

# Zwischen sakraler Legitimation und politischer Säkularisierung

Die Monarchie in England und Frankreich im späten  
17. Jahrhundert im Vergleich

---

RONALD G. ASCH

## 1 EINLEITUNG

In einer klassischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Säkularisierung der Politik hat der französische Soziologe Gauchet in den 1980er Jahren mit Blick auf das späte 17. und das 18. Jahrhundert festgestellt: „La prose des bureaux se substitue à la poésie du Prince“<sup>1</sup>, die Prosa der Bürokratie habe die Poesie der Monarchie ersetzt. Im Zuge des Staatsbildungsprozesses der frühen Neuzeit habe die symbolische Dimension von Machtausübung zunehmend ihre integrative Kraft und ihre politische Bedeutung zugunsten des Einsatzes materieller Ressourcen und streng zweckrationaler Herrschaftsinstrumente verloren, damit jedoch sei auch die Monarchie entzaubert worden, deren Legitimität gerade auf der Überzeugungskraft einer älteren vielfach religiösen Symbolsprache beruht habe.<sup>2</sup> Das mag eine nicht

---

1 Marcel Gauchet: *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985, S. 385.

2 „Le pouvoir perd apparemment son rôle symbolique, comme si ses fonctions signifiantes et ses prérogatives réelles allaient en raison inverse les unes des autres.“ (Ebd., S. 384) – Ich beschränke meine Anmerkungen im Folgenden auf das absolute Minimum und verweise im Übrigen auf mein in der Vorbereitung für den Druck befindliches Buch, *Sacral Kingship between Dis-enchantment and Re-enchantment. The French and English Monarchies, 1587-1688*, London ca. 2014.

unproblematische Vereinfachung sein, weil hier vorausgesetzt wird, dass ‚moderne‘ Staaten mehr oder weniger ohne legitimitätsstiftende Symbole, jedenfalls ohne echte ‚Präsenzsymbole‘, auskommen, oder diese jedenfalls nur noch eine gewissermaßen dekorative Funktion haben,<sup>3</sup> gibt aber in der Tendenz sicher eine auch heute noch weitverbreitete Einschätzung der Forschung wieder. Eine Versachlichung der Staatskonzeption, eine Lösung des Staatsbegriffes von der Person des Herrschers, ging einher, so scheint es, mit einer Reduktion der sakralen Elemente von Herrschaft, einer tiefgreifenden Entzauberung des Königtums, ja möglicherweise mit einem Verlust der transzendenten Dimension von politischer Legitimation überhaupt.<sup>4</sup> England respektive Großbritannien bieten für die These, dass ein solcher tiefgreifender Wandel wirklich stattgefunden habe, die Jahre zwischen 1678 und 1714, also zwischen dem Ausbruch der *Exclusion Crisis* und der Thronfolge des Hauses Hannover, sicherlich am ehesten einen Beleg. An die Stelle einer Erbmonarchie von Gottes Gnaden trat eine durch das Parlament neu konstituierte Monarchie und an die Stelle eines Königs, der dem Anspruch noch *rex et sacerdos*, weltlicher Herrscher und Inhaber einer priesterähnlichen Autorität war, trat ein Monarch, der die traditionelle Fähigkeit zu Wunderheilungen ebenso verloren hatte wie die Eigenschaft, als *persona mixta cum sacerdote* gelten zu können. So zumindest scheint es.

Umso größer ist in dieser Perspektive der Kontrast zu Frankreich, wo sich die Monarchie zwischen 1685 und 1715 durch die Vertreibung der Hugenotten auf der einen Seite und den Kampf gegen heterodoxe Tenden-

---

3 Zur politischen Bedeutung von Symbolen vgl. Karl-Siegbert Rehberg: Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – ein Einführung in systematischer Absicht, in: Gert Melville (Hrsg.): Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln 2001, S. 3-49; ders.: Präsenzmagie und Zeichenhaftigkeit. Institutionelle Formen der Symbolisierung, in: Gerd Althoff (Hrsg.): Zeichen – Rituale – Werte, Münster 2004, S. 19-26.

4 Paul Kléber Monod: *The Power of Kings: Monarchy and Religion in Europe, 1589-1715*, New Haven, Conn. 1999, bes. S. 273-328, siehe auch aus anderer Perspektive: Quentin Skinner: *From the State of Princes to the Person of the State*, in: ders.: *Visions of Politics*, vol. 2, *Renaissance Virtues*, Cambridge 2002, S. 368-413. Zum Verfall einer spezifischen Form symbolischer Kommunikation als Legitimation von Herrschaft siehe auch Barbara Stollberg-Rilinger: *Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches*, München 2008.

zen im Katholizismus – besonders gegen den Jansenismus – auf der anderen Seite fester denn je an den tridentinischen Katholizismus, aber letztlich auch an das Papsttum band und die religiöse Legitimation von Herrschaft noch einmal an Bedeutung gewann. Ob diese emphatische Re-Konfessionalisierung der Monarchie (wenn man das Edikt von Nantes und die Toleranzpolitik der folgenden Jahrzehnte, aber auch eine höfische Kultur, die sich zur Legitimation des Monarchen eher auf die Sprache der Mythologie als auf die der Theologie verließ, als eine Distanzierung gegenüber einem allzu militanten und eindeutigen Konfessionalismus verstehen will) in den späteren Regierungsjahren Ludwigs XIV. die sakrale Dimension von Herrschaft freilich wirklich nachhaltig gestärkt hat, ist umstritten. Dagegen steht die Auffassung, dass das Königtum auch hier schon im Laufe der 1680er Jahre zunehmend seiner sakralen Aura beraubt wurde, so dass die religiöse Legitimation monarchischer Herrschaft schon vor der Revolution zur bloßen Fassade geworden sei.<sup>5</sup> In jedem Fall erscheinen in Frankreich die 1680er Jahre als wichtige Phase einer schrittweisen Neudefinition der religiösen und sakralen Dimension der Monarchie – unabhängig davon, ob man diese Neudefinition nun als erfolgreich betrachtet oder nicht – also als ein Gründungsmoment im strengen Sinne des Wortes. Umgekehrt scheiterte in England in eben diesen Jahren ein traditionelles Modell der Verbindung von Transzendenz und Politik, wie in der Glorious Revolution von 1688, die den katholischen König Jakob II. zu Fall brachte, deutlich wurde.<sup>6</sup> Ob dies freilich wirklich gleichbedeutend war mit einer durchgehenden Säkularisierung der politischen Ordnung, kann durchaus als fraglich erscheinen. Dieses Problem soll im Folgenden mit einem vergleichenden Blick auf die gleichzeitige Entwicklung in Frankreich näher untersucht werden.

- 
- 5 Gérard Sabatier: *Versailles ou la figure du roi*, Paris 1999, S. 547-566; Peter Burke: *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven, Conn. 1992, S. 125-135. Zur sakralen Dimension der französischen Königtums siehe jetzt auch Alexandre Maral: *Le Roi et Dieu*, Paris 2012.
  - 6 Dazu jüngst Steve C.A. Pincus: *1688: The First Modern Revolution*, New Haven, Conn. 2009. Vgl. aber: Scott Sowerby: *Pantomime History*, in: *Parliamentary History* 30 (2011) 2, S. 236-258.

## 2 DER MONARCH ALS KIRCHENOVERHAUPT: SAKRALITÄT UND LEGITIMATION IN ENGLAND

In England war das Verhältnis des Monarchen zur Kirche seit der Reformation besonders komplex. Die Trennung von Rom war im Namen eines unbegrenzten königlichen Kirchenregimentes, das unter Heinrich VIII. durchaus caesaro-papistische Züge annahm, vollzogen worden. Der englische Protestantismus trug seit den 1530er Jahren stark erastianische und dezidiert antiklerikale Züge. Potentiell konnte sich dieser Antiklerikalismus durchaus auch gegen protestantische Prälaten – wie die Bischöfe des 16. und 17. Jahrhunderts – oder gegen die theokratischen Ordnungsvorstellungen radikaler Presbyterianer oder anderer strenger Calvinisten richten. Gerade die Position des Monarchen als Verteidiger einer gereinigten und von Laien dominierten Kirche gegen klerikale Übergriffe, verlieh dem Königtum eine besondere religiöse Legitimation.<sup>7</sup> Allerdings stand dem die Tatsache gegenüber, dass Maria die Katholische zwischen 1553 und 1558 die Sache der Reformation und das Erbe ihres Vaters gewissermaßen verraten hatte, um England in den Schoß der Römischen Kirche zurückzuführen. Unter englischen Protestanten hatten die marianischen Verfolgungen ein dauerhaftes Trauma geschaffen; der gottesfürchtige Monarch mochte als Werkzeug der Vorsehung gesehen werden, aber allzu leicht, so schien es, konnten die Herrscher dieser Welt auch in den Dienst der Mächte der Finsternis und der „Hure Babylon“ treten. Jedenfalls wurden die Verfolgungen der 1550er Jahre vom Martyrologen John Foxe und anderen durchaus auch in einer eschatologischen Perspektive gedeutet.<sup>8</sup>

Das Vertrauen der militanteren Protestanten mochte daher einzelnen Monarchen gelten, kaum je der Monarchie als Institution an sich. Vorbehalte gegenüber einem Herrscher, der für sich eine sakrale Legitimation in Anspruch nahm, wurden durch bestimmte Tendenzen im Calvinismus noch verstärkt. Zwar wäre es falsch, dem Calvinismus eine generelle und uneingeschränkte Tendenz zur ‚Entzauberung‘ der Welt – unter gleichzeitiger Betonung der radikalen Transzendenz Gottes – zuzuschreiben, wie dies ja oft geschieht. Aber die Sichtbarkeit und Greifbarkeit des Sakralen in

---

7 Geoffrey Bernard: *The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church*, New Haven, Conn. 2007.

8 Wichtig dafür war vor allem die Martyrologie von John Foxe, siehe Christopher Highley (Hrsg.): *John Foxe and his World*, Aldershot 2002.

dieser Welt, die Möglichkeit, es räumlich oder auch in materiellen Objekten zu verorten, wurde durch eine Frömmigkeit, die ganz auf das Wort ausgerichtet war, doch deutlich in Frage gestellt.<sup>9</sup> Das Gleiche galt für die Zuschreibung einer performativen Kraft von Ritualen oder symbolischen Handlungen, denen wie bei der Eucharistie tendenziell nur noch eine zeichenhafte Bedeutung zukam. Konnte die Legitimation monarchischer Herrschaft namentlich in einer Monarchie wie der englischen, die im Mittelalter durchaus ihre eigene *religion royale* parallel zu den Verhältnissen in Frankreich entwickelt hatte, ohne solche Elemente auskommen, wurde damit der Herrschaftsanspruch des Königs nicht gänzlich entzaubert? Das war zumindest ungewiss.

Es waren daher nicht nur Vorbehalte gegenüber dem militanten Aktivismus des radikalen Protestantismus und seinen außenpolitischen Implikationen, die die Stuarts im frühen 17. Jahrhundert, also Jakob I. und Karl I., dazu bewogen, eher den Schulterschluss mit jenen Kräften innerhalb der englischen Kirche zu suchen, die die Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche – wenn auch keineswegs die Verbindung zum tridentinischen Katholizismus – betonten, und konfessionell eher auf eine *via media* zwischen Genf und Rom und nicht auf den theologischen, aber unter Umständen auch bewaffneten Konfessionskrieg um jeden Preis setzten. Die sogenannten *Conformists* innerhalb der englischen Kirche, die Vertreter dieser *via media*, betonten meist zugleich, dass das von den Presbyterianern abgelehnte Bischofsamt eine Einrichtung göttlichen Rechtes – *iure divino* – sei, ja dass auch die einzelnen Bischöfe ihr Amt von Gott erhalten hätten und auch in der *Church of England* in einer apostolischen Sukzession

---

9 Edward Muir (Ritual in Early Modern Europe, Cambridge 1997) bietet eine ausgewogene Analyse des Verhältnisses des Protestantismus zu religiösen Symbolen und Ritualen. Muir weist darauf hin, dass der Protestantismus nicht auf den einfachen Nenner einer Entzauberung der Welt gebracht werden kann, aber die Bedeutung des Wortes sehr viel stärker betonte als bisher und die Kraft performativer Handlungen an den Glauben der Beteiligten band (ebd., S. 185–198.). Vgl. auch Bob Scribner: Reformation and Desacralization: From Sacramental World to Moralised Universe, in: ders./Ronnie Po-Chia Hsia (Hrsg.): Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe, Wiesbaden 1997, S. 75–92, hier S. 85; Robert Zaller: Breaking the Vessels: The Desacralization of Monarchy in Early Modern England, in: Sixteenth Century Journal 29 (1998), S. 757–778 sowie Alexandra Walsham: The Reformation and „The Disenchantment of the World“ Reassessed, in: Historical Journal 51 (2008), S. 497–528.

stünden, sie also keineswegs nur vom König eingesetzte geistliche Amtsträger seien.<sup>10</sup>

Eine solche Lehre richtete sich zumindest vor 1642 weniger gegen das Kirchenregiment des Königs, sondern gegen den Versuch, die Kirche ganz dem Parlament respektive dem *King-in-Parliament* zu unterstellen und sie ihrer Autonomie zu berauben. Eine von Bischöfen *iure divino* gelenkte Kirche konnte letztlich nur von einem König kontrolliert werden, der eine *persona mixta*, selber ein halber Geistlicher war. Das Kirchenregiment fiel damit auch weitgehend in den Bereich der reinen Prärogativgewalt des Herrschers. Gerade dies waren freilich Doktrinen, die in England bei militanten Protestanten auf starke Ablehnung stießen, wenn sie nicht generell als Vorboten einer Re-Katholisierung des Landes galten.

Der Kampf um die Gestalt der Kirche und ihre Verfassung muss zu den wesentlichen Ursachen des englischen Bürgerkrieges gerechnet werden, in dessen Verlauf die Bischofskirche zusammen mit dem Königtum unterging, um erst 1660 im Zuge der Wiederbelebung der monarchischen Ordnung wiederhergestellt zu werden. Karl II. und erst recht sein Anfang der 1670er Jahre zum Katholizismus konvertierter Bruder hatten zur *Church of England* freilich ein eher gespanntes Verhältnis. Aggressiver als vor 1640 verteidigten die Bischöfe ihre kirchenpolitischen Positionen nun auch gegen den König selber, dessen uneingeschränktes Kirchenregiment von vielen Prälaten mit deutlichen Vorbehalten gesehen wurde, da man sich auf die Loyalität der regierenden Dynastie gegenüber der *church by law established* nicht mehr glaubte verlassen zu können. Zu sehr sympathisierten die

---

10 Vgl. Ronald G. Asch: *No bishop no king* oder *cuius regio eius religio*. Die Deutung und Legitimation des fürstlichen Kirchenregiments und ihre Implikationen für die Genese des ‚Absolutismus‘ in England und im protestantischen Deutschland, in: ders./Heinz Duchhardt (Hrsg.): *Der Absolutismus – ein Mythos?* Köln 1996, S. 79-124, bes. S. 92-95; Peter Lake: *Lancelot Andrewes, John Buckeridge and Avant-garde Conformity at the Court of James I*, in: Linda Levy Peck (Hrsg.): *The Mental World of the Jacobean Court*, Cambridge 1991, S. 113-133; Charles W.A. Prior: *Defining the Jacobean Church. The Politics of Religious Controversy, 1603-1625*, Cambridge 2005; Kenneth Fincham (Hrsg.): *The Early Stuart Church, 1603-1642*, Basingstoke 1993; Anthony Milton: *The Creation of Laudianism. A New Approach*, in: Thomas Cogswell u.a. (Hrsg.): *Politics, Religion and Popularity in Early Stuart Britain. Essays in Honour of Conrad Russell*, Cambridge 2002, S. 162-184; Lori A. Ferrell: *Government by Polemic. James I, the King's Preachers and the Rhetoric of Conformity*, Stanford, Cal. 1998.

späteren Stuarts zeitweilig mit der Idee einer zumindest begrenzten Toleranz einerseits und einer Förderung des Katholizismus andererseits.

Unter Karl II. wurde darüber hinaus die deutlich sichtbare religiöse Indifferenz des Monarchen zunehmend zum Problem. Die Verfestigung der konfessionellen Gegensätze und der Zugriff der rivalisierenden konfessionellen Richtungen auf das Gewissen des Einzelnen verlangten vom Monarchen stärker als früher als Gläubiger glaubhaft den Eindruck der Aufrichtigkeit zu erwecken, der bloße Vollzug ritueller Handlungen – kein englischer Monarch vollzog so viele Wunderheilungen wie Karl I., wohl an die 100.000 in seiner 25jährigen Regierungszeit – wirkte nicht mehr hinreichend überzeugend.<sup>11</sup> Die Zuwendung der Herzogs von York, des späteren Jakobs II. zum Katholizismus kann auch als ein Versuch gesehen werden, außerhalb des Protestantismus jene konfessionelle Eindeutigkeit zu finden, die die anglikanische Kirche so nicht zu bieten vermochte.<sup>12</sup> Die Rolle des sakralen Monarchen nur zu spielen, wie sein Bruder, reichte Jakob II. nicht mehr aus, sie sollte ihr Fundament in seiner eigenen religiösen Überzeugung finden, auch wenn diese nicht zum Bekenntnis der Staatskirche passte. Indem Jakob II. seine eigene persönliche Überzeugung, die weit über einen bloß konventionellen Barockkatholizismus hinausging, zur Basis seines Handelns machte, und diese religiöse Aufrichtigkeit bewusst öffentlich inszenierte – womit er sich freilich den Weg zu einem Kompromiss mit der Staatskirche und den eigentlich königstreuen anglikanischen Tories verbaute – handelte er durchaus modern, wenn es denn stimmt, dass „the entire world of liberal modernity can be usefully understood in terms of the tropes of sincerity“, wie der amerikanische Soziologe Adam Seligman zusammen mit anderen Autoren dies in einer

- 
- 11 Ronald Hutton: *The Religion of Charles II*, in: R. Malcolm Smuts (Hrsg.): *The Stuart Courts and Europe: Essays in Politics and Political Culture*, Cambridge 1995, S. 228-246; John Miller: *After the Civil Wars: English Politics and Government in the Reign of Charles II*, Harlow 2000; John Spurr: *The Restoration Church of England, 1646-1689*, New Haven, Conn. 1991; Anna Key: *The Magnificent Monarch: Charles II and the Ceremonies of Power*, London 2008, S. 115-118 und 211-213 zu den Wunderheilungen.
  - 12 Vgl. zu Jakob II.: John Miller: *James II. A Study in Kingship*, London 1978; John Callow: *The Making of King James II. The Formative Years of a Fallen King*, Stroud 2000; ders.: *King in Exile. James II: Warrior, King and Saint*, Stroud 2004.

Abhandlung über *ritual and sincerity* formuliert hat.<sup>13</sup> Zugleich war Jakob II. aber sicherlich vom französischen Modell sakraler Herrschaft beeinflusst, das unter Ludwig XIV. seine größten Triumphe feierte. Seine eigene Kirchenpolitik, die trotz religiöser Treue zu Rom stark auf der Autonomie Englands bestand, war eher gallikanisch als ultramontan, oder man könnte auch sagen, dass Jakob II. seine Position als *supreme governor* der englischen Kirche, ein Erbe der Reformation Heinrichs VIII., in einem gallikanischen, also katholisch nationalkirchlichen Sinne umdeutete.<sup>14</sup>

### 3 DER MONARCH IN KONKURRENZ ZUR KIRCHE: SAKRALITÄT UND LEGITIMATION IN FRANKREICH

Allerdings war die religiöse Basis der Herrschaft des Sonnenkönigs, den Jakob II. augenscheinlich bewunderte und nachzuahmen suchte, nicht so stabil, wie es auf den ersten Blick scheinen mochte. Zwar hatte noch Bossuet in seiner Politik *tirées de propres paroles de l'écriture sainte* in den 1670er Jahren die Gottesebenbildlichkeit des Monarchen, seine Position als *imago dei*, im Sinne einer repräsentativen Theokratie betont.<sup>15</sup> Aber das neo-platonische Weltbild, das in seiner Annahme einer durchgehenden Analogie und engen Verbindung zwischen den himmlischen und irdischen Hierarchien solchen Strategien der Legitimation überhaupt erst ihre Plausibilität und Glaubwürdigkeit verlieh, wurde zunehmend von einer rationalistischen Theologie unterminiert, zu deren Verfechtern auch Bossuet selber gehörte. Die Mystik, die in der französischen Kirche nach den Religionskriegen noch einmal eine große Blüte erlebt hatte, verkümmerte gegen Ende des 17. Jahrhunderts zunehmend, oder zumindest wurden ihre Vertreter und Fürsprecher wie der Erzbischof Fenelon an den Rand der

---

13 Adam B. Seligman: *Ritual and its Consequences. An Essay on the Limits of Sincerity*, Oxford 2008, S. 118.

14 Vgl. Jacqueline Rose: *Godly Kingship in Restoration England: The Politics of the Royal Supremacy 1660-1688*, Cambridge 2011, S. 169-170 sowie S. 185.

15 Vgl. Jacques-Bénigne Bossuet: *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, hrsg. von Jacques Le Brun, Genf 1967. Vgl. Lothar Schilling: Bossuet, Die Bibel und der „Absolutismus“, in: Kai Trampedach/Andreas Pečar (Hrsg.): *Die Bibel als Politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne. Beiheft der Historischen Zeitschrift*, Bd. 43, München 2007, S. 349-370.

Kirche gedrängt.<sup>16</sup> Aber auch der Versuch, dem Königtum eher durch Bezug auf die antike Mythologie und ihre Bilderwelt eine transzendente Dimension außerhalb des Christentums zuzuschreiben, verlor an Plausibilität. Mythologische Figuren traten zwar noch als Schmuckelemente auf, aber eine Identifikation des Königs mit Halbgöttern und Helden wie Herkules oder Alexander, die ihn für den Betrachter wirklich zur lebenden Verkörperung dieser Figuren werden ließ, trat seit den 1680er Jahren und der sogenannten *querelle des anciens et des modernes* zurück hinter der Darstellung seiner Taten als individueller, nicht austauschbarer historischer Person. Der „corps mystique“ des Herrschers, die Idee des Königtums, ging jetzt ganz in dieser Person auf.<sup>17</sup> Verlor damit das Königtum letztlich seine religiöse und transzendente Dimension? Sicherlich nicht, aber sie zu begründen und darzustellen wurde schwieriger, wie vielfach betont worden ist.

Allerdings gab es auch gegenläufige Tendenzen. Konfessionell wurde das Profil des französischen Königtums seit den 1680er trotz der Konflikte mit dem Papst deutlich schärfer; die Vertreibung der Hugenotten wurde wie ein Kreuzzug inszeniert, sicherlich auch als Kompensation für das Prestige als Sieger über die Ungläubigen, das die mit den Bourbonen rivalisierenden Habsburger 1683 erworben hatten; vielleicht auch um den späteren Anspruch auf die spanische Krone zu begründen.<sup>18</sup> Das spanische Modell eines durch Glaubenseifer legitimierten Königtums ohne Salbung und Krönung und ohne Wunderheilungen, aber unter deutlicher Betonung der konfessionellen Militanz gewann jedenfalls zunehmend Einfluss auf Frank-

16 Vgl. Yves Durand: *Mystique et politique au XVIIe siècle. L'influence du pseudo-Denys*, in: *Dix-septième siècle* 173 (1991), S. 323-50; ders.: *L'Ordre du monde. Idéal politique et valeurs sociales en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris 2001, S. 135-136; Jean-Marie Le Gall: *Le Mythe de Saint Denis entre Renaissance et Révolution*, Seyssel 2007, S. 216-269. Siehe auch Louis Cognet: *Crépuscule des mystiques. Bossuet-Fénelon*, 2. Aufl., Paris 1991.

17 Nicolas Milanovic: *Du Louvre à Versailles. Lecture des grands décors monarchiques*, Paris 2005, S. 229. Vgl. Sabatier: *Versailles*, 1999, S. 560-565; ferner: Chantal Grell/Christian Michel/Pierre Vidal-Naquet: *L'École des princes ou Alexandre disgracié: essai sur la mythologie monarchique de la France absolutiste*, Paris 1988; Jean-Pierre Néraudau: *L'olympie du roi-soleil. Mythologie et idéologie royale au Grand Siècle*, Paris 1986.

18 Maral, *Roi-Soleil*, 2012, S. 190-208; Jean Orcibal: *Les „super croisades“ de Louis XIV (1683-1689)*, in: Janet van Bavel (Hrsg.): *Jansénisme et le Jansénisme dans les Pays-Bas*, Louvain 1982, S. 138-147.

reich.<sup>19</sup> Es sollte die französische Monarchie auch über die Regierungszeit Ludwigs XIV. hinaus prägen. Der Sonnenkönig selber ließ sich in den letzten beiden Jahrzehnten seiner Regierung auch weniger als Held und Sieger feiern, sondern eher als demütiger Christ, der dem Erlöser auch auf seinem Leidensweg folgte. Jedenfalls waren manche Hofpredigten während des wenig erfolgreichen Spanischen Erbfolgekrieges auf ein solches Modell sakraler Herrschaft hin ausgerichtet.<sup>20</sup> Vor seinem Tode konnte der exilierte Jakob II. von England, dessen Frömmigkeit zunehmend obsessive, wenn nicht gar bigotte Züge annahm, für Ludwig XIV. sogar zum Vorbild des rechtgläubigen leidenden Herrschers, der zugleich König und Heiliger war, werden, oder zumindest erweckten manche Predigten diesen Eindruck.

Ludwig XIV. sah sich freilich mit dem Problem konfrontiert, dass jene Strömung, die innerhalb der französischen Kirche am meisten nach einer Verinnerlichung des Glaubens strebte, die Jansenisten, kirchenpolitisch nur schwer integrierbar war, oder zumindest faktisch nicht integriert, sondern eher ausgegrenzt wurde. Auch das machte das Modell sakraler Herrschaft, das er seinem Nachfolger hinterließ, anfechtbar, wie sich sehr bald zeigen sollte. Immerhin gelang in den 1690er Jahren ein Ausgleich mit dem Papsttum, der einen Höhepunkt in der gemeinsamen Verfolgung der Jansenisten und der Bulle *Unigenitus* von 1713 fand.<sup>21</sup> Die jansenistische Opposition blieb freilich virulent und fand gerade nach 1715 Rückhalt im Pariser *Parlement*, das die gallikanischen Freiheiten und die Autonomie der Kirche nun gegen die Krone selber verteidigte. Den Richtern des *Parlement* ging es einerseits darum, den Anspruch des Königs zurückzuweisen, in Glau-

19 Jean-Frédéric Schaub: *La France espagnole: les racines hispaniques de l'absolutisme français*, Paris 2003; Gérard Sabatier/Margarita Torrión (Hrsg.): *¿Louis XIV espagnol? Madrid et Versailles, images et modèles*, Versailles 2009.

20 Martha Mel Stumberg Edmunds: *Piety and Politics. Imagining Divine Kingship in Louis XIV's Chapel at Versailles*, Newark, Del. 2002, S. 228-229, Vgl. auch: Maral, *Roi-Soleil*, 2012, S. 214-219; Jacques-Paul Migne (Hrsg.): *Collection intégral et universelle des orateurs sacrés, du premier ordre*, vol. XXVIII, Paris 1847, Predigt von Charles de la Rue S. J., zweiter Advent 1690, Sp. 301ff., 301 sowie 314, vgl. ebd., Sp. 243, Predigt von Charles de la Rue, Tous les Saints 1709. Zu Jakobs Bild als reuiger Sünder und Märtyrer vgl. ebd., vol. XXI, Sp. 179-204, Leichenpredigt auf Jakob II. Von Père Antoine Anselme, 8 Nov. 1702, vgl. Callow, *King in Exile*, 2004, S. 378-384.

21 Vgl. Catherine-Laurence Maire: *De la cause de Dieu à la cause de nation: le Jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris 1998, S. 58-67; Lucien Ceyssens: *Le Sort de la Bulle Unigenitus*, Louvain 1992; Emile Jacques: *Jansenisme et anti-jansenisme. Acteurs, auteurs et temoins*, Brüssel 1988.

bensfragen richtungsweisende Entscheidungen treffen zu können, da eine solche Autorität nur der Kirche selber zukam. Andererseits wurde die päpstliche Entscheidungskompetenz letztlich ebenso zurückgewiesen zugunsten eines möglichen Nationalkonzils, in dem dann auch einfache Geistliche wenn nicht sogar Laien eine Stimme gehabt hätten, nicht nur die Hierarchie.<sup>22</sup> Das Parlament wurde damit zum Sammelpunkt eines kirchenpolitischen Konstitutionalismus, der auch die Regierungspraxis der Monarchie in nichtkirchlichen Fragen zum Gegenstand der Kritik machen konnte.

#### 4 DIE ENGLISCHE MONARCHIE IM WANDEL

Man hat den Jansenismus das „schlechte Gewissen des französischen Absolutismus“<sup>23</sup> genannt, eine eigentlich königstreue Bewegung, die in Gegensatz zu einem Königtum geriet, das scheinbar die sakralen Grundlagen seiner Herrschaft, aber auch die gallikanischen Freiheiten der französischen Kirche verraten hatte. Vergleichbar ist diese Situation mit der allerdings sehr viel dramatischeren Lage in England in den Jahren 1687 und 1688, als die eigentlich royalistischen Bischöfe der anglikanischen Kirche, die jedes aktive Widerstandsrecht ablehnten, in Opposition zu einem König traten, der sowohl durch seinen Katholizismus wie auch durch seine Toleranzpolitik die Fundamente der Staatskirche angriff.<sup>24</sup> Ihm wurde das Modell einer kirchlichen Hierarchie entgegengesetzt, die sich einer Beherrschung durch die weltliche Obrigkeit kraft ihrer göttlichen Vollmacht entzog.<sup>25</sup> Das alte Bündnis zwischen Bischöfen *iure divino* und einem sakralen

22 Olivier Chaline: Des parlementaires Jansénistes?, in: Gauthier Aubert/Olivier Chaline (Hrsg.): Les parlements des Louis XIV. Opposition, coopération, autonomisation? Rennes 2010, S. 277-292 sowie David Feutry: Le parquet du parlement de Paris à la fin du règne de Louis XIV: une cohésion familiale et doctrinaire à l'épreuve des choix du roi, in: ebd. S. 33-47, bes. S. 39-44. Zum Jansenismus vgl. Maire, De la cause de Dieu, 1998 sowie Dale K. Van Kley: The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560–1791, New Haven, Conn. 1996.

23 Catherine Maire: Aux sources politiques et religieuses de la Révolution française. Deux modèles en discussion, in: Le Débat 130 (2004), S. 133-153, hier: S. 147.

24 William Gibson: James II and the Trial of the Seven Bishops, Basingstoke 2009. Vgl. Tim Harris: Revolution: The Great Crisis of the British Monarchy, 1685-1720, London 2006, S. 260-264.

25 Rose, Godly Kingship, 2011, S. 267-275.

Monarch von Gottes Gnaden zerbrach 1687/88, und erst dadurch war der Weg frei für die *Glorious Revolution*. Vor allem aber ließen die Umbrüche der Jahre 1685 bis 1688 noch einmal recht deutlich die strukturellen Konflikte zwischen *sacerdotium* und *imperium*, hervortreten, die die Geschichte der englischen Kirche seit der Reformation begleitet hatten. Wie etwa Geoffrey Collins in seiner großen Studie über Thomas Hobbes betont hat, besaßen diese Konflikte in England im 17. Jahrhundert durchaus noch eine aktuelle Bedeutung und waren weitaus mehr als nur eine mittelalterliche Reminiszenz.<sup>26</sup> Eine Feststellung, die mit Blick auf die 1680er Jahre freilich auch für Frankreich gültig wäre, denn in dieser Epoche kam es zwischen Rom und Versailles zu einem erbitterten Streit über kirchliches Recht. Der Papst war nicht mehr weit von einer Exkommunikation Ludwig XIV. entfernt, und vor der Beilegung des Konfliktes waren zahlreiche französischen Bistümer vakant, da der Papst sich weigerte, der Investitur der königlichen Kandidaten zuzustimmen.<sup>27</sup>

In England hatte vor allem der Bürgerkrieg die Spannungen zwischen den Vertretern eines dualistischen Autoritätsmodells – für das geistliche und weltliche Obrigkeit jeweils ihren eigenen Kompetenzbereich hatten, der nur in der Person des sakralen Monarchen zusammenfiel – und eines monistischen Modells, das alles dem weltlichen Staat unterordnete, so wie Thomas Hobbes es vertrat, deutlicher als in der Vergangenheit hervortreten lassen. Erst nach 1714 sollten sich diese Konflikte mit dem Sieg einer rein erastianischen Auffassung vom Kirchenregiment auflösen. Da die *Convocation*, das Parlament der Kirche, nach 1717 nicht mehr einberufen wurde, setzte sich die Kontrolle des *King-in-Parliament* über die Kirche vollständig durch, und die Konflikte der Vergangenheit traten in den Hintergrund.<sup>28</sup> Bis dahin hatten namentlich die Whigs – die Gegner einer autoritären und intoleranten *High Church* – einen neuen episkopalen

---

26 Vgl. Jeffrey R. Collins: *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford 2005, S. 279. Vgl. auch: ders.: *The Restoration Bishops and the Royal Supremacy*, in: *Church History* 68 (1999), S. 549-580.

27 Joseph Bergin: *Crown, Church and Episcopate under Louis XIV.*, New Haven, Conn. 2004, S. 238-245.

28 Andrew Starkie: *The Church of England and the Bangorian Controversy, 1716-1721*, Woodbridge 2007; Justin Champion: „My Kingdom is not of this world”: the Politics of Religion after the Revolution, in: Nicholas Tyacke (Hrsg.): *The English Revolution 1590-1720. Politics, Religion and Communities*, Manchester 2007, S. 185-202.

Klerikalismus als erhebliche Gefahr angesehen. Das beeinflusste auch ihre Haltung zur Monarchie als Institution. Ihre Kritik an absolutistischen Tendenzen verband sich zumindest bei manchen Whigs mit der Neigung, der Monarchie als Institution durchaus eine sakrale Autorität zuzuschreiben, denn nur eine Sakralmonarchie war stark genug, eine kirchliche Hierarchie zu kontrollieren, die sich ihrerseits auf eine göttliche Vollmacht berief. So zumindest schien es, oder wie Mark Goldie es formuliert hat:

„Erastianism became a permanent counterbalance within Whiggism to the country ideal of distrust of the state. It helps explain the readiness of post-revolution Whiggism to sanctify and defend state power, and so explains the longevity in England of the idea of a national church.“<sup>29</sup>

Allerdings musste die sakrale Dimension monarchischer Herrschaft nach dem Sturz Jakobs II. doch ganz neu definiert werden. Dem niederländischen Calvinisten Wilhelm III. lag es ebenso fern, sich als *rex et sacerdos* zu definieren wie nach 1714 Georg I., der ja von Haus aus Lutheraner war. Wilhelm III. inszenierte sich aber durchaus als heroischer Retter seiner niederländischen Heimat und der britischen Monarchie vor den Mächten der Finsternis, Rom und Versailles, und trat mit einem entsprechenden Sendungsbewusstsein auf. Der Monarch war nun weniger Priesterkönig als Glaubensheld, eine Rolle, die ja bereits Elisabeth I. zugeschrieben worden war.<sup>30</sup> Es war der Ratschluss der Vorsehung, der religiös die Herrschaft des Königs legitimierte, nicht seine Fähigkeit, Wunder zu vollbringen, denn die traditionellen Skrofelheilungen vollzog Wilhelm III. nicht mehr. Lediglich seine Nachfolgerin Königin Anna sollte sie noch einmal beleben, bevor sie in England 1714 ganz ihr Ende fanden. Zugleich konnte der Monarch auch als Vorkämpfer gegen eine anmaßende Priesterherrschaft in jedweder, also nicht notwendigerweise nur römischer Gestalt, dargestellt werden. Dieses Herrscherbild war für militante Pro-

29 Mark Goldie: *Civil Religion and the English Enlightenment*, in: Gordon J. Schochet (Hrsg.): *Politics, Politeness and Patriotism*, Washington DC 1993, S. 31-46, hier: S. 44.

30 Ulrich Niggemann: *Herrschermemoria als Norm und Symbol. Zum Umgang mit der Erinnerung an Wilhelm III. im England des frühen 18. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 29 (2012), S. 1-36, hier: S. 5-7 und Craig Rose: *England in the 1690s: Revolution, Religion and War*, Oxford 1999, S. 24-27 sowie Tony Claydon: *William III. and the Godly Revolution*, Cambridge 1996.

testanten, die sich auf das antiklerikale Erbe der Reformation beriefen, ebenso akzeptabel wie für Anwälte einer post-konfessionellen *civil religion*, die sich vom traditionellen Christentum, vor allem aber von jedweder Form von kirchlicher Hierarchie, entfernt hatte.<sup>31</sup>

Jedoch trat die heroische und providentielle Dimension des Königtums unter den Hannoveranern eher wieder zurück. Am Ende war der Monarch weniger der gottesfürchtige Führer der Gläubigen, ein neuer David, wie es Wilhelm III. für seine Anhänger gewesen war, sondern eher ein individueller Christ mit freilich spezifischer Vorbildfunktion. Abgeschlossen war diese Transformation erst unter Georg III., also nach 1760, zumal Georg I. und Georg II. sich für diese Rolle nicht in gleicher Weise eigneten, aber in den zahlreichen politischen Predigten des frühen 18. Jahrhunderts wurden solche Aspekte, wie der finnische Historiker Pasi Ihalainen gezeigt hat, doch schon früher nachdrücklich betont. Die Monarchie musste sich stärker einem Verständnis von Religion anpassen, für das der Glaube an eine Dimension der individuellen Erfahrung gebunden war – dass eine Nation als solche im Kollektiv, von wenigen Außenseitern abgesehen, gottesfürchtig und fromm sein könne, schien nun eine eher abwegige Annahme. Aufgabe des Monarchen war es daher, weniger das Seelenheil seiner Untertanen zu fördern und sie vor den Verlockungen der Idolatrie zu schützen, sondern eher die kirchlichen Institutionen zu stärken und selber den wahren Glauben vorzuleben. Oder wie Pasi Ihalainen es formuliert hat: „the monarch was no longer seen as a God-sent deliverer of an oppressed Protestant people, but rather as fellow Christian who had particular duties in showing his subjects how they should lead virtuous and pious lives.“<sup>32</sup>

---

31 Vgl. Justin A. Champion: *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and its Enemies 1160-1730*, Cambridge 1992, S. 170-175; ders.: *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Manchester 2003, S. 91-115.

32 Pasi Ihalainen: *Protestant Nations Redefined: Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch, and Swedish Public Churches, 1685-1772*, Leiden 2005, S. 348; vgl. ebd., S. 347: „It was private religion which was rising to a key position in discussion side by side with public protestantism, which reflects the increasingly individualistic understanding of religion at the time of the european-wide pietistic movement and enlightenment theology.“ Vgl. aber mit anderer Akzentuierung: Jonathan C. D. Clark: *English Society 1660-1832. Religion, Ideology and Politics During the Ancien Regime*, Cambridge 2000, S. 256-283 und S. 300-317.

Karl I. und Jakob II. hatten sich noch an einem Modell der *sacerdotal kingship* orientiert, waren zugleich weltliche Herrscher und Inhaber einer quasi priesterlichen, jedenfalls genuin geistlichen Autorität gewesen. Davon waren die Hannoveraner weit entfernt, eine solche Auffassung von Herrschaft wäre allerdings auch mit dem lutherischen konfessionellen Erbe ihrer Dynastie kaum verträglich gewesen. Der sakrale Charakter der Monarchie im engeren Sinne des Wortes war schon nach 1688 zurückgetreten, nach 1714 schwächte sich auch die Rolle des Monarchen als providentieller gottgesandter Erretter ab, aber die religiöse und dezidiert konfessionelle Dimension der Monarchie als Institution blieb dennoch stark, gerade in den Jahrzehnten zwischen 1714 und 1745, als eine katholische Thronfolge immer noch eine mögliche Option blieb und wohl erneut nach Ausbruch der Französischen Revolution, als eine religiöse Erneuerung für viele das Mittel zu sein schien, sich gegen die Gefahr des politischen Radikalismus zu verteidigen. Das Einfallstor der Transzendenz in den Alltag der Politik war jetzt aber eher das Gewissen des Monarchen, seine religiösen Überzeugungen, oder das anderer politischer Amtsträger, sehr viel weniger dagegen performative Handlungen mit stark religiöser Dimension, von der Krönung über die Trauerfeierlichkeiten bis hin zu den Wunderheilungen von Kranken.

## 5 DER VERLUST DER SAKRALEN LEGITIMATION IN FRANKREICH

In Frankreich hingegen, ich habe es bereits angedeutet, blieb der Monarch auch nach 1715, nach dem Tode Ludwig XIV. zumindest dem Anspruch nach *rex et sacerdos*. Zugleich wurde der Papst, in den 1680er Jahren noch ein gefährlicher Gegner der Autorität der Krone, in geistlichen Angelegenheiten zunehmend zum wichtigsten Verbündeten der Krone im Kampf gegen die Jansenisten. Zumindest bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts war dabei die Kritik, die die Jansenisten an der Monarchie übten, die zugleich als papsthörig und als verweltlicht erschien, vermutlich wirkungsvoller als die einer eher säkularisierenden Aufklärung.<sup>33</sup>

---

33 Vgl. Van Kley, *Origins*, 1996 sowie ders.: *The Religious Origins of the French Revolution*, in: Peter R. Campbell (Hrsg.): *The Origins of the French Revolution*, Basingstoke 2006, S. 160-190; Wolfgang Mager: *Die Anzweiflung*

Die streng von der Monarchie kontrollierte Kirche verlor dabei zunehmend an spiritueller Ausstrahlung, auch weil sie sich der Subjektivierung und Individualisierung von Frömmigkeit verschloss, aus der der Jansenismus seine Kraft bezog. Die Monarchie selber beanspruchte aber bis zuletzt eine stark sakrale Autorität, eine rein innerweltliche Legitimation politischer Herrschaft war bis zur Revolution kaum vorstellbar. Das Ritual der Wunderheilungen geriet allerdings unter Ludwig XV. in eine Krise, weil der Monarch aufgrund seines beständigen Ehebruchs nicht mehr zur Messe zugelassen wurde. Die Tatsache, dass die Geistlichen, die im 18. Jahrhundert als Beichtväter des Königs amtierten, kaum noch die Politik des Monarchen kritisierten, wie dies im 17. Jahrhundert durchaus vorgekommen war, sondern sich ganz auf die Rolle konzentrierten, die persönliche Moral des Königs zu überwachen, machte es schwerer als vor 1715, mit den Mitteln der Kasuistik persönliche Verfehlungen des Herrschers zu relativieren.<sup>34</sup>

Überdies konnte fehlende Glaubwürdigkeit des Königs als gottesfürchtiger Herrscher nur partiell durch die demonstrative Frömmigkeit anderer, oft weiblicher Mitglieder der regierenden Dynastie kompensiert werden. Dennoch stieß die Revolution auf eine Monarchie mit immer noch starker sakraler Tradition; die Zerstörung der Königsgräber in Saint Denis und andere Akte des Ikonoklasmus wären sonst kaum verständlich. Gerade weil sie dieses Sakralkönigtum ersetzen musste, verschrieb sich die Revolution einer neuen Form von *civil religion*. Der Staat selbst, die Republik, wurden sakralisiert – eine Tendenz, die mit der Wendung zur Laizität in der dritten Republik ihren Höhepunkt erreichte und die sich in einem Kanon heiliger Texte ebenso manifestierte wie in politischen Festen und Ritualen.<sup>35</sup> Eine

---

des oberhirtlichen Kirchenregiments im Widerstand des jansenistischen Lagers gegen die Anerkennung der Bulle *Unigenitus* (1713) in Frankreich. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Konstitutionalismus, in: Neithart Bulst (Hrsg.): Politik und Kommunikation. Zur Geschichte des Politischen in der Vormoderne, Frankfurt a.M. 2009, S. 147-249.

34 Den Hinweis auf die sich wandelnde Rolle der Beichtväter verdanke ich einem unveröffentlichten Aufsatz von Nicole Reinhardt (Durham).

35 Vgl. Van Kley, *Origins*, 1996, S. 187; Michel Vovelle: *La Révolution contre l'église. De la raison à l'être suprême*, Brussels 1988 sowie Michael Burleigh: *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe, from the French Revolution to the Great War*, London 2005, S. 67-112. Vgl. ebenso den Beitrag von Daniel Schulz: *Das Sakrale im Zeitalter seiner politischen Reproduktion*.

solche *civil religion*, die ihre eigene Form politischer Transzendenz entwickelt, lässt, wenn sie, wie in Frankreich, im Konflikt mit traditionellen Formen von Religion entstanden ist, für autonome religiöse Gemeinschaften in der Öffentlichkeit wenig Raum, mögen diese nun christlich oder neuerdings islamisch bestimmt sein. Gerade weil Republikanismus und Kult der Menschenrechte schon in sich eine transzendente Dimension haben, ist für eine anders bestimmte Transzendenz in der Politik kein Raum. In diesem Sinne unterscheidet sich die politische Kultur Frankreich bis heute grundlegend von der vieler anderer europäischer Länder, ganz besonders aber von der politischen Kultur der angelsächsischen Länder. In England hingegen verband sich die Subjektivierung des Religiösen tendenziell nach 1688 mit einer neuen Form von „civil religion“,<sup>36</sup> die den reformatorischem und aufklärerischen Antiklerikalismus durch einen relativ unspezifischen aber dennoch wirkungsmächtigen Glauben an die Bedeutung der göttlichen Vorsehung als Legitimationsgrundlage politischer Herrschaft ergänzte. Etwas von dieser politischen Grundeinstellung, die im *providential deism* des aufgeklärten 18. Jahrhunderts<sup>37</sup> ebenso wurzelt wie im älteren mit der Prädestinationslehre verbundenen Providentialismus des Puritanismus, lebt, wenn schon nicht in Großbritannien, so doch zumindest in Amerika bis heute fort, mag nun auch an die Stelle der Auserwähltheit des Monarchen als Werkzeug der Vorsehung endgültig die Auserwähltheit der Nation als Instrument des Heils getreten sein.<sup>38</sup>

---

Die Französische Revolution zwischen Verfassungsfest und Missionierungskrieg, in diesem Band.

36 Justin A. Champion: *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and its Enemies 1160-1730*, Cambridge 1992, S. 173, 207, 221-222. Wie Champion betont, ging es Republikanern wie John Toland um 1700 darum, eine Einheit von Staat und Religion (letztlich im Sinne eines Staatskultes) auf der Basis einer neuen „civic theology“ herzustellen, für die die *virtus* des Bürgers wichtiger war als die traditionellen Dogmen des Klerus.

37 Charles Taylor: *A Secular Age*, Cambridge M.A. 2007, S. 221-234.

38 Über „civil religion“ in Amerika siehe Robert N. Bellah: *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, 2. Aufl., Chicago 1992; ders.: *Civil Religion in America* [1967], in: *Daedalus* 134 (2005), S. 40-55. Siehe auch: *George Washington International Law Review* 41 (2010) 4 (special issue: *Civil Religion in the United States and Europe*), bes. den allerdings skeptischen Beitrag von Frederick Gedicks: *American Civil Religion: An Idea Whose Time is Past*, S. 891-908.

