchenstaats besser verstand als der Sekretär im Zentrum des spanischen Weltreiches<sup>26</sup>.

Zugleich und nicht zuletzt beziehen sich Baldis Betrachtungen deutlich auf das Genre der Briefbücher, die sich gerade im 16. und 17. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreuten. Die Publikation von Briefen, und insbesondere von Briefen berühmter Sekretäre, war ein weit verbreitetes Mittel der Zirkulation und Diskussion politischer und religiöser Ideen. Unter der Masse der Briefe ließen sich bisweilen auch heterodoxe Passagen einschmuggeln, ein Verfahren, dem allerdings auch Inquisitoren bald auf die Schliche kamen<sup>27</sup>. Nicht zuletzt steht der Brief des Sekretärs paradigmatisch für das Anwachsen der Staatsgewalt in der Moderne. Informationsbeschaffung, -verdichtung, und -verbreitung, Beobachtung, Überwachung und Kontrolle – i.e. die Grundlagen moderner Politik – erfolgten nicht zuletzt über Briefe. Die Sprache dieser Briefe war die des Klientelismus, die man ja gerade auch dank der vielen Briefbücher erlernen konnte. Sekretäre bedienten sich dieser klientelären Sprache und sie waren zugleich als Verfasser von Briefen die Vermittler, Gestalter, aber bisweilen auch die Theoretiker der modernen Politik. Dies galt für Machiavelli wie für Pérez. In dieser Landschaft positionierte sich Baldi mit seinem Wissen als Arzt und Philosoph. Doch auch das tat er vermittelt und nicht direkt.

Liest man die Titel von Baldis Schriften, so fällt auf, dass sie sämtlich vorgeblich von seinen Schülern „gesammelt und präsentiert“ sind; Vorlesungs-

---

<sup>24</sup> Zur Autorfrage des „Norte“, der heute gemeinhin als Gemeinschaftswerk von Pérez und Álamos de Barrientos gilt, vgl. *Marañón*, *El Conocimiento de las Naciones y el Norte de Príncipes*.

<sup>25</sup> Vgl. zu dieser Diskussion die hervorragende Studie von *Tomás y Valiente*, *Los validos*.

<sup>26</sup> Zu den engen Beziehungen zwischen Bologna und Spanien im 17. Jahrhundert vgl. *Cueto*, *Seicento boloñés*.

<sup>27</sup> Vgl. *Braida*, *Libri di lettere*; *Reinhardt*, *Correspondances, clientèle et culture politique*, 131–151. Zu Machiavelli als Briefschreiber und Politikgestalter vgl. *Landi*, *La construction épistolaire de la réalité politique*.

mitschriften gewissermaßen, oder Mitschriften von *privati ragionamenti* wie im Fall des Kommentars zu Pérez. Alle diese wirklichen oder nur vorgeblichen Herausgeber waren Schüler, die allenfalls bemerkenswert sind, weil sie bei Baldi studierten. Dies ist besonders deutlich bei Giovanni Francesco Grillenzoni, dem angeblichen Herausgeber des Pérez-Kommentars. Er starb 1630 als Arzt während der Pest in Carpi, und ging in die Annalen nur als „scolaro del celebre Baldi“<sup>28</sup> ein, dem die Nachwelt besagten Kommentar verdankte. Seine Bedeutungslosigkeit macht ihn zur leeren Chiffre, die Baldi noch heller erstrahlen lässt und ihn zugleich wieder dem direkten Blick entzieht: Der Bologneser Professor wendet sich nicht direkt an seine Leser, sondern über ein Medium, wie ein Orakel. Vorsichtsmaßnahme oder Ausdruck seiner Idiosynkrasie? Wir wissen es nicht, doch die im Titelblatt affichierte Attitüde gibt dem Text einen zusätzlichen Bedeutungsüberschuss. Es mag ein Zeichen sein, dass dies ein Text war, der sich an den wissenden Leser wandte, der verschiedene Sprecher und damit auch verschiedene Sinnebenen zu entziffern verstand und „zwischen-den-Zeilen“ lesen konnte.

### III. Die Theorie und Praxis des Günstlings

Das Schicksal Antonio Pérez' bot geradezu sensationelles Anschauungsmaterial für das europaweit gegebene Drama des Falls des Günstlings<sup>29</sup>. Im vorgeblichen Brief, den Baldi zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht, analysiert der Betroffene selbst die Gefahren der Günstlingsexistenz. Doch auch der Duque de Lerma, an den die Ratschläge gerichtet waren, hatte zum Zeitpunkt der Publikation von Baldis Text seinen Sturz bereits hinter sich<sup>30</sup>. Dies legte nahe, dass die wohlgemeinten Ratschläge entweder wirkungslos oder falsch waren, was letztlich Reputation, Autorität und Klugheit des schriftstellernden Sekretärs in Frage stellte. Die rhetorische Dekonstruktion des Briefes von Antonio Pérez, die der Bologneser Professor vornimmt, setzte genau hier an: War Pérez' Ruf als begabter Sekretär und politischer Analyst und Schriftsteller wirklich gerechtfertigt angesichts seines eigenen Scheiterns? Es ging daher nicht nur um den Brief, sondern auch um Pérez als Figur und Symbol des von ihm selbst analysierten Sujets. Diese Figur war nicht zuletzt dank Pérez' eigener Publikationen kontrovers und schwer zu fassen, und ist bis heute von Geheimnissen und Fragen umgeben<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> So *Tiraboschi*, Biblioteca Modenese, 24.

<sup>29</sup> Vgl. *Hirschbiegel/Paravicini* (Hrsg.), Der Fall des Günstlings.

<sup>30</sup> Zum Sturz Lermas vgl. v. *Thiessen*, Herrschen mit Verwandten und Klienten.

<sup>31</sup> Die ausführlichste Studie ist *Marañón*, Antonio Pérez. El hombre, el drama, la época.

Baldi stellt eine kurze Biographie Pérez' voran, die die wichtigsten biographischen Details kurz in Erinnerung ruft. Antonio Pérez hatte in Alcalá, Louvain, Padua und Salamanca Theologie studiert und galt zudem als ausgezeichnete Latinist, als er 1567 Staatssekretär Philipps II. wurde. Pérez stand bald im Ruf, zu den engsten „Favoriten“ des Königs zu gehören, obwohl Philipp II. offiziell keinen Günstlingsminister hatte. Als Grund für seinen Sturz gilt gemeinhin die Ermordung des Juan de Escobedo (1530–1578) im Auftrag Philipps II. Warum Philipp sich anschließend an dem Rächte, der in seinem Auftrag handelte, ist unklar, doch scheinen komplizierte Hofkabale, und vor allem Pérez' Verhältnis zur Prinzessin von Eboli ausschlaggebend gewesen zu sein<sup>32</sup>. 1580 wurde Pérez des Hochverrats angeklagt und unter Hausarrest gestellt. 1590 gelang ihm mit Hilfe seiner Frau die Flucht nach Aragon, wo ihn die *fueros* vor dem Zugriff der weltlichen kastilischen Gerichte schützten. Philipp II. strengte daher einen Inquisitionsprozess wegen Blasphemie, Sodomie, Häresie und Hexerei gegen seinen ehemaligen Sekretär an. Doch die geplante Manipulation der Justiz führte zu einem Aufstand in Aragon<sup>33</sup>, und Pérez gelang 1591 die Flucht nach Frankreich, wo er Heinrich IV. seine Dienste anbot. Pérez versuchte sich auch Elisabeth I. anzudienen, allerdings ohne dauerhaften Erfolg. Zu Pérez' zentraler Strategie im Exil gehörte es, seine Reputation als Schriftsteller von Aphorismen und eleganten Briefen zu befördern<sup>34</sup>, nicht zuletzt auch, um sich gegen den Vorwurf zur Wehr zu setzen, seinen Herrn verraten zu haben. Pérez' Schriften trugen nicht unerheblich zur „schwarzen Legende“ vom willkürlichen, autoritären und letztlich irrationalen Philipp II. bei<sup>35</sup>. Seine literarischen Produkte verschafften ihm vor allem in Frankreich Prestige: Seine Briefe gelten als Grundlage des präziösen Stils und seine tacitistischen Aphorismen waren hoch angesehen. Trotz dieser Bemühungen wurde Pérez nach anfänglichem Erfolg erneut Opfer der großen Politik. Er fiel auch bei Heinrich IV. in Ungnade und verstarb 1611 verarmt in Paris.

Der desillusionierte Ton und politische Realismus, die in Pérez' Schriften vorherrschen, zeigen ihn als typischen Vertreter des Tacitismus, wie er die Theorie der Staatsräson im ausgehenden 16. Jahrhundert beherrschte, und der von seinen Kritikern als Fortsetzung des „Machiavellismus“ mit anderen Mitteln verstanden wurde<sup>36</sup>. Die theoretische Versiertheit hatte dennoch Pérez' praktisches politisches Scheitern nicht verhindert, vielmehr hatte

<sup>32</sup> Interessante Hypothesen liefert noch immer *Hume*, Antonio Perez in Exile.

<sup>33</sup> Vgl. *Elliott*, Imperial Spain, 280–284.

<sup>34</sup> Vgl. *Witte*, Antonio Pérez und der französische Brief, 18–33.

<sup>35</sup> Vgl. *Bravo-Blondeau*, La légende noire, und die Publikationen von Pérez im Quellenverzeichnis.

<sup>36</sup> Vgl. *Burke*, Tacitism, Scepticism, and Reason of State; zur Kontinuität zwischen Machiavellismus und Tacitismus am Beispiel Frankreichs auch *Soll*, Publishing the Prince.

dieses seine Skepsis hinsichtlich der Gültigkeit moralischer Prinzipien zur politischen Handlungsanleitung verschärft und seinen pessimistischen Blick auf die Abgründe der Macht vertieft. Wie also reflektierte der abgebrühte Theoretiker über sein eigenes Schicksal? Was sollten oder konnten Lerma und die Nachwelt aus seinem Brief lernen?

Pérez' Brief dreht sich allein um die Frage des Günstlings und seines Verhältnisses zum Herrscher. Dies war keineswegs eine periphere Frage, sondern eine Frage, die in das Herz der Politik selbst zielte und das Problem des Erhalts von Macht auf der einen und von Gunst auf der anderen Seite ansprach, und so gewissermaßen die Fäden des „Cortigiano“ und des „Principe“ zusammenführte. In der Figur des Günstlings fand die Materie der Politik ihre konkrete Anschauung. Diese Materie rief, so Pérez, „wie die Pest, die Gicht oder Zahnschmerz“ allerhand Scharlatane auf den Plan, gegen die nur eine klare Analyse von Ursache und Wirkung Abhilfe schaffen konnte<sup>37</sup>.

Der Erhalt der Gunst war eine Überlebensfrage für den Günstling und erforderte daher zunächst die Erkenntnis, auf welchen Grundlagen sie beruhte und wie sie zustande kam. Pérez identifizierte vier Konstellationen, die eine enge Verbindung zwischen Fürst und Höfling motivieren konnte: die „conformità degli humori“, die im Herrn das Gefühl von Dankbarkeit und Zuneigung gegenüber dem Favorisierten entstehen ließ; eine Verpflichtung des Fürsten gegenüber dem Höfling auf Grund seiner Dienste; die Erkenntnis, dass der Höfling sich als Instrument zur Befriedigung der niedrigen Instinkte und Begierden zur Verfügung stellte; und schließlich die Wertschätzung der Urteilskraft und des Wissens des Höflings<sup>38</sup>.

Die Gleichgesinntheit und Übereinstimmung der „humori“ stellten eine instabile Grundlage für eine dauerhafte Beziehung dar, da Neigungen und Geschmäcker sich mit der Zeit und den Umständen veränderten. Auch die aus Diensten entstehenden Verpflichtungen überdauerten die Prüfungen der Zeit nur schlecht, besonders da ein Abhängiger einen höher Stehenden nur schwer verpflichten oder binden konnte. Gänzlich unsicher war die Situation des Höflings, der sich zum Instrument fürstlicher Begierden machen ließ: Der Monarch würde sich früher oder später seiner Amtswürde besinnen und den einstigen Günstling aus Scham opfern und ihn öffentlich zum Sündenbock seiner Verfehlungen machen.

Doch auch Wissen, Weisheit und Erfahrungen schützten den Günstling nicht vor dem Fall. In Pérez' Augen barg diese Grundlage der Verbindung zum Fürsten sogar die größten Gefahren. Wie alle Menschen waren auch

---

<sup>37</sup> Baldi, *Politiche Considerationi*, 1 f. Alle Übersetzungen aus den Quellen stammen von der Verfasserin.

<sup>38</sup> Baldi, *Politiche Considerationi*, 3.

Fürsten eitel, und sie ertrugen es daher nur schlecht, dass ein von ihnen Abhängiger sie intellektuell in den Schatten stellte. Der Günstling musste daher vor allem daran arbeiten, sein Wissen nicht allzu sichtbar zur Schau zu stellen. Die Verschleierung des eigenen Wissens wird zudem mit einem biblischen Spruch aus dem Liber Ecclesiasticus „Coram Rege noli videri sapiens“ (Lib. Eccl. 7, 5: „Stelle Dich vor dem König nicht als weise dar.“) untermauert. Diese Devise sei dem Verfasser zudem von Rui Gomez da Silva (1516–1573) anempfohlen worden. Gomez da Silva war der Ehemann der Prinzessin von Eboli und hatte seinerseits Pérez am Hof Philipps II. eingeführt<sup>39</sup>. Nach seinem Tod folgte Pérez ihm als Anführer der Eboli-Fraktion nach und wurde zum engsten Vertrauten der Witwe seines Patrons. Der ursprünglich aus Portugal stammende Gomez da Silva hatte diese Devise angeblich selbst von einem anderen portugiesischen Höfling übernommen. Dieser habe ihm eingeschärft, dass der Höfling sich nach außen immer dem intellektuellen Niveau seines Fürsten angleichen müsse, um zu vermeiden, dessen intellektuellen Stolz zu verletzen. Dies hatte Gomez da Silva mit einer Anekdote vom Hof Manuels I. von Portugal belegt. Angeblich sei der König vor Neid entbrannt, als er den eleganten lateinischen Brief seines Sekretärs an den Papst gesehen habe, da dies seine eigenen mageren Lateinkenntnisse belegte. Der Sekretär erkannte, dass er den König durch sein Wissen beschämt hatte, sattelte die Pferde und floh bei Nacht, um seinem Sturz zuvorzukommen<sup>40</sup>.

Die Verschleierung von Wissen war nicht nur gegenüber dem Fürsten notwendig, sondern auch gegenüber den anderen Höflingen. Da Neid und Missgunst zu den generellen menschlichen Lastern zählten, konnte die offen zur Schau gestellte intellektuelle Superiorität des Günstlings verheerende Folgen haben. Wenn der Neid der um die fürstliche Gunst konkurrierenden Höflinge mit der Unzufriedenheit des Volkes zusammentraf, war das Schicksal des Günstlings besiegelt. Als einzigen Ausweg schlug Pérez vor, dass sich der Günstling selbst beim Volk beliebt machen musste, um so seine Position bei Hofe durch populären Konsens auch „von unten“ abzusichern<sup>41</sup>. Doch auch dies barg Gefahren: Der Günstling setzte sich dem Verdacht aus, nicht mehr als Vermittler fürstlicher Gnade zu handeln, wie es ihm zustand, sondern selbst Macht auszuüben, die ihm nicht gebührte. Der Sekretär, der diese Gratwanderung nicht richtig vollbrachte, handelte wie ein Engel, der nicht Mittler war, sondern sich an Gottes Stelle setzte und verehren ließ. Pérez erinnerte daher an einen Passus aus dem Buch der Offenbarung des Johannes, in der ein Engel Johannes gemahnte, nicht ihn, sondern Gott zu verehren: „Und ich fiel ihm zu Füßen, um ihn anzubeten. Er aber sagte zu

<sup>39</sup> Vgl. *Boyden*, *The Courtier and the King*.

<sup>40</sup> *Baldi*, *Politiche Considerationi*, 6.

<sup>41</sup> *Baldi*, *Politiche Considerationi*, 7 f.



mir: Tu das nicht! Ich bin ein Knecht wie du und deine Brüder, die das Zeugnis Jesu festhalten. Gott bete an!“ (Apokalypse 19, 10)<sup>42</sup>. Das biblische „*vide ne feceris, conseruus enim tuus sum*“ wird zu Pérez’ wichtigstem Lehrsatz, den auch Baldi in seiner Kritik immer wieder aufnimmt. Der Höfling, der diesen Satz missachtete, stürzte unweigerlich ins Verderben.

Über weite Passagen liest sich Pérez’ Schreiben wie eine Selbstverteidigung und eine Erklärung seines eigenen Sturzes. In der Tat war dem Sekretär Philipps II. bis zu seinem Fall der Ruf vorausgeeilt, ein Mann großer „*prudentia*“ zu sein, doch auch sein Hochmut, seine Arroganz und seine politischen Ambitionen waren legendär<sup>43</sup>. Doch war Pérez gestürzt, weil er zu gut Latein konnte und Philipp II. mit seiner Erudition beschämte? Baldi glaubte dies nicht, sondern war der Ansicht, dass Pérez’ Brief die Schwächen des Sekretärs und Günstlings ans Tageslicht brachten, die seinen Sturz erklärten. Wie der Arzt Baldi feststellte, barg der Brief zahlreiche Hinweise auf die Charakterschwächen des Autors: Er war cholerisch und arrogant<sup>44</sup>. Genau das sollte aber ein guter Günstling zu vertuschen wissen. Pérez’ Ehre als Meister der politischen Theorie und Praxis war allenfalls dann zu retten, wenn der Brief das Ziel hatte, Lerma in die Irre zu führen: „Wenn Anton Pérez diesen Brief wirklich geschrieben hat, dann wird er seinem Ruf nicht gerecht, falls es wahr sein sollte, dass er zu Lebzeiten einer der gewandtesten und weisesten Meister der Künste des Hofes war; weshalb man den Schluss ziehen muss, dass dieser Brief entweder nicht von ihm ist, oder dass er in ihm nicht sein volles Wissen zeigen wollte, da er natürlich in seinem Inneren dem Duque gewiss nicht wohl gesonnen war ... Wer weiß, vielleicht schrieb er diesen Brief deshalb so, damit der Duque das Vertrauen in seinen Fürsten verlor und damit er ihm so schadete, wie er konnte.“<sup>45</sup>

Gewitzt zieht Baldi die zentrale Quelle und den Anlass seiner eigenen Ausführungen in Zweifel: Wenn der Brief ernst gemeint war, dann taugte er nicht viel, wenn er nicht echt war, dann war die gesamte Aussage keinem Autor zuzuordnen. Nur wenn der Brief nicht ernst gemeint, also Täuschungsmanöver war, dann war er wirklich interessant. Wie auch immer: Man konnte das Gesagte nicht unkommentiert stehen lassen. Es bedurfte der Kritik und Verbesserung durch den, der Pérez, oder den Ghostwriter hinter ihm, durchschaut hatte: eben Camillo Baldi, Arzt und Philosoph aus Bologna.

---

<sup>42</sup> *Baldi*, *Politiche Considerationi*, 6.

<sup>43</sup> Vgl. *Bermúdez de Pedraza*, *El secretario del Rei*, 11v.

<sup>44</sup> Zu Pérez’ Charakterschwächen *Baldi*, *Politiche Considerationi*, 19, 83, 101, 103, 111.

<sup>45</sup> *Baldi*, *Politiche Considerationi*, 97.

#### IV. Die Diagnose des Dottor Baldi

Was interessierte Baldi am Fall Pérez? Sicherlich die Tatsache, dass Pérez als Theoretiker und Praktiker mitten in eine elementare Struktur der zeitgenössischen Politik führte: die Patron-Klient-Beziehung, an deren Spitze das Phänomen des fürstlichen Günstlings stand. Die Kondition des Höflings war mehr als ein Epiphänomen, sie machte die Politik schlechthin aus und war zugleich ein Inbegriff der *conditio humana* des ausgehenden 16. Jahrhunderts. Es ging nicht mehr um die fröhliche Gesellschaft des Hofmanns Castiglioneischer Prägung, sondern um den Hofmann im eisernen Käfig der Machtpolitik, der das Individuum vor allem zur Selbstverleugnung und Verstellung zwang<sup>46</sup>. Besonders die Frage, wie der „Intellektuelle“ und Gelehrte in der Position als abhängiger Höfling würdig überleben konnte, war eine Frage, die auch außerhalb des Hofes von Bedeutung war. Zwar hatte auch Castiglione schon seinem Hofmann geraten, sein Wissen eher herunterzuspielen, doch ging es ihm vor allem darum, dass der Hofmann kein Langweiler oder Pedant sein sollte. Die Konstellation Baldis und Pérez' war eine andere, auf einer negativen Anthropologie beruhende: Es ging darum, die Missgunst des Monarchen und den Neid der gleichgestellten und um Einfluss buhlenden Konkurrenten zu vermeiden, um zu überleben. Es war eine auf Hobbes vorausweisende Kondition, in der konkurrierende Menschen einander aus Eigeninteresse schaden und schaden mussten. Das Paradoxon war, dass der Günstling auffallen musste, um die Gunst zu erwerben und um seinen Einfluss zu erhalten, und dass er andererseits aus dem gleichen Grund zu intellektuellem Konformismus gezwungen war. Konnte das Ethos des Gelehrten den Zwang zur Selbstverleugnung, den die Spielregeln der Politik auferlegten, unbeschadet überstehen? Diese Frage des „Savio in Corte“ wurde zwei Jahre nach Baldis Traktat zum Gegenstand einer hitzigen Debatte in den Bologneser Akademien, und möglicherweise hatte gerade Baldi Traktat diese Debatte angestoßen. Sie beweist, dass es sich hier um ein Problem handelte, das auf das Gesamtsystem verwies und das weit über den Kirchenstaat hinaus auf große Resonanz stieß<sup>47</sup>. Erwerb und Erhalt der Gunst zwangen zur Verstellung. Dies war eine eminent politische Frage, die nicht nur auf den Hof beschränkt war: In Zeiten zunehmender Kontrolle der Konformität stellte sich die Frage der Verstellung allgemein. Es war daher auch eine ethische Frage des würdevollen (Über-)Lebens des Individuums<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Vgl. *Asch*, Der Höfling als Heuchler?, mit ausführlicher, weiterführender Literatur.

<sup>47</sup> Vgl. *Betti*, Scrittori politici, Kapitel VI; *Aricò*, Matteo Peregrini.

<sup>48</sup> Vgl. *Cavaillé*, Dis/simulations; *Reinhardt*, Dissimulation; *Snyder*, Dissimulation and the Culture of Secrecy.

Baldi setzte sich mit Pérez auf zwei Ebenen auseinander: zum einen auf der Ebene des laufenden Textes seiner „dubitationi“, in denen er den spanischen Sekretär kritisiert und demaskiert. Dieser laufende Text zeichnet die Situation des Günstlings in dunklen Farben als Kondition bedingungsloser Unterordnung unter den politischen Willen des Fürsten. Der politische Realismus dieser Seiten suggeriert, dass Baldi sich hier für ein absolutes Verständnis monarchischer Macht stark macht, deren moralischer Auftrag völlig relativiert wird.

Diese auf der ersten Textebene sichtbare Haltung steht jedoch in Spannung zu einer zweiten, weitaus kryptischeren Textebene, die von den in den Text eingestreuten Zitaten konstituiert wird, die eine andere Geschichte erzählen. Die ausnahmslos literarischen Texten entnommenen Zitate<sup>49</sup> verweisen auf einen anderen Horizont: den der Rettung des radikal abhängigen Individuums, das sich dem Zugriff der Macht zwar durch äußeren Konformismus scheinbar ergibt, sich aber durch innere Distanz konsequent entzieht. Die Lektüre der zweiten Textebene wird dadurch erschwert, dass die Herkunft der Zitate nie direkt angegeben ist. Rein quantitativ überwiegen Verweise auf salomonische Weisheitssprüche, die Baldi von Pérez übernimmt. Dies verdeckt auf den ersten Blick den wirklich eigenständigen Referenzrahmen, den Baldi gestaltet. Dieser wird deutlich von Horaz bestimmt. Baldi schöpft hier in erster Linie aus den Episteln und nicht aus den indizierten Satiren. Der Schwerpunkt liegt dabei eindeutig auf der Epistel 1, 18, die sich mit dem Dilemma der persönlichen Abhängigkeit befasst. Horaz beschreibt hier eindrücklich die Veränderungen, denen Freundschaften beim Umschlag der Republik in ein monarchisches System unterworfen sind. Anstelle der Gleichrangigkeit zieht die Abhängigkeit ein und zwingt dem Einzelnen die Verstellung auf, die sich nur durch inneren Rückzug würdig bewältigen lässt. Horaz beschreibt eine für alle Patronage-Klientelbeziehungen typische Konstellation: die Spannung zwischen dienstfertiger Unterordnung und individueller Freiheit<sup>50</sup>. Ein einmaliges, extrem abseitiges Zitat, das auf Philostratus' Biographie des Apollonius von Tianeum verweist, und mit dem wir uns unten noch intensiv befassen werden, deutet darauf hin, dass die zweite Ebene des Textes, die sich nur dem Kenner erschließt, als Vademekum für den durch den Konformitätszwang ständig gefährdeten „Weisen“ gelesen sein will. Zusammen spiegeln die Textebenen die doppelte Natur des Tacitismus: einerseits die Apologie der Staatsräson, andererseits die Wertschätzung der Republik und der sie begründenden Tugenden<sup>51</sup>. Dieser Zusammenhang war gerade in Baldis Heimatstadt Bo-

<sup>49</sup> Nicht nur was das Textbild, sondern auch was die Natur der Zitate angeht, gleicht Baldis Text damit sowohl Pierre Charrons *De la sagesse* (1601) als auch Gabriel Naudés *Considérations politiques sur les coups d'estat* (1639).

<sup>50</sup> Vgl. *Bowditch*, Horace's Poetics of Political Integrity.

<sup>51</sup> Vgl. *Tuck*, Philosophy and Government, 65 ff.

logna, die sich, obwohl Stadt und Contado längst ein Teil der päpstlichen Monarchie waren, gerne als freie Republik gerierte, ständig präsent. Wie Baldi in einem unveröffentlichten Manuskript zum politischen System Bolognas (1605) unmissverständlich deutlich gemacht hatte, war die republikanische Rhetorik irreführende senatoriale Propaganda<sup>52</sup>. Bologna war Teil einer Monarchie, und die Senatoren der städtischen Elite waren nicht venezianische Adlige, sondern allesamt Höflinge, die gut daran taten, ihre Position zu erkennen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für Politik und Verhalten zu verinnerlichen. Angesichts Baldis politischem Realismus, der den Tacitismus Pérez' noch weit übertrifft, greift die gängige Charakterisierung Baldis als konservativer Aristoteliker zu kurz. Die Hinweise auf Aristoteles haben den Charakter von Lippenbekenntnissen und beschränken sich auf allgemeine Fragen von Methode und Logik unter fast gänzlicher Ausblendung ethischer Postulate.

## V. Wesen und Gestalt des Günstlings

Baldis Kritik an Pérez ist grundlegender Natur und betrifft zunächst die Definition der Beziehungsgrundlage zwischen Höfling und Günstling, die Baldi unzureichend erscheint. Laut Baldi war die Grundlage der Beziehung weder Verdienst des Klienten noch Verpflichtung des Patrons, sondern allein, und gegen alle gängige Rhetorik, die Aussicht der Betroffenen, ihre Interessen verwirklicht zu sehen. Die Verfolgung der Eigeninteressen schien Baldi eine konstante Grundvoraussetzung menschlichen Handelns zu sein. Dies traf auch auf die Sonderform des im Kirchenstaat dominanten Nepotismus zu: Nicht die Pietät gegenüber dem eigenen Fleisch und Blut war seine Basis, sondern die Aussicht, dass Nepoten besser für Eigeninteressen nutzbar gemacht werden konnten: „... so sehen wir, dass Fürsten sich ihrer Nepoten und Verwandten bedienen, und ihnen Jurisdiktion, Geld und Benefizien vermachen, und das tun sie nicht wegen des Blutes, das tun sie wegen der Hoffnung, dass diese ihnen im Alter besser helfen und dienen als Fremde. Selbst wenn manche Fürsten aus Liebe zu einem Günstling handeln, so liegt der Grund in der Bevorzugung doch in ihrer Nützlichkeit [„l'utile“], wie zum Beispiel im Fall eines Herzogs, der einen seiner Minister bevorzugte, weil er sich seiner wie eines Schwammes bediente, was ihm von großem Nutzen war ... wir sehen also, dass diese Arten Teil der vom Autor [Pérez] genannten sind; wenn der Fürst einen Blutsverwandten bevorzugt, so weil dieser ihm verpflichtet ist, da er ein Teil von ihm ist, und wenn jener Fürst jenen anderen Mann bevorzugt, so weil er ein Instrument zur Befriedigung seines Wunsches ist.“<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Vgl. Reinhardt, Macht und Ohnmacht, 199–206.

<sup>53</sup> Baldi, Politiche Considerationi, 27.

Das „utile“ in den Augen des Fürsten war in allen Fällen ausschlaggebend. Diese Nützlichkeit konnte durchaus in objektiven Tugenden bestehen, doch auch objektive Laster konnten subjektiv in den Augen des Fürsten eine „Tugend“ sein, wenn sich seine Interessen dadurch besser umsetzen ließen. „Beauty is bought by judgement of the eye“, könnte man mit Shakespeare sagen. Der Wert eines Günstlings war daher keine objektive Größe, sondern eine relative, die allein vom Fürsten abhing<sup>54</sup>. Da der Nutzen des Günstlings in seinem Dienst am Fürsten lag, war dieser nicht zu Reziprozität verpflichtet. Der Günstling mochte dies hoffen – dies war ja die Grundlage seines Eigeninteresses –, aber er konnte dies nicht einfordern. Belohnung für Dienste erklärten sich nur aus ihrem Nutzen für den Patron, sie stellten keine Verpflichtung, Belohnung oder Anerkennung eines dem Klientelverhältnisses innewohnenden Wertes dar<sup>55</sup>.

Die verschiedenen Kategorien, in die Pérez die Günstlinge einteilte, waren laut Baldi völlig nutzlos, da die Position des Günstlings intrinsisch unsicher war. Der Sturz war unvermeidlich und ließ sich allenfalls hinauszögern. Der Günstling musste daher bereit sein, sich bedingungslos auszuliefern und unterzuordnen, denn „Fürsten wollen keine Gleichgestellten“<sup>56</sup>. Der Günstling war lediglich ein Instrument der Herrschaft, wobei seine Instrumentalisierung variabel war. Er konnte der Amtsperson oder der Privatperson dienen. Es konnte durchaus rational sein, sich für Handlungen herzugeben, die den gesetzlich gegebenen Rahmen politischer Herrschaft sprengten und die Macht des Fürsten ausweiteten. So, quasi als permanenter *coup d'état*, funktionierte nach Baldis Einschätzung gerade die päpstliche Politik im Kirchenstaat, und nicht zuletzt in Bologna, wie er in seiner unveröffentlichten Schrift von 1605 ausgeführt hatte<sup>57</sup>.

Die Überlebenschance des Günstlings war einzig eine Frage seines relativen Wertes für den Fürsten und seiner eigenen Klugheit. Sie hatte nichts mit der „Tugend“ des Fürsten selbst zu tun. Wie Baldi unterstreicht, konnte ein kluger Günstling bestens mit einem „verdorbenen“ und „bösen“ Herrn fahren: „Niemandem wird es unter diesen schlechten Fürsten schlecht ergehen, wenn er nicht selbst dazu Anlass gibt.“<sup>58</sup> Es ging daher nicht um eine moralische Einschätzung des Fürsten, sondern um die praktische Frage, wie man sich konkret arrangierte. Die wichtigste Gabe war die der Beobachtung, um Umschwünge und Veränderungen nicht nur im Fürsten, sondern auch unter den anderen Höflingen wahrzunehmen und richtig einzuschätzen. Man musste die Sprache der Physiognomie und der Gesten kennen, um verbor-

---

<sup>54</sup> Ebd., 29.

<sup>55</sup> Ebd., 37.

<sup>56</sup> Ebd., 42.

<sup>57</sup> Vgl. *Fanti*, *Le classi sociali*, 161.

<sup>58</sup> Ebd., 150.

gene Gedanken zu entziffern. Das Problem bestand allerdings darin, dass alle sich verstellten und gegenseitig beobachteten. Man befand sich also in einer Spirale der Beobachtung und Verstellung, die es besonders erschwerte, die korrekten Schlüsse zu ziehen und folgerichtig zu handeln. Baldi rekapitulierte hier in aller Breite von Tacitus und anderen Historikern bereitgestelltes Anschauungsmaterial, die diese Schwierigkeit beschrieben hatten. Der Hof war völlig undurchschaubar und daher voller Gefahren, weshalb der gewitzte Höfling gut daran tat, sich einiger physiognomischer Kenntnisse zu bedienen, um die Fallen zu vermeiden, die sich alle Höflinge gegenseitig stellten. Die Kenntnis der Physiognomie war damit nicht nur eine medizinische, sondern auch eine politische Wissenschaft<sup>59</sup>. Baldi gab einige Hinweise zur Interpretation der verschiedenen Gesten, insistierte aber auf der Polyvalenz der Zeichen. Um hier den Durchblick zu behalten, schlug er vor, dass man sich im Zweifel an folgende Devise halten sollte: „... come diceva un tal Politico, *ritirar la prattica del suo Signore verso il suo principio*.“<sup>60</sup> Der nicht genannte „Politiker“ war zweifellos Machiavelli, der in seinen *Discorsi* eingeschärft hatte, dass sich der Verfall der Republik (oder einer Sekte) nur aufhalten ließ, wenn man sie auf ihre Grundlagen zurückführte: „A volere che una setta ò Repubblica viva lungamente è necessario *ritirarla spesso verso il suo principio*.“<sup>61</sup> Obwohl Baldi die Schriften des Florentiner Sekretärs mit keinem Wort direkt erwähnt, suggeriert dieses Beispiel, dass er diese gut kannte. Nicht nur zahlreiche Einschätzungen erinnern an Machiavelli, sondern auch die zitierten historischen Beispiele. Nero, Caligula, Tiberius und Cesare Borgia waren Baldis Beispielreservoir. Er erwähnt sie nicht mit Schauer oder Ablehnung, wie man vermuten könnte, sondern als rationale Belege für die Art und Weise, wie Politik „eben funktionierte“<sup>62</sup>. Liest man Baldis Ausführungen, so kommt man zu dem Schluss, dass es nicht darum ging, politische Macht ethisch zu definieren oder auszurichten oder gar ethische Regeln für das politische Handeln aufzustellen. Baldi ging es allein um die Frage, wie der Einzelne sich durchschlug, ohne Schaden zu nehmen.

---

<sup>59</sup> In seinem Kommentar zur pseudo-aristotelischen Physiognomie von 1621 hatte Baldi auch ein Kapitel zum „Simulator“ untergebracht, vgl. *Baldi*, In physiognomica, 176–179. Zur Bedeutung der Physiognomie als Wissenschaft und insbesondere zu Bologna als Zentrum der Produktion zu diesem Thema vgl. *Porter*, *Windows of the Soul*, 100 f.

<sup>60</sup> *Baldi*, *Politiche Considerationi*, 203. Die Hervorhebungen stammen von mir.

<sup>61</sup> *Machiavelli*, *Discorsi politici*, Lib. III, 1.

<sup>62</sup> Eine weitere nicht nachweisbare Quelle mag Cardano gewesen sein, der 1562 einen „Neronis Encomium“ verfasst hatte, in dem er die negativen Topoi zu Nero in Frage stellte, und die Rationalität seines Handelns unterstrich, vgl. *Cardano*, *Neronis Encomium*, und die einführenden Bemerkungen in *Eberl*, *Cardanos Encomium Neronis*, 3–9.

Das oberste Ziel war, nach außen keinen Zweifel an der Dienstbarkeit gegenüber dem „Signore“ aufkommen zu lassen. Glaubwürdiges Schmeicheln war daher das A und O, auch wenn man unter Umständen Dinge sagen musste, die man nicht ganz so meinte. Alles war eine Frage des Maßes und der Dosierung. Man sollte die Tugenden des Fürsten geschickt und glaubhaft übertreiben, „ohne ihm [dem Fürsten] die Schamesröte ins Gesicht zu treiben oder ihn der Lächerlichkeit preiszugeben“<sup>63</sup>. Hierzu gehörte auch, die Laster des Fürsten zu verbergen und sie mit dem „Mantel der Tugend zu bekleiden und anderen die Schuld an den Fehlern des Herrn zu geben“. Man sollte es sich zur Übung machen, den Herrn zu loben, um somit langfristig die eigene innere Disposition jener des Fürsten anzugleichen. Der beste „Liebesbeweis“ war letztlich der Dienst am Herrn, den man am besten wie Seianus so erbrachte, „als ob man an seinen [Tiberius'] Lippen hänge“. All dies half, eigene Ambitionen und Interessen durchzusetzen. Baldi verwehrt sich sofort, dass er hier der Lüge – der „Tochter des Teufels“ – das Wort redete, doch seine Verteidigung ist geeignet, an seinem orthodoxen Verständnis christlicher Gebote Zweifel zu wecken: „Mir scheint, dass Schmeichelei und Scheinheiligkeit Kameradinnen sind und fast wie zwei Bastardtöchter des heiligsten Gebotes Jesu Christi unseres Herrn, von dem eines besagt: ‚Dilige Dominum Deum tuum ex toto corde & ex tota mente tua.‘ Und das andere besagt: ‚Proximum tuum sicut te ipsum.‘ Auf der Grundlage dieser zwei Gebote, die wie zwei geeignete Instrumente sind, gehen wir auf Fang für den Himmel und lernen wir, Menschen zu fischen, und sie unseren Wünschen anzugleichen und gehorsam zu machen.“<sup>64</sup> Bastardtöchter zwar, aber eben doch in direkter Abstammung der Gebote, nur einem Gott zu dienen und seinen Nächsten zu lieben; Patrone und Klienten glichen „Menschenfischern“. Wir können nur rätseln, wie eine solche ungewöhnliche Genealogie der Heuchelei den Inquisitoren entgangen sein mag. Doch Baldi ging noch weiter. Er war der Ansicht, dass die meisten Menschen religiöse Gefühle heuchelten, um ihre Interessen zu verfolgen. Er versteckte diese Einsicht zwar hinter einer massiven Attacke gegen die „Häretiker in Deutschland“, doch scheint es sich hier um eine bewusste Vernebelung zu handeln, die einen allgemein zutreffenden Sachverhalt beschrieb: „Die Verstellung geht mit der Heiligkeit einher, und so verkleidet täuscht sie, denjenigen, der ihr Glauben schenkt. Unter dem Mantel der Heiligkeit erhebt sie sich, wird übermütig und frech und will allen verbieten, die Augen zu heben und ihr zu widersprechen, sie jagt nach allem, sie will alles, sie umschlingt alles und maßt sich an, die Staaten zu beherrschen, den Fürsten Gesetze aufzuerlegen, die Gelehrten zu belehren, die Welt zu regieren und zu disziplinieren [reggere e correggere il mondo]. Dies sind die im Innern

<sup>63</sup> Baldi, *Politiche Considerationi*, 77 f.

<sup>64</sup> Ebd., 81 f.

vereisten Menschen, die äußerlich brennen, die schlimmsten Gegner Gottes und des Menschen, die man nur schwer erkennt. Dies sind die Teufel, die sich in Lichtengel verwandeln oder auch falsche Propheten ...“<sup>65</sup>

Obwohl Baldi diese Ausführungen auf die protestantischen Häretiker bezieht, drängt sich doch das Gefühl auf, dass er das, was er hier beschrieb, auch aus täglicher Anschauung im Kirchenstaat kannte. Wenn selbst die Religion nicht ohne Verstellung auskam, wenn die Schmeichelei letztlich nur eine andere Form der Nächstenliebe war, dann handelte es sich nicht um eine den Menschen grundsätzlich korrumpierende Kunst. Nicht wer gezwungen war, sich zu verstellen, nahm moralischen Schaden, sondern wer Verstellung und Heuchelei erzwang.

Der Zwang zur Verstellung glich psychischer Gewaltausübung: Man war nicht nur gezwungen, zu sagen, was man nicht wirklich dachte oder fühlte, man war auch gezwungen, seine wahren Gedanken und Gefühle zu verschleiern. Das eine ging nicht ohne das andere, auch wenn sich die Moraltheologie immer bemühte, verbotene Simulation von unter Umständen tolerierter oder gebotener Dissimulation säuberlich zu trennen<sup>66</sup>. Pérez hatte in seinem Brief die Verschleierung bei Hofe mit einem Zitat aus dem Liber Ecclesiasticus unterstützt, und auch Baldi führt diese und andere Bibelstellen an, die an das Gebot des Schweigens vor Gott gemahnten. Doch auch hier ging er noch einen Schritt weiter. So wie er die Verstellung (simulatio) an christliche Gebote angenähert hatte, und dem Vorwurf der Heterodoxie entgegentrat, indem er den Missbrauch unter den Häretikern beklagte, so rechtfertigte er nun auch die Verschleierung (dissimulatio) mit religiösen Beispielen. Der „weise“ Hofmann, so Baldi, schützte sich gegen den harten Wind, der ihm bei Hofe entgegenschlug, am besten, indem er sich in Mäntel hüllte. Der wichtigste Mantel, und auch das hatte Pérez nicht erkannt, war der Mantel der Religion: „Von diesen drei Mänteln ist der erste jener der Religion und Frömmigkeit, der zweite jener der Güte und Tugend, und der dritte jener der Verstellung [simulatione] und Unwissenheit vieler Dinge, der vorgeblichen Gleichgültigkeit und der Einfachheit. So er diese immer trägt, wird er sich beim Fürsten und bei Hofe beliebt machen, beim Volk und seinem Herrn in gutem Ruf stehen ... Er tut so nicht nur seine Pflicht, sondern beschafft sich auch einen Schild, der ihn schützt, wenn der Fürst ihm etwas Schlechtes und Unehrlisches antun will. Ja wenn er einen solchen Ruf hat, wird der Fürst es nicht wagen, ihm etwas Anstößiges vorzuschlagen. Daher sind jene wahnsinnig, die denken, dass sie Männer von Welt sind, wenn sie sich gewissenlos zeigen und wenn sie sich dazu hinreißen lassen, die Gebräuche der Frommen und die Riten der Heiligen Kirche zu verachten ... und denken, dass sie sich so als galante Männer erweisen. [...] der Schein

<sup>65</sup> Ebd., 82 f.

<sup>66</sup> Vgl. *Conrad*, „Frommer Betrug“ und „Wahrheit des Evangeliums“.



und der Ruf der Frömmigkeit, Güte und Religion ist zwar ohne die wahre und innere [Religion] nicht wirklich gut, aber dennoch in dieser Welt nicht ganz zu verachten, denn durch den frommen Ruf erwirbt man sich Glaubwürdigkeit [credito] bei den Leuten, und dies ebnet den Pfad zu allerlei angenehmen Dingen, Ehre und ehrlichen Vergnügen, die wir sonst nie erlangen könnten. Auch viele verruchte Menschen haben die Religion missbraucht, um Männer und ehrliche Frauen einzuwickeln und sie sich ergeben zu machen. Sie haben sich so Reichtümer, Paläste, Grundbesitz, Silber und Gold erworben. Wie wertvoll und mächtig eine religiöse Reputation sein kann, bewies erst vor kurzem noch ein Mönch, der beinahe die ganze Lombardei und Italien in Aufruhr versetzte, und dem ein solcher Ruf vorauseilte, dass seine Gewänder für Reliquien gehalten wurden, wie ich selbst sehen konnte. Aber man kann das auch in diesem unvergleichlich verdorbenen Jahrhundert am Beispiel einiger Häretiker in Deutschland sehen, die sich dieses Mantels bemächtigt und innerhalb kürzester Zeit große Fortschritte gemacht haben.“<sup>67</sup>

Diese Einschätzung der Nützlichkeit der Religion, die in erster Linie dazu dient, sich einen guten Ruf zu erwerben, erinnert deutlich an Machiavellis Ausführungen im „Principe“. Wichtig war nicht, wirklich fromm zu sein, sondern dafür gehalten zu werden. Wer die Frommen und religiöse Riten verachtete, war nicht deshalb zu verurteilen, weil er sich so als Häretiker erwies, sondern weil er dumm war und sich sozial unmöglich machte. Der Mantel der Religion war wichtig „per non scandalizzar il prossimo“ – zur Schau gestellte Frömmigkeit war ein soziales Schmiermittel. Baldi gestand zwar zu, dass innere Einstellung und äußerer Habitus möglichst zusammenfallen sollten, und er zählte jene, für die dies zutraf, zu den moralisch überragenden Menschen. Sie waren allerdings ausgesprochen rar. Die zweite Gruppe bestand aus jenen, bei denen Innen und Außen völlig auseinanderfielen. Sie waren verwerflich aber häufig erfolgreich, und hierzu zählten die Häretiker. Die meisten Menschen waren jedoch irgendwo dazwischen – sie schienen halbwegs „gut“, weil sie nicht wirklich das Zeug zum Schlecht-sein hatten: „... obwohl sie nicht wirklich schlecht handeln, so nicht aus Einsicht oder aus Liebe zu Gott, sondern aus Angst vor der Strafe. Hierzu zählen abergläubische Personen ohne rechte Urteilskraft ... wie Frauen, Kinder und Idioten. Sie alle vermeiden es tunlichst, in der Kirche auf den Boden zu spucken, und achten darauf, ihrem niesenden Nachbarn Gesundheit zu wünschen, doch dann finden sie es nicht schlimm, Wucherzins zu nehmen, den Arbeitern ihren Lohn vorzuenthalten, Geliebte zu haben, falsches Zeugnis abzulegen oder ähnliche Kleinigkeiten. Sie taugen nichts, wenn es darum geht, in der Welt zu handeln [...] sie sind nicht wirklich gut, aber auch nicht

---

<sup>67</sup> Baldi, *Politiche Considerationi*, 57–59.

wirklich schlecht scheint mir. Alle drei Arten entsprechen der Gewohnheit und der Beziehung, die der Mensch mit Gott unterhält.“<sup>68</sup>

Der Mantel der Religion bedeutete nicht nur, dass man schweigen lernen, sondern vor allem auch, dass man sich verstellen können musste. Baldi Ausführungen zum Nutzen und Vorteil der Frömmigkeit für den Günstling suggeriert, trotz des ständigen Verweises auf das schändliche Treiben der Häretiker, dass der Professor aus der zweiten Stadt des Kirchenstaats den politischen Gebrauch der Religion nicht nur klar durchschaute, sondern kritisch sah. Die Religion war eine „forza“, die Menschen elektrisierte und formbar machte, sie war nützlich, um sich zu schützen und um eigene Interessen durchzusetzen. Sie ihrer zu bedienen, gehörte zur hohen Kunst der Politik, deren Spur von Machiavelli bis zu Gabriel Naudé führte<sup>69</sup>. Doch während jene die Religion als Mittel fürstlicher Machtpolitik empfahlen, drehte Baldi den Spieß um und erklärte zur Schau gestellte Frömmigkeit zum Schutzschild des untergebenen Subjekts. Nicht zuletzt entwickelte Baldi hier – gut zwanzig Jahre vor Torquato Accetto – eine Theorie der „*dissimulatione onesta*“<sup>70</sup>.

## VI. Rückzug ins Private? – die Wahl des Philosophen

Angesichts des Zwangs zur Verstellung, zu der auch der Zwang zur äußeren Frömmigkeit gehörte, stellt sich die Frage, inwiefern Baldi Text nicht nur politisch radikal, sondern auch religiös heterodox war. Baldi Überlegungen stellen nicht zuletzt auch die Frage nach dem Überleben und Überwinden des „*savio*“ und Philosophen in bleiernen Zeiten. Diese Fragen werden allerdings nicht auf der ersten Textebene behandelt, sondern über ein kurzes aber bedeutungsschwangeres Zitat angerissen. Auf den letzten Seiten seines Traktats fragt Baldi kurz, ob es angesichts des Labyrinths von Verstellung und der Gefährlichkeit der Politik wert sei, „*di farsi grande, e famoso*“<sup>71</sup>? Baldi zitiert hier einen Apollonius von Tianeos zugeschriebenen Ausspruch „*Late cum vixeris sin minus it potes, late cum moriturus es*“ (Wenn du nicht im Verborgenen leben kannst, so stirb verborgener). Apollonius war, so Baldi „ein ziemlich bekannter Philosoph, oder man könnte auch sagen ein Zauberer“. Wichtig ist, dass Baldi ihn unter die „Philosophen“ zählte, und dass er meinte, ihn, im Gegensatz zu anderen, korrekt zu interpretieren: „... er wollte wahrscheinlich nicht das sagen, was viele glauben; sondern er wollte damit bedeuten, dass der Mensch sich nicht viel aus sterblichem

<sup>68</sup> Baldi, *Politiche Considerationi*, 61 f.

<sup>69</sup> Vgl. Naudé, *Considérations politiques sur les coups d’Estat*, 75–77.

<sup>70</sup> Vgl. Villari, *L’elogio della dissimulazione*.

<sup>71</sup> Baldi, *Politiche Considerationi*, 223.

Ruhm machen soll. Doch wenn er es nicht verhindern kann, dann sollte er es wenigstens so tun, dass er ewig lebt, und dass niemand wisse, dass er tot sei, fast so als wollte er sagen, dass man den weltlichen Ruhm am besten verachtet, oder ihn so suchen soll, dass man im Gedächtnis der Menschen unsterblich ist.“<sup>72</sup>

Das Zitat und die Ausführungen zu Apollonius sind in vielerlei Hinsicht bemerkenswert. Apollonius von Tianeos (1. Jh. n. Chr.) war ein Mystiker/Philosoph/Prediger, der laut seinem Biographen Philostratus (ca. 170–247) bis nach Indien gereist war und zahlreiche Wunder vollbracht hatte, die denen Christi durchaus ähnelten. Doch Apollonius hatte sich auch mit Kaiser Domitian angelegt, der ihn der Zauberei angeklagt hatte. Wie Philostratus berichtet, hatte Apollonius den Kaiser während seines Prozesses scharf angegriffen und ihn als Tyrannen beschimpft. Er warf ihm vor, dass die Anklage der Zauberei nur ein von eifersüchtigen Höflingen erfundener Vorwurf war, der sich gegen ihn und seine Philosophie richtete. Der Kaiser mochte allmächtig sein, doch die Philosophie sei unsterblich. Nach dieser Diatribe gegen Domitian verschwand Apollonius plötzlich durch ein Wunder aus dem Gerichtssaal und erschien bei Ephesus. Dort sprach er zu seinen Anhängern und Schülern und hatte eine Vision von der Ermordung des Domitian. Er rief seinen „Jüngern“ zu: „Hab keine Angst, der Tyrann wurde heute ermordet“. Kurz nach diesem Ereignis verschwand Apollonius ganz von der Bildfläche. Sein Freund Damis erinnerte sich seiner eben mit dem von Baldi zitierten Leitspruch<sup>73</sup>.

Baldi kurzes Zitat verweist mitten in eine Diskussion zwischen Philosoph und Tyrann, in der es vor allem um die Verteidigung der Würde des Philosophen ging, der sich der Unterordnung und politischem Zwang entzog. Nachdem Baldi über seinen gesamten Traktat hinweg das Gesetz des Zwangs zu Verstellung und Selbsterniedrigung gepredigt hatte, verwies er über das Zitat nicht nur auf die Affirmation der Würde der Philosophie und des Philosophen, sondern auch auf einen vom Philosophen begrüßten Tyrannenmord. Dies war pikant genug, doch auch die Gestalt des Apollonius war gerade zu Beginn des 17. Jahrhunderts eine ausgesprochen heikle Anspielung<sup>74</sup>.

Baldi wusste ohne Zweifel, dass Philostratus' Lebensgeschichte des Apollonius Anlass einer gewaltigen frühchristlichen Polemik gewesen war. Apollonius war der „Held“ der heidnischen Kreise im Rom der Spätantike: Sein Schicksal galt als Beweis dafür, dass nicht nur Christus Wunder tat. Er war dem angeblichen Messias auch deshalb überlegen, weil er sich nicht ans

<sup>72</sup> Ebd., 225.

<sup>73</sup> Vgl. *Philostratus*, *The Life of Apollonius of Tyana*, Books V–VIII, Lib. VIII, 325, 383, 417.

<sup>74</sup> Vgl. *Comparato*, *A case of modern individualism*, 167.

Kreuz hatte nageln lassen, sondern sich durch seine magischen Kräfte der Allmacht des Kaisers grandios entzogen hatte. Apollonius wurde kultisch verehrt, und Hierocles (3. Jh. n. Chr.) benutzte sein Beispiel, um die christlichen Wundergeschichten ins Lächerliche zu ziehen. Dies provozierte die heftige und polemische Gegenschrift des Kirchenvaters Eusebius von Caesarea (263–339). Eusebius bezeichnete Apollonius als Scharlatan und verwehrte sich gegen den Vergleich mit dem „Erlöser“<sup>75</sup>. Diese Polemik schrieb die Figur des Apollonius als „Anti-Christus“ ins christliche Gedächtnis ein. Nach der konstantinischen Wende wurden daher alle an Apollonius erinnernden Kultgegenstände systematisch zerstört<sup>76</sup>. Erst die Humanisten des 15. Jahrhunderts interessierten sich wieder für Apollonius und veranlassten mehrere lateinische und volkssprachliche Ausgaben seiner Lebensgeschichte. Doch schon Aldo Manuzio wagte es in seiner zweisprachigen griechisch-lateinischen Ausgabe von 1501 nicht, die Lebensgeschichte ohne den Brief des Eusebius als „Gegengift“ abzudrucken<sup>77</sup>. Natürlich war Apollonius ein Faszinosum für die Adepten der „prisca theologia“, doch ab der Mitte des 16. Jahrhunderts wurden Neuauflagen der Lebensgeschichte zunehmend rar und die Stellungnahmen zu Apollonius parallel zum Schwenk des religiösen Pendels zunehmend ablehnend. Cesare Baronios Diktum, dass Apollonius ein Hochstapler und „orbis illusor“ und seine Lebensgeschichte eine Erfindung des Teufels sei, war vernichtend und machte den Verweis auf Apollonius als Philosophen definitiv unmöglich<sup>78</sup>.

Zum Zeitpunkt, zu dem Baldis Traktat erschien, war Apollonius seit annähernd 50 Jahren beschwiegen worden. Baldis Zitat kann daher als bewusstes und ausgesprochen originelles „Zeichen“ und Signal verstanden werden. Die extravagante Wahl legt nahe, dass Baldi über dieses Zitat eine Aussage machte, an der ihm lag. Hierzu gehörte der Glaube an die Unsterblichkeit der Philosophie, aber auch eine verschleierte Kritik an der Religion, die allen verbot „[die] Augen zu heben und ihr zu widersprechen“ und die sich anmaßte, „die Staaten zu beherrschen ... die Gelehrten zu belehren, die Welt zu regieren und zu disziplinieren“, wie Baldi es an anderer Stelle ausgedrückt hatte. Der Philosoph war unsterblich, er lebte über seinen Tod im Gedächtnis seiner Schüler weiter. Baldis Zitat ist vor dem Hintergrund seiner Zeit einmalig, und es ist bezeichnend, dass sich erst der Libertin Gabriel Naudé 1625 wieder mit Apollonius auseinandersetzte. Für Naudé zählte Apollonius zu den großen Männern, die fälschlicherweise der Zauberei verdächtigt worden waren, und er erklärte, dass man Apollonius vor allem als

---

<sup>75</sup> Eusebius' Schrift ist abgedruckt in *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana*, Book I–IV, 154–257.

<sup>76</sup> Vgl. *Dzielska, Apollonius of Tyana*, 148–160.

<sup>77</sup> Vgl. *Dall'Asta, Philosoph, Magier, Scharlatan und Antichrist*, 68–80.

<sup>78</sup> *Baronio, Annales ecclesiastici*, Vol. I., 484.

ironischen Kommentar und Gegenentwurf zu Jesus Christus zu verstehen habe<sup>79</sup>. Naudé zitierte allerdings auch eine Passage, die wahrscheinlich Baldi Quelle für die Bezeichnung Apollonius' als Philosophen darstellte. Es handelte sich um den Brief des Heiligen Hieronymus an Paulinus, der jeder Vulgata als Einleitung beigegeben war. Im Gegensatz zu Eusebius erkannte Hieronymus in Apollonius durchaus noch einen wichtigen Vertreter griechischer Weisheit. Er erinnerte an ihn daher in folgenden Worten: „Apollonius sive Magus ut vulgus loquitur, sive Philosophus, ut Pythagorici tradunt.“<sup>80</sup> Baldi vertrat genau diese Interpretation. Er interessierte sich nicht für den Zauberer, wie die Platonisten um Ficino, sondern als Arzt und Naturphilosoph für den Philosophen, der dem Tyrannen widerstand und sich ihm entzog, und, wir mögen es vermuten, auch für den ironischen Gegenentwurf zu Christus. Er tat dies allerdings in einer Formel, die ihn gegen alle Anschuldigungen der Heterodoxie absicherte: mit den Worten der Einleitung zur Vulgata aus der Feder des Hieronymus, des absolut unverdächtigen Kirchenvaters und Gewährsmanns katholischer Orthodoxie. Um jeden Verdacht zu zerstreuen, tat Baldi auf der letzten Seite nochmals laut seine Ablehnung des Epikureertums kund. Wie es sich für den Aristoteliker gehörte, gemahnte er an die bürgerliche Pflicht, sich für seine „polis“ ins Werk zu setzen, auch wenn diese, wie Bologna, längst nicht mehr sich selbst bestimmte, sondern Teil eines monarchischen Systems war: „Die Menschen sind in den Städten zusammengeworfen wie Körperglieder, und niemandem ist es erlaubt, untätig zu sein, alle müssen sich rühren und danach trachten, dass ihr Handeln dem Fürsten, der sie beherrscht und regiert, gefällt. Wie bei einem Glied, das sich nicht mehr bewegt, man den Arzt sucht, damit er es heilt, braucht ein Bürger, der nichts tun und sich nur dem Müßiggang hingeben will, den Magistrat, damit er ihn züchtige und heile.“<sup>81</sup>

Baldi Text zeigt nicht nur eine mögliche Verbindung zwischen politischem und religiösem Dissens, sondern auch, wie es möglich war, radikale Gedanken konsequent unter dem Mantel orthodoxer Zitate verschwinden zu lassen. Baldi operierte auf zwei Ebenen, so dass es nicht verwundert, dass sein ausgeklügeltes Werk der Aufmerksamkeit der lokalen Inquisitoren entging. Es stellt sich die Frage, ob Baldi mit seinem Traktat, der sich oberflächlich als Apologie der *ragion di stato* und der totalen Unterwerfung des Günstlings unter den Herrscherwillen liest, nicht genau das tat, was er Pérez zu seiner Ehrenrettung unterstellte: Pérez sei nur dann ein Genie, wenn er mit seinem Brief den Adressaten habe täuschen wollen. Legt man diese Art der Lektüre an Baldi's Traktat an, so schiebt sich die zweite Textebene, in der die Apologie der Staatsräson in die Verteidigung der inneren Dignität

<sup>79</sup> Vgl. Naudé, Apologie pour les Grands Hommes, 206.

<sup>80</sup> Hieronymus, Epistola Beati Hieronymi ad Paulinum presbyterum de omnibus.

<sup>81</sup> Baldi, Politiche Considerationi, 225.

des Philosophen umschlägt, in den Vordergrund. Hier spiegelt sich die Verachtung des Autors für die Welt, die er auf der ersten Textebene beschreibt. Die Würde und Integrität des Philosophen kam ohne die Anerkennung durch die Mächtigen aus. Sie lag hingegen in seiner demystifizierenden Welterkenntnis, durch die er sich seine innere Freiheit erhielt. Damit dies so sein konnte, gab er sich nicht zu erkennen: Er ordnete sich als devotes und konformes Rädchen in die konfessionalisierte Staatsmaschine ein, und entzog sich ihr zugleich innerlich. Für die Wissenden hinterließ er Spuren und Texte, die sich bis heute entziffern lassen.

Ganz eindeutig war Baldis Kommentar mehr als nur ein weiteres Büchlein zu epistolären Stilfragen oder eine Anleitung für den Günstling bei Hofe. Die vielschichtigen Textüberlagerungen, die den Traktat auszeichnen, sind eine dem politischen und sozialen Kontext angepasste Praxis der Kommunikation, die wiederum selbst als soziale Handlung anzusehen ist. Während Baldis Darstellung zum politischen System Bolognas Manuskript blieb, richtete der Autor sich mit diesem Text an eine breite Leserschaft und präsentierte ihr eine auf zwei Ebenen lesbare Auseinandersetzung mit dem politischen System seiner Zeit. Hierbei ist wesentlich, dass Politik nicht im Sinne einer Theorie der Institutionen aufgefasst wird, sondern als Beziehung zwischen Mensch und sozialem Regelsystem, die den Menschen umfassend als „politisches Tier“ definiert. In diesem Sinne ist gewissermaßen alles politisch: Gesichter, Gesten und Textoberflächen.



# Reisen als soziale und symbolische Praxis

## Überlegungen zu Funktionen des Reiseverhaltens adliger Fürstendiener und Klienten aus Spanien und dem Kirchenstaat im frühen 17. Jahrhundert

Von *Hillard von Thiessen*

### I.

In der Historiographie des frühneuzeitlichen Transport- und Kommunikationswesens ist ein weitreichender Perspektivwechsel zu beobachten. Die ältere Forschung hat der Frage, welche historische Bedeutung dem Auf- und Ausbau der Kommunikationsnetze seit dem 15. Jahrhundert zukommt, wenig Bedeutung beigemessen. Ganz anders Fernand Braudel, der in seiner Geschichte des Mittelmeerraums dem Zustand des Verkehrswesens, dem Transport von Waren und Nachrichten, dem Reisen und der Verlegung größerer militärischer Verbände hohe Aufmerksamkeit schenkt. Wir finden bei ihm eine geradezu desperate Beschreibung des Landverkehrs: „Schlechte Straßen, minimales Tempo“ charakterisiert er als „das ungeheure Handikap für das gesamte frühere Wirtschaftsleben“. Verbesserungen habe es lediglich im Verkehr zur See gegeben, während auf den Straßen die Höchstgeschwindigkeiten im Transport von der Antike bis zum Ende des 18. Jahrhunderts keine durchgreifende Veränderung erfahren hätten<sup>1</sup>. Dagegen verweist die jüngere Forschung, vertreten vor allem von Michael North und Wolfgang Behringer, auf die Dynamik des frühneuzeitlichen Verkehrs- und Kommunikationswesens. North verwendet den Begriff der „Kommunikationsrevolutionen“, definiert als grundlegende Umwälzungen – das heißt vor allem: Beschleunigung – der Kommunikationssysteme. Eine derartige Revolution sei um 1500 zu verorten mit der Verbreitung der neuen Druckmedien und der Zunahme von Schriftlichkeit sowie dem Aufbau des Postwesens, wohingegen im 19. Jahrhundert Telefon und Telegraph revolutionäre Veränderungen im Hinblick auf die Geschwindigkeit und den Umfang der Übermittlung von Nachrichten bewirkt hätten<sup>2</sup>. Wolfgang Behringer sieht im Aufbau des Postwesens einen entscheidenden Fortschritt mit einschneidenden gesamt-

---

<sup>1</sup> *Braudel*, Sozialgeschichte, Bd. 1: Der Alltag, 461.

<sup>2</sup> *North*, Einleitung, XII–XVII.



gesellschaftlichen Folgen<sup>3</sup>. Es sei gelungen, zuverlässige und massiv beschleunigte „Kanäle der Kommunikation“<sup>4</sup> zu schaffen. Die zeitliche Verringerung der Distanzen habe die „Inselraumstruktur des Mittelalters“ zugunsten eines großen europäischen Kommunikationsraums aufgebrochen<sup>5</sup>. Die Verbesserung der Kontrollmöglichkeiten des Raums habe auch zu höherer Zuverlässigkeit und damit einer gewissen Beschleunigung von Warentransporten geführt<sup>6</sup>. Frühkapitalistischer Fernhandel, die Reformation, die Konfessionalisierung, die Staatsbildung (und mit ihr die rationale Organisation des Raums) sowie der Aufstieg der Diplomatie sind in dieser Perspektive ohne die Kommunikationsrevolution um 1500 nicht denkbar<sup>7</sup>.

Kritisch ist allerdings angemerkt worden, dass die Behauptung einer Kommunikationsrevolution wesentlich auf den von den Postbetreibern versprochenen Beförderungszeiten beruhte, die selten eingehalten wurden. Auch Durchschnittswerte sind wenig aussagekräftig, da die realen Transportzeiten auf größeren Entfernungen durch eine erhebliche Variationsbreite gekennzeichnet waren. Kriegsereignisse, Überfälle, Wettereinflüsse und organisatorische Schwierigkeiten stutzten nicht selten die von Behringer so emphatisch beschriebenen Flügel des Merkur<sup>8</sup>. Die Ermittlung von Rekord- und Durchschnittsgeschwindigkeiten bei der Beförderung von Nachrichten und Waren sowie beim Reisen ist aber immerhin geeignet, die jeweilige Maximalkapazität des Transportwesens zu ermessen. Kaum bezweifelt werden kann auch, dass neue Medien den Fluss von Informationen und damit den Austausch von Wissen massiv beförderten. Cornel Zwierlein verweist darüber hinaus darauf, dass die quantitative Verdichtung von Kommunikationskanälen qualitative Veränderungen bewirkte, indem sie die Wahrnehmungs- und Denkraum der Akteure veränderte und Empirie und Reflexivität im politischen Denken und Handeln zum Durchbruch verhalf<sup>9</sup>. Es darf aber darüber nicht vergessen werden, dass auf der anderen Seite der Alltag der Menschen in der Frühen Neuzeit immer noch von der Lokalität der *face-to-face society* geprägt war. Allerdings ermöglichten die verbesserten Nachrichtenkanäle überhaupt erst, den Raum über größere Strecken wenigstens in Ansätzen zu kontrollieren; und das bedeutet: das Handeln von Menschen auch über weite Entfernungen mehr oder weniger kontinuierlich zu beein-

<sup>3</sup> Behringer, Im Zeichen des Merkur.

<sup>4</sup> Diesen Begriff entlehnt Behringer (*ders.*, Im Zeichen des Merkur, 16) von Lasswell, der von „channels of communication“ spricht. Vgl. Lasswell, Structure and Function.

<sup>5</sup> Jahn, Raumkonzepte.

<sup>6</sup> Dies konstatieren zumindest für die Zeit ab 1700 in England: Barker/Gerhold, Road Transport, 4.

<sup>7</sup> Behringer, Im Zeichen des Merkur, 17 f.; Burkhardt, Reformationsjahrhundert.

<sup>8</sup> Strohmeyer, Kommunikation, 142–146.

<sup>9</sup> Zwierlein, Discorso.

flussen. Jüngst wurde in einigen Untersuchungen zur Praxis soziopolitischer Beziehungen festgestellt, dass selbst in einem so raumübergreifenden und vom Prinzip der Schriftlichkeit geprägten Institutionengefüge wie der Verwaltung des spanischen Weltreichs *face-to-face*-Kontakte ihre hohe Bedeutung behielten. Die Kommunikation zwischen Zentrum und Peripherie wurde über Agenten als Beziehungsmakler aufrechterhalten. Die Agenten vertraten am Hof des spanischen Königs Provinzen, Städte, Körperschaften, Gruppen und Personen. Damit deren Anliegen an das Ohr des Königs drangen, bedurfte es personaler Mittler, welche den Schriftverkehr ergänzten, der allein nicht zur Aufrechterhaltung der Kommunikation innerhalb des Weltreichs ausreichte<sup>10</sup>. Im Prinzip funktionierte das frühneuzeitliche Gesandtschaftswesen ganz ähnlich und überschneidet sich mit den Aktivitäten und Rollen der informellen Agenten<sup>11</sup>.

Wir haben es also in der Frühen Neuzeit weniger mit der Verdrängung einer mündlich-lokalen durch eine schriftbasiert-raumübergreifende Kultur zu tun, als vielmehr mit einer Koexistenz und Vermengung dieser beiden Idealtypen. Um die Wirkung dieser Vermengung zu untersuchen, bedarf es einer kulturgeschichtlichen, an den Denk- und Handlungsrahmen von Akteuren orientierten Methodik. Im Zentrum soll dabei nicht die Leistungsfähigkeit der Kommunikationssysteme stehen, sondern vielmehr ihre Aneignung durch die Akteure. Die Grundthese dieses Aufsatzes ist, dass sowohl die Schwierigkeiten und Überlastungen der Kommunikationsnetze als auch ihre Leistungsfähigkeit, vor allem im Bereich der Briefkommunikation, reisenden Klienten und Fürstendienern die Möglichkeit boten, ihrem Patron oder Fürsten symbolische Mitteilungen zu kommunizieren. Nicht allein die Verkehrs- und Kommunikationsverhältnisse bestimmten das Reiseverhalten; vielmehr wurde es ebenso von sozialen und symbolischen Konventionen und Strategien bestimmt. Reiseverhalten konnte im Hinblick auf die Bereitschaft zum Antritt einer Reise, auf die Geschwindigkeit und Zielgerichtetheit, mit der sie durchgeführt wurde, und in Bezug auf das Reiseziel als Mittel symbolischer Kommunikation genutzt werden. Dass Fürsten und Patrone ihre Untertanen, Diener und Klienten auf dem Wege der Briefkommunikation aus der Ferne kontrollieren konnten, bedeutete nicht nur, dass sie deren Reiseverhalten stärker bestimmen und damit disziplinieren konnten. Es ermöglichte den Reisenden vielmehr auch, dem

---

<sup>10</sup> Zur Bedeutung von *face-to-face*-Kontakten in der stark am Umgang mit Schriftstücken orientierten spanischen Verwaltung und zum Agentenwesen: *Alvarriño*, *Maestà*; *Windler*, Städte am Hof; zur Bedeutung von Beziehungsmaklern in den französischen Zentrum-Peripherie-Beziehungen: *Kettering*, *Patrons*.

<sup>11</sup> Zur Bedeutung von persönlichen Kontakten im Gesandtschaftswesen wie auch innerhalb des spanischen Herrschaftsverbands: *Metzler*, Kommunikation, 89 f.; zur Diplomatie zwischen schriftlicher und mündlicher Kommunikation: *v. Thiessen*, *Grenzüberschreitende Patronage*.

Herrn oder Patron symbolische Mitteilungen mittels ihres Reiseverhaltens zu machen, die er ohne die neuen Kommunikationsstrukturen gar nicht hätte wahrnehmen können.

Untersucht werden im Folgenden asymmetrische soziale und dienstliche Beziehungen über große Entfernungen, also solche zwischen Patron und Klient sowie zwischen fürstlichem Dienstherrn (bzw. seiner Verwaltung) und seinen Dienern im „Außendienst“, also seinen Gesandten. Als Untersuchungsfeld werden im Folgenden die Beziehungen zwischen der spanischen Krone und ihren Klienten und Botschaftern im Kirchenstaat sowie umgekehrt der päpstlichen Kurie mit ihren Nuntien in Spanien im frühen 17. Jahrhundert dienen. Analysiert werden Situationen, in denen die Dienstherrn oder Patrone ihre Diener oder Klienten auf die Reise schickten. Dabei wird deutlich werden, dass Reisen und die Reisegeschwindigkeit nicht allein durch natürliche und infrastrukturelle Faktoren bestimmt wurden. Reisen wird im Folgenden vielmehr als eine soziale und symbolische Praxis beschrieben. Im Verlauf ihrer Reise folgten die Diener und Klienten kulturellen Codes und bedienten sich dieser: Sie hatten auf Reisen oder vor Antritt einer Reise bestimmte soziale Verpflichtungen zu erfüllen, und sie nutzten die Reise, um ihren Dienstherrn oder Patron durch ihr Reiseverhalten symbolische Mitteilungen zu machen.

## II.

Der Weg des Kardinals Carlo Gaudenzio Madruzzo (1562–1629) von Trient nach Rom im Jahr 1620 ist ein Beispiel für eine Reise, die eine symbolische Mitteilung beinhaltete. Madruzzo gehörte einer der führenden Familien des Trentino an. Er war seit 1600 Fürstbischof von Trient und bereits der dritte Angehörige seiner Familie in Folge an der Spitze der Diözese. Die Familie pflegte bereits seit der Zeit Karls V. gute Beziehungen zu den Habsburgern und orientierte sich nach der Abdankung des Kaisers konsequent an der spanischen Linie dieses Hauses. Dass Carlo Madruzzo den spanischen König Philipp III. als seinen Patron betrachtete, wurde im frühen 17. Jahrhundert angesichts der Anciennität der Beziehungen zum spanischen Herrscherhaus bereits als Selbstverständlichkeit angesehen<sup>12</sup>. Madruzzo hatte seinen Kardinalshut, den ihm Papst Clemens VIII. Aldobrandini 1604 verliehen hatte, der Empfehlung des spanischen Königs zu verdanken. Außerdem erhielt er eine jährliche Pension spanischer Provenienz in Höhe von 2000 Dukaten. Der Kardinal nutzte bereits 1605 die Gelegenheit, sich seinem Patron erkenntlich zu zeigen, als er in den beiden Konklaven jenes Jah-

---

<sup>12</sup> Zur Spanienbindung der Madruzzo: *Bellabarba*, *Il principato*; *Steinhauf*, *Madruzzo*, 319–321; v. *Thiessen*, *Außenpolitik*, 112–116; *Vareschi*, *Profili biografici*.

res konsequent die Kandidaten unterstützte, welche die spanische Krone für geeignet hielt<sup>13</sup>.

Im Sommer 1620 wuchsen die Zweifel, dass Papst Paul V. Borghese (1605–1621) noch ein langes Leben beschieden sein würde. Im spanischen Staatsrat hielt man es in Erwartung eines näher rückenden Konklaves für geboten, die Präsenz spanientreuer Kardinäle in Rom zu verstärken. Dies erschien umso nötiger, als 15 Jahre vorher eine Papstwahl mangels ausreichender Vorbereitung von spanischer Seite einen unerwünschten Ausgang genommen hatte: Die Wahl von Alessandro de' Medici am 1. April 1605, der den Namen Leo XI. annahm, war von der spanischen Krone als verheerende Niederlage wahrgenommen worden. Denn der Gewählte galt als Anhänger der französischen Krone und damit als Feind seines spanischen Rivalen. Es war zu diesem Ergebnis gekommen, obwohl der spanische Einfluss in Rom im frühen 17. Jahrhundert deutlich höher zu bewerten ist als der des Königs von Frankreich<sup>14</sup>. Dies war das Resultat gezielter Vorbereitung von Seiten der französischen Partei in Rom und von Nachlässigkeiten auf Seiten der spanischen Krone. Tatsächlich hatte der spanische Botschafter in Rom, Juan Gaspar Fernández de Pacheco, Marqués de Villena, erstmals Anfang Januar davon berichtet, dass in Rom über ein baldiges Ableben des Pontifex spekuliert werde. Bevor jedoch im spanischen Staatsrat der Ernst der Lage registriert wurde, gingen einige Wochen ins Land. Depeschen zwischen Rom und Valladolid, wo Philipp III. 1605 residierte und der Staatsrat tagte, waren zwischen drei und sechs Wochen unterwegs. Daraus folgt, dass in der Regel zwei bis drei Monate vergingen, ehe der römische Botschafter auf eine Anfrage an den König Antwort erhielt, zumal seine Schreiben in der Regel noch dem Staatsrat vorgelegt wurden, damit dieser dem König einen „Ratschlag“ (*consulta*) erteilte. Kurzfristige Reaktionen zur Entschärfung entfernter Krisenherde waren folglich kaum möglich. Allerdings wahrte die territorial weitgespannte spanische Monarchie ihre Reaktionsfähigkeit dadurch, dass sie ihren Vizekönigen und Diplomaten ein hohes Maß an Handlungsfreiheit zubilligte<sup>15</sup>. Im Fall des Konklaves im Frühjahr 1605 fehlten den spanischen Akteuren in Rom einerseits königliche Instruktionen bezüglich der Frage, welche Kardinäle aus spanischer Sicht *papabili* seien, und andererseits war die spanische Partei in der Ewigen Stadt dadurch gelähmt, dass zwischen dem Botschafter Villena und dem einzigen in der Stadt residierenden spanischen Kardinal, Francisco de Ávila, ein Rivalitätsverhältnis bestand, das ein gemeinsames Vorgehen erschwerte. Die einzige Lösung hätte darin bestanden, zwei Kardinäle nach Rom zu schicken, die dem spanischen

---

<sup>13</sup> v. Thiessen, Außenpolitik, 113.

<sup>14</sup> Siehe hierzu die vergleichenden Untersuchungen: Metzler, Pensionspolitik; v. Thiessen, Patronageressourcen.

<sup>15</sup> Benassar/Vincent, Spanien, 75; Rodríguez, Felipe II, 17.

König als treu ergeben galten: den Spanier Antonio Zapata und Ascanio Colonna, Angehöriger eines Adelsgeschlechts aus dem Kirchenstaat, welches sich eng an die spanische Krone anlehnte. Beide hielten sich noch auf der iberischen Halbinsel auf und erhielten die Anweisung, umgehend nach Rom aufzubrechen. Doch für ein rechtzeitiges Eintreffen zum Konklave war es bereits zu spät<sup>16</sup>.

Wir haben hier also einen Fall, in welchem die langsamen Verkehrsverbindungen gravierende politische Folgen zeitigten – bzw. zu zeitigen schienen, denn Leo XI. war nur ein sehr kurzer Pontifikat beschieden. Er starb bereits am 27. April; zu diesem Zeitpunkt wusste man am Hof Philipps III. überhaupt erst seit wenigen Tagen von seiner Wahl<sup>17</sup>. Es war das Glück der spanischen Krone, dass die von ihr nach Rom beorderten Kardinäle immerhin rechtzeitig zum nun folgenden Konklave eintrafen, das mit der Wahl des Kardinals Camillo Borghese, der sich Paul V. nannte, im spanischen Sinne ausging.

Auf Glück wollte es die spanische Krone bei der Nachfolge des Borghesepapstes nicht noch einmal ankommen lassen. Entsprechend wurde Kardinal Madruzzo, der sich im ersten Konklave des Jahres 1605 tadellos verhalten hatte, im Sommer 1620 von Trient nach Rom beordert, um die spanische Faktion dort zu stärken. Am 15. August schrieb der Kardinal an Philipp III., er werde trotz gesundheitlicher Probleme noch im Herbst in die Ewige Stadt aufbrechen<sup>18</sup>. Diese Antwort befriedigte in Madrid, wo der König mittlerweile residierte, allerdings keineswegs. Philipp III. ließ ein zweites Schreiben aufsetzen, das den Kardinal nochmals auf die Dringlichkeit der Angelegenheit hinwies. Erst am 28. November meldete Madruzzo seine Ankunft am Ort der zu erwartenden Papstwahl – Paul V. sollte zwei Monate später tatsächlich sterben – und betonte seine Treue und Dienstbereitschaft für die spanische Krone. Er unterließ es aber auch nicht, sich zu beschweren: Es sei nicht nötig gewesen, ihn zweimal zu bitten, sich auf Reisen zu begeben, er habe doch sein gesundheitsbedingt Möglichstes getan<sup>19</sup>. Interessant ist, dass der zögerliche Aufbruch des Kardinals nach Rom umgehend das Gerücht

---

<sup>16</sup> Zu den Kommunikationsproblemen der spanischen Faktion im ersten Konklave 1605: v. *Thiessen*, Patronageressourcen, 29.

<sup>17</sup> Die ersten Schreiben aus Rom, die von der Wahl Leos XI. berichteten, trafen am 21. April in Valladolid ein; es handelt sich um Schreiben verschiedener Kardinäle, die vom Konklave berichten und deren Eingangsdatum vermerkt ist, sowie einen Brief des Botschafters Villena, in welchem dieser Kardinal Ávila für den Ausgang des Konklaves verantwortlich macht: Archivo General de Simancas (AGS), Estado Legajo 980 (darin: Villena an Philipp III., 4. 4. 1605); Est. Leg. 982 (darin: Kardinal Madruzzo an Philipp III., 2. 4. 1605; Kardinal Sauli an Philipp III., 5. 4. 1605).

<sup>18</sup> AGS, Est. Leg. 1868, fol. 41 (Kardinal Madruzzo an Philipp III., 15. 8. 1620).

<sup>19</sup> AGS, Est. Leg. 1868, fol. 49 (Kardinal Madruzzo an Philipp III., 28. 11. 1620) und fol. 51 (Kardinal Madruzzo an Philipp III., 29. 11. 1620).

entstehen ließ, es sei mit der Spanientreue Madruzzos nicht mehr weit her. Vielmehr sei er nunmehr ein Freund der Venezianer und damit ein Feind der spanischen Krone<sup>20</sup>.

Offenkundig wurde Madruzzos gemächliches Reisetempo im gerüchtefreudigen Rom als ein Akt der Distanzierung, wenn nicht des Abwendens vom spanischen Patron gewertet. Tatsächlich dürfte Madruzzo mit seinem Reiseverhalten ein Signal an den spanischen Patron gesendet haben: Es kann als Ausdruck der Unzufriedenheit mit dem König interpretiert werden und sollte in Spanien auch so verstanden werden. Tatsächlich war der Trienter Kardinal verstimmt über die, wie er meinte, zu geringe Höhe seiner spanischen Pension. Er hatte sich bereits 1612 um eine Aufstockung der Zahlungen bemüht und als Begründung angegeben, dass es eines Zusatzbetrages von 1000 Dukaten bedürfe, um ihn in die Lage zu versetzen, sich dauerhaft in Rom niederzulassen. Dort wolle er dann umso eifriger dem König zu Diensten stehen<sup>21</sup>. Dieses Argument war durchaus stichhaltig, aber der Hauptgrund für Madruzzos Beschwerde dürfte gewesen sein, dass er irritiert war, dass sein 1600 verstorbener Onkel und Vorgänger als Fürstbischof, Ludovico Madruzzo, ein Vertrauter Philipps II. und in mehreren Konklaven spanischer Papstkandidat, weit mehr Förderung als er selbst erfahren hatte<sup>22</sup>. Carlo Madruzzo nahm folglich das Niveau der patronalen Förderung durch die spanische Krone gegenüber seinem Familienverband als rückläufig wahr. Sein lustloses Reiseverhalten signalisierte dem Patron, dass dieser angesichts seiner vergleichsweise bescheidenen Gaben von einem derart zurückgesetzten Klienten nun auch kein Höchstniveau an Dienstleistungen mehr erwarten konnte.

Die Reise des Kardinals Madruzzo nach Rom ist als Teil einer längeren, generationenübergreifenden Handlungskette zu verstehen, in der sich das Patron-Klient-Verhältnis nicht nur abbildete, sondern darüber hinaus auch konstituierte. Patron und Klient waren wechselseitig zu Leistungen verpflichtet. Der Patron bot seinem Klienten Schutz und Förderung und führte ihm Ressourcen zu, während der Klient hierfür Dienstleistungen erbrachte. Auch wenn der Patron im asymmetrischen Verhältnis zum Klienten stets mehr geben als der Klient dafür leisten konnte, so bestand die Verpflichtung, der jeweiligen sozialen Rolle gemäß zu handeln, doch auf beiden Seiten. So entstand ein reziproker<sup>23</sup> Gabentausch, dessen Niveau eine Sache

---

<sup>20</sup> AGS, Est. Leg. 1868, fol. 50 (anonymes Schreiben o. D.).

<sup>21</sup> AGS, Est. Leg. 999 (darin: Schreiben unbekanntes Absenders an Philipp III., o. D. [1613]); Archivo Histórico Nacional, Est. Libro 730 (Ratschlag [*consulta*] des Staatsrats, 28. 2. 1612).

<sup>22</sup> *Steinhauf*, Madruzzo, 320 f.; *Vareschi*, Profili biografici, 62–68.

<sup>23</sup> Reziprozität wird hier verstanden als das Prinzip gegenseitiger Verpflichtung in ungleichem Austausch. Vgl. *Landé*, Clientelism, XIV f.

steter Aushandlung war. Ein besonders eifrig, unter besonders schwierigen Umständen oder mittels besonders hoher Ausgaben geleisteter Klientendienst verpflichtete also den Patron, seinerseits herausragende Leistungen zu erbringen<sup>24</sup>. Nachlässig erfüllte Klientendienste konnten als Abwendung vom Patron gedeutet werden, oder eben – so, wie es Madruzzo in diesem Fall intendierte – als Mahnung an den Patron, als Erinnerung an seine Verpflichtungen.

Die Reise des Klienten im Auftrag des Patrons war ein gut geeignetes Mittel, dem Patron symbolische Mitteilungen über den Zustand des Patron-Klient-Verhältnisses zu geben oder um Ansprüche anzumelden. Die Verbesserung der Brief- und Nachrichtenkommunikation hatte intensive Gabentauschbeziehungen und damit Patron-Klient-Bindungen über große Entfernungen erst möglich gemacht. Zwar war die Reisegeschwindigkeit von Personen auch im 17. Jahrhundert nach wie vor relativ gering, aber es bestand für den Patron die Möglichkeit, über fortlaufende Korrespondenzen mit dem Klienten einigermaßen lückenlos Verbindung zu halten, also auch, ihm Anweisungen zu erteilen und deren Ausführung zu kontrollieren. Umgekehrt konnte der Klient die Briefkommunikation dazu nutzen, dem Patron die beschriebenen symbolischen Mitteilungen zu machen. Madruzzo hatte mit seiner demonstrativen Gemächlichkeit durchaus nicht eine Abkühlung des Patron-Klient-Verhältnisses im Sinn. Dagegen spricht zweierlei: Einerseits verließ er trotz seiner Beschwerde über das unangemessene Drängen des Patrons nicht den klientelären Ergebnisdiskurs und betonte, kaum in Rom angekommen, umgehend brieflich seine Dienstbereitschaft, wie es seine Klientenpflicht war. Andererseits standen die Madruzzo schon seit mehreren Generationen als Klienten im Dienst der spanischen Krone. Eine derart bewährte, durch Anciennität gefestigte Bindung wurde nicht leichtfertig aufgekündigt, zumal dies das Ansehen des Klienten beschädigt hätte<sup>25</sup>.

Neben der Verweigerung besonderen Dienstefers gab es eine zweite Möglichkeit, um den Patron zum Geben zu bewegen. Sie bestand in der genau gegenteiligen Handlungsweise: der Übererfüllung der Klientenpflicht. Diese Verhaltensweise setzte nach dem Reziprozitätsprinzip den Patron unter Druck. Madruzzo hatte sie im Frühjahr 1605 angewendet, als er sofort nach dem Erhalt der Nachricht von der Erkrankung des Papstes Clemens' VIII. Aldobrandini (1592–1605) in die Ewige Stadt geeilt war. Dies wurde am spanischen Hof aufmerksam registriert, was zeigt, dass die symbolische Mit-

---

<sup>24</sup> Zum Gabentausch als „wesentlicher Beziehungsmodus [...], als ein Verhaltensrepertoire, ein Register mit seinen eigenen Regeln, seiner eigenen Sprache, seiner Etikette und seinen Gesten“: *Davis, Gesellschaft*, 19.

<sup>25</sup> Zur Bedeutung von Anciennität in Patron-Klient-Beziehungen: *v. Thiessen, Grenzüberschreitende Patronage*.

teilung, die mit dem Reiseverhalten verbunden war, von den patronalen bzw. fürstlichen Adressaten durchaus verstanden wurde.<sup>26</sup>

1620/21 hielt ein anderer Kardinal, der ebenfalls von Philipp III. die Aufforderung erhalten hatte, sich umgehend nach Rom zu begeben, diesen Weg für geeignet, um von seinem Patron mehr Leistungen zu erhalten. Franz von Dietrichstein (1570–1636) war ein Untertan des Kaisers und hatte 1599 den Purpur erhalten, galt aber auch als Klient des spanischen Königs, von dem er wie Madruzzo eine Pension in Höhe von 2000 Dukaten im Jahr bezog. Wie jener bemühte auch er sich um eine Erhöhung seiner Pension, konnte allerdings nicht eine Madruzzo vergleichbare klienteläre Leistungsbilanz vorweisen. Anders als jener hatte er sich im Frühjahr 1605 zur Wahl des Kardinals Medici entschlossen. Nicht minder anrühlich war vom spanischen Standpunkt aus gesehen seine streng spirituelle Gesinnung. *Spirituali* an der Kurie standen bei der spanischen Krone unter dem Generalverdacht, ihr Patronat über die Kirche in Kastilien, Aragon und einem Teil ihrer italienischen Besitzungen zu missbilligen<sup>27</sup>. Außerdem war Dietrichstein, der auf Druck des Kaisers 1599 vom Domkapitel im mährischen Olmütz zum Bischof gewählt worden war, eng an die österreichischen Habsburger gebunden<sup>28</sup>. Das war kein Hinderungsgrund für gute Beziehungen zur spanischen

<sup>26</sup> Verschiedene der spanischen Krone nahestehende Kardinäle berichteten über die Ankunft Madruzzos in Rom und seine Teilnahme am Konklave, die ganz im spanischen Sinne gewesen sei: AGS, Est. Leg. 982 (darin: Kardinal Ávila an Philipp III. und Kardinal Zapata an Philipp III., beide 1. 6. 1605); *British Library*, Additional Manuscripts 28463 (darin: Kardinal Montalto an Duque de Lerma, 20. 5. 1605; dort auch der Verweis auf die fiebrige Erkrankung Madruzzos). Am spanischen Hof erinnerte man sich der Verdienste Madruzzos wieder aus Anlass seiner Bitte an den König, einem Verwandten einen militärischen Posten im spanischen Heer zu verschaffen. Diese Bitte wurde angesichts der Meriten des Bittstellers positiv beschieden: AGS, Est. Leg. 981 (darin: Villena an Philipp III., 19. 11. 1605) und Est. Leg. 8810, fol. 347 (Villena an Philipp III., 4. 5. 1606).

<sup>27</sup> Dies zeigt sich zum Beispiel am schwierigen Verhältnis des Mailänder Kardinalerzbischofs Federico Borromeo zur spanischen Krone und zum spanischen Gouverneur in Mailand, aber auch zur römischen Kurie. Vgl. hierzu: *Zunckel*, Quasi-Nuntius; *dies.*, Handlungsspielräume. Allgemein zu den *spirituali* im Kardinalskollegium und ihrem Verhältnis zu den auswärtigen Mächten, allerdings untersucht für die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts: *Signorotto*, Lo squadrone volante. Dass Kardinal Dietrichstein auch aufgrund seiner Nähe zu den *spirituali* von den Zeitgenossen mitunter als nicht spanienfreundlich wahrgenommen wurde, zeigt sich in einer im Oktober 1620 für Paul V. erstellten Liste der Kardinalsfaktionen: Hier wird Dietrichstein nicht den *Spagnoli*, sondern der Aldobrandini-Fraktion zugeordnet. Der Aldobrandini-Papst Clemens VIII. hatte Dietrichstein zum Kardinal erhoben, möglicherweise mehr aufgrund persönlicher Bekanntschaft denn kaiserlicher Empfehlung. Ein Teil der *spirituali* sammelte sich in der Aldobrandini-Fraktion. Vgl. *Emich*, Europäische Gemeinsamkeiten, 296, Anm. 24.

<sup>28</sup> Zu Dietrichsteins Ämterlaufbahn und seiner Bindung an die österreichischen Habsburger: *Giordano*, Introduzione (Paolo V), 178 f.



Krone, doch betrachtete man in Madrid den Kaiser als den eigentlichen Patron Dietrichsteins und sah sich daher weniger in der Pflicht<sup>29</sup>. Dass Dietrichstein sich aber dennoch umgehend nach Erhalt der Nachricht von der zunehmenden Kränklichkeit Pauls V. von Österreich aus auf den Weg machte, obwohl er kaum eine Chance hatte, rechtzeitig zum Konklave in Rom einzutreffen, dürfte als demonstrativer Klientendienst zu verstehen sein. Der gute Wille und die aufgewendeten Mühen waren die Botschaft. Als der Kardinal in Sterzing die Nachricht von der Wahl Gregors XV. Ludovisi (1621–1623) zum Papst erhielt, hatte seine Reise somit ihren Sinn erfüllt und er konnte sofort wieder umkehren<sup>30</sup>.

### III.

Nicht nur in den informellen klientelären Beziehungen, sondern auch in Dienstbeziehungen wurde Reiseverhalten als Ausdrucksform der Qualität soziopolitischer Beziehungen wahrgenommen. Das überrascht schon allein deshalb nicht, weil Dienstverhältnisse oft gleichzeitig Klientel- oder Verwandtschaftsverhältnisse waren. Verwaltungspersonal wurde in erster Linie nach dem Kriterium der personalen Bindung und damit der Zuverlässigkeit ausgewählt und erst in zweiter Hinsicht nach sachlicher Qualifikation. Politik in der alltäglichen Praxis – „Mikropolitik“ in der Diktion Wolfgang Reinhard – bestand im „mehr oder weniger planmäßige[n] Einsatz eines Netzes informeller persönlicher Beziehungen zu politischen Zwecken“. Entscheidend war es, auf diesem Wege loyales Personal zu gewinnen, „wobei die Besetzung einer Stelle und der Rang ihres Inhabers sehr viel wichtiger ist als das, was diese Person anschließend treibt“<sup>31</sup>. Im Fall der Kurie bedeutete dies, dass das Personal aus der Klientel der Papstfamilie ausgewählt wurde oder über patronale Gaben in ein solches Verhältnis gebracht wurde. Für die spanische Verwaltung rekrutierten entweder der Günstling-Minister oder eine der maßgeblichen Personen am Hof ihre Klienten.

Allerdings war keinesfalls gleichgültig, „was diese Person anschließend treibt“. In der Mikropolitik-Definition Reinhard wird mit dieser Formulierung in erster Linie ausgedrückt, dass die Loyalität des Personals unter den soziopolitischen Rahmenbedingungen der Frühen Neuzeit, die noch kein modernes Dienstethos im Sinne der Bürokratiedefinition Max Webers kannte, eine höhere Priorität genoss als fachliche Fähigkeiten. Letztere waren nicht vollkommen gleichgültig, doch die mit ihnen zusammenhängenden

---

<sup>29</sup> Zum Verhältnis Dietrichsteins zur spanischen Krone und zu seiner Pension: v. Thiessen, Außenpolitik.

<sup>30</sup> Rille, Franz Fürst von Dietrichstein, 115.

<sup>31</sup> Reinhard, *Amici e creature*, 312.

Aufgaben konnten auf subalternes Personal delegiert werden. Das bedeutet aber nicht, dass eine über eine verwandtschaftliche oder klienteläre Beziehung in ein Amt gelangte Person praktisch die Freiheit hatte, zu tun und zu lassen, was sie wollte. Wenn wir Beziehungen und Bindungen in kulturgeschichtlicher Perspektive nicht als Zustand, sondern als Kette fortwährender Handlungen verstehen, zu denen beide Seiten verpflichtet waren, dann ist sogar davon auszugehen, dass der auf eine Stelle gelangte Klient mehr oder weniger stark unter patronaler Beobachtung stand und sich dessen auch bewusst war. Umgekehrt bewertete auch der Klient die Handlungen des Patrons als Ausdruck des Zustands der Patron-Klient-Beziehung<sup>32</sup>.

Dies lässt sich am Zusammentreffen zweier designierter Gesandter in Barcelona am 2. Oktober 1618 demonstrieren. Francesco Cennini befand sich auf der Reise von Rom nach Madrid, um sein Amt als päpstlicher Nuntius am Hof Philipps III. von Spanien anzutreten. Francisco Fernández de la Cueva, Duque de Albuquerque, hingegen war für das Amt des Botschafters des spanischen Königs in Rom vorgesehen. Albuquerque machte an jenem Abend dem gerade mit einer Galeere aus Genua eingetroffenen Cennini seine Aufwartung und versicherte ihm, wie sehr er wünsche, alsbald Barcelona in Richtung Rom zu verlassen, um sein Amt anzutreten. Allerdings war er noch gar nicht auf der Reise von Madrid nach Rom, sondern residierte vielmehr noch als Vizekönig für Aragon in Barcelona, obwohl er schon seit Februar 1618 für den römischen Posten vorgesehen war<sup>33</sup>.

Es war folglich nicht Albuquerque, sondern Cennini, der sich wenige Tage später auf die Reise begab, um seine letzte Etappe, den Weg nach Madrid, zu absolvieren, wo er etwa am 21. Oktober eintraf. Albuquerque hingegen blieb noch für Monate in Spanien und schiffte sich erst im Juni des folgenden Jahres in Barcelona nach Italien ein, um erst am 17. November 1619, also über ein Jahr nach dem Zusammentreffen mit Cennini, in Rom einzuziehen<sup>34</sup>. Diese auffallend unterschiedlichen Reisegeschwindigkeiten bzw. die Reiseverzögerungen hatten konkrete Hintergründe, die mit dem Selbstverständnis und den Handlungsmöglichkeiten der beiden genannten Personen zu tun haben und die aus ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Status und ihren klientelären Beziehungen resultierten: Cennini war ein an die Papstfamilie alternativlos und fest gebundener Klient. Er entstammte einer sienesischen Patrizierfamilie, hatte nach dem Studium der Rechte und der Priesterordination eine Kurienkarriere eingeschlagen und zählte seit 1611 zur *familia* des Kardinalnepoten Scipione Borghese. Er gewann schnell dessen Vertrauen,

---

<sup>32</sup> Zu Patron-Klient-Beziehungen als Handlungsketten und zum Ethos der Patronage: v. *Thiessen*, Grenzüberschreitende Patronage.

<sup>33</sup> Archivio Segreto Vaticano (ASV), Fondo Borghese II 258, fol. 18r (Cennini an Scipione Borghese, 3. 10. 1618).

<sup>34</sup> *Giordano*, Introduzione (Filippo III), LXXI.

war für ihn als Auditor tätig, übernahm verschiedene Ämter an der Kurie und galt alsbald auch als Vertrauter des Borghesepapstes selbst<sup>35</sup>. Als Klient mit einem Auftrag im Außendienst hatte er sich eilends an den Dienstort zu begeben. Diese Reiseesgeschwindigkeit hatte eine symbolische Bedeutung: Sie drückte Dienstfeier und Treue aus und bildete damit ein funktionierendes Klientelverhältnis ab. Aus diesem Grunde schrieb Cennini von unterwegs wiederholt an seinen römischen Patron und berichtete, wie er vorankam, begründete Verzögerungen und drückte seinen Dienstfeier aus<sup>36</sup>.

Schnell und zielgerichtet zu reisen bedeutete allerdings nicht, unter Ausnutzung der infrastrukturellen Möglichkeiten so schnell wie möglich von A nach B zu gelangen. Reisen bedeutete nicht nur, den Raum mit einem bestimmten Ziel zu durchqueren, sondern war ebenso eine soziale Praxis, die auf bestimmte Konventionen Rücksicht nehmen musste. Und diese Konventionen verzögerten den Abreisetermin, bremsten das Vorankommen und unterbrachen die Reise. Wurde ein Klient – etwa als Gesandter – zu einem längeren Aufenthalt in die Fremde geschickt, so hatte ihm der Dienstherr Zeit einzuräumen, um seine Angelegenheiten vor Ort zu regeln. Da es sich bei Amtsträgern in der Regel um Familienvorstände oder doch zumindest um Personen handelte, die in ihrem Familienverband einiges Gewicht hatten, beeinträchtigte deren längerfristiger Weggang die familiären Strukturen. Es war mit der Autorität des Oberhaupts der Familie zu regeln, wer die interimistische Führung des Familienverbandes übernahm und es mussten gegebenenfalls Streitigkeiten innerhalb der Verwandtschaft geklärt, Heiratsabreden für Verwandte getroffen, Geschäfte unter Dach und Fach gebracht und rechtliche Auseinandersetzungen gelöst oder ihre Fortführung delegiert werden. Kardinal Gabriel de Trejo y Paniagua, der im Herbst 1616 im Auftrag Philipps III. nach Rom reisen sollte, um dort die spanische Faktion zu verstärken, hatte nach einem Bericht des spanischen Nuntius seinem Herrn im November zu verstehen gegeben, dass er vor Aufbruch noch auf die Güter seiner Verwandten in die Extremadura reisen müsse, um dort einige Familienangelegenheiten zu regeln. Wenn dies erledigt sei, im folgenden Frühjahr, könne er sich nach Rom begeben. Es ging also um einen Aufschub von mindestens einem Vierteljahr<sup>37</sup>. Es versteht sich, dass derartige Verpflichtungen auch gerne von reiseunwilligen Klienten vorgeschoben wurden, um die Abreise zu verzögern oder zu unterlassen, ohne den Patron zu verär-

---

<sup>35</sup> Zu Cennini und seiner Ämterlaufbahn: *Giordano*, Introduzione (Paolo V), 167–170.

<sup>36</sup> ASV, Fondo Borghese II 258, fol. 5r, 7r, 18r, 20r und 35r/v sowie ASV, Segr. Stato Spagna 60 F, fol. 342r (Cennini an Borghese aus Genua, Barcelona und Madrid, 30. 8.–24. 10. 1618).

<sup>37</sup> ASV, Fondo Borghese II 261, fol. 177r (Nuntius Antonio Caetani an Scipione Borghese, Nov. 1616).

gern und als pflichtvergessen zu gelten. Möglicherweise war das auch ein Motiv Trejos<sup>38</sup>.

Auch unterwegs sorgten soziale Verpflichtungen immer wieder für Verzögerungen, waren doch Aufwartungen zu machen, deren Unterlassung einen Affront bedeutet hätte. Gesandte auf dem Weg an ihren Dienstherrn hatten zudem bereits ihren Dienstherrn zu vertreten und zu repräsentieren und mussten in dieser Eigenschaft zahlreiche Besuche machen. Diese verzögerten auch das Vorankommen Cenninis. Während er in eigener Angelegenheiten wenig aufgehalten wurde – er hatte als einzig an die Borghese gebundener Klient keine nennenswerten Kontakte außerhalb des Kirchenstaats – musste er doch in Genua als Vertreter des Papstes und der Borghese etlichen Personen seine Aufwartung machen, was ihn dort mindestens zehn Tage aufhielt<sup>39</sup>.

Was aber hinderte Albuquerque so lange daran, von Barcelona nach Rom zu reisen? Tatsächlich waren weder dringende Familienangelegenheiten zu regeln, noch wollte der designierte Botschafter dem König ein Signal der Unzufriedenheit senden. Es waren andere Gründe, die ihn zum Abwarten veranlassten bzw. zwangen: die Verhandlungen über sein Salär und die faktionellen Auseinandersetzungen am spanischen Hof. Außerdem war seine soziale Stellung eine andere als die Cenninis. Anders als dieser gehörte er als Grande der Spitze des Hochadels an. Er war seit 1616 Vizekönig in Katalonien<sup>40</sup> und verhandelte seit seiner (noch inoffiziellen) Designation zum Botschafter in Rom über die finanzielle Ausstattung seines Amtes. Das Salär eines Botschafters lag deutlich unter seinen am künftigen Dienstherrn zu leistenden Ausgaben. Jeder Botschafter war also gezwungen, vor Dienstantritt zusätzliche Einkommenselemente auszuhandeln, wozu einerseits eine Kostenbeihilfe zum Dienstantritt gehörte, andererseits verschiedene Gnaden der Krone für die Familie des Botschafters, etwa Ämter und Titel für Verwandte, ebenso Güter oder Privilegien. Dieser irreguläre Teil der Besoldung konnte im Wert die regulären Einnahmen übersteigen – es bestand also geradezu eine Notwendigkeit, zu verhandeln<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Im Februar 1616 hatte Nuntius Caetani berichtet, Trejo wolle lieber in Spanien bleiben. ASV, Fondo Borghese II 261, fol. 33r (Caetani an Borghese, 24. 2. 1616).

<sup>39</sup> In seinem ersten überlieferten Schreiben aus Genua nach Rom (vom 30. 8. 1618) berichtet er, bereits mehrere Besuche abgeleistet zu haben; er war also offenbar schon einige Tage in der ligurischen Hafenstadt. Sein letztes Schreiben aus Genua datiert vom 7. 9. 1618. ASV, Fondo Borghese II 258, fol. 5r, 7r und 35r/v (Cennini an Borghese, 2. 9., 7. 9. und 30. 8. 1618).

<sup>40</sup> Zu Albuquerque's Ämterlaufbahn: *Giordano*, Introduzione (Filippo III), LXX f.

<sup>41</sup> Zur Bezahlung von Gesandten im 16. und 17. Jahrhundert, dem Fehlen eines fixen Gehalts und der Notwendigkeit, dieses vor Dienstantritt auszuhandeln: *Ander-son*, *Modern Diplomacy*, 34; *Mattingly*, *Renaissance Diplomacy*, 233–236.

Dass Albuquerque diese Verhandlungen über einen derart langen Zeitraum ausdehnen konnte, lag an den verworrenen Machtverhältnissen am spanischen Hof im Jahr 1618. Denn der Günstling-Minister Philipps III., Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, Duque de Lerma, hatte seit 1615 zunehmend an Autorität und machtpolitischer Durchsetzungskraft verloren. Zu seinem stärksten Gegner erwuchs sein eigener Sohn, Cristóbal Gómez de Sandoval y Rojas, Duque de Uceda. Dieser befürchtete, dass der ursprüngliche Plan seines Vaters, ihm die Stellung als Günstling des Königs gewissermaßen zu vererben, scheitern könnte. Dieser Eindruck wurde noch verstärkt, als Lerma statt seines Sohns zunehmend seinen Neffen förderte, Pedro Fernández de Castro, Conde de Lemos. Da Uceda aber das Vertrauen des Königs genoss und mächtige Verbündete am Hof gewann, vermochte er eine Gegenfaktion gegen seinen Vater aufzubauen. Beide Faktionen rangen fortan um jede königliche Gnadengewährung und jede anstehende Personalentscheidung. Albuquerque war der Kandidat Ucedas für den seit 1616 nur interimistisch besetzten römischen Botschafterposten, und es war ein wichtiger Sieg für die Uceda-Faktion, dass sie im Februar 1618 seine Designation hatte erreichen können<sup>42</sup>. Allerdings hatte Uceda noch nicht die Autorität, umfangreiche königliche Gnaden für Albuquerque durchzusetzen. Dieser, als Vizekönig in Katalonien materiell gut ausgestattet, spielte nun auf Zeit, um die erhoffte Klärung der Machtverhältnisse am Hof zugunsten seiner Faktion abzuwarten; zudem lief seine reguläre dreijährige Dienstzeit als Vizekönig erst 1619 ab. Als Grande war er nur sehr bedingt ein Klient Ucedas. Mehr noch: Angesichts der volatilen Lage am Hof benötigte dieser seine Verbündeten dringend, um seine Position zu stabilisieren, erfreute sich also keineswegs einer starken patronalen Position. Albuquerque konnte sich das Abwarten folglich erlauben.

Die erhoffte Klärung der Lage sollte sich an eben jenem 2. Oktober ergeben, an dem die beiden designierten Gesandten zusammentrafen. An diesem Tag wurde nach einer letzten Audienz beim König der Günstling-Minister Lerma selbst auf die Reise geschickt. Er hatte den Hof in Madrid umgehend zu verlassen und sich nach Valladolid zu begeben, 180 Kilometer weiter nördlich gelegen. Diese Verbannung bedeutet den endgültigen Sturz des langjährigen Günstling-Ministers<sup>43</sup>. Damit hatte die Hoffaktion, der Albuquerque angehörte, obsiegt und der designierte Botschafter konnte seine Forderungen in den von ihm nun energischer betriebenen Verhandlungen durchsetzen. Solange dies noch nicht erreicht war, war nicht zu reisen sein Mittel, um zum Ziel zu gelangen. Die Tatsache, dass er sich dies erlauben konnte, obwohl in Rom ein Botschafter Philipps III. dringend benötigt wur-

---

<sup>42</sup> Zu diesen Hintergründen: v. *Thiessen*, *Herrschen mit Verwandten und Klienten*, 192–199.

<sup>43</sup> *Williams*, *Lerma*.

de, sagt viel über das Verhältnis zwischen der Krone und dem Botschafter aus. Die Krone musste ihren hochadligen Vertretern im Außendienst einen gewissen Verhandlungsspielraum zugestehen, und sie durfte ihre über das eigentliche Salär gehenden finanziellen Sonderkonditionen nicht zu niedrig ansetzen, weil dies als Unnade gewertet werden konnte. Außerdem war es für einen Granden geradezu eine Verhaltensmaßregel, sich nicht wie Cennini stracks auf die Reise an den Dienort schicken zu lassen. Ein derartiges Reiseverhalten wäre – wenn nicht gerade ein politischer Notfall vorlag, der die Anwesenheit des Botschafters dringend erfordert hätte und daher keinen Aushandlungsspielraum ließ – Ausdruck einer subalternen klientelären Position und damit eines erheblichen sozialen Gefälles zwischen Patron und Klient gewesen. Albuquerque hingegen war sich seiner Stellung als ranggleicher Anhänger Ucedas bewusst. Dass Uceda dennoch als sein Patron galt, war allein das Resultat von dessen Zugang zum König, der ihm die Weitergabe von Ressourcen der Krone ermöglichte und ihm erlaubte, die Personalentscheidungen des Königs zu beeinflussen. Da Uceda aber trotz seiner guten Beziehungen zu Philipp III. nie die Dominanz erreichte, die sein Vater während der ersten Jahre seiner Günstlingsherrschaft genossen hatte, blieb auch seine Stellung als Patron relativ schwach. Er war angesichts des Vorhandenseins mächtiger Gegenfaktionen stark auf die Treue seiner Klienten angewiesen, was deren Position ihm gegenüber stärkte<sup>44</sup>. Albuquerque hatte somit wesentlich größere Handlungsspielräume als der Klient Cennini, und er war zudem gut beraten, sie auch ausnutzen, um dem mit seiner hohen gesellschaftlichen Stellung verbundenen Habitus gerecht zu werden.

#### IV.

Nicht nur die Reisegeschwindigkeit konnte als Ausdruck und Element einer klientelären Beziehung verstanden werden. Auch die Kavaliertour konnte symbolisch die Bindung an einen Patron ausdrücken. Diese Reiseform war ein wichtiger Bestandteil des Sozialisationsprozesses junger Adliger. Im 16. Jahrhundert im Geist des Humanismus entstanden, sollte die Tour dem adligen Nachwuchs den Besuch auswärtiger Universitäten und Ritterakademien im Anschluss an die heimische Erziehung und Ausbildung ermöglichen. Darüber hinaus sollte diese Reiseform den jungen Adligen erlauben, an den großen europäischen Höfen und in den wichtigsten Städten Europas standesgemäße Umgangsformen einzuüben. Sich in der Welt als Adliger mit höfischen Umgangsformen zu bewähren und einen entsprechenden Habitus anzunehmen, kann als eine Art Initiationsritus und Bestätigung der Standeszugehörigkeit gewertet werden. Darüber hinaus stärkte diese

---

<sup>44</sup> *Feros*, Kingship and Favoritism, 249; *Pérez Marcos*, El Duque de Uceda; *Tomás y Valiente*, Los validos, 70 f.

*Grand Tour* die Netzwerke adliger Familien, sei es, dass Adlige aus befreunden Familien gemeinsam reisten, sei es, dass durch Besuche im Verlauf der Reise soziale Beziehungen gepflegt, wiederbelebt oder geknüpft wurden<sup>45</sup>.

Dem Anspruch nach sollte die Kavalierstour möglichst viele verschiedene europäische Orte umfassen. Italien war gewissermaßen das Pflichtprogramm, ehe im späten 17. Jahrhundert auch Versailles hinzukam<sup>46</sup>. Im 16. und 17. Jahrhundert lebten die italienischen Adligen somit im Zielland der *Grand Tour* schlechthin. Möglicherweise trug dieser Umstand dazu bei, dass wir beim Itinerar junger Adliger des Kirchenstaats so große Variationen antreffen. Entscheidender dürfte aber die spezifische soziopolitische Konstellation des Kirchenstaats gewesen sein: Hier konnten sich die adligen Familien nicht an eine landesherrliche Dynastie binden, weil in der päpstlichen Wahlmonarchie die dynastische Kontinuität fehlte. Mehr als in den Fürstentümern Nord- und Mittelitaliens konnte und musste sich der kirchenstaatliche Adel daher nach Patronen unter den auswärtigen Herrschern umsehen. Dies lässt sich am Beispiel der beiden sozial führenden altadeligen Familien Roms darstellen, den Colonna und den Orsini. Der Unterschied zwischen dem Reiseverhalten der männlichen Heranwachsenden der beiden Familien besteht darin, dass für Erstere nicht die Reise selbst, sondern das Zielland entscheidend war. Es handelte sich streng genommen bei den Reisen der Colonna gar nicht um eine Kavalierstour, sondern um einen längeren Aufenthalt in einem Land. Für die Orsini hingegen war gewissermaßen der Weg das Ziel bzw. sie hatten eine größere Zahl von Zielen anzusteuern: Sie reisten quer durch Europa von Fürstenhof zu Fürstenhof.

Im Februar 1607 berieten einige Mitglieder des spanischen Staatsrats, ob der *Connestabile di Napoli* Marcantonio Colonna (1595–1611) für einige Jahre an den Hof Philipps III. geschickt werden sollte. Marcantonio war der Erbsohn der Colonna di Paliano, einer der Hauptlinien des Familienverbandes. Sie war im Süden des Kirchenstaats begütert. Ihre Angehörigen galten bereits seit Jahrzehnten als treue Klienten der spanischen Krone. Sie verfügten auch über Lehensgüter im Königreich Neapel, das zum Herrschaftsverband der spanischen Habsburger zählte. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts war diese Bindung bereits tradiert und wurde allgemein als Selbstverständlichkeit betrachtet. Einer der Staatsräte, Juan de Idiáquez, betonte in seiner Stellungnahme zu dieser Angelegenheit, dass es der Bindung eines Adligen an den spanischen König dienlich sei und dessen Respekt vor der Krone verstärke, wenn er sich für längere Zeit am Hof des Königs aufhalte<sup>47</sup>. Auch ei-

---

<sup>45</sup> Zur Kavalierstour: *Babel/Paravicini* (Hrsg.), „Grand Tour“; *Leibetseder*, Kavalierstour; *Stannek*, Telemachs Brüder.

<sup>46</sup> *Black*, Italy and the Grand Tour; *ders.*, France and the Grand Tour.

<sup>47</sup> AGS, Est. Leg. 1859 (darin: Stellungnahme [*parecer*] der *Junta de dos*, 19. 2. 1607).

ner der Verwandten des *Connestabile*, der Kardinal Ascanio Colonna (1560–1608), wünschte laut einem Brief des spanischen Botschafters in Rom, dass Marcantonio „an jenem Hof aufwache, um dabei zu lernen, wie man Eurer Majestät zu dienen hat, und dass er so wie sein ganzes Haus den Schutz und die Protektion Eurer Majestät schätzen wird“<sup>48</sup>. Zwar verhinderten die schwache Gesundheit und schließlich der frühe Tod des *Connestabile* den Aufenthalt, deutlich wird aber, dass es hier um eine auf die Prägung des jungen Adligen zielende Reise ging. Der Dienst als Hofedelmann bei Philipp III. hatte eine zweite Phase in der Ausbildung der Identität Marcantonios darstellen sollen. Nach der Kindheit in seiner Familie sollte er im Dienst der spanischen Krone den zweiten Fixpunkt seiner adligen Existenz kennenlernen: den auswärtigen Patron, an den die Colonna so fest gebunden waren, um im Kirchenstaat in gewisser Distanz zum päpstlichen Landesherrn stehen zu können.

Der Vergleich mit den Reisen seiner älteren Verwandten lässt erkennen, dass der Spanienaufenthalt bereits ein etabliertes Erziehungsmuster der Familie darstellte. Sein Großonkel Ascanio hatte nicht wie seine Standesgenossen aus dem Kirchenstaat in Perugia oder Bologna studiert, sondern sich zu diesem Zweck nach Alcalá de Henares und Salamanca begeben und war auch später, von 1600 bis 1605, nochmals in Spanien gewesen, und zwar am Hof Philipps III. sowie als Vizekönig in Aragon<sup>49</sup>. Sein zweiter Spanienaufenthalt zeigt, dass die Saat des ersten aus Sicht der spanischen Krone aufgegangen war: Ascanio wurde wie ein spanischer Adliger behandelt; man ging davon aus, dass seine Sozialisation in Spanien zu einer so starken Bindung an die spanische Krone geführt hatte, dass er wie ein spanischer Adliger im Krondienst eingesetzt werden konnte.

Marcantonios Onkel Filippo (1578–1639) hatte ebenfalls in jungen Jahren in spanischen Diensten gestanden. Als nicht für die Kirchenlaufbahn vorgesehenen Zweitgeborenen durfte er sich seine Sporen zunächst auf militärischem Gebiet erwerben, was für den Stammhalter, seinen dann allerdings früh verstorbenen Bruder Marcantonio (ca. 1575–1595), vermutlich als zu gefährlich erachtet wurde. Filippo diente in Deutschland und Flandern unter dem Kommando von Alessandro Farnese und Ambrogio Spinola, bevor auch er an den spanischen Hof reiste, wo er bis 1611 blieb. Er kehrte dann nach Italien zurück, um das Erbe seines verstorbenen Neffen anzutreten<sup>50</sup>. Diese Beispiele ließen sich noch vermehren; sie lassen sich zurückführen auf den Vater Ascanios, wiederum Marcantonio (1535–1584) mit Namen. Er

---

<sup>48</sup> „[...] se cria en esa corte paraque desde luego comience a saber como ha de servir a V[uestra] M[agesta]d, y que asi como su casa precia y estima tanto el amparo y proteccion de V.Md.“. Ebd.

<sup>49</sup> *Petrucchi*, Art, 275.

<sup>50</sup> *Andretta*, Art, 297.



diente Philipp II. auf verschiedenen Posten, unter anderem ab 1577 als Vizekönig auf Sizilien, hatte aber auch verschiedene Reisen an den Hof des spanischen Königs unternommen. Erstmals begab er sich Ende der 1550er Jahre dorthin<sup>51</sup>. Bereits unter ihm wurde es üblich, jüngere Mitglieder der Familie entweder für einige Jahre am Hof des Königs oder in seinem Militär dienen zu lassen oder aber an spanische Universitäten zu schicken. Die Colonna praktizierten somit die Kavaliertour im Sinne einer Reise durch weite Teile Europas nicht. Stattdessen schickten sie ihren Nachwuchs in der Regel allein nach Spanien oder in den spanischen Militärdienst. Da die Familie zudem durch Heiraten ihrer weiblichen Mitglieder in den spanischen Hochadel dauerhaft am Hof in Madrid bzw. Valladolid präsent war, konnten ihre jüngeren Angehörigen immer auf verwandtschaftlichen Rückhalt auch in der Ferne hoffen<sup>52</sup>. Das enge, alternativlose Bindungsverhältnis dieser Familie an die spanischen Habsburger bildete sich somit nicht nur im Reiseverhalten seiner jüngeren Mitglieder ab, es wurde durch die damit verbundenen Spanienaufenthalte auch perpetuiert und verstärkt. Außerdem prägte es durch die Erfahrung des spanischen Hoflebens den adlig-höfischen Habitus der Colonna.

Das Gegenmodell zu ihnen stellten die Orsini dar. Auch ein Vertreter dieser Familie reiste im frühen 17. Jahrhundert an den spanischen Hof: Paolo Giordano († 1656), der Erbsohn des Duca di Bracciano Virginio Orsini (1572–1615), kam im Dezember 1609 nach Madrid und erhielt Audienz bei Philipp III. und Lerma. Anders als die genannten Vertreter der Familie Colonna befand sich Paolo Giordano Orsini auf einer Kavaliertour klassischen Zuschnitts: Er war vom Familiensitz Bracciano nördlich von Rom nach Verona aufgebrochen, dann über Wien nach Prag gereist, von dort nach München gelangt, um sich dann nach Westen zu wenden und den Weg über Nancy, Brüssel und Amiens zum Hof des französischen Königs in Fontainebleau einzuschlagen. Anschließend hatte er sich nach Madrid und Toledo begeben, um von dort aus zurück nach Italien bis Florenz zu reisen<sup>53</sup>. Er hatte also die wichtigsten Höfe des katholischen Europa besucht, den des

<sup>51</sup> *Bazzano*, Marco Antonio Colonna; *Rodríguez*, El servicio.

<sup>52</sup> Der 1584 gestorbene Marcantonio Colonna vermochte seine Schwester Vittoria mit dem Granden García de Toledo, Marqués de Villafranca und damit einem wichtigen Vertreter des spanischen Hochadels zu verheiraten. Die gleichnamige Tochter Marcantonios konnte 1587 eine gleichwertige Partie machen, indem sie sich mit dem Duque de Medina Ríoseco und Almirante de Castilla Luis Enriquez Cabrera vermählte. Eine Tochter aus dieser Ehe, Ana, wurde 1614 von einem weiteren Granden, dem späteren Botschafter Albuquerque, in die Ehe geführt. Die zweitgenannte Vittoria, die erst 1633 starb, war unter Philipp III. eine wichtige Verbindungsperson zwischen der spanischen Krone, dem spanischen Hochadel und den Colonna. Vgl. hierzu: *v. Thiessen*, *Diplomatie und Patronage*; zu den Heiraten und genealogischen Zusammenhängen: *Weber*, *Genealogien*, 240 f. und 363.

<sup>53</sup> *Celletti*, *Gli Orsini*, 139.

Kaisers, den des französischen und den des spanischen Königs. In einer Zeit, in der sich die Spannungen zwischen der französischen und der spanischen Krone verschärften, war er vom Hof des französischen Königs direkt an den seines spanischen Rivalen gereist – die Colonna hingegen zogen es vor, den Seeweg von Genua nach Barcelona zu nehmen oder aber über die „Spanische Straße“ an die flandrischen Kriegsschauplätze zu gelangen, suchten jedoch in der Regel nicht den Hof des Rivalen ihres Patrons auf<sup>54</sup>.

Die Reiseroute Paolo Giordanos kann in symbolischem Gegensatz zu der der Colonna gesehen werden. Während Letztere in ihrem Reiseverhalten die unbedingte Bindung an ihren Patron ausdrückten, symbolisierte die Europareise des Orsini-Erbsohns die Weltgewandtheit eines Adelshauses, das die enge Bindung an einen auswärtigen Patron zu vermeiden suchte. Die beiden Reisewege bzw. -formen dienten jeweils der Habitualisierung des unterschiedlichen Bindungsverhaltens der beiden Adelshäuser: Ein Colonna lernte sich am spanischen Hof zu bewegen, wo ein Orsini zwar weniger sicher auftreten mochte, dafür war er aber in der Lage, sich an verschiedenen Höfen Europas angemessen zu verhalten. Die Orsini di Bracciano bemühten sich, zu verschiedenen Fürstenhäusern gleichzeitig Patronagebeziehungen zu unterhalten und auf diese Weise Patronageressourcen aus verschiedenen auswärtigen Quellen anzuzapfen, ohne sich dauerhaft binden zu müssen<sup>55</sup>. Eine gewisse Ausnahme bildete nur die im 16. Jahrhundert durch verschiedene Heiraten gefestigte Bindung zu den Medici, die jedoch nach dem Tod Virginios wieder abkühlte<sup>56</sup>. Die Orsini genossen damit zwar an keinem auswärtigen Hof das Vertrauen, das den Colonna in Madrid entgegengebracht wurde, doch bedeutet dies nicht unbedingt einen Mangel an Ansehen. Zumindest Virginio Orsini wurde ein hohes Maß an Ehre zugesprochen, verkörperte er doch das Ideal eines weltläufigen Adligen und hatte 1594 als Kommandeur toskanischer Hilfstruppen in Ungarn und 1600 im Rahmen einer spanischen Tunesienexpedition gegen die „Ungläubigen“ gekämpft und damit symbolisches Kapital erworben<sup>57</sup>. Dieses Ideal des ungebundenen, doch ehrenhaften *cavaliere* drückte sich auch in Paolo Giordanos Kavaliertour aus. Allerdings sollte er sein hohes Ansehen nach dem Tod seines Vaters durch eine hasardeurhafte Schaukelpolitik zwischen den Fürstenhäusern wieder verspielen.<sup>58</sup>

Die Untersuchung des Reiseverhaltens als symbolische Praxis im Rahmen von Klientel- und Dienstverhältnissen zeigt, dass Reisen im Auftrag eines

---

<sup>54</sup> Hierzu v. Thiessen, *Diplomatie*, 261 f., 272 und 318.

<sup>55</sup> Metzler, *Pensionspolitik*, 58–61; *ders.*, *Französische Mikropolitik*, 128–133; v. Thiessen, *Patronageressourcen*, 25.

<sup>56</sup> Wieland, *Fürsten, Freunde, Diplomaten*, 497–507.

<sup>57</sup> Celletti, *Gli Orsini*, 128 f.

<sup>58</sup> Metzler, *Französische Mikropolitik*, 133–139.

Patrons oder Dienstherrn nicht einfach nur der Fortbewegung dienen, sondern dass das Reiseverhalten auf symbolische Aussagen hin dekodiert werden kann. Verstehen wir Patron-Klient- und Dienstbeziehungen als dauerhafte *do-ut-des*-Handlungsketten und als Ausdruck des ungleichen Gabentausches zwischen Patron und Klient, so sind auch die Reisen bzw. ist die Art ihrer Durchführung ein Teil dieser Beziehungen. Das Reiseverhalten war ein Mittel, soziale und dienstliche Beziehungen zu konstituieren, zu bestätigen und zu erhalten und somit Teil des klientelären Diskurses. Es beinhaltete mitunter Botschaften, die man nicht verbal (und damit zu direkt) ausdrücken mochte, die aber dennoch von Adressaten verstanden wurden. Reisen konnten somit Bindungen verstärken, klienteläre Unzufriedenheit vermitteln, Kritik am Dienstherrn ausdrücken oder adlige Unabhängigkeit inszenieren. Damit betrifft es auch politische Machtbeziehungen, deren Untersuchung mittlerweile auch zu den *propria* der Kulturgeschichte gezählt werden darf.

Die Geschichte der Kommunikation und des Reisens in der Frühen Neuzeit kulturhistorisch zu untersuchen bedeutet, sich auf die Wahrnehmung und Nutzung der im Rahmen der Kommunikationsrevolution entstandenen neuen und sich auch weiterhin verändernden infrastrukturellen Bedingungen durch menschliche Akteure zu konzentrieren. Dabei steht der infrastrukturelle Leistungskatalog nicht im Zentrum, sondern bildet nur den Ausgangspunkt. Denn nicht Postverbindungen, Seewege und Straßen sind für sich genommen die historischen Akteure; vielmehr erhalten die infrastrukturellen Rahmenbedingungen erst dadurch historische Bedeutung, dass sie von Menschen auf bestimmte Weise genutzt werden und dass von den menschlichen Akteuren bestimmte Erwartungen in sie gesetzt und Anforderungen an sie gestellt werden. Unbestritten ist in diesem Zusammenhang, dass Kommunikationsstrukturen und Medien die Art ihrer Nutzung teilweise vorstrukturieren – doch sie sind eben auch verändernder Aneignung von Seiten ihrer Nutzer ausgesetzt, mit denen sie im Sinne der Akteur-Netzwerk-Theorie Aktanten bilden<sup>59</sup>. Das seit Anthony Giddens zentrale Anliegen kulturalistischer Ansätze, Struktur und Handlung in ihrer gegenseitigen Bedingtheit zu untersuchen<sup>60</sup>, kommt folglich auch auf diesem Feld historischer Untersuchung zum Tragen und bildet den entscheidenden Mehrwert einer kulturhistorischen Herangehensweise an die Geschichte der Kommunikation.

---

<sup>59</sup> Latour, On Actor-network Theory.

<sup>60</sup> Giddens, Konstitution der Gesellschaft. Vgl. zur Bedeutung des Ansatzes Giddens' für die Kulturgeschichte: *Landwehr*, „Normdurchsetzung“, 162.

# **Florentiner in Rom. Vom Wandel von „Loyalität“ und „Vertrauen“ im Italien des 16. und 17. Jahrhunderts**

Von *Christian Wieland*

## **I. Einleitung<sup>1</sup>**

Die historische Forschung zum frühneuzeitlichen Papsttum ist durch eine eigentümliche Ambivalenz bezüglich ihres Stellenwerts für die Geschichte des frühneuzeitlichen Europa insgesamt charakterisiert. Dabei steht die Relevanz des Papsttums an sich für die europäische Politik und Kultur seit den Forschungen Wolfgang Reinhard<sup>2</sup> und Paolo Prodis<sup>3</sup> außer Frage; dass auch das nachmittelalterliche Papsttum „wichtig“ war (zumindest bis zum Westfälischen Frieden) und deswegen als Thema der Geschichtsschreibung keiner expliziten Rechtfertigung bedarf, wird mittlerweile nicht mehr bestritten, wobei dieser Perspektivenwechsel in engem Zusammenhang mit der Neubewertung des Religiösen im Allgemeinen<sup>4</sup>, des frühneuzeitlichen Katholizismus<sup>5</sup> im Besonderen für die Gestaltung des Politischen einerseits, die Alltagskultur andererseits steht. Doch während sich Papstforschung als Analyse eines entscheidenden Akteurs im Konzert der europäischen Mächte allgemeiner Anerkennung zu erfreuen scheint – sie sich also auf der materialen Ebene, auf der Ebene des „was“ von selbst versteht –, erscheint die Untersuchung der Mechanismen, mit denen die Päpste der Frühen Neuzeit Herrschaft ausübten, erscheint die Ebene des „wie“ der päpstlichen Politik, ungleich strittiger. Machten die augenfälligen Eigenheiten der päpstlichen Monarchie – die Wahl, die geistig-weltliche Doppelrolle, der universale Anspruch ihres Oberhauptes, die Diskrepanz zwischen zeremonieller Form

---

<sup>1</sup> Abkürzungen: ASF: Archivio di Stato di Firenze; AMP: Archivio Mediceo del Principato; f.: filza; ASV: Archivio Segreto Vaticano; FB: Fondo Borghese.

<sup>2</sup> Die Bilanz seiner Forschungen zur Papstgeschichte zieht Wolfgang *Reinhard* in: Paul V. Borghese.

<sup>3</sup> *Prodi*, Sovrano. Vgl. dazu *N. Reinhardt*, Macht und Ohnmacht, 13–15.

<sup>4</sup> Beispielhaft für diesen Trend ist das Exzellenzcluster „Religion und Politik“ an der Universität Münster; vgl. dessen Internetauftritt: <http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik>. Siehe auch: *Friedeburg/Schorn-Schütte*, Politik und Religion.

<sup>5</sup> Vgl. dazu die Synthese von *Hersche*, Muße und Verschwendung.

und politischen sowie sozio-ökonomischen Dimensionen – das Papsttum zu einer, ja zu *der* Ausnahme im Kontext der sich allmählich entwickelnden europäischen Staatenwelt<sup>6</sup>? Oder bewirkten diese spezifischen Elemente der Genese und der Legitimation der Macht der Päpste vielmehr, dass Grundlagen und Handlungsmuster des frühneuzeitlichen Politik-Machens überhaupt in Rom reiner praktiziert und expliziter dokumentiert wurden als andernorts und sich das Papsttum deshalb als Anschauungsobjekt für die politische Kultur des frühneuzeitlichen Europa überhaupt besonders eignet<sup>7</sup>? Produzierte das Papsttum eine insulare politische Kultur, oder potenzierte es ihre zeitgenössisch gültigen Muster?

Das Rom des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit war mehr noch als andere Metropolen von vergleichbarer Größe ein Anziehungspunkt für Fremde verschiedenster Couleur, wobei die Florentiner – wiewohl Italiener in vieler Hinsicht kaum weniger „fremd“ und als landsmannschaftliche Gruppe kaum weniger deutlich erkennbar waren als beispielsweise die Spanier, die Lothringer oder die Franzosen – zu den quantitativ und qualitativ gewichtigsten *nationes* zählten<sup>8</sup>. Alle nationalen Gruppierungen in Rom konstituierten sich zunächst als geistliche Vereinigungen, die mit ihren respektiven Nationalkirchen eindeutige, symbolisch markierte Orte der Orientierung und der Manifestation ihrer „nationalen“ Gruppenidentität besaßen; darüber hinaus variierte der Grad der Institutionalisierung und Autonomie der verschiedenen in Rom ansässigen *nationes* jedoch beträchtlich, abhängig von der Gunst der Päpste und dem Einfluss ihrer heimatlichen Regierungen auf die Entscheidungsträger an der Kurie. Die *nazione fiorentina*, der Zusammenschluss der dauerhaft oder zeitweilig in Rom lebenden Florentiner Bankiers, Kaufleute und Handwerker, wies seit dem frühen 16. Jahrhundert einen überdurchschnittlich hohen Institutionalisierungsgrad auf und besaß zahlreiche Privilegien: Unter der Führung eines Konsuls (*consolo*) und zweier Räte (*consiglieri*), unterstützt durch einen kleinen administrativen Stab, dessen wichtigste Vertreter ein Kanzler und ein Assessor waren, regelte diese landsmannschaftliche Vereinigung einen großen Teil ihrer geschäftlichen, rechtlichen und sakralen Belange selbständig, unabhängig von den

<sup>6</sup> In diesem Sinne: V. Reinhardt, Rom in Italien, 12: „Im folgenden möchte ich [...] die [...] hervorstechenden Hauptstationen dieses römischen Gegenweges zum europäischen Gemeingeschichtsgang sowie die diese Gegenläufigkeit [...] bedingenden Hauptursachen [...] benennen.“

<sup>7</sup> Reinhard, *Amici e creature*, 332 f.: „Ansonsten aber handelt es sich [bei dem mikropolitischen System der römischen Kurie] um dasselbe Grundmuster wie überall, [...]. Aus der Sicht der historischen Anthropologie aber handelt es sich um ein System von etablierten und ethisch fundierten mikropolitischen Verhaltensmustern, ich wage zu sagen, um *die* politische Kultur des frühneuzeitlichen Europa!“

<sup>8</sup> Zu diesem Zusammenhang vgl. Petrocchi, Roma, 11–28, 151 f. sowie Seidler, Teatro del mondo, und Trebeljahr, Corte di Roma.

kirchlichen, städtischen und staatlichen Strukturen Roms; sie war als Körperschaft eindeutig repräsentiert, definiert und sichtbar.

Für die großherzoglich toskanische Regierung in Florenz bildete die *natione fiorentina* einen privilegierten Gegenstand der Beobachtung und damit einen gewichtigen Teil der Tätigkeit des großherzoglichen Botschafters in Rom; während der Jahre 1605 bis 1607 – also zu Beginn des Pontifikats Pauls V. Borghese – machten Konflikte innerhalb der *natione* sowie deren Schwierigkeiten bei der Ämterbesetzung einen beachtlichen Teil der Korrespondenz zwischen dem Staatssekretariat in Florenz und der toskanischen Botschaft in Rom aus. Der mangelnden Kohäsion und Handlungsfähigkeit der Florentiner Nation entsprach eine überaus ambivalente, schwer zu charakterisierende Haltung des Großherzogs und seiner *ministri*: Einerseits war sie durch großes Interesse, durch „Betroffenheit“ gekennzeichnet, insofern das Erscheinungsbild der in Rom versammelten Landsleute unmittelbar mit der Ehre und Reputation des Großherzogs verknüpft wurde, sie direkt „betrat“; andererseits war sie durch unmissverständliches Desinteresse, durch deutliche Distanz gekennzeichnet, die sich darin äußerten, dass die Florentiner in Rom für die Gestaltung der Beziehungen zwischen den Medici und dem Papsttum – oder auch, vermittelt, der römischen Gesellschaft – keine Rolle spielten. Beide Phänomene, sowohl das Erscheinungsbild der *natione fiorentina* in Rom zu Beginn des 17. Jahrhunderts als auch die zwiespältige Position der Medici und ihrer Repräsentanten zu ihr, sind erklärungsbedürftig, denn einerseits war das Verhältnis der Medici zur Florentiner Nation zwischen dem späten 15. Jahrhundert und dem Tod des Medici-Papstes Clemens' VII. 1534 durch weitgehende Identität der Interessen gekennzeichnet und andererseits gingen auch zu Beginn des 17. Jahrhunderts viele Zeitgenossen nach wie vor von einer (auf den ersten Blick natürlichen) Übereinstimmung zwischen den Herren von Florenz und ihren Landsleuten in Rom aus.

Die Stationen dieses Wandels sollen in den folgenden Schritten nachgezeichnet werden: Nach der Darstellung der Befindlichkeiten innerhalb der *natione* und ihrer Wahrnehmung durch die mediceische Diplomatie im frühen 17. Jahrhundert (II.) folgt ein zweigeteilter Rückblick auf die Anfänge und die Entwicklung der Institutionen- und Sozialgeschichte der Florentiner in Rom, zuerst für die Zeit zwischen dem Spätmittelalter und dem beginnenden 16. Jahrhundert (III.), dann für die Periode nach 1534 bis zum beginnenden 17. Jahrhundert (IV.). Dabei wird erkennbar, dass die Bedeutung des „Florentiner-in-Rom-Seins“ einen radikalen Bruch nach 1534 und eine allmähliche Transformation ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erfuhr. Die Identität, „Repräsentation“ und Wahrnehmung der Florentiner in Rom in Bezug auf die Medici-Herrschaft in der Toskana changierte zu Beginn des 17. Jahrhunderts zwischen Opposition, Loyalität und Entfremdung; was diese Situation für einzelne Biographien bedeuten konnte, wird

abschließend am Beispiel des aus einer Florentiner Patrizierfamilie stammenden Kammerklerikers Luigi Rucellai und seiner Versuche, an der Kurie Karriere zu machen, dargestellt (V.).

Die Beziehungen zwischen der Florentiner Gemeinde in Rom und der fürstlichen Dynastie in Florenz, die wechselseitigen Einschätzungen, Erwartungen und Wahrnehmungen und ihre Konsequenzen für Personalpolitik und familiäre Strategien, verweisen auf den ersten Blick auf die Sonderstellung der päpstlichen Herrschaft: In keiner anderen Monarchie war der Souverän in gleichem Maße strukturell dazu verpflichtet und darauf angewiesen, regelmäßig und in großem Maßstab Landfremde in Führungspositionen zu berufen; nirgendwo sonst bestand für Fürsten ein vergleichbarer Zwang, im Zusammenhang mit Personalentscheidungen (und in der Frühen Neuzeit bedeuteten diese regelmäßig politische Aussagen, ließ sich Politik kaum anders als durch Personalentscheidungen kommunizieren<sup>9</sup>) auf die Interessen und Ansprüche anderer Fürsten Rücksicht zu nehmen. Im Umfeld der Kurie blieb – stärker als im Falle anderer Höfe – die Zugehörigkeit oder doch wenigstens die Möglichkeit der Zuordnung zum politischen und kulturellen System der Heimat in vielen Fällen Teil der Selbst- und Fremdbeschreibung der Zugewanderten: Die charakteristischen Karrierestrukturen am päpstlichen Hof, die fehlende Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit, die eine auf dem dynastischen Prinzip basierende Erbmonarchie gewährleisten konnte, machten es geradezu zwingend notwendig, dass die landsmannschaftliche Herkunft bekannt blieb und demonstrativ kommuniziert wurde, und zwar über vergleichsweise lange Zeiträume und mehrere Generationen hinweg. Eben diese Sonderbedingungen des römischen Umfeldes machten es möglich, dass sich mit der *natione fiorentina* in Rom eine soziale und politische Formation konservierte, die in der toskanischen Heimat nach dem Systemwechsel in Florenz – dem Übergang von der Republik zur Alleinherrschaft der Medici in den Jahren zwischen 1523 und 1537<sup>10</sup> – schrittweise verdrängt wurde, bis sie schließlich nur noch und ausschließlich im Exil existierte. Daher sahen sich die zu Herzögen und später Großherzögen avancierten Medici ausgerechnet in Rom mit der Notwendigkeit konfrontiert, mit einem Kreis zu kommunizieren, dessen Mitglieder sich ganz explizit als „Landsleute“ bezeichneten, deren Identität jedoch in gleichem Maße in einem antimonarchischen Selbstverständnis wurzelte. Der Umgang der Sieger mit der Frage der Loyalitäten v. a. der ehemaligen Gegner nach einem Systemwechsel nun ist keineswegs eine marginale Frage der Geschichte des frühneuzeitlichen Europa: Sie darf für die zahlreichen Republiken Italiens Geltung beanspruchen, die sich im Laufe der Renaissance zu Alleinherrschaften wandelten, ebenso für die Monarchien, in denen – wie in Frankreich oder

---

<sup>9</sup> Dazu Reinhard, *Amici e creature*, 332.

<sup>10</sup> Zu diesen Vorgängen: Wieland, Lorenzino de' Medici, 404–407.

England – ein Dynastiewechsel stattfand, oder diejenigen Staaten, in denen sich der Übergang von einem ständischen zu einem stärker zentralisierten und bürokratisierten System vollzog. In dieser Perspektive bietet das frühneuzeitliche Rom Anschauungsmaterial für Grundfragen der europäischen politischen Kultur – in besonders kondensierter und anschaulicher Form.

Den Ausgangspunkt der folgenden Ausführungen bilden mit der *natione fiorentina* also Vorgänge, die zunächst auf das Besondere Roms im europäischen Vergleich verweisen; diese Darstellung hat jedoch das Ziel, die Grundhaltungen und Werte, die das Handeln der Akteure bestimmten, zu entschlüsseln, und damit über den römischen Kontext hinausweisende Schlüsse zu ermöglichen. Die Beschreibung dieser Vorgänge ist systematisch den Anregungen der sogenannten „neuen Kulturgeschichte“ verpflichtet, und dies in drei Hinsichten: Erstens werden vergangene, historische Gesellschaften primär als unvertraut, als fremd begriffen; die Annäherung an zeitlich entfernte Phänomene erfolgt daher analog zur Annäherung an geographisch entfernte Phänomene und weist Parallelen zur Ethnologie bzw. Anthropologie auf<sup>11</sup>. Dies impliziert auch die Methode der Erklärung durch Erzählung oder Beschreibung, durch „dichte Beschreibung“. Zweitens richtet sich diese Beschreibung ebenso auf Selbstbeschreibungen der historischen Akteure wie auf ihre Handlungen, und zwar nicht lediglich außeralltägliche und bewusst ritualisierte, sondern auf alltägliche Formen der Interaktion<sup>12</sup>. Drittens hat diese Untersuchung von Praktiken das Ziel, die Werte und Normen, die „Bedeutungen“, zu entschlüsseln, die das Handeln der Zeitgenossen bestimmten. Dabei befinden sich Praktiken und Bedeutungen in einem wechselseitig aufeinander bezogenen, zirkulären Verhältnis: Bedeutungen liegen Praktiken zu Grunde und rufen sie hervor; Praktiken bilden Bedeutungen ab und stellen sie regelmäßig neu her. Der Komplex der „Werte, Normen und Bedeutungen“ lässt sich mit dem Begriff der „Kultur“ übersetzen: Die Kultur einer Gesellschaft ist keine ihr äußere, a priori vorhandene Größe, sondern sie lässt sich in den alltäglichen, gleichsam habituellen Vollzügen ihrer Mitglieder auffinden<sup>13</sup>. Diese grundsätzlichen Annahmen über die Funktionsweise von vergangenen Gesellschaften und die Möglichkeiten ihrer Interpretation gelten auch für den Bereich des Politischen; die Frage nach der politischen Kultur einer historischen Konstellation ist die anthropologisch gelenkte Suche nach den meist nicht explizit gemachten normativen Strukturen, die die Praktiken des politischen Personals lenkten und die diese zugleich erklären können.

---

<sup>11</sup> Mergel, Überlegungen, 591 f.; Burke, Kulturgeschichte, 75.

<sup>12</sup> Burke, Kulturgeschichte, 86–95; Chartier, New Cultural History, 203–205; Emich, Frühneuzeitliche Staatsbildung, 205.

<sup>13</sup> Chartier, New Cultural History, 198 f.



Um die hier angesprochenen Perspektiven nochmals als Aspekte eines verallgemeinerbaren und also allgemeinen historischen Problems zu formulieren, wird die kulturgeschichtliche Frage nach der Annahme oder der Verweigerung von politischer Loyalität in die soziologischen Begriffe von „Vertrauen“ und „Misstrauen“ übersetzt bzw. werden die in der Folge beschriebenen Handlungen und Normsysteme mit Hilfe dieses soziologisch-ethnologischen Instrumentariums analysiert: Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen steht die Frage, wem Monarchen und monarchische Regierungen Vertrauen schenkten und auf welche Weise sich Untertanen dieses Vertrauen erwarben, sie sich als vertrauenswürdig darstellten, sie Loyalität – die Voraussetzung für die Vorleistung des Vertrauens – demonstrierten<sup>14</sup>. Vertrauen und Loyalität bezeichnen komplementäre Aspekte eines zentralen Mediums der Herstellung und des Erhalts von vertikalen politischen Beziehungen, die in der Frühen Neuzeit v. a. als Patronagebeziehungen auftraten; dabei stellt „Vertrauen“ den übergeordneten Begriff dar, insofern er sowohl den Akt des Gewährens als auch die Voraussetzungen, die dieses Gewähren ermöglichen, umfasst. Soziologisch betrachtet, bedeutet Vertrauen als Mechanismus der Reduktion von Komplexität die Voraussetzung sozialen Handelns: In der Überziehung von Informationen aus der Vergangenheit und dem Verzicht auf zusätzliche Informationen legt der Vertrauende seine „gegenwärtige Zukunft auf eine künftige Gegenwart fest“<sup>15</sup> und macht damit dem Gegenüber das Angebot einer gemeinsamen Zukunft; Vertrauen ist eine „riskante Vorleistung“<sup>16</sup>, mit deren Hilfe der Handelnde von der Verpflichtung zur Beherrschung der Zukunft entlastet wird. Anders formuliert: Vertrauen, ohne das soziale Handeln nicht denkbar ist, besteht in der Verallgemeinerung von positiven, eben das Vertrauen generierenden Erfahrungen, die ein Akteur einmal oder mehrmals mit einem Gegenüber gemacht hat, und der (im Kern nicht beweis- und kontrollierbaren) Vermutung, dass die dem Vertrauen zugrunde liegende Haltung, die Vertrauenswürdigkeit oder Loyalität, auch zukünftig bestehen wird. Dabei handelt es sich bei Vertrauen grundsätzlich um eine langlebige Einstellung: Man tendiert dazu, Indizien, die zum Misstrauen Anlass geben können, für lange Zeit zu übersehen und ausschließlich diejenigen Hinweise zu berücksichtigen, die das einmal gewährte Vertrauen zu bestätigen scheinen. Andererseits lässt sich Vertrauen, wenn es einmal in Misstrauen umgeschlagen ist, kaum erneut herstellen: Im Gegensatz zu Vertrauen ist Misstrauen nahezu irreversibel. Die Ereignisse um die Gruppe der Florentiner in Rom sowie die Reaktion der Medici auf den bevorstehenden Aufstieg eines Florentiner Klerikers innerhalb der kuralen Hierarchie zu Beginn des 17. Jahrhunderts können in ihrer Perspekti-

---

<sup>14</sup> Zur Nutzung der soziologischen Begriffsbildung im Umfeld des Gegenstands des „Vertrauens“ in der Historiographie: *Frevert*, Vertrauen.

<sup>15</sup> *Luhmann*, Vertrauen, 24.

<sup>16</sup> *Luhmann*, Vertrauen, 27.

vierung auf die Kategorie des Vertrauens als Lehrstück für den Stellenwert von Vertrauen und Misstrauen und die Bedingungen ihrer Entstehung und ihres Erhalts im diplomatischen Verkehr des frühneuzeitlichen Europa betrachtet werden.

## **II. Amtsmüdigkeit und Geldprobleme: Die *natione fiorentina* und ihr Konsulat 1605–1607**

Am 25. Juni 1605, so berichtete der großherzoglich-toskanische Botschafter in Rom, Giovanni Niccolini, dem Ersten Staatssekretär Großherzog Ferdinandos I., Belisario Vinta, sei er – Niccolini – vom Kanzler der *natione fiorentina*, Augusto Camello, in seiner Residenz aufgesucht worden<sup>17</sup>. Während der Feiern zum Fest des Heiligen Johannes des Täufers war der Konsul der Nation gezwungen gewesen, allein – d. h. ohne Räte – aufzutreten, nachdem die Dienstzeit der bis dato amtierenden Räte abgelaufen war, ohne dass es gelungen war, rechtzeitig neue Kandidaten für die Ratsposten zu gewinnen. St. Johann Baptist war der Patron der Stadt Florenz und damit auch der Florentiner Kaufleute in der Fremde, die diesen Tag gewöhnlich zum Anlass nahmen, sich als starke und funktionsfähige Korporation zu präsentieren<sup>18</sup>. Um Nachfolger für die zwei ausgeschiedenen Räte zu bestimmen, waren vier Wahlgänge durchgeführt worden, doch die auf diese Weise bestimmten Kandidaten hatten regelmäßig die Annahme des Amtes verweigert, und so erschien den Amtsträgern der Nation die Bestimmung neuer Räte nunmehr ein Ding der Unmöglichkeit. Nicht einmal als Stellvertreter – als *consiglieri sostituti* – ließen sich Florentiner Landsleute in Rom für die vakanten Ämter gewinnen, und diese Distanz zu einer einstmals als prestigeträchtig und einflussreich begriffenen Position hatte nicht lediglich punktuelle und repräsentative Konsequenzen, sondern sie gefährdete dauerhaft die Nation in ihrer Kernkompetenz, der Rechtsprechung nämlich, die in den Händen des Konsuls und der Räte lag. Angesichts des Fehlens von Richtern gingen die aus Florenz stammenden Kaufleute dazu über, ihre Fälle vor dem Gericht des Kammerauditors und anderen römischen Tribunalen vorzubringen, eine Praxis, die, wie der Kanzler der *natione fiorentina* dem großherzoglichen Botschafter eindringlich vorhielt, dazu führen könne, dass die Nation ihr Jurisdiktionsprivileg verlöre – „con pregiudizio, et poco honore della detta natione, et anche del principe“<sup>19</sup>. Der Kanzler versuchte also, die Aufrechterhaltung der jurisdiktionellen Autonomie der in Rom organisierten, institutionell verbundenen Florentiner Kaufleute zu einer Sache der Ehre des Großherzogs von Toskana zu machen; und diese Verknüpfung des

<sup>17</sup> ASF, AMP, f. 3321, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 25. VI. 1605.

<sup>18</sup> Vgl. dazu *Jentzen*, *Symbolic Expressions*.

<sup>19</sup> ASF AMP, f. 3321, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 25. VI. 1605.

Interesses der Nation mit der Reputation Ferdinandos I. bildete die argumentative Grundlage für die Anfrage des Kanzlers an die großherzogliche Regierung in Florenz, Maßnahmen einzuleiten, die dem Ziel dienten, diese jurisdiktionelle Insel zu schützen. In der Perspektive des Kanzlers der *natione fiorentina* stellte sich die Fortexistenz der in ihrer Fremdheit institutionell sichtbaren, aus ihrer Umgebung herausgehobenen, explizit privilegierten Gruppe von Florentinern in Rom als eine genuine Florentiner Angelegenheit dar.

Aus Florenz trafen denn auch schnell Weisungen in Rom ein, die die Vorstellung vom lebhaften Interesse des Großherzogs an den Zuständen „seiner“ Nation in Rom zu bestätigen schienen<sup>20</sup>: Ferdinando I. ließ dem Konsul und dem Kanzler der *natione fiorentina* nicht nur ausrichten, dass die Ordnungen der Nation, ebenso wie ihre Amtsträger, der Approbation durch den Großherzog bedürften, sondern er beauftragte seinen Botschafter auch, mit Repräsentanten der in Rom wohnhaften Florentiner über die Perspektiven einer erneuten Wahl von zwei Räten zu beratschlagen. Das heißt: Der Landesherr und *principe naturale* seiner im Schatten der *cathedra Petri* ansässigen Landsleute machte sich deren Anliegen explizit zu eigen; reagierend jedoch, nicht im Sinne einer planvollen, gar „absolutistisch“ zu nennenden Kontrolle. Beide Handlungsmuster – sowohl die Anfrage der Repräsentanten der *natione* an den Großherzog als auch die Reaktion Ferdinandos I. auf die an ihn herangetragenen römischen Zustände – waren kennzeichnend für ihre Beziehungen und sollten die Art und Weise, wie zwischen Rom und Florenz über die *natione fiorentina* debattiert wurde (und es handelte sich bei den im Folgenden geschilderten Vorgängen im Kern um nichts anderes als um Debatten), grundsätzlich prägen: Auf einen im Tonfall drängenden, das Untergangsszenario gleichsam streifenden Hilferuf der Florentiner in Rom folgte prompt die großherzogliche Antwort aus Florenz, die sich jedoch – jenseits ihrer formalen, gewissermaßen habituellen Entschlossenheit – regelmäßig als vergleichsweise allgemein, tatsächlich sogar ausweichend entpuppte.

Die von Ferdinando I. angeordnete Unterredung am Dienstsitz des großherzoglichen Botschafters fand noch vor dem 14. Juli 1605 statt<sup>21</sup>. Dabei kam Giovanni Niccolini zusammen mit dem Konsul und dem Kanzler zu dem Schluss, dass es am vielversprechendsten sei, gemeinsam mit führenden Mitgliedern der Nation zwölf Kandidaten zu identifizieren, die nicht, wie bisher geschehen, die Annahme des Amtes verweigern und den Großherzog um Dispens ersuchen würden<sup>22</sup>. Doch man beließ es nicht bei der Festlegung

---

<sup>20</sup> ASF, AMP, f. 3321, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 8. VII. 1605.

<sup>21</sup> ASF, AMP, f. 3321, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 14. VII. 1605.

<sup>22</sup> Eine solche Bitte um Dispens von der Hand eines der in einer der vorherigen Auslosungen zum Rat bestimmten Kandidaten, Alessandro Guiducci, ist dem Schrei-

dieser lediglich oberflächlichen Maßnahme, die bestenfalls geeignet gewesen wäre, ein Krisensymptom kurzfristig zu bekämpfen. Vielmehr schließen sich an diesen Teil der Depesche des Botschafters an den Ersten Staatssekretär Überlegungen an, bei denen es sich offensichtlich um das Ergebnis einer privaten Unterredung zwischen dem Botschafter und dem Kanzler handelt. Die Gründe für die verbreitete Amtsmüdigkeit der vornehmen und wohlhabenden Mitglieder der Nation lägen in Verschiebungen in der Sozialstruktur der Nation, für die dem gegenwärtigen Konsul, Giovanni Battista Bucetti, die Verantwortung angelastet wurde: Unter ihm nämlich, der selbst ein Vertreter der „gente bassa“ sei, habe sehr viel „armes Volk“ die Oberhand in der Nation gewonnen, und so sei es nicht verwunderlich, dass die Oberschicht der in Rom beheimateten Florentiner davor zurückschrecke, sich ihm als Amtsträger und Funktionäre unterzuordnen. Für Botschafter Niccolini stellten sich diese Erwägungen als Ausdruck von dem „pensiero“ entgegengesetzten „passioni“ dar; irrationale Leidenschaften, die man jedoch berücksichtigen müsse, wenn man den „benefizio publico“ im Auge habe. In diesem Sinne sollten Veränderungen an den Statuten ausgearbeitet werden, die man dem Großherzog dann zur Prüfung vorlegen wollte, Bestimmungen, die die Bekleidung von Ämtern innerhalb der *natione* an bestimmte aristo- oder plutokratische Bedingungen knüpften.

Nicht nur der Mangel an Kandidaten für die Wahl- bzw. Losämter – wenn man so will: die schleichende Aushöhlung der Mechanismen der korporativen Selbstverwaltung durch das Desinteresse der sich selbst Verwaltenden – beschäftigte die *natione fiorentina* und damit auch den großherzoglich toskanischen Botschafter in Rom in den Anfangsjahren des Pontifikats Pauls V. immer wieder; im September des Jahres 1605 wurde über ein weiteres Problem nach Florenz berichtet, von dem die Amtsträger der *natione* sich ebenfalls außerstande sahen, es ohne Unterstützung durch den fernen Landesvater zu lösen. Worüber in den Gremien der Nation und im Palazzo des Botschafters Niccolini ausführlich beratschlagt und was weniger ausführlich, wenn auch immer noch hinreichend breit und behäbig, den florentinischen Stellen gemeldet wurde, stand im Zusammenhang mit den Aufwendungen der *natione fiorentina* anlässlich des Herrschaftsantritts Papst Leos XI. wenige Monate zuvor. Am 1. April des Jahres 1605 hatte Kardinal Alessandro Ottaviano de' Medici das auf den Tod Papst Clemens' VIII. Aldobrandini folgende Konklave als Papst Leo XI. verlassen; mit dieser Namenswahl stellte sich der neue Pontifex in die mit Leo X. – Giovanni de' Medici – begründete Reihe von Medici-Päpsten und signalisierte auf diese Weise zugleich seine Loyalität zum großherzoglichen Zweig der Familie<sup>23</sup>. Nun waren zwar weder

---

ben Niccolinis an Belisario Vinta beigefügt: ASF, AMP, f. 3321, Alessandro Guiducci an Giovanni Niccolini, 14. VII. 1605.

Großherzog Ferdinando I. und seine Geschwister mit Papst Leo X. noch Papst Leo XI. mit Großherzog Ferdinando durch tatsächlich eng zu nennende Bande der Verwandtschaft miteinander verbunden<sup>24</sup>; doch bekanntlich ist „Verwandtschaft“ ja nicht so sehr eine biologische Kategorie, sondern beschreibt vielmehr einen bestimmten sozialen und kulturellen Umgang mit biologischen Gegebenheiten, und sowohl Leo XI. als auch seine Florentiner Vettern waren ganz offenkundig willens, aus der Tatsache des gleichen Familiennamens und der – wie auch immer entfernten – gemeinsamen patrilinearen Abstammung größtmögliches Kapital zu schlagen. Auch für die *natione fiorentina* in Rom bedeutete die Wahl des neuen Papstes einen Anlass zur demonstrativen und repräsentativen Freude, der man sich nicht entziehen konnte: Wenn die Nation sich als Zusammenschluss der Florentiner in Rom verstand – gleich welcher Profession –, dann hatte einer der Ihren soeben die höchsten Höhen der Menschheit erklommen, und wenn man sich im besonderen Maße unter der Protektion des großherzoglichen Hauses der Medici verortete, dann feierte man mit der Wahl Leos XI. zugleich einen Triumph der hohen Patrone. Insofern war die Frage, ob man sich als *natione* an den Feierlichkeiten zum *possesso* des neuen Papstes beteiligen wollte, bereits entschieden, bevor sie gestellt war. Der *possesso*, der Ritt eines neuen Papstes nach seiner Krönung von St. Peter – der „Papstkirche“ – zur Lateranbasilika – der Kathedrale des Bischofs von Rom –, war der Akt der Inbesitznahme der Diözese Rom durch ihren neuen Oberhirten und zugleich die erste Gelegenheit der rituellen Kommunikation zwischen dem Papst und der städtischen Öffentlichkeit<sup>25</sup>.

Auf einer Versammlung des Konsulats der *natione* wurde unter dem Vorsitz des damaligen Konsuls, Francesco Ticci, beschlossen, dass 40 eigens zu diesem Zweck eingekleidete junge Herren der Nation – „gentiluomini“, „nobili“, Bürger von Florenz – den Papst als Pagen auf seinem Weg nach S. Giovanni in Laterano begleiten sollten; und es sollte ein von dem Maler und Architekten Domenico Passignano entworfener Triumphbogen am linken Tiberufer in unmittelbarer Nähe der Engelsbrücke errichtet werden. Vor allem letzteres war alles andere als eine billige Angelegenheit: 1000 Dukaten sollte das ephemere Bauwerk kosten, eine Summe, für die der Konsul zunächst in Vorleistung trat, wobei jedoch eine abgestufte Kostenbeteiligung der anderen Mitglieder der Nation vorgesehen war<sup>26</sup>. Man kann vor-

---

<sup>23</sup> Zur Wahl und zum Pontifikat Leos XI. vgl. *v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 12, 3–22, zur Verwandtschaft mit Leo X. und zur Namenswahl 16, zur Personalpolitik – der allfälligen Förderung von Verwandten und Landsleuten – 19 f.

<sup>24</sup> Genealogischer Überblick bei *Weber*, Genealogien 3, 439, 451.

<sup>25</sup> Zur zeremoniellen Gestaltung des *possesso* im 16. Jahrhundert vgl. *Fosi*, Court; *Visceglia*, Città rituale, 74.

<sup>26</sup> Einzelheiten zu den Beschlüssen der *natione* für die Aufwendungen zum *possesso* Leos XI. finden sich in: ASF, AMP, f. 3321, Francesco Ticci an Ferdinando I., s. d.;

aussetzen, dass die *natione* in ihrer Gesamtheit und ihr Konsul im Besonderen davon ausgingen, dass sich die vergleichsweise hohen Aufwendungen für die Beteiligung am *posse* Leos XI. rentieren würden; nicht notwendig oder doch nicht unmittelbar in ökonomischer Hinsicht, aber gewiss im Sinne des Erwerbs von symbolischem Ehrkapital und dadurch auch – langfristig – für das individuelle und kollektive Fortkommen: Schließlich hatte sich auch unter Leo X. die demonstrative Landsmannschaft für zahlreiche Florentiner in Rom mehr als bezahlt gemacht. Krönung und *posse* Leos XI. fanden am 17. April 1605, sechzehn Tage nach seiner Wahl, statt, und die Beteiligung der Florentiner Nation an diesem Ereignis war nicht nur überaus augenfällig<sup>27</sup>, sie wurde auch in den gedruckten Berichten besonders hervorgehoben und gleichberechtigt neben die Aufwendungen des „*populus Romanus*“ gestellt<sup>28</sup>. Die Bildersprache und Symbolik des Triumphbogens war durch (durchaus vieldeutige) Verweise auf die landsmannschaftliche und familiäre Herkunft des neuen Papstes geprägt: Unter dem persönlichen Wappen Leos XI., das den Bogen krönte, befanden sich nebeneinander das Wappen Großherzog Ferdinandos I. und das der Republik Florenz; in Analogie zu Krönung und *posse* in Rom waren auf Basreliefs die Erhebung des damaligen Kardinals de' Medici zum Erzbischof von Florenz und die Inbesitznahme der Diözese durch ihren neuen Oberhirten dargestellt<sup>29</sup>.

Indes: Am 27. April 1605 verstarb Leo XI. und beendete damit einen der kürzesten Pontifikate der Neuzeit; damit nun entpuppten sich die hohen Ausgaben der Florentiner Herren als eklatante Fehlinvestition. Ob die übrigen Mitglieder der *natione* sich erst angesichts des frühen Todes ihres päpstlichen Landsmannes dazu entschlossen hatten, auf die Entschädigung ihres Konsuls zu verzichten, oder ob sie von vornherein die Kosten für die Repräsentation ihrer Nation als Aufgabe ihres Konsuls angesehen hatten, unabhängig von dem Ertrag, den dieser Aufwand abwerfen würde; ob Francesco Ticci seinerseits zunächst gar nicht ernsthaft mit einer nennenswerten Unterstützung durch seine *connazionali* gerechnet hatte und erst im Moment des Falliments die Solidarität der Nation einforderte, ist nicht zu entscheiden<sup>30</sup>. In jedem Fall bat der ehemalige Konsul im September 1605 den Groß-

---

Protokoll der Sitzung der „*audienza del consolato*“, 4. IV. 1605; beide Texte sind Beilagen zu: ASF, AMP, f. 3321, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 15. IX. 1605. Zu den Aufwendungen der *natione fiorentina* für den *posse* Leos XI. vgl. *Fosi, All'ombra*, 37.

<sup>27</sup> Zum *posse* Leos XI. vgl. die aus zeitgenössischen Zeremonialberichten schöpfende Zusammenstellung bei *Cancellieri, Storia*, 158–167; v. *Pastor, Geschichte der Päpste*, Bd. 12, 21, sowie *Emich, Besitz* ergreifen.

<sup>28</sup> *Macchia, Relazione*.

<sup>29</sup> *Cancellieri, Storia*, 165.

<sup>30</sup> Bereits am 7. Juni 1605 fand unter dem Vorsitz des Konsuls und der Räte der *natione fiorentina* eine Versammlung der Angehörigen der Nation statt, auf der über die Entschädigung des Konsuls Francesco Ticci verhandelt wurde; Protokoll der Sit-

herzog von Toskana um seine Unterstützung bei dem Versuch, die übrigen Mitglieder der Nation zur Begleichung ihrer Verpflichtungen ihm gegenüber zu bewegen<sup>31</sup>.

In den Depeschen, die in der Folge zwischen den Vertretern der *natione fiorentina*, dem großherzoglichen Botschafter in Rom und den Florentiner Stellen hin- und hergingen, wurden nicht nur die Angelegenheit selbst, also die Frage der Verpflichtung der übrigen Mitglieder der Nation, sich an den Ausgaben für die öffentliche Ehrung Papst Leos XI. angemessen zu beteiligen, oder der Grad der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit der jeweiligen Haltungen reflektiert, sondern es ging auch um die Konsequenzen dieser langwierigen Auseinandersetzung für die Existenz und den Status der *natione fiorentina* insgesamt: In einem Schreiben an Giovanni Niccolini äußerte der Kanzler der Nation die Befürchtung, dass Francesco Ticci den Konflikt vor eines der stadtrömischen Tribunale ziehen und auf diese Weise ein internes Florentinerproblem aus dem Binnenraum der Nation extrapolieren und es gleichsam veröffentlichen würde<sup>32</sup>. Insofern stellte sich die Frage nach dem Geld des Konsuls als ein mit der Amtsmüdigkeit der Mitglieder der *natione fiorentina* zusammenhängendes Problem dar – beides barg die Gefahr, dass die sich v. a. in der jurisdiktionellen Autonomie niederschlagende Privilegierung der in Rom ansässigen Landsleute und Untertanen des Großherzogs Ferdinando I. allmählich erodierte, und zwar nicht als Folge von Übergriffen der römischen Obrigkeit, sondern allein wegen des abnehmenden Zusammenhalts der Nation im Inneren. Im Jahr 1606 wiederholten sich die Schwierigkeiten, mit denen die *natione fiorentina* bereits im Vorjahr zu kämpfen gehabt hatte: Es gestaltete sich als überaus beschwerlich, Kandidaten für die Ämter der *natione* zu gewinnen, und dies trotz der zwischenzeitlich ergangenen Anordnung Ferdinandos I., dass Gewählte die Annahme eines Amtes nicht verweigern durften<sup>33</sup>. Führende Vertreter der Nation kamen daraufhin in der Residenz des toskanischen Botschafters zu Beratungen zusammen und diskutierten über den Befehl des Großherzogs, mögliche Änderungen der nationalen Statuten und die Erhöhung der Strafzahlungen für Amtsverweigerer; dennoch verlief die Wahl zum Konsul zunächst nicht anders als die Wahl der Räte des Jahres 1605: Sowohl der zuerst gewählte Cammillo del Palagio als auch der nach ihm ausgeloste Mario Doni erklärten, dass sie sich nicht in der Lage sähen, dieses Amt zu versehen, und auch die Wahl der Räte verlief zunächst ergebnislos. Für Giovanni Niccolini be-

---

zung der *natione* vom 7. VI. 1605 als Insert zu: ASF, AMP, f. 3321, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 15. IX. 1605.

<sup>31</sup> ASF, AMP, f. 3321, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 15. IX. 1605.

<sup>32</sup> ASF, AMP, f. 3321, Augusto Cammello an Giovanni Niccolini, s. d.; Insert zu: ASF, AMP, f. 3321, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 15. IX. 1605.

<sup>33</sup> ASF, AMP, f. 3322, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 19. V. 1606.

deutete ein solches Ergebnis nichts weniger als Schmach und Schande, und er sparte nicht mit deutlichen Worten gegenüber seinen Landsleuten: „disprezzo“, „indegno“, „vergognoso“. Und gegenüber Staatssekretär Vinta meinte er: All dies sei die Folge der ständigen Konkurrenz und des schrankenlosen Eigeninteresses dieser Kaufleute – „le gare, et partialità, che sono tra questi Mercanti“. Angesichts dieser Lage helfe nur noch das unmittelbare Eingreifen des Großherzogs selbst. Bemerkenswert an dieser Einschätzung ist zum einen, mit welcher Radikalität mit Niccolini ein mittlerweile in den höfischen Adel aufgestiegener Angehöriger des städtischen Patriziats, das sich vor nicht allzu langer Zeit noch für Bank- und Handelsgeschäfte nicht zu fein gewesen war, die Distanzierung zu den ehemaligen Standesgenossen vollzogen hatte; die „Mercanti“ erscheinen hier als das soziale und kulturelle Gegenbild, das man zwar kennt und dessen ihm zugrundeliegenden Strukturen man beschreiben kann, von dem man jedoch durch schier unüberbrückbare Gräben getrennt ist. Zum anderen fällt auf, mit welcher Selbstverständlichkeit die Vorgänge innerhalb der *nazione* nach den Kriterien der Ehre und Reputation beurteilt und in welchem Maße diese Kategorien mit der Person des Großherzogs verknüpft wurden; gegen das Gift der in Kaufmannsgeist und Republikanismus wurzelnden Unwürdigkeit helfe nur der monarchische Eingriff, der allein die Würde wieder herstellen könne – eine zirkulär verstandene Würde, die von der Person des Fürsten ausgeht und die wiederum auf ihn zurückstrahlt.

Ferdinando I. entsprach dem, was sowohl die florentinische Nation als auch sein Botschafter in Rom von ihm erwarteten, und äußerte sich erneut zum Modus der „nationalen“ Wahlen<sup>34</sup>; weder sehr detailliert noch ausgesucht autoritär, jedoch keineswegs wirkungslos: Am 3. Juni 1606 wählte die Nation – „con molta unione, et consenso di tutti“, wie Niccolini bemerkte, überdies in einer explizit „schönen“ Wahl – Giulio Magalotti zum Konsul sowie Carlo Barberini, den Bruder des zukünftigen Papstes Urban VIII., und Luigi Altoviti zu Räten<sup>35</sup>, auf diese Weise nicht nur dem Wunsch des fernen Landesvaters und Patrons gehorchend, sondern zugleich die Prognose seines Botschafters erfüllend, nach der Eintracht und Gemeinnutz eben nur in einem monarchischen System möglich seien.

Im März des Jahres 1607 verfassten der Konsul und die Räte der *nazione fiorentina* eine Denkschrift für den Großherzog, in der erneut das Feld der Jurisdiktion des Konsulats bzw. ihre Infragestellung durch die Mitglieder der Nation angesprochen und Ferdinando I. aufgefordert wurde, der schleichenden Aushöhlung der Privilegien seiner Landeskinder in der Fremde durch monarchischen Befehl zuvorzukommen<sup>36</sup>. Im Rahmen einer Ausei-

<sup>34</sup> ASF, AMP, f. 3323, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 26. V. 1606; ASF, AMP, f. 3323, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 2. VI. 1606.

<sup>35</sup> ASF, AMP, f. 3323, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 3. VI. 1606.



nersetzung um Darlehen hatten zwei Florentiner Kaufleute in Rom sich entschieden, ihren Fall nicht vor dem Tribunal der Nation, sondern vor dem päpstlichen Kammerauditor zur Verhandlung zu bringen; und bei diesem Vorgang handele es sich beileibe um keinen Einzelfall, denn die Unstimmigkeiten und Misshelligkeiten zwischen „questi signori Mercanti fiorentini“, ihre „gare, et male satisfattioni“, machten die Inanspruchnahme ihrer autonom und korporativ verwalteten Jurisdiktion zunehmend unattraktiv. Das hatte zur Folge, dass dem Gericht des Florentiner Konsulats Einnahmen fehlten, da die Gebühren, die die Parteien entrichten mussten und die die Grundlage der Finanzierung des Nationalgerichts bildeten, auf diese Weise immer spärlicher flossen. Der größte Teil dieser Sporteln wurde seitens des Konsuls und der Räte an die Florentiner Nationalkirche abgeführt; und so barg das schleichende Ende der florentinischen Sondergerichtsbarkeit nicht nur gefährliche Folgen für die Jurisdiktionsprivilegien der Nation – die Infragestellung der Legitimität einer Justizinstitution, die sich in der schleichenden Erosion ihrer Nutzung<sup>37</sup> niederschlug; sie hatte auch Auswirkungen auf die Kirche S. Giovanni dei Fiorentini, ihr Gebäude, ihr Personal, den Kult des Nationalheiligen.

Diese Situation erfordere, so Giovanni Niccolini, eine Reaktion auf zwei Ebenen: Zum einen müsse es darum gehen, das Jurisdiktionsprivileg der Nation zu schützen; zugleich sollte Ferdinando I. ein Reskript an die Konsuln und Räte senden, wodurch es ihnen ermöglicht würde, Versuche, sich der Zuständigkeit des nationalen Tribunals zu entziehen, stärker als bisher zu sanktionieren. Im Sinne der Bewahrung des Jurisdiktionsprivilegs der Nation hatte Niccolini sich zudem im März 1607 zu Paul V. begeben und ihm die Bitte der Amtsträger des Konsulats vorgetragen, der Papst möge den Kammerauditor anweisen, die Arbeit des Gerichts der Nation nicht zu behindern. Nun bestand die größte Gefahr für die Fortexistenz der richtenden Rolle des Konsulats ja nach dem Bekunden der Verantwortlichen gerade nicht in der aggressiven Ausdehnung der richterlichen Kompetenz stadtrömischer Gerichte auf Kosten tradierter Sonderinstitutionen; doch offensichtlich stellte die Frontstellung zwischen bevorzugten landsmannschaftlichen Korporationen auf der einen Seite, dem Homogenisierungsbestreben staatlicher und städtischer Justizorgane auf der anderen, nach wie vor einen unhinterfragten Teil des Denkhorizonts und Handlungsrahmens der zeitgenössischen Akteure dar. Der Papst befand sich gegenüber der privilegierten Jurisdiktion der Florentiner in Rom in einer eigentümlichen Doppelrolle, denn wie er als Landesherr die Expansion der Justiz von Kurie und Kirchenstaat befördern und die Einschränkung autonomer Justizen befürworten musste, so manifestierte sich doch gerade in der gnädig gewährten Exemp-

---

<sup>36</sup> ASF, AMP, f. 3323, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 29. III. 1607.

<sup>37</sup> Zum Konzept der Justiznutzung vgl.: *Dinges*, Justizphantasien.

tion bestimmter Personengruppen seine auch den Logiken der Staatswerdung übergeordnete Suprematie<sup>38</sup>. Päpstliche Allmacht ließ sich gerade in der Schwächung der Macht des päpstlichen Staates besonders wirkungsvoll demonstrieren<sup>39</sup>.

Der Vorschlag, den Botschafter Niccolini zur Lösung der miteinander verwobenen Justiz- und Finanzprobleme von Nation und Nationalkirche formulierte, war der folgende: Der Großherzog solle einen seiner Untertanen – „qualche gentiluomo, che sia intelligente, ma non sia mercante“ – auswählen, dieser solle auf Kosten des Konsulats der *nazione fiorentina* nach Rom reisen und als „persona disinteressata“ mit Strenge – „con un poco di rigore“ – durchgreifen. Aus dieser Empfehlung lässt sich zum einen die für das frühe 17. Jahrhundert charakteristische Diskreditierung der Kategorie des *interesse* ablesen: Interesse – im Sinne der Dominanz eigennütziger Erwägungen vor dem Wohl aller, der Privilegierung von partikularem Nutzen zuungunsten des allgemeinen Nutzens – galt als Ausweis der Unfähigkeit, im weitesten Sinne politisch aktiv zu sein und Entscheidungen für ein Kollektiv zu fällen; Desinteresse hingegen charakterisierte den zum politischen Handeln Befähigten und Berufenen<sup>40</sup>. Zum anderen spricht daraus jedoch auch ein aristokratischer Snobismus gegenüber den bürgerlichen Kaufleuten, die nicht in der Lage waren, ihre eigenen Angelegenheiten zweckmäßig und ehrenvoll zu regeln, weil sie es in keinem Augenblick vermochten, von ihren individuellen Befindlichkeiten abzusehen und weil keiner von ihnen mit ausreichender Autorität gegenüber seinen Landsleuten und Standesgenossen auftreten konnte. Monarchischer Befehl und aristokratische Haltung, so könnte man zusammenfassen, erscheinen hier als das Heilmittel für republikanisches Chaos.

Im Juni 1607 – wiederum kurz vor dem Johannistag und daher wiederum kurz vor einer in ritueller Hinsicht besonders anspruchsvollen Zeit – erreich-

---

<sup>38</sup> Indem der Papst die Jurisdiktionsprivilegien der *nazione fiorentina* bestätigte, bestätigte er zugleich die Tradition seines Amtes: Die von Leo X. begründeten Sonderrechte des Konsulats der Florentiner Nation, die von zahlreichen seiner Nachfolger konfirmiert worden waren, begründeten eine besonders enge Verbindung zwischen den Florentinern in Rom und dem Papst, gerade weil sich dieses Verhältnis den institutionellen, strikt hierarchischen Logiken des werdenden Staates entzog. Dieses Bewusstsein schien auch das Selbstverständnis des Konsuls und der Räte der *nazione* zu prägen, als sie mit dem Verweis auf die Bulle Leos X. und deren sukzessive Bestätigungen bei Botschafter Niccolini mit der Bitte um verstärkten Einsatz für die Bewahrung des Nationaltribunals vorsprachen: ASF, AMP, f. 3323, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 12. V. 1607.

<sup>39</sup> Vgl. dazu – am Beispiel der römischen Wasserbauverwaltung – *Emich*, Luhmann, 286 f.

<sup>40</sup> Zum frühneuzeitlichen *interesse*-Diskurs vgl. *Emich/Reinhardt/v. Thiessen/Wieland*, Stand und Perspektiven der Patronageforschung, 235–237, sowie *v. Thiessen*, Der entkleidete Favorit.

te den großherzoglichen Hof in Florenz ein Schreiben, in dem die kurz vor dem Ablauf ihrer Amtszeit stehenden Führer der *natione fiorentina* dem Großherzog direkt von den Problemen berichteten, repräsentative Kandidaten für die Posten des Konsuls und der zwei Räte zu finden; alle diejenigen, die gemäß dem in der Nation etablierten Modus gewählt bzw. ausgelost worden seien, hätten die Wahl abgelehnt, nach dem fünften ergebnislosen Losvorgang hatte die Wahl abgebrochen werden müssen<sup>41</sup>, die Situation sei schwieriger als je zuvor<sup>42</sup>. Angesichts dieser misslichen Lage hatten die Autoren dieses Briefes die Satzung der *natione* geändert und sandten diese neue Version ihrem Landesherrn zur Prüfung und zur Approbation, verbunden mit der Bitte, die strikte Einhaltung dieser neuen Statuten zu befehlen – um Missbrauch zu verhindern und Notlagen vorzubeugen, ganz allgemein für die Zukunft und ganz konkret in der gegenwärtigen Lage. Bewegt seien die Unterzeichner, so versicherten sie dem Großherzog nachdrücklich, von wahrem Eifer – für die Wahrung der Würde und des Ansehens ihrer Privilegien. Was an dem Schreiben der Amtsträger der *natione* an ihren Landesfürsten vor allem deutlich wird, ist dies: Seine Urheber vertrauten nicht auf die automatische Wirksamkeit der von ihnen selbst, im Modus der Übereinkunft und der Korporation, festgesetzten Normen, sondern sie forderten explizit die Überhöhung und Transformation des auf traditionelle Weise entstandenen Regelwerks zu einem fürstlichen Gesetz; zur Sicherung ihrer Existenz bedurfte die Korporation der Ergänzung und letztgültigen Legitimierung durch den fernen Monarchen. Dieser Auffassung seiner Landsleute schloss sich Botschafter Niccolini vorbehaltlos an: Mit der dauerhaften Vakanz an der Spitze von *natione* und Konsulat drohe die Gefahr eines massiven Verlustes an Würde und Reputation; und ohne explizite Anweisungen aus Florenz sei mit einer Lösung des drängenden Problems nicht zu rechnen<sup>43</sup>.

Um dem Problem der Amtsmüdigkeit innerhalb der *natione fiorentina* in Rom zu begegnen, wurden denjenigen, die die Annahme eines ihnen zugelosten Amtes verweigerten, hohe Geldstrafen auferlegt; zudem wurde verfügt, dass, sollten sich fünf Kandidaten hintereinander der Übernahme des Konsulats oder dem Amt des Rates verweigern, die Namen dieser Unwilligen vor der nächsten Auslosung erneut aufgenommen werden sollten. Damit war es wahrscheinlich geworden, dass man innerhalb eines Wahlvorganges mehrere Male ausgelost wurde; es war zwar möglich, das auf diese Weise erworbene Amt nochmals abzulehnen, doch dies konnte auf die Dauer kostspielig werden. Doch bei der nächsten Auslosung, die denkbar knapp vor dem Johan-

<sup>41</sup> ASF, AMP, f. 3323, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 9. VI. 1607.

<sup>42</sup> ASF, AMP, f. 3323, Giulio Magalotti, Carlo Barberini und Luigi Altoviti an Ferdinando I., 8. VI. 1607.

<sup>43</sup> ASF, AMP, f. 3323, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 9. VI. 1607.

nistag des Jahres 1607 abgehalten wurde (am 21. oder 22. Juni), konnte man auf die Anwendung dieser neuen, verschärften Regeln noch verzichten – wobei es dahingestellt bleibt, ob der reibungslose Ablauf der Wahl sich nicht doch dem allen Anwesenden gegenwärtigen drohenden Potential der revidierten Statuten verdankte. Giovanni Battista Sacchetti<sup>44</sup>, der erste, den das Los bestimmte, nahm die Wahl an – „prontissimamente et amorevolissimamente“, wie Botschafter Niccolini begeistert nach Florenz berichtete<sup>45</sup>; der neue Konsul machte daraufhin, gemeinsam mit den neuen Räten, dem großherzoglichen Botschafter seine Aufwartung und empfing hohes Lob und aufrichtigen Dank: Sein hoher Stand, ebenso wie sein Alter („essendo di qualità, et età tanto principale“) machten ihn zum Vorbild für die übrigen Mitglieder der Nation, seine bereitwillige Akzeptanz des Amtes empfahle ihn der außerordentlichen Gunst des Großherzogs, „che [...] l’harebbe carissimo“<sup>46</sup>.

Der bis hierher geschilderte Zustand der *natione fiorentina* zu Beginn des 17. Jahrhunderts und seine Wahrnehmung durch den toskanischen Botschafter in Rom bzw. die großherzogliche Regierung in Florenz – die Phänomenologie des Florentiner-Seins in der Fremde in der offiziellen Perspektive der Heimat – stellt sich in einer bemerkenswerten Vielschichtigkeit und Uneindeutigkeit dar, die im Kern auf eine fundamentale Differenz, auf „Übersetzungsprobleme“ zwischen den jeweiligen Akteuren und sozio-kulturellen Systemen zu deuten scheinen. Zunächst wird erkennbar, dass die *natione fiorentina* in ihrer Gesamtheit bei außergewöhnlichen Anlässen durchaus handlungsfähig und damit repräsentabel sein konnte, dass diese Fähigkeit zur repräsentativen Selbstdarstellung jedoch lediglich punktuell und eben nicht nachhaltig war: Der prunkvollen Inszenierung des Florentinertums im Zusammenhang mit dem *posse* Leos XI. entsprach ein wachsendes Desinteresse ihrer Angehörigen am Alltag der *natione*, ein ausgeprägter Unwille, sich in den arbeitsintensiven und wenig lukrativen Ämtern der korporativen Selbstverwaltung zu engagieren. Zugleich büßte die institutionalisierte Vereinigung der Florentiner in Rom zunehmend an Attraktivität für ihre prominenteren, vornehmeren und reicheren Mitglieder ein, die ihre soziale und kulturelle Verortung nicht mehr innerhalb der Florentiner Landsmannschaft, sondern in der gastgebenden römischen Gesellschaft suchten. Auf einer sozial weniger exklusiven Ebene, dafür jedoch für die Zeitgenossen unmittelbarer, spiegelte sich diese schwindende Anziehungskraft der *natione* in der gesteigerten Nutzung der römischen Gerichte durch Florentiner Kaufleute – zu gleichen Teilen Ursache und Folge der Erosion der Nation und ihres Konsulats als exklusive Instanzen der gesellschaftli-

<sup>44</sup> Zur Familie: Weber, Genealogien 2, 827 f.

<sup>45</sup> ASF, AMP, f. 3323, Giovanni Niccolini an Belisario Vinta, 22. VI. 1607.

<sup>46</sup> Ebd.

chen Verortung und der Konfliktschlichtung. Angesichts dieser Auflösung der deutlichen Konturen gegenüber der Stadt Rom, angesichts des drohenden Verlusts der Identität der *natione fiorentina*, wandten sich ihre Repräsentanten regelmäßig an den Großherzog im fernen Florenz, sei es vermittelt über seinen Botschafter, sei es direkt: Sie sahen die Lösung für die offensichtlich auch im Inneren der *natione* als solche wahrgenommenen Probleme nicht in einer Wiederbelebung korporativer Traditionen, gar in einer Betonung ihrer Autonomie und der prononcierten Abgrenzung gegenüber den politischen Strukturen des Großherzogtums Toskana, sondern in der Öffnung gegenüber strikten, hierarchischen Weisungen des Großherzogs. Nun existierte seitens der Medici zwar fraglos ein Interesse an den Vorgängen innerhalb der *natione fiorentina* in Rom bzw. an ihrem Erscheinungsbild, doch dieses Interesse ging nur selten so weit, dass es sich in konkreten Handlungsanweisungen (die immer auch den Charakter von Festlegungen und damit von Selbstverpflichtungen annehmen können) niedergeschlagen hätte: Für die großherzogliche Dynastie war die Landsmannschaft der Florentiner in Rom in erster Linie ein Objekt der Demonstration von Ehre und Reputation vor der römischen Öffentlichkeit, nicht jedoch ein eigentliches Objekt der Politik; man reagierte auf Anfragen, die Repräsentanten der *natione* formulierten, agierte jedoch nicht vorausschauend und planvoll. Im Gegensatz zu den Audienzen beim Papst und dem Kardinalnepoten sowie regelmäßigen Besuchen bei befreudeten Kardinälen und römischen Hochadligen gehörte die Kommunikation mit der *natione fiorentina* nicht zum Pflichtprogramm des toskanischen Botschafters in Rom, sondern deren Belange wurden explizit von außen an ihn herangetragen und dann als außergewöhnlich begriffen und gegenüber dem Staatssekretariat in Florenz als Störungen kommuniziert (wiewohl derartige „Störungen“ tatsächlich regelmäßig auftraten und in ihrer stetigen Wiederholung so etwas wie eine Alltäglichkeit des Nicht-Funktionierens darstellten). Trotz der häufigen Kontakte zwischen dem Botschafter und der *natione* und trotz der Intensität, mit der er diese beobachtete, erschienen die Vereinigung der Florentiner Landsleute in Rom insgesamt und ihre Mitglieder im Einzelnen dem großherzoglichen Diplomaten mehrheitlich als fremd, als kurios: eine Gruppe von irrationalen, uneinigen und nur auf den eigenen Nutzen bedachten Kaufleuten, egoistische Plebejer, von denen man Selbständigkeit forderte, ohne in Wahrheit an die Möglichkeit dieser Autonomie zu glauben, die man gleichzeitig der väterlichen Autorität des Monarchen anempfahl, ohne sie jedoch dieser intensiven Fürsorge für würdig zu erachten.

Die Fremdheit als Charakteristikum der Beziehungen zwischen den Großherzögen von Toskana und der *natione fiorentina* in Rom wurzelte in den unterschiedlichen politischen Kulturen, die die beiden Systeme repräsentierten: In Florenz hatte sich seit dem Herrschaftsantritt Cosimos I. 1537 eine höfische Kultur mit einer aus altem Patriziat, noch älterem Feudaladel und *homines novi* aus der Provinz amalgamierten Hofaristokratie entwi-

ckelt, die eine betonte Distanz zu Handel und Geldgeschäften pflegte und die – zumindest in ihren öffentlich wahrnehmbaren Manifestationen – eindeutig auf den Fürstendienst ausgerichtet war; diese Form des hofadligen Politik-Machens wurde in nuce durch den großherzoglichen Botschafter in Rom nicht nur repräsentiert, sondern richtiggehend verkörpert. Die *natione fiorentina* hingegen galt ihren florentinischen Beobachtern nicht nur als sozial inferior, sondern sie erschien ihnen auch als Relikt einer vergangenen Form der politischen Organisation und der politischen Entscheidungsfindung: der Republik und des Republikanismus<sup>47</sup>.

Die Äußerungen Giovanni Niccolinis über die *natione* offenbaren einen deutlichen Mangel an „Vertrautheit“, die ihrerseits die Voraussetzung für personales Vertrauen ist<sup>48</sup>. Ein auf Vertrautheit basierendes Vertrauen ist Kennzeichen von vergleichsweise wenig komplexen Gesellschaften, deren Bedarf an Komplexitätsreduzierung noch relativ schwach ausgeprägt ist; erst mit der Erfahrung von Komplexitätssteigerung wird dieses personale Vertrauen in ein Systemvertrauen neuer Art überführt, ohne jedoch ersteres je völlig zu ersetzen. In welchem Maße sich die Kontakte zwischen der großherzoglichen Regierung in Florenz und der *natione fiorentina* in Rom innerhalb eines mehr oder weniger komplexen Gefüges abspielten und ihnen daher personales oder Systemvertrauen (bzw. die entsprechenden Formen des Mißtrauens) angemessen war, kann an dieser Stelle nicht abschließend geklärt werden, wenn auch vieles dafür spricht, dass es sich um eine Gesellschaft des Übergangs zwischen „Vertrautheitsvertrauen“ und „Systemvertrauen“ handelte. Festzuhalten bleibt das Fehlen von Äußerungen der Vertrautheit, und dies trotz der persönlichen Bekanntschaft zwischen dem Botschafter und den führenden Vertretern der *natione fiorentina* in Rom. Dennoch – trotz aller Distanz und trotz der Bedeutungslosigkeit der Florentiner Nation für die Gestaltung der mediceischen Diplomatie – konnte man sich in Florenz nicht dazu entschließen, die *natione* kurzerhand für irrelevant zu erklären; diese ambivalente Situation ist mit dem Verweis auf die unterschiedlichen politischen Kulturen der höfischen Monarchie und der Kaufleuterepublik allein noch nicht erklärt. Dafür bedarf es einer Vorgeschichte, die im Folgenden in zwei Teilen erzählend erklärt werden soll.

---

<sup>47</sup> Das Nebeneinander von unterschiedlichen politischen Kulturen – Republikanismus und höfisch-monarchisches System – innerhalb desselben Staatsgebildes, nämlich des Kirchenstaats, diskutiert Birgit Emich am Beispiel von Bologna und Ferrara: Emich, *Bologneser libertà*.

<sup>48</sup> Luhmann, *Vertrauen*, 21, 27.

### III. Institutionengeschichte der Florentiner in Rom: Anfänge und Entwicklung der *natione fiorentina* im 16. Jahrhundert

Nach der Rückkehr der päpstlichen Hofhaltung aus Avignon nach Rom setzte eine verstärkte Migration von Florentiner Kaufleuten und Bankiers in die Stadt am Tiber ein; spätestens im frühen 15. Jahrhundert bildeten die Florentiner die größte der in Rom beheimateten „Nationen“, und sie dominierten zunehmend den römischen Handel sowie die Finanzgeschäfte der Kurie<sup>49</sup>. Im Zusammenhang mit dem ersten Exil der Medici (1494–1512) und der sukzessiven Umgestaltung der Republik Florenz zu einer theokratischen Demokratie unter der Führung Girolamo Savonarolas und zu einer auf der Repräsentation und Partizipation großer Teile der Bevölkerung basierenden „populären“ Republik unter der Führung Piero Soderinis nahm die Florentiner Präsenz in Rom einen neuen Aufschwung, und sie gewann zugleich eine neue Bedeutung: Sie galt nun als „Exil“, das in der Gegnerschaft zu den republikanischen Experimenten und den populären Sympathien der gegenwärtigen Machthaber in Florenz wurzelte und das diese Opposition auch unmissverständlich kommunizierte, sie „bedeutete“. Diese Distanz zur alten Heimat in ihrer aktuellen politischen Gestalt schloss die Gegnerschaft zu ihren aktuellen Freunden – am prominentesten unter ihnen die französische Monarchie – ein, und sie implizierte die Nähe zu ihren aktuellen Feinden, vornehmlich dem Papsttum; und sie galt schließlich als Ausdruck der Loyalität gegenüber den ehemaligen Machthabern, den Medici, die sich zusammen mit ihren Verwandten, Freunden, Landsleuten und Klienten treu um den seit 1500 dauerhaft in Rom residierenden Kardinal Giovanni de' Medici scharten<sup>50</sup>. Kardinal Giovanni war als Fokus der anti-florentinischen Florentiner gewissermaßen der Großpatron seiner Mitbürger in der Fremde<sup>51</sup>; seine Wahl zum Papst am 9. März 1513 krönte nicht nur seine eigene Laufbahn dreifach, sondern sie galt auch den Florentinern in Rom als unerhörter Glücksfall und als Gelegenheit, in großem Stil an den scheinbar unerschöpflichen Ressourcen des Papsttums zu partizipieren; und sie war der Auslöser einer nochmals intensivierten Wanderbewegung von Florenz nach Rom<sup>52</sup>. Rom wurde nun tatsächlich so etwas wie eine „Florentinerkolonie“, und dies ganz und gar nicht zum Gefallen der römischen Mehrheitsbevölkerung oder

<sup>49</sup> *Polverini Fosi*, *Consolato fiorentino*, 50 f.; *dies.*, *Fiorentini a Roma*, 389; *Fosi*, *All'ombra*, 17 f.; *Hurtubise*, *L'implantation*, 253; *Güthner*, *Florentiner Kaufleute*.

<sup>50</sup> *Tewes*, *Kampf um Florenz*, 716–729.

<sup>51</sup> *Starn*, *Contrary Commonwealth*, 143.

<sup>52</sup> Zur Wahl Leos X.: *v. Pastor*, *Geschichte der Päpste*, Bd. 4,1, 15–17; zum Pontifikat Leos X.: *Tewes*, *Medici und Frankreich*; zur vermehrten Migration von Florentinern nach Rom nach 1513: *Fosi*, *Presenza fiorentina*, 44 f.

der anderen in Rom ansässigen *nationi*. In einem Pietro Aretino zugeschriebenen satirischen Sonnet hieß es bissig:

„Da poi che Costantin fece il presente  
 Per levarsi la lebbra da le spalle,  
 Non fu più coltivata questa valle,  
 Nè venne a Roma mai cotanta gente.  
 Di Firenze, del papa ognun parente,  
 E vengono gridando palle, palle,  
 Per istafetta, in ceste, in mazi, in balle,  
 E lasso le lor donne malcontente.  
 Chi pensa aver la barca e chi la rete,  
 O qualche gran ventura trafficando,  
 O per un beneficio farsi prete.  
 Si che, fiorentin mia, vi raccomando  
 La patria vostra, se voi non volete  
 Che la vi venga fra le man mancando.  
 Fate mettere un bando  
 Che chi l'ha o non l'avessi o non toglie  
 Non possa stare a Roma senza moglie“<sup>53</sup>.

Landsmannschaft, besser noch Verwandtschaft mit dem neuen Papst – und sei sie noch so konstruiert – galten als sicherer Schlüssel für das Fortkommen, und auch die im Einzelfall durchaus lästige Grundbedingung für sozialen und ökonomischen Erfolg an der Kurie – Priesteramt und Zölibat – ließ sich problemlos erfüllen, da ja der Anspruch allein schon zu genügen schien und jede weitere Anstrengung überflüssig machte.

In welchem hohem Maße die Verwandtschaft des neuen Papstes durch seine Gnade und Gunst gefördert wurde, lässt sich beispielhaft an den Kardinalsernennungen Leos X. ablesen<sup>54</sup>: Bereits am 20. September 1513 erhielt Giulio de' Medici, unehelicher Sohn des Giuliano de' Medici und damit ein Cousin des neuen Pontifex, den roten Hut – als Clemens VII. von 1523 bis 1534 Nachfolger seines Cousins; im selben Jahr wurde mit Innocenzo Cibo, dem Sohn der Maddalena de' Medici aus ihrer Ehe mit Francesco Cibo, ein weiterer Vetter in den *Senatus divinus* befördert. Und vier Jahre später wurden gleich drei Neffen von Lorenzo de' Medici, dem „Prächtigen“, und seiner Gattin Clarice Orsini zu Kirchenfürsten ernannt: Luigi de' Rossi<sup>55</sup>, Giovanni Salviati<sup>56</sup> und Niccolò Ridolfi<sup>57</sup>, so dass nun insgesamt fünf Cousins des

<sup>53</sup> Publiziert in: Domenico Gnoli, in: *Giornale Storico della Letteratura Italiana* 22 (1893), 263, zit. nach: *Bullard, Mercatores Florentini*, 52 f., Fn. 7.

<sup>54</sup> Überblick bei *Weber, Genealogien* 3, 436 f.; zur Politik der Kardinalsernennungen Leos X. vgl. auch *Bullard, Mercatores Florentini*, 69; *van Gulik, Hierarchia Catholica III*, 13–18.

<sup>55</sup> *Tewes, Kampf um Florenz*, 1098–1100.

<sup>56</sup> *Hurtubise, L'implantation*, 254.



Papstes das zu Beginn des 16. Jahrhunderts noch kleine und elitäre Kardinalskollegium vielleicht nicht vollkommen unangefochten beherrschten, aber doch nachhaltig prägten. Bekanntermaßen stellte die Förderung der Verwandtschaft in großem Stil in der Epoche des sogenannten „großen Nepotismus“<sup>58</sup> nicht nur eine innerhalb der kurialen Elite gleichsam selbstverständliche und in der europäischen Adelsgesellschaft insgesamt nicht hinterfragte Praxis dar, sie wurde auch selbstbewusst repräsentiert: Die Begünstigung von Brüdern, Neffen und Vettern, ihre Platzierung in Schlüsselpositionen der Politik und Verwaltung und ihr atemberaubender sozialer Aufstieg, der sich nichts anderem verdankte als dem Glücksfall der Verwandtschaft, wurde nicht bemäntelt, rhetorisch nicht verschleiert, nicht veruneigentlicht – als Ergebnis meritokratischer Prinzipien, die zufällig mit Familienbeziehungen zusammenfielen; Nepotismus wurde qua Nepotismus kommuniziert. Eine der schönsten Illustrationen für diese unmittelbare Darstellung der Familienförderung als selbstbewusstes Prinzip sowie die Verquickung von kirchlichen Karrieren und weltlichem Aufstieg stellt Raphaels Tripelporträt „Leo X. mit den Kardinälen Giulio de’ Medici und Luigi de’ Rossi“ aus dem Jahr 1518 dar<sup>59</sup>.

Der Papst, auf einem mit rotem Samt bezogenen Stuhl an einem mit einem roten Tuch bedeckten Tisch sitzend, einen reich verzierten Folianten sowie eine getriebene goldene und silberne Glocke vor sich und ein Vergrößerungsglas in der Linken, hat die Lektüre unterbrochen und richtet den Blick nach links oben auf eine außerhalb des Bildausschnitts befindliche Lichtquelle; die Lehne seines Armsessels ist mit einer goldenen Kugel bekrönt – eine diskrete Anspielung auf das Familienwappen der Medici, die *palle* –, in der sich das Kreuz eines Fensters spiegelt. Hinter Leo X., die Arme auf bzw. an der Lehne des Stuhl, steht einer der Cousins des Pontifex, Kardinal Luigi de’ Rossi, die Augen auf den Betrachter gerichtet; zur Rechten des Papstes, ihm in Körperhaltung und Blick ganz zugewandt, sein anderer Cousin, Kardinal Giulio de’ Medici. Das Wechselspiel von Blicken, Blickrichtungen und Perspektiven, das den Beobachter in die Dynamik der Darstellung gewissermaßen mit einbezieht, die Abstufungen von Hell und Dunkel, die farblichen Nuancen, v. a. zwischen verschiedenen Rottönen und strahlendem Weiß, machen dieses Gemälde zu einem kunstvollen Gleichnis über das Verhältnis

---

<sup>57</sup> Zu den Verbindungen zwischen den Medici und den Ridolfi: *Tewes*, Kampf um Florenz, 968–976.

<sup>58</sup> Zur Kategorisierung des päpstlichen Nepotismus zwischen dem 15. und dem 17. Jahrhundert und zur Unterscheidung zwischen „großem“ und „kleinem“ Nepotismus vgl. *Reinhard*, Nepotismus.

<sup>59</sup> Vgl. dazu die von Emich in diesem Band vorgenommene Deutung des Gemäldes als Werbung für die Ansprüche des Kardinals Giulio de’ Medici auf die Nachfolge seines Vetters Leo X. Meine Interpretation dieses Porträts folgt im wesentlichen *Minich*, Raphael’s Portrait, sowie *V. Reinhardt*, Rom, 88–91.



Abb. 14: Raffaele Sanzio (1483–1520),  
Papst Leo X. mit zwei Kardinälen, 1518, Uffizien, Florenz.

von Sehen und Gesehenwerden, die Grenze zwischen der Wirklichkeit und ihrer Abbildung und damit das Wesen der Malerei, ja der Kunst, überhaupt. Zahlreich sind die Hinweise auf die religiöse Dimension der Darstellung und damit auf die religiöse Legitimation des Papstes: Bei dem aufwendig gestalteten Buch auf dem Tisch handelt es sich um das Buch der Bücher, die Bibel, und sie ist am Beginn des Johannesevangeliums aufgeschlagen: ein doppelter oder gar dreifacher Hinweis auf Leo X., der sich als Giovanni de' Medici nicht nur auf den Evangelisten Johannes beziehen konnte, sondern mehr noch auf den Täufer Johannes, von dem, beginnend mit dem sechsten Vers, fast das gesamte erste Kapitel des Johannesevangeliums handelt: „Es war ein Mensch, von Gott gesandt, der hieß Johannes“ (Joh 1, 6) – kein schlechter Wahlspruch für einen Papst, der nicht nur Johannes hieß, sondern der zudem auch noch aus der Stadt Johannes des Täufers stammte<sup>60</sup>. Die mit Medici-Symbolen verzierte Glocke

<sup>60</sup> *Minnich*, Raphael's Portrait, 1022–1024; *V. Reinhardt*, Rom, 88, 90.

auf dem Tisch verweist auf die priesterliche, ja die hohepriesterliche Würde des Dargestellten<sup>61</sup>, der nach oben gerichtete Blick des Papstes aus dem Raum des Bildes hinaus auf eine nur ihm allein erkenntliche Lichtquelle, ebenso wie das Licht, das auf sein Gesicht fällt, auf die ihn vor allen anderen auszeichnende Erleuchtung und Erkenntnis, das Kreuz in der goldenen Kugel auf die religiöse Überhöhung seiner *gens* durch den päpstlichen Rang ihres Sprösslings. An dieser vielfältigen Bezugnahme Leos X. auf den, zu dessen Stellvertreter er am 9. März 1513 gewählt – um nicht zu sagen: erwählt – wurde, partizipieren nun ganz augenscheinlich auch seine zu Kardinälen erhobenen Vettern, wenn auch in hierarchisch deutlich abgestufter Weise: als Helfer des Papstes, als seine Stütze und seine rechte Hand. Doch das Gemälde Raphaels weist über den religiösen und geistlich-kirchlichen Bereich weit hinaus; seine weltliche Dimension enthüllt sich in seiner Verwendung, seinem familienpolitischen Sitz im Leben: Das Tripelporträt richtete sich nämlich nicht an ein römisches Publikum, sondern es wurde anlässlich der Vermählung des 1516 zum Herzog von Urbino erhobenen Lorenzo de' Medici, eines Neffen Leos X., mit Magdalena de La Tour d'Auvergne in Auftrag gegeben; während der Hochzeitsfeierlichkeiten hing es oberhalb der Festtafel, neben dem Platz der vornehmen Braut, und, wie die Mutter des Bräutigams, Alfonsina Orsini, bemerkte, „rallegrava ogni cosa“<sup>62</sup>.

Die Eheschließung des weltlichen Papstneffen mit einer Dame aus dem französischen Hochadel stellte einen der unumgänglichen Schritte auf dem Weg der Etablierung der Papstfamilie in den Reihen der europäischen Souveräne dar<sup>63</sup>, und die Tatsache, dass die Medici zum Erreichen dieses Ziels mehrere Anläufe nehmen mussten und sie es erst mit dem Regierungsantritt Cosimos I. als Herzog von Florenz im Jahr 1537 dauerhaft erreichten, ändert nichts an der Beobachtung, dass während der Renaissance das Papsttum bzw. die Papstverwandtschaft zu den wichtigsten Faktoren sozialer und politischer Mobilität zählte; und an dieser teilweise massiven Umgestaltung der gesellschaftlichen Zustände partizipierten eben nicht lediglich die nahen Angehörigen des Papstes, sondern ebenso – wenn auch meist weniger spektakulär – seine Landsleute.

Für die *natione fiorentina* lassen sich intensivierete Institutionalisierungsvorgänge und explizite Akte der Privilegierung auf den Pontifikat Leos X. datieren. Im Jahr 1515 wurde die Konsulatsverfassung der *natione* durch den neuen Papst approbiert<sup>64</sup>: Die Nation hatte das Recht, selbständig Sta-

<sup>61</sup> *Minnich*, Raphael's Portrait, 1018 f.

<sup>62</sup> Zit. nach: *Minnich*, Raphael's Portrait, 1042.

<sup>63</sup> Zum Aufstieg der Medici in den Hochadel: *Tewes*, Kampf um Florenz, 1084–1100.

<sup>64</sup> *Polverini Fosi*, Consolato fiorentino, 58–64; *dies.*, Fiorentini a Roma, 400; *Fosi*, All'ombra, 20; *Lisi*, Introduzione, 24; *Hurtubise*, L'implantation, 253.

tuten zu erlassen und Steuern zu erheben, und sie bildete für die zivilrechtlichen Belange ihrer Mitglieder einen eigenen – nicht geographisch, sondern „national“ definierten – Gerichtsbezirk<sup>65</sup>. Die selbständige Ausübung von Herrschaft – von „Gewalt“ – wurde durch das Recht des Konsuls und der Räte, Waffen zu tragen, veranschaulicht: Die Nation in ihrer durch den Konsul symbolisierten Verfasstheit übte durch die päpstliche Macht delegierte höchste Autorität aus<sup>66</sup>. Gleichzeitig mit diesen Institutionalisierungsvorgängen erfuhr der Zusammenschluss der in Rom ansässigen Florentiner eine durch den Papst gesteuerte Oligarchisierung und Hierarchisierung, parallel zu den Veränderungen in der *madrepatria* Florenz, wo mit der Rückkehr der Familie Leos X. im Jahr 1512 das populäre Regime Piero Soderinis ebenfalls einer von den Medici dominierten Aristokratie gewichen war<sup>67</sup>.

Florentiner Bankiers hatten bereits im späten 15. Jahrhundert eine führende Rolle für die Papstfinanz gespielt; unter der Herrschaft Leos X. wurde diese Führungsrolle zum Monopol ausgebaut, unter Clemens VII. wurde es nachhaltig befestigt und wirkte fort bis zum Ende des 16. Jahrhunderts<sup>68</sup>. Das heißt nicht, dass die Zahl der von Florentinern geführten Banken in Rom während der Medici-Pontifikate wesentlich gestiegen wäre, sondern bereits existierende Banken wurden nun für die Durchführung der päpstlichen Geldgeschäfte bevorzugt herangezogen; deren Auswahl folgte – neben dem allgemeinen und gewissermaßen basalen, unverzichtbaren Merkmal der Landsmannschaft – vor allem den Kriterien der Verwandtschaft ihrer Besitzer und der Loyalität ihrer Bankiers zu den Medici während der Jahre des Exils vor 1512; meist schloss die Verwandtschaft die Loyalität mit ein, war die Loyalität Folge der verwandtschaftlichen Beziehung<sup>69</sup>. Nicht nur in wirtschaftlicher, auch in sozio-kultureller Hinsicht profitierten die Florentiner Kaufleute in Rom vom Pontifikat ihres Landsmannes: Am 30. April 1520 rief Leo X. den Ritterorden von St. Peter ins Leben; es handelte sich dabei um eine der Maßnahmen, mit deren Hilfe der notorisch unter Geldmangel leidenden Papstfinanz schnell und scheinbar ohne Folgekosten hohe Summen zugeführt wurden – im weiteren Verlauf des 16. sowie des 17. Jahrhunderts eine sich immer weiter etablierende Praxis. Zum Preis von 1000 Dukaten erwarb man nicht nur die erbliche Ritterwürde, den Titel „nobilis de maiori nobilium genere“ sowie zahlreiche weitere ansonsten dem Klerus vorbehaltene Privilegien, man hatte auch das Recht, das Mediciwappen in das eigene Familienwappen einzufügen. Eine große Zahl von Floren-

<sup>65</sup> *Lisi*, Introduzione, 24.

<sup>66</sup> *Polverini Fosi*, Consolato fiorentino, 62 f.

<sup>67</sup> *Polverini Fosi*, Consolato fiorentino, 57, 59, 61, 63; *Tewes*, Kampf um Florenz, 958–976.

<sup>68</sup> *Bullard*, Mercatores Florentini, 59–67; *Polverini Fosi*, Fiorentini, 390, 393 f.

<sup>69</sup> *Bullard*, Mercatores Florentini, 67; *Tewes*, Kampf um Florenz, 1011–1052.

tinern folgte diesem offensichtlich überaus verlockenden Angebot – nicht nur Kaufleute und Bankiers, sondern auch Bischöfe und andere hochrangige Kuriale<sup>70</sup>.

Vorläufer der Institutionalisierung der *universitas mercatorum* der Florentiner im Konsulat der *natione fiorentina* waren zwei in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entstandene Laienbruderschaften: Die 1456 gegründete „Arciconfraternita della Pietà di S. Giovanni Battista dei Fiorentini“ und die 1488 gegründete „Arciconfraternita di S. Giovanni Decollato“<sup>71</sup>. Wie andere spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Bruderschaften auch, stellten die beiden Florentiner Bruderschaften Orte eines von der Pfarrestruktur unabhängigen religiösen Lebens und einer auf die Bedürfnisse der eigenen sozialen bzw. landsmannschaftlichen Gruppe abzielenden *Caritas* dar<sup>72</sup>. Die zentralen Momente der kollektiven Selbstvergewisserung und der demonstrativen Repräsentation landsmannschaftlicher Identität bildete die gemeinsame Feier der Florentiner Hauptfeste, *Mariae Lichtmess* am 2. Februar und der Geburtstag des heiligen Johannes des Täufers am 24. Juni<sup>73</sup>. Am Fest der *Candelora* erhielten alle Mitglieder der „Arciconfraternita della Pietà di S. Giovanni Battista“ eine geweihte Kerze; ab 1502 zählte auch Kardinal Giovanni de’ Medici zu den Empfängern, der im Gegenzug ein Festmahl für die Florentiner Kaufleute in Rom ausrichtete<sup>74</sup>. Beide Bruderschaften durchliefen während des Pontifikats Leos X. eine institutionelle Verfestigung, und v. a. innerhalb der sozial exklusiveren „Pietà di S. Giovanni dei Fiorentini“ der Bankiers und Kaufleute vollzog sich mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts ein Vorgang der kontinuierlichen Hierarchisierung und oligarchischen Verhärtung<sup>75</sup>. Im Jahr der Wahl Leos X. gewann ein bereits seit längerem geplantes Projekt der Florentiner in Rom an Fahrt: die Errichtung der Nationalkirche „S. Giovanni dei Fiorentini“ am linken Tiberufer, in unmittelbarer Nähe der Via Giulia<sup>76</sup>. Die *Renovatio Etruriae*, die Renaissance der antiken Größe des Etruskerlandes in Gestalt der von den Medici beherrschten Toskana – so stellte sich die Rückkehr der Medici an die Macht in Florenz für den Papst dar<sup>77</sup> – bedurfte zu ihrer Vollendung eines spirituellen Zeichens in Rom; eines durchaus kostspieligen Zeichens übrigens, dessen

<sup>70</sup> *Polverini Fosi*, Fiorentini, 395–397; *Fosi*, All’ombra, 16.

<sup>71</sup> *Polverini Fosi*, Pietà, 121–123; *dies.*, Consolato fiorentino, 52; *dies.*, Fiorentini, 399–402; *Fosi*, All’ombra, 18–23; *Lisi*, Introduzione, 24–27.

<sup>72</sup> *Polverini Fosi*, Pietà, 125 f., 144.

<sup>73</sup> *Polverini Fosi*, Pietà, 131; *dies.*, Fiorentini, 403; *Fosi*, All’ombra, 21.

<sup>74</sup> *Polverini Fosi*, Consolato fiorentino, 52 f.; *dies.*, Fiorentini, 403 f.

<sup>75</sup> *Polverini Fosi*, Pietà, 134 f.

<sup>76</sup> Zur Baugeschichte vgl. *Benedetti*, S. Giovanni dei Fiorentini; vgl. *Fosi*, All’ombra, 20.

<sup>77</sup> Vgl. dazu *Cipriani*, Mito etrusco, 48 f., 52–57.

Verwirklichung jedoch durch Kontributionen der Florentiner Kaufleute und Bankiers ermöglicht wurde<sup>78</sup>. Im Jahr 1519 bestimmte Leo X. mit der Bulle „Intenta iugiter“ die neue Kirche zur Pfarrkirche für alle in Rom lebenden Florentiner und flankierte auf diese Weise die bereits vier Jahre zuvor gewährte jurisdiktionelle Autonomie seiner Landsleute mit der spirituellen Souveränität. Die Kontrolle über die Kirche und ihr geistliches Personal wurde dem Konsulat der *natione fiorentina* zugewiesen<sup>79</sup>.

#### IV. Florentiner in Rom nach 1534

Die Beziehungen zwischen den in Rom ansässigen Florentinern, den Medici-Päpsten und ihren Verwandten in Florenz, die schrittweise von ungekrönten Häuptern der Republik zu Herzögen von Florenz und schließlich zu Großherzögen von Toskana aufstiegen, erschienen bis zum Tod Clemens' VII. im Jahr 1534 als harmonisches Vertrauensverhältnis, in dem Patronage und Loyalität einander spiegelbildlich entsprachen und alle Beteiligten wechselseitig voneinander profitierten. Dass die florentinischen Römer – oder römischen Florentiner – des frühen 16. Jahrhunderts jedoch nicht ohne Weiteres und nicht in ihrer Gesamtheit als Gefolgsleute ihrer alten und nach einem Intermezzo von zwölf Jahren erneut installierten Herren, eben der Medici, gelten können, wird bereits daran ersichtlich, dass zahlreiche Angehörige der *natione fiorentina* auch nach der Einrichtung ihrer „National“-Pfarrei nach wie vor römische Pfarrkirchen frequentierten<sup>80</sup>; Rom bot (nicht nur in spiritueller Hinsicht) durchaus eigene Verlockungen, die gegebenenfalls das Verharren in den landsmannschaftlichen Netzwerken uninteressant machen konnten. Zu den Attraktionen der ewigen Stadt zählte in erster Linie die im Vergleich zu Florenz deutlich höhere Durchlässigkeit der Gesellschaft, ihr großes Potential an sozialer Mobilität, die sich nicht im ökonomischen Fortkommen erschöpfte<sup>81</sup>. Am Beispiel des von Leo X. gegründeten Ritterordens von St. Peter wurde deutlich, dass es in Rom auch für Kaufleute möglich war, dem Odium des „Geschäfts“ zu entkommen und einen Adelsrang zu erwerben, der zwar nicht mit der Aristokratie der römischen Barone oder der Nachfahren des mittel- und norditalienischen Feudaladels konkurrieren konnte, der aber doch als Eintrittsbillet in die bessere Gesellschaft und als Grundlage der nachhaltigen Verwurzelung in der römischen Oberschicht diente. Zahlreiche nach Rom ausgewanderte Florentiner Familien, die im gesamten 15. Jahrhundert und bis etwa 1550 noch regelmäßig zwischen den

---

<sup>78</sup> Polverini Fosi, *Consolato fiorentino*, 67 f.

<sup>79</sup> Polverini Fosi, *Consolato fiorentino*, 69 f.

<sup>80</sup> Polverini Fosi, *Fiorentini*, 401.

<sup>81</sup> Polverini Fosi, *Genealogie*, 186.

Metropolen an Tiber und Arno hin- und herwechselten, bei denen die Unterscheidung in einen Florentiner und einen römischen Zweig kaum möglich scheint, die, was die Verkehrskreise und besonders das Konnubium angeht, ganz augenfällig Florentiner blieben und sich nur ausnahmsweise aus dem durch Nationalbruderschaft und Konsulat umschriebenen sozialen Zirkeln hinausbewegten, durchliefen ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einen prononcierten Romanisierungsprozess. Dieser Vorgang der gleichzeitigen Selbstromanisierung und Selbstnobilisierung ehemaliger Toskaner fand bekanntlich seinen nachhaltigsten Niederschlag in der Gestaltung der Fassade des Petersdoms durch den genealogisch in Siena beheimateten Paul V., der dem Gedächtnis der *urbs* und des *orbis* mit der Behauptung, er, der „Burghesius“, sei „Romanus“, eine grandiose Erfindung von Tradition aufdrückte<sup>82</sup>. Doch auch Familien, die nicht ganz so hoch zielten, versuchten sich erfolgreich im Vergessenmachen ihrer bürgerlichen Florentiner Vergangenheit: Ein Zweig der Capponi, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts an der Wanderung Florentiner Bankiers an die Kurie teilgenommen hatten, die gute Beziehungen zu Leo X. und Clemens VII. pflegten und die sich überhaupt durch große Nähe zu den Medici auszeichneten, ließ sich ausgerechnet während des Pontifikats Clemens' VIII., der als erklärter Gegner des toskanischen Herrscherhauses galt, dauerhaft in Rom nieder<sup>83</sup>. Die Nachfahren des Begründers des römischen Zweiges der Familie machten Karrieren an der Kurie, heirateten in die Oligarchie Roms ein und erwarben dort Immobilien; die im Palazzo Capponi untergebrachte Kunstsammlung<sup>84</sup> wies einen dezidiert römisch-kurialen Charakter auf und verzichtete demonstrativ auf alle florentinisch-stadtbürgerlichen Reminiszenzen<sup>85</sup>. Auch die Sacchetti fanden ab etwa 1550 ihre Heiratspartner in der römischen Oligarchie, und die eng mit ihnen verbundenen Ruspoli vernachlässigten im Zuge ihrer Beheimatung in Rom die Beziehungen zu ihren Verwandten und Landsleuten in Florenz immer mehr<sup>86</sup>. Für die Letztgenannten, die sich nach mehreren vorteilhaften Eheschließungen und Erbfällen im 17. Jahrhundert als *conti Sforza Marescotti* wiederfanden, war Florenz seit dieser Zeit nur noch eine ferne Erinnerung, ein in bestimmten Situationen abrufbarer „*lieu de mémoire*“ ohne jede konkrete handlungsleitende Relevanz<sup>87</sup>. Das heißt: Wäh-

<sup>82</sup> Reinhard, Ämterlaufbahn, 328.

<sup>83</sup> Papini, Palazzo, 57. Genealogischer Überblick über den florentinischen und römischen Zweig der Capponi bei Weber, Genealogien 3, 174 f.

<sup>84</sup> Zum römischen Palazzo der Salviati vgl. Hurlubise, L'implantation, 256–259. Zum römischen bzw. florentinischen Zweig der Salviati: Weber, Genealogien 2, 835–841.

<sup>85</sup> Papini, Palazzo, 77. Ähnlich gestalteten auch die römischen Salviati ihre Kunstsammlung: Hurlubise, L'implantation, 262 f.

<sup>86</sup> Polverini Fosi, Fiorentini, 412 f.; vgl. auch: Fosi, Presenza fiorentina, 52.

<sup>87</sup> Polverini Fosi, Genealogie, 183 f., 186 f.

rend „Florenz“ mit seinen sozialen und kulturellen Implikationen in Rom zunächst als zentrale Instanz der kollektiven und individuellen Identifikation fungiert hatte, als Element der stolzen Selbstvergewisserung, das mit regelmäßigen Praktiken der Aktualisierung korrespondierte, begann seine Anziehungskraft ab den 50er Jahren des 16. Jahrhunderts kontinuierlich zu verblassen, bis es in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts für ambitionierte, adelsstolze Familien zu einer peinlichen Erinnerung wurde, die man am besten vornehm verschwieg und auf diese Weise verschwinden ließ – wie eine längst verjährte Jugendsünde, die mit der aktuellen erwachsenen Persönlichkeit nichts mehr verbindet<sup>88</sup>. Für die Zeit zwischen etwa 1550 und 1650 lässt sich bei vielen in Rom ansässigen Florentiner Familien der Versuch beobachten, in gesellschaftlicher und kultureller Hinsicht eine römisch-florentinische Doppelsexistenz zu verwirklichen, eine „ambivalente“ Daseinsform, in der florentinische Vergangenheit und römische Gegenwart gleichberechtigt nebeneinander vorkamen. Einen beispielhaften bildlichen Ausdruck fand dieses Bemühen in der in den Jahren 1585 und 1586 von Jacopo Zucchi gestalteten Galleria Rucellai; auch die Rucellai teilten sich seit der Mitte des 16. Jahrhunderts in einen florentinischen und einen römischen Zweig, doch der in Rom ansässige Teil der Familie hielt im Gegensatz zu etlichen *connazionali* die Erinnerung an die alte Heimat aufrecht. An den jeweiligen Enden der Galerie des Familienpalazzos (jetzt Palazzo Ruspoli) standen sich die Personifizierungen von „Roma“ und „Florentia“, Allegorien von Tiber und Arno gegenüber – nicht als einander ausschließende Prinzipien, sondern als harmonische Ergänzungen<sup>89</sup>. Es war genau diese langwierige und komplexe Übergangsphase, in der die von Giovanni Niccolini dokumentierten Vorgänge innerhalb der *nazione fiorentina* in Rom stattfanden.

Die gewandelte Bedeutung des Florentiner-Seins in Rom hatte jedoch nicht nur eine soziale und kulturelle Dimension, insofern sie die Frage nach den Grenzen und Möglichkeiten des Aufstiegs in den Adel betraf; diese Veränderungen fanden auch im Bereich des Politischen bzw. der Zuordnung zu oppositionellen Parteiungen statt. In den Jahren um 1500 und während der Pontifikate Leos X. sowie Clemens' VII. war der Aufenthalt von Florentinern in Rom gleichbedeutend mit Anti-Republikanismus und Pro-Mediceismus<sup>90</sup>; nach der endgültigen Rückkehr der Medici nach Florenz und an die Macht und der auf die Errichtung der mediceischen Monarchie folgenden beträchtlichen Migration von *antimedicei* nach Rom<sup>91</sup> galt das römische Exil

<sup>88</sup> Vgl. Fosi, All'ombra, 207, für das Beispiel der Familie Ruspoli: „Ben presto, il titolo di *nobilis romanus* soppiantò, nelle loro storie genealogiche, quello di *civis florentinus*, permettendo così di accantonare un passato mercantile guardato con imbarazzo, [...]“ Dies., Presenza fiorentina, 60.

<sup>89</sup> Ould, Jacopo Zucchi, 7.

<sup>90</sup> Polverini Fosi, Consolato fiorentino, 51 f., 55.

<sup>91</sup> Fosi, All'ombra, 12.



als Ausdruck republikanischer Gesinnung, definierte die *natione fiorentina* sich neu als „filofrancese ed antimedicea“<sup>92</sup>. Der *fuoruscitismo* – das „Herausgehen“ aus der Stadt Florenz – wurde zu einer Lebensform und zum Ausweis einer bestimmten Gesinnung<sup>93</sup>. Sicherlich: Die in den Jahren von 1494 bis 1534 in Rom tätigen Florentiner Bankiers, Kaufleute, Handwerker, Ärzte und Notare begriffen sich keineswegs durchgängig als Parteigänger der Medici, und ihrem Aufenthalt im Umfeld der päpstlichen Kurie lagen meist handfeste ökonomische Interessen zugrunde. Und auch die Florentiner, die nach der Inthronisierung des Herzogs Alessandro im Jahr 1531 in Rom verblieben oder danach dort ihren Aufenthalt nahmen, taten dies nicht ausschließlich oder auch nur in erster Linie aus politischen Gründen, etwa, weil ihre republikanische Überzeugung es ihnen nicht gestattet hätte, unter der Herrschaft eines Tyrannen zu leben<sup>94</sup>. Doch es war seitens der herzoglichen bzw. großherzoglichen Medici nun spätestens seit dem Tod Clemens' VII. 1534 möglich, den Florentiner Aufenthalt ihrer „natürlichen“ Untertanen mit dem Epithet des Antimonarchismus zu belegen, ihnen explizit zu misstrauen. Während also der römische Aufenthalt von Florentinern in den Jahren des Exils der Medici bzw. der Medici-Pontifikate als Ausweis der Loyalität und Anlass für das Gewähren von Vertrauen gegolten hatte, wurde dieses Phänomen mit der Etablierung der Monarchie in Florenz zum Ausgangspunkt für Misstrauen. „Misstrauen“ bedeutet nicht lediglich die Abwesenheit von Vertrauen, sondern es ist ein funktionales Äquivalent für Vertrauen, indem es in gleicher Weise als Mechanismus der Komplexitätsreduzierung und damit als Voraussetzung für soziales Handeln fungiert<sup>95</sup>. Auch Misstrauen besteht in der Überziehung von Erfahrungen, in der Übertragung von in der Vergangenheit gewonnenen Informationen in die Zukunft, wobei dem Misstrauten jedoch eben kein gemeinsames Zukunftsangebot unterbreitet, sondern ihm vielmehr seitens des Misstrauenden eine gemeinsame Zukunft verweigert wird. Misstrauen ist, weil es von wenigen Informationen stark abhängt und durch in der Gegenwart gemachte Erfahrungen kaum zu erschüttern ist, noch schwerer zu ändern, noch hartnäckiger als Vertrauen; „Mißtrauen hat mithin eine inhärente Tendenz, sich im sozialen Verkehr zu bestätigen und zu verstärken [...]“<sup>96</sup>. Der Umschlag von Vertrauen zu Misstrauen im Verhältnis der Medici zu den Florentinern in Rom, diese „Schwelle“ zwischen den verschiedenen Einstellungen<sup>97</sup>, markierte eine veränderte

<sup>92</sup> *Polverini Fosi*, Florentini, 405; *Fosi*, All'ombra, 12 f., 17 f., 20–22.

<sup>93</sup> *Starn*, Contrary Commonwealth, 120.

<sup>94</sup> Zur (politischen) Uneinheitlichkeit der Gruppe der Florentiner in Rom: *Fosi*, *Presenza fiorentina*, 46.

<sup>95</sup> Zum Verhältnis von Vertrauen und Misstrauen: *Luhmann*, *Vertrauen*, 92–101; zur funktionalen Äquivalenz: 93.

<sup>96</sup> *Luhmann*, *Vertrauen*, 98.

<sup>97</sup> *Luhmann*, *Vertrauen*, 96.

Wahrnehmung von tatsächlich jeweils durchaus heterogenen Phänomenen: Während man vor 1534 seitens der Medici ambivalente symbolische Äußerungen der *natione fiorentina* entweder als Ausdruck der Loyalität interpretierte oder sie schlicht nicht wahrnahm, wurden nach 1534 auch anderen Deutungen offene Phänomene als Ausdruck der Gegnerschaft begriffen oder doch zumindest ausgeblendet<sup>98</sup>.

Mit einigen politisch herausgehobenen und vornehmen Opponenten der Medici, die Florenz im Zuge der Etablierung der Monarchie verlassen hatten, war es einer sprachmächtigen Minderheit innerhalb der Gruppe der Florentiner in Rom gelungen, das Bild, das diese Gruppe insgesamt von sich selbst hatte und das sie nach außen vermittelte, für eine bestimmte Zeit festzuschreiben, nämlich das von in der gemeinsamen Gegnerschaft zu den Medici vereinten Republikanern – eine typische „Repräsentation“ im Sinne Roger Chartiers, eine Idee, die handlungsleitend wirkt und ihrerseits durch Praktiken beeinflusst wird<sup>99</sup>. Es war diese „Repräsentation“, auf die die Medici und ihre Vertrauensleute in Florenz und Rom reagierten und die ihre Wahrnehmung der Exilflorentiner vor jeder Empirie prägte: So war Giovanni Niccolini zwar einerseits schnell mit dem Urteil zur Hand, die Schwierigkeiten, die die *natione* bei der Ämterbesetzung hatte, seien Ausdruck einer gegen die Medici und ihr Ansehen gerichteten Haltung, andererseits jedoch wurden die Aufwendungen beim *posse* Leos XI. und beispielsweise die prominente Darstellung des Wappens Ferdinandos I. auf dem von der *natione* errichteten Triumphbogen nicht als Zeichen der Loyalität der römischen Florentiner gegenüber der großherzoglichen Familie bewertet. Aus genau diesem Grund wirkte diese Repräsentation wiederum handlungsleitend für die Florentiner in Rom, die gezwungen waren, sich innerhalb des Spannungsfelds von Gegnerschaft und Loyalität zu den Medici zu positionieren: Weil es ohnehin kaum möglich war, in den Augen der Großherzöge und ihrer Bürokraten als loyal zu erscheinen, blieb den Exilflorentinern kaum eine andere Wahl als die Konzentration auf die ökonomischen, sozialen und politischen Ressourcen Roms – die mit der Abwendung von Florenz einhergehende Hinwendung zu Rom, die bereits angenommen worden war, bevor sie Realität wurde. Eine vordergründig unveränderte Praxis – eben der dauerhafte Aufenthalt in Rom – erfuhr also innerhalb weniger Jahre einen vollkommenen Bedeutungswandel, erlaubte vollkommen gegensätzliche Repräsentationen. Dies gilt in ähnlicher Weise auch für die Kurienkarriere<sup>100</sup>: Während der Pontifikate Leos X. und Clemens' VII. war sie Resultat und

<sup>98</sup> Luhmann, Vertrauen, 99: „Da die objektive Situation zumeist Ansatzpunkte für beide Einstellungen enthält, entscheidet zunächst eine unbestimmte Vormeinung über die selektive Tendenz und die Richtung der symbolischen Fixierung [...]“.

<sup>99</sup> Chartier, Kulturgeschichte; vgl. auch Lotz-Heumann, Konfession.

<sup>100</sup> Zum Kardinalat als langfristigen Ziel einer ehrgeizigen Familienstrategie vgl. Ago, Karriere, 91.

Ausdruck einer prononcierten Nahbeziehung der jeweiligen Familien zu den Medici; doch danach und v. a. in Phasen, in denen sich das Verhältnis zwischen dem toskanischen Herrscherhaus und dem Papsttum spannungsreich gestaltete – z. B. unter Paul III., Clemens VIII. und Urban VIII. –, wurde der Aufstieg von Florentinern im Dienst des Papstes in Florenz höchst misstrauisch betrachtet, zunächst als Zeichen der engen Anlehnung an einen benachbarten Fürsten, dann aber auch als Symbol der Distanzierung zum angestammten Herrscherhaus. Gleichzeitig war es für ambitionierte Familien jedoch gar nicht möglich, darauf zu verzichten, einen oder mehrere Söhne für die Prälatenlaufbahn zu bestimmen: Nur ein „uomo di Chiesa“<sup>101</sup> – wenn es schon kein Papst sein konnte, dann doch wenigstens ein Kardinal – garantierte den sozialen Aufstieg und die ökonomische Konsolidierung eines Hauses. Das bedeutet nun, dass man sich, wenn man als Toskaner im Allgemeinen, als Florentiner im Speziellen an der Kurie sein Glück machen wollte, der Ambivalenzen der eigenen Position ganz besonders bewusst sein und sein Verhalten an diese von Spannungen gekennzeichneten Rahmenbedingungen anpassen musste.

In gewisser Hinsicht teilten die Florentiner diese Verpflichtung zur vermehrten Selbstkontrolle und „Umsicht“<sup>102</sup> mit allen Kurialen, die nicht als Römer oder Bürger einer der Städte des Kirchenstaats auch weltliche Untertanen des Papstes waren: Sie alle sahen sich tendenziell dem Verdacht einer doppelseitigen und damit „halbierten“ Loyalität ausgesetzt, und sie bedurften doch im Regelfall für den Aufstieg an die Spitze der kirchlichen Hierarchie der Unterstützung sowohl ihrer alten, „natürlichen“, als auch ihrer neuen, „erworbenen“, Herrschaft<sup>103</sup>. Doch für die Florentiner kam ab 1534 das zusätzliche Problem hinzu, dass ihre Existenzform mit der Repräsentation des Anti-Mediceismus verknüpft werden konnte; als Florentiner in Rom trug man hinsichtlich der eigenen Loyalität gegenüber der herzoglich-großherzoglichen Dynastie in der Heimat eine außerordentliche Beweislast, befand man sich in einer strukturellen Bringschuld. Dies änderte sich auch mit dem späten 16. Jahrhundert, als Republikanismus und Opposition zu den Medici als realistische politische Alternativen zunehmend verblassten und damit sowohl als Denkform als auch als kollektives Identifikationsangebot zunehmend an Attraktivität einbüßten, nicht wesentlich: Was ihre personelle Zusammensetzung und die weltanschauliche Ausrichtung ihrer Mitglieder anging, wurde die *natione fiorentina* in dieser Zeit deutlich heterogener als zuvor, erfuhr sie – parallel zur partiellen Auflösung ihrer internen Kohäsion – eine Pluralisierung der Orientierungen und Zuordnungen zu Patronagenetzwerken<sup>104</sup>. Damit gehörte der Gesamtheit der römischen Florentiner

<sup>101</sup> *Fosi*, All’ombra, 13; vgl. auch *Hurtubise*, L’implantation, 254 f., 259–261.

<sup>102</sup> Zu diesem von Norbert Elias beeinflussten Konzept vgl. *Ago*, Carriere, 110 f.

<sup>103</sup> Vgl. *Ago*, Carriere, 100 f.

<sup>104</sup> Vgl. *Fosi*, All’ombra, 22.

ab etwa 1560 – anders als in den unmittelbar auf die Etablierung der Medici-Monarchie folgenden Jahren – eine relativ große Gruppe von (mehr oder weniger erklärten) Medici-Anhängern an, waren die Gegner der Medici-monarchie zu einer quantitativ und auch qualitativ irrelevanten Minderheit geworden, so dass es sich für die herzogliche Dynastie durchaus angeboten hätte, die Landsleute in der Fremde erneut als „natürliche Verbündete“ und als Mittler zur politischen Führung und zur Gesellschaft Roms zu begreifen. Doch genau dies war nicht der Fall: Der Gruppe der „Auslandsflorentiner“ wurde durch die Florentiner Stellen nicht erneut ein Vertrauensvorschuss entgegengebracht, wie dies zu Beginn des 16. Jahrhunderts der Fall gewesen war; vielmehr mussten sich die Landsleute und Untertanen in Rom nun kontinuierlich als „loyal“ beweisen.

Tatsächlich war es bereits Cosimo I. relativ schnell gelungen, die Florentiner Aristokratie mit der Existenz der Medici-Monarchie zu versöhnen, und zwar einerseits durch die sorgfältige Bewahrung republikanischer Institutionen und Positionen sowie die Integration der alten Elite in höfische und diplomatische Ämter<sup>105</sup>, andererseits durch erfolgreiche Gewaltanwendung: Mit der Eroberung von Montalcino im Jahr 1559 war die letzte Bastion der Antimediceer gefallen, die Gegnerschaft zu den Medici war nun endgültig keine realistische politische Alternative mehr, und der Herzog konnte es sich leisten, gegenüber den *fuorusciti* Verzeihung und demonstrative Milde öffentlichkeitswirksam zu inszenieren<sup>106</sup>. Gleichzeitig blieb jedoch die Gefahr einer gegen die Herrscherfamilie bzw. gegen das monarchische System insgesamt gerichteten Verschwörung auch nach Montalcino präsent: Noch im Jahr 1575 fand vor den „Otto di Guardia“, dem Florentiner Strafgerichtshof, ein langwieriger Prozess gegen eine Gruppe junger florentinischer Patrizier statt, die angeklagt waren, einen Anschlag auf den im Jahr zuvor verstorbenen Großherzog Cosimo I., den regierenden Großherzog Francesco I. und seine Brüder geplant zu haben. Das Verfahren endete mit der Hinrichtung Orazio Puccis und der Konfiskation des Vermögens von sechs weiteren Florentiner Aristokraten, die im Laufe des Prozesses als Puccis Mitverschworene identifiziert worden waren; diese waren jedoch mittlerweile ins römische Exil geflohen und hatten sich auf diese Weise dem Zugriff der großherzoglichen Justiz entzogen<sup>107</sup>. Es spricht vieles dafür, die sogenannte „Pucci-Verschwörung“ des Jahres 1575 primär als durch das Gerichtsverfahren produzierte Realität – eher als Kriminalfall denn als kriminelle Aktion – zu betrachten: Was nach der Etablierung der mediceischen Alleinherrschaft sowie der Schöpfung des Großherzogtums Toskana fortlebte, war nicht eine rück-

<sup>105</sup> Vgl. dazu *Burr Litchfield*, *Emergence*.

<sup>106</sup> *Starn*, *Contrary Commonwealth*, 148–153.

<sup>107</sup> Die Details dieser Verschwörung bzw. des Prozesses vor den „Otto“ nach *Boutier*, *Conjurations*, 321–342.

wärtsgewandte, gegen die Dynastie gerichtete, gewaltbereite „Aristokratie“ (sowohl als soziale Formation als auch als Verfassungsideal), sondern die von den Medici selbst bewusst am Leben gehaltene Erinnerung daran. Diese Erinnerung nun barg nicht nur keine aktuelle Gefahr für die Legitimität, Existenz und Stabilität der Medici-Herrschaft, sondern sie wirkte im Gegenteil systemstabilisierend: Sie trug dazu bei, die Zustimmung zur regierenden Dynastie zu mobilisieren und zu konzentrieren, und sie hatte disziplinierende Wirkungen auf die Aristokratie, die sich der Gefahr, für antimediceisch, republikanisch und vom Geist des *fuoruscitismo* beseelt zu gelten, ständig bewusst sein musste. Das heißt: Die Medici pflegten ein prononciertes Misstrauen auch noch zu einem Zeitpunkt, an dem dieses Misstrauen seinen unmittelbaren Sinn bereits lange verloren hatte, es aber nach wie vor – wenn auch diffuser – innen- und außenpolitisch nützlich sein konnte<sup>108</sup>, und dieses Misstrauen konzentrierte sich auf die Florentiner in Rom.

Florentiner in Rom, die nicht vollkommen in einer römischen Existenz aufzugehen beabsichtigten, die nicht willens waren, zugunsten einer aristokratischen *romanitas* auf sämtliche Beziehungen zur alten Heimat zu verzichten, befanden sich also in einer Situation der strukturellen Uneindeutigkeit, in der jedoch Eindeutigkeit von ihnen erwartet wurde; sie waren gezwungen, eine zweifache Ausrichtung und binäre Loyalität, die doppelte Unterwerfung unter die Macht „delle Altezze Serenissime di là e dei Padroni di qui“, wie Giulio Sacchetti das Verhältnis seines Hauses zu den Medici und den Barberini beschrieb<sup>109</sup>, als kohärent, nicht nur als zwei miteinander harmonisierbare Grundsätze, sondern als ein im Kern identisches Prinzip zu kommunizieren. Resultat dieser Konstellation war einerseits ein ständiges, systemimmanentes Lavieren<sup>110</sup>, andererseits nicht selten das vorzeitige Ende von hochgespannten Hoffnungen auf eine glänzende Laufbahn im Umfeld der Kurie.

---

<sup>108</sup> Diese Vorgänge lassen sich als Verlust des Bewusstseins des Misstrauens und seine Überführung in eine „gewohnte Lebensauffassung“, in „Routine“, verstehen: *Luhmann*, Vertrauen, 93.

<sup>109</sup> *Fosi*, All'ombra, 13; vgl. zum Problem der „doppelten Untertanenschaft“ auch ebd., 211.

<sup>110</sup> Ein anschauliches Beispiel für diesen Zwang zur Rechtfertigung bildet der Brief des Kardinals Giulio Sacchetti an Großherzog Ferdinando II. de' Medici nach dem Konklave von 1655, in dem der Kardinal sich, ohne dafür eigens autorisiert gewesen zu sein, als Sprachrohr des Großherzogs dargestellt hatte: *Fosi*, All'ombra, 149–151; wörtliche Wiedergabe des Briefes: 150, Fn. 23.

## V. Eine zwischen Rom und Florenz gescheiterte Karriere

Die Rucellai zählten zu den bedeutendsten Florentiner Familien, die sich ab dem 15. Jahrhundert im römischen Bankgeschäft engagierten<sup>111</sup>; im Laufe des 16. Jahrhunderts ließ sich ein Zweig dauerhaft in Rom nieder, ein weiterer machte unter den Königinnen Katharina und Maria de' Medici in Frankreich Karriere<sup>112</sup>. Annibale Rucellai war Bischof von Carcassone und Maiordomo des dezidiert frankreichfreundlichen Clemens' VIII., sein Bruder Orazio war Maiordomo Heinrichs III.; Orazios Sohn Luigi, ein Protegé der Maria de' Medici und ihres Günstlings Concino Concini, versuchte sein Glück wiederum an der Kurie<sup>113</sup>. Er brachte es zum Kammerkleriker und zum Präsidenten der Annona, und im Sommer des Jahres 1612 sah es so aus, als trennten ihn vom ersehnten Kardinals purpur nur noch wenige Schritte: Das Amt des Generalschatzmeisters, dessen Inhaber beinahe automatisch nach einer gewissen Zeit zu Kardinälen gemacht wurden, stand zum Verkauf, und Luigi Rucellai galt als einer der aussichtsreichsten Kandidaten<sup>114</sup>. Diese erfreulichen Aussichten verdankte er zum einen der Empfehlung durch die französische Königin bzw. den französischen Botschafter an der Kurie, Savary de Brèves; zum anderen der flankierenden Empfehlung des Herzogs von Bracciano, Virginio Orsini, dessen Familie sich ebenfalls durch eine traditionelle (wenn auch keineswegs exklusive) Frankreichnähe auszeichnete; und schließlich der florentinischen Herkunft der Rucellai und der Deutung dieses genealogischen bzw. geopolitischen Sachverhalts durch die Familie des regierenden Papstes, die Borghese. Diese nämlich nahmen Rucellai als einen Kandidaten Großherzog Cosimos II. wahr, und zwar nicht ausschließlich oder auch nur primär wegen seiner familiären Wurzeln – dass diese allein noch wenig über politische Assoziationen oder Dissoziationen aussagten, war auch Paul V. und seinem Kardinalnepoten Scipione Borghese bewusst –, sondern weil die hochrangigen Gönner des ehrgeizigen Prälaten Verwandte und Vertrauensleute des großherzoglichen Hauses waren: Maria de' Medici als Cousine Cosimos II., Virginio Orsini als Cousin des Großherzogs und zugleich als einer der engsten Vertrauten der Medici in Rom und einer der wichtigsten informellen Mittelsmänner zwischen dem großherzoglichen Hof und der Kurie<sup>115</sup>. Die Unterstützung durch diese Instanzen hob gewissermaßen das Florentinersein Rucellais von der Ebene der Potential-

<sup>111</sup> Kent, Household, 121–163.

<sup>112</sup> Zum Folgenden: *Wieland*, Fürsten, Freunde, Diplomaten, 217–231, sowie *Reinhard*, Paul V. Borghese, 558 f.

<sup>113</sup> Zu den Verwandtschaftsverhältnissen Luigi Rucellais: *Weber*, Genealogien 4, 849.

<sup>114</sup> ASF, AMP, f. 3644, Piero Guicciardini an Belisario Vinta, 10. VIII. 1612.

<sup>115</sup> *Wieland*, Fürsten, Freunde, Diplomaten, 218–220.

tät auf die der Aktualität bzw. versah es mit der „Repräsentation“ der Loyalität zu den Medici. Daher konnte es den Borghese durchaus plausibel erscheinen, dass man sich mit der Beförderung des Monsignore Rucellai nicht nur die mächtige französische Monarchie und eines der vornehmsten römischen Adelshäuser verpflichtete, sondern gleichzeitig dem toskanischen Großherzogshaus einen Gefallen tat; für die Papstfamilie also eine willkommene Gelegenheit, durch die Auszeichnung eines Dieners gleich drei Patrone zufriedenzustellen, die ihrerseits für den finanziellen und sozialen Aufstieg der Borghese und dessen Konsolidierung nach dem allfälligen Tod des päpstlichen Onkels nützlich sein konnten.

Ungünstig war nur, dass sich den Medici die Situation ganz und gar nicht in dem Licht darstellte, in dem sie den Borghese erschien: Für jene überwog bei der Wahrnehmung Rucellais die mit der Frankreichnähe gleichsam zwangsläufig implizierte Oppositionshaltung zu den Medici – beides Seiten derselben Medaille – bzw. die antimediceische Repräsentation des römischen Florentinertums. Für die Ausrichtung der Rucellai nach Frankreich bedurfte es keines Beweises, für ihren Antimediceismus genügte die Erinnerung an die Protektion des Annibale Rucellai durch Clemens VIII. Aldobrandini, dessen Person, Regierungszeit und Familie den Medici seit dem Regierungsantritt Pauls V. als Inbegriff des Feindlichen erschienen. Es spricht vieles dafür, dass die Beziehungen zwischen Florenz und Rom sich in der Zeit des Aldobrandini-Pontifikats im Allgemeinen sowohl freundschaftlich als auch für beide Seiten profitabel gestaltet hatten, doch war die Diskreditierung der Erinnerung an den Vorgängerpapst sowie die Stilisierung von dessen zu seiner Zeit allmächtigen Nepoten Kardinal Pietro Aldobrandini zum den Borghese und den Medici gemeinsamen Feind als Mittel der „Verbrüderung“ zwischen den toskanischen Großherzögen und der regierenden Papstfamilie allzu nützlich, als dass man ohne Weiteres auf diese Sicht auf die unmittelbare Vergangenheit verzichtet hätte<sup>116</sup>. Hatte zudem Kardinal Pietro nicht, als er der Braut Heinrichs IV. von Frankreich, Maria de' Medici, das Geleit gab, beim Überschreiten der Grenzen des Großherzogtums bemerkt: „Sia ringraziato Dio che sono uscito fuori ...“<sup>117</sup> und auf diese Weise selbst die Erinnerung an die Feindschaft seiner Familie zu den Medici wachgehalten? Es handelte sich bei den genannten Aspekten des Misstrauens gegenüber Monsignore Rucellai – dem *fuoruscitismo*, der Anlehnung an Frankreich und der Zugehörigkeit zur Klientel der Aldobrandini – zunächst um ererbte oder zugeschriebene Momente, die den Kammerkleriker als Angehörigen einer Gruppe bzw. einer Familie betrafen, wenn man so will: Passiva. Der vehemente Widerstand Cosimos II. und seiner Regierung gegen die Beförderung Luigi Rucellais wurzelte jedoch nicht allein in der Kontinuität dieses tra-

<sup>116</sup> Wieland, Fürsten, Freunde, Diplomaten, 478–498.

<sup>117</sup> *Relazioni*, 140.

dierten Selbstbildes und seiner Wahrnehmung – der etablierten Repräsentation –, sondern speiste sich auch aus dem Verhalten des Kammerklerikers selbst, aus seinem Tun und Lassen, aus „Aktiva“. Rucellai hatte es in der Vergangenheit versäumt, so lautete der Vorwurf, den großherzoglichen Botschafter in Rom regelmäßig aufzusuchen und dem Medici-Regime auf diese Weise seine Ergebenheit öffentlich sichtbar und unmissverständlich zu demonstrieren; nicht genug damit, habe er auch versucht, andere Landsleute von diesem für die Reputation der Herrscherfamilie ganz unverzichtbaren *acte de présence* abzubringen. Schließlich habe er immer wieder verkündet, er sei mehr Römer als Florentiner, und er habe im Staat des Großherzogs nichts weiter zu verlieren als ein Haus<sup>118</sup>. Er hatte es also, so ließe sich zusammenfassen, versäumt, seine Zugehörigkeit zum toskanisch-florentinisch-mediceischen Umfeld zu aktualisieren, hatte von diesem Potential keinen Gebrauch gemacht und damit die dem Florentinertum unter den Bedingungen der Medici-Monarchie innewohnenden Möglichkeiten – passiv – verkümmern lassen und – aktiv – verworfen. Er hatte nicht nur keine Beweise der Loyalität, sondern vielmehr Zeichen der Illoyalität ausgesandt, und daher existierte seitens der toskanischen Regierung nicht nur kein Grund, dem Kardinal *in timore* zu vertrauen, sondern jeder Anlass, ihm zu misstrauen.

Um zu verhindern, dass Rucellai das Amt des Thesaurars erwarb, legten die Medici einen diplomatischen Aufwand an den Tag, dessen Intensität und Qualität ungewöhnlich waren: In dieser Situation vertrauten sie nicht lediglich auf die üblichen Netzwerke der Kommunikation mit der Kurie, den Botschafter, befreundete Kardinäle und römische Hochadlige<sup>119</sup>, sondern mit einem Onkel des Großherzogs, Giovanni de' Medici, wurde ein Sondergesandter von demonstrativ hohem Rang nach Rom entsandt, und dies unmittelbar nach dem Bekanntwerden des Gerüchts von der bevorstehenden Ernennung des Annona-Präsidenten<sup>120</sup>. Zudem korrespondierte Cosimo II. direkt mit seiner Cousine, der französischen Königin Maria, um diese von einer weiteren Unterstützung des missliebigen Kandidaten abzubringen – auch dies eine außergewöhnliche Maßnahme im Kontext der etablierten Kommunikation zwischen Monarchen<sup>121</sup>. Doch sowohl für die *reine très chrétienne* als auch für den Papst war es keineswegs selbstverständlich, auf diese – wie auch immer drängenden – Vorstellungen des toskanischen Verwandten und Nachbarn selbstverständlich und unmittelbar einzugehen, wenn auch bei-

<sup>118</sup> Diese Vorwürfe ergeben sich aus einer Verteidigungs- und Rechtfertigungsschrift Luigi Rucellais an Kardinal Scipione Borghese Caffarelli: ASV, FB, Serie II, 20, 59r-60r, Luigi Rucellai an Scipione Borghese, 28. X. 1612.

<sup>119</sup> Vgl. *Wieland*, Parteien in Rom.

<sup>120</sup> *Wieland*, Fürsten, Freunde, Diplomaten, 218–220.

<sup>121</sup> ASF, AMP, f. 3644, Cosimo II. an Maria de' Medici, 20. X. 1612.



den die Person Rucellais selbst vergleichsweise verzichtbar erscheinen mochte: Paul V. konnte nicht von der Förderung Rucellais abrücken, ohne gegenüber der französischen Monarchie als eindeutiger Parteigänger der toskanischen Regierung, als erpressbar und unzuverlässig zu erscheinen und damit Gefahr zu laufen, sich die Gunst der französischen Regentin nachhaltig zu verscherzen. Für Maria de' Medici stand mit der Empfehlung Rucellais ein ganzes System von Patronage sowie ihre Stellung im Umfeld der französischen Adelsgesellschaft zur Disposition, die wesentlich auf der Loyalität ihrer in die Fremde mitgewanderten Landsleute beruhte<sup>122</sup>; ein offener Rückzug von ihrem Einsatz für Luigi Rucellai bei Paul V. hätte die Position der französischen Königin als Patronin der Florentiner in Frankreich gefährdet und ihre Glaubwürdigkeit in Frage gestellt. Und schließlich konnte der Papst ebenso wenig auf der Ernennung Rucellais beharren, solange mit Cosimo II. einer seiner wichtigsten Nachbarn und Patrone so vehement Stellung gegen diese Personalentscheidung bezog. Zunächst versuchten daher sowohl die französischen Diplomaten als auch die Vertreter der Kurie, den Großherzog zum Einlenken zu bewegen und den Aufstieg Luigi Rucellais – als Beförderung eines Landeskindes und Untertanen in eine Schlüsselposition – nicht als Gefahr, sondern als Chance für den toskanischen Einfluss auf die Belange der Kirche erscheinen zu lassen. Dafür jedoch musste Rucellai selbst die Bedenken bezüglich seiner Loyalität zerstreuen; es war an ihm, sich – wenn schon nicht das Ansehen der völligen Eindeutigkeit – so doch das der unzweifelhaften Treue gegenüber den florentinischen Herren zu geben, die mit den Ansprüchen seiner römischen Patrone nicht nur vereinbar war, sondern die durch diese Doppelexistenz sogar verstärkt wurde. Und so schrieb Luigi Rucellai im Oktober, November und Dezember des Jahres 1612 zahlreiche Briefe an Cosimo II., an dessen Ersten Staatssekretär Belisario Vinta und an den Kardinalnepoten Scipione Borghese – immer wieder betonend, wie sehr ihm die Reputation des Großherzogs am Herzen liege und in welchem Maße er sich als Vasall Cosimos II., seines „padrone singolarissimo“, begreife<sup>123</sup>. Und diesen Beteuerungen folgten Taten: Fast ständig, so hieß es in der diplomatischen Korrespondenz, sprach er beim großherzoglichen Botschafter Piero Guicciardini vor<sup>124</sup>. Etwas anders gestalteten sich Argumentationsgang und Selbststilisierung des Prälaten jedoch gegenüber den Herren in Rom: Hier musste es darum gehen, die „Vasallität“ in Bezug auf den Papst und die päpstliche Familie als das primäre Moment seiner

<sup>122</sup> Vgl. dazu *Paitei*, Toscani.

<sup>123</sup> ASF, AMP, f. 3644, Luigi Rucellai an Cosimo II., 17. XI. 1612; ASF, AMP, f. 3644, Luigi Rucellai an Belisario Vinta, 17. XI. 1612; ASF, AMP, f. 3644, Luigi Rucellai an Belisario Vinta, 15. XII. 1612; ASF, AMP, f. 3644, Luigi Rucellai an nicht genannten Adressaten, 17. XI. 1612; ASV, FB, Serie II, 20, 59r-60r, Luigi Rucellai an Scipione Borghese, 28. X. 1612.

<sup>124</sup> ASF, AMP, f. 3644, Piero Guicciardini an Belisario Vinta, 29. XII. 1612.

Identitätsbeschreibung zu vermitteln, sich als im Kern „römisch“ zu gerieren. Die Versuche Luigi Rucellais, unter die Gnadensonne des Großherzogs zurückzukehren, erwiesen sich jedoch als fruchtlos: Er sei, dies die Einschätzung des Botschafters Gucciardini, ganz und gar von der „Römischkeit“ befallen, ihm sei „forte penetrato nell’ossa la Romanescheria“<sup>125</sup>; gegen einen solchen Zustand nun, vergleichbar mit einer heimtückischen Krankheit, war kein Kraut gewachsen, und so blieben denn alle Beteiligten bei den Auffassungen, denen sie zu Beginn der Auseinandersetzungen um die Person und Karriere des ambitionierten Prälaten angehangen hatten.

Man hatte sich gegenseitig in eine Situation des Stillstands manövriert, aus der niemand ausbrechen konnte, ohne das Gesicht zu verlieren; und so verständigten sich der französische Botschafter in Rom, der Kardinalnepot und der Botschafter des Großherzogs zwar in regelmäßigen Abständen darüber, dass ihre jeweiligen Herrinnen und Herren nicht daran dachten, von der Beförderung Rucellais oder dem Widerstand dagegen abzurücken, doch ansonsten geschah während des gesamten Jahres 1613 und auch in der ersten Hälfte des Jahres 1614 in der „Affäre Rucellai“ nichts<sup>126</sup>. In dieser aussichtslosen Lage ergriff Luigi Rucellai selbst die Initiative und trat die Flucht nach vorn an: Im Juni 1614 teilte er Piero Gucciardini mit, er werde von der Leitung der Annona zurücktreten und wollte diesen Schritt – nämlich die Absage an den päpstlichen Dienstherrn – als Beweis seiner unverbrüchlichen Ergebenheit gegenüber den Herren in der toskanischen Heimat verstanden wissen<sup>127</sup>. Wahrscheinlich hatte er selbst dieses Vorgehen als das entschlossene Durchhauen des gordischen Knotens, der seiner Karriere im Wege stand, begriffen; nun, so sein Kalkül, sollten die hartnäckigen Bedenken des Großherzogs zerstreut sein und seine Ernennung zum Thesaurar stünde unmittelbar bevor. Doch genau dies war – man möchte sagen: selbstverständlich – nicht der Fall: In einem so explizit auf Patronage beruhenden System wie der päpstlichen Monarchie und der politischen Kultur des zwischenhöfischen Verkehrs war es strukturell so gut wie ausgeschlossen, von einmal öffentlich gemachten *favori* und *disfavori* wieder abzurücken, und Rucellai lieferte mit dem freiwilligen Rückzug aus der Arena der römisch-florentinischen Beziehungen seinen konkurrierenden Patronen die Gelegenheit, ihr Verhältnis erneut als unbeschwert, harmonisch und freundschaftlich zu verstehen<sup>128</sup>. Im Juni 1615 verließ Rucellai die römische Bühne und zog sich nach Frankreich zurück; nachdem er noch kurz zuvor mit dem Problem zu kämpfen hatte, den Ausgleich zwischen zwei Gönnern zu finden, hatte er nun, zumindest in Italien, keinen mehr.

<sup>125</sup> ASF, AMP, f. 3644, Piero Gucciardini an Belisario Vinta, 5. I. 1613.

<sup>126</sup> *Wieland*, Fürsten, Freunde, Diplomaten, 228.

<sup>127</sup> ASF, AMP, f. 3644, Piero Gucciardini an Curzio Picchena, 7. VI. 1614.

<sup>128</sup> *Wieland*, Fürsten, Freunde, Diplomaten, 230 f.

Das Scheitern des Monsignore Rucellai hing einerseits damit zusammen, dass er die Formen der höfischen Kommunikation nur unvollkommen beherrschte oder doch nur sehr punktuell praktizierte; die auf Sichtbarkeit und unmittelbare Interaktion angelegte höfisch-diplomatische Kultur verlangte gleichwohl genau dies – ständig wiederholte Akte der physischen Präsenz – von denjenigen, die sich in ihr behaupten wollten. Dass diese Unzulänglichkeit jedoch von Großherzog Cosimo II. und seinen Beratern so eindeutig als Ausdruck der Opposition begriffen wurde, lag nicht nur darin begründet, dass im Horizont der Politiker und Höflinge des frühen Seicento das Konzept der Neutralität, die Vorstellung einer Existenz jenseits der durch Netzwerke demarkierten Parteien, nur schwach ausgeprägt war, sondern mehr noch in der Uneindeutigkeit der Zuschreibungen des Kollektivs, dem Rucellai entstammte. Das heißt: Andererseits und hauptsächlich war Rucellai das Opfer vieldeutiger Repräsentationen; strukturell betrachtet, musste er als Repräsentant des *fuoruscitismo*, des *antimediceismo* und der mit beiden Konzeptionen verbundenen Frankreichnähe gelten, und dieser Repräsentation konnte man nur durch explizit das Gegenteil kommunizierende Worte, Gesten und Handlungen entkommen. Dieser Entscheidung entzog Rucellai sich durch ein für seine Gruppe charakteristisches „Lavierren“; die Zeit, in der er agierte, verlangte jedoch offensichtlich zunehmend Eindeutigkeit: Nur sie vermittelte Loyalität, nur sie ließ Vertrauen zu.

## VI. Zusammenfassung

Das Florentiner-in-Rom-Sein erlebte im Laufe des 16. Jahrhunderts einen grundlegenden Bedeutungswandel – oder vielmehr: eine Serie von Wandlungen seiner Selbstbeschreibungen und Fremdzuschreibungen, seiner Repräsentationen; diese Veränderungen waren größtenteils den verfassungsrechtlichen Umwälzungen in Florenz geschuldet, sie reflektierten die Konjunkturen der Medici zwischen Exil, indirekter Herrschaft und formalisierter Monarchie derart, dass der Aufenthalt von Florentinern in Rom das Gegenbild, die soziale und politische Alternative, zur Stellung der Medici in Florenz bildete bzw. mit dieser alternativen Repräsentation versehen wurde. Andererseits korrespondierten diese Prozesse mit sozialen und kulturellen Vorgängen innerhalb der Gruppe der Exilflorentiner, die weniger den politischen Vorgängen in der alten florentinischen Heimat, sondern vielmehr den spezifischen Rahmenbedingungen der neuen römischen Heimat geschuldet waren, vor allem der vergleichsweise großen Mobilität und Durchlässigkeit der gastgebenden Gesellschaft. Die römische Existenz von Florentinern – der Zug vom Arno an den Tiber – barg daher eine Vielzahl von politisch-ideologischen, sozioökonomischen und kulturellen Deutungsmöglichkeiten bzw. möglichen Bedeutungszuschreibungen. Ab den 1530er Jahren dominierte jedoch die antimediceische Repräsentation, und zwar sowohl seitens

der in Rom lebenden Florentiner als auch seitens der Medici-Dynastie; für letztere wurden die sogenannten *fuorusciti* zum Objekt eines sorgfältig gepflegten, öffentlichkeitswirksam inszenierten Misstrauens, das die Phase seines unmittelbaren Anlasses und seiner direkten politischen Realität für lange Zeit überdauerte. Die *natione fiorentina* hatte für die Großherzöge aus dem Hause Medici folglich zwei auf den ersten Blick konträre Funktionen, die einander jedoch nicht ausschlossen, weil sie sich auf unterschiedlichen Ebenen befanden: In außenpolitischer Hinsicht galt die Landsmannschaft der Florentiner in Rom als Träger der staatlichen, mehr noch der dynastischen Ehre – und deswegen war ihre möglichst repräsentative Fortexistenz für die Medici auch im frühen 17. Jahrhundert nach wie vor von Interesse. In innenpolitischer Hinsicht hingegen fungierte die *natione* als Negativfolie des erfolgreich etablierten monarchischen Systems und entlastete, weil sie sich außerhalb des Territoriums des Großherzogtums befand, die großherzogliche Politik von den „gespannten“, „krampfhaften“ Begleiterscheinungen eines nach innen gerichteten Misstrauens<sup>129</sup>. Wenn die *natione fiorentina* diese systemstabilisierende Funktion beibehalten sollte, war es notwendig, dass die Medici im Misstrauen ihr und ihren Mitgliedern gegenüber beharrlich blieben; daher war es strukturell gesehen für Florentiner in Rom nur sehr schwer möglich, sich als loyal, als vertrauenswürdig, darzustellen, weil grundsätzlich alle ihre Äußerungen und Handlungen dazu dienen mussten, ihre Illoyalität und damit die Legitimität des Misstrauens der Medici zu bestätigen. Während diese Situation denjenigen, denen misstraut wurde, zunächst unerklärlich bleiben musste – und sowohl das Verhalten der Amtsträger der *natione* als auch die Strategien Luigi Rucellais lassen sich weitgehend als Versuche der Selbstverortung in einem unverständlichen Kontext begreifen –, bestärkte sie sie à la longue in der Tendenz, sich in neue, von den Medici unabhängige Handlungszusammenhänge zu begeben, was wiederum das ursprüngliche Misstrauen nachträglich rechtfertigte<sup>130</sup>.

Ausgehend von der Wahrnehmung und politischen Instrumentalisierung der *natione fiorentina* des frühen 17. Jahrhunderts durch die Medici-Monarchie ließe sich argumentieren, dass für die Zeitgenossen das Rom der Frühen Neuzeit tatsächlich etwas im Verhältnis zur eigenen politischen Heimat Anderes, Fremdes, Fernes bedeutete – wobei es sich hier zwar nicht um das päpstliche Herrschaftssystem, wohl aber um eine durch das Papsttum ermöglichte sehr spezifische sozio-politische Formation handelte. Dieses Fremde war jedoch gleichzeitig ursprünglich und funktional eng auf die eigene politische Kultur bezogen; es gehörte ihr im essentiellen Sinne an. Für die Frage nach der historischen Beurteilung der frühneuzeitlichen politischen Kultur Italiens bedeutet dieser Befund, dass sich in den Beziehungen

<sup>129</sup> Luhmann, Vertrauen, 93.

<sup>130</sup> Vgl. Luhmann, Vertrauen, 97 f.

der Erbmonarchien zur Stadt und zum Staat der Päpste grundsätzliche Strukturen des politischen Handelns, der Mechanismen von Freundschaft und Feindschaft, der Kategorisierung von Loyalität und Vertrauenswürdigkeit ablesen lassen – zwar unter Bedingungen, die nicht unbedingt gewöhnlich waren; doch welche historischen Bedingungen wären wirklich „gewöhnlich“?

# **Ritus – Zeremoniell – Devotion.**

## **Zur Neujustierung symbolischer Ressourcen am päpstlichen Hof in posttridentinischer Zeit**

Von *Julia Zunckel*

Im 16. Jahrhundert durchlief die Papstkirche infolge der protestantischen Fundamentalkritik eine profunde Legitimationskrise. Mit der Ablehnung des Opfercharakters der Messe und mit der Entwicklung einer eigenständigen Buß- und Gnadentheologie, die die Unmittelbarkeit eines jeden Christen zu Gott und somit das Priestertum aller Gläubigen postulierte, hatte Luther einen plausiblen Gegenentwurf zum heilsvermittelnden Sakramentsverständnis der alten Kirche entworfen. Luthers theologisches Anliegen stieß insbesondere deshalb auf Resonanz, weil es dem weit verbreiteten Bedürfnis nach einer Spiritualisierung der damals vorherrschenden Devotionspraxis einer als sinnentleert empfundenen, „materialistischen“ Hostienfrömmigkeit entsprach<sup>1</sup>. Andererseits verband sich die protestantische Forderung nach Rückkehr zum „urchristlich-reinen“ Ritus mit der zeitgenössischen Kritik am weltlichen Papsttum, am geistlich verbrämten Finanzdrängesystem der römischen Kurie sowie am sittlichen Verfall des Klerus<sup>2</sup>. Allerdings war Luther von der Reformunfähigkeit des Systems felsenfest überzeugt: Indem er die Päpste als Inkarnation des Antichristen und ihre Kirche letztlich als idolatorische Sakraleinrichtung ansah, deren Rituale und Zeremonien lediglich der Affirmation eines unrechtmäßig erhobenen Suprematieanspruches des römischen Königspriestertums dienten, kündigte er den gesellschaftlichen Grundkonsens einer über den Kultvollzug transzendental legitimierten Rolle der Papstkirche radikal auf<sup>3</sup>.

Im Folgenden soll aus kulturgeschichtlicher Perspektive der Frage nachgegangen werden, auf welche Weise es dem Papsttum gelang, diese Autoritätskrise zu überwinden<sup>4</sup>. Dass damit hinsichtlich dieser seit langem aus ver-

---

1 *Muir*, Ritual, 155–181; *Scribner*, Cosmic Order.

2 *Tewes*, Die Römische Kurie, 302–354.

3 *Decot*, Entstehung des Papsttums; *Berns*, Luthers Papstkritik; *Quast*, Wort und Zeichen; *Staubach*, „Honor Dei“.

4 Die zu diesem Zweck zu konsultierende Sekundärliteratur ist äußerst umfangreich. Nur die wichtigsten Werke, die ihrerseits die zu den verschiedenen Einzelfra-

schiedensten Blickwinkeln ausgiebig debattierten Frage noch Erklärungs- und Forschungsbedarf angemeldet wird, mag auf den ersten Blick schon deshalb erstaunen, da das Papsttum den gordischen Knoten des Legitimationsverlustes bekanntlich mittels Einberufung des Konzils von Trient durchschlug. Auf welchem Weg Rom die Krise meisterte, darüber besteht in der Forschung denn auch ein gewisser Grundkonsens, gilt das Konzil doch gewissermaßen als Gründungsakt einer sich gegen die Protestanten neu formierenden und modernisierenden katholischen Kirche<sup>5</sup>. Ebenso evident ist es, dass sich die Papstkirche mit dem Abschluss des Konzils nicht schlagartig konsolidierte oder gar neu konstituierte. Vielmehr setzte Trient einen Jahrzehnte währenden Wandlungsprozess in Gang, der auf die möglichst schlüssige Austarierung des gesamten Systems zielte. Eben dieser Wandlungsprozess steht im Zentrum der folgenden Ausführungen, wobei aber nicht auf die gemeinhin als strukturbildend geltenden Komponenten der posttridentinischen Reformen, sondern auf den Riten-, Devotions- und Zeremonialbereich fokussiert werden soll. Wie aufzuzeigen sein wird, war es eine regelrechte Neujustierung ihrer symbolischen Ressourcen, die die römische Kurie intensiv beschäftigte. Dass man gerade solchen, die Kohärenz altkirchlicher Geltungsansprüche restabilisierenden Initiativen in posttridentinischer Zeit zentrale Bedeutung beimaß, um die Autoritätskrise zu überwinden, soll in Rekurs auf die einschlägige Sekundärliteratur in einem ersten Teil überblicksartig-systematisierend aufgezeigt werden, um dann näher auf die Revision des päpstlichen Zeremoniells sowie schließlich auf die Bedeutung des Marienkultes für die Affirmation des päpstlichen Suprematieanspruches einzugehen.

### **I. Die posttridentinische Reformära aus kulturgeschichtlicher Perspektive**

Wurde die Einberufung eines Konzils gefordert, um die Krise der Glaubensspaltung zu überwinden, die Missstände in der alten Kirche abzustellen und endlich eine umfassende Reform an Haupt und Gliedern in die Wege zu leiten, so stand das Papsttum dieser Problemlösung äußerst distanziert gegenüber, weil es das Wiederaufleben konziliaristischer Strömungen fürchtete. Schließlich wurde das Konzil aber bekanntlich doch einberufen und in drei turbulenten Sitzungsperioden (1545–49, 1551–52, 1562–63) trotz zahlreicher Probleme tatsächlich zum Abschluss gebracht<sup>6</sup>. Dass das Konzil –

---

gen einschlägige Literatur aufführen, erscheinen deshalb in den Anmerkungen. Siehe auch *Karsten / Zunckel*, Perspektiven.

<sup>5</sup> Für die im Folgenden beschriebene Entwicklung: *O'Malley*, Trent; *Bireley*, Refashioning; *Reinhard*, Konzil von Trient; *Wright*, Early Modern Papacy; *Prodi*, Il sovrano pontefice; *ders.*, Paradigma tridentino.

aus katholischer Sicht – von Erfolg gekrönt war und als epochale Zäsur zu gelten hat, ist substantiell darauf zurückzuführen, dass sich die Versammlung auf die Behandlung von zwei Problemkreisen zu konzentrieren hatte, nämlich auf die Klärung dogmatischer Fragen sowie auf die Reform des Klerus. Die Reform der römischen Kurie hingegen war und blieb die alleinige Prärogative der Päpste. Da die konfliktrichtigste aller Fragen somit nicht auf der Tagungsordnung stand, konnte Rom die Konzilsdekrete bestätigen und die Verfechtung der Reformdirektiven zum Dreh- und Angelpunkt seines neu gewonnenen Selbstverständnisses machen<sup>7</sup>.

Durch die tridentinische Wende stellte das Papsttum seine Rolle als universale Ordnungsmacht nachdrücklich unter Beweis und schuf damit die Grundlage für die politische Kohäsion mit den katholischen Potentaten. Ohne die geforderte umfassende Kirchen- und Kurienreform durchgeführt zu haben, avancierte das Papsttum gewissermaßen zum Chefkoordinator der katholischen Erneuerung. Die devotionale Erneuerung erfolgte nach allgemeinem Dafürhalten der Forschung hauptsächlich „von unten“, nämlich durch die Frömmigkeitsbewegungen, die Reformbischöfe vor Ort sowie die neuen religiösen Orden. Die von diesen Kräften praktizierten Devotionsformen wurden von Rom in Bezug auf Orthodoxiekonformität geprüft, selektiert, rezipiert und propagiert. Die Revitalisierung katholischer Frömmigkeit und die Uniformierung bzw. Disziplinierung religiösen Verhaltens (in Abgrenzung zu den Protestanten) gingen eine enge Symbiose ein und wurden zum Inbegriff des posttridentinischen Wertewandels, der sich nur langsam und gegen vielerlei Widerstände, regional unterschiedlich und häufig auch unvollständig vollzog, schließlich aber doch in der Langzeitperspektive zur Ausformung einer katholischen Konfessionskultur führen sollte.

Wie bereits angekündigt, soll es im vorliegenden Beitrag um diese, mit der tridentinischen Wende verbundenen vielschichtigen und ambivalenten Transformationsprozesse gehen, die im Sinne der „cultural studies“ im „magischen Dreieck“ von Kultur, Macht und Identität zu verorten sind und die Wolfgang Reinhard bekanntlich seinerzeit zur Formulierung des Konfessionalisierungsparadigmas bewogen<sup>8</sup>. Bezüglich der einschlägigen, um die Interpretation des Paradigmas kreisenden, akademischen Debatten sei nur vermerkt, dass eine etatistische Engführung dem heuristischen Anliegen seines Erfinders grundlegend zuwider läuft. Schließlich zielen die Ansätze Reinhardts (sowohl das strukturgeschichtlich-makrohistorische Konfessionalisierungsmodell als auch das von der Historischen Anthropologie geprägte Konzept der Mikropolitik und Verflechtung) gerade auf eine konsequente

---

<sup>6</sup> Nach wie vor maßgeblich: *Jedin*, Geschichte des Konzils.

<sup>7</sup> *Wassilowsky*, Reformatio.

<sup>8</sup> *Marchart*, Cultural Studies; *Burke*, Kulturgeschichte; *Reinhard/Schilling* (Hrsg.), Katholische Konfessionalisierung.



Revision etatistischer Interpretationsmodelle, d. h. auf die Herausarbeitung eines den Handlungszusammenhängen und Dynamiken frühneuzeitlicher Gesellschaften angemessenen Institutionen- und Politikverständnisses<sup>9</sup>. Eben dieses Anliegen steht auch im Mittelpunkt der maßgeblich von der Kultursoziologie beeinflussten Neuen Kulturgeschichte<sup>10</sup>: Über den Einsatz der mittlerweile maßgeblichen praxeologischen (akteurszentrierten) Analyse-kategorien und mittels methodischer Interdisziplinarität will man zu einer erweiterten Hermeneutik gelangen, um die Zeitgebundenheit sozialer Praktiken sowie Sinnstiftungsprozesse von Individuen und Gruppen und somit die Dynamik gesellschaftlicher Wandlungsprozesse herauszuarbeiten. Interaktion, (symbolische) Kommunikation und Medien sind die Schlüsselkategorien dieses postmodernen Ansatzes, der Institutionen nicht als objektive Gegebenheiten, sondern als Kondensate kommunikativ erhobener, anerkannter oder zurückgewiesener Geltungsansprüche zu begreifen sucht<sup>11</sup>.

Bezüglich der kommunikativen Affirmation von Geltungsansprüchen scheint die Institution Papsttum außerordentlich erfolgreich gewesen zu sein. So bemerkt Wolfgang Reinhard in Hinblick auf die nur geringe Durchdringungstiefe reformerischer Praxis, zumal sie die Herrschaftsmechanismen und Machtstrukturen an der römischen Kurie weitestgehend unangestastet ließ: „Entscheidend ist vielmehr, daß Trient der Kirche und dem Papsttum ein zentrales Programm, man könnte geradezu sagen, einen zentralen ‚Mythos‘ gegeben hat. [...] Entscheidend war nicht das ‚wirkliche‘ Konzil von Trient, sondern das ‚erfundene‘ Konzil von Trient. Entscheidend war, daß sich die Vorstellung von einer durch das Konzil im Glauben neu gefestigten Kirche durchsetzte, die sich unter der Führung des Papsttums nach Vorgaben des Konzils selbst erneuerte, auch wenn diese Vorstellung erst im 19. Jahrhundert ganze Wirklichkeit geworden sein sollte. Modisch gesprochen, etablierte sich dank des Konzils ein neuer, letztendlich stark papalistischer ekklesiologischer Diskurs, der schließlich Allgemeingut der Kirche wurde.“<sup>12</sup> Demnach überwand Rom die Krise vornehmlich dank eines wirkmächtigen kulturellen Konstrukts, das den geistlich-weltlichen Doppelcharakter des Papsttums in symbolischer Hinsicht neu austarierte und das die kommunikativen Handlungshorizonte an der Kurie letztlich nachhaltig prägte. Aber so treffend der Begriff „Mythos Trient“ eben wegen der dadurch zum Ausdruck gebrachten Diskrepanz zwischen reformer-

---

<sup>9</sup> Reinhard, *Amici e creature*; Reinhard, *Politische Kultur*. Zur Adaptierung des Forschungsansatzes vgl. bezüglich eines differenzierteren Interaktionsmodells Schmidt, *Perspektiven*; bezüglich einer kulturgeschichtlichen Erweiterung Brademann, *Konfessionalisierung*.

<sup>10</sup> Stollberg-Rilinger (Hrsg.), *Kulturgeschichte des Politischen*.

<sup>11</sup> Stollberg-Rilinger, *Symbolische Kommunikation*; Marschukat/Petzold (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft*.

<sup>12</sup> Reinhard, *Konzil von Trient*, 40 f.

schem Globalanspruch und nahezu unveränderter weltlicher Herrschaftspraxis auch ist, in seiner Ambivalenz suggeriert er doch, dass es sich lediglich um „schönen Schein“ oder einen ideologischen Überbau handelte. In seiner Hermetik erweist sich der „Mythos Trient“ zudem als außerordentlich sperrig, will man der Genese jenes neuen Kurses auf die Spur kommen, mittels dessen sich das Papsttum erfolgreich als autoritative Macht – also als Institution, die die Werte der katholischen Christenheit allen weiterhin bestehenden Inkongruenzen zum Trotz prinzipiell glaubwürdig verkörperte – behaupten konnte<sup>13</sup>.

Als Ausgangspunkt oder Synonym eines Sinnstiftungsprozesses lässt sich der „Mythos Trient“ aus der Perspektive der Neuen Kulturgeschichte präziser fassen. Wie Barbara Stollberg-Rilinger dargelegt hat, wird die Stabilität einer gesellschaftlichen Ordnung (oder einer Institution) auf vier Ebenen konstituiert, nämlich positiv-rechtlich (durch Verträge und Gesetze), über die konkrete Verfahrenspraxis (durch kollektiv verbindliche Konsens- oder Entscheidungsbildung), theoretisch-diskursiv (durch gelehrte Deutungen und Systematisierungen) und symbolisch-rituell (sowohl durch stets erneuerte feierliche, explizite Symbolik öffentlicher Rituale als auch durch die implizite Symbolik alltäglichen Verhaltens)<sup>14</sup>. Analysiert man die Entwicklung der römischen Kurie nach diesem Schema, so kommt man zu dem Ergebnis, dass sich die Aufmerksamkeit der posttridentinischen Päpste auf alle dieser vier Sektoren gleichermaßen richtete.

Zwar stand das Papsttum bereits in den Dekaden vor dem Abschluss des Konzils unter starkem Reformdruck und versuchte, der Forderung nach innerer Selbsterneuerung Rechnung zu tragen. Aber erst Pius V. (1566–72), Gregor XIII. (1572–85) und Sixtus V. (1585–90) gingen als Reformpäpste in die Annalen der Geschichte ein. Ihre Reforminitiativen konnten den in Hinblick auf den Doppelcharakter der päpstlichen Wahlmonarchie systemimmanenten Wertekonflikt zwischen kirchlichem Ethos und weltlichen Praktiken nicht auflösen, zielten jedoch auf eine dem geistlichen Führungsanspruch des Vikars Christi konforme Austarierung beider Komponenten. Auf diese reformerische Glanzzeit des Papsttums, die insbesondere vom 1712 als einzigem Pontifex der Frühen Neuzeit heiliggesprochenen Pius V. verkörpert wurde<sup>15</sup>, rekurrten in der Folgezeit dann auch jene innerkirchlichen Diskurse, die in Anbetracht des schnell erlahmenden Reformeifers an der Kurie, der mangelnden Umsetzung der Konzilsbeschlüsse durch das Papsttum und der zunehmend als untragbar betrachteten nepotistischen Praktiken ein Wiederaufleben des tridentinischen Geistes forderten. Vor

---

<sup>13</sup> Popitz, Phänomene der Macht; Sofsky/Paris, Figurationen sozialer Macht.

<sup>14</sup> Stollberg-Rilinger, Kaisers alte Kleider, 17 f.

<sup>15</sup> Lemaitre, Saint Pie V; Guasco/Torre (Hrsg.), Pio V; Cervini/Spantigati (Hrsg.), Il tempo di Pio V.

diesem Hintergrund ist es umso erstaunlicher, dass die Epoche des Reformpapsttums weitaus weniger systematisch untersucht ist, als man gemeinhin annehmen sollte<sup>16</sup>. Eben aus diesem Grund sollen die systemstabilisierenden Maßnahmen der drei Reformpäpste an dieser Stelle gemäß dem von Barbara Stollberg-Rilinger entworfenen Schema analysiert werden.

1. Die Sanierung der Kurie auf dem „Rechtsweg“, auf die sich die Forschung (neben den einschlägigen, auf eine moralische Versittlichung des höfischen Lebens und der Stadt Rom zielenden Sanktionen) bislang konzentriert hat, war nur ein – wenngleich wichtiger – Aspekt der Reformanstrengungen. In dieser Beziehung beschränkten sich die päpstlichen Anordnungen tatsächlich auf einige wenige systemstabilisierende Korrekturmaßnahmen. So unterband man die Übertragung kirchenstaatlicher Gebiete an weltliche Papstnepoten mit dem Erlass des Infeudationsverbotes (1567) und stellte die skandalträchtigsten Missstände kurialer Finanzschöpfung durch die Pönitentiarireform (1569) ab. Darüber hinaus definierten sich Papsttum und Kurie nun aber in erster Linie als Garanten der kirchlichen Hoheitsrechte. War die Stärkung der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt gegen staatskirchliche Praktiken in Hinblick auf die Umsetzung des seelsorgerischen Bischofsideals eine primäre Zielvorstellung des Konzils, so gewann die nachdrückliche Behauptung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats nämlich dadurch eine deutliche Aufwertung, dass er in den Dienst dieses zentralen tridentinischen Anliegens gestellt wurde. Von der Restauration eines überkommenen Universalitätsanspruches sollte aber dennoch keine Rede sein. Zwar wurde die Neukonstituierung der römischen Rechtskirche über den Rekurs auf mittelalterliche Autoritätsfülle legitimiert<sup>17</sup>. Dass die realen Einflussmöglichkeiten Roms auf die europäischen Souveräne aber begrenzt waren, dessen war man sich (spätestens seit dem Scheitern der sogenannten Fürstenreform auf dem Konzil) nur zu bewusst. Die Synthese zwischen Jurisdiktionsprimat und der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse stellte von daher ein den Zeitumständen – nämlich den Staatsbildungsprozessen – geschuldetes *Novum* dar, denn nun profilierten sich Papsttum und Kurie gewissermaßen über den Primat der (vornehmlich positiv-rechtlichen Maßgaben folgenden) Kirchenpolitik<sup>18</sup>.

2. Unter den auf der verfahrenspraktischen Ebene anzusiedelnden, stabilisierenden Effekten rangiert die Durchführung des Konzils selbst natürlich an erster Stelle. Dass es sich trotz der diskreten Kontrolle durch die päpsti-

<sup>16</sup> Reinhard, Reformpapsttum. Zu den drei Päpsten siehe die bibliographischen Angaben der Einträge in Bray (Hrsg.), *Enciclopedia*.

<sup>17</sup> Pfaff, Abendmahlsbulle; Schatz, *Geschichte*.

<sup>18</sup> Unterburger, Konkordat, 181–207; Mongiano/Panizza (Hrsg.), *Carte del diritto*. Zu dem damit einhergehenden, von Rom auf die Bischöfe ausgeübten Disziplinierungsdruck Bonora, *Giudicare i vescovi*; Zunckel, *Handelsspielräume*.

chen Legaten um ein prinzipiell entscheidungsoffenes Verfahren handelte und dass die von der kirchlichen Generalversammlung kollektiv getroffenen Entscheidungen von Pius IV. 1564 schließlich als verbindlich angenommen wurden, bestätigte die Legitimation der Institution Papsttum für damalige Verhältnisse auf exzeptionelle Art und Weise<sup>19</sup>. Das Konzil erwies sich somit als der Königsweg aus der Krise. Dies gilt umso mehr, als man an der Kurie über den erfolgreichen Abschluss des Konzils alles andere als begeistert war, denn man fürchtete, dass die Bestätigung und die daran anschließende Auslegung der Dekrete der Abschaffung kurialer Privilegien Vorschub leisten könnte. Entschärft wurde das Problem auf dem Verfahrensweg, nämlich durch die Einberufung einer Kardinalskommission (im kurialen Sprachgebrauch: einer Kongregation)<sup>20</sup>. Keinesfalls sind Kurie und Papsttum ja als monolithischer Block anzusehen, wovon die zahlreichen Kontroversen und Richtungskämpfe zeugen, denen die Forschung in jüngster Zeit verstärkte Aufmerksamkeit widmet<sup>21</sup>. Dem hohen Konfliktpotential entsprach es dann auch, dass man an der Kurie – jedenfalls im Anschluss an das Konzil – auf eine konsensbetonende Verfahrenspraxis wohl größeren Wert legen musste, als gemeinhin angenommen. Die mit der tridentinischen Wende einhergehenden politischen Dynamiken und Ausdifferenzierungsprozesse sind jedoch nicht genügend untersucht, um zu einem wirklich fundierten Urteil zu gelangen.

Dies gilt nicht nur für die Arbeiten der zahlreichen Reformkommissionen, sondern eben auch für die 1564 etablierte Konzilskongregation. Bislang besteht in der Forschung nur insofern ein gewisser Grundkonsens, dass das sich im Anschluss an Trient ausbildende und durch die Sixtinische Verwaltungsreform 1588 verstetigte Kongregationswesen die Kardinäle zwar formell besser in die Entscheidungsfindungsprozesse integrierte. Allerdings hatte dies dann auch die Stärkung des persönlichen Regiments der Päpste und den Machtverlust des Konsistoriums – also jener Vollversammlung der Kardinäle, die die päpstlichen Entscheidungen zu bestätigen hatten – zur Folge<sup>22</sup>. Von außen vermittelte die ausdifferenzierte kuriale Behördenstruk-

---

<sup>19</sup> *Mazzone*, Versammlungs- und Kontrolltechniken. Umso schärfer reagierte Rom auf die 1619 in London erschienene Konzilsgeschichte des venezianischen Servitenbruders und Staatstheologen Paolo Sarpi, der als der berühmteste Gegner des Papsttums eben dies anzweifelte.

<sup>20</sup> *Romita*, Origini.

<sup>21</sup> Dies gilt umso mehr, da die römische Inquisition bekanntlich auch und gerade vor den hohen Rängen der Kirchenhierarchie keinen Halt machte. *Simoncelli*, Inquisizione. Die posttridentinischen Auseinandersetzungen um die Umsetzung der Reform müssen im Rahmen des vorliegenden Beitrags ausgeblendet bleiben, da es zunächst um die Herausarbeitung des innerkurialen Konsolidierungsprozesses geht. *Bonora*, Giudicare i vescovi; *dies.*, Roma 1564; *Firpo/Niccoli* (Hrsg.), Cardinale Giovanni Morone.

<sup>22</sup> *Fattori*, Clemente VIII; *dies.*, An cardinales.

tur mit all ihren Ressorts jedoch durchaus den Eindruck eines rational organisierten, soliden Gefüges von relativ rechtssicheren, der Entscheidungswillkür entzogenen Verfahrensweisen.

3. In Hinblick auf die theoretisch-diskursive Stabilisierung des Papsttums sei hier nur auf die umfangreiche Produktion kontroverstheologischen sowie apologetischen Schriftgutes verwiesen, mittels dessen die protestantischen Angriffe zurückgewiesen und entkräftet werden sollten. Mit einer gewissen Verspätung wurde die Legitimität der alten Kirche und ihrer Hierarchien zudem über historische Elaborate und durch den massiven Rückgriff auf die Patristik bekräftigt<sup>23</sup>.

4. Die weitaus intensivsten Aktivitäten betrafen jedoch die Systematisierung des Riten- und Zeremonialbereichs und somit jene Symbolsphäre, die als das eigentliche Herzstück päpstlicher Geltungsansprüche, römischer Kirchenkonzeption und katholischen Liturgie- und Sakramentsverständnisses im Zentrum der delegitimierenden Angriffe der Protestanten stand. Mit den im Anschluss an das Konzil von Trient auf breiter Front auf eine möglichst umfassende und kohärente Neuordnung von Symbolressourcen zielenden Anstrengungen beginnt sich die Forschung erst seit Kurzem systematisch zu beschäftigen, während man für geraume Zeit eher den mit der Ausbildung der Konfessionskirchen einhergehenden disziplinatorischen Aspekten, Absichten wie Effekten, nachgespürt hatte.

In Bezug auf den Kultbereich werden nun vor allem die Anregungen des unumstritten bedeutendsten Konzilshistorikers, Hubert Jedin, wieder aufgegriffen. Bezüglich dreier für die katholische Konfessionskultur zentralen Aspekte – nämlich die Messkonzeption sowie die Heiligen- und Bilderverehrung – hatte er bereits betont, dass diese fundamentalen Kultelemente in Trient zwar grundsätzlich bestätigt wurden, die als dringend notwendig angesehene Überprüfung, Kodifizierung und Reglementierung der diesbezüglichen Praktiken vom Konzil selbst aber nicht zu leisten war<sup>24</sup>.

So überwies das Konzil in seiner letzten Tagungssektion – neben der Anfertigung des Index verbotener Bücher sowie eines neuen (1566 erschienenen) Katechismus – auch die Kompetenz zur Erstellung des Breviers und

---

<sup>23</sup> Cortesi (Hrsg.), *Padri sotto il torchio*; Grane/Schindler/Wriedt (Hrsg.), *Auctoritas Patrum*; Firpo (Hrsg.), *Nunc alia tempora*. Auch auf diese Kontroversen, die die Reforminitiativen nicht nur begleiteten, sondern auch vorantrieben oder aber behinderten, kann hier nicht eingegangen werden.

<sup>24</sup> Jedin, *Konzil von Trient* (1945); *ders.*, *Entstehung und Tragweite*. Er thematisiert die auf der letzten Tagungssektion XXV am 3. bzw. 4. Dezember 1563 kurz vor Abschluss verabschiedeten Dekrete *Super indice librorum*, *catechismo*, *breviario et missali* sowie zur Heiligen- und Bilderverehrung, geht auf die Heiligenverehrung allerdings nicht näher ein. Zur Messkonzeption siehe den Beitrag von Wassilowsky im vorliegenden Band. Zur Zensurpolitik siehe auch *Cavarzere*, *Prassi della censura*.

Messbuches dem Papst. Zwar hat sich insbesondere die Liturgieforschung durchaus mit der rechtlichen Tragweite des Konzilsbeschlusses selbst sowie mit der respektive 1568 und 1570 abgeschlossenen Revision dieser eben nicht das konziliare, sondern das nachkonziliare Kultverständnis „secundum usum Romanae Curiae“ widerspiegelnden Bücher beschäftigt. Mit Ausnahme des 1584 in Neufassung edierten *Martyrologium Romanum* sind die weiteren Etappen dieses gründlichen Revisionsprozesses, die das *Pontificale Romanum* (1595), das *Caeremoniale Episcoporum* (1600) und das *Rituale Romanum* (1614) betrafen, jedoch weitestgehend unerforscht. Langsam reift aber die Erkenntnis, dass dieser Kodifizierungsschub keineswegs nur aus einer „kulttechnisch“ verengten Perspektive zu erfassen ist, sondern die ihm eigene Dynamik und Dialektik einer tiefer greifenden historischen Deutung bedürfen<sup>25</sup>.

Diese Einsicht dürfte nicht zuletzt von jenen mittlerweile recht zahlreichen Forschungen befördert worden sein, die den Blick auf die Ausformung der katholischen Bildtheologie, auf die Genese kirchenräumlicher Ordnungsvorstellungen sowie auf die sich um die Modalitäten der – erst 1588 (nach über 60 Jahren) wieder einsetzenden – Heiligsprechungen entspinne-nden Auseinandersetzungen in posttridentinischer Zeit richten<sup>26</sup>. All diese Studien zeigen, dass Trient einen Jahrzehnte beanspruchenden, profunden Neujustierungsprozess der Symbolressourcen in Gang setzte<sup>27</sup>.

Erforderlich war die Ausprägung eines möglichst kohärenten liturgisch-devotionalen Ordnungsschemas in erster Linie deshalb, weil das eigentliche Proprium des Pontifex, seine absolute Kulthoheit, eben nur auf diese Weise eine Affirmation finden konnte. Inwieweit die von Rom propagierte Normierung des Kultbereiches außerhalb des Zentrums der katholischen Christenheit, des Kirchenstaats und Italiens tatsächlich griff, war allein schon in Hinblick auf die nur geringen direkten institutionellen Einflussmöglichkeiten Roms eine allenfalls zweitrangige Frage. Wichtig war zunächst einmal nur, dass Papsttum und Kurie ihrem Selbstverständnis gerecht wurden, in

<sup>25</sup> Einen Überblick über den Ablauf und die Grundzüge des Revisionsprozesses sowie die nur teilweise Einlösung der Reformansätze liefert auf der Basis der bislang alles andere als reichhaltigen Sekundärliteratur Haunerland, Einheitlichkeit. Es ist zu hoffen, dass das abgeschlossene Editionsprojekt (1997–2005) der von Manlio Sodi, Achille Triacca, Juan Javier Flores Arcas und Roberto Fusco unter dem Reihentitel der Monumenta Liturgica Concilii Tridentini herausgegebenen posttridentinischen Erstausgaben des *Breviarium*, *Missale*, *Martyrologium*, *Pontificale Romanum*, *Caerimoniale Episcoporum* sowie des *Rituale Romanum* interdisziplinäre Studien befördert. So beispielsweise bereits Angenendt, Liturgik und Historik.

<sup>26</sup> Prodi, Ricerche; Hecht, Katholische Bildertheologie; Baumgarten, Konfession, Bild und Macht; Ganz, Barocke Bilderbauten; Niccoli, Vedere con gli occhi; Papa, Cause di canonizzazione; ders., Sacra Congregazione dei Riti; Gotor, I beati del papa.

<sup>27</sup> Rosa, Europa cattolica; Ditchfield, Icona culturale; De Maio, Riforme.

Kultfragen die oberste, allein maßgebliche und über jeden Zweifel erhabene Instanz darzustellen, und dass dieser Geltungsanspruch allgemeine Anerkennung fand.

Dass der Neujustierungsprozess von kultischen Symbolressourcen lange Zeit von der Forschung weitgehend unbeachtet blieb, mag daran liegen, dass die hier angesprochenen Praktiken für das katholische Kultverständnis seit jeher als charakteristisch gelten. Aus dieser, freilich viel späteren, Perspektive blieb grundsätzlich alles beim Alten; ein Eindruck, der im Übrigen auch bereits damals ganz im Sinne ungebrochener (apostolischer) Traditionsaffirmation war und den es in Hinblick auf den konkurrierenden Anspruch der Protestanten nach Rückkehr zum Urchristentum unbedingt zu wahren galt. Auch Rom intendierte ja die Rückkehr zur ursprünglichen Form, indem mit der Restituierung der tradierten Kultformen auf den (vermeintlichen) spätmittelalterlichen liturgischen Niedergang, das Einschleifen populärer Praktiken aller Art sowie auf die mangelnde Observanz und Disziplin des Klerus hinsichtlich des Kultvollzuges reagiert wurde. Mittlerweile hat die Forschung den Anachronismus dieser Deutung erkannt, die hauptsächlich die retrospektiven Wahrnehmungs- und Erklärungsmuster einer sich substantiell neu konfigurierenden Institution gegenüber den im 15. Jahrhundert einsetzenden und mit den strukturellen Verdichtungsprozessen einhergehenden profunden gesamtgesellschaftlichen Wandel widerspiegeln<sup>28</sup>.

Wie eng die Symbiose von Tradition und Innovation gerade auf dem Kult- und Devotionssektor war, dies zeigt vor allem der virtuose Einsatz visueller Medien. Seit der Renaissance war Rom das Zentrum der europäischen Kunst. Motoren der sich dort entfaltenden enormen künstlerischen Kreativität waren insbesondere die Repräsentationserfordernisse des aus Avignon zurückgekehrten und nun über den sich konsolidierenden Kirchenstaat gebietenden Papsttums und der in den Herrschaftsrang katapultierten, finanzkräftigen Papstfamilien; somit also das sich um die römische Wahlmonarchie aufbauende hochkompetitive Sozialklima in der ewigen Stadt. Mittels Kunstpatronage brachten die dort um Macht und Ansehen konkurrierenden Adels- und Kardinalsfamilien ihren Status in den Familienpalästen und Kirchen zum Ausdruck<sup>29</sup>. An diesem Mechanismus änderte sich auch nach Trient nichts; es war das religiös-kulturelle Klima, das sich änderte. Greifbar wird dieser Wandel in den Bildprogrammen, die den päpstlichen Suprematieanspruch zum Ausdruck brachten. Die von den Pontifices in Auftrag gegebenen Kunstwerke sind dann auch eine Schlüsselquelle für das sich verändernde repräsentative Selbstverständnis des Papsttums<sup>30</sup>. Die urbanisti-

---

<sup>28</sup> *Hamm*, Normative Zentrierung; *Suntrup*, Norm oder Modell?; *Angenendt*, Liturgik und Historik.

<sup>29</sup> *Karsten*, Künstler und Kardinäle; *Strunck*, 17. und 18. Jahrhundert; *Burke/Bury* (Hrsg.), Art and Identity.

sche Struktur Roms wurde nach sakraltopografischen Gesichtspunkten umkonzipiert und die Kirchenräume nach neuen, insbesondere die Zentralperspektive auf den Hauptaltar betonenden Kriterien umgestaltet<sup>31</sup>.

Des Weiteren stieg natürlich die Produktion von Werken, die als Devotionskunst bezeichnet werden können. Nach Trient war die Devotionskunst noch durch eine gewisse pädagogische Starre geprägt. Mit der anbrechenden Barockzeit entwickelte sich diese Gattung in Rom zu einer dynamischen, extrem emotional aufgeladenen Ausdrucksform, deren Wirkung auf den Betrachter zudem durch ihre effektvolle Inszenierung in den architektonisch suggestiv gestalteten Kirchen gesteigert wurde<sup>32</sup>. Diese Entwicklung ist vor dem Hintergrund des medialen Wandels der Zeit zu sehen. Charakterisierten Buchdruck und bildende Kunst die Medien- und Kulturrevolution der Renaissance, so stellte das Theater – europaweit – wohl die mediale Signatur der kulturellen Deutungs- und Sinnstiftungsprozesse der folgenden Epoche dar<sup>33</sup>. Ebenso wie die Oratorianer hatte bereits der Jesuitenorden die medialen Möglichkeiten der Zeit voll ausgeschöpft, indem Kunst, Architektur und vor allem das Theater in den Dienst der Mission gestellt wurden<sup>34</sup>. Unter den Kategorien Propaganda und Devotionspädagogik (oder gar oberflächlicher Barockfrömmigkeit) sollte die visuelle Ausprägung einer Art mystisch inspirierten „Erlebnisdevotion“ aber keinesfalls vorschnell abgebucht werden, da auf diese Weise höchstens eine Komponente der „Inszenierung“ oder besser der Medialisierung von Kult und Devotion angesprochen wird<sup>35</sup>. Vielmehr wäre das Phänomen im breiteren Kontext der „theatralisierten“ damaligen Gesellschaftsordnungen zu verorten<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> *Firpo/Biferali*, „Navicula Petri“; *Courtright*, Papacy and Art of Reform; *Böck*, Sala Regia. Von der generell verstärkten Aufmerksamkeit der Allgemeinhistoriker gegenüber den Bildwissenschaften zeugt *Stollberg-Rilinger/Weißbrich* (Hrsg.), Bildlichkeit symbolischer Akte.

<sup>31</sup> *Stephan*, Rom unter Sixtus V.; *Ganz*, Barocke Bilderbauten; *Jones/Worcester* (Hrsg.), From Rome to Eternity.

<sup>32</sup> *Noehles*, Visualisierte Eucharistietheologie; *Münkner*, Himmlische Lichtspiele; *Ganz/Henkel* (Hrsg.), Rahmen-Diskurse; *Strunck*, 17. und 18. Jahrhundert.

<sup>33</sup> Vornehmlich zum spätmittelalterlichen Medienumbruch *Wenzel/Seipel/Wunberg* (Hrsg.), Audiovisualität; *Belting*, Bild und Kult. Als Mediensignatur wird das Theater insbesondere in Hinblick auf die Wissenskultur thematisiert. *Schramm* (Hrsg.), Kunstskammer, Laboratorium, Bühne; *Friedrich*, Buch als Theater; *Meier*, Enzyklopädie und Welttheater. Für das späte 17. und 18. Jahrhundert siehe *Dompnier* (Hrsg.), Cérémonies.

<sup>34</sup> *Levy*, Propaganda; *Chiabò/Doglio* (Hrsg.), I gesuiti; *Noehles*, Teatri per le quarant'ore.

<sup>35</sup> *Wolf*, Kultbilder; *Assmann*, Text und Ritus; *Müller*, Ritual.

<sup>36</sup> *Quondam*, Teatro della Corte; *Wish/Scott Munshower* (Hrsg.), All the world's a stage; *Schramm*, Theatralität; *Marschukat/Petzold* (Hrsg.), Geschichtswissenschaft; *Fischer-Lichte* (Hrsg.), Theatralität; *Krebs* (Hrsg.), Affekte; *Blanning*, Culture of Power; *Küster* (Hrsg.), Theatrum Mundi.



## II. Die Revision des päpstlichen Zeremonienwesens

Mit den Schlagworten „Inszenierung“ und „Theater“ sind wir schließlich beim Zeremoniell angelangt, jenem zentralen Medium der Selbstdarstellung, Herrschaftslegitimation und Verhaltensregulierung, das mit all seinen Ritualnormen und Vorschriften den um den Potentaten hierarchisch konstituierten, höfischen Kommunikationsraum strukturierte. Da die sich um das Eucharistieverständnis aufbauenden Auseinandersetzungen eine prinzipielle Reflexion des (Re-)Präsentations- und Ritualverständnisses bedingten und es zudem die Symbiose zwischen Kult und Zeremoniell war, die im Zentrum der protestantischen Fundamentalopposition gegen das römische Königpriestertum stand, sollte man annehmen, dass die Rekonstruktion etwaiger systemstabilisierender Initiativen im Anschluss an das Konzil auf der Basis der Sekundärliteratur keine größeren Schwierigkeiten bereitet. Weil sich die aktuelle Zeremonialforschung jedoch nach wie vor auf die Renaissancezeit konzentriert und sie zudem die traditionell vertretene Auffassung von einer „Erstarrung“ des päpstlichen Zeremoniells nach 1527/28 implizit zu bestätigen scheint<sup>37</sup>, muss etwas weiter ausgeholt werden, um die vor diesem Hintergrund zunächst eher abwegig erscheinende Frage nach posttridentinischen Korrekturmaßnahmen beantworten zu können.

Die humanistische und protestantische Ritualkritik wurde erstmals 2004 von Nikolaus Staubach in Zusammenhang mit der Ausbildungsphase des neuzeitlichen Papstzeremoniells gestellt, die mit der Fertigstellung des *Caeremoniale Romanae Curiae* (1488) einsetzte<sup>38</sup>. Über den Zäsurcharakter dieses Werkes kann kein Zweifel bestehen, handelte es sich doch um die grundlegende Kodifizierung der über Jahrhunderte mittels unterschiedlich konzipierter Ordo-Versionen und Zeremonienbüchern tradierten Ritualpraktiken des Papsttums<sup>39</sup>. Das maßgeblich vom 1466 bis 1489 amtierenden päpstlichen Zeremonienmeister Agostino Patrizi Piccolomini erstellte dreibändige Werk systematisierte sämtliche, den außerordentlichen Status des Oberhauptes der Christenheit ausmachenden zeremoniellen Handlungen.

Gegenstand des ersten Buches sind all jene rechtssetzenden und statusverändernden Zeremonialakte, die den Primat des Papstes konstituierten: vom Konklave und den sich daran anschließenden Einsetzungsriten über

---

<sup>37</sup> Gilt der sacco (1527) bezüglich der Blütezeit der höfischen Kultur Roms in der Renaissance als deutliche Zäsur, so koinzidiert dieses Datum hinsichtlich der Zeremonialentwicklung mit dem Tod des wohl bedeutendsten Zeremonienmeisters Paride de Grassi (1528). Siehe hierzu die kurzen Ausführungen weiter unten im Text sowie ausführlicher *Zunckel*, *Erit ergo de hac re*.

<sup>38</sup> *Staubach*, „Honor Dei“.

<sup>39</sup> Eine textkritische Edition des *Caeremoniale* liegt erst seit 1980/82 vor. *Dykmans* (Hrsg.), *L'œuvre de Patrizi Piccolomini*. Vgl. auch *ders.*, *Cérémonial Papal; Schimmelpfennig*, *Zeremonienbücher*.

die allein seinem einzigartigen Rang entsprechenden (Rechts-)Kompetenzen – der Kaiserkrönung, Heiligsprechung und sonstiger Benediktionsprärogativen, der Kardinalskreationen und Kirchenprovisionen – bis hin zu den durch seine maßgebliche Autorität determinierten Ordnungsprinzipien hierarchischer Interaktion, nach denen Konsistorien, Fürstenempfänge und Konzilien auszurichten waren<sup>40</sup>. Mit den Begräbnisbestimmungen endet das erste Buch<sup>41</sup>. Während der Ordnungsrahmen der kirchenjährlichen päpstlichen Messfeierlichkeiten im zweiten Buch des *Caeremoniale* ausführlich behandelt wird<sup>42</sup>, ist das dritte rubrikähnlich aufgebaute Buch jener auf den Sakralhandlungen begründeten Skala von Reverenzerweisungen und Ehrabstufung gewidmet, die für die hierarchische Verhältnisbestimmung der Kurienangehörigen als grundlegend anzusehen waren: von den Ehrerweisungen gegenüber dem Altarsakrament (*Et primo altaris*) und dem Pontifex (*Quod nemini reverentia facit*) über die Kardinäle bis hinunter zu den Bischöfen; über die Sitzordnung in der päpstlichen Kapelle bis hin zur Kleider-, Predigt-, Inszenierungs- und Insignienordnung während der dortigen Messe<sup>43</sup>. Die Abfassung des Kurienzeremoniale zielte somit auf eine schlüssige Neukonzipierung des päpstlichen Sakralraumes, dessen Gravitationszentrum seit Sixtus IV. (1471–84) nicht im bischöflichen Lateranpalast, sondern in der neu errichteten päpstlichen Kapelle von Sankt Peter verortet wurde<sup>44</sup>.

Nikolaus Staubach stellte diese Operation in den historischen Entstehungskontext und kam zu dem Schluss, dass ihr insofern ein zentraler Stellenwert für die Überwindung der durch Exil, Schismen und Konziliarismus bedingten Autoritätskrise des Papsttums beizumessen ist, als die Zeremonialkodifizierung als eigentlicher Kern der päpstlichen Reformanstrengungen zu verstehen sei. Demnach trug das auf die Liturgie zentrierte *Caeremoniale* in erster Linie der Forderung nach einer grundlegenden Selbstreinigung und Erneuerung der Kurie Rechnung, denn es fokussierte vornehmlich auf eine Tugendrepräsentation des päpstlichen Hofes, der als hierarchisch gestufte, kultische Zelebrationsgemeinschaft definiert wurde<sup>45</sup>. Nach Auf-

---

<sup>40</sup> Dykmans (Hrsg.), *L'œuvre de Patrizi Piccolomini*, Bd. 1, 7–220. Bei der Auflistung wurde die Abhandlungsreihenfolge der Zeremonialsegmente möglichst beibehalten, da sie die Patrizi leitende Logik zum Ausdruck bringt.

<sup>41</sup> Diesbezügliche Bestimmungen gibt Patrizi zuerst für die Kardinäle, ebd., 221–230, und dann für den Papst, ebd., 231–237.

<sup>42</sup> Ebd., Bd.1, 70\*–97\*, Bd. 2, 259–448.

<sup>43</sup> Ebd., Bd. 2, 451–531.

<sup>44</sup> *Schimmelpfennig*, Funktion der Cappella Sistina; *Weddigen/De Blaauw/Kemper* (Hrsg.), *Functions and Decorations*.

<sup>45</sup> Die Kodifizierung des *Caerimoniale* baute auf der Restauration der römischen Liturgietradition auf. 1474 wurde das *Missale Romanum* im Druck veröffentlicht,

fassung Staubachs sollte erst im 16. Jahrhundert die Majestasrepräsentation im Vordergrund stehen<sup>46</sup>.

Nach der Erstellung des *Caerimoniale*, das ja lediglich die normativen Gestaltungsgrundsätze vorgab und die zeremoniellen „Ausführungsvorschriften“ auf ein elementares Minimum beschränkte, ging es in der Amtszeit der Zeremonienmeister Johannes Burckard (1483–1506) und Paride de Grassi (1504–1528) dann um die konkrete Umsetzung. Der hohe Informationswert ihrer Diarien sowie die Erörterung von zeremoniellen Fragen durch de Grassi mittels einer Reihe von Traktaten ist somit in erster Linie auf die sich ihnen stellende spezifische Aufgabe zurückzuführen: die Maßstäbe vorgebende Umsetzung von erst kürzlich kodifizierten Regelungsprinzipien zu einer Zeit, in der sich die soziopolitische Figuration des römischen Hofes mit der Ausbildung der weltlichen Herrschaft des Papstes über den Kirchenstaat rapide veränderte und die eben deshalb von massiven Wertekonflikten gekennzeichnet war<sup>47</sup>. Schließlich waren die Papstmonarchen aktiv in die italienischen Kriege involviert, die 1494 mit dem Neapelfeldzug Karls VIII. begonnen hatten und im Sacco di Roma 1527 ihren für das Papsttum traumatischen Höhepunkt erreichen sollten<sup>48</sup>. Im Pontifikat Alexanders VI. Borgia (1492–1503), dessen Regierungspraxis offenbar auf die Etablierung eines „Tempelstaates“ zielte, in dem geistliche und weltliche Macht vollkommen verschmolzen schienen, drohte der Amtsträger göttlicher Providenz zum Papsttyrann zu mutieren.<sup>49</sup> Die dramatische Bilanz dieses Pontifikats zog aber nicht nur harsche Grundsatzkritik am Papsttum nach sich, sondern beförderte an der Kurie eine differenziertere Auseinandersetzung mit der sakral begründeten Vollmacht des Papstmonarchen<sup>50</sup>.

Indem das *Caeremoniale* lediglich die für das Selbstverständnis einer liturgisch fundierten Hierokratie maßgeblichen Richtlinien behandelt, abstrahiert es von der weltlichen Herrschaftspraxis, deren Dreh- und Angelpunkt bereits im 15. Jahrhundert der päpstliche Nepotismus war<sup>51</sup>. Damit

---

1484 das von den päpstlichen Zeremonienmeistern Patrizi und Burckard überarbeitete *Pontificale Romanum* (1485). Bölling, Papstzeremoniell, 25, 34.

<sup>46</sup> Staubach, Zwischen Basel und Trient.

<sup>47</sup> Auf diese Entwicklung und die Konsolidierung des päpstlichen Hofes geht Staubach nicht ein. Prodi, Il sovrano pontefice; Chittolini, Papato; Alazard/La Brasca (Hrsg.), Papauté.

<sup>48</sup> Shaw (Hrsg.), Impact of War; Shaw, Julius II; Gouwens/Reiss (Hrsg.), Clement VII; Reinhardt, Blutiger Karneval.

<sup>49</sup> Frova/Nico Ottaviani (Hrsg.), Alessandro VI; Prodi, Plures in Papa. So streicht Prodi heraus, dass das Regime des Borgia-Papstes nicht am theokratischen Anspruch Bonifaz' VIII. orientiert gewesen sei, sondern eher an die Herrschaftskonzeption der Pharaonen erinnere. Reinhardt, Normenkonkurrenz; De Maio, Riforme.

<sup>50</sup> Vasoli, L'immagine sognata; Niccoli, Rinascimento anticlericale.

<sup>51</sup> Reinhardt, Nepotismus; Emich, Europäische Gemeinsamkeiten.

einhergehende zeremonialpraktische Fragen wurden von den Zeremonienmeistern nicht explizit thematisiert, sondern gewissermaßen als Kontingenz des Zeremonialgeschehens behandelt. Ihre Diarien müssen dann auch gleichsam als Chronik einer entfesselten soziopolitischen Entwicklungsdynamik dechiffriert werden. Der schriftliche Niederschlag ihrer Tätigkeit zeugt jedoch nicht nur davon, dass ein aus der kirchlichen Ämterhierarchie nicht allein zu rechtfertigendes Nahverhältnis zum Pontifex sowie eine differenzierte Verhältnisbestimmung der am römischen Hof nun permanent präsenten politischen Akteure (besonders der Fürstenvertreter) mit der Ausdifferenzierung und der Verdichtung der politischen Kommunikationsprozesse einer besonderen Reflexion bedurften. Gleichzeitig galt es auch, den ekklesiologisch fundierten Hoheitsbegriff des monarchischen Papats in Hinblick auf die konkrete weltliche Machtausübung des Papstmonarchen zu präzisieren und die zeremoniell-politischen Interaktionsregeln am Hof auf die effiziente Behauptung der päpstlichen Oberhoheit gegenüber den erstarkten europäischen Potentaten auszurichten. Wurde die wiedererlangte Größe der den Kirchenstaat mittels militärischer Macht konsolidierenden Papstmonarchen durch den Rückgriff auf die antik-römische Triumphästhetik zum Ausdruck gebracht<sup>52</sup>, so stellte die Ausbalancierung zwischen der sakralen und der profanen Sphäre die erste große Belastungsprobe der päpstlichen Zeremonialarchitektonik dar.

Zwar nutzt(en) die Renaissanceforschung und insbesondere die klassische Kulturgeschichte die Diarien Burckards und de Grassis sowie die von ihm erstellten Traktate eben wegen der dort enthaltenen Informationen aller Art als Quellenfundus<sup>53</sup>. Eine ausführliche und kompetente Darlegung zur Entwicklung der Zeremonialschriftlichkeit und zur Dialektik zwischen der normativen Vorlage des Kurienzeremoniells, den Diarien und den Zeremonialtraktaten de Grassis legte aber erst Jörg Bölling 2006 vor, ohne dabei allerdings auf die oben angeführten soziopolitischen Entwicklungen einzugehen. In Hinblick auf die Tatsache, dass die Amtsnachfolger de Grassis keine zeremonialtheoretischen Erörterungen verfassten und sie seinen Werken Referenzstatus zuwiesen, kommt Bölling dann auch zu dem Ergebnis, dass „alle entscheidenden zeremoniellen Reformen nicht erst auf oder nach dem Konzil von Trient (1545–1563), sondern bereits am Übergang vom 15. bis zum 16. Jahrhundert vorgenommen und in den darauf basierenden, posttridentinischen Bestimmungen weitestgehend beibehalten wurden“<sup>54</sup>.

Bölling ist insofern völlig zuzustimmen, dass an der (Ritual-)Verfassung des monarchischen Papats – als die das *Caeremoniale* bezeichnet werden

<sup>52</sup> *Visceglia*, Città rituale, 53–117.

<sup>53</sup> Die Diarien Burckards wurden bereits 1883 von *Thuasne*, Johannis Burchardi, ediert. Die Diarien de Grassis sind bislang nur in Auszügen, seine Aufzeichnungen vom V. Laterankonzil jedoch vollständig ediert. *Dykmans*, Concile.

<sup>54</sup> *Bölling*, Papstzeremoniell, 78.

kann – natürlich keine grundlegenden Änderungen angebracht wurden. Aber lässt dies dann auch den Schluss zu, dass die Repräsentation päpstlicher Primatsansprüche von nun an normgerecht und reibungslos „über die Bühne ging“ und die Regelung der höfischen Kommunikation den Zeremonienmeistern keine prinzipiellen Probleme bereitete? Ihre Diarien scheinen durchaus für die These zu sprechen. Während die päpstlichen Protokollchefs die zeremonielle Bändigung einer unvollkommenen Wirklichkeit in der Renaissancezeit noch ausführlich thematisierten, muss man die monoton erscheinende Aneinanderreihung extrem formalisierter Protokolleinträge eines Paolo Alaleone, päpstlicher Zeremonienmeister von 1592 bis 1638, schon sehr aufmerksam lesen, um unter der gleichsam geglätteten, nahezu reibungslosen Zeremonienoberfläche Hinweise auf Repräsentationskonflikte zu finden, von denen wir aus anderen Quellen ja wissen, dass es sie gab<sup>55</sup>. Da die Diarien Alaleones jedoch keinen Einzelfall darstellen, schien die Beschäftigung mit diesen Aufzeichnungen von nur geringem Erkenntniswert; ein Trugschluss, der für lange Zeit zu einer weitgehenden Blockade der römischen Zeremonialforschung geführt haben dürfte<sup>56</sup>.

Erst in jüngster Vergangenheit hat sich dies grundlegend geändert. Ein Seismogramm der heftigsten Ausschläge zeremonieller Auseinandersetzungen am frühneuzeitlichen päpstlichen Hof liefern die 2002 in einem Sammelband zusammengestellten Aufsätze Maria Antonietta Visceglia, wobei die Ausformung des römischen Symboluniversums, nämlich die sich verändernden Artikulationsformen der universalistischen päpstlichen Herrschaftsrepräsentation sowie die damit verbundenen politischen Dynamiken, im Mittelpunkt stehen. In Anknüpfung an die anglo-amerikanische Ritualforschung sind Visceglia Studien vor dem Hintergrund jenes Paradigmenwechsels zu verorten, der den Zeremonialbereich nicht mehr nur als Oberflächenphänomen, sondern als essentiellen Bestandteil von symbolischer Kommunikation und somit von politischer Kultur begreift<sup>57</sup>. Dabei stützt sich Visceglia kaum auf die protokollarischen Aufzeichnungen der Zeremonienmeister, sondern auf den lange brachliegenden Quellenfundus der boomenden zeitgenössischen Traktatliteratur zu Rom, dem päpstlichen Hof und

---

<sup>55</sup> Lediglich die Diarien für das Pontifikat Gregors XV. stehen der Forschung in edierter Form zur Verfügung. *Wassilowsky/Wolf* (Hrsg.), *Diarium*.

<sup>56</sup> Mit Ausnahme von *Cornides*, Rose und Schwert, beziehen sich die „klassischen“ Werke zum päpstlichen Zeremoniell auf das Mittelalter. *Schimmelpfennig*, *Zeremonienbücher*; *Paravicini Bagliani*, *Corpo del papa*. Zur neuesten Zeremonialforschung siehe die diesbezüglichen Beiträge in *Schmidt/Wolf* (Hrsg.), *Ekklesiologische Alternativen*.

<sup>57</sup> *Visceglia*, *Città rituale*; *Burke*, *Sacred Rulers*; *Bauer*, *Höfische Gesellschaft*. Die italienische Romforschung wandte sich insbesondere seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts verstärkt repräsentativen Fragen zu. Dies dürfte auf die äußerst wirkungsvolle Medienpolitik von Johannes Paul II. sowie auf das Jahrtausendjubiläum zurückzuführen sein. *Mörschel* (Hrsg.), *Papsttum*.

zum Zeremonialwesen; also auf jene weite Verbreitung findenden Handschriften oder Druckerzeugnisse, die Repräsentationsansprüche propagierten, Zeremonialkonflikte aus unterschiedlicher Perspektive thematisierten oder kontrastierende Statusansprüche postulierten<sup>58</sup>.

Mit der bereits von Ludwig von Pastor erwähnten Zeremonialkongregation, die von Gregor XIII. am 5. November 1572 ins Leben gerufen wurde, um die „Zeremonien zum alten Gebrauch zurückzuführen und die vergangenen Missbräuche hinsichtlich der Besuche der Fürsten, ihrer Botschafter und vieler anderer Angelegenheiten abzustellen“, hat sich die aktuelle Forschung – wahrscheinlich wegen des vermeintlichen Mangels an Quellen – bislang noch nicht beschäftigt<sup>59</sup>. Dabei hätte es ausgereicht, das Diarium des von 1573 bis 1590 amtierenden Zeremonienmeisters Francesco Mucanzio aufzuschlagen, um zu erkennen, dass es sich dabei um eine Art Grundwertekommission handelte, die sich nicht nur mit den Rangkonflikten zwischen den europäischen Fürsten bzw. deren Vertretern, sondern auch mit der Reform sämtlicher Zeremonienbücher, also sowohl der Diarien als auch des *Caeremoniale* selbst, zu beschäftigen hatte<sup>60</sup>. Eingerichtet wurde die Kongregation in Hinblick auf das erste posttridentinische Heilige Jahr 1575, denn die Feierlichkeiten sollten aller Welt das neue Selbstverständnis des Papsttums vor Augen stellen. Zu diesem Zweck wurde eine Reihe von Ordnungssinitiativen ergriffen, in deren Mittelpunkt eine möglichst kohärente Reglementierung des höfischen Kommunikationsraums stand; schließlich sollten die harmonischen Feierlichkeiten in der päpstlichen Kapelle die göttliche Weltordnung sinnbildlich zum Ausdruck bringen<sup>61</sup>. Als wie notwendig

<sup>58</sup> *Zwierlein*, Normativität; *Zunckel*, Rangordnungen; *Trebeljahr*, Corte di Roma.

<sup>59</sup> v. *Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 9, 42, erwähnt die Reform des Zeremoniells in Hinblick auf die vom Papst einberufenen Kommissionen und verweist auf die diesbezügliche, an der Biblioteca Corsiniana in Rom unter der Signatur ms. 39-B.13 aufbewahrte *Relatione su papa Gregorio XIII, la sua corte et il collegio dei cardinali* vom 20. 2. 1574, die er auszugsweise als Anhang (S. 867–877) abdruckt. Die *Relatione* führt die Namen der zu diesem Zeitpunkt amtierenden Kongregationsmitglieder auf und umreißt ihre Zielsetzung: „A quella del Cerimoniale: Morone, Farnese, Lorena, Varmiese, Savello, Sermonetta, Madrucci, Este, Pacecco, Gambara, Como, Sforza, Caraffa, Perosa et Monte, et questa per ridurre le ceremonie all'uso antico et levar gli abusi trascorsi si nella venuta de principi, come de loro ambasciatori et di molt'altre cose“. Ebd., 868. *Visceglia*, Città rituale, 128, 177, beschränkt sich auf die Wiedergabe eben dieser Informationen.

<sup>60</sup> Das Diarium liegt in verschiedenen Abschriften vor. Benutzt wurde: BAV, Chigi L II 30, Diaria Francesco Mucantio (1575–1580), im Folgenden zitiert als *Diaria Mucanzio*. Unter dem Datum 5. 11. 1572 verzeichnet der Zeremonienmeister die Verkündung des päpstlichen Beschlusses über die Einrichtung der Kommission im Konsistorium, ebd. fol. 85v: „In eodem consistorio deputavit 13 rev. Cardinales ut interderent Reformationi librorum caeremonialis, et ad definiendum controversias inter principes et oratores circa eorum loca, et praecedentias. Quorum nomina sunt: Moronus, Farnesius, Perusinus, Sabellus, Sermoneta, Madrutius, Sfortia, Ursinus, Sirletus, Sancti Sixti, Estensis, Medices, Carafa.“

die Systematisierung des päpstlichen Zeremonienwesens angesehen wurde, davon zeugen die Aufzeichnungen Mucanzios.

Im Proemium zu seinen mit den Exequien Pius' V. im Mai 1572 einsetzenden Diarien sah sich Mucanzio nämlich bewogen, die Nachwelt über den damaligen, offensichtlich desolaten Zustand des päpstlichen Zeremonienwesens zu unterrichten. Denn obwohl es die Amtsaufgabe der Zeremonienmeister sei, alle zeremoniellen Begebenheiten sorgfältig zu notieren, hätten einige seiner Vorgänger nicht nur viele sachfremde Angelegenheiten in ihre Diarien aufgenommen, sondern die Ausführung der Zeremonien lediglich äußerst sporadisch protokolliert, so dass für mehrere Pontifikate nur unzureichende und für einige Jahre gar keine Angaben vorhanden seien. Die dadurch verursachten Defizite hätten die Stabilität des päpstlichen Zeremonienwesens unterminiert. In Ermangelung protokollarischer Aufzeichnungen, die die Entwicklung der Zeremonialpraxis transparent und nachvollziehbar machten, fehle es an entscheidungsrelevantem Material<sup>62</sup>. Von einer auf ihre Kohärenz überprüfbaren, einheitlichen Zeremoniallinie konnte somit keine Rede sein.

Vielmehr bemängelte Mucanzio die große Variabilität und innere Widersprüchlichkeit der päpstlichen Zeremonialpraxis, die weder der natürlichen Würde noch der Hoheit des Apostolischen Stuhls angemessen sei. Als dem ganzen Erdkreis vorstehende und der gesamten Kirche Vorbild und Maßstäbe setzende Autorität müsse der Heilige Stuhl die möglichst regelhafte Uniformität seiner Rituale und Zeremonien stets bewahren. Die althergebrachte Zeremonialtradition dürfe von daher nicht beliebig und von heute auf morgen, sondern lediglich unter Hinzuziehung ausgewiesener Experten von apostolischer Autorität nach reiflicher Überlegung revidiert werden. Obwohl es durchaus im Ermessen der Pontifices liege, den sich um den Kultkern aufbauenden Zeremonienkranz zu modifizieren oder sogar gänzlich abzuändern und sie dies auch durchaus getan hätten, betonte Mucanzio, dass vor allem in Hinblick auf die stets anzustrebende Dauerhaftigkeit von etwaigen Novellierungen sowohl eine kompetente Beratschlagung als auch die schriftliche Fixierung der diesbezüglichen Entscheidungen – inklusive ihrer eingehenden Begründung – von Vorteil sei; eine Verfahrensweise, die darüber hinaus unnötigen Disputen entgegenwirke<sup>63</sup>.

Die etwas gewundene Argumentation des Zeremonienmeisters lässt erkennen, dass er das Zeremonialchaos nicht allein auf die als unsystematisch, fragmentarisch und defizitär charakterisierte Protokollführung seiner Vor-

---

<sup>61</sup> Einen Überblick über die Entwicklung der Heiligjahrfeiern geben *Fosi, Fasto e decadenza, Andretta, Devozione, Visceglia, Città rituale*, 239–285. Die Ausrichtung der Feierlichkeiten von 1575 ist aber noch nicht umfassend untersucht.

<sup>62</sup> *Diaria Mucanzio*, fol. 1r-1v.

<sup>63</sup> Ebd., fol. 1v-2r.

gänger zurückführte. Eigentlich ausschlaggebend war eine ausgeprägte Orientierungslosigkeit der Kurienspitze, die sich über Jahrzehnte zu keiner einheitlichen Linie hatte durchringen können<sup>64</sup>. Hauptverantwortlich für die mangelnde Kohärenz des repräsentativen Gesamtsystems waren demnach die widersprüchlichen, nur ungenügend normativ abgesicherten Einzelentscheidungen der Päpste, die offenbar – jeder auf seine Weise – versucht hatten, das sich wandelnde Eigenverständnis des Papsttums „irgendwie angemessen“ zum Ausdruck zu bringen. Auf dem Spiel stand laut Mucanzio somit nichts Geringeres als die Autorität des Heiligen Stuhls. Inwieweit dabei auch die insbesondere zur Jahrhundertmitte einen Höhepunkt erreichende (von so prominenten italienischen Protestanten wie Bernardo Occhino und Pier Paolo Vergerio getragene) antipäpstliche Publikationsoffensive oder etwa mit der 1538 erfolgten „Institutionalisierung“ des Nepotismus einhergehende Zeremonialpraktiken eine Rolle spielten, ist nicht zu entscheiden<sup>65</sup>.

Dass der Zeremonienmeister diese als problematisch eingestufte Situation dermaßen deutlich zur Sprache brachte, ist darauf zurückzuführen, dass Gregor XIII. mittlerweile selbst dringenden Handlungsbedarf sah und die Zeremonialkongregation ins Leben gerufen hatte. Äußerst bemerkenswert ist ihre als paritätisch zu kennzeichnende Besetzung, die darauf hinweist, dass man einen größtmöglichen Konsens aller Kurienfaktionen anstrebte<sup>66</sup>. Vertreten waren neben dem für den erfolgreichen Abschluss des Konzils verantwortlichen Dekan des Kardinalskollegiums, Giovanni Morone, sowie dem damals bedeutendsten Spezialisten für Kult- und Traditionsfragen, Guglielmo Sirleto, der bereits die auf dem Konzil erfolgte Neuformulierung der katholischen Doktrin mittels Rekurs auf die Patristik abgestützt hatte, auch der Liturgie- und Bibelspezialist Antonio Carafa, der zu dieser Zeit das Haupt der Konzilskongregation war, sowie Fulvio Giulio della Corgna, den

---

<sup>64</sup> Eine Durchsicht der Diarien von Mucanzios Amtsvorgängern bestätigt seinen Befund lückenhafter Protokollierung. Die von Francesco Cancellieri 1802 veröffentlichten Quellenfunde zur Entwicklung des päpstlichen *possesso* zeugen zudem nicht nur von den zahlreichen, von den Pontifices insbesondere in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vorgenommenen Veränderungen dieses zentralen Bestandteils des päpstlichen Zeremoniells, sondern enthalten ebenfalls deutliche Hinweise auf eine systematische Revision des *possesso* nach dem Tridentinum. Dass man die Korrektur der sich in der Renaissancezeit eingeschliffenen zeremoniellen Praxis als eine Notwendigkeit betrachtete, zeigt auch die Reform des Konklaves. Siehe hierzu *Wassilowsky*, Konklaverreform.

<sup>65</sup> *Staubach*, „Honor Dei“; *Laurain-Portemer*, Surintendance; *Büchel*, Prolegomena.

<sup>66</sup> Zur Besetzungsliste siehe Anmerkung 59 und 60. In Hinblick auf ihre Mitgliederzahl, besonders aber in Hinblick auf ihre paritätische Besetzung, die dem soziopolitischen Musterbuch der römischen Netzwerkforschung entnommen scheint, ist die Kommission wohl als ein Unikum zu bezeichnen.



bereits Pius IV. mit der Revision des *Caeremoniale* beauftragt haben soll<sup>67</sup>. Da Carafa und della Corgna Papstnepoten waren, repräsentierten sie gleichzeitig die Kardinalsfraktionen Pauls IV. (1555–59) und Julius' III. (1550–55); und für die Kreaturen Pauls III. (1534–49) saß sein ehemaliger Kardinalnepot Alessandro Farnese im Gremium, dem auch Filippo Boncompagni in seiner Eigenschaft als Kardinalnepot des regierenden Papstes angehörte. Nicht vertreten war hingegen der Kardinalnepot Pius' V., Michele Ghislieri, dessen Fehlen in der Kommission auf die mit einem Pontifikatswechsel in der Regel verbundene Kaltstellung des unmittelbaren Ex-Kardinalnepoten zurückzuführen sein dürfte<sup>68</sup>. Carlo Borromeo zählte als einstiger Kardinalnepot Pius' IV. (1560–65) lediglich deshalb nicht zu den Mitgliedern, weil er im November 1572 nach Mailand abgereist war. Als sein Vertreter kann Guglielmo Sirleto gelten, dem Pius IV. 1565 auf Drängen Borromeos die Kardinalswürde verliehen hatte<sup>69</sup>. Für die römischen Baronalfamilien saßen die Kardinäle Niccolò Caetani, Giacomo Savelli, Alessandro Sforza und Flavio Orsini im Gremium; für die italienischen Fürstenhäuser die Kardinäle Ferdinando de' Medici und Luigi d'Este<sup>70</sup>. Der Fürstbischof von Trient, Cristoforo Madruzzo, repräsentierte vermutlich das Reich. Die ursprünglich 13-köpfige Kongregation wurde 1573 um den päpstlichen Staatssekretär Tolomeo Gallio, der diese Funktion bereits unter Pius IV. bekleidet hatte, sowie um Stanislaus Hosius aufgestockt, der ebenfalls (wie Morone) als päpstlicher Legat für den positiven Abschluss des Konzils gesorgt hatte. Der aus Como stammende Kardinal Gallio und der polnische Kardinal Hosius standen in enger Verbindung mit Borromeo<sup>71</sup>. Neben Gianfrancesco Gambarà, einem weiteren Gefolgsmann Borromeos, wurden 1574 mit dem Kardinälen Guise de Lorraine und Pacheco de Toledo schließlich auch ein französischer und ein spanischer Vertreter in die Kongregation berufen<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> Bezüglich der biographischen und bibliographischen Angaben zu den einzelnen Persönlichkeiten sei nur auf die Einträge im *Dizionario Biografico degli Italiani* verwiesen. Des Weiteren siehe zu Morone die einschlägigen Angaben in *Pancheri/Primerano* (Hrsg.), *L'uomo del Concilio*; *Firpo/Niccoli* (Hrsg.), *Cardinale Giovanni Morone*; zu Sirleto siehe *Denzler*, *Kardinal*; zu Carafa siehe *Papa*, *Kardinale*. Die Angabe, dass Fulvio Giulio della Corgna mit der Reform des Kurienzeremoniells beauftragt worden sei, stammt aus *Moroni*, *Dizionario*, Bd. 11, 88 und Bd. 17, 156.

<sup>68</sup> *Emich*, *Karrieresprung*, 135, hat dieses Grundmuster die A-B-A-Regel getauft.

<sup>69</sup> Borromeos an der Kurie präsente Gefolgsleute, zu dieser Zeit insbesondere Bernardino Carniglia, waren jedoch in der unter Vorsitz des Kardinals Santori tätigen Kommission tätig, die über die Reform des Hofes und Roms beratschlagte. v. *Pastor*, *Geschichte der Päpste*, Bd. 9, 17–20.

<sup>70</sup> Auffällig ist die mangelnde Berücksichtigung der römischen Baronalfamilie Colonna, die durchaus einen Kardinal in ihren Reihen hatte, dem verstorbenen Papst Pius V. aber vermutlich zu verbunden war. Ebenso markant ist die mangelnde Berücksichtigung venezianischer Kardinäle.

<sup>71</sup> Die Aufstockung der Kommission um die zwei von Pius IV. ernannten Kardinäle ergibt sich aus den *Diaria Mucanzio*, fol. 158, Eintrag vom 27. 12. 1573.

Grundinformationen zur Tätigkeit der Kommission liefert wiederum das *Diarium Mucanzios*. Weil der Zeremonienmeister kein Kongregationsmitglied war, gewähren seine Aufzeichnungen nur einen recht summarischen Einblick in die Arbeit der Kommission; über den Inhalt der anscheinend recht heftigen Diskussionen geben sie leider keine Auskunft. In den ersten Jahren bestand die Hauptaufgabe der Kommission in der Reform des päpstlichen Kurienzeremoniells. Dass insbesondere das zweite Buch des *Caeremoniale*, das die Messfeierlichkeiten in der päpstlichen Kapelle reglementierte, einer Generalüberholung bedurfte, hatte seinerzeit bereits Paride de Grassi erkannt und deshalb einen Neuentwurf erarbeitet. Auf diese Vorlage stützte sich die Kongregation, denn über die Aufwertung des Altarsakraments beabsichtigte de Grassi bereits damals eine Redimensionierung der weltlichen Repräsentationselemente, die dann in ihrer Zuordnung auf die geistliche Rolle des Pontifex eine neufundierte Absicherung im Allerheiligsten erfuhren<sup>73</sup>.

Gewissermaßen mittels eines Testdurchlaufs durch den liturgischen Kalender galt es im Stichjahr 1573 zunächst festzustellen, wie es um die Ausgestaltung der Messfeierlichkeiten überhaupt bestellt war und was daran konkret zu reformieren war. Die Kongregation diskutierte wöchentlich über auftretende Inkohärenzen und verabschiedete in zirka vierteljährlichen Abständen insgesamt 43 Reformdekrete. Im Mittelpunkt standen die angemessenen Reverenzabstufungen gegenüber dem Altarsakrament, dem Papst und den zelebrierenden Kardinälen, der adäquate Einsatz und Gebrauch der Paramente sowie der päpstlichen Insignien, schließlich die Einbeziehung der Laien und Kurienmitglieder in das Zeremonialgeschehen, von der Einzugsordnung in die Kapelle über die Inszenierungsordnung bis hin zur Neuordnung der Fronleichnamsprozession<sup>74</sup>. Im Laufe des folgenden Jahres sorgten

---

<sup>72</sup> Dies geht aus der in Anmerkung 59 zitierten Hofrelation vom 20. 2. 1574 hervor. Demnach waren Sirleto, della Corgna, Boncompagni, Orsini und de' Medici nicht mehr in der Kommission.

<sup>73</sup> Die Arbeit der Reformkommission bestand demnach nicht nur in der Angleichung der liturgischen Praxis an das neu erstellte römische Messbuch (vgl. auch Anmerkung 45). Bereits in seinem ersten Dienstjahr (1505) hatte de Grassi eine überarbeitete Version des zweiten Buches des Kurienzeremoniells erstellt. Er beschäftigte sich darüber hinaus jedoch auch intensiv mit einer Generalrevision aller von Patrizi im Kurienzeremoniell nur rudimentär behandelten Aspekte. Davon zeugen nicht nur die von ihm verfassten Einzeltraktate zu den Begräbniszeremonien, dem Papsttritt, den Bischofsweihen sowie der Behandlung von Gesandten am päpstlichen Hof, sondern auch das von ihm randglossierte Kurienzeremoniell, das an der Mailänder Biblioteca Ambrosiana unter der Signatur I 185 inf. aufbewahrt wird. Vgl. Bölling, *Papstzeremoniell*, 38–47; *Dykmans* (Hrsg.), *L'œuvre de Patrizi Piccolomini*, 53\*. Den Nachweis, dass Mucanzio sich der Aufzeichnungen de Grassis bediente, hat ebenfalls Bölling erbracht. Bölling, *Vide apostillam*.

<sup>74</sup> *Diaria Mucanzio*, fol. 158v–169v. Eintrag vom 27. 12. 1573. Die Dekrete oder *Capita Reformationum Cappellae* sind abgedruckt bei *Staubach*, *Zwischen Basel und Trient*, 407–411.

die Kongregation und der Zeremonienmeister – auch mittels disziplinarischer Maßnahmen – für die Umsetzung der Dekrete und befanden über etwaige Unstimmigkeiten sowie unerwünschte Begleiterscheinungen. Ende 1574 fühlte man sich gut für die große Bewährungsprobe gewappnet: die glanzvolle und möglichst reibungslose Abwicklung des ersten posttridentinischen Heiligen Jahrs.

Mit dem Eintreffen des ersten prominenten Rombesuchers erwies sich diese Hoffnung bereits im Dezember 1574 als trügerisch. Denn der Papst hatte nach Absprache mit der Kongregation dem Herzogssohn Karl Friedrich von Jülich-Kleve-Berg einen Platz auf der Bank der Kardinaldiakone zugewiesen. Dabei handelte es sich nach Auffassung der in Rom präsenten weltlichen Herrschervertreter um eine immense Ehre, die dem Rang derer von Jülich-Kleve-Berg keineswegs entsprach. Mit Ausnahme des Vertreters von Urbino erschien kein Gesandter in der Kapelle<sup>75</sup>. Das daraufhin am 30. Dezember 1574 erlassene päpstliche Dekret, das die Gesandten – gemäß der Bestimmung des *Caeremoniale* – von den Stufen des Papstthrons in den hinteren Teil der Kapelle außerhalb der Quadratur der Kardinalsbänke zu befördern suchte, konnte jedoch nicht umgesetzt werden<sup>76</sup>. Auch nachdem der Erbprinz am 9. Februar 1575 von den Blättern dahingerafft worden war und der Papst ihm ein prunkvolles Begräbnis ausgerichtet hatte, behinderten die Präzedenz- und Sitzordnungsstreitigkeiten das Messgeschehen in der päpstlichen Kapelle ausgerechnet im Heiligen Jahr<sup>77</sup>.

Umso dringlicher hatte sich die Kongregation dann ihrer zweiten Hauptaufgabe zu widmen, die Präzedenzstreitigkeiten zwischen den in Rom präsenten Fürsten, Botschaftern und Gesandten einer Lösung zuzuführen. Hatten sie dem Papst ihre offizielle Aufwartung gemacht, so sollten sie ihre Einpassung in die wahrhaft göttliche Weltordnung in der päpstlichen Kapelle öffentlich unter Beweis stellen. Da sie die ihnen dort zugewiesenen Plätze aber nicht akzeptierten und dem zentralen Sakralraum des römischen Hofes – wie es die Spanier wegen der Präsenz der als hochrangiger eingestuften Franzosen taten – gänzlich fernblieben, mutilierte ihr Verhalten ein symbolisches Gesamtensemble, das gerade im Moment des Kultvollzuges die Anerkennung der päpstlichen *majestas* implizierte. Für das leidige Präzedenzproblem, das die Zeremonialkongregation auch in den folgenden Jahren beschäftigen sollte, konnte aber keine grundsätzliche Lösung gefunden werden<sup>78</sup>. Allerdings ordnete Gregor XIII. nun das päpstliche Audienzwesen

<sup>75</sup> Ebd., fol. 262r-263v, Eintrag vom 12. 12. 1574.

<sup>76</sup> Ebd., fol. 289v-291v, Eintrag vom 29. und 30. 12. 1574.

<sup>77</sup> Zu Tod und Begräbnis Karl Friedrichs von Jülich-Kleve, ebd., fol. 297r-v, Eintrag vom 9. 2. 1575; fol. 302v-311v, Eintrag vom 2. 3. 1575. Am Palmsonntag erschien kein Gesandter aus Protest in der Kapelle. Ebd., fol. 314r-v, Eintrag vom 27. 3. 1575. Am Karndonnerstag war die „Unordnung“ groß. Ebd., fol. 315r-320r, Eintrag vom 30. 3. 1575.

neu<sup>79</sup>. Die Neufassung aller Teile des Kurienzeremoniale, die noch in den ersten Jahren auf der Tagesordnung gestanden hatte, wurde ad acta gelegt, während die Ehrspirale zeremonieller Aufrüstung am römischen Hof höher und höher drehte.

Über die zentrale Bedeutung der Zeremonialkongregation kann dennoch kein Zweifel bestehen. Sie restaurierte die Ritualordnung in der päpstlichen Kapelle, deren ideales Ordnungsschema mittels des 1578 von Etienne Dupérac angefertigten, berühmten Stiches *Majestatis pontificae/dum in capella Xisti sacra peraguntur/accurata delineatio* europaweite Verbreitung fand, und schuf somit eine solide Grundlage für das neu gewonnene repräsentative Selbstverständnis des Papsttums<sup>80</sup>. Mit der Beseitigung des jahrzehntelangen Zeremonialchaos änderte sich auch die Abfassung der Diarien. Der rekonstituierten Idealordnung entsprachen sie insofern, als sie in erster Linie über die dort präsenten und in die Zeremonien eingebundenen Personen Buch führten, während die Zeremonien selbst keine detaillierte Beschreibung fanden, da sie „ut de more“ oder „prout in ceremoniali romano“ abliefen. Kontingenzen – wie die Abwesenheit von Personen aus Präzedenzgründen – blieben weitestgehend ausgeblendet. Analoges galt für die Protokollierung der außerhalb der Kapelle stattfindenden päpstlichen Zeremonien. Zwar blieb die Aufsicht über die päpstliche Kapelle die Domäne der liturgisch versierten Zeremonienmeister. Die Erörterung der für die höfische, die innerkirchliche sowie für die Interaktion zwischen weltlichen und geistlichen Amtsträgern relevanten, äußerst konfliktträchtigen zeremoniellen Verfahrensfragen oblag von nun an aber nicht mehr nur den päpstlichen Zeremonienmeistern, sondern – mit der Etablierung der Zeremonialkongregation, ihrer 1588 geschaffenen Nachfolgeeinrichtung, der Riten- und Zeremonialkongregation, sowie zahlreicher Spezialkommissionen – einem größeren Personenkreis von Kardinälen und Amtsträgern, zu denen auch die päpstlichen Kammerherren, die über das päpstliche Audienzwesen wachten, sowie die päpstlichen Sekretäre und die Zeremonialspezialisten der Kardinalnepoten gezählt haben dürften. Das in den Diarien erscheinende Zeremonieokondensat ist dann aber auch alles andere als ein gewichtiges Indiz dafür, dass die Ausgestaltung und Durchführung der Zeremonien nur mehr in festgelegten Bahnen, tatsächlich kontradiktionsfrei oder gar „normengerecht“ verlief.

---

<sup>78</sup> So vermerkte Mucanzio, ebd., fol. 456v, noch am 3. 2. 1577 eine ergebnislose Zusammenkunft der Kongregation, die die Platzzuweisung der Botschafter zum Gegenstand hatte.

<sup>79</sup> Die Neuordnung des Audienzwesens, auf die bereits *v. Pastor*, *Geschichte der Päpste*, Bd. 9, 43, hinweist, ist bislang mangels Quellen nicht untersucht. Zu de Grassis „*Tractatus de oratoribus*“ siehe *Stenzig*, Numquam.

<sup>80</sup> *Krogh Rasmussen*, *Maiestas Pontificia*.

Bestätigt wird diese These durch die Ergebnisse der Habilitationsschrift Günther Wassilowskys, die die von Gregor XV. gegen heftigen Widerstand 1621/22 zum Abschluss gebrachte Reform des Konklavezeremoniells zum Gegenstand hat. Obwohl der Zeremonienmeister Aleone immerhin über acht vor der Reform liegende Papstwahlen Buch führte (fünf als „socius“ und drei als erster Zeremonienmeister), wies er nie ausdrücklich auf diejenigen normativen Regelverstöße hin, die auf die soziopolitischen Begleitererscheinungen der päpstlichen Herrschaftspraxis (Nepotismus, patronagegeprägte Faktionsbildungen und Abhängigkeitsverhältnisse) zurückzuführen waren. Wurde die Papstwahl – also ein zentrales Verfahrenssegment des *Caeremoniale* – spätestens seit Mitte des 16. Jahrhunderts von reformorientierten Kurienkreisen eben aus diesen Gründen als unbedingt revisionsbedürftig angesehen, so erschöpfen sich die diesbezüglichen Einträge des Zeremonienmeisters substantiell in der Registrierung des verabschiedeten Reformwerkes<sup>81</sup>.

Eine reduzierende Sichtweise, die das Zeremonialwesen in statischer Fortschreibung der Verhältnisse an der Renaissancekurie als alleiniges Ressort – oder als exklusive Domäne – der Zeremonienmeister begreift, blendet die mit der Ausdifferenzierung des päpstlichen Hofes einhergehende innere Entwicklungsdynamik des Zeremonialwesens aus. Der Blick auf die Zeremonienmeister und ihre Diarien reicht also nicht aus, um die sich um die zeremoniellen Arrangements aufbauenden Auseinandersetzungen und politischen Konflikte sowie kurieninternen Diskussionen und Wertekonflikte in posttridentinischer Zeit zu ergründen.

### III. Die integrative Kraft des Marienkultes

Der Überblick über die Neujustierung symbolischer Ressourcen am posttridentinischen päpstlichen Hof wäre jedoch unvollständig, bliebe der für das neu errungene Selbstverständnis des Papsttums zentrale Marienkult unerwähnt, der alle Wertekonflikte und Richtungskämpfe überwölbte und in seiner identitätsstiftenden Wirkung im Mittelpunkt der katholischen Konfessionalisierung stand. In den folgenden, die Rundschau abschließenden Überlegungen, geht es somit darum zu zeigen, was unter der Spiritualisierung des Papsttums nach Trient eigentlich zu verstehen ist. Eine Reihe gewichtiger, aus der Sekundärliteratur gewonnener und in Korrelation zu setzender Anhaltspunkte stützt die These, dass es sich um eine maßgeblich im Pontifikat Sixtus' V. vollzogene „marianische Wende“ handelte, die nirgends deutlicher zum Ausdruck kommt als in Santa Maria Maggiore, der ältesten und wegen der dort aufbewahrten Krippenreliquie sowie der dem

---

<sup>81</sup> Wassilowsky, Konklavereform.

Evangelisten Lukas zugeschriebenen Marienikone „Salus populi romani“ bedeutendsten Marienbasilika des Okzidents<sup>82</sup>. Von besonderer Bedeutung für die Geschichte des Papsttums ist die auf dem Esquilin stehende Basilika wegen der in den beiden Seitenkapellen im Stil antikisierender Triumphbogen-Architektur errichteten, vier monumentalen Prunkgrabmäler Pius' V., Sixtus' V., Clemens' VIII. (1592–1605) und Pauls V. (1605–1621), die das neue Herrschaftsverständnis der Papstmonarchen deutlich zum Ausdruck bringen<sup>83</sup>.

Dass sich bezüglich der päpstlichen Memoria-Kultur nach Jahrzehnten der Unsicherheit im Heiligen Jahr 1575 eine deutliche Wende abzeichnete, hatte bereits der Zeremonienmeister bemerkt, indem er das den in Sankt Peter bestatteten Pontifices auf Allerheiligen durch Gregor XIII. und das Kardinalskollegium gleichsam institutionell zuteilwerdende ehrbezeugende Gebetsgedenken als *Novum* bezeichnete<sup>84</sup>. Die nach einem einheitlichen Schema gestalteten Bildprogramme der Papstgrabmäler in Santa Maria Maggiore stellten ein gewissermaßen daran anschließendes, weiteres *Novum* dar. Wie Volker Reinhardt herausgearbeitet hat, handelte es sich um „meta-historische Tatenberichte“, die über die Regierungstätigkeit der Papstmonarchen Rechenschaft ablegten, wobei die Relieftafeln nicht nur ihre auf geistlichem, sondern auch ihre auf weltlichem Gebiet vollbrachten Ruhmes-taten zeigten; denn sowohl in ihrer Eigenschaft als Landesherren als auch in Hinblick auf die durch päpstliche Hilfe errungenen Siege im Glaubenskampf stellten die Päpste unter Beweis, das ihnen gottgegebene Amt des Vikars Christi würdig ausgefüllt zu haben. Zu verstehen sind diese Bildprogramme, die den Wandel des päpstlichen Amts- und Repräsentationsverständnisses widerspiegeln, aber nur über das ihnen übergeordnete devotionale und ikonographische Referenzsystem, das die in Gebethaltung in Marmor gemeißelten Pontifices auf die Krippenreliquie und die Ikone der zwischen Himmel und Erde vermittelnden Gottesmutter und somit auf die „Kirche im Ursprung“ ausrichtete<sup>85</sup>.

Unlängst hat Peter Stephan eine überzeugende Entschlüsselung des komplexen biblizistischen Kodierungsprogramms vorgelegt, das nicht nur der Umgestaltung der Kirche durch – den in Hinblick auf seine hart durchgreifenden landesherrlichen Maßnahmen als „eherner Papst“ geltenden – Sixtus V. zugrunde lag, sondern das auch die von ihm betriebene urbanistische

<sup>82</sup> *Wolf*, *Salus populi Romani*.

<sup>83</sup> *Ost*, *Cappella Sistina*; *Ostrow*, *Art and Spirituality*.

<sup>84</sup> *Diaria Mucanzio*, fol. 352r-v, Eintrag vom 2. 11. 1575, wiedergegeben im vorliegenden Band im Beitrag von *Karsten*, Totenkult, Anmerkung 72. Zu den Veränderung im päpstlichen Bestattungsritus und den sich darum entspinnenden kurialen Auseinandersetzungen *Visceglia*, Überführung.

<sup>85</sup> *Reinhardt*, *Tatenberichte*; *Chatzidakis*, *Imagines*.

Umgestaltung Roms motiviert haben dürfte: Bekanntlich ließ Sixtus V. vier (eigentlich waren fünf geplant) geradlinige Straßenschnitten schlagen, die sternförmig auf Santa Maria Maggiore zuliefen. Diese sakraltopographische Maßnahme betonte die außerordentliche spirituelle Bedeutung, die der Franziskanerpapst der Marienbasilika offensichtlich zuwies. Entsprechend die Gestaltung der rechten Seitenkapelle, in der Sixtus V. sein eigenes Grabmal und das des Dominikanerpapstes Pius' V. bauen ließ, in ihrer Ausrichtung auf die Krippenreliquie ganz dem Hauptideal seines Ordens, der *christoformitas*, so ist, wie Stephan herausstreicht, diese spirituelle Konzeption nicht nur eng an die in der Kirche verehrte Marienikone gekoppelt, sondern überdies mit der im Apsismosaik über dem Hauptaltar der Kirche dargestellten Heilsgeschichte in Korrelation zu setzen: Im Zentrum des Ende des 13. Jahrhunderts entstandenen Mosaiks steht Maria als gekrönte Himmelskönigin neben dem Gottessohn, eine für das Mittelalter charakteristische Darstellung, mittels derer die Befreiung der menschlichen Seele aus der babylonischen Gefangenschaft der Sünde symbolisiert wurde<sup>86</sup>.

Peter Stephan versteht die Umgestaltung der Basilika durch Sixtus V. – völlig zu Recht – als „Hypostasierung eines Tugendtempels“ des Papsttums. *Magnificentia* und *humilitas* gingen eine harmonische Synthese ein und ver sinnbildlichten dadurch die *auctoritas* der spirituell geläuterten Papstmonarchen. Die identitätsstiftende Bedeutung der in Santa Maria Maggiore geschaffenen Papstgrabmäler erschließt sich indes nur, wenn man diejenigen Auseinandersetzungen und Dynamiken mit einbezieht, die sich um den Marienkult aufbauten und bis in die Zeit Sixtus' IV. zurückgehen<sup>87</sup>. Denn letztlich schlug Sixtus V. eine Brücke zu seinem 100 Jahre zuvor regierenden Vorgänger, der ebenfalls Franziskaner gewesen war und dessen Pontifikat nun zum Inbegriff der nach den konziliaren Wirren wieder erlangten Größe des Renaissancepapsttums wurde.

Der seit dem Spätmittelalter zu verzeichnende außerordentliche Aufschwung der Marienverehrung ging mit heftigen theologischen Kontroversen zwischen den Franziskanern und den Dominikanern um die Unbefleckte Empfängnis einher, die ja erst 1854 zum Dogma erklärt wurde. Als Franziskaner bezog Sixtus IV. insofern eindeutig Stellung, als er den herausragenden Status der Gottesgebälerin 1476 mittels Approbation ihrer von nun an messfeierlich zu begehenden Empfängnis bestätigte und den Marienkultstätten besondere Aufmerksamkeit widmete<sup>88</sup>. Dies galt nicht nur für die

<sup>86</sup> *Stephan*, Rom unter Sixtus V.

<sup>87</sup> Bereits *Ostrow*, Art and Spirituality, 128–132, betont die Bedeutung der Basilika für die dort bestatteten Päpste, führt ihre schrittweise Aufwertung jedoch substantiell vor allem auf die persönliche Devotion Clemens' VIII. für die Gottesmutter zurück.

<sup>88</sup> *Bäumer*, Entscheidung.

römischen Marienkirchen (insbesondere für Santa Maria del Popolo), sondern auch für die Wallfahrtskirche von Loreto in den Marken, die das Haus der Jungfrau Maria beherbergt und deshalb auf päpstliche Initiative im Laufe des 16. Jahrhunderts prächtig neu gestaltet wurde<sup>89</sup>. Die Ablehnung der Unbefleckten Empfängnis seitens der Protestanten und ihre harsche Kritik am „papistisch“ übersteigerten Marienkult lud die theologischen Debatten dann zusätzlich auf. Auf dem Konzil von Trient, das bezüglich der Erbsündefrage lediglich auf die implizite Befürwortung der Unbefleckten Empfängnis durch Sixtus IV. rekurrierte, kam der Mariologie anscheinend eben deshalb keine außerordentliche Bedeutung zu, weil die Unbefleckte Empfängnis weiterhin eine auch von den katholischen Theologen äußerst kontrovers diskutierte Frage war. Die Verehrung der Gottesmutter wurde erst am letzten Tag der letzten Konzilssektion im Rahmen des Heiligen- und Bilddekretes ausdrücklich bestätigt<sup>90</sup>.

Nach Trient wurde die Marienverehrung zum Synonym der devotionalen Erneuerung, die insbesondere von den neuen Ordensgemeinschaften getragen wurde. Neben den Jesuiten, die die marianischen Kongregationen als Keimzellen spiritueller Religiosität favorisierten, waren es vor allem die Kapuziner, die mit den Madonnenkrönungen in Nord- und Mittelitalien eine alte Kultform revitalisierten, die die theologische Streitfrage nach der Unbefleckten Empfängnis gewissermaßen ausblendete, indem die Zeremonie die exzeptionelle *dignitas* der Himmelskönigin betonte<sup>91</sup>.

Einen ungeheuren Aufschwung nahm der Marienkult aber erst im Pontifikat Pius' V., nämlich nach der siegreichen Seeschlacht der vom Papst geschmiedeten Heiligen Allianz gegen die Türken bei Lepanto (1571). Von nun an verkörperte die Himmelskönigin die vom spirituell geläuterten Papsttum geeinte katholische Christenheit. Hatte Pius V. die göttliche Hilfe gegen die Ungläubigen mittels des Rosenkranzgebetes erfleht, so markierte das zu Ehren der Heiligen Jungfrau und in Erinnerung an Lepanto von Gregor XIII. eingeführte Rosenkranzfest den Anfang einer Reihe von Initiativen, die auch die neuen marianischen Kultpraktiken ausdrücklich approbierten<sup>92</sup>. Wurde die Marienverehrung insbesondere von Carlo Borromeo, der Speerspitze der katholischen Erneuerung, gefördert, so kam dem mariani-

---

<sup>89</sup> *Verstegen* (Hrsg.), *Patronage*; *Citterio/Vaccaro* (Hrsg.), *Loreto*; *Weißberger*, *Mariengnadenbilder*.

<sup>90</sup> In den Konzilsdekreten findet der Marienkult lediglich im Dekret über die Erbsünde (Sektion V, 17. 6. 1546), im Dekret zur Rechtfertigungslehre (Sektion VI, 13. 1. 1547) und im Bilder- und Heiligendekret (Sektion XXV, 3. 12. 1563) Erwähnung.

<sup>91</sup> *Châtellier*, *Europe des dévots*; *Alatri/Reno Centese*, *Incoronazione*; *Dell'Oro*, *Cappuccini*. Auch die unbeschuhten Karmeliter forcierten die Marienverehrung. Erst in jüngster Zeit beginnt sich die italienische Forschung intensiv mit dem Phänomen der Madonnenkrönungen zu beschäftigen.

<sup>92</sup> Siehe neben der Sekundärliteratur in Anmerkung 15 auch *Venchi*, *Santo Pio V.*



schen Krönungszeremonie vor allem für die Erneuerung bzw. die Errichtung zahlreicher Marienwallfahrtsorte große Bedeutung zu: Am Südrand der Alpen begann der Kardinalerzbischof, eine Kette von Marienwallfahrtsorten als Schutzwall gegen protestantische Infiltrationen zu errichten<sup>93</sup>. Schließlich stellten die Marienkrönungen dann die eigentliche devotionale Signatur des konfessionellen Zeitalters dar, ohne dass sich die Rom-, Papstums- und Katholizismusforschung bislang eingehend mit diesem Phänomen beschäftigt hat<sup>94</sup>.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen dürfte deutlich geworden sein, dass Sixtus V. mit dem Bau der Grabmalkapelle in Santa Maria Maggiore der marianischen Wende nicht nur auf äußerst symbolträchtige Weise Ausdruck verlieh, sondern dass die Institution Papsttum die spirituelle Symbiose zwischen der irdischen *ecclesia militans* und der himmlischen *ecclesia triumphans* über den Bund mit Maria verkörperte. Sein Amtsnachfolger, der nach drei Kurzpontifikaten 1592 auf den Stuhl Petri gelangte, stand ihm darin keineswegs nach. Clemens VIII. förderte insbesondere die Marienkrönungen, die während seines Pontifikats einen ungeheuren Aufschwung verzeichnen sollten, mit Nachdruck. 1597 krönte er die Ikone „Salus populi romani“ vermutlich eigenhändig eben in jener Kirche, die für das Selbstverständnis des Papsttums von zentraler Bedeutung war<sup>95</sup>. Dem trug dann auch Paul V. Rechnung, indem er dem von Sixtus V. entwickelten Modell folgte und in Santa Maria Maggiore eine prächtige Grabkapelle für Clemens VIII. und für sich selbst errichten ließ, die neben der Marienikone überdies eigentlich noch eine Reliquie des 1610 heiliggesprochen Carlo Borromeo beherbergen sollte<sup>96</sup>.

Mit der von Sixtus V. vollzogenen marianischen Wende bekräftigte das Papsttum seinen institutionellen Geltungsanspruch auf äußerst wirkungsvolle Weise. Im Laufe eines inneren Erneuerungsprozesses, der aus kultur-

<sup>93</sup> *Dell'Oro*, *Nascita e sviluppo*; *Buzzi/Zardin* (Hrsg.), *Carlo Borromeo*.

<sup>94</sup> Auf den engen Zusammenhang zwischen Marienverehrung und politischer Identitätsbildung hat insbesondere Klaus *Schreiner*, *Schutzherrin*, mit Nachdruck hingewiesen. Es gilt nun, die sich um die Marienkrönungen aufbauenden, diesbezüglichen Dynamiken in Italien und am römischen Hof in die Analyse miteinzubeziehen. So löste die von der Republik Genua zwecks Affirmation ihrer Souveränität 1637 vorgenommene Krönung der Madonna zur Königin von Genua eine wahre Welle von Marienkrönungen der europäischen Monarchen aus. Siehe speziell zu dieser Krönung *Zunckel*, *Tra Bodin e la Madonna*. Zu den zeitgenössischen Auseinandersetzungen um die politische Mariologie siehe das wegweisende Pionierwerk von *Broggio*, *Teologia*.

<sup>95</sup> *Ostrow*, *Art and Spirituality*, 130, schreibt, Clemens VIII. hätte der Madonna und dem Jesuskind zwei Kronen kredenzt. *Calabuig*, *Significato*, 273, spricht hingegen von einer Krönung. Das Bildnis wurde 1838 nochmals von Gregor XVI. und 1954 von Pius XII. gekrönt.

<sup>96</sup> *Wolf*, *Regina Coeli*; *Chatzidakis*, *Imagines*.

geschichtlicher Perspektive in erster Linie als umfassende Neujustierung von Symbolressourcen zu begreifen ist, rückte die Gottesmutter in das Zentrum des magischen Dreiecks zwischen Kultur, Macht und Identität: Der tridentinische Reformanspruch wurde gewissermaßen auf die marianische Ebene transponiert und die sich um die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse aufbauenden Konflikte über die integrative Kraft des Marienkultes entschärft. Die obigen Ausführungen zielten darauf ab, die Grundlinien dieses Prozesses herauszuarbeiten und das generelle Erkenntnispotential eines derartig kommunikationszentrierten Ansatzes für die Entwicklung einer – in Hinblick auf ihren geistlich-weltlichen Doppelcharakter mysteriös erscheinenden – Institution aufzuzeigen<sup>97</sup>.

Der Erkenntnisgewinn eines derartigen, die Ergründung des komplexen Zusammenspiels von Macht, Kultur und Identität anpeilenden Vorgehens liegt auf der Hand. Indem der auf Sinnstiftungsprozesse und somit auch auf die Verfahrensebene abhebende sowie Ritualtheorien rezipierende kulturgeschichtliche Ansatz eben gerade auf die Wechselwirkung zwischen Struktur- und Mentalitätsgeschichte abzielt, scheint er sich für die Ergründung der langlebigsten und dabei keineswegs statischen Institution Alteuropas anzubieten. Denn auf diese Weise kann der Graben zwischen einer in den letzten Dekaden eher (mikro-)politisch bzw. strukturgeschichtlich orientierten Papsttumforschung und einer zunehmend an der Ausbildung einer spezifisch katholischen Konfessionskultur interessierten, religionssoziologisch bzw. anthropologisch inspirierten Kirchengeschichte geschlossen werden.<sup>98</sup> Ist die Formulierung neuer, Politik und Religion konjugierender Fragestellungen – wie die nach der Bedeutung des Zeremoniells oder des Marienkultes für die Affirmation des päpstlichen Suprematieanspruches – eben vom kulturalistisch erneuerten Interesse an institutionellen Wandlungs- und Identitätsstiftungsprozessen geleitet, so sprechen solche vermeintlich simplen, beim aktuellen Stand der Forschung aber keineswegs einfach zu beantwortenden Fragen für das Erkenntnispotential einer kulturgeschichtlich ausgerichteten, analytisch schematisierende Engführungen aufbrechenden

---

<sup>97</sup> Die hier angesprochenen Themen werden von der Verfasserin in Form einer im Entstehen begriffenen Monographie ausführlich und unter Berücksichtigung des praxeologischen Ansatzes behandelt. Im Zentrum der Untersuchung stehen die sich um die institutionelle Entwicklung des päpstlichen Zeremoniells sowie die sich um den Marienkult (insbesondere um die Marienkrönungen) aufbauenden Dynamiken und Konflikte im Zeitraum zwischen dem Konzil von Trient und dem Pontifikat Urbans VIII. (1623–44). Die Untersuchung entstand im Rahmen des Teilprojekts B 6 „Das päpstliche Zeremoniell in der Frühen Neuzeit (1563–1789). Höfische Repräsentation, theologischer Anspruch und liturgische Symbolik“ des mittlerweile abgeschlossenen Münsteraner SFB 496 „Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution“.

<sup>98</sup> In eine ähnliche Richtung bewegt sich auch die protestantische Kirchengeschichte. Siehe nur *Kaufmann*, *Konfession und Kultur*.

Papsttums- und Kirchengeschichte. Eine in Hinblick auf das sich wandelnde Verhältnis zwischen Politik und Religion in westlichen Gesellschaften dezidiert auf die Verfahrensebene zentrierte und in diesem Sinne als kulturalistisch zu bezeichnende Papsttumforschung dürfte dann auch für Allgemeinhistoriker von erheblichem Interesse sein.

# „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“<sup>1</sup>. 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)<sup>2</sup>. Damit der Begriff der Repräsentation jedoch einen derartigen Stellenwert einnehmen kann, dass er „für sich allein genommen schon beinahe die neue Kulturgeschichte bezeichnet“<sup>3</sup>, 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 unterscheiden<sup>4</sup>: 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-

---

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

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Chartier, *New Cultural History*, 204.

<sup>4</sup> 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 Papsttumsgeschichte<sup>5</sup>, 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 Theoretischen Traditionen wie der theologischen Sakramententheologie, der philosophischen Erkenntnistheorie oder der politischen bzw. ekklesiologischen Korporationslehre eine äußerst komplexe Bedeutungsgeschichte durchlaufen hat<sup>6</sup>. Über seine je nach Fachsegment sehr unterschiedlichen semantischen Felder hinaus, wird der Begriff spätestens seit den hochmittelalterlichen Abendmahlsstreitigkeiten für geradezu

---

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

<sup>6</sup> *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<sup>7</sup>. Einerseits wird das Wort *re-paesentatio* 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 Theologiegeschichte<sup>8</sup> 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 lasse<sup>9</sup>.

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 bilden<sup>10</sup>. Die Tat-

<sup>7</sup> Hofmann, Repräsentation, 64.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Hofmann, Repräsentation, 47–64.

<sup>9</sup> „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).

<sup>10</sup> „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 Performanzforschung<sup>11</sup> als auch von einer innovativen Kunstgeschichte vorausgesetzt, wenn diese durch neue Bildakttheorien den garstig breiten Graben von urbildlicher Präsenz und nur abbildlicher Repräsentation überwinden will<sup>12</sup>. Und selbst die historische Symbolforschung folgt mit ihrem Vorschlag, „Präsenzsymbole“ und „Repräsentations- bzw. Verweisungszeichen“ gegenüberzustellen<sup>13</sup> 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 zurückweist<sup>14</sup>.

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).

<sup>11</sup> „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).

<sup>12</sup> 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; *Belting*, Quel corps?; *Zitzlsperger*, Distanz und reale Präsenz; *Bredenkamp*, Theorie des Bildakts.

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

<sup>14</sup> *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“<sup>15</sup>. 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 1488<sup>16</sup> 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 herzustellen<sup>17</sup>. 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-

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

<sup>16</sup> *Dykmans* (Hrsg.), *L'œuvre de Patrizi Piccolomini*.

<sup>17</sup> *Staubach*, „Honor Dei“; *Staubach*, Zwischen Basel und Trient.



siert wurde<sup>18</sup>, 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*<sup>19</sup> 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 sei<sup>20</sup>. 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 werden<sup>21</sup>. So verschieden ihr jeweiliger Werdegang auch gewesen sein mag, sie hatten allesamt ihr „Turmerlebnis“<sup>22</sup> gemacht, das in ihnen eine

<sup>18</sup> Bölling, Papstzeremoniell.

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

<sup>20</sup> Bölling, Papstzeremoniell, 90–112. Vgl. auch Bölling, Cum gratia et decore.

<sup>21</sup> 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 Ausgleichsmision auf dem Regensburger Religionsgespräch 1541 letztlich nicht an der Rechtfertigungslehre, sondern an Begriff und Inhalt der Transsubstantiation scheiterte<sup>23</sup>. 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 expurgiert<sup>24</sup>.

## 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“ herbeigeführt<sup>25</sup>. Der skrupulöse ehemalige Augusti-

<sup>22</sup> *Jedin*, „Turmerlebnis“.

<sup>23</sup> *Luttenberger*, Kardinallegat Contarini; *Ganzer*, Gasparo Contarini.

<sup>24</sup> *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 hatte<sup>26</sup>. 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 Welt<sup>27</sup>.

Es mag lange gedauert haben, bis eine solch ungeheuerliche Fundamentalkonstruktion, die ein unbedeutender, gefallener Mönch im fernen kur-sächsischen 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-

---

<sup>25</sup> 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-Numm, Reformation of the Ritual.

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

<sup>27</sup> 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 Danielis VIII de Antichristo (Luther, Gesamtausgabe, Bd. 7, 705–778).

nen „Schmalkaldischen Artikeln“ von 1536<sup>28</sup> 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 Papstum eine Einigung erzielt werden könne: „Dieser artikel von der Messe wirts 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 föhlens wol: Wo die Messe fellet, so ligt das Bapstum. Ehe sie das lassen geschehen, so tödten sie uns alle, wo sie es vermögen.“<sup>29</sup>

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 Christi<sup>30</sup> paradigmatisch – *pars pro toto* – entschieden wird, ist im Christentum von alters her das Sakrament der Eucharistie<sup>31</sup>. Und die Beantwortung dieser Frage hat in jedem Falle weitreichende Konsequenzen für den Stellenwert von Kirche im Allgemeinen und folglich für das Papstum im Speziellen.

Insofern ist es nicht verwunderlich, dass Luthers Kampf gegen das Messopfer als „bei weitem gottlosesten Mißbrauch“<sup>32</sup> der Eucharistie sich von seiner ersten Psalmenvorlesung (1513) über das berühmte Messkapitel von „De captivitate Babylonica ecclesiae“ (1520) bis zu seinen letzten Schriften überhaupt durchzieht<sup>33</sup>. Für Luther ist die Eucharistie Testament, das heißt

<sup>28</sup> Müller, Schmalkaldische Artikel.

<sup>29</sup> Luther, Gesamtausgabe, Bd. 50, 204.

<sup>30</sup> Certeau, Mystische Fabel, 124 ff.

<sup>31</sup> Lubac, Corpus mysticum.

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

<sup>33</sup> 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“<sup>34</sup> 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 könnte<sup>35</sup>. Auch sie verstanden die Eucharistie als Vergegenwärtigung der Passion Christi. Aber diese Verge-

<sup>34</sup> *Luther*, Gesamtausgabe, Bd. 6, 364.

<sup>35</sup> 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 hatte<sup>36</sup> – als *repraesentatio passionis*<sup>37</sup>.

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.“<sup>38</sup>

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 wurde<sup>39</sup>. 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.“<sup>40</sup> Und: „Wenn jemand sagt,

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

<sup>37</sup> 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 exstinguendum 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).

<sup>38</sup> Concilium Tridentinum, Bd. 6, 377.

<sup>39</sup> 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.<sup>41</sup> 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.“<sup>42</sup> 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 Auf-führung 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-

---

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

<sup>41</sup> „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).

<sup>42</sup> „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 wurde<sup>43</sup>, 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.“<sup>44</sup> 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“ heißt<sup>45</sup>, 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?

<sup>43</sup> *Jedin*, Geschichte des Konzils, Bd. 3, 348 f.

<sup>44</sup> *Angenendt*, Geschichte der Religiosität, 495. Zu diesem Befund kam schon *Jungmann*, *Missarum Sollemnia*.

<sup>45</sup> *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 wurde<sup>46</sup>, 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

---

<sup>46</sup> 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 bekannt<sup>47</sup>. Die neue Handlungsorientierung und die daraus erwachsende päpstliche Regelungswut machte die mit Pius V. beginnende Periode liturgiegeschichtlich zu einer „Epoche der Rubrizistik“<sup>48</sup>, 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 entnehmen<sup>49</sup>.

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)<sup>50</sup> und die Neuordnung des Heiligsprechungsverfahrens durch Urban VIII.<sup>51</sup> 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

<sup>47</sup> *Jedin*, Konzil von Trient (1966); *Theissen*, Mass Liturgy; *Hauerland*, Einheitlichkeit.

<sup>48</sup> *Jungmann*, Missarum Sollemnia, Bd. 1, 187.

<sup>49</sup> Vgl. den Beitrag von Julia Zunckel in diesem Band.

<sup>50</sup> *Wassilowsky*, Konklavereform.

<sup>51</sup> *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 würden<sup>52</sup>. 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 sind<sup>53</sup>. 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*)<sup>54</sup>, geradezu in ihr Gegenteil: Fortan musste der Nachweis *super non cultu* erbracht werden. Nachdem der protestantische Idolatrievorwurf gegenüber der papistischen Heiligenverehrung<sup>55</sup> zunächst dazu führte, dass während des gesamten 16. Jahrhunderts nicht mehr als drei Kanonisationen stattfanden, hat das wiedererstarbte 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*.

---

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> *Gotor*, Chiesa e santità, 83–93.

<sup>54</sup> *Wetzstein*, Heilige vor Gericht.

<sup>55</sup> *Cavallotto*, Santi nella Riforma.

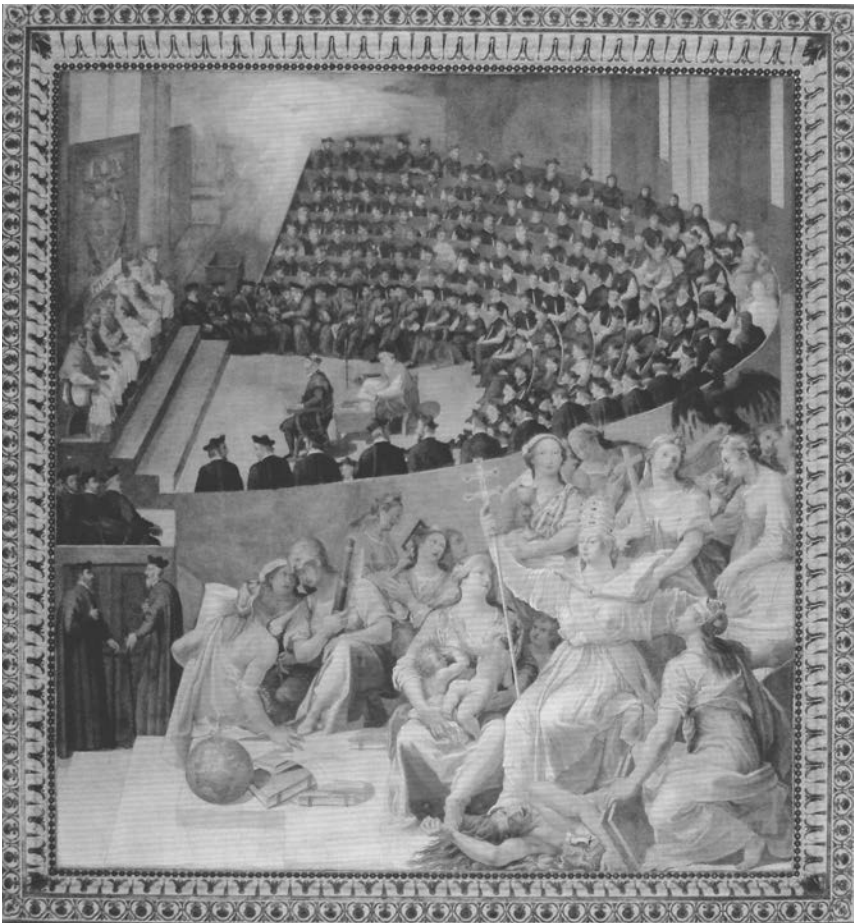


Abb. 15: Pasquale Cati, Das Konzil von Trient und der Triumph des Papsttums über die Häresie (1590–1594).  
Basilica Santa Maria in Trastevere, Cappella Altemps, Rom.

Bau und ikonographisches Programm der Familienkapelle gehen zurück auf Mark Sittich von Hohenems (1533–1595), einen der Nepten 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 Kupferstich<sup>56</sup>. Höchst verräterisch für die Konzilsrezeption im päpstlichen Rom sind freilich die Modifikationen gegenüber dem

<sup>56</sup> 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 Papsttum<sup>57</sup>.

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*“<sup>58</sup>. Man könnte zugespitzt formulieren: Was das frühneuzeitliche Papstzeremoniell durch die reformatorische Dekonstruk-

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

<sup>58</sup> *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 Identität<sup>59</sup>. 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“<sup>60</sup>. 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 haben<sup>61</sup>. 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

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

<sup>60</sup> „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 respiciant.“ (Conciliorum oecumenicorum decreta, 696).

<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> 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“<sup>63</sup> – für die neue kulturwissenschaftliche Forschung eine Art übergreifendes „kulturelles Modell“ dar, ein alle Bereiche gesellschaftlichen Lebens prägendes Paradigma und Prinzip<sup>64</sup>.

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 aushandelten<sup>65</sup>. Dass es nach

---

<sup>62</sup> „A dì 27 di Maggio fu la festa del Corpus Domini, et si fece la Processione solennissima, 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 Sagramento. Ma il papa Alessandro si fece portare non in sedia, ma inginocchiato con la testa scoperta tenendo in mano il SS. Sagramento, 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*.

<sup>63</sup> 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*.

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

<sup>65</sup> Zur Bedeutung des frühneuzeitlichen Roms für die diplomatische Welt vgl. *Mörschel*, *Buona amicitia?*, 90–92; *Seidler*, *Teatro del mondo*; *Zunckel*, *Rangordnung*



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 Barockpäpsten<sup>66</sup> ab Clemens VIII. wieder „prunkvoller“ zuzug, hat man eher mit „einer von außen aufgezwungenen und übernommenen Norm“, mit einem Zwang zu höfischem Aufwand in Konkurrenz mit anderen europäischen Höfen erklärt<sup>67</sup>. 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.

<sup>66</sup> Vgl. Reinhard, Reformpapsttum.

<sup>67</sup> Reinhardt, Der römische Hof um 1600.



sische Kupferstiche, die als „Inszenierungen zweiter Ordnung“<sup>68</sup> die zeremoniellen Akte selbst zwar nicht einfachhin abbilden, aber eben gerade aufgrund ihrer eigenen Konstruktivität und Sinnerzeugung aufschlussreich sind<sup>69</sup>.

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 Passus<sup>70</sup>. 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 charakterisiert<sup>71</sup>. 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“<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> *Stollberg-Rilinger*, Einleitung, 14.

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

<sup>70</sup> *Magnum Bullarium Romanum*, Bd. V,4, 400–403, 403. Dazu: *Wassilowsky*, Konklavereform, 254–256.

<sup>71</sup> 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.“

<sup>72</sup> „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 periculosum 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 aufgegriffen<sup>73</sup>.

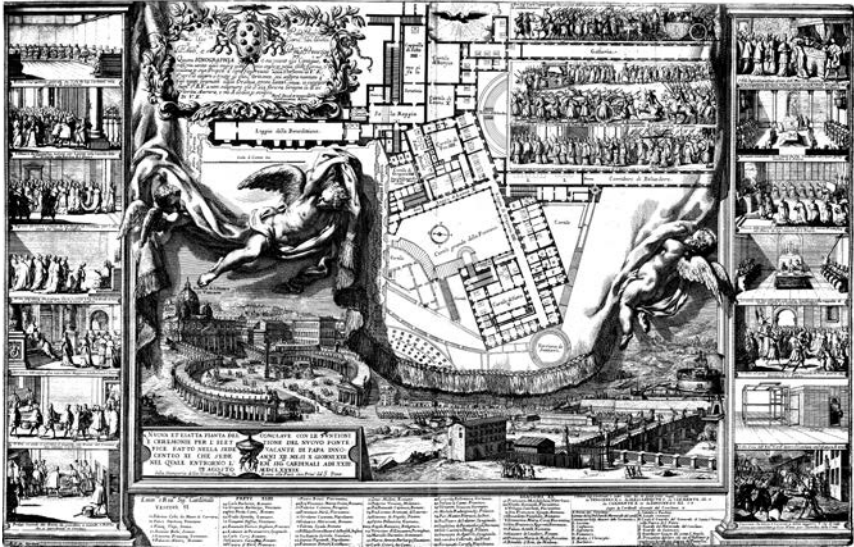


Abb. 17: Robert von Audenaerd,  
Nuova et esatta pianta del conclave, Rom 1689.

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-

<sup>73</sup> 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 Konkclaveplänen 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 wurde<sup>74</sup>. Maßgeblich dafür verantwortlich ist Alexander VII., der Rom wie kein anderer Papst (selbst Sixtus V. nicht ausgenommen<sup>75</sup>) baulich verändert hat<sup>76</sup>. 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 Konkclaveplan 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 blickte<sup>77</sup>. 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 ist<sup>78</sup>. Diese ursprünglich während der Karnevalstage stattfindende, von den Oratorianern und Jesuiten propagierte und von den Bruderschaften organisierte „Vierzig-

<sup>74</sup> Dazu auch: *Reinhard*, Schwäche und schöner Schein.

<sup>75</sup> *Schiffmann*, Roma felix.

<sup>76</sup> *Krautheimer*, Rome of Alexander VII.

<sup>77</sup> 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.

<sup>78</sup> *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 abgebrannt<sup>79</sup>. 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 Heiligssprechungen<sup>80</sup>. 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 wurde<sup>81</sup>. Auch der performative Sprechakt des Papstes, der die Erhebung eines Menschen zur Ehre der Altäre bewirkte, wurde im 17. Jahrhundert als großes Spektakel inszeniert.

---

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

<sup>80</sup> Die erste Heiligssprechung, die man „con apparato“ feierte, war diejenige von Carlo Borromeo (1610).

<sup>81</sup> Das theatrale Holzgerüst, das beispielsweise für die große Heiligssprechung 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.

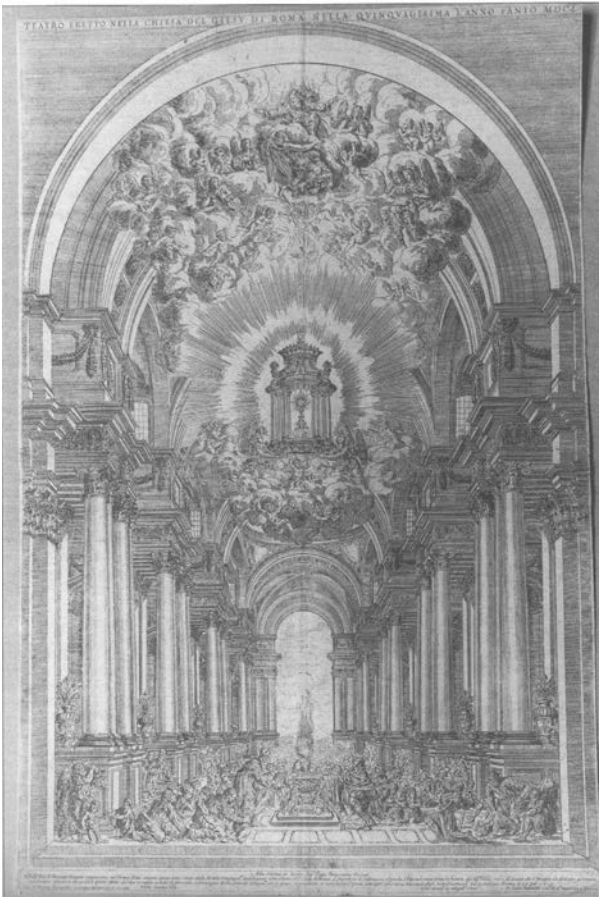


Abb. 18: Carlo Rainaldo,  
Teatro eretto nella Chiesa del Gesù di Roma nella Quinquagesima  
l'anno santo 1650, Rom 1650.

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

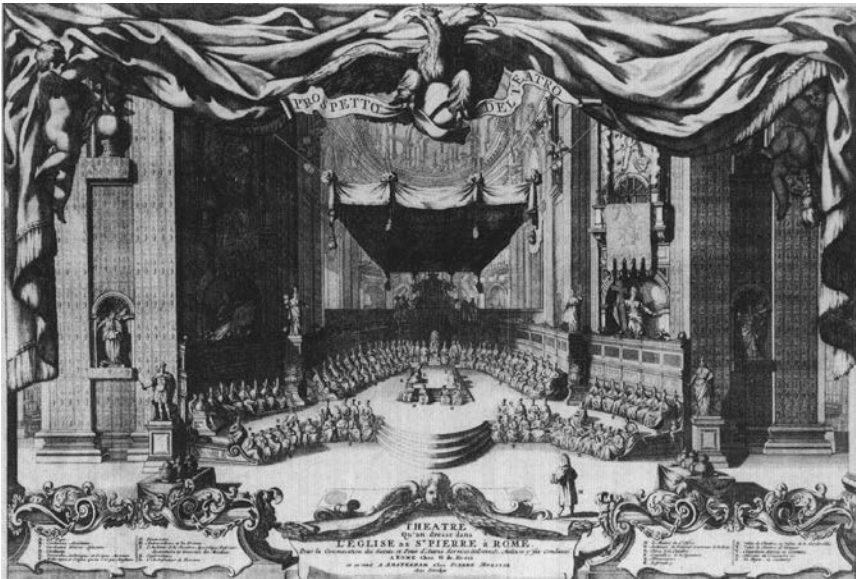


Abb. 19: Anonymer Kupferstich, Prospetto del teatro (Heiligsprechung von Lorenzo Giustiniani, Giovanni da Capistrano, Giovanni da San Secondo, Giovanni di Dio, Pasquale Baylon am 16. Oktober 1690), Rom/Amsterdam 1690.

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 setzte<sup>82</sup>. 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

<sup>82</sup> 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.

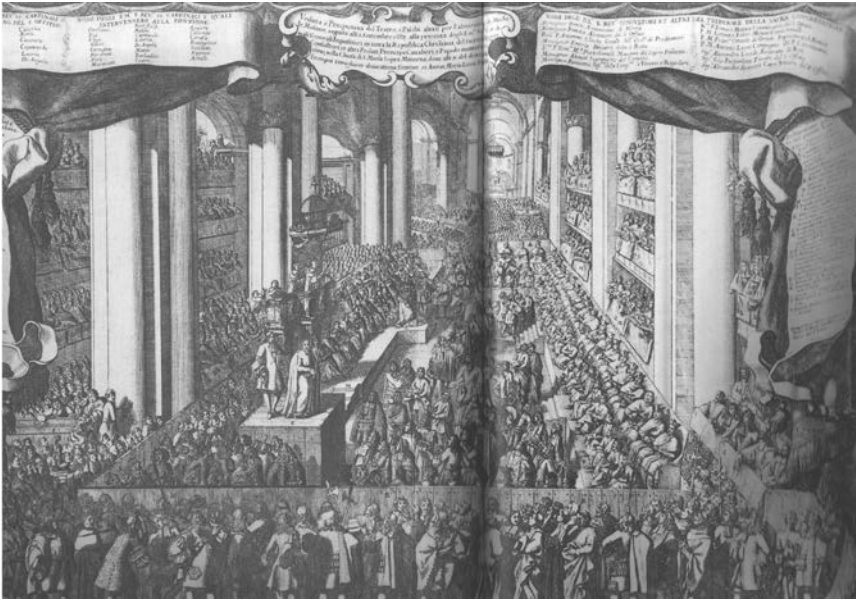


Abb. 20: Anonymer Kupferstich,  
Veduta e Prospettiva del Teatro e Palchi alzati per  
l'abiuratione de Michele Molinos (3. September 1687), Rom 1687.

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“<sup>83</sup>. 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 darstellen<sup>84</sup>, 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

<sup>83</sup> Meier, Prügel und Performanz, 328.

<sup>84</sup> 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 haben<sup>85</sup>. 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.

---

<sup>85</sup> 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.





# Quellen- und Literaturverzeichnis

## I. Quellen

*Aretino*, Pietro, Sonetti lussuriosi e pasquinate. Con un saggio di Guillaume Apollinaire, Perugia 1980.

*Augustinus*, Aurelius, Die Sorge für die Toten (De cura pro mortuis gerenda), hrsg. v. Gabriel Schlachter, Würzburg 1975.

*Baldi*, Camillo, La lettre déchiffrée, hrsg. u. übersetzt v. Anne-Marie Debet und Alessandro Fontana, Paris 1993.

- Congressi civili dell’ecellentissimo sig. Dottor Camillo Baldi già primario lettore di filosofia nello studio di Bologna. Nè quali con precetti morali & pratici si mostra il modo facile d’acquistare e conservare gli amici. Dedicato a Tommaso Cospi, Bologna (Tebaldini) 1637.
- De humanorum propensionum ex temperamento praenotionibus tractatus. Ex privatis Camilli Baldi olim ab Hyppoliti Scaffigliano medicinae doctore excerptus et in lucem editus, Bologna (Rossi) 1629.
- De naturali ex unguium inspectione praesagio commenta. Ab eodem Hyppolito Scaffigliano medicinae doctore ex eiusdem Camilli Baldi Bonon. Philosophi sermonibus collectus ac typis mandatus, Bologna 1629.
- Politiche Considerationi sopra una Lettera d’Anton Perez al Duca di Lerma. Del modo di acquistare la gratia del suo Signore & acquistata conservare. Raccolte dai priuati ragionamenti dell’Eccellentiss. Sig. Dottor CAMILLO BALDI NOBILE BOLOGNESE dal Sig. Gio. Francesco Grillenzoni da Carpi. CON DVE TRATTATI DEL MEDESIMO AUTORE, l’uno, come da una Lettera missiva si conoscano la natura, e qualità dello Scrittore, l’altro del modo di scriuer bene una Lettera, Mailand (Giovanni Battista Bidelli) 1625.
- Introduzione alla virtù morale et al modo che si deve tenere per parlare e procedere lodevolmente, tratta da privati ragionamenti dell’ecc.mo dottor Camillo Baldi posto in luce e dedicata all’ill.mo sig. Marchese Carlo Ruini, Bologna (Ferroni) 1624.
- Delle mentite et offese di parole e come possino accomodarsi. Discorso dell’eccell. mo sig. Dottor Camillo Baldi data in luce dal sig. Vincenzo Raineri, Bologna (Masccheroni/Ferroni) 1623.
- Alcune considerationi sopra una lettera d’Anton Perez scritta al Duca di Lerma circa il modo di conseruarsi in gratia del suo signore. Raccolte da gli priuati ragionamenti dell’Eccellentissimo Sig. Dottor Camillo Baldi. Accomodate e date alle stampe da Gio. Francesco Grillenzoni, Carpi (Girolamo Vaschieri) 1622.
- In physiognomica Aristotelis Commentarii, Bologna (Tamburini) 1621.

*Baronio*, Cesare, Annales ecclesiastici, Bd. 1, Rom 1588.

*Basan*, Pierre-François, Catalogue raisonné des differents objets de curiosités dans les sciences et arts, qui composent de Cabinet de feu M.r Mariette, Rom 1775.

- Bellarmin*, Robert, De Controversiis Christianae fidei ad versus huius temporis haereticos, tomus secundus, Ingolstadt 1597.
- Bermúdez de Pedraza*, Francisco, El secretario del Rei, A Filipino Quarto, tercer monarca de España [1620], Granada (Andrés de Santiago) 1637.
- Booth*, Cornelis, Beschrijvinge van Utrecht, 1. Aufl., Utrecht 1651.
- Bullarum Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio, Bd. 4, Teil 1, Rom 1745.
- Burmamnus*, Caspar, Hadrianus VI. sive Analecta Historica de Hadriano Sexto Trajectino, Papa Romano, Utrecht 1727.
- Cancellieri*, Francesco, Storia de' solenni Possessi de' Sommi Pontefici detti anticamente Processi o Processioni dopo la loro Coronazione dalla Basilica Vaticana alla Lateranense, Rom 1802.
- Cardano*, Girolamo, Neronis Encomium, in: ders., Opera Omnia, Bd. 1, Lyon 1663, 179–220.
- Cardella*, Lorenzo, Memorie storiche de' Cardinali della Santa Romana Chiesa, 9 Bde., Rom 1792–97.
- Casimiro*, Francesco, Memorie istoriche della chiesa e convento di Araceli in Roma, Rom 1736.
- Ciacconius*, Alphonsus, Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S.R.E. Cardinalium [...] ab August. Oldoino S.J. recognitae, 4 Bde., Rom 1677, sowie Fortsetzungsband 6, Rom 1757.
- Conciliarum oecumenicorum decreta, hrsg. v. Giuseppe *Alberigo*/Giuseppe L. *Dossetti*/Perikles-P. *Joannou*/Claudio *Leonardi*/Paolo *Prodi* in Zusammenarbeit mit Hubert *Jedin*, 3. Aufl., Bologna 1973.
- Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio, edidit Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum Studiis, Freiburg i. Br. 1901 ff.
- Correspondance de Charles-Quint et d'Adrien VI, hrsg. v. Louis Prosper *Gachard*, Brüssel 1859.
- D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff.
- Das Diarium des päpstlichen Zeremonienmeisters Paolo Alaleone de Branca während des Pontifikats Gregors XV. (1621–1623), hrsg. v. Günther *Wassilowsky*/Hubert *Wolf*, Münster 2007.
- Dykmans*, Marc, Le cinquième Concile du Lateran d'après le Diaire de Paris de Grassi, in: Annuaire Historiae Conciliarum 14 (1982), 271–369.
- Galesini*, Pietro, Translatio Corporis Pii Papae Quinti Beatae Memoriae quam solemniter sanctoque pietatis officio S. D. N. Sixtus V Pont. Max. celebravit VI. Idus Ianuarii MDLXXXVIII, Rom 1588.
- Giberti*, Giovanni Matteo, Constitutiones editae per Reverendiss. D. Io. Matthaem Gibertum episcopum Veronae, Verona 1542.
- Giovio*, Paolo, Vita Hadriani Sexti, Venedig 1546.
- Giraldi*, Lilio Gregorio, De sepulchris et vario sepeliendi ritu, Basel 1539.
- Grégoire le Grand*, Dialogues, hrsg. v. Adalbert de Vogüé, Paris 1980.

- Iohannis Burchardi Argentinensis, Capelle pontificie sacrorum rituum magistri Diarum sive rerum urbanorum commentarii, 3 Bde., hrsg. v. Louis *Thuasne*, Paris 1883.
- L'œuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première Renaissance, 2 Bde., hrsg. v. Marc *Dykman*s, Vatikanstadt 1980–1982.
- Le Cérémonial Papal de la Fin du Moyen Age à la Renaissance, 4 Bde., hrsg. v. Marc *Dykman*s, Vatikanstadt 1977–1985.
- Macchia*, Alessandro, Relazione del Viaggio fatto dalla S. di N. S. P. Leone XI, nel pigliare il Possesso a S. Gio. Lat. con la descrizione degli Apparati, Archi, Trionfi, et Inscritzioni fatte, si dal P. R. come dalla Natione Fiorentina, seguito il dì 17. April 1605, Rom o.J.
- Machiavelli*, Niccolò, Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, hrsg. v. Corrado Vivanti, Turin 1983.
- Magnum Bullarium Romanum. Bullarum privilegiorum ac diplomatum romanorum pontificum amplissima collectio, Romae 1733–1762, Neudruck Graz 1965.
- Mercati*, Angelo, Dall' Archivio Vaticano. I. Una corrispondenza fra curiali della prima metà del Quattrocento. II. Diarii di concistori del pontificato di Adriano VI, Città del Vaticano 1951 [die Diarii: 83–113].
- Moringus*, Gerardus, Vita Hadriani Sexti Pontificis Maximi, Löwen 1536.
- Müller*, Jacob, Ornatus ecclesiasticus: hoc est compendium praecipuarum rerum, quibus quaevis rite decenterque ecclesiae exornari ac redimiri debent, München 1591.
- Naudé*, Gabriel, Apologie pour les Grands Hommes soupçonnez de Magie [1625], Amsterdam 1712.
- Considérations politiques sur les coups d'Etat [1639], o.O. 1667.
- Ortiz*, Blas, Itinerarium Adriani Sexti. Impreso en Toledo MDXLVI. Traducción y notas de Ignacio Maria Sagarna, Vitoria 1950.
- Itinerarium Hadriani Sexti ab Hispania Romam usque, ac ipsius Pontificatus eventus, Toleti 1546.
- Pauli*, Sebastiano, Disquisizione istorica della patria, e compendio della vita di Giacomo Ammannati Piccolomini, Cardinale di S. Chiesa, (...), Lucca 1712.
- Pérez*, Antonio, Ant. Perez ad comitem Essexium singularem Angliae magnatem & ad alios, Paris o.J.
- Les œuvres morales, politiques et amoureuses d'Anthonio [sic!] Perez, Paris (J. Quinet) 1642.
  - Aphorismos de las cartas españolas y latinas de Ant. Pérez, Paris 1603.
- [*Pérez*, Antonio], Aphorismes, ou sentences dorées, extraictes des lettres tant espagnoles que latines d'Anthoine Pérès. Esquelles on peut remarquer une très-belle instruction pour les Roys, Princes & subiects, pour les superieurs & inférieurs: chose très-utile & necessaire pour la conservation & augmentation des Royaumes, Républiques & de toutes les communautéz, faictes françoises par Jacques Gaultier dédiéz à Messire René Benoist, doyen de la faculté de théologie de Paris, Confesseur du Roi, son Conseiller d'Etat & nommé par Sa Majesté à l'Evêché de Troyes, Paris (Pierre Chevalier) 1602.

- [Pérez, Antonio?/José Teixeira], A Treatise paraenetical, that is to say an exhortation, wherein is shewed by good and evident reasons ... the right way & true means to resist the violence of the Castilian king ... by a Pilgrim Spaniard, beaten by time, and persecuted by fortune. Translated out of the Castilian tongue into French, by I. D. Draylmont ... and now englished, London (R. Field for William Ponsonby) 1598.
- [Pérez, Antonio?/José Teixeira], Traicté paraenetique, c'est à dire exhortatoire, auquel se montre ... le droit chemin et vrais moyens de resister à l'effort du Castil-lan, romper la trace de ses desseins, abaisser son orgueil et ruiner sa puissance ... par un pelerin espagnol, traduit par I. D. Draylmont, Aux 1597.
- Philostratus*, The Life of Apollonius of Tyana, Book I–IV, hrsg. u. übersetzt v. Chris-topher P. Jones, Harvard 2006.
- The Life of Apollonius of Tyana, Books V–VIII, hrsg. u. übersetzt v. Christopher P. Jones, Harvard 2005.
- Relazioni degli ambasciatori veneti al senato, Bd. 3: Firenze, Teil 2, hrsg. v. Arnaldo Segarizzi, Bari 1916.
- Requiem-Datenbank (Die römischen Papst- und Kardinalsgrabmäler der Frühen Neuzeit), URL: [www.requiem-projekt.eu](http://www.requiem-projekt.eu), Datenbank: <http://requiem-projekt.de/datenbank/web-datenbank/> (15. 08. 2012).
- Roterodamus*, Desiderius Erasmus, Opera omnia, Bd. 1,3, Amsterdam 1972.
- Sanuto*, Marino, I diarii (1496–1533), hrsg. v. Federico Stefani/Guglielmo Berchet/Nicolò Barozzi, 58 Bde., Venedig 1879–1902.
- Valla*, Lorenzo, Von der Lust oder vom wahren Guten. De voluptate sive de vero bono. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hrsg. v. Peter Michael Schenkel, München 2004.
- Wassilowsky*, Günther/Hubert Wolf, Päpstliches Zeremoniell in der Frühen Neuzeit. Das Diarium des Zeremonienmeisters Paolo Alaleone de Branca während des Pon-tifikats Gregors XV. (1621–1623), Münster 2007.

## II. Literatur

- Adrien VI le premier Pape de la Contre-Réforme. Sa personnalité – sa carrière – son oeuvre, hrsg. v. Joseph Ernest van Roey, Löwen 1959.
- Ago*, Renata, Carriere e clientele nella Roma barocca, Rom/Bari 1990.
- Alatri*, Ottavio da/Anselmo da Reno Centese, L'incoronazione delle immagini maria-ne. Istituzione, cerimoniale, catalogo, L'Italia francescana 8 (1933).
- Alazar*, Florence/Frank La Brasca (Hrsg.), La papauté à la Renaissance, Paris 2007.
- Altringer*, Lothar, Hadrian VI., in: Hochrenaissance im Vatikan. Kunst und Kultur im Rom der Päpste, 1503–1534, Ausstellungskatalog, Bonn 1999, 48–54.
- Alvariño*, Antonio Álvarez-Ossorio, ‚Pervenire alle orecchie della Maestà: el agente lombardo en la corte madrileña, in: Annali di Storia moderna e contemporanea 3 (1997), 173–223.
- Anderson*, Matthew S., The Rise of Modern Diplomacy, Harlow 1993.
- Andretta*, Stefano. Devozione, controversistica e politica negli anni santi 1550–1600, in: Roma moderna e contemporanea 5 (1997), 355–376.

- Art. „Colonna, Filippo“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 27, Rom 1982, 297–298.
- Angenendt*, Arnold, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?*, Freiburg i. Br. 2001.
- *Das Grab als Haus des Toten. Religionsgeschichtlich, christlich, mittelalterlich, in: Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und früher Neuzeit*, hrsg. v. Wilhelm Maier/Wolfgang Schmid/Michael Viktor Schwarz, Berlin 2000, 11–32.
- *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.
- *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, in: *Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hrsg. v. Karl Schmid/Joachim Wollasch, München 1984, 79–199.
- Aretino*, Pietro, *Sonetti lussuriosi e pasquinate. Con un saggio di Guillaume Apollinaire*, Perugia 1980.
- Aricò*, Daniela, *Matteo Peregrini e l’ethos del savio*, in: *Studio e memorie per la storia dell’università di Bologna n.s. III* (1983), 243–277.
- Arnold*, Claus, *Die römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601)*, Paderborn 2008.
- Arnone*, Nicola, *Le regie tombe nel duomo di Cosenza*, in: *Archivio Storico per le province napoletane* 18 (1893), 380–408.
- Asch*, Ronald G., *Der Höfling als Heuchler? Unaufrichtigkeit, Konversationsgemeinschaft und Freundschaft am frühneuzeitlichen Hof*, in: *Krumme Touren. Anthropologie kommunikativer Umwege*, hrsg. v. Wolfgang Reinhard, Wien/Köln/Weimar 2007, 183–204.
- Assmann*, Jan, *Text und Ritus. Die Bedeutung der Medien für die Religionsgeschichte*, in: *Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche*, hrsg. v. Horst Wenzel/Wilfried Seipel/Gotthart Wunberg, Wien 2001, 73–96.
- Asztalos*, Monika, *Johannes Magnus, Dreamer and Visionary*, in: *Humanistica Lovaniensia* 42 (1993), 259–273.
- Aurigemma*, Maria Giulia, *Il fiammingo Adriano VI, le arti e la cultura*, in: *Storia dell’Arte* 88 (1996), 321–333.
- „Dalle ultime contrade di Lamagna“. *Scorel, Adriano VI, Roma 1522–23*, in: „fiamminghi che vanno e vengono non li si puol dar regola.“ *Paesi Bassi e Italia fra Cinquecento e Seicento: Pittura, storia e cultura degli emblemi*, hrsg. v. Irene Baldriga, Rom 1995, 59–77.
- Babel*, Rainer/Werner *Paravicini* (Hrsg.), „Grand Tour“. *Adliges Reisen und europäische Kultur vom 14. bis zum 18. Jahrhundert*, Stuttgart 2005.
- Bacchelli*, Franco, *L’insegnamento di umanità a Bologna tra il Quattrocento e il Cinquecento*, in: *Storia di Bologna 3 - Bologna nell’età moderna*, Bd. 2, hrsg. v. Adriano Prosperi, Bologna 2008, 149–178.
- Bachmann*, Harald Wolfgang, *Kuriale Reformbestrebungen unter Adrian VI.*, Erlangen 1948.
- Barker*, Theo/Dorian *Gerhold*, *The Rise and Rise of Road Transport 1700–1990*, Cambridge 1993.

- Barletta*, Edvige Aleandri, Il testamento del cardinale Berlingiero Gessi e la Capella della SS. Trinità in S. Maria della Vittoria, in: *Commentari* 21 (1970), 145–152.
- Bauer*, Franz J., Von Tod und Bestattung in alter und neuer Zeit, in: *Historische Zeitschrift* 254 (1992), 1–31.
- Bauer*, Volker, Höfische Gesellschaft und höfische Öffentlichkeit im Alten Reich. Überlegungen zur Mediengeschichte des Fürstenhofes im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte* 5 (2003), 28–68.
- Bäumler*, Remigius, Die Entscheidung des Basler Konzils über die Unbefleckte Empfängnis Mariens und ihre Nachwirkungen in der Theologie des 15. und 16. Jahrhunderts, in: *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift Erich Meuthen*, Bd. 2, hrsg. v. Johannes Helmuth/Heribert Müller, München 1994, 193–206.
- Baumgarten*, Jens, Konfession, Bild und Macht. Visualisierung als katholisches Herrschafts- und Disziplinierungskonzept in Rom und im habsburgischen Schlesien (1560–1740), Hamburg/München 2004.
- Bazzano*, Nicoletta, Marco Antonio Colonna Viceré di Sicilia, in: *Felipe II (1527–1598). Europa y la Monarquía Católica*, Bd. 1.1, hrsg. v. José Martínez Millán, Madrid 1998, 79–96.
- Behringer*, Wolfgang, Im Zeichen des Merkur. Reichspost und Kommunikationsrevolution in der Frühen Neuzeit, München 2003.
- Behrmann*, Carolin, Die Rückkehr des lebenden Toten. Berninis Grabmal Urbans VIII. (1623–1644), in: *Totenkult und Wille zur Macht. Die unruhigen Ruhestätten der Päpste in St. Peter*, hrsg. v. Horst Bredekamp/Volker Reinhardt, Darmstadt 2004, 179–196.
- Bellabarba*, Marco, Il principato vescovile di Trento e i Madruzzo: l'Impero, la chiesa, gli stati italiani e tedeschi, in: *I Madruzzo e l'Europa. I principi vescovi di Trento tra Papato e Impero*, hrsg. v. Laura Del Prà, Mailand/Florenz 1993, 29–42.
- Belting*, Hans (Hrsg.), *Quel corps? Eine Frage der Repräsentation*, München 2002.
- *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.
- Benassar*, Bartolomé/Bernard *Vincent*, Spanien. 16. und 17. Jahrhundert, Stuttgart 1999.
- Benedetti*, Sandro, S. Giovanni dei Fiorentini a Roma (1508–1559): da celebrazione mondana a significatione cristiana, in: *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del Cinquecento*, Bd. 3: *Relazioni artistiche. Il linguaggio architettonico*, hrsg. v. Giancarlo Garfagnani, Florenz 1983, 959–976.
- Berglar*, Peter, Die kirchliche und politische Bedeutung des Pontifikats Hadrians VI., in: *Archiv für Kulturgeschichte* 54 (1972), 97–112.
- Bernard*, Antoine, *La sépulture en droit canonique du décret de Gratien au concile de Trente*, Paris 1933.
- Bernasconi*, Marzio, Il cuore irrequieto dei Papi. Percezione e valutazione ideologica del nepotismo sulla base dei dibattiti curiali del XVII secolo, Bern u. a. 2004.
- Berns*, Jörg Jochen, Luthers Papstkritik als Zeremonialkritik. Zur Bedeutung des päpstlichen Zeremoniells für das fürstliche Hofzeremoniell der Frühen Neuzeit, in: *Zeremoniell als höfische Ästhetik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. v. dems./Thomas Rahn, Tübingen 1995, 157–173.

- Betrand, Régis*, Grabmäler des französischen Adels im Ancien Régime. Rechtlicher Status, soziale und politische Bedeutung, in: *Macht und Memoria. Begräbniskultur europäischer Oberschichten in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Mark Hengerer, Köln/Weimar/Wien 2005, 269–290.
- Betti, Gianluigi*, *Scrittori politici bolognesi nell'età moderna*, Genua 2000.
- Bijloos, J.*, *Adrianus VI. De Nederlandse Paus*, Bussum 1980.
- Binski, Paul*, *Medieval Death. Ritual and Representation*, Ithaca (New York) 1996.
- Bireley, Robert*, *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700. A Reassessment of the Counter-Reformation*, Washington 1999.
- Bisello, Linda*, *Sotto il „manto“ del silenzio. Storia e forme del tacere (secoli XVI–XVII)*, Florenz 2003.
- Black, Jeremy*, *France and the Grand Tour*, New York/Houndmills 2003.
- *Italy and the Grand Tour*, New Haven/London 2003.
- Blanning, Timothy C. W.*, *The Culture of Power and the Power of Culture. Old Regime Europe 1660–1789*, Oxford 2002.
- Böck, Angela*, *Die Sala Regia im Vatikan als Beispiel der Selbstdarstellung des Papsttums in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Hildesheim 1997.
- Boehm, Gottfried*, *Repräsentation – Präsentation – Präsenz. Auf den Spuren des homo pictor*, in: *Homo pictor*, hrsg. v. dems., München/Leipzig 2001, 3–13.
- Bogner, Daniel*, *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002.
- Bölling, Jörg*, *Cum gratia et decore. Zur Zeremonialästhetik des Paris de Grassis*, in: *Accademia Raffaello* 2 (2006), 56–63.
- *Das Papstzeremoniell der Renaissance. Texte – Musik – Performanz*, Frankfurt a. M. 2006.
- *Vide apostillam. Eine unbeachtete Quelle zur Geschichte des frühneuzeitlichen Papstzeremoniells*, in: *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 10 (2003), 51–73.
- Bonora, Elena*, *Roma 1564. La congiura contro il papa*, Rom/Bari 2011.
- *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella chiesa posttridentina*, Rom 2007.
- Borgolte, Michael*, *Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung*, 2. Aufl., Göttingen 1989.
- Boutier, Jean*, *Trois conjurations italiennes: Florence (1575), Parme (1611), Gênes (1628)*, in: *Mélanges de l'École française de Rome: Italie et méditerranée* 108 (1996), 319–375.
- Bowditch, Lowell*, *Horace's poetics of political integrity: Epistle 1.18*, in: *Journal of Philology* 115 (3/1994), 409–426.
- Boyden, James M.*, *The Courtier and the King. Ruy Gómez da Silva, Philip II and the Court of Spain*, Berkeley 1995.
- Brademann, Jan*, *„Konfessionalisierung“ als Institutionalisierung. Theoretisch-empirische Überlegungen zur kulturgeschichtlichen Erweiterung eines Forschungsparadigmas*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 92 (2010), 425–460.



- Braida*, Ludovica, *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e „buon volgare“*, Rom/Bari 2009.
- Brambilla*, Elena, *La giustizia intollerante. Inquisizioni e tribunali confessionali in Europa (secoli IV–XVIII)*, Rom 2007.
- Brandenburg*, Tom, *Heilig Familieleven. Verspreiding en waardering van de Historie van Sint-Anna in de stedelijke cultuur in de Nederlanden en het Rijnland aan het begin van de moderne tijd (15de/16de eeuw)*, Nijmegen 1990.
- Braudel*, Fernand, *Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts*, 3 Bde., Bd. 1: *Der Alltag*, München 1985.
- Braun*, Harald E., *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Aldershot 2006.
- Bravo-Blondeau*, Paloma, *La légende noire et la vision des Espagnols par Antonio Pérez à la fin du XVIe siècle*, in: *L'image de l'autre européen, XVe–XVIIe siècles*, hrsg. v. Jean Dufournet/Charles Adelin Fiorato/Antonio Redondo, Paris 1992, 159–168.
- Bray*, Massimo (Hrsg.), *Enciclopedia dei Papi*, Bd. 3, Rom 2000.
- Bredenkamp*, Horst, *Theorie des Bildakts*, Berlin 2010.
- /Arne Karsten/Volker Reinhardt/Philipp Zitzlsperger, *Vom Nutzen des Todes für Zeit und Ewigkeit. Anmerkungen zu den römischen Papst- und Kardinalsgrabmäälern der Frühen Neuzeit*, in: *Kritische Berichte* 29 (2/2001), 7–20.
  - *Grabmäler der Renaissancepäpste. Die Kunst der Nachwelt*, in: *Hochrenaissance im Vatikan. Kunst und Kultur im Rom der Päpste, 1503–1534. Ausstellungskatalog*, hrsg. v. Petra Kruse/Giancarlo Alteri, Ostfildern-Ruit 1999, 259–267.
- Brennecke*, Hans Christof, *Art. „Papsttum. Alte Kirche“*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (2003), 866–869.
- Bresadola*, Marco, *Medicina e filosofia naturale: l'indagine sul vivente a Bologna tra Seicento e Settecento*, in: *Storia di Bologna 3–Bologna nell'età moderna*, Bd. 2, hrsg. v. Adriano Prosperi, Bologna 2008, 375–436.
- Brinkmann*, Inga, *Grabmonumente als Zeichen gegenreformatorischer Politik im Umfeld Julius Eichters von Mespelbrunn, Fürstbischof von Würzburg?*, in: *Das Grabmal des Günstlings*, hrsg. v. Arne Karsten, Berlin 2011, S. 107–121.
- *Grablegen und Begräbniswesen des lutherischen Adels. Adelige Funeralrepräsentation im Spannungsfeld von Kontinuität und Wandel im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert*, München/Berlin 2010.
- Broggio*, Paolo, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Florenz 2009.
- Brossette*, Ursula, *Die Inszenierung des Sakralen. Das theatralische Raum- und Ausstattungsprogramm süddeutscher Barockkirchen in seinem liturgischen und zereemoniellen Kontext*, Weimar 2002.
- Bruhns*, Leo, *Das Motiv der ewigen Anbetung in der römischen Grabplastik des 16., 17. und 18. Jahrhunderts*, in: *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte* 4 (1940), 253–432.
- Büchel*, Daniel, *Das Grabmal Papst Pauls IV. Carafa (1555–1559). Zeugnis einer Geschichtsrevision*, in: *Totenkult und Wille zur Macht. Die unruhigen Ruhestätten der Päpste in St. Peter*, hrsg. v. Horst Bredenkamp/Volker Reinhardt, Darmstadt 2004, 121–140.

- /Volker *Reinhardt* (Hrsg.), *Modell Rom? Der Kirchenstaat und Italien in der Frühen Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2003.
  - Prolegomena zu Hof und höfischer Gesellschaft in Kirchenstaat und Königreich Neapel (1550–1700), in: *Modell Rom? Der Kirchenstaat und Italien in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Daniel Büchel/Volker Reinhardt, Köln/Weimar/Wien 2003, 203–220.
  - /Arne *Karsten*/Philipp *Zitzlsperger*, *Mit Kunst aus der Krise? Das Grabmal Pierre Legros' für Papst Gregor XV. Ludovisi in der römischen Kirche Sant'Ignazio*, in: *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 29 (2002), 165–198.
  - Raffaele *regiere*. Überlegungen zur Herrschaftsfunktion römischer Kardinalnepoten (1590–1655), in: *Historische Anstöße*. Festschrift W. Reinhard, hrsg. v. Peter Burschel u. a., Berlin 2002, 197–234.
  - /Volker *Reinhardt* (Hrsg.), *Die Kreise der Nepoten. Neue Forschungen zu alten und neuen Eliten Roms in der frühen Neuzeit*, Bern u. a. 2001.
- Bujanda*, Jesús M. (Hrsg.), *Index des livres interdits*, 10 Bde., Sherbrooke/Genf 1985–1996.
- Bullard*, Melissa M., „Mercatores Florentini Romanam Curiam Sequentes“ in the Early Sixteenth Century, in: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 6 (1976), 51–71.
- Burckhardt*, Jacob, *Kultur der Renaissance in Italien* [1860], Stuttgart 1958.
- Burke*, Jill/Michael *Bury* (Hrsg.), *Art and Identity in Early Modern Rome*, Aldershot 2008.
- Burke*, Peter, *Augenzeugenschaft. Bilder als historische Quellen* [engl. Original 2001], Berlin 2010.
- *Was ist Kulturgeschichte?* [engl. Original 2004], Frankfurt a. M. 2005.
  - Tacitism, Scepticism, and Reason of State, in: *The Cambridge History of Political Thought*, hrsg. v. James H. Burns/Mark Goldie, 3. Aufl., Cambridge 1996, 479–498.
  - Sacred Rulers, Royal Priests. Ritual of the Early Modern Popes, in: ders., *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication*, Cambridge 1987, 168–182.
- Burkhardt*, Johannes, *Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617*, Stuttgart 2002.
- Die Anfänge des europäischen Konservatismus. Frühkonservative Argumentationsformen in der päpstlichen Diplomatie in der Ära Torrigiani (1758–1769), in: *Festschrift H. Hürten*, hrsg. v. Harald Dickerhof, Frankfurt a. M. u. a. 1988, 335–357.
- Burr Litchfield*, Richard, *Emergence of a Bureaucracy. The Florentine Patricians 1530–1970*, Princeton (New Jersey) 1986.
- Burschel*, Peter, „Imitatio Sanctorum“. Oder: Wie modern war der nachtridentinische Heiligenhimmel?, in: *Das Konzil von Trient und die Moderne*, hrsg. v. Paolo Prodi/Wolfgang Reinhard, Berlin 2001, 241–259.
- Butler*, David L., *The Spada Chapel in S. Maria in Vallicella, Rome. A Study of Late Baroque Patronage, Taste, and Style*, Ann Arbor 1993.
- Buzzi*, Franco/Daniele *Zardin* (Hrsg.), *Carlo Borromeo e l'opera della „grande riforma“*. Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento, Mailand 1997.

- Calabuig*, Ignazio M., Significato e valore del nuovo „ordo coronandi“ imaginem Beatae Mariae Virginis, in: *Notitiae* 17 (1981), 268–324.
- van Campen*, J. W. C., Paus Adriaan, burger van Utrecht, in: *Herdenkingstentoonstelling Paus Adrianus VI. Gedenkboek, Catalogus*, Utrecht 1959, 63–69.
- Cancellieri*, Francesco, Storia de' solenni possessi de' Sommi Pontefici detti anticamente processi o processioni dopo la loro coronazione della Basilica Vaticana alla Lateranense, Rom 1802.
- Carandini*, Silvia, L'effimero spirituale. Feste e manifestazioni religiose nella Roma dei papi in età moderna, in: *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, hrsg. v. Luigi Fiorani/Adriano Proserpi, Turin 2000, 519–553.
- Carl*, Horst/Barbara *Stollberg-Rilinger*/Ulrich *Hufeld*, Repräsentation, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 11 (2010), 62–81.
- Cascetta*, Annamaria/Roberta *Carpani* (Hrsg.), La scena della gloria. Drammaturgia e spettacolo a Milano in età spagnola, Mailand 1995.
- Cavaillé*, Jean-Pierre, *Dis/simulations*. Jules César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Macho et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle, Paris 2002.
- Cavallotto*, Stefano, Santi nella Riforma. Da Erasmo a Lutero, Rom 2009.
- Cavarzere*, Marco, La prassi della censura nell'Italia del Seicento. Tra repressione e mediazione, Rom 2011.
- Cavicchioli*, Curzio/Sabrina *Stroppa* (Hrsg.), *Mistica e Poesia. Il Cardinale Pier Matteo Petrucci (Jesi 1636 – Montefalco 1701)*, Genua/Mailand 2006.
- Celletti*, Vincenzo, *Gli Orsini di Bracciano. Glorie, tragedie e fastosità della casa patrizia più interessante della Roma dei secoli XV, XVI e XVII*, Rom 1963.
- de Certeau*, Michel, *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert* [franz. Original 1982], Frankfurt a. M. 2010.
- Cervini*, Fulvio/Carla Enrica *Spantigati* (Hrsg.), *Il tempo di Pio V, Pio V nel tempo*, Alessandria 2006.
- Chartier*, Roger, *New Cultural History*, in: *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*, hrsg. v. Joachim Eibach/Günther Lottes, 2. Aufl., Göttingen 2006, 193–205.
- Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung, Frankfurt a. M. 1992.
  - Kulturgeschichte zwischen Repräsentationen und Praktiken, in: *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, hrsg. v. dems., Berlin 1989, 7–20.
  - Le monde comme représentation, in: *Annales* 6 (1989), 1514–1515.
- Chastel*, André, *Le Sac du Rome 1527. Du premier manierisme à la contre-réforme*, Paris 1984.
- Châtellier*, Louis, *L'Europe des dévots*, Paris 1987.
- Chatzidakis*, Michail, „Imagines Pietatis Burghesiana“. Die Papstgrabmäler Pauls V. und Clemens' VIII. in der Cappella Paolina in S. Maria Maggiore, in: *Totenkult und Wille zur Macht. Die unruhigen Ruhestätten der Päpste in St. Peter*, hrsg. v. Horst Bredekamp/Volker Reinhardt, Darmstadt 2004, 159–178.

- Chiabò*, Maria/Federico *Doglio* (Hrsg.), *I gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa*, Viterbo 1995.
- Chittolini*, Giorgio, Papato, corte di Roma e stati italiani dal tramonto del movimento conciliarista agli inizi del Cinquecento, in: *Il Papato e l'Europa*, hrsg. v. Gabriele De Rosa/Giorgio Cracco, Catanzaro 2001, 191–217.
- Cipriani*, Giovanni, *Il mito etrusco nel rinascimento fiorentino*, Florenz 1980.
- Citterio*, Fernando/Luciano *Vaccaro* (Hrsg.), *Loreto, crocevia religiosa tra l'Italia, Europa e Oriente*, Brescia 1997.
- Clausell Nacher*, Carmen, El P. Carmona, OFM, confesor de Adriano VI y probable traductor del *Libre de les dones* de Francesco Eiximenis, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 89 (1996), 287–305.
- Comparato*, Vittor Ivo, A Case of Modern Individualism: Politics and the Uneasiness of Intellectuals in the Baroque Age, in: *The Individual in Political Theory and Practice*, hrsg. v. Janet Coleman, Oxford 1996, 149–170.
- Conrad*, Anne, „Frommer Betrug“ und „Wahrheit des Evangeliums“. Deutungen von Wahrheit und Lüge im Christentum, in: *Krumme Touren. Anthropologie kommunikativer Umwege*, hrsg. v. Wolfgang Reinhard, Wien/Köln/Weimar 2007, 151–161.
- Cornides*, Elisabeth, *Rose und Schwert im päpstlichen Zeremoniell. Von den Anfängen bis zum Pontifikat Gregors XIII.*, Wien 1967.
- Cortesi*, Mariarosa (Hrsg.), *I padri sotto il torchio. Le edizioni dell'antichità cristiana nei secoli XV–XVI*, Firenze 2002.
- Courtright*, Nicola Margot, *The Papacy and the Art of Reform in Sixteenth-Century Rome. Gregory XIII's Tower of the Winds in the Vatican*, Cambridge 2003.
- Cueto*, David García, *Seicento boloñes y Siglo de Oro español. El arte, la época, los protagonistas*, Madrid 2007.
- Dall'Asta*, Mattias, *Philosoph, Magier, Scharlatan und Antichrist. Zur Rezeption von Philostrats Vita Apollonii in der Renaissance*, Heidelberg 2008.
- Dall'Olío*, Guido, *L'attività dell'Inquisizione di Bologna dal XVI al XVIII secolo*, in: *Storia di Bologna* 3 – Bologna nell'età moderna, Bd. 2, hrsg. v. Adriano Prosperi, Bologna 2008, 1097–1176.
- Davis*, Natalie Zemon, *Die schenkende Gesellschaft. Zur Kultur der französischen Renaissance*, München 2002.
- Decot*, Rolf, *Die Entstehung des Papsttums. Martin Luthers historische Sicht in seiner Schrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet“ (1545)*, in: *Deutschland und Europa in der Neuzeit. Festschrift für Karl Otmar Freiherr von Aretin zum 65. Geburtstag*, Bd. 1, hrsg. v. Ralph Melville/Claus Scharf/Martin Vogt/Ulrich Wengenroth, Stuttgart 1988, 133–154.
- Delgado*, Mariano, *Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen*, Imensee 1994.
- Dell'Oro*, Giorgio, *I cappuccini e la devozione mariana europea in età controriformistica alla luce della Breve relatione della vita e virtù eroiche del venerabile servo di Dio fra Girolamo da Forlì predicator cappuccino detto volgarmente l'apostolo della Madonna*, in: *Annali di Storia moderna e contemporanea* 7 (2001), 497–523.
- *Nascita e sviluppo della „barriera“ controriformista nelle Alpi: il Sacro Monte di Oropa nel XVII secolo*, in: *Archivio Storico Ticinese* 17 (2000), 41–58.

- Delph*, Ronald K., Polishing the Papal Image in the Counter-Reformation: The Case of Agostino Steuco, in: *The Sixteenth Century Journal* 23 (1992), 35–47.
- Denzler*, Georg, Kardinal Guglielmo Sirleto. Leben und Werk (1514–1585). Ein Beitrag zur nachtridentinischen Reform. München 1964.
- Desmas*, Anne-Lise, Sous le toits de palais Mancini à Rome: un dessin nouvellement attribué d'Edme Bouchardon pour le tombeau de Clément XI Albani, in: *Dessins de sculpteurs*, hrsg. v. Guilhem Scherf/Cordélia Hattori, Dijon 2008, 87–101.
- Dinges*, Martin, Justizphantasien als Justiznutzung am Beispiel von Klagen bei der Pariser Polizei im 18. Jahrhundert, in: *Vorträge zur Justizforschung. Geschichte und Theorie I*, hrsg. v. Heinz Mohnhaupt/Dieter Simon, Frankfurt a. M. 1992, 269–292.
- Dipple*, Geoffrey L., Luther, Emser and the Development of Reformation Anticlericalism, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 87 (1996), 38–56.
- Ditchfield*, Simon, Leggere e vedere Roma come icona culturale (1500–1800 circa), in: *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, hrsg. v. Luigi Fiorani/Adriano Prosperi, Turin 2000, 33–74.
- Dompnier*, Bernard (Hrsg.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand 2009.
- Dörfler-Dierken*, Angelika, *Die Verehrung der heiligen Anna in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, Göttingen 1992.
- Ducke*, Karl-Heinz, Pope Adrian VI 2 March 1454 – 14 September 1523, in: *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, 3 Bde., Band 1: A – E, hrsg. v. Peter G. Bietenholz, Toronto 1985, 5–9.
- *Handeln zum Heil. Eine Untersuchung zur Morallehre Hadrians VI.*, Leipzig 1976.
- Duval*, Yvonne, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation „ad sanctos“ dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III au VII siècle*, Paris 1988.
- Dzielska*, Maria, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Rom 1986.
- Eberl*, Nikolaus, *Cardanos Encomium Neronis. Edition, Übersetzung und Kommentar*, Frankfurt a. M. u. a. 1994.
- Ehrle*, Franz/Hermann *Egger*, *Die Conclavepläne. Beiträge zu ihrer Entwicklungsgeschichte*, Vatikanstadt 1933.
- Elliott*, John H., *Imperial Spain, 1495–1716 [1963]*, London 2002.
- Elm*, Veit, *Die Moderne und der Kirchenstaat. Aufklärung und römisch-katholische Staatlichkeit vom 18. Jahrhundert bis zur Postmoderne*, Berlin 2001.
- Emich*, Birgit, *Mit Luhmann im Kirchenstaat. Die römische Wasserbauverwaltung in verfahrenstheoretischer Sicht*, in: *Herstellung und Darstellung von Entscheidungen. Verfahren, Verwalten und Verhandeln in der Vormoderne*, hrsg. v. Barbara Stollberg-Rilinger/André Krischer, Berlin 2010, 275–301.
- *Bildlichkeit und Intermedialität in der Frühen Neuzeit. Eine interdisziplinäre Spurensuche*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 35 (2008), 31–56.
- *Tot in der zweiten Reihe: Die Gräber der Staatssekretäre in Rom. Ein Versuch über den Zusammenhang von Amt und Grab*, in: *Grab – Kult – Memoria. Studien zur gesellschaftlichen Funktion von Erinnerung*, hrsg. v. Carolin Behrmann/Arne Karsten/Philipp Zitzlsperger, Köln/Weimar/Wien 2007, 181–201.
- *Geschichte der Frühen Neuzeit studieren*, Konstanz 2006.

- /Nicole Reinhardt/Hillard von Thiessen/Christian Wieland, Stand und Perspektiven der Patronageforschung. Zugleich eine Antwort auf Heiko Droste, in: Zeitschrift für Historische Forschung 32 (2005), 231–265.
  - Besitz ergreifen von der Kirche. Normen und Normkonflikte beim Zeremoniell des päpstlichen Possesso, in: Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom, hrsg. v. Günther Wassilowsky/Hubert Wolf, Münster 2005, 83–99.
  - Bologneser *libertà*, Ferrareser *decadenza*: Politische Kultur und päpstliche Herrschaft im Kirchenstaat der Frühen Neuzeit, in: Staatsbildung als kultureller Prozeß. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit, hrsg. von Ronald G. Asch/Dagmar Freist, Köln/Weimar/Wien 2005, 117–134.
  - Frühneuzeitliche Staatsbildung und politische Kultur. Für die Veralltäglichung eines Konzepts, in: Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, hrsg. v. Barbara Stollberg-Rilinger, Berlin 2005, 191–205.
  - Territoriale Integration in der Frühen Neuzeit. Ferrara und der Kirchenstaat, Köln/Weimar/Wien 2005.
  - Karrieresprung und Imagewandel. Die zwei Gesichter des Kardinals Carlo Emanuele Pio di Savoia (1585–1641), in: Jagd nach dem roten Hut. Kardinalskarrieren im barocken Rom, hrsg. v. Arne Karsten, Göttingen 2004, 126–139.
  - Bürokratie und Nepotismus unter Paul V. (1605–1621). Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik in Rom, Stuttgart 2001.
  - Europäische Gemeinsamkeiten, römische Eigenheiten: Das Klientensystem am Hof des Papstes, in: Hofgesellschaft und Höflinge an europäischen Fürstenhöfen in der Frühen Neuzeit (15.–18. Jh.). Société de cour et courtisans dans l'Europe de l'époque moderne (XVe–XVIIIe siècle), hrsg. v. Klaus Malettke/Chantal Grell, Münster u. a. 2001, 287–302.
- Erben*, Dietrich, Requiem und Rezeption. Zur Wahrnehmung von Grabmälern in der Frühen Neuzeit, in: Tod und Verklärung. Grabmalkultur in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Arne Karsten/Philipp Zitzlsperger, Köln/Weimar/Wien 2004, 115–135.
- Esch*, Arnold, Deutsche im Rom der Renaissance. Indizien für Verweildauer, Fluktuation, Kontakte zur alten Heimat, in: Kurie und Region. Festschrift für Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Brigitte Flug/Michael Matheus/Andreas Rehberg, Stuttgart 2005, 263–276.
- Fagiolo dell'Arco*, Maurizio/Silvia Carandini (Hrsg.), L'effimero barocco, 2 Bde., Rom 1978.
- Fanti*, Mario, Le classi sociali e il governo di Bologna all'inizio del secolo XVII in un'opera di Camillo Baldi, in: Strenna Storica Bolognese IX (1961), 133–179.
- Faries*, Molly, Jan van Scorel's Clerical Patronage, in: Fiamminghi a Roma 1508–1608. Atti del convegno internazionale, Bruxelles 24–25 febbraio 1995, hrsg. v. Nicole Dacos, Rom 1999, 107–116.
- Fasano Guarini*, Elena (Hrsg.), Potere e società negli stati regionali italiani fra '500 e '600, Bologna 1978.
- Fattori*, Maria Teresa, „An cardinales etiam non requisiti teneantur ex natura officii sui Papae consilia ministrare“. Appunti sulla crisi del Sacro Collegio durante il pontificato di Gregorio XIV, in: Christianesimo nella Storia 24 (2004), S. 101–130.
- Clemente VIII e il sacro collegio (1592–1605), Stuttgart 2004.
- Feros*, Antonio, Kingship and Favoritism in the Spain of Philip III, 1598–1621, Cambridge 2000.

- Firpo*, Massimo/*Ottavia Niccoli* (Hrsg.), *Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del concilio di Trento*, Bologna 2010.
- /*Fabrizio Biferali*, „*Navicula Petri*“. *L'arte dei Papi nel cinquecento 1527–1571*, Rom 2009.
  - *Inquisizione Romana e controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509–1580) e il suo processo d'eresia*, Brescia 2005.
  - (Hrsg.), *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età posttridentina*, Florenz 2005.
- Fischer-Lichte*, Erika, *Performance, Inszenierung, Ritual*, in: *Geschichtswissenschaft und „performative turn“*. *Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, hrsg. v. Jürgen Martschukat/Steffen Patzold, Köln/Weimar/Wien 2003, 33–54.
- *Einleitung*, in: *Theatralität und die Krisen der Repräsentation*, hrsg. v. ders., Stuttgart/Weimar 2001, 1–27.
  - (Hrsg.), *Theatralität und die Krisen der Repräsentation*, Stuttgart/Weimar 2001.
  - *Semiotik des Theaters [1983]*, 3 Bde., 4. Aufl., Tübingen 1999.
- Forcellino*, Maria, *Michelangelo, Vittoria Colonna e gli „spirituali“*. *Religiosità e vita artistica a Roma negli anni Quaranta*, Rom 2009.
- Fosi*, Irene, *La presenza fiorentina a Roma tra Cinque e Seicento*, in: *Modell Rom? Der Kirchenstaat und Italien in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Daniel Büchel/Volker Reinhardt, Köln/Weimar/Wien 2003, 43–62.
- *Court and City in the Ceremony of the possesso in the Sixteenth Century*, in: *Court and Politics in Papal Rome 1492–1700*, hrsg. v. Gianvittorio Signorotto/Maria Antonietta Visceglia, Cambridge 2002, 31–52.
  - *Fasti e decadenza degli anni santi*, in: *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, hrsg. v. Luigi Fiorani/Adriano Prosperi, Turin 2000, 789–824.
  - *All'ombra dei Barberini. Fedeltà e servizio nella Roma barocca*, Rom 1997.
- Foucault*, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1974.
- Fragno*, Gigliola, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Florenz 1988.
- Frevert*, Ute, *Vertrauen – eine historische Spurensuche*, in: *Vertrauen. Historische Annäherungen*, hrsg. v. ders., Göttingen 2003, 7–66.
- von Friedeburg*, Robert/*Luise Schorn-Schütte* (Hrsg.), *Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung? Europa im 16. Jahrhundert*, München 2007.
- Friedrich*, Markus, *Das Buch als Theater. Überlegungen zu Signifikanz und Dimensionen der Theatrum-Metapher als frühneuzeitlichem Buchtitel*, in: *Wissenssicherung, Wissensordnung und Wissensverarbeitung. Das europäische Modell der Enzyklopädie*, hrsg. v. Theo Stammen/Wolfgang E. J. Weber, Berlin 2004, 205–232.
- Frova*, Carla/*Maria Grazia Nico Ottaviani* (Hrsg.), *Alessandro VI e lo Stato della Chiesa*, Rom 2003.
- Fuhrmann*, Horst, *Die Päpste. Von Petrus zu Johannes Paul II.*, München 2004.
- Gaasbeek*, Fred, *Paushuize*, in: *Paleizen in Utrecht*, hrsg. v. Peet van der Corjan, Utrecht 1986, 49–62.

- Gadamer*, Hans Georg, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960.
- Gaier*, Martin, Antonio Begarelli und Jacopo Sansovino. Grabmäler für Kardinäle und Protonotare in Rom und Modena, in: Grab – Kult – Memoria. Studien zur gesellschaftlichen Funktion von Memoria, hrsg. v. Carolin Behrmann/Arne Karsten/Philipp Zitzlsperger, Köln/Weimar/Wien 2007, 159–180.
- *Facciate sacre a scopo profano. Venezia e la politica dei monumenti dal Quattrocento al Settecento*, Venedig 2002.
- Gampp*, Axel C., Der Baron als Bauherr. Konkurrenz zwischen Aristokraten und Nepoten?, in: Die Kreise der Nepoten. Neue Forschungen zu alten und neuen Eliten Roms in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Daniel Büchel/Volker Reinhardt, Bern u. a. 2001, 135–157.
- *Santa Rosalia in Palestrina. Die Grablege der Barberini und das ästhetische Konzept der ‚Magnificentia‘*, in: Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana 29 (1994), 343–368.
- Ganz*, David/Georg Henkel (Hrsg.), Rahmen-Diskurse. Kultbilder im konfessionellen Zeitalter, Berlin 2004.
- *Barocke Bilderbauten. Erzählung, Illusion und Institution in römischen Kirchen 1580–1700*, Petersberg 2003.
- Ganzer*, Klaus, Gasparo Contarini und Giovanni Morone. Das Regensburger Religionsgespräch von 1541 und das Werden einer Freundschaft, in: *Cristianesimo nella Storia* 30 (2009), 99–134.
- *Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts*, Münster 2003.
- Gardi*, Andrea, *Costruire il territorio. L'amministrazione della legazione pontificia di Ferrara nel XVII e XVIII secolo*, Rom 2011.
- Gardner*, Julian, *The Tomb and the Tiara. Curial Tomb Sculpture in Rome and Avignon in the Later Middle Ages*, Oxford 1992.
- Garms*, Jörg (Hrsg.), *Die mittelalterlichen Grabmäler in Rom und Latium vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, 2 Bde., Rom/Wien 1981, 1993.
- Geertman*, Hermann/Sible de Blaauw/Catrien Santing (Hrsg.), *Hadrian VI Pontifex maximus (in Vorbereitung)*.
- Ghermani*, Naïma, Die Grabmäler der sächsischen Kurfürsten in Wittenberg (1527/1533). Das Grabmal als Zeichen konfessioneller Identität, in: Grab – Kult – Memoria. Studien zu gesellschaftlichen Funktion von Erinnerung, hrsg. v. Carolin Behrmann/Arne Karsten/Philipp Zitzlsperger, Köln/Wiemar/Wien 2007, 276–290.
- Giddens*, Anthony, *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt a. M. 1988.
- Ginzburg*, Carlo, Repräsentation – das Wort, die Vorstellung, der Gegenstand, in: *Freibeuter* 53 (1992), 3–23.
- Giordano*, Silvano, *Introduzione*, in: *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatori a Roma 1598–1621*, hrsg. v. dems., Rom 2006, XXXVII–CIII.
- *Introduzione*, in: *Le istruzioni generali di Paolo V ai diplomati pontifici 1605–1621*, hrsg. v. dems., Tübingen 2003, 13–278.
- Gleason*, Elisabeth G., Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform, Berkeley 1993.
- Goffman*, Erwing, *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München 1969.



- Goldhahn*, Almut, Zurück in die Zukunft. Das Grabmal Clemens' XIII. Rezzonico in St. Peter, in: Grab – Kult – Memoria. Studien zur gesellschaftlichen Funktion von Erinnerung, hrsg. v. Carolin Behrmann/Arne Karsten/Philipp Zitzlsperger, Köln/Weimar/Wien 2007, 238–253.
- Papst ohne Familie. Das Grabmal Benedikts XIV. Lambertini (1740–1758), in: Totenkult und Wille zur Macht. Die unruhigen Ruhestätten der Päpste in St. Peter, hrsg. v. Horst Bredekamp/Volker Reinhardt, Darmstadt 2004, 225–241.
- Göller*, Emil, Hadrian VI. und der Ämterkauf an der päpstlichen Kurie, in: Abhandlungen aus dem Gebiete der mittleren und neueren Geschichte und ihrer Hilfswissenschaften. Eine Festgabe zum siebzigsten Geburtstag Geheimrat Prof. Dr. Heinrich Finke gewidmet, hrsg. v. Ramon d'Alòs-Moner, Münster 1925, 375–407.
- Gotor*, Miguel, Chiesa e santità nell'Italia moderna, Rom 2004.
- I beati del papa. Santità, inquisizione e obbedienza in età moderna, Firenze 2002.
- Götzmann*, Jutta, Die Ehrung eines Papstes als Akt nepotistischer Treue. Das Grabmal Hadrians VI. (1522–1523), in: Totenkult und Wille zur Macht. Die unruhigen Ruhestätten der Päpste in St. Peter, hrsg. v. Horst Bredekamp/Volker Reinhardt, Darmstadt 2004, 99–120.
- Sepulchra – divitiarum testimonia, non mortis honestamenta. Zum Grabmal Papst Hadrians VI., in: Praemium Virtutis. Grabmonumente und Begräbniszereoniell im Zeichen des Humanismus, hrsg. v. Joachim Poeschke/Britta Kusch/Thomas Weigel, Münster 2002, 279–298.
- Gouwens*, Kenneth/Sheryl E. Reiss (Hrsg.), The Pontificate of Clement VII. History, Politics, Culture, Aldershot 2005.
- Remembering the Renaissance. Humanist Narratives of the Sack of Rome, Leiden/Boston/Köln 1998.
- Grane*, Leif/Alfred Schindler/Markus Wriedt (Hrsg.), Auctoritas Patrum, Bd.1: Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert, Mainz 1993; Bd. 2: Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert, Mainz 1998.
- Graulich*, Markus, Hadrian VI.: Ein deutscher Papst am Vorabend der Reformation, Paderborn 2012.
- Grazioli*, Angelo, Gian Matteo Giberti, vescovo di Verona, precursore della riforma del concilio di Trento, Verona 1955.
- Gualdo*, Germano, Da Vitória a Roma. Le „litterae ante coronationem“ di papa Adriano VI (gennaio–agosto 1522), in: Nuovi Annali della Scuola speciale per Archivisti e Bibliotecari 14 (2000), 7–37.
- Guardo*, Marco, Titulus e tumulus. Epitafi di pontefici e cardinali alla corte dei papi del secolo XIII, Rom 2008.
- Guasco*, Maurilio/Angelo Torre (Hrsg.), Pio V nella società e nella politica del suo tempo, Bologna 2005.
- van Gulik*, Wilhelm/Konrad Eubel/Ludwig Schmitz-Kallenberg (Hrsg.), Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi sive Summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum Series, Bd. III: Saeculum XVI ab anno 1503 completens, 2. Aufl., Münster/Regensburg 1923.
- Gumbrecht*, Hans-Ulrich, Ten Brief Reflections on Institutions and Re/Presentation, in: Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, hrsg. v. Gerd Melville, Köln 2001, 69–76.

- Güthner*, Tobias, Florentiner Kaufleute und Bankiers in Rom: Auftraggeberschaft und Repräsentation im 15. und 16. Jahrhundert, München 2010 [[http://edoc.ub.uni-muenchen.de/12415/1/Guethner\\_tobias.pdf](http://edoc.ub.uni-muenchen.de/12415/1/Guethner_tobias.pdf)].
- Haig Gaisser*, Julia, The Rise and Fall of Goritz' Feasts, in: *Renaissance Quarterly* 48 (1995), 41–57.
- Hamm*, Berndt, Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 26 (1999), 165–202. Überarbeitete Fassung in: *Normative Zentrierung*, hrsg. v. Rudolf Suntrup/Jan R. Veenstra, Frankfurt a. M. 2002, 21–64.
- Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 84 (1993), 7–82.
  - Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 7 (1992), 241–279.
- Haunerland*, Winfried, Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie, in: *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. Häußling*, 2 Bde., hrsg. v. Martin Klöckener/Benedikt Kranemann, Münster 2002, 436–465.
- Hecht*, Christian, Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock. Studien zu den Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren, Berlin 1997.
- Heinz*, Marion/Martin *Ruehl*, Nachwort, in: *Skinner, Quentin, Visionen des Politischen*, hrsg. v. dens., Frankfurt a. M. 2009, 253–286.
- Hensen*, A. H. L., De beeltenis van Adriaan VI op zijne medaljes, in: *Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome* 3 (1923), 1–10.
- Herdenkingstentoonstelling Paus Adrianus VI. Gedenkboek, Catalogus, Utrecht 1959.
- Herklotz*, Ingo, „Sepulcra“ e „Monumenta“ del Medioevo. Studi sull'arte sepolcrale in Italia, 3. Aufl., Rom 2001.
- Hersche*, Peter, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, 2 Bde., Freiburg i. Br./Basel/Wien 2006.
- Italien im Barockzeitalter 1600–1750, Wien 1999.
- Hiesinger*, Kathryn B., The Fregoso Monument: A Study in Sixteenth-Century Tomb Monuments and Catholic Reform, in: *The Burlington Magazine* 118 (1976), 283–293.
- Hirschbiegel*, Jan/Werner *Paravicini* (Hrsg.), Der Fall des Günstlings. Hofparteien in Europa vom 13. bis zum 18. Jahrhundert, Ostfildern 2004.
- Hocks*, Else, Der letzte deutsche Papst Adrian VI., Freiburg i. Br. 1939.
- von Höfler*, Constantin, Papst Adrian VI., 1522–1523, Wien 1880.
- Hofman*, J. H., Paus Adriaan VI. Ter voltooiing van zijn levensbeeld, in: *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht* 28 (1902), 121–154.
- Hofmann*, Hasso, Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, 4. Aufl., Berlin 2003.
- Hoogewerff*, G. J., De beeltenis van paus Adriaan VI op schilderijen en gravures, in: *Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome* 3 (1923), 11–20.

- Houtzager*, Maria Elisabeth, Pasquino en de Pasquinate, in: Herdenkingstentoonstelling Paus Adrianus VI. Gedenkboek, Catalogus, Utrecht 1959, 227–229.
- Hsia*, Ronnie Po-chia, Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540–1770, Frankfurt a. M. 1998.
- Hugon*, Alain, Naples insurgée 1647–1648. De l'évènement à la mémoire, Rennes 2011.
- Hume*, Martin A. S., Antonio Perez in Exile, in: Transactions of the Royal Historical Society, n.s. 8 (1894), 71–107.
- Hurtubise*, Pierre, L'implantation d'une famille Florentine à Rome au début du XVII<sup>e</sup> siècle: Les Salviati, in: Roma Capitale (1447–1527), hrsg. v. Sergio Gensini, Pisa 1994, 253–271.
- Une famille-témoïn. Les Salviati, Rom 1985.
- Ieni*, Giulio, „Una superbissima sepoltura“: Il mausoleo di Pio V, in: Pio V e Santa Croce di Bosco. Aspetti di una committenza papale, hrsg. v. Carlenrica Spantigati/Giulio Ieni, Alessandria 1985, 31–48.
- Illi*, Martin, Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt, Zürich 1992.
- Imorde*, Joseph, Rom 1600. Sakralität, Medialität, Öffentlichkeit im eucharistischen Kult Clemens' VIII., in: Staging Festivity. Theater und Fest in Europa, hrsg. v. Erika Fischer-Lichte/Matthias Warstat, Tübingen 2009, 57–87.
- Präsenz und Repräsentanz. Oder: die Kunst, den Leib Christi auszustellen. Das vierzigstündige Gebet von den Anfängen bis in das Pontifikat Innocenz X., Emsdetten 1997.
- Innamorati*, Giuliano, Aretino, Pietro, in: Dizionario Biografico degli Italiani, Bd. 4, Rom 1962, 89–104.
- Iserloh*, Erwin, Das tridentinische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie der Zeit, in: Concilium Tridentinum, hrsg. v. Remigius Bäumer, Darmstadt 1979, 341–381.
- Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517–1525), in: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 4: Reformation – Katholische Reform/Gegenreformation, hrsg. v. Hubert Jedin, Freiburg i. Br. 1967, 3–114.
- Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Meßopfer, Münster 1950.
- Jäger*, Jens/Martin Knauer (Hrsg.), Bilder als historische Quellen?, München 2009.
- Jahn*, Bernhard, Raumkonzepte in der Frühen Neuzeit. Zur Konstruktion von Wirklichkeit in Pilgerberichten, Amerikareisebeschreibungen und Prosaerzählungen, Frankfurt a. M. 1993.
- Jedin*, Hubert, Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher, in: Ephemerides Liturgicae 59 (1945), 5–38. Wiederabgedruckt in: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. 2, hrsg. v. dems., Freiburg i. Br. 1966, 499–525.
- Ein „Turmerlebnis“ des jungen Contarini, in: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. 1, hrsg. v. dems., Freiburg i. Br. 1966, 167–180.

- Papst und Konzil. Ihre Beziehung vor, auf und nach dem Trienter Konzil, in: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. 2, hrsg. v. dems., Freiburg i. Br. 1966, 429–440.
  - Geschichte des Konzils von Trient, 4 Bde., Freiburg i. Br. 1949–1975.
  - Die Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung, in: Theologische Quartalschrift 116 (1935), 143–188.
- Jentzen*, Mariana, *Symbolic Expressions in Renaissance Florence: The Observances of Saint John the Baptist*, Göteborg 1998.
- Jones*, Pamela M./Thomas *Worcester* (Hrsg.), *From Rome to Eternity. Catholicism and the Arts in Italy, ca. 1550–1650*, Leiden/Boston/Köln 2002.
- Jostock*, Ingeborg, *La Censure négociée. Le contrôle du livre à Genève, 1560–1625*, Genf 2007.
- Jungic*, Josephine, *Prophecies of the Angelic Pastor in Sebastiano del Piombo's Portrait of Cardinal Bandinello Sauli and Three Companions*, in: *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, hrsg. v. Marjorie Reeves, Oxford 1992, 354–370.
- Jungmann*, Joseph Andreas, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., Freiburg i. Br./Wien 1948.
- Kajatano*, Iiro, *Papal Epigraphy in Renaissance Rome*, Helsinki 1982.
- Kalkoff*, Paul, *Kleine Beiträge zur Geschichte Hadrians VI.*, in: *Historisches Jahrbuch* 39 (1918/19), 31–72.
- Karant-Nunn*, Susan, *The Reformation of the Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, London/New York 1997.
- Karsten*, Arne, *Familienbande im Außendienst. Die diplomatischen Aktivitäten des Kardinals Bernardino Spada (1594–1661) im Kontext der Familienpolitik*, in: *Außenbeziehungen aus aktorszentrierter Perspektive. Verflechtung – Gender – Interkulturalität*, hrsg. v. Hillard von Thiesen/Christian Windler, Köln/Weimar/Wien 2010, 45–61.
- /*Julia Zumckel*, *Perspektiven der Romforschung*, in: *Historische Zeitschrift* 282 (2006), 681–715.
  - *Einführung*, in: *Jagd nach dem roten Hut. Kardinalskarrieren im barocken Rom*, hrsg. v. dems., Göttingen 2004, 7–12.
  - *Triumph und Trauma. Das Grabmal Alexanders VII. Chigi*, in: *Totenkult und Wille zur Macht. Die unruhigen Ruhestätten der Päpste in Sankt Peter*, hrsg. v. Horst Bredekamp/Volker Reinhardt, Darmstadt 2004, 197–210.
  - *Künstler und Kardinäle. Vom Mäzenatentum römischer Kardinalnepoten im 17. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2003.
  - *Vier Hochzeiten und ein Todesfall: Die Familie Spada zwischen Rom und Bologna*, in: *Modell Rom? – Der Kirchenstaat und Italien in der frühen Neuzeit: Ausstrahlungen, Wechselwirkungen und Antagonismen*, hrsg. v. Daniel Büchel/Volker Reinhardt, Köln/Weimar/Wien 2003, 21–42.
  - /*Philipp Zitzlsperger*, *Bilderkrieg in Neu St. Peter. Alessandro Algardis Grabmal für Papst Leo XI. de' Medici und die „Borgia-Krise“ der Jahre 1632/34*, in: *Städel-Jahrbuch*, NF 18 (2001), 195–212.
  - *Kardinal Bernardino Spada. Eine Karriere im barocken Rom*, Göttingen 2001.

- Kaufmann*, Thomas, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006.
- Kent*, Francis William, *Household and Lineage in Renaissance Florence. The Family Life of the Capponi, Ginori, and Rucellai*, Princeton (New Jersey) 1977.
- Kettering*, Sharon, *Patrons, Brokers, and Clients in Seventeenth-Century France*, New York/Oxford 1986.
- Kitzler*, Jan-Christoph, *Nützliche Beziehungen: Rom und Genua unter Paul V. (Camillo Borghese, 1605–1621)*, in: *Römische Mikropolitik unter Papst Paul V. Borghese (1605–1621) zwischen Spanien, Mailand, Neapel und Genua*, hrsg. v. Wolfgang Reinhard, Tübingen 2004, 572–704.
- Köchli*, Ulrich, *Grabmalskultur und soziale Strategien im frühneuzeitlichen Rom am Beispiel der Familie Urbans VIII. Barberini*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 97 (2003), 71–88.
- Kohn*, Renate, *Zwischen standesgemäßem Repräsentationsbedürfnis und Sorge um das Seelenheil. Die Entwicklung des frühneuzeitlichen Grabdenkmals*, in: *Macht und Memoria. Begräbniskultur europäischer Oberschichten in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Mark Hengerer, Köln/Weimar/Wien 2005, 19–46.
- Kohlle*, Armin, *Zur Heiligensprechung des Bischofs Benno von Meißen (1523)*, in: *Papstgeschichte als Landesgeschichte. Festschrift für Hermann Jakobs zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Joachim Dahlhaus/dems., Köln/Weimar/Wien 1995, 555–572.
- Kompa*, Alrun, *Der Papst als Nepot. Die Darstellung Kardinal Neri Corsinis d. Ä. im Kontext der römischen Corsini-Kapelle*, in: *Vom Nachleben der Kardinäle. Römische Kardinalsgrabmäler der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Arne Karsten/Philipp Zitzlsperger, Berlin 2010, 221–248.
- Körner*, Hans, *Grabmonumente des Mittelalters*, Darmstadt 1997.
- Krautheimer*, Richard, *The Rome of Alexander VII*, Princeton 1985.
- Krebs*, Jean-Daniel (Hrsg.), *Die Affekte und ihre Repräsentation in der deutschen Literatur der Frühen Neuzeit*, Bern 1996.
- Krogh Rasmussen*, Niels, *Maiestas Pontificia. A Liturgical Reading of Etienne Dupérac's Engraving of the Capella Sixtina from 1578*, in: *Analecta Romana Instituti Danici* 12 (1983), 109–148.
- Kroos*, Renate, *Grabbräuche – Grabbilder*, in: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hrsg. von Karl Schmid/Joachim Wollasch, München 1984, 285–353.
- Kurzel-Runtscheiner*, Monica, *Töchter der Venus. Die Kurtisanen Roms im 16. Jahrhundert*, München 1995.
- Küster*, Ulf (Hrsg.), *Theatrum mundi. Die Welt als Bühne*, Wolfratshausen 2003.
- Landé*, Carl H., *The Dyadic Basis of Clientelism*, in: *Friends, Followers and Factions. A Reader on Political Clientelism*, hrsg. v. Steffen W. Schmidt/Laura Guasti/dems./James C. Scott, Berkeley/Los Angeles/London 1977, XIII–XXXVII.
- Landi*, Stefano, *La construction épistolaire de la réalité politique. Remarques sur la phénoménologie machiavélienne de la doxa*, in: *La politique par correspondance. Les usages politiques de la correspondance en Italie (XIVe–XVIIIe siècles)*, hrsg. v. Jean Boutier/Olivier Rouchon/dems., Rennes 2009, 126–142.
- Landwehr*, Achim, *„Normdurchsetzung“ in der Frühen Neuzeit? Kritik eines Begriffs*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 48 (2000), 146–162.

- Lasswell*, Harold Dwight, The Structure and Function of Communication on Society, in: The Communication of Ideas, hrsg. v. Lyman Bryson, New York 1948, 37–51.
- Latour*, Bruno, On Actor-network Theory: a few Clarifications, in: Soziale Welt 47 (1996), 369–381.
- Laurain-Portemer*, Madeleine, La Surintendance de l'état ecclésiastique. Absolutisme et népotisme, in: Bibliothèque de l'École des chartes 131 (1973), 487–568.
- Lechner*, Johannes U., Nicht nur Menschen, sondern sterbliche Götter: Vasaris „Lebensbeschreibungen der berühmtesten Maler, Bildhauer und Architekten“, in: Marburger Forum. Beiträge zur geistigen Situation der Gegenwart Jg. 5 (2004), Heft 4, URL: <http://www.philosophia-online.de/mafo/heft2004-4/Vasari4.htm> (27. 08. 2009).
- Leibetseder*, Mathis, Die Kavaliertour. Adlige Erziehungsreisen im 17. und 18. Jahrhundert, Köln/Wien/Weimar 2004.
- Lemaitre*, Nicole, Saint Pie V, Paris 1994.
- Lenzo*, Fulvio, La Cappella Spada in S. Girolamo della Carità. Una „stanza addobbata“ per le ambizioni di un cardinale, in: Römische Historische Mitteilungen 50 (2008), 283–428.
- Leppin*, Volker, Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation, in: Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Festschrift für Gerd Haeflner, hrsg. v. Mario Fischer/Margarethe Drewsen, Freiburg i. Br. 2006, 376–391.
- Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Konzeptionen, in: Kerygma und Dogma 45 (1999), 48–63.
- Lettere*, Vera, Giovanni Pietro (Pierio Valeriano; Bolzanio Pierio, Valeriano), in: Dizionario Biografico degli Italiani, Bd. 32, Rom 1986, 84–88.
- Levy*, Evonne Anita, Propaganda and the Jesuit Baroque, Berkeley 2004.
- de Liedekerke*, Anne-Claire (Hrsg.), Fiamminghi a Roma, 1508–1608. Artistes des Pays-Bas et de la principauté de Liège à Rome à la Renaissance, Katalog der Ausstellung Brüssel/Rom [Bruxelles, Palais des Beaux-Arts, 24 février–21 mai 1995; Rome, Palazzo delle Esposizioni, 7 juin – 4 septembre 1995], Brüssel 1995.
- Lines*, David E., Natural Philosophy in Renaissance Italy. The University of Bologna and the Beginnings of Specialization, in: Early Science and Medicine 6/4 (2001), 267–323.
- Lisi*, Costanza, Introduzione, in: Inventario dell'Archivio del Consolato del Granducato di Toscana in Roma (1817–1853), hrsg. v. ders., Rom 1996, 11–50.
- Lotz-Heumann*, Ute, Konfession als Instrument von Staatsbildung? Erfolg und Mißerfolg als Fragestellung? Irland im europäischen Vergleich, in: Der wiederkehrende Leviathan. Staatlichkeit und Staatswerdung in Spätantike und Früher Neuzeit, hrsg. v. Peter Eich/Sebastian Schmidt-Hofner/Christian Wieland, Heidelberg 2011, 229–247.
- de Lubac*, Henri, Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter. Eine historische Studie [franz. Original 1949], Einsiedeln 1969.
- Luhmann*, Niklas, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, 4. Aufl., Stuttgart 2000.

- Luttenberger*, Albrecht P., Kaiser, Kurie und Reichstag: Kardinallegat Contarini in Regensburg 1541, in: Reichstage und Kirche. Kolloquium der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. Erich Meuthen, 89–136.
- de Maio*, Romeo, Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento, Neapel 1973.
- Malena*, Adelisa, L'eresia dei Perfetti. Inquisizione Romana ed esperienze mistiche nel seicento italiano, Rom 2003.
- Marañón*, Gregorio, Antonio Pérez. El hombre, el drama, la época [1947], Espasa-Calpe 2006.
- El Conocimiento de las Naciones y el Norte de Príncipes ¿son obras de Antonio Pérez o de D. Baltasar Álamos de Barrientos?, in: Estudios dedicados a Menendez Pidal, Bd. 1, Madrid 1950, 317–347.
- Marchart*, Oliver, Cultural Studies, Konstanz 2008.
- Martin*, Frank, Projekte für ein Grabmal Clemens' XI., in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 70 (2007), 271–280.
- Martschukat*, Jürgen/Steffen *Petzold* (Hrsg), Geschichtswissenschaft und „performative turn“. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln 2003.
- Marucci*, Valerio, Pasquinate del Cinque e Seicento, Rom 1988.
- Mattingly*, Garrett, Renaissance Diplomacy, London 1955.
- Maurer*, Michael, Alte Kulturgeschichte – Neue Kulturgeschichte, in: Historische Zeitschrift 280 (2005), 281–304.
- Mayer*, Thomas F., Reginald Pole: Prince and Prophet, Cambridge 2000.
- Mazel*, Claire, La mort et l'éclat. Monuments funéraires parisiens du Grand Siècle, Rennes 2009.
- Mazzone*, Umberto, Versammlungs- und Kontrolltechniken, in: Das Konzil von Trient und die Moderne, hrsg. v. Paolo Prodi/Wolfgang Reinhard, Berlin 2001, 79–106.
- McNally* S. J., Robert, Pope Adrian VI (1522–23) and Church Reform, in: Archivum historiae pontificiae 7 (1969), 253–285.
- Meier*, Christel, Enzyklopädie und Welttheater. Zur Intertheatralität von Universalwissen und weltpräsentierender Performanz, in: Enzyklopädistik 1550–1650. Typen und Transformationen von Wissensspeichern und Medialisierung des Wissens, hrsg. v. Martin Schierbaum, Münster u. a. 2009, 3–39.
- Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Werte im vormodernen Theater. Eine Einführung, in: Das Theater des Mittelalters und der frühen Neuzeit als Ort und Medium sozialer und symbolischer Kommunikation, hrsg. v. ders./Heinz Meyer/Claudia Spanily, Münster 2004. S. 7–22.
  - Prügel und Performanz. Ästhetik und Funktion der Gewalt im Theater des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, in: Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. v. Gerd Althoff unter Mitarbeit von Christiane Witthöft, Münster 2004, 328–362.
- Mele*, Eugenio, Per la fortuna di una lettera del Pérez, in: Giornale Storico della Letteratura Italiana LXXV (1920), 330–333.

- Menniti Ippolito*, Antonio, Il tramonto della curia nepotista. Papi, nipoti e burocrazia curiale tra XVI e XVII secolo, Rom 1999.
- Merz*, Jörg-Martin, Das Heiligtum der Fortuna in Palestrina und die Architektur der Neuzeit, München 2001.
- Metzler*, Guido, Französische Mikropolitik in Rom unter Papst Paul V. Borghese (1605–1621), Heidelberg 2008.
- Pensionspolitik und Familienstrategien. Frankreichs Beziehungen zur römischen Kurie im Pontifikat Pauls V. (1605–1621), in: Nähe in der Ferne. Personale Verflechtung in den Außenbeziehungen der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Hillard von Thieszen/Christian Windler, Berlin 2005, 41–68.
  - Kommunikation und Verflechtung. Überlegungen zu den Beziehungen zwischen Neapel, Rom und Spanien im frühen 17. Jahrhundert, in: Wissenswelten. Perspektiven der neuzeitlichen Informationskultur, hrsg. v. Wolfgang E. J. Weber, Augsburg 2003, 75–91.
- Meyer*, Hans Bernhard, Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters, Paderborn 1965.
- Meyer-Himmelheber*, Susanne, Bischöfliche Kunstpolitik nach dem Tridentinum. Der Secunda-Roma-Anspruch Carlo Borromeos und die mailändischen Verordnungen zu Bau und Ausstattung der Kirche, München 1984.
- Meys*, Oliver, Memoria und Bekenntnis. Die Grabdenkmäler evangelischer Landesherren in Heiligen römischen Reich deutscher Nation im Zeitalter der Konfessionalisierung, Regensburg 2009.
- Mieck*, Ilja (Hrsg.), Ämterhandel im Spätmittelalter und im 16. Jahrhundert, Berlin 1984.
- Milhou*, Alain, Die iberische Halbinsel, in: Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, Bd. 7: Von der Reform zur Reformation (1450–1530), hrsg. v. Marc Venard/Heribert Smolinsky, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1995, 383–414.
- Millán*, José Martínez, Las elites de poder durante el reinado de Carlos V a través de los miembros del Consejo de Inquisición, in: Hispania 48 (1988), 103–167.
- Minneker*, Ilka, Vom Kloster zur Residenz. Dynastische Memoria und Repräsentation im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Mecklenburg, Münster 2007.
- Minnich*, Nelson H., Raphael's Portrait „Leo X with Cardinals Giulio de' Medici and Luigi de' Rossi“. A Religious Interpretation, in: Renaissance Quarterly 56/4 (2003), 1005–1052.
- The Role of Prophecy in the Career of the Enigmatic Cardinal Carvajal, in: Prophetic Rome in the High Renaissance Period, hrsg. v. Marjorie Reeves, Oxford 1992, 111–120.
- Modica*, Marilena, Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento, Rom 2009.
- Mongiano*, Elisa/Gian Maria Panizza (Hrsg.), Le carte del diritto e della fede, Alessandria 2008.
- Morales*, Enrique, Un breve intercambio epistolar entre Álvaro Gómez de Ciudad Real y Adriano VI, in: Humanistica Lovaniensia 53 (2004), 115–124.
- Moroni*, Gaetano, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni, 109 Bde., Venedig 1840–1879.



- Mörschel*, Tobias (Hrsg.), Papsttum und Politik. Eine Institution zwischen geistlicher Gewalt und politischer Macht, Stuttgart 2007.
- Papsttum: III. Neuzeit und Gegenwart, in: Religion in Geschichte und Gegenwart VI (2003), 882–889.
  - Buona amicitia? Die römisch-savoyischen Beziehungen unter Paul V. (1605–1621). Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik in Italien, Mainz 2002.
- Morsel*, Joseph, Geschlecht und Repräsentation. Beobachtungen zur Verwandtschaftskonstruktion des fränkischen Adels im späten Mittelalter, in: Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte, hrsg. v. Otto Gerhard Oexle/Andrea von Hülsen-Esch, Göttingen 1998, 259–326.
- Mout*, Nicolette, Die Niederlande und das Reich im 16. Jahrhundert (1512–1609), in: Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?, hrsg. v. Volker Press, München 1995, 143–168.
- Muir*, Edward, Ritual in Early Modern Europe [1997], Cambridge 2005.
- Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento, Rom 1984.
- Müller*, Hans Martin, Schmalkaldische Artikel, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 7 (2004), 928 f.
- Müller*, Jan-Dirk, Visualität, Geste, Schrift. Zu einem neuen Untersuchungsfeld der Mediävistik, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 122 (2003), 118–132.
- Ritual, paraliturgische Handlungen, geistliches Spiel. Zum Verhältnis von Schrift und Performanz, in: Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche, hrsg. v. Horst Wenzel/Wilfried Seipel/Gotthart Wunberg, Wien 2001, 63–72.
- Mulsow*, Martin/Andreas Mahler, Einleitung, in: Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, hrsg. v. dens., Frankfurt a. M. 2010, 7–17.
- Munier*, SS.CC., Willem A. J., De curiale loopbaan van Willem van Enckenvoirt voor het pontificaat van Adriaan VI, in: Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland 1 (1959), 129–168.
- Nederlandse curialen en hofbeambten onder het pontificaat van Adriaan VI, in: Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome, 3. Ser. 10 (1959), 199–226.
  - Willem van Enckenvoirt (1464–1534) und seine Benefizien. Ein Beispiel der Pfründenhäufung im Spätmittelalter, in: Renaissance Quarterly 53 (1958), 146–184.
  - Uit de correspondentie van Kardinaal Willem van Enckenvoirt, in: Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht 73 (1954/55), 161–208.
  - Kardinaal Willem van Enckenvoirt (1464–1534) en de overdracht der temporaliteit van het bistum Utrecht, in: Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome, 3. Serie 7 (1953), 122–168.
- Munire Ecclesiam. Opstellen over ‚gewone gelovigen‘. Aangeboden aan Prof. dr W. A. J. Munier ss. cc. bij zijn zeventigste verjaardag, Maastricht 1990.
- Münkner*, Jörn, Himmlische Lichtspiele in frühneuzeitlichen Printmedien, in: Licht, Glanz, Bedeutung, hrsg. v. Christina Lechtermann/Hiko Wandhoff, Bern 2008, 151–176.
- Mutini*, Claudio, Berni, Francesco, in: Dizionario Biografico degli Italiani, Bd. 9, Rom 1967, 343–357.

- Niccoli*, Ottavia, *Veder con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Bari 2011.
- *Rinascimento anticlericale*, Bari 2005.
- Nikütsch*, Eberhard J., *Papst Hadrian VI. (1522/23) und seine Klientel im Spiegel ihrer Grabdenkmäler*, in: *Lutherjahrbuch* 78 (2011), S. 9–37.
- Nissen*, Peter, *Paus Adrianus VI 1459–1523. Een biografie*, Amsterdam 2010.
- Noehles*, Karl, *Teatri per le quarant'ore e altari barocchi*, in: *Barocco romano e barocco italiano. Il teatro, l'effimero, l'allegoria*, hrsg. v. Marcello Fagiolo/Maria Luisa Madonna, Roma 1985, 88–99.
- *Visualisierte Eucharistietheologie. Ein Beitrag zur Sakralikonologie im Seicento Romano*, in: *Münchener Jahrbuch der Bildenden Künste* 29 (1973), 92–116.
- Noreen*, Kirstin, *Ecclesiae militantis triumphus: Jesuit Iconography and the Counter Reformation*, in: *The Sixteenth Century Journal* 29 (1998), 689–715.
- North*, Michael, *Einleitung*, in: *Kommunikationsrevolutionen. Die neuen Medien des 16. und 19. Jahrhunderts*, hrsg. v. dems., Köln 1999, IX–XIX.
- O'Malley*, John W., *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge (Massachusetts)/London 2000.
- Oexle*, Otto Gerhard (Hrsg.), *Memoria als Kultur*, Göttingen 1995.
- *Die Gegenwart der Toten*, in: *Death in the Middle Ages*, hrsg. v. Herman Braet/Werner Verbeke, Löwen 1983, 19–77.
- Ost*, Hans, *Die Cappella Sistina in Santa Maria Maggiore*, in: *Kunst als Bedeutungsträger. Gedenkschrift für Günther Bandmann*, Berlin 1978, 279–303.
- Ostrow*, Steven F., *Art and Spirituality in Counter-Reformation Rome. The Sistine and Pauline Chapels in S. Maria Maggiore*, Cambridge 1996.
- Ould*, Tim, *Jacopo Zucchi, Artist Iconographer*, in: *electronic melbourne art journal* 2 (2007), 1–14.
- Paiter*, Marcello, *Toscana alla corte di Maria de' Medici, regina di Francia*, in: *Archivio storico italiano* 98 (1940), 83–108.
- Pancheri Roberto/Domenica Primerano* (Hrsg.), *L'uomo del Concilio. Il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo* (Museo Diocesano Tridentino, Trento 4 aprile–26 luglio 2009), Trient 2009.
- *Il concilio di Trento: storia di un'immagine*, in: *L'uomo del Concilio. Il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo* (Museo Diocesano Tridentino, Trento 4 aprile–26 luglio 2009), hrsg. v. dems./Domenica Primerano, Trient 2009, 103–149.
- Panofsky*, Erwin, *Grabplastik. Vier Vorlesungen über ihren Bedeutungswandel vom alten Ägypten bis Bernini*, Köln 1964.
- Papa*, Giovanni, *Le cause di Canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti (1588–1634)*, Città del Vaticano 2001.
- *La sacra Congregazione dei Riti nel primo periodo di attività (1568–1634)*, in: *Miscellanea in occasione del IV Centenario della Congregazione per le cause dei Santi (1588–1988)*, hrsg. v. Pietro Palazzini, Vatikanstadt 1988, 12–52.
  - *Il Cardinale Antonio Carafa. Prefetto della S. Congregazione del Concilio*, in: *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto Centenario della Fondazione (1564–1964). Studi e ricerche*, Vatikanstadt 1964, 309–338.

- Papenheim*, Martin, Caput Mundi – Caput Mortuorum. Rom als Stadt der Toten in der Neuzeit, in: Macht und Memoria. Begräbniskultur europäischer Oberschichten in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Mark Hengerer, Köln/Weimar/Wien 2005, 209–236.
- Karrieren in der Kirche. Bischöfe in Nord- und Süditalien 1676–1903, Tübingen 2001.
- Erinnerung und Unsterblichkeit. Semantische Studien zum Totenkult in Frankreich (1715–1794), Stuttgart 1992.
- Papini*, Maria Letizia, Palazzo Capponi a Roma. Casa vicino al Popolo, a man manca per la strada di Ripetta, Rom 2003.
- Paravicini Bagliani*, Agostino, Il corpo del papa, Turin 1992.
- I testamenti dei cardinali del Duecento, Rom 1980.
- Paschini*, Pio, La riforma del seppellire nelle chiese nel secolo XVI, in: La scuola cattolica 50 (1922), 179–200.
- Pasolini*, Guido, Adriano VI. Saggio storico, Rom 1913.
- von Pastor*, Ludwig, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, 16 Bde., Freiburg i. Br. 1886–1933.
- Paul*, Benjamin (Hrsg.), Tombe dogali. La commemorazione dei principi della Repubblica veneziana, Venedig 2011.
- Pečar*, Andreas, Die Imagination von Autonomie, Größe und Dauer – Adelsrepräsentation im 18. Jahrhundert im Schloß- und Gartenbau, in: What Makes the Nobility Noble? Comparative Perspectives from the Sixteenth to the Twentieth Century, hrsg. v. Jörn Leonhard/Christian Wieland, Göttingen 2011, 255–278.
- Pecchiai*, Pio, Roma nel Cinquecento, Bologna 1948.
- Pérez Marcos*, Regina María, El Duque de Uceda, in: Los validos, hrsg. v. José Antonio Escudero, Madrid 2005, 177–241.
- Petrocchi*, Massimo, Roma nel Seicento, Bologna 1975.
- Petrucchi*, Franca, Art. „Colonna, Ascanio“, in: Dizionario Biografico degli Italiani, Bd. 27, Rom 1982, 275–278.
- Pfaff*, Karl, Beiträge zur Geschichte der Abendmahlsbulle vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Renaissance Quarterly 38 (1930), 23–76.
- Pietschmann*, Klaus, Ablauf und Dimensionen der Heiligsprechung des Antoninus von Florenz (1523). Kanonisationspraxis im politischen und religiösen Umbruch, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 78 (1998), 388–463.
- Pocock*, John G. A., Der Begriff einer „Sprache“ und das *métier d'historien*: Einige Überlegungen zur Praxis, in: Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, hrsg. v. Martin Mulsow/Andreas Mahler, Frankfurt a. M. 2010, 127–152.
- Podlech*, Adalbert, Repräsentation, in: Geschichtliche Grundbegriffe 5 (1984), 509–547.
- Polman* O. F. M., P., Herdenkingsrede, in: Herdenkingstentoonstelling Paus Adrianus VI. Gedenkboek, Catalogus, Utrecht 1959, 17–25.
- Polverini Fosi*, Irene, Genealogie e storie di famiglie fiorentine nella Roma del Seicento, in: Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna, hrsg. v. Claudio Lamioni, Rom 1994, 179–195.

- I Fiorentini a Roma nel Cinquecento: Storia di una presenza, in: Roma Capitale (1447–1527), hrsg. v. Sergio Gensini, Pisa 1994, 389–414.
  - Pietà, devozione e politica: due confraternite fiorentine nella Roma del Rinascimento, in: Archivio Storico Italiano 149 (1991), 119–161.
  - Il consolato fiorentino a Roma e il progetto per la chiesa nazionale, in: Studi Romani 37 (1989), 50–70.
  - La società violenta: il banditismo nello stato pontificio nella seconda metà del Cinquecento, Rom 1985.
- Popitz*, Heinrich, Phänomene der Macht, Tübingen 1999.
- Porter*, Martin, Windows of the Soul. Physiognomy in European Culture, 1470–1780, Oxford 2005.
- Posner*, Johann, Der deutsche Papst Adrian VI., Recklinghausen 1962.
- Post*, R., Paus Adriaan VI. Biografische schets, in: Herdenkingstentoonstelling Paus Adrianus VI. Gedenkboek, Catalogus, Utrecht 1959, 35–41.
- Pratzner*, Ferdinand, Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik, Wien 1970.
- Prodi*, Paolo, Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa, Brescia 2010.
- „Plures in papa considerantur personae distinctae“. Zur Entwicklung des Papsttums in der Neuzeit, in: Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom, hrsg. v. Günther Wassilowsky/Hubert Wolf, Münster 2005, 21–36.
  - Ricerche sulla teoria delle arti figurative nella riforma cattolica, Bologna 1984.
  - Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, Bologna 1982.
- Prosperi*, Adriano, Tra Evangelismo e Controriforma: G. B. Giberti (1495–1543), Rom 1969.
- Quast*, Bruno, Wort und Zeychen. Ritualkritik im Spätmittelalter und Früher Neuzeit (Sebastian Brant, Erasmus von Rotterdam, Martin Luther, Michel de Montaigne), in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 27 (2002), 1–19.
- Quondam*, Amadeo, Dal teatro della corte al teatro del mondo, in: Il teatro italiano del Rinascimento, hrsg. v. Maristella De Panizza Lorch, Mailand 1980, 135–150.
- Rader*, Olaf B., Der umgebettete Onkel. Der Leichnam Philipps von Schwaben und die „Reichsgrablege“ in Speyer, in: Philipp von Schwaben. Beiträge der internationalen Tagung anlässlich seines 800. Todestages, hrsg. v. Andrea Rzhacek/Renate Spreitzer, Wien 2010, S. 59–69.
- Grab und Herrschaft. Politischer Totenkult von Alexander d. Gr. bis Lenin, München 2003.
- Rapp*, Francis, Das Wiedererstarken des Papsttums – Ein unvollständiger und kostspieliger Sieg, in: Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, Bd. 7: Von der Reform zur Reformation (1450–1530), hrsg. v. Marc Venard/Heribert Smolinsky, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1995, 69–141.
- Reeves*, Marjorie (Hrsg.), Prophetic Rome in the High Renaissance Period, Oxford 1992.

*Rehberg, Andreas*, Die ältesten erhaltenen Stadtratsprotokolle Roms (1515–1526). Teil III: Kommentar und Indizes, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 82 (2002), 231–403.

- Die ältesten erhaltenen Stadtratsprotokolle Roms (1515–1526). Teil II: Regesten aus den Pontifikaten Hadrians VI. und Klemens' VII (1522–1526), in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 81 (2001), 278–350.

*Rehberg, Karl-Siegbert*, Weltpräsenz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – eine Einführung in systematischer Absicht, in: *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, hrsg. v. Gerd Melville, Köln 2001, 3–49.

*Reinhard, Wolfgang*, Paul V. Borghese (1605–1621). Mikropolitische Papstgeschichte, Stuttgart 2009.

- Schwäche und schöner Schein. Das Rom der Päpste im Europa des Barock, 1572–1676, in: *Historische Zeitschrift* 283 (2006), 281–318.
- Symbol und Performanz zwischen kurialer Mikropolitik und kosmischer Ordnung, in: *Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom*, hrsg. v. Günther Wassilowsky/Hubert Wolf, Münster 2005, 37–50.
- Das Konzil von Trient und die Modernisierung der Kirche. Einführung, in: *Das Konzil von Trient und die Moderne*, hrsg. v. Paolo Prodi/dems., Berlin 2001, 23–42.
- Was ist europäische politische Kultur? Versuch zur Begründung einer politischen Historischen Anthropologie, in: *Geschichte und Gesellschaft* 27 (2001), 593–616.
- *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1999.
- *Amici e Creature. Politische Mikrogeschichte der römischen Kurie im 17. Jahrhundert*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 76 (1996), 308–334.
- /Heinz Schilling (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Gütersloh 1995.
- Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* 1993, hrsg. v. dems./Heinz Schilling, Gütersloh/Münster 1995, 419–452.
- Der Ämterhandel in Rom zwischen 1534 und 1621, in: *Ämterhandel im Spätmittelalter und im 16. Jahrhundert*, hrsg. v. Ilja Mießke, Berlin 1984, 42–60.
- Reformpapsttum zwischen Renaissance und Barock, in: *Reformatio Ecclesiae*, hrsg. v. Remigius Bäumer, Paderborn 1980, 779–796. Wiederabgedruckt in: *Ausgewählte Abhandlungen*, hrsg. v. dems., Berlin 1997, 37–52.
- Freunde und Kreaturen. „Verflechtung“ als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen. Römische Oligarchie um 1600, München 1979. Gekürzt wiederabgedruckt in: *Ausgewählte Abhandlungen*, hrsg. v. dems., Berlin 1997, 289–310.
- Sozialgeschichte der Kurie in Wappenbrauch und Siegelbild. Ein Versuch über Devotionswappen frühneuzeitlicher Kardinäle, in: *Römische Kurie. Kirchliche Finanzen*. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg, hrsg. v. Erwin Gatz, Rom 1979, 741–772.
- Nepotismus. Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstanten, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975), 145–185.

- Ämterlaufbahn und Familienstatus. Der Aufstieg des Hauses Borghese, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 54 (1974), 328–427.
  - Papstfinanz und Nepotismus unter Paul V. Borghese (1605–1621). Studien und Quellen zur Struktur und quantitativen Aspekten des päpstlichen Herrschaftssystems, 2 Bde., Stuttgart 1974.
  - Papa Pius. Prolegomena zu einer Sozialgeschichte des Papsttums, in: Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Kirchengeschichte von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen, hrsg. v. Remigius Bäumer, Paderborn u. a. 1972, 261–299. Gekürzt wiederabgedruckt in: Ausgewählte Abhandlungen, hrsg. v. dems., Berlin 1997, 13–36.
- Reinhardt, Nicole*, Correspondances, clientèle et culture politique dans l'État ecclésiastique au début du XVIIe siècle, in: La politique par correspondance. Les usages politiques de la correspondance en Italie (XIVe–XVIIIe siècles), hrsg. v. Jean Bou-tier/Olivier Rouchon/Stefano Landi, Rennes 2009, 131–51.
- Dissimulation, Politik und Moral, in: Krumme Touren. Anthropologie kommunikativer Umwege, hrsg. v. Wolfgang Reinhard, Wien/Köln/Weimar 2007, 165–182.
  - Verflechtung – ein Blick zurück nach vorn, in: Historische Anstöße. Festschrift W. Reinhard, hrsg. v. Peter Burschel u. a., Berlin 2002, 235–262.
  - Macht und Ohnmacht der Verflechtung. Rom und Bologna unter Paul V. Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik im Kirchenstaat, Tübingen 2000.
- Reinhardt, Volker*, Blutiger Karneval. Der Sacco di Roma 1527 – eine politische Katastrophe, Darmstadt 2009.
- Sind Barbaren heilsfähig? Oder: Das Bild, das sich die Kurie von den Deutschen macht(e), in: Papsttum und Politik. Eine Institution zwischen geistlicher und politischer Macht, hrsg. v. Tobias Mörschel, Freiburg i. Br. 2007, 59–74.
  - Von der Produktivität einer Fehl kalkulation, in: Grab – Kult – Memoria. Studien zur gesellschaftlichen Funktion von Memoria, hrsg. v. Carolin Behrmann/Arne Karsten/Philipp Zitzlsperger, Köln/Weimar/Wien 2007, 1–5.
  - Normenkonkurrenz an der neuzeitlichen Kurie, in: Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom, hrsg. v. Günther Wassilowsky/Hubert Wolf, Münster 2005, 51–66.
  - Metahistorische Tatenberichte. Die Papstgrabmäler der Cappella Sistina in S. Maria Maggiore, in: Totenkult und Wille zur Macht. Die unruhigen Ruhestätten der Päpste in St. Peter, hrsg. v. Horst Bredekamp/dems., Darmstadt 2004, 141–157.
  - Rom in Italien – Gedanken zu einer vielschichtigen Thematik, in: Modell Rom? Der Kirchenstaat und Italien in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Daniel Büchel/dems., Köln/Weimar/Wien 2003, 11–18.
  - Der rastlos bewährte Pontifex. Eine ikonologische Deutung der Fresken Vasaris im „Saal der Hundert Tage“ der Cancellaria, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 76 (1996), 274–307.
  - Der doppelt stilisierte Anachronismus. Kirchenstaat und päpstliche Herrschaftsausübung im Bild der europäischen Aufklärung, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 88 (1994), 7–25.
  - Rom. Kunst und Geschichte 1480–1650, Freiburg i. Br./Würzburg 1992.
  - Der päpstliche Hof um 1600, in: Europäische Hofkultur im 16. und 17. Jahrhundert, Bd. 3, hrsg. v. August Buck/Georg Kauffmann/Blake Lee Spahr/Conrad Wiedemann, Hamburg 1981, 709–715.

- Richardson*, Carlo M., The Housing Opportunities of a Renaissance Cardinal, in: *Renaissance Studies* 17 (2003), 607–627.
- Rille*, Albert, Der Kardinal Franz Fürst von Dietrichstein in seinen Beziehungen zu Kaiser Ferdinand II. und Papst Urban VIII., in: *Zeitschrift des Deutschen Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens* 16 (1912), 115–125.
- Rodocanachi*, Emmanuel, *Les Pontificats d'Adrien VI et de Clément VII*, Paris 1933.
- Rodríguez*, Manuel Rivero, *Felipe II y el gobierno de Italia*, Madrid 1998.
- El servicio a dos cortes: Marco Antonio Colonna, almirante pontificio y vasallo de la Monarquía, in: *La corte de Felipe II*, hrsg. v. José Martínez Millán, Madrid 1994, 305–378.
- Rohmann*, Gregor, Joachim Moller gründet ein Geschlecht. Erinnerungsräume im Hamburg des 16. und 17. Jahrhunderts, in: *Macht und Memoria. Begräbniskultur europäischer Oberschichten in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Mark Hengerer, Köln/Weimar/Wien 2005, 91–130.
- Romita*, Fiorenzo, Le origini della Sacra Congregazione del Concilio, in: *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto Centenario della Fondazione (1564–1964). Studi e ricerche*, Vatikanstadt 1964, 13–50.
- Roncalli*, Angelo Giuseppe (Hrsg.), *Gli atti della visita apostolica di Carlo Borromeo a Bergamo 1575*, 2 Bde. mit 2 bzw. 3 Teilbänden, Florenz 1936–1957, Bd. 1,1, Florenz 1936.
- Rosa*, Mario, L'Europa cattolica tra Cinque e Seicento. Religione, politica, cultura, in: *Studia Borromaica* 17 (2003), 17–30.
- Art. „Adriano VI“, in: *Enciclopedia dei Papi*, Bd. 3, Rom 2000, 64–70.
- Royaards*, Herm. Joh., Levensbericht van den Kardinaal Willem van Enkevoirt, data-taris van Paus Adriaan en bischop van Tortosa en Utrecht, in: *Archief voor kerkelijke geschiedenis inzonderheit van Nederland* 9 (1838), 117–232.
- Rubin*, Miri, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.
- Ruggero*, Cristina, *Monumenta Cardinalium. Studien zur barocken und spätbarocken Skulptur am Beispiel römischer Kardinalsgrabmäler*, online-Publikation 2003, URL: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/3538/> (10.08.2011).
- Russell*, William R., Martin Luther's Understanding of the Pope as Antichrist, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 85 (1994), 32–44.
- Schallert*, Regine, „Et novus ex solido revirescit marmore Phoenix.“ Das Grabmal für Papst Paul IV. in Santa Maria sopra Minerva, in: *Praemium Virtutis II. Grabmäler und Begräbniszeremonie in der italienischen Hoch- und Spätrenaissance*, hrsg. v. Joachim Poeschke/Britta Kusch-Arnold, Münster 2005, 201–227.
- Schatz*, Klaus, *Geschichte des päpstlichen Primats*, Frankfurt a. M. 2003.
- Scheerer*, Echart/Stephan Meier-Oeser/Benedikt Haller/Oliver R. Scholz/Kerstin Behnke, Repräsentation, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8 (1992), 790–853.
- Schiffmann*, René, *Roma felix. Aspekte der städtebaulichen Gestaltung Roms unter Papst Sixtus V.*, Bern/Frankfurt a. M./New York 1985.

- Schimmelpfennig*, Bernhard, Die Funktion der Cappella Sistina im Zeremoniell der Renaissancepäpste, in: *Collectanea II. Studien zur Geschichte der päpstlichen Kapelle*, hrsg. v. Bernhard Janz, Vatikanstadt 1994, 123–174.
- Die Zeremonienbücher der römischen Kurie im Mittelalter, Tübingen 1973.
- Schmid*, Wolfgang, Memoria in der Kathedralstadt – zu den Grablegen der Erzbischöfe von Trier, Köln und Mainz vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, in: *Memoria, Communitas, Civitas. Mémoire et conscience urbaines en occident à la fin du moyen âge*, hrsg. v. Hanno Brand/Pierre Monnet/Martial Staub, Ostfildern 2003, 243–262.
- Schmidlin*, Joseph, Geschichte der deutschen Nationalkirche in Rom S. Maria del l'Anima, Freiburg i. Br./Wien 1906.
- Schmidt*, Bernward/Hubert Wolf (Hrsg.), Ekklesiologische Alternativen? Monarchischer Papat und Formen kollegialer Kirchenleitung (15.–20. Jahrhundert), Münster 2012.
- Schmidt*, Heinrich Richard, Perspektiven der Konfessionalisierungsforschung, in: *Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie*, hrsg. v. Rudolf Leeb/Susanne Claudine Pils/Thomas Winkelbauer, Wien/München 2007, 28–37.
- Schmidt*, Peter, Fernhandel und römische Inquisition. „Interkulturelles Management“ im konfessionellen Zeitalter, in: *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*, hrsg. v. Hubert Wolf, Paderborn u. a. 2001, 105–120.
- Tortur als Routine. Zur Theorie und Praxis der römischen Inquisition in der frühen Neuzeit, in: *Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter*, hrsg. v. Peter Burschel/Götz Distelrath/Sven Lembke, Köln/Weimar/Wien 2000, 201–215.
- Schneider*, Wolfgang, *Aspectus Populi. Kirchenräume der katholischen Reform und ihre Bildordnungen im Bistum Würzburg, Regensburg* 1999.
- Scholkmann*, Barbara, Normbildung und Normveränderung im Grabbrauch des Mittelalters – Die Bestattungen in Kirchen, in: *Prozesse der Normbildung und Normveränderung im mittelalterlichen Europa*, hrsg. v. Doris Ruhe/Karl-Heinz Spiess, Stuttgart 2000, 93–118.
- Scholz*, Sebastian, Das Grab in der Kirche – Zu seinen theologischen und rechtlichen Hintergründen in Spätantike und Frühmittelalter, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 84 (1998), 270–306.
- Schramm*, Helmar (Hrsg.), *Kunstammer, Laboratorium, Bühne. Schauplätze des Wissens*, Berlin/New York 2003.
- Theatralität und Öffentlichkeit. Vorstudien zur Begriffsgeschichte von „Theater“, in: *Ästhetische Grundbegriffe. Studien zu einem historischen Wörterbuch*, hrsg. v. Karlheinz Barck/Martin Fontius/Wolfgang Thierse, Berlin 1990, 202–242.
- Schreiner*, Klaus, Schutzherrin und Schirmfrau Maria. Marienverehrung als Quelle politischer Identitätsbildung in Städten und Ländern des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: *Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne*, hrsg. v. Dieter R. Bauer/Klaus Herbers/Gabriela Signori, Stuttgart 2007, 253–307.
- Scribner*, Robert W., Volksfrömmigkeit und Formen visueller Wahrnehmung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, in: *Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800*, hrsg. v. dems., 2. Aufl., Göttingen 2006, 120–146.



- Cosmic Order and Daily Life. Sacred and Secular in Preindustrial German Society, in: Religion and Society in Early Modern Europe, 1500–1800, hrsg. v. Kaspar von Greyerz, London 1984, 17–31.
- Seidel Menchi*, Silvana, Erasmus als Ketzer. Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts, Leiden 1993.
- Seidler*, Sabrina M., Il teatro del mondo. Diplomatische und journalistische Relationen vom römischen Hof aus dem 17. Jahrhundert, Frankfurt a. M. u. a. 1996.
- Shaw*, Christine (Hrsg.), Italy and the European Powers. The Impact of War, 1500–1530, Leiden/Boston 2006.
- Julius II. The Warrior Pope, Cambridge 1993.
- Signorotto*, Gianvittorio, Lo squadrone volante. I cardinali ‚liberi‘ e la politica europea nella seconda metà del XVII secolo, in: La corte di Roma tra Cinque e Seicento. „Teatro“ della politica europea, hrsg. v. dems./Maria Antonietta Visceglia, Rom 1998, 93–137.
- Simon*, Wolfgang, Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption, Tübingen 2003.
- Simoncelli*, Paolo, Inquisizione romana e Riforma in Italia, in: Rivista Storica Italiana 100 (1988), 5–125.
- Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico, Rom 1979.
- Il caso di Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento, Rom 1977.
- Skinner*, Quentin, Bedeutung und Verstehen der Ideengeschichte, in: ders., Visionen des Politischen, hrsg. v. Marion Heinz/Martin Ruehl, Frankfurt a. M. 2009, 21–63.
- Interpretation und das Verstehen von Sprechakten, in: ders., Visionen des Politischen, hrsg. v. Marion Heinz/Martin Ruehl, Frankfurt a. M. 2009, 64–90.
- The Foundations of Modern Political Thought [1978], Bd. 1, Cambridge 2002.
- Snyder*, Jon R., Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe, Berkeley 2009.
- Sofsky*, Wolfgang/Rainer Paris, Figurationen sozialer Macht, Frankfurt a. M. 1994.
- Soll*, Jacob, Publishing the Prince. History, Reading and the Birth of Political Criticism, Ann Arbor 2005.
- Spantigati*, Carlenrica/Giulio Ieni (Hrsg.), Pio V e Santa Croce di Bosco. Aspetti di una comittenza papale, Alessandria 1985.
- Stader*, Ingo, Herrschaft durch Verflechtung. Perugia unter Paul V. (1605–1621). Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik im Kirchenstaat, Frankfurt a. M. u. a. 1997.
- Stahl*, Michael, Botschaften des Schönen. Kulturgeschichte der Antike, Stuttgart 2008.
- Stannek*, Antje, Telemachs Brüder. Die höfische Bildungsreise des 17. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 2001.
- Starn*, Randolph, Contrary Commonwealth. The Theme of Exile in Medieval and Renaissance Italy, Berkeley/Los Angeles/London 1982.

- Staubach*, Nikolaus, Zwischen Basel und Trient. Das Papstzeremoniell als Reformprojekt, in: Nach dem Basler Konzil. Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat (ca. 1450–1475), hrsg. v. Jürgen Dendorfer/Claudia Märkl, Münster 2008, 385–416.
- Quibus virtutum testimoniis in vita floruit, illis in morte ornetur. Paris de Grassis und das kuriale Begräbniszeremoniell des frühen 16. Jahrhunderts, in: Praemium Virtutis II. Grabmäler und Begräbniszeremoniell in der italienischen Hoch- und Spätrenaissance, hrsg. v. Joachim Poeschke/Britta Kusch-Arnhold/Thomas Weigel, Münster 2005, 13–28.
  - „Honor Dei“ oder „Bapsts Gepreng“? Zur Reorganisation des Papstzeremoniells in der Renaissance, in: Rom und das Reich vor der Reformation, hrsg. v. dems., Frankfurt a. M. 2004, 91–136.
- Steiner*, Robert, Von Leo X. bis Clemens VII. Zwei Humanisten und ein Puritaner auf dem päpstlichen Thron und ihr Verhältnis zur Kunst, in: Festschrift Arnold Geering zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Victor Ravizza, Bern/Stuttgart 1972, 185–199.
- Steinhilber*, Bernhard, Madruzzo, in: Die großen Familien Italiens, hrsg. v. Volker Reinhardt, Stuttgart 1992, 318–323.
- Stenzig*, Philipp, Nunquam antea in usu. Das diplomatische Protokoll an der Kurie, in: Das Ursprüngliche und das Neue. Zur Dynamik ritueller Prozesse in Geschichte und Gegenwart, hrsg. v. Burckard Dücker/Gerald Schwedler, Berlin 2008, 207–225.
- Stephan*, Peter, „Seht, mein Knecht, den ich erwählt habe, mein Geliebter, an dem ich Gefallen gefunden habe.“ Der Papst als Gottes Günstling in der Grabkunst von Petrus bis Johannes Paul II., in: Das Grabmal des Günstlings, hrsg. v. Arne Karsten/Philipp Zitzlsperger, Berlin 2011, S. 189–217.
- Rom unter Sixtus V. Stadtplanung als Verräumlichung von Heilsgeschichte, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 72 (2009), 163–214.
- Stollberg-Rilinger*, Barbara, Einleitung, in: Die Bildlichkeit symbolischer Akte, hrsg. v. ders./Thomas Weißbrich, Münster 2010, 9–20.
- /Thomas Weißbrich (Hrsg.), Die Bildlichkeit symbolischer Akte, Münster 2010.
  - Der Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches, München 2008.
  - (Hrsg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, Berlin 2005.
  - Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven, in: Zeitschrift für Historische Forschung 31 (2004), 489–527.
- Strauss*, Leo, Persecution and the Art of Writing, Glencoe 1952.
- Strohmeier*, Arno, Kommunikation und die Formierung internationaler Beziehungen. Das österreichisch-spanische Nachrichtenwesen im Zeitalter Philipps II., in: Hispania – Austria II: Die Epoche Philipps II. (1556–1598), hrsg. v. Friedrich Edelmayr, Wien/München 1999, 109–150.
- Strunck*, Christina, Das 17. und 18. Jahrhundert. Bauaufgaben, Ästhetische Ideale, Stilwandel, in: Roma. Meisterwerke der Baukunst von der Antike bis heute. Festgabe für Elisabeth Kieven, Petersberg 2007, 208–300.
- Die Konkurrenz der Paläste. Alter Adel versus Nepoten im Rom des Seicento, in: Die Kreise der Nepoten. Neue Forschungen zu alten und neuen Eliten Roms in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Daniel Büchel/Volker Reinhardt, Bern u. a. 2001, 203–233.

*Suntrup*, Rudolf, Norm oder Modell? Zentralismus und einzelkirchliche Vielfalt in der römischen Messliturgie des Späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit, in: Normative Zentrierung, hrsg. v. dems./Jan R. Veenstra, Frankfurt a. M. 2002, 125–147.

*Tewes*, Götz-Rüdiger, Kampf um Florenz – Die Medici im Exil (1494–1512), Köln/Weimar/Wien 2011.

- Die Medici und Frankreich im Pontifikat Leos X. Ursachen, Formen und Folgen einer Europa polarisierenden Allianz, in: Der Medici-Papst Leo X. und Frankreich. Politik, Kultur und Familiengeschäfte in der europäischen Renaissance, hrsg. v. dems./Michael Rohlmann, Tübingen 2002, 11–116.
- Die römische Kurie und die europäischen Länder am Vorabend der Reformation, Tübingen 2001.
- Luthergegner der ersten Stunde. Motive und Verflechtungen, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 75 (1995), 256–365.

*Thiessen*, Reinold, Mass Liturgy and the Council of Trient, Minnesota 1965.

*von Thiessen*, Hillard, Der entkleidete Favorit. Legitimation von Günstlings-Herrschaft und politische Dynamik im Spanien des Conde-Duque de Olivares, in: Integration – Legitimation – Korruption. Politische Patronage in Früher Neuzeit und Moderne, hrsg. v. Ronald G. Asch/Birgit Emich/Jens Ivo Engels, Frankfurt a. M. u. a. 2011, 131–147.

- Diplomatie und Patronage. Die spanisch-römischen Beziehungen 1605–1621 in akteurszentrierter Perspektive, Epfendorf a. Neckar 2010.
- Korruption und Normenkonkurrenz. Zur Funktion und Wirkung von Korruptionsvorwürfen gegen die Günstling-Minister Lerma und Buckingham in Spanien und England im frühen 17. Jahrhundert, in: Geld – Geschenke – Politik. Korruption im neuzeitlichen Europa, hrsg. v. Jens Ivo Engels/Andreas Fahrmeir/Alexander Nützenadel, München 2009, 91–120.
- Herrschen mit Verwandten und Klienten. Aufstieg und Fall des Herzogs von Lerma, Günstling-Minister Philipps III. von Spanien, in: Nützliche Netzwerke und korrupte Seilschaften, hrsg. v. Arne Karsten/dems., Göttingen 2006, 181–207.
- Patronageressourcen in Außenbeziehungen: Spanien und der Kirchenstaat im Pontifikat Pauls V. (1605–1621), in: Nähe in der Ferne. Personale Verflechtung in den Außenbeziehungen der Frühen Neuzeit, hrsg. v. dems./Christian Windler, Berlin 2005, 15–39.
- Außenpolitik im Zeichen personaler Herrschaft. Die spanisch-römischen Beziehungen in mikropolitisch Perspektive, in: Römische Mikropolitik unter Papst Paul V. Borghese (1605–1621) zwischen Spanien, Neapel, Mailand und Genua, hrsg. v. Wolfgang Reinhard, Tübingen 2004, 21–177.

*Tintelnot*, Hans, Barocktheater und barocke Kunst. Die Entwicklungsgeschichte der Fest- und Theater-Dekoration in ihrem Verhältnis zur barocken Kunst, Berlin 1939.

*Tiraboschi*, Girolamo, Biblioteca Modenese o notizie della vita e delle opere degli scrittori nati negli stati del Ser. Duca di Modena, Bd. 3, Modena 1783.

*Tomás y Valiente*, Francisco, Los validos en la monarquía española del siglo XVII. Estudio institucional, 3. Aufl., Madrid 1990.

*Trebeljahr*, Moritz, Von der *Corte di Roma* zum *Gran Teatro del Mondo*. Die *Relatione della Corte di Roma* des Girolamo Lunadoro, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 87 (2007), 247–291.

- Tronti*, Mario, Art. „Baldi, Camillo“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 5, Rom 1963, 465–467.
- Tschopp*, Silvia Serena/Wolfgang E. J. *Weber* (Hrsg.), *Grundfragen der Kulturgeschichte*, Darmstadt 2007.
- Tuck*, Richard, *Philosophy and Government, 1572–1651*, Cambridge 1993.
- Unterburger*, Klaus, *Das Bayerische Konkordat von 1583. Die Neuordnung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt*, Stuttgart 2006.
- Ussia*, Salvatore, *La festa delle Quarantore nel tardo Barroco napoletano*, in: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 18 (1982), 253–265.
- Vareschi*, Severino, *Profili biografici dei principali personaggi della casa Madruzzo*, in: *I Madruzzo e l'Europa. I principi vescovi di Trento tra Papato e Impero*, hrsg. v. Laura Del Prà, Mailand/Florenz 1993, 49–77.
- Vasoli*, Cesare, *L'immagine sognata: il „papa angelico“*, in: *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, hrsg. v. Luigi Fiorani/Adriano Prosperi, Turin 2000, 75–109.
- Vec*, Milos, *Zeremonialwissenschaft im Fürstenstaat. Studien zur juristischen und politischen Theorie absolutistischer Herrschaftsrepräsentation*, Frankfurt a. M. 1998.
- Venchi*, Innocenzo, *Santo Pio V. Il pontefice di Lepanto, del Rosario e della liturgia tridentina*, Bologna 1997.
- Verstegen*, Ian (Hrsg.), *Patronage and Dynasty. The Rise of the della Rovere in Renaissance Italy*, Kirksville 2007.
- Verweij*, Michiel, *Adrianus VI (1459–1523). De tragische paus uit de Nederlanden*, Antwerpen 2011.
- (Red.), *De Paus uit de Lage Landen. Adrianus VI 1459–1523. Catalogus bij de tentoonstelling ter gelegenheid van het 550ste geboortejaar Adriaan van Utrecht*, Leuven 2009.
- Villari*, Rosario, *L'elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Bari 1993.
- Visceglia*, Maria Antonietta, *Die Überführung der sterblichen Hülle des römischen Pontifex. Vom Ritus einer zweiten Bestattung*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 89 (2009), S. 217–239.
- *Tra liturgia e politica: il Corpus Domini a Roma (XV–XVIII secolo)*, in: *Kaiserhof – Papst Hof (16.–18. Jahrhundert)*, hrsg. v. Richard Bösel/Grete Klingenstein/Alexander Koller, Wien 2006, 147–171.
- *Cardinali della Controriforma: Affetti ed Eredità*, in: *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, hrsg. v. Carlo Ossola, Florenz 2003, 191–211.
- *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Rom 2002.
- Volkmar*, Christoph, *Mittelsmänner zwischen Sachsen und Rom. Die Kurienprokuratoren Herzog Georgs von Sachsen am Vorabend der Reformation*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 88 (2008), 244–309.
- Warnke*, Martin, *Hofkünstler. Zur Vorgeschichte des modernen Künstlers*, 2. Aufl., Köln 1985.

- Wassilowsky*, Günther, Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22). Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum, Stuttgart 2010.
- Trient, in: Erinnerungsorte des Christentums, hrsg. v. Christoph Marksches/Hubert Wolf, München 2010, 394–412.
  - Papsttum, in: Enzyklopädie der Neuzeit IX (2009), 810–823.
  - Reformatio in Capite? Das Konzil von Trient und die Reform des Papsttums, in: Römische Quartalsschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 103 (2008), 174–189.
- Weber*, Christoph, Genealogien zur Papstgeschichte, 6 Bde., Stuttgart 1999–2002.
- Senatus Divinus. Verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der frühen Neuzeit (1500–1800), Frankfurt a. M. u. a. 1996.
  - Familienkanonikate und Patronatsbistümer. Ein Beitrag zur Geschichte von Adel und Klerus im neuzeitlichen Italien, Berlin 1988.
  - Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaats. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX. (1846–1878), 2 Bde., Stuttgart 1978.
- Weddigen*, Tristan/*Sible de Blaauw*/*Bram Kempers* (Hrsg.), Collectanea V. Functions and Decorations: Art and Ritual at the Vatican Palace in the Middle Ages and the Renaissance, Turnhout 2003.
- Weißberger*, Johanna, Römische Mariengnadenbilder 1473–1590. Neue Altäre für alte Bilder. Zur Vorgeschichte der barocken Inszenierungen, E-Ressource der Universität Heidelberg 2007 [<http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/7623>].
- Wenneker*, Erich, Vergerio, Pier Paolo, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 12 (1997), 1242–1256.
- Sadoletto, Jacopo, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 8, (1994), 1164–1169.
- Wenzel*, Horst/*Wilfried Seipel*/*Gotthart Wunberg* (Hrsg.), Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche, Wien 2001.
- Wetzstein*, Thomas, Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Mittelalter, Köln 2004.
- Wieland*, Christian, Fürsten, Freunde, Diplomaten. Die römisch-florentinischen Beziehungen unter Paul V. (1605–1621), Köln/Weimar/Wien 2004.
- Parteien in Rom, von Florenz aus gesehen. Eine römische Gruppe im diplomatischen Dienst der Medici während des Pontifikats Pauls V. (1605–1621), in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 82 (2002), 490–528.
- Williams*, Patrick, Lerma, 1618: Dismissal or Retirement, in: European History Quarterly 19 (1989), 307–332.
- Windler*, Christian, Städte am Hof. Burgundische Deputierte und Agenten in Madrid und Versailles (16.–18. Jahrhundert), in: Zeitschrift für Historische Forschung 30 (2003), 207–250.
- Winkler*, Gerhard B., Reform vor der Reformation oder Warum Hadrian VI. scheiterte, in: Für Kirche und Heimat. Festschrift Franz Loidl zum 80. Geburtstag, hrsg. v. seinen Freunden und Schülern, München 1985, 453–461.

- Wisch, Barbara/Susan Scott Munshower (Hrsg.), „All the World's a Stage“. Art and Pageantry in the Renaissance and Baroque, University Park (Pennsylvania) 1990.
- Witte, Martha, Antonio Pérez und der französische Brief am Anfang des 17. Jahrhunderts, Würzburg 1938.
- Wolf, Gerhard, Kultbilder im Zeitalter des Barock, in: Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, hrsg. v. Dieter Breuer, Wiesbaden 1995, 399–413.
- Regina Coeli, Facies Lunae, „Et in terra Pax“. Aspekte der Ausstattung der Cappella Paolina in S. Maria Maggiore, in: Römisches Jahrbuch der Biblioteca Hertziana 27/28 (1991/92), 283–336.
  - Salus populi Romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter, Weinheim 1990.
- Wolters, Wolfgang, Der Bilderschmuck des Dogenpalastes, Wiesbaden 1983.
- Wright, Anthony, The Early Modern Papacy. From the Council of Trent to the French Revolution 1564–1789, Harlow u. a. 2000.
- Zimmermann, Harald, Art. „Papsttum. Mittelalter und Reformation“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 6 (2003), 870–882.
- Zimmermann, T. C. Price, Giovio, Paolo, in: Dizionario Biografico degli Italiani, Bd. 54, Rom 2000, 430–440.
- Zitzlsperger, Philipp, Distanz und reale Präsenz. Porträtfunktion und Bildnismagie in der Frühneuzeit, in: Anwesenheit unter Abwesenheit. Distanzmedien, Interaktion und Integration in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Mark Hengerer (im Druck).
- Zunckel, Julia, „Erit ergo de hac re in congregatione discutiendum“. Die Bedeutung des Zeremonialwesens im Rahmen kurialer Reformprozesse, in: Ekklesiologische Alternativen? Monarchischer Papat und Formen kollegialer Kirchenleitung (15.–20. Jahrhundert), hrsg. v. Bernward Schmidt/Hubert Wolf, Münster 2012, S. 337–363.
- Tra Bodin e la Madonna. La valenza della corte di Roma nel sistema politico genovese. Riflessioni sull'anello mancante, in: Dominio e libertà. Il sistema politico genovese (secc. XV–XVII): le relazioni esterne e il controllo del territorio, hrsg. v. Matthias Schnettger/Carlo Taviani, Rom 2011, S. 145–192.
  - Rangordnungen der Orthodoxie? Päpstlicher Suprematieanspruch und Wertewandel im Spiegel der Präzedenzkonflikte am heiligen römischen Hof in posttridentinischer Zeit, in: Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom, hrsg. v. Günther Wasilowsky/Hubert Wolf, Münster 2005, 101–128.
  - Handlungsspielräume eines Mailänder Erzbischofs. Federico Borromeo und Rom, in: Römische Mikropolitik unter Paul V. Borghese (1605–1621) zwischen Spanien, Neapel, Mailand und Genua, hrsg. v. Wolfgang Reinhard, Tübingen 2004, 427–568.
  - Quasi-Nuntius in Mailand. Giulio della Torre als Vertrauensmann spanischer Gouverneure und des Papstes, in: Römische Mikropolitik unter Papst Paul V. Borghese (1605–1621) zwischen Spanien, Neapel, Mailand und Genua, hrsg. v. Wolfgang Reinhard, Tübingen 2004, 335–426.
- Zwierlein, Cornel, Discorso und Lex Dei. Die Entstehung neuer Denkrahmen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Italien und Deutschland, Göttingen 2006.
- Normativität und Empirie. Denkrahmen der Präzedenz zwischen Königen auf dem Basler Konzil, am päpstlichen Hof (1564) und in der entstehenden Politikwissenschaft (bis 1648), in: Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 125 (2005), 101–132.



## Abbildungsnachweis

- Abb. 1: Grabmal Adrians VI. in S. Maria dell'Anima, Rom. Nicht erhaltener Originalzustand, Kupferstich von Matthäus Greuter (zwischen 1606 und 1630).  
(Biblioteca Hertziana, Rom)
- Abb. 2: Grabmal Adrians VI. in S. Maria dell'Anima, Rom, Detail: Liegefigur.  
(Requiem-Datenbank <http://www2.hu-berlin.de/requiem/>)
- Abb. 3: Grabmal Adrians VI. in S. Maria dell'Anima, Rom, Detail: Reliefplatte.  
(Requiem-Datenbank <http://www2.hu-berlin.de/requiem/>)
- Abb. 4: Jan van Scorel (1495–1562), Papst Adrian VI., ca. Mai 1523, Centraal Museum, Utrecht.  
(Diathek des Kunsthistorischen Seminars der Humboldt-Universität zu Berlin)
- Abb. 5: Raffaele Sanzio (1483–1520), Papst Julius II., National Gallery, London  
(Diathek des Kunsthistorischen Seminars der Humboldt-Universität zu Berlin)
- Abb. 6: Perino del Vaga (ca. 1501–1547), Papst Adrian VI. und vier Kardinäle.  
(Biblioteca Hertziana, Rom)
- Abb. 7: Grabmal des Kardinals Lorenzo Priuli, S. Pietro di Castello, Venedig.  
(Diathek des Kunsthistorischen Seminars der Humboldt-Universität zu Berlin)
- Abb. 8: Grabmal Papst Pius' V., Convento di S. Croce, Bosco Marengo.  
(Diathek des Kunsthistorischen Seminars der Humboldt-Universität zu Berlin)
- Abb. 9: Grabmal Papst Pius' V., S. Maria Maggiore, Rom.  
(Diathek des Kunsthistorischen Seminars der Humboldt-Universität zu Berlin)
- Abb. 10: Grabmal des Kardinal Berlinghiero Gessi, S. Maria della Vittoria, Rom.  
(Diathek des Kunsthistorischen Seminars der Humboldt-Universität zu Berlin)
- Abb. 11: Grabplatte des Kardinal Francesco Maria Brancacci, Il Gesù, Rom.  
(Diathek des Kunsthistorischen Seminars der Humboldt-Universität zu Berlin)



- Abb. 12: Grabmal des Kardinals Antonio Barberini d. J., S. Rosalia, Palestrina.  
(Diathek des Kunsthistorischen Seminars der Humboldt-Universität zu Berlin)
- Abb. 13: Detail: Porträtmedaillons, S. Girolamo della Carità, Cappella Spada, Rom.  
(Diathek des Kunsthistorischen Seminars der Humboldt-Universität zu Berlin)
- Abb. 14: Raffaele Sanzio (1483–1520), Papst Leo X. mit zwei Kardinälen, 1518, Uffizien, Florenz.  
(Diathek des Kunsthistorischen Seminars der Humboldt-Universität zu Berlin)
- 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.  
(Aus: *Roberto Pancheri/Domenica Primerano* [Hrsg.], *L'uomo del Concilio. Il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo* [Museo Diocesano Tridentino, Trento 4 aprile–26 luglio 2009], Trient 2009, 118)
- Abb. 16: Giovanni Maria Morandi, Papst Alexander VII. bei der *Corpus Domini*-Prozession. Musée des Beaux-Arts, Nancy.  
(Aus: *Barock im Vatikan. Kunst und Kultur im Rom der Päpste II [1572–1676]* [Ausstellungskatalog, Bonn/Berlin 2006, 315])
- Abb. 17: Robert von Audenaerd, Nuova et esatta pianta del conclave, Rom 1689.  
(Aus: *Günther Wassilowsky*, *Die Konklavereform Gregors XV. [1621/22]. Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum*, Stuttgart 2010, 309)
- Abb. 18: Carlo Rainaldo, Teatro eretto nella Chiesa del Gesù di Roma nella Quinquagesima l'anno santo 1650, Rom 1650.  
(Aus: *Simonetta Tozzi* [Hrsg.], *Incisioni barocche di feste e avvenimenti. Giorni d'allegrezza* [Ausstellungskatalog des Museo di Roma im Palazzo Braschi], Rom 2001, 159)
- 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.  
(Aus: *Simonetta Tozzi* [Hrsg.], *Incisioni barocche di feste e avvenimenti. Giorni d'allegrezza* [Ausstellungskatalog des Museo di Roma im Palazzo Braschi], Rom 2001, 201)
- Abb. 20: Anonymer Kupferstich, Veduta e Prospettiva del Teatro e Palchi alzati per l'abiuratione de Michele Molinos (3. September 1687), Rom 1687.  
(Aus: *Simonetta Tozzi* [Hrsg.], *Incisioni barocche di feste e avvenimenti. Giorni d'allegrezza* [Ausstellungskatalog des Museo di Roma im Palazzo Braschi], Rom 2001, 190 f.)

## Autorenverzeichnis

*Birgit Emich*, Inhaberin des Lehrstuhls für Neuere Geschichte I an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Zu ihren Veröffentlichungen gehören: *Integration, Legitimation, Korruption. Politische Patronage in Früher Neuzeit und Moderne*, hrsg. zus. m. Ronald G. Asch/Jens Ivo Engels, Frankfurt a. M. u. a. 2011; *Kriegs/Bilder in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. zus. m. Gabriela Signori, Berlin 2009; *Geschichte der Frühen Neuzeit studieren*, Konstanz 2006; *Territoriale Integration in der Frühen Neuzeit. Ferrara und der Kirchenstaat, Köln/Weimar/Wien 2005*; *Bürokratie und Nepotismus unter Paul V. (1605–1621). Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik in Rom*, Stuttgart 2001.

*Arne Karsten*, Junior-Professor für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Bergischen Universität Wuppertal. Zu seinen Publikationen zählen: *Große Seeschlachten. Wendepunkte der Weltgeschichte von Salamis bis Skagerrak* (zus. m. Olaf B. Rader), München 2013; *Kleine Geschichte Venedigs*, München 2008; *Gianlorenzo Bernini. Der Schöpfer des barocken Rom*, München 2006; *Künstler und Kardinäle. Vom Mäzenatentum römischer Kardinalnepoten im 17. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2003; *Kardinal Bernardino Spada. Eine Karriere im barocken Rom*, Göttingen 2001.

*Nicole Reinhardt* ist Senior Lecturer am Department of History der University of Durham (UK). Veröffentlichungen (in Auswahl): *Macht und Ohnmacht der Verflechtung. Rom und Bologna unter Paul V. Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik im Kirchenstaat*, Tübingen 2000; *Spin-doctor of Conscience? The Royal Confessor and the Christian Prince*, in: *Renaissance Studies* 23/4 (2009), 568–590; *Correspondances, clientèle et culture politique dans l'État ecclésiastique au début du XVIIe siècle*, in: *La politique par correspondance. Les usages politiques de la correspondance en Italie (XIVe–XVIIIe siècles)*, hrsg. v. Jean Boutier/Olivier Rouchon/Sandro Landi, Rennes 2009, 131–151; *The King's Confessor: Changing Images*, in: *Monarchy and Religion: The Transformation of Royal Culture in Eighteenth Century Europe*, hrsg. v. Michael Schaich, Oxford 2007, 153–185.

*Hillard von Thiessen*, Inhaber des Lehrstuhls für die Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Rostock. Zu seinen Publikationen gehören: *Diplomatie und Patronage. Die spanisch-römischen Beziehungen 1605–1621 in aktorszentrierter Perspektive*, Pfendorf 2010; *Akteure der Außenbeziehungen. Netzwerke und Interkulturalität im historischen Wandel*, hrsg. zus. m. Christian Windler, Köln/Weimar/Wien 2010; *Nützliche Netzwerke und korrupte Seilschaften*, hrsg. zus. m. Arne Karsten, Göttingen 2006; *Die Kapuziner zwischen Konfessionalisierung und Alltagskultur. Vergleichende Fallstudie am Beispiel Freiburgs und Hildesheims 1599–1750*, Freiburg i. Br. 2002; *Das Sterbebett als normative Schwelle. Der Mensch in der Frühen Neuzeit zwischen irdischer Normenkonkurrenz und göttlichem Gericht*, in: *Historische Zeitschrift* 295/3 (2012), 625–659.

*Günther Wassilowsky*, Professor für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Publikationen (in Auswahl): *Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22). Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrens-*

wandel im posttridentinischen Papsttum, Stuttgart 2010; Technik und Symbolik vormoderner Wahlverfahren, hrsg. zus. m. Christoph Dartmann/Thomas Weller, München 2010; Päpstliches Zeremoniell in der Frühen Neuzeit. Das Diarium des Zeremonienmeisters Paolo Alaleone de Branca während des Pontifikats Gregors XV. (1621–1623), hrsg. zus. m. Hubert Wolf, Münster 2007; Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom, hrsg. zus. m. Hubert Wolf, Münster 2005; Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck 2001.

*Christian Wieland*, Privatdozent der Universität Freiburg, Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft und zur Zeit (Sommersemester 2013) Vertreter des Lehrstuhls für Neuere Geschichte/Frühe Neuzeit an der Universität Konstanz. Zu seinen Veröffentlichungen zählen: Nach der Fehde. Studien zur Interaktion von Adel und Rechtssystem am Beginn der Neuzeit: Bayern 1500–1600, Epfendorf 2013; Der wiederkehrende Leviathan. Staatlichkeit und Staatswerdung in Spätantike und Früher Neuzeit, hrsg. zus. m. Peter Eich/Sebastian Schmidt-Hofner, Heidelberg 2011; What Makes the Nobility Noble? Comparative Perspectives from the Sixteenth to the Twentieth Century, hrsg. zus. m. Jörn Leonhard, Göttingen 2011; Fürsten, Freunde, Diplomaten. Der Kraichgau – Facetten der Geschichte einer Landschaft, hrsg. zus. m. Kurt Andermann, Tübingen 2008; Die römisch-florentinischen Beziehungen unter Paul V. (1605–1621), Köln/Weimar/Wien 2004.

*Julia Zunckel*, Historikerin Berlin/Genua. Zu ihren Publikationen gehören: Römische Mikropolitik unter Papst Paul V. Borghese (1605–1621) zwischen Spanien, Neapel, Mailand und Genua (zus. m. Hillard von Thiessen/Guido Metzler/Jan-Christoph Kitzler, hrsg. v. Wolfgang Reinhard), Tübingen 2004; Rüstungsgeschäfte im Dreißigjährigen Krieg. Unternehmerkräfte, Militärgüter und Marktstrategien im Handel zwischen Genua, Amsterdam und Hamburg, Berlin 1997; „Erit ergo de hac re in congregatione discutiendum“. Die Bedeutung des Zeremonialwesens im Rahmen kurialer Reformprozesse, in: Ekklesiologische Alternativen? Monarchischer Papat und Formen kollegialer Kirchenleitung (15.–20. Jahrhundert), hrsg. v. Bernhard Schmidt/Hubert Wolf, Münster 2013, 337–363; Kaufleute im Fokus der Inquisition. Überlegungen zur strategischen Wende des Heiligen Offiziums im Rahmen der päpstlichen Reichspolitik, in: Tribunal der Barbaren? Deutschland und die Inquisition in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Albrecht Burkardt/Gerd Schwerhoff, Konstanz/München 2012, 185–227.