

Nikolaus Staubach

»Pastoris vita exemplum est aliis« Päpstliche Repräsentation als Instrument der Kirchenreform*

Seit Benedict XIV. machen die Päbste bisweilen Promenaden zu Fuße in der Stadt, die zu ihrer Zerstreung und Gesundheit so nöthig sind. Der Stolz der Römer ist aber so groß, daß ihnen diese Spaziergänge sehr mißfallen, weil solche nach ihrer Meynung die päpstliche Würde herabsetzen. Sie scheuen sich in derjenigen Person, die ihnen hier irdische, und nachher jenseit des Grabes auch himmlische Freuden verschaffen kann, einen Menschen zu erblicken, der so wie sie zu Fuße geht. Diesen Gedanken der Ähnlichkeit zu schwächen, war sonst immer die päpstliche Politik, daher man auch die sonderbare Ceremonie einführte, daß die Päbste nicht allein bey Feyerlichkeiten, sondern sogar bey dem Gottesdienst in der Kirche, von einem Altar zum andern auf Menschenschultern getragen werden.¹

Der ehemalige preußische Offizier Johann Wilhelm von Archenholz, der einige Jahre früher und erheblich weniger enthusiastisch als Goethe Italien bereist hat, registriert hier nicht ohne Ironie, wie die Päpste seiner Zeit durch das Missverhältnis zwischen fürstlicher Repräsentationspflicht und bürgerlichem Rekreationsbedürfnis ihre Reputation bei den Stadtrömern gefährdeten. Ganz ähnlich wie diese Kritiker hatte sich rund dreieinhalb Jahrhunderte zuvor der Florentiner Lapo da Castiglionchio über die Vorstellung mokiert, ein Papst solle sich in buchstäblicher Nachfolge Jesu wie ein gewöhnlicher Mensch fortbewegen:

Wer wäre heutzutage so fromm, so heilig, so von der Volksmeinung unberührt, dass er einen Papst, der in schlichtem Gewand mit wenigen schäbigen Begleitern barfuß oder auf einem Esel daherkäme wie die alten Väter, auch nur aufsuchen oder anreden wollte, von Verehrung oder Unterwerfung ganz zu schweigen? Wer würde ihm nicht seine Eignung zum päpstlichen Titel und Rang absprechen, wer nicht sein Erscheinen mit Spott und Gelächter begleiten?²

* Dieser Beitrag ist entstanden, bevor durch die Resignation von Papst Benedikt XVI. und den Amtsantritt seines Nachfolgers der hier behandelte Gegensatz päpstlicher Repräsentationsstile eine unerwartete Aktualität erhielt. Gegen den allgemeinen Beifall, mit dem dieser Wechsel begrüßt wird, verdient die Tradition der »majestas papalis« eine besondere Würdigung.

1 Johann Wilhelm von Archenhol[t]z, *England und Italien*, 5 Bde., Leipzig 1787, Bd. 5, S. 144.

2 Christopher S. Celenza, *Renaissance Humanism and the Papal Curia. Lapo da Castiglionchio the Younger's »De curiae commodis«*, Ann Arbor 1999 (Papers and Monographs of the American

Lapos provokante Fragen führen in das Zentrum jener breiten und vielstimmigen Kontroverse über die Zukunft der Kirche, die in der Epoche zwischen Schisma und Reformation die abendländische Christenheit bewegte. Sein Dialog »Über die Annehmlichkeiten der römischen Kurie« (*De curiae commodis*), den er im Sommer 1438 in Ferrara verfasst und dem Papstneffen Francesco Condulmer gewidmet hat, markiert nicht nur eine entscheidende Phase im Konflikt Eugens IV. mit dem Basler Konzil, sondern steht zugleich paradigmatisch für die gegensätzlichen Strategien und Argumente zur Reform oder Restauration des in seiner moralischen Autorität erschütterten und in seinen materiellen Ressourcen bedrohten kirchlichen Leitungsamtes.

Seit den Jahrzehnten des Avignon-Papsttums hatten sich die allgegenwärtigen Klagen über Missstände in der Kirche immer stärker auf den kurialen Fiskalismus mit seinem Gebührensystem und der als simonistisch empfundenen Praxis der Ämter- und Pfründenvergabe fokussiert, so dass der Papsthof schließlich zum Inbegriff von Habgier und Verschwendung, Luxus und Laster werden konnte. Im Ruf nach einer »Reform an Haupt und Gliedern« fand diese Kritik ihren emblematischen Ausdruck. Die von der Paulinischen Organ-Metaphorik (1 Cor. 12,12–27) inspirierte Devise *in capite et membris* legte die Erwartung nahe, dass die Heilung des Hauptes eine Genesung des Leibes der Kirche zur Folge haben werde.³ Und in der Tat lassen sich im Reformdiskurs des 15. Jahrhunderts verschiedene Modelle oder Konzeptionen ausmachen, die einen Wirkungszusammenhang zwischen *caput* und *membra* beschreiben. Gemeinsam ist ihnen die Annahme, dass eine Reform von Papst und Kurie das Ansehen Roms wiederherstellen und die Christenheit zum besseren verändern könne, wenn sie in Stadt und Erdkreis mit den Medien der Repräsentation und Kommunikation publik gemacht würde.⁴ Da diese Modelle allerdings in der Überlieferung weder explizit be-

Academy in Rome, 31), cap. VIII 48, S. 214: »Quis enim his temporibus est tam religiosus, tam sanctus, tam a vulgi opinione abhorrens, qui pontificem humili veste, paucis comitibus et iis quidem sordidis et nudis pedibus incedentem vel asello insedentem more priscorum patrum non dico venerari atque adorare velit, sed adire aut alloqui? Quis qui pontificis nomine et honore dignum putet, qui non risu praetereuntem cavillisque prosequatur?«

3 Vgl. Karl Augustin Frech, *Reform an Haupt und Gliedern. Untersuchung zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch- und Spätmittelalter*, Frankfurt am Main u. a. 1992 (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Bd. 510).

4 Vgl. zum Folgenden Nikolaus Staubach, »Honor Dei« oder »Bapsts gepreng«? Zur Reorganisation des Papstzeremoniells in der Renaissance«, in: *Rom und das Reich vor der Reformation*, hrsg. von Nikolaus Staubach, Frankfurt am Main u. a. 2004 (Tradition – Reform – Innovation, 7), S. 91–136; ders., »Zwischen Basel und Trient. Das Papstzeremoniell als Reformprojekt«, in:

nannt noch systematisch umrissen und abgegrenzt sind, müssen sie aus programmatischen Texten unterschiedlicher Provenienz und Zeugnissen der päpstlichen Herrschaftspraxis abstrahiert werden. Dabei bietet es sich an, nach Inhalt und Funktion in idealtypischer Vereinfachung drei Reformmodelle zu unterscheiden:

1. Virtus-Repräsentation, ein Assimilationsmodell;
2. Majestas-Repräsentation, ein Distinktionsmodell;
3. Indulgenz-Propaganda, ein Partizipationsmodell.

I. Virtus-Repräsentation – ein Assimilationsmodell

Mit der Forderung an den Papst, seine Lebensführung so zu gestalten, dass er und sein Hof zum sittlichen Vorbild und Muster für alle Christen werden könnten, kam ein Grundsatz antiker Herrscherethik zu neuer Beachtung, der seit der Patristik für die Inhaber geistlicher Leitungsämter galt und im Frühmittelalter auch auf Könige und Fürsten übertragen worden war.⁵ Seine prägnanteste Formulierung sind die im Mittelalter sprichwörtlich gewordenen Claudian-Verse: »Componitur orbis/ regis ad exemplum. Nec sic inflectere sensus/ humanos edicta valent, ut vita regentis« – »Der Erdkreis formiert sich nach dem Beispiel des Königs, und kein Gesetz vermag den Sinn der Menschen so zu beeinflussen wie das Leben des Herrschers.«⁶

Demnach folgt aus der Sonderstellung des Pontifex als öffentlicher Person und der normativen Kraft seines Beispiels nicht nur der kategorische Imperativ, dass er keine moralischen Freiheiten in Anspruch nehmen darf, die dem gewöhnlichen Menschen versagt sind. Vielmehr hat seine demonstrativ zur Schau gestellte Tugend auch einen aktiv bessernden Einfluss auf

Nach dem Basler Konzil. Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat (ca. 1415-1475), hrsg. von Jürgen Dendorfer und Claudia Märtil, Münster 2008 (Pluralisierung & Autorität, 13), S. 385–416; ders., »Virtus oder Majestas? Kurialer Luxus als Kontroversthemata im Reformdiskurs des 15. Jahrhunderts«, in: *Pompa sacra. Lusso e cultura materiale alla corte papale nel basso medioevo (1420-1527)*, hrsg. von Thomas Ertl, Rom 2010, S. 55–85.

- 5 Zur Tradition dieses Ideals vgl. Nikolaus Staubach, *Rex christianus. Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen*, Teil II, Köln u. a. 1993 (Pictura et Poesis, 2/II), S. 11–19; ders., »Quasi semper in publico. Öffentlichkeit als Funktions- und Kommunikationsraum karolingischer Königsherrschaft«, in: *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, hrsg. von Gert Melville und Peter von Moos, Köln u. a. 1998, S. 577–608: S. 578f.; ders., »Einführung«, in: *Exemplaris Imago. Ideale in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. von Nikolaus Staubach, Frankfurt am Main u. a. 2012 (Tradition – Reform – Innovation, 15), S. 7–16.
- 6 Claudian, *De quarto consulatu Honorii*, v. 299–301. Vgl. *Proverbia sententiaeque latinitatis mediæ ævi*, hrsg. von Hans Walther, Bd. 4, Göttingen 1966, S. 555, Nr. 26481.

das Volk und ist somit ein wesentliches Element seiner päpstlichen Herrscherfunktion. Der Hirt soll nicht den Abstand zur Herde möglichst vergrößern, sondern muss die Gläubigen sich angleichen, so dass sie gewissermaßen alle sagen können: ›Wir sind Papst‹.

Es ist kein Zufall, dass die Virtus-Repräsentation in den Forderungskatalogen der konziliaren Bewegung eine besondere Rolle spielt.⁷ Schon das Kirchenreform-Programm, das Pierre d'Ailly im Spätjahr 1416 auf dem Konstanzer Konzil vorlegte, macht die prägende Wirkung moralischer Vorbildlichkeit zum Kernargument und Leitmotiv.⁸ Grund für den desolaten Zustand der Kirche sei der Verfall der Sitten: »In jedem Stand, ob geistlich oder weltlich, hat sie die Schönheit der Tugenden von sich geworfen und ist in die Schändlichkeit aller möglichen Laster verfallen.«⁹ Um das schlechte Ansehen der römischen Kurie, ihre *infamia*, zu tilgen, sei eine Verhaltensänderung notwendig, heißt es dann. Ein Wort Augustins soll die Bedeutung der moralischen Reputation unterstreichen: »Qui famam suam negligit, crudelis est« – »Grausam ist, wer nicht auf seinen guten Ruf achtet.«¹⁰ Was damit gemeint ist, zeigt der Kontext des Zitats: Tugend und moralische Integrität dürfen nicht persönlicher Besitz des eigenen Gewissens bleiben, sondern müssen bekannt gemacht und zur Nachahmung für andere bereitgestellt werden.¹¹

Angesichts der Tatsache, dass der Finanzbedarf der römischen Kurie zu den allgemein am stärksten beklagten Missständen gehört, fordert der Kardinal eine drastische Reduzierung des Aufwands für pompöse Standesreprä-

7 Vgl. etwa Johannes Helmrath, »Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters«, in: *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, hrsg. von Giuseppe Alberigo, Leuven 1991 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 97), S. 75–152; ders., »Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter«, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 11 (1992), S. 41–70; Alexander Patschovsky, »Der Reformbegriff zur Zeit der Konzilien von Konstanz und Basel«, in: *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449)*, hrsg. von Ivan Hlaváček und Alexander Patschovsky, Konstanz 1996, S. 7–28; Jürgen Dendorfer, »Veränderungen durch das Konzil? Spuren der Wirkungen des konziliaren Zeitalters auf die Kurie unter Papst Eugen IV.«, in: *Das Ende des konziliaren Zeitalters (1440-1450)*, hrsg. von Heribert Müller, München 2012 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 86), S. 105–132.

8 Petrus de Alliaco, *De reformatione ecclesie*, in: *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts*, I. Teil, hrsg. von Jürgen Miethke und Lorenz Weinrich, Darmstadt 1995 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, 38a), S. 338–377.

9 Ebda., S. 338: »Ecclesia ... in omni tam spirituali quam seculari statu abiecto decore virtutum in variam cecidit turpitudinem viciorum.«

10 Ebda., S. 342.

11 Augustinus, *Sermo* 355,1, Migne PL 39, Sp. 1569.

sensation und mahnt den Papst an seine Pflicht, nach dem Muster Christi, dessen Stellvertretung er innehat, allen seiner Leitung Anvertrauten ein Beispiel an Demut und Tugend zu geben (»*exemplum humilitatis et forma virtutis ad instar Christi*«).¹² In gleicher Weise ruft er auch die weltlichen Häupter der Christenheit dazu auf, ihr Volk nicht durch schlechte Sitten zu verderben, sondern zusammen mit ihrem Hof als Vorbild eines maßvollen und untadeligen Lebens zum Guten anzuleiten. Bekräftigt wird ihre Verantwortung mit dem einschlägigen Claudian-Vers: »*Regis ad exemplum totus componitur orbis*.«¹³ Da die Kirche eine solche moralische Reformleistung der Fürsten aber nicht erzwingen kann, muss sie sich auch in dieser Hinsicht auf ihre eigene Vorbildlichkeit verlassen – bewirken doch Beispiele mehr als Mahnworte. Und nichts ist so geeignet, die Laien zum Guten oder Schlechten zu bewegen, wie das Verhalten der Geistlichen.¹⁴

Auch auf dem Basler Konzil ist das Funktionsmodell der Virtus-Repräsentation rezipiert worden. Die heterogenen Einzelbeschlüsse der 23. Session (26. März 1436) haben ein gemeinsames Ziel: die *reformatio in capite*. Deren Notwendigkeit wird veranschaulicht mit einem der *caput*-Symbolik entsprechenden physiologisch-medizinischen Bild: »Wenn das Haupt leidend ist, greift die Krankheit bald auf den ganzen Körper über.«¹⁵ Maßgeblicher für die folgende Argumentation ist jedoch die Vorstellung eines wahrnehmungspsychologisch-moralischen Wirkungszusammenhangs zwischen der Spitze und den unteren Stufen der gesellschaftlichen Hierarchie, der seine Dynamik durch Exemplarität und Imitation, Vorbild und Nachahmung entfaltet. Für den Papst ergibt sich aus diesem Konnex die Verpflichtung, nicht nur die großen äußeren und inneren Gefährdungen der Kirche – Türkenkrieg und Konflikte der christlichen Fürsten untereinander – im Auge zu behalten, sondern sich auch um das Nächstliegende zu kümmern:

Der Papst soll sein Haus, seine Familia und die römische Kurie ... beispielhaft ordnen und wirklich reformieren, damit aus dieser Reform des Hauptes aller Kirchen die untergeordneten Kirchen einen Quell der Sittenreinheit schöpfen können. ... Denn alles was dort geschieht, wird leicht als Beispiel genommen. ... Das päpstliche Haus und die Kurie sollen wie ein reiner Spiegel sein, in den alle hineinschauen, um ihr Leben nach seinem Beispiel auszurichten.

12 Petrus de Alliaco, *De reformatione ecclesie* (wie Anm. 8), S. 350; vgl. Matth. 11,29.

13 Ebda., S. 370–372.

14 Ebda., S. 374.

15 *Conciliorum oecumenicorum decreta*, hrsg. von Giuseppe Alberigo u. a., Freiburg/Br. 1962, S. 473: »Unde fit ut languescente capite reliquum postea corpus morbus invadat.«

»Pontificalis domus ac curia tanquam speculum mundum esse debet, in quo omnes prospicientes ad eius exemplum se componant et vivant«, so heißt es wiederum in Anspielung auf das Claudian-Zitat.¹⁶ Das Postulat, durch die moralische Integrität seiner Persönlichkeit und seines Hofes normbildend für die Gesamtkirche zu wirken, impliziert, dass der Papst wie der König *persona publica* ist, die von allen gesehen und angeschaut werden kann. Das Konzept liefert also gewissermaßen eine funktionale Begründung monarchischer Repräsentation: Selbstdarstellung ist eine erste Herrscherpflicht. Die konkreten Reformforderungen der Konzilsväter entsprechen dieser Konsequenz. Der Papst soll den Christen, die ihn aus aller Welt besuchen wie ihren gemeinsamen Vater, vor allem den Armen und Unterdrückten, bereitwillig Zugang und Audienz gewähren und sich an Sonn- und Feiertagen zur öffentlichen Messfeier einfinden. Dabei geht es nicht um die Zurschaustellung von Würde und Macht, sondern um die Erfüllung jenes Programms, das durch die Namen und Titel seines Amtes – »papa« / »pater«, »pastor«, »servus servorum Dei« u.a. – vorgegeben ist. Daher soll er unangemessenen Aufwand bei sich und den Seinen unterbinden, jedoch für eine würdige Gestaltung des Gottesdienstes Sorge tragen. Entsprechendes wird auch von den Kardinälen gefordert, die gleichfalls an die Programmatik ihrer Amtsbezeichnung erinnert werden, »cardines«, Angeln und Stützen der Kirche zu sein.¹⁷

Wenn die Konzilsväter Papst und Kardinäle zu einer exemplarischen, tadelfrei-integren Lebensführung ermahnen, so ist dies zweifellos eine Reaktion auf die verbreitete zeittypische Kritik an den Zuständen der römischen Kurie. Mit ihrem Rückgriff auf das altkirchlich-frühmittelalterliche Konzept der Tugendrepräsentation setzen sie jedoch das bloß defensive Anliegen der Vermeidung übler Nachrede in eine positiv-aktive Pastoralaufgabe um. Dies geht so weit, dass sie sogar die naturgemäß dem Blick der Öffentlichkeit entzogene Intimsphäre der Kirchenfürsten nicht von der Forderung nach Vorbildlichkeit und moralischer Erbauungswirkung ausnehmen. So rezipieren sie das Dekret einer römischen Synode des Jahres 595, in dem Gregor d. Gr. bestimmte, dass zur persönlichen Bedienung des Papstes nicht mehr Laien (»pueri saeculares«), sondern nur noch Kleriker und Mönche zuzulassen seien. Nicht der Sachgehalt dieser längst obsoleten Vorschrift, sondern ihre Begründung war wohl für die Übernahme entscheidend. Da das Leben des Papstes seinen geistlichen Zöglingen als sittliches Vorbild dienen sollte,

16 Ebda., S. 473f.

17 Ebda., S. 474–480.

müssten sie ihn auch in seinem privatesten Bereich, buchstäblich aus der Kammerdienerperspektive, kennenlernen, um von seinem erzieherischen Einfluss zu profitieren.¹⁸

Das Ansehen der Kurie durch einen strengeren Lebensstil zu verbessern war eine Forderung, die auch den Päpsten einleuchten musste. So erließ Martin V. im April 1425 eine Reformkonstitution, die bereits in der Einleitung das für alle Stände der Christenheit geltende Programm moralischer Vorbild- und Erbauungsfunktion formuliert: »Was ist einer heilsamen Ausbreitung des kirchlichen Lebens förderlich, was dem Stand derer angemessen, die sich dafür einsetzen? Und wie müssen sie zur Erbauung ihrer selbst und derjenigen, für die sie ein Vorbild sind, ihr Tun und Verhalten ausrichten?«¹⁹

Da die Öffentlichkeitswirkung und die daraus folgende ethische Verantwortung einer Person der Höhe ihrer Stellung entspricht, werden die Kardinäle in besonderem Maße zu einem makellosen Lebenswandel verpflichtet. Wie das Laster selbst müssen sie auch den Anschein des Lasters vermeiden und sich den Menschen so präsentieren, dass man um ihrer Taten willen Gott zu preisen vermag. Für den Fall, dass sie den Anforderungen ihres Standes nicht genügen, droht der Papst in sarkastischer Umkehr des *exemplum*-Motivs mit Maßnahmen, die sie zu einem abschreckenden Beispiel für andere machen sollen.

Die eigene Person blieb allerdings bei den päpstlichen Reformbekundungen vorerst ausgespart. Erst im Pontifikat Pius II. kam das Thema wieder in vollem Umfang zur Geltung. Hatte Enea Silvio Piccolomini sich vor seiner Papstwahl noch als entschiedener Verteidiger eines kurialen Triumphalismus engagiert, so wurde er jetzt gewissermaßen von seiner konziliaren Vergangenheit eingeholt. Jedenfalls ist es bemerkenswert, dass die drei Entwürfe zu einer Reform der römischen Kurie, die in seinem Auftrag bzw. unter seinem Namen entstanden, allesamt das in Basel propagierte Konzept der Tugend-

18 Ebda., S. 480. Vgl. Gregor d. Gr., *Registrum* V 57a, MGH Epistolae I, S. 363. Unmittelbare Quelle für diese Bestimmung des Basler Dekrets war das *Decretum Gratiani* (c. 57 C. II q. 7), wie das anschließende Zitat aus demselben Kontext (c. 60 C. II q. 7) zeigt.

19 Johann Joseph Ignaz von Döllinger, *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte*, Bd. 2, Regensburg 1863, S. 335–344: S. 335; Teiledition in: *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts*, 2. Teil, hrsg. von Jürgen Miethke und Lorenz Weinrich, Darmstadt 2002 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, 38b), S. 152–163. Vgl. Birgit Studt, *Papst Martin V. (1417-1431) und die Kirchenreform in Deutschland*, Köln u. a. 2004 (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, 23), S. 375–382.

repräsentation vertreten. In besonders origineller Weise zeigt dies die Reformbulle, die Nikolaus von Kues für seinen auf die Cathedra Petri erhobenen Freund Aeneas–Pius entworfen hat.²⁰

Das Leitmotiv dieses eigenwilligen Dokuments ist der Begriff *forma*, den man hier wohl am besten mit ›Norm‹ oder ›Ideal‹ übersetzen kann. Er begegnet unter zwei gegensätzlich-komplementären Aspekten. Einerseits besteht die Gesamtheit der *ecclesia militans* aus einer Vielzahl von unterschiedlichen Lebens-Formen, die als Ämter, Stände oder Berufe durch jeweils spezifische Regeln, Initiationsriten und Verpflichtungserklärungen – Eide, Gelübde, Versprechen – definiert sind. ›Reform‹ bedeutet demnach, die Angehörigen aller Standesgruppen der Christenheit zu der für sie verbindlichen *forma vivendi* zurückzuführen und anzuhalten, wie es der programmatisch gedeuteten Etymologie ihrer verschiedenen Amtstitel und Standesbezeichnungen entspricht. Andererseits sind alle Christen als Träger des Christus-Namens unterschiedslos dazu berufen, christusförmig zu werden. In diesem Sinne ist Reform also ein Prozess dynamischer Veränderung auf ein gemeinsames, die Differenzierung zwar nicht aufhebendes, aber transzendierendes Ideal hin: »omnes christiformes efficiamur et quisque in ordine suo«. ²¹ Dem Papst kommt in diesem Reformmodell die Aufgabe zu, analog der Heilvermittlung Christi in christusförmiger Exemplarität den Prozess der Angleichung durch Nachahmung zu bewirken:

Wir, die wir an die Stelle der Apostel getreten sind, müssen, um die anderen nach unserem Vorbild mit der Gestalt Christi zu bekleiden, in besonderer Weise vor allen übrigen christusförmig sein.²²

20 Nicolaus de Cusa, *Reformatio generalis*, in: ders., *Opera omnia*, Bd. XV: *Opuscula III*,2, hrsg. von Hans Gerhard Senger, Hamburg 2007, S. 19–57. – Vgl. dazu Morimichi Watanabe, »Nicholas of Cusa and the reform of the Roman Curia«, in: *Humanity and divinity in Renaissance and Reformation. Essays in honor of Charles Trinkaus*, hrsg. von John W. O'Malley u. a., Leiden u. a. 1993 (Studies in the history of Christian thought, 51), S. 185–203; ders. und Thomas M. Izbicki, »Nicholas of Cusa, A general reform of the Church«, in: *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, hrsg. von Gerald Christianson und Thomas M. Izbicki, Leiden u. a. 1996 (Studies in the history of Christian thought, 71), S. 175–202; Jürgen Miethke, »Reform des Hauptes im Schatten des Türkenkreuzzugs. Die Vorschläge eines Domenico de' Domenichi und Nikolaus von Kues an Pius II. (1459)«, in: Nach dem Basler Konzil (wie Anm. 4), S. 121–139; Jürgen Dendorfer, »Die Reformatio generalis des Nikolaus von Kues zwischen den konziliaren Traditionen zur Reform in capite und den Neuansätzen unter Papst Pius II. (1458-1464)«, in: *Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformier. Theorie und Praxis der reformatio im 15. Jahrhundert*, hrsg. von Thomas Frank und Norbert Winkler, Göttingen 2012 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, 13), S. 137–155.

21 Nicolaus de Cusa, *Reformatio generalis* (wie Anm. 20), S. 23.

22 Ebd., S. 24: »Qui igitur in locum apostolorum successimus, ut alios nostra imitatione formam [var. lect.: forma] Christi induamus, utique prioriter aliis christiformes esse necesse est.«

Im engeren Sinne auf eine Reform der Kurie ausgerichtet ist die Denkschrift, die der päpstliche Diplomat und gelehrte Bischof von Torcello Domenico de' Domenichi im Auftrag von Pius II. ausgearbeitet und wohl im Sommer 1459 auf dem Kongress zu Mantua dem Papst vorgelegt hat.²³ Wie bei Cusanus spielt auch hier das Motiv der Vorbildverantwortung eine zentrale Rolle, allerdings zunächst negativ gewendet als Begründung für den dramatischen Ansehensverlust Roms in der abendländischen Christenheit. So sieht Domenichi in den aktuellen Schwierigkeiten und Rückschlägen der päpstlichen Einigungspolitik im Kampf gegen die Türken, wie sie auf dem Mantuaner Kongress schonungslos zutage traten, die unmittelbare Folge kurialer Missstände und einen Beweis für die Notwendigkeit der Reform. Durch ihre persönlichen Sünden, Fehler und Versäumnisse hätten Papst, Kardinäle und Prälaten eine spezifische Funktion ihres geistlichen Leitungsamtes vernachlässigt, ja geradezu in ihr Gegenteil pervertiert – die Pflicht, als Norm des christlichen Lebens und »Muster der Herde« (»forma gregis«, 1 Petr. 5,3) die Gläubigen auf dem Weg der Nachahmung zum Heil zu führen. Erst von einer Korrektur dieses Fehlverhaltens sei daher eine Wiederherstellung der päpstlichen Autorität zu erwarten:

Deshalb verliert die Römische Kurie Autorität und Vertrauen, weil sie durch schlechte Beispiele den Völkern und Fürsten Ärgernis bereitet und ihnen ein Beispiel zum Verderben wird, zumal jenen, die an diese Kurie gekommen sind und solche Schändlichkeiten bei vielen gesehen haben. ... Durch die hässlichen und unreinen Sitten von Kurialen, Klerikern und vor allem Prälaten hat die kirchliche Disziplinargewalt ihre Kraft verloren und sind Gehorsam und Ergebenheit vor dem Heiligen Stuhl geschwunden. ... Ein Beispiel dafür war neulich zu sehen, als die Fürsten die Aufforderung, Vertreter oder Botschafter zur Beratung über den Kampf gegen die Türken oder vielmehr über die Verteidigung der Christenheit zu entsenden, ignoriert und verschmäht haben. ... Das geschah doch wohl nur wegen ihrer Verachtung für Lebensführung und Handlungsweise der Prälaten, die offenbar ihre eigenen Interessen und nicht die Sache Christi verfolgen. ... Daher muss der Papst durch eine Korrektur den Gott der Götter versöhnen. ... Das wird übrigens auch den Pontifex selbst wieder an Ruf und Namen ehrwürdig

23 Hier benutzt in der Ausgabe: Dominicus de Dominicis, *Tractatus de reformationibus Romanae Curiae*, Brescia 1495. Das Werk umfasst 22 »considerationes«, nach denen im folgenden zitiert wird. Einen stellenweise abweichenden Text bietet Franco Gaeta, »Domenico Domenichi, »De reformationibus Romanae Curiae«, in: *Annali dell' Università degli Studi dell'Aquila* 1 (1967), S. 89–123: S. 95–122. – Vgl. Hubert Jedin, *Studien über Domenico de' Domenichi (1416-1478)*, Wiesbaden 1958 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1957, 5), S. 247–250; Heribert Smolinsky, »Dominici, Domenico«, in: *Dizionario biografico degli Italiani*, Bd. 40, Rom 1991, S. 691–695; Miethke, Reform (wie Anm. 20).

und berühmt machen bei Fürsten und Völkern, so dass sie sein Joch bereitwillig auf sich nehmen und den schuldigen Respekt und Gehorsam wahren.²⁴

Für den Papst bedeutet dies, dass seine Bereitschaft zur Selbstkorrektur und die Offenheit für die Stimmen kritischer Berater den notwendigen Reformprozess einleiten muss. Domenichi weiß sich hierin mit seinem Herrn einig und sieht in der Tatsache, dass er von ihm als Gutachter konsultiert wurde, den vielversprechenden Auftakt zu einer *reformatio in capite*, die durch Tugendrepräsentation zugleich auch Ruhm und Ehre des Pontifex und seines Hofes fördern und verbreiten soll:

Jene Reform und Korrektur betrifft in erster Linie den Papst, der sich als Haupt aller dafür einsetzen muss ... Wer aber andere korrigieren will, muss zuerst sich selbst und die Seinen ins Auge fassen ..., weil das Leben des Hirten für die anderen ein Beispiel ist [*pastoris vita exemplum est aliis*].²⁵

Glanz und Ruhm des römischen Pontifex werden in den so geläuterten und verklärten Gliedern widerscheinen ... Und so wird man in der ganzen Welt das Lob ihrer Tugenden verbreiten und ihre Ehre rühmen, und die Schmähungen und Klagen der Fürsten gegen sie werden aufhören, und die Ergebenheit der Völker wird zunehmen.²⁶

Mit seinem wohl in den letzten Lebensmonaten entstandenen eigenhändigen Reformentwurf (»Pastor aeternus«) hat Pius II. dann neben älteren Anregungen die Pläne des Cusanus und Domenichi verarbeitet und durch eine

- 24 Dominicus de Dominicis, Tractatus (wie Anm. 23), Consideratio II: »Propter hoc Romana curia perdit auctoritatem et fidem, dum per mala exempla populos et principes scandalizant et fiunt eis exemplum ad ruinam, et maxime eorum qui venerunt ad ipsam curiam et tot difformia in multis viderunt. ... Item per hanc deformationem et labem curialium et clericorum et maxime prelatorum enervata videtur censura ecclesiastica et diminuta obedientia ad sedem apostolicam et devotio ad illam. ... Exemplum patuit in preteritis, quia principes requisiti ut nuncios mitterent sive oratores suos pro tractando de expugnatione Turcorum seu potius pro defensione christianitatis, eos mittere neglexerunt et contempserunt. ... Quare hoc nisi ob contemptam vitam et opera prelatorum, qui videbantur querere que sua sunt, non que Iesu Christi. ... Ideo conari debet papa per correctionem placare Deum deorum. ... Hoc preterea reddet summum pontificem honorabilem et clarissimum fama et nomine apud principes et populos, et ut faciliter iugum eius suscipiant et debitam reverentiam ac obedientiam servent.«
- 25 Ebd., Consideratio III: »Ista enim reformatio et correctio primo pertinet ad papam, qui sicut caput aliorum eam debet agere et eidem intendere ... Sed qui alios corrigere vult, prius debet aspicere se et suos ..., quia pastoris vita exemplum est aliis.«
- 26 Ebd., Consideratio IV: »Splendor et gloria Romani pontificis in membris sic mundatis et clarificatis apparebit, ... quia sic per totum mundum divulgabuntur eorum virtutes et honor celebrabitur, et cessabunt detractiones et murmurationes contra eos principum, et populorum devotio augebitur.«

Fülle von Detailbestimmungen weitergeführt.²⁷ Auch hier ist die Hoffnung auf eine Verbesserung der päpstlichen Reputation ein zentrales Motiv. Daher macht er das Prinzip der ethischen Vorbildverantwortung zum programmatischen Ausgangspunkt und betont die Bereitschaft zur Selbstkritik und Selbstreform:

Die Menschen pflegen mehr auf Taten als auf Worte zu achten und sich in ihrer Lebensführung nach den Sitten derer zu richten, die ein Führungsamt haben. Im Wunsch, für die uns anvertraute Herde zu sorgen, wollen wir daher zunächst über uns selbst sprechen und den Gläubigen anzeigen, wie wir unser Amt auszuüben gedenken, damit die Schafe ihren Hirten erkennen und sich in seiner Nachahmung erheben und bessern. ... Je höher der Thron des Römischen Bischofs über alle erhaben ist, desto reiner und strahlender müssten seine Sitten sein. Daher wollen wir mit allem Eifer dem allmächtigen Gott ein reines Herz bewahren und gleichwohl allen die Freiheit einräumen, dass sie uns in Liebe gemäß der Vorschrift des Evangeliums zurechtweisen, wenn sie etwas Unrechtes an uns bemerken.²⁸

Im einzelnen trägt der Entwurf der Tatsache Rechnung, dass der Kostenapparat der Kurie und ihr üppiger Lebensstil am meisten zur Kritik Anlass gegeben haben. So will der Papst vor allem das Laster der *avaritia* meiden und die »Tochter der Geldgier«, die Simonie, bekämpfen.²⁹ Wie er selbst Zurückhaltung übt »im päpstlichen Ornat und anderen Gewändern, in der Einrichtung des Palastes und der Ausstattung der Pferde und des Gesindes«, so werden auch die Kardinäle und alle Kurialen strengen Auflagen zur Aufwandsbegrenzung unterworfen, die sowohl Personal, Hausrat, Kleidung und Schmuck wie auch die Tafelsitten – Unterhaltung, Geschirr, Weine, Speisen – und das Auftreten in der Öffentlichkeit betreffen. Insgesamt gilt der Grundsatz, »dass weder zuviel Hochmut Hass, noch zuviel Bescheidenheit Missachtung erzeuge.«³⁰

27 Rudolf Haubst, »Der Reformentwurf Pius' II.«, in: *Römische Quartalschrift* 49 (1954), S. 188–242.

28 Ebda., S. 205 und 208: »Solent ...facta homines magis quam verba spectare et secundum eorum qui praesident mores vitam suam redigere. Cupientes igitur ... commisso nobis gregi consulere, ... de nobis ipsis praefari decrevimus et quales in apostolatu nos exhibere velimus plebibus indicare fidelibus, ut cognoscentes oves pastorem suum ad eius imitationem sese erigant et emendent. ... Cumque Romanorum praesulem, quanto prae aliis sublimiorem sortitus est cathedram, tanto mundiorum et nitidiorum esse conveniat, studebimus omni conatu omnipotenti Deo castum servare pectus, et ... libertatem nihilominus unicuique facimus, si quid sinistri de nobis senserit, ut nos in caritate iuxta legem evangelicam commoneat.«

29 Ebda., S. 208.

30 Ebda., S. 209: »Praedecessorum nostrorum servabimus consuetudinem, quibus studium fuit ita res moderari, ne vel nimio fastu [odium (meine Ergänzung)] contraherent vel nimia humilitate contemptum.« Vgl. ebda., S. 211ff. (zur Lebensführung der Kardinäle) und 228ff. (über die Kurialen).

Das Projekt einer moralischen *reformatio in capite*, das auch nach dem Ende der Konzilsepoche kontinuierlich weiterverfolgt wurde, ist keineswegs bloße Rhetorik geblieben.³¹ Vielmehr ging es hier um die Lösung des vitalen Problems, wie der seit langem in allen Ländern der Christenheit verbreiteten Romkritik entgegenzuwirken und die Autorität des kirchlichen Leitungsamtes wiederherzustellen sei. Da die Gravamina der Landeskirchen vielfach mit moralischen Defiziten des Hauptes – insbesondere mit *avaritia* und *luxuria* – in Verbindung gebracht wurden, ließ sich der dringend nötige Meinungswandel nur von einem neuen Erscheinungsbild des Führungspersonals erhoffen. Dabei musste ein Kompromiss zwischen zwei möglichen Strategien gefunden werden, die durch ihre gegenläufigen Tendenzen einander zu widersprechen schienen. Die alte Forderung nach einer armen Kirche war von den konziliaren Reformern in die Empfehlung umformuliert worden, der Papst und seine Kardinäle sollten die *humilitas Christi* nachahmen, um so die Achtung der Gläubigen wiederzugewinnen und ihnen ein wirkungsvolles Beispiel zu allgemeiner Sittenverbesserung zu geben. Radikale Armut ließ sich jedoch weder mit den Aufgaben des universalen Hirtenamtes noch mit den zeitgenössischen Vorstellungen eines angemessenen gesellschaftlichen Auftretens vereinbaren. So musste man nach einem Lebensstil suchen, der sowohl als vorbildlich für alle gelten konnte wie auch dem hierarchischen Rang des Papstes und seines Hofes entsprach.

II. Majestas-Repräsentation – ein Distinktionsmodell

Der eingangs zitierte Dialog des Humanisten Lapo da Castiglionchio trägt eine so kompromisslose Verteidigung der römischen Kurie vor, dass man an der Ernsthaftigkeit seiner Argumentation zweifeln konnte.³² Doch ist es

31 Vgl. dazu Léonce Celier, »L'idée de réforme à la cour pontificale du concile de Bâle au concile de Latran«, in: *Revue des questions historiques* N. S. 42 (1909), S. 418–435; ders., »Alexandre VI et la réforme de l'église«, in: *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 27 (1907), S. 65–124; Hubert Jedin, »Analekten zur Reformtätigkeit der Päpste Julius' III. und Pauls IV.«, in: *Römische Quartalschrift* 42 (1934), S. 305–332, und 43 (1935), S. 87–156; Nelson H. Minnich, »Concepts of reform proposed at the Fifth Lateran Council«, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 7 (1969), S. 163–251; Remigius Bäumer, »Leo X. und die Kirchenreform«, in: *Papsttum und Kirchenreform. Festschrift für Georg Schwaiger*, hrsg. von Manfred Weitlauff und Karl Hausberger, St. Ottilien 1990, S. 281–299; Jürgen Dendorfer, »Habita ... plenissima informatione«. Zur Kurienreform Papst Alexanders VI. (1497)«, in: *Information in der Frühen Neuzeit. Status, Bestände, Strategien*, hrsg. von Arndt Brendecke, Markus Friedrich und Susanne Friedrich, Münster 2008 (Pluralisierung & Autorität, 16), S. 84–108.

32 Richard Scholz, »Eine ungedruckte Schilderung der Kurie aus d. J. 1438«, in: *Archiv für*

durchaus nicht als Satire und Ironie zu verstehen, wenn hier der Reichtum des Papstes gerechtfertigt und sein Finanzbedarf begründet wird. Der Autor erklärt, nicht das Geld an sich sei schlecht, sondern nur sein Missbrauch, der aber gerade für den Pontifex eine weit geringere Gefahr bedeute als für alle anderen Menschen. Denn das Bewusstsein von der Würde seines Amtes und der Verantwortung seiner öffentlichen Stellung schütze ihn vor den Verlockungen des Lasters. Umso ausführlicher werden die positiven Möglichkeiten behandelt, die der Reichtum bietet – von der Mildtätigkeit über die Kirchen- und Kultförderung bis zur weltpolitischen Aktion. Wolle man den Papst auf die Armut Jesu und seiner Jünger verpflichten, so müsse man auch von ihm verlangen, Wunder zu tun und sich kreuzigen zu lassen. Mit den Zeiten hätten sich die Verhältnisse gewandelt und stellten neue Anforderungen. Gegenwärtig seien die Autorität und das Ansehen des Heiligen Stuhls von einer angemessenen Repräsentation abhängig, und wenngleich die persönliche Tugend des Papstes den höheren Wert darstelle, werde sie doch durch die Verfügung über materielle Mittel in ihrer Wirkung noch gesteigert:

Zwar will ich niemals leugnen, dass Tugend, Integrität, Heiligkeit und Frömmigkeit bei einem Papst an erster Stelle erforderlich sind ... Ist dies jedoch gegeben, dann wird er mehr Glanz entfalten und größere Autorität und Bewunderung bei allen Völkern genießen, wenn er zudem über Geldmittel verfügt. ... Die Religion Christi muss mit Aufwand geschmückt und mit Reichtum ausgestattet werden, damit sie nicht allein durch ihre Überzeugungskraft die Gemüter anzieht, sondern auch die Augen mit Pracht und Glanz gefangennimmt.³³

Laposs Apologie des Reichtums entspricht anscheinend genau dem Selbstverständnis der für ihren fürstlichen Repräsentationsaufwand vielfach kritisierten Renaissancepäpste. So heißt es in der berühmten Rede, die Nikolaus V.

Kulturgeschichte 10 (1912), S. 399–413, S. 408: »Die satirische Absicht ist hier unverkennbar.« Dagegen ders., »Eine humanistische Schilderung der Kurie aus dem Jahre 1438. Herausgegeben aus einer vatikanischen Handschrift«, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 16 (1914), S. 108–153, S. 114: »... zweifellos sehr oft ganz naiv und nicht im Sinne einer gewollten Satire zu verstehen«. Vgl. jetzt auch das differenzierte Urteil von Christel Meier in: Gerd Althoff und Christel Meier, *Ironie im Mittelalter. Hermeneutik – Dichtung – Politik*, Darmstadt 2011, S. 168f.

33 Celenza, Renaissance Humanism and the Papal Curia (wie Anm. 2), cap. VIII 26-27, S. 202–204 und VIII 46, S. 212: »Equidem numquam negabo virtutem, integritatem, sanctitatem, religionem in pontificibus primum esse oportere ...; ea vero cum assint, si ornentur copiis, magis elucescere et plus apud omnes gentes auctoritatis et admirationis habere. ... Christi religio ... exornanda est opibus, excolenda divitiis, ut non solum vi sua ad se animos pertrahat, verum etiam oculos splendore sui et fulgore perstringat.«

am Tag vor seinem Tod als Vermächtnis an die Kardinäle gerichtet haben soll:

Hört, ehrwürdige Brüder, die Gründe und betrachtet die Ursachen, die uns dazu bewegt haben, so viel Energie auf die Planung und Errichtung von Bauwerken zu verwenden. ... Dass der römischen Kirche die höchste und gewichtigste Autorität zukommt, sehen nur diejenigen ein, denen aus dem Studium der Schriftüberlieferung ihr Ursprung und ihr Wachstum vertraut sind. Das große Heer des leseunkundigen und ahnungslosen Volkes aus allen Nationen aber hört zwar immer wieder aus dem Mund der gelehrten und kundigen Männer, wie groß und bedeutsam jene Geschichte sei, und scheint dem auch wie einer sicheren Wahrheit zuzustimmen; doch wenn sie nicht zugleich auch durch sichtbare und bedeutende Dinge beeindruckt werden, beruht diese Zustimmung auf recht schwachen Fundamenten und gerät mit der Zeit so sehr ins Wanken, dass sie am Ende in nichts zusammenstürzt. Wenn aber jene auf die Unterweisung gelehrter Männer gegründete Volksmeinung durch große Bauwerke und dauerhafte Monumente, die beinahe wie ewige und von Gott geschaffene Zeugnisse wirken, täglich mehr bekräftigt und gestützt wird, so dass sie sich jedem vermittelt, der jetzt oder künftig diese erhabenen Denkmäler betrachtet, dann wird sie zur unerschütterlichen Überzeugung heranwachsen und mit einer geradezu rührenden Frömmigkeit verinnerlicht werden.³⁴

Den imposanten Eindruck der Bauwerke ergänzte und steigerte Nikolaus durch die Prachtentfaltung des Gottesdienstes, und so wirkte auf die Gläubigen gewissermaßen im Gleichklang die sensuell-symbolische Doppel-Botschaft der Monumente und der Paramente. Sein Biograph schreibt:

Den kirchlichen Zeremonien widmete er sich mit bewundernswerter, peinlicher Sorgfalt und größter Genauigkeit, und auf dass sie vom christlichen Volk mit ehrfürchtigerem Staunen und andächtigerer Frömmigkeit verfolgt würden, gestaltete er sie prachtvoll durch Teppiche, Vorhänge und Decken, silberne und goldene Gefäße sowie seidene, gold- und perlenbestickte Priestergewänder, die man gewöhnlich Paramente nennt. ... Wo immer daher die Menschen die so schönen und würdigen Gottesdienste betrachteten, wurden sie so sehr von Bewunderung, Staunen und Devotion ergriffen, dass sie hier in unserer irdischen, streitenden Kirche gleichsam ein Abbild der triumphierenden Kirche im Himmel zu erkennen glaubten.³⁵

Für Enea Silvio Piccolomini war die Verteidigung der päpstlichen Finanzressourcen ein geeignetes Mittel, um sich selbst als Kandidaten für die Petrusnachfolge zu qualifizieren. Einem Kritiker des kurialen Ausbeutungs- und Verschwendungssystems warf er vor, die Forderung nach einer armen

34 Giannozzo Manetti, *Vita Nicolai V. Summi Pontificis*, in: *Rerum Italicarum Scriptores*, hrsg. von Ludovico Antonio Muratori, Bd. 3, 2, Mailand 1734, Sp. 907–960: Sp. 949f.

35 Ebd., Sp. 923.

Kirche laufe auf ihre Zerstörung hinaus. Denn der Papst könne seine vielfältigen Aufgaben als Richter der Welt nicht ohne erhebliche Geldmittel erfüllen. Außerdem müsse die äußere Erscheinung eines Menschen in ihrem Aufwand der Würde seines Standes entsprechen, die Tugend der *humilitas* dagegen betreffe allein seine innere Haltung. Nicht zuletzt resultiere der Finanzbedarf der Kurie aus der Vielzahl der hier Beschäftigten, die, nach Rangstufen und Ämtern gegliedert, neben der Erfüllung ihrer jeweiligen Aufgaben in ihrer Gesamtheit die Majestas des Papststoffs als Abbild der himmlischen Hierarchie repräsentierten:

Sähest du den Papst, wenn er die Messe zelebriert oder dem Gottesdienst beiwohnt, du würdest sicher zugeben, dass es nirgends solche Ordnung, nirgends solchen Glanz und solche Erhabenheit gibt wie beim römischen Bischof. Wenn du den Papst hoch oben auf seinem Thron sitzen sähest, während zu seiner Rechten die Kardinäle, zu seiner Linken die hohen Prälaten sitzen und daneben die Regionalbischöfe und -äbte und die Protonotare stehen und an ihren Plätzen die Gesandten von Königen und die hohen Herren, dort die Auditoren, hier die Kammerkleriker, dort die Prokuratoren der Orden, hier die Subdiakone und Akoluthen, während die zahlreichen sonstigen Teilnehmer auf dem Boden sitzen – wahrlich, du würdest die römische Hierarchie ein Abbild der himmlischen nennen. Alles ist hier wohl geordnet, alles nach Vorschrift und Satzung geregelt. Wenn gutgesinnte Menschen das sehen, dann können sie nicht anders als es loben.³⁶

In der politischen Traktatliteratur des 15. Jahrhunderts spielt der Begriff »Majestas« eine wichtige Rolle. Er bezeichnet die Angemessenheit aller Züge im Erscheinungsbild eines Fürsten, die für die Wirkung seiner Persönlichkeit auf die Menschen entscheidend sind: seine natürlichen und erworbenen Eigenschaften, aber auch Lebensstil und Ambiente sowie Auftreten und Benehmen, vom Ausdruck in Gestik, Mimik und Rede bis zur Kleidung und Haartracht.³⁷ In diesem Sinne betrifft die Diskussion um den materiel-

36 Aeneas Silvius, *Germania*, hrsg. von Adolf Schmidt, Köln und Graz 1962, III 42, S. 110: »Quodsi videres aut celebrantem Romanum pontificem aut divina audientem, fatereris profecto non esse ordinem, non esse splendorem ac magnificentiam nisi apud Romanum presulem. Cum sedentem in suo throno papam sublimem videres, cardinales a dextris sedentes, magnos prelatos a sinistris, astantes e regione episcopos et abbates ac protonotarios, et suum locum oratoribus regum, magnatibus suum, ibi auditores, hic clericos camere, ibi procuratores ordinum, hic subdiacones et acolitos, ceteram multitudinem humi sedere, profecto instar celestis ierarchie diceres Romanam curiam, ubi omnia ordinata, omnia ex prescripto statutoque modo disposita. Que profecto, cum boni viri intuentur, non possunt nisi laudare.«

37 Pontano behauptet in seinem Fürstentraktat (ca. 1464/65), dass der Gebrauch des »majestas«-Begriffs in diesem Bedeutungsumfang noch relativ neu sei und dass bei den antiken Autoren auch die Sache selbst keine Beachtung gefunden habe; siehe Giovanni Pontano, *De principe*, hrsg. von

len Repräsentationsaufwand der römischen Kurie einen wichtigen Aspekt der »majestas papalis«. Darüber hinaus geht es hier jedoch auch um die Würde und das Ansehen der Institution, zu deren Leitung der Pontifex berufen ist: seine Majestas ist zugleich die Majestas Christi und seiner Kirche.

Als fürstliche Qualität akzentuiert Majestas definitionsgemäß den Abstand zu den gewöhnlichen Menschen, zu dem der Herrschaft unterworfenen Volk. Da die Kirche jedoch kein bipolares, sondern ein hierarchisch vielfach gegliedertes System darstellt, ist es nicht ausreichend, den absoluten Vorrang des Papstes mit den zu Gebote stehenden Auszeichnungsformen der Macht und Würde zu betonen. Vielmehr muss die »majestas papalis« innerhalb eines Gesamtkonzepts von Dignitätsstufen zur Geltung kommen, das dem Anspruch genügt, Abbild der himmlischen Hierarchie zu sein. Das Projekt einer grundlegenden Zeremonialreform, das durch Innozenz VIII. inauguriert und unter seinen Nachfolgern weitergeführt und vollendet worden ist, sollte ein Distinktionssystem entwickeln, das den Angehörigen einer jeden Statusgruppe auf sinnlich erlebbare Weise die ihrem Rang gebührende Ehre (»debitus honor«) zuteilt.

Die Revision, Kodifizierung und praktische Umsetzung der Regeln des höfischen und liturgischen Zeremoniells an der römischen Kurie war ein Werk von drei nach Herkunft, Bildung und Charakter verschiedenen, ja gegensätzlichen Persönlichkeiten, die sich durch das gemeinsame, kollegial bzw. sukzessiv bekleidete Amt des *magister ceremoniarum* derselben Aufgabe verschrieben hatten: Agostino Patrizi Piccolomini, ehemaliger Sekretär und

Guido M. Cappelli, Rom 2003 (Testi e documenti di letteratura e di lingua, 22), cap. 46, S. 54: »Maxime autem opinionem tum subiectorum tum ceterorum hominum conciliabit ea quae nunc a quibusdam etiam non indoctis viris, quamvis parum proprie, 'maiestas' vocatur. Sed non sit mihi de verbo controversia; vulgus in hoc sequar, in quo veniam mihi dari a te postulo. Est autem ea principum propria comparaturque arte et diligentia multa habetque ortum a natura«. Ebda., cap. 75, S. 86: »Hanc conservandae augendaeque maiestatis partem ... video totam fuisse ab antiquis philosophis praetermissam; nullus enim quod extet aut ipse sciam aliquid de hoc praecepit.« – Bereits zu Anfang des 15. Jahrhunderts entstand der Dialog des Giovanni Tinto Vicini, *De institutione regiminis dignitatum*, hrsg. von Pasquale Smiraglia, Rom 1977 (Temi e testi, 23), der das Thema ganz ähnlich wie Pontano behandelt; vgl. cap. 6, S. 31–36: »De maiestate et habitu«, und cap. 7, S. 37–44: »De cultu orationis et vestium«. Auch in zwei wohl von Pontano beeinflussten politischen Traktaten der Folgezeit spielt es eine wichtige bzw. sogar beherrschende Rolle: Bartholomaeus Platina, *De principe*, hrsg. von Giacomo Ferrau, Palermo 1979 (Università degli studi di Messina. Studi e testi, 4), S. 84–87: »De maiestate et felicitate principis«, und Iuniano Maio, *De maiestate*, hrsg. von Franco Gaeta, Bologna 1956 (Scelta di curiosità letterarie inedite o rare. Dispensa, 250), passim. Vgl. auch die Traktate Pontanos über »liberalitas«, »beneficentia«, »magnificentia«, »splendor« und »conviventia«: Giovanni Pontano, *I trattati delle virtù sociali*, hrsg. von Francesco Tateo, Rom 1965.

Familiare Pius' II., sein jüngerer Amtskollege, der praktisch begabte, aber skrupellos-ehrgeizige Elsässer Johannes Burckardus, der vor allem durch seine chronique scandaleuse Alexanders VI. zu zweifelhafter Berühmtheit gelangt ist, und der mit diesem in wechselseitiger herzlicher Abneigung verbundene Bologneser Humanist Paris de Grassis, der das Zeremonialwesen zum Rang einer Wissenschaft zu erheben beanspruchte.³⁸

War im Rahmen der Kurienreformpläne das auf Imitabilität und Angleichung berechnete Konzept der Tugendrepräsentation handlungsleitend gewesen, so wird das Zeremoniell jetzt vornehmlich als Differenzierungssystem verstanden, das der Visualisierung der »majestas papalis« und der hierarchischen Ordnung von Kirche und Gesellschaft dient:

Es ist für die Wahrung und Mehrung der päpstlichen Majestät und der Autorität und Verehrung des heiligen Senats von Belang, wenn alles nach angemessener Ordnung und geziemendem Ritus vollzogen wird, wenn man den jeweiligen Umständen, Zeiten und Personen Rechnung trägt und einem jeden die ihm gebührende Ehre und zustehende Reverenz erweist.³⁹

Erleichtert wurde dieser Paradigmenwechsel allerdings durch die Tatsache, dass Majestas-Repräsentation und Tugend-Repräsentation keine absoluten Gegensätze bilden, sondern im Grunde Aspekte desselben pseudo-dionysischen Hierarchiemodells sind, das, wie gerade auch der Reformplan des Cusanus zeigt, die Komponenten von Distinktion und Assimilation, Abgrenzung und Aufstiegsförderung verbindet: »Alle sollen wir christusförmig werden und zwar ein jeder in seinem Stand.«⁴⁰

So sind die *cerimoniae* für Paris de Grassis zunächst, als Kulthandlungen verstanden, ein Mittel der Annäherung an die göttliche Sphäre:

38 Vgl. Staubach, Honor Dei (wie Anm. 4); Jörg Bölling, *Das Papstzeremoniell der Renaissance. Texte – Musik – Performanz*, Frankfurt am Main u. a. 2006 (Tradition – Reform – Innovation, 12); Marc Dykmans, *L'œuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première Renaissance*, 2 Bde., Città del Vaticano 1980 und 1982 (Studi e Testi, 293/294), Bd. 1, S. 1*-97*. – Zu Paris de Grassis vgl. insbesondere Marc Dykmans, »Paris de Grassi«, in: *Ephemerides Liturgicae* 96 (1982), S. 407–482; 99 (1985), S. 383–417; 100 (1986), S. 270–333; Achim Thomas Hack, »Grassi, Paris de«, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* Bd. 19, Herzberg 2001, Sp. 599–605; Jörg Bölling, »Cum gratia et decore.« Sull' estetica cerimoniale di Paride de Grassi«, in: *Accademia Raffaello. Atti e studi*, 2006, 2, S. 45–64.

39 Dykmans, *L'œuvre* (wie Anm. 38), Bd. 1, S. 5: »... spectare ad maiestatem apostolicam sacrique senatus auctoritatem venerationemque preservandam atque augendam, si suo ordine rituque decenti omnia peragantur, si rerum, temporum, personarum ratio habeatur, si cuique reddatur debitus honor et propria reverentia.«

40 Nachweis des Zitats oben Anm. 21.

Cerimonia ist die Wissenschaft vom richtigen Vollzug kultischer Verehrung, die entweder Gott durch die Menschen oder bisweilen einem Menschen um Gottes willen erwiesen wird. ... Durch sie allein, indem wir der göttlichen Majestät den schuldigen Dienst verrichten, können wir uns unter die himmlischen Heerscharen versetzen.⁴¹

Andererseits stärkt das Zeremoniell als universales Ordnungsprinzip die Achtung vor der geistlichen und weltlichen Obrigkeit und ist damit ein wichtiger Stabilisierungsfaktor aller legitimen Herrschaft. Für den Papst aber hat es darüber hinaus noch eine besondere Bedeutung, da es als Kultordnung und Religionspraxis unmittelbar seine oberpriesterliche Stellung betrifft. Daher scheut de Grassis sich nicht, ein sarkastisches Dictum über den Aberglauben der Menge, das er dem Alexander-Biographen Curtius Rufus verdankte, als positiven Beleg für den Nutzen der Zeremonien zu verwenden: Eine eingewurzelte Religion habe das Volk schon immer so tief beeindruckt und geprägt, dass es seinen Priestern mehr zu gehorchen bereit war als seinen Kaisern und Königen.⁴²

Damit die religiösen Zeremonien ihre Wirkung jedoch nicht verfehlen, müssen sie ein Arcanum bleiben, das vor Profanierung zu schützen ist. Als das Kurienzeremoniale ohne sein Wissen in Druck gegeben wurde,⁴³ intervenierte Paris de Grassis daher aufs heftigste bei Leo X. gegen diese Publikation, weil sie geeignet sei, das Ansehen des Papstes zu untergraben.⁴⁴

Eure Heiligkeit weiß, dass die ganze Autorität der römischen Bischöfe und die Erhabenheit des Heiligen Stuhls allein von der Gesinnung und Meinung der Fürsten und Prälaten abhängig sind: Wenn sie in den Päpsten nicht bloß sterbliche Menschen, sondern gewissermaßen Götter auf Erden sehen, dann unterwer-

41 Paris de Grassis, *De cerimoniis papalibus* cap. 1 und 4, ASV, Fondo Borghese I 568, fol. 1^{r-v} und fol. 16^r (bzw. nach neuer Follierung 5^{r-v} und 20^r): »Cerimonia est sacri cultus benegerendi scientia, quae vel Deo ab hominibus vel propter Deum quandoque homini exhibetur. ... Siquidem ea una est, per quam dum divine maiestati debitum cultus prestamus, nos ipsos in celestibus collocamus.«

42 Ebda., cap. 4, ASV Fondo Borghese I 568, fol. 14^r (bzw. nach neuer Follierung 18^v): »Ubi semel qualemcumque religionem profiteri coeperit gentium multitudo, melius suis sacerdotibus quam suis imperatoribus pareat.« Vgl. Curtius Rufus, *Historia Alexandri Magni* 4, 10, 7: »Nulla res multitudinem efficacius regit quam superstitio; alioqui impotens, saeva, mutabilis, ubi vana religione capta est, melius vatibus quam ducibus suis pareat.«

43 Cristoforo Marcello (Hrsg.), *Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum ceremoniarum SS. Romanae Ecclesiae libri tres*, Venedig 1516, Nachdruck Ridgewood, N. J. 1965. Vgl. Dykmans, *L'œuvre* (wie Anm. 38), Bd. 1, S. 33*–42*.

44 Nach seinem *Diarium* gedruckt bei Jean Mabillon und Michel Germain, *Museum Italicum seu collectio veterum scriptorum ex bibliothecis Italicis*, 2 Bde., Paris 1724, Bd. 2, S. 587–592; Migne PL 78, Sp. 1401–1406.

fen sie sich ihnen freiwillig, gehorchen ihnen, achten und verehren sie, ja, beten sie sogar an. ... Wenn aber die Weihegeheimnisse vor aller Welt ausgebreitet und die heiligen Zeremonien publik gemacht werden, so wird alle Achtung gemindert und das päpstliche Ansehen muss leiden. Denn nun ist der höchste Pontifex dem Urteil jedes beliebigen Menschen aus dem Volk unterworfen.⁴⁵

Angesichts der Tatsache, dass Luther und seine Freunde das Zeremonienbuch schon bald als Beweismaterial gegen den römischen Antichrist benutzen sollten, der den Anspruch erhob, ein »deus in terris« zu sein, haben diese Worte fast etwas unfreiwillig Prophetisches.⁴⁶ Und doch ist es fraglich, ob man die Zeremonialreform mit ihrer Tendenz zur Majestas-Repräsentation als einen Irrweg und Misserfolg beurteilen darf, nur weil sie die Reformation nicht zu verhindern vermochte, sondern der Kritik am Papalsystem Vorschub zu leisten geeignet war. Denn für die Behauptung der Papstmonarchie im Zeitalter der europäischen Fürstenstaaten bedeutete das Zeremoniell des römischen Hofes einen nicht zu unterschätzenden Wirkungsfaktor. Dagegen blieb die reformatorische Zeremonialkritik eine Episode ohne nachhaltigen Einfluss. Zwar lag es den weltlichen Potentaten fern, den Papst als Gott auf Erden zu verehren, doch konnten sie seine zeremoniellen Ansprüche umso eher tolerieren, als sie zunehmend Gefallen daran fanden, sich selbst als »irdische Götter« feiern zu lassen.⁴⁷

45 Migne PL 78, Sp. 1403 A-B: »Novit jam pridem S. T. omnem Romanorum Pontificum auctoritatem, omnem majestatem hujus sacrosanctae sedis pendere ex animis opinionibusque principum et praelatorum. Dum enim illi summos Pontifices non tamquam mortales homines, sed tamquam deos in terris existimant et credunt, illis se sponte sua subjiciunt, illis parent, illos suspiciunt ac venerantur et etiam adorant. ... Quod si sacrorum arcana pandantur et sacrae publicentur caeremoniae, ilico futurum est ut omnis opinio minuatur, ut pontificia auctoritas elanguescat necesse est. Suberit extemplo summus Pontifex vel unuscujusque plebeii hominis censurae.«

46 Vgl. insbesondere die papstkritische Teilübersetzung von Wenzeslaus Linck, *Bapsts Geprenng auß dem Ceremonienbuch*, Straßburg 1539; dazu Staubach, Honor Dei (wie Anm. 4), S. 125ff.

47 Kritik an der papalistischen Zuspitzung der Formel »deus in terris«, die in übertragenem Sinne seit jeher für Priester und Bischöfe gebräuchlich war, übte bereits Ockham, *Dialogus* VII, 70, in: *Monarchia S. Romani Imperii*, hrsg. von Melchior Goldast, Bd. 2, Frankfurt am Main 1614, S. 734 f.: »Falsa et erronea aestimatio ... est multiplex. ... Unde quidam (ut audiivi) his temporibus publice dicunt, quod Papa est deus in terris, non quidem sicut omnes sacerdotes dicuntur dii, qui tamen peccare possunt, sed sic, ut male facere nequaquam possit et in terris omnia quae vult possit«. – Luther hat dann bekanntlich diesen Anspruch zum Hauptargument für die Verbrennung der päpstlichen Rechtsbücher gemacht: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 7, Weimar 1897, S. 177: »Es ist summa summarum: Der Bapst ist eyn gott auff erden ubir alle hymliche/ erdisch/ geystlich unnd weltlich und ist alles seyenn eygenn/ dem niemandt darff sagen/ Was thustu? Das ist der gewell/ unnd stanck«. Später (1545) setzte er den Titel »Adoratur Papa Deus Terrenus« über eines seiner skatologischen Kampfbilder der Holzschnittfolge »Abbildung des Papsttums«; siehe Hartmann Grisar und Franz Heege, *Luthers*

III. Indulgenz-Propaganda – ein Partizipationsmodell

Ein Wirkungszusammenhang von päpstlicher Repräsentation und Kirchenreform war davon abhängig, ob die räumliche Distanz zwischen dem römischen Schauplatz der »virtus« und »majestas papalis« und der Peripherie des »orbis christianus« transzendiert werden konnte. Neben hochgestellten weltlichen und geistlichen Besuchern der Kurie, Fürsten, Prälaten und ihren Vertretern, die als repräsentative Öffentlichkeit das Publikum von Liturgie und Zeremoniell bildeten,⁴⁸ waren vor allem die Rompilger aus aller Welt für eine solche Vermittlungs- und Kommunikationsfunktion prädestiniert. Aus diesem Grund ist für die Restauration der Papstmonarchie im Jahrhundert vor der Reformation die Institution des Jubiläumsablasses von besonderer Bedeutung gewesen.⁴⁹

Kampfbilder, IV.: »Die Abbildung des Papsttums« und andere Kampfbilder in Flugblättern 1538–1545, Freiburg/Br. 1923, S. 24ff. mit Abb. 5. – Die Apostrophierung weltlicher Herrscher als »Götter auf Erden« wird zu einem Topos des neuzeitlichen Fürstenlobs (Miloš Vec, *Zeremonialwissenschaft im Fürstenstaat. Studien zur juristischen und politischen Theorie absolutistischer Herrschaftsrepräsentation*, Frankfurt am Main 1998, S. 269ff., 292ff., 333ff. u. ö.), während sie im Hoch- und Spätmittelalter auf den an literarische und römischrechtliche Kaiserepitheta anknüpfenden juristischen Diskurs beschränkt blieb; vgl. dazu Otto Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. 3, Berlin 1881, S. 563 Anm. 122 (mit Belegen seit der Stauferzeit); Walter Ullmann, »The development of the medieval idea of sovereignty«, in: *The English Historical Review* 250 (1949), S. 1–33: S. 6, Anm. 1; Ernst H. Kantorowicz, *The king's two bodies. A study in mediaeval political theory*, Princeton, N. J. 1957, S. 92, Anm. 16; Anton G. Weiler, »Deus in teris: Mittelalterliche Wurzeln der totalitären Ideologie«, in: *Acta Historiae Neerlandica* 1 (1966), S. 22–52.

48 Vgl. dazu Philipp Stenzig, *Botschafterzeremoniell am Papsthof der Renaissance. Der »Tractatus de Oratoribus« des Paris de Grassi. Edition und Kommentar*, Frankfurt am Main 2013 (Tradition – Reform – Innovation, 17).

49 Nikolaus Staubach, »Romfahrt oder Selbsterfahrung? Der Jubiläumsablaß im Licht konkurrierender Kirchen- und Frömmigkeitskonzepte«, in: Rom und das Reich vor der Reformation (wie Anm. 4), S. 251–270. – Kennzeichnend für das seit einigen Jahren wiederauflebende Forschungsinteresse am mittelalterlichen Ablasswesen ist die Neuausgabe des grundlegenden Werks von Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 Bde., Bd. 1–2: *Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Bd. 3: *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*, Paderborn 1922–1923, 2. Auflage, hrsg. von Thomas Lentens, Darmstadt 2000 (Neusatz mit abweichender Paginierung und Anmerkungs-zählung; daher wird im folgenden nach der Originalausgabe zitiert); vgl. die Einleitung und die umfassende Bibliographie zur Ablassforschung seit Nikolaus Paulus, ebda., Bd. 1, S. VII–LIX. – Siehe auch Gustav Adolf Benrath, »Ablass«, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 1, Berlin/New York 1977, S. 347–364; Peter Christoph Düren, *Der Ablass in Lehre und Praxis. Die vollkommenen Ablässe der katholischen Kirche*, Buttenwiesen 2000.

Heiliges Jahr und Jubiläumsablass sind öffentliche dramatische Ereignisse, in denen sich die Kirche als »universitas christianorum« und »communio sanctorum« soziologisch, mystisch und kommunikationspsychologisch aktualisiert, wobei der Einheitsgedanke durch die dreifache Einheit des Ortes, der Zeit und der gemeinsamen Partizipation am »thesaurus ecclesiae« seine eindringlichste Steigerung erfährt. Betrachtet man die Geschichte der Jubiläumsablässe bis zur Reformation, so zeigt sich, dass es nicht allein und in erster Linie fiskalische Interessen waren, die die Ausbildung dieses Gnadeninstruments vorangetrieben haben, sondern vielmehr seine Integrations- und Kommunikationsleistung, also das Vermögen, die Christenheit zu einer Solidar- und Gütergemeinschaft unter direkter und alleiniger Verwaltung des Papstes zu verbinden.⁵⁰

In der elaborierten Indulgenztheologie des Thomas von Aquin war der Ablass zum Paradigma eines ekklesiologischen Gemeinschaftsmodells geworden, das durch die Leistungsunterschiede der Mitglieder und einen vom Gemeinschaftsvorsteher, also dem Papst, verfügbaren subsidiären Besitztransfer charakterisiert ist. Thomas war es auch, der die Ablasskompetenz, die traditionsgemäß den Bischöfen als *praelati ecclesiae* zukam, weitgehend zugunsten der *plenitudo potestatis* des Papstes eingeschränkt hat:

Der Grund, warum die Ablässe wirksam sind, ist die Einheit des mystischen Leibes, in dem viele an Bußwerken mehr erbracht haben, als sie schuldeten, und viele auch ungerechte Verfolgungen geduldig ertrugen, wodurch eine Menge von Strafen hätte gesühnt werden können, wenn sie ihnen zukämen. Die Menge dieser Verdienste ist so groß, dass sie alle den jetzt Lebenden zukommende Strafe übertrifft, und besonders aufgrund des Verdienstes Christi. ... Die Heiligen aber, bei denen sich ein Übermaß an Werken der Genugtuung findet, haben solche Werke nicht speziell für den getan, der des Straferlasses bedarf – sonst würde er ja direkt erfolgen ohne Ablass – sondern insgesamt für die gesamte Kirche. ... Und somit sind die genannten Verdienste Gemeinbesitz der ganzen Kirche. Dasjenige

50 Das Heilige Jahr 2000 hat zahlreiche Publikationen zur Geschichte der Jubiläen angeregt; hervorzuheben ist das opulente italienische Sammelwerk: *La storia dei giubilei*, hrsg. von Gloria Fossi, 4 Bde., o. O. 1997–2000; Bd. 1: 1300–1423, Bd. 2: 1450–1575, Bd. 3: 1600–1775, Bd. 4: 1800–2000. – Ähnliches war um 1900 und 1950 zu verzeichnen; vgl. etwa Franz Xaver Kraus, »Das Anno Santo«, in: ders., *Essays. Zweite Sammlung*, Berlin 1901, S. 217–336; Anton de Waal, *Das Heilige Jahr in Rom. Geschichtliche Nachrichten über die Jubiläen, mit besonderer Rücksicht auf deutsche Erinnerungen*, Münster 1900; Herbert Thurston, *The Holy Year of Jubilee. An account of the history and ceremonial of the Roman Jubilee*, London 1900; Emmanuel Rodocanachi, *Le premier Jubilé 1350*, Paris 1900; Paolo Brezzi, *Storia degli Anni Santi da Bonifacio VIII ai giorni nostri*, Mailand 1949, 1975; Arsenio Frugoni, »Il giubileo di Bonifacio VIII«, in: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo* 62 (1950), S. 1–121; E. de Moreau, »Les ›Années Saintes‹«, in: *Nouvelle Revue théologique* 82 (1950), S. 225–233.

aber, was einer Menge gemeinsam gehört, wird einzelnen aus dieser Menge zugeteilt gemäß dem Gutdünken dessen, der der Menge vorsteht.⁵¹

Der Papst hat die Fülle der bischöflichen Gewalt [»plenitudo potestatis«], gleichsam als König in seinem Reich. Die Bischöfe aber werden zur Teilnahme an seiner Herrscheraufgabe herangezogen [»in partem sollicitudinis«], gleichsam als Richter, die einzelnen Städten vorgesetzt sind. ... Und daher liegt die Gewalt, Ablässe zu erteilen, in ihrer Fülle beim Papst, weil er es tun kann, wie er will, sofern es einen rechtmäßigen Grund dazu gibt. Aber den Bischöfen ist sie zugeteilt nach der Anordnung des Papstes. Und daher können sie es nur tun, soweit es ihnen zugeteilt ist, und nicht darüber hinaus.⁵²

Das Jubiläum von 1450 brachte Papst Nikolaus V. die Erfüllung seiner Ambitionen, Rom der Christenheit als eine Vision der *ecclesia triumphans* zu präsentieren. Denn es wurde ein epochales, europaweit als buchenswert empfundenes und entsprechend reich dokumentiertes Ereignis.⁵³ Allerdings gehörte zu seiner Faszination auch die symbolträchtige Peripetie vom Triumph zur Katastrophe: Kaum ein Chronist ließ es sich entgehen, den Pilgeransturm auf Rom durch die Unglücksnachricht vom Massenstau auf der Engelsbrücke zu illustrieren, bei dem fast 200 Menschen zu Tode gekommen waren. Diese Tragödie, die den Papst sein Leben lang verfolgte, mag bei manchen Zeitgenossen einen Stimmungsumschwung ausgelöst und eine kritischere Sicht auf Romfahrt und Jubiläumsablass bewirkt haben. Dennoch blieb der Wunsch nach Partizipation am kirchlichen Gnadenschatz nicht nur bei den besonders amnestiebedürftigen Laien, sondern auch bei Klerikern und Religiosen ungebrochen.

Eine Möglichkeit, den Solidarisierungseffekt der päpstlichen Gnadenvermittlung noch weiter auszudehnen, war die Übertragung des Jubiläumsablasses an einzelne Partikularkirchen der Christenheit. Dabei sollte durch eine eindrucksvolle Rom- und Papstsymbolik jeder Ablasssuchende unmiss-

51 Thomas von Aquin, *In quartum librum sententiarum*, dist. 20, art. 3, 3, § 80–82. – Vgl. Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 49), Bd. 1, S. 289f.; Romanus Cessario, »St. Thomas Aquinas on satisfaction, indulgences, and crusades«, in: *Medieval Philosophy & Theology* 2 (1992), S. 74–96.

52 Thomas von Aquin, *In quartum librum sententiarum* (wie Anm. 51), dist. 20, art. 4, 4, § 125. – Vgl. Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 49), Bd. 1, S. 296.

53 Vgl. Paul Fredericq, *Codex documentorum sacratissimarum indulgentiarum Neerlandicarum. Verzameling van stukken betreffende de pauselijke aflaten in de Nederlanden (1300-1600)*, 's-Gravenhage 1922, Nr. 70 (Bulle Nikolaus' V.), sowie Nr. 72f. und 78–87 (erzählende Zeugnisse über die Romfahrt); Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 49), Bd. 3, S. 187–190; Ludwig von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Bd. 1, 11. unveränderte Aufl., Freiburg/Br. 1931, S. 433–462; Massimo Miglio, »Il giubileo di Nicolò V (1450)«, in: Fossi (wie Anm. 50), Bd. 2, S. 56–73.

verständlich über die Herkunft der angebotenen Gnaden und das Verwaltungszentrum des *thesaurus ecclesiae* informiert werden. Durch die geradezu flächendeckende Verbreitung und symbolisch-liturgische Performanz der »ad instar jubilaei«-Ablässe wird das asketisch-mystische Konzept der »Pilgerfahrt im Geiste« zu einer für alle Gläubigen erreichbaren Begegnung mit dem Zentralort der Christenheit und seinem segenspendenden Herrn: Rom kommt in die Provinz. Entsprechend verkündete noch der berühmte Johannes Tetzel in einer Ablasspredigt: »Perpendat populus, quod hic est Roma« – »Das Volk mag bedenken: Hier ist Rom, und die jetzt zu besuchenden Kirchen vertreten die Stelle der Kirchen, die man in Rom besuchen muss. ... Gott und der heilige Petrus rufen euch!«⁵⁴

Der erste Jubiläumsablass, der im Zusammenhang mit dem Heiligen Jahr 1450 nach auswärts vergeben wurde, war der Ablass von Mechelen.⁵⁵ Zunächst zeitlich eng befristet, wurde er immer wieder verlängert, so dass er schließlich die Spanne bis zum nächsten Jubiläum praktisch überbrückte. Herzog Philipp der Gute von Burgund hatte ihn der Stadt offenbar als Gegenleistung für finanzielle Hilfe verschafft, sein Anliegen dem Papst gegenüber jedoch mit seinem persönlichen Heilsinteresse und dem seiner Familie begründet. Bedingung für den Erwerb des Ablasses war der wiederholte Besuch von sieben Kirchen der Stadt Mechelen, wobei jeweils soviel gespendet werden sollte, wie man bei einer Romfahrt in den dortigen vier Ablasskirchen, also in den Apostelbasiliken sowie in S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore, dargebracht hätte. Die eine Hälfte der Einkünfte sollte den Kirchen in Mechelen, die andere denen in Rom für Bau- und Restaurierungsmaßnahmen zugute kommen.⁵⁶ War damit bereits ein deutlicher ideeller Rombezug hergestellt, so wurde er durch zahlreiche exponierte visuelle Symbole noch verstärkt. So bezahlte die Stadt acht Silbergroschen für die Anfertigung von zehn päpstlichen Wappenschildern, die man vor den Toren anbrachte. Ferner wurde eine Fahne mit dem Wappen des Papstes inmitten der St. Rombouts-Kathedrale aufgehängt⁵⁷. Auch in den folgenden Jahren

54 Walther Köhler, *Dokumente zum Ablassstreit von 1517*, Tübingen 21934, Nr. 32b, S.124.

55 Vgl. Ferdinand Remy, *Les grandes indulgences pontificales aux Pays-Bas à la fin du moyen âge (1300-1531)*, Louvain 1928, S. 42–66.

56 So die Ablassbulle *Pastoris aeterni* Nikolaus' V. vom 1. Februar 1451, Fredericq, *Codex documentorum* (wie Anm. 53), Nr. 91. Sie ersetzte eine frühere, vom 8. Dezember 1450 datierte Bulle, die erheblich umfangreichere Bußleistungen – neben Kirchenbesuchen auch die Einhaltung differenzierter Fasten- und Abstinenzgebote – vorgesehen hatte: Diese war gleichzeitig auch für die Diözese Augsburg und die Stadt Ulm erlassen worden; vgl. Fredericq Nr. 76.

57 Ebda., Nr. 90, S. 109 und 116; vgl. Nr. 110, S. 161.

sind solche Ausgaben bezeugt, etwa 1458 für einen Wimpel und 14 Tafeln mit dem Wappen Pius' II., sowie für sechs Wappenschilder des vormaligen Papstes Nikolaus, der offenbar als Urheber des Ablasses weiterhin heraldisch repräsentiert wurde⁵⁸. Wie Mechelen haben sich dann auch andere Städte beim Erhalt des Jubiläumsablasses durch Papstwappen an ihren Toren gewissermaßen als Papststädte ausgewiesen und mit einer Romsignatur versehen. In Gent erhielt der Maler Hugo van der Goes in den Jahren 1467-69 verschiedene Aufträge zur Gestaltung von Dutzenden von Papstwappen für die Tore der Stadt; ein anderer Maler, Josse van Wassenhove, hatte 40 kleine Wappenschilder herzustellen, die über den Sitzplätzen der Beichtväter in der Kirche angebracht werden sollten.⁵⁹

Einen neuen Entwicklungsschub erfuhr das Ablasswesen, als Sixtus IV. im Jahr 1476 zugunsten der baufälligen Kathedrale von Saintes einen Jubiläumsablass gewährte, den der dortige Domdekan Raimundus Peraudi als Ablasskommissar mit räumlich wie zeitlich weit bemessener Zuständigkeit propagieren und organisieren durfte.⁶⁰ Peraudi revolutionierte die Ablasspraxis nicht nur durch intensiven Einsatz schriftlicher Werbemittel, sondern auch durch eine ausgefeilte Ablassliturgie, in deren Mittelpunkt die Verehrung des Kreuzes stand.⁶¹ Dies ist zweifellos mit der sukzessiven Umfunktionalisierung seiner Ablasskampagnen für den Türkenkrieg zu erklären. Doch blieben trotz der Dominanz von Kreuzsymbol und Kreuzzugsgedanken die Papst- und Rombezüge erhalten. Wie aus zahlreichen Augenzeugenberichten bekannt ist, war das Kreuz am Ablassort stets von päpstlichen Wappen-

58 Ebda., Nr. 110, S. 167.

59 Ebda., Nr. 174, S. 250; Nr. 180f., S. 252f. – Vgl. auch ebda., Nr. 129, S. 201: Wappenaufträge für den Maler Rotgher van Zuren in Zutphen. – Zum Genter Jubiläumsablass siehe Remy, *Les grandes indulgences pontificales* (wie Anm. 55), S. 91ff.

60 Fredericq, *Codex documentorum* (wie Anm. 53), Nr. 188; vgl. Nr. 223 und 235; Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 49), Bd. 3, S. 212ff.; ders., »Raimund Peraudi als Ablasskommissar«, in: *Historisches Jahrbuch* 21 (1900), S. 645–682; Remy, *Les grandes indulgences pontificales* (wie Anm. 55), S. 131–149; Severin Corsten, »Der Ablass zugunsten der Kathedrale von Saintes. Seine Verkündigung am Niederrhein im Spiegel der Wiegendrucke«, in: *Festschrift Eduard Hegel* (Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, 177), S. 62–75; Nigel F. Palmer, »Peraudi, Raimund«, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, hrsg. von Kurt Ruh u. a., Bd. 7, Berlin/New York 1989, Sp. 398–401; Andreas Röpcke, »Geld und Gewissen. Raimund Peraudi und die Ablassverkündigung in Norddeutschland am Ausgang des Mittelalters«, in: *Bremisches Jahrbuch* 71 (1992), S. 43–80; Thomas Vogtherr, »Kardinal Raimund Peraudi als Ablassprediger in Braunschweig (1488 und 1503)«, in: *Braunschweigisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 77 (1996), S. 151–180.

61 Vgl. Hans Volz, »Die Liturgie bei der Ablassverkündigung«, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 11 (1966), S. 114–125.

fahnen flankiert.⁶² Und durch die Auswahl von vier oder sieben Kirchen, die vom Ablassbewerber besucht werden mussten und gleichfalls durch Papstwappen gekennzeichnet waren, wurde bewusst eine symbolische Romfahrt »ad instar jubilaei« arrangiert. In einer auf Peraudi zurückgehenden Ablassinstruktion heißt es:

Die Inthronisation des Ablasses geschehe mit ausgesuchter Sorgfalt und Feierlichkeit ... Es soll ein Tisch nach Art eines Altars mit einem Tuch oder einer Decke in Schwarz oder einer anderen Farbe verhüllt werden, auf dem dann das Bild des Gekreuzigten oder des Kreuzes mit dem Wappen und Hoheitszeichen des Papstes zu errichten ist. Dann stelle man Leuchter mit brennenden Kerzen dazu, und während des Gottesdienstes sollten auch die bedeutenderen Reliquien auf dem Tisch liegen, also Schädel usw. Auch soll ein fester Kasten, der mit drei Schlüsseln zu versperren ist, beschafft und vor dem Tisch aufgestellt werden; da sollen die Gläubigen ihre Spenden hineinlegen.⁶³

Die Tätigkeit Peraudis ist zweifellos der Höhe- und Wendepunkt der Ablassgeschichte gewesen. Denn gerade die expressive Steigerung und Bündelung der Ablasssymbolik durch das Nebeneinander von Papstwappen, Kreuz und Geldkasten konnte als entlarvende Karikatur empfunden werden. Es war damit eine Spannung aufgebaut, die sich in der Reformation entladen sollte. Erasmus war nicht der einzige, der sich nach Jahrzehnten noch an das Doppelsymbol von Kreuz und Tiara erinnerte wie an den Inbegriff von Hybris und Perversion:

So viele Male haben wir vom Kreuzzug gehört, von der Befreiung des Heiligen Landes, haben das rote Kreuz gesehen, geschmückt mit der dreifachen Krone und dabei die rote Schatztruhe. ... Und doch wurde nichts anderes im Triumph heimgeführt als das Geld.⁶⁴

Und als Luther im Jahr 1541 auf seine reformatorischen Anfänge zurückblickte, behauptete er unter anderem, »der Detzel hette geprediget ... das Rote Ablas Creutz mit des Bapsts wapen in den kirchen auffgericht were eben so krefftig als das Creutz Christi«, und er gestand, dass »ich (so war

62 Belege etwa bei Volz, ebda., S. 115, Anm. 9; Nine R. Miedema, *Rompilgerführer in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Die »Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae« (deutsch / niederländisch)*. Edition und Kommentar, Tübingen 2003 (Frühe Neuzeit, 72), S. 437f., 443, 445, 451. Vgl. auch Gunda Gaus und Anja Rutter, »Die Faszination des Ablasses. Kommissar Raimundus Peraudi in Westfalen«, in: Gabriela Signori (Hrsg.), »Heiliges Westfalen«. *Heilige, Reliquien, Wallfahrt und Wunder im Mittelalter*, Bielefeld 2003, S. 195–210.

63 Volz, Die Liturgie bei der Ablassverkündigung (wie Anm. 61), S. 120.

64 Erasmus von Rotterdam, *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo*, in: ders., *Opera omnia*, Bd. 5, Leiden 1704, Sp. 345–368, Sp. 359: »Toties vidimus rubram crucem triplici corona insignitam cum rubro scrinio ... nec aliud triumphatum est quam pecunia.«

mich mein Herr Christus erlöset hat) nicht wuste, was das Ablass were, wie es den kein mensch nicht wuste.«⁶⁵

In der Tat hatte Luther kein Verständnis für den Ablass, das Bewusstsein von der Kirche als einer Solidargemeinschaft, deren Vorsteher das *bonum commune* geistlicher Verdienste verteilt, war ihm fremd. Nach seiner Auffassung konnte das Heil nur der einzelne für sich in und aus seinem subjektiven Vertrauen auf seine Erlösthät durch Christus erhoffen und gewinnen, ohne alles menschliche Verdienst, sei es das eigene, oder das eines anderen. Angesichts seiner Sündhaftigkeit sollte der Christ nicht nach Amnestie streben, sondern sich lebenslanger Buße unterziehen.⁶⁶ Luthers Widersacher Cajetan, der wenige Wochen nach dem Thesenanschlag und noch ohne Kenntnis davon einen *Tractatus de indulgentiis* abschloss, war dagegen von der Möglichkeit wechselseitiger stellvertretender Sühneleistung unter den Gliedern der Kirche überzeugt. Der Sinn des Jubiläumsablasses bestand für ihn nicht nur in der Gnade für den Sünder, sondern mehr noch in der Festigung dieses Gemeinschaftsbandes:

Der Besuch der Peterskirche ist, für sich betrachtet, der gleiche, ob er nun heute oder im Jubiläumsjahr stattfindet, aber er ist nicht gleich im Bezug auf das *bonum ecclesiae*, denn wenn er sich bezieht auf das Bekenntnis zur Einheit der Kirche unter dem Petrusnachfolger als ihrem einen Haupt – und darauf wird er im Jubiläumsjahr vom ganzen Erdkreis bezogen – dann stellt er einen gewaltigen Ablassgrund dar.⁶⁷

*

65 Luther, *Wider Hans Worst*, in: ders., Werke (wie Anm. 47), Bd. 51, Weimar 1914, S. 469–572: S. 539.

66 Zu Luthers Bußtheologie vgl. etwa Berndt Hamm, *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, S. 1–24 und 90–114.

67 Cajetan, *Tractatus de indulgentiis*, in: *Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521)*, 2. Teil, hrsg. von Peter Fabisch und Erwin Iserloh, Münster 1991 (Corpus Catholicorum 42), S. 142–168, S. 165: »Verbi gratia, visitatio ecclesiae sancti Petri aequalis est secundum se hodie et in anno Iubilaei, sed non est aequalis relata ad bonum ecclesiae, quoniam relata ad professionem unitatis ecclesiae sub uno capite Petri successore (ad quod in anno Iubilaei refertur ab universo orbe terrarum) est immensa causa indulgentiae«. – Vgl. Bernhard A. R. Felmsberg, *Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans (1469–1534)*, Leiden u. a. 1998 (Studies in Medieval and Reformation Thought, 66); Irena Backus, »Le contenu doctrinal des traités sur les indulgences de Thomas de Vio–Cajétan«, in: *Rationalisme analogique et humanisme théologique. Le culture de Thomas de Vio 'Il Gaetano', Actes du colloque de Naples 1990*, hrsg. von Bruno Pinchard und Saverio Ricci, Napoli 1993, S. 239–252.

Der Topos von der Reformfeindlichkeit des Renaissancepapsttums, den der französische Historiker Léonce Celier bereits vor mehr als hundert Jahren zu widerlegen versuchte,⁶⁸ hat in der konziliaren Begeisterung nach dem Zweiten Vatikanum neue Zustimmung gefunden. Hieß es damals: »Pour n'avoir pas su la faire [la réforme] au XVe siècle on allait avoir, au siècle suivant, une révolution«,⁶⁹ so wurde jetzt nahezu gleichlautend formuliert: »Rom hat die Reform verhindert und dafür wenig später die Reformation erhalten.«⁷⁰ Inzwischen weiß man, dass eine derart simple Erklärung der Komplexität der Reformproblematik nicht gerecht wird. Da die von den Reformkonzilien angestrebten Systemveränderungen der Kirchenverfassung, wie schon Harnack sah, in letzter Konsequenz zu einer »Aufhebung des Papsttums« führen mussten,⁷¹ entsprach der Widerstand der Päpste lediglich dem Gebot ihrer Selbsterhaltung. Statt der geforderten Strukturreformen konzentrierten sie sich darauf, mit moralischen, materiellen und symbolischen Anstrengungen Autorität und Ansehen des Petrusamtes in der Kirche wiederherzustellen. Dies konnte zwar nicht die Reformation verhindern und musste die antirömischen Affekte zum Teil sogar noch verstärken. Gleichwohl darf man den päpstlichen Repräsentationsapparat als ein Erfolgsrezept bezeichnen, das zum Fortbestand der Institution in ihrer schwersten Krise beigetragen und sich in der nachtridentinischen Kirche unter veränderten Bedingungen und Dimensionen von neuem bewährt hat. So mussten selbst protestantische Rombesucher des späten 18. Jahrhunderts – wenngleich widerstrebend – eingestehen, dass die Papstliturgie ihre Wirkung nicht verfehlte. Am Karsamstag des Jahres 1788 notierte Goethe in sein Reisetagebuch:

Die Kapellmusik ist undenkbar schön. Besonders das Miserere von Allegri ... Der Augenblick, wenn der aller seiner Pracht entkleidete Papst vom Thron steigt, um das Kreuz anzubeten, und alles übrige an seiner Stelle bleibt, jedermann still ist, und das Chor anfängt: »Populus meus, quid feci tibi?« ist eine der schönsten unter allen merkwürdigen Funktionen. ... Bei den päpstlichen Funktionen, besonders in der Sixtinischen Kapelle, geschieht alles was am katholischen Gottesdienst sonst unerfreulich erscheint, mit großem Geschmack und vollkommener Würde. Es kann aber auch nur da geschehen, wo seit Jahrhunderten alle Künste zu Gebote standen.⁷²

68 Celier, *L'idée de réforme* (wie Anm. 31); ders., *Alexandre VI* (wie Anm. 31).

69 Zitiert nach Celier, *L'idée de réforme* (wie Anm. 31), S. 429.

70 Karl August Fink, »Eugen IV. Konzil von Basel-Ferrara-Florenz«, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von Hubert Jedin, Bd. III, 2, Freiburg im Breisgau 1968, S. 572–588: S. 588.

71 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5. Aufl., Bd. 3, Tübingen 1932, S. 451. Vgl. Patschovsky, *Der Reformbegriff* (wie Anm. 7), S. 21: »Papstreform mittels der episkopalischen wie der konziliaren Idee [kommt] einer Abschaffung des Papsttums als kirchenkonstituierender Größe gleich.«

72 Johann Wolfgang von Goethe, *Italienische Reise*, 3. Teil, 22. März 1788.