

Helden im Dienst der Revolution

Symbolpolitische Strategien zur Sakralisierung des *Nouveau Régime* (1789–1799)

Christina Schröer

Am 21. September 1794, zwei Jahre nach der Errichtung der Ersten französischen Republik und knapp zwei Monate nach dem Sturz Robespierres und der Jakobinerdiktatur, kreuzten sich in Paris die Schicksale von zwei ‚Helden‘ der Französischen Revolution auf denkwürdige Art und Weise miteinander. Das von Mirabeau, dem adeligen Revolutionär und Vertreter der konstitutionellen Monarchie aus den frühen Tagen der Revolution, mit dem des jakobinischen Publizisten und Abgeordneten Jean-Paul Marat: dem ‚Freund des Volkes‘ (*ami du peuple*), wie er sich selbst genannt hatte, dessen Angst und Gewaltbereitschaft schürende Schriften entscheidend zur Dynamisierung der Volksbewegung und zum Sturz der Monarchie im Sommer 1792 beigetragen hatten. Auf dem Platz vor dem Pantheon verlas ein Amtsdienner den Beschluss, den Leichnam Honoré Riquettis, besser bekannt unter dem Namen Mirabeau, aus dem nationalen Ruhmestempel zu entfernen. Mirabeaus sterbliche Überreste wurden Polizeibeamten übergeben, um anschließend Jean-Paul Marat „triumphalemt“ ins Pantheon zu überführen.¹

Diese erste von einer Reihe folgender Depantheonisierungen kann als Zeichen einer Krise des revolutionären Heldenkultes im Jahre 1794 gedeutet werden. So überrascht es nicht, wenn auch die Polizeiberichte vermerkten, anlässlich des Festes hätten sich weniger Zuschauer als üblich eingefunden und es habe weniger Freude und Enthusiasmus geherrscht als sonst.² Kaum dreißig Mitglieder des Jakobinerklubs erschienen zu der Zeremonie³ und selbst die Konventsmitglieder nahmen nicht bis zum Ende an der Festprozession teil⁴. Und als sei dies noch nicht genug: In den Monaten nach der Pantheonisierung sollte das Andenken Marats selbst zum Objekt eines veritablen Symbolkrieges in der Hauptstadt geraten. Büsten des *ami du peuple* wurden in der ganzen Stadt beschädigt oder zerstört und mancherorts sogar Weihrauch verbrannt, um die Stelle zu reinigen, auf die

¹ Fête sans-culotide des récompenses: Les détails, l'ordre et la marche de toutes les cérémonies qui doivent être observées à la translation des cendres de l'Ami du peuple au Panthéon français, Paris 4^e jour des Sans-Culotides, o.O. [Paris] o.J., S. 3.

² Paris, Archives nationales, AF II 139, dossier 1089, pièce 2.

³ F.-A. Aulard (Hrsg.), Paris pendant la réaction thermidorienne et le Directoire: Recueil de documents pour l'histoire de l'esprit public à Paris, Bd. 1: Du 10 thermidor an II au 21 prairial an III (28 juillet 1794 – 9 juin 1795), Paris 1898, S. 121.

⁴ M. Ozouf, Thermidor ou le travail de l'oubli, in: M. Ozouf, L'école de la France. Essai sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement (Bibliothèque des histoires), Paris 1984, S. 91–108, besonders S. 95.

die Scherben gefallen waren.⁵ In Theatervorführungen wurden Pamphlete⁶ gegen den Volksfreund verlesen und reaktionäre politische Lieder gesungen⁷. Der Konvent sah sich genötigt, offiziell eine ‚Demaratisierung‘ zu dekretieren. Die Maratbüste im Konvent wurde durch die des Brutus ersetzt, die Zerstörung des öffentlichen Denkmals zu seinen Ehren veranlasst und am 8. Februar 1795, also keine fünf Monate nach der Pantheonisierung, seine Depantheonisierung beschlossen.⁸

Das Fallbeispiel zeigt: Eine Untersuchung von ‚Helden‘ in der Französischen Revolution muss zwangsläufig auch der rasanten politischen Entwicklung und der Instabilität der politischen Verhältnisse Rechnung tragen. Mit jedem revolutionären Schub sahen die Franzosen nach 1789 neue ‚Helden‘ kommen und gehen. Deren Vermächtnis bot nicht nur eine Chance zu politischer Selbstvergewisserung und nationaler Gemeinschaftsstiftung, sondern gleichzeitig viel politischen Konfliktstoff: Die wiederholten Regimeumbrüche entlarvten die Kontingenz beziehungsweise die Pluralität des ‚Heroischen‘ und daher auch den fragilen Charakter der politischen Ordnung des *Nouveau Régime* selbst.

Dennoch bezogen sich alle Regierungen des Revolutionsjahrzehnts immer wieder auf revolutionäre ‚Helden‘ oder ‚große Männer‘. Ziel des vorliegenden Beitrages ist es, den Helden als symbolpolitisches Instrument zu betrachten. Worin bestand einerseits die ungebrochene Attraktivität des Heroischen für die revolutionäre Politik und Gesellschaft, wann und warum stießen Heldenfiguren andererseits an ihre Grenzen? Zur Beantwortung dieser Fragen soll zunächst ein Überblick über Typen und Inszenierungsstrategien revolutionären Heldentums zwischen 1789 und 1799 gegeben und anschließend nach regimeübergreifenden Kontinuitäten sowie phasenspezifischen Besonderheiten gefragt werden. Der Schwerpunkt liegt auf der Perspektive der politischen Macht- und Entscheidungsträger, die im gesamten Untersuchungszeitraum sinnstiftend auf das Reden über beziehungsweise Gedenken an revolutionäre Helden einwirkte. Die symbolpolitische Steuerung des Diskurses gelang jedoch – wie das Beispiel Marat belegt – nur begrenzt. Heldinnen und Helden fungierten keineswegs reibungslos als Garanten und Stabilisatoren der neuen Ordnung, sondern waren stets auch potenzielle Unruhestifter und Konfliktgeneratoren.

Der Frage nach der besonderen Bedeutung von Sakralisierungsstrategien im Konstruktionsprozess des Heroischen ist trotz des in den letzten Jahren wieder-

⁵ Aulard, Paris pendant la réaction (Anm. 3), S. 450.

⁶ Vgl. unter anderem P.-A.-L. Maton de La Varenne, Les Crimes de Marat et des autres égorgeurs; ou Ma Ressurrection. Ou l'on trouve non-seulement la preuve que Marat et divers autres scélérats, membres des Autorités publiques, ont provoqué tous les massacres des prisonniers; mais encore des matériaux précieux pour l'histoire de la Révolution française, Paris an III (1795).

⁷ Le Courrier républicain, 15 pluviôse an III (3. Februar 1795); Aulard, Paris pendant la réaction (Anm. 3), S. 446.

⁸ Procès-verbaux du Comité d'instruction publique de la Convention nationale, hrsg. von M. J. Guillaume, Bd. 5: Du 17 fructidor an II au 30 ventose an III (3 septembre 1794 – 20 mars 1795), Paris 1904, S. 477.

erstarkten Forschungsinteresses für Helden der Französischen Revolution bislang noch nicht systematisch nachgegangen worden.⁹ Dies mag damit zusammenhängen, dass – so eine der im Folgenden zu belegenden Thesen – aus Sicht der symbolpolitischen Entscheidungsträger, Sakralisierungen von 1789 an konsequent auf das neue Regime beziehungsweise dessen Wertvorstellungen und Institutionen bezogen wurden. Sakralisiert wurden die Werte der Freiheit und Gleichheit, die Verfassung, der republikanische Kalender oder die Staatsform der Republik selbst.¹⁰ Heldinnen und Helden wurden hingegen bewusst als Diener des *Nouveau Régime* inszeniert oder sogar tendenziell desakralisiert, um das von ihnen ausgehende Konkurrenz- und Konfliktpotenzial zu kontrollieren.

Der Begriff des ‚Helden‘ war bereits im Zeitalter der Aufklärung Gegenstand heftiger Kritik und anhaltender Debatten geworden; besonders die Idee des *grand homme* sollte den aristokratisch oder kriegerisch konnotierten Heldenbegriff langfristig ergänzen und transformieren.¹¹ 1789 konnte man entsprechend an eine ganze Reihe verschiedener Traditionen und Konzepte anknüpfen und tat dies auch sehr bewusst.¹² In den nachfolgenden Überlegungen dienen sowohl ‚der

- ⁹ In allgemeiner Perspektive vgl. S. Bianchi (Hrsg.), *Héros et héroïnes de la Révolution française*. Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS histoire / Frankreich; 48), Paris 2012; C. Amalvi (Hrsg.), *Les Héros des Français. Controverses autour de la mémoire nationale* (Bibliothèque historique Larousse), Paris 2011. Wichtige Impulse gingen auch von den Forschungen zum politischen Totenkult und zu Denkmälern der Revolution aus, über die ebenfalls Heldenverehrung betrieben wurde, s. W. Kruse, Auftakt ohne Vollendung. Die Anfänge des monumentalen Gefallenenkults in der Französischen Revolution, in: W. Daum [et al.] (Hrsg.), *Politische Bewegung und symbolische Ordnung* (Hagener Studien zur Politischen Kulturgeschichte / Festschrift für Peter Brandt), Bonn 2014, S. 113–129; J. Clarke, *Commemorating the Dead in Revolutionary France. Revolution and Remembrance* (Cambridge Social and Cultural Histories; 11), Cambridge 2007; M. Papenheim, *Erinnerung und Unsterblichkeit. Semantische Studien zum Totenkult in Frankreich (1715–1804)* (Sprache und Geschichte; 18), Stuttgart 1992; A. Jourdan, *Les monuments de la Révolution, 1770–1804. Une histoire de représentation* (Les dix-huitièmes siècles; 10), Paris 1997; J. A. Leith, *Space and Revolution. Projects for Monuments, Squares and Public Buildings in France 1789–1799*, Montreal [u.a.] 1991.
- ¹⁰ Vgl. dazu über Fragen des Heroischen hinaus: C. Schröer, *Republik im Experiment. Symbolische Politik im revolutionären Frankreich (1792–1799)* (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Köln [u.a.] 2014, besonders S. 467–470, S. 637–676.
- ¹¹ Im 18. Jahrhundert sind viele Bemühungen erkennbar, den ‚großen Mann‘ vom ‚Helden‘ klar abzugrenzen und Begabung, Moral und Verdienste stärker als zum Beispiel militärische Leistungen als vorbildlich für die Gesellschaft herauszustellen. So auch bei L. de Jaucourt, Artikel *Héros*, in: *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, hrsg. von D. Diderot [et al.], Bd. 8, Paris 1765, Sp. 182–183. Vgl. auch M. Ozouf, *Das Pantheon*, in: M. Ozouf, *Das Pantheon, Freiheit Gleichheit Brüderlichkeit. Zwei französische Gedächtnisorte* (Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek; 56), übers. von H. Thill, Berlin 1996, S. 7–38, besonders S. 8–10; J.-C. Bonnet, *Naissance du Panthéon*, in: *Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraires* 33, 1978, S. 46–65.
- ¹² Walther geht davon aus, die weitreichende Pluralisierung des Heldenbegriffes sei ein typisch neuzeitliches Phänomen, auch wenn es in der Frühen Neuzeit bereits konkurrierende Konzepte gegeben hätte: G. Walther, *Artikel Held/in*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, hrsg. von F. Jaeger, 2015, <http://referenceworks.brillonline.com/entries/enzyklopaedie-der-neuzeit/heldin-a1659000>, 24. April 2015.

Held‘ als auch ‚das Sakrale‘ als Analysekat­egorien, die nicht für jedes behandelte Fallbeispiel auch quellen­sprachlich verwendet wurden. Unter ‚Held‘ verstehe ich in Anlehnung an das Konzept des SFB 948 ein durch Narration sowie durch Praktiken der Verehrung konstruiertes Vorbild, mit dessen Hilfe sich individuelle ebenso wie politisch und gesellschaftlich virulente Wertvorstellungen kommunizieren und verhandeln lassen.¹³ Auch der *grand homme*, das *modèle* oder auch ein Kollektiv wie der *peuple* können in diesem Sinne Helden sein oder werden. Unter sakral verstehe ich in Anlehnung an Durkheim das Gegenteil von profan, das heißt das Außeralltägliche, was einer unmittelbaren Verfügbarkeit entzogen ist.¹⁴ Mit dem Begriff der ‚Sakralisierung‘ lassen sich auch über Durkheims engeres Begriffsverständnis hinaus Prozesse beschreiben, bei denen Personen, Gegenständen oder abstrakten Dingen eine Transzendenz beziehungsweise Außeralltäglichkeit zugeschrieben wird. Es soll besonders danach gefragt werden, inwiefern traditionell-religiöse Sprache, Bilder und Praktiken auf innerweltliche Phänomene wie die sozio-politische Ordnung transferiert wurden, welche anderen Symbolsprachen als Repertoire für Sakralisierungen im Zusammenhang mit Heldentum dienten oder ob es sogar zu revolutionären Neuerfindungen von Außeralltäglichkeit kam.

1789–1792:

*Entstehung und Politisierung des revolutionären Heldentums
im Kult des Vaterlandes*

Die Revolution hat sich von Beginn an ihrer Werte und Ziele durch die Hervorbringung, Auszeichnung und Erinnerung von Heldenfiguren vergewissert, sowohl in der Konstruktion kollektiven Heldentums als auch in der Herausstellung und Würdigung Einzelner. Zeitgenossen benutzten den Begriff Held seit 1789, um Menschen zu bezeichnen, die an den Ereignissen des revolutionären Umsturzes direkt beteiligt waren, wie unter anderem die sogenannten ‚Bezwinger der Bastille‘ (*vainqueurs de la Bastille*), die am 14. Juli die Gefängnisfestung im Südosten der Hauptstadt eingenommen hatten.¹⁵ Ein anonym veröffentlichtes Flugblatt beispielsweise verglich bereits kurze Zeit nach dem Ereignis den Mut des am Bastillesturm beteiligten Volkes mit demjenigen antiker Heldenfiguren und legitimierte durch diese mythologische Überhöhung den Volksaufstand als vorbildliche Tat:

¹³ R. G. Asch, The Hero in the Early Modern Period and Beyond: An Elusive Cultural Construct and an Indispensable Focus of Social Identity?, in: *helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen* 1, Special Issue 1, 2014, S. 5–14, besonders S. 5–6. DOI 10.6094/helden.heroes.heros./2014/QM/02.

¹⁴ É. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1998 (Frz. Original 1912).

¹⁵ Vgl. dazu unter anderem H.-J. Lüsebrink / R. Reichardt, *Die „Bastille“*. Zur Symbolgeschichte von Herrschaft und Freiheit, Frankfurt am Main 1990, S. 100–122.

„VICTOIRE, [...], victoire! Une armée levée en vingt-quatre heures, a eu des canons & des Héros! & la Bastille est prise! L'auriez vous cru que ce Peuple, qui chante & qui rit, avait le courage des Hercule et des Pirithoüs? J'ai vu tomber sous ses haches ces portes d'airain qui sembloient n'avoir à craindre que la fin du monde; & mon pied tranquille a foulé ces voûtes où hier encore grondoit sourdement le tonnerre des Rois.“¹⁶

Neben solchen Lobpreisungen in der Presse wurde die Hauptstadt Zeugin einer Vielzahl spontaner, mehrheitlich volkstümlicher Ehrenbezeugungen gegenüber den Bastillestürmern, im Rahmen von Festen und/oder Straßenumzügen.¹⁷ Die neue politische Führungsschicht reagierte ebenfalls sehr schnell: In der nach wie vor unsicheren Zeit des Umbruchs galt es, die frisch eroberte Deutungshoheit über die Ereignisse zu verteidigen.¹⁸ Die ‚Bezwinger der Bastille‘ wurden nachträglich mit Titeln, Auszeichnungen und Sonderrechten regelrecht überhäuft. Lüsebrink und Reichardt sprechen in diesem Zusammenhang sogar von einem eigenen Kult.¹⁹ Ähnliche Vorgänge spontaner Heroisierung und anschließender offizieller Vereinnahmung können auch in anderen Zusammenhängen, unter anderem am Beispiel des Zugs der sogenannten französischen Heldinnen im Oktober 1789 von den Pariser Markthallen nach Versailles beobachtet werden, der in der zeitgenössischen Presse in Wort und Bild kommentiert wurde.²⁰ Die überlieferten Darstellungen nehmen weniger auf einzelne Frauen Bezug, sondern zeigen sie als Gruppe, häufig auch in Verbindung mit den ebenfalls am Aufstand beteiligten Nationalgardisten.²¹ Teilweise bescheinigte ihnen die Bildunterschrift einen Heldenstatus, teilweise zeichneten Kokarden, Freiheitsmützen und andere

¹⁶ La Journée Parisienne, ou Triomphe de la France, Paris o.J. [1789], S. 1–2.

¹⁷ Lüsebrink / Reichardt, Die „Bastille“ (Anm. 15), S. 101–104.

¹⁸ Es kann als grundsätzliches Charakteristikum der Symbolpolitik in Revolutionszeiten festgehalten werden, dass Protestkultur durch Überführung in offizielle Formen des Gedenkens kontrolliert beziehungsweise zur Legitimation des neuen Regimes nutzbar gemacht wird. Vgl. für die Jahre nach 1789 Schröder, Republik im Experiment (Anm. 10), S. 62–101.

¹⁹ Lüsebrink / Reichardt, Die „Bastille“ (Anm. 15), S. 104–108.

²⁰ Vgl. unter anderem [Unbekannter Künstler], Le Retour triomphant des heroines francaises a Paris le 6 octobre 1789, Paris 1789 (Radierung, koloriert, Paris, BnF. Coll. de Vinck, t.18, Inv. 2993). Dazu V. Schmidt-Linsenhoff, Frauenbilder der Französischen Revolution, in: V. Schmidt-Linsenhoff (Hrsg.), Sklavin oder Bürgerin? Französische Revolution und die Weiblichkeit, 1760–1830 (Ausstellungskatalog Frankfurt am Main / Kleine Schriften des Historischen Museums Frankfurt; 44), Frankfurt am Main 1989, S. 422–501, hier S. 431; K. Michalik, Der Marsch der Pariser Frauen nach Versailles am 5. und 6. Oktober 1789. Eine Studie zu weiblichen Partizipationsformen in der Frühphase der Französischen Revolution (Forum Frauengeschichte; 3), Pfaffenweiler 1990. – Andere Drucke beschrieben das Geschehen als „Triomphe de l'armée parisienne“, stellten die Frauen als militärisch organisierte „Avant-garde“ dar oder bezeichneten sie als „heroïnes parisiennes“: Vgl. Paris, BnF. Coll. de Vinck, t.18, Inv. 2996, 2998 sowie Coll. Hennin, t.119, Inv. 21389.

²¹ Die einzige Frau, die bereits im Revolutionsjahrzehnt individuell verehrt wurde, war Charlotte Corday, eine Heldin der Gegenrevolution: G. Dermenjian [et al.], L'autre Panthéon: Femmes et héroïsation sous la Révolution française, in: Bianchi, Héros et heroïnes (Anm. 9), S. 81–95, besonders S. 93–95 sowie G. Mazeau, Le bain de l'histoire. Charlotte Corday et l'attentat contre Marat (1793–2009), Seyssel 2009.

von ihnen mitgeführte Abzeichen indirekt ihre patriotische Gesinnung als vorbildlich aus (Abb. 1).²²

Neben solchen Prozessen kollektiver Heroisierung setzte die neue Obrigkeit gezielt einzelne ‚große Männer‘ in Szene, um sich an ihrem Beispiel der eigenen Leitwerte und Zielvorstellungen zu vergewissern und diese einer breiten Öffentlichkeit zu kommunizieren. Die Idee des *grand homme* hatte auch über den Einschnitt von 1789 hinaus weiterhin Konjunktur in Wort und Bild – freilich nunmehr mit einem Schwerpunkt auf ihrer politischen Bedeutung für das *Nouveau* in Abgrenzung zum Ancien Régime.²³ Leben und Tod von Vertretern der Aufklärung, wie unter anderem Voltaire, wurden als exemplarisch für die Zukunft der Nation herausgestellt, wenn die Radierung eines unbekanntenen Autors den Philosophen als „großen Mann“ lobt, dank dessen „Lektionen“ Frankreich zu einem „neuen Rom“ geworden sei.²⁴ Als Weiterentwicklung des Kultes um die *grands hommes* der Epoche der Aufklärung erschufen die Revolutionäre mit der Einrichtung des Pantheons erstmals einen zentralen Gedächtnisort für die ‚großen Männer des Vaterlandes‘ – über dessen ‚Bewohner‘ auch zentral in der Hauptstadt entschieden wurde.²⁵ Schon die Debatten rund um den Umbau der ehemaligen Kirche Sainte-Geneviève zeigen deutlich, inwiefern die Erinnerung an die Toten de facto vor allem der (Selbst-)Vergewisserung des neuen Regimes dienen sollte. Künstler und Architekten wie Quatremère de Quincy rieten schon früh von einer Visualisierung des Königs und der Monarchie in dem Gebäude (ebenso wie auf anderen offiziellen Institutionen oder Papieren) ab: Vielmehr sollten die zentralen Wertvorstellungen der konstitutionellen Monarchie, allen voran die Freiheit und die Gleichheit, visualisiert und mit dem Gedenken an die ‚großen Männer‘ verknüpft werden.²⁶

Im Zuge der Umbauarbeiten entwickelte sich das Pantheon zur zentralen Kultstätte für ein neues Heiligtum: das ‚Vaterland‘ (*la patrie*).²⁷ Nicht nur Philosophen

²² Ihr Andenken wurde auch nach der Errichtung der Republik weiter geehrt, beispielsweise durch eine eigene ‚Station‘ der „héroïnes des cinq et six octobre 1789“ beim großen Festumzug zum Jahrestag des Sturzes der Monarchie im August 1793 oder eine öffentliche Auszeichnung von Veteraninnen durch den Konventspräsidenten, vgl. J. L. David, *Convention nationale. Rapport et décret sur la fête de la réunion républicaine du 10 août, présentés au nom du Comité d’instruction publique (le 11 juillet 1793)*, o.O. [Paris] o.J., hier S. 6. Dazu: R. Reichardt, *Das Blut der Freiheit. Französische Revolution und demokratische Kultur*, Frankfurt am Main 1998, S. 246–248.

²³ Annie Jourdan betont besonders Prozesse der Nationalisierung und Demokratisierung im Zuge der Revolution: A. Jourdan, *Le culte des grands hommes sous la Révolution: l’invention d’un lieu de mémoire*, in: P. den Boer / W. Frijhoff (Hrsg.), *Lieux de mémoire et identités nationales (La France et les Pays-Bas; 1)*, Amsterdam 1993, S. 165–183.

²⁴ Vgl. Bildunterschrift „VOLTAIRE, la France qui donna naissance à ce grand homme [...]“, Paris 1791 (Radierung und Punktsticharbeit, 23 × 14,5 cm, Paris, BnF, Coll. de Vinck, t. 24, Inv. 4093).

²⁵ Ozouf, *Das Pantheon* (Anm. 11), S. 18–33. Zur Vorgeschichte vgl. Bonnet, *Naissance du Panthéon* (Anm. 11), S. 46–65.

²⁶ Jourdan, *Les Monuments* (Anm. 9), S. 154–156, S. 229–241.

²⁷ Zur sakralen Dimension des Pantheons und zu seinen ambivalenten Wirkungen vgl. Ozouf, *Das Pantheon* (Anm. 11), S. 18–25, S. 32–33.

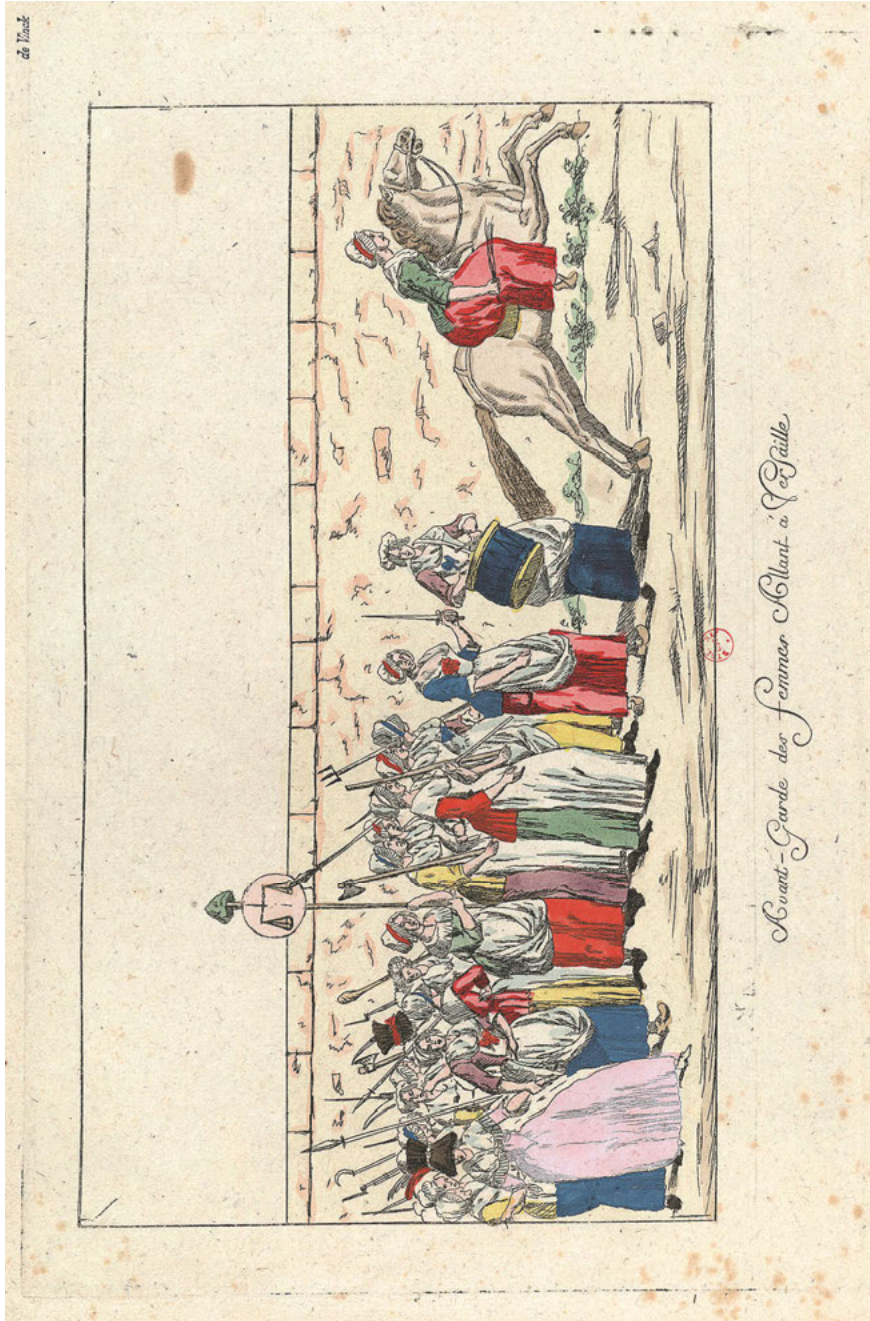


Abb. 1: Avant-garde des femmes allant à Versailles [sic].

der Aufklärung wurden in offiziellen Festakten als geistige Väter der Revolution vereinnahmt beziehungsweise ihre Popularität im Zuge des Vaterlandskultes sakral aufgeladen. Als erster ‚großer Mann‘ wurde im April 1791 der jüngst verstorbene Abgeordnete und Revolutionär der ersten Stunde, Mirabeau, ‚pantheonisiert‘; erst im Juli folgte die feierliche Überführung der Gebeine Voltaires.²⁸ Druckgraphiken zu den Ereignissen sowie Formulierungen in den offiziellen Festreden zeugen von einer starken Tendenz zur Sakralisierung der neuen Ordnung im Zuge des Totengedächtnisses: Indem ihr Leben und Wirken der Nachwelt zur ewigen Verehrung angetragen wurden, transzendierten die ‚großen Männer‘ die weltliche Sphäre und verschafften dem *Nouveau Régime* Legitimität und Außeralltäglichkeit. Als Mittler zwischen Welt und Ewigkeit dienten in der Druckgrafik häufig beflügelte Genien oder weibliche Allegorien der Gelehrtenkultur (stellvertretend für *la liberté, la postérité*, oder, im Falle Mirabeaus, auch für *l'éloquence*), welche die Abbilder der Verstorbenen auf Leichenwagen verehrten, ihnen Denkmäler setzten oder sie gleich direkt in den Himmel erhoben (Abb. 2).²⁹ Festreden und Festprogramme boten Gelegenheit, einer etwaigen Verselbständigung der Verehrungspraktiken durch konsequente Indienstnahme für das Vaterland entgegenzuwirken. Cérutti sprach im April über Mirabeau als ‚Diener‘ und ‚Retter‘ Frankreichs, dessen Redegewandtheit allen zukünftigen Staatsmännern als Vorbild dienen sollte.³⁰ Die Erläuterung zur Translation Voltaires betont schwerpunktmäßig die Dankbarkeit der Nation gegenüber ihrem ‚großen Mann‘ und ‚Vorbild‘: Man hoffte, mit Hilfe der Zeremonie eine ‚Erneuerung der Sitten‘ des nunmehr ‚freien Volkes‘ der Franzosen zu erreichen.³¹

In der Forschung wurden solche symbolischen Akte der Jahre bis 1791 lange als Ausdruck der ‚glücklichen‘ Revolution interpretiert, die noch darauf hoffen durfte, den politisch-sozialen Umbruch zu einem guten Ende zu führen und die Einheit

²⁸ Détail des honneurs funèbres rendus hier soir à M. de Mirabeau, par la nation reconnaissante, Paris 1791; Translation de Voltaire à Paris, et détails de la cérémonie qui aura lieu le 4 juillet, Paris 1791. Dazu: Reichardt, Das Blut der Freiheit (Anm. 22), S. 242–246; J. A. Leith, Les trois apothéoses de Voltaire, in: Annales historiques de la Révolution française 51, 1979, S. 161–209; Papenheim, Erinnerung und Unsterblichkeit (Anm. 9), S. 113–238.

²⁹ Vgl. unter anderem P. Groenia / C.-E. Gaucher, Hommages rendus à la mémoire de Mirabeau: la France éplorée s'appuie sur le tombeau du grand homme dont elle regrette la perte [...], Paris 1792. (Radierung und Grabstichelarbeit, Paris, BnF, Coll. de Vinck, t. 11, Inv. 1920); J. M. Mixelle, Honoré Gabriel c. te de Mirabeau: député de la Sénéchaussée d'Aix à l'Assemblée nationale en 1789 [...], Paris 1791 (Radierung, Paris, BnF, Coll. de Vinck, t. 11, Inv. 1928); C. N. Malapeau / S.-C. Miger, Translation de Voltaire au Panthéon français [...], hrsg. von J.-J. Lagranée, o.O. [Paris] 1795 (Radierung und Grabstichelarbeit, Paris, BnF, Coll. de Vinck, t. 24, Inv. 4179).

³⁰ J.-A. Cérutti, Eloge funèbre de M. de Mirabeau, prononcé le 4 avril 1791 [...], Paris 1791, S. 1–11, besonders S. 5: „Si le génie révolutionnaire de Mirabeau a servi la France, son génie constitutionnel l'a sauvée“ sowie S. 9: „les orateurs de la patrie viendront renforcer leur éloquence devant l'image de Mirabeau“.

³¹ Translation de Voltaire à Paris (Anm. 28), S. 1–4, S. 21.



Abb. 2: Honoré Gabriel c.te de Mirabeau: député de la Sénéchaussée d'Aix à l'Assemblée nationale en 1789 [...].

der Nation wiederherzustellen. Die genuin politische Dimension revolutionären Ruhms beziehungsweise revolutionären Heldentums, auch schon in der Phase der konstitutionellen Monarchie, wurde dabei häufig übersehen. Bereits vor dem Sturz der Monarchie wurde die Hauptstadt Zeugin konkurrierender Heldenverehrungen, wenn im Frühjahr und Sommer 1792 bei der *Fête de la liberté* sowie der *Fête de la loi* zunächst der Anführer eines Aufstandes sowie anschließend ein bei einem anderen Aufstand ums Leben gekommener Hüter der öffentlichen Ordnung gefeiert wurden.³² Spätestens mit Sturz der Monarchie und der Errichtung der Republik lag nur wenige Monate später die Fragilität und damit auch die Fragwürdigkeit der Helden der neuen Ordnung für jeden aufmerksamen Beobachter offen zutage: Akteure wie Mirabeau waren diskreditiert; ihre Depantheonisierung wurde veranlasst. Die Republikaner machten sich auf die Suche nach neuen Vorbildern.

1793–1794:

Heldenkult und Heldenmythos – Märtyrer und Heilige der Republik

Die Republik musste in ihrer Symbolpolitik einen schwierigen Balanceakt zwischen revolutionärer Kontinuität und glaubwürdigem Neuanfang meistern. Im Januar 1793 passierten zwei entscheidende Dinge: Zum einen wurde Ludwig XVI. hingerichtet, was *de facto* das Ende des sakralen Königtums bedeutete; fast zeitgleich wurde der Abgeordnete Le Peletier de Saint-Fargeau ermordet, was besonders Robespierre, in seiner doppelten Funktion als führendes Mitglied des Jakobinerklubs und Konventsabgeordneter, dazu nutzte, ihn als Märtyrer der Republik zu überhöhen.³³ Der Konvent beschloss, den Adligen ins Pantheon überführen zu lassen. Eine neue Form der Heldenverehrung, der revolutionäre Märtyrerkult (*culte des martyrs de la liberté*), wurde geboren, als Robespierre in seiner Grabrede formulierte: „Citoyens [...] c’est à nous qu’il appartient d’honorer la mémoire des martyrs de cette religion vraiment divine dont nous sommes les missionnaires [...]. Volons au Panthéon déposer les cendres [de ce] héros que nous célébrons“.³⁴ Le Peletier wurde zum ersten Märtyrer der Republik stilisiert, dessen Ruhm auf den Konvent zurückstrahlen sollte. Sogar von Religion ist hier die Rede, als deren Missionare man sich versteht. Der Kult wurde im Laufe des Jahres noch mehrfach erweitert: zunächst um General Dampierre, dann um den ermordeten Politiker und Publizisten Jean-Paul Marat.³⁵ Auf dem Höhepunkt der Krise des Sommers 1793 wurde der radikale Revolutionär Chalier in Lyon von aufständischen Bürgern hin-

³² M. Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789–1799* (Collection Folio / Histoire; 22), Paris 1976, S. 110–129.

³³ M. Ganzin, *Le héros révolutionnaire: 1789–1794*, in: *Revue historique de droit français et étranger* 61, 1983, S. 371–392, hier S. 378.

³⁴ M. Bouloiseau [et al.] (Hrsg.), *Œuvres de Maximilien Robespierre*, Bd. 9, Paris 1958, S. 257–258.

³⁵ Ganzin, *Le héros révolutionnaire* (Anm. 33), S. 378–379.



Abb. 3: Martyrs de la liberté: Marat Le Pelletier Chalier, o.O., o.J.

gerichtet und komplettierte eine ‚republikanische Dreifaltigkeit‘ von Freiheitsmartyrern, die über Druckgraphiken im ganzen Land verbreitet wurde (Abb. 3).³⁶ Trauerfeiern assoziierten das Gedenken an alle drei Revolutionshelden, ihre Büsten schmückten Versammlungsorte und frühere Marienwinkel. Jenseits dieser durch offizielle Symbolpolitik kanonisierten ‚Martyrerhelden‘ kam es zu einer Flut von Vorschlägen zur Erweiterung ihres Kreises seitens der Departements, besonders in Bezug auf gefallene Generäle oder ermordete Patrioten.³⁷ Viele von ihnen sind rasch in Vergessenheit geraten und harren noch einer genaueren Analyse.³⁸

Der Wohlfahrtsausschuss fürchtete eine Verselbständigung des Märtyrerkultes, zumal dieser sich im Zuge der Dechristianisierungswelle im Herbst/Winter 1793/1794 immer stärker mit dem in Paris populären Vernunftkult vermischte. Besonders die Verehrung Marats, die Züge einer religiös motivierten Heiligenverehrung annahm,³⁹ war den Jakobinern und dem Wohlfahrtsausschuss ein Dorn im Auge. Der Schwerpunkt des Märtyrerkultes sollte nach Vorstellungen des Deisten Robespierre⁴⁰ fortan auf der Praxis der Pantheonisierungen liegen, was eine klarere Einflussnahme zu garantieren schien: auf Chalier folgten der junge Bara, der in der konterrevolutionären Vendée in einen Hinterhalt geraten war sowie die Beschlüsse zur Pantheonisierung von Rousseau und Viala.⁴¹ In seiner berühmten Rede vom 18. Floréal II (7. Mai 1794), die der Begründung eines neuen revolutionären ‚Kultes des Höchsten Wesens‘ gewidmet war, setzte sich Robespierre auch mit dem Märtyrerkult auseinander, der einen wesentlichen Bestandteil seines Verständnisses der Beziehungen zwischen Republik und Religion ausmachte. Das

³⁶ Vgl. zum Beispiel [Unbekannter Künstler], *Martyrs de la liberté: Marat Le Pelletier Chalier*, o.O. o.J. [Paris 1793/1794]. (Radierung und Punktsticharbeit, Paris, BnF, Coll. De Vinck, t. 33, Inv. 5419).

³⁷ Diese Tatsache konstatierte Mona Ozouf bereits im Rahmen ihrer Arbeiten zum Pantheon, zit. nach N. Alzas, *La formation d'un panthéon révolutionnaire, entre stratégies locales et stratégies nationales: un martyr de la liberté en l'an II*, Vincent Malignon, in: Bianchi, *Héros et héroïnes* (Anm. 9), S. 115–130, besonders S. 115.

³⁸ Ebd., *passim*. – Alzas rekonstruiert exemplarisch den Prozess der Heroisierung Vincent Malignons im Jahr II und fragt nach der Funktion seiner Figur im Kontext republikanischer Symbolpolitik.

³⁹ A. Soboul, *Sentiment religieux et Cultes populaires pendant la Révolution: Saintes patriotes et martyrs de la liberté*, in: *Annales historiques de la Révolution française* 29, 1957, S. 193–213, besonders S. 209–210.

⁴⁰ Robespierre war gleichermaßen Gegner jeder Form von bilderstürmerischem Atheismus sowie pseudo-religiöser und traditionell religiöser Heiligenverehrung, dazu: F.-A. Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême 1793–1794. Essai historique*, Paris 1892.

⁴¹ Ganzin, *Le héros révolutionnaire* (Anm. 33), S. 380. Marat ist sicherlich die interessanteste und am besten erforschte Figur aus dem Kreis der ‚neuen‘ Helden der Französischen Revolution. Die in diesem Aufsatz nicht zentral thematisierten Prozesse der Konstruktion eines Volkshelden ‚von unten‘ können an seinem Beispiel exemplarisch nachvollzogen werden: vgl. unter anderem G. Mazeau, *Marat ou la naissance d'un héroïsme républicain (1789–1793)*, in: Bianchi, *Héros et héroïnes* (Anm. 9), S. 97–113; I. Germani, *Jean-Paul Marat. Hero and Anti-Hero of the French Revolution*, Lewiston [u.a.] 1992; J.-C. Bonnet (Hrsg.), *La Mort de Marat*, Paris 1986.

Andenken an Rousseau, die Helden der Antike, den jungen Bara und schließlich Viala wurden im Dienste der öffentlichen Sache miteinander verbunden. Robespierre erklärte sie in einem Atemzug alle zu „Garanten der französischen Freiheit“ und formulierte, Frankreich verdanke diesen „Helden des Vaterlandes“ seine Freiheit, nie dürfe man sie vergessen: „Vous ne serez point oubliés, illustres martyrs de la République française. Vous ne serez point oubliés, héros morts en combattant pour elle: qui pourrait oublier les héros de ma Patrie? La France leur doit la liberté, l’univers leur devra la sienne“.⁴²

Flankiert wurden solche Formen quasi-religiöser Heldenverehrung durch eine längerfristig angelegte staatsbürgerliche Moralerziehung der Franzosen, die ebenfalls mit dem Instrument des Helden arbeiten sollte. Der Jakobiner Bourdon stellte im Namen des Erziehungsausschusses eine Sammlung „heroischer und ziviler Aktionen der französischen Republikaner“ zum Gebrauch in den nationalen Schulen zusammen.⁴³ Das Buch enthielt kurze Tableaus, die vor allem weitgehend unbekannte Helden, meist der jüngeren Vergangenheit, thematisierten. Damit wurden bestimmte Vorstellungen von Patriotismus und Heroismus kanonisiert, der Heldenbegriff demokratisiert und für den Kult um die republikanische Staatsform anschlussfähig gemacht. Denn sakralisiert wurde über solche Initiativen erneut weniger der Held selbst, als vielmehr die gemeinsame öffentliche Sache der Nation, für die er gegebenenfalls sogar bereit war, in den Tod zu gehen, oder die republikanische Ordnung selbst, als deren Diener man ihn inszenierte. Auch Literatur und Kunst partizipierten an diesem Kult um die Republik, wenn zum Beispiel die Mutter des Kinder-Märtyrers Viala ihren Sohn in einem Theaterstück belehrte, seine wahre Mutter sei letztlich die Republik selbst, auf die er sein Leben und Handeln auszurichten habe: „Ne nous occupons que de la République, mon cher Agricola, voilà ta véritable mère [...] sois un homme [...] il faut aujourd’hui que le laurier de la victoire ceigne ton front ou que la palme civique couronne ton cercueil“.⁴⁴

⁴² M. Bouloiseau [et al.] (Hrsg.), *Œuvres de Maximilien Robespierre*, Bd. 10, Paris 1967, S. 459.

⁴³ L. Bourdon, *Recueil des actions héroïques et civiques des républicains français*. Présenté à la Convention Nationale, au nom de son Comité d’Instruction Publique, Paris 1793. Dazu zuletzt: J. Clarke, *Valour knows neither Age nor Sex: The Recueil des actions héroïques and the Representation of Courage in Revolutionary France*, in: *War in History* 20, 2013, S. 50–75.

⁴⁴ Philippon de la Madelaine, *Agricola Viala ou le jeune héros de la Durance, Fait historique et patriotique, acte en prose mêlé de chant*, Paris 1794, zit. nach M. A. Carlson, *Le théâtre de la Révolution française*, Paris 1970, S. 166. Zur Heroisierung Vialas in Theater und Oper zur Zeit der *Terreur* vgl. auch P. Bourdin, *Les apothéoses théâtrales des héros de la Révolution (1791–1794)*, in: Bianchi, *Héros et héroïnes* (Anm. 9), S. 139–158, besonders S. 155–156.

1795–1799:

Der Held als Exempel – Entsakralisierung des Heldenkultes

Der Sturz Robespierres und das Ende der Jakobinerherrschaft bedeuteten einen weiteren tiefen Einschnitt in der Geschichte der Französischen Revolution, der erneut eine Neuausrichtung der offiziellen symbolischen Politik zur Legitimitäts- und Gemeinschaftsstiftung nach sich ziehen sollte. Der republikanische Märtyrerkult war allzu eng mit dem Namen Robespierres und der Phase der *Terreur* verbunden, von denen sich die neuen republikanischen Machthaber entschieden abzugrenzen versuchten.⁴⁵ Nach einer konfliktreichen Übergangszeit mit teilweise bürgerkriegsähnlichen Zuständen bekannte sich die neue Regierung des Direktoriums ab 1795 zwar weiterhin klar zur Staatsform der Republik und machte diese deutlicher noch als je zuvor zum Objekt von Sakralisierungen;⁴⁶ im Bereich der politischen Instrumentalisierung von Heldentum für die Repräsentation und Legitimation der eigenen Macht, übte man jedoch eher Zurückhaltung. Nach der Erfahrung des eingangs beschriebenen Symbolkriegs um das Andenken Jean-Paul Marats hatte der Konvent bereits am 8. Februar 1795 bestimmt, kein Bürger könne die Ehrungen des Pantheons vor Ablauf einer Frist von zehn Jahren nach seinem Tod zugesprochen bekommen. Ähnlich vorsichtig waren auch die Bestimmungen der neuen Verfassung vom August 1795 im Bereich der Kulturpolitik. Dafür kam es zu neuerlichen Vorstößen in Richtung einer Demokratisierung und Pluralisierung des Heroischen. Drei Praxisfelder sollen exemplarisch herausgegriffen werden: die Nationalfeste, der republikanische Totenkult und die staatsbürgerliche Moralerziehung mittels Heldenerzählungen und -darstellungen.

Mit dem Erziehungsgesetz vom 3. Brumaire IV (25. Oktober 1795) gelang es seit Beginn der Revolution erstmals, einen einheitlichen nationalen Festkalender zu verabschieden. Er bestimmte sieben Nationalfeiertage, von denen fünf als ‚moralische Feste‘ ausgewiesen wurden und nach der republikanischen Zeitrechnung auf den zehnten Tag der Woche, den Dekadi fielen: das Fest der Jugend (*Fête de la Jeunesse*), des Alters (*Fête de la Vieillesse*), der Eheleute (*Fête des Époux*), der Dankbarkeit (*Fête de la Reconnaissance*) und der Landwirtschaft (*Fête de l'Agriculture*).⁴⁷ Daneben

⁴⁵ In der Übergangszeit des sogenannten Thermidor gab es 1794/1795 noch Versuche, an die Rhetorik des Märtyrerkultes anzuknüpfen, freilich nunmehr um das reaktionäre Lager im Kampf gegen die Volksbewegung zu stärken, wie nach der Ermordung Férauds am 1. Prairial III, vgl. *Moniteur* n° 250, 10 prairial III (29. Mai 1795), CN, séance du 6 prairial.

⁴⁶ Schröer, Republik im Experiment (Anm. 10), S. 303–470. Zur Symbolpolitik in der Übergangszeit des Thermidor vgl. R. Schmidt / C. Schröer, *Ordre public und homme nouveau*. Symbolische Auseinandersetzungen um die Neuordnung der ersten französischen Republik nach dem Ende der Schreckensherrschaft, in: B. Stollberg-Rilinger / Thomas Weller (Hrsg.): *Wertekonflikte – Deutungskonflikte* (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des SFB 496; 16), Münster 2007, S. 301–326.

⁴⁷ P. C. F. Daunou, *Rapport sur l'instruction publique présenté au nom de la Commission des Onze et du Comité de salut public, dans la séance du 23 vendémiaire, Paris, vendémiaire an IV, o.O. o.J.* [Paris 1795].

waren zunächst nur zwei Gedenkfeste zur Erinnerung an die politischen Umbrüche der Revolution geplant.⁴⁸ Fünfmal im Jahr wurden verschiedene Gruppierungen der idealen republikanischen Gesellschaft von den Behörden so in Szene gesetzt, dass sie möglichst die Wertvorstellungen der französischen Bürger beeinflussen und darüber langfristig die tatsächliche Sozialstruktur des Landes ändern sollten.⁴⁹ Von Helden war dabei zunächst einmal nicht die Rede: Vielmehr knüpften die Direktorialisten an den Diskurs des Exempels und Vorbildes an. Über Belohnungen, ‚*récompenses*‘ sollte ‚gutes‘ Verhalten belohnt und damit sichtbar gefördert werden. Veteranen, Gesetzgeber und Beamte konnten dabei ebenso geehrt werden wie Künstler, besonders tugendhafte Jünglinge, Ehepaare und Greise. Sie alle galten aufgrund ihrer Taten und Leistungen als Vorbilder und Verteidiger des Vaterlandes.⁵⁰ So wurde beispielsweise die Landwirtschaft im Erlass des Direktoriums zur *Fête de l’Agriculture* im Juni 1796 zum eigentlichen Kern des gesellschaftlichen Glücks erklärt: Aufgrund ihrer Ursprünglichkeit und Naturverbundenheit garantiere sie die Einfachheit und Reinheit der Sitten.⁵¹ Höhepunkt des Nationalfestes auf dem Pariser Marsfeld war die Auszeichnung von zwei ‚*laboueurs*‘ durch offizielle Würdenträger der staatlichen Verwaltung.⁵² Im Anschluss an die öffentliche Proklamation ihrer Namen erhielten sie eine Bürgerkrone, bei der anschließenden Zeremonie nahmen sie Ehrenplätze ein. Bauern und Bürger tauschten symbolisch Waffen und Werkzeuge miteinander und der Verwaltungspräsident zog mit einer Pflugschar eine Furche in den Boden rund um den Vaterlandsaltar. In ähnlicher Weise wurden bei der *Fête de la Vieillesse* Vertreter der Generation der Ältesten besonders ausgezeichnet.⁵³

⁴⁸ Das Fest der Gründung der Republik am 1. Vendémiaire sowie die Feier des 9./10. Thermidor. Vgl. dazu auch Ozouf, *La fête* (Anm. 32), S. 193–194.

⁴⁹ Schröer, *Republik im Experiment* (Anm. 10), S. 221. Zum Folgenden vgl. ebd., S. 221–230.

⁵⁰ Besondere Bedeutung hatte das Fest der Republikgründung: So ehrte man zum Beispiel am 1. Vendémiaire VI (22. September 1797) zunächst Kriegsveteranen und Invaliden. Darüber hinaus priesen Inschriften auf dem Festplatz unter anderem die Gesetzgeber und Beamten, die patriotischen Schriftsteller und alle „vrais amis de la Constitution de l’an III“. Eigens zusammengestellte Namenslisten verzeichneten für Regierung und Öffentlichkeit die hervorragendsten Naturwissenschaftler, Pädagogen, Literaten, Musiker und bildenden Künstler. Vgl. *Fête de la fondation de la république. Programme, Fructidor an VI (August/September 1797)* sowie *Détail circonstancié de toutes les cérémonies, Qui vont être observées pendant les cinq jours Complémentaires et le premier Vendémiaire, Paris o.J. [1798]*.

⁵¹ *Directoire Exécutif, Arrêté du 24 prairial an IV*, in: *Moniteur n° 275, 5 messidor IV (23. Juni 1796)*.

⁵² Die Doppelung erfolgte wohl, um das Gleichheitsideal nicht zu verletzen.

⁵³ *Directoire exécutif, Autre arrêté du 27 thermidor an IV*, in: *Moniteur n° 337, 7 fructidor IV (24. August 1796)*. Zwei betagte Männer und Frauen, die einen tadellosen Ruf bezüglich ihrer Rechtschaffenheit, ihres Patriotismus und ihrer Tugend hatten, wurden am Festtag von Beamten, Kindern, Soldaten und Musikern zum Festplatz geleitet, wo sie Ehrenplätze, eine Laudatio sowie Blätterkränze erhielten. Im Bild festgehalten hat eine ländliche Festgemeinde J. Duplessi-Bertaux, *La Fête de la Réunion dédiée à tous les bons citoyens [...]*, hrsg. von P.-A. Wille, Paris [1795] (Paris, BnF, Coll. Hennin, Inv. 11972).

Eine Gesetzesinitiative vom Sommer des Jahres 1796 ordnete außerdem den republikanischen Totenkult neu. Der Abgeordnete Daubermesnil unterschied drei Stufen von Ehrungen, die ein ‚mit der Waffe in der Hand gestorbener Krieger‘ erreichen konnte: die einfache Bestattung (*funérailles*), die letztlich mehr oder weniger privaten Charakter hatte, die Zwischenstufe der sogenannten ‚Ehrenbezeugungen‘ (*honneurs funèbres*) und schließlich die ‚Apotheose‘ oder ‚Pantheonisierung‘, welche Begräbnis und Ehrerbietung in einem war.⁵⁴ So hielt man an dem von den Jakobinern propagierten Gedanken fest, dass prinzipiell jeder Soldat die Ehrbezeugungen der Republik verdiene.⁵⁵ Gleichzeitig kontrollierte man weiterhin den Kreis derjenigen, die offizielle Ehrungen erhalten sollten.

Die Idee, jeden gleich behandeln zu können, wäre *de facto* einem Verzicht auf jede Form der Ehrung gleichgekommen. Bis zum Ende des Direktoriums sollten tatsächlich auch nur zwei Staatsbegräbnisse stattfinden, und zwar nach dem Tod von Generälen: Die Apotheose von Louis Lazare Hoche 1797 sowie diejenige von Barthélemy Catherine Joubert 1799. Beide wurden dabei ausdrücklich zu ‚Helden der Republik‘ stilisiert. Für Hoche wurde auf dem Marsfeld vor dem Altar des Vaterlandes eine Pyramide errichtet, wo der Name des Generals sowie seine wichtigsten Siege verzeichnet waren. Auch Elemente des monarchischen Totenkultes wurden aufgegriffen, wenn im Festumzug eine Büste des Verstorbenen mitgetragen wurde.⁵⁶ Als republikanische Institution beanspruchte die Regierung über äußere Zeichen, am Ruhm des Generals teilzuhaben: Alle fünf Direktoren trugen bei der Feier einen Lorbeerzweig (als Zeichen von Sieg im Krieg) sowie einen Eichenzweig (als Zeichen der Republik) mit sich. Die eigens komponierte Festhymne pries Hoche als ‚jungen Helden‘ (*jeune héros*) und ‚heldenhaften Befrieder‘ (*béros pacificateur*), der dem Rest der Gesellschaft zum Vorbild empfohlen wurde: „Oui, tu seras notre modèle;/ Tu n’as point terni tes lauriers;/ Ta voix libre, ta voix fidelle [sic]/ Est toujours présente aux guerriers./ Aux champs d’honneur où vit ta gloire/ Ton ombre, au milieu de nos rangs,/ Saura captiver la victoire,/ Et punir encore les tyrans.“⁵⁷ Die offiziellen Gedenkfeiern zu Ehren

⁵⁴ F.-A. Daubermesnil, Corps Législatif. Conseil des Cinq-cents. Rapport sur les honneurs à rendre aux guerriers morts les armes à la main: séance du 5 thermidor, par Daubermesnil, thermidor an IV, o.O. o.J. [Paris 1796]; dazu B. Gainot, Rites et contexte dans les cérémonies funèbres en l’honneur des généraux de la République (1796–1800), in: N. Scholz / C. Schröer (Hrsg.), Représentation et pouvoir. La politique symbolique en France (1789–1830), Rennes 2007, S. 83–91 sowie Schröer, Republik im Experiment (Anm. 10), S. 254–261.

⁵⁵ Kruse, Auftakt ohne Vollendung (Anm. 9), S. 119–124.

⁵⁶ Programme officiel de la cérémonie funèbre en mémoire du général Hoche, mort à Wetzlar, le 3^{ème} jour complémentaire de l’an V de la République, dans la trentième année de son âge, in: Moniteur n° 10, 10 vendémiaire VI (1. Oktober 1797) sowie Procès-verbal, De la cérémonie funèbre qui a eu lieu au Champ-de-Mars, à Paris, le 10 Vendémiaire an VI, en mémoire du général HOCHÉ, Paris, vendémiaire an VI, o.O. o.J. [Paris 1797]. – Verschiedene Drucke hielten das Ereignis im Bild fest, unter anderem P. E. Lébine, / A. Giradet, Cérémonie funèbre en l’honneur du général Hoche: mort à Wetzlar [...], Paris 1797 (Radierung und Grabstichelarbeit, Paris, BnF, Coll. Hennin, Inv. 12369).

⁵⁷ M.-J. Chénier, Hymne funèbre sur la mort du général Hoche, Paris 1797, S. 2.



Abb. 4: Fête des Victoires au Champ-de-Mars, le 10 prairial an VI.

Jouberts verknüpften 1799 in ähnlicher Form das Andenken an den gefallenen General mit dem Schicksal der Republik. Seine Begräbnisfeiern vermischten sich teilweise mit den Feiern zum Jahrestag der Republikgründung.⁵⁸

Siegesfeiern betonten immer weniger individuelle Leistungen der Verstorbenen, sondern deren Aufopferung für das Vaterland. Auch jenseits der offiziellen Begräbnisse dienten die Nationalfeste als Bühnen für den republikanischen Totenkult. So verteilten beispielsweise im Mai 1796 die fünf Regierungschefs auf der *Fête des Victoires* im Namen des Vaterlandes Kronen aus Eichenlaub und Lorbeer an die Soldaten. Die Szene wurde in einer Zeichnung festgehalten, auf der die Direktoren in offiziellen Amtstrachten prominent in der Bildmitte zu erkennen sind (Abb. 4).⁵⁹ Links im Bild ehren Offiziere der Italienarmee die Büste eines Soldaten mit einem Lorbeerkranz. Weihrauch steigt auf, so dass beim Betrachter der Eindruck entsteht, Zeuge eines militärischen Kultes zu werden.⁶⁰ In der regimetreuen Presse war auch erneut vom kollektiven Heldentum aller französischen Soldaten die Rede, wenn es in einem offiziellen Festbericht hieß: „Cet esprit des anciens a guidé nos législateurs et leurs institutions vraiment républicaines réussiront à former des citoyens, comme l’amour de de gloire et l’enthousiasme de la liberté ont fait des héros de tous les soldats de la France.“⁶¹ Als wichtige symbolpolitische Referenz diente erneut die Antike und der ‚Geist der Alten‘.

Die von den Jakobinern entwickelte Idee der republikanischen Moralerziehung durch Vorbilder – ‚Exempel‘ – wurde nach 1795 ebenfalls fortgesetzt, mit einer besonderen Schwerpunktsetzung auch im zivilen Bereich. Innenminister François de Neufchâteau belehrte in einem Rundschreiben seine Beamten in der Provinz über die Wichtigkeit der Vorbilder, die sich durch besondere Taten ausgezeichnet hätten, für das Vaterland. Die Tugendhaften verliehen dem Vaterland Ewigkeit. Daher müsse ihnen das Vaterland seinerseits ewigen Ruhm (‚Unsterblichkeit‘) durch die Nachwelt sichern:

„Si les vertus des citoyens assurent l’immortalité à la patrie, la patrie à son tour doit dispenser l’immortalité aux citoyens vertueux; son devoir est de les présenter à la posterité, tels qu’eux-mêmes se sont présentés à leur siècle, et d’appeler sur eux l’admiration ou l’estime des âges à venir.“⁶²

⁵⁸ Vgl. unter anderem Corps législatif / Conseil des Anciens, Fête funèbre du 25 fructidor, ordonnée par la loi du 19, consacrée à la mémoire du général Joubert et de ses braves compagnons d’armes, Paris, fructidor an VII, o.O. o.J. [Paris 1799].

⁵⁹ Liberté. Égalité. Programme de la fête de la Victoire, 10 prairial de l’an IV [1796] sowie die Zeichnung Fête des Victoires au Champ-de-Mars, le 10 prairial an VI (29. Mai 1796) (Vizille, Musée de la Révolution française, Inv. 1986-269), in: P. Bordes / A. Chevalier (Hrsg.), Catalogue des Peintures, Sculptures et Dessins, Musée de la Révolution française, Vizille 1996, S. 212.

⁶⁰ Philippe Bordes unterstellt sogar, die Zeichnung nehme bereits den Militärkult des Empire vorweg; vgl. ebd.

⁶¹ Trouvé, Paris, le 11 prairial, in: Moniteur n° 253, 13 prairial IV (1. Juni 1796).

⁶² N. François de Neufchâteau, Circulaire du 1^{er} brumaire VII: Recueil des belles actions civiles, in: N. François de Neufchâteau, Recueil des lettres circulaires, instructions, program-

Das Direktorium strebte mit Hilfe der Lokalverwaltungen an, in einem einzigen Buch alle Taten zusammenzufassen, die in Frankreich von tugendhaften und wohlthätigen Bürgern begangen worden seien („Recueil des belles actions civiles“). Die Tugend zu ehren, so erläuterte François weiter in seinem Schreiben, sei eine der wichtigsten Aufgaben jeder Regierung. Es gehe darum nachzuweisen, wie vielfältige Typen von Heroismus die Republik hervorgebracht habe und welcher Segen die Revolution für Frankreich gewesen sei: „Prouvons à nos contemporains, apprenons à nos successeurs que l'ère de la liberté a été favorable au développement de tous les genres d'héroïsme; et félicitons-nous de trouver, dans ces grands exemples, de nouveaux motifs de bénir la révolution.“⁶³

Die Größe der Republik wurde entsprechend keineswegs allein über militärische Leistungen, sondern über ‚heldenhaftes‘ Handeln im Allgemeinen definiert. Das Direktorium subventionierte auch die „Fastes du peuple français“ von Grasset Saint-Sauveur, eine alle zwei Wochen erscheinende Publikation von Darstellungen ausgewählter ‚heroischer und ziviler‘ Taten französischer Bürger, einschließlich Texterläuterungen.⁶⁴ Die Drucke visualisierten auch Zivilisten, wie zum Beispiel den Gefängniswärter Michel Cange, der Gefangenen während der *Terreur* geholfen haben soll.⁶⁵ Die meisten Motive und Anekdoten stammen jedoch aus Bereich des Militärischen, so dass durchaus von einer republikanischen Kontinuität im Diskurs um den Kriegshelden auszugehen ist.⁶⁶ Gerade jedoch die Popularität von Kriegshelden, wie zum Beispiel diejenige des siegreichen Revolutionsgenerals Napoleon Bonaparte, nötigte die Regierung zu symbolpolitisch feinfühligem Handeln.⁶⁷ Nach seiner Rückkehr vom Italienfeldzug wurde Bonaparte bei einem

mes, discours, et autres actes publics, Émanés du C.en François (de Neufchâteau), pendant ses deux exercices du Ministère de l'intérieur, Bd. 1, an VII–VIII, o.O. o.J. [Paris 1799], S. 246–250, hier S. 248.

⁶³ Ebd., S. 250.

⁶⁴ J. Grasset Saint-Sauveur, *Les Fastes du peuple Français, ou Tableaux raisonnés de toutes les actions héroïques et civiques du soldat et du citoyen français*. Edition ornée de gravures d'après les dessins du Citoyen Labrousse, Paris 1796. Die Darstellungen sind in den Sammlungen der BnF katalogisiert, vgl. unter anderem L. F. Labrousse, *Les Fastes du peuple français, gravures au pointillé*, par J. Grasset Saint-Sauveur, o.O. o.J. [Paris 1796] (Paris, BnF, Coll. de Vinck, Inv. 7106–7133).

⁶⁵ Ders., Michel Cange et George: ah! vertueux ami! je vous dois la vie... Je n'avais que cent livres; j'aurais voulu en posséder davantage. 10 thermidor an 3, o.O. o.J. [Paris 1796–1805] (kolorierte Radierung, Paris, BnF, Coll. de l'Histoire de France, Inv. IFF, 56).

⁶⁶ Das Frontispiz sowie viele andere Motive der „Fastes du peuple français“ zeigten Nationalgardisten oder Soldaten im Kriegseinsatz, vgl. J. Grasset Saint-Sauveur, *Les Fastes du peuple français, frontispice*, o.O. o.J. [Paris 1796] (kolorierte Radierung, Paris, BnF, Coll. de Vinck, Inv. 7105). Kontinuität in der ‚Kultur des republikanischen Heroismus‘ im Direktorium beschreibt auch Gainot im Hinblick auf eine weitere Exempelsammlung: B. Gainot, *Persistence d'une culture de l'héroïsme républicain sous le Directoire: le Recueil des actions héroïques ou Le livre du soldat français* par le général Championnet (1798–1799), in: Bianchi, Héros et héroïnes (Anm. 9), S. 179–194.

⁶⁷ Im Hinblick auf Paris vgl. C. Schröer, *Vive la République versus Vive Bonaparte?* Die Inszenierung Napoleon Bonapartes als Staatsmann, in: R. Schmidt / H.-U. Thamer (Hrsg.), *Die Konstruktion von Tradition. Inszenierung und Propaganda napoleonischer Herrschaft*,

offiziellen Empfang im Palais du Luxembourg nicht als siegreicher General gefeiert, sondern als ‚Friedensbringer‘ für die Republik: „c’est sur-tout comme pacificateur du continent que le directoire exécutif se plaît à vous contempler“.⁶⁸ Bonapartes ‚Größe‘ bestand in den Augen der Machthaber in seiner Dienstbarkeit für die Republik. Allein als Unterhändler und Diener der *Grande Nation* galt es ihn folglich zu würdigen. So war es auch Außenminister Talleyrand, nicht der Kriegsminister, der den General dem Regierungsgremium vorstellte.⁶⁹ Und diese Strategie wurde auch durch geschickte Bildpropaganda mit gestützt, wenn allegorische Darstellungen zum Friedensschluss von Campo Formio Bonaparte als Mittelsmann des neuen Regimes visualisierten: Der Triumph gebührt nicht ihm persönlich, sondern der Republik, die – allegorisch als Frauenfigur visualisiert – den Helden der Italienarmee (links von ihr im Bild) mit einem Lorbeerkranz krönt (Abb. 5).⁷⁰

Spätestens Ende der 1790er Jahre wurde die Republik selbst zum wichtigsten symbolpolitischen Objekt, auf das sich alle staatlichen Repräsentationsformen und offiziellen Sakralisierungen hin ausrichteten.⁷¹ Über die neue Zeitrechnung nach dem ‚republikanischen Kalender‘ (*calendrier républicain*) wurde sie unmittelbar im Alltag erfahrbar und zu einer lebensweltlichen Erfahrung. Übergangsrituale zwischen den biologischen und sozialen Lebensabschnitten wurden auf die Republik bezogen und staatlich-bürokratisch organisiert. Gemeinsame Hochfeste und Erinnerungsrituale ließen die Republik als Gemeinschaft mit gemeinsamer Geschichte erfahren und begründeten eine republikanische Wertegemeinschaft. Durch Pflege gemeinsamer Kulte – wie unter anderem der verschiedenen Varianten des Heldenkultes – wurde die Republik zur Glaubenssache. Diese sakrale Aufladung sollte sich im Kontext der andauernden Machtkämpfe jedoch immer wieder auch als problematisch erweisen. Der Märtyrerkult des Jahres 1793 war beispielsweise diskursiv so eng mit der Existenz der Republik verknüpft, dass sein Scheitern auch den republikanischen Gründungsmythos selbst mit in Frage stellte. Die neu entstehende politische Opposition bedachte in Zeiten gelockerter Pressefreiheit die offizielle ‚Heldenverehrung‘ durchaus mit Spott.⁷² Die sakrale Über-

1799–1815 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des SFB 496; 32), Münster 2010, S. 153–189. Zur Verehrung des ‚Helden‘ Bonaparte zur Zeit des Direktoriums in der Provinz vgl. C. Triolaire, *Fêtes officielles et culte du héros Bonaparte en province entre Directoire et Consulat*, in: Bianchi, *Héros et héroïnes* (Anm. 9), S. 159–176.

⁶⁸ Journal des hommes libres n° 206, 21 frimaire VI (11. Dezember 1797).

⁶⁹ In seinen Memoiren erinnert sich Barras, wie er vor der Ankunft Bonapartes in Paris Außenminister Talleyrand in seine Aufgaben einwies: *Memoiren von Paul Barras*, Mitglied des Direktoriums, hrsg. von George Duruy, Bd. 3, Stuttgart [u.a.] 1896, S. 115.

⁷⁰ Eventail publié à l’occasion du traité de Campo-Formio (17 octobre 1797) (Radierung, Paris, BnF, Coll. de Vinck, Inv. 6826).

⁷¹ Vgl. dazu ausführlich: Schröer, *Republik im Experiment* (Anm. 10), S. 283–470. Dort auch zum Folgenden.

⁷² So unter anderem bereits eingangs gesehen am Beispiel von Jean-Paul Marat, der im Winter 1794/1795 zum Spottobjekt der reaktionären Presse wurde, s. unter anderem Maton de La Varenne, *Les Crimes de Marat et des autres égorgés* (Anm. 6).



Abb. 5: Eventail publié à l'occasion du traité de Campo-Formio (17 octobre 1797), o. O. o.J.

höhung der Republik, ursprünglich als symbolpolitisches Instrument zur politischen Stabilisierung und sozialen Gemeinschaftsstiftung erdacht, erschwerte somit auch im Kontext der wechselvollen Geschichte der revolutionären Heldenverehrung die Beruhigung der revolutionären Dynamik häufig mehr als sie zu befördern.

Politische Instrumente in Zeiten revolutionären Wandels – Kontinuitäten und Brüche

Abschließend sollen die in chronologischer Abfolge beschriebenen Heldenkulte und Sakralisierungen in einer systematischen Perspektive entlang von acht Stichworten zusammengefasst und auf Kontinuitäten und Brüche im Revolutionsjahrzehnt hin befragt werden. Zunächst fallen trotz der zahlreichen Regimeumbrüche und symbolpolitischen Neuanfänge eine Reihe von Kontinuitäten ins Auge:

Politische Instrumente: Fragt man aus einer übergeordneten Perspektive nach der Funktion der analysierten Heldenkulte in der Französischen Revolution, so wird deutlich, dass sie vor allem ein Instrument waren, in dem die politische Zukunft der Revolution, ihre Ziele und Wertvorstellungen verhandelt wurden: sowohl vom Volk als auch von der Obrigkeit. Letztere, um die es in diesem Beitrag ja schwerpunktmäßig ging, benutze Heldenfiguren – in der konstitutionellen Monarchie ebenso wie in der Republik – zur Legitimation ihrer Politik, als Garanten bestimmter Ideen und/oder als Vorbilder für die Zukunft der französischen Nation.

Praxisfelder: Die Praxisfelder, auf denen Helden kreiert und sakralisiert wurden, blieben prinzipiell von 1789 bis 1799 dieselben: Nationalfeste, offizielle Ehrungen und Auszeichnungen sowie politischer Totenkult. In der republikanischen Phase unterstützte die Regierung darüber hinaus die Sammlung und Publikation vorbildlicher ‚heroischer und ziviler‘ Taten französischer Bürger in Text und Bild, wie beispielsweise die „Fastes du peuple français“ oder auch die Idee der Zusammenstellung aller *belles actions civiles* unter Innenminister François de Neufchâteau belegen.

Demokratisierung und Pluralisierung: Blickt man in einem engeren Sinne auf die Verwendungsweisen des Heldenbegriffes in der politischen Sprache nach 1789, so sind Demokratisierungstendenzen bereits von Beginn der Revolution an zu beobachten. Schon nach der Einnahme der Bastille wurde prinzipiell das ganze Volk ‚heldenfähig‘. Diese Tendenz verstärkte sich in der republikanischen Phase weiterhin, mit der Einführung der Idee des Bürgersoldaten ebenso wie in der Ideologisierung des Opfertodes für das Vaterland. Gleichzeitig kam es im Vergleich zum Ancien Régime zu einer weiteren Pluralisierung von Heldentypen und Heroisierungsprozessen: Neben dem militärischen Helden konnten Politiker (wie Mirabeau), Journalisten (wie Marat) und Kindersoldaten (wie Bara), aber auch herausragende Künstler, tugendhafte Bürger oder einfache Bauern in bestimmten

Kontexten zu ‚Helden‘ stilisiert werden. Besonders das Direktorium legte in Ergänzung zum militärischen Bereich Wert auf eine Aufwertung ziviler Helden und Vorbilder, unter anderem im Rahmen seiner Fest- und Erziehungspolitik.⁷³

Erziehungsanspruch und Kontrollwunsch. Der Aufruf zur Pflege des Gedächtnisses der ‚großen Männer‘, Vorbilder oder eben Helden der Republik stand in engem Zusammenhang mit dem Erziehungsanspruch der Republikaner: Die Metapher der ‚Regeneration‘ wurde nicht nur für politische Reformprozesse bemüht, sondern auch mit einer Erneuerung des Menschen im Sinne einer moralischen Wiedergeburt verknüpft.⁷⁴ Hier konnte der von der Obrigkeit kontrollierte Helden­diskurs wertvolle Vermittlungsarbeit leisten. Der Kontrollwunsch war allen beschriebenen, symbolpolitischen Strategien inhärent: Symbolpolitik bedeutete immer auch Ordnungspolitik.

Symbolischer Synkretismus. Regimeübergreifend war die traditionelle religiöse Praxis des Katholizismus ein wichtiger Stichwortgeber für die revolutionäre Symbolpolitik: Rituale, zeremonielle Praktiken und Symbole wurden aus dem Kontext der christlichen Religion auf Themen, Figuren oder Objekte der neuen politisch-sozialen Ordnung transferiert (Märtyrerkult, Heiligenverehrung) und christliche Normen, Verhaltensweisen und Moralvorstellungen waren nach wie vor ein wichtiger Bezugsrahmen der politischen Debatte (zum Beispiel im Tugend­diskurs).⁷⁵ Daneben fanden massive Anleihen an das symbolpolitische Repertoire der Antike sowie teilweise auch an Praktiken der französischen Monarchie beziehungsweise des Ancien Régime statt (zum Beispiel die Büstenverehrung). Typisch für die Symbolpolitik der Revolution erscheint ein symbolischer Synkretismus, den wir auch im Kontext der Heldenverehrung beobachten konnten.⁷⁶ So bezeichnete Robespierre Rousseau, die alten Griechen, Bara und Viala in einem Atemzug als ‚Märtyrer der Freiheit‘. Die Direktorialisten kombinierten auf der *Fête des Victoires* 1796 Bürgerkronen mit Vaterlandsaltären und Weihrauchfässern. Im Zuge des Totenkultes standen Pyramiden, wie bei dem Begräbnis von Hoche 1797, neben Büsten, Trauerfahnen und Freiheitsstatuen. In der Regel haben wir

⁷³ Entgegen einer weit verbreiteten Tendenz, das Direktorium als Zeit des Niedergangs der Republik zu beschreiben, kann gerade für die Jahre 1795 bis 1799 einerseits eine starke republikanische Kontinuität, andererseits der Wille zu neuen symbolpolitischen Impulsen und einer Stabilisierung der Errungenschaften der Revolution beobachtet werden. Vgl. Schröer, *Republik im Experiment* (Anm. 10), S. 661–676 sowie im Hinblick auf das Beispiel des militärischen Helden: Q. Reynier, *Le héros militaire, la mort et l'honneur sous le Directoire: quelle menace pour la République?*, in: Bianchi, *Héros et héroïnes* (Anm. 9), S. 195–220.

⁷⁴ D. Julia, *Artikel Instruction publique / éducation nationale*, in: A. Soboul, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, Paris 1989, S. 575–581, besonders S. 575.

⁷⁵ Dazu auch: Ozouf, *La fête* (Anm. 32), S. 441–474 sowie Schröer, *Republik im Experiment* (Anm. 10), besonders S. 205–206, S. 429–467.

⁷⁶ Mit besonderem Fokus auf die Verehrung Marats vgl. Bonnet, *La Mort de Marat* (Anm. 41), S. 101–127.

es somit mit einer Kombination aus antiker, christlicher, freimaurerischer und revolutionärer Symbolsprache zu tun.

Trotz dieser Fülle von revolutionsübergreifenden Gemeinsamkeiten ließen sich jedoch auch wesentliche Kontinuitätsbrüche im symbolpolitischen Umgang mit ‚Helden‘ zwischen 1789 und 1799 feststellen:

Kontextabhängige Projektionsflächen. Als politische Instrumente waren Heldenfiguren und Heroisierungen zwangsläufig stark vom politischen Kontext sowie von den Zielen ihrer Anhängerschaft abhängig. Nach dem Sturz Robespierres verfolgten die konkurrierenden politischen Gruppierungen mit der Pantheonisierung Marats im Herbst 1794 völlig unterschiedliche Zielsetzungen: Hofften die Jakobiner auf eine Mobilisierung des Volkes, was eventuell sogar eine Fortsetzung der Schreckensherrschaft ermöglicht hätte, so betonte die Gruppe derjenigen, die Robespierre gestürzt hatte, eine vermeintliche Feindschaft zwischen dem gestürzten Tyrannen (Robespierre) und dem Volksfreund (Marat) – und benutzten die Popularität des ‚Volksfreundes‘ zur Begründung einer gemäßigten Republik.⁷⁷ Vergleicht man die Festreden zu den jährlich wiederkehrenden Nationalfeiertagen, so spiegeln diese bei genauerem Hinsehen stets *tagespolitische* Themen.⁷⁸ Ein und dieselbe Erinnerung – oder auch Heldenfigur – diente unterschiedlichen Akteuren in unterschiedlichen Kontexten zu unterschiedlichen politischen Zwecken.

Konjunkturen der Sakralisierung. Auch die Praktiken der Sakralisierungen hatten entsprechend unterschiedliche Konjunkturen. Neigte die radikale Republik zu starken Sakralisierungen und bediente die gesamte symbolpolitische Palette vom metaphorischen Sprachgebrauch bis zum Versuch der Errichtung einer republikanischen Religion, so bemühte sich das Direktorium seinerseits um eine Desakralisierung des Heroischen – ohne dass dies das Ende der Instrumentalisierung von Vorbildern oder besonderen Leistungen im Namen der Republik bedeutete. Um tugendhaftes Handeln zu erreichen, ohne den politisch vorbelasteten Heldenbegriff überzustrapazieren, knüpften die Direktorialisten an antike, christliche und aufklärerische Diskurse des ‚Exempels‘ und ‚Vorbildes‘ an.

Konjunkturen der Kulte. Im Verlauf der Revolution entstanden verschiedene, säkular ausgerichtete und gleichzeitig sakral aufgeladene Heldenkulte. Zur Verdeutlichung meiner Analyse habe ich den drei untersuchten Phasen schwerpunktmäßig erstens den Kult des Vaterlandes, zweitens den Kult der Märtyrer und drittens den Kult der Republik zugeordnet. In allen beschriebenen Kulturen spielten Heldenfiguren eine zentrale Rolle. Selbstverständlich kam es auch zu regimübergreifenden Überschneidungen: Vor allem der Kult des Vaterlandes war bis zum Ende der Revolution virulent und erfuhr bei Regierungsstürzen und -umbildungen allenfalls eine Aktualisierung.

⁷⁷ Schröer, Republik im Experiment (Anm. 10), S. 533–562.

⁷⁸ M. Ozouf, De thermidor à brumaire: Le discours de la Révolution sur elle-même, in: Revue Historique 243, 1970, S. 31–66.

*Helden im Dienst des Nouveau Régime:
Heroisierung und Sakralisierung im Rahmen von Kulturen
um Vaterland, Nation und Republik*

Die Symbolpolitik der verschiedenen revolutionären Regierungen bediente sich zwischen 1789 und 1799 verschiedener ‚Sakralisierungsstrategien‘. Häufig beschränkte sich die Sakralisierung auf einen *metaphorischen Sprach- und Bildgebrauch*: So war bei Parlamentsdebatten oder Festreden zum Beispiel die Rede vom Konvent als ‚Heiligtum der Freiheit‘, vom ‚heiligen Buch der Verfassung‘ oder den neuen Heiligtümern des ‚Vaterlandes‘, der ‚Nation‘ oder der ‚Republik‘.⁷⁹ Auffällig ist, dass das Adjektiv heilig eigentlich nie dem Helden selbst zugeschrieben wurde, auch nicht im Falle der Revolutionsmartyrer zur Zeit der *Terreur*. Helden waren von 1789 bis 1799 Diener der neuen Ordnung. Sakralisierungen bezogen sich in der Regel auf die staatlichen oder verfassungsrechtlichen Institutionen selbst. Eine Ausnahme stellt die volkstümliche Verehrung Marats durch die Pariser Sansculotten dar:⁸⁰ Diese Art der sakralen Aufladung einer einzelnen Heldenfigur erfolgte jedoch eben nicht durch die republikanische Obrigkeit, sondern wurde von dieser konsequent abgelehnt. Helden wurden in der offiziellen Symbolpolitik allenfalls im Zuge von *Traditions- und Mythenbildungen*, einer zweiten Form der Zuschreibung von Außeralltäglichkeit, sakralisiert. Sie waren Teil einer größeren Erzählung über die Vergangenheit und Zukunft des neuen Regimes. Hier waren als Medien vor allem Presse, Theater, Druckgraphiken und Literatur von Bedeutung. Eine nächste Stufe von Sakralisierungen stellten die beschriebenen *säkularen Kulte* (Kult der ‚großen Männer‘, Kult des Vaterlandes, Märtyrerkult, Republik-Kult) dar, die zur Bühne für das Reden über Helden oder moralische Exempel wurden und diese mit besonderen Praktiken der Verehrung bedachten. Von einer *Bürger- oder Zivilreligion* kann allenfalls in der republikanischen Zeit gesprochen werden, in der man mit verschiedenen Ansätzen einer staatlich-moralischen Erziehung experimentierte, um das Gemeinwesen zu stabilisieren und gegen seine Feinde zu verteidigen.⁸¹ Die Republikaner schickten sich an, die gesellschaftspolitischen Theorien Rousseaus in die Praxis umzusetzen: aus dem theoretischen Konzept einer Zivilreligion wurde erstmals ein politisches Ziel.⁸²

⁷⁹ Vgl. weitere Beispiele, zum Beispiel aus dem Umfeld des Festes vom 21. Januar sowie vom 9./10. Thermidor bei Schröder, *Republik im Experiment* (Anm. 10), S. 142, S. 176–179, S. 461–470.

⁸⁰ Vgl. Bonnet, *La Mort de Marat* (Anm. 41), S. 101–127; Soboul, *Le sentiment religieux* (Anm. 40).

⁸¹ Zivilreligion ist in der Nachfolge der Arbeiten Robert Bellahs am Beispiel der USA zu einem analytischen Konzept weiterentwickelt worden, welches die tiefe Verwurzelung unterschiedlicher politischer Kulturen in religiösen Semantiken zu erklären vermag, vgl. unter anderem Beiträge in: H. Kleger (Hrsg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa* (Religion, Wissen, Kultur; 3), München 1986.

⁸² Schröder, *Republik im Experiment* (Anm. 10), S. 283–315.

Dieser Überblick versteht sich als Beitrag zu einem nach wie vor fruchtbaren Forschungsfeld. Die hier nur für einzelne Fallbeispiele beschriebenen Sakralisierungstendenzen verdienen im Rahmen einer kulturwissenschaftlich inspirierten Analyse zur Religionsgeschichte der Französischen Revolution eine vertiefte Analyse. Auch eine im engeren Sinne begriffsgeschichtliche Studie zu den Revolutionshelden bleibt ein Desiderat der Forschung, ebenso wie eine systematischere Gegenüberstellung von verschiedenen Heroisierungsprozessen durch offizielle Symbolpolitik ‚von oben‘ mit stärker volksnahen Verehrungspraktiken ‚von unten‘ und eine vergleichende Betrachtung von Helden der Revolution und der Gegenrevolution, beispielsweise Charlotte Corday.⁸³ Nicht alle Ambivalenzen, die sich im Spannungsfeld zwischen Anspruch und Wirklichkeit revolutionären Heldentums im Revolutionsjahrzehnt ergeben, können eindeutig beantwortet werden. So fehlt im Bereich der Wirkungsgeschichte für weniger populäre Heldenfiguren und regional durchgeführte Nationalfeiertage teilweise schlicht die Quellenbasis. Auch die Beobachtung der Widersprüchlichkeit zwischen symbolpolitischen Stabilisierungsansprüchen auf der einen und gesellschaftlichen Konflikterfahrungen rund um Heldenverehrung auf der anderen Seite lassen sich nicht auflösen, sondern stellen ein Charakteristikum jeder Form von Repräsentation von Macht in der Moderne dar. Besonders für demokratisch verfasste Gesellschaften gilt es zukünftig noch genauer nach dem Paradox der notwendigen Herausstellung Einzelner bei gleichzeitiger Inanspruchnahme des Gleichheitsprinzips zu fragen. Die Repräsentanten der Ersten französischen Republik versäumten es in den späten 1790er Jahren, neben der Sakralisierung der abstrakten Staatsform der Republik auch eine personale Form der Herrschaftslegitimation zu ermöglichen, die von den Franzosen immer stärker eingefordert wurde und vermutlich gerade in Transformationsgesellschaften von besonderer Relevanz ist.⁸⁴ Napoleon Bonaparte wusste von 1797 an diese Leerstelle geschickt auszufüllen. Selbst die beschriebene Darstellung zum Frieden von Campo Formio lässt erkennen, dass sich der Ruhm des republikanischen ‚Dieners‘ beziehungsweise ‚Friedensbringers‘ rasch verselbständigen sollte. Ihm allein, nicht der Republik, und schon gar nicht den Mitgliedern des Direktoriums, ist am oberen Bildrand ein Tempel gewidmet, und am rechten Bildrand tanzen die französischen Bürger einen Reigen rund um ein Monument zu seinem Gedächtnis (Abb. 5).⁸⁵ Nach dem Staatsstreich vom 18. Brumaire VIII (9. November 1799) sollten Heldendiskurs und *Nouveau Régime*, Exemplarität und Sakralität erstmals seit dem Ende des

⁸³ Ansätze dazu liefern verschiedene Beiträge des Sammelbandes von Bianchi, *Héros et héroïnes* (Anm. 9). Auch ‚Anti-Helden‘ werden dort berücksichtigt.

⁸⁴ Darauf deuten auch die Ergebnisse eines Workshops zum Thema „Revolutionäre Idole“ an der Universität Halle (20./21. Februar 2015) unter Leitung von Manfred Hettling und Patrick Wagner hin.

⁸⁵ Eventail publié à l’occasion du traité de Campo-Formio (Anm. 70).

sakralen Königtums wieder konsequent zur Deckung gebracht werden: Dies entfaltete mittelfristig eine sehr viel stärker stabilisierende Wirkung als die wechselnden Heldendiskurse des revolutionären Jahrzehnts.

Abbildungsnachweise

- Abb. 1: [Unbekannter Künstler], *Avant-garde des femmes allant à Versailles* [sic], [Paris] 1789 (kolorierte Radierung, Paris, BnF, Coll. de Vinck, t. 18, Inv. 2960).
- Abb. 2: J. M. Mixelle, *Honoré Gabriel c.te de Mirabeau: député de la Sénéchaussée d'Aix à l'Assemblée nationale en 1789 [...]*, Paris 1792 (Radierung, Paris, BnF, Coll. de Vinck, t. 11, Inv. 1928).
- Abb. 3: [Unbekannter Künstler], *Martyrs de la liberté: Marat Le Pelletier Châlier*, o.O., o.J. [Paris 1793] (Radierung und Punktsticharbeit, Paris, BnF, Coll. De Vinck, t. 33, Inv. 5419).
- Abb. 4: *Fête des Victoires au Champ-de-Mars, le 10 prairial an VI (29. Mai 1796)* (Vizille, Musée de la Révolution française, Inv. 1986-269).
- Abb. 5: *Eventail publié à l'occasion du traité de Campo-Formio (17 octobre 1797)*, o.O. o.J. [Paris 1797] (Radierung, Paris, BnF, Coll. de Vinck, Inv. 6826).

