

Leidenshelden im Transzendenzdruck

Skizze einer aristokratischen Heldenfiguration in England und Frankreich (ca. 1586 bis 1646)

Andreas Schlüter

Die englischen und französischen Aristokraten des ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts hatten ereignisgeschichtlich mit ganz unterschiedlichen Erfahrungen zu kämpfen; während sich in Frankreich aus einem blutigen konfessionellen Bürgerkrieg heraus eine zunehmend stabile Monarchie formte, kam England aus einer stabilen Friedensepoche, um Mitte des 17. Jahrhunderts in einen alle Ordnung zerstörenden Bürgerkrieg zu geraten. Strukturell jedoch gab es zwischen beiden Adelsgesellschaften große Parallelen,¹ unter anderem, so meine Grundthese, im Bereich der heroischen Inszenierung. Diese wird im Folgenden anhand eines zentralen Aspekts skizziert, nämlich der Bedeutung des Leidens für die Kriegeradligen beider Länder dieser Zeit.

Einführung: Leidenszeiten – Heldenzeiten?

In der westlichen Moderne, so jedenfalls lehren es die meisten Überblickswerke, suchen die Menschen den Schmerz zu unterdrücken wo immer es möglich ist. Eine explizite Bejahung oder sogar die Suche nach Leiden, sei es körperlicher oder seelischer Schmerz,² ist in der europäischen Kultur üblicherweise nicht vorgesehen, weshalb die Beschäftigung mit dem außerordentlichen Zustand des Leidens jedenfalls nicht auf den ersten Blick naheliegt. So lässt sich der Appell von Burkhard Liebsch verstehen, der 2014 eine Rückbesinnung auf die Grundkonstante der pathischen Dimension menschlichen Lebens gefordert hat.³ Und gleichgültig, ob man diese These einer nur verdrängten anthropologischen Konstante teilt, ließe sich argumentieren, dass spätestens mit dem Siegeszug des

¹ Dazu J.-M. Constant, *La Noblesse en liberté. XVIe-XVIIe siècles*, Rennes 2004, S. 57–65.

² Diese beiden Dimensionen des Leidens werden im Folgenden nicht unterschieden und folglich synonym behandelt; die Dichotomie zwischen körperlichem Schmerz und geistigem Leiden, die seit Descartes das westliche Denken über dieses Phänomen mitbestimmt, war zu der Zeit, die ich untersuche, noch nicht in der Alltagspraxis durchgesetzt, sondern in Konkurrenz zu dominierenden anderen Narrativen. Siehe J. F. van Dijkhuizen, *Partakers of Pain. Religious Meaning of Pain in Early Modern England*, in: J. F. van Dijkhuizen / K. A. E. Enenkel (Hrsg.), *The Sense of Suffering. Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture (Intersections)*, Leiden 2008, S. 189–220, hier S. 216.

³ B. Liebsch, *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler (Die graue Reihe; 63)*, Zug 2014, S. 10–12.

Christentums in der europäischen Kultur fast zwei Jahrtausende lang Sinnstiftung fundamental vom Leiden her gedacht war: nämlich vom ‚Schmerzensmann‘ Christus, der die Übel der Welt auf sich genommen und Schmerzen erlitten hat, um letzten Endes erlöst darüber zu triumphieren und damit doch einen Sieg, ermöglicht nur durch das Leiden, zu erringen.⁴ Das Leiden wird also vom Menschen mit Bedeutung belegt, aber zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Räumen auf verschiedene Weise – ein kulturabhängiges Phänomen, anders als es etwa Elaine Scarry mit ihrer einflussreichen These der Unkommunizierbarkeit des Schmerzes behauptet hat:⁵ Wenn Historiker mit dem Leiden etwas anzufangen vermögen, dann über seine diskursive Wirkmächtigkeit, über Zeugnisse meist sprachlich codierter Narrative des Leidens.

Welche Zeiten, welche Räume aber sprechen dem Leiden eine besondere Rolle zu? Ich folge hier Anna Thompsons These, dass es Epochen starken Transzendenzdrucks sind, in denen also das Sakrale besonders stark das profane Alltagsleben interpenetriert,⁶ und schließe mich damit zugleich den klassischen Überlegungen Émile Durkheims an, der in den „elementaren Formen des religiösen Lebens“ eine Trennung zwischen *sacrum* und *profanum*, zwischen einer dem Menschen üblicherweise nicht zugänglichen, transzendenten Sphäre und seiner Alltagswelt, als Grundlage aller Religion und zugleich der menschlichen Vergesellschaftung postuliert hat.⁷ Durkheim hat in seinen ethnologisch fundierten Überlegungen auch eine besondere Bedeutung des Leidens in außerordentlichen Zeiten und für herausragende Menschen plausibel gemacht.

Damit bin ich beim Thema des Heroischen angekommen: Wie auch immer man den Helden zu fassen versucht, an der Matrix einer Figur mit außeralltäglichen Gaben, die Außeralltägliches im Angesicht eines Widerstands zu vollbringen vermag, führt kein Weg vorbei.⁸ In der Alltagsvorstellung mag dabei die strahlende Heldentat im Vordergrund stehen – und doch gibt es gerade im Leiden herausgehobene Figuren, die sich von der Masse der „Kreaturen, die blind dahin gehen, wohin sie die Lust trägt“, absetzen. Wer Schmerz aushält, so Durkheim, hat da-

⁴ J. Perkins, *The Suffering Self. Pain and Narrative Representations in the Early Christian Era*, London 1995, S. 3; siehe S. Brietz Monta, *Martyrdom and Literature in Early Modern England*, Cambridge 2005, S. 144, die von einem „martyrological commonplace“ spricht „that suffering is the mark of the true Christian“.

⁵ E. Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford 1985, S. 4–5.

⁶ In dieser Formulierung der starken Interpenetration des Sakralen mit dem Profanen in Verbindung mit einer Aufwertung und Betonung des Leidens folge ich A. Thompson, *The Art of Suffering and the Impact of Seventeenth-Century Anti-Providential Thought*, Aldershot 2003, S. 12.

⁷ É. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Verlag der Weltreligionen. Taschenbuch; 2), Berlin 2007.

⁸ Für Eingrenzungen siehe R. von den Hoff [et al.], *Helden – Heroisierungen – Heroismen. Transformationen und Konjunkturen von der Antike bis zur Moderne. Konzeptionelle Ausgangspunkte des Sonderforschungsbereichs 948*, in: *helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen* 1.1, 2013, S. 7–14, hier S. 8–9, DOI 10.6094/helden.heroes.heros/2013/01/03.

durch „einen Sonderplatz in der Welt“, denn das sei ein Zeichen, dass „gewisse Bindungen, die ihn an die profane Welt halten, gebrochen sind“, dass er sich von ihnen hat befreien können – beziehungsweise gewendet auf das Heroische: auch andere durch sein Leiden hat befreien oder als eines der „lebende[n] Modelle, die zur Anstrengung anspornen“, dienen können.⁹

Eine Zeit des sakralen Überschusses, des allgegenwärtigen Transzendenzdrucks, war die Zeit konfessioneller Konflikte in den letzten Jahrzehnten des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in der sich verschlechternde Lebensbedingungen mit eschatologischen Vorstellungen und einer allgemeinen Eintrübung der Mentalität verbanden.¹⁰ Dabei manifestierten sich unüberbrückbar werdende Erkenntnisgegensätze zwischen den inzwischen weitgehend etablierten Kirchen mit oft blutigen inneren Unruhen in fast allen europäischen Gesellschaften, die sich mit den Fundamentalprozessen der Staatsbildung und der Sozialdisziplinierung zum historiographischen Profil einer Epoche verdichteten.¹¹

In dieser Epoche, in der das Sakrale also in besonderer Weise präsent in der Wahrnehmung der Zeitgenossen war, kam es zum Siegeszug einer spezifischen Heldenfigur: des leidend-erdulenden Märtyrers. Auch wenn dieser – ein Unterlegener, der zum Nichthandeln gezwungen ist – auch als Gegenbild des siegenden, aktiven Heroen gedeutet werden kann, so lässt er sich durchaus als Held fassen: Er zeigt im Aushalten seines Leidens, obwohl er es beenden könnte, heroische Handlungsmacht; durch seine irdische Niederlage erlebt der Märtyrer einen himmlischen Triumph, er siegt also letzten Endes doch.

Welche Sprengkraft dieser Figur in der Epoche der Konfessionskonflikte, also den letzten Jahrzehnten des 16. und den ersten des 17. Jahrhunderts, innewohnte, lässt sich an den Überlegungen von John Foxe illustrieren, der in den 1560er und 1570er Jahren eines der einflussreichsten Martyrologien überhaupt verfasste, die „*Actes and Monuments*“, die ausgehend von der Verfolgung englischer Protestanten in der Regierung Marias der Katholischen bis 1559 ein Panorama lehrreicher Exempel der Glaubensfestigkeit und Opferbereitschaft ausbreiteten. Foxe nämlich sah diese christlichen Märtyrer als Substitute des Soldaten: Seine Helden seien „in deede the true Conquerers of the worlde“, denn „they declare to the worlde what true Christian fortitude is, and what is the right way to conquere“. Und Foxe fuhr fort, er wünsche sich, dass auch „Kinges and Princes, which commonly delite in heroicall stories, woulde diligently peruse suche monumentes of Martyrs, and lay them always in sight, not alonely to read, but

⁹ Durkheim, *Die elementaren Formen* (Anm. 7), S. 464–465.

¹⁰ Siehe dazu allgemein W. Behringer [et al.] (Hrsg.), *Kulturelle Konsequenzen der „Kleinen Eiszeit“*. *Cultural Consequences of the „Little Ice Age“* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 212), Göttingen 2005.

¹¹ Exemplarisch W. Reinhard, *Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung*. Ein historiographischer Diskurs, in: N. Boskova-Leimgruber (Hrsg.), *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft*. Forschungstendenzen und Forschungserträge, Paderborn [u.a.] 1997, S. 39–55.

to follow“ – die Aufforderung also zur Mimesis des Märtyrers durch die Mächtigen, besonders Monarch und Adel:

„For doubtles[s] such as these“ [Foxes Märtyrer nämlich] „are more worthy of honour then an hundreth Alexanders, Hectors, Scipions and warrelike Iulies. And though the worlde iudgeth preposterously of thynges, yet with God the true iudge, certes suche are to be reputed in deede, not that kill one an other with a weapon, but they which beyng rather killed in Gods cause, do retayne an invincible constancie agaynst the threatens of tyrantes and violence of tormentours.“¹²

Die Texte, denen Foxe diese Ankündigung (unter dem Titel „utilitie of this story“) voranschickte, gelten als Grundbaustein der politischen Kultur Englands ab den 1560er Jahren und bis weit ins folgende Jahrhundert.¹³ So hat Melissa E. Sanchez kürzlich die Wirkmacht hagiographischer Narrative bei der Ausbildung einer öffentlichen Meinung bis weit ins 17. Jahrhundert nachgewiesen, und zwar gelte das auf beiden Seiten der „confessional divide“.¹⁴ Dass nämlich auch die katholische Konfessionskultur in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts eine ‚heroische Wende‘ erfahren habe, in der das Martyrium an einen explizit politischen Ort im allgemeinen öffentlichen Diskurs gerückt ist (und wiederum die protestantische Konfessionskultur beeinflusste), hat Peter Burschel in seiner ganz Europa durchmessenden Studie zur Kultur des frühneuzeitlichen Martyriums festgestellt.¹⁵ Und in der katholischen Konfessionskultur Frankreichs hat Antoinette Gimaret darauf hingewiesen, dass in den späten 1570er Jahren eine Wiederaufladung des Sakralen („véritable recharge sacrale“) bei den Katholiken stattgefunden habe.¹⁶ Dabei gab es für beide streitenden Konfessionsparteien ein „imaginaire martyrologique commun“: Das Martyrium stelle nämlich die „validité de la souffrance“, die Wertschätzung des Leidens als Auszeichnung, sicher, wenn

¹² J. Foxe, *The Ecclesiastical History Contayning the Acts and Monuments of Martyrs*, London 1576, S. 9–10 (dort auch die im nächsten Satz erwähnte Überschrift „utilitie of this story“).

¹³ W. Haller, *Foxe’s Book of Martyrs and the Elect Nation*, London 1963. Hallers pointierte und weit verbreitete Sicht, Foxe sei dafür verantwortlich, dass die Engländer sich als ausgewählte Nation im apokalyptischen letzten Kampf für die Vorsehung um die rechthabende Zukunft Europas verstanden hätten, ist nicht unwidersprochen geblieben, siehe A. Dailey, *The English Martyr. From Reformation to Revolution*, Notre Dame, IN 2012, Kapitel 2 „New Actors in an Old Drama. The Martyrology of John Foxe“, S. 53–97, mit Kritik an Hallers These als „long-dismissed“, S. 55. Dagegen wiederum J. R. Knott, *Discourses of Martyrdom in English Literature, 1563–1694*, Cambridge 1993, S. 3, der Haller für „still valuable“ hält.

¹⁴ M. E. Sanchez, *Erotic Subjects. The Sexuality of Politics in Early Modern English Literature*, Oxford 2011, S. 18.

¹⁵ P. Burschel, *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, 2004, S. 263–264, hier zum Jesuitentheater, aber seine Einschätzung äußert Burschel für die gesamte „katholische Welt“.

¹⁶ A. Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des Croix. Les représentations du corps souffrant, 1580–1650* (Bibliothèque littéraire de la Renaissance; Sér. 4, 82), Paris 2011, S. 32. Die differenzierte Sicht Gimarets auf unterschiedliche Stadien des Martyriumsdiskurses in Frankreich wird im Folgenden noch erläutert.

auch die Formen sich unterschieden haben mögen.¹⁷ Wie Jan Frans van Dijkhuizen für England gezeigt hat, fanden sich jedoch in der Praxis verschiedene Modelle des Martyriums, ob katholisch tradiert oder calvinistisch inspiriert, lange Zeit nebeneinander, ohne dass eines davon die Dominanz erlangen konnte. Der Moment der „Wasserscheide“ im englischen Leidensdiskurs, den van Dijkhuizen in der calvinistischen Trennung zwischen körperlichem Schmerz und geistigem Leiden identifiziert, fand sich also in der Praxis bis zur Jahrhundertmitte nicht.¹⁸ Die trennscharfe „bekenntnispezifische Martyrologie“, die laut Kaspar von Greyerz und Kim Siebenhüner im Lauf des 16. Jahrhunderts ausgebildet wurde,¹⁹ lässt sich beim Blick auf den transnational verflochtenen Adelsstand und dessen Todesinszenierungen nicht aufrechterhalten.

Diese Veränderungen in einem bestimmten, eigentlich nur die Sphäre des Religiösen betreffenden Bereich hatten nämlich in dieser Zeit des Transzendenzdrucks auch Auswirkungen auf die Heroisierungsstrategien des Kriegeradels. An die Seite des bisherigen aggressiv-militärischen Tatheldentum, das bisher die Schwertaristokraten sowohl in Frankreich als auch in England in ihrer heroischen Inszenierung ausgezeichnet hatte, trat, so meine These, das heroische Leiden des Märtyrers als weitere Option der Okkupation einer mit positiven Werten besetzten, herausragenden Figur.²⁰ Im Folgenden werde ich zwei exemplarische Figuren beleuchten, die ich als jeweilige Begründer einer Kultur des heroischen Leidens in der englischen respektive der französischen Adelsgesellschaft verstehe: Philip Sidney und Henri de Guise. Beider Tode und deren narrative Ausgestaltung in den folgenden Funeralschriften werden im Folgenden auf diese These hin untersucht. Die Todeserzählungen zu zwei Adligen, die in kurzem Abstand zueinander starben, betrachte ich als Ausgangspunkte der heroischen Figuration, die ich im Folgenden skizzieren möchte.

¹⁷ Ebd., S. 76.

¹⁸ Van Dijkhuizen, *Partakers of Pain* (Anm. 2), S. 190. Eine andere, materialreich ideengeschichtlich entwickelte Sicht dazu bei D. Crouzet, *Sainthood and Heroism. Images and Imagery in Sixteenth-Century Europe*, in: A. Molho / D. Ramada Curto (Hrsg.), *Finding Europe. Discourses on Margins, Communities, Images*, New York/Oxford 2007, S. 335–357.

¹⁹ K. von Greyerz / K. Siebenhüner, Einleitung, in: K. von Greyerz / K. Siebenhüner (Hrsg.), *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800)* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 215), Göttingen 2006, S. 9–27, hier S. 10.

²⁰ Eine ganz andere Rolle spielte das Leiden für das militärische Heldentum: Es wurde durch Hervorrufen von Zorn unterdrückt, um besser kämpfen zu können; siehe dazu spezifisch auf Philip Sidney und seine Behandlung des Stoffes in der Schäferromanze „*Arcadia*“ bezogen K. A. Craik, *Reading Sensations in Early Modern England*, Houndmills 2007, Kapitel 3 „*Arming the Reader. Sir Philip Sidney and the Literature of Choler*“, S. 52–72; K. Steenbergh, *Green Wounds. Pain, Anger and Revenge in Early Modern Culture*, in: J. F. van Dijkhuizen / K. A. E. Enenkel (Hrsg.), *The Sense of Suffering. Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture (Intersections; 12)*, Leiden 2008, S. 165–187, hier S. 180–186.

Parallele Ausgangsfiguren: Philip Sidney und Henri de Guise

Philip Sidney galt als Ausnahmetalent; der Höfling, Ritter und Dichter wurde mitten in der Adoleszenz zum Fokus einer Gruppe von Höflingen, die als Sidney-Essex-Kreis bekannt wurde. Als deren Hoffnungsträger begleitete er 1585 seinen Förderer Leicester in die Niederlande, um dort gegen die Spanier zu kämpfen. In seiner ersten Schlacht 1586 wurde er verwundet und starb einige qualvolle Wochen später.²¹

In den Funeralschriften zu Sidneys Leben und Tod spielt die Figur des Martyriums eine große, wenn auch nicht dominierende Rolle. Jan van Dorsten hat bei diesen einigen hundert Werken von einem „sudden awakening“ englischer Dichter für Trauerlyrik gesprochen,²² deren Ausmaß Gavin Alexander erstaunlich nennt.²³ Es lassen sich in den so zahl- wie umfangreichen lyrischen Panegyriken, die bald nach 1586 vor allem an Universitäten und im engeren Umfeld Sidneys entstanden und als völlige Neuerung in England bezeichnet worden sind,²⁴ zwei Hauptthemen ausmachen: Zum einen die „resolution of conflicting talents“²⁵ bei Sidney, dass er nämlich einander scheinbar ausschließende musisch und militärisch Talente in seinem (heldenhaften) Habitus verband. Zum anderen Sidneys „final transformation“ zum christlichen Märtyrer, durch die das „official image“²⁶ des calvinistischen Blutzeugen geschaffen worden sei.

Diese beiden Elemente lassen sich bereits in Sidneys Schriften finden, wenn man – mit William Craft – „doing and suffering“ als Fundament von Sidneys Überlegungen versteht:²⁷ Wenn etwa der Herrscher der literarischen Schäferwelt „Arcadia“, Musidorus, über die Erziehung der dortigen Prinzen sagt, „they were so brought up that all the sparks of virtue which nature had kindled in them were so blown to give forth their uttermost heat [...], their bodies exercised in all

²¹ Näheres zu seiner Person und Position bei A. Schlüter, *Blowing the Coals of Ambition*. Hubert Languet, Giordano Bruno and Antonio Pérez as Marginal Hero-Makers in the Sidney-Essex Circle, in: R. G. Asch / M. Butter (Hrsg.), *Die Helden und ihr Publikum* (Helden – Heroisierungen – Heroismen; 2), Würzburg 2015, S. 44–46.

²² J. A. van Dorsten, *Poets, Patrons, and Professors. Sir Philip Sidney, Daniel Rogers, and the Leiden Humanists* (Publications of the Sir Thomas Browne Institute; 2), Leiden/London 1962, S. 153.

²³ G. Alexander, *Writing after Sidney. The Literary Response to Sir Philip Sidney 1586–1640*, Oxford 2006, S. 57.

²⁴ D. Baker-Smith, „Great Expectation“. Sidney's Death and the Poets, in: J. van Dorsten [et al.] (Hrsg.), *Sir Philip Sidney. 1586 and the Creation of a Legend*, Leiden 1986, S. 83–103, hier S. 85.

²⁵ Ebd., S. 88, S. 97.

²⁶ Ebd., S. 99.

²⁷ W. Craft, *Labyrinth of Desire. Invention and Culture in the Work of Sir Philip Sidney*, Newark [u.a.] 1994, S. 104 („the Sidnean virtues“). Ebd., S. 5 heißt es, die „Arcadia [...] transforms the heroic life“.

abilities both of doing and suffering“.²⁸ Mit dem aristokratisch eingeführten aggressiven militärischen Heldentum der Tat verband sich ein kontemplatives Heldentum der tugendhaft-geduldigen Standhaftigkeit.²⁹ Kurz vor seinem Tod sagte der todkranke Sidney seinen Ärzten – jedenfalls gemäß der Überlieferung Fulke Grevilles, seines besten Freundes – er sei „one to whom a stronger spirit had given power above himself either to do or suffer“.³⁰

Einen Hauptpunkt der Schriften bilden Erzählungen zu Sidneys schmerzhafter und langwieriger Verwundung vor dem Tod. In Thomas Moffets „Nobilis“ wurde Sidneys leidensvolles Sterben in antikisierender Form gelobt: „Glücklich die Kranken, die ohne Schmerz sterben! Glücklicher aber die, durch die der Schmerz verachtet wird durch Seelengröße oder zum Ende gebracht wird durch tapferstes Aushalten!“³¹ Statt einer religiösen Tradition war hier der neostoizistische Gedanke der Nobilitierung des Leidens angesprochen, der in ganz Europa zeitgenössisch eine wichtige Rolle spielte.³²

Aber auch die auf Christus zentrierte Leidensrhetorik findet sich bei Sidney. So heißt es bei George Whetstone, dessen Bruder bei Sidneys Tod anwesend war, über Sidneys letzte Lebenszeit: „The wound was deepe, / and shivered the bone, / His hart was good, and manly bore this Crosse: / With courage stoute, he did suppresse the mone“. Das Ertragen von Schmerzen also bezeichnete Whetstone als Kreuztragen, als *imitatio Christi*. Sein guter Tod, so fuhr Whetstone fort, sei „wholy bent, by vertue to aspire“, durch tugendhaftes Verhalten also ermöglicht, zugleich mit dem Hinweis auf mögliche Mimesis.³³

²⁸ P. Sidney, *The Countess of Pembroke's Arcadia* (The New Arcadia), hrsg. von V. Skretkowicz, Oxford 1987, S. 163.

²⁹ Siehe zum Vorstellungszusammenhang geistigen Heldentums als Leiden Giordano Brunos einflussreiche Schrift „Eroici Furori“ (1585, Philip Sidney gewidmet). Zur Vorstellung der Melancholie als Zustand des Leidens und zugleich als Auszeichnung des heroischen *ingeniums* siehe A. Schlüter, *Humouring the Hero. The Uses of Melancholy among Military Nobles in Late Elizabethan England*, in: *helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen*, Special Issue 1, 2014, S. 24–34, DOI 10.6094/helden.heroes.heros/2014/QM/04. Zur Beziehung zwischen der heroischen Figur Sidney und dem Heldenmacher Bruno ausführlicher Schlüter, *Blowing the Coals of Ambition* (Anm. 21), S. 43–72, hier S. 47, S. 51–52, S. 56–58, S. 66–67, S. 71–72.

³⁰ J. Gouws, *The Prose Works of Fulke Greville, Lord Brooke*, Oxford 1986, S. 78.

³¹ T. Moffet, *Nobilis or a View of the Life and Death of a Sidney*, hrsg. von V. B. Heltzel / H. H. Hudson, San Marino, CA 1940, S. 39 (eigene Übersetzung). Original: „Felices aegri qui sine dolore moriuntur: Feliciores quibus dolor accedens, aut spernitur magna animi generositate, aut epikartereia fortissima perfertur“.

³² Zur Bedeutung der „vogue stoicienne“ im Europa des beginnenden 17. Jahrhunderts siehe etwa J.-M. Constant, *La folle liberté des baroques* (1600–1661), Paris 2007, S. 41, S. 53. Speziell für England siehe A. McCrea, *Constant Minds. Political Virtue and the Lipsian Paradigm in England, 1584–1650*, Toronto 1997. Da es in diesem Rahmen jedoch vor allem auf die religiös grundierte Dimension des Leidens ankommt, wird diese Tradition hier nicht ausführlicher behandelt.

³³ G. Whetstone, *Sir Phillip Sidney, his Honorable Life, his Valiant Death, and True Vertues*, [London 1587], C, C2.

Ludowick Bryskett wurde in seiner christuszentrierten Angleichung Sidneys an das Leiden anderer Märtyrer am deutlichsten: In seiner „Mourning Muse of Thestylis“ schrieb er:

„the noble knight, who [be]gan to feele / ... his mortal bodie to assaile, / With Eyes lift up to heav'n, and courage frank as steele, / With cheerful face, where valour lively was exprest, / But humble mynd, he said; ... / ... I hope now to be plast / In th' everlasting blis, which thy precious blood / Thou purchase did for us.“³⁴

Eine solche Rhetorik des christlichen Martyriums, das der „noble knight“ auf sich genommen habe, um mit dem Opfer seines Blutes und Lebens seine Anhänger zu erlösen, war deutlich prononcierter bei Henri de Guise zu finden, den ich als Sidneys französisches Gegenüber in der Einführung des Leidens in die aristokratische Heldeninszenierung betrachte. Beider Tod lag nur etwa zwei Jahre auseinander und wurde durch den gemeinsamen Bezug auf eines der Hauptereignisse politisierten Martyriums in der Frühen Neuzeit verklammert: die Hinrichtung Maria Stuarts Anfang 1587. Der vielgerühmte grandiose Leichenzug von 300 Personen durch London, der Sidneys Status als Märtyrer für die konfessionelle Sache zu festigen half, fand nämlich vermutlich deshalb wenige Tage nach ihrer Hinrichtung statt, um mit seinem Pomp das vorige Ereignis zu überstrahlen.³⁵ Und in Frankreich verlieh das vielfach als Martyrium bezeichnete Sterben der katholischen Maria Stuart als Tochter einer Guise dem ganzen Haus das tragische Prestige des Martyriums, an das die Trauerschriften auf Henri de Guise anknüpfen konnten.³⁶ Dieser 1550 geborene Hochadlige war der Anführer der 1576 gegründeten katholischen Liga, die sich als radikalisierte und zutiefst spiritualisierte Religionskriegspartei nicht nur gegen die hugenottische, sondern auch gegen die um Ausgleich bemühte königliche Partei von Heinrich III., dem letzten und tragisch scheiternden Valois-König, stellte.³⁷

Am Morgen des 23. Dezember 1588 zu Heinrich III. gerufen, wurde er, im Schloss Blois angekommen, auf Befehl des Königs hinterrücks erstochen, und zwar durch eine große Zahl von Dolchstichen in den Oberkörper. Damit wurden sämtliche Regeln, etwa die des Zweikampfs oder der gerichtlich sanktionierten Hinrichtung, verletzt; mehr noch, der König ließ den Leichnam aus Sorge, dieser könne als Reliquie und sakrales Objekt der Aufwiegelung genutzt werden, verbrennen

³⁴ L. Bryskett, *Mourning Muse of Thestylis*, in: A. Chalmers, *The Works of English Poets, from Chaucer to Cowper*, Bd. 3, London 1810, S. 390–392, hier S. 391 (hier E. Spenser zugeschrieben).

³⁵ J. F. R. Day, *Death Be Very Proud. Sidney, Subversion, and Elizabethan Heraldic Funerals*, in: D. Hoak (Hrsg.), *Tudor Political Culture*, Cambridge 1995, S. 179–203, hier S. 189.

³⁶ R. M. Wilkin, *Women, Imagination and the Search for Truth in Early Modern France (Women and Gender in the Early Modern World)*, Aldershot 2008, S. 120.

³⁷ Zur asketisch-spirituellen und letztlich erfolglosen Inszenierung Heinrichs III. zuletzt N. Le Roux, *L'héroïsme impossible des derniers Valois*, in: M. Wrede (Hrsg.), *Die Inszenierung der heroischen Monarchie. Frühneuzeitliches Königtum zwischen ritterlichem Erbe und militärischer Herausforderung (Historische Zeitschrift. Beihefte; 62)*, München 2014, S. 152–169, hier S. 162–169.

und die Asche in die Loire streuen.³⁸ Am Tag darauf wurde der Bruder von Guise, ein Kardinal, verhaftet und dann ebenfalls auf Befehl des Königs getötet.

Das religiös figurierte Gedenken an diese häufig gemeinsam betrachteten Taten begann am 1. Januar 1589 in Paris. Die Stadt verwandelte sich gemäß Denis Crouzet als Reaktion auf die Bluttaten von Blois in ein neues Jerusalem, in dem barfußige Bußprozessionen angeführt von Kindern durch die Quartiere der Stadt zogen, um Rache zu schwören und eine irdischen Herrschaft Christi zu errichten. In der ganzen Stadt sollte für 55 Tage „a mystical body of suffering united in prayer“ entstehen, eine Leidensgemeinschaft als mystische Vereinigung mit den Getöteten von Blois, die sich in den Kirchen und Klöstern der Stadt versammelten, in denen Effigien der gestorbenen Guise-Brüder aufgestellt wurden, wirkungsvoll beleuchtet und in schwarzem Gewand, bestickt mit silbernen Tränen.³⁹ Diese Tränen waren ein hagiographischer Topos und angelehnt an die Tränen Henris de Guise selbst, die er – seine Ermordung präfigurierend – unbewusst bereits zuvor in den Augen gehabt haben soll.⁴⁰

Der „außerordentliche psychologische Schock“, den Denis Crouzet der Ermordung der Guise-Brüder auf Befehl des Königs zuschreibt,⁴¹ sorgte für eine bisher nicht bekannte Welle von Texten, die dieses Ereignis verarbeiteten, häufig in politisch-parteilicher, radikaler Weise. Alexander Wilkinson hat die Reaktionen systematisch untersucht und einen „enormous surge“ an Druckschriften durch dieses Ereignis feststellen können, die 1589 mit weitem Abstand zum Jahr mit den größten Druckzahlen im Frankreich des 16. Jahrhunderts machten.⁴² Wie Antoinette Gimaret urteilt, sorgten die Morde von Blois für einen deutlichen Auftrieb des Märtyrertemas in der katholischen Liga, mittels einer mystischen und zugleich politischen „orchestration“⁴³, also einer Verbindung zwischen Religion und Politik, Sakralem und Profanem. Für Nicolas Le Roux handelt es sich dabei um eine säkulare „Propagandakampagne“, die sich allerdings etablierter Muster der Hagiographie und der Frömmigkeit bediente.⁴⁴ Zu dieser gehörte das Einrücken des Duc de Guise in eine Tradition religiöser Blutzeugen.

³⁸ Siehe dazu N. Le Roux, *La propagande et le problème de sa réception, d'après les mémoires-journaux de Pierre de L'Estoile*, in: *Cahiers d'Histoire* 90–91, 2003, S. 19–32. Online, <http://chrhc.revues.org/1435>, 1. August 2015, Rn. 21.

³⁹ Für eine Wiedergabe und autoritative Deutung der Pariser Ereignisse vom Januar und Februar 1589 siehe D. Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610)*, Seyssel 1990, Bd. 2, S. 494–500. Ausführlicher dazu D. Richet, *Politique et religion. Les processions à Paris en 1589*, in: D. Richet, *De la Réforme à la Révolution. Études sur la France moderne*, Paris 1991, S. 69–82.

⁴⁰ Le Roux, *La propagande et le problème de sa réception* (Anm. 38), Rn. 24.

⁴¹ Crouzet, *Les Guerriers de Dieu* (Anm. 39), S. 379.

⁴² A. S. Wilkinson, „Homicides Royaux“. *The Assassination of the Duc and Cardinal de Guise and the Radicalization of French Public Opinion*, in: *French History* 18.2, 2004, S. 129–153, hier S. 131.

⁴³ Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des Croix* (Anm. 16), S. 68–69.

⁴⁴ Le Roux, *La propagande et le problème de sa réception* (Anm. 38), Rn. 26. Für die Nutzung des Begriffs „Propaganda“ in diesem Zusammenhang spricht er sich aus (ebd., Rn. 1).

Eine große Zahl der Schriften trägt das Martyrium bereits im Titel,⁴⁵ etwa die „*Epitaphes des deux frères martyrs*“ (Paris 1589), in denen klargemacht wurde, was der Kernaspekt ihrer Martyriumserzählung war: „*L’Innocence*“. Das lässt sich als Kompensation des fehlenden Leidens im Sterben lesen: Denn da Henri durch das Attentat völlig überrascht war, hatte er gar keine Gelegenheit dazu gehabt. Indem die Unschuld und Loyalität Henris betont wurde, wurden tradierte hagiographische Konventionen aufgenommen. Stattdessen wurde, wie Nicolas Le Roux argumentiert, dessen Leiden sinnlich durch die nachträgliche Darstellung der geschundenen Leichen nachvollziehbar gemacht.⁴⁶ Die Propagandisten der Liga sorgten durch die Fokussierung ihrer Flugschriften auf die Leichen der Brüder dafür, dass die Präsenz der präsumtiven Märtyrer durch die Zurschaustellung und damit die visuelle Evidenz ihres Leidens gewahrt blieb.⁴⁷

Weitere martyrologische Defizite, die man Henri de Guise attestieren konnte, wurden durch die Betonung anderer Aspekte ausgeglichen. So war in den Erzählungen über das Attentat neben der Unschuld sein hervorstechendes Merkmal die Loyalität gegenüber dem als tyrannisch charakterisierten König, dessen Einladung ins Schloss von Blois er völlig ahnungslos und gutwillig gefolgt sei.⁴⁸

Eine weitere Voraussetzung eines Märtyrerkultes fehlte Guise genauso wie Sidney. So entstand für keinen der beiden ein fixierter Ort des Kultes: Während Sidney zwar in der St. Paul’s Cathedral in London einen prestigeträchtigen Ort für seine Gebeine fand, erhielt er nie ein regelrechtes Grabmal, sondern nur eine schmucklose Platte.⁴⁹ Sidneys Lobredner griffen die Ortlosigkeit des Verstorbenen auf, nicht ohne sie positiv zu wenden. So schrieb der Leidener Gelehrte Hieronymus Groslotius am 12. Dezember 1586 einen „*tumulus*“, einen Grabhügel für Sidney, „*ac doctrina et virtute incomparabilis*“, der also in Lehre wie Tugend nicht zu vergleichen sei, über diesen freuten sich „*coelum*“ und „*orbis*“, also Himmel und ganzer Weltkreis.⁵⁰ Entgrenzt ist das Gedenken an Sidney auch etwas später im bekannten Epitaph, den der konkurrierende Höfling Walter Raleigh wohl 1591 schrieb und der 1593 von John Eliot folgendermaßen wiederge-

⁴⁵ Denis Pallier listet in seiner Bibliographie 36 Schriften allein für das Jahr 1589 über die Ermordung der Guise-Brüder auf; siehe D. Pallier, *Recherches sur l’Imprimerie à Paris pendant la Ligue (1585–1594)* (Centre de Recherches d’Histoire et de Philologie; 9), Genf 1975, S. 281–288, Nr. 279–315, für die häufig auf das Martyrium bezogenen Titel.

⁴⁶ Le Roux, *La propagande et le problème de sa réception* (Anm. 38), Rn. 23.

⁴⁷ C. Bouteille-Meister, *Les cadavres fantasmés des Guise. Les corps sanglants du Balafré et de son frère dans les stratégies de représentation des assassinats de Blois*, in: C. Bouteille-Meister / K. Aukrust (Hrsg.), *Corps sanglants, souffrants et macabres. XVIe-XVIIe siècle*, Paris 2010, S. 285–302, besonders S. 286.

⁴⁸ M. Bernard, *Écrire la peur à l’époque des guerres de Religion. Une étude des historiens et mémorialistes contemporains des guerres civiles en France (1562–1598)*, Paris 2010, S. 199.

⁴⁹ Zu Fulke Grevilles unausgeführten Plan eines Doppelgrabs knapp Alexander, *Writing after Sidney* (Anm. 23), S. 221.

⁵⁰ H. Groslotius, *Tumulus v.c.m. Philippi Sydnaei equitis illustrissimi, ac doctrina et virtute incomparabilis*, zitiert in van Dorsten, *Poets, Patrons, and Professors* (Anm. 22), S. 184–185.

geben wurde: „England, Netherlands, the Heauens, and the Arts / The Soul-dours, and the World, haue made six parts, / Of the noble Sydney: for non will suppose, / That a small heape of stones can Sydney enclose“.⁵¹

Auch für Henri de Guise gab es keinen Ort des Kultes – sein Leichnam wurde offenbar verbrannt und die Asche in die Loire gestreut, auch wenn es unterschiedliche Versionen der Ereignisse gibt. Der Grund dafür war laut dem Diaristen Pierre de L'Estoile „qu'il n'en restât ni relique, ne mémoire“, dass also kein der Verehrung zugänglicher Überrest bleiben solle.⁵² Die physische Auslöschung war offenbar erfolgreich – erst in den späten 1620er Jahren wagte es seine Witwe Cathérine de Clèves, ihrem Gatten und sich das eindrucksvolle Doppelgrab in der Jesuitenkapelle von Eu (Normandie) errichten zu lassen, das von Henris militärischen Triumphen und seiner Eignung als katholischer Held zeugte und ihm damit ein bleibendes physisches Erinnerungszeichen zu setzen.⁵³ Bis dahin aber hatte man sich, ähnlich wie bei Philip Sidney, damit begnügt, ein imaginäres Grabmal zu errichten wie folgender unbekannter Zeitgenosse: „N'eslevez point de tombeaux magnifiques / À ces deux corps en cendres consommez / Car il suffit qu'ils sont bien in-humez / Dedans les coeurs de tous les catholiques“.⁵⁴ Dieses Thema des Einschließens in die Herzen der Überlebenden als Ersatzbestattung steigerte Charles Pinselet noch, indem er in seinem „Martire des devx freres“ nicht nur die Herzen, sondern das ganze Universum zum allumfassenden Ort des Gedächtnisses an die Brüder erklärte: „leur gloire est sans exemple / Tout se grand Univers leur servira de Temple, / Et le coeur des François sera leur vray Tombeau / semper“.⁵⁵

Zwischen Sidney und Guise gab es aber auch große Unterschiede. Während Sidney bald als nationaler Märtyrer für die gesamteuropäische Sache des Protestantismus gefeiert wurde, blieb Henri de Guise inmitten des Bürgerkrieges eine zutiefst umstrittene Figur, die zudem von der königlichen Propaganda mit allen Mitteln denunziert wurde, um die eigene Bluttat zu rechtfertigen.⁵⁶ Trotzdem lassen sich zwischen beiden auch im Bereich der politischen Funktion Parallelen ziehen: Genauso wie Guise eine umstrittene Figur in einer umstrittenen politischen

⁵¹ Zitiert nach W. H. Bond, The Epitaph of Sir Philip Sidney, in: Modern Language Notes 58.4, 1943, S. 253–257, hier S. 254. Dieses Gedicht war eng an ein französisches von Joachim du Bellay angelehnt, das dieser 1525 für einen Adligen geschrieben hatte.

⁵² P. de L'Estoile, Registre-Journal de Henri III [1588], in: J.-J. Champollion-Figeac (Hrsg.), Mémoires pour servir à l'Histoire de France, Bd. 1.1, Paris 1837, S. 269.

⁵³ Siehe dazu J. Coural, Les tombeaux du duc et de la duchesse de Guise a Eu, in: Bulletin de la Société de l'Histoire de l'Art français, 1957, S. 251–255 und kürzlich J. Richards, Warriors of God. History, Heritage and the Reputation of the Guise, in: J. Munns [et al.] (Hrsg.), Aspiration, Representation and Memory. The Guise in Europe, 1506–1688, Aldershot 2015, S. 169–182, hier S. 176–177.

⁵⁴ Le Tumbeau de Messeigneurs les Cardinal et Duc de Guyse, avec plusieurs Sonnets en forme de regrets et autres Poesies sur le mesme subject, o.O. 1589, S. 47–48.

⁵⁵ C. Pinselet, Le Martire des devx freres, o.O. 1589, zitiert nach Crouzet, Les Guerriers de Dieu (Anm. 39), S. 535.

⁵⁶ Wilkinson, „Homicides Royaux“ (Anm. 42), S. 133.

Faktion war, waren die „Forward Protestants“ der um Sidney und seine Nachfolger gebildeten Hoffaktion eine partikulare und mit der Krone selten übereinstimmende Gruppe, die eine aggressive konfessionsgebundene Außenpolitik auf dem Kontinent forderten.⁵⁷ Und auch wenn Sidney als Aushängeschild dieser Gruppe häufig rhetorisch mit dem Gemeinwohl verknüpft wurde, wurde auch Henri de Guise von seinen Lobrednern mit nichts als dem Wohl des ganzen Landes assoziiert. Wie es etwa Charles Pinselet ausführte: „Le tombeau le plus honorable que tu peux eriger à ce saint martyr est que tu imite sa pitié, sa constance, & ceste sainte resolution de mourir en la conseruation de la religion pour la liberté de ta nation & repos de ta patrie“.⁵⁸

Festzuhalten bleibt, dass beide in vielen Punkten nur schwer mit dem tradierten Bild von Märtyrern als Selbstopfernden für die eigene religiöse Überzeugung in Einklang zu bringen waren. Dennoch: Das heroische Leiden haben die nachträglichen Narrationen über beide stark in den Vordergrund gerückt. Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie sich diese Impulse in den nächsten Jahrzehnten auswirkten.

Letzte Nachfolger: Marquis de Cinq-Mars und 3. Earl of Essex

Sowohl Sidney als auch Guise fanden – nicht nur für ihre Tode, sondern allgemein als exemplarische Figuren – Eingang in die Inszenierungs-, und das heißt in der Frühen Neuzeit häufig: Heroisierungsstrategien ihrer jeweiligen Adelsgesellschaften. Sie sind Ausgangspunkte der transnationalen heroischen Figuration, deren Entwicklung ich in einer größeren Arbeit verfolge und die ich im Folgenden anhand des Leidens als exemplarischem Teilaspekt ihrer inneren Matrix bis zu ihrem jeweiligen Ende verfolgen möchte. Dabei kann an dieser Stelle nur höchst selektiv vorgegangen werden. Ich stütze mich bei der Reichweite der jeweiligen heroischen Modellhaftigkeit Sidneys und Guise’ auf die Ergebnisse früherer Forschungen.

Vor allem in der französischen Geschichtswissenschaft ist es üblich, die Bedeutung des Martyriums mit dem Ende des 16. Jahrhunderts stark einzuschränken. Antoinette Gimaret sieht den erzählten Tod Henris de Guise als Ausgangspunkt für Märtyrernarrative etwa mit dem Ende der katholischen Liga 1594 als abge-

⁵⁷ Siehe zur eigentlich führenden, die Leicester-Sidney-Essex-Faktion deutlich hinter sich lassenden Hoffaktion um William Burghley: M. Partridge, Lord Burghley and Il Cortegiano: Civil and Martial Models of Courtliness in Elizabethan England, in: Transactions of the Royal Historical Society. Sixth Series 19, 2009, S. 95–116. Zur französischen Liga vor allem J.-M. Constant, La Ligue, Paris 1996, und A. Jouanna, Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l’État moderne (1559–1661), Paris 1989, Kapitel „Autour de la Ligue. La confessionnalisation des stratégies nobiliaires“, S. 180–211.

⁵⁸ Pinselet, Le Martire des devx freres (Anm. 55), S. 36. Das Buch hatte eine große Verbreitung gemäß L. Zilli, Le meurtre des Guises et la littérature pamphlétaire de 1589, in: Y. Bellenger (Hrsg.), Le mécénat et l’influence des Guises (Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance; 9), Paris 1997, S. 581–593, hier S. 588.

schlossen;⁵⁹ Denis Crouzet sieht zum selben Zeitpunkt „the failure of sacrificial heroism“ evident geworden.⁶⁰ Gimaret konstatiert in der Zeit nach der Befriedung der französischen Konfliktparteien, also ab 1598, einen Umbruch, „un nouveau climat“, in dem der frühere radikale Glaubenseifer stigmatisiert worden sei. Die positiv gewendete – in anderen Worten heroisierte – Außerordentlichkeit des Leidens sei einer Stigmatisierung und Profanierung gewichen, die die Sprengkraft dieser Figur entschärft und sie domestiziert bzw. veralltäglicht habe.⁶¹ Erst in dieser Zeit sieht Gimaret die Entstehung des Typus eines „martyr politique“, der zwar denselben Eifer für eine gute Sache und dieselbe Hingabe des Körpers bewiesen habe wie der „martyr de foi“, allerdings für eine andere gute Sache: Statt des Glaubens sei es nun um das Wohl des – zunehmend sakralisierten – Staates gegangen.⁶² Diese Unterscheidung ist jedoch in einer Epoche, die mindestens seit der Zeit der Religionskriege das Sakrale und das Profane kaum noch auseinanderzuhalten vermochte, nicht aufrechtzuerhalten, wenn auch die Theorie der Konfessionalisierung nicht ohne Abstriche für Frankreich angewendet werden kann.⁶³

War es tatsächlich ein hilfloser Anachronismus, wenn Formen des Martyriums aufgegriffen wurden, wie Gimaret für die 1630er Jahre feststellt? Um dieses Bild zu nuancieren, hilft ein Blick auf die englische Historiographie. Für Thomas S. Freeman war nämlich in England bis zum Tod Karls I. der „hold of martyrdom on the popular imagination“ so stark und sogar anwachsend, dass nach seiner Ansicht jeder von einer Obrigkeit Verfolgte sich dem christuszentrierten Märtyrerbild angleichen musste, um eine wohlwollende Öffentlichkeit zu erreichen. Er stellt – ähnlich wie Gimaret in Frankreich – eine Politisierung des Martyriums fest, die seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert zu einem erfolgreichen politischen Verhaltensmodell wurde, ohne ihre religiöse Einbettung zu verlieren.⁶⁴

Für die aristokratische Tradition sollte also die Kraft des Martyriums in seiner politisierten Form nicht vorschnell *ad actas* gelegt werden. So hat für Frankreich Mathilde Bernard festgestellt, dass die martyriumsartigen Todesumstände des Henri de Guise teilweise als Muster („matrice“) für spätere Tode von Adligen gedient hätten, insbesondere bei Hinrichtungen, bis hin zum Tod des Marquis de Cinq-Mars 1642, der letzten Hinrichtung eines Adligen unter Kardinal Richelieu.⁶⁵ Und

⁵⁹ Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des croix* (Anm. 16), Kapitel „Les martyrs ligueurs“, S. 68–77.

⁶⁰ Crouzet, *Sainthood and Heroism* (Anm. 18), S. 350.

⁶¹ Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des croix* (Anm. 16), Kapitel „Le temps de l’oubli“, S. 77–118, hier S. 77.

⁶² Ebd., Kapitel „Les martyrs ligueurs“, S. 119–120.

⁶³ Siehe grundlegend P. Benedict, *Confessionalization in France? Critical Reflections and New Evidence*, in: R. A. Mentzer / A. Spicer (Hrsg.), *Society and Culture in the Huguenot World 1559–1685*, Cambridge 2002, S. 44–61.

⁶⁴ T. S. Freeman, „Imitatio Christi with a Vengeance“. The Politicisation of Martyrdom in Early Modern England, in: T. S. Freeman / T. F. Mayer (Hrsg.), *Martyrs and Martyrdom in England, c. 1400–1700*, Woodbridge 2007, S. 35–69, hier S. 61 und passim.

⁶⁵ Bernard, *Écrire la peur à l’époque des guerres de Religion* (Anm. 48), S. 199, Anm. 8.

für England ist Sidney – weniger durch seine Todesumstände als insgesamt durch seine heroische Persona – zum „powerful cultural token“,⁶⁶ zum intellektuellen Ausgangspunkt einer sozialen Gruppe geworden, die sich um ein heroisches Leitbild formte und die bis zum Tod des 3. Earls of Essex 1646 aktiv blieb.⁶⁷

Im Folgenden werden deshalb einige Schriften aus Anlass des Todes dieser beiden Personen, Henri Coiffier de Ruzé, Marquis de Cinq-Mars (1642) und Robert Devereux, 3. Earl of Essex (1646), auf diese Traditionslinien hin überprüft.⁶⁸

Die letzte große Hinrichtung der Regierung Ludwigs XIII. wegen der Verschwörung gegen Kardinal Richelieu fand 1642 in Lyon statt. Einer der beiden Hingerichteten war der Marquis de Cinq-Mars, der gerade 22-jährige bisherige Großstallmeister und Vertraute des Königs. Von ihm wurde berichtet, er sei den Tag „avec constance et quelque affectation de mépriser la mort“ angegangen; „il a porté son humeur hautaine“. ⁶⁹ Beim Besteigen des Schafotts – „avec une adresse et gayeté majestueuse“ –, habe er das Kruzifix aus der Hand des Priesters genommen, es umschlossen und geküsst „avec une douceur inconcevable“, um dann die Enthauptung „fort constamment et religieusement“ zu ertragen.⁷⁰ An seinen Mitverschwörer de Thou gerichtet sagte er, Gott habe sie zum gemeinsamen Sterben bestimmt, „de mourir comme Son fils, ... de conquerir le ciel pour un peu de honte“. ⁷¹ Offensichtlich forcierte Cinq-Mars hier seine eigene Nachfolge Christi, die im Himmel durchaus militärisch abzulaufen versprach.

⁶⁶ A. Sinfield, *Faultlines. Cultural Materialism and the Politics of Dissident Reading*, Oxford 1992, S. 210.

⁶⁷ R. B. Manning, *Swordsmen. The Martial Ethos in the Three Kingdoms*, Oxford 2003, S. 37–40. Für den konkreten Einfluss der Funeralschriften Sidneys auf spätere Adlige siehe exemplarisch für Henry Unton, den englischen Botschafter in Paris: Baker-Smith, „Great Expectation“ (Anm. 24), S. 85.

⁶⁸ Für Cinq-Mars ist das bereits teilweise geschehen, für Essex bisher kaum; zu Cinq-Mars siehe Constant, *La folle liberté* (Anm. 32), S. 61–65; A. Fillon, *Politique, théâtre et sentiment dans les Mémoires de quelques gentilshommes conspirateurs de la génération du Cid*, in: P. Contamine (Hrsg.), *L'État et les Aristocraties (France, Angleterre, Ecosse). XIIe-XVIIe siècle*, Paris 1989, S. 305–333; H. Germa-Romann, *Du „bel mourir“ au „bien mourir“. Le sentiment de la mort chez les gentilshommes français (1515–1643) (Travaux d'Humanisme et Renaissance; 347)*, Genf 2001, S. 204–219; Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des croix* (Anm. 16), S. 131–136. Für den 3. Earl of Essex siehe die unersetzte Biographie von V. F. Snow, *Essex the Rebel. The Life of Robert Devereux, the Third Earl of Essex, 1591–1646*, Lincoln, NE 1970, S. 488–495, der aber auf den Aspekt heroischen Leidens nicht eingeht.

⁶⁹ Nicht näher bestimmter zeitgenössischer Bericht, zitiert nach Germa-Romann, *Du „bel mourir“ au „bien mourir“* (Anm. 68), S. 214. Am ausführlichsten zu der Inszenierung als Martyrium S. Houdard, *La conjuration de Cinq-Mars et de Thou ou l'actualité ambiguë du récit de martyre*, in: P. Civil / D. Boillet (Hrsg.), *L'Actualité et sa mise en écriture aux XVe–XVIIe siècles*, Paris 2005, S. 205–219.

⁷⁰ L. d'Astarac, vicomte de Fontrailles, *Relation faite par M. de Fontrailles des choses particulières de la cour arrivées pendant la faveur de M. de Cinq-Mars, grand écuyer, avec sa mort et celle de M. de Thou*, hrsg. von J. Michaud / M. Poujoulat, Paris 1838, III. Reihe, Bd. 3, S. 265–266.

⁷¹ Ebd., S. 264.

Jean-Marie Constant sieht diese Hinrichtung als exemplarisch für den französischen Adel der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in der ein „spectacle de la mort“ als „model culturel“ des Adels gedient habe;⁷² ob derartige spektakuläre Inszenierung und Theatralik des französischen Adels bei seinen Todesnarrativen auch auf Henri de Guise zurückgeht, erwähnt er nicht. Für Hélène Germa-Romann fügt sich diese Hinrichtung in eine Reihe, die durch Adelsrebellionen – die berühmteste des duc de Biron 1602 – verursacht wurden und in dem die Hingerichteten sich durch „grande constance et résignation, voire jouissance face à la mort“ auszeichneten.⁷³ Bei der diese Reihe von Adelsrebellionen abschließenden Generation, der Cinq-Mars angehörte, handelte es sich nach Anne Fillon um eine ‚Scharniergeneration‘: noch lebendig und leidenschaftlich wie zur früheren Zeit gehörig habe sie noch „le goût de sang“ besessen und sich am Spektakel des Todes erfreut. Zugleich aber hätten diese Adligen sich in Richtung des kommenden Kulturwandels bewegt und wählen können „entre la dissimulation et le naturel“, also zwischen der bewussten Theatralik des Dissimulierten und persönlicher Authentizität, der notwendigen Übereinstimmung zwischen Innen und Außen, Handeln und Sprechen, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bestimmende Norm geworden sei.⁷⁴ Somit steht der Tod des Marquis de Cinq-Mars für eine Ablösung des bisherigen aristokratischen Modells heroischen Leidens in Frankreich in den 1640er Jahren. Eine ähnliche Scharnierfunktion schreibe ich einem englischen Kriegeraristokraten zu, der 1646 starb.

Dass mit dem Tod des 3. Earl of Essex, des 55-jährigen letzten männlichen Nachfahren eines traditionsreichen Adelshauses, 1646 eine große Figur von der Heldenbühne abtrat, ließ sich an seinen Bestattungsfeierlichkeiten ablesen. Es habe sich um die grandiosesten seit der Beisetzung Jakobs I. 1625 gehandelt; ein Zeitgenosse schrieb: „Such a Subject's Funeral hath not been seen in the memory of man“.⁷⁵ Die Funeralschriften für den letzten Anführer des Sidney-Essex-Kreises rückten ihn rhetorisch nochmals in die Reihe, die mit Philip Sidney begonnen worden war: Ausführlich wurde, etwa vom engen Vertrauten Daniel Evance in „Justa Honoria“, „my Lords Sickness“ behandelt, wie auch Philip Sidneys körperlicher Verfall im Sterben wichtiges Thema gewesen war.⁷⁶ Und in „My Lords Elegy“ desselben Autors heißt es, eine in ferner Zukunft vermutete Auferstehung des Earls vorausahnend: „thou dost not dye, / But only hasten to thine History“.⁷⁷ Denn es gebe irgendwann wieder Gelegenheit für ihn „To be in action“, nämlich: „To be on Horse back for the Countreys good“. Aber nicht nur diese ritterliche

⁷² Constant, *La folle liberté* (Anm. 32), S. 61–62.

⁷³ Germa-Romann, *Du „bel mourir“ au „bien mourir“* (Anm. 68), S. 208.

⁷⁴ Fillon, *Politique, théâtre et sentiment* (Anm. 68), S. 329–330.

⁷⁵ Snow, *Essex the Rebel* (Anm. 68), S. 490.

⁷⁶ D. Evance, *Justa Honoria. Or, Funeral Rites in Honor to the great Memorial of my Deceased Master, The Right Honorable, Robert Earl of Essex [...]*, London 1646, S. 7–9.

⁷⁷ Ebd., S. 13.

Tätigkeit war gefragt, sondern „To do and suffer, and to bear away / The work“.⁷⁸ Diese an Sidney erinnernde Verbindung aus Tätigsein und Erleiden wurde im Folgenden bei der imaginären Suche eines möglichen Nachfolgers bekräftigt: „If there be courage steel'd with constancy, / [...] If candor mixed with heroicknes“, könne es jemand dem Militärführer der republikanischen Bürgerkriegspartei gleichtun; und sicher nicht ohne Bedacht hieß „the Catalogue“ seiner Taten „The Acts and Monuments of that General“, Militär und Märtyrer anspielungsreich ineinander verschränkend.⁷⁹ In der Leichenpredigt, die Richard Vines hielt, brachte er der Gemeinde „the reliefe of those great sufferers who have been great doers“ nahe; „A cunctator sometime saved the Common-wealth“.⁸⁰ Die Betonung des Leidens als immer mitzudenkende Begleitung des aktiven Handelns auch eines heroisierten Aristokraten weist zurück auf Philip Sidney, ebenso die Thematisierung des kranken Körpers während des andauernden Sterbevorgangs. Ansonsten aber hält sich die – weder quantitativ noch qualitativ bemerkenswerte – Trauerliteratur zum 3. Earl of Essex weitgehend zurück, was die Beschreibung und Illustration des Leidens angeht; die Texte enthalten kaum starke Affekte.

Stattdessen wird in einer nostalgischen Stimmung das Ende beschworen: „But Essex is quite lost, till he be found / In some Inheritors, who can compound“,⁸¹ die jedoch nicht in Sicht waren: Essex starb ohne Nachkommen, und mit ihm als letztem Anführer endete der Sidney-Essex-Kreis.⁸² Die wenig hoffnungsvoll gestimmten Trauertexte für den Earl sehe ich auch als Indiz für die schwindenden Möglichkeiten dieser heroischen Inszenierungsform beim kriegesischen, auf Autonomie pochenden Adel. Ähnlich wie wenige Jahre zuvor beim Tod des Marquis de Cinq-Mars war eine Ablösung der aristokratischen Norm heroisch-spektakulären Leidens im Umfeld des Todes im Gang.

Dieser Prozess wurde, so meine These, von den Todesinszenierungen der jeweiligen Monarchen beschleunigt, die dem heroischen Leiden eine neue Qualität gaben und dadurch die aristokratische Tradition noch stärker an den Rand drängten, wie im Folgenden anhand der Funeralnarrationen Ludwigs XIII. von Frankreich (gestorben 1643) und Karls I. (hingerichtet 1649) zu zeigen sein wird.

Ablösungen: Ludwig XIII. und Karl I.

Während Ludwig XIII. nach längerer Krankheit in seinem Bett starb, wurde Karl I. öffentlich als Tyrann und Verräter hingerichtet. Auch wenn diese Tode dem äuße-

⁷⁸ Ebd., S. 15.

⁷⁹ Ebd., S. 16–17.

⁸⁰ R. Vines, *The Hearse of the Renowned Right Honourable Robert Earl of Essex*, London 1646, S. 23.

⁸¹ Evance, *Iusta Honoria* (Anm. 76), S. 16.

⁸² Für eine Bestätigung dieser Beobachtung im literarischen Bereich siehe Alexander, *Writing after Sidney* (Anm. 23), S. 336–337.

ren Anschein nach wenig miteinander zu tun hatten, waren die um diese Tode gebildeten Erzählungen durchaus vergleichbar, wie Ronald G. Asch in einer vergleichenden Untersuchung der Sakralität der englischen und französischen Monarchien dieser Zeit festgestellt hat.⁸³

Die letzte Krankheit des Königs dauerte zwei Monate und 23 Tage bis zu seinem Tod, die verschiedene Berichte mit Markierungen des Leidens („*marques de souffrance*“) erzählerisch ausfüllten – nicht ohne zu betonen, dass der König Sorge vor allem um das Wohl seines Landes hatte.⁸⁴ Balthazar de Riez etwa schrieb, der König „*souffrait de très grandes douleurs et incommodités en sa maladie, et que néanmoins il les souffrait avec une fermeté et une constance inconcevable, sans s'en plaindre*“.⁸⁵ Ludwig schaffte es demnach, sein Schmerzen und Leiden mit der erwarteten „*constance*“ zu ertragen, der Beständigkeit, die zum Standardrepertoire des Märtyrers gehörte. Der König orientierte sich dabei auch an den Erzählungen der Martyrologien, wie folgende Beobachtung des Abbé Archon zeigt: „*quand on lui lisoit ce que les Martyrs avoient souffert, il avouoit que ses douleurs étaient moindres que les leurs, et qu'il souhaiterait de souffrir comme eux, pour expier ses péchés*“.⁸⁶

Dabei dominierte in fast allen der insgesamt 45 Oraison funèbres⁸⁷ die Anrufung Christi, was die messianische und christusmimetische Inszenierung Ludwigs XIII. unterstrich.⁸⁸ So erklärte Louis Amariton in seiner Oraison funèbre, damit der König „*une copie de cet homme de douleurs*“ sein könne, sei es notwendig, dass auch er leide: „*l'Homme-Dieu n'a jamais régné sans souffrir; et Louys n'a passé aucun jour de sa vie sans douleur dans le Thron*“.⁸⁹ Und bei Pierre de Bertier hieß es: „*C'est que Dieu voulant conformer l'état du grand Louys à celui de Jesus Christ son Fils [...] a associé ses douleurs aux plaisirs de son regne*“.⁹⁰

⁸³ R. G. Asch, *Sacral Kingship between Disenchantment and Re-Enchantment. The French and English Monarchies 1587–1688* (Studies in British and Imperial History; 2), New York/Oxford 2014, S. 94–95.

⁸⁴ C. Coraillon, *Les deux morts de Louis XIII*, in: *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 55.1, 2008, S. 50–73, hier S. 55–56. Zum gesamten Komplex siehe auch Germa-Romann, *Du „bel mourir“ au „bien mourir“* (Anm. 68), S. 298–307.

⁸⁵ B. de Riez, *L'incomparable piété des très-chrétiens rois de France, et les admirables prérogatives qu'elle a méritées à leurs majestés, tant pour leur Royaume en general, que pour leurs Personnes Sacrées en particulier*, Paris 1672, S. 686.

⁸⁶ J. Archon, *Histoire ecclésiastique de la chapelle des rois de France, dédiée au Roy par Monsieur l'Abbé Archon, Chapelain ordinaire et sacristain de la chapelle de Sa majesté*, Bd. 2, Paris 1711, S. 785.

⁸⁷ Germa-Romann, *Du „bel mourir“ au „bien mourir“* (Anm. 68), S. 301–302.

⁸⁸ A. Y. Haran, *Louis le Juste à travers les oraisons funèbres. Roi-sauveur et monarque providentiel*, in: B. Barbiche [et al.] (Hrsg.), *Pouvoirs, contestations et comportements dans l'Europe moderne. Mélanges en l'honneur du professeur Yves-Marie Bercé*, Paris 2005, S. 247–262, hier S. 253.

⁸⁹ L. Amariton, *Oraison funèbre sur le Trepas de Louis le Iuste [...] prononcé en l'Église Saint Estienne du Mont, le 19 juin 1643*, Paris 1643, S. 13.

⁹⁰ P. de Bertier, *Oraison funèbre du Roy Louis le Iuste prononcée en l'Église de Sorbonne, le 29 Juillet 1643*, Paris 1644, S. 49.

Laut Hélène Germa-Romann wurde trotz einiger Ansätze zuvor erst mit Ludwig XIII. der betont christliche Tod des Herrschers zu einem regelrechten ideologischen Konstrukt: Ludwigs Sterben wurde, mit allen Details des physischen Verfalls und der Selbstaufgabe, hagiographischen Traditionsmustern angeglichen.⁹¹ Madame de Motteville etwa schrieb, „jamais personne n’a témoigné tant de constance à souffrir, [ni] tant de fermeté dans la pensée certaine de sa fin“.⁹² So berichtete Jacques Dinét, ein Jesuit, der König, der so viele Schlachten geschlagen und in ganz Europa über Feinde triumphiert habe, „me dit un jour qu’il preferoit cette derniere maladie avec ses souffrances à la partie la plus belle et la plus éclatante de sa vie“.⁹³ Jedem Sterben auf dem Schlachtfeld zog der König demnach also das Sterben in seinem Bett vor, eine deutliche Verschiebung der Werthorizonte, die Jacques Hennequin folgendermaßen versteht: „l’idéal du héros généreux fait place à celui du souverain dévot et saint“.⁹⁴ Hélène Germa-Romann identifiziert – ähnlich wie Anne Fillon beim 1642 hingerichteten Adligen Cinq-Mars – für den Tod Ludwigs XIII. eine Scharnierfunktion: Bis zu seinem Ende seien die Könige bei der Darstellung ihrer Tode der kriegesischen Adelsideologie teilhaftig gewesen, mit seinem Tod aber hätten sich erstmals die Konturen einer neuen politischen Kultur gezeigt.⁹⁵ Germa-Romann fasst diese wie folgt zusammen: „le roi choisit de mourir de manière religieuse et non aristocratique“.⁹⁶

Die Märtyrer-Erzählung Karls I. war deutlich erfolgreicher. Sie prägte anderthalb Jahrhunderte lang die politische Landkarte Englands; dem Narrativ des Königs, der sein Leben für das eigene Land aufopferte, habe niemand entgehen können, so Andrew Lacey.⁹⁷ Die Narrationen des eigentlichen Ereignisses bewegten sich in traditionellen Bahnen, indem sie schilderten, wie Karl ruhig und gelöst zum Schafott schritt. Nach der Hinrichtung hätten viele der Zuschauer versucht, das königliche Blut mit ihren Taschentüchern aufzuwischen und dadurch an sich zu nehmen, was mit der Faszination der Reliquien zusammenhängen könnte.⁹⁸ Bereits eine Woche später war Karls „Eikon basilike“, jedenfalls der Überlieferung nach von ihm selbst in der Haft geschrieben, im Umlauf und brachte es auf 35

⁹¹ Germa-Romann, Du „bel mourir“ au „bien mourir“ (Anm. 68), S. 300–301, mit dem Hinweis in Anm. 125, warum das bei Heinrich III. noch nicht der Fall war.

⁹² Madame de Motteville, *Mémoires*, hrsg. von J. Michaud / M. Poujoulat, Paris 1838, II. Reihe, Bd. 10, S. 11–572, hier S. 266.

⁹³ J. Dinét, *L’Idée d’une belle mort ou d’une mort chrestienne, dans le recit de la fin bienheureuse de Louis XIII*, Paris 1656, S. 27.

⁹⁴ J. Hennequin, *L’Image du prince dans les oraisons funèbres de Louis XIII*, in: *Colloque sur l’image du roi (Travaux de Linguistique et de Littérature; 22.2)*, Strasbourg 1984, S. 41–55, hier S. 54.

⁹⁵ Germa-Romann, Du „bel mourir“ au „bien mourir“ (Anm. 68), S. 298.

⁹⁶ Ebd., S. 306.

⁹⁷ A. Lacey, „Charles I and Christ the Second“. The Creation of a Political Martyr, in: T. S. Freeman / T. F. Mayer (Hrsg.), *Martyrs and Martyrdom in England, c. 1400–1700*, Woodbridge 2007, S. 203–220, hier S. 203.

⁹⁸ Ebd., S. 205–206.

Auflagen allein in England und weitere 25 auf dem Kontinent – im Jahr 1649.⁹⁹ Das „Eikon basilike“ war eines der bestverkauften Bücher des 17. Jahrhunderts und eines der erfolgreichsten zum Thema Märtyrer in englischer Sprache überhaupt.¹⁰⁰ Wie Alice Dailey in ihrer gründlichen Untersuchung dieses Werkes festgestellt hat, wurde durch Karls Hinrichtung eine in diesem Land völlig neue Art des Martyriums entworfen – durch eine Wendung ins Innere sei das Sakrale mitten im royalen Bewusstsein verankert worden.¹⁰¹ Unter Auslassung alles Militärischen – „They knew My chieftest Arms left me“ – verließ er sich demnach gegen seine Verfolger auf Gebet und auf Tränen als Waffen; diese seien geeignet, „if not to Conquer as a Soldier, yet to suffer as a Martyr“.¹⁰² Bei diesem Akt gehe es ihm, so Karl, darum, „[to] redeem my People from this miserable War“. Karl stellte sich also als selbstopfernder Sündenbock einer ganzen Nation zur Verfügung, um diese mit demselben Anspruch (und rhetorischen Repertoire) wie Christus zu erlösen: „O my Father, for they know not what they do“.¹⁰³ Es handelt sich somit um eine Verschmelzung des eigenen Opfers mit dem Christi in einem neuen MärtyrermodeLL, durch die seine eigene Person sakralisiert und aus der Masse der Bevölkerung als beispielhaft Leidender herausgehoben wurde.¹⁰⁴ Dies findet durch eine Verinnerlichung statt. Karls Verteidigung seines reinen Gewissens bis zum letzten Lebensmoment wird als die eigentliche heroische Tat konstruiert. Indem er ausführlich beschrieb, was in seinem Inneren vorging – unter anderem ein Zwiegespräch mit Gott –, ließ er die Leser als Zeugen an dieser inneren, eigentlich schwer visualisierbaren Schau teilhaben und sein Gewissen dadurch zu dem des ganzen Landes werden:¹⁰⁵ „I wish My Subjects had yet a clearer sight into My most retired thoughts“.¹⁰⁶ Dadurch gelang es, den Lesern den Eindruck zu vermitteln, ähnlich wie ein allwissender Gott Einblick in sämtliche Gedanken des Königs zu erhalten, eine Privilegierung, die anziehend wirkte.

Es gab eine ganze Reihe weiterer Parallelen zwischen den Königen. Genauso wie Karl im berühmten Frontispiz des „Eikon basilike“ seine irdische Krone abgelegt, die Dornenkrone ergriffen und den Blick auf die himmlische Krone gerichtet hat,¹⁰⁷ tauschte Ludwig XIII. in den Augen seiner Laudatoren seine irdische Krone nach seinem Tod gegen „un Diademe immortel“ ein.¹⁰⁸ Am Morgen seines Hinrichtungstages sagte Karl, „before tonight I hope to be espoused to my

⁹⁹ Dailey, *The English Martyr* (Anm. 13), S. 208.

¹⁰⁰ Lacey, „Charles I and Christ the Second“ (Anm. 97), S. 204.

¹⁰¹ Dailey, *The English Martyr* (Anm. 13), S. 208.

¹⁰² J. Deams / H. Faith Nelson (Hrsg.), *Eikon Basilike with Selections from Eikonoklastes* (Broadview Editions), Peterborough/Plymouth 2006, S. 88.

¹⁰³ Ebd., S. 87, mit der Deutung von Dailey, *The English Martyr* (Anm. 13), S. 211.

¹⁰⁴ Dailey, *The English Martyr* (Anm. 13), S. 213.

¹⁰⁵ Ebd., S. 222–224, S. 229.

¹⁰⁶ Deams / Nelson, *Eikon basilike* (Anm. 102), S. 159–160.

¹⁰⁷ Freeman, „Imitatio Christi with a Vengeance“ (Anm. 64), S. 59.

¹⁰⁸ H. Bouché, *Le Mausolee royal, dressé a l'immortelle memoire de Louys le Iuste [...]*, Aix 1643, S. 2.

blessed Jesus“ und stilisierte seinen Tod so zum Festtag einer himmlischen Union. Genauso war es bei Ludwig XIII. sechs Jahre zuvor zu einer mystischen Union zwischen dem König und seinem Schöpfer gekommen – durch die Glorifizierung Ludwigs als Jungfrau des Herrn, einer nicht weniger bemerkenswerten Vertauschung von Gender- und anderen Rollen.¹⁰⁹ Ganz ähnlich wie bei Ludwig XIII. wurde beim englischen Monarchen ein fast ausschließlich auf Christus fokussiertes Modell des Martyriums entwickelt, das nur noch dem Monarchen in seiner zunehmend sakralisierten Sphäre zugänglich war.

Viele der Elemente, die sich in den Funeralschriften des französischen Königs finden, sind bereits zu seinen Lebzeiten in den Darstellungen seiner herrscherlichen Tugend aufgeworfen worden. Und ganz ähnlich wurden die inhaltlichen Voraussetzungen für das Martyrium Karls I. von England bereits zu Lebzeiten geschaffen: Lacey konnte zeigen, dass die Grundlagen für den späteren Kult bereits Jahre vor Karls Hinrichtung gelegt wurden, dass nämlich die Narrative des Selbstopfers und des Leidens am und für das eigene Land bereits nach der verlorenen Schlacht von Naseby 1645 konstruiert und verbreitet worden waren.¹¹⁰

Das zeugt zum einen davon, dass es für einen Monarchen einer gewissen Vorbereitung bedurfte, um eine derartige Rolle des heroisch Leidenden glaubhaft auszufüllen, und mag zum anderen ein Hinweis darauf sein, dass sich bereits vor den jeweiligen Königstoden in den 1640er Jahren die Möglichkeiten der aristokratischen Stilisierung als heroisch Leidende einzuschränken begannen: Diese Darstellungsform wurde zunehmend, so meine These, von den Monarchen usurpiert, appropriiert und letztendlich monopolisiert.

Dass tatsächlich eine Aneignung des bisher aristokratischen heroischen Leidens stattfand, lässt sich anhand eines Textes zeigen, den Karl I. in sein „Eikon basilike“ integrierte: Ein Gebet, in dem es um die Erlösung des leidenden Märtyrers ging. Darin hieß es: „O Powerful and Eternall God! [...] O Lord, I yeeld unto thy will, and cheerfully embrace what Sorrow thou wilt have me suffer: [...] so that at the last I may come to thy eternall Kingdom through“.¹¹¹ Diese Zeilen stammten von Philip Sidney, dem Ausgangspunkt dieser Überlegungen. Er hatte sie seiner Protagonistin Pamela auf den Leib geschrieben, einer Figur seiner Schäferromanze „Arcadia“, die – gefoltert und bedrängt – standhaft in ihrer Liebe blieb und als eine seiner wirkmächtigsten literarischen Figuren gilt, die sein Heldentum mitbestimmte.¹¹² Dieses Gebet veranlasste den republikanischen Propagandisten und Gegner Karls, John Milton, in seiner Gegenschrift „Eikonoklastes“ zu einer seiner schärfsten Erwiderungen: Es handle sich um „a Prayer stol’n word

¹⁰⁹ Haran, *Louis le Juste à travers les oraisons funèbres* (Anm. 88), S. 257–258. In Fußnote 38 der Hinweis auf ganz ähnliche Modelle bei Karl I. von England.

¹¹⁰ Lacey, „Charles I and Christ the Second“ (Anm. 97), S. 203.

¹¹¹ J. Milton, *A Complete Collection of the Historical, Political, and Miscellaneous Works of John Milton*, London 1738, S. lxxix (mit Gegenüberstellung des Originals Sidneys).

¹¹² Craft, *Labyrinth of Desire* (Anm. 27), S. 5–6, S. 108.

for word from the mouth of a Heathen fiction praying to a heathen God“; außerdem handle es sich um „no serious Book, but [a] vain amatorious Poem“, das „like a rott’n building newly trimmed over“ sei.¹¹³

Eigentlich war also für Milton das zwei Generationen zuvor verfasste heidnische und unseriöse Gebet bereits nicht mehr aktualisierbar. Was für ihn dagegen als die Zukunft des Heroischen galt, wird im Zusammenspiel mit anderen wichtigen Stimmen der Zeit abschließend erörtert.

Schluss:

Umbrüche des Leidens in der politischen Kultur des 17. Jahrhunderts

Insgesamt zeigt sich, dass das Leiden in der Zeit meiner Untersuchung eine herausragende Rolle in der Konstruktion des Heroischen bei Adligen gespielt hat, in England wie in Frankreich, wenn auch in unterschiedlichen Schattierungen und Pfadabhängigkeiten. Das Martyrium als die hauptsächliche Form dieses heroischen Leidens wurde dabei in dieser Zeit der intensiven Verschränkung von Politik und Religion von den Adligen auf der Suche nach Autonomie und Eigenmacht gegenüber der erstarkenden Zentralgewalt¹¹⁴ eingesetzt und auf unterschiedliche Weise ausgefüllt, abhängig von der jeweiligen Position in der höfischen Gesellschaft, vom Lebensalter, von den Todesumständen, aber auch von übergreifenden kulturellen Faktoren wie der Konfession. Diese Unterschiede differenzierter zu beleuchten, bleibt einem anderen Ort vorbehalten.

Dieses Erfolgsmodell geriet in eine Krise, weil sich grundlegende Verschiebungen in der kulturellen Matrix ereigneten, die in der Umbruchphase des mittleren 17. Jahrhunderts in England wie in Frankreich auftraten.¹¹⁵

Wie Laurie Bagby in ihrer Untersuchung der Ehrvorstellungen Thomas Hobbes’ gezeigt hat, war in dieser Zeit auch ideengeschichtlich ein Umbruch festzustellen: Während Hobbes das aristokratische Tatheldentum ablehnte, akzeptierte er als einzige verbliebene legitime Form des Heroischen das christliche Martyrium.¹¹⁶ Literarisch lässt sich diese Entwicklung mit John Milton belegen, der mit zwei berühm-

¹¹³ J. Milton, *Eikonoklastes*, in: Merrit Y. Hughes (Hrsg.), *Complete Prose Works of John Milton*, Bd. 3, New Haven, CT 1962, S. 362, S. 364, S. 377.

¹¹⁴ Diese These ist, wenn auch nicht mehr in einer linearen Form vertreten, doch weiterhin als Meistererzählung des 17. Jahrhunderts gültig. Siehe zuletzt etwa M. Wrede, *Ohne Furcht und Tadel – für König und Vaterland. Frühneuzeitlicher Hochadel zwischen Familienehre, Ritterideal und Fürstendienst* (Francia / Beihefte; 75), Ostfildern 2012.

¹¹⁵ So spricht Alexander, *Writing after Sidney* (Anm. 23), S. 333, für England von einer „great cultural watershed“. Diese Beobachtungen lassen sich mit Paul Bénichou einflussreicher These von der „démolition du héros“ verbinden, die ab der Mitte des 17. Jahrhunderts in Frankreich stattgefunden habe: P. Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris 1948, Kapitel „La démolition du héros“, S. 155–180.

¹¹⁶ L. M. Johnson Bagby, *Thomas Hobbes. Turning Point for Honor*, Lanham 2009, besonders S. 49.

ten Stellen in seinen Werken das militärische Heldentum ebenso vom dulddenden Aushalten abgetrennt hat, das Ersteres in seiner Dignität überwunden und ersetzt habe: Am Anfang des neunten Buches von „Paradise Lost“ heißt es, „Warrs, hitherto the onely Argument / Heroic deem'd,“ seien in Gänze abgelöst worden von einer inzwischen bekannten heroischen Ausprägung: „the better fortitude / Of Patience and Heroic Martyrdom / Unsung“.¹¹⁷ Die Unterscheidung zwischen den beiden heroischen Modellen und ihre Umwertung, die John Foxe in seiner Vorrede der „Actes and Monuments“ eröffnet hat, war also Mitte des 17. Jahrhunderts zum ideellen Gemeinplatz geworden.¹¹⁸ Jegliche Mimesis eines Märtyrers – und insbesondere Karls I. – lehnte Milton zudem als unaufrichtig ab.¹¹⁹ Auch in Frankreich war die Notwendigkeit der Aufrichtigkeit besonders ab der zweiten Jahrhunderthälfte Thema der Moralisten, etwa bei La Rochefoucauld.¹²⁰ Diese Veränderung lässt sich möglicherweise mit einer Veränderung der Wertschätzung von Performativität verbinden: Das sichtbare Leiden, das gemäß dem Theaterwissenschaftler Christian Biet bis Ende des 16. Jahrhunderts lediglich als Teilaspekt des Martyriums anzusehen war, war bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts zum zentralen Charakterelement des Märtyrers und seiner Legitimierung aufgestiegen.¹²¹ David M. Posner hat jedoch zeigen können, dass die intensive performative Inszenierung des Adels, der spektakuläre „theatrical mode of self-representation“, im Lauf des 17. Jahrhunderts zunehmend als nicht mehr überzeugend angesehen wurde – und ab der Jahrhundertmitte einer Betonung des Rückzugs zu sich selbst und der Intimität wich.¹²² Die Auswirkung dieser Verschiebungen auf das heroische Leiden möchte ich im Folgenden anhand einiger Forschungsergebnisse zu einem tentativen Gesamtbild verdichten.

In einer Untersuchung von Theaterstücken und Gemälden hat Katherine Ibbett festgestellt, dass die Darstellungen des Martyriums in Frankreich in den 1630er und 1640er Jahren einen starken Wandel erfuhren. Statt wie bisher den leidenden Leib des meist männlichen Märtyrers als aktiv Handelnden in den

¹¹⁷ Zitiert nach D. Norbrook, *Writing the English Republic: Poetry, Rhetoric and Politics, 1627–1660*, Cambridge 1999, S. 440. Dazu ausführlich Knott, *Discourses of Martyrdom in English Literature* (Anm. 13), Kapitel 5 „Milton and martyrdom“, S. 151–178, hier S. 151–152.

¹¹⁸ Dass sich Miltons Überlegungen auf Foxe zurückführen lassen, vermutet Knott ebd., S. 151–152.

¹¹⁹ Dailey, *The English Martyr* (Anm. 13), S. 240.

¹²⁰ Als eine grundlegende Verschiebung des Heldentums betrachtet Nora Weinelt eine solche Aufrichtigkeit verlangende Stelle bei La Rochefoucauld, siehe N. Weinelt, *Zum dialektischen Verhältnis der Begriffe ‚Held‘ und ‚Antiheld‘. Eine Annäherung aus komparatistischer Perspektive*, in: *helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen* 3.1, 2015, S. 17–24, hier S. 21, DOI 10.6094/helden.heroes.heros/2015/01/03.

¹²¹ C. Biet, *La souffrance scénique du martyr au début du XVIIe siècle*, in: C. Bouteille-Meister / K. Aukrust (Hrsg.), *Corps sanglants, souffrants et macabres. XVIe-XVIIe siècle*, Paris 2010, S. 243–256, hier S. 245–246.

¹²² D. M. Posner, *The Performance of Nobility in Early Modern European Literature*, Cambridge 1999, S. 2 und Kapitel 5 „La Bruyère and the end of the theatre of nobility“, S. 181–210.

Mittelpunkt zu rücken, setzte sich eine Darstellungsweise durch, in der die Zuschauer fokussiert wurden, die sich höchstens noch in Akten der sorgenden Nächstenliebe um den sterbenden Leib kümmern konnten, eigentlich aber meist in hilfloser Passivität dargestellt wurden – als Betrachter, der stets etwas Bedeutsames wahrnehme, ohne selbst an dieser bedeutsamen Handlung teilzuhaben. Statt einen solchen Betrachter durch Bewunderung für den heroischen Märtyrer zu verändern, ihn zur Mimesis zu drängen, wird seine passive Trauer nobilitiert; eine Würdigung, die Ibbett als eine neue, „stummere“ Form des Martyriums mit Attraktivität für breitere Bevölkerungsschichten ohne subversives Potential identifiziert.¹²³ Sie sieht diesen Umschwung verbunden mit politischen Entwicklungen, nämlich mit den Hinrichtungen rebellischer Adliger durch Kardinal Richelieu; die neue Art der Darstellung habe die Anziehungskraft dieser rebellischen Adligen im Keim ersticken sollen.

Eine ähnliche Transformation hat Anne Thompson in England in einem anderen Bereich festgestellt. Sie hat puritanische Übungen zur Devotionspraxis untersucht und bei dieser „Kunst des Leidens“ in den 1640er Jahren einen Umbruchpunkt ausgemacht, eine radikale Transformation in der „Natur der Leidenskunst“ („art of suffering“).¹²⁴ In den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts sei eine „voluntaristic art of suffering“ vorherrschend gewesen, die gelehrt habe, „both how to ,cope with‘ and how to ,grow from‘ affliction“, wie also das Leiden als Motor der Veränderung Menschen zu positiven Taten bringen könne. Die „voluntaristische“ Art des Leidens, bis in die 1640er Jahre dominant, sieht Thompson als nur dort möglich an, wo es „a ,high degree of interpenetration‘ of the sacred and the profane“ gebe, dort also, wo eine numinose Intervention in Alltagsangelegenheiten als glaubhaft angesehen werde. In den 1640er Jahren sei diese Vorstellung fast vollständig ersetzt worden: Seitdem sei es nur noch um das „cope with“, nicht mehr um das „grow from“ gegangen, einen Rückzug in die Passivität und ohne positive Veränderungen hervorrufen zu können.¹²⁵ Diesen Umbruch hat John R. Yamamoto-Wilson in seiner umfassenderen Untersuchung der Leidensdiskurse im England des 17. Jahrhunderts bestätigt.¹²⁶

Mit Thompsons Überlegungen bin ich wieder am Ausgangspunkt angekommen: Die hier von ihren Anfangs- und Endpunkten beschriebene Epoche des hohen Transzendenzdrucks, der intensiven Interpenetration zwischen *sacrum* und *profanum*, war also von einer Aufwertung und Intensivierung des aktiven, weltverändernden – man könnte eben auch sagen: heroischen – Leidens geprägt, auch und

¹²³ K. Ibbett, From Martyr to Mourner. The Politics of the Un-Extraordinary, in: *Seventeenth-Century French Studies* 24, 2002, S. 165–176, hier S. 173–174.

¹²⁴ Thompson, *The Art of Suffering* (Anm. 6), S. 4, S. 12, S. 24–25, hier S. 4.

¹²⁵ Ebd., S. 12.

¹²⁶ J. R. Yamamoto-Wilson, *Pain, Pleasure and Perversity. Discourses of Suffering in Seventeenth-Century England*, Farnham 2013, S. 50.

besonders unter Aristokraten. Und diese Epoche endete in einer Verschiebung des Potenzials, das dem Leiden als weltverändernde Kraft zugeschrieben wurde.

Die weitgehende Verengung des heroischen Leidens auf das irdische Aushalten unter Einordnung in profane Hierarchien (wenn es sich nicht um den Monarchen selbst handelte), diese grundlegende Veränderung war mit der vom Krieg ausgehenden Ideenwelt der Aristokraten schließlich nicht mehr vereinbar. Für die Adligen, die durch die Annahme des Leidens als heroischer Option im ausgehenden 16. Jahrhundert ihre politischen Handlungsmöglichkeiten zunächst nicht ohne Erfolg ausgebaut hatten, war diese Selbstsakralisierung dadurch etwa in der Jahrhundertmitte nicht mehr möglich. Indem die dominanten Diskurse des heroischen Leidens sich nämlich von der Integration verschiedener Verhaltensoptionen entfernten und ausschließlich das Leiden des irdisch Unterlegenen thematisierten, stießen die Aristokraten an die Grenzen ihres älteren Verhaltensideals. Über Jahrzehnte hatten sie das Leiden lediglich als eines von verschiedenen Elementen ihrer integrativen heroischen Gesamtinszenierung, etwa neben ritterlich-militärischen Aspekten, aufgenommen. Diese performative und dissimulative Vermischung war in einer Epoche, als deren Signatur Peter Burschel kürzlich die „Erfindung der Reinheit“ bezeichnet hat,¹²⁷ nicht mehr glaubwürdig. Ihre Heroisierungsstrategien mussten sich deshalb am Ende einer Zeit großen Transzendenzdrucks, in der Mitte des 17. Jahrhunderts, grundlegend ändern.¹²⁸

¹²⁷ P. Burschel, *Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit*, Göttingen 2014, besonders S. 32–34 zur Sprachpurifizierung im Lauf des 17. Jahrhunderts und S. 39–41 zur Kultur des Martyriums während der Konfessionalisierung.

¹²⁸ Sanchez, *Erotic Subjects* (Anm. 14), spricht über die Veränderungen nach der Jahrhunderthälfte bei englischen Adligen an verschiedenen Stellen; beispielhaft zu Margaret Cavendish ebd., S. 177.