

Die Konfessionalisierung des Helden oder die subversive Kraft des Heroischen im späten 16. Jahrhundert

Im Jahre 1594 versuchte ein katholischer Attentäter, Jean Châtel, den französischen König Heinrich IV. zu ermorden. Anders als 16 Jahre später, als es Ravaillac wirklich gelang, den Monarchen tödlich zu verletzen, misslang dieses Attentat und Châtel starb als potenzieller Königsmörder eines qualvollen Todes, aber seine Tat fand dennoch ihre Verteidiger. Einer der führenden Theologen der Liga, Jean Boucher, der 1589 schon die religiöse Rechtfertigung für die Ermordung Heinrichs III. geliefert hatte, sich aber nun im Exil in den spanischen Niederlanden aufhielt, schrieb eigens eine Apologie für Jean Châtel, in der er nochmals eingehend begründete, warum es sich hier um einen – so wörtlich – „acte héroïque“ handelte. Heroisch sei eine Handlung, die durch ihre Tugendhaftigkeit, aber auch durch „magnanimité, force, courage“ und „constance“ (Seelengröße, Kraft, Mut und Standhaftigkeit) das Normalmaß des Menschlichen deutlich überschreite und den Menschen gewissermaßen göttlich werden lasse: „rend l’homme divin en quelque sorte“.¹ Vorausgesetzt war dabei zugleich, dass solche Märtyrer-Attentäter unmittelbar göttlich inspiriert waren.² Mit dem Hinweis darauf, dass Châtel ein Held sei, sollte ihm auch die Vollmacht zugeschrieben werden, eine Tat zu vollbringen, die sonst nach menschlichem Ermessen als Mord und Majestätsverbrechen hätte gelten müssen. Auch die widerstandsrechtlichen Theorien, die die Konfessionskriege hervorgebracht hatten, rechtfertigten normalerweise nicht die Tat eines Einzelnen, sondern versuchten, das Widerstandsrecht auf die korporativ verfassten Stände oder das wie auch immer definierte Volk einzuschränken, wobei auf katholischer Seite auch das Recht des Papstes, weltliche Herrscher abzusetzen, eine erhebliche Rolle spielte. Die katholische Haltung zur Möglichkeit des Tyrannenmords hatte sich freilich seit den 1580er Jahren erheblich radikalisiert. Schon das Attentat auf Wilhelm von Oranien war 1584 von katholischer Seite gepriesen

-
- ¹ Jean Boucher, *Apologie pour Jehan Chastel. Parisien, executé à mort, par François de Verone Constantin* [Pseudonym für Jean Boucher], Teil 2, [s. l.] ORT 1610, S. 26.
- ² Zu dieser Problematik siehe auch Paul-Alexis Mellet, *L’ange et l’assassin. Les vocations extraordinaires et le regicide jusqu’au 1610*, in: Marie-Luce Demonet (Hrsg.), *Hasard et providence XIV^e-XVII^e siècles. Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIX^e Colloque International d’études Humanistes, Tours, 3–9 juillet 2006, 2007*, <http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence/>, 20. Juli 2015. Zur Hinrichtung von Châtel, der dieser mit heroischer Standhaftigkeit entgegenging, siehe auch: Mathilde Bernard, *Écrire la peur à l’époque des guerres de Religion. Une étude des historiens et mémorialistes contemporains des guerres civiles en France 1562–1598* (Collection Savoir : Lettres), Paris 2010, S. 138.

worden als „a holy and living sacrifice offered to God the Lord his creator“.³ Und als 1589 der Mönch Jacques Clément Heinrich III. von Frankreich umbrachte, äußerte sich der Papst lobend über den Attentäter und verglich nach einigen Darstellungen seine Tat sogar mit dem Wunder der Inkarnation,⁴ während der spanische Jesuit Mariana den Attentäter in einem seiner Werke „aeternum Galliae decus“ („eine ewige Zierde Frankreichs“) nannte.⁵ Dies waren keine vereinzelt Stimmen. Der spanische Botschafter in Paris war überzeugt, dass Clément ein Werk von übermenschlicher Größe vollbracht habe, andere sprachen von einem Zeichen Gottes oder verglichen Clément mit den Helden und Heldinnen der Bibel. So predigte der Prior der Dominikaner in Paris, Edmond Bourgoing, ein besonders fanatischer Anhänger der Heiligen Liga, nach der Ermordung des letzten Valois 15 Tage lang über die Gestalt der biblischen Judith, deren Tat er als Präfiguration der Tat Jacques Cléments sah, der jedoch ebenso mit David, Samson oder Ehud verglichen wurde. Clément verkörperte auf diese Weise eine bestimmte Variante des heroischen Glaubenskämpfers, zugleich Märtyrer und Tyrannenmörder und überdies noch Priester, der in der Nachfolge Christi stand.⁶

Im Zuge der Religionskriege war es auf beiden Seiten, auf der katholischen wie auf der protestantischen, zu einer Umdeutung des religiösen Martyriums gekommen. War der Märtyrer in der Tradition der Kirche in erster Linie als unschuldiger Dulder gesehen worden, der sein Leben für seinen Glauben opferte und der allenfalls in der Standhaftigkeit des Leidens heroische Größe entfaltete, so wurde das Martyrium nun zunehmend zur Tat umgedeutet. Namentlich von katholischer Seite wurde das Martyrium als Aufforderung zur Bekehrung derjenigen dargestellt, die seine Zeugen wurden.⁷ Dieser Aspekt mochte bei der Darstellung der protestantischen Opfer religiöser Verfolgung geringer ausgeprägt sein. Die stoische Apathie des Märtyrers wurde hier generell stärker betont als im katholischen Bereich, wo namentlich die Jesuiten auf die Indienstnahme der menschlichen Lei-

³ Brad S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Harvard Historical Studies; 134), Cambridge, MA 1999, S. 295–296.

⁴ Jacques Auguste de Thou, *Historia sui temporis*, Bd. 4, London 1733, Liber XCVI, § X, S. 767–768; vgl. Nicola M. Sutherland, *Henry IV of France and the Politics of Religion*, Bd. 1, Henry of Navarre, Bristol 2002, S. 265.

⁵ Juan Mariana, *De Rege et eius institutione*, Toledo 1599, S. 69; vgl. Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630* (Ideas in Context; 70), Cambridge 2004, S. 319–320.

⁶ Nicolas Le Roux, *Le roi, la cour, l'état. De la Renaissance à l'absolutisme* (Époques), Seyssel 2013, S. 252–256.

⁷ Peter Burschel, *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der Frühen Neuzeit* (Ancien Régime. Aufklärung und Revolution; 35), München 2004, S. 281–282: „So wird in der Tat deutlich, daß die Märtyrerinnen und Märtyrer auf den Jesuitenbühnen im Vergleich mit ihren protestantischen [...] nicht leiden, sondern ‚gegenleiden‘, nicht dulden, sondern agieren, nicht loslassen, sondern kämpfen, nicht überwinden, sondern überzeugen. Ihr Martyrium wird zur Tat, und erst in der Tat zum Triumph.“

denschaften für die Sache des Glaubens und nicht auf ihre gänzliche Überwindung setzten.⁸ Aber auch hier konnte der Opfertod eines Mannes oder einer Frau, die von konfessionellen Feinden wegen ihres Glaubens getötet wurden, leicht eine politische Dimension erhalten. Foxes „Book of Martyrs“ etwa, das die Erinnerung an die rund 300 Engländer und Engländerinnen wachhielt, die unter Maria Tudor wegen ihres Bekenntnisses zum Protestantismus hingerichtet worden waren, wurde im späten 16. und im 17. Jahrhundert als Aufforderung gelesen, einer möglichen katholischen Machtergreifung in England einen entschiedenen Widerstand entgegenzusetzen.⁹ Ob diese Machtergreifung sich nun auf dem Wege der dynastischen Erbfolge vollzog oder durch einen gewaltsamen Umsturz oder gar durch den Abfall eines Herrschers vom wahren Glauben, war dafür von untergeordneter Bedeutung.¹⁰ Zum Fanal wurde der Tod der Opfer der marianischen Verfolgungen vor allem im Kontext einer Interpretation, die sich von der Offenbarung des Johannes inspirieren ließ und dieses Buch der Bibel als Aufforderung zur aktiven Beteiligung auch des einfachen Gläubigen am eschatologischen Kampf zwischen Licht und Finsternis las.¹¹

Auf katholischer Seite erhielt diese Politisierung des Martyriums jedoch noch eine stärkere und konkretere Zuspitzung. Protestanten neigten etwa während der französischen Religionskriege in Frankreich in der Regel nicht dazu, Adlige oder andere Laien, die im aktiven Kampf gegen den konfessionellen Gegner umgekommen oder auch Opfer eines politischen Attentates geworden waren, als Märtyrer zu verehren, was zum Teil auch daran gelegen haben mag, dass etwa die politischen Anführer der Hugenotten in Frankreich, die sich eher den traditionellen Idealen einer spezifisch adligen Lebenshaltung verpflichtet sahen, sich nur mit Mühe als Verkörperung einer leidenschaftlichen Frömmigkeit darstellen ließen.¹² Den Vorkämpfern des Protestantismus, die während der Religionskriege umkamen,

⁸ Vgl. ebd., S. 278, S. 282; vgl. zu den Jesuiten und ihrer Vorstellung des Heroischen auch Marc Fumaroli, *Héros et orateurs. Rhétorique et dramaturgie cornéliennes*, Genf 1996, S. 329–337.

⁹ Vgl. David Loades (Hrsg.), *John Foxe at Home and Abroad*, Aldershot 2004; Thomas P. Anderson / Ryan Netzley (Hrsg.), *Acts of Reading. Interpretation, Reading Practices, and the Idea of the Book in John Foxe's Actes and Monuments*, Newark, Del. 2010; vgl. Alice Dailey, *The English Martyr from Reformation to Revolution (Reformations)*, Notre Dame, IN 2012, S. 53–97.

¹⁰ Thomas S. Freeman, 'Imitatio Christi with a Vengeance': The Politicisation of Martyrdom in Early-Modern England, in: Thomas S. Freeman / Thomas F. Mayer (Hrsg.), *Martyrs and Martyrdom in England, c. 1400–1700 (Studies in Modern British Religious History; 15)*, Woodbridge 2007, S. 35–69.

¹¹ Zum Einfluss der Apokalypse auf das politische Denken siehe Ronald G. Asch, *The Revelation of the Revelation. Die Bedeutung der Offenbarung des Johannes für das politische Denken in England im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert*, in: Kai Trampedach / Andreas Pečar (Hrsg.), *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen bibliozistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne (Historische Zeitschrift; Beihefte N.F. 43)*, München 2007, S. 315–331.

¹² El Kenz, *Les bûchers du roi*, S. 209–212.

wurden zwar heroische Tatkraft, ritterlicher Mut und wohl auch die Seelengröße des Aristokraten, der mit stoischem Gleichmut die Unbill der Welt ertrug, zugeschrieben, aber man zögerte, ihnen einen wirklichen Märtyrerkult zu widmen, wie es auf katholischer Seite zum Beispiel mit den 1588 ermordeten Brüdern Guise durchaus geschah. Ein Held auf dem Schlachtfeld zu sein und zugleich ein Märtyrer, das war aus protestantischer Sicht, zumindest zu diesem Zeitpunkt, nur schwer vereinbar, selbst wenn man am Ende einem Mordanschlag zum Opfer fiel, ganz abgesehen von der Tatsache, dass es natürlich im Protestantismus keinen Heiligenkult gab.¹³

Es mag hinzugekommen sein, dass die Protestanten, die in Frankreich anders als in England nur eine Minderheit der Bevölkerung darstellten, nie hoffen konnten, die Mehrheit der Franzosen für ihren Kampf zu gewinnen, es sei denn, sie stellten diesen vor allem auch als eine politische Auseinandersetzung dar, in der es um die Freiheit des Landes und die Rechte der Stände, vor allem des Adels ging. Und so war die Argumentation der Hugenotten im Krieg, wie man etwa an der „Franco-Gallia“ François Hotmans sehen kann, auch ausgerichtet.¹⁴ Mit der Berufung auf religiöse Märtyrer konnte man die gemäßigten Katholiken kaum für sich gewinnen, mit rein politischen und historischen Argumenten aber vielleicht bis zu einem gewissen Grade doch.

Vor diesem Problem stand die katholische Seite im konfessionellen Kampf nicht. Sie war aber seit den 1580er Jahren mit der Herausforderung konfrontiert, ihre grundsätzliche Treue gegenüber einer katholischen Monarchie mit dem Widerstand gegen einen König, Heinrich III., zu verbinden, der zwar Katholik war, aber im Kampf gegen die Ketzler den Eindruck nicht vermeiden konnte, lau und unentschlossen zu sein, und der überdies die Möglichkeit offen ließ, dass ein Protestant, Heinrich von Navarra, sein Nachfolger sein könnte.¹⁵ Die heroische Geste des Märtyrers brachte vielleicht auch deshalb die Botschaft der Heiligen Liga – des Zusammenschlusses der militanten Katholiken – besser zum Ausdruck als jede Predigt und jede theoretische Abhandlung, weil der Märtyrer als Figur die internen Konflikte der katholischen Position lebbar machte und gewissermaßen aufhob.¹⁶

Bei der Zuspitzung der konfessionellen Konflikte in Frankreich spielte der Verweis auf das Leiden und den heroischen Tod der katholischen Glaubenszeugen je-

¹³ Zu den Problemen, die sich für die Protestanten daraus ergaben, dass es während der Religionskriege keine klassischen Märtyrer – also etwa Opfer von Häresieverfahren – mehr gab, siehe auch Bernard, *Écrire la peur*, S. 289.

¹⁴ François Hotman, *Franco-Gallia*, in: Jürgen Dennert (Hrsg.), *Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen (Klassiker der Politik; 8)*, Köln 1968, S. 203–327.

¹⁵ Zu Heinrich III. siehe jetzt Robert J. Knecht, *Hero or Tyrant? Henry III, King of France, 1574–89*, Farnham 2014, besonders S. 39–58 zur Rolle Heinrichs als katholischer Held in der Zeit als Thronfolger.

¹⁶ Diese These vertritt sinngemäß David El Kenz, *Les usages subversifs du martyre dans la France des troubles de religion. De la parole au geste*, in: Frank Lestringant (Hrsg.), *Martyrs et martyrologes (Revue des Sciences Humaines; 269)*, Lille 2003, S. 33–51, hier S. 46.

denfalls eine entscheidende Rolle. Als 1587 in England Maria Stuart hingerichtet wurde, instrumentalisierte die Liga in Frankreich deren Tod, um den eigenen König anzugreifen, weil er nicht versucht habe, die Hinrichtung dieser früheren Königin von Frankreich (Maria Stuart war die Witwe Franz II. von Frankreich) zu verhindern. Zugleich wurden in einer Pariser Kirche Bilder zur Schau gestellt, die den qualvollen Tod der katholischen Priester darstellten, die in England unter Elisabeth I. wegen ihres Glaubens hingerichtet worden waren, um so die Franzosen vor der Möglichkeit des Übergangs der Krone an einen Protestanten zu warnen.¹⁷ Wenig später kam es in Paris zu einem Volksaufstand radikaler Katholiken, vor dem sich der König nur mühsam durch Flucht in Sicherheit bringen konnte. Doch auch außerhalb der Hauptstadt war er seines Lebens nicht sicher. 1589 wurde er – wie bereits erwähnt – in Saint Cloud vom den Jakobinermönch Jacques Clément, der dabei selbst umkam, ermordet.

In der Propaganda der Liga wurde Clément mit Judith und anderen Heldinnen und Helden des Alten Testaments verglichen.¹⁸ In seinem Falle stellte sich natürlich die Frage, ob ein Mönch und Priester wirklich berechtigt sein könne, selbst zum Schwert zu greifen, mit besonderem Nachdruck, denn es galt ja das Prinzip „*ecclesia non sinit sanguinem*“ („die Kirche trinkt kein Blut“). Indes betonten die Traktate der Liga, dass ja auch der Prophet Elias vierhundert Baalspriester getötet habe und Samson unter Opferung seines Lebens an die dreitausend Philister mit sich in den Tod gerissen habe.¹⁹

Gefährlich für die Monarchie waren in Frankreich jedoch nicht nur radikalisierte Einzeltäter wie Jacques Clément, die durch die eine große heroische Tat das Land vor der Gefahr der Häresie zu retten versuchten, sondern auch jene Adligen, die sich an die Spitze der streitenden konfessionellen Parteien setzten. Die Motivation dafür war sicherlich eine recht unterschiedliche. Für manche mögen Konflikte mit feindlichen Klientelnetzwerken oder der Versuch, sich zu profilieren, eine Rolle gespielt haben, aber man sollte ein anderes Motiv nicht unterschätzen: Die Suche nach einer Legitimation für die eigene gesellschaftliche Position und nach einer Mission, der man dienen konnte. Denis Crouzet hat mit Nachdruck die These vertreten, das Ende der Kriege gegen die äußeren Feinde Frankreichs im Frieden von Cateau-Cambrésis 1559 sei für viele Adlige ein Trauma gewesen, denn für sie habe

¹⁷ Stuart Carroll, *Martyrs and Murderers. The Guise Family and the Making of Europe*, Oxford 2009, S. 257; vgl. Alexander S. Wilkinson, *Mary Queen of Scots and French Public Opinion 1542–1600*, Basingstoke 2004, S. 110, S. 111–127; vgl. John D. Staines, *The Tragic Histories of Mary Queen of Scots, 1560–1690. Rhetoric, Passions and Political Literature*, Farnham 2009, S. 102; vgl. Paul Arblaster, *Antwerp and the World. Richard Verstegan and the International Culture of Catholic Reformation (Avisos de Flandes; 9)*, Neu-Löwen 2004, S. 41–43.

¹⁸ Jacques Baron, *Origine, généalogie et démonstration de ceste excellente, et héroïque maison de Lorraine, et Guise en dépendente. Avec les martyrs de Henry et Louys, Duc et Cardinal de Guise*, Paris 1589, S. 36.

¹⁹ Charles Pincelet, *Le martyre de frère Jacques Clément de l'ordre S. Dominique*, Troyes 1589, S. 59, S. 61.

der Krieg fast die Bedeutung eines sakralen Selbstopfers angenommen. In mythenumwobenen Kämpfen wie dem Zweikampf zwischen dem Chevalier Bayard und dem Spanier Alonzo de Sotomayor im Februar 1503 während der Kriege in Italien glaubte man die Hand Gottes zu erkennen, die dem scheinbar Schwächeren den Sieg verlieh, so wie ein David über Goliath gesiegt hatte. Dieses ganze Feld heroischer Taten schien mit dem Ende der Kriege gegen das Haus Habsburg und andere Gegner dem Vergessen anheim gegeben zu sein und die Begeisterung, mit der sich Teile des Adels in die Religionskriege stürzten, wäre dann gewissermaßen eine Kompensation für den unpopulären äußeren Frieden, eine notwendige Suche nach einer heroischen Existenz in einer unheroischen Zeit gewesen.²⁰ Eine solche Interpretation mag die Dinge zu sehr zuspitzen, trifft aber doch ein wesentliches Element des adligen Engagements in den Religionskriegen, wobei man gleichzeitig betonen muss, dass die meisten weniger wohlhabenden Adligen in der Provinz sich nur vorübergehend oder gar nicht an den Kämpfen beteiligten.²¹ Adlige aber, die so dachten, wie es Crouzet skizziert, setzten dem Bild eines schwankenden und entscheidungsschwachen Monarchen, Heinrichs III., eine Selbstinszenierung entgegen, die sie als heroische *militēs Christi*, als Streiter Christi, erschienen ließ. Auf protestantischer Seite ließ sich das traditionelle Adelsethos freilich auch unter den Vorzeichen eines heroischen Kampfes für den wahren Glauben nicht ohne weiteres mit den Idealen eines gottesfürchtigen Lebens zur Deckung bringen, wie es die Pastoren der reformierten Kirche propagierten. Eine Figur wie Heinrich von Navarra, der spätere Heinrich IV., lässt dies ja deutlich genug werden.²²

Leichter tat sich die katholische Seite damit, einen Kompromiss zwischen konfessioneller Militanz und adligem Ehrgefühl zu finden, zumal hier stärker zwischen der Rolle von Geistlichen und Laien in der konfessionellen Auseinandersetzung differenziert werden konnte. Die Doktrin des Priestertums aller Gläubigen war dem Katholizismus ja fremd. Es gab freilich auch Adlige, wie den Grafen von Bouchage, später Herzog von Joyeuse, die in einer Person in unterschiedlichen Lebensphasen die Rolle des Geistlichen, der durch eine heroische Askese und auf-rüttelnde Predigten der Kirche diente, und des bewaffneten Kämpfers, der auf den Schlachtfeldern des Religionskrieges für den wahren Glauben eintrat, verbanden. Henri de Joyeuse (geb. 1563, gest. 1608) war der Bruder eines der *mignons* (Favoriten) Heinrichs III., Anne de Joyeuse, und gehörte selbst zu den Höflingen und Freunden des Königs. 1587 trat Henri nach dem Tode seiner jungen Frau in ein

²⁰ Denis Crouzet, *La genèse de la Réforme française*, Paris 1999, S. 539–541, S. 545.

²¹ Jean-Marie Constant, *Les barons français pendant les guerres de religion*, in: Association Henri IV (Hrsg.), *Quatrième centenaire de la bataille de Courtras* (Colloque de Courtras organisé par le GRAHC 1987), Pau 1989, S. 49–62, besonders S. 54–60; vgl. Ders., *The Protestant Nobility in France during the Wars of Religion. A Leaven of Innovation in a Traditional World*, in: Philip Benedict [et al.] (Hrsg.), *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands, 1555–1585*, Amsterdam 1999, S. 69–82.

²² Zu Heinrich IV. siehe Vincent J. Pitts, *Henri IV of France. His Reign and Age*, Baltimore 2009.

Kloster ein und wurde Kapuziner, ließ sich aber 1592 von seinen Gelübden als Mönch entbinden, um mit dem Status eines Malteserritters am Kampf gegen die Protestanten teilzunehmen. Nach dem Ende der Religionskriege trat er erneut ins Kloster ein und erlangte durch seine Predigten und seine Neigung zum Mystizismus eine gewisse Berühmtheit.²³ Es ist bezeichnend, dass Joyeuse in seiner Rolle als Kapuziner auch an einer großen Prozession teilnahm, welche die Liga im Mai 1588 in Paris veranstaltete. Sie stellte den Weg Christi zum Kalvarienberg dar und sollte die Bevölkerung gegen den König mobilisieren, ihn aber auch zur Rückkehr aus Blois nach Paris bewegen. In der Prozession, in der die Henkersknechte besonders brutal agierten, um das Ganze lebensnah wirken zu lassen, wurde die Rolle des gequälten Christus von Joyeuse gespielt.²⁴ Im Leben des Kapuziners Père Ange (so hieß Joyeuse als Mönch) verband sich das heroische Leiden für den wahren Glauben in unterschiedlichen Phasen mit dem bewaffneten Kampf für die Kirche. Eine solche Synthese war natürlich eher die Ausnahme. Andere Adlige waren weltlichen Freuden weit stärker zugetan als Joyeuse und wurden dennoch als Glaubensstreiter und am Ende auch als Märtyrer heroisiert.

Das galt etwa für den Führer der Liga in den 1580er Jahren, den Herzog von Guise. Henri de Guise entstammte einer Nebenlinie des Hauses Lothringen, einer Dynastie, die Gottfried von Bouillon, den Kreuzfahrer und ersten König von Jerusalem, zu ihren Vorfahren rechnete und im Kampf gegen die Ungläubigen ihre besondere Mission sah.²⁵ In den späten 1550er Jahren hatten die Guise den französischen Hof faktisch dominiert, nach dem Tode Franz II. 1560 war ihre Machtstellung jedoch ins Wanken geraten. Die Vertreibung Maria Stuarts, die mütterlicherseits eine Guise war, aus Schottland im Jahre 1567 war für ihre Macht und ihr Ansehen ein weiterer Schlag. Die Guise reagierten darauf, indem sie sich immer stärker mit der Sache der militanten Katholiken identifizierten und sich einer engen Zusammenarbeit mit Philip II. von Spanien verschrieben. Die Identifikation mit dem militanten Katholizismus wurde auch von Antoinette de Bourbon gefördert, der fanatisch frommen Gattin der ersten Herzogs von Guise und Großmutter von Henri de Guise. Ihr Sohn François de Guise wurde zu Beginn der Religionskriege 1563 bei der Belagerung von Orléans von dem Protestanten Jean de Poltrot aus dem Hinterhalt erschossen oder – aus der Sicht der Katholiken – er-

²³ Luigi Gonzaga di Castiglione, *Le Père Ange de Joyeuse, frère mineur capucin, maréchal de France (1563–1608)*, Paris 1928.

²⁴ Antoinette Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des Croix. Les représentations du corps souffrant 1580–1650* (Bibliothèque littéraire de la Renaissance, Sér. 4; 82), Paris 2011, S. 69.

²⁵ Denis Crouzet, *Capital identitaire et engagement religieux. Aux origines de l'engagement militant de la maison de Guise ou le tournant des années 1524–1525*, in: Joël Foucheron [et al.] (Hrsg.), *Sociétés et idéologies des Temps modernes. Hommage à Arlette Jouanna*, Bd. 2, Montpellier 1996, S. 573–589; Ders., *Un texte fondateur? Note sur « L'Histoire et recueil de la triomphante et glorieuse victoire... »*, in: Brigitte Maillard (Hrsg.), *Foi, fidélité, amitié en Europe à la période moderne. Mélanges offerts à Robert Sauzet*, Bd. 2, Sensibilité et pratiques religieuses, Tours 1995, S. 311–331; vgl. zur Kreuzzugs-idee auch unten, S. 67, Anm. 6.

mordet und seine Witwe verschrieb sich ganz der Mission, diesen Tod zu rächen. Sein Sohn Henri galt als einer der besten Kämpfer unter den Adligen seiner Zeit und zeichnete sich durch seine Beteiligung an zahlreichen Duellen ebenso aus wie durch seinen Mut auf dem Schlachtfeld, auf dem er mehrmals verwundet wurde, was ihm den Beinamen „Le Balafre“, Narbengesicht, eintrug.²⁶ Seine Arroganz und seine Neigung, politisch gefährliche Liebesaffären mit Frauen von Stand, etwa mit der Schwester des Königs, anzufangen, verwickelten ihn allerdings auch schon frühzeitig in Konflikte mit der Krone bzw. dem Haus Valois. Er war im Übrigen wie seine Mutter besessen von dem Gedanken, den Tod seines Vaters zu rächen, für den er den Admiral Coligny verantwortlich machte, und galt als einer der Hintermänner der Bartholomäusnacht von 1572.

In den 1580er Jahren wurde er vor allem zum Gegenspieler des Königs Heinrich III. Im Vergleich zu der eher morbiden und nach innen gekehrten Frömmigkeit Heinrichs III. war Henri de Guise ein Mann der Tat, dessen Kampf gegen die Häresie und für die Römische Kirche nicht frei war von politischem Kalkül. Spätestens als die Guise in den 1580er Jahren die Führung der Heiligen Liga übernahmen, war jedoch ihre Treue zur Kirche zu einem Identitätskapital geworden, auf das man kaum verzichten konnte, wenn man das Netzwerk der zahlreichen Klienten, die man besaß, durch den Appell an gemeinsame ideelle Ziele zusammenhalten wollte.

Guise war daher mehr als ein malkontenter Höfling, er stand an der Spitze einer politischen Bewegung. Er spielte Ende der 1580er Jahre offenbar durchaus mit den Gedanken, den König gefangen zu nehmen oder ihn sogar in ein Kloster einzuweisen, um dann als Statthalter oder Reichsverweser an seiner Stelle zu herrschen.²⁷ An die Stelle eines verweiblichten Königs wäre damit ein adliger Krieger getreten, der das Ideal heroischer Männlichkeit und doch zugleich durch die katholischen Märtyrer, die seine Familie in Gestalt seines Vaters und Maria Stuarts aufzuweisen hatte, glaubwürdig das Anliegen des reinen Katholizismus verkörperte. Durch seine offene Auflehnung gegen Heinrich III., wie sie in der Vertreibung des Königs aus Paris im Jahr 1588 zum Ausdruck kam, hatte Guise jedoch sein Blatt überreizt. Im Dezember 1588 ließ ihn der König bei einer Audienz in Blois von seiner Leibgarde niederstechen. Auch sein Bruder, der Kardinal de Lorraine, wurde gefangen gesetzt und ohne förmliches Verfahren im Kerker umgebracht.

Die propagandistischen Schriften der Liga stellten den Tod der Herzogs von Guise und seines Bruders nicht einfach nur als Mord dar, sondern als ein wahres Martyrium, als ob die beiden im Kampf für den wahren Glauben von einem heidnischen Herrscher umgebracht worden wären, während umgekehrt der Tod Heinrichs III. als Richterspruch Gottes gedeutet wurde.²⁸

²⁶ Carroll, *Martyrs and Murderers*, S. 185–187, S. 222–223.

²⁷ Vgl. ebd., S. 283–284.

²⁸ Baron, *Origine, généalogie et démonstration*, S. 36; vgl. Le Roux, *Le roi, la cour, l'état*, S. 243–246.

Dass Guise überhaupt eine so prominente Rolle als heroischer Führer der katholischen Partei im Bürgerkrieg hatte spielen können, lag wesentlich auch daran, dass der König selbst zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln versuchte oder doch zumindest eine Festlegung auf das Ziel der Ausrottung der Häresie mit Stumpf und Stil sichtbar vermied. Heinrich III. hatte zu Lebzeiten seines älteren Bruders Karl IX., als er selbst noch den Titel eines Herzogs von Anjou trug, durchaus die Rolle des heroischen Kämpfers gegen die Hugenotten übernommen. Er war 1569, also noch in sehr jungen Jahren (er war 1551 geboren), an den Siegen von Jarnac und Montcontour maßgeblich beteiligt und diese Tatsache erlaubte es ihm, für sich ein ‚symbolisches Kapital‘ zu schaffen, das auf seiner Selbstdarstellung als vorbildlicher katholischer Ritter („chevalier catholique exemplaire“) beruhte, wie Nicolas Le Roux hervorgehoben hat.²⁹ Als Heinrich jedoch König wurde, änderten sich sowohl seine Selbstinszenierung als auch die Wahrnehmung seiner Rolle als Herrscher zwischen den streitenden Parteien. Seine Versuche, Frankreich den Frieden wiederzubringen, wurden von den militanten Katholiken zunehmend als Verrat am wahren Glauben gesehen. Die Stellung des Königs wurde zusätzlich dadurch geschwächt, dass er kinderlos war. Die intensiven Freundschaften, die er mit einem ausgesuchten Kreis von Höflingen pflegte, wurden als Indiz für homoerotische Neigungen gesehen.³⁰ Heinrich selbst suchte solche Defizite zu kompensieren, indem er seine katholische Frömmigkeit ganz besonders spektakulär zu demonstrieren suchte, etwa indem er im Büssergewand an öffentlichen Prozessionen von besonders strenggläubigen Bruderschaften wie der Gemeinschaft der Confrères de la Mort oder der Pénitents Blancs teilnahm. Aber diese Negation der Aura der Majestät stieß weitgehend auf Ablehnung und wurde entweder als lächerlich oder als Heuchelei betrachtet. Der Versuch des Königs, die heroische Rolle des *miles christianus* gegen diejenige des Büssers einzutauschen, war jedenfalls kein Erfolg, diesem Rollentausch fehlte die Plausibilität.³¹ Sein kurzfristig vollzogener Wechsel zu einer Politik rücksichtsloser Brutalität gegenüber seinen Gegnern – in diesem Fall gegenüber den Brüdern Guise, die er in Blois umbringen ließ – vermochte ihn jedoch auch nicht zu retten.³²

²⁹ Ders., L'héroïsme impossible des derniers Valois, in: Martin Wrede (Hrsg.), Die Inszenierung der heroischen Monarchie. Frühneuzeitliches Königtum zwischen ritterlichem Erbe und militärischer Herausforderung (Historische Zeitschrift, Beihefte N.F.; 62), München 2014, S. 152–169, hier S. 160–161.

³⁰ Ders., La faveur du roi. Mignons et courtisans au temps des derniers Valois, vers 1547–vers 1589 (Époques), Seyssel 2001.

³¹ Ders., L'héroïsme impossible, S. 165, S. 169; Knecht, Hero or Tyrant?, S. 215–220; vgl. Alain Tallon, Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle (Le noeud gordien), Paris 2002, S. 125–132.

³² Anita M. Walker / Edmund H. Dickerman, The King Who Would be Man. Henri III, Gender Identity, and the Murders at Blois, 1588, in: Historical Reflections 24, Heft 2, 1998, S. 253–281.

Sein Nachfolger, Heinrich IV., entsprach sehr viel mehr als der letzte Valois dem Bild des *roi connétable*, denn er führte seine Truppen selbst in die Schlacht und verkörperte ganz und gar das Ethos eines Adels, für den der Krieg das Zentrum der eigenen Existenz war. Auch seine zahlreichen erotischen Affären konnten als Zeichen einer besonderen Maskulinität gedeutet werden,³³ jedenfalls hätte keine Kritik ihm unterstellt, seine Neigungen würden eher jungen Männern gelten. Aber die Heroisierung des neuen Herrschers ging weit über das hinaus, was man etwa auch bei adligen Heerführern finden konnte. Wiederholt wurde die Bereitschaft des Bourbonen betont, sich für sein Land, Frankreich, und für die gerechte Sache zu opfern, gegebenenfalls auch in einem Zweikampf mit seinen Gegnern. Wie Denis Crouzet argumentiert hat, diente die prononcierte Heroisierung des neuen Herrschers auch dem Zweck, ihm eine Sakralität zuzuschreiben, die nicht unmittelbar von seiner Rechtgläubigkeit abhängig war. Entscheidend war auch der Umstand, dass es Heinrich erst 1594 gelang, sich zum König krönen zu lassen, fast fünf Jahre nach seiner offiziellen Thronbesteigung. Die Legitimation, die ihm Salbung und Krönung nicht zu geben vermochten, mussten ihm in dieser Übergangszeit seine militärischen Siege verschaffen, in denen seine Anhänger das Werk der Vorsehung sahen. Die Heroisierung Heinrichs IV. als Heerführer, Herrscher und Friedensstifter hatte für seine Legitimation also eine viel zentralere Bedeutung als für Monarchen, deren Erbrecht unbestritten war.³⁴

Aus der Perspektive eines christlichen Stoizismus war Heinrich in diesem Kontext der neue Herkules, der seine eigenen Leidenschaften genauso wie die Dämonen der Zwietracht überwunden hatte. An die Stelle des Mysteriums eines Priesterkönigtums mit quasi magischer Kraft – ein Bild des Königtums, das unter den Vorgängern Heinrichs IV. eine erhebliche Rolle gespielt hatte und auch neoplatonische Konnotationen besaß – trat ein „heroisches Epos“, das den Weg Frankreichs in ein Goldenes Zeitalter zeigte, wie Denis Crouzet dies interpretiert hat, und der Held dieses Epos war der König selbst.³⁵ Der Neustoizismus mit seiner Betonung

³³ Katherine B. Crawford, *The Politics of Promiscuity. Masculinity and Heroic Representation at the Court of Henry IV.*, in: *French Historical Studies* 26, Heft 2, 2003, S. 225–252.

³⁴ Le Roux, *Le roi, la cour, l'état*, S. 276–280; vgl. Asch, *Sacral Kingship*, S. 28–34.

³⁵ Crouzet schreibt: „une royauté stoïcienne se mythifie dans la personne d'un roi qui n'est autre que la incarnation du mythique héros du renouveau du monde“ und „le stoïcisme fut l'élément refondateur d'une sacralité de la personne monarchique. Le roi incarne la vie, le principe de la vie qu'est la Raison. Dieu ou demi-Dieu, il ne peut mourir“, Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes. Une histoire des Guerres de Religion (Époques)*, Seyssel 2008, S. 456–457, hier S. 455, S. 457; vgl. Ders., *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525–vers 1610)*, Bde 2, Seyssel 1990, S. 779–782; Ders., *Les fondements idéologiques de la royauté d'Henri IV.*, in: Jacques Pérot / Pierre Tucoo-Chala (Hrsg.), *Henri IV. Le Roi et la reconstruction du royaume*, Pau 1990, S. 165–194. Skeptischer gegenüber diesen Deutungen ist Denise Carabin, *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI^e et XVII^e siècles 1575–1642 (Études et essais sur la Renaissance; 51)*, Paris 2004, S. 519–521.

der Kontrolle der Leidenschaften, auf den die königliche Propaganda sich berief,³⁶ war zugleich eine Ideologie, die eine Distanzierung der Untertanen des Monarchen von der Tagespolitik begünstigte. Der einzig kämpfende Held in dieser Welt war der König selbst – alle anderen Spieler auf der Bühne demonstrierten ihre heroische Kraft eher im Ertragen des Unvermeidlichen und Schicksalhaften und in der Selbstdisziplin, aber nicht primär im agonalen Kampf. Zugleich bot die starke Berufung auf die Sprache und die Bilder der antiken Mythologie für die Legitimation der Herrschaft des ersten Bourbonen noch weitere Vorteile, denn sie blieb hinreichend vieldeutig, um es unterschiedlichen Gruppen und Bewegungen zu ermöglichen, ihre Hoffnungen auf den königlichen Heros zu projizieren. Für die Katholiken, die ihn als Herrscher akzeptiert hatten, sich aber in der Tradition der Liga sahen, war es möglich, die Bekehrung des Königs zum Katholizismus als seine größte Heldentat zu feiern, während Protestanten oder *politiques* den König als Verkörperung einer *ratio* feiern konnten, die eher philosophische als theologische Züge trug. An der Heroisierung Heinrichs IV. wird in der Tat deutlich, wie sehr der Held eine Figur ist, die als Chiffre für die ‚Aufhebung‘, das heißt die Suspension von Gegensätzen, Konflikte erträglich macht, die sonst Ordnung und Frieden bedrohen müssen.³⁷ Im Übrigen dominierte die Figur des Herkules die Darstellung des Königs zumindest bis in die 1590er Jahre nicht gänzlich, zumal erst der Opfertod des Königs (seine Ermordung, in der man eine Parallele zum Tod des Herkules auf dem Berge Oeta sehen konnte) sein irdisches Leben mit dem Mythos quasi zur Deckung brachte, ähnlich wie die Verbannung Napoleons nach St. Helena diesen endgültig als modernen Prometheus erscheinen ließ.³⁸ In den 1590er Jahren war Heinrich aber auch noch oft genug als Perseus dargestellt worden,³⁹ der die Andromeda Frankreich vor dem Seeungeheuer Ketos (wahlweise die Liga oder der Bürgerkrieg an sich) rettete, oder aber als christlicher Ritter, der die Liga in Gestalt des Königsmörders Clément niedertrat und sich mit dem Königreich vermählte.⁴⁰ Die Idee einer Vermählung zwischen König und Königreich spielte auch im Krönungsritual der Epoche eine wichtige Rolle.⁴¹ Als Feldherren und *roi cométable* lässt

³⁶ Zum Neustoizismus siehe etwa Bernard, *Écrire la peur*, S. 61–64, S. 318–324; Carabin, *Les idées stoïciennes*; Jacqueline Lagrée, *Just Lipse et la restauration du stoïcisme* (Philologie et Mercure), Paris 1994.

³⁷ Siehe S. 16.

³⁸ Vgl. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 504–566: „Prometheus wird Napoleon, Napoleon Prometheus“.

³⁹ *Henri IV nouveau Persée délivrant la France-Andromede*, Holzschnitt zum Einblattdruck „La délivrance des la France par le Persée françois“, Paris 1594, BNF Recueil de l’Estoile, Gd. F^oRés. La²⁵ 6, F^o 31.

⁴⁰ *Henri IV tenant la France par la main*, Holzschnitt, 1590er Jahre, BNF, Inv. Q^b 1589 Hennin 920.

⁴¹ Aurélie du Crest, *Modèle familial et pouvoir monarchique. XVI^e–XVIII^e siècles* (Collection d’histoire des institutions et des idées politiques), Aix-en-Provence 2002, S. 47–53.

den Herrscher auch das heroisierende Reiterstandbild auf dem Pont Neuf erscheinen, das erste derartige Standbild überhaupt für einen französischen Herrscher.⁴²

Ein ähnliches Standbild für Elisabeth I. von England wäre nicht nur deshalb undenkbar gewesen, weil sie eine Frau war und daher ihre Truppen nicht selbst in den Krieg führen konnte, sondern auch, weil die Tudor-Herrscherin es sorgfältig vermied, sich zu klar und eindeutig auf eine kriegerisch-heroische Selbstdarstellung festzulegen, auch wenn ihr eine solche Rolle immer wieder von anderen, von Geistlichen ebenso wie von Dichtern und ihren eigenen Höflingen und Ratgebern, nahelegt wurde. „At best she was a half-hearted heroine in the apocalyptic struggle between Christ and Antichrist“, wie Alexandra Walsham konstatiert hat.⁴³ Dort, wo Elisabeth von Dichtern, Predigern und Höflingen heroisiert wurde, wurde sie, obwohl sie eine Frau war, im Übrigen keineswegs durchgehend mit weiblichen Vorbildern wie den Heldinnen der Bibel (Deborah oder Judith zum Beispiel) verglichen, sondern oft genug auch mit Männern, wie etwa mit David oder anderen Heroen.⁴⁴ Dabei ist klar zu erkennen, dass diese Heroisierung auch als Abwehrstrategie gegen mögliche Attentate gedacht war, die von radikalen Katholiken als ein Akt des Tyrannenmordes legitimiert wurden. So wies der Geistliche William Leigh in einer seiner Predigten, die er in den 1590er Jahren am Tag der Thronbesteigung der Königin hielt, darauf hin, Katholiken sähen im Königsmord einen „heroicall acte“.⁴⁵ Dagegen versuchte er zu zeigen, dass allein die Königin wirklich heroische Größe besitze. Wie Josiah habe sie die Feinde ihres Landes in der Schlacht geschlagen – eine Anspielung auf den Sieg über die Armada. Allerdings war Elisabeth ja nicht selbst in den Kampf gezogen, ihr Geschlecht hatte ihr das unmöglich gemacht. Indes, gerade weil Elisabeth eine schwache Frau sei, könne man in ihren Siegen die Hand Gottes erkennen. Nicht durch körperliche Kraft und mit dem Schwert, sondern durch die Kraft ihres Gebetes habe die Königin ihre Feinde und die ihres Landes besiegt, oder wie Leigh es formulierte:

„David killed Goliath in his weake strength with prayer in his mouth and a pebble stone in his hand [...] Queen Elizabeth in her weake, and feminine [sic] sex, to give God the glorie, hath subdued that great Giant of Gath, I meane that man of Rome, with the

⁴² Dazu Gérard Sabatier, *Le cavalier de bronze*, in: Gérard Sabatier, *Le Prince et les arts. Stratégies figuratives de la monarchie française de la Renaissance aux Lumières (Époques)*, Seyssel 2010, S. 281–302, hier S. 283–288; Volker Hunecke, *Europäische Reitermonumente. Ein Ritt durch die Geschichte Europas von Dante bis Napoleon*, Paderborn 2008.

⁴³ Alexandra Walsham, „A Very Deborah?“ *The Myth of Elizabeth I as a Providential Monarch*, in: Susan Doran / Thomas S. Freeman (Hrsg.), *The Myth of Elizabeth*, Basingstoke 2003, S. 143–168, hier S. 146.

⁴⁴ Zur Verherrlichung der Königin in England siehe Kevin Sharpe, *Selling the Tudor Monarchy. Authority and Image in Sixteenth-Century England*, New Haven, CT 2009, S. 358–473; Louis Montrose, *The Subject of Elizabeth. Authority, Gender, and Representation*, Chicago 2006.

⁴⁵ William Leigh, *Queene Elizabeth Paralleld in her Princely vertues with David, Iosua and Hezekia [...] in three Sermons*, London 1612, preface, sign. A 4 verso.

sweete perfume of prayer in her mouth and the power of the word of god in her blessed hand [...] in the spirit and speech of David hath been her royall march“.⁴⁶

Die heroische Größe der Königin wurde dargestellt als die Frucht ihres protestantischen Glaubens: „This heroicall vertue of Magnanimite ever springs out of the fountaine of faith“.⁴⁷ In den Predigten eines William Leigh war Elisabeth somit eine wahre Glaubensheldin und die Idee heroischer Stärke war in ihrer Gestalt vollständig konfessionalisiert worden. Leigh predigte jedoch über die Königin nicht in ihrem Auftrag. Elisabeth selbst scheint die Versuche, sie für die Sache des militanten Protestantismus zu vereinnahmen, eher mit Skepsis gesehen zu haben. In ihren letzten beiden Regierungsjahrzehnten ließ sie sich, soweit sie solche Darstellungen zu kontrollieren vermochte, dann auch nicht mehr vorrangig als neue Deborah oder Judith oder als Nachfolgerin Davids, der Goliath besiegt hatte, feiern, sondern eher im Kostüm antiker Göttinnen oder anderer Figuren der Mythologie. Auch die mittelalterliche Dichtung in Gestalt der Artus-Sage oder das Arkadien der neu-lateinischen Poesie spielten eine Rolle, aber die Figuren der Bibel traten als Vorbilder zumindest bei Hof ganz in den Hintergrund, wie Donald Stump betont hat.⁴⁸ Die Bilderwelt der Bibel mochte nun einerseits angesichts der außerordentlich bedrohlichen Lage, in der England sich befand, als zu realistisch erscheinen; der Rückzug in die rein fiktive Welt der Mythologie und der Ritterromane bot hier eine größere Sicherheit. Andererseits legte die Königin auch Wert darauf, nicht von den Anwälten eines militanten Protestantismus, der jeden Kompromiss mit dem Gegner ablehnte, vereinnahmt zu werden. Sie sollte und wollte als heroische Herrscherin erscheinen, versuchte aber Handlungszwänge zu umgehen, die ein solches Selbstbild mit sich brachte.⁴⁹ Das war ein Drahtseilakt der Selbstinszenierung, der ihr selbst noch leidlich gelang, ihren beiden Nachfolgern aus dem Hause Stuart jedoch nicht mehr in gleicher Weise.

Selbst unter Elisabeth waren nicht alle Untertanen der Königin bereit, sich ohne Vorbehalte auf dieses Selbstverständnis der Monarchin einzulassen oder sich damit zufriedenzugeben, aggressivere Identifikationsangebote an die Monarchin in Predigten und literarischen oder künstlerischen Werken heranzutragen, ohne wirklich hoffen zu können, dass die Königin sich auf solche Rollenmodelle einließ. Es gab insbesondere eine Reihe von Adligen, die sehr viel stärker als Elisabeth selbst auf eine konsequent bellizistische Politik gegenüber dem spanischen Weltreich setzten und auch noch in den späteren 1590er Jahren jeden möglichen Ausgleich mit dem

⁴⁶ Ebd., S. 52–53, vgl. S. 69.

⁴⁷ Ebd., S. 119.

⁴⁸ Donald Stump, *Abandoning the Old Testament. Protestant Dissent and the Shift in Court Paradigms for Elizabeth*, in: Donald Stump [et al.] (Hrsg.), *Elizabeth I and the „Sovereign Arts“*. Essays in Literature, History and Culture (Medieval and Renaissance Texts and Studies; 407), Tempe, AZ 2011, S. 281–299.

⁴⁹ Siehe dazu auch Linda Shenk, *Learned Queen. The Image of Elizabeth I in Politics and Poetry* (Queenship and Power), Basingstoke 2010, S. 123–158.

alten Feind ablehnten. Das Heroismus-Defizit, das die Anhänger der Liga in Frankreich in der Persönlichkeit und in der Politik Heinrichs III. zu erkennen glaubten, vermuteten manche militante Protestanten auch hinter der nie ganz eindeutigen Haltung Elisabeths I., auch wenn ein solcher Vorwurf in der Regel nur verklausuliert formuliert wurde, anders als in Frankreich gegenüber dem letzten Valois.⁵⁰

Ein Mann, der mit der Politik der Königin lange gehadert hatte und dessen Leben selbst postum als Paradigma einer heroischen Biographie gedeutet wurde, war der Dichter Philip Sidney. Im Jahre 1586 starb er in den Niederlanden nach einer Verwundung, die er in einer Schlacht erhalten hatte. Sidney galt schon zu Lebzeiten als ein Mann, der die Manieren des vollendeten *Cortegiano* mit einer umfassenden humanistischen Bildung und den Tugenden des christlichen Ritters verband. Sein Hauptwerk, die Schäferdichtung „The Countess of Pembroke’s Arcadia“ gehört zu den wichtigsten Werken der elisabethanischen Blütezeit der englischen Literatur. Sidney, der die Bartholomäusnacht in Paris selbst miterlebt hatte, sah sich als Mitglied eines europaweiten Netzwerkes von militanten Protestanten. Die Politik seiner eigenen Königin hingegen stellte ihn selten zufrieden, zu sehr war sie durch die Suche nach Kompromissen bis hin zu möglichen Eheverbindungen der Königin mit katholischen Prinzen geprägt.⁵¹ Den Hof erlebte Sidney als Ort von Intrigen und menschlicher Niedertracht. Als der Führer des niederländischen Freiheitskampfes, in dem Sidney sicherlich ein Vorbild sah, 1584 ermordet wurde, gingen eine ganze Reihe von englischen Edelleuten in die Niederlande, um gegen Spanien zu kämpfen, dazu gehörte auch Sidney. Als er seinen Verwundungen erlag, die er sich in einem eigentlich recht banalen Gefecht zugezogen hatte, ordnete die Königin ein großes Staatsbegräbnis für ihn an, das allerdings erst 1587 stattfand. Der enorme Aufwand, der dafür betrieben wurde, war sicherlich zum Teil auch eine Reaktion auf den Tod Maria Stuarts im Februar 1587. Um diesem Märtyrerkult, in dessen Mittelpunkt die schottische Königin stand, etwas entgegenzustellen, brauchten auch die Protestanten in England einen Helden – und das war Sidney, obwohl zu Lebzeiten seine Beziehungen zur Königin gespannt gewesen waren. Er wurde in der St. Paul’s Kathedrale bestattet, als sei er ein Mitglied des Oberhauses und Träger höchster Ämter gewesen.⁵² Man könnte sagen, die Vereh-

⁵⁰ Ilona Bell, “Sovereaigne Lord or Lordly Lady of this Land”. Elizabeth, Stubbs and the Gaping Gulf, in: Julia M. Walker (Hrsg.), *Dissing Elizabeth. Negative Representations of Gloriana*, Durham, NC 1998, S. 99–116; Peter E. McCullough, *Out of Egypt. Richard Fletcher’s Sermon before Elizabeth I after the Execution of Mary Queen of Scots*, in: Julia M. Walker (Hrsg.), *Dissing Elizabeth. Negative Representations of Gloriana (British Literature & History: Woman’s Studies)*, Durham, NC 1998, S. 118–148; vgl. Thomas S. Freeman, *Providence and Prescription: The Account of Elizabeth in Foxe’s ‘Book of Martyrs’*, in: Susan Doran / Thomas S. Freeman (Hrsg.), *The Myth of Elizabeth*, Basingstoke 2003, S. 27–55.

⁵¹ Zu Sidney siehe Blair Worden, *The Sound of Virtue. Philip Sidney’s “Arcadia” and Elizabethan Politics*, New Haven, CT 1996.

⁵² J. F. R. Day, *Death be Very Proud. Sidney, Subversion and Elizabethan Heraldic Funerals*, in: Dale Hoak (Hrsg.), *Tudor Political Culture*, Cambridge 1995, S. 179–203.

nung, die Sidney nach seinem Tode zuteilwurde, sei ein typisches Beispiel dafür gewesen, wie ein Außenseiter zum Helden umdefiniert wurde, weil plötzlich ein politisches Bedürfnis bestand, den englischen Widerstand gegen Spanien und Rom in einer solchen heroischen Figur seinen Ausdruck finden zu lassen. Allerdings darf man nicht übersehen, dass Sidney sein Leben und sein literarisches Werk durchaus bewusst auf ein Ideal heroischer Tugend ausgerichtet und in seinen Dichtungen und Schriften die Voraussetzungen eines solchen Lebensentwurfes immer wieder reflektiert hatte. Und in der Tat wurde er offenbar schon zu seinen Lebzeiten von gleichaltrigen Adligen als Vorbild angesehen.⁵³

Man kann bei Sidney von einer Selbststilisierung als Mitglied eines Bundes heroischer Kämpfer für die Sache des internationalen Protestantismus und der Freiheit sprechen, einer sehr spezifischen heroischen Gemeinschaft, zu der Franzosen ebenso gehörten wie Niederländer und Deutsche. Insoweit ist Sidney auch ein gutes Beispiel dafür, wie ein älteres Ideal einer ritterlich-heroischen Lebenshaltung konfessionalisiert wurde, eine Konfessionalisierung, die auch darin zum Ausdruck kam, dass der englische Ritterorden des Hosenbands seit 1578 nur noch Protestanten offen stand, obwohl es sich dem Anspruch nach um eine transnationale ritterliche Gemeinschaft handelte. Hier zeigen sich deutliche Parallelen zum französischen Orden vom Heiligen Geist, der von Heinrich III. 1578 allerdings von Anfang an mit dem Ziel begründet wurde, loyale Katholiken um die Krone zu scharen.⁵⁴

Sidney selbst versuchte in seinen Schriften wohl auch unter dem Einfluss seiner gelehrten Freunde wie des französischen Diplomaten Hubert Languet, das traditionelle Ideal einer heroischen Männlichkeit und den Gewalthabitus des adligen Kriegers nicht nur an konfessionelle Werte zu binden, sondern auch zu sublimieren, oder wie es Mervyn James vor vielen Jahren formuliert hat: „Sidney’s object was to show that the magnanimity of the Aristotelian hero, admirable in itself, was ineffectual to set ‘a stay upon the exorbitant smilings of chance’ unless transcended by wisdom and religion“.⁵⁵ Der Verweis auf das Lächeln der Fortuna nimmt dabei eine Formulierung wieder auf, die aus einem Brief von Sidneys Freund Fulke Greville stammt.⁵⁶

Kein Zweifel kann darin bestehen, dass Sidneys Werk namentlich in seinen späteren Lebensjahren stark durch den Neustoizismus beeinflusst wurde und er nun

⁵³ Worden, *The Sound of Virtue*, S. 68.

⁵⁴ Rory Rapple, *Martial Power and Elizabethan Political Culture. Military Men in England and Ireland, 1558–1594* (Cambridge Studies in Early Modern British History), Cambridge 2009, S. 88–94. Zum *Ordre de Saint-Esprit* siehe Knecht, *Hero or Tyrant?*, S. 197–198.

⁵⁵ James Mervyn, *Society, Politics and Culture. Studies in Early Modern England* (Past and Present Publications), Cambridge 1986, S. 389.

⁵⁶ William Craft, *Labyrinth of Desire. Invention and Culture in the Work of Sir Philip Sidney*, Newark, NJ 1994, S. 75; vgl. Joan Rees, *Fulke Greville, Lord Brooke, 1554–1628. A Critical Biography*, London 1971, S. 50.

neben den Heroismus der Tat die Größe des Duldens und Ertragens setzte. Seine Weltsicht war deutlich pessimistischer geworden.⁵⁷ Gerade dies verstärkte jedoch die Wirkung seines Lebens und seines Werkes nach seinem Tode. Zwar war seine Bestattung der für den Moment erfolgreiche Versuch gewesen, den Außenseiter zu integrieren und die Legitimität des elisabethanischen Regimes auf diese Weise zu stärken, doch spätestens nach dem Ende des Krieges gegen Spanien 1604, wenn nicht schon in den späten 1590er Jahren, schien Sidney vielen als Beispiel für einen Helden, dessen kämpferische Tugend vom Monarchen nie wirklich anerkannt worden war. Namentlich Sidneys Freund Fulke Greville, der sich als Verwalter seines Ruhmes betrachtete, betonte immer wieder, dass von Monarchen wirkliche Anerkennung für Tugend nicht zu erwarten sei.⁵⁸

Diese Stimmung malkontenter Adliger, deren Karrieren nicht den gewünschten Verlauf genommen hatten, wurde in den 1590er Jahren von niemandem so nachhaltig artikuliert wie von Robert Devereux, dem zweiten Earl of Essex, der passenderweise Sidneys Witwe geheiratet und dessen Schwert geerbt hatte. Vielen erschien er als Heerführer und als Ritter, der für seine spektakulären Auftritte bei den höfischen Turnieren berühmt war,⁵⁹ als Verkörperung jener heroischen *vita activa*, die bei Hofe nicht jene Anerkennung zu finden schien, die sie verdiente. Die Hoffnungen einer wachsenden Klientel von Dichtern, Historikern aber auch von Offizieren, die befürchteten, England sei durch Dekadenz und den Verfall alter Tugenden bedroht, richteten sich auf Essex, der mit Achill aber auch mit Scipio Africanus und anderen Helden der Antike verglichen wurde, wie unter anderem Alexandra Gajda vor kurzem noch einmal hervorgehoben hat.⁶⁰ Die Historiker und Publizisten, die zum Umfeld des Earl of Essex gehörten, ließen sich in ihrer Kritik an höfischer Korruption, aber auch in ihrer Hoffnung auf einen Aristokraten, der durch seine „heroicall vertues“ hervorstach, stark von Tacitus aber auch vom Neostoizismus inspirieren.⁶¹ Während in Frankreich der Stoizismus mit seinem Appell an die Selbstdisziplin, die Zügelung der Leidenschaften und mit seiner Botschaft von einer inneren Freiheit des Menschen, die von seiner äußeren Lage ganz unab-

⁵⁷ Worden, *The Sound of Virtue*, S. 363–367. Generell zum Stoizismus in England: Adriana McCrea, *Constant Minds. Political Virtue and the Lipsian Paradigm in England, 1584–1650 (The Mental and Cultural World of Tudor and Stuart England)*, Toronto 1997.

⁵⁸ Fulke Greville, Baron Brooke. *The Life of the Renowned Sir Philip Sidney*, o.O. 1652 (Nachdr. Delmar, NY 1984); Charles H. Larson, *Fulke Greville*, Boston 1980.

⁵⁹ Paul E. J. Hammer, *Upstaging the Queen. The Earl of Essex, Francis Bacon and the Accession Day Celebrations of 1595*, in: David Bevington / Peter Holbrook (Hrsg.), *The Politics of the Stuart Court Masque*, Cambridge 1998, S. 41–66; vgl. generell Ders., *The Polarisation of Elizabethan Politics. The Political Career of Robert Devereux, 2nd Earl of Essex, 1585–1597 (Cambridge Studies in Early Modern British History)*, Cambridge 1999.

⁶⁰ Alexandra Gajda, *The Earl of Essex and Late Elizabethan Political Culture (Oxford Historical Monographs)*, Oxford 2012, S. 220–221.

⁶¹ Ebd., S. 226, S. 232. Der Begriff ‚heroicall virtues‘ geht auf die Tacitus-Übersetzung von Henry Savile zurück: Henry Savile, *The End of Nero and Beginning of Galba. Foure Bookes of the Histories of Cornelius Tacitus, The Life of Agricola*, London 1612.

hängig war, eher politisch stabilisierend wirkte und von Heinrich IV., der sich als neustoischer Herrscher der Vernunft (*roi de raison*) stilisierte, auch für seine Zwecke instrumentalisiert werden konnte,⁶² wurde in England derselbe Neustoizismus mit seinem Ideal heroischer Unerschütterlichkeit oft in einer spezifischen Verbindung mit einem calvinistischen Protestantismus eher zu einer Philosophie,⁶³ die es dem Mann von Stand erlaubte, seine Tugend der Korruption und den machiavellistischen Kompromissen des höfischen Lebens gegenüberzustellen.⁶⁴

Essex selbst, dessen Klienten versucht hatten, ihn als die Verkörperung dieser stoischen Tugenden darzustellen, scheiterte politisch allerdings. Bei der Königin in Ungnade gefallen, versuchte er 1601, durch einen Putsch am Hof wieder Fuß zu fassen, um seine Gegner auszuschalten, vielleicht auch um die Königin faktisch gefangen zu setzen. Aber der halbherzige Aufstand schlug fehl und anders als dem Herzog von Guise, mit dem er gelegentlich verglichen wurde, gelang es ihm nicht, sich der Hauptstadt zu bemächtigen; er blieb aber auch nach seiner Hinrichtung eine populäre Figur. Sidney und Essex waren wichtige Orientierungspunkte für eine Tradition des, wie Andrew Shifflett es genannt hat, „stoical protestant militarism“, der zugleich eng mit dem Versuch verbunden war, eine Vorstellung von adliger Ehre zu entwickeln, die unabhängig war von der Gunst oder Ungunst des Monarchen und daher potenziell ein gewisses subversives Potenzial entfalten konnte.⁶⁵ Das galt besonders für Zeiten, in denen der Monarch selbst der Rolle des heroischen Streiters für den wahren Glauben und die Freiheit seines Landes tatsächlich oder scheinbar nicht gerecht wurde, und solche Zeiten schienen in England 1603 mit der Thronbesteigung Jakobs I. anzubrechen, jedenfalls aus der Sicht derjenigen, die – wie die überlebenden Anhänger des Earl of Essex – schon Elisabeth I. einen Mangel an Bellizismus vorgeworfen hatten.

⁶² Shenk, *Learned Queen*, S. 181–182.

⁶³ Vgl. Geoffrey Aggeler, „Sparkes of Holy things“. Neostoicism and the English Protestant Conscience, in: *Renaissance and Reformation* 14, Heft 3, 1990, S. 223–240.

⁶⁴ Blair Worden, Ben Jonson among the Historians, in: Kevin Sharpe / Peter Lake (Hrsg.), *Culture and Politics in Early Stuart England (Problems in Focus)*, Basingstoke 1994, S. 67–90, hier S. 76–89; vgl. Malcolm Smuts, Court-Centred Politics and the Uses of Roman Historians c. 1590–1630, in: Kevin Sharpe / Peter Lake (Hrsg.), *Culture and Politics in Early Stuart England (Problems in Focus)*, Basingstoke 1994, S. 21–43.

⁶⁵ Andrew Shifflett, *Stoicism, Politics and Literature in the Age of Milton. War and Peace Reconciled*, Cambridge 1998, S. 34, S. 15. Zum Fortleben der Erinnerung an Essex siehe etwa Christine Sukic, *The Earl of Essex. From one Reign to the Next*, in: Jean-Christophe Mayer (Hrsg.), *The Struggle for the Succession in Late Elizabethan England. Politics, Polemics and Cultural Representations (Collection Astraea; 11)*, Montpellier 2004, S. 417–432, die unter anderem auf die Bedeutung von Essex als paradigmatischem Helden für den Homer-Übersetzer George Chapman verweist. Zum Fortleben des Neustoizismus im Kreis um Prinz Henry siehe auch Jonathan Gibson, *Civil War in 1614. Lucan, Gorges and Prince Henry*, in: Stephen Clucas / Rosalind Davies (Hrsg.), *The Crisis of 1614 and the Addled Parliament. Literary and Historical Perspectives*, Aldershot 2003, S. 161–176.

