

Der Heroismus der Heiligkeit, der leidende König und die Geste der Revolte: Frankreich 1610–1660

In England scheiterte die Herrschaft der Stuarts in den 1640er Jahren nicht zuletzt daran, dass Jakob I. und Karl I. nicht bereit waren, sich der Herausforderung eines heroischen Kampfes gegen die Kräfte der Gegenreformation zu stellen; das zumindest war der Eindruck den ihre Politik bei ihren Untertanen hervorrief. Der englische Bürgerkrieg trug Züge eines Religionskrieges und die Soldaten und Offiziere des Parlaments sahen sich als heroische Gottesstreiter. So wurde auch Cromwell inszeniert, nachdem er zum Regenten Englands, Schottlands und Irlands geworden war. Frankreich hatte zu Beginn des 17. Jahrhunderts Jahrzehnte des religiösen Bürgerkriegs eben erst hinter sich gelassen, aber ein Neuausbruch der erbitterten Kämpfe schien lange Zeit durchaus eine reale Gefahr zu sein. Gebannt werden konnte sie nur, wenn es einerseits gelang, dem Königtum die Aura einer unantastbaren, sakral legitimierten Autorität zu verleihen, und wenn andererseits die konfessionelle Militanz der leidenschaftlichen Verfechter der Sache Roms und der Gegenreformation in andere, friedlichere Bahnen als die des Kampfes gegen den konfessionellen Gegner gelenkt werden konnte. Der heroische Eifer der leidenschaftlichen Katholiken musste sublimiert und internalisiert werden, wenn der 1598 gewonnene Frieden dauerhaft sein sollte. Beides gelang bis zu einem gewissen Grade, allerdings erst, nachdem der Herrscher, der die Bürgerkriege beendet hatte, Heinrich IV., dem Dolch eines Attentäters zum Opfer gefallen war.

Während Heinrich IV. zu Lebzeiten als Herrscher nicht unumstritten gewesen war, setzte nach seinem Tode eine umso umfassendere Heroisierung des ersten Bourbonen ein. Sein Ende erschien nun als ein Opfertod für das Wohl des Landes, das er nach Jahrzehnten des Bürgerkrieges geeint hatte, und die Prediger, die seiner gedachten, hoben hervor, dass seine Konversion die größte Heldentat seines Lebens gewesen sei („l'acte le plus héroïque“).¹ Zu Lebzeiten war Heinrich IV. ein am Ende doch primär kriegerischer Held geblieben, auch wenn immer wieder hervorgehoben worden war, dass er Frankreich den Frieden gebracht und eine Herrschaft

¹ François Vrevin S. J., *Oraison funèbre prononcée en l'église de Rouen aux funérailles [...]*, Rouen 1610, S. 17; vgl. Jacques Hennequin, *Henri IV dans ses Oraisons funèbres ou la naissance d'une légende* (Bibliothèque française et romane, C; 62), Paris 1977; ferner Dominique Thibaut, *Oraison funèbre faite et prononcée à Paris en l'église de Saint Germain l'Auxerrois*, Paris 1610, S. 10–14. Sowie Matthieu d'Abbeville, *Discours funèbre en l'honneur de Roy Henry le Grand*, Paris 1610, S. 43–44; Charles de Saint-Sixt, *Sermon funèbre prononcée en l'église cathédrale de Riez, au service du grand et auguste Henri IIII*, Paris 1610, S. 23, wo der Opfertod des Herrschers explizit mit dem Tod Christi am Kreuz verglichen wird.

der Vernunft über die Leidenschaften heraufgeführt habe. Erst nach seinem Tode wurde die *recharge sacrale* der Monarchie vollendet und aus dem Heerführer der Hugenotten nun wirklich ein christlicher Heilsbringer, der als Erretter seines Landes heroische und christliche Tugenden miteinander verband.²

Dennoch hatte der Anschlag gezeigt, dass die konfessionelle Militanz, die namentlich in Kreisen der Liga gepflegt worden war, unter der Oberfläche virulent geblieben war. Es galt nun, diese Militanz so zu kanalisieren, dass sie für die Monarchie nicht mehr zu einer Gefahr zu werden vermochte. Die Voraussetzungen waren dafür nach dem Tode Heinrichs IV. deutlich günstiger als unmittelbar nach dem Ende der Religionskriege. Heinrich IV. hatte zwar nach seiner Konversion die katholische Reform energisch unterstützt und auch die den Hugenotten gewährte Toleranz nur als ein vorübergehendes Zugeständnis dargestellt, aber aus katholischer Sicht galt er dennoch nicht als wirklich vertrauenswürdig. Seine Witwe hingegen, eine geborene Italienerin, und der gemeinsame Sohn, Ludwig XIII., ließen an ihrem persönlichen religiösen Eifer keinen Zweifel aufkommen, auch wenn die Außenpolitik des Königs nicht unbedingt dem Programm der *dévots*, der katholischen Eiferer, entsprach.

Stabilisiert wurde die Lage in Frankreich ohne Zweifel dadurch, dass die religiösen Energien, die vor 1589 den Hass auf den konfessionellen Gegner genährt hatten, nun sehr viel stärker verinnerlicht und spiritualisiert wurden. An die Stelle einer heroischen Frömmigkeit, die sich im aktiven und auch gewaltsamen Kampf gegen den konfessionellen Gegner manifestierte, traten nun deutlich anders akzentuierte Frömmigkeitsideale. Es war bereits bezeichnend, dass keiner der Märtyrer der Liga von der Kurie nach 1600 heiliggesprochen wurde, obwohl das Papsttum sich zeitweilig offen gegen Heinrich III. und seinen prospektiven Nachfolger Heinrich von Navarra gewandt hatte. Aber unter den Vorzeichen der tridentinischen Reform hatte sich das traditionelle Ideal von Heiligkeit wesentlich gewandelt. Im Vordergrund stand nun nicht mehr so sehr die öffentliche Bezeugung des wahren Glaubens, die womöglich zum Martyrium führte, sondern eher, wie Robert Descimon es genannt hat, die Verinnerlichung eines religiösen Gefühls von besonderer Intensität: „La Contre-Réforme n’a plus tant besoin de héros qui témoignent que de dévots qui ont su lier avec Dieu un lien personnel, exemplaire et communicatif“ („Die Gegenreformation braucht keine Helden mehr, die Zeugnis ablegen, sondern Fromme, denen es gelungen ist, zu Gott eine beispielhafte persönliche Verbindung herzustellen und mit ihm in Kommunikation zu treten“).³ In der Tat veränderten sich auch die Kriterien für die Heiligsprechung zu Beginn des 17. Jahrhunderts, als nach einer langen Pause (zwischen 1528 und 1588 hatte es

² Vgl. Asch, *Sacral Kingship*, S. 33-34

³ Robert Descimon / José J. Ruiz Ibáñez, *Les Ligueurs de l’exil. Le refuge Catholique Français après 1594 (Époques)*, Seyssel 2005, S. 22.

keine Heiligsprechungen gegeben) die Kanonisationen wieder aufgenommen wurden. Im Vordergrund stand nun die „heroische Tugend“ der Kandidaten,⁴ das Martyrium trat außer bei Glaubenszeugen, die außerhalb Europas für die Kirche gestorben waren, eher in den Hintergrund und gerade an die Märtyrer, die in den französischen Religionskriegen im Kampf gegen die Protestanten den Tod erlitten hatten oder von der königlichen Justiz wegen ihrer Verbindung zu Akten des Widerstandes gegen die Krone hingerichtet worden waren, konnte nicht oder nur recht vorsichtig erinnert werden.⁵ Während die Idee des Kreuzzuges gegen die Türken zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Frankreich eine letzte Blüte erlebte – Adlige wie der Herzog von Mercoeur oder der Herzog von Nevers engagierten sich nachhaltig an dieser Front –, konnte der Kreuzzug gegen die Häresie nun nicht mehr offen propagiert werden. Erst nach 1660 begann sich das schrittweise wieder zu ändern und Ludwig XIV. konnte in den 1680er Jahren seine Unterdrückung der Protestanten sogar als Äquivalent zu den Türkensiegen des Kaisers darstellen.⁶ An die Stelle des heroischen Kampfes gegen die Hugenotten und andere Ketzler traten nun innere Kreuzzüge gegen die eigenen Leidenschaften und den eigenen Körper im Sinne einer strengen Askese, aber auch im Sinne eines Ringens um die Gnade in der mystischen Versenkung. Der Heilige – oder die Heilige – zeichneten sich jetzt nicht mehr so stark wie früher durch ihre Wundertaten oder ihren Tod als Glaubenszeugen aus, sondern durch ihre mystischen Visionen, oder wie Robert Descimon es formuliert hat: „Le saint désormais se signale plutôt par ses ‘états’ que par ses actes. Il se reconnaît par ses écrits plus que par ses miracles“. („Der Heilige zeichnet sich als solcher stärker durch seine Befindlichkeiten und seinen seelischen Zustand als durch seine Taten aus. Man erkennt ihn eher an seinen Schriften als an seinen Wundern“).⁷

Dabei konnte sich die mystische Frömmigkeit mit der Vorstellung eines heroischen Leidens verbinden, ein Leiden an der Liebe zu Gott, aber vielleicht auch ein Leiden im beständigen Kampf gegen die Dämonen, denn Besessenheit und Mystik konnten in der Blütezeit der französischen Mystik durchaus ineinander übergehen,⁸

⁴ Éric Suire, *La Sainteté française de la Réforme catholique (XVI^e-XVIII^e siècles) d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation (Identités religieuses)*, Pessac 2001, S. 209–213.

⁵ Vgl. Ebd., S. 27–28, und Descimon / Ruiz Ibáñez, *Les Ligueurs de l'exil*, S. 25.

⁶ Vgl. Descimon / Ruiz Ibáñez, *Les Ligueurs de l'exil*, S. 26; zum Kreuzzugsgedanken vgl. Gérard Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris 2004. Zu den inneren „Kreuzzügen“ Ludwigs XIV.: Jean Orcibal, *Les « supercroisades » de Louis XIV (1683–1689)*, in: Janet van Bavel (Hrsg.), *Jansénisme et le Jansénisme dans les Pays-Bas (Ephemerides theologiae Lovanienses; 56)*, Löwen 1982, S. 138–147.

⁷ Robert Descimon, *Préface*, in: Stéphane-Marie Morgain (Hrsg.), *La Théologie politique de Pierre de Bérulle 1598–1629 (La France au fil des siècles)*, Paris 2001, S. 11–24, hier S. 15–16.

⁸ Hierzu Sophie Houdard, *Les Invasions Mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne (Histoire; 91)*, Paris 2008; vgl. auch Michel de Certeau, *La fable mystique [1982]*, Paris 2013.

und nicht zuletzt Michel de Certeau hat auf die enge Verwandtschaft der religiösen Mystikerin mit der Figur der Besessenen hingewiesen.⁹ Besonders diejenigen französischen Mystiker – und vielleicht noch mehr die Mystikerinnen –, die in der Nachfolge Theresas von Avila standen, betonten die Nähe von Gottesversenkung und Leiden.¹⁰ Daneben trat auch, namentlich bei Frauen, der Einsatz für die Kranken und Armen in der Vordergrund, der ebenfalls Züge eines heroischen Selbstopfers annehmen konnte. Man kann in diesem Kontext wohl sogar von einer Feminisierung der Idee heroischer Heiligkeit sprechen. Weibliche Leitfiguren, wie Madame Acarie (Barbe Acarie / Marie de l'Incarnation, 1566–1618), die Witwe eines der Führer der Liga in Paris, traten jedenfalls stärker in den Vordergrund und auch in der späteren Frömmigkeitsbewegung von Port Royal, die im Jansenismus aufging, spielten die Äbtissinnen und Nonnen dieses Klosters, die sich bewusst einem heroischen Ideal der Heiligkeit verschrieben, eine entscheidende Rolle.¹¹

Im Prozess dieser Internalisierung und Spiritualisierung einer heroischen Heiligkeit wurde auch das Leiden der potenziellen Heiligen neu bewertet. Wie Antoinette Gimaret gezeigt hat, traten in den Heiligenviten des frühen 17. Jahrhunderts die Schilderungen des körperlichen Leidens eher zurück. Die Liga hatte in ihrem politischen Kampf den „corps spectacle“, wie Gimaret es formuliert, noch zum Argument gemacht. Leidensmystik und konfessionelle Militanz waren während der Religionskriege eng miteinander verbunden.¹² Diese Verbindung löste sich jetzt schrittweise auf, der fromme Körper konnte nun nicht mehr öffentlich leiden, weil dies den Frieden zwischen den Untertanen des Königs und namentlich den Frieden zwischen den Konfessionen gestört hätte. Das Leiden wurde damit in den Bereich des Intimen oder des Privaten verwiesen, nahm dort als Zeichen der Frömmigkeit oder gar der Heiligkeit aber eine umso wichtigere Position ein.¹³ Betont wurde es vor allem in weiblichen Heiligenviten, da Ordensschwestern und selbst Äbtissinnen ein aktives Apostolat verwehrt war. Aber auch Ordenskonstitutionen

⁹ Vgl. Michel de Certeau, *Le Lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris 2005, S. 195–215, hier S. 205. Zu den Fällen von Besessenheit in religiösen Orden siehe auch Daniel Vidal, *Critique de la raison mystique. Benoît de Canfield, possession et dépossession au XVII^e siècle*, Grenoble 1990, S. 309–380.

¹⁰ Vgl. Jacques Gélis, *Le corps, l'Église et le sacré*, in: Alain Corbin [et al.] (Hrsg.), *Histoire du Corps*, Bd. 1, De Renaissance aux Lumières, Paris 2005, S. 17–108, hier S. 60–64; Houdard, *Les invasions mystiques*, S. 83–85 zu den Karmeliterinnen in Frankreich.

¹¹ Vgl. Barbara B. Diefendorf, *From Penitence to Charity. Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*, Oxford 2004, besonders S. 77–100; vgl. Vidal, *Critique de la raison mystique*, S. 71–86. Zu Port Royal siehe René Taveneaux, *Jansénisme et réforme catholique*, Nancy 1992, S. 35–44.

¹² Vgl. Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des croix*, S. 69, S. 144–179.

¹³ Vgl. ebd., S. 25–26; vgl. zum Kontext auch Jacques Le Brun, *Mutations de la Notion de Martyre au XVII^e siècle d'après les biographies spirituelles féminines*, in: Jacques Marx (Hrsg.), *Sainteté et martyre dans les religions du livre (Problèmes d'histoire du christianisme)*, 19, Brüssel 1989, S. 77–90; vgl. Ders., *Les discours de la stigmatisation au XVII^e siècle*, in: *Les Cahiers de l'Herne* 75, 2001, S. 103–118.

hoben den Wert der leidenden Selbstaufopferung hervor.¹⁴ So hieß es in den Konstitutionen der Filles Hospitalières (1636 begründet), wer Kranke mit abstoßenden Symptomen behandle, ohne davor zurückzuschrecken, würde einen heroischen Sieg über sich selbst erringen, würdig der religiösen Berufung der Nonnen („remportant héroïquement sur elles-mêmes des victoires dignes de leur vocation“).¹⁵ Die heroische Tugend, die nun auch offiziell zum entscheidenden Kriterium für eine von der Kirche anerkannte Heiligkeit wurde, zeigte sich eben ganz besonders im Ertragen des Leidens und das Leiden beglaubigte diese Tugend; man kann sogar davon sprechen, dass in der religiösen Leidensrhetorik ein allmählicher Übergang vom Mystizismus zum Moralismus vollzogen wurde.¹⁶ Anders als der Märtyrerkult des 16. Jahrhunderts stellte dieser Moralismus keine Gefahr mehr für die Monarchie dar, sondern konnte sogar in ihren Dienst gestellt werden. In vielen Orden war die Tendenz nicht zu übersehen, wahre Frömmigkeit nun auch explizit über die Bereitschaft zum Gehorsam gegenüber dem Monarchen zu definieren.¹⁷

Allerdings hatten Anhänger des neuen Frömmigkeitsideals, die außerhalb des Klosters lebten und keine Geistlichen waren, unter Umständen größere Probleme, ihre Religiosität und ihre Loyalität gegenüber dem König immer gänzlich zur Deckung zu bringen. Zum Teil kam es hier zu einer noch stärkeren Verinnerlichung der Frömmigkeit. Während man sich in politischen Fragen von Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit leiten ließ, wurde das Ideal einer heroischen Überwindung der Welt nur im Privaten, in der Meditation und der theologischen Reflexion gelebt, wie bei jenem Armeointendanten René d'Argenson, mit dem sich Michel de Certeau auseinandergesetzt hat und in dem dieser ein frühes Beispiel für die Trennung der weltlichen Sphäre vom Religiösen sieht.¹⁸

Die Figur des heroischen Märtyrers ließ sich freilich nicht ganz aus dem kulturellen politischen *imaginaire* verbannen, sie fand jedoch jetzt ihren Platz eher in einer zumindest partiell säkularisierten Form im Bereich der Politik und nicht mehr in der Religion. Nicht zuletzt der Neustoizismus des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts leistete einen wesentlichen Beitrag dazu, den heroischen Tod für die *patrie*, das Vaterland, an die Stelle des spektakulären Selbstopfers der religiösen Märtyrer zu setzen.¹⁹ Es war auch und gerade der Kardinal Richelieu, ein Mann von durchaus labiler Gesundheit, der sein Leben im Dienste des Staates auch als

¹⁴ Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des croix*, S. 155–158.

¹⁵ Ebd., S. 567, S. 155–158.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 205.

¹⁷ Vgl. Pierre Benoist, *La bure et le sceptre. La congrégation des Feuillants dans l'affirmation des États et des pouvoirs princiers vers 1560–vers 1660* (Publications de la Sorbonne / Série histoire moderne; 47), Paris 2006, S. 358: „À la sainteté héroïque, à la sainteté mystique en substituait désormais la sainteté civile, celle que consistait à sacrifier sa personne pour défendre L'autorité du prince“. Vgl. S. 296 zur Zeit vor 1630, hier tritt die „sainteté mystique“ an die Stelle des „héroïsme pénitentiel“.

¹⁸ Vgl. de Certeau, *Le Lieu de l'autre*, S. 265–299.

¹⁹ Vgl. Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des croix*, S. 85–89, S. 800 .

heroisches Leiden inszenierte. Namentlich in den 1630er Jahren wurden seine häufigen Krankheiten durchaus ein Gegenstand der zeitgenössischen Publizistik und dienten als Beweise für seine Selbstaufopferung für das Wohl Frankreichs. Die Krankheit ist nicht nur Ausdruck einer Bereitschaft zum politischen Martyrium, sie unterstreicht den heroischen Charakter eines Lebens, das ganz durch den Eifer für den Staat aufgezehrt wurde.²⁰ Natürlich war das nur ein Teilaspekt der Heroisierung des großen Staatsmannes, der auch eine Galerie der Helden und Heroinnen der französischen Geschichte, eine Art heroischer Ahnengalerie, für seine Pariser Residenz konstruieren ließ und sich auch dezidiert mit Herkules identifizierte, eine Form der Heroisierung, die sonst eher regierenden Monarchen vorbehalten war, auch wenn sie sich in vergleichbarer Form auch bei Richelieus Gegenspieler, dem Conde Duque Olivares in Spanien, findet.²¹

Aber es entwickelte sich auch der Gedanke eines wirklichen Martyriums, das der Monarch selbst als Herrscher und in gewisser Weise als Ebenbild Christi erlitt. Ludwig XIII. war nach seinem Regierungsantritt natürlich unter Rückgriff auf alle traditionellen Metaphern und Bilder heroisiert worden. Anspielungen auf die römischen Imperatoren durften hier ebenso wenig fehlen wie auf Ludwig den Heiligen, den Ahnherren der Bourbonen, die wohl auch deshalb so prominent in den Vordergrund traten, weil sie den Gallikanismus und das faktisch ausgeübte königliche Kirchenregiment rechtfertigen konnten.²² Ebenso traten die Gestalten der Mythologie von Perseus bis zu Herkules hinzu.²³ Nach dem Triumph über die Protestanten Ende der 1620er Jahre verstärkten sich diese Tendenzen zur Heroisierung des Herrschers,²⁴ die sich zum Teil aber auch mit der Verherrlichung seines treuesten Dieners, des Kardinalministers, verbanden. In einer Grafik, die den König

²⁰ Vgl. ebd., S. 124–131, hier besonders S. 126: „La maladie [...] met en relief un héroïsme de l'abandon volontaire de soi au profit du public“.

²¹ Vgl. Thomas Kirchner, Richelieu et son usage programmatique de l'art. L'image du cardinal dans le décor de ses résidences, in: Jean-Claude Boyer [et al.] (Hrsg.), Richelieu patron des arts (Passagen; 17), Paris 2009, S. 251–272; Hanno-Walter Kruft, Richelieu, un projet à l'image de la raison d'État, in: Jean-Claude Boyer [et al.] (Hrsg.), Richelieu patron des arts (Passagen; 17), Paris 2009, S. 19–54, besonders S. 32; vgl. John H. Elliott, The Count-Duke of Olivares. The Statesman in an Age of Decline, New Haven, CT 1986, S. 46–47, S. 251; vgl. Hillard von Thiesen, Der entkleidete Favorit. Legitimation von Günstlings-Herrschaft und politische Dynamik im Spanien des Conde-Duque de Olivares, in: Ronald G. Asch [et al.] (Hrsg.), Integration – Legitimation – Korruption. Politische Patronage in Früher Neuzeit und Moderne, Frankfurt am Main [u.a.] 2011, S. 131–147.

²² Vgl. Alain Boureau, Les enseignements absolutistes de Saint Louis, 1610–1630, in: Centre de Recherches sur l'Occident moderne (Hrsg.), La Monarchie absolutiste et l'histoire en France. Théories du pouvoir, propagandes monarchiques et mythologies nationales (Mythes, critique et histoire; 1), Paris 1987, S. 79–87.

²³ Hélène Duccini, Faire Voir, Faire Croire. L'opinion publique sous Louis XIII (Époques), Seyssel 2003, S. 205–208, S. 384.

²⁴ Jan-Friedrich Mißfelder, Das Andere der Monarchie. La Rochelle und die Idee der „monarchie absolue“ in Frankreich 1568–1630 (Pariser historische Studien; 97), München 2012, S. 288–304.

1632 als siegreichen römischen Krieger zeigte, prangte auf dessen Schutzschild ein Porträt des Kardinals Richelieu.²⁵ Bemerkenswerterweise wurde Ludwig XIII. auch als ein Herrscher dargestellt, aus dem ein neuer Alexander werden könne – wenn schon nicht als unmittelbare Reinkarnation des makedonischen Helden –, ein Vergleich, der in der Heroisierung französischer Herrscher bis dahin keine maßgebliche Rolle gespielt hatte und der auch im Falle des zweiten Bourbonen als unangemessen erscheinen konnte, denn ein großer Eroberer war er, vom Sieg über La Rochelle abgesehen, eigentlich nicht.²⁶ Doch mit dem Bild Alexanders verband sich eben auch die Hoffnung auf einen neuen Kreuzzug zur Befreiung Konstantinopels, denn Alexander der Große war für die Zeitgenossen, jedenfalls in Frankreich, vor allem der Eroberer des Ostens, aus dem man nachträglich auch einen katholischen Helden machen konnte.²⁷ Im Übrigen stand auch die Identifikation des Herrschers mit dem Bild des Heiligen Ludwig im Kontext eines neu erwachten Kreuzzugsgedankens, denn Ludwig war ja auf einem Kreuzzug gestorben.²⁸

Trotz der von offizieller Seite betriebenen vollmundigen Heroisierung des Königs blieb seine Politik jedoch umstritten. Namentlich das Bündnis mit protestantischen Mächten und der Kampf gegen Spanien an allen Fronten, der 1635 zur offiziellen Politik wurde, stießen auf heftigen Widerstand bei den *dévots*, den Frommen, darunter auch jenen ‚religiösen Virtuosen‘, die einem heroischen Ideal von Heiligkeit anhängen.²⁹ Soweit die *dévots* sich nach den 1640er Jahren unter dem Banner des Jansenismus versammelten, war ihnen die Idee weltlichen Ruhmes, auf welche die königliche Politik ausgerichtet war, ohnehin suspekt. Ihr von Augustinus inspirierter moralischer Rigorismus lehnte jedenfalls die von den Jesuiten propagierte These ab, christliche Vollkommenheit könne sich aus den natürlichen Anlagen des Menschen entwickeln, sei einfach nur ihre Vollendung.³⁰ Ob

²⁵ Duccini, *Faire voire, Faire Croire*, S. 438, vgl. S. 205–208, S. 348. Siehe ferner die Grafik von Abraham Bosse, die Ludwig XIII. als Herkules zeigt (1635): Abraham Bosse, *Louis XIII en Hercule*, v. 1635, Eau-forte, 261 x 331 au coup de planche, avec le placard, 567 x 395 (feuille), BNF Est., coll. Hennin, 2516, épr. du 2^e état sur 4.

²⁶ Chantal Grell / Christian Michel, *L'École des princes ou Alexandre disgracié. Essai sur la mythologie monarchique de la France absolutiste (Nouveaux confluent)*, Paris 1988, S. 56.

²⁷ Ebd., S. 58.

²⁸ Pierre Benoist, *Le Père Joseph. L'Éminence grise de Richelieu*, Paris 2007, S. 205–208.

²⁹ Zu den *Dévots* und zu den Konflikten mit Richelieu siehe Joseph Bergin, *The Politics of Religion in Early Modern France*, New Haven, CT 2014, S. 86–132; Caroline Mailet-Rao, *La théologie politique des dévots Mathieu de Morgues et Michel de Marillac, opposant au Cardinal de Richelieu*, in: *Renaissance and Reformation* 32, Heft 3, 2009, S. 51–77; Seung-Hwi Lim, Mathieu de Morgues. *Bon Français ou bon catholique?*, in: *Dix-septième siècle* 213, 2001, S. 655–672.

³⁰ Zum Jansenismus Bergin, *The Politics of Religion*, S. 181–205; vgl. Jean-Louis Quantin, *Le rêve de la communauté pure*, in: Bernard Cottret [et al.] (Hrsg.), *Jansénisme et puritanisme*, Paris 2002, S. 166–194; Anthony D. Wright, *The Divisions of French Catholicism, 1629–1645. The Parting of the Ways (Catholic Christendom 1300–1700)*, Farnham 2011. Zu den ethischen Vorstellungen der Jansenisten und ihren Rückwirkungen auf das Bild des Heros siehe immer noch Paul Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris 1948, S. 77–138, besonders S. 97–111.

deshalb jedes heroische Lebensideal an sich schon unmöglich wurde, ist eine andere Frage, denn in ihrem Widerstand gegen eine korrupte Welt demonstrierten die Rigoristen und Jansenisten in der Kirche selbst, wenn man so will, eine bewusst heroische Haltung.³¹ Aber einen Herrscher wegen seiner Siege zu verherrlichen, der einen ungerechten Krieg führte, das war eine andere Angelegenheit, zumal Cornelis Jansen selbst, der in den spanischen Niederlanden lebte und lehrte, die französische Kriegslegitimation ausdrücklich verworfen hatte.³² Richelieu versuchte zwar mit rigorosen Methoden, alle kirchlichen Kritiker der königlichen Politik zum Schweigen zu bringen, aber letztlich blieb der Zwiespalt zwischen den Maximen der Staatsräson, denen der König, beraten von Richelieu, folgte, und seiner demonstrativen Frömmigkeit bestehen.³³

Erst gegen Ende seines Lebens vermochte Ludwig XIII., durch seinen Tod diese Kluft zu schließen. Sein Leiden an seiner letzten Krankheit wurde geradezu zelebriert und als Martyrium dargestellt. Nach seinem Tode hoben die Prediger hervor, wie sehr der König durch seine Gottergebenheit seinen Glauben unter Beweis gestellt habe. In einer der zahlreichen Leichenpredigten, die auf Ludwig XIII. gehalten wurden, in diesem Fall in der Kirche der Sorbonne, hieß es 1643, Gott habe, indem er so viele Leiden über den König verhängt habe, dessen Leben bewusst dem Leben und Sterben Christi angleichen wollen. So wie Christus niemals als König auf Erden geherrscht habe ohne zu leiden – denn eigentlich sei seine Königsherrschaft auf den Augenblick der Passion begrenzt gewesen –, so habe Ludwig XIII. keinen Tag seiner Herrschaft ohne körperliches Leiden erlebt. Um zu sehen, wie die „Chemie des Leidens“ aus einem Menschen einen Engel mache und aus einem irdischen Herrscher einen himmlischen Monarchen, müsse man nur einen Blick werfen auf das Sterbezimmer des Königs, des neuen Hiob, im Schloss von Saint Germain.³⁴

Auch andere Predigten betonten die Frömmigkeit des Verstorbenen und wie geduldig er die Schmerzen in seiner letzten Krankheit ertragen haben. So verkündete ein Prediger in Orléans der Gemeinde:

„sa mort fut sa gloire, sa sortie de la terre fut son entrée dans le ciel, cet astre ne fut iamais plus brillant que quand il volut s'esteindre, et ce roy ne parut iamais plus saint, que quand il fut sur le point d'aller accroistre le nombre des bien-heureux. Le ciel permit que sa mort fust lente afin qu'elle en fust plus belle, et que ceux que n'avaient pû s'instruire par ses actions Royales, se peussent convertir par ses actions Chretiennes“.³⁵

³¹ Olivier Chaline, *Port Royal et la gloire*, in: *Histoire, économie, société* 20, 2001, S. 163–175.

³² Cornelis Jansen, *Alexandri Patricii Armaniani. Mars Gallicus*, editio novissima, o.O. 1639 (1. Aufl. 1635).

³³ Asch, *Sacral Kingship*, S. 75–83.

³⁴ Pierre Bertier, *Evesque coadjuteur de Montauban, Docteur de Sorbonne. Oraison funèbre du roy Louis le Juste, prononcée en l'église de Sorbonne 1643*, Paris 1644, S. 49–52, S. 58 zum König als einem Athleten des Glaubens.

³⁵ „Sein Tod war sein Ruhm, sein Abschied von der Erde war sein Eintritt in den Himmel. Dieser Stern leuchtete nie heller als in dem Moment, als er erlöschen wollte, und dieser

Das fromme Sterben des Königs sollte beweisen, dass er fälschlich dafür kritisiert worden war, seine Mutter allzu hart behandelt zu haben – entgegen seinen Pflichten als Sohn (Marie de' Medici war tatsächlich genötigt gewesen, ins Exil zu gehen).³⁶ In dieser Perspektive erschien der sterbende König, der tatsächlich während der letzten Wochen seines Lebens in aller Öffentlichkeit gelitten hatte, als heroischer Märtyrer und so wollte der zweite Bourbonne gegen Ende seine Lebens wohl auch selbst gesehen werden.³⁷

Nach dem Ende der Religionskriege wandelte sich der Blick auf die Figur des heroischen Märtyrers tiefgreifend. An die Stelle eines Kämpfers gegen die Häresie und die Ungläubigen traten nun der Asket oder der Mystiker oder eben in weiblicher Gestalt die Mystikerin oder Asketin, während umgekehrt der Monarch selbst und der leitende Staatsmann als Märtyrer dargestellt wurden, sei es im Sinne einer Aufopferung für das eigene Land oder im Sinne einer Nachfolge Christi. Dies waren jedoch Modelle, die sich für den Schwertadel kaum zur Nachahmung anboten. Wenn er sich nach dem Ende der Religionskriege weiter dem heroischen Kampf für den wahren Glauben verschrieb, dann fand dieser Kampf am ehesten in Gestalt des Krieges gegen die Türken statt. Der letzte Führer der Liga etwa, der Herzog von Mercoeur, trat nach 1598 bewusst in die Dienste der Habsburger – zu Spanien hatte das Haus Lothringen von jeher enge Verbindungen unterhalten –, um gegen die Osmanen zu kämpfen. Nach einem siegreichen Feldzug im Jahre 1601 wurde er in Wien und Prag als Triumphator empfangen, starb aber schon auf der Heimreise in Nürnberg. Bei seiner Beerdigung hielt François de Sales die Leichenpredigt. De Sales sparte sorgfältig die politisch problematischeren Aspekte von Mercoeurs Unternehmen aus und erweckte den Eindruck, er sei mit dem ausdrücklichen Einverständnis des Königs von Frankreich in die Dienste des Kaisers getreten. Mercoeur war hier nicht der enttäuschte Adlige, der im Kampf gegen die neue Dynastie der Bourbonen unterlegen war, sondern der perfekte Kreuzrit-

König erschien niemals heiliger als in dem Moment, als er sich anschickte, die Zahl der Seligen zu vermehren. Der Himmel ließ es zu, dass sein Tod sich langsam vollzog, so dass er schöner war und die, die nichts von seinen Taten als König zu lernen vermochten, sich durch sein Handeln als Christ bekehren ließen.“, Jean-François Senault, Harangues funèbres de Louis le Juste Roy de France et de Navarre, et de la Royne sa mère Marie de Medicis. Prononcées dans l'Eglise Cathedrale de Sainte Croix d'Orléans, par le père Jean-François Senault, Prestre de l'Oratoire, Paris 1643, S. 38.

³⁶ Ebd., S. 40; vgl. Charles François Abra de Raconis, Discours funebre, panegyrique et histoire sur la vie et vertus, la maladie et la mort du Roy tres-chretien. Prononcé le 19 et 20 Juin [...], Paris 1643, S. 82–83.

³⁷ Cédric Coraillon, Les deux morts de Louis XIII, in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 55, 2008, S. 50–73; Alexandre Y. Haran, Louis Le Juste à travers les oraisons funèbres: roi-sauveur et monarque providentiel, in: Bernard Barbiche [et al.] (Hrsg.), *Pouvoirs, contestations et comportements dans l'Europe moderne. Mélanges en l'honneur du professeur Yves-Marie Bercé* (Collection Roland Mousnier; 23), Paris 2005, S. 247–262, besonders S. 252–258; vgl. Jacques Hennequin, L'image du prince dans les oraisons funèbres de Louis XIII, in: *Travaux de Linguistique et de Littérature* 22, Heft 2, 1984 (Colloque sur l'Image du Roi), S. 41–55.

ter, ein wirklicher *miles christianus*, dessen Leben und Tod für alle Adlige, die ein Feld suchten, auf dem sich ihre „fureur guerrière“³⁸ in legitimer Weise manifestieren konnte, als Vorbild fungieren konnte. Zugleich ließ de Sales Mercoeur als den würdigen Erben der beiden Dynastien, denen er entstammte, erscheinen, der Häuser Lothringen und Savoyen. Auf der anderen Seite betonte de Sales stark, dass Mercoeur eben nicht im Kampf als Krieger gefallen, sondern an einer Krankheit als gläubiger Christ nach hinreichender Vorbereitung auf den Tod gestorben war; der gute christliche Tod trat hier an die Stelle des heroischen Todes auf dem Schlachtfeld, der bis dahin für den Schwertadel das maßgebliche Modell gewesen war.³⁹

Als Gottesstreiter sollte Mercoeur im frühen 17. Jahrhundert noch viele Nachfolger finden. Der Herzog von Nevers, wie Mercoeur ein *prince étranger*, also ein Adliger, dessen Dynastie außerhalb Frankreichs Titel und Herrschaften besaß (in seinem Fall das Herzogtum Mantua in Italien), versuchte vor Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges sogar, einen eigenen neuen Ritterorden, die *milice Chrétienne*, zu begründen, um Konstantinopel zu befreien.⁴⁰ Auch wenn dieser Plan schon im Anfangsstadium scheiterte, so gab sich doch auch der enge Berater Richelieus, der Kapuzinerpater Joseph (François-Joseph Le Clerc du Tremblay de Maffliers), der ebenfalls aus dem Schwertadel stammte, der Idee eines neuen Kreuzzuges hin, die ihre Attraktivität für den Adel also keineswegs verloren hatte, auch wenn sie bei Père Joseph zunehmend nationale Züge annahm.⁴¹

Während bei Mercoeur und Nevers der heroische Gewalthabitus des Adels in den Dienst einer höheren Sache gestellt wurde, stellte das 17. Jahrhundert doch zugleich eine Blütezeit des Duells dar.⁴² Auch schon scheinbar geringfügige Anlässe reichten, um Adlige zum Zweikampf zu provozieren. Das Leitbild heroischer Männlichkeit, dem sich so viele Adlige verschrieben hatten, schien nur auf diese Weise realisierbar zu sein. Die Adelserziehung, welche die jungen Männer auf den Krieg vorbereitete, war jedenfalls darauf angelegt, auch den Regelbruch als legitim erscheinen zu lassen. Diese Erziehung und die Erfahrung des Krieges selbst prägten das Selbstverständnis von Adligen. Für Gewalt und zerstörerische

³⁸ Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade*, S. 397–406, hier S. 406; vgl. François de Sales, *Oraison funèbre de Philippe-Emmanuel de Lorraine, duc de Mercœur et de Penthièvre*, in: François de Sales, *Les Épîtres spirituelles du bien-heureux François de Sales*, [...] avec l'oraison funèbre de M. le duc de Mercœur, recueillies par Messire Louys de Sales, Lyon 1628, S. 1020–1051.

³⁹ Hélène Germa-Romann, *Du « Bel Mourir » au « Bien Mourir »* (Travaux d'humanisme et renaissance; 347), Genf 2001, S. 292–295.

⁴⁰ Martin Wrede, *Ohne Furcht und Tadel – Für König und Vaterland. Frühneuzeitlicher Hochadel zwischen Familienlehre, Ritterideal und Fürstendienst* (Francia, Beihefte; 75), Ostfildern 2012, S. 301–311.

⁴¹ Benoist, *Le Père Joseph*, S. 129–160, S. 208–215.

⁴² François Billacois, *Le duel dans la société française des XVI^e–XVII^e siècles. Essai de psychosociologie historique* (Civilisations et Sociétés; 73), Paris 1986; Stuart Carroll, *Blood and Violence in Early Modern France*, Oxford 2006, S. 147–159.

Leidenschaft, wenn sie sich im Kampf in Form von Wut und Aggression äußerte, blieb hier ein relativ großer Raum, oder wie Jonathan Dewald es formuliert hat:

„Contemporaries were impressed by the special psychological impact of the experience of warfare and by the ways this experience separated nobles from other social groups. In combat as in other aspects of his life, the military nobleman was expected to regulate his passions in ways quite unlike other men. Passion was not to be entirely repressed“.⁴³

Die Bereitschaft des Adels, im Duell und im Krieg, oder auch im zivilen Leben, die Regeln, die für andere Menschen galten, zu ignorieren oder zu überschreiten, hingen also eng mit seinen heroischen Idealen zusammen.

An keinem individuellen Adligen wird das vielleicht so deutlich wie an der Person des Prinzen von Condé (1621–1686). Condé gilt oft als der letzte große aristokratische Heros, dessen Ruhm einst den der Hauptlinie der Bourbonen selbst überstrahlt hatte und dessen Leben und Taten zeitgenössische Dichter, darunter auch Corneille, dazu inspiriert hatten, in ihren Werken ein Porträt des klassischen Helden, seiner Seelengröße, seines Mutes, aber auch seines unstillbaren Hungers nach Ruhm zu zeichnen.⁴⁴ Condé gehörte einer Nebenlinie der Königsdynastie an, war also ein Prinz von Geblüt. 1621 in Paris geboren, hatte er schon in jungen Jahren mit 22 die Truppen des Erzfeindes der Bourbonen, der spanischen Habsburger, an der Grenze zu den spanischen Niederlanden bei Rocroi entscheidend geschlagen. Der französischen Armee war es bis dahin kaum je gelungen, die spanischen Truppen in offener Feldschlacht zu besiegen, umso größer war die Wirkung, die von Rocroi ausging, das galt auch deshalb, weil in der Schlacht die Kavallerie, die unter anderem von dem Protestanten Jean de Gassion kommandiert wurde, eine entscheidende Rolle spielte. Wie namentlich Hervé Drévuillon hervorgehoben hat, verband sich mit der Schlacht die Hoffnung auf eine stärkere Position des französischen Schwertadels nicht nur auf dem Schlachtfeld, sondern auch in Staat und Gesellschaft. Die französischen Religionskriege waren noch weitgehend von Reiterarmeen ausgefochten worden, unter deren Offizieren und Soldaten sich zu einem großen Teil Angehörige des Adels befanden. Nach ihrem Ende war die Kavallerie in ihren militärischen Funktionen jedoch zunächst stark reduziert worden. Man konnte auf sie für das Fouragieren und den kleinen Krieg nicht verzichten, in den großen Feldschlachten spielte sie im französischen Heer aber eine eher untergeordnete Rolle. Mit Rocroi änderte sich dies, so schien es zumindest. Der Sieger von Rocroi wurde weithin als ein strahlender Held und als ein neuer Alexander gepriesen.⁴⁵ Der Vergleich mit Alexander stand im Vordergrund,

⁴³ Jonathan Dewald, *Aristocratic Experience and the Origins of Modern Culture. France 1570–1715 (A Centennial Book)*, Berkeley, CA 1993, S. 65.

⁴⁴ Vgl. Michel Prigent, *Le héros et l'État dans la tragédie de Pierre Corneille*, Paris 1986; zu Condé siehe auch Simone Bertière, *Condé. Le héros fourvoyé*, Paris 2011.

⁴⁵ Zu Rocroi und den damit verbundenen Hoffnungen des französischen Schwertadels siehe Hervé Drévuillon, *Batailles, scènes de guerre de la table ronde aux Tranchées (L'Univers historique)*, Paris 2007, S. 119–140.

orientierte sich freilich weniger an der historischen Alexanderfigur, sondern an dem Mythos, der sich im Laufe der Jahrhunderte herausgebildet hatte, und an den Helden zahlreicher barocker Romane, die von dieser Figur inspiriert worden waren. Condé hatte sich mit dem Leben Alexanders schon als Schüler bei den Jesuiten auseinandergesetzt, wie Zeitgenossen bezeugten. Sein Alexander war anders als bei Ludwig XIII. nicht die Präfiguration eines Herrschers, der einen Kreuzzug anführte, sondern ein durch und durch aristokratischer Held, der unbegrenztes Selbstvertrauen mit dem ebenso unbegrenzten Streben nach Ruhm verband.⁴⁶

Wichtig war für Condé aber auch der Roman „Poléandre“ von Marin le Roy de Gomberville, der in den 1630er Jahren erschienen war und der von seinem Autor immer wieder in neuen Auflagen fortgeschrieben und modifiziert wurde. Der Roman, den Condé, damals noch Herzog von Enghien, offenbar verschlang, konzentrierte sich in seiner Ursprungsfassung vor allem auf die erotischen Abenteuer der Hauptfigur. In späteren Auflagen traten aber auch militärische Heldentaten in den Vordergrund, offenbar durchaus unter dem Einfluss des Krieges gegen Spanien, in dem Condé eine so erhebliche Rolle spielte.

Condé hatte sich als junger Mann am Vorbild heroischer Romangestalten inspiriert, es war in seinem Freundeskreis nicht ungewöhnlich, Liebesbriefe, die sich an eine mögliche Mätresse richteten, aus solchen Romanen abzuschreiben. Nach seinen ersten großen Erfolgen wurde er selbst beinahe zu einer Romanfigur. Fakten und Fiktion waren hier kaum noch zu unterscheiden.⁴⁷

Die Tatsache, dass Ludwig XIII., der König, einige Tage vor der Schlacht von Rocroi, dem ersten spektakulären Sieg Condés, gestorben und sein Sohn ein minderjähriges Kind war, erleichterte es Condé sicherlich, sich in den Mittelpunkt eines neuen Heldenkultes zu stellen. Er besaß zwar in dieser Rolle durchaus auch seine Rivalen, wie etwa den Comte de Harcourt, der 1645 zum französischen Vizekönig in Katalonien ernannt worden war und von manchen Panegyrikern schon als das *alter ego* des Königs – gewissermaßen als Gegenstück zu den *validos* (Favoritenministern), die den spanischen Königen zur Seite standen – gefeiert wurde,⁴⁸ aber Condé wurde doch zur beherrschenden Figur im Pantheon militärischer Helden in den 1640er Jahren. Die transgressiven Züge einer heroischen Selbstinszenierung, die Jonathan Dewald mit Blick auf den Schwertadel insgesamt hervorhebt, waren ihm dabei keineswegs fremd, im Gegenteil, wie Simone Bertière in ihrer Biographie des Prinzen feststellt:

⁴⁶ Grell / Michel, *L'École des princes*, S. 63–64.

⁴⁷ Dies nach Bertière, *Condé*, S. 198–200; zum Roman *Gombervilles* siehe auch Edward B. Turk, *Baroque Fiction-Making. A Study of Gomberville's Poléandre* (North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures; 196), Chapel Hill, NC 1978.

⁴⁸ René de Ceriziers, *Le Héros français ou l'idée du grand capitaine*, Paris 1645.

„Pour caractériser le duc d'Enghien soudain propulsé au faite de la gloire, le terme que vient à l'esprit est la démesure – en bien comme en mal. Tout est chez lui porté au paroxysme: l'orgueil, la violence, le mépris, tournés contre les autres, le rend haïssable.“⁴⁹

Es waren nicht zuletzt die erotischen Eskapaden Condés und seine demonstrative Verachtung für die Sexualmoral und die Verhaltensnormen der Kirche, in denen das transgressive Element seines Heldentums zum Ausdruck kam. Er trat bewusst als Libertin auf, wohl auch um zu zeigen, dass er vor den Strafen der Kirche weder im Diesseits noch im Jenseits Angst hatte, denn, „la morale héroïque est fondée sur la négation de la peur“ („die heroische Moral hat als Fundament die Verneinung der Furcht“). Allerdings, ein solches Heldentum, das die Autorität keiner irdischen oder jenseitigen Macht anerkannte, war schwer vereinbar mit der Selbstdisziplin, die das französische Königtum nun doch zunehmend von seinen Heerführern und Offizieren verlangte. Das Heldentum Condés, um noch einmal einen Gedanken Simon Bertières aufzugreifen, hatte sein Ziel am Ende nur in sich selbst, im Vordergrund stand der persönliche Ruhm.⁵⁰ Dem König und dem eigenen Land zu dienen, war dafür nur ein Mittel zum Zweck, so mochte es zumindest erscheinen.

Selbst im militärischen Bereich war in den 1640er Jahren allerdings die Zeit nicht mehr fern, in der sich der Adel einer strikteren Disziplin unterwerfen musste.⁵¹ Feste Regeln über eine nach den Prinzipien der Anciennität verlaufende Laufbahn stellten nach 1660 den Vorrang des ererbten Ranges zumindest tendenziell infrage, obwohl der Hof- und Hochadel auch weiterhin die wichtigsten Staboffiziersstellen im Heer besetzte. Aber ganze Regimenter oder noch größere Einheit so zu behandeln, als seien sie gewissermaßen Teil einer Privatarmee, wie das in der Fronde noch geschehen war, war nach 1660, als der Kriegsminister Le Tellier und nach ihm sein Sohn Louvois die Streitkräfte einem umfassenden Disziplinierungsprozess unterwarfen, kaum noch möglich.

Noch Ende der 1640er Jahre war es freilich mit der Fronde zu einer letzten großen Adelsrevolte gekommen, in der die neue Ordnung, deren Fundamente bereits Richelieu vor seinem Tode (1642) gelegt hatte, noch einmal fundamental infrage gestellt wurde und in der Condé und andere Hochadlige zeitweilig eine zentrale Rolle spielten. Eine wesentliche Voraussetzung dieser Revolte lag auch in dem Umstand, dass Frankreich in diesen Jahren von einer weiblichen Regentin regiert wurde, von Anna von Österreich, der Witwe Ludwigs XIII. Die letzte weibliche Regentschaft lag 1643 gut 25 Jahre zurück, denn nach dem Tode Heinrichs IV. hatte

⁴⁹ Bertière, Condé, S. 227, „Um den Herzog von Enghien, der sich plötzlich auf dem Gipfel des Ruhmes befand, zu charakterisieren, bietet sich der Begriff des Maßlosen an, im Guten wie im Bösen. Alles ist bei ihm auf das Äußerste gesteigert, der Stolz, die Gewalt, die Verachtung, die sich gegen andere richten, machen ihn verhasst“.

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ Guy Rowlands, *The Dynastic State and the Army under Louis XIV. Royal Service and Private Interest in France 1661–1701* (Cambridge Studies in Early Modern History), Cambridge 2002.

Maria de' Medici 1610 ebenfalls die Rolle der Regentin übernommen. Erst 1617 konnte sich ihr Sohn von ihrer Vormundschaft befreien. Maria de' Medici hatte sich sowohl während ihrer Regentschaft als auch in den 1620er Jahren, als sie ihren politischen Einfluss wiedergewinnen wollte, als machtvolle Matriarchin, aber auch – in bestimmten Kontexten – als erotisch attraktive Amazonin, die selbst heldenhaft ihre Armeen in den Kampf führte, inszeniert oder inszenieren lassen, so etwa in dem großen Zyklus, in dem Rubens ihr Leben und ihre Regentschaft verherrlichte. Maria de' Medicis Versuch, ein traditionell eher männlich konnotiertes heroisches Charisma für sich zu beanspruchen und doch gleichzeitig als vorbildliche Mutter zu erscheinen, wirkte jedoch allzu widersprüchlich und war nicht wirklich dazu angetan, ihren Anspruch auf Autorität und Macht zu legitimieren.⁵² Auch Anna von Österreich ließ sich bis zu einem gewissen Grade eine heroische Rolle als Regentin zuschreiben. Sie konnte sich dabei auf eine mittlerweile relativ umfangreiche Literatur über die *femme forte* und ihre Rolle in der Geschichte stützen. Die Frau als Heldin wirkte also nicht mehr so exotisch, wie das vielleicht in den Jahren nach dem Tode Heinrichs IV. noch der Fall gewesen war, obwohl die einschlägige Literatur die heroische Frau meist nur als weibliches Gegenstück zu einem Heldentum gelten ließ, das im Kern doch männlich geprägt blieb. „Männliches Heldentum setzt den Maßstab und eine übergeschlechtliche Norm, der allenfalls Frauen vom Rang einer Jeanne d'Arc, Grande Mademoiselle [Anne Marie Louise d'Orléans, Duchesse de Montpensier, die während der Fronde selbst Truppen kommandierte; R. G. A.] und Duchesse de Longueville entsprechen“.⁵³ Wenn weibliches Heldentum dann am Ende aber doch eher in „Herzengüte“ und seelischer Stärke und nicht in kriegerischem Mut bestand,⁵⁴ dann hatte sich Anna von Österreich dieser Vorstellung von weiblicher heroischer Größe in ihrer Selbstdarstellung sehr viel besser angepasst als Maria de' Medici. Sie vermied es zum Beispiel sorgfältig, sich als Heerführerin oder Kriegerin darstellen zu lassen. Sie betonte stets, dass sie nur im Namen ihres Sohnes, nicht im eigenen Namen regierte. Ebenso wenig stellte sie ihre erotische Attraktivität in den Vordergrund, sondern eher ihre tiefe Frömmigkeit.⁵⁵

⁵² Katherine B. Crawford, *Perilous Performances. Gender and Regency in Early Modern France* (Harvard Historical Studies; 145), Cambridge, MA 2004, S. 85–89. Vgl. zum Medici-Zyklus von Rubens Fanny Cosandey, *La Reine de France. Symbole et pouvoir. XV^e–XVIII^e siècle* (Bibliothèque des histoires), Paris 2000, S. 333–360.

⁵³ Renate Kroll, Von der Heerführerin zur Leidensheldin. Zur Domestizierung der *Femme Forte*, in: Bettina Baumgärtel / Silvia Neysters (Hrsg.), *Die Galerie der Starken Frauen. Regentinnen, Amazonen und Salondamen*, München 1995, S. 51–63, hier S. 58. Zur Selbstinszenierung von Anna von Österreich siehe demnächst auch die in Beiheften der Zeitschrift „Francia“ erscheinende Studie von Oliver Mallick.

⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵ Vgl. Crawford, *Perilous Performances*, S. 98–136, besonders S. 103–104; vgl. auch Sylvie Steinberg, *Le mythe des amazones et son utilisation politique de la Renaissance à la Fronde*, in: Kathleen Wilson-Chevalier / Eliane Viennot (Hrsg.), *Royaume de Féminie. Pouvoirs, contraintes, espaces de liberté des femmes de la Renaissance à la Fronde* (Colloques, congrès

Allerdings sahen die Prinzen von Geblüt es dennoch als Demütigung an, von der Regentschaft ausgeschlossen zu sein und einer Frau und ihrem Favoriten, dem Kardinalminister Mazarin, noch dazu einem Italiener, gehorchen zu müssen. Und diese Unzufriedenheit des hohen Adels war ein wesentlicher Faktor für die innere Krise Frankreichs in den Jahren 1648 bis 1653. Die Fronde selbst ging zwar im Sommer 1648 vor allem von der *noblesse de robe* aus, die sowohl ihre Privilegien und Einkünfte als auch die Herrschaft des Rechtes an sich in dem permanenten Ausnahmezustand bedroht sahen, den die Kardinalminister Richelieu und Mazarin seit den 1630er Jahren geschaffen hatten. Aber schon bald, Anfang 1650, inszenierten hohe Adlige, darunter auch der Prince de Condé sowie – zumindest zeitweilig – Henri de la Tour d’Auvergne, Vicomte de Turenne, die Herzogin von Longueville und deren Gemahl sowie der Prinz Conti (die drei zuletzt genannten entstammten Nebenlinien der Königsdynastie), ihren eigenen Aufstand gegen die Regentin und den verhassten Premierminister Mazarin. Diese *Fronde des Princes* war durch heftige innere Konflikte gekennzeichnet und mag auf den ersten Blick den Eindruck einer bloßen Farce erwecken. Sie war in der Tat weit davon entfernt, eine wirkliche Revolution zu sein, an der die Beteiligten, die letztlich ein Mehr an Einfluss innerhalb des monarchischen Systems und nicht dessen Zerstörung anstrebten, auch kein Interesse haben konnten.⁵⁶ Gerade Condé ging es eher darum, in der schwierigen Situation der Regentschaft selbst als Protektor des jungen Königs auftreten zu können, um damit Macht und Einfluss seines Hauses gegen die Ambitionen eines Favoriten abzusichern, der durchaus danach strebte, auch seine Familie unter den führenden Adelshäusern dauerhaft zu etablieren.⁵⁷

et conférences sur la Renaissance européenne; 16), Paris 1999, S. 261–273; Marlies Mueller, The Taming of the Amazon. The Changing Image of the Woman Warrior in Ancien Régime Fiction, in: Papers on French Seventeenth-Century Literature 22, Heft 42, 1995, S. 199–232; Renée-Claude Breitenstein, Représentation de l’histoire et parole féminine dans Les Femmes illustres ou les Harangues héroïques des Scudéry, in: Jean-Claude Arnould / Sylvie Steinberg (Hrsg.), Les Femmes et l’écriture de l’histoire (1400–1800), Mont-Saint-Aignan 2008, S. 341–353. Zeitgenössische Werke, die die Regentschaft von Anna von Österreich zu rechtfertigen suchten, indem sie die heroische Frau priesen, waren unter anderem Pierre Le Moyne, Galerie des femmes fortes, Paris 1647 und Jacques du Bosc, La femme héroïque, Paris 1645.

⁵⁶ Zur Fronde unter anderem Alexander Rubel, Eine Frage der Ehre. Die Fronde im Spannungsfeld von Adelsethos und Literatur, in: Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte 32, Heft 2, 2005, S. 31–57; Gerrit Walther, Protest als schöne Pose, Gehorsam als Event. Zur Formation des ludovizianischen Absolutismus aus dem Geiste der Fronde, in: Lothar Schilling (Hrsg.), Absolutismus, ein unersetzliches Forschungskonzept? Eine deutsch-französische Bilanz / L’absolutisme, un concept irremplaçable? Une mise au point franco-allemande (Pariser Historische Studien; 79), München 2008, S. 173–189. Siehe auch Michel Pernot, La Fronde, Paris 1994. Zum Hintergrund der Fronde und zum Werthorizont der beteiligten Adligen auch Jean-Marie Constant, La folle liberté des baroques 1600–1661, Paris 2007.

⁵⁷ Katia Béguin, Les princes de Condé. Rebelles, courtisans et mécènes dans la France du grand siècle (Époques), Seyssel 2003, S. 110.

Trotz ihrer begrenzten Ziele konnte die *Fronde des Princes* der Monarchie in einer Situation, in der sowohl die Regentin (Anna von Österreich, eine Spanierin) als auch der leitende Minister (Mazarin, ein Italiener) Ausländer waren, durchaus gefährlich werden. Sie scheiterte letztlich daran, dass die Führer des Aufstandes sich von einem Verständnis von Ehre leiten ließen, das Kompromisse auch innerhalb des eigenen Lagers sehr erschwerte, weil man durch jedes Zugeständnis den eigenen Status und Rang gefährdet sah. Gerade die heroische Selbstinszenierung führte ähnlich wie bei den royalistischen Kommandeuren des Bürgerkrieges in England zu einem übersteigerten Individualismus; ein durch heroischen Stolz geprägtes Beharren auf dem eigenen Prestige und dem Anspruch auf den eigenen Rang war keine gute Grundlage für die Zusammenarbeit zwischen einer Schar malkontenter Adliger, die keinen natürlichen Anführer besaßen.⁵⁸

Schon Zeitgenossen hatten den Eindruck, dass die Adligen, die an der Spitze der Fronde standen, ihre Revolte so inszenierten, als handele es sich um eine Episode aus einem Ritterroman, in dem sie selbst die heroischen Hauptfiguren waren. In der Tat schrieben zeitgenössische Pamphlete, Biographien und panegyrische Schriften den führenden Adligen ganz ähnliche Charaktereigenschaften zu wie den Protagonisten solcher Romane, die sich ja ihrerseits zum Teil an lebenden Vorbildern wie Condé orientierten.⁵⁹ Es liegt nahe anzunehmen, dass einige der Akteure ihr Handeln jenseits jedes machtpolitischen Kalküls selbst mithilfe jener Kategorien und jener Sprache begriffen, die ihnen die entsprechenden literarischen Werke an die Hand gaben. Zwar war das Prestige der traditionellen Ritterromane zu diesem Zeitpunkt bereits im Niedergang begriffen, nicht zuletzt aufgrund des Umstandes, dass popularisierte Versionen der Romanstoffe für ein breiteres, nichtadliges Publikum im Rahmen der sogenannten *Bibliothèque bleue* weithin vertrieben und damit, wie es schien, vulgarisiert wurden. Andererseits entfalteten historische Biographien der großen Gestalten der Spätphase des Rittertums, wie etwa des Chevalier Bayard (Pierre du Terrail, 1476–1524) gerade um die Mitte des 17. Jahrhunderts eine erhebliche Wirkung im Milieu des Adels, so wie entsprechende Lebensbeschreibungen schon im späten Mittelalter vom niederen Adel intensiv rezipiert worden waren.⁶⁰ Das Vorbild eines Bayard ließ zusammen mit den Schlachtensiegen eines Herzogs von Enghien eine Wiederbelebung ritterlicher Werte möglich erscheinen. Nicht wenige Adlige hofften, sie könnten mit derselben Selbstverständlichkeit wie ein Bayard zugleich für ihre ganz persönliche Ehre und den König kämpfen.⁶¹ Solche Vorstellungen eines

⁵⁸ Hopper, *Turncoats and Renegades*, S. 160, S. 177.

⁵⁹ Mark Bannister, *Privileged Mortals. The French Heroic Novel 1630–1660* (Oxford Modern Languages and Literature Monographs), Oxford 1983, S. 26.

⁶⁰ Siehe dazu demnächst die Dissertation von Gero Schreier (SFB 948) zum Heroismus in adligen Lebenszeugnissen des späten Mittelalters. Schreier setzt sich hier auch mit dem Chevalier Bayard auseinander.

⁶¹ Pascal Briost [et al.], *Croiser le fer. Violence et culture de l'épée dans la France moderne (XVI^e–XVIII^e siècle)* (Époques), Seyssel 2002, S. 271–273, vgl. S. 264–268. Zum Ritterro-

sehr individualistisch verstandenen heroischen Lebensentwurfes erwiesen sich freilich bald als utopisch und in dieser Perspektive wäre das Scheitern der Fronde dann nur die notwendige Folge eines allgemeinen Niedergangs der traditionellen Adelskultur und der damit verbundenen Ordnungsvorstellungen gewesen. Und so ist die Fronde auch oft interpretiert worden. Kein Zweifel kann daran bestehen, dass der Adel nach dem Ende der Fronde und erst recht nach Beginn der selbstständigen Regierung Ludwigs XIV. (1661) genötigt war, sein Verhältnis zur Monarchie grundsätzlich zu überdenken. Die flamboyante heroische Selbstinszenierung der Vergangenheit mit ihrer Tendenz zur beständigen Revolte gegen Disziplin und Ordnung wurde nun deutlich zur Ausnahme, zu einem marginalen Phänomen. Sie lebte bis zu einem gewissen Grade fort in der Praxis des Duells, die freilich von der Monarchie im 18. Jahrhundert weitgehend stillschweigend geduldet wurde. Aber das Duell war eben nur noch soziale Praxis, einen öffentlichen Diskurs, der diese Praxis hätte legitimieren können, gab es nicht.⁶² Ob dieser Wandel mit dem endgültigen Verblässen der Figur des adligen Helden gleichzusetzen ist, ist jedoch weniger klar, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Das wird ein Blick auf die Epoche Ludwigs XIV. zeigen.

man auch Günter Berger, Aspekte der Rezeption des mittelalterlichen Romans im 17. Jahrhundert, in: Reinhold R. Grimm (Hrsg.), *Mittelalter-Rezeption. Zur Rezeptionsgeschichte der romanischen Literaturen des Mittelalters in der Neuzeit* (Begleitreihe zum Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters; 2), Heidelberg 1991, S. 89–109; Geneviève Bollème (Hrsg.), *Les contes bleus* (Bibliothèque bleue), Paris 1983; Giovanni Dotoli, *Letteratura per il popolo in Francia (1600–1750)*. Proposte di lettura della « Bibliothèque bleue » (Biblioteca della ricerca; 8,4), Fasanao 1991.

⁶² Hervé Drévilion, *Le dire et le fer: le duel et sa publicité au XVII^e siècle*, in: Pascal Briost [et al.], *Croiser le fer. Violence et culture de l'épée dans la France Moderne (XVI^e–XVIII^e siècle)* (Époques), Seyssel 2002, S. 239–304.

