

Antonio Lucci · Thomas Skowronek (Hg.)
Potential regieren

Antonio Lucci · Thomas Skowronek (Hg.)

Potential regieren

Zur Genealogie des möglichen Menschen

Wilhelm Fink

Gefördert aus Mitteln der Humboldt-Universität zu Berlin im Rahmen
der Exzellenzinitiative von Bund und Ländern

Umschlagabbildung:
Simone Pellegrini, *Scuotere le forme* (2012),
mit freundlicher Genehmigung des Künstlers
www.simonepellegrini.com

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. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind
urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen
Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2018 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6262-6

Inhalt

EINLEITUNG

ANTONIO LUCCI UND THOMAS SKOWRONEK

Potenz – Potential – Potentialität. Die Möglichkeiten und die Macht 9

I. KÖRPER – GEIST – ADMINISTRATION EKKLESIALE ORDNUNGEN IM MITTELALTER

GERT MELVILLE

Das Pferd des Kämpfers im Heer Davids. Beobachtungen zur
Transformation des Körpers im mittelalterlichen Kloster 23

MIRKO BREITENSTEIN

Im „Buch des Gewissens“ lesen. Selbsterkenntnis und
Selbstvervollkommnung im Religiosentum des hohen Mittelalters 37

MARIA CHIARA GIORDA

Divine market
Economic practices in Egyptian monasticism (IV-VIII centuries) 49

ROMEDIO SCHMITZ-ESSER

Die Konstruktion sozialer Orthodoxie
durch Orte, Rituale und Diskurse um den toten Körper 69

II. LITERATUR – RECHT – BILD POIESIS UND PRAXIS DES REGIERENS SEIT DER NEUZEIT

OLIVER BACH

Biopolis
Die Utopie der frühen Neuzeit zwischen Dichtung, Recht und Moral 85

THOMAS VESTING

Das moderne Recht und seine Abhängigkeit von einer institutions-
gebenden Macht. Souveränität – mosaikische Verfassung – Biopolitik 105

THOMAS SKOWRONEK

Orthografie macht Staat. Maksim Grek und die Philologisierung
der Politik in der Moskauer Rus' 123

MATEUSZ KAPUSTKA

Mission Antarktis. Die vormoderne Sichtbarmachung der Welt
als Problem einer historischen Kritik von Bildkulturen 137

III. NUMMERN – BEFEHLE – AKTEN ADRESSIERUNGEN MODERNER SUBJEKTE

ANTON TANTNER

Nummerierung – eine neuzeitliche Kulturtechnik?
Aufriß einer Forschungslandschaft 159

INGA ANDERSON

Über die Steuerung militärischer Körper 171

MYRIAM NAUMANN

Werden, wer sie waren. Subjektivierung im Stasi-Unterlagen-Gesetz
(StUG) und im Berliner Verwaltungsgericht 183

IV. PRAKTIKEN – INSTITUTIONEN – PERSPEKTIVEN ZUR VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT DES POTENTIALS

ANTONIO LUCCI

Gouvernementalität und Askese. Individuelle und kollektive
Selbsttechniken bei Michel Foucault zwischen Machtapparaten und
antagonistischen Lebensformen 201

GIOVANNI LEGHISSA

Gouvernementalität und Organisation. Betrachtungen über die
politische Theorie aus einem anthropogenetischen Standpunkt 219

MARTIN MÜLLER

Zoë als Técnica
Zum Paradox möglicher Menschen in der synthetischen Biologie 239

THOMAS MACHO

Im Wirbelsturm der Gegenwart
Krise der Utopien? 253

AUTORINNEN UND AUTOREN 265

MATEUSZ KAPUSTKA

Mission Antarktis

Die vormoderne Sichtbarmachung der Welt als Problem einer historischen Kritik von Bildkulturen

Bei einer Untersuchung von Bildern als Instrumente der Macht besteht die Gefahr, historische Herrschaftsstrukturen als präkonstituiert zu erachten und davon auszugehen, sie bräuchten lediglich eine mediale Darstellung beziehungsweise Ausführung; demnach reiche es der Macht schon, performativ in Erscheinung zu treten, sich die Öffentlichkeit anzueignen oder gar für diese illustriert zu werden, um einen Mehrwert an Legitimität zu gewinnen. Der vorliegende Beitrag geht konträr davon aus, dass die autoritäre Anwendung, Steuerung oder Limitierung der an die Individuen adressierten Bilder, generell gesprochen: die politische Rationierung der Kapazitäten des Sehens, ein konstitutives Element jeder Herrschaft ist. Sie kann auf Bilder nicht verzichten, sei sie auch radikal bilderfeindlich oder setze sie sich restriktiv gegen die Kraft der Imagination ein. Um historische Machtbeziehungen zu verstehen, geht es daher nicht nur um die Frage, *wie* die Bilder durch die Macht zum Zweck ihrer Selbsterhaltung eingesetzt wurden, sondern vielmehr, *warum* es Bedingungen dafür gab, um sie einzusetzen und inwieweit dieser Einsatz so und nicht anders gestaltet wurde, um diese Bedingtheit als etwas Ursprüngliches darzustellen.¹ Die Studie zielt somit auf eine narratologische Kluft zwischen einer derartigen Kollateralbejahung historischer Machtbeziehungen einerseits und ihrer Relativierung durch die medientheoretische und anthropologische Hervorhebung eines autonomen Handlungsvermögens der Bilder andererseits. Damit fragt sie nach den Möglichkeiten einer umfassenden historischen Kritik von Bildkulturen. Als eine strategisch-analytische Beschreibung von Kräfteverhältnissen und Herrschaftsformen der feudalen Vormoderne, die sich nicht nur in Bildern ausdrücken, sondern größtenteils dank des Einsatzes von Bildern überhaupt erst zustande kommen und sich grundsätzlich auf ihr Narrativ berufen, hätte diese Kritik nicht zuletzt die Aufgabe, die Geisteswissenschaften anhand einer wissenschaftsarchäologischen Hinterfragung historischer Einbettungen bildlicher Topoi in Mechanismen der expandierenden Machtsicherung auf die Risiken von neuen globalen Universalismen eigener Herkunft aufmerksam zu machen.

Als historisches *exemplum* einer frühmodernen Selbstbehauptungsstrategie der Macht dient hier die Bildkultur des Jesuitenordens im 17. Jahrhundert. Die

¹ Vgl. diese Relation bei Michel Foucault, „Subjekt und Macht“, in: Michel Foucault, *Analytik der Macht*, hg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt am Main ²2015, S. 251-252.

jesuitischen Bild- und Wissensprojekte werden meistens unter der historisch vermeintlich neutralen Prämisse einer Geschichte ästhetischer und geistestechnischer Errungenschaften einer gelehrten Erfindungskraft geschrieben.² Von wenigen Ausnahmen abgesehen, wird über die von Ignatius von Loyola in seinen *Geistlichen Übungen* empfohlene göttliche Inspiration von Herz und Geist im Modus eines von innen ausgehenden, europäisch normkonformen *grand narrative* der frühneuzeitlichen Modernisierung gesprochen. Ähnlich wie koloniale Kunstphänomene wird die jesuitische Wissenschaft zumeist als zivilisatorischer Fortschritt eines kirchlich gesegneten Humanismus analysiert. Eine kritische Darstellung der jesuitischen Schnittstellen zwischen Kunst, Wissen und politischer Selbstbehauptung stellt dementsprechend ein fachübergreifendes Desideratum dar.³ Hiermit wird in diesem Sinne anhand von drei Bildbeispielen der soziokulturelle Rahmen der jesuitischen Bildproduktion samt ihren narrativen Grundbedingungen untersucht. Ziel solch einer historischen Kritik ist es, die Kunstgeschichte nicht aus den programmatischen Vorgaben der historischen Bildproduzenten abzuleiten, sondern in Hinblick auf ihre übergreifende Konditionierung und Einbettung in Machtdiskurse zu schreiben. Dies ist eine Gelegenheit, sich im Rahmen einer relativierenden *Entkernung* kritisch mit dem eigenen Kanon auseinanderzusetzen. Es geht somit um eine Erkennung der Nähe aus der Ferne – eine Selbstdiagnose, mit der im Zeitalter der voranschreitenden Globalisierung die eigenen verführerischen Mythologien der Entdeckung aufgespürt werden können.

Eine Analyse dessen, wie sich Machthaber mit der Kraft der Gesetzgebung ausstatten, beleuchtet den Wirkungsraum der für die Macht eingesetzten Bilder bereits in seiner präformierenden Konditionierung. Giorgio Agambens Studie zur mittelalterlichen *oikonomia* der Herrschaft⁴ skizzierte die voraufklärerischen Ursprünge der Biopolitik. Dieser Ansatz lenkte die Frage nach den Gründungstopoi der abendländischen Herrschaft auf ihre Abhängigkeit vom religiösen Zeremoniell, einer sich aus der gegenseitigen Bedingtheit von Autorität und Macht herausbildenden Maschinerie.⁵ Daran anschließend, deckt der vorliegende Beitrag die Aktualität ursprünglicher Spuren der gesetzgebenden Gewalt in der vor-modernen Tradierung religiöser Modi der Gemeinschaftsbildung auf.

2 Siehe beispielsweise die sehr informativen und doch meistens im Geiste der Bejahung verfassten Beiträge der sog. ‚Jesuit studies‘: *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, 2 Bde., hg. von Gauvin Alexander Bailey/Steven J. Harris/John W. O’Malley, Toronto 1999-2000 oder *Bohemia Jesuitica*, 2 Bde., hg. von Petronilla Cemus, Praha 2010.

3 Siehe dazu die kritische Analyse der hegemonialen Jesuitenpropaganda von Evonne Levy, *Propaganda and the Jesuit Baroque*, Berkeley/Los Angeles/London 2004, v.a. S. 42-71. Dieser Ansatz ließe sich fruchtbar auf aktuelle postkoloniale Debatten übertragen.

4 Vgl. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002; Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand. Homo sacer II.1*, Frankfurt am Main 2004; *Herrschaft und Herrlichkeit. Homo sacer II.2*, Frankfurt am Main 2010.

5 Vgl. Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, u.a. S. 135-173.

Eine wichtige Inspiration hierfür liefert Jan Assmanns Buch *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*.⁶ Das Ereignis der sinaitischen Gesetzgebung wurde von Assmann als ein epochaler Wendepunkt in der narrativen Auffassung herrschaftlicher Gewalt kritisch dargestellt. Die autoritäre Sprache des vom universalen Herrschergott JHWH in der Schrift performativ verkündeten wie verkörperten Gesetzes basiert auf einer jüdischen Anwendung des assyrischen Rechts, die einen absoluten Gehorsam der Untertanen einforderte, an die neue Transzendenzlehre.⁷ Die Kultivierung einer despotischen Sprache als Grundlage der neuen göttlichen Superiorität legitimierte die Fundamentalität der gegen Fremde und Abtrünnige gerichteten Gewalt als einen narrativen Kern religiöser Gemeinschaftsbildung. Die Frage herrschaftlicher Gewalt wurde dabei an das Problem der Sichtbarkeit und Bildlichkeit gekoppelt. Aus der Unsichtbarkeit des transzendenten Gottes, der alle anderen verstaatlichten und in Bildern verkörperten Gottheiten überragen soll, resultiert die Bilderfeindlichkeit seiner Anhänger. Die Zerstörung des Goldenen Kalbes und die gewaltsame Eliminierung seiner Anhänger durch Mose und die Leviten im Akt der Treue exemplifiziert die Macht der herrschaftlich konzipierten Transzendenz über die Ungehorsamen als Verräter.

Es stellt sich die Frage, ob Bildern bei der Stabilisierung geistlicher Machtentfaltung im 17. Jahrhundert eine derart fundamentale Rolle zugeschrieben werden kann und man daher von einer gewissen historischen Beständigkeit alttestamentarischer Machtmodelle auszugehen hätte. Dabei werden hier weder die militante Struktur des Jesuitenordens noch die Natur seiner durch Kunst gestalteten Devotion⁸ oder die expansive Struktur seiner globalen geistig-ökonomischen Netzwerke in Detail beschrieben.⁹ Im Vordergrund steht vielmehr die mediale Tradierung herrschaftlicher Gewalt in der als subjektbildend gedachten und bildungsorientierten, inneren Propaganda der geistlichen Berufung. Es geht hier um eine kritische Beschreibung der jesuitischen Bilder als visuelle Werkzeuge der Grundlagenvermittlung und Subjektivierung, mit denen die weltweite Missionierung als eine historische Notwendigkeit präsentiert werden konnte.

6 Vgl. Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006, wie auch andere Publikationen dieses Autors zur *mosaischen Unterscheidung*. Vgl. Peter Sloterdijk, *Im Schatten des Sinai: Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft*, Berlin 2013.

7 Vgl. Assmann, *Monotheismus und die Sprache*, u.a. S. 29-33.

8 Siehe dazu von den letzten Publikationen u.a.: Wietse de Boer (Hg.), *Jesuit Image Theory*, Leiden/Boston 2016; Karl A. E. Enekel/Walter S. Melion/Audrey Nicholls (Hgg.), *The Arts and Jesuit Influence in the Era of Catholic Reform*, Dublin 2016; Jeffrey Chipps Smith, *Sensuous worship: Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Germany*, Princeton u.a. 2002.

9 Siehe dazu J. Michelle Molina, *To Overcome Oneself: The Jesuit Ethic and Spirit of Global Expansion, 1520-1767*, Berkeley 2013; Markus Friedrich, *Der lange Arm Roms?: Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773*, Frankfurt am Main/New York 2011; Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, New York 2008; Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge 2004.

Eine Vorbedingung: Wenn die Kritik der Sprache, respektive der Bildsprache, zu einer demaskierenden Klage allgemeiner Natur führt – über Identität, Konstitution, und historische Tragweite einer Kultur –, droht sie auch, selbst essentialistisch zu werden und die eigenhändig gesetzten taktischen Ziele von Anfang an zu verkennen. Die große Lehre von Assmanns kleinem Buch ist, dass die Sprache einer Kultur einen Faktor bildet, mit dem diese Kultur imstande ist, sich selbst über diverse historischen Schwellen hinaus im eigenen Tun narrativ stets zu reflektieren. Anhand dieser Spiegelbilder, die in weiteren Bildern und Texten medialisiert werden, wird sie zwischen den Praktiken der Erinnerung und denen des Vergessens eine positive Mythologie der nur ihr eigenen Wahrheitsursprünge, eine kulturelle Topik der rechtfertigenden Selbstbestimmung aufbauen. Das derart anhand politischer Vorbilder selbst prokurierte Rahmenwerk der religiösen Subjektivierung erscheint schließlich als eine identitätsstiftende, normative Referenz für die eigene Werdungsgeschichte.¹⁰ Assmanns Ansatz bietet demnach die Möglichkeit, im Sinne einer historischen Kritik der jesuitischen Bildkultur nicht nur die operationellen Möglichkeiten der die Macht inszenierenden Bilder zu untersuchen, sondern die Bildsprache als ein diagnostisches Mittel zur Erkundung der historischen Selbstbehauptung einer Kultur zu betrachten. Die Reichweite dieser Kritik reicht über die sich zwischen 1540 und 1773 erstreckende historische Geschlossenheit der Institution *Societas Jesu* hinaus: die Bilder rekurren auf sinaitisch bedingte Archetypen christlicher Gesetzmäßigkeit innerhalb einer vertikalen Hierarchie und sind als Vorgaben für die Vorstellung moderner Globalität kreiert worden.

Um die Rolle dieser Medien kritisch zu hinterfragen, wird hier das von Michel Foucault vorgeschlagene Schema einer *aufsteigenden Analyse* angestrebt: ausgehend von einem Individuum, dem diverse Medien zur Verfügung gestellt werden, wird seine im Bild stattfindende fiktive Werdung zu einem modellhaften Subjekt im überwältigenden religiösen Machtszenario beschrieben.¹¹ Untersucht wird dadurch „nicht die Souveränität in ihrem einzigartigen Gebäude, sondern vielfältige Unterwerfungen, die innerhalb des Gesellschaftskörpers stattfinden und funktionieren.“¹²

Nach Foucault bleibt die Macht vormoderner Feudalherrschaft notwendigerweise auf ein konkretes Territorium bezogen, während Regierungsformen der Moderne sich primär auf die Verwaltung komplexer Ordnungen von Menschen und Dingen konzentrieren.¹³ Lassen sich in Hinsicht auf diese Differenzierung, die auch eine Leitfrage des vorliegenden Bandes bildet, die weltweiten Machtansprüche und interkontinentalen Wirkungsräume der jesuitischen Körper-

10 Vgl. zur Bestimmung der Sprachlichkeit des Alltags durch Ursprünge: Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main 1991, S. 17-19.

11 Vgl. Michel Foucault, „Vorlesung vom 14. Januar 1976“, in: Foucault, *Analytik der Macht*, S. 108-125.

12 Ebenda, S. 112.

13 Vgl. Michel Foucault, „Die ‚Gouvernementalität‘ (Vortrag)“, in: Foucault, *Analytik der Macht*, S. 173.

schaft im 16.-18. Jahrhundert als ein Problem der historischen Umorientierung erfassen, im Zuge derer die mittelalterliche Bildsemantik der Weltbeherrschung mit den sich aus der faktischen Weltumrundung ergebenden neuen Möglichkeiten zusammengekoppelt wurde? Kann man den jesuitischen Monumentalanspruch einer planetarischen Konfession unter römischer Leitung als eine Vorform dessen bezeichnen, was sich in der Disziplinargesellschaft des 19. Jahrhunderts laut Foucault als Panoptismus formiert?¹⁴

Das Individuum wird im Folgenden in drei fiktiven Situationen untersucht, so wie sie in der Bildpropaganda des Ordens konsequent als appellative Weltklärungsmodelle hervorgerufen wurden: der Erkennung, Erfahrung und Ergebung. Diese drei Situationen der Herausforderung des werdenden jesuitischen Subjekts finden hier jeweils in einem anderen Medium statt: in einem historischen Buch, in einem universitären Thesenblatt und in einem monumentalen Deckenfresko. Sie sind im Laufe des 17. Jahrhunderts entworfen worden, um Momente des kollektiven Bewusstseins im Rahmen einer persönlichen Lektüre, einer wissenschaftlichen Demonstration bzw. einer taxonomischen Perspektivierung des geschlossenen Raumes zu erzeugen. Alle drei Bilder zeigen eine der Schlüsselszenen der jesuitischen Identitätsbildung: die von Gott veranlasste Herabsendung des Ignatius von Loyola als *ignis* vom Himmel auf die Erde als Anfang der weltweit zu führenden Mission.¹⁵ Alle drei Situationen haben jedoch jenseits ihrer ikonografischen Deckungsgleichheit noch etwas anderes gemeinsam: sie sind durch eine autoritäre Gestaltung beziehungsweise Limitierung des Sehens sowie durch das mannigfaltig prokuriierte Verhältnis zwischen dem aktiven Sehen und dem passiven Gesehenwerden des Subjekts gekennzeichnet. Zur Charakterisierung dieser Verhältnisse aus dem Blickwinkel des dieses Sehen organisierenden Systems bieten sich drei andere Leitbegriffe an: Blendung, Betätigung, und Beobachtung.

14 Vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1994, S. 255-329.

15 Zur typischen zeitgenössischen Etymologie des Namens Ignatius siehe ihre emblematische Auslegung im globalen Kontext in *Imago primi saeculi*, Lib. II, S. 317; vgl. Christian Hecht, „Der ‚conchetto‘ von Andrea Pozzos Langhausfresko in S. Ignazio“, in: Herbert Karner (Hg.), *Andrea Pozzo (1642-1709). Der Maler-Architekt und die Räume der Jesuiten*, Wien 2012, S. 37-43, hier insbes. S. 40-41. Auf ihren thematischen Zusammenhang haben u.a. bereits verwiesen: Sybille Appuhn-Radtke, *Das Thesenblatt im Hochbarock: Studien zu einer graphischen Gattung am Beispiel der Werke Bartholomäus Kilians*, Weißenhorn 1988, S. 260 (vgl. Fußnote 19); Julian Blunk, „Andrea Pozzos Anamorphosen des religiösen Bildes. Metamalerei in Sant’Ignazio“, in: Matthias Bleyl/Pascal Dobourg Glatigny (Hgg.), *Quadratura: Geschichte, Theorien, Techniken*, Berlin u.a. 2011, S. 237-251, hier S. 239-240, und Christoph Asendorf, *Planetarische Perspektiven. Raumbilder im Zeitalter der frühen Globalisierung*, München 2017, S. 210-214.

1. Blendung. Die Unanschaulichkeit der metaglobalen Souveränität

In der Medialisierung der jesuitischen Geschichte wurde die Expansion als Verwirklichung der autoritären Berufung durch die allsehende, omnipräsente Instanz des transzendenten Gottes vorgestellt. In den geografischen Kontexten der Missionstätigkeit der Jesuiten finden sich frühchristliche Anspielungen und sogar ideologische Manifeste der bis zu den Anfängen der römischen Kirche reichenden Genese des Ordens. Die mediale Verwurzelung der erst 1540 ins Leben gerufenen *Societas Jesu* in der göttlichen Berufung zur globalen Expansion bildet eine strategische Alternative zu den antiquarischen Genealogien anderer Orden, vor allem der Zisterzienser, die für sich eine primär historische Autorität aus den langzeitlichen Verdiensten reklamierten.¹⁶ Ein gutes Bildexempel solcher Bezüge in der jesuitischen Geschichtsschreibung ist das nach der Vorlage Jan Miels von Cornelis Bloemaert 1653 gefertigte grafische Frontispiz zur zweiten Edition des Werkes von Daniello Bartoli *Historia della compagnia di Giesu* (Abb. 1).¹⁷ Dieses Bild spiegelt die Einteilung des gesamten Buches wider, einer Monumentalausgabe der Geschichte des Ordens und neben der *Imago primi saeculi* eine der zwei großen historiografischen Initiativen der *Societas Jesu* zu ihrem hundertjährigen Jubiläum.¹⁸ So wie der Text ‚geografisch‘ nach Erdteilen geordnet wurde, um schließlich ‚historisch‘ in die Vita des Ordensgründers Ignatius zu münden,¹⁹ so wurde auch in der Grafik die ganze Welt in ihrer Historizität kompakt sichtbar gemacht.²⁰ Der irdische Globus, auf einem Postament platziert, wurde zu einem Denkmal der jesuitischen Allpräsenz und unbegrenzten Wirkungskraft stilisiert. Auf den Atlantischen Ozean statt auf ein kontinentales Zentrum fokussiert, zeigt er sich mit dieser Frontalität der faktisch überwundenen geografischen Schwelle dynamisch als ein Objekt der fortschreitenden territorialen Beherrschung. Als seine Bewohnerinnen dienen die weiblichen Alle-

16 Siehe zuletzt die Beiträge in: Thomas Wallnig (Hg.), *Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, Berlin u.a. 2012.

17 Daniello Bartoli, *Historia della compagnia di Giesu*, Rom 1650-1673. Die folgende Passage zum Frontispiz basiert auf einem Fragment meiner Habilitationsschrift: *Aufhebung der Zeit: Mittelalter im Barock*, Universität Zürich, 2016 (in Vorbereitung zum Druck).

18 *Imago Primi Saeculi Societatis Jesu a Provincia Flandro-Belgica Eiusdem Societatis Repraesentata*, Antwerpen 1640. Vgl. John O'Malley (Hg.), *Art, Controversy, and the Jesuits: The Imago primi saeculi (1640)*, Philadelphia 2015; Lydia Salviucci Insolera, *L'imago primi saeculi (1640) e il significato dell'immagine allegorica nella compagnia di Gesù: genesi e fortuna del libro*, Roma 2004.

19 Zum Frontispiz kurz: Sabine Poeschel, *Studien zur Ikonographie der Erdteile in der Kunst des 16.-18. Jahrhunderts*, München 1985, S. 336-337 (Kat.-Nr. 24), vgl. ebenda, S. 247.

20 Zur medialen Rolle des Frontispizes in der neuzeitlichen Wissenskultur: Volker Remmert, *Widmung, Welterklärung und Wissenschaftslegitimierung. Titelbilder und ihre Funktionen in der wissenschaftlichen Revolution*, Wiesbaden 2005, v.a. S. 13-20; wie im spezifisch jesuitischen Kontext: Volker Remmert, „Visuelle Strategien zur Konturierung eines jesuitischen Wissensreiches“, in: Elisabeth Oy-Marra/Volker R. Remmert (Hgg.), *La monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder*, Berlin 2011, S. 85-108.

gorien der Kontinente.²¹ Die beiden ‚zivilisiert‘ gekleideten und in demütigen Posen auf dem Postament sitzenden Europa und Asien ergeben sich dem Licht der Sonne, die in ihrer Nacktheit als ‚natürlich‘ primitivisierten dunkelhäutigen Afrika und Amerika mit Elefantenstoßzahn und Bogen scheinen in ihrer selbstbewussten Körperhaltung von der Kraft der göttlichen Energie unbeeindruckt zu bleiben. Alle vier verkörpern die Passivität der bekehrten bzw. noch zu bekehrenden Subjekte, die mit der Beherrschbarkeit des runden und das heißt auch: schwellenlos umrundbaren und vollkommen bedeckbaren Globus kompatibel sind.

Über dem Globus ist es Loyola selbst, der als Verwalter der leuchtenden Energie der göttlichen Sonne erscheint und die Strahlen eigenhändig kontrolliert aussendet. Die typisch ignazianische Metaphorik, welche die erleuchtende Macht der solaren Omnipräsenz ins Onomastische umzuschlagen versucht, wonach der erste Ordensgeneral wortwörtlich als *ignis* seine Kraft global verbreitet, wurde hier um einen Bezug bereichert, der die universale bzw. geografische Allpräsenz mit einer historischen Allgegenwärtigkeit verbindet. Das Licht der Sonne fällt auf die zu transformierende Erde nicht direkt von den Händen des Ignatius, sondern wird zuerst durch ein von zwei Putten wie ein Sprechband gehaltenes *velum* mit der Inschrift „Coelo affixus sed terris / omnibus sparsus. / Minut. Fel. in Octa.“ gefiltert. Auf diese Inschrift und nicht auf die Sonne scheinen auch die Blicke der vier Allegorien zu fallen, denen die zwei Träger der Inschrift die Quelle des Lichts erst deiktisch aufzeigen müssen. Damit wird der interkontinentale Einsatz der jesuitischen Körperschaft mit einem der berühmtesten apologetischen Statements des frühen Christentums ausgestattet, das in der aus dem Ende des 2. Jahrhunderts stammenden polemischen Schrift *Octavius* von Minucius Felix²² enthalten war: die Omnipräsenz, Unanschaulichkeit und Bildlosigkeit des christlichen Gottes als eine mit exklusiven Wahrheitsansprüchen versehene Alternative zu den „Irrwegen“ der „heidnischen“ Kulte.²³

Das Werk des Minucius Felix, das im Jahre 1543 in Rom in Druck erschienen war, unterscheidet sich von den gängigen Apologieschemen, wie beispielsweise denen von Tertullian, Athanasios oder Clemens von Alexandrien, indem hier dem Leser anstatt einer autoritären Auslegung der polemischen Haltung des Autors eine platonisch anmutende Situation des Dialogs zwischen dem Christen Octavius und dem zu Bekehrenden Römer Cäcilius vorgestellt wird, in der er

21 Traditionell zu Bildallegorien der Kontinente: Poeschel, *Studien zur Ikonographie*, passim; Mark Ashton, „Allegory, Fact and Meaning in Giambattista Tiepolo's Four Continents in Würzburg“, in: *The Art Bulletin*, 60 (1978), S. 109-125.

22 Vgl. Minucius Felix, *Octavius. Latein/Deutsch*, hg. von Bernhard Kytzler, Stuttgart 21993.

23 Vgl. Max Mühl, „Zum Problem der Christologie im ‚Octavius‘ des Minucius Felix“, in: *Rheinisches Museum für Philologie* Neue Folge, 111,1 (1968), S. 69-78. Vgl. zusammenfassend zum Problem der Unsichtbarkeit als neue polemische Qualität des christlichen Gottes in der Spätantike u.a.: Paul Corby Finney, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, Oxford u.a. 1994, wie auch das grundlegende Studium von Thomas F. Matthews, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton 1993.

sich selbst der Kraft der schrittweise als Replik entfalteten Argumente des Ersteren ausgesetzt sehen kann. Für die jesuitische Missionierung im Zeitalter der empirischen Evidenz bot diese Schrift jedoch etwas mehr als eine solide historische Grundlage für gezielt anti-heidnische, personalisierte Ansprachen an die werdenden Mitglieder der christlichen Gemeinde. Denn die Frage der Sichtbarkeit Gottes kommt im *Octavius* im Kontext der Beobachtungen der solaren Kraft zur Geltung, die in mehreren Passagen des Werkes nach und nach zu einem Inbegriff der vollen göttlichen Kontrolle über die menschliche Seele und das menschliche Tun wird:

[W]ie kann Gott weit entfernt sein, da doch alles, Himmel und Erde und was auserhalb der Sphäre unseres Erdkreises liegt, Gott bewußt, ja von ihm erfüllt ist? Er ist uns nicht nur überall ganz nah, er ist sogar in uns. Betrachte noch einmal die Sonne: sie steht fest am Himmel, und doch ist ihr Licht über alle Lande ausgegossen, in gleicher Fülle ist sie überall da, überall dringt sie ein, nirgends wird ihr Glanz getrübt. Wieviel mehr aber muß dann Gott, der alles erschafft und alles schaut, vor dem nichts verborgen bleiben kann, auch in der Finsternis gegenwärtig sein, gegenwärtig auch in unseren Gedanken, gleichsam einer Finsternis anderer Art. Wir handeln ja nicht nur unter seinem Blick, nein, fast möchte ich sagen, wir leben sogar mit ihm!²⁴

Die im Text empfohlene ‚Betrachtung der Sonne‘ wird allerdings als eine rein imaginäre Aktion verstanden, denn so wie die Präsenz der göttlichen Energie überall wahrnehmbar ist, so entzieht sich ihre Quelle vollkommen dem menschlichen Verständnis und fundiert gerade auf diesem exklusiven Entzug den Sinn ihrer eigenen Superiorität. Es handelt sich um eine Asymmetrie der Beobachtung: der christliche Gott sieht als Person allerorten, ohne gesehen zu werden. Der auf die Sonne gerichtete einsichtsmotivierte Blick endet mit einer unwiderrieflichen Blendung, die als endgültiger Sturz in die innersten Abgründe des Diesseits die folgenreiche Diebstahlgeschichte am paradisischen Baum der Erkenntnis nachfiguriert:

„Und doch können wir den Gott, den wir verehren, weder zeigen noch sehen.“ Aber gerade darum glauben wir an diesen Gott, weil wir ihn empfinden können, auch ohne daß wir ihn zu sehen vermögen. In seinen Werken nämlich, in allen Bewegungen des Kosmos erblicken wir seine stets gegenwärtige Macht. Er wirkt im Donner, im Blitz, im Wetterstrahl des Himmels. Wundere dich nicht, wenn du Gott nicht siehst: durch das Wehen der Winde wird alles bewegt, erschüttert, umhergewirbelt – und doch kommt kein Windhauch dir je vor die Augen. Und die Sonne, die doch der Urgrund alles Sehens ist – sie gerade können wir nicht anschauen. Durch ihre Strahlen wird unsere Sehschärfe geschwächt, der Blick des Betrachters vergeht vor ihr, schaut man zu lange hin, erlischt die Sehkraft völlig.²⁵

²⁴ Minucius Felix, *Octavius*, 32, 7-9.

²⁵ Ebenda, 32, 4-5.

Damit wird der allumfassende Blick, der dem beobachtenden transzendenten Gott als metaglobaler Souverän zugeschrieben wurde, ebenfalls seinem Verwalter Ignatius zu eigen. Die Bezeichnungen *ubique praesens* und *omnia videt*, die in dem einführenden *argumentum* des zitierten Kapitels des *Octavius* als Grundsätze der göttlichen Transzendenz erwähnt werden, gelten dementsprechend als Kategorien der Subordinierung innerhalb des neuen Ordens, dessen Initiator, so wie er im Frontispiz von Bartolis Werk verherrlicht wurde, dazu fähig ist, die ewig leuchtende Sonne Gottes für einen direkt abrufbaren Grundsatz seiner Mission zu erklären. Auch wenn es sich dabei um eine fiktive Beleuchtung handelt, da die Sonne nie direkt über dem Nordpol erscheint, ist es gerade die performative Polarisierung des Globus – die klare Unterscheidung zwischen dem Polartag des belichteten Nordens und der (zu überwindenden) Polarnacht des (noch) dunklen antarktischen Südens –, mit der die Genealogie der globalen Missionierung als ein nach astronomisch und kosmologisch vorgegebenen Naturgesetzen kausal zu rechtfertigender Einsatz visualisiert wird.²⁶

Damit wird dem Datum 1540 als Entstehungsjahr des Ordens sein Charakter als Zäsur entzogen, indem die jesuitische Expansion als eine Realisierung der göttlichen Befähigung zur globalen Omnipräsenz vorgestellt wird. Durch den apologetischen Schleier der Geschichte, mit dem die eigene Werdung sich konsequent unter der Prämisse der göttlich-kosmologischen Erleuchtung entfaltet, wird die jesuitische Missionsgeschichte als deckungsgleich mit der Schöpfung durch die Ausbreitung des göttlichen, die Dunkelheit vertreibenden Lichts dargestellt. Es ist eine administrativ orientierte Fortsetzung von Gottes Werk in der *Genesis*: die ganze Schöpfung wird mittels zahlreicher subjektbildender Konversionen und weiterer missionarischer Befähigungen zurück unter sein allsehendes leuchtendes Auge gebracht. Anstelle der Verherrlichung eines historischen Stiftungsmomentes zeichnet sich damit ein Nachdruck auf die Kontinuität der als sichtbares Ereignis präfigurierten Kompetenzübertragung, etwa im Sinne Derridas, der in der institutionellen Stiftung von Gesetzmäßigkeit das performative Element einer höheren deutenden Gewalt lokalisiert.²⁷ Wenn „die gewaltsame Struktur der stiftenden Tat“ ein „vermauertes Schweigen“ birgt,²⁸ wird analog zur Sprachlosigkeit eine veranlassende, schöpferisch-bekehrnde Alterität durch ihre Unanschaulbarkeit und Unzeigbarkeit als potent und gerade in dieser überragenden, bei direktem Blick mit Blendung drohenden Potenz zugleich auch als auf eine sekundäre administrative Vermittlungsstruktur angewiesen gezeigt.

²⁶ Vgl. Rimmert, *Widmung, Welterklärung und Wissenschaftslegitimierung*, S. 55-101.

²⁷ Vgl. Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt am Main 1991, S. 27-28.

²⁸ Ebenda, S. 28.

2. Betätigung. Des werdenden Subjekts Sprung in die Welt

Die nach innen gerichtete teleologische Propaganda der individuellen Selbstaufopferung hat es möglich gemacht, den schematisierten Organismus, der sich durch sein kollektives Tun definiert, in seiner Autarkie aufrechtzuerhalten.²⁹ Ein Beispiel dieser Strategie im Bereich der ordensinternen Didaktik ist mit einem mehrmals an den Universitäten in Dillingen (1664), Freiburg (1672) und Prag (1705) verwendeten akademischen Thesenblatt vorhanden, das in seiner Illustration eine ausführliche projektive ‚Anatomie‘ der Missionsstruktur anbietet (Abb. 2).³⁰ In diesem Bild wurde der im Dedikationstext der Thesen beschriebene „Tempel der Tugend und Ehre“ dargestellt, in dem sich die „irdische Philosophie“ trotz ihrer Einbettung in der „wertlosen Welt“ in eine „erleuchtete Wissenschaft“ verwandeln soll, „damit die irdische Weisheit ganz zurücktritt“.³¹ Die Strahlen der Befugnis, die oben von der Seitenwunde Christi ausgehen, werden durch das IHS-Monogramm auf der Brust von Ignatius von Loyola, dem auf die Erde gesandten hellsten Boten (*lucidissimus sidereus*, wie er im Bild bezeichnet wurde³²) konzentriert und weiterverteilt. Die von Christus mit eigenen neutestamentlichen Worten erstellte, in einer Kartusche eingeschriebene Befugnis „Ignem veni mittere in terram“ (Lk 12,49) wird von Ignatius direkt übernommen. Mit seiner Antwort „Et quid volo, nisi ut attendatur“ vervollständigt er den biblischen Satz Christi und setzt ihn mit der Administration der irdischen Kompetenzen in die Tat um. Diese Aufgabenverleihung vollzieht sich in einer wolkenreichen Zwischenzone, über einem Altar, auf dem das jesuitische IHS-Monogramm zu einer eucharistischen Erscheinung gemacht wird und auf dessen Antependium eine herzförmige Weltkarte zu sehen ist, die jesuitische Niederlassungen auf allen Kontinenten zeigt und am unteren Rande als *cor viri desideriorum Ignatij De Loyola* – ein Schauplatz für die Erfüllung der Intentionen vom ersten Jesuitengeneral – bezeichnet wurde. Das Monogramm zeigt sich somit in einer Doppelfunktion: als herrschaftlich-sakramentale *forma eucharistiae* im Moment der transsubstantiierenden Elevation während des Opfers und zugleich als kosmologische *forma solis*, die – anders als noch bei der ursprünglichen energiespendenden Sonne in Bartolis Frontispiz – von Ignatius selbst mit seiner Kraft des Feuers in Richtung Erde geschickt wird. Der junge, im Bildzentrum kniende und von Aloysius Gonzaga empfohlene Adept, mit einem Täfelchen des Alphabets ausgestattet, wird als *tabula rasa*-Individuum in diesem Augenblick zu einem Subjekt innerhalb der Hierarchie. Bereit für den Sprung in

29 Vgl. Mateusz Kapustka, „Verlassenheit. Das neue visuelle Paradigma des Märtyrertodes in Matthias Tanners ‚Societas Jesu usque ad sanguinis...‘ (1675) und die ästhetische Gemeinschaftsbildung“, in: Anna Pawlak/Kerstin Schankweiler (Hgg.), *Ästhetik der Gewalt – Gewalt der Ästhetik* (Schriften der Guernica-Gesellschaft 19), Weimar 2013, S. 57-73, hier S. 60-67.

30 Siehe v.a. Appuhn-Radtke, *Das Thesenblatt im Hochbarock*, S. 256-260, wie auch ebenda, S. 11-75.

31 Dedikationstext: „[...] um omnis terrena Sapientia cedat“.

32 Im Dedikationstext: „Sapientissimus Magister“.

die Welt hinein, verwandelt er sich in den Augen des studentischen Betrachters dieses Thesenblatts zu einem teleologisch verankerten Ausführungsinstrument der Mission. Seine Bestimmung ist das auf der Weltkarte des Altars sichtbare Zielobjekt der jesuitischen Bekehrungskampagne, auf welches ihn sein Mentor direkt mit einer unterrichtenden Geste hinweist: die Antarktis, die *Terra Australis Incognita*.

Es handelt sich dabei weniger um eine geografische Verwissenschaftlichung der Mission, als um eine bildrhetorische Strategie der Erzeugung von globalen Phantomschmerzen als fiktive Motivationsmittel. Die Antarktis, die in diesem taxonomischen Kompetenzbild als ein unausweichliches Bekehrungsziel zustande kommt, führt vor Augen, inwieweit die jesuitische Mission in ihrer Propaganda als ein nach einem theatralischen Modell der zentralisierten Vollkommenheit ablaufender Fortschritt vorgestellt wurde. Zur Entstehungszeit dieses Thesenblattes konnte beispielsweise in Brasilien, der wohl größten Missionsbühne weltweit, kaum jemand mehr christianisiert werden, da die indigene Bevölkerung nach mehr als einhundert Jahren der Kolonisierung bereits durch die territoriale Landesparzellierung für Zuckerfelder und Viehzucht größtenteils ausgerottet oder tief in den ökonomisch uninteressanten Dschungel gerückt worden war.³³ Die Unerreichbarkeit der Antarktis hat dementsprechend eine deutliche Rechtfertigungsfunktion: der immer noch unbekannte und unerreichte Kontinent wird aufgrund seiner Ferne zu einem bildlichen Synonym für die als eigene Existenzbedingung verstandene Fortschrittlichkeit.

Die gleichzeitige Sichtbarkeit aller Stufen der Kompetenzstrahlung in diesem Bild bewirkt, dass die Macht der missionarischen Berufung im Sinne einer performativen kartografischen Offenlegung augenblicklich lesbar gemacht wird. Die Dynamik von Dependenz innerhalb der gesamten Auftrags hierarchie zeigt sich beinahe diagrammatisch. Aus dieser Kompetenzverteilung resultiert auch die Führung der werdenden jesuitischen Subjekte – sie werden in ihrem eigenen Tun so begleitet und unterrichtet wie die transozeanischen Entdecker des 16. Jh., die auf ihren Schiffen durch Bordgeistliche als Erklärer des Neuen unterrichtet wurden.³⁴ Die Wolkengesellschaft Christi spiegelt sich wider auf Erden, indem nach Loyolas erfolgreicher Administration die Strahlen alle vier Kontinente als edle Personifikationen erreichen. Unter Begleitung von ihren jesuitischen Patres wenden sie sich dem zentralen Einweihungsalter des kleinen Novizen zu. Während Amerika und eine andere Personifikation (Osteuropa?)

33 Siehe zur Verbindung der Religion mit der wirtschaftlichen Nutzung des Landes in den jesuitischen *estancias* des Vizekönigreichs Peru: Ana Carolina Hosne, *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610: Expectations and Appraisals of Expansionism*, London/New York 2013; John Lynch, *New Worlds: A Religious History of Latin America*, New Haven 2012; Richard W. Pointer, *Encounters of the Spirit: Native Americans and European Colonial Religion*, Bloomington 2007; Volker Jaeckel, *Von Alterität, Anthropophagie und Missionierung. Der Einfluss der Jesuiten auf die kulturelle Identität Brasiliens in der Kolonialzeit (1549-1711)*, Stuttgart 2007.

34 Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Frankfurt am Main 2005, S. 197-202.

links von Franz Xaver vor den Altar geführt werden, kniet das prächtig gekleidete Asien in der Mitte in Begleitung von Peter Barzäus und das ähnlich fürstlich auftretende Afrika rechts als empfohlen von Andrés de Oviedo. Alle drei Kontinente werden im Thesenblatt unter den Gestalten fremder Herrscher versinnbildlicht, die selbst die neue Berufung des schließlich als Novize verjüngten Europas für die Weltmission – die Geburt eines neuen missionarischen Subjekts – bezeugen. Sie werden zu neuen Drei Königen stilisiert, statt Gold, Myrrhe und Weihrauch bringen sie die Gabe ihrer eigenen Konversionserfahrung. In dem durch den kräftigen Handgriff Franz Xavers³⁵ gleichsam ‚gezähmten‘ Repräsentanten Amerikas mit Federkrone, Zepter und Waffen kann ein typisiertes Bildnis des aztekischen Herrschers Motecuzoma II. vermutet werden.³⁶ Er soll als ‚lernfähiger Heide‘ den geistigen Sinn und die Erkenntnisperspektive der Missionierung und Kolonialisierung geografisch und zeitlich übergreifend beweisen: von dem ersten Einsatz von Hernán Cortés in Mexico bis zur kommenden endgültigen Erfüllung der weltumspannenden Jesuitenmission in der Antarktis. Motecuzomas Ergebenheit, mit der sich die Subjektbildung in einer Selbstverneinung realisiert, korrespondiert mit der affektiven Hingabe des knienden Novizen als Unterrichtssubjekt, das selbst das Ideal der instrumentalen Passivität der über den Globus verteilten Ausführungsglieder des Missionsplans verkörpert. Während jedoch dem in seiner Reue bekehrten Azteken auf der Karte retrospektiv seine Welt als *Nova Hispania* vorgezeigt wird, hat der gedankliche Entwurf der Mission Antarktis als gewünschte Bekehrungsadministration der *terra incognita* einen prospektiven Sinn der globalen Vervollständigung und verkörpert zugleich den gewünschten Link zwischen Herrschaft und Erkenntnis. Die Welt-Erkenntnis als Exploration des Globus wird gepaart mit der missionarischen Selbst-Erkenntnis. Die jesuitische Subjektivierung erfolgt im Rahmen von Konversion und Obediensz.

Diese Gestaltung des neuen Menschen durch gehorsame Einsatzkräfte aus der dunklen Materie der Andersgläubigkeit und aus dem rohen Bildungsmaterial zeigt sich als administrative Fortsetzung dessen, was Assmann bereits im Kontext der ersten restriktiven jüdischen Subjektbildung durch Reue und Konversion nach der sinaitischen Sezession des Monotheismus aus der kultischen Vielfalt der ägyptischen Antike thematisiert: „Was sich theologisch beschreiben ließe als ein Heraustreten Gottes aus der Götterwelt in die Einsamkeit und Einzigkeit der Transzendenz, das tritt in anthropologischer Perspektive in den Blick als eine neue, gesteigerte Form von Subjektivität.“³⁷ Mit der jesuitischen kollektiven Fabrikation eines neuen gehorsamen Subjekts soll eine neue Heilsgeschichte der neuen Welten als Konsequenz der persönlichen Weltzuwendung Gottes in Gang

35 Zur Person Franz Xavers als jesuitische Parabel der christomimetisch bedingten und für werdende Missionare als exemplarisch vorgestellten Selbstbeherrschung: Joseph Imorde, *Affekt-Übertragung*, Berlin 2004, S. 199-220.

36 Zur europäisch konzipierten Ikonografie von Motecuzoma II. in der Kolonialzeit siehe: Colin McEwan/Leonardo López Luján (Hgg.), *Moctezuma: Aztec Ruler*, London 2009, S. 280-287.

37 Assmann, *Monotheismus und die Sprache*, S. 55.

gesetzt werden: als Erfüllung der durch Gott und Natur historisch fundamentierten Gesetzlichkeit im weltweiten missionarischen Fortschritt.³⁸ In diesem notwendigkeitshistorisch projizierten Prozess formiert sich automatisch auch das ideale Subjekt: Der erwünschte Grad an Obedienz, der in den jesuitischen *Constitutiones* als Mittel des automatisierten Bekehrungswerkes beschrieben wurde, soll laut dieser bildungsorientierten Monumentalpropaganda direkt proportional sein zu der Ferne der geografischen Erkundung. Bereits 1594 sprach der Ordensgeneral Claudio Acquaviva in dem *Collegio Romano* über die jesuitische Körperschaft als eine „gut funktionierende Maschine“³⁹ und dies im postulativen Sinne – eine normierende Bestimmung der Subjektivität ihrer Mitglieder, die in den *Constitutiones* im Vergleich der Figur des voranschreitenden Jesuiten mit einem verfügbaren und transportablen Leichnam (*perinde ac si cadaver essent*) bekanntlich ihre metaphorische Dimension gefunden hat.⁴⁰

Die Mission wird daher in ihrer Propaganda als eine natürliche Form der Welterkundung durch prothetische Kräfte einer durch Obedienz optimierten Körperschaft inszeniert. Die Novizen agieren und sterben in diesem Sinne programmatisch als missionarische Instrumente für die ganzheitliche Erfassung des sphärischen Weltbildes, dessen Ebenbild der Orden selbst ist. Während jedoch der Globus als geometrische Figur immer eine beunruhigende Schattenseite hat, lässt die planisphärische, als offengelegtes ‚Herz‘ des Ordensgenerals komponierte Weltkarte den globalen Raum in seiner gleichzeitigen Erfasstheit aller Teile darstellen.⁴¹ Die Verflachung des Globus ermöglicht eine Welt ohne Sonnenuntergänge. Die Klarheit der theatralischen Geste, mit der in diesem Thesenblatt das noch unentdeckte Land der Pinguine zu einem ultimativen Missionsziel gemacht wird, zeigt, dass in der zu einer Fortschrittsarena proklamierten Welt zwischen Seminarium und Instrumentarium eine grundlegende Verbindung besteht.⁴²

38 Dedikationstext: „die tollkühne Finsternis des Nordens [...] wieder ins Licht zu setzen“ („temeraria Septentrionis caligo tentvit obscurare“). Diese Poetik ist mit den sog. ‚Degenerationstheorien‘, wie die des französischen Jesuiten Lafitau kompatibel, der die polytheistischen Kulte der Welt als Verformung eines ursprünglichen universellen Monotheismus ansah: Joseph François Lafitau, *Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris 1724.

39 Friedrich, *Der lange Arm Roms?*, S. 41.

40 Silvia Mostaccio, *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, London/New York 2015, S. 55-81; Sloterdijk, *Im Weltinnenraum*, S. 97-98, greift diese Metapher auf und fasst die Jesuiten als „Automobile“ zusammen, in: ebenda, S. 99.

41 Zur philosophischen Konsequenz vom Aufstieg der Karte auf Kosten des Globus vgl. u.a.: Christine Buci-Glucksmann, *Der kartographische Blick der Kunst*, Berlin 1997, passim; Sloterdijk, *Im Weltinnenraum*, S. 159ff.

42 Vgl. Kapustka, *Verlassenheit*, S. 65.

3. Beobachtung. Die Welt als Architektur der Reue

Um dem Sinn des Automatismus der jesuitischen Körperschaft in ihren Bildern nachzukommen, ist es nötig, über die von dem Orden selbst erzeugten Maschinen- und Kadavergleichnisse als Sanktionierungen der eigenen Mythologie der Tüchtigkeit hinauszusehen und die praktisch orientierten Konstellationen dieser Selbstübertreibungen im Kontext der transzendenten Unterwerfungshierarchie zu untersuchen. Das dritte Bild, mit dem hier dieser Schritt im Rahmen einer *aufsteigenden Analyse* gemacht werden soll, wird folglich nach der bisherigen Darstellung von „unendlich kleinen Mechanismen“⁴³ der bildlichen Machtfundamentierung im Frontispiz und Thesenblatt lediglich in Form eines pointierenden Epilogs dargestellt.

Das Deckenfresko in der römischen, ursprünglich dem *Collegio Romano* benachbarten Jesuitenkirche Sant' Ignazio von 1685-91 (Abb. 3), das in der Kunstgeschichte inzwischen paradigmatisch gewordene Hauptwerk Andrea Pozzos,⁴⁴ zeigt die himmlischen Ursprünge des zentralistischen Modells einer interkontinentalen Weltverwandlung durch Bekehrung. Loyola wird dabei durch alle drei Personen der Dreifaltigkeit auf engelreichen Wolken herabgesandt, damit er wie ein reines Kristall die ihn ermächtigenden Strahlen kreuzweise weiterleite und eine globale Mission in Gang setze. Der fünfte Strahl fällt auf einen von einem Engel gehaltenen Schild mit dem IHS-Monogramm.⁴⁵ Die Perspektive dieses Bildes verkörpert den hierarchischen Aufbau des ganzen Unternehmens: es handelt sich um ein auf die Erde herabfallendes Kompetenzraster, in dem die göttliche Energie vom herrschenden Ursprung ausgeht und durch den Ordensgeneral administriert wird, um dann auf der Ebene der gemalten Architektur mit den vier allegorischen Erdteilen als bekehrten bzw. zu bekehrenden Globalsubjekten konfrontiert zu werden. Dieses Monumentalgemälde überschüttet den Betrachter mit einer projizierten Welt als Schauplatz einer zentralisierten Verwandlung. Die gemalte Architektur verlängert nicht nur illusionistisch das reale Kirchengebäude in den göttlichen Himmel hinein, sondern erzeugt optisch die sich offenbarende Vollkommenheit der Welterscheinung – eine kartografisch anmutende und doch räumlich ausgedehnte Vision der sphärischen

43 Michel Foucault, „Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin“, in: Michel Foucault, *Dispositive der Macht: Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 75-95, hier S. 83. In der anderen Übersetzung: Foucault, *Analytik der Macht*, S. 115; „infinitesimale Mechanismen“.

44 Siehe zuletzt Julian Blunk, „Die Raumillusion und die vierte Dimension: Betrachtungszeit und betrachtete Zeit in der Deckenmalerei Andrea Pozzos“, in: Karner (Hg.), *Andrea Pozzo (1642-1709)*, S. 27-36; Bernhard Kerber, „Anamorphose, Inganno, Trompe l'oeil, Persuasio, Punto stabile und Punto mobile im Werk Andrea Pozzos. Überlegungen zur Theorie“, in: Karner (Hg.), *Andrea Pozzo (1642-1709)*, S. 17-26; Julian Blunk, „Andrea Pozzos Anamorphosen“; Jasmin Mersmann, „In una occhiata. Das Ideal des Einen Blicks vom Einen Punkt“, in: Bleyl/Dobourq Glatigny (Hgg.), *Quadratura*, S. 223-236; David Ganz, *Barocke Bilderbauten: Erzählung, Illusion und Institution in römischen Kirchen 1580-1700*, Petersberg 2003, S. 58-77 und 282-292.

45 Siehe Blunk, „Andrea Pozzos Anamorphosen“.

Geschlossenheit.⁴⁶ Der über dem Kopf des Betrachters erscheinende Ignatius demonstriert stratigrafisch in der Jetzt-Zeit eine für die Welt als konstitutiv vorgestellte vertikale Hierarchie. Indem er von oben die Welt besucht, kommt er persönlich dem in die Kirche eintretenden Betrachter entgegen, der sich somit augenblicklich mitten auf der Bühne des Geschehens befindet und der universalen Beobachtung ausgesetzt wird.

Im Fresko wurden die vier Erdteile als ausführende Teile der globalen *Ecclesia militans* dargestellt.⁴⁷ Amerika (NW) wird durch eine kämpfende Amazone personifiziert, wie sie auf einem Jaguar reitend, mit ihrem Speer zwei männliche Gestalten von den einheimischen ‚Heiden‘ gewaltsam nach unten stürzt.⁴⁸ Ähnlich präsentiert sich das auf einem gezähmten Krokodil sitzende Afrika (NO), das in seiner rechten Hand, wie bei Bartoli, einen Elefantenstoßzahn als Synonym seines auszubeutenden Reichtums hält: während ein Putto einen im ‚Unglauben‘ verbleibenden Einheimischen mit seiner brennenden Fackel in den Abgrund jenseits der Architektur stößt, beißt das Krokodil seinen Kompanion in den Arm. Im Vergleich zu der Personifikation Asiens (SW), das sich eines gewöhnlichen herrschaftlichen Triumphmotivs eines kauern den besiegten Feindes als Signal der Selbstversklavung bedient,⁴⁹ sind die ersten beiden Allegorien, die dem Betrachter beim Eintreten auch als erste über dem Eingang zusammen mit dunkelhäutigen Heiligen und Märtyrern der zentralen Wolkenzone erscheinen, als starke dynamische Bilder vom jesuitischen Sinn der globalen Verwandlung zu bezeichnen. Die beiden Kontinente befinden sich ausdrücklich in der Situation eines gewollten kulturellen Selbstmords, einer aus dem Gehorsam dem kommenden Licht gegenüber resultierenden Selbstverneinung.⁵⁰ Diese Drängung Amerikas und Afrikas zur internen Bewältigung eigener Identität – eine narrative Realisierung des von Assmann im sinaitischen Kontext beschriebenen Stiftungsnarrativs der gegen Abtrünnige des eigenen Stammes gerichteten *Endogewalt* – kommt interessanterweise mit der Absenz der Missionare in ihren Bildern zusammen: ihre Konversion erfolgt demnach automatisch. Sie

46 Vgl. David Ganz, „Quadratura vs. Quadro. Zur Rahmenfunktion von Scheinarchitektur in der barocken Deckenmalerei“, in: Bleyl/Dobourg Glatigny (Hgg.), *Quadratura*, S. 113-128.

47 Vgl. Poeschel, *Studien zur Ikonographie*, S. 396-397 (Kat.-Nr. 82), vgl. ebenda, S. 245-247.

48 Es handelt sich dabei um eine Redaktion der markanten Geste des die drachenförmige ‚Häresie‘ mit seiner Lanze tötenden Erzengels Michael, siehe dazu Eckhard Leuschner, „Propagating St. Michael in Munich: the New Jesuit Church and Its Early Representations in the Light of International Visual Communications“, in: Elisabeth Oy-Marra/Volker R. Remmert (Hgg.), *La monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder*, Berlin 2011, S. 177-202; Chipps Smith, *Sensuous Worship*, S. 68-75; Chipps Smith, „The Art of Salvation in Bavaria“, in: *The Jesuits*, Bd. I, S. 568-599, hier S. 568-577.

49 Vgl. Antje Kempe, „Der gefesselte Feind. Zum Aufstieg und Niedergang eines Triumphbildes in der politischen Ikonographie frühneuzeitlicher Feldherren“, in: Robert Born/Andreas Puth (Hgg.), *Osmanischer Orient und Ostmitteleuropa: Perzeptionen und Interaktionen in den Grenz-zonen zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart 2014, S. 157-183.

50 Octavio Paz, *Das Labyrinth der Einsamkeit*, 1990, schreibt im Kontext von Motecuzomas Ergebenheit während der spanischen Invasion über „den luziden Schwindel des Selbstmörders vor dem Abgrund“ (S. 96-97).

geschieht nach den objektiven Gesetzen der göttlich beherrschten Natur und wird daher alleine den aspirierenden Protagonisten überlassen. Es handelt sich dabei um eine historische Notwendigkeit der Rückführung ins Licht des *ignis*, ohne dass der wirkungsvolle Einsatz jesuitischer Bekehrungsinstrumente überhaupt direkt sichtbar werden muss.⁵¹ Diese Teleologie der automatischen Verwandlung entspricht der Mythologie der legitimierten Subordinierung, die im Fresko als der europäischen Herrschaft apriorisch zugrunde liegend dargestellt wurde: unter der kaiserlich anmutenden, auf einem weißen Ross reitenden Gestalt Europas (SO) mit Zepter und Weltsphäre in den Händen erscheinen keine kämpferischen Abtrünnigen, sondern zwei Sklaven, eingesetzt als männliche Kariatyden, die wie der durch olympische Götter bestrafte antike Atlas seit jeher das *firmamentum* der universalen Herrschaft halten.⁵² Das Fresko hat somit eine doppelte Vorzeigefunktion: die kontinentalen Selbstverneinungen dienen dem Betrachter als Evidenz der Unabwendbarkeit der globalen Bekehrung und zugleich beweisen sie durch diese Demonstration die uneingeschränkten Kompetenzen omnipräsenter Beobachtung. Die Mission erweist sich somit als globale Investition, die eine Kapitalisierung der Schuld als eine Akkumulation der natürlichen Ressourcen ermöglicht:⁵³ in der vereinheitlichenden Sichtbarmachung globaler Eingeständnisse der Reue als Bewältigungen der alten, komplexen Natur durch die neue Objektivität des transzendierenden Einen soll sich die dieser Natur eingeschriebene teleologische Rechtfertigung der höchsten christlichen Gesetzmäßigkeit materialisieren.

Die Visualisierung des gesamten messbaren Potentials vom globalen Seelenkapital erzeugt ein Moment der operativen Leerstelle. Die Position des Betrachters unter dem römischen Fresko – idealerweise eines jesuitischen Novizen – ist die des werdenden Missionars. Es handelt sich um eine in der Mimesis der Reue prospektiv unterrichtende Station auf dem Weg zur Antarktis, um einen nicht nur im Sinne der Illusion bildperspektivisch gemeisterten, sondern auch anthropotechnisch eingesetzten *punto stabile* als symbolischer neuer Ausgangspunkt in Richtung globaler Vereinheitlichung.⁵⁴ Die optische Stabilisierung dient einer handlungsorientierten Mobilisierung. Der noch unbekannt Kontinent am Südpol wird als gedankliches Fortschrittsdesideratum zu einem noch zu ergänzenden Teil des den Blickumfang des Betrachters umspannenden fres-

51 Vgl. Mateusz Kapustka, „Martyrs and Scientists, or, ‚How to Prove the Torment with Images‘“, in: Carolin Behrmann/Elisabeth Priedl (Hgg.), *Autopsia: Blut- und Augenzeugen. Extreme Repräsentationsformen des christlichen Martyriums*, München 2014, S. 109-123, hier S. 116-123.

52 Vgl. Sabine Poeschel, „Europa – Herrscherin der Welt? Die Erdteil-Allegorie im 17. Jahrhundert“, in: Klaus Bussmann/Elke Maria Werner (Hgg.), in: *Europa im 17. Jahrhundert. Ein politischer Mythos und seine Bilder*, Wiesbaden 2004, S. 269-287, hier S. 285.

53 Siehe dazu den Kontext von Walter Benjamins Kritik: Martin Treml, „Schuld und Schulden: Zur Genealogie von Kapitalismus und Christentum“, in: Thomas Macho (Hg.), *Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten*, München 2014, S. 169-182. Vgl. Giorgio Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt am Main 2005, S. 77ff.; Friedrich, *Der lange Arm Roms?*, S. 301-309 (zu „panoptischen Personalübersichten“).

54 Vgl. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum*, S. 153-154 (zur Negation der Äußerlichkeit des Außen).

kierten Rasters der Ganzheit. Die jesuitische Globalität realisiert sich in der Sichtbarmachung einer weltumspannenden Verwandlung, indem die Geografie durch die Potentialisierung der ihre Entdeckung ersühnenden Ferne umschrieben wird.

Solch eine Globalitätsvorstellung, so wie sie sich im 17. Jahrhundert ordensintern durch die Möglichkeiten der Bilder entwickeln ließ, verknüpft grundsätzlich zwei Hauptaspekte vormoderner Tradierung der religiösen wie auch herrschaftlichen Souveränität. Einerseits wird die Verwaltung von angeeigneten christlichen Seelen in der bildlichen Auslegung der Mission mit der Kombination von Schöpfungslehre und göttlicher Gesetzgebung auf der genealogischen Ursprungsfrage fundiert. Andererseits erstreckt sich die missionarische Herrschaft ihrem Anspruch nach doch über ein konkretes Territorium: das der ganzen Erde. Damit leitet sich der Sinn des jesuitischen Strukturaufbaus nicht von der Struktur selbst, von ihren inneren Kompetenzhierarchien und Kräfteverhältnissen her, sondern von einem normativen Satz der Ontologie, mit dem die Struktur in ihrem autarken Funktionieren vor allem die erschaffende, kontrollierende und reparierende Macht ihres eigenen, die Welt transzendierenden Schöpfers – des vor-gestellten Souveräns – kollektiv verwaltet und somit die Schöpfung selbst, den bereitgestellten, sichtbargemachten und begehbaren Globus, mimetisch widerspiegelt.⁵⁵ Mit dieser großformatigen Korrespondenz zeigt sich deutlich, inwieweit die Kombination von Limitierung und Aneignung der Bildlichkeit im Sinne eines der Macht inhärierenden Normativs den Leitgedanken der expandierenden Superiorität grundiert.

55 Vgl. in diesem Kontext zur Verdinglichung des Menschen: Thomas Lemke, „Räume der Regierung: Kunst und Kritik der Menschenführung“, in: Peter Gente (Hg.), *Foucault und die Künste*, Frankfurt am Main 2004, S. 162-180, hier S. 169-175.



Abb. 1: Jan Miel und Cornelis Bloemaert, *Die Herabsendung des Ignatius von Loyola auf die Erde*, Frontispiz von Daniello Bartoli, *Historia della compagnia di Giesu*, Roma 1653, Kupferstich (Fot. Archiv des Autors).



Abb. 2: Christof Storer und Bartholomäus Kilian, *Die Herabsendung des Ignatius von Loyola auf die Erde und die Weltmission der Jesuiten*, 1664, Philosophisches Thesenblatt *Conclusiones ex Vniversa Philosophia* von Johannes Andreas Feigenbuz, Universität Dillingen, Kupferstich, Staats- und Stadtbibliothek Augsburg (Fot. Bibliothek).



Abb. 3: Andrea Pozzo, *Die Herabsendung des Ignatius von Loyola auf die Erde*, 1685-1691, Langhausfresko, Rom, Sant' Ignazio (Fot. 123RF).