



Damien Tricoire

Mit Gott rechnen

Katholische Reform und politisches Kalkül
in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen

Vandenhoeck & Ruprecht

V&R

Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit

Herausgegeben von
Friedrich Wilhelm Graf, Miloš Havelka und
Martin Schulze Wessel

Band 1

Vandenhoeck & Ruprecht

Damien Tricoire

Mit Gott rechnen

Katholische Reform und politisches Kalkül
in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen

Vandenhoeck & Ruprecht

Umschlagabbildung:

Frontispiz von Ippolito Marracci: Reges Mariani, seu De Christianis Regibus in Mariam Deiparam Virginem, Cœli Terræque Reginam, cultu ac devotione illustribus, Rom 1654.
Künstler unbekannt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-666-31018-8

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U. S. A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Gesamtherstellung: ☺ Hubert & Co, Göttingen

Dieses Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen«) unter dem DOI 10.13109/9783666310188 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
1. Politisch-religiöses Kalkül: Fragestellung und Ansatz	10
2. Katholische Reform und politische Geschichte	17
a) Katholische Reform und staatliches Marienpatronat	17
b) Vergleich und historische Narrative	21
c) Quellen	28
d) Gliederung	30
I. Wie im Himmel, so auf Erden: Universalismus und Katholische Reform	33
1. Die Katholische Reform und ihre Interpretationen	34
a) Katholizismus und Katholische Reform: Eine begriffliche Problemstellung	34
b) Angst und Entängstigung: Von der <i>Mater dolorosa</i> zur <i>Immaculata</i>	42
2. Die Religion der universalen Liebeshierarchie	49
a) Anführerin der Engel und Menschen: Die Königin der Ganzheit	50
b) Sklave sein heißt herrschen: Die Teilnahme am Universalen	64
c) Doppelt gekrönt: Himmelskönigin und Staatspatronin	71
3. Einheit und Vielfalt des reformierten Katholizismus	81
a) Katholische Pluralität	81
b) Nationale Geschichten?	86
II. Zwischen Himmel und Erde: Die universalisierte Herrschaft	103
1. Eine neue Harmonie: Das Weltliche und das Geistliche	103
a) Frankreich, Bayern, Polen: Drei Wege zum Heil	104
b) <i>Modus regendi</i> : Staats- und Kirchenräson	108
c) Eine weltliche Angelegenheit: Das Heiligenpatronat	113
2. Neue Programme, neue Konflikte: Auf dem Weg zur frommen Herrschaft	117
a) <i>Pietas</i> und <i>iustitia</i> : Die Anfänge eines neuen Herrschaftsmodells	117
b) Absolutismus, Aufstände und Heidenkrieg: Widerstände und Flucht nach vorn	132

6 Inhalt

3. Dynastie und Gegenreformation: Neue Heiligenpatronate	158
III. <i>Salve Regina</i> und Geschosssalven: Krieg und Staatskonstruktion in Bayern und Frankreich	169
1. Ein bayerisches Modell?	170
a) Himmel der Bayern: Die Erfindung der <i>Patrona Bavariae</i>	171
b) Kontinent der Kriege: Die Verbreitung des Marienpatronats in Europa	180
2. Die Gerechtigkeit der Waffen	194
a) Dreißigjähriger Krieg und Universalität der Treuepflicht	195
b) <i>Louis le Juste</i> : Normalisierung durch Superlative	205
c) Vor dem Strafgericht Gottes: Beten für den König	226
IV. Imperiale Visionen: Herrscher und Heiden in Polen-Litauen	243
1. <i>Antemurale</i> und Triumph der Monarchie	244
a) Das gelobte Land: Polen als rechte Hand Gottes	244
b) Von der Sakralität des Königs in der gemischten Monarchie	248
2. Politik als religiöses Versprechen	259
a) Visionen: Einheit der Christen und Türkenkrieg	260
b) Gott, der Staat und die Heiden: Die Erscheinung der Königin von Polen	269
V. Krieg der Himmel: Triumph und Niedergang der Monarchien	287
1. Für Gott und den König	287
a) Angst vor dem himmlischen Zorn: Die <i>Fronde parlementaire</i>	292
b) Ist nichts mehr heilig? Die Ambiguität der <i>Fronde des princes</i>	301
c) Gott ist immer mit uns: Die Antwort des Hofes	306
d) Unsere Liebe Frau vom Frieden und vom Krieg	319
2. Mit Gott gegen den König	329
a) Gott der Einheit, König der Zwietracht: Die Kosakenfrage	331
b) Sintflut und Bundeslade: Zusammenbruch und Wiederaufbau	350
c) Heiland des Vaterlands? Desakralisierung der Monarchie	367
Schlussfolgerung	389
Abkürzungen	399
Quellen- und Literaturverzeichnis	401
Bildnachweis	453
Personenregister	455
Ortsregister	461

Vorwort

Diese Arbeit wurde im Jahr 2011 im Rahmen eines Cotutelle-Verfahrens an der Fakultät für Geschichts- und Kulturwissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München und der Université Paris IV-Sorbonne als Dissertation angenommen. Deren Entstehung wäre ohne die Unterstützung vieler Menschen und Institutionen unmöglich gewesen. Allen voran möchte ich meinen beiden Doktorvätern Prof. Dr. Martin Schulze Wessel und Prof. Dr. Denis Crouzet für ihre Förderung und ihren Rat sehr herzlich danken. Ich bin ihnen zutiefst verbunden, weil sie an dieses waghalsige Projekt einer vergleichenden Religionsgeschichte der Politik in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen geglaubt haben. Das Gleiche gilt für die Studienstiftung des deutschen Volkes, die mir ein generöses dreijähriges Stipendium und eine Teilnahme an der ideellen Förderung gewährte. Das Internationale Graduiertenkolleg »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts« der LMU München hat mir die Fertigstellung und den Druck dieser Arbeit ermöglicht. Die Ecole française de Rome finanzierte einen Forschungsaufenthalt in Rom. Die Deutsch-Französische Hochschule hat durch ihre Mobilitätszuschüsse Forschungsaufenthalte in Paris unterstützt und die finanzielle Last der Verteidigung vor einer sechsköpfigen deutsch-französischen Jury übernommen. Auch sei Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Graf gedankt, der sich nicht nur die Zeit für Kommentare zu meiner Arbeit nahm, sondern auch mit Prof. Dr. Martin Schulze Wessel beschloss, sie in die bei Vandenhoeck & Ruprecht neu entstehende Reihe aufzunehmen.

Die Diskussionen in Colloquien und auf Tagungen waren entscheidend für die gedankliche Weiterentwicklung eines Projekts, dessen Grenzen und Dimensionen erst einmal zu bestimmen waren. Deshalb möchte ich mich bei den Wissenschaftlern bedanken, die mich eingeladen haben, sowie bei ihren Mitarbeitern und den Diskutanten: Prof. Dr. Francisco Bethencourt, Dr. Florence Buttay, Prof. Dr. Horst Carl, Dr. Agnieszka Gašior, Prof. Dr. Gudrun Gersmann, Prof. Dr. Andrea Griesebner, Dr. Axelle Guillausseau, Prof. Dr. Peter Haslinger, Dr. Leszek Kanczugowski, Prof. Dr. Wojciech Kriegseisen, Dr. habil. Hubert Łaszkiwicz, Dr. Peter Oliver Loew, PD. Dr. Maren Lorenz, Prof. Dr. Thomas Maissen, Prof. Dr. Michael G. Müller, Prof. Dr. Claudia Opitz, Dr. Stéphane Portet, Prof. Dr. Stefan Samerski, Prof. Dr. Luise Schorn-Schütte, Prof. Dr. Barbara Stollberg-Rilinger und Prof. Dr. Hillard von Thiesen. Auch haben sich Historiker die Zeit genommen, über die Arbeit zu reden, Aufsätze zu kommentieren, Empfehlungs-

schreiben zu verfassen, Kontakte und Übernachtungsmöglichkeiten zu vermitteln und mir Quellen oder Literatur zukommen zu lassen: Prof. Dr. Catherine Brice, Dr. Annick Delfosse, Prof. Dr. Jean-François Dubost, Dr. Matthias Frenz, Prof. Dr. Markus Friedrich, Prof. Dr. Silvano Giordano, Dr. habil. Michel Gras, Dr. Gabriele Greindl, Dr. Gerhard Hetzer, Dr. Vincent Jolivet, Prof. Dr. Christian Jouhaud, Dr. Michael Kaiser, Dr. Yvonne Kleinmann, PD Dr. Alexander Koller, Dr. Matthias Mayerhofer, Dr. habil. Jiří Mikulec, Prof. Dr. Eduard Mühle, Dr. Yannick Nexon, Prof. Dr. Andreas Pečar, Dr. habil. Benoist Pierre, Prof. Dr. Olivier Poncet, Prof. Dr. Klaus Schreiner und Prof. Dr. Alois Schmid.

Besonders viele fruchtbare Ratschläge erhielt ich von Prof. Dr. Hans-Jürgen Bömelburg. Er und die Professoren Lucien Bély, Michel Cassan und Stefan Ehrenpreis nahmen sich als Jurymitglieder die Zeit, die Arbeit zu bewerten und die vielen Gutachten des Cotutelle-Verfahrens zu verfassen. Auch Prof. Dr. Cornel Zwierlein hat mich stets durch seinen Rat begleitet. Dass die Cotutelle unbürokratisch und schnell möglich wurde, habe ich sowohl ihm als auch der Leiterin des Prüfungsamts Dr. Cathleen Mühleck zu verdanken. In Doris Jacobson und Igor Bratusek hatte ich stets zuverlässige und hilfsbereite Ansprechpartner, die mir den nicht immer einfachen Weg des Cotutelle-Verfahrens erklärten. Auch den MitarbeiterInnen der Biblioteka Kórnicka, der Bibliothèque franciscaine des Capucins de Paris, des Cabinet des Estampes der Bibliothèque nationale de France, des Archivium Romanum Societatis Jesu und des Punkt konsultacyjny Papiieskiego Instytutu Studiów Kościelnych in Warschau bin ich zu großem Dank verpflichtet.

Christian Preuße nahm sich die Zeit, die Arbeit zu lesen und zu kommentieren. Mit Patrick Le Bihan führte ich zahlreiche fruchtbare Gespräche über die Methoden der Kausalanalyse, die ihren Niederschlag in der Einleitung fanden. Andere Freunde wie Franziska Davies, Katrin Dollinger, Agnieszka Klimek, Hannah Maischein, Małgorzata Mazurek, Agnieszka Pietlicka und Sarah Rennick halfen mir ebenfalls auf unterschiedliche Weise.

Dascha Sambuk hat sehr viel Zeit damit verbracht, das Manuskript mehrmals akribisch zu lesen und Verbesserungen vorzuschlagen. Dank ihrem ausgesprochenen Redaktionstalent hat die Arbeit sehr an Klarheit und Lesbarkeit gewonnen. Schließlich möchte ich mich bei meinen Eltern sehr herzlich bedanken, die immer an mich geglaubt und mich auf vielfältige Art unterstützt haben.

Einleitung

Dieses Buch schreibt eine Religionsgeschichte der Politik. Es behandelt die politischen Konsequenzen der Katholischen Reform in Polen-Litauen, Frankreich und Bayern von circa 1600 bis zur zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Das Ziel ist dabei ein doppeltes: Zum einen möchte diese Untersuchung einen Beitrag zu einem besseren Verständnis des Zusammenspiels zwischen Religion und Politik leisten. Zum anderen soll sie ein neues Licht auf wichtige Abschnitte der polnischen, französischen und deutschen Geschichte werfen: die Entwicklung des französischen Absolutismus, die Staatswerdung der Reichsterritorien, den Dreißigjährigen Krieg, das militärische Engagement Frankreichs an der Seite der Protestanten gegen die Habsburger, den Zweiten Nordischen Krieg sowie das Scheitern einer starken Monarchie und die fehlende Staatsentwicklung in Polen-Litauen. Schließlich soll die Analyse generalisierende Aussagen über die Veränderungen des Katholizismus um 1600 ermöglichen.

Die bisherige Historiographie zu den politischen Prozessen und Ereignissen der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hat die Rolle religiöser Vorstellungen meist entweder vernachlässigt oder einseitig betrachtet. Bisweilen wurde die Religion auf ihre propagandistische Dimension reduziert, vor allem in der Geschichtsschreibung zu Polen-Litauen oder zum Aufstand der Fronde in Frankreich (1648–1652). Anderswo geriet die Forschung in eine Aporie, da sie sich nicht entschließen konnte, ob die Akteure politisch oder religiös motiviert waren. Dies ist beispielsweise in der Geschichtsschreibung zum Dreißigjährigen Krieg der Fall. Oft wurden auch anachronistische Gegensätze konstruiert, der heutigen weitgehenden Trennung zwischen Religion und Politik entspringend: etwa zwischen religiösen und politischen Motiven der Kriegsgegner und -anhänger im Frankreich der 1620er und 1630er Jahre.

Operationalisiert wird die Frage nach den Auswirkungen der Katholischen Reform auf die Politikführung und Staatsentwicklung anhand einer Religionsgeschichte der Politik, die ihren Blick auf das staatliche Marienpatronat richtet, das heißt auf den Glauben an die Herrschaft der heiligen Maria über ein Staatswesen. Den Ursprung der vorliegenden Arbeit bildete die Beobachtung, dass sich im katholischen Europa des 17. Jahrhunderts die Gottesmutter als Staatspatronin einer großen Beliebtheit über Landesgrenzen hinweg erfreute.¹ Hier schien – so

1 *Schreiner*: Maria Patrona.

die Eingangshypothese – ein markantes Phänomen der politischen Kultur jener Zeit zu liegen, das eine Erforschung der Konstruktion politischer Legitimität ermöglichen würde. Schnell wurde klar, dass das Marienpatronat ohne eine Interpretation der Katholischen Reform nicht zu verstehen war. Schließlich verlagerte sich das Interesse auf politische Pläne und Debatten vor dem Hintergrund der reformkatholischen Vorstellungen. In diesem Kontext wurde der Ansatz einer Erforschung des politisch-religiösen Kalküls entwickelt, um die unterschiedlichen politischen Implikationen der Katholischen Reform zusammenzutragen.

1. Politisch-religiöses Kalkül: Fragestellung und Ansatz

In der Vormoderne kann man Politik und Religion nicht voneinander trennen. Dieser Satz ist wohlbekannt und wird gerne wiederholt.² Und doch gibt es nur wenige Versuche nachzuvollziehen, wie diese beiden Bereiche zusammenhängen. Zwar gibt es seit Marc Bloch und Ernst Kantorowicz³ zahlreiche Studien, die die religiöse Legitimierung politischer Macht thematisieren. Dieser Ansatz liefert jedoch kein geeignetes Werkzeug, um die Entstehung und Durchführung einer konkreten Politik zu untersuchen. Zum Beispiel erklärt die den französischen Königen zugesprochene Fähigkeit, Skrofeln zu heilen, nicht unmittelbar die anti-habsburgische Außenpolitik Ludwigs XIII., die sogar vor einem Bündnis mit den protestantischen Mächten nicht zurückschreckte. Denn die Ethnologie des Königtums und die Studien zur politischen Kultur bewegen sich auf einer anderen Ebene als die kausale Politikanalyse.⁴ Die Erforschung der Mentalitäten oder des *imaginaire*, der Vorstellungswelt, hat freilich ihre Berechtigung; sie hebt allerdings die Dichotomie zwischen Religion und Politik nur zum Teil auf, da sie den Kern der klassischen Politikgeschichte, die kollektiv bindenden Entscheidungen, weitgehend unberücksichtigt lässt.

An dieser Stelle setzt die vorliegende Arbeit an. Sie schlägt vor, die Analysekategorien »Religion« und »Politik« durch die Untersuchung des religiös-politischen Kalküls zusammenzufügen.⁵ Darunter wird die Art und Weise verstanden,

2 So zum Beispiel in: *Burkhardt*: Der Dreißigjährige Krieg 139–142; *Pečar/Trampedach*: Der »Bibilizismus« 1.

3 *Bloch*: Les Rois thaumaturges; *Kantorowicz*: The King's two Bodies (dt. Übersetzung: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990).

4 Zur politischen Kultur: *Mergel*: Kulturgeschichte der Politik 583–587.

5 Dieser Ansatz ist meines Wissens nach noch nicht explizit formuliert worden. So macht Thomas Mergel in seinen Überlegungen zur Kulturgeschichte der Politik die Untersuchung des

wie Akteure anhand einer zu erwartenden Reaktion des Allmächtigen auf ihr Handeln Erfolgchancen einer Politik oder den Nutzen einer Institution errechneten.⁶ In der Tat war die göttliche Reaktion nicht nur für die Frage nach dem persönlichen Seelenheil des Fürsten von Relevanz. Auch war sie in der Wahrnehmung der Akteure Bedingung für den Erfolg beziehungsweise Misserfolg einer Politik und konnte als solche von erstrangiger Bedeutung für die Gesamtheit der Bewohner einer politischen Entität sein.

Mit einer solchen Vorhersage rückt eine Komponente des politischen Kalküls in den Mittelpunkt, die im Folgenden als religiös-politisches Kalkül oder auch als Rechnen mit Gott bezeichnet wird. Dabei geht es keineswegs darum, eine angebliche Unterordnung der Politik unter religiöse Gebote zu postulieren. Klassische Ansätze zur Erforschung der politischen Geschichte behalten ihre volle Gültigkeit. Die Untersuchung der Personal- und Klientelpolitik, des Ausbaus staatlicher Institutionen oder auch der diplomatischen Beziehungen sind immanente Bestandteile einer Politikgeschichte der Frühen Neuzeit, die diese Arbeit vielfach voraussetzt. Ohne diese Elemente lässt sich nicht detailliert nachvollziehen, wie Mazarin in den Jahren 1645–1648 in Westfalen verhandelte oder wie Johann Kasimir beinahe zeitgleich zum König von Polen gewählt wurde. Das Rechnen mit Gott stellt vielmehr eine weitere Analyseebene dar, die das Bild solcher Ereignisse um einen wesentlichen Aspekt erweitert.

Die Unzulänglichkeit jeglichen Ansatzes in Bezug auf die Deutung politischer Ereignisse rührt daher, dass die Relevanz eines Faktors von der gewählten Analyseebene abhängt. Die Geschichte des religiös-politischen Kalküls untersucht Bedingungen, die zwar oft notwendig, aber nicht ausreichend sind, um eine bestimmte Politik im Europa des 17. Jahrhunderts zu erklären. Es ist somit unabdingbar, verschiedene Typen von Gründen auseinanderzuhalten, die auf unterschiedlichen Erklärungsebenen eine Rolle spielen. Gerade darin soll der Beitrag dieser Untersuchung zum Verständnis des Zusammenspiels von Politik und religiösen Vorstellungen liegen. Die bisherige Forschung leidet nämlich oft darunter, dass sie Religion und Politik auf dieselbe Ebene stellt: die der Motivation. Sie spielt Religion und Politik gegeneinander aus: Man schreibt politischen Akteuren entweder religiöse oder politische Ziele zu. Aus diesem Grund erscheinen die

politischen Kalküls nicht als einen möglichen Beitrag zu diesem Forschungsfeld aus. *Mergel: Kulturgeschichte der Politik* 574–606.

6 Eine notwendige Voraussetzung für die Entstehung eines politisch-religiösen Kalküls ist das Vorhandensein eines »Beobachtergottes« (Luhmann), der die Taten der Menschen wahrnimmt und darauf reagiert. Ein solcher Gott ist im Judentum, Christentum und Islam gegeben. *Luhmann: Die Religion der Gesellschaft* 157–159. Relevant wird ein solches Kalkül aber erst, wenn Gott hohe Anforderungen an die politischen Akteure stellt. Auch diese Bedingung wird in der Zeit der Katholischen Reform erfüllt.

französischen Anhänger des antihabsburgischen Krieges als politisch gesinnt, während ihre Gegner als religiös motiviert dargestellt werden. Entweder wird ein Krieg zum Religionskrieg erklärt oder die Religion auf ihre propagandistische Dimension reduziert. Dies kann man unter anderem am Beispiel der historiographischen Debatten zum Dreißigjährigen Krieg oder zu den Plänen Ladislaus' IV. von Polen (1633–1648), einen Türkenkrieg zu provozieren, erkennen.⁷

Diese Arbeit versucht, das Problem anders anzugehen. Eine grundlegende Hypothese lautet, dass die gängige Art der Geschichtsschreibung, nach politischen *oder* religiösen Zielen beziehungsweise Motivlagen zu suchen, von einer falschen Annahme dessen ausgeht, was das politische Feld im 17. Jahrhundert war: Es wird leicht vergessen, dass Gott in der Wahrnehmung der Zeitgenossen ein, ja vielleicht der wichtigste Akteur im politischen Spiel war. Aus dieser Teilnahme Gottes am weltlichen Geschehen ergaben sich bestimmte Handlungsspielräume: Das, was dem Allmächtigen gefiel oder missfiel, definierte das Mögliche und das Unmögliche. Somit konnten keine politische Motivation und kein politisches Ziel außerhalb des religiösen Felds existieren. Im Rahmen der erwarteten göttlichen Reaktion auf eine angedachte Politik errechneten die Zeitgenossen ihre Erfolgchancen.

Freilich war die erwartete göttliche Reaktion nicht der einzige Faktor, den die politischen Akteure bei der Wahl ihrer Politik berücksichtigten. Das politische Kalkül hatte nicht nur eine religiöse Komponente. Entscheidungsträger konnten – zum Beispiel durch schlechte Ernten – gezwungen werden, eine andere Politik als die von ihnen bevorzugte zu verfolgen. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang das Bedürfnis der Akteure, Unterstützung für eine Politik zu gewinnen oder Widerstände zu überwinden. Aus diesem Grund wird im Folgenden große Aufmerksamkeit den Reaktionen geschenkt, die die Regierungselite mit ihrem Kalkül provozierte. In der Tat ist die Geschichte des religiös-politischen Kalküls in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts äußerst konfliktreich. Es kam nicht selten vor, dass andere Akteure die Erwartungen des Fürsten an Gott keineswegs teilten. Bemerkenswert ist allerdings, wie die Fürsten vielfach trotz aller Widerstände an ihrer Politik festhielten. Aus heutiger Sicht scheint dies oft eine geradezu irrationale Fehlkalkulation mit verheerenden Folgen gewesen zu sein. Hier bietet – so meine These – die Untersuchung des Rechnens mit Gott einen notwendigen Schlüssel zum Verständnis eines solchen Verhaltens.

Um Missverständnissen vorzubeugen, soll an dieser Stelle betont werden, dass eine religionsgeschichtliche Untersuchung der Politikführung nicht die Annahme impliziert, Akteure hätten ihre persönlichen, dynastischen oder terri-

⁷ *Dzięgielewski*: O tolerancje; *Schulze*: Konfessionsfundamentalismus; *Bireley*: The Thirty Years' War; *Schilling*: Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus?

torialen Interessen zugunsten von konfessionellen oder religiösen aufgegeben. Es geht im Gegenteil um die Frage, wie Akteure versuchten, die Reaktion des Himmels auf die angedachten politischen Handlungen zu antizipieren, und nach dieser Einschätzung ihre Ziele und ihr Vorgehen ausrichteten. Neben ihrer Einschätzung dessen, was Gott von ihnen erwartet, werden auch die kultischen und diskursiven Praktiken, mit denen die gewählte politische Linie flankiert wird, von Relevanz sein.

Die Geschichte des Rechnens mit Gott ist somit keine psychologische Geschichte.⁸ Die Erforschung des religiös-politischen Kalküls konzentriert sich auf das empirisch Nachprüfbar: Äußerungen der Akteure über die Mittel zu einem offen dargelegten Zweck. Diese Aussagen werden als rationale Produkte analysiert. Dabei wird Rationalität breiter als im umgangssprachlichen Gebrauch verstanden. Im Folgenden wird ein Akteur als rational handelnd aufgefasst, wenn er jene Handlung wählt, von der er glaubt, dass sie am ehesten zu seinen Zielen – die Wirtschaftswissenschaftler und Politologen als Präferenzen bezeichnen – führt. Der Begriff »Rationalität« sagt also nichts über die Art der Beweggründe aus, sondern nur über die Übereinstimmung zwischen formulierten Zielen und Handlungen.⁹

Daraus folgt, dass die Begriffe, die in dieser Arbeit auftreten, nicht in einem psychologischen Sinne verstanden werden dürfen. Wenn hier von Angst die Rede ist, heißt es nicht, dass die betreffende Person tatsächlich Angst empfand – was sich rückwirkend nicht nachprüfen lässt –, sondern lediglich, dass sie Angst zum Ausdruck brachte. Dasselbe gilt für den Glauben, der nicht unbedingt als innere Überzeugung zu verstehen ist. Dass politische Akteure der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts daran geglaubt haben, dass Gott sie bei ihren politischen Vorhaben unterstützen oder sie dafür bestrafen wird, kann man zwar annehmen. Zumindest findet sich keine Quelle, die Zweifel daran erwecken würde. So war wohl die Frage nach dem Seelenheil für die Fürsten zentral. Doch ist für die Geschichte des Rechnens mit Gott nicht einmal notwendig, dass jeder einzelne Akteur vom politisch-religiösen Kalkül innerlich überzeugt gewesen ist. Der Glaube kann so normativ bindend sein, dass der einzelne Akteur sein Verhalten daran anpasst. In diesem Fall analysiert die Geschichte des religiös-politischen

8 Dagegen impliziert eine Geschichte der Motivation ein psychologisches Moment. Für den Historiker, der nicht dieselben Möglichkeiten zur Datenproduktion wie der die Gegenwart untersuchende Sozialwissenschaftler hat, macht die Frage nach der Motivation die empirische Nachprüfbarkeit seiner Befunde problematisch.

9 In diesem Sinne besteht kein Widerspruch zwischen dem hier vorgeschlagenen Weg der religiös-politischen Geschichte und etwa der mikrosozial arbeitenden Wirtschaftswissenschaft – auch wenn sich die Methoden maßgeblich unterscheiden: *Rubinstein*: Microeconomic Theory, insbesondere Kapitel I und III.

Kalküls Spielregeln der Politik. Religion bildete im 17. Jahrhundert – neben anderen Faktoren – den Rahmen für politische Handlungen. Hier geht es um die Frage, wie Akteure ihr eigenes Handeln innerhalb dieses Rahmens gestalteten.

Das Interesse der vorliegenden Arbeit gilt der Art und Weise, wie Politik vor dem Hintergrund religiöser Vorstellungen entwickelt wurde. Dies setzt eine Definition zweier zentraler Begriffe voraus: Politik und Religion. Da der Fokus auf der Ebene liegt, die wir heutzutage als staatlich bezeichnen – und damit auf einem Bereich, der zweifelsohne zur Politik gehört –, spielt die Suche nach den Grenzen des Politischen für diese Untersuchung keine Rolle.¹⁰ Um zu verstehen, auf welche Weise sich die religiösen Vorstellungen auf die Politik auswirkten, sind die Dimensionen der Politik von großer Bedeutung. Man kann auf die Unterscheidung zwischen *policy* (inhaltlicher Dimension der Politik), *politics* (prozessualer Dimension der Politik) und *polity* (institutioneller Dimension der Politik) zurückgreifen. Unter Politik wird im Folgenden das Feld der Entstehung und Durchführung kollektiv bindender Entscheidungen in einem institutionellen Gebilde verstanden. Um es anders ausdrücken: die Verwirklichung von *policy* durch *politics* in einer *polity*.

Die Geschichte des religiös-politischen Kalküls untersucht also nicht nur die *polity*, der das Interesse der Kulturgeschichte der Politik bisher vor allem galt. Diese Dimension spielt insofern eine wichtige Rolle, als die Zeitgenossen durchaus nach Institutionen suchten, die es ihnen ermöglichen sollten, göttliche Gnaden für das eigene politische Gebilde zu erhalten. So wird im Folgenden auf die Konstruktion politischer Legitimität, insbesondere auf die des Königtums eingegangen. Als ebenso wichtig ist jedoch die Religionsgeschichte der *policy* und der *politics* einzuschätzen. Die Erstere bezeichnet in diesem Fall die Definition einer Politik in Bezug auf Erwartungen einer Reaktion des Himmels, die Letztere die Legitimierung der politischen Pläne durch eine religiöse Propaganda. Die drei Dimensionen der Politik stehen in religionsgeschichtlicher Hinsicht vielfach in einem Wechselverhältnis. So kann das Bild einer göttlich geförderten Monarchie (*polity*-Dimension) zu einer Akzeptanz eines bestimmten Vorhabens (*politics*-Dimension) führen. Eine fehlgeschlagene *policy*, deren Befürworter mit göttlichen Gnaden rechneten, kann eine Infragestellung der religiösen Legitimierung einer weltlichen Gewalt (*polity*) hervorrufen. Das Schmieden von *policies* ist schwer vom Prozessualen (*politics*) zu trennen. Auch wenn eine Unterscheidung zwischen den drei Dimensionen gewinnbringend ist, soll somit keine getrennte Analyse der Dimensionen von Politik stattfinden. Vielmehr gilt es zu zeigen, welche Rolle das Rechnen mit Gott auf allen drei Ebenen spielte.

¹⁰ Die Grenzen des Politischen untersucht etwa der Sonderforschungsbereich 584 »Das Politische als Kommunikationsraum«, der an der Universität Bielefeld ansässig ist.

Eine Definition des Begriffs »Religion« ist notwendig, um das Untersuchungsfeld zu umreißen. Dieser Arbeit liegt eine breite religionswissenschaftliche Definition zugrunde. Unter Religion wird das Feld der Beziehungen zwischen einer sichtbaren und einer unsichtbaren Welt verstanden, das heißt im Christentum: zwischen Dies- und Jenseits.¹¹ Diese Definition entspricht dem Gebrauch des Begriffs »Religion« vor dem 18. Jahrhundert.¹² Ihr Vorteil gegenüber einem enger gefassten Begriff besteht darin, dass sie die Frage nach der Art der Beziehungen offen lässt. Sie setzt kein kohärentes – zu leicht essentialisierbares – System religiöser Praktiken und Vorstellungen voraus. Die ältere Begriffsverwendung ist somit von jener abzugrenzen, die in der Aufklärung erfunden worden ist und zum Vorschein kommt, wenn wir vom Christentum oder dem Islam als *einer* Religion sprechen. Eine solche Perspektive ist zu starr: Die Vorstellungen davon, was Gott von den Menschen erwartet, variieren innerhalb jeder Religion erheblich.

Diese Variabilität der Beziehungen zum Himmel gilt auch für die konfessionelle Ebene. Wichtig ist es zudem, das Religiöse nicht mit dem Konfessionellen gleichzusetzen, wie es die deutsche Frühneuzeitforschung oft implizit tut. Dass religiöse Vorstellungen eine wesentliche Komponente im politischen Kalkül bildeten, bedeutet also mitnichten, die jeweiligen Akteure hätten damit den Katholizismus oder die katholische Kirche gefördert. Derartige Schlussfolgerungen stellen das Hauptproblem der Forschung zum Dreißigjährigen Krieg dar, die von der nicht zu lösenden Frage beherrscht bleibt, ob es sich um einen Religionskrieg oder um einen politischen Konflikt handelte.

Der Ansatz dieser Arbeit ist konstruktivistisch. Politik ist demnach immer soziales und kommunikatives Handeln. Dies bedeutet nicht, dass die Interessen, Machtkonstellationen oder Konflikte nicht »wirklich« sind, hebt aber den Gegensatz zwischen Real- und Symbolpolitik auf, wie er von der älteren Politik- und Sozialgeschichte postuliert wurde. Damit soll man sich Propaganda nicht als Gegenpol zur realen Politik oder als Verschleierung tatsächlicher Ziele vorstellen, sondern als Kampf um die Semantik der Politik, der wiederum Teil des Kampfes um die Macht ist.¹³ Auch distanziert sich der Konstruktivismus von essentialistischen Sichtweisen der älteren Sozialgeschichte. Diese ging oft von der Annahme aus, dass soziale Gruppen an sich aufgrund ihrer strukturell bedingten Lage Interessen haben und verfolgen.¹⁴ Durch einen kulturgeschichtlichen Zugang wird

11 Diese Definition steht der von Martin Riesebrodt nahe: *Riesebrodt: Cultus und Heilsversprechen*.

12 *Feil: Religio*, 2. und 3. Bd.

13 *Mergel: Kulturgeschichte der Politik* 593–595.

14 Thomas Mergel bemerkt, dass die ältere Sozialgeschichte nicht kausal, sondern funktional fragte: Wem diente das Ergebnis? Oft zog sie daraus einen »kausalen Kurzschluss« von der

im Gegenteil dazu gezeigt, wie Interessen vor dem Hintergrund mancher Vorstellungen und Deutungsmuster konstruiert werden.¹⁵ So erforscht die Geschichte des religiös-politischen Kalküls die Rolle religiöser Vorstellungen etwa in der Interessendefinition des polnischen Königs, anstatt einen Gegensatz zu den Interessen des Adels als gegeben vorauszusetzen.

Vor dem Hintergrund des konstruktivistischen Ansatzes erscheint der Forschungsstand zum Thema »Religion und Politik in der Frühen Neuzeit« nicht zufriedenstellend. Zwar hat die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Real- und Symbolpolitik ein großes Interesse für die kommunikative Dimension der Politik hervorgerufen. Es blühte etwa die Ritualforschung auf, die in Deutschland ihr Zentrum an der Universität Münster hat.¹⁶ Die Literatur zu Frankreich beschäftigt sich sogar dank dem Einfluss der amerikanischen *ceremonial school* und der Annales-Tradition seit längerer Zeit mit der kulturellen Konstituierung von Politik, insbesondere durch die Rituale.¹⁷ Damit wurde der Blick des Historikers auf die Geschichte der *polity* erneuert. Und dennoch haben sich nur wenige zur Religion arbeitende Wissenschaftler auf das zentrale Feld der alten Politikgeschichte gewagt: die *policy*. Wichtige Fortschritte in diesem Bereich hat vor allem die Forschung zu Frankreich und dem kalvinistischen Deutschland in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gemacht.¹⁸ Leider arbeiten französische Historiker vielfach mit dem Begriff des *imaginaire*, den man im Deutschen – nur ungenau – mit ›Vorstellungswelt‹ wiedergeben kann. Dieser hat zwar seine Berechtigung,

Art: »Derjenige, der davon profitierte, muss diesen Ausgang auch betrieben haben.« Ebd. 579. Diese problematische Tendenz lässt sich in der Literatur zum frühneuzeitlichen Polen bis heute vielfach beobachten.

15 Der Begriff der Vorstellung (frz. *représentation*) wurde von der französischen Geschichtswissenschaft eingeführt. Allerdings sucht man meist vergeblich nach einer klaren Definition. Vgl. *Chartier*: *Au bord de la falaise*; *Ory*: *Qu'est-ce que l'histoire culturelle?* Im Folgenden wird unter Vorstellung eine sinnstiftende Konstruktion der Wirklichkeit verstanden. Die Vorstellung von etwas ist also nicht seiner vermeintlich realen Natur gegenüberzustellen (zum Beispiel die Vorstellung vom Königtum nicht der Natur der Königsmacht). Weitgehend synonymisch mit Vorstellung wird in der vorliegenden Arbeit der Begriff »Deutungsmuster« verwendet – mit dem Unterschied, dass der Letztere Vorstellungen mit Topoi-Charakter bezeichnet.

16 Die neuere Zusammenfassung solcher Forschungen zum Alten Reich: *Stollberg-Rilinger*: *Des Kaisers alte Kleider*.

17 Zusätzlich zu den oben genannten Studien von Marc Bloch und Ernst Kantorowicz siehe auch *Giesey*: *The Royal Funeral Ceremony* (frz. Übersetzung: *Le Roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Paris 1987); *ders.*: *Cérémonial et puissance souveraine*; *ders.*: *Rulership in France*; *Hanley*: *The »Lits de justice«* (frz. Übersetzung: *Les Lits de justice des Rois de France*, Paris 1990); *Jackson*: *Vive le Roi!* (frz. Übersetzung: *Vivat Rex! Histoire des sacres et des couronnements en France, 1364–1825*, Strasbourg 1984); *Maës*: *Le Roi, la Vierge et la Nation*; *Tallon*: *Conscience nationale*; *Crouzet*: *Les Guerriers de Dieu*.

18 *Crouzet*: *Les Guerriers de Dieu*; *Zwierlein*: *Discorso und Lex Dei*.

wenn es darum geht, den kulturellen Rahmen, in dem sich die Akteure bewegen, zu beschreiben. Doch zugleich ist er zu unscharf, um eine Untersuchung des Rechnens mit Gott zu ermöglichen. Innerhalb einer Vorstellungswelt können die Akteure durchaus unterschiedliche religiös-politische Kalküle entwickeln. Anstatt sich die Frage zu stellen, wie die Zeitgenossen ihre Erfolgchancen ausrechneten, tendiert die französische Frühneuzeitforschung dazu, irrationale Triebe im Handeln der Akteure zu erkennen. Damit psychologisiert sie die Geschehnisse.¹⁹

2. Katholische Reform und politische Geschichte

Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Politik soll operationalisiert werden, indem die politischen Konsequenzen der Katholischen Reform in Polen-Litauen, Frankreich und Bayern untersucht werden. In diesem Rahmen richtet sich der Blick wiederum auf das Phänomen des staatlichen Marienpatronats. Im Folgenden soll diese Herangehensweise erklärt werden.

a) Katholische Reform und staatliches Marienpatronat

Für eine Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Religion und Politik sind erfolgreiche Reformbewegungen besonders weiterführend. Sie ermöglichen es nachzuvollziehen, wie sich eine bestimmte Veränderung religiöser Vorstellungen auf das politische Feld (*polity*, *politics* und *policy*) auswirkt.

Die Katholische Reform kann dabei auf den ersten Blick weniger geeignet erscheinen als etwa die lutherische Reformation, die eine neue Konfession etablierte, das heißt sowohl neue kirchliche Institutionen als auch neue religiöse Vorstellungen. Schließlich blieben im Zuge der Katholischen Reform die Grundstruktur der Kirche und die zentralen mittelalterlichen Kulte erhalten. In diesem Zusammenhang muten vor allem Heiligenkulte und insbesondere der Marienkult ungeeignet an, um anhand von ihnen die Konsequenzen religiöser Neuerungen für die Politik zu untersuchen, hatten sie doch bereits seit dem Hochmittelalter stetig an Bedeutung gewonnen. Freilich würden Spezialisten des frühneuzeitlichen Katholizismus gegen diese Sichtweise argumentieren, dass die römische Kirche ab der Mitte des 16. Jahrhunderts alles andere als starr war. Dies zeigen die Disziplinierung des Klerus, die Dogmenfestsetzung und Kultvereinheitli-

¹⁹ Diese Tendenz rührt vor allem vom Einfluss Alphonse Dupronts her: *Dupront: Du Sacré*.

chung, die sogenannte Konfessionalisierung, die Gründung neuer Orden, die Entwicklung neuer pastoraler Mittel und die Missionsbemühungen. Doch kann man nicht leugnen, dass die katholischen institutionellen Neuerungen nicht das Ausmaß der protestantischen annahmen.

Eine solche kirchengeschichtliche Sichtweise lässt allerdings eine wichtige Dimension der Katholischen Reform außer Acht: die religiöse. In dieser Hinsicht macht die zeitliche Diskrepanz zwischen relativer institutioneller Kontinuität und religiösem Wandel die Reformbewegung für die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Politik besonders geeignet. Denn ungeachtet der unveränderten Elemente und erst nach der Hochphase der institutionellen Innovationen, die die Zeit zwischen 1540 und 1570 darstellte, unterlagen die Beziehungen zwischen Dies- und Jenseits auf katholischer Seite einer Umgestaltung. Diese wird von der Historiographie, die oft die Katholische Reform auf die institutionellen Neuerungen reduziert, gerne übersehen. So gilt seit Hubert Jedin meist das Tridentinum als Höhepunkt der Katholischen Reform. Für die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Religion und Politik scheint es jedoch gewinnbringender, um 1600 einzusetzen, da das Auftreten neuer Vorstellungen der Beziehungen zwischen Himmel und Erde vor dem letzten Viertel des 16. Jahrhunderts kaum zu beobachten ist. Deutlich sichtbar wurden diese religiösen Innovationen erst um die Jahrhundertwende – etwas früher in Bayern, etwas später in Frankreich. Die Ungleichzeitigkeit zwischen institutionellem und religiösem Wandel ermöglicht es, den Effekt religiöser Vorstellungen analytisch besser von den Auswirkungen institutioneller Neuerungen zu trennen.

Die politischen Konsequenzen der Katholischen Reform sind nie Gegenstand einer Monographie geworden. Wenn die religiösen Innovationen der Katholischen Reform unzureichend erforscht sind, gilt das umso mehr für ihre Auswirkungen auf die Politik. Betrachtet man die Forschungsliteratur zu den drei Fallbeispielen Frankreich, Bayern und Polen-Litauen, so lassen sich am ehesten in Bezug auf Bayern Versatzstücke einer Antwort auf diese Frage finden. Gleichwohl bleibt die Literatur deskriptiv und scheut vor weiterführenden Analysen zurück.²⁰ Die Forschung zur politisch-religiösen Geschichte Frankreichs ist dagegen anregender; sie konzentriert sich allerdings stark auf die Zeit der Religionskriege (1562–1598) und behandelt allenfalls das frühe 17. Jahrhundert – eine Zeit, die noch von den Debatten des 16. Jahrhunderts geprägt war.²¹ Dass sich die Historiographie zu Frankreich nicht für die Konsequenzen der Katholischen Reform auf die Politik interessiert, hängt in erheblichem Maße mit der

20 So zum Beispiel in der umfangreichen Biographie Maximilians I. von Dieter Albrecht: *Albrecht: Maximilian I. Von großem Nutzen: Bireley: Maximilian von Bayern.*

21 Besonders weiterführend: *Tallon: Conscience nationale; Crouzet: Les Guerriers de Dieu; Franceschi: La genèse française.*

nationalen Ausrichtung der französischen Forschung zusammen. Dadurch, dass die Entwicklung der Monarchie des Allerchristlichen kaum mit der Herrschaft anderer Könige verglichen wird, entsteht der Eindruck eines nationalen Sonderweges. Gänzlich zurückgeblieben ist in diesem Punkt die historische Forschung zu Polen-Litauen. Hier macht sich nicht nur ein weitgehendes Fehlen kulturhistorischer Ansätze bemerkbar. Auch ist die Historiographie stark von einem – diesmal offen formulierten – Postulat eines nationalen Sonderweges geprägt, das die Katholische Reform für ein Verständnis der Politik der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts irrelevant erscheinen lässt. Behauptet wird der vermeintlich tolerante Charakter eines als Adelsrepublik bezeichneten politischen Gebildes. Diesem Narrativ entsprechend gilt der Katholizismus erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts als politisch wirksam. Vornehmlich durch die Auseinandersetzungen mit fremden nichtkatholischen Mächten habe der polnisch-litauische Adel die Religion als Instrument der ständischen Integration entdeckt.²²

Unter dem staatlichen Marienpatronat wird die Vorstellung und der damit einhergehende Kult einer Herrschaft der Gottesmutter darüber, was wir heutzutage am ehesten als Staat bezeichnen würden, verstanden. Gegen diese Definition kann man zu Recht einwenden, dass die politischen Gebilde der Frühen Neuzeit nur bedingt einen staatlichen Charakter hatten. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts wiesen die europäischen Königreiche all jene Merkmale auf, die einer Definition des Staates entsprechen: ein klar abgegrenztes Staatsgebiet als ausschließlicher Herrschaftsbereich; ein Staatsvolk als sesshafter Personenverband mit dauernder Mitgliedschaft; eine souveräne Staatsgewalt, die nach innen das Monopol der legitimen Anwendung physischer Gewalt innehat sowie sich durch eine rechtliche Unabhängigkeit von äußeren Instanzen auszeichnet. Kurz: eine »Einheitlichkeit von Gebiet, Volk und Gewalt«.²³

Nichtsdestotrotz scheint es zunächst unumgänglich, von einem staatlichen Marienpatronat in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu sprechen, um es von Marienpatronaten auf anderen gesellschaftlichen Ebenen abzugrenzen: beispielsweise auf der Ebene des Individuums, der Gemeinde, der Stadt oder auch der Berufsgruppe. In der Tat kann man die Existenz einer solchen staatlichen Ebene durchaus ausmachen, da zu dieser Zeit die Vorstellung entstand, die Gottesgebälerin sei nicht lediglich die Patronin des Fürsten, sondern ganz Frankreichs, Bayerns beziehungsweise Polen-Litauens. Damit ist nicht die Annahme verbun-

22 Am prägnantesten sind diese Thesen von Janusz Tazbir formuliert worden: *Tazbir: Państwo bez stosów* (englische Übersetzung: *A State Without Stakes, Polish Religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York 1973); *ders.*: *Dzieje polskiej tolerancji* (deutsche Übersetzung: *Geschichte der polnischen Toleranz*, Warszawa 1977); *ders.*: *Reformacja*; *ders.*: *Kultura szlachecka*; *ders.*: *Szlachta i teologowie*.

23 *Reinhard*: *Geschichte der Staatsgewalt* 15–18.

den, der Kult der Patronin Frankreichs, Bayerns oder Polens hätte einen ausgeprägten staatlichen Charakter. Vielmehr wird gerade die Frage, inwiefern dieser neue Kommunikationsrahmen mit dem Himmel eine staatliche Dimension in den drei Entitäten aufwies, einen roten Faden der Untersuchung bilden. Mit anderen Worten: Wirkte das Patronat auch staatsstiftend?

Die Erforschung des staatlichen Marienpatronats verspricht vor allem aus zwei Gründen einen Erkenntnisgewinn: Erstens gilt der erneuerte Marienkult als ein herausragendes Merkmal der katholischen Frömmigkeit im 17. Jahrhundert. Als solches – so darf man annehmen – stellte er einen wichtigen Rahmen für die Kommunikation mit dem Himmel dar. Zweitens gehört das staatliche Marienpatronat eindeutig sowohl zum religiösen als auch zum politischen Bereich. Dieser Kult wurde von den Fürsten institutionalisiert und spielte fortan eine entscheidende Rolle für ihre Beziehungen zum Himmel.²⁴ Als Hypothese lässt sich formulieren, dass das staatliche Marienpatronat für die Sakralität des Fürsten, worunter man die Erfüllung mit göttlicher Macht verstehen kann, von großer Bedeutung war.²⁵ Entgegen der Zurückhaltung mancher Historiker scheint es anhand des Forschungsstands durchaus berechtigt, von einer Sakralität zumindest der französischen Könige zu sprechen: Als göttliche Institution verlieh das Königtum dem Amtsinhaber besondere himmlische Privilegien.²⁶ Inwiefern jedoch dieser Begriff auf Bayern und Polen-Litauen anwendbar ist, soll hier noch untersucht werden. Darüber hinaus bestand der Anspruch, durch das Marienpatronat das Verhältnis des gesamten Königreichs beziehungsweise des Fürstentums mit dem Himmel zu stärken, was wiederum die Frage nach der Staatlichkeit aufwirft. Das staatliche Marienpatronat führt uns somit zu einer Untersuchung der Rolle religiöser Vorstellungen auf der *polity*-Ebene. Auch ist die *politics*-Dimension durch den propagandistischen Charakter des Kultes durchaus präsent. Dagegen gibt die Forschungsliteratur keinerlei Hinweise, inwiefern das staatliche Marienpatronat Erkenntnisse über konkrete *policies* liefern könnte.

Hinzu kommt, dass die Geschichte des staatlichen Marienpatronats in den drei Ländern weitgehend unerforscht bleibt. Zwar ist das Phänomen selbst wohlbekannt. Keine Darstellung zu Maximilian I. von Bayern lässt seine ausgeprägte Marienfrömmigkeit und die Monumente für die *Patrona Bavariae* unerwähnt.²⁷ Auch spielen die Lemberger Gelübde des Königs Johann Kasimir von Polen,

24 *Schreiner*: *Maria Patrona* 133–154.

25 Sakralität, Sakralisierung. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 8, 1986, 1438.

26 Ein Skeptiker: *Gauchet*: *L'Etat au miroir de la raison d'Etat* 211. Dessen ungeachtet blühte die Forschung zur Sakralität des französischen Königiums im 16. und 17. Jahrhundert. Leider bleibt dieser Begriff meist undefiniert und wird deswegen allzu flexibel verwendet. Für weitere Literaturhinweise siehe Kapitel II und III.

27 Hier sei lediglich auf die Monographie von Dieter Albrecht verwiesen: *Albrecht: Maximilian I.* 35–65. Weitere Hinweise finden sich im Kapitel III.

durch die er im Jahr 1656 die Herrschaft der Gottesmutter über seine Staaten anerkannte, eine herausragende Rolle in der polnischen Nationalerzählung.²⁸ Zudem zeigte Klaus Schreiner, dass sich dieses Phänomen im 17. Jahrhundert einer europaweiten Verbreitung erfreute.²⁹ Und dennoch ist das staatliche Marienpatronat nicht auf seine religiös-politische Dimension untersucht worden. Die Forschungsliteratur belässt es meist bei einer bloßen Erwähnung einzelner Ereignisse, Denkmäler, Bücher und Kulte, also bei einer teilweise oberflächlichen Beschreibung. Verortet wird das Phänomen lediglich innerhalb der gegenreformatorischen Marienverehrung oder der persönlichen Frömmigkeit des jeweiligen Herrschers.³⁰

b) Vergleich und historische Narrative

Der Vergleich zwischen Frankreich, Polen-Litauen und Bayern ist hier in einer Weise angelegt, die für die Geschichtswissenschaft klassisch ist, nämlich als Vergleich von Fallstudien. Die komparatistische Methode wird ganz im Sinne von Marc Bloch sowohl generalisierend als auch differenzierend eingesetzt.³¹ Verallgemeinert werden die religiösen Vorstellungen der Katholischen Reform und insbesondere ihr Bild von den Beziehungen zwischen weltlicher und himmlischer Macht. Dies passiert vor allem in den beiden ersten Kapiteln, während der Vergleich sonst eher eine differenzierende Funktion erfüllt: Hier werden die unterschiedlichen politischen Entwicklungen im Mittelpunkt stehen, die teilweise auf gemeinsame Ursachen zurückzuführen sind.

Das Ziel des Vergleichs ist also nicht, eine Theorie der Folgen der Katholischen Reform auf die Politik zu entwickeln. Darin unterscheidet sich der Ansatz dieser Arbeit etwa von der Konfessionalisierungsforschung, die – zumindest ursprünglich – den Anspruch erhob, Mechanismen zutage zu fördern, die die Entstehung des modernen Staates in Europa erklären.³² Dementsprechend wur-

28 Siehe zum Beispiel den in Polen allgemein bekannten Roman *Potop* von Henryk Sienkiewicz: *Sienkiewicz: Potop* [Originalausgabe 1884–1886 in der Warschauer Zeitschrift »Słowo«].

29 Unter anderem: *Schreiner: Maria Patrona* 133–154; *ders.: Märtyrer* 111–114.

30 Zum Beispiel: *Moote: Louis XIII* 260; *Albrecht: Maximilian I.* 35–65; *Wasilewski: Ostatni Waza* 187.

31 *Bloch: Pour une histoire comparée* 16–40.

32 Diesen Anspruch erhob Heinz Schilling zu Beginn der 1990er Jahre etwa während der Konferenz »Die katholische Konfessionalisierung«. In seinem Beitrag dehnte er das »Paradigma der Konfessionalisierung« aus, um es auf ganz Europa und sogar auf die Bereiche der Wirtschaft und der internationalen Politik anwendbar zu machen. Siehe *Schilling: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft*. Mir will scheinen, dass Schilling in die Falle des

den die drei Fallbeispiele nicht aufgrund ihrer mutmaßlichen Repräsentativität gewählt. Auch geht es nicht darum, sich Fälle auszusuchen, die ähnlich in den Variablen sind, die konstant sein sollen, und Unterschiede in den Variablen aufweisen, deren Wirkung man untersuchen möchte.³³ Die Geschichte jedes Landes wird im Gegenteil dazu nicht von außen, sondern von innen als Fallstudie betrachtet, um deren kausale Logik zu erforschen. Die sozialwissenschaftliche Literatur bezeichnet diese in der Geschichtswissenschaft übliche Methode als *process-tracing*, während Historiker unter dem Einfluss der postmodernen Theorie eher von der Entwicklung von Narrativen sprechen. Damit ist das Ziel verbunden, kausale Mechanismen detailliert nachzuvollziehen.³⁴ Im Vordergrund steht also die Interpretation von einzigartigen Ereignissen und Prozessen.³⁵

Vor diesem Hintergrund ist es zulässig, die Fälle nicht gleichberechtigt zu behandeln. In dieser Arbeit wird Polen-Litauen mehr Platz als Frankreich und Frankreich wiederum mehr Aufmerksamkeit als Bayern gewidmet. Dies hängt sowohl mit dem ungleichen Forschungsstand als auch mit der unterschiedlichen Komplexität der kausalen Mechanismen zusammen, die den Konsequenzen der Katholischen Reform in den drei Ländern zugrunde liegen. Auch der Untersuchungszeitraum ist in den drei Fällen nicht genau identisch. Den Anfang markieren freilich die ersten Einflüsse der Katholischen Reform auf die Politik, die um 1600 zu beobachten sind. Dies heißt nicht, dass es vor diesem Datum kein religiös-politisches Kalkül gegeben hätte, aber der Übergang von einer noch stark spätmittelalterlich geprägten Religion hin zu neuen Vorstellungen der Beziehun-

conceptual stretching geraten ist. Diese Gefahr droht, wenn ein Forscher die Variablen seines Modells modifiziert, um mehr Fälle darin zu integrieren. Damit hat die Konfessionalisierungstheorie stark an Erklärungskraft eingebüßt und gleichzeitig ihre Grenzen demonstriert. Zum *conceptual stretching*: *George/Bennett: Case Studies* 13.

33 Dies würde für diese Arbeit heißen, dass man Fälle mit Katholischer Reform mit Fällen ohne Katholische Reform vergleicht. Ein solches Vorgehen stellt die Grundlage der vergleichenden Methode in der quantitativen Sozialforschung dar, wonach man Fälle generell nicht anhand der abhängigen Variable auswählen sollte. Siehe *George/Bennett: Case Studies* 151–180; *Przeworski: Is the Science of Comparative Politics Possible?*

34 *Przeworski: Is the Science of Comparative Politics Possible?* 127–232.

35 Zum Unterschied zwischen dem oft partikularistischen Interesse in der qualitativen Methode und dem meist theoretischen Interesse in der quantitativen Methode: *King/Powell: How Not to Lie Without Statistics?* 19–23. Aufgrund dieses partikularistischen Interesses werden in dieser Arbeit die politischen Variablen nicht weiter abstrahiert. Zum Beispiel wird nicht versucht, die allgemeinen Auswirkungen der Katholischen Reform auf frühneuzeitliche Aufstände, sondern nur die partikulare Wirkung auf den *rokosz* von Sandomir, von Lubomirski oder auf die Fronde nachzuvollziehen. Diese einzelnen Aufstände werden also nicht als Manifestationen einer allgemeinen Variable Aufstand untersucht, sondern als eigenständige Phänomene betrachtet. So ist die hier vertretene These zu verstehen, dass das religiös-politische Kalkül eine notwendige Bedingung etwa für diese Aufstände war.

gen zwischen Himmel und Erde führte zu anderen Anforderungen an die Politik und eröffnete neue Möglichkeiten.

Als chronologischer Endpunkt wurden die Jahre 1648–1651 für die bayerische Geschichte, das Jahr 1660 für die französische und das Jahr 1668 für die polnische gesetzt. Es heißt auch nicht, dass jeweils um dieses Datum das Ende des von der Katholischen Reform beeinflussten Rechnens mit Gott gekommen wäre, auch wenn man wohl eine Modifizierung dieses Kalküls in Bayern und Polen-Litauen verzeichnen kann. Diese Zäsuren sollen den Fällen eine innere Kohärenz verleihen, in dem Sinne, dass sie den Abschluss von politischen Angelegenheiten darstellen, die im Zentrum der politisch-religiösen Debatten standen. Im Jahr 1651 starb Maximilian I. von Bayern. Seine Herrschaft war von dem 1648 beendeten Krieg überschattet, der beinahe dreißig Jahre lang das Reich verwüstet hatte. In diesem Konflikt spielte Bayern eine herausragende Rolle. Somit beherrschte die Frage nach der Kriegspolitik die politischen Diskussionen des süddeutschen Territoriums. Auch im französischen Fall bietet sich das Ende des antihabsburgischen Krieges im Jahre 1660 als Zäsur an. In der Tat hatte die Auseinandersetzung mit den Habsburgern und vor allem mit dem spanischen König nicht nur die Außen-, sondern auch die Innenpolitik dominiert, angefangen mit der Kontroverse zwischen sogenannten *dévots* und sogenannten *bons français* bis hin zu den Aufständen und Bürgerkriegen der Fronde-Zeit. Hinzu kommt, dass Anfang der 1660er Jahre Ludwig XIV. die Regierung in die eigenen Hände nahm. In der politischen Geschichte Polen-Litauens stellt die Abdankung Johann Kasimirs 1668 eine eindeutige Zäsur dar. Sie beendete nicht nur die achtzigjährige Herrschaft der Wasa-Dynastie, sondern begrub auch deren politische Ambitionen zur Stärkung der Königsmacht, die sich als äußerst kontrovers erwiesen hatten.

Für den Zuschnitt dieser Arbeit ist es nicht nur zulässig, sondern sogar von Vorteil, dass die drei Fälle in Bezug auf die Verbreitung der Katholischen Reform kaum, dafür aber in ihrer politischen Geschichte stark divergieren. Die politischen Systeme Frankreichs, Polen-Litauens und Bayerns wiesen große Unterschiede auf, auch wenn überall ähnliche soziopolitische Prinzipien zu erkennen sind. Bayern war ein Reichsterritorium und erhob somit nicht den Anspruch, souverän zu sein. Es stand dem habsburgischen Reichszentrum nahe und war aus diesem Grund stark in die Reichspolitik involviert, was die heutige Geschichtsschreibung mit dem Begriff der Reichsnähe wiedergibt. Als Herzöge waren die Wittelsbacher Lehnsleute des Kaisers, die ersten Fürsten der weltlichen Bank des Reichsfürstenrats und standen an der Spitze des bayerischen Reichskreises. Mit der Verleihung der Kurwürde im Jahre 1623 bekam der bayerische Fürst einen Sitz im Kurfürstenkollegium. Es war zudem den bayerischen Herzögen im Laufe des 16. Jahrhunderts gelungen, neue Herrschaftsrechte zu erlangen und alte zu erweitern. Die Kirche, der Adel und die Städte mit ihren

konkurrierenden Positionen konnten vielfach zurückgedrängt werden. Die Mitsprache der Landstände war erheblich reduziert worden. So befanden diese nicht mehr über neue Steuern und bewilligten die alten stets ohne größeren Widerspruch. Die Kontrolle über seine Räte hatte der Fürst allein.³⁶

In Frankreich erhoben die Könige den Anspruch auf die absolute Herrschaft. Allerdings war diese nicht nur durch die Grundgesetze des Königreichs (*lois fondamentales du royaume*) begrenzt. Auch bestand das Königreich eher aus einer Verflechtung unterschiedlicher ständischer und regionaler Freiheiten. Manche Provinzen besaßen eigene ständische Versammlungen und steuerliche Privilegien; manche Städte, die *bonnes villes*, eine weitgehende Autonomie, die zum Beispiel den königlichen Truppen den Zutritt verbot. Die oberste Rechtsprechung oblag offiziell dem König. Dennoch wurde die Judikative in der Praxis von Gerichtshöfen mit starkem korporatistischem Bewusstsein, den sogenannten Parlamenten (frz. *parlements*), ausgeübt. Das Pariser Parlement war bei weitem das wichtigste, weil ihm die große Mehrheit des Königreichs unterstand. Die Parlamente widersetzten sich sogar des Öfteren den Gesetzen des Königs, indem sie diese nicht ins Gesetzregister übernahmen. Besaß durch die Parlemeute der höhere Dienstadel (frz. *noblesse de robe*) eine erhebliche Macht, so überragte ihn noch der Schwertadel (frz. *noblesse d'épée*). Herausragende Vertreter dieses Standes hatten die militärische Kontrolle in der Provinz durch die Institution der Gouvernements inne und unterhielten gewaltige Patronagenetzwerke. Die Mitglieder der königlichen Familie, die *princes du sang*, hatten sogar stets einen direkten Zugang zum König.

Somit war die Politik in Frankreich trotz der absolutistischen Doktrin stark von Aushandlungsprozessen zwischen unterschiedlichen ständischen Akteuren und Patronagenetzwerken geprägt. Nichtsdestotrotz war die Macht der französischen Könige im Zentrum im Vergleich zu den Häuptern anderer Königreiche dieses Maßstabes verhältnismäßig groß.³⁷ Das Königtum war erblich und stellte eine Art kirchliche Weihe dar. Der König ernannte die Räte, die Minister, verkaufte die öffentlichen Ämter, die *offices*, und hatte einen erheblichen Spielraum bei der Festsetzung der Steuer. Nach 1614 berief er die ständische Versammlung des Königreichs, die Generalstände, nicht mehr ein. Die Beschlüsse der Generalstände hatten zudem keine Rechtskraft, solange sie nicht vom König proklamiert wurden. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts baute die Monarchie sogar ihren Zugriff auf die Provinzen aus, indem sie parallel zu den ständischen Institutionen neue nichtständische schuf, die von ihr unmittelbar abhingen und vor

36 Albrecht: Maximilian I. 35–65.

37 So im Vergleich zu Spanien: Bernecker: Spanische Geschichte 7–45.

allem in der Steuererhebung und der Rechtsprechung aktiv waren (frz. *intendants* und *commissions spéciales*).³⁸

Polen-Litauen wies ein kompliziertes politisches System auf, dem Züge eines vormodernen Imperiums anhafteten. Das Land setzte sich seit der Lubliner Realunion von 1569 aus zwei gleichberechtigten Teilen zusammen: dem Königreich Polen und dem Großfürstentum Litauen. Deren einzige gemeinsame Institutionen waren das Königtum und der Reichstag (pln. *sejm*). Hinzu kamen das Königliche Preußen, das einen Sonderstatus genoss, Livland, das von Polen und Litauen gemeinsam regiert wurde, sowie das Herzogliche Preußen, das ein Lehen des polnischen Königs war. Was der Sejm beschloss, hatte Rechtskraft. Diese Institution legte die Steuer fest und erklärte den Krieg. Dem Adel war es dabei im 15. und 16. Jahrhundert gelungen, das Monopol der ständischen Repräsentation zu erlangen und weitgehende Freiheiten zu sichern. Diese herausragende Stellung des adligen Standes animierte im 19. Jahrhundert die Historiker dazu, das politische System als »Adelsrepublik« (pln. *Rzeczpospolita szlachecka*) zu bezeichnen.

Dieser bis heute beliebte Begriff blendet jedoch den Umstand aus, dass der König weitgehende Rechte und große Einflussmöglichkeiten besaß. Er war geweiht und ernannte alle Würdenträger beider Reichshälften. Die Monarchie war *de jure* eine Wahlmonarchie; *de facto* aber bestand eine große Treue gegenüber der 1587 an die Macht gekommenen Wasa-Dynastie, die als Zweig der litauischen Jagiellonen-Dynastie wahrgenommen wurde. Der König bezog ein eigenes Einkommen, vornehmlich aus den Ländereien der Krone und dem Bergbau, das ihm eine gewisse Unabhängigkeit vom Sejm sicherte. Auch berief das gekrönte Haupt den Reichstag auf der Basis einer von ihm festgesetzten Tagesordnung zusammen, wobei er dies mindestens alle zwei Jahre tun musste. Der Sejm tagte dann nur einige Wochen. Darin waren drei politische Stände (pln. *stany sejmowe*) vertreten: der König selbst, der Senat und die Landbotenkammer (in der Folge der Präzedenz). Der Senat setzte sich aus geistlichen und weltlichen Würdenträgern zusammen, die vom König ernannt wurden. Die Landboten wurden dagegen von den Landtagen (pln. *sejmiki*) ernannt, in denen der örtliche Adel saß. Sie waren an ein imperatives Mandat gebunden, was ihrer Kammer eine gewisse Unflexibilität verlieh. Im Sejm galt zudem das Eintrachtsgebot (pln. *zgoda*): Ein Beschluss kam nur dann zustande, wenn kein Widerspruch geäußert wurde. Wenn ein Punkt kontrovers war, zogen sich die Diskussionen bis zum Ende der Sitzungen. Der Sejm endete in solchen Fällen ohne Beschluss, da über

38 Zu den beiden letzten Abschnitten über Frankreich siehe insbesondere: *Cosandey/Descimon*: L'Absolutisme; *Richet*: La France moderne; *Fogel*: L'Etat dans la France moderne; *Descimon/Jouhaud*: La France du premier XVIIe s.; *Jouanna*: Le Devoir de révolte.

die einzelnen Fragen nicht getrennt abgestimmt wurde. Auch bestand die Möglichkeit, den Sejm zu verlassen und somit zu sprengen. Somit war es sowohl für den König als auch für die unterschiedlichen Adelsparteien einfach, unerwünschte Beschlüsse zu verhindern. Der Sejm ist aus diesem Grund mehr als eine Kontrollinstanz zu verstehen und weniger mit den modernen Parlamenten gleichzusetzen. Er konnte aufgrund seiner Kurzlebigkeit, des Eintrachtsgebots und der Abhängigkeit der Landboten von den Landtagen nur bedingt die Tagespolitik mitgestalten. Insgesamt lässt sich festhalten, dass der polnische König stärker als der französische auf den Adel angewiesen war, da das System den Hochadligen, die weite Patronagenetzwerke unterhielten, den offenen Widerspruch ermöglichte. Nichtsdestotrotz lagen die Regierungsgeschäfte eindeutig in den Händen des Monarchen. Aus diesem Grund sollte man den Begriff der gemischten Monarchie dem der Adelsrepublik vorziehen.³⁹

Vor dem Hintergrund der unterschiedlichen politischen Systeme in Frankreich, Polen-Litauen und Bayern stellt sich die Frage, ob die Katholische Reform in diesen Ländern auch unterschiedliche kausale Mechanismen entfaltete. Ein kursorischer Blick auf die politischen Ereignisse dieser Zeit bestärkt die Relevanz dieser Frage. Am Ende der Untersuchungsperiode weisen die Vergleichsländer mehr Unterschiede als am Anfang auf. Während in Frankreich die Königsmacht die Aufstände der Fronde (1648–1653) überwinden und den Krieg gegen die Habsburger zu einem relativ günstigen Schluss bringen konnte (1660) und während Bayern trotz aller Kriegswirren seine Stellung als Kurfürstentum mit vergrößertem Territorium behaupten konnte, endet die Untersuchung zu Polen-Litauen mit der Niederlage König Johann Kasimirs im Aufstand des Großmarschalls Jerzy Lubomirski (1666) und seiner Abdankung zwei Jahre später. Die Herrschaft Ludwigs XIV. von Frankreich ist als Inbild des Absolutismus in die Geschichte eingegangen, während in Polen die Königsmacht und der Staat nach 1668 dauerhaft geschwächt blieben. Diese diametral entgegengesetzten Entwicklungen können hilfreich sein, um unterschiedliche kausale Mechanismen zutage zu fördern sowie eine voreilige Theorie von der Erstarkung der Fürstenherrschaft und der Staatsgewalt durch die Katholische Reform zu vermeiden.⁴⁰

39 Zum polnischen politischen System siehe insbesondere: Müller (Hg.): Polen in der europäischen Geschichte, Bd. 2. Ich möchte mich bei Hans-Jürgen Bömelburg sehr herzlich dafür bedanken, dass er mir sein Manuskript zur Verfügung gestellt hat. Auch: Frost: *Obsequious Disrespect*; Markiewicz: *Opozycja u władzy? Opaliński: Postawa szlachty; Choińska-Mika: Między społeczeństwem a władzą; Augustyniak: Wazowie i »królowie rodacy«.*

40 Die Konfessionalisierungsforschung hat diese Vorsicht vergessen und aus dem Vergleich verschiedener Städte und Territorien im Reich eine These für die europäische Geschichte extrapoliert.

Der Vergleich wird hier allerdings nicht vornehmlich negativ angewendet. Zwar soll er eine Dekonstruktion der vorhandenen Erzählungen ermöglichen, die sehr oft die Einzigartigkeit – und somit eben die Unvergleichbarkeit – der jeweiligen Nationalgeschichte betonen. Diese Arbeit möchte aber darüber hinaus eine neue Darstellung größerer Zusammenhänge der politischen Entwicklung Frankreichs, Bayerns und Polens vorlegen. In dieser Hinsicht besitzt die komparative Methode eine dezidiert heuristische Funktion.⁴¹ Der Vergleich zeigt oft, dass Argumente für einen nationalen Sonderweg nicht stichhaltig sind, so zum Beispiel die Thesen von einer besonderen Entwicklung des Katholizismus im polnischen Adel oder im Rahmen einer »französischen Spiritualitätsschule«. Vor allem legt die vergleichende Vorgehensweise manche Seiten der nationalen Geschichte frei, die die jeweiligen Historiographen vernachlässigt oder gar bewusst ignoriert haben. Hier ist besonders auf den kaum erforschten Bereich der sakralen Monarchie in Polen hinzuweisen, deren historische Dynamik unerlässlich ist, um die politischen Debatten der Wasa-Zeit zu verstehen. Die komparative Methode erweist sich dadurch als eine wichtige Stütze zur Identifizierung kausaler Mechanismen.⁴² Sie hilft dem Historiker, der zu leicht in der auf Einzigartigkeit aufbauenden Nationalhistoriographie gefangen bleibt, neue Erzählungen zu konstruieren.

Dagegen wird der Frage nach Kulturtransfers in der Katholischen Reform nicht umfassend nachgegangen. Der Grund für diese Zurückhaltung ist, dass die Erforschung von Kulturtransfers keinen wesentlichen Beitrag zu einem besseren Verständnis der politischen Konsequenzen der Katholischen Reform leistet. Zwar besteht keine Inkompatibilität zwischen der komparativen Methode und dem Kulturtransferansatz, da Letzterer auch den Akzent auf die Rezeption setzt. Für eine Erforschung der unterschiedlichen Aneignungen des staatlichen Kults der Gottesmutter braucht man jedoch nicht zwingend das grenzüberschreitende Moment zu untersuchen. Der transnationale Charakter der Katholischen Reform ist vielmehr eine Selbstverständlichkeit. Die Transfergeschichte ist als eine Reaktion auf die Nationalgeschichtsschreibung vor allem zur Neuzeit entstanden. Im Falle des frühneuzeitlichen Katholizismus in Frankreich, Bayern oder Polen-Litauen ist es aber evident, dass eine allgemeinkatholische Dimension besteht. Das katholische Europa war von einem dichten Netz an kirchlichen Institutionen überzogen, das Ideen und Kulte rasch zirkulieren ließ. Die Orden der Reformbewegung – allen voran die Jesuiten – waren meist transnational. So sollte nicht erstaunen, dass die Vorstellungen und Kulte, die in dieser Arbeit untersucht werden, beinahe gleichzeitig in den drei Ländern auftauchten. Nichtsdestotrotz wird im Kapitel III dieser Arbeit den Transferkanälen Aufmerksamkeit geschenkt, um

41 Bloch: *Pour une histoire comparée* 19–22.

42 Goldstone: *Revolution and Rebellion* 50–62.

die Rolle Bayerns – das als erstes Land einen staatlichen Marienkult entwickelte – einzuschätzen sowie die Frage zu beantworten, ob es typische Akteure der Aneignungen gab oder gar, ob eine zentrale Steuerung von Rom aus zu erkennen ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass vier Kriterien für die Auswahl der drei Fälle entscheidend waren. Erstens war – der Methode des historischen Vergleichs zwischen Fallstudien entsprechend – die Existenz eines voll entwickelten staatlichen Marienpatronats ein Kriterium für die Aufnahme in die Studie. Zweitens schienen die drei Fälle von Interesse, da sie ein gewisses Spektrum in der Geschichte der staatlichen Institutionen abbildeten und in drei unterschiedlichen Historiographien untersucht wurden. Drittens besteht insbesondere in Bezug auf Frankreich und Polen-Litauen der Reiz darin, dass diese beiden Königreiche zu den größten und einflussreichsten ihrer Zeit gehörten. Bayern war demgegenüber zwar unbedeutender; doch spielte es durchaus eine entscheidende Rolle im Dreißigjährigen Krieg. Die Analyse des religiös-politischen Kalküls verspricht also, Einblicke in die folgenreichsten Konflikte dieser Zeit zu gewinnen: den Dreißigjährigen, den spanisch-französischen und den Zweiten Nordischen Krieg. Viertens war das kleinere süddeutsche Herzog- und ab 1623 Kurfürstentum der Ausgangspunkt der Welle des staatlichen Marienpatronats. Der Blick auf Bayern ermöglicht es also, der Entstehung des frühneuzeitlichen staatlichen Marienpatronats auf den Grund zu gehen.

c) Quellen

Die Quellengrundlage der Arbeit ist der Fragestellung und dem Ansatz entsprechend breit gefächert. Da es darum geht, die *polity*-, *politics*- und *policy*-Dimensionen gleichermaßen zu erforschen und miteinander zu verbinden, sind sowohl Briefe von Entscheidungsträgern als auch Propagandaschriften, Bilder oder Beschreibungen von Kulte relevant. Die Quellenlage ist in allen drei Ländern durchaus vergleichbar. Eine Ausnahme bildet Polen, wo sich eine offizielle Bildproduktion zum staatlichen Marienpatronat nicht belegen lässt. Auch weist Polen-Litauen die Besonderheit auf, dass zahlreiche Propagandaquellen aufgrund des geringeren Entwicklungsgrads des Druckergewerbes handschriftlich verfasst wurden. Aus diesem Grund sind in Polen-Litauen weniger Propagandaschriften als in Frankreich erhalten.

Konsultiert wurden im Vatikanischen Geheimarchiv vor allem die Nuntiaturberichte⁴³ und teilweise der Briefverkehr zwischen den Fürsten, manchen poli-

43 Die Nuntiaturberichte zu Polen befinden sich zudem auf Mikrofilmen in der Informa-

tisch aktiven Personen in Polen-Litauen und dem Staatssekretariat der Kurie. Die Bestände des Archivs der ehemaligen Heiligen Ritenkongregation (*Congregatio Sacrorum Rituum*) – heute in der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse (*Congregazione delle Cause dei Santi*) – wurden für die Geschichte der staatlichen Kulte der Gottesmutter herangezogen. Auch das Römische Archiv der Gesellschaft Jesu wurde auf der Suche nach Spuren einer Verbreitung des Marienpatronats konsultiert. Das Bayerische Staatsarchiv bewahrt die Dokumente zur Errichtung der Münchner Mariensäule auf. Im Warschauer Hauptarchiv der Alten Akten (*Archiwum Głównie Akt Dawnych*) wurden einzelne Briefe und antischwedische Propagandaschriften aus der Zeit des Zweiten Nordischen Krieges gesichtet. Weit mehr relevante Handschriften (Briefe, Propagandaschriften, Gedichte, Historien usw.) befinden sich jedoch im Besitz der polnischen wissenschaftlichen Bibliotheken, vor allem in Warschau, Krakau, Breslau und Kórnik bei Posen.⁴⁴ Die Handschriftenabteilung der Französischen Nationalbibliothek in Paris verfügt ebenfalls über entscheidende Quellen zur Geschichte des staatlichen Marienpatronats: vor allem zum Orden der Christlichen Miliz, dem Kult der heiligen Maria vom Sieg und den Prozessionen vom 15. August zu Ehren der Staatspatronin.

Die Mehrheit der verwendeten Quellen bilden gedruckte Schriften, die vornehmlich in Paris, München und Warschau konsultiert wurden. Ich habe mich bemüht, sowohl religiöse Veröffentlichungen im engen Sinne als auch politische Schriften zu berücksichtigen. Erstere habe ich auch herangezogen, wenn sie keine oder wenig Aussagen über die Politik enthielten, um die Vorstellungswelt der Katholischen Reform zu rekonstruieren. Konzentriert habe ich mich dabei auf die Gottesmutter. Das Spektrum der Publikationen zur heiligen Maria erwies sich als äußerst breit und die Zahl der Schriften ist kaum überschaubar. Weniger theologische Traktate als vielmehr Veröffentlichungen für die Predigt oder unmittelbar an die Gläubigen gerichtete Schriften (Frömmigkeitswerke, Sodalenbüchlein, Predigten) waren für die Fragestellung dieser Arbeit relevant. Diese geben in der Tat am ehesten Aufschluss über die religiösen Vorstellungen, die jenseits des Klerikermilieus verbreitet waren.

Von besonderem Interesse für eine Religionsgeschichte der Politik waren Predigten zu den Taten der Fürsten. Auch stellten Panegyriken und Historien – die Grenze zwischen beiden ist fließend – einen wichtigen Quellenfundus dar, um die Konstruktion der politischen Legitimität zu untersuchen. Nicht weniger relevant waren Reden, politische Stellungnahmen und Streitschriften, etwa zu den

tionsstelle des päpstlichen Instituts (*Punkt informacyjny Papieskiego Instytutu*), die im Warschauer Jesuitenkolleg Bobolanum untergebracht ist.

44 Viele dieser Handschriften sind in Warschau in der Nationalbibliothek auf Mikrofilmen zugänglich.

Kontroversen um die Außenpolitik Richelieus, der Fronde oder den *rokoszy* von Sandomir und von Lubomirski.

Schließlich blieben Bildquellen zur heiligen Maria, den Fürsten, ihren Taten und ihrer Frömmigkeit nicht unbeachtet. Folgende Darstellungsformen wurden in die Untersuchung einbezogen: Denkmäler, Architekturelemente auf Kirchen- und Palastfassaden, Gemälde, Stiche (gedruckt in Büchern oder auf separaten Blättern). Für unsere Fragestellung besonders wichtig ist, dass zahlreiche Bilder mit religiös-politischem Inhalt in der Öffentlichkeit vorhanden waren. Um Denkmäler und Gemälde konnte sich eine politisch-religiöse Praxis entwickeln, die breitere Bevölkerungsschichten involvierte und sich aus diesem Grund gemeinschaftsstiftend auswirkte. Auch Flugschriften waren ein wichtiges Propagandamittel, wenn es darum ging, religiöse Vorstellungen als Antwort auf einen bestimmten politischen Kontext zu verbreiten. Vor allem in der ikonographischen Sammlung der Bibliothèque nationale de France lassen sich relevante Funde machen.

d) Gliederung

Die vorliegende Arbeit ist in fünf Kapitel gegliedert. Das erste nimmt eine religionsgeschichtliche Interpretation der Katholischen Reform vor. Es beschreibt und erklärt das Auftreten neuer Vorstellungen der Beziehungen zwischen Himmel und Erde, die sich von denen der spätmittelalterlichen Religion abgrenzten. Im religiösen Wandel wird der modifizierten Marienverehrung ein zentraler Platz zugeschrieben. Auch spielt die Frage, inwiefern es spezifische religiöse Entwicklungen in Bayern, Frankreich und Polen-Litauen gab oder ob sich im Gegenteil in den drei Fällen dieselben religiösen Veränderungen wiederfinden, eine wichtige Rolle.

Die Kapitel II bis V konzentrieren sich auf die politische Geschichte. Die um 1600 einsetzende Herausbildung eines neuen Herrschafts- und Staatsmodells, das mit den Vorstellungen der Katholischen Reform harmonierte, steht im Zentrum des zweiten Kapitels. Dieses Modell setzte eine bestimmte Unterscheidung von Weltlichem und Geistlichem voraus. Es hatte angesichts der ungleichen politischen Systeme unterschiedliche Konsequenzen. Unter anderem wird hier auf die Fragen nach der Stabilisierung der Königsherrschaft in Frankreich, der Konfessionalisierung in Bayern, dem Adelsaufstand von Sandomir in Polen-Litauen und dem Verhältnis Polens zu seinen muslimischen Nachbarn eingegangen. Schließlich wird die Etablierung neuer Heiligenpatronate in den drei Ländern im Zusammenhang mit den religiös-politischen Umbrüchen analysiert.

Das dritte Kapitel behandelt den wachsenden Einfluss der neuen katholischen Vorstellungen in Bayern und Frankreich im Rahmen des europäischen Krieges

von den 1620er bis zu den 1640er Jahren. Es eröffnet mit der Entwicklung des bayerischen Marienpatronats und fragt danach, ob dieses einen staatlichen Charakter aufwies. Auch wird der Frage nachgegangen, inwiefern die Etablierung der *Patrona Bavariae* eine Rolle bei der Verbreitung ähnlicher Marienpatronate in Europa spielte. Daraufhin rücken die Konsequenzen der reformkatholischen Vorstellungen auf die bayerische Außen- und Kriegspolitik – das heißt auf den Dreißigjährigen Krieg – in den Mittelpunkt. Schließlich richtet sich das Augenmerk auf Frankreich. Im Kontext des militärischen Konflikts gestaltete sich auch in Frankreich das Herrschaftsmodell verstärkt im Sinne der neuen religiösen Vorstellungen um. Dies stand wiederum in einem engen Zusammenhang mit der Entscheidung für den antihabsburgischen Krieg, die der konfessionellen Lagerbildung zuwiderlief und dennoch religiös begründet war. Diese Politik gab allerdings den Anlass für eine heftige Kontroverse, in der unterschiedliche Vorstellungen der Beziehungen zwischen Himmel und Erde zutage traten. Die Entstehung des französischen Marienpatronats wird in diesem Zusammenhang interpretiert.

Der religiös-politischen Geschichte Polen-Litauens in derselben Zeit ist ein eigenes Kapitel gewidmet, da für die Behandlung dieses Landes zusammen mit Bayern und Frankreich die gemeinsame Klammer des Krieges fehlt. Das vierte Kapitel stellt die Frage, inwiefern die Entwicklungen in Polen Parallelitäten zu den beiden anderen Fällen zeigen. Lässt sich auch an der Weichsel von den 1620er bis zu den 1640er Jahren eine Wirkung der neuen religiös-politischen Vorstellungen feststellen? Treten ein modifiziertes Monarchiebild und ein dezidiert Einfluss auf das Feld der *policy* zum Vorschein? Auch die Frage nach dem Verhältnis zum Osmanischen Reich und den neuen politischen Konflikten, die das diesbezügliche königliche Kalkül aufwarf, wird berücksichtigt. Die ersten Entwürfe des polnischen Marienpatronats in den 1630er Jahren finden in diesem Kontext Beachtung.

Im letzten Kapitel steht der Vergleich zwischen den politischen Problemen der französischen und denen der polnischen Monarchie nach 1648 im Vordergrund. Erstens wird die Frage gestellt, inwiefern zwischen der Fronde und den religiös-politischen Kontroversen um die antihabsburgische Kriegspolitik ein Zusammenhang bestand. Damit verbunden ist die Interpretation des letztendlichen Erfolgs des Königlichen Rats und der Behauptung des Absolutismus. Da die polnische religiös-politische Geschichte noch komplexer ist, wird sie in drei chronologische Abschnitte eingeteilt. Hier gilt es, den zum Teil widersprüchlichen Dynamiken auf den Grund zu gehen, die im Endeffekt zur Abdankung Johann Kasimirs führten.

I. Wie im Himmel, so auf Erden: Universalismus und Katholische Reform

Im Europa des 17. Jahrhunderts verbreitete sich das Marienpatronat auf der staatlichen Ebene rasant – ein Phänomen, das der wachsenden Stellung der Marienverehrung im Katholizismus insgesamt entsprach, die mit allen Bereichen des religiösen und gesellschaftlichen Lebens verknüpft war. Das staatliche Marienpatronat kann man somit nicht isoliert als politische Erscheinung untersuchen. Es erfordert eine religionsgeschichtliche Analyse, die auf drei Ebenen stattfinden soll. Erstens war das staatliche Marienpatronat nur eine Variante des Marienpatronats, das sowohl für Individuen als auch für jegliche Art von Gemeinschaft gelten konnte. Die zweite Ebene stellt die katholische Marienverehrung dar, die den Rahmen für das Marienpatronat bildet. Drittens muss die Marienverehrung in ihrer Entwicklung um 1600 innerhalb der Erneuerungsbewegung betrachtet werden, die als Katholische Reform bekannt ist.

Den Sinn und die Attraktivität der Herrschaft der Heiligen Jungfrau sowie den Zusammenhang zwischen Politikführung und religiösen Vorstellungen zu verstehen, erfordert also eine Interpretation der Katholischen Reform. Dies gilt umso mehr, wenn man das Marienpatronat nicht lediglich als eine Reaktion auf den Protestantismus deutet, wie der Begriff der Gegenreformation es nahelegt,¹ sondern es als Fenster zur Interpretation anderer – politischer – Phänomene benutzt. Um die Verknüpfung zwischen Marienpatronat, Herrschaftsmodellen und *policies* nachzuvollziehen, die im Zentrum dieser Arbeit steht, sollen die oft impliziten Vorstellungen der Beziehungen zwischen Himmel und Erde ins Blickfeld rücken. Während die Kapitel II bis V die im engen Sinne politische Ebene behandeln, soll dieses Kapitel zu einem besseren Verständnis der Katholischen Reform beitragen, das notwendig ist, um das staatliche Marienpatronat und seine politischen Implikationen zu deuten. Dafür werden zunächst im ersten Teilkapitel die Begriffe »Katholizismus« und »Katholische Reform« erläutert und die gängigen Interpretationen der Reformation und der Katholischen Reform vorgestellt. Das zweite Teilkapitel fragt nach den Besonderheiten der reformkatholischen Marienverehrung und sucht damit nach der Kohärenz der Katholischen Reform. Anschließend steht im letzten Teilkapitel die Frage nach der Einheit

¹ Beispiel für die Sichtweise, die sich auf die Gegenreformation statt auf die Katholische Reform konzentriert: *Heal: The Cult of the Virgin Mary*, insbesondere 148–184.

und Vielfalt der Katholischen Reform in Polen-Litauen, Bayern und Frankreich im Mittelpunkt. Vor allem soll erörtert werden, ob sich in den Ausprägungen der Reform nationale Besonderheiten ausmachen lassen.

1. Die Katholische Reform und ihre Interpretationen

Die europäische Historiographie operiert mit den Begriffen »Katholizismus«, »posttridentinischer Katholizismus«, »Gegenreformation« und »Katholische Reform«. Dabei ist die Definition dieser Begriffe keineswegs eindeutig. Um eine begriffliche Grundlage zu schaffen, sollen die einzelnen Stränge der Geschichtsschreibung zu diesem Thema kritisch überprüft werden. Zunächst stehen die Begriffe »Katholizismus« und »Katholische Reform« im Vordergrund. In einem zweiten Schritt rücken die wesentlichen Interpretationsmuster des spätmittelalterlichen Christentums und der Reformation ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Schließlich wird die Frage nach der Vergleichbarkeit zwischen katholischen und protestantischen Reformbewegungen gestellt.

a) Katholizismus und Katholische Reform: Eine begriffliche Problemstellung

Was der Protestantismus und die Reformation in der Frühen Neuzeit waren, scheint auf den ersten Blick eindeutig zu sein. Die Reformation war eine theologische Bewegung zur Wiederherstellung der alten Kirche, die letztlich zur Bildung von eigenständigen Konfessionen mit eigenen Konfessionskirchen führte. Zweifel wurden nichtsdestotrotz vor nicht allzu langer Zeit bei der Frage nach der Einheit der Reformation und folglich nach der Berechtigung des Singulars »Reformation« geäußert. Die Reformation sei erst durch das Urteil der Gegenreformation zu einer Einheit gemacht worden, so Dorothea Wendebourg.² Bernd Hamm argumentierte dagegen, dass man, wenn nicht von einer Einheitlichkeit, so doch von einer Kohärenz der Reformation sprechen könne.³ Diese Reformbewegung führte seiner Meinung nach zu einem Systembruch: Sie sei eine »Umbruchsbewegung gegenüber dem Gesamtsystem von Religion, Kirche und religiös bestimmter Gesellschaft des Mittelalters in der Rückbesinnung auf die Norm und das Legitimationsprinzip der Heiligen Schrift« gewesen.⁴ Bei aller

2 *Wendebourg*: Die Einheit der Reformation.

3 *Hamm*: Einheit und Vielfalt der Reformation 57.

4 Ebd. 64f.

Vielfalt in der Lehre der spätmittelalterlichen Kirche habe es etwas Gemeinsames und eine damit einhergehende »Barriere des nicht mehr Integrierbaren« gegeben, was dazu geführt habe, dass Luther nicht als Reformator in den Schoß der Kirche aufgenommen werden konnte. Dieses Gemeinsame in der alten Kirche sei im Gnaden- und Rechtfertigungsverständnis zu suchen:

Die letztgültige Gerechtsprechung des Menschen im Jüngsten Gericht [geschieht] nicht bedingungslos [...], sondern [setzt] als notwendige Bedingung die Gerechtmachung des Sünders [voraus], die sich in Tugenden und Werken prozeßhaft und stufenweise aufsteigend entfaltet. Die Annahme des Sünders zum Heil geschieht aufgrund der erneuernden Gnadenqualität in seinem Herzen und mit Rücksicht auf die daraus hervorgehenden verdienstvollen und genugtuenden guten Werke.⁵

Dieses Gnaden- und Rechtfertigungsverständnis bezeichnet Hamm als »Gradualismus«:

Der Gradualismus, der sich uns im mittelalterlichen Rechtfertigungsverständnis als Stufung vom Natürlich-Zeitlichen bis zum Himmlisch-Ewigen zeigt – der Mensch als *viator*, der über Stufen der Heiligung [...] emporsteigt –, dieser Gradualismus bestimmt die gesamte spätmittelalterliche Kirchlichkeit und Frömmigkeit mit ihrer Hierarchie der Ämter und Frömmigkeitsformen.⁶

Wenn man innerhalb der Reformation eine gewisse Stimmigkeit ausmachen kann, weist der Fall des Katholizismus eine größere Komplexität auf. Katholiken waren zunächst alle, die keinen Bruch mit der römischen Kirche vollzogen hatten. Darunter gab es allerdings durchaus Reformgesinnte.⁷ Was in der Geschichte des Protestantismus unbestritten bleibt, ist die Diskontinuität. Dass neue Konfessionen – allen voran das Luthertum und das Reformiertentum – auf der Basis einer neuen Theologie entstanden, kann nur schwerlich in Zweifel gezogen werden. Auch ihre Bezeichnungen sind dementsprechend nicht Gegenstand einer Kontroverse. Anders verhält es sich mit dem Katholizismus, bei dem sich die Frage stellt: Inwiefern lässt sich eine Kontinuität zwischen Mittelalter und der Frühen Neuzeit ausmachen? Wie soll man den Katholizismus in der Frühen Neuzeit nennen? Darüber besteht durchaus kein Konsens.

Die Geschichte der Bezeichnungen des Katholizismus in der Frühen Neuzeit ist lang und verworren. »Reformation«, »Gegenreformation« und »Katholische Reform« sind Begriffe, die aus Deutschland stammen. Leopold von Ranke etablierte die Unterscheidung zwischen einem »Zeitalter der Reformation«, das sich von 1517 bis 1555 erstreckte, und einem »Zeitalter der Gegenreformation«, das er zwischen 1555 und 1648 verortete. Den Katholizismus verstand er – wie auch

5 Ebd. 69.

6 Ebd. 69f.

7 *Wanegffelen*: Une difficile fidélité 1–11.

Johann Gustav Droysen – als Unterdrückung der religiösen Erneuerung. Um die Wende zum 20. Jahrhundert erkannten jedoch manche lutherischen Historiker die spirituelle Vitalität des Katholizismus nach dem Konzil von Trient und popularisierten in diesem Sinne den Begriff der Katholischen Reformation – auch Katholische Reform genannt. Dies wurde sowohl von protestantischen als auch von katholischen Historikern harsch kritisiert – in beiden Fällen gerade weil die Bezeichnung »Reformation« mit der Moderne assoziiert war. Manche katholischen Kirchenhistoriker zogen ihm den Terminus »Wiederherstellung« vor; andere, wie Ludwig von Pastor, eigneten sich hingegen den Begriff an, um zu zeigen, dass das Papsttum bereits vor Luther eine Reformation anstrebte, worunter Pastor indes lediglich eine Disziplinierung des Klerus verstand. Parallel dazu setzte sich in der Kunstgeschichte der Begriff des Barock durch, der allmählich seine negative Konnotation verlor.⁸ In Frankreich wurde das 17. Jahrhundert unter anderem von Henri Bremond wiederum als »siècle des saints« angesehen, als Zeitalter einer »religiösen Renaissance« durch Entfaltung des »religiösen Gefühls« und der »Spiritualität«.⁹

Der Begriff »Katholische Reform« etablierte sich nach dem Zweiten Weltkrieg, vor allem infolge der Forschungen des katholischen Kirchenhistorikers Hubert Jedin über das Konzil von Trient. Dieser maß dem Tridentinum eine ähnliche Bedeutung für den Katholizismus bei wie der Theologie Luthers für den Protestantismus und machte dadurch den Lutheranern das Reformationsmonopol streitig. Seinem Ansatz nach soll man zwischen religiöser Repression, der sogenannten Gegenreformation, und der Erneuerung der Kirche, der sogenannten Katholischen Reform, unterscheiden.¹⁰

Beinahe zeitgleich entfaltete sich ab den 1950er Jahren die Sozialgeschichte, die sich von dieser Begrifflichkeit distanzierte. Für französische und italienische Sozialhistoriker sollten nicht die Institutionen der Kirche und die Frömmigkeit der Eliten, sondern der Glaube und die Praktiken des Volkes im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. In Deutschland weckte indessen eine komparative Konfessionsgeschichte Interesse, die ihren Blick auf die sogenannten Konfessionsbildung und Sozialdisziplinierung richtete und die Religion instrumental verstand. Insgesamt verschwand der Begriff »Gegenreformation« weitgehend aus den Veröffentlichungen französischer Historiker und verlor auch in Deutschland etwas an Bedeutung. An den staatlichen Hochschulen der Volksrepublik Polen wurde er hingegen weiter verwendet, und dies durchaus mit einer negativen Konnotation. Unter den Bedingungen des Sozialismus entfaltete sich an der Wechsel

8 *O'Malley*: Trent 19–21, 25–35. Zum Papsttum zwischen Politik und Kirchenreform siehe *Prodi*: Il sovrano pontefice.

9 *Bremond*: Histoire littéraire du sentiment religieux.

10 *O'Malley*: Trent 46–71.

keine Diskussion über die Bezeichnungen des frühneuzeitlichen Katholizismus. In Frankreich erlebte gegen Ende des 20. Jahrhunderts der Begriff »Katholische Reform« dagegen eine Renaissance durch die Kulturgeschichte, die die neuen religiösen Vorstellungen innerhalb des Katholizismus nach dem Konzil von Trient untersuchte.¹¹

Ein Teil der neueren amerikanischen Literatur plädiert gegen die Verabsolutierung all dieser Begriffe. John O'Malley meint, Gegenreformation und Katholische Reform seien ungeeignet, um das gesamte Phänomen des Katholizismus in dieser Epoche zu erfassen, da sie von der Reformationsgeschichte stammten, die den Blick auf Veränderungen richte. Die Geschichte des Katholizismus sei von einer komplizierten Beziehung zwischen Kontinuität und Diskontinuität gekennzeichnet und man solle sie in ihrer Vielfalt, ja in ihrer Widersprüchlichkeit untersuchen. Aus diesem Grund schlägt O'Malley »frühneuzeitlichen Katholizismus« als Oberbegriff vor, unter dessen Dach Gegenreformation, Katholische Reform, posttridentinischer Katholizismus und Konfessionelles Zeitalter weiterbestehen könnten, um unterschiedliche Aspekte zu betonen.¹² Robert Bireley verfolgt einen ähnlichen Ansatz und spricht seinerseits vom frühneuzeitlichen Katholizismus als einem »refashioned Catholicism«. Der Katholizismus habe auf neue Herausforderungen der Zeit geantwortet, wobei die protestantische Reformation nur eine von fünf gewesen sei. Die anderen vier seien die Renaissance, die Entwicklung des Staates, die Entwicklung des Kapitalismus sowie die Expansion Europas auf andere Kontinente.¹³

Doch auch diese Lösungen vermögen nicht gänzlich zu überzeugen. Zwar haben diese Autoren recht, wenn sie zeigen, dass es äußerst verkürzt wäre, die Geschichte des Katholizismus ausschließlich mit dem Rekurs auf die Begriffe »Gegenreformation« und »Katholische Reform« zu schreiben. Zugleich ist es nicht unproblematisch, dass ihre Begriffe »frühneuzeitlicher Katholizismus« und »refashioned Catholicism« bei aller Betonung der Veränderung doch eine überepochale Kontinuität voraussetzen, von der sich die Reformation wie ein Fremdkörper abhebt. Zwei Probleme sind damit verbunden. Erstens merkt O'Malley an, dass all jene Begriffe, die vom lateinischen Wort *reformatio* abgeleitet werden, aus der Reformationsgeschichte stammten und deshalb für den Fall des Katholizismus ungeeignet seien. Er übersieht dabei jedoch, dass auch der Begriff »Katholizismus« eine konfessionelle Konstruktion darstellt, die der Abgrenzung von den protestantischen Ketzern diene. Zweitens lassen diese Autoren die Religion im Sinne des Beziehungsfeldes zwischen Himmel und Erde weitgehend

11 Ebd. 85–117.

12 Ebd. 119–141.

13 Bireley: *The Refashioning of Catholicism* 9–15.

außer Acht: In der neueren Überblicksdarstellung von Bireley zum frühneuzeitlichen Katholizismus fehlt jegliche Darstellung der Frömmigkeit und dessen, was in dieser Arbeit als Religion bezeichnet wird.¹⁴

Hinsichtlich des ersten Problems sind die Ansätze der deutschen Frühneuzeitforschung, die den Akzent auf den Begriff der Konfession setzen, weiterführend. Die Etablierung der Konfessionsbildung als Untersuchungsfeld geht auf Walter Zeeden zurück.¹⁵ Damit wurden die Parallelen zwischen der Geschichte des Katholizismus und des Protestantismus betont.¹⁶ Ein begriffsgeschichtlicher Zugang legitimiert in der Tat diese Terminologie und die entsprechenden Ansätze. Es mag problematisch erscheinen, vom Katholizismus im Mittelalter zu sprechen, da der Ursprung des Begriffs in der Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts zu suchen ist.¹⁷ Im Mittelalter gab es nur die Christenheit.

Im Folgenden wird vom Katholizismus nur in Bezug auf die Zeit nach der Konfessionsbildung gesprochen, das heißt frühestens ab dem Konzil von Trient. Tatsächlich hat erst das Tridentinum klare theologische Grenzen des Katholischen gezogen und einen Graben nicht nur zu den ohnehin bereits ausgeschlossenen Protestanten, sondern auch zu den erasmianischen Tendenzen geschaffen.¹⁸ Entgegen der These von Hubert Jedin ist Trient somit weniger ein Reformals vielmehr ein Konfessionsbildungskonzil gewesen.¹⁹ Beschränkt man den Gebrauch des Begriffs »Katholizismus« auf die Zeit nach dem Konzil von Trient, vermeidet man die Implikation einer katholischen Kontinuität, von der sich die protestantische Reformation abhebt. Eine Bezeichnung wie *refashioned Catholicism* mag in dieser Perspektive lediglich ein Pleonasmus und der Begriff »frühneuzeitlicher Katholizismus« allenfalls im Vergleich zur Neuzeit sinnvoll sein.

Die Beschränkung des Begriffs »Katholizismus« auf das sogenannte konfessionelle Zeitalter beantwortet allerdings nicht die Frage nach dem Sinn des Terminus »Katholische Reform«. Im Zusammenhang damit steht das zweite Begriffs-

14 Ebd. Auch Ronnie Po-Chia Hsia geht kaum auf die religiösen Veränderungen im Katholizismus ein: *Hsia: The World of Catholic Renewal*.

15 *Klueting: Zweite Reformation* 309 f.

16 Die Konfessionalisierungsforschung setzte diese Tendenz fort. Trotz Kritik an der Konfessionalisierungsthese bleibt der Begriff »Konfession« in der deutschsprachigen Forschung allgegenwärtig.

17 Siehe den Artikel »Katholizismus«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 4, Tübingen 2001, 888.

18 *Dupront: Le Concile de Trente* 198. Nichtsdestotrotz blieb das Dekret, das die Bedingungen des Seelenheils festlegte, vage und konnte somit den Kontroversen um die Frage nach dem Stellenwert der göttlichen Gnade kein Ende setzen. Siehe *Wright: The Counter-Reformation* 10–25. Auch stehen zahlreiche Beschlüsse des Tridentinums in der Kontinuität der Reformkonzile aus dem 15. Jahrhundert: *Mulett: The Catholic Reformation* 1–28.

19 *Dupront: Le Concile de Trente* 200; *Bireley: The Refashioning of Catholicism* 45–57; *Ganzer: Das Konzil von Trient*.

problem: das der religiösen (Dis-)Kontinuität zwischen dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit. Der Begriff »Katholische Reform« ist keinesfalls neutral: Er impliziert eine Analogie zwischen der Entwicklung des Katholizismus und der (protestantischen) Reformation. Bei Ludwig von Pastor und noch bei Hubert Jedin ein konfessionell konnotierter, beinahe polemischer Begriff, setzte sich Katholische Reformation als Terminus bei allen Historikern durch, die katholische kirchliche Reformen und spirituelle Reformströmungen in ihrer eigenen Logik untersuchen wollten, ohne sie primär als Reaktion auf die Verbreitung des Protestantismus, und damit als Gegenreformation zu verstehen. Somit wurde der Akzent auf Innovation statt auf Repression gesetzt. Besonders in der französischen Forschung zum 17. Jahrhundert – also der Zeit nach den französischen Religionskriegen – etablierte sich aufgrund eines Interesses für die Frömmigkeit (*spiritualité*) der Begriff im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.²⁰

Die Fruchtbarkeit eines solchen Ansatzes ist nicht zu leugnen. Zwar zielten die religiösen Innovationen des 16. und 17. Jahrhunderts darauf, den Katholizismus gerade gegenüber der Reformation zu behaupten. Es gibt Hinweise darauf, dass die Katholische Reform sich besonders an jenen Orten entfaltete, wo die protestantische Konkurrenz deutlich zu spüren war.²¹ Dennoch greift eine solche Analyse zu kurz, antworteten doch die Veränderungen in der katholischen Frömmigkeit auf religiöse Bedürfnisse, die bereits vor der Reformation bestanden hatten. Der Ansatz der französischen Frömmigkeitsgeschichte ermöglicht es aus diesem Grund, sich dem Katholizismus in all seiner Diversität und Dynamik anzunähern.

Kann der Begriff der Katholischen Reform sinnvoll erscheinen, bleiben die Darstellungen von Pastor und Jedin, den zufolge sich die Katholische Reform im Laufe des gesamten 16. Jahrhunderts parallel zur protestantischen Reformation entfaltete, dennoch nicht unproblematisch. Gab es eine Kontinuität zwischen den Reformströmungen des frühen und jenen des späten 16. Jahrhunderts? Glichen die Ersteren nicht entweder Versuchen einer Disziplinierung des Klerus (d. h. *reformatio* im kirchenrechtlichen Sinne) oder den später als protestantisch bezeichneten Bewegungen, selbst wenn sie nie den Bruch mit der Kirche vollzogen und teilweise sogar von Rom ausgingen? Es spricht vieles dafür, dass der Protestantismus kein Reformationsmonopol innegehabt hat. Eine solche Gleich-

20 Anfänglich waren es oft katholische Autoren. Jedoch wurde der apologetische Charakter des Diskurses über die Katholische Reform, der beim einflussreichen Abt Bremond deutlich zu spüren ist, abgeschwächt. Der Begriff etablierte sich schließlich ebenfalls in einer konfessionell nicht gebundenen Historiographie. Zu den prominenten Autoren und Schriften gehören: *Bremond*, *Histoire littéraire du sentiment religieux*; *Dupront*: *D'un humanisme chrétien*; *Châtellier*: *L'Europe des dévots*; *Descimon/Ruiz Ibáñez*: *Les Ligueurs de l'exil*.

21 *Heal*: *The Cult of the Virgin Mary 161–187*.

setzung von Protestantismus und Reformation ist für das frühe 16. Jahrhundert anachronistisch und teleologisch, bedenkt man, dass zu dieser Zeit noch keine ausgebildeten Konfessionen bestanden. Dies heißt aber eben auch, dass es konfessionell und religiös gesehen keine Kontinuität zwischen den vielleicht voreilig als katholisch bezeichneten Reformbestrebungen um 1500 und der Katholischen Reform ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gegeben hat, und zwar ungeachtet des Weiterbestehens zahlreicher Institutionen. Um diesen Zusammenhang nachzuvollziehen, kann das Beispiel der frühen Jesuiten, das von Marcel Bataillon untersucht wurde, weiterhelfen.²²

Marcel Bataillon verstand unter dem Begriff »Katholische Reform« paulinische und erasmianische Tendenzen, die sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts innerhalb der römischen Kirche entfalteten. Er zeigte, dass Ignatius von Loyola und die frühen Jesuiten – ganz im Gegenteil zu ihren Nachfolgern – unter einem gewissen Einfluss der Schriften des Rotterdamer Gelehrten standen. Dadurch kommt Bataillon zu derselben Schlussfolgerung wie Jedin, nämlich dass es zwei parallele *réformes* gegeben habe: eine protestantische und eine katholische. Die von Bataillon beschriebene Katholische Reform ging indessen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts unter. So gaben die Jesuiten ihr erasmianisches Gedankengut größtenteils auf – wenn man von ihrer Skepsis gegenüber dem Mönchtum absieht.

Auch andere Historiker des Erasmianismus haben die allmähliche Marginalisierung dieser geistigen und religiösen Bewegung durch die Konfessionsbildung gezeigt.²³ Letztere war eher das Gegenteil der Ideen des Erasmus, der zwar der Kirche treu blieb, jedoch die konfessionelle Logik stets ablehnte. Es handelte sich bei der Konfessionsbildung um eine scharfe Abgrenzung gegen den Protestantismus, die jeglichem kritischen unkonfessionellen Geist widersprach. Es ist also irreführend, in Bezug auf die frühen Jesuiten von einer Bewegung der Katholischen Reform zu sprechen. Entgegen dem Wortgebrauch von Bataillon scheint es sinnvoller, unter Katholischer Reform nur Reformströmungen zu verstehen, die sich innerhalb der voll ausgebildeten katholischen Konfession – also ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts – entfalteten.

22 *Bataillon*: Les Jésuites.

23 *Wanegffelen*: Une difficile fidélité, insbesondere 177–214. Eine weitere wichtige Veröffentlichung ist die Überblicksdarstellung von Anthony D. Wright, der ähnlich wie Bataillon der Katholischen Reform und der Reformation gemeinsame Wurzeln zuschreibt, die seiner Meinung nach im Augustinismus zu finden sind. Dennoch zeigen seine Ausführungen, dass der Augustinismus um 1600 marginalisiert wurde und vor allem bei Jansenisten fortbestand. Dies ist ein weiterer Beleg für die fehlende Kontinuität zwischen der Reformbewegung der Barockzeit und den Reformansätzen des frühen 16. Jahrhunderts. Siehe *Wright*: The Counter-Reformation 1–34, 163–195.

Wenn nicht die Theologie, was ist dann an der Katholischen Reform mit der protestantischen Reformation vergleichbar und rechtfertigt den Wortgebrauch? Vollzog sie einen ähnlichen Systembruch wie die protestantische Aufhebung des Gradualismus? Kann man auch von einer Kohärenz der Katholischen Reform sprechen, wie sie Bernd Hamm für die Reformation herausgearbeitet hat?

Folgt man einem Teil der Literatur zum reformierten Katholizismus und vergleicht seine Geschichte mit der protestantischen Reformation, kann der Eindruck entstehen, der Begriff »Katholische Reform« betone zu sehr die Parallele zur Reformation. Im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen die Disziplinierung der Kleriker, die Verbesserung ihrer Ausbildung, die Schaffung neuer kirchlicher Institutionen und die Erfindung pastoraler Mittel. So behandelt Bireley in seiner neueren Darstellung die Gründung neuer religiöser Orden, das Trienter Konzil, das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, die Missions- und Erziehungsbemühungen in Europa und auf anderen Kontinenten.²⁴ Durch diesen Ansatz erscheint die Katholische Reform eher wie eine Anstrengung zur Perfektionierung der Kirche durch eine Verbesserung ihrer Mittel sowie eine Diversifizierung ihres Angebots an die Laien. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Katholische Reform dem religiösen Systembruch der Reformation hingegen keineswegs ähnlich.²⁵

Um die Fragen nach der Vergleichbarkeit der katholischen und der protestantischen Reform und somit nach der inneren Stimmigkeit der Katholischen Reform zu beantworten, soll man den Blick von den Institutionen abwenden und auf die Religion richten. Dieser Perspektivenwechsel geht mit dem Übergang zu kulturgeschichtlichen Untersuchungsmethoden einher.

Hierfür stehen unterschiedliche Ansätze zur Verfügung. Der lutherische Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann, von dem anregende Studien zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges stammen, hat zu einer Erforschung der »Konfessionskulturen« animiert. Ein solcher Zugang scheint jedoch nicht weiterführend, um die Frage nach der Einheit und dem Wesen der Katholischen Reform zu beantworten. Problematisch ist, dass der Begriff »Konfession« den Glaubenssatz und damit die Institutionen (Kirche, Dogmen etc.) in den Vordergrund stellt. Damit hängt ein wesentliches Problem zusammen: Der Begriff »katholische Konfessionskultur« kann dazu verleiten, eine Einheitlichkeit des Katholizismus vorauszusetzen, die ohne Weiteres nicht angenommen werden kann.²⁶ Dabei

24 Bireley: *The Refashioning of Catholicism*.

25 So betont Michael A. Mullett zu Recht die Kontinuitäten zwischen dem Trienter Konzil und spätmittelalterlichen Reformansätzen: *Mullett: The Catholic Reformation* 1–28.

26 Thomas Kaufmann kommt zwar auch zu dem Ergebnis, dass die lutherische Konfessionskultur nicht einheitlich gewesen sei. Im Gegenteil sei im 17. Jahrhundert – im Unterschied zum Katholizismus und Calvinismus – eher von einer Diversifizierung zu sprechen. Inwiefern

gab es in der katholischen Konfession unterschiedliche Vorstellungen von den Beziehungen zwischen Himmel und Erde. Die Katholische Reform durch das Prisma der Konfessionskultur zu untersuchen, könnte aufgrund der tendenziell unifizierenden Tendenzen des Begriffs eine unterschwellige Gleichsetzung von Katholizismus und Katholischer Reform bedeuten, die schwer zu begründen wäre. Auch wenn man durchaus behaupten kann, die Katholische Reform habe sich allmählich zu einem Mainstream entwickelt, lebten noch im 17. Jahrhundert andere Frömmigkeitsformen weiter.²⁷ Ein zweites Problem, das zuweilen paradox klingen mag, hängt mit dem Begriff »katholische Konfession« zusammen. Dieser hat freilich den Vorteil, die Frühe Neuzeit vom Mittelalter abzugrenzen. Gleichzeitig bringt er jedoch die religiösen Veränderungen des späten 16. Jahrhunderts kaum zum Ausdruck. Wie ist anhand des Begriffs der Konfession das Neue an der Religion der Barockzeit zu bewerten, wenn man bedenkt, dass auf ›katholischer‹ Seite institutionell und dogmatisch gesehen die Kontinuitäten überwogen? Der Ansatz der katholischen Konfessionskultur ist aus diesen Gründen für unsere Fragestellung etwas zu starr und institutionalisierend.

Die Antwort auf die Frage nach einer eventuellen Kohärenz der Katholischen Reform und deren Erneuerungspotential liegt also nicht in einer Untersuchung der Konfession und deren Kultur, sondern der Religion – nicht im Sinne eines Glaubenssystems, sondern eines vorgestellten Beziehungsfelds zwischen Himmel und Erde. Vergewissern wir uns die in der Forschung existierenden religionsgeschichtlichen Interpretationen der Reformation und vergleichen sie mit denen der Katholischen Reform.

b) Angst und Entängstigung: Von der *Mater dolorosa* zur *Immaculata*

Am Anfang waren das spätmittelalterliche Christentum und seine Probleme. Die Forschung ist sich einig, dass das westliche Christentum im Spätmittelalter eine Religion der Verurteilung einer sündhaften Welt, eine Religion der Angst gewesen sei. Alphonse Dupront nach war diese Zeit durch eine »christuszentrierte Religion des leidenden Gottes« geprägt: Davon zeugen die zahlreich erhaltenen spätgotischen Hochaltäre, in denen die Passion Christi dargestellt wird. Die eucharistische Frömmigkeit, die auf den »leidenden Körper Christi« den Akzent setzte, war nach Miri Rubin ebenfalls Teil dieser religiösen Entwicklung. So wurde das Corpus-Christi-Fest zu einem der Höhepunkte des liturgischen Jah-

man dann aber überhaupt noch von Konfessionskultur sprechen kann, bleibt dabei ungeklärt. Kaufmann: Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede 140 f.

²⁷ *Wanegffelen*: Une difficile fidélité; *Vivanti*: Guerre civile et Paix religieuse.

res.²⁸ Zudem betonen viele Forscher die Kraft eschatologischer Ängste im Spätmittelalter bis weit ins 16. Jahrhundert hinein. Mit der Erwartung eines baldigen Endes der Zeit gingen das Bild eines furchteinflößenden rächenden Gottes und ein starkes Aufkommen der Figur Satans einher.²⁹ So war der Hussitismus eine eschatologische Bewegung – vor allem in seinem radikalen taboritischen Flügel. Auch Denis Crouzet konstatiert eine Eskalation eschatologischer Ängste in Frankreich und Deutschland am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts.³⁰ Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet vor diesem Hintergrund Polen-Litauen: Obwohl der Kult des leidenden Christus in Polen zumindest teilweise Anerkennung fand, waren eschatologische Ängste nur wenig ausgeprägt. Die Hölle wurde weniger grausam als im westlichen Europa dargestellt. Nur sporadisch findet man zwischen Posen und Kiew Äußerungen zum baldigen Ende der Welt.³¹

Solche religiösen Ängste wurzelten im Grundproblem des Christentums: der Theodizee. Es besteht darin, dass diese Religion einen allmächtigen und allgütigen Gott und zugleich die Existenz des Bösen postuliert.³² Um die besondere Stärke der eschatologischen Unsicherheit im Spätmittelalter und im 16. Jahrhundert zu erklären, kann auf die überzeugende Analyse von Bernd Hamm rekurriert werden. Hamm sieht im spätmittelalterlichen Christentum ebenfalls ein gesteigertes Bewusstsein von Sündhaftigkeit und Satansmacht, eine eskalierte Angst vor Sünden und dem Jüngsten Gericht, eine »angespannte Heilsorge«, die Entwicklung des Memento mori und eschatologische Naherwartungen. Als Ursache für eine solche Verunsicherung bezeichnet er »Prozesse zunehmender Differenzierung der Lebensformen, die durch gesteigerte Individualität und Subjektivität, eine Pluralität auseinanderdriftender Bereiche und Gruppierungen und die Verselbständigung partikularer und konkurrierender Interessen gekennzeichnet [sind]«. Man beobachte eine Verschärfung der Konkurrenz zwischen Klerus und Laien sowie des Antiklerikalismus, der von einem neuen Laienbewusstsein zeuge. Nicht minder wichtig seien Konkurrenzverhältnisse innerhalb des Klerus selbst gewesen: zwischen Papst und Konzil, Kurie und Bischöfen, hoher und niederer Geistlichkeit, Welt- und Ordensklerus, Observanten und

28 Dupront: *Vie et Création religieuses* 494; Rubin: *Corpus Christi* 351.

29 Jean Delumeau geht auf den Konsens der Forschung in dieser Beschreibung des spätmittelalterlichen religiösen Felds ein: *Delumeau: La Peur en occident* 198 f., 218–223, 232–253.

30 Siehe die Beiträge von: *Patschovsky/Šmahel* (Hg.): *Eschatologie und Hussitismus; Crouzet: Les Guerriers de Dieu*, Bd. 1, 102–235.

31 *Borkowska: Królewskie modlitewniki* 189–197, 451–484; *Geremek* (Hg.): *Kultura Polski średniowiecznej* 421 f., 482 f.; *Sokolski: Staropolskie zaświaty*.

32 *Weber: Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. 1, 314 f.

Konventualen, diversen theologischen Schulrichtungen an den Universitäten und letztlich zwischen akademischer Schultheologie und Frömmigkeit im Alltag. Hamm sieht ebenfalls Konfliktherde in der Laienwelt, besonders auf den Ebenen des Rechts, der Wirtschaft und der politischen Machtverhältnisse. Es bestehe auch ein Zusammenhang zwischen religiösen Ängsten und der stärkeren Orientierung am Eigenwert des Menschlichen und Weltlichen, wie sie im Nominalismus und der Renaissance zu beobachten sei. Kurz: Das Spätmittelalter sei durch eine Pluralisierung und Differenzierung gekennzeichnet, die die Welt als sündhaft und ihr baldiges Ende als wahrscheinlich erscheinen ließ.³³

Darüber hinaus konstatieren Historiker vielfach, dass das spätmittelalterliche Christentum von einer Immanenz des Sakralen in der Welt und der Gemeinschaft ausging.³⁴ Es besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dieser Vorstellung und den Ängsten jener Zeit: Da das Heilige in der menschlichen Gemeinschaft verortet war, führte die von Hamm dargestellte soziale Differenzierung zum Bild einer sündigen Gesellschaft. So sind die französischen Religionskriege wesentlich dadurch zu erklären, dass in der Vorstellung vieler Altchristen die Reformation den mystischen Körper des Königreichs gefährdete.³⁵ Der soziale Körper hatte als Ganzes rein zu sein und sollte in Gemeinschaft mit seinen Heiligen leben. In Verbindung damit standen die Wahlkriterien des heiligen Schutzpatrons im Spätmittelalter: Vorgezogen wurden Heilige, die in historischer oder vorgestellter Beziehung zu der Gemeinschaft standen oder deren Reliquien sie besaß. Wichtig war zudem, dass der eigene heilige Patron nicht gleichzeitig eine konkurrierende Gemeinschaft beschützte.³⁶ Vor diesem Hintergrund ist die fast flächendeckende Verbreitung des Marienpatronats – auch in einander feindlich gegenüberstehenden Staaten – im 17. Jahrhundert umso erstaunlicher. Hatte der Katholizismus den Glauben an die Immanenz Gottes in der Welt aufgegeben?

Viele Forscher sind sich einig, dass die zahlreichen Frömmigkeits- und Reformationsbewegungen des Spätmittelalters und des 16. Jahrhunderts aus dem Bedürfnis entstanden sind, religiöse Bedrückungen und Ängste zu überwinden. Auch in diesem Punkt sind die Überlegungen von Bernd Hamm besonders überzeugend. Er versteht den »Hunger nach *reformatio*« im Spätmittelalter als eine Suche nach neuen Sicherheiten und Gewissheiten, »das heißt Hunger nach neu zu gewinnender normativer Zentrierung des persönlichen und gemeinschaftli-

33 Hamm: Von der spätmittelalterlichen *reformatio* zur Reformation 13–15, Zitat 13.

34 Maës: *Le Roi, la Vierge et la Nation* 81–157. Weiterführend ist auch die Beschreibung des »korporativen Katholizismus« in: *Descimon: Le Corps de ville* 73–128, insbesondere 87–89; *Diefendorf: Beneath the Cross* 28–48.

35 Crouzet: *Les Guerriers de Dieu*, u. a. Bd. 1, 428.

36 Strohmann: *Der Heilige als Haupt der Gesellschaft* 34–36.

chen Glaubens, der inneren und äußeren Frömmigkeit, des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens in all den privaten und öffentlichen Bereichen.³⁷ Aus dem Grund entwickelten sich Ansätze zur »normativen Zentrierung [...] auf religiös-kirchlicher Reformebene«, die alle einen starken »Hang zur Reduktion« besaßen. Dies gilt laut Hamm in besonderem Maße für die von der Kirche als ketzerisch verurteilten Bewegungen wie den Hussitismus, aber auch für Strömungen, die als rechthgläubig eingestuft wurden. Zu den Letzteren zählt beispielsweise die »Frömmigkeitstheologie« des 15. Jahrhunderts, »eine für Predigt und Seelsorge konzipierte und in Predigt und Seelsorge umgesetzte Theologie, die ganz und gar dem rechten Vollzug eines christlichen Lebens, seiner geistlichen Vertiefung und ordnenden Gestaltung dienen« wollte. Sie wandte sich sowohl gegen die theologischen Spekulationen der Scholastik als auch gegen die elitäre Mystik; Einfachheit, Einfalt und Einheit war ihre Devise. Jean Gerson und die *Devotio moderna* leiteten dieses Programm mystisch ab: Die Anhänger dieser Richtung entwarfen eine Theologie des affektiven Weges der Buße und der Gottesliebe durch Berührung der Seele mit dem vollkommenen Gott. Dies schuf neue Möglichkeiten für Laien und Ungebildete.³⁸

»Leitbegriff und Leitbild« des Spätmittelalters war aus diesem Grund das Leiden Christi: »Da das Opferleiden Christi mit seiner verdienstvollen und satisfaktorisch-allgenugsamen Wirkung stellvertretend für die Sünden der ganzen Welt vor dem Forum der himmlischen Gerechtigkeit eintritt, steht dem schuldbeladenen Sünder im leidenden Christus der ganze Trost göttlicher Barmherzigkeit vor Augen.«³⁹ Die Werte dieses Modells des Leidens waren Nächstenliebe (*caritas*), Demut (*humilitas*), Gehorsam (*oboedientia*), Befolgung des göttlichen Gesetzes (*oboedientia mandatorum*). Auch in der Regelstrenge des Mönchtums habe man nach Vollkommenheit gestrebt: »Das Kloster gilt als der irdische Ort der Buße schlechthin.«⁴⁰ So sei das Observanzideal der Klosterreformbewegung des 15. Jahrhunderts Teil dieser Suche nach normativer Zentrierung auf Buße, die hier ihren Höhepunkt erreichte.

Folgt man Bernd Hamms Argumentation, war die lutherische Reformation eine normative Zentrierung par excellence gewesen. Die spätmittelalterlichen Ansätze zur normativen Zentrierung konnten seiner Meinung nach letztendlich

37 Hamm: Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation 11 f.

38 Ebd. 17–23. Die *Devotio moderna* entwickelte sich vor allem im Rheinland und in den Niederlanden, erreichte aber auch andere Regionen des Reichs (wie Böhmen) und Europas. Es handelte sich um eine Bewegung der Imitation Christi. Der erfolgreichste Autor dieser Strömung war Thomas von Kempen. Zur *Devotio moderna* in Polen und Ungarn: *Geremek* (Hg.): *Kultura Polski średniowiecznej* 419 f.; *Fata*: Ungarn, das Reich der Stephanskronen.

39 Hamm: Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation 25.

40 Ebd. 27 f.

die Ängste um das Seelenheil nicht beheben, denn alle gingen von derselben Prämisse aus:

Die leitende Zentralnorm des Spätmittelalters, die auch die Barmherzigkeit umschließt, ist die richtende Gerechtigkeit Gottes mit ihrem Grundsatz der notwendigen Äquivalenz von Schuld und schuldtilgender Leistung, von Verdienst und Lohn – in der Weise allerdings, daß Christus als Genugtuer und Verdienender stellvertretend für diese Äquivalenz sorgt, ja sie leistend überbietet und so die richtende Gerechtigkeit ganz mit Barmherzigkeit gefüllt sein läßt.⁴¹

Aus diesem Grund konnte die Angst vor dem Jüngsten Gericht schwer zu bändigen sein: »Denn dem Gläubigen stand vor Augen, daß sich Heil oder Verdammnis letztlich an seiner Stellung zu Christi Leiden und an seinen guten oder bösen Taten entscheiden würden.«⁴² Erst die lutherische Reformation brach vollständig mit diesem Vorstellungssystem: Sie behauptete eine Unbedingtheit menschlichen Heils, das der Glauben allein sichere, und schuf die Abstufung der Heiligkeit, den »Gradualismus« ab.

Auch Denis Crouzet sah in der Reformation – diesmal in der kalvinistischen – ein Streben nach Entängstigung (»désangoissement«). Der Calvinismus habe durch die Behauptung einer radikalen Alterität des Herrn und der Unmöglichkeit, seinen Willen zu erfahren, die panische Suche nach den Zeichen göttlichen Zorns obsolet gemacht. Die Gewalt der Hugenotten sei im Gegenteil zur katholischen Gewalt von einem triumphierenden Willen zur »Entzauberung« geprägt, der sich im Ikonoklasmus besonders deutlich zeige.⁴³ Dies habe aber auf katholischer Seite zu einer eschatologischen Eskalation der Immanenz Gottes und schließlich zur mystischen Erfahrung der sich gegen den König richtenden Pariser *Ligue* geführt.⁴⁴

Es kann also als erwiesen gelten, dass erst die Reformation zu einer Entängstigung führte. Doch inwiefern bestanden die eschatologischen Ängste im Katholizismus weiter? Wir haben gesehen, dass sie sich in Frankreich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sogar intensivierten. Dennoch bietet sich im katholischen Europa des 17. Jahrhunderts ein gänzlich anderes Bild: Weitgehend verschwunden sind ausufernde Heilsängste und eschatologische Naherwartungen. Alphonse Dupront sieht im posttridentinischen Katholizismus eine Abkehr von

41 Ebd. 31.

42 Ebd. 31 f.

43 Crouzet: *Les Guerriers de Dieu*, insbesondere Bd. 1, 143–162, 219–222, 494–638.

44 Ebd., Bd. 2. Zusätzlich zu Crouzet: *Diefendorf*: *Beneath the Cross*. Mark Greengrass meint dagegen, Denis Crouzet habe die Besonderheit der enormen Gewalt in den französischen Religionskriegen nicht hinreichend erklären können, da eschatologische Ängste auch anderswo anzutreffen seien. Es sei die Enttäuschung der Franzosen durch die Königsmacht, die diese Gewalt möglich gemacht habe: *Greengrass*: »Le Grande Cassure« [sic!].

der »Religion des leidenden Gottes«; vielmehr sei jetzt eine »Religion der Glorie« zu beobachten.⁴⁵ Die sich in letzter Zeit rasch entwickelnde Literatur zu diesem Thema bestätigte seinen Befund. Matthias Pohlig stellte fest, dass es im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges im katholischen Deutschland – im Unterschied zum kalvinistischen Lager – keine apokalyptischen Deutungsmuster gegeben hat.⁴⁶ Gewaltige religiöse Veränderungen zwischen der Zeit vor 1600 und der Zeit danach sieht auch Bruno Maës, der sie in seiner Studie zu den »nationalen« Pilgerfahrten beschreibt: Die »barocke« Pilgerfahrt des 17. Jahrhunderts sei durch eine Betonung der Hierarchie gekennzeichnet, die eine Distanz zwischen dem nun »fernen« Gott und dem Gläubigen hervorhebe.⁴⁷ Die Immanenz des Sakralen sei also gebrochen.

Vor allem die Historiographie zum Frankreich des 17. Jahrhunderts geht auf die Entwicklung von Religion und Frömmigkeit ein. In der französischen Forschung lassen sich zwei Hauptstränge erkennen. Der erste, der von Henri Bremond etabliert wurde, betont vor allem die Verinnerlichung der Frömmigkeit, die er als Entwicklung der »Spiritualität« bezeichnet.⁴⁸ Die zweite historiographische Strömung ist der Kulturgeschichte der Politik zuzurechnen und schildert die Hierarchisierung des Weltbildes und die damit einhergehende Sakralisierung des Königtums, das laut Robert Descimon nach den Religionskriegen zum »Hauptfürsprecher zwischen den Menschen und Gott« aufstieg.⁴⁹ Beschrieben wird die Etablierung eines »Staatskatholizismus«.⁵⁰ Der Bruch zu der Zeit der *Ligue* sei in einem Kompromiss zwischen ehemaligen *ligueurs* und der Königsmacht zu suchen: Die Ersteren hätten sich dem siegreichen Monarchen angeschlossen in der Hoffnung, ihr Ziel einer (friedlichen oder gewaltsamen) konfessionellen Vereinheitlichung Frankreichs mit der königlichen Unterstützung verwirklichen zu können. Aus diesem Grund hätten sie den Anschein erweckt, sie seien mit dem Staatskatholizismus zufrieden und würden auf ihren Immanenzanspruch verzichten.⁵¹ Auf diese Interpretation der politisch-religiösen Verände-

45 Dupront: *Vie et création religieuses* 494. Peter Burschel hat zudem gezeigt, dass die Kultur des Martyriums im posttridentinischen katholischen Europa einer Religion des Triumphs entsprach: Burschel: »Schöne Passionen«; ders.: *Paradiese der Gewalt*.

46 Pohlig: Konfessionskulturelle Deutungsmuster. Leichenverstümmelungen, die ähnlich wie im Frankreich des 16. Jahrhunderts apokalyptische Naherwartungen zum Ausdruck brachten, finden sich im Dreißigjährigen Krieg auf protestantischer Seite: Drexel: *Tagebuch* 139–189, insbesondere 149. Eine Suche nach astronomischen Zeichen des göttlichen Zorns ist ebenfalls auf Seiten der Protestanten feststellbar: Zweifache neue zeittungen.

47 Maës: *Le Roi, la Vierge et la Nation* 167–172.

48 Bremond: *Histoire littéraire du sentiment religieux*; Krumenacker: *Yves, L'École française de spiritualité*.

49 Descimon/Ruiz Ibáñez: *Les Ligueurs de l'exil* 30.

50 Franceschi: *La genèse française du catholicisme d'Etat*.

51 Descimon/Ruiz Ibáñez: *Les Ligueurs de l'exil* 18–20.

rungen wird noch zurückzukommen sein.⁵² Es stellt sich in der Tat die Frage, inwiefern die hier beschriebene Entwicklung als Ergebnis eines französischen Sonderwegs zu verstehen oder sogar primär in der Politikgeschichte Frankreichs zu verorten ist. Oder ist die Entwicklung dieser »frommen« Strömungen (*dévots*) eher mit den schnellen Veränderungen des europäischen Katholizismus um 1600 in Verbindung zu bringen?

Jedenfalls kann man mit Sicherheit behaupten, dass eschatologische Ängste um die Wende zum 17. Jahrhundert aus dem Katholizismus weitgehend verschwunden sind. Die Entwicklung des Katholizismus scheint also in religionsgeschichtlicher Hinsicht durchaus mit der protestantischen Reformation vergleichbar. In diesem Sinne ist es nicht übertrieben, von Katholischer Reform zu sprechen. Dazu sind gleichwohl zwei Anmerkungen erforderlich. Erstens hat die Katholische Reform vor allem Neues aus Altem geschaffen. Wie bereits oben angemerkt: Im Hinblick auf Dogmen hat sich wenig verändert, während kirchengeschichtlich gesehen die Reform keineswegs das Ausmaß der Schaffung einer neuen Konfessionskirche annahm. Aus diesem Grund wäre es falsch, von einem Systembruch zu sprechen.

Zweitens: Religiöse Veränderungen sind erst am Ende des 16. Jahrhunderts deutlich zu beobachten. Was den Katholizismus betrifft, so gehört das 16. Jahrhundert in religiöser Hinsicht noch weitgehend zum Mittelalter; der Wandel setzte erst im letzten Viertel des Jahrhunderts ein. Dies belegen Studien zu den prominentesten Vertretern der sogenannten »ersten Generation der Katholischen Reform«. Für Karl Borromäus, die ersten Theatiner oder die ersten Jesuiten ging die »innere Reformation« mit einem von Angst und Buße erfüllten Warten auf das Heil und einer Verurteilung des weltlichen Lebens einher.⁵³ Nicht nur die Geschichte der französischen Religionskriege zeugt von einem vergleichsweise späten religiösen Wandel im katholischen Europa. In Augsburg drücken beispielsweise die neu entstehenden Marienbilder bis zum letzten Viertel des 16. Jahrhunderts eine Kontinuität religiöser Vorstellungen aus.⁵⁴ Die frühen bayerischen Jesuiten, unter denen Peter Canisius die herausragendste Figur war, versuchten ihrerseits vielmehr Klarheit über die katholische Lehre zu schaffen, als die Gesellschaft zu reformieren.⁵⁵

52 Siehe dazu Kapitel II.

53 *Dupront: Autour de saint Filippo Neri* 226 f.

54 *Heal: The Cult of the Virgin Mary* 163.

55 So wurden die ersten Sodalitäten für die Bürger erst im 17. Jahrhundert gegründet. *Heal: The Cult of the Virgin Mary* 150 f., 161. Die große marianische Schrift von Canisius – »De Maria Virgine incomparabili« – weist deutlich den Charakter eines Traktats über die mariologische Lehre der katholischen Kirche auf: Im Vordergrund steht die Konfessionsbildung und damit einhergehende Polemik gegen die Reformation. Siehe *Canisius: De Maria Virgine incomparabili*.

Der Begriff »posttridentinischer Katholizismus« ist irreführend, weil er den Eindruck erweckt, es hätte zwischen der Mitte des 16. und der Mitte des 17. Jahrhunderts eine Kontinuität in den Beziehungen zwischen Welt und Himmel gegeben. Das Tridentinum stellte freilich den Anfang des Katholizismus als Konfession dar. Das Konzil gab auch einige Anstöße zu einer Verbesserung der kirchlichen Institution. In religionsgeschichtlicher Hinsicht markiert Trient indes nicht den Beginn der Katholischen Reform.⁵⁶ Wir sollten uns vom Reflex, das Tridentinum als Epochengrenze anzusehen, verabschieden.⁵⁷

Insgesamt zeichnen die wissenschaftlichen Studien ein klares Bild von der allgemeinen Wirkung des reformierten Katholizismus, von dem sie zahlreiche Elemente überzeugend darstellen. Dennoch bleiben viele Fragen unbeantwortet: Welche religiösen Vorstellungen führten in der Katholischen Reform zur Aufhebung religiöser Ängste? Worin bestand die Kohärenz der Katholischen Reform? Wie verhielten sich die neuen religiösen Vorstellungen zum Gradualismus? In welchem Zusammenhang stehen das Verschwinden eschatologischer Ängste, die Betonung der Transzendenz sowie die neue religiöse Hierarchisierung und Glorifizierung? War der Niedergang der Immanenz des Sakralen wirklich mit dem Bild eines »fernen Gottes« verbunden? Was bedeutete es für das Heiligenpatronat, wenn der reformierte Katholizismus den Akzent auf Transzendenz setzte? Eine Untersuchung der Marienverehrung soll Antworten auf diese Fragen geben.

2. Die Religion der universalen Liebeshierarchie

»Der heilige Schatz der Vorrechte und Größen der heiligsten Jungfrau Maria«,⁵⁸
 »Das Meisterwerk Gottes oder die Vollkommenheit der Heiligen Jungfrau«,⁵⁹
 »Die Prärogative der herrlichsten Jungfrau Gottesgebärrin«,⁶⁰ »Die mystische Anatomie der Größe der Gottesmutter«,⁶¹ »Unserer Lieben Frau Triumph«,⁶²
 »Das Bild der Vollendung oder das Leben der glorreichen Jungfrau Maria Gottesmutter«,⁶³ »Die Heilige Jungfrau, Ursache alles Guten und Zeichen des

56 Die Kontinuitäten zwischen der mittelalterlichen und der Trienter Frömmigkeit sind groß. Siehe *Mullett: The Catholic Reformation* 25.

57 Beispiele einer solchen problematischen Anwendung des Begriffs »posttridentinischer Katholizismus«: *Heal: The Cult of the Virgin Mary* 183; *Forster: Catholic Revival* 9, 12.

58 *Jeanne: Trésor sacré.*

59 *Binet: Le Chef-d'œuvre de Dieu.*

60 *Auberoche: Praerogativae augustissimae virginis.*

61 *Bauquemare: Anatomie mystique.*

62 *Albertinus: Unser L. Frauen Triumph.*

63 *Deveze: L'Image de la perfection.*

Heils«,⁶⁴ »Die königliche Krone, wo von der Größe und den Vorzüglichkeiten der Heiligen Jungfrau die Rede ist.«⁶⁵

Ruhm, Triumph, Vorrechte, Größe, Vollkommenheit. Bereits an diesen wenigen aus hunderten ausgewählten Buchtiteln sieht man, dass es ein Euphemismus wäre zu sagen: Maria war im 17. Jahrhundert eine lobgepriesene Figur.⁶⁶ Sich der Gottesmutter anzunähern heißt, in einer Flut von sich wiederholenden Panegyriken unterzugehen – einer äußerst repetitiven Literaturgattung, die es in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen gleichermaßen gab. Hier ist nicht der Ort, nach Nuancen und Unterschieden zwischen einzelnen Werken zu fragen. Vielmehr geht es darum zu generalisieren: Wer war die Maria der Katholischen Reform? Was sagt ihre herausragende Stellung über das religiöse Feld aus? Woher kam das Bedürfnis nach einer ständigen Wiederholung desselben Lobs? In welchem Verhältnis stand das Bild Mariens zu den religiösen Vorstellungen der Katholischen Reform? Inwieweit liefert eine Analyse des Marienpatronats einen Schlüssel zur Interpretation der gesamten Katholischen Reform?

Die Analyse dieser Fragen erfolgt in drei Schritten. Zunächst geht es um den Wandel, den das Bild der Gottesmutter um 1600 erlebte, und um die Frage, inwiefern dieser mit den allgemeinen Veränderungen des Katholizismus verbunden war. Zweitens werden die Konsequenzen der neuen religiösen Vorstellungen für die Position des Einzelnen gegenüber dem Himmel in den Vordergrund rücken. Schließlich wird untersucht, ob ein Zusammenhang zwischen diesem religiösen Wandel und der Verbreitung des staatlichen Marienpatronats bestanden hat.

a) Anführerin der Engel und Menschen: Die Königin der Ganzheit

Das Neue an der reformkatholischen Marienverehrung kann man anhand eines Vergleichs mit dem spätmittelalterlichen Kult der Gottesmutter verdeutlichen. Die Funktion des Marienkults im 15. Jahrhundert stand in direktem Zusammenhang mit der Religion der Angst. In ihrer Rolle als Schutz und Schild der sündigen Menschheit hatte die Gottesgebälerin in der Tat einen immer wichtigeren Platz im abendländischen Christentum eingenommen: »Maria allein – anders als Christus – [war] ohne richtende Strenge, vielmehr reines Erbarmen und völlige Süße.«⁶⁷ Ihre Fürbitte erreichte deshalb höchste Wirkung, »weil sie

64 *Le Roy*: Beata Virgo.

65 *Roussel*: La Couronne royale.

66 Mit der Einschränkung, dass in Frankreich die Anzahl der Buchtitel über Maria in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts stark zurückging. *Taveneaux*: Le Catholicisme 372.

67 *Hamm*: Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation, Fußnote S. 25f. Zum Bild der Gottesmutter siehe auch *Dupront*: Du Sacré 163–170.

durch ihre mütterliche Liebe und schmerzreiche *compassio* an Passion und Erlösungswerk Christi mitbeteiligt war.«⁶⁸ Die Verbindung des leidenden Christus und der Gottesmutter offenbart sich im Bildtypus, nach dem Christus dem Gottvater seine Wunden zeigte und Maria ihre Brust, das Symbol mütterlichen Erbarmens. Diese Geste war ein konkreter Hinweis auf das Blutvergießen ihres Sohnes und ihre Verbindung zu ihm – dem mittelalterlichen Glauben folgend, dem nach das Blut sich von der Muttermilch entwickele.⁶⁹ Aus diesem Grund erfreuten sich Reliquien der Milch Mariens einer großen Verehrung, die im 17. Jahrhundert dagegen sehr stark zurückging. Maria war im Spätmittelalter vor allem die »Mutter der Barmherzigkeit«.⁷⁰ Die in dieser Zeit besonders markanten Bildtypen, die diese Schutzfunktion plastisch vor Augen führten und im 17. Jahrhundert in den Hintergrund gedrängt wurden, stellten die schmerzreiche Mutter (beziehungsweise die sieben Schmerzen der Jungfrau), die *Mater misericordiae* und die Schutzmantelmadonna dar.⁷¹ Die Letztere wurde wiederum mit dem Rosenkranz verknüpft, einer »Lehre der Totalität der Existenz« durch den »therapeutischen Weg« der Schmerzen, der Freude und der Glorie der Gottesgebälerin.⁷² Im 15. Jahrhundert ist zudem eine hohe Popularität der Verkündigung Mariens als Bildthema zu verzeichnen, das eine baldige Erfüllung des Heilsversprechens vor Augen führte.⁷³

Die religiöse Kunst des 17. Jahrhunderts liefert ein gänzlich anderes Bild. Die Verkündigung – die im Übrigen als ikonographisches Motiv an Popularität einbüßte – war keine intime Szene mehr, sondern ein gemeinsames Erlebnis von Erde und allen Himmelsbewohnern, die das fleischgewordene Wort anbeteten. Eine freudige *adoratio* des Herrn verdrängte auch die Stille und Einfachheit der Geburt Christi. Die Darstellung der sieben Schmerzen Mariens verschwand nahezu; generell führte man die physische Pein kaum noch vor Augen. Stattdessen erlebte die Krönung Mariens eine beträchtliche Aufwertung: Der ganze himmlische Hof nahm dabei preisend die Heilige Jungfrau zur Königin. Die Gottesgebälerin erscheint zudem sehr oft in Gestalt der Unbefleckten beziehungsweise der Jungfrau der Apokalypse.⁷⁴

68 Hamm: Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation 25.

69 Ebd., hier Fußnote S. 25f. Auch: Ellington: From Sacred Body to Angelic Soul 123–125, 132f.

70 Ellington: From Sacred Body to Angelic Soul 130f.

71 Delumeau: Rassurer et Protéger 261–289; Dupront: Vie et création religieuses 511; Hamm: Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation, hier Fußnote S. 25f.

72 Dupront: Vie et création religieuses 511.

73 Ebd.

74 Mâle: L'Art religieux après le Concile de Trente 44, 240, 291.

Die Marienfrömmigkeitsliteratur ermöglicht es, den Nexus zwischen diesen Beobachtungen zu analysieren. Besonders aufschlussreich sind Lobreden auf die Gottesmutter wie das zweibändige Traktat des Jesuiten François Poiré »Die dreifache Krone der Gottesmutter«. ⁷⁵ Poirés Betrachtungen entfalten sich anhand der Idee, die Heilige Jungfrau sei dreifache Königin des Himmels und der Welt. Er geht erstens auf ihre Vollkommenheiten (erste Krone) ein, dann auf ihre davon abgeleitete Macht (zweite Krone), um letztlich über die Güte (dritte Krone) zu diskurrieren, die sie ihren Dienern erweise.

Die »wirkliche Quelle aller Größen der glorreichen Jungfrau« sei ihre Gottesmutterschaft. Aus diesem Grund sei sie vor allen Zeiten zur »allerliebsten Tochter des Herrn«, »Gemahlin des Heiligen Geistes«, »älteren Schwester aller reinen Kreaturen«, »einzigen Makellosen«, »Königin aller Tugenden«, »Ehre von Himmel und Erde« auserwählt worden. ⁷⁶ Daraus entspringe eine unbeschreibliche Macht. Als Mutter Gottes habe sie eine Verfügungsgewalt über ihren Sohn, Jesus Christus; sie habe nicht nur den Heiligen Geist empfangen, sondern sei aktiv am Mysterium der Inkarnation beteiligt gewesen. Dank ihrer Qualitäten habe sie also Macht über Gott selbst. Sie werde »von ihrer Vollkommenheit so hoch getragen, dass ihr lediglich die Göttlichkeit fehlt«. Als Gemahlin Gottes habe sie zudem alle Rechte, die ihr Ehemann besitzt. Sie sei die »Führerin der Kirche«, »Generalin ihrer Heere«, »Schatzmeisterin der Kirche und der Gnaden des Herrn«, »Generalanwältin aller Menschen« und nicht zuletzt »Königin und Herrin des Universums«. ⁷⁷ Sie besitze also »eine Macht, die ewig in der Dauer, unveränderlich in den Rechten, ohne Grenzen, ohne Vorbehalt über die Untertanen und sowohl auf Erden als auch im Himmel anerkannt« sei – eine Macht, die sowohl weltlich als auch geistlich sei. ⁷⁸

Doch Maria sei nicht nur mächtig, sondern unendlich in ihrer Güte. Sie fungiere als »richtige Mutter aller Kinder der Kirche«, vor allem der besonders frommen. ⁷⁹ Dass sie manche bevorzuge, solle niemanden schockieren; darin handle sie wie Gott: »Wenn sie dessen Liebe stärker erwidert, der sie mehr liebt, und wenn sie demjenigen mehr Gutes tut, der ein ehrliches Herz besitzt, kann man sich darüber beschweren?« ⁸⁰ Sie sei »das Prinzip des ewigen Glücks«, und zwar aus mehreren Gründen: Erstens erlöse uns Gott nur durch das fleischgewordene Wort, das er uns durch die Heilige Jungfrau gegeben habe; zweitens habe sie sich

75 Poiré: La Triple Couronne.

76 Ebd., Bd. 1, 1. Traktat.

77 Ebd., Bd. 1, 2. Traktat 1–231.

78 Ebd., Bd. 1, 2. Traktat 232 f.

79 Ebd., Bd. 2, 3. Traktat 259–263.

80 Ebd., Bd. 2, 3. Traktat 263.

am Erlösungswerk durch ihre Schmerzen bei der Kreuzigung Jesu beteiligt; drittens, schließlich, spende sie – ohne Ausnahme – alle Gnaden Gottes.⁸¹

Ein solches Traktat stellt in Polen-Litauen, Frankreich oder Bayern in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts keineswegs eine Ausnahme dar.⁸² Beinahe unzählig sind die Veröffentlichungen aus diesen Ländern, die über die Güte und die Souveränität der allermächtigsten Himmelskaiserin ausführlich und emotional diskutieren.⁸³ Nicht selten begleiten Stiche, die das Universalkönigtum Mariens hervorheben, diese Texte.⁸⁴ Im Vergleich zum Spätmittelalter kann man also eine deutliche Akzentverschiebung feststellen: Die Gottesmutter wurde glorifiziert, um die Unbeschränktheit ihrer Macht und ihrer Güte zu behaupten. Das Thema der schmerzhaften Teilnahme Mariens an der Passion Christi verschwand im reformierten Katholizismus nicht. Dennoch wurden auch in diesem Zusammenhang emphatisch die Glorie der Heiligen Jungfrau, die Hilfe, die sie dem Gläubigen leistet, sowie nicht zuletzt ihre königliche Würde betont.⁸⁵

Durch die reformkatholische Marienverehrung kam die Welt dem Himmel ein Stück näher. Um diese Nähe herzustellen und zu wahren, konnte man der »Bundeslade«, »Patronin des gesamten Menschengeschlechts« und »Welt- und Engelkönigin« nie genug Lob entgegenbringen.⁸⁶ Es ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit unnötig, die immer gleichen und beständig wiederkehrenden theologischen Begründungen eines solchen Marienbildes zu wiederholen.⁸⁷ Lassen wir uns jedoch einmal von der Flut von Exklamationen in Pierre d'Auberoches Schriften mitreißen, um ein Gespür für die Emotionalität der Marienfrömmigkeitsliteratur jener Zeit zu bekommen:

81 Ebd., Bd. 2, 3. Traktat 270.

82 Unter zahlreichen Beispielen: *Nieliski*: O Najświętszej Bogarodzicy; *Regnier*: La Vie, les Travaux, la Grâce.

83 Einige repräsentative Texte aus Polen-Litauen, Bayern und Frankreich, die im Rahmen dieser Forschungen eingesehen worden sind: *Starowolski*: Diva Claromontana, insbesondere 1–3; *Makowski*: Thronus immaculatus; *Radziwiłł*: Żywot Przczystej Panny; *Odymalski*: Wizerunek doskonałej świętobliwości; *Starowolski*: Oratio de gloriosa assumptione; *ders.*: Wieniec Niewiedniejący Przczystej P. Mariey, u. a. 8–10; *Skrakówski*: Wieniec różany; *Balde*: Ehrenpreis der Allerseligsten Jungfrauen; *Sandeus*: Maria Patrona; *Drexelius*: Rosae selectissimarum virtutum 1145–1361; *Gaberot*: Paraphrase sur le cantique de la Vierge; *Frenicle*: Hymne de la Vierge; *L'Archevesque*: Les Grandeurs suréminentes; *Gibieuf*: La Vie et les Grandeurs de la très sainte Vierge; *Deslyons*: L'Enlèvement de la Vierge.

84 Oft wird dabei auf die *Immaculata*-Ikonographie zurückgegriffen: *Odymalski*: Wizerunek doskonałej świętobliwości; *Grabiecki*: Triumph niezwycczoney krolowej, Blatt 3; *Nieliski*: O Najświętszej Bogarodzicy; *Binet*: Tessera salutatis; *Gonon*: Chronicon SS. Deiparae. Siehe auch in der Polnischen Nationalbibliothek aufbewahrte Stiche: Czytelnia Zbiorów Ikonograficznych, T.I-100, G.66197; Sz. 7, G.2231, T.I-57, G.22.432; Sz. 7, G.2208.

85 Beispielsweise in der Widmung von: *Puget de la Serre*: La Vierge mourante.

86 *Auberoche*: Praerogativae augustissimae virginis Deiparae 75, 113.

87 Zu diesem Thema siehe auch: *Lukaszuk*: Tytuły prawne.

O Herz der Jungfrau, das erfüllt von Liebe so sehr nach Gott brennt, dass es uns überflutet! [...] Deine Majestät wird über alle Himmel erhöht, Herr, wenn Deine Mutter, lange erfüllt von den Vorrechten der Gnade und Glorie, über alle Engelschöre emporsteigt [...]. [...] O schönste Palme aus dem universellen Triumph Christi! [...] O purpurfarbene Rose, die edler ist als die, welche die Märtyrer schmückt! [...] [O Du], deren Jungfräulichkeit Dich zur Schwester und Mutterschaft zur Herrin der Engel machte! O Altar der Zuflucht! O Herrin! O Mutter! O meine Hoffnung!⁸⁸

Im Zentrum der reformkatholischen Marienverehrung stand also die Behauptung der Universalität der göttlichen Liebe, die – wenn vom Menschen erwidert – quasi Heilssicherheit bedeutete.⁸⁹ Besonders hervorgehoben wurde aus diesem Grund das Universalkönigtum der Gottesmutter. Bildete der Marienkult aber eine Ausnahme im neuen religiösen Konstrukt oder wies er Ähnlichkeiten mit anderen Kulturen auf?

Ein enger Zusammenhang ist zwischen Marien- und Engelverehrung auszumachen. Die Letztere erlebte im 17. Jahrhundert eine regelrechte Blüte. Engel fanden zu dieser Zeit in Predigt, Bild und Architektur scharenweise Einzug. Die Angeologie postulierte in der Folge vom heiligen Dionysius die Existenz von neun sogenannten Hierarchien von Engeln, von der jede eine spezifische Funktion erfüllte. Die untersten Engel, die sogenannten Schutzengel, waren in diesem System für die Individuen zuständig – wodurch jeder Christ einen himmlischen Begleiter stets an seiner Seite hatte. Ihr Fest verbreitete sich am Anfang des 17. Jahrhunderts. Die zweite Hierarchie, die Erzengel, fungierten vor allem als Verkünder göttlicher Offenbarung, während die dritte, die Fürsten, sich um das Wohl der Städte und Königreiche kümmerten. Hierarchisch höhergestellte Wesen waren etwa für die Ordnung des Universums, die Führung der niedrigeren Engel oder das Lob Gottes zuständig. Die irdische Liturgie sollte dabei ein Abbild der himmlischen sein.⁹⁰

Die Verehrung der Engel und insbesondere des Erzengels Michael verkündete wie die Darstellung der Maria *Immaculata* einen Optimismus in der Überwindung des Bösen.⁹¹ Die Festschrift zur Weihe der Münchner Jesuitenkirche hebt hervor, dass die Erzengelstatue auf der Fassade den geschlagenen Luzifer sanft

88 *Auberoche*: Praerogativae augustissimae virginis Deiparae 55–62.

89 *Mâle*: L'Art religieux 32.

90 Engel. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3, 651; *Dompnier*: Des anges et des signes; *Quarré*: Garde angélique 79–95; *Durand*: L'Ordre du monde 120–126; *Le Gall*: Le Mythe de Saint-Denis 184–188. Siehe auch die glühende Engelverehrung des Paters Joseph, eines der engsten Mitarbeiter von Richelieu: *Pierre*: Le Père Joseph 161. Ein Zeugnis des Glaubens an Schutzengel der Republiken und Königreiche in einer politischen Rede in Polen: *Lubiński*, *Votum* 53.

91 Siehe den kleinen Ratgeber, wie man gottgefällig sein kann: Geistliches Zeughaus, insbesondere der Stich und die Gebete.

anblickt. Michael begründet diese Geste mit seiner Siegesgewissheit: »Ich [...] schicke mich an, siegesgewiß einen Feind anzugreifen, dessen Kräfte schon gebrochen sind [...].«⁹² Besonders hervorzuheben ist auch das für ein breites Publikum und in einer einfachen Sprache verfasste Werk des bayerischen Jesuiten Jeremias Drexel, »Schutzengels Weckuhr«.⁹³ Im ersten Teil des Buches lehrt der Schutzengel sein »Pflegekind« in einfachen Worten, gut zu sterben, gut zu leben und gut zu beten.⁹⁴ Ferner geht Drexel auf die Gründe ein, warum man generell Engel verehren sollte, und gibt einen Überblick über Situationen, in denen Engel den Menschen helfen – in Krankheit etwa und im Gefängnis, aber auch bei der Bekämpfung der Feinde im Krieg. Engel schlugen nämlich feindliche Lager, töteten viele durch die Pest und seien der Feinde Schrecken.⁹⁵ Schließlich behandelt der bayerische Prediger die Engelhierarchien und ihre Gloria, indem seine Feder von den höchsten Engeln hin zum Menschen führt: »Der Schutzengel hat eine solche zarte Liebe zu uns, daß er uns für seine Brüder hält.«⁹⁶ Zusammen bildeten also die neun Engelstufen eine die Welt mit Gott verbindende Kette, die den Menschen auf vielfältige Art und Weise am Himmlischen teilnehmen ließ: als einfacher Gläubiger, Bürger seiner Stadt oder Untertan seines Staates. Engel führten stets einen Krieg gegen Dämonen um die Seelen der Menschen.⁹⁷

Die Engellehre wurde aufs Engste mit der Glorifizierung der Heiligen Jungfrau verknüpft: Dass die Gottesmutter die Engelkönigin war und somit die höchste Stufe dieser Hierarchiekette bildete, begründete ihre Universalherrschaft. Ihrer Autorität über die Engel entsprach eine universale Königswürde, wie manche Autoren an den einzelnen Engelhierarchien zeigen. Sie hüte jeden Menschen besser als sein Schutzengel, »denn jeder Engel ist nur Beschützer einer einzelnen Person; die Heilige Jungfrau bewacht ihrerseits immer und überall jeden Menschen einzeln und hilft ihm, ermutigt ihn und führt ihn in allem.«⁹⁸ Die Erzengel seien für Republiken und Städte verantwortlich, doch »Maria regiert nicht nur eine, sondern alle Provinzen und Nationen der Erde besser als die Erzengel«.⁹⁹ Noch vollkommener als die Engelhierarchie der Fürsten bewahrt sie die Tugenden der weltlichen Machthaber und erhebt diese zu ihrem Prinzip, das heißt zu

92 Hess/Schneider/Wiener (Hg.): *Trophaea Bavarica* 27.

93 Drexelius: *Schutzengels Weckuhr*. Ähnliche Vorstellungen finden sich auch in polnischen Werken wieder: Aland: *O cudach SS. Aniołów*.

94 Drexelius: *Schutzengels Weckuhr* 1–75.

95 Ebd. 76–113.

96 Ebd. 114–146.

97 Deslyons: *L'Enlèvement de la Vierge* 7–10. Der Autor zieht zudem eine weitgehende Parallele zwischen der Organisation der Menschen auf Erden und der der Engel im Himmel.

98 Branche: *Les Sacrez Eloges* 661.

99 Ebd. 662.

Gott. Schließlich sei sie »Schützerin und Wiederherstellerin der Engelhierarchie«. ¹⁰⁰

Bei der Beschäftigung mit dem Marienpatronat muss man darüber hinaus bedenken, dass es nur ein – wenn auch prominenter – Teil der blühenden Heiligenverehrung im Allgemeinen und des Heiligenpatronats im Besonderen war. Die (Klientel-)Beziehungen zwischen Himmel und Erde entwickelten sich ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts prächtig. Es ist im Rahmen dieser Arbeit unmöglich, auf diese unzählbaren Kulte und deren Frömmigkeitsformen einzugehen. Jedoch kann man auch in diesem Fall eine deutliche Universalisierungstendenz beobachten. Die Heiligenkulte gingen genauso wie die Engelverehrung oft eine Symbiose mit der Marienverehrung ein, so dass das Patronat der Gottesmutter nicht selten das eines Lokalheiligen überformte. ¹⁰¹ Im Vordergrund standen insbesondere jene Figuren, die einen engen Bezug zu Christus aufwiesen. ¹⁰²

Die Betonung der Universalität findet sich auch in anderen populären Themen dieser Zeit wieder. Der Glaube an eine Gemeinschaft aller Himmels- und (katholischen) Erdbewohner wurde durch den Begriff der Gemeinschaft der Heiligen auf den Punkt gebracht, dem zufolge die drei Kirchen – die leidende des Fegefeuers (*ecclesia patiens*), die streitende der Gläubigen (*ecclesia militans*) und die triumphierende der Himmelsbewohner (*ecclesia triumphans*) – solidarisch waren. Dieses Thema war bei weitem nicht neu, erfreute sich allerdings im 17. Jahrhundert großer Beliebtheit. ¹⁰³ Die Katholische Reform betonte die Gemeinschaft etwa zwischen der kämpfenden und der triumphierenden Kirche, die in der Kunst oder der Mystik zum Ausdruck kam. ¹⁰⁴ Man hob hervor, dass die Ordnung der kämpfenden jener der triumphierenden Kirche nachgebildet sei. ¹⁰⁵ Auch wurde oft die Dreikirchenlehre mit der Marienverehrung verflochten: Die Gottesmutter verkörperte als Mutter aller Christen, unbefleckte Braut Christi und Siegerin über das Böse die gesamte Kirche. ¹⁰⁶ Sie war zugleich der höchste Punkt der triumphierenden Christenheit. Die Gemeinschaft der Heiligen war – wie die der Engel – hierarchisch geordnet. Die Katholische Reform hob also nicht die Abstufung der Heiligkeitshierarchie auf, die für den spätmittelalterlichen Gradualismus so charakteristisch war. Neu waren jedoch die Betonung

100 Ebd. 663.

101 Samerski: Von der Rezeption zur Indoktrination; *Ohlidal*: Die (Wieder-)Einführung der Wallfahrten.

102 Burschel: »Imitatio sanctorum«.

103 Ecclesia. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3, 437 f.

104 Tomkiewicz: Polska sztuka kontrreformacyjna 81. Beispiel einer Vision der triumphierenden Kirche durch den italienischen Jesuiten Giulio Mancinelli: Archivium Romanum Societatis Iesu (ARSI), Vitae 55, 435.

105 Quarré: Garde angélique 79–95.

106 Maria. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, 1321; Starowolski: Wieniec 9, 254.

der vielfältigen Verbindungen zwischen Himmel und Erde sowie der unmittelbare Zugang zur höchsten Stufe der Hierarchie. Im Marienpatronat kamen diese Veränderungen deutlich zum Ausdruck.

Selbst zwischen den Veränderungen der Marienverehrung und dem Wandel der eucharistischen Frömmigkeit kann man Parallelen ausmachen. Dieser Zusammenhang ist vor allem deswegen wichtig, weil die Eucharistieverehrung im reformierten Katholizismus ebenfalls einen ganz besonderen Platz einnahm.¹⁰⁷ Das Tridentinum hatte den Opfercharakter der Messe erneut behauptet.¹⁰⁸ Jesuiten und andere Vertreter der Reform förderten den »häufigen« (d.h. wöchentlichen) Verzehr des Körpers Christi.¹⁰⁹ Äußerst populär waren im reformierten Katholizismus die Ausstellungen des Heiligen Sakraments, beispielsweise in den Vierzig-Stunden-Gebeten, die an die vierzig Stunden erinnerten, welche Christus im Grab verbrachte, und jeden zur Reue und Buße bewegen sollten.¹¹⁰

Auf den ersten Blick scheint diese herausragende Stellung der eucharistischen Frömmigkeit darauf hinzuweisen, dass der Bruch mit dem Spätmittelalter nicht so stark war, wie oben geschildert, stand doch die Eucharistie im Zentrum der Religion des leidenden Gottes.¹¹¹ Vieles deutet jedoch darauf hin, dass auch die Eucharistiefrömmigkeit in der Katholischen Reform modifiziert wurde und sich weg von der Religion der Angst entwickelte.¹¹² In der Tat konnte auch die Eucharistieverehrung einen Beitrag zur Linderung religiöser Ängste leisten. Dies war möglich, weil die katholische Theologie den Tod Christi als Opfer verstand, während Protestanten einen solchen Begriff, der eine *do-ut-des*-Beziehung zwischen Gott und den Menschen impliziert, ablehnten oder allenfalls als Metapher akzeptierten. Das Selbstopfer des Herrn ist es, das die Selbsthingabe des Sünders an Gott ermöglicht und begründet. In der Eucharistie wird der katholischen Theologie zufolge diese gegenseitige Selbsthingabe vergegenwärtigt.¹¹³ Jesus gibt den Gläubigen sein Fleisch zu verzehren, wodurch die Christen sich ihm hingeben. Aus diesem Grund ist die Messe eine Wiedergutmachung, ein Sühneopfer, eine *Kommunion* von Erde und Himmel.

107 *Litak*: Od reformacji do oświecenia 112. Die erneuerte Marienfrömmigkeit hing mit einer verstärkten Christusfrömmigkeit zusammen: *Wright*: Bérulle and Olier 271–279.

108 Messopfer. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 181.

109 Jansenismus. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, 740–743; *Taveneaux*: Le Catholicisme dans la France classique 375.

110 Prière des Quarante Heures. In: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique; Taveneaux*: Le Catholicisme dans la France classique 375.

111 *Rubin*: Corpus Christi.

112 Dies gilt auch für die Kreuzfrömmigkeit: *Roussel*: Les Merveilles de la Croix.

113 Messopfer. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 178–184.

Die häufige Teilnahme am Abendmahl, die etwa von der Gesellschaft Jesu propagiert wurde, war also ein Mittel, die Einheit von Mensch und Gott immer wieder zu erneuern. Pierre de Bérulle, einer der führenden französischen Vertreter der Katholischen Reform, sah in der Eucharistie gar die Vergöttlichung des Menschen.¹¹⁴ Im 17. Jahrhundert verbreiteten sich zudem Kalvarienberge, die man als »Siegeseichen der Religion« bezeichnete.¹¹⁵ Die Eucharistie- und Passionsfrömmigkeit des reformierten Katholizismus konnte folglich einen Beitrag zur Überwindung von Heilsängsten leisten. Das Deckblatt des Werks »Erhabene und tiefe Wahrheiten der heiligen Kommunion« vom Kapuziner Raphael de Clais ist ein Beispiel für diese Tendenz: Christus – majestätisch, aber sehr nah – zeigt dem französischen König Ludwig XIII. das Heilige Sakrament, das er selbst in der Hand hält.¹¹⁶ Diese Überformung der eucharistischen Frömmigkeit entsprach einer Modifizierung der Passionsbilder, die nun auf Darstellungen physischer Pein verzichteten.¹¹⁷

Andere Bestrebungen der Katholischen Reform stimmen mit der Universalisierung der Liebe Gottes überein, von der gleichsam eine beruhigende Wirkung ausging. Der reformierte Katholizismus wandte sich konsequent gegen eschatologische Ängste. Da die Astrologie im 16. Jahrhundert maßgeblich zu deren Steigerung beigetragen hatte,¹¹⁸ bemühten sich manche Reformprediger, diese Disziplin zu domestizieren. So betonte der Professor der Krakauer Universität Jakob Najmanowicz, dass Kometen nicht unbedingt Unheil ankündigen.¹¹⁹ Sie könnten ein Freudezeichen Gottes sein, so wie bei Christi Geburt, oder auch nichts Bestimmtes bedeuten. Auch als der Herr die Menschen dadurch warnen wollte, habe man oft gesehen, dass er sie im Endeffekt belohnte, wenn diese Buße getan hatten. Sich vor Kometen fürchten sollten dementsprechend lediglich die Heiden (das heißt die Türken) und die nicht wohlgeordneten Republiken.

Die Suche nach einer entängstigenden Universalität kam auch in der Kunst zum Ausdruck. Ein besonders aufschlussreiches Quellenensemble für eine Analyse der Neuordnung der Beziehungen zwischen Himmel und Erde stellen neben den Frömmigkeitsschriften und -praktiken auch die sogenannte barocke Malerei, Bildhauerei und Architektur dar, die nach Robert Bellarmin eine »Theologie des

114 *Krumenacker*: *L'Ecole française de spiritualité* 218–220.

115 *Čičo*: »Insignia religionis trophae« 225–255.

116 Bibliothèque nationale de France (BnF), Cabinet des estampes, Série N 2 – Portraits, D 195479: »Sublimes et profondes verités de la Ste Communion, par Frere Raphael de Clais capucin«.

117 Siehe die Darstellung des verstorbenen Jesus auf dem Bild von Philippe de Champaigne zum Gelübde Ludwigs XIII., die unten kommentiert wird.

118 *Crouzet*: *Les Guerriers de Dieu*, Bd. 1, 103–142.

119 Für die folgenden Ausführungen siehe das Vorwort von: *Najmanowicz*: *Prognostyk duchowy na kometę*, ohne Seitenzahlen.

Sichtbaren« sein sollten.¹²⁰ Die Kunst der Katholischen Reform zeichnet sich durch ihr »ästhetisches Programm der Überwältigung« und ihren triumphierenden »Demonstrationsstil« aus, der die Heiligkeit selbst widerspiegeln sollte.¹²¹ Der sakrale Raum der Kirche wurde strikter organisiert und hierarchisiert.¹²² Gleichzeitig versinnbildlichte eine wachsende Theatralik die Gefühle der Liebe sowie der Glorie und betonte das Verbindende zwischen Himmel und Erde.¹²³ Im Kirchenbau hob man im Laufe des 17. Jahrhunderts vielfach die in der Renaissance prägende strikte Trennung zwischen Gewölbe und Wänden auf, um die Kontinuität zwischen dem Irdischen und der Himmelshierarchie darzustellen. In diesem Raum breiteten sich die Engel aus. Für ein Verständnis dieser Kunst ist die Kategorie des »Transitorischen« zentral: »Das dekorative Ensemble verlangt keine kontemplative, sondern nur transitorische Erfassung. Der Blick wird von Form zu Form, von Gegenstand zu Gegenstand weitergedrängt.« Nur wer sich im Raum bewegt, kann die Bedeutung der Kirche erfassen.¹²⁴ Dadurch wird er Teil eines Spektakels, das als Gesamtkunstwerk die Einheit des Universums hervorhebt.

Besonders markant sind in dieser Hinsicht die Gewölbe der beiden größten jesuitischen Kirchen Roms, Il Gesù und S. Ignazio, deren Bemalung aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts stammt. Vor allem das zweite dieser Deckengemälde, das von Andrea Pozzo ausgeführt wurde, zeigt zudem, dass unter der gesuchten Universalität nicht nur eine Gemeinschaft von Himmel und Erde zu verstehen ist. Hier wird die Apotheose des heiligen Ignatius' dargestellt: Dem Herzen des in den Himmel emporsteigenden Gründers der Gesellschaft Jesu entspringen vier Strahlen, welche den vier Kontinenten das Licht Gottes bringen. Das verkündete Ziel war es also, den ganzen Erdball in der Liebe Gottes zu vereinen. Gewiss, die Christenheit hatte sich bereits im Mittelalter als universal vorgestellt. Doch wurde erst in der Frühen Neuzeit das große Werk in Angriff genommen, die Weltkugel zu evangelisieren.¹²⁵ Um die disparaten Missionsbestrebungen zu koordinieren, gründete Papst Gregor XV. im Jahre 1622 die Propaganda-

120 *Baumgarten*: Jesuitische Bildpolitik 64. Allgemein: *Taveneaux*: Le Catholicisme dans la France classique 447–482; *Hsia*: The World of Catholic Renewal 159–171.

121 *Baumgarten*: Jesuitische Bildpolitik.

122 *Taveneaux*: Le Catholicisme dans la France classique 452–455.

123 *Tomkiewicz*: Polska sztuka kontreformacyjna; *Baumgarten*: Jesuitische Bildpolitik. Ein Merkmal der barocken Kunst ist der »Appel an den Betrachter«: *Erben*: Die Kunst des Barock 21–26.

124 *Baumgarten*: Jesuitische Bildpolitik 88 f.

125 Eine anregende neuere Studie: *Clossey*: Salvation and Globalization. Überblick: *Hsia*: The World of Catholic Renewal 187–216; *Bireley*: The Refashioning of Catholicism 153–174; *Wright*: The Counter-Reformation 106–128.

kongregation (*Congregatio de Propaganda fide*).¹²⁶ Aus den Missionen in Übersee gewann die Gesellschaft Jesu ein erhebliches Prestige, weshalb die Allegorien der vier Kontinente zum Repertoire jesuitischer Ikonographie gehörten und Franz Xaver, der Missionar in Indien und Japan, zum zweitbedeutendsten Heiligen des Ordens aufstieg.¹²⁷ Auch mit den Jesuiten konkurrierende Orden taten sich in der Mission hervor, wie es die Aktivitäten der Kapuziner im Osmanischen Reich bezeugen.¹²⁸ Diese förderte vor allem der französische König, dessen Patronage für Überseemissionen sich als entscheidend erwies.¹²⁹ Denn auch für Fürsten wurde es zur Staatssache, sich an der Evangelisierung des Globus zu beteiligen: So sind Briefe von Maximilian I. von Bayern und seiner Gemahlin Elisabeth an den Kaiser und die Kaiserin von China überliefert, in denen sie den fernöstlichen Herrschern die Grundzüge der Geschichte Jesu und Mariens zu vermitteln suchten.¹³⁰

Die entängstigende Universalisierung der Religion basierte auf einem spezifisch katholischen Denken in Symbolen und Analogien, das eine transzendente Einheit begründete. Das neue Bild der Himmelskönigin setzte in der Tat eine Einheitlichkeit der Normen in Himmel und Welt voraus. Wenn die Befugnisse Mariens von den Vorstellungen elterlicher und ehelicher Rechte abgeleitet wurden, ging man davon aus, dass Prinzipien und Regeln, die für Menschen gelten, auch für Gott gültig seien – und umgekehrt. In Maria verbanden sich alle von Gott geschaffenen Tugenden und Qualitäten:¹³¹ Sie war aus diesem Grund nicht nur äußerst gütig, bescheiden, fromm, sondern auch wunderschön. Sie war die Verkörperung der Einheit des Universums.

In einem engen Zusammenhang mit dieser Behauptung der Ganzheit ist eine Transzendentalisierung der Religion zu beobachten. Zwar ist der christliche Gott immer und notwendigerweise der Welt sowohl immanent als auch transzendent. Die christliche Idee des Herrn erfordert sowohl die Differenz von Gott und Welt als auch deren Einheit; daher kann man nicht von einem Gegensatz zwischen

126 *Bireley*: The Refashioning of Catholicism 172.

127 *Škronek*: Der Statuenschmuck der Prager Karlsbrücke 130–135.

128 Archivio Segreto Vaticano (ASV), Segr. di stato, Nunziatura di Francia, 70, 1629, Blatt 323; *Pierre*: Le Père Joseph 210–215. Siehe zudem den Stich in einem Buch von Charles d’Arenberg, auf dem die Kapuziner auf einer Wolke unter dem Schutzmantel der Gottesmutter, die sich Gott zuwendet, vor dem Hintergrund der Weltkugel dargestellt werden: *Arenberg*: Flores seraphici.

129 *Wright*: The Counter-Reformation 106 f.

130 Archivium Provincialis Germaniae Societatis Jesu (APGSJ), Abt. 42,-2,2, Nr. 1, 14, 18–20. Für den Hinweis auf diese Quellen danke ich Dr. Gabriele Greindl von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Zur Chinamission bayerischer Jesuiten: *Albrecht*: Maximilian I. 323; *Hsia*: A Jesuit 287–308.

131 *Abelly*: La Tradition de l’Eglise; *Olier*: Vie intérieure de la Tres-sainte Vierge.

Immanenz und Transzendenz ausgehen. Dies schließt jedoch Akzentverschiebungen nicht aus. Im Mittelalter ist eine starke Präsenz des Sakralen in der materiellen Welt zu verzeichnen, wie es die Popularität der Reliquien der Milch Mariens zeigt.¹³² Im reformierten Katholizismus verlor der Reliquienkult keineswegs an Bedeutung; betont wurde allerdings der Fürsprachecharakter dieser Objekte, dem zufolge sie als Stützen anzusehen waren, mit deren Hilfe der Mensch den Himmel erreichen könnte.¹³³ Dieser Vorstellung entspricht, dass man die besagten Objekte in Reliquiaren immer mehr zur Schau stellte,¹³⁴ während man sie im (Hoch-)Mittelalter in schatztruhenähnlichen Schreinen aufbewahrte. Was die Marienverehrung angeht, nahmen zudem (Gnaden-)Bilder – also im Vergleich zu Hinterlassenschaften von Heiligen abstraktere Fürspracheobjekte – einen immer größeren Platz ein und verdrängten beinahe die Reliquien. Dabei betonten die Prediger zur Verteidigung des Bilderkults vor den protestantischen Angriffen, dass der gute Christ nicht das Bild, sondern die dargestellte Person verehere. Einer solchen Religion, die – ohne die Immanenz zu leugnen – den Akzent auf die Transzendenz setzt, geht die Einheit des Universums nicht verloren. Himmel und Welt werden unterschieden, aber miteinander verbunden. Das Sakrum geht über die Welt hinaus, was wiederum bedeutet, dass die Erde in ein Ganzes aufgenommen wird.

Dieser transzendente Universalismus fußte auf symbolischem Denken, das, anders als etwa im Calvinismus, erhalten blieb. Auch hier machte die Katholische Reform lediglich Neues aus Altem, indem sie keinen metaphysischen Bruch mit mittelalterlichen Traditionen vollzog. Der katholische Bilderkult beruht auf der Idee, dass Bilder von Gott gegebene Zeichen sind, die den Zugang zum Universalen vereinfachen.¹³⁵ Das höchste Wesen findet Gefallen daran, sich in bestimmten Orten durch bestimmte Personen und Objekte, denen seine Vorliebe gilt, dem stets unvollkommenen Gläubigen hinzugeben.¹³⁶ Seine Gabe ist nicht die Materie an sich, doch das Unsichtbare wird durch das sichtbare Zeichen erfahrbar gemacht.¹³⁷ Das Symbolische ist also im Katholizismus nicht dem Rea-

132 *Ellington*: From Sacred Body 123–125, 132–134; *Hamm*: Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation, Fußnote S. 25 f.

133 Davor wurde nicht zwischen *dulia* und *latria* unterschieden, denn die Bilder und Reliquien stellten den Heiligen nicht nur dar, sondern manifestierten seine reale Präsenz: *Desimon*: Le Corps de ville 87–89.

134 Siehe die Reliquiensammlung Maximilians I. von Bayern, die in der Münchner Residenz zu sehen ist. Zur Entwicklung der Reliquienkunst am Hof Maximilians: *Albrecht*: Maximilian I. 291.

135 *Crouzet*: Les Guerriers de Dieu, Bd. 1, 564–570.

136 Auf diese Weise wurde der Bilderkult und die Pilgerfahrtspraxis vor Skeptikern gerechtfertigt. Ein Beispiel: [*Fichet*:] Entretiens.

137 *Crouzet*: Les Guerriers de Dieu, Bd. 1, 564–566.

len entgegensetzen. Während Calvin Symbole als Stellvertreter für abwesende Sachen versteht, sind sie in der reformkatholischen Sichtweise das, was das Anwesende, aber Unsichtbare vergegenwärtigt.¹³⁸

Symbole eröffnen in dieser Perspektive einen Zugang zum Verständnis des Universums. Aus diesem Grund zeichnet sich die reformkatholische Marienverehrung durch ein Denken in Analogien aus. Besonders im Genre der Meditation entfaltete sich eine solche Logik: Die frommen Autoren deckten zahlreiche analogische Verbindungen zwischen den einzelnen Elementen des Meditationsgegenstands auf.¹³⁹ Es wurde nach Äquivalenzen gesucht. Das katholische Denken benutzte dementsprechend die Analogie als Erkenntniswerkzeug. Analogische Beziehungen verstand man als ontologisch. Dies ist in den gedruckten Predigten und anderen Veröffentlichungen der Frömmigkeitsliteratur zu beobachten, wo das Aufzeigen von Ähnlichkeiten als der Weg zu einem besseren Verständnis des beschriebenen Wesens präsentiert wird.¹⁴⁰

Die Ganzheit, die Welt und Himmel zusammenfasste, war hierarchisch strukturiert. Den Platz in der universalen Hierarchie definierte die von Gott empfangene Liebe. Liebe bedeutete Macht. Der gegebenen Liebe entsprachen wiederum die Qualitäten der geliebten Kreatur. Tugend, Macht und Schönheit bildeten somit einen Nexus. Der reformierte Katholizismus baute also nicht nur auf analogem, sondern auch auf tautologischem Denken auf. Dasselbe wurde nicht nur auf vielfältige Art und Weise, sondern auch zirkulär behauptet. Gott liebte Maria, weil sie vollkommen war, und sie war vollkommen, weil er sie liebte. Die Heilige Jungfrau teilte zudem die Macht Gottes, weil sie als Verkörperung der Demut nie danach gestrebt hatte; weil sie sich für nichts hielt, herrschte sie über alles. Durch die Gleichsetzung von Tugend, Liebe und Macht erschien Erniedrigung als Erhöhung.¹⁴¹ Das, was zunächst unlogisch erscheinen mag, bekräftigt hier nur die Schlüssigkeit der Ganzheit. Ein solches Denken in Analogien und Tautologien behauptet also die Einheit des Universums; man kann es folglich als universalistisch bezeichnen.

Die gesamte Konstruktion der glorreichen Universalkönigin der Liebeshierarchie basierte nicht zuletzt auf Geschlechtervorstellungen. Maria war gottgleich, da sie die Tochter, Mutter und Gemahlin Gottes war. Der Vorstellung einer Einheit des Universums entsprechend wurden ihre Rechte und Privilegien von der als natürlich verstandenen Geschlechterordnung abgeleitet, die auch die Bezie-

138 Zu Calvins Bilderverständnis: ebd. 570–578.

139 Ein Beispiel von vielen: *Waśniowski*: Wielkiego Boga Wielkiej Matki o grodek.

140 Dies ist von Foucault zum Kennzeichnen der vorklassischen Episteme erklärt worden: *Foucault*: Ordnung der Dinge 46–77.

141 Als Negativbeispiel diente der gefallene Engel Luzifer: *Hess/Schneider/Wiener* (Hg.): *Trophaea Bavarica* 19–40.

hungen zwischen einem männlichen Gott und seiner Schöpfung regelten. Die Kraft der Himmelskönigin kam davon, dass sie die unterschiedlichen weiblichen Idealbilder in sich vereinte. Sie war die Mutter eines jeden, voller Fürsorge, Güte und Barmherzigkeit. Als Jungfrau verkörperte sie Reinheit und Schönheit schlechthin. Der Herr selbst soll von ihrer Schönheit ergriffen gewesen sein.¹⁴² Die Panegyriken unterstrichen ihren physischen Aspekt in einer Art und Weise, die nicht immer frei von sexuellem Beiklang war.¹⁴³ Von diesen marianischen Geschlechterkonstruktionen wurden indes nur in Ausnahmefällen Rückschlüsse auf die weltliche Ordnung gemacht. Genannt sei das »Traktat über die Vorzüglichkeit des weiblichen Geschlechts und die Prärogativen der Gottesmutter« von einem gewissen Guerry, der die These verteidigt, die Frau sei die vollkommenste Schöpfung Gottes.¹⁴⁴ Die Frau helfe dem Manne sowohl bei der »körperlichen« als auch bei der »geistlichen Zeugung«: »In der geistlichen Zeugung kamen die Justiz und der Friede Gottes zusammen und küssten sich im weiblichen Geschlecht in der Person der Jungfrau Maria.«¹⁴⁵ Dadurch habe sich die göttliche Liebe unter die Menschen gemischt:

Ein einziger Blick, ein einziges Haar am Hals [Mariens] genügte und Gott hat sich verliebt. Er genoss es und nahm die Seele des Menschen zur Gemahlin; in ihr vollbrachte er eine Eheschließung, die in der Ehe von Mann und Frau ihr Ebenbild fand. Eine Eheschließung, durch die wir Kinder Gottes, Fleisch seines Fleisches, Blut seines Blutes wurden, alle im Herzen und Willen vereint.¹⁴⁶

Obleich der Rückschluss von der Marienverehrung auf die Vorzüglichkeit irdischer Frauen keineswegs als typisch gelten kann, beschreibt Guerry also auch eine entängstigende Universalisierung der Liebe Gottes.

In der reformkatholischen Marienverehrung spiegelt sich somit die Kohärenz der gesamten Katholischen Reform wider. Im Zentrum des reformierten Katholizismus standen zwei Ideen: Universalität und Liebe, die man aufs Engste miteinander verband. Der besondere Platz der Gottesgebärerin als Universalkönigin entsprach der Behauptung eines engeren Zusammenhalts zwischen Himmel und Erde, welche die unterschiedlichen Kulte und die Denkweise der Reformbewegung durchzieht. Diese Vorstellungen werden im Folgenden unter dem Begriff des Universalismus zusammengefasst. Die universalistische Religion hatte insofern Konsequenzen für die Menschen, als sie nun stärker in die göttliche Ordnung integriert wurden.

142 *Hautesere de Salvaizon*: La Piété des Églises d'Orient 31.

143 *Łobżyński*: Przenosiny triumfalne 64.

144 *Guerry*: Traicté de l'excellence du sexe foeminin 7 f.

145 Ebd. 9.

146 Ebd. 10 f.

b) Sklave sein heißt herrschen: Die Teilnahme am Universalen

Die Gottesmutter der Katholischen Reform war die »Königin und Patronin des Menschengeschlechts, Fürsprecherin der Welt, Helferin des ganzen Universums«. ¹⁴⁷ Maria war allmächtig und schützte jeden: Der entängstigende Effekt der reformiert-katholischen Marienverehrung ist offensichtlich. Die neue Religion ist jedoch kein Phänomen, das für sich allein untersucht werden kann. Auch wenn die Religion durchaus eine Eigenlogik aufweist, ist die Frömmigkeit stets Teil eines sozialen Kontexts. Im Folgenden soll dargestellt werden, welche Konsequenzen der reformkatholische Universalismus für die Art und Weise hatte, wie Zeitgenossen ihren Glauben lebten. Insbesondere soll gefragt werden, welche Beziehungen er zwischen dem Individuellen und dem Kollektiven und zwischen dem Leben der Laien und jenem des Klerus forderte. Die Gottesmutter erwies sich zwar als allen Menschen gegenüber gütig. Da sie aber noch mehr Gnaden denjenigen gewährte, die sie verehrten, entstand eine Bewegung, ja bisweilen ein Rennen um die Gunst des Vollkommensten der Schöpfung, um die Annäherung an diesen Schlussstein des Universums. Alle Menschen sollten von diesem Streben erfasst werden und keiner, der weltlichen Erfolg und Seelenheil anstrebte, durfte zurückbleiben.

Die Marienfrömmigkeitsliteratur differenzierte sich je nach Nutzungsart und Lesergruppe aus. Sowohl kleine Büchlein für individuelle Anhänger der Gottesmutter ¹⁴⁸ als auch umfangreiche Nachschlagewerke kamen auf den Markt. Aus der letzten Gruppe kann man Veröffentlichungen hervorheben, die nach Jahren oder Jahrestagen historische Beispiele marianischer Hilfe anbringen und unter anderem für Predigten benutzt wurden. ¹⁴⁹ Es erschienen auch Predigtsammlungen zu allen Marienfesten. ¹⁵⁰ Ab der Mitte des 17. Jahrhunderts druckte man gar Atlanten der marianischen Gnadenorte. ¹⁵¹ Das gedruckte Wort half auch, mittelalterliche Kulte zu verbreiten, die sich bis dahin vor allem im Umfeld einzelner Orden der Beliebtheit erfreuten. Das beste Beispiel stellt der Rosenkranz dar, der dank der Propaganda der Jesuiten und der Dominikaner weite Verbreitung fand. ¹⁵² Die Marienverehrung sollte unterschiedliche soziale Gruppen ergreifen.

¹⁴⁷ *Jeanne*: *Thrësor sacré* 9.

¹⁴⁸ *Sandeus*: *Maria Patrona*; *Binet*: *Tessera salutatis*. Solche Sodalitätenbücher wurden von Louis Châtellier untersucht: *Châtellier*: *L'Europe des dévots*, insbesondere 48–59. Siehe auch die kleinen Ratgeber für eine gottgefällige Lebensführung: *Geistliches Zeughaus*.

¹⁴⁹ *Bridoul*: *Le Triomphe annuel de N. Dame*; *Gonon*: *Chronicon Deiparae*; *Courcier*: *Negotium saeculorum Maria*.

¹⁵⁰ *Zimorowic*: *Hymny na uroczyzny święta Panny*.

¹⁵¹ *Meulen*: *Kartierung*.

¹⁵² *Starowolski*: *Vestis Mariana*; *Krótki sposob mowienia psalterzyka Panny Maryey*; *Deslyons*: *L'Enlèvement de la Vierge par les anges* 46.

Beispielsweise veröffentlichte Guillaume Du Val für Ärzte ein Kompendium aller nützlichen und frommen Gebete zur Himmelskönigin und den Schutzpatronen der Mediziner.¹⁵³ Der Jurist Flavin-François de Hautesere de Salvaizon versuchte seinerseits die Universalherrschaft Mariens anhand von Begriffen aus dem römischen, fränkischen und sächsischen Recht zu begründen.¹⁵⁴ Es konnte auch eine gewisse Konkurrenz zwischen Laien, Weltklerus und Ordensklerus entstehen. Der Weltpriester Bénédicte Gonon sah sich veranlasst, seine »Chronik der Gottesmutter« zu verfassen, um nicht von den Ordensklerikern und den Laien in puncto Marienfrömmigkeit geschlagen zu werden.¹⁵⁵

Am deutlichsten ist der Versuch der Katholischen Reform, die gesamte Gesellschaft zu erfassen, in der Geschichte der marianischen Bruderschaften erkennbar, in deren Zusammenhang das persönliche Marienpatronat propagiert wurde. Diese – wie die jesuitischen Sodalitäten oder dominikanischen Rosenkranzbruderschaften – erlebten seit dem Ende des 16. Jahrhunderts einen besonderen Aufschwung. Die neu entstehenden Laienbruderschaften entsprachen einem neuen Frömmigkeitsmodell des persönlichen Engagements im Kult. Obwohl sie meist grob ständisch organisiert waren, zeichneten sie sich im Vergleich zu den Berufsbruderschaften, die sich im Mittelalter herausgebildet hatten, durch eine größere soziale Offenheit aus.¹⁵⁶ Man könnte mit Blick auf die ständische Struktur frühneuzeitlicher Gesellschaften sogar sagen, dass Bruderschaften der einzige Rahmen für einen freiwilligen Zusammenschluss waren. Sie boten dem Individuum ein kultisches Regelwerk, dessen Zwängen er sich – zumindest theoretisch – durch eine persönliche und freiwillige Entscheidung unterwarf, um diverse geistliche Vorteile zu erlangen.¹⁵⁷ Durch den Beitritt wurde der Marienfromme Klient der Gottesmutter und erhoffte sich eine Teilhabe am Gnadenfluss. Er trat in eine intensive, besondere Beziehung zu der glorreichen Himmels herrin. Als Schützling der Engelskönigin wurde er als Individuum in die universale Liebeshierarchie integriert.

Wenn es um das Seelenheil ging, stellte man also stärker als früher den Einzelnen, und nicht den sozialen Körper in den Vordergrund. Dies konnte bis zur Behauptung der Prädestination führen: Manche verstanden die Marienfrömmigkeit als Zeichen ihrer Auserwähltheit durch Gott.¹⁵⁸ Gleichzeitig entwickelte allerdings der Klient der Gottesmutter seine Frömmigkeit in einem erheblichen Maße in der Gruppe durch Bindung an kollektive Rituale. Eine solche Marien-

153 *Du Val*: *Litaniae de beatissima Virgine Maria*.

154 *Hautesere de Salvaizon*: *La Piété des Églises d'Orient* 55–66.

155 Vorwort zu: *Gonon*: *Chronicon Deiparae*.

156 *Châtellier*: *L'Europe des dévots* 63–123.

157 *Mikulec*: *Religious Brotherhoods*; *ders.*: *Wallfahrer und Sodalen*, insbesondere 483.

158 Z. B.: *Poiré*: *La Triple Couronne* 265–270; *Albertinus*: *Unser L. Frauen Triumph*.

verehrung kehrte also der kollektiv-korporatistischen Immanenz des Sakralen den Rücken, ohne jedoch den Kult zu einer individuellen Sache zu machen. Vielmehr war das Ziel, Individuum und Kollektiv in Einklang zu bringen und durch die Konversion des Einzelnen eine Reformation der Gesellschaft herbeizuführen. Das Marienpatronat förderte man dementsprechend ebenso auf der Ebene der Gemeinschaft: der Pfarrei, der Stadt oder des Staates.

Der Versuch, die universale Liebeshierarchie zu verwirklichen, ging zudem mit einer Ausdifferenzierung des Modells der christlichen Vollkommenheit einher, in deren Mittelpunkt die Vernichtung der eschatologischen Angst stand. Die Reformbewegungen zeichneten sich ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts durch einen humanistischen Optimismus aus, der stark mit der Weltverurteilung kontrastierte, die noch bei den Vätern des Tridentinums zu finden war. Die sogenannte Gegenreformation war nicht nur eine disziplinäre oder reaktionäre Bewegung, sondern auch Ausdruck einer Suche nach einem Gleichgewicht zwischen christlicher Strenge und Humanismus.¹⁵⁹ Im Zentrum der Katholischen Reform stand die Aufwertung des Laienlebenswandels.¹⁶⁰ In Rom entwickelte sich ein Apostolat, das weder weltliche Lebensformen ablehnte noch Askese oder Bruch mit der Welt förderte. Gefühle sowie auch die Kommunion mit der Natur wurden als Wege zur Erfahrung der Güte Gottes dargestellt. Diese Suche nach dem »Standpunkt Gottes« garantierte Heilssicherheit.¹⁶¹ Das Oratorium – eine von Philipp Neri gegründete Weltklerikerkongregation – ist ein gutes Beispiel für diesen neuen Katholizismus: Sein Leitbild war ein freudiges Wirken in der Welt, das eine »Verwandlung des sozialen Lebens [herbeiführen sollte], die umso stärker war, als sie die bisherige Lebensführung nicht verwarf und ihr lediglich einen neuen Sinn [zu] verleihen« versuchte.¹⁶²

Auch der 1661 heiliggesprochene Franz von Sales (1567–1622) betonte in seinem äußerst einflussreichen Werk »Philothea, oder Anleitung zum frommen Leben« (1609), dass christliches Leben nicht unbedingt kontemplativ sei; jeder könne in seinem eigenen Stand sein Heil finden.¹⁶³ Das gesamte Leben – auch das weltliche – wurde aufgewertet.¹⁶⁴ Zentral war für von Sales wie für zahlreiche Jesuiten ab dem Ende des 16. Jahrhunderts die Liebe Gottes, der jeden auf verschiedene Art und Weise zu sich rufe.¹⁶⁵ Richelieu teilte trotz aller Differenzen

159 *Dupront*: D'un humanisme chrétien 237 f.

160 *Bireley*: The Refashioning of Catholicism 175–181.

161 *Dupront*: D'un humanisme chrétien 241–249.

162 Ebd. 207–224.

163 *Krumenacker*: L'École française de spiritualité 88.

164 *Maës*: Le Roi, la Vierge et la Nation 187.

165 *Martin*: The Jesuit Mind, insbesondere 231; *Bireley*: The Refashioning of Catholicism 179–181.

den Optimismus und das Vertrauen in die menschliche Natur eines Franz von Sales: Es gebe nicht nur einen Weg zur christlichen Vollkommenheit; jeder Stand könne das christliche Ideal nach seinen Möglichkeiten verwirklichen.¹⁶⁶ Wichtig war seiner Meinung nach, dass jeder für sein Heil innerhalb seiner Lebensbedingungen Sorge.¹⁶⁷ Der französische Hauptminister suchte aus diesem Grund in seinen Schriften eine klare, praktische und einfache Pastoral zu fördern.¹⁶⁸ In dieser Perspektive einer besseren Adaptation der geistlichen Anforderungen an die weltlichen Verhältnisse entwickelte sich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts im katholischen Europa die Kasuistik rasant.¹⁶⁹ In den Jahren 1590–1620 fand zudem nicht nur eine diskursive Aufwertung des Laienstands statt. Diese Zeit war auch in der Tat von einer gewaltigen Zunahme der Laienfrömmigkeit gekennzeichnet.¹⁷⁰

Während die Generation, die um die Mitte des 16. Jahrhunderts führend gewesen war – Karl Borromäus, die ersten Theatiner oder auch die ersten Jesuiten –, dem weltlichen Leben ein angsterfülltes sühnendes Warten vorzog,¹⁷¹ standen nun Bestrebungen im Vordergrund, das weltliche Leben in die Sphäre des Sakralen zu integrieren. Versuchten zahlreiche Laien zur Zeit der französischen Religionskriege, sich der mönchischen Frömmigkeit anzupassen,¹⁷² sollten sie nun auf ihre eigene Art für ihr Heil sorgen. Dieser Ansatz kann als universalistisch gelten: Es wurde – ohne Gleichmacherei – eine Teilnahme aller angestrebt. Gleichzeitig ist eine Abkehr vom spätmittelalterlichen Gradualismus unverkennbar: Obgleich die Verantwortung des Menschen für sein Heil beibehalten wird und das Heil somit nicht als bedingungslos erscheint, wird die Pluralität von Lebenswandel und Frömmigkeitsformen als legitim angesehen. Dadurch erlischt die Notwendigkeit eines Verzichts auf die Welt.

Der beruhigende Aspekt der reformkatholischen Marienverehrung und der Vielfalt der Wege zum Seelenheil soll gleichwohl nicht den Eindruck erwecken, dass die Katholische Reform den Laxismus förderte. Das Ziel war die Bekehrung der Herzen und eine damit einhergehende Reformation der Welt. So ist in der Marienverehrung die Erwartung einer strengen himmlischen Justiz deutlich sichtbar: Gottes Ordnung sollte auf Erden geschaffen werden. Der Augustiner Jacques Jeanne betonte, dass man der »Himmelskönigin und Herrin der Welt« alle Liebe schulde, aber auch Gehorsam und sogar Furcht, denn der Christ »soll

166 *Hildesheimer*: *Relectures de Richelieu* 41–49.

167 *Richelieu*: *Traité de la perfection du chrestien* 352–357.

168 *Hildesheimer*: *Relectures de Richelieu* 41–49.

169 *Taveneaux*: *Le Catholicisme dans la France classique* 430–432.

170 *Krumenacker*: *L'École française de spiritualité* 88–101.

171 *Dupront*: *Autour de saint Filippo Neri* 225–227.

172 *Crouzet*: *Les Guerriers de Dieu*, u. a. Bd. 1, 360.

nicht der tiefen Demut dieser großmütigen Prinzessin zu viel zumuten, sondern sie fürchten«. ¹⁷³ Sie könne Gotteslästerer mit einem Blitz treffen und es sei sogar vorgekommen, dass sie die Beine eines Mannes abgeschnitten, der einem solchen Furchtlosen Obdach angeboten hat. ¹⁷⁴ Auch der Großkanzler von Litauen Albrycht Stanisław Radziwiłł, der eine maßgebliche Rolle bei der Etablierung des staatlichen Marienpatronats in Polen-Litauen spielte, betonte den furchterregenden Charakter der Heiligen Jungfrau. ¹⁷⁵ Entgegen der Kritik der Jansenisten stellte auch die Gesellschaft Jesu hohe Anforderungen an den Gläubigen. Louis Châtellier zeigte in seiner Analyse der Sodalitäten, welche Disziplin, Beherrschung der Zeit, des Körpers und des Gewissens von den Sodalen verlangt wurden. Die Integration einer breiten Masse der Gläubigen sollte in den Augen der Jesuiten zur Reformation der ganzen Gesellschaft führen. ¹⁷⁶

Das Streben nach der Durchsetzung der göttlichen Ordnung führte zu einer Entfernung profaner Elemente aus dem Religiösen. Während man im Hochmittelalter in Italien an Festen zu Ehren des Stadtpatrons Jahrmärkte und Wettkämpfe veranstaltete, verschwanden im konfessionellen Zeitalter solche profanen Aktivitäten tendenziell. ¹⁷⁷ Der sakrale Raum war nun im Vergleich zum Mittelalter stärker vom profanen abgegrenzt: Kirchengebäude oder Friedhöfe sollten nur noch kultischen und religiösen Zwecken dienen; Tiere waren von ihnen fernzuhalten. ¹⁷⁸ Aus der Ikonographie verbannte man zahlreiche profane Elemente. ¹⁷⁹ Diese Bewegung sollte indes nicht zu einer Säkularisierung führen. Im Zusammenhang mit dem Willen, das Religiöse »rein« zu halten, ist das Bestreben erkennbar, die Welt durch Kult, Gefühle und Lebenswandel Gott anzunähern. ¹⁸⁰ Individuen und Gemeinschaften hatten sich in die transzendente Ordnung zu integrieren. Anforderungen, die an die Welt gestellt wurden, wuchsen. Das Heilige war nicht mehr innerhalb der Gemeinschaft verortet; die Immanenz des Sakralen ging also zunehmend verloren. ¹⁸¹ Gerade diese angestrebte transzendente Teilnahme der Welt an der himmlischen Glorie verlangte, dass die kultischen Handlungen rein blieben. So führte die religiöse Verankerung der Erde zu einer gewissen Trennung zwischen Religiösem und Profanem, jedoch mitnichten zum

173 *Jeanne*: *Thr sor sacré* 274–278.

174 Ebd. 279.

175 *Radziwiłł*: *Dyskurs nabożny* 217–267.

176 *Châtellier*: *L'Europe des dévots* 9 f., 48–59; *ders.*: *Die Erneuerung der Seelsorge*.

177 *Webb*: *Patrons and Defenders* 198–215.

178 *Milliot*: *Cultures, sensibilit s et société* 11 f.

179 *Tavaneaux*: *Le Catholicisme dans la France classique* 452.

180 *Châtellier*: *L'Europe des dévots*.

181 So bemerkt Robert Descimon, dass Pierre de Bérulle »den alten sozialen Sinn für die menschliche Gemeinschaft, die metaphorisch durch die Gemeinschaft der Heiligen gedacht wurde, verloren hatte«. Vorwort zu: *Morgain*: *La Théologie politique de Pierre de Bérulle* 14.

Ausschluss der Religion aus den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, die im Gegenteil durch den größeren Gottesbezug reformiert werden sollten.

Angestrebt wurde also kein Mittelmaß. Neben der engeren Integration breiter Schichten in die Beziehungen mit dem Himmel sollte eine geistige Elite in der göttlichen Liebe vollkommen aufgehen. Diejenigen Sodalen, die sich mit den hohen Anforderungen der Bruderschaft nicht zufriedengaben, traten nicht selten in geheime Bruderschaften namens »Aa« ein.¹⁸² Die marianischen Bruderschaften konnten somit extreme kultische Formen propagieren, die eine absolute geistige wie körperliche Gefolgschaft zum Ausdruck bringen sollten. So unterwarfen sich Anhänger des »marianischen Sklaventums« der Liebesherrschaft der Gottesmutter ganz.¹⁸³ Die »Blutweihe« – die Unterzeichnung einer Urkunde zur Unterordnung unter die heilige Maria mit eigenem Blut – führte beispielsweise auch Maximilian I. von Bayern durch.¹⁸⁴ Die ersuchte Erniedrigung bedeutete im Sinne der universalen Liebeshierarchie aber eine persönliche Erhöhung: »Sklave der Gottesmutter zu sein heißt König zu sein«, so der Pauliner Jan Dionizy Łobżyński.¹⁸⁵

Parallel zur größeren Offenheit des frommen Lebens für jedermann erfuhren also auch elitäre Frömmigkeitsformen einen Aufschwung. So erlebten Orden, die den Akzent auf Mystik setzten – wie die Karmeliten –, einen Zulauf.¹⁸⁶ Anspruchsvolle Gemüter wie Herzog Maximilian von Bayern versuchten, mit der Geißelung des eigenen Leibs Gott zufriedenzustellen.¹⁸⁷ Darin sollte man keinen Widerspruch zur Aufwertung der Welt sehen; ganz im Gegenteil war diese strengere Religion Teil einer Entwicklung, die auf eine Ausdifferenzierung der Frömmigkeit abzielte. So verfasste Franz von Sales, nachdem er die Möglichkeit des Heils für jeden Stand behauptet hatte, auch ein Traktat für Fortgeschrittene. Der nüchtern denkende Richelieu erkannte seinerseits ebenfalls den Wert einer

182 *Châtellier*: L'Europe des dévots 89–98.

183 *Phoenicius*: Mariae mancipium.

184 *Châtellier*: L'Europe des dévots 169.

185 *Łobżyński*: Przenosiny triumfalne 89.

186 Für Bayern: Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 2, 773–778. Auch bei der Gesellschaft Jesu, die man gewöhnlich nicht als mystischen Orden bezeichnet, gab es durchaus zahlreiche Mystiker. *Mat'a*: Zwischen Heiligkeit und Betrugerei 177–206; *Jobert*: De Luther à Mohila 310–320. Beispiel eines jesuitischen Mystikers, Giulio Mancinelli, der seine Visionen zu Papier brachte und ein theoretisches Traktat über die Frage verfasste, anhand welcher Kriterien man göttliche Erscheinungen von den teuflischen unterscheiden könne: ARSI, Vitae 43, 44, 55.

187 *Albrecht*: Maximilian I. 289. In Frankreich verbreitete sich im Anschluss an die Religionskriege zunächst eine Spiritualität der Selbstkasteiung, die sich jedoch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts immer mehr in Richtung einer aktiveren Teilnahme am weltlichen Leben veränderte: *Diefendorf*: Pious Women.

mystischen Erfahrung Gottes vollkommen an.¹⁸⁸ Die Mystik konnte sich somit frei entfalten. Ziel von Franz von Sales, Jean Eudes, Bérulle oder Condren war es, Gott in sich selbst zu finden. Doch diese Suche nach Einheit mit Gott ging nicht – anders als es oft im Spätmittelalter der Fall gewesen war – mit einer Verurteilung der Welt einher, sondern war eine »soziale Erfahrung des Absoluten«: »Die mystische Kommunikation [zwischen dem Gläubigen und Gott, D. T.] verwischt das Heilswerk, und [...] diese Präsenz des Ewigen verweltlicht das irdische Leben sehr.«¹⁸⁹

Nicht nur die Laienfrömmigkeit, sondern auch das Priestertum wurde erhöht: Paradoxerweise ging die Aufwertung des Laienlebens mit der erneuerten Behauptung eines radikalen Unterschieds zwischen jenen, die die Priesterweihe empfangen hatten, und den normalen Gläubigen einher. Die Oratorienbewegungen von Philipp Neri und Pierre de Bérulle suchten dem Weltpriestertum durch ein neues Kongregationsmodell Glanz zu verleihen: Weit entfernt vom üblichen Leben eines Pfarrers, sollten Weltkleriker in Gemeinschaft leben, um ihre Spiritualität zu vertiefen, ohne jedoch die Welt zu verlassen. Bérulle, der als Mitglied des Königlichen Rats eine wichtige politische Rolle spielte und zugleich den mystisch geprägten Karmeliterinnenorden in Frankreich einführte, wollte den Weltklerikern und darüber hinaus größeren Kreisen der Gläubigen eine mystische Doktrin der Liebe Gottes vermitteln.¹⁹⁰ Die Inkarnation Gottes – der Mittelpunkt seiner Theologie – habe zu einer Vergöttlichung der menschlichen Natur geführt.¹⁹¹ Die Fleischwerdung des Gottessohnes machte die Erde zum Himmel und schuf somit eine allumfassende Einheit. Um an der Liebe Jesu vollkommen teilzunehmen, könne man »Sklavereigelübde« ablegen. Durch die Fleischwerdung habe sich ja Gott selbst mit seiner Liebe an den Menschen »gekettet«, mit Ketten, die uns Menschen wiederum in den Himmel hinaufziehen würden. Dabei sei kein Verzicht auf herkömmliche, weltliche Aktivitäten notwendig: Die vorgeschlagene Wende sollte eine innere, geistliche sein.¹⁹²

188 *Bireley*: *The Refashioning of Catholicism 180–181*; *Richelieu*: *Traité de la perfection du chrestien* 273–334.

189 *Bergamo*: *La Science des saints* 536 f.

190 *Krumenacker*: *L'Ecole française de spiritualité* 76, 145–198.

191 So auch der Oratorianer Guillaume Gibieuf in seinem Gelöbnis an die Gottesmutter: »Aber Sie sind die Mutter dessen, der die Größe in der Kleinheit etablierte, die Allmacht in der Gebrechlichkeit, die unendliche Weisheit in der Kindheit, das Licht in der Dunkelheit, die Freude des Himmels im Leid und schließlich die Göttlichkeit in der Menschlichkeit [...].« *Gibieuf*: *La Vie et les grandeurs*, ohne Seitenzahlen. Siehe auch die Idee des Augustiners Jacques Jeanne, dass »der Schatz des Sohnes der Engelkönigin in der Tiefe der menschlichen Natur versteckt« sei: *Jeanne*: *Thr sor sacré*, hier Widmung an Denis le Sueur.

192 *Krumenacker*: *L'Ecole française de spiritualité* 170–174.

Sollte der Marienkult im Spätmittelalter Schutz gegen den Zorn Gottes gewähren, bedeutete das Marienpatronat im 17. Jahrhundert Teilnahme an der Glorie, ja an der Macht Gottes. Die Erhöhung des Himmels sollte somit zu keiner Entfernung Gottes von den Menschen führen, sondern mit einer Erhöhung der Erde einhergehen. Auch wenn für den einfachen Gläubigen keine Mystik oder tiefe innere Frömmigkeit, sondern die kollektiven Riten im Vordergrund standen,¹⁹³ erwartete man nichtsdestotrotz, dass jeder von Liebe und Inbrunst ergriffen werden würde. Das reformierte Marienpatronat wie das gesamte neukatholische religiöse Leben kennzeichneten sich also sowohl durch ostentative Frömmigkeit als auch durch die Suche nach Interiorität und Gefühl aus.¹⁹⁴ Die elitäre Mystik und die Praktiken der marianischen Sodalitäten sollten das Innen- und das Außenleben des Menschen miteinander in Einklang bringen. All dies führte zu einer Individualisierung des Heils und Transzendentalisierung des Selbst, die scharf mit den kollektivistischen Heilserwartungen des Mittelalters kontrastierten.¹⁹⁵ Zentral für die Katholische Reform war damit die Stellung des Einzelnen im Ganzen, wobei seine Gefühle, religiöse Praxis und weltliche Taten eine Einheit bilden sollten. Ein solcher Wille zur Verschmelzung von Individuum und Gesellschaft, von Innerlichkeit und sozialer Rolle kann man nicht nur im Marienpatronat, sondern auch im gesamten reformierten Katholizismus beobachten. Dies förderte das politische Engagement derjenigen, die das staatliche Marienpatronat verbreiteten.

c) Doppelt gekrönt: Himmelskönigin und Staatspatronin

Maria wurde im reformierten Katholizismus zur allmächtigen Königin eines Universums der Liebe. Im Folgenden soll die Frage untersucht werden, inwiefern ein Zusammenhang zwischen dieser Entwicklung und der Verbreitung des staatlichen Marienpatronats bestand. Es gilt zu prüfen, welche Verbindung zwischen dem politischen Kult und der erneuerten Marienverehrung auszumachen ist. Ist der Universalismus der Katholischen Reform auch im Kult der heiligen Patronin der Königreiche und Territorien zu beobachten?

Um das Marienbild des staatlichen Marienpatronats im 17. Jahrhundert zu verstehen, ist der Vergleich zu mittelalterlichen Darstellungen der Patronin notwendig. Von großem Interesse ist etwa das Dombild von Siena, einer Stadt, die bereits im Hochmittelalter das Marienpatronat entwickelt hat.¹⁹⁶ Es wurde von

193 *Châtellier*: L'Europe des dévots 163–171.

194 *Martin*: The Jesuit Mind, insbesondere 232; *Bergamo*: L'Anatomia dell'anima.

195 *Dupront*: Vie et création religieuses 536–538.

196 *Schreiner*: Maria 93–96.

Duccio im Jahre 1311 ausgeführt und zeichnet sich durch einen deutlichen Unterschied zu dem etwa 1319 von Simone Martini für die Katharinenkirche von Pisa angefertigten Altarbild aus.¹⁹⁷ Das Letztere setzt sich aus mehreren Tafeln zusammen, auf denen verschiedene Heiligengestalten einzeln und frontal dargestellt sind. Auf der zentralen Tafel ist Maria mit Kind zu sehen, ohne Ornamente und Königsinsignien – zwar Mittelpunkt der Komposition, aber kaum größer als die sechs Heiligengestalten, die sie begleiten. Die Gottesmutter bleibt eine Heilige unter anderen. Es wird auch kein Bezug zur Stadt Pisa hergestellt. Im Dombild von Siena dagegen sind die zahlreichen Heiligen in ein und demselben Raum dargestellt. Die Heilige Jungfrau ist deutlich größer als die anderen Heiligen- und Engelgestalten, die meist das Gesicht zu ihr drehen und teilweise vor ihr knien. Sie sitzt in einem schlichten Kleid und ohne Königsinsignien auf einem Thron, der stilistisch an die toskanische Domarchitektur anknüpft. Dargestellt wird hier eine Gebetsgemeinschaft aller Heiligen und Bewohner der *città*, die in der Marienverehrung im Dom ihren Mittelpunkt findet. Maria erscheint als höchste Patronin einer sich durch die Immanenz des Sakralen definierenden und um ihren Dom gruppierenden Stadtgemeinde.¹⁹⁸

Ein anderes Beispiel einer vorreformkatholischen Darstellung Mariens als Staatspatronin kann man im Kutassy-Messbuch finden, das in Venedig im Jahre 1511 angefertigt wurde.¹⁹⁹ Hier ist die Patronin Ungarns mit Kind auf einem erhöhten Thron sitzend zu sehen. Zwei Engel halten eine Krone über ihrem Kopf. Links und rechts der Gottesmutter stehen die drei wichtigsten übrigen Patrone Ungarns, die heiligen Stephan, Ladislaus und Emmerich, die etwas unterhalb von Maria, aber kaum kleiner abgebildet sind. Sie sind ihr zugewandt, beten sie aber nicht an. Auch wenn in diesem Bild die Königsherrschaft Mariens deutlicher betont wird als etwa im Dombild von Siena, ist die Gottesmutter hier ebenfalls nur *prima inter pares*.

Die Ikonographie der Staatspatronin und die an sie gerichteten Votivformeln aus dem 17. Jahrhundert verdeutlichen, wie sehr sich der politische Kult veränderte. Maria erscheint stets allein mit ihrem Sohn, als Universalherrscherin. Besonders hervorzuheben ist die Beliebtheit der *Immaculata*-Darstellungen im Rahmen des staatlichen Marienpatronats. Sie zeigen, wie die Gottesmutter durch ihre Unbeflecktheit (als Jungfrau der Apokalypse) das Böse besiegt und über Himmel und Erde herrscht. Von Mariensäulen aus dominiert sie die Städte Mit-

197 *Bagnoli*: Duccio 212–219; *Castris*: Simone Martini 172–176. Für den Hinweis auf diese Bilder danke ich Hannah Maischein.

198 Ein paar Jahre später – um 1315 – wurde in ähnlicher Weise wie im Bild von Duccio die Stadtpatronin im Pallazzo pubblico von Siena von Simone Martini abgebildet. Auf diesem Bild verschwindet jedoch der Bezug zum Dom.

199 *Tüskés*: Regnum Hungariae – Regnum Marianum 238.



Abb. 1: Münchner Mariensäule.

teleuropas als Jungfrau der Apokalypse. Die Münchner Mariensäule (Abb. 1), die erste ihrer Art, die für den staatlichen Kult der Patronin erbaut wurde, machte Schule: Die Marienfigur steht in der bayerischen Hauptstadt auf dem Halbmond in majestätischer Pose, mit einer mächtigen geschlossenen Kaiserkrone und hält ein Zepter hoch empor.²⁰⁰ Unter der Krone brachte man Reliquien an, was ihr Königtum noch mehr verdeutlichen sollte.²⁰¹ Die Verbindung zwischen Mutter und Sohn ist in diesem Bildnis innig: Maria blickt liebevoll zu ihrem Sohn, der mit erhobener Hand die Welt segnet.

Auf den Mariensäulen der habsburgischen Länder ersetzte meist eine Zwölf-Sternen-Krone die schwere Goldkrone und die Schlange den Mond. Dieser Typus betont noch deutlicher das Heilsversprechen, ändert indes nichts an der grundsätzlichen Bedeutung des Bildes.²⁰² Besonders hervorzuheben ist zudem, dass Säulen Denkmäler des Triumphs waren, die auf die antiken Kaisersäulen Bezug nahmen. Vorbild der Münchner Mariensäule ist wohl die vor Santa Maria Maggiore in Rom gewesen. Hier wurde eine antike Säule wiederverwendet, um den Sieg der wahren Religion über das Heidentum darzustellen.²⁰³ In München eignete man sich dabei das Denkmal an und modifizierte seinen Sinn: Jetzt ging es um das Wohl des Kurfürstentums. Die Mariensäulen entsprechen somit der Suche nach einer Teilnahme weltlicher Institutionen an der universalen Glorie Gottes.

Der Bezug auf die Unbeflecktheit der Himmelskönigin war keineswegs ein Spezifikum des süddeutschen Raums und der österreichisch-habsburgischen Länder. In Polen wurde auch auf dieses Motiv zurückgegriffen. Die Jungfrau der Apokalypse findet sich im Buch »Diva Claromontana« von Szymon Starowolski, einer der ersten Veröffentlichungen überhaupt, die das polnische Marienpatronat thematisieren, wieder (Abb. 2).²⁰⁴ Zu sehen ist sie auf einem Stich mit dem Titel »Regina Poloniae«. Bemerkenswert ist zudem an diesem Bild, dass Mariens Füße auf der Erde stehen, während ihr Kopf sich vor einem Wolkenhintergrund

200 Das Bild wurde zwar in aller Wahrscheinlichkeit ursprünglich für die Frauenkirche und nicht für die Mariensäule geschaffen. Doch seine Wahl für dieses und ähnliche Denkmäler in ganz Bayern und den habsburgischen Ländern zeugt davon, dass diese Ikonographie als für diesen Zweck geeignet angesehen wurde.

201 *Albrecht*: Maximilian I. 296; *Schattenhofer*: Die Mariensäule 10–12. Zudem ist die Analyse eines im Rahmen der Vorbereitung der Mariensäule entstandenen Entwurfs aufschlussreich, in dem das Wort »Jungfrau« vor »Maria« durchgestrichen und durch »Himelskönigin« ersetzt wurde: Bayerisches Hauptstaatsarchiv (Haupt-StA), GL 2708/568, »Mariensäule«.

202 Entgegen der Behauptung von Susan Tipton handelt es sich in beiden Fällen sowohl um Jungfrauen der Apokalypse als auch um Unbefleckte. Für beide galt nämlich derselbe ikonographische Typus. Vgl. *Tipton*: »Super aspidem et basilicum ambulabis...« 385.

203 *Schattenhofer*: Mariensäule 18.

204 *Starowolski*: Diva Claromontana.

befindet, so dass sie körperlich Himmel und Welt verbindet. Der Kavallerieorden, den König Ladislaus IV. als erste Institutionalisierung des polnischen Marienpatronats im Jahre 1637 zu etablieren versuchte, sollte ebenfalls der unbefleckten Maria gewidmet werden.²⁰⁵ Die Votivformel Königs Johann Kasimirs aus dem Jahre 1656 beginnt mit den Worten: »Große Gottesmutter und Reinste Herrin!«²⁰⁶

In Portugal wurde das staatliche Marienpatronat gar auf innigste Weise mit der *Immaculata*-Verehrung verwoben.²⁰⁷ Der neue König Johann IV.²⁰⁸ wandte sich in seinem Staatsgelübde vom 25. März 1646 unmittelbar an »Unsere Liebe Frau der Empfängnis«. Er ordnete das Begehen des Fests der Unbefleckten Empfängnis durch König und Reichstag (*cortes*) an. Das Gelöbnis rundete man mit einem gemeinsamen Schwur von König, Thronfolger und Cortes ab, »wenn nötig, unter der Aufgabe des Lebens zu verteidigen, dass die jungfräuliche Mutter ohne Erbsünde empfangen wurde«, falls der Heilige Stuhl sich dagegen entschließen sollte, und »mit besonderem Hochamt und Fest ihre heiligste und Unbefleckte Empfängnis« zu feiern.²⁰⁹ Die Darstellung der unbefleckten Gottesmutter brachte man an den Toren zahlreicher Städte an.²¹⁰

In Frankreich dagegen weicht die offizielle Ikonographie des Marienpatronats von der dieser Länder ab. Dieser Unterschied lässt sich anhand eines Bilds demonstrieren, das zum Gelübde Ludwigs XIII. (1638) offiziell in Auftrag gegeben und von Philippe de Champaigne ausgeführt wurde (Abb. 3).

Das Gemälde stellt eine *Pietà* dar: Der verstorbene Christus liegt auf einem weißen Tuch, den Rücken an die Beine seiner Mutter und einen Engel gelehnt. Marias Oberkörper kann sich somit frei bewegen; sie wendet sich – mit einem Blick voller Güte und einer Hand auf dem Herzen – dem knienden Ludwig XIII. zu und sieht dabei auf die Königsinsignien, die dieser ihr überreicht. Die Gottesmutter trägt keine Krone; nur ein Heiligenschein ist diskret angedeutet. Der Unterschied zu spätmittelalterlichen Passionsdarstellungen fällt ins Auge: Schmerz ist der Heiligen Jungfrau nicht anzusehen und der Körper Christi trägt kein Zeichen physischer Peinigung. Gottes Sohn befindet sich eher am Rande des Bildes, strahlt aber durch seine Helligkeit; sein Heiligenschein ist deutlicher betont als der Mariens, neben ihm liegen die Passionswerkzeuge. Die Szene fin-

205 Tomaszek: Essai d'institutionalisation de l'élite; Nowak-Dłużewski: Elita orderowa; Makowski: Poselstwo Jerzego Ossolińskiego 64 f.

206 ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Polonia 64, 1656, Blatt 220.

207 Frenz: Gottes-Mutter-Göttin 43–45.

208 Johann von Braganza kam durch einen Adelsaufstand, der den spanischen König Philipp IV. entthronte, an die Macht; Bernecker/Pietschmann: Geschichte Portugals 48 f.

209 Frenz: Gottes-Mutter-Göttin 198 f.

210 Ebd. 43–45.

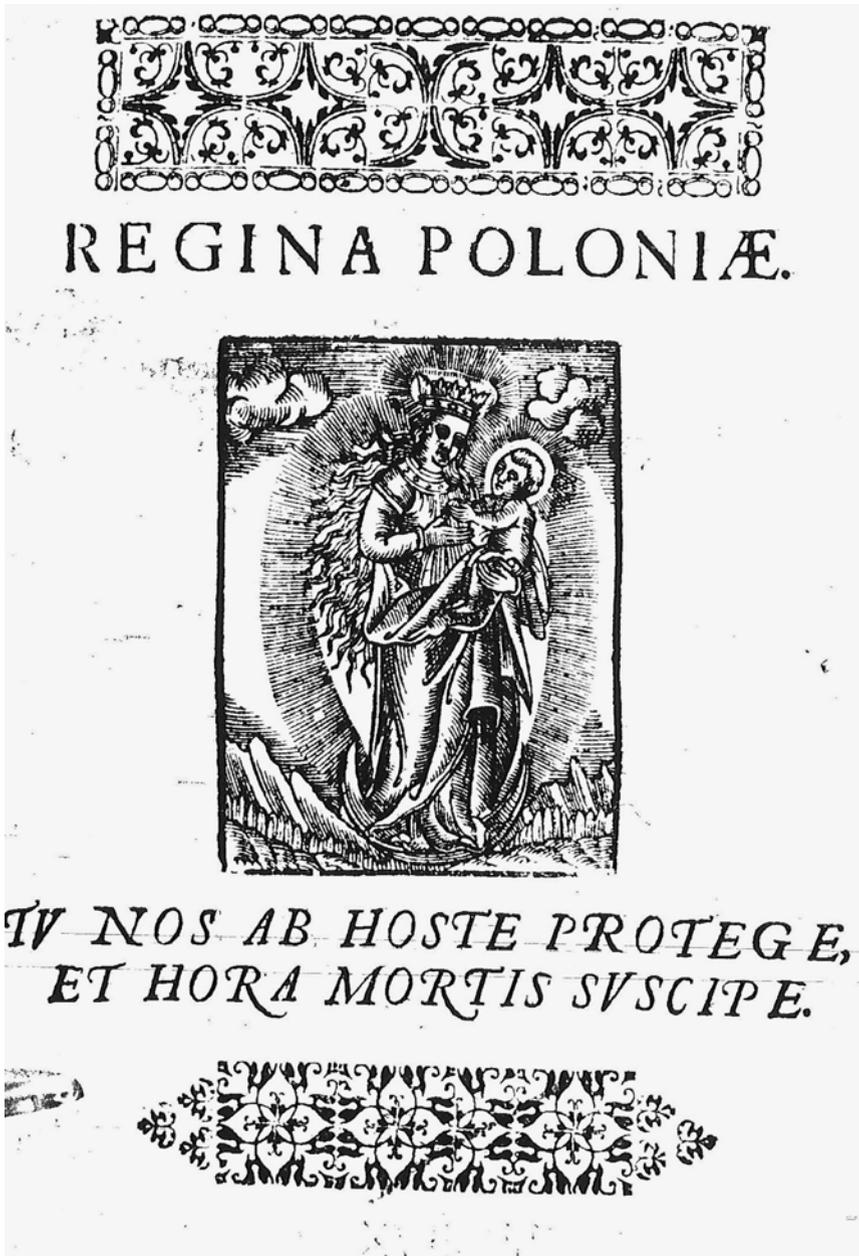


Abb. 2: Regina Poloniae (aus: *Starowski, Szymon: Diva Claromontana*).



Abb. 3: Das Gelübde Ludwigs XIII. (Gemälde von Philippe de Champaigne, 1638).

det unter dem Kreuz auf dem Golgothabergerg statt. Warmes Licht kommt zwischen den schwarzen Wolken hervor und ergießt sich über die Anwesenden. Vom Geschehen angezogen fliegen Engel im Halbkreis; manche von ihnen beten, andere beobachten das Ereignis oder deuten darauf. Dargestellt wird also nicht die vor allen Zeiten als unbefleckt kreierte Jungfrau, die in der Apokalypse das Böse besiegt, sondern die gütige Mutter des Heilands, die durch ihre Teilnahme an der Passion ihres Sohnes zum Heil der Menschheit beiträgt und deren Herz voller Mitgefühl gegenüber den Geschöpfen Gottes ist. Maria ist hier der Welt nah und das Bild zeugt von einer universalen Harmonie von Himmel und Erde.

Dieses Gemälde ist umso bemerkenswerter, als es lediglich eine Umsetzung des von Richelieu eigenhändig²¹¹ korrigierten Texts des Gelübdes ist, der sich durch hervorragende theologische Präzision auszeichnet. Dem Gelöbniß nach kniet der König »vor den Füßen seiner göttlichen Majestät, die [er] in drei Personen anbetet, vor denen der Heiligen Jungfrau und vor dem Heiligen Kreuz, wo [er] die Erfüllung der Geheimnisse unseres Heils durch das Leben und den Tod des Sohnes in unserem Fleisch verehrt«, und möchte sich »der Größe Gottes durch seinen bis zu uns herabgesetzten Sohn und diesem Sohn durch seine bis zu ihm erhöhte Mutter weihen«.²¹² Die Beziehung von Heiland und Maria betont somit die Vermengung von Göttlichem und Menschlichem – auch ein universalistisches Thema.

Das Gelübde Ludwigs XIII. entspricht also den Vorstellungen der Katholischen Reform. Lediglich der Rekurs auf das Thema der Pietà statt der unbefleckten Empfängnis ist erstaunlich. Man könnte ihn so deuten, dass das französische Marienpatronat das Universalkönigtum der Gottesmutter nicht gesondert hervorhob. Eine solche Interpretation wäre jedoch mit Sicherheit falsch. Zwar war die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens in Frankreich noch umstritten, weshalb man sich von offizieller Seite nicht darauf berief. Die Gottesmutter wurde jedoch auf eine diskretere Art und Weise als etwa in Portugal, aber deutlich als Himmelskönigin bezeichnet: Ludwig XIII. hoffte, den Schutz »der heiligen Dreifaltigkeit durch ihre Fürsprache und des gesamten himmlischen Hofes durch ihre Autorität und ihr Beispiel« zu erlangen.²¹³ Dieser Betonung des marianischen Königtums entspricht der kultische Rahmen der durch ihn ernannten »so mächtigen Patronin des Königreichs«.²¹⁴ Zum Feiertag des neuen Marienpatronats wählte Ludwig XIII. Mariä Himmelfahrt, jenen Tag also, an dem die Krönung Mariens zur Himmelskönigin verehrt wird. Die wahrscheinlich im Rahmen dieser Feierlichkeiten verwendeten Musikstücke von Nicolas

211 *Laurentin: Le Vœu de Louis XIII* 39.

212 Ebd. 109.

213 Ebd.

214 Ebd. 111.

Formé und Antoine Boëssel betonten dementsprechend in jubelnder Art die Herrlichkeit ihrer Königswürde.²¹⁵

Im staatlichen Marienpatronat sind also dieselben Akzente zu verzeichnen wie in der Marienverehrung insgesamt. Der politische Kult verortete sich in der Universalisierung der Liebeshierarchie, die für die Katholische Reform kennzeichnend war. Die Ursache für die Verbreitung des staatlichen Marienpatronats ist in den religiösen Veränderungen des frühen 17. Jahrhunderts zu suchen. Die Schutzherrschaft der Gottesmutter wurde durch ihre Erhöhung und Glorifizierung attraktiver, was zu einer Konkurrenz um ihre Gnaden führen konnte. Die Herrscher mussten ihren Platz in der Universalordnung finden. Nichtsdestotrotz bestand ein latentes Spannungsverhältnis zwischen der Instrumentalisierung der Gottesmutter für politische Zwecke und der Behauptung der Teilnahme an der universalen Liebeshierarchie. Der mittelalterliche Grundsatz, dem zufolge der Patron eng mit der Gemeinschaft verbunden und nicht zugleich Schutzherr von Rivalen sein sollte, galt nicht mehr. Die Transzendentalisierung und Personalisierung der Religion machten eine Propagierung eines universalistischen Patronats möglich.

Dieser kursorische Überblick über die Katholische Reform und ihre Marienfrömmigkeit verdeutlicht eines: Die Hierarchisierung und Transzendentalisierung der göttlichen Ordnung, die man im reformierten Katholizismus beobachtet, soll nicht dazu verleiten, eine größere Entfernung Gottes von den Gläubigen zu postulieren.²¹⁶ Die Erhöhung des Herrn ging stets mit einer besseren Teilhabe der Menschen an dessen Glorie einher. Hierarchisierung bedeutete keinen Ausschluss, sondern im Gegenteil Integration. Die Betonung liegt bei der Katholischen Reform tatsächlich auf der Universalität, einer die ganze Welt und den Himmel umfassenden Ganzheit. Das Marienpatronat war somit kein marginales Element des reformierten Katholizismus; es stand vielmehr in dessen Zentrum.²¹⁷ Die Deutung mancher Historiker, die die Allgegenwart der Gottesmutter durch den propagandistischen Wert einer berühmten und seit langem beliebten

215 Siehe die Aufnahme »Le Vœu de Louis XIII« vom Centre de la Musique Baroque de Versailles unter der Leitung von Olivier Schneebeli (Produktion: Alpha 097) und den Einführungstext von Thomas Leconte im beigefügten Booklet.

216 Eine solche Entfernung Gottes in der Katholischen Reform glaubt Bruno Maës festzustellen: *Maës: Le Roi, la Vierge et la Nation 167–172*.

217 Zu behaupten, dass der Katholizismus etwa in Spanien oder Italien in der Frühen Neuzeit viel Wert auf »periphere« Bereiche des christlichen Glaubens gelegt habe, wie Peter Hersche es tut, trägt dem Kern der damals propagierten Religion nur unzureichend Rechnung. Der Autor scheint in diesem Fall die protestantische Norm vorauszusetzen. Vgl. *Hersche: Muße und Verschwendung*, Bd. 1, 115.

Figur erklären möchten, greift also zu kurz.²¹⁸ Die im katholischen Europa verbreitete Anerkennung der Herrschaft Mariens war gewissermaßen die religiöse Krönung des Katholizismus. Der Begriff »katholisch« bedeutet »universal«. Es war ebendieser Universalismus, der bei aller Vielfalt der Frömmigkeitsbewegungen die Kohärenz der Katholischen Reform bildete. Er erlaubte es, Elemente der Tradition umzudeuten und mit anderen Mitteln das Gleiche zu erreichen, was den protestantischen Reformatoren gelungen war: die Überwindung eines angst-erfüllten Wartens auf die Rückkehr des Höchsten Richters.²¹⁹ Der katholische Universalismus war ein *tour de force*: Es gelang ihm, Gott zu erhöhen, eine direkte Hinwendung an ihn zu ermöglichen, wie die protestantischen Reformatoren es bereits getan hatten, ohne indes ihn unbeeinflussbar, in seiner Erhabenheit radikal anders oder den Menschen und ihren Belangen fern zu machen. Er beseitigte die Elemente des spätmittelalterlichen Gradualismus, die problematisch waren – die Notwendigkeit, auf die Welt zu verzichten, um die Heiligkeitstreppe zu erklimmen, und das damit verbundene Gefühl der Sündhaftigkeit –, ohne die Hierarchie an sich in Zweifel zu ziehen. Stattdessen integrierte er die Gläubigen in die allumfassende Hierarchie und schuf Möglichkeiten der Teilhabe an der himmlischen Glorie.

Im Spätmittelalter wurde aus dem Theodizeeproblem der Schluss gezogen, man solle die Welt verurteilen. Das Luthertum ging an die Frage nach der Existenz des Bösen nicht heran, entschärfte nichtsdestoweniger die damit verbundenen Heilsängste durch das *sola-fide*-Prinzip. Die kalvinistische Reformation wies die Theodizeeproblematik dadurch zurück, dass sie die Unmöglichkeit einer Erfahrung des göttlichen Willens postulierte.²²⁰ Am Anfang des 21. Jahrhunderts lösen zahlreiche europäische Katholiken das Theodizeeproblem dadurch, dass

218 Dies tun: *Heal: The Cult of the Virgin Mary* 148–206; *Forster: Catholic Revival* 226.

219 Dies heißt natürlich nicht, dass die Katholische Reform jegliche religiöse Angst aufhob. Auch wenn der Sieg über Satan verkündet wurde, negierte man die Möglichkeit seiner Macht über den Menschen nicht. So kämpften gerade Verfechter der Katholischen Reform in Bayern gegen Bestrebungen, die Hexenverfolgung ganz einzustellen. Man soll dabei aber bedenken, dass die Maßstäbe bei Hexenprozessen in diesem oberdeutschen Territorium nicht allzu streng waren. Es wäre unangebracht, die Hexenangst als einen Charakterzug des reformierten Katholizismus zu bezeichnen. Vielmehr ist generell kein Zusammenhang zwischen Hexenverfolgung und Katholischer Reform zu erkennen. Erstens wurde die Hexenverfolgung im 17. Jahrhundert im Heiligen Römischen Reich und Skandinavien viel intensiver betrieben als in Frankreich, Südeuropa oder Polen-Litauen. Zweitens wurden Hexen über die Konfessionsgrenzen hinweg zum Tode verurteilt – wohl sogar öfter in protestantischen Territorien. Drittens kam in Bayern die Hexenverfolgung nach 1590 beinahe zum Stillstand, auch wenn anders als in protestantischen Territorien keine »Demontage des elaborierten Hexenbildes« (Behringer) erfolgte. Siehe *Albrecht: Maximilian I.* 173, 236f.; *Rummel/Voltmer: Hexen und Hexenverfolgung* 113–125; *Behringer: Hexenverfolgung in Bayern* 400–413.

220 *Weber: Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. 1, 317.

sie den rächenden Gott vergessen und dem Herrn hiermit die Verantwortung für das irdische Geschehen entziehen. Der Himmel entfernt sich von der Welt. Ganz im Gegenteil dazu suchte das 17. Jahrhundert den Himmel und die Welt inniger aneinander zu binden.

3. Einheit und Vielfalt des reformierten Katholizismus

Die Katholische Reform war kohärent – war sie jedoch einheitlich? Diese Frage impliziert zwei weitere: Erstens soll untersucht werden, inwieweit es religiöse Unterschiede zwischen verschiedenen Bewegungen innerhalb der Katholischen Reform, vor allem zwischen den religiösen Orden, gab. Zweitens gilt es, eventuelle Unterschiede zwischen den Ländern herauszuarbeiten.

a) Katholische Pluralität

Die oben skizzierte Interpretation der Katholischen Reform erhebt nicht den Anspruch, den Katholizismus als Gesamtphänomen zu analysieren. Wie die Mehrheit der Bevölkerung ihre Religion lebte, kann in diesem Rahmen nicht erörtert werden. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der reformierte Katholizismus auf dem Land langsam ankam und sich erst im 18. Jahrhundert durchsetzte.²²¹ Große Unterschiede sind auch von Stadt zu Stadt zu beobachten: So war die Katholische Reform zum Beispiel in Köln weit schwächer ausgeprägt als etwa München.²²² Dennoch wird hier nicht behauptet, der frühneuzeitliche Katholizismus sei eine Elitenkonstruktion gewesen, die der Mehrheit der Bevölkerung aufgebürdet worden sei. Entgegen dem Bild, das die Konfessionalisierungsforschung gezeichnet hat, deutet vieles eher auf eine Konvergenz zwischen den Bedürfnissen der breiten Bevölkerung und denen der Elite hin.²²³ Jedenfalls lässt sich kein Gegensatz zwischen dem reformkatholischen Universalismus und den kultischen Praktiken des einfachen Volks beobachten. Die Mariensäule und die Hausmadonnen hatten großen Erfolg in breiteren Kreisen der bayerischen Bevölkerung.²²⁴ Für eine Analyse des Einflusses der Katholischen Reform auf die Politik genügt es aber zu konstatieren, dass die neuen religiösen Vorstellungen

221 *Holzem*: Religion und Lebensformen.

222 *Heal*: The Cult of Virgin Mary. Auch Würzburg scheint viel später von der Katholischen Reform erfasst worden zu sein als etwa Bayern: *Willoweit*: Katholischer Konfessionalismus.

223 *Forster*: Catholic Revival 11–15.

224 *Albrecht*: Maximilian I. 293; *Woeckel*: Pietas Bavarica 52–85; *Schnell*: Die Patrona Boia-

an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert bei den kirchlichen Eliten und an Fürstenhöfen zum Mainstream wurden. Lassen sich auf dieser Ebene unterschiedliche Ausprägungen des neuen Universalismus feststellen?

Die Frage nach der Kohärenz der Katholischen Reform lässt naturgemäß die Vielfalt der Bewegung in den Hintergrund treten. Die religiösen Orden propagierten durchaus unterschiedliche Frömmigkeitsstile, die mehr oder weniger in das oben gezeichnete Bild passen. Großen Einfluss auf meine Thesenbildung hatte vor allem die von den Jesuiten propagierte Frömmigkeit, die alle genannten Elemente vereinigt.²²⁵ Dies ist kein Zufall, gilt doch die Gesellschaft Jesu als der emblematische Orden der Katholischen Reform – und auch als der einflussreichste: Jesuiten wirkten dank ihren Bildungseinrichtungen, Bruderschaften, Missionen, Prozessionen, ihrer Prediger- und Beichtvaterrolle breit in die Gesellschaft hinein. Besonders an Höfen waren sie allgegenwärtig: Sie übernahmen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts beinahe systematisch europaweit die Rollen des königlichen Beichtvaters und des Hofpredigers.²²⁶ Ihr größter Konkurrent, der Kapuzinerorden, zeigte ein etwas anderes Profil: Auch wenn der Akzent bei ihnen ebenfalls auf der Seelsorge lag, besaß die Kontemplation einen höheren Stellenwert als bei den Jesuiten. Kapuziner verfolgten weniger eine Strategie der individuell verfeinerten Seelsorge, gründeten weniger Bruderschaften und waren offener für althergebrachte Frömmigkeitsformen.²²⁷

Noch deutlicher unterschied sich die Frömmigkeit des Predigerordens von jener der Jesuiten: Die Dominikaner waren etwas weniger emphatisch und thematisierten in der Predigt wohl häufiger die Passion Christi.²²⁸ Sie lehnten seit dem Hochmittelalter die Lehre der Unbefleckten Empfängnis Mariens ab. Gleichwohl flaute in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts diese Kontroverse eher ab. Die Ablehnung der Unbefleckten Empfängnis hinderte im Übrigen hervorragende Dominikaner wie den polnischen Hofprediger Fabian Birkowski nicht daran, das Universalkönigtum der Gottesmutter mit aller Kraft hervorzuheben.²²⁹

riae 169–176. Zur Popularität der Münchner Mariensäule siehe auch den Stich von Wolfgang Kilian, der ein Dankgebet vor der Säule darstellt: *Wolf* (Hg.): Das kurfürstliche München 36.

225 Hier wird von einer jesuitischen Frömmigkeit gesprochen. Versuche, von jesuitischen Frömmigkeitskulturen im Plural zu sprechen – wie in dem von Stefan Samerski und Anna Ohlidal herausgegebenen Sammelband –, vermögen nicht zu überzeugen. Die einzelnen Beiträge des Bandes zeigen im Gegenteil zur These der Herausgeber, wie eine relativ einheitliche Marien-, Engel- und Eucharistiefrömmigkeit in Ostmitteleuropa propagiert wurde. Siehe *Ohlidal/Samerski* (Hg.): Jesuitische Frömmigkeitskulturen sowie meine Rezension des Bandes in: *Sehepunkte* 7 (2007), URL: <http://www.sehepunkte.de/2007/11/12097.html>.

226 In Polen-Litauen um 1600. *Tazbir: Jezuici między Rzeczpospolitą a Rzymem* 86.

227 *Thiessen: Die Kapuziner* 473 f.

228 Zum Beispiel: *Birkowski: Kazania obozowe* 18–32.

229 Ebd. 3–8.

Am langsamsten passten sich die alten Mönchsorden wie die Benediktiner, Zisterzienser, Augustiner-Chorherren oder Prämonstratenser den Anforderungen der Katholischen Reform an. Ihr grundherrschaftlicher Lebensstil kollidierte im 17. Jahrhundert eine Zeit lang regelrecht mit der missionarischen, spektakulären und zugleich verinnerlichten Frömmigkeit des Jesuitenordens.²³⁰ Dass manche Orden sich mehr oder weniger an der Katholischen Reform beteiligten, kann allerdings nicht die innere Stimmigkeit des reformierten Katholizismus infrage stellen. Es heißt allenfalls, dass die Katholische Reform keine einheitliche Bewegung gewesen ist und dass ihre genauen Grenzen schwer auszumachen sind.

Eine intellektuelle und geistige Bewegung kann man nicht der Katholischen Reform zurechnen, die dennoch eine Affinität zu ihr zeigt: den Neostoizismus, der durch die Schriften von Justus Lipsius, einem Konvertiten aus den spanischen Niederlanden, am Ende des 16. Jahrhunderts weite Verbreitung fand. Der Neostoizismus betonte die Rationalität der Schöpfung Gottes, der sich der Gläubige zu fügen habe. Er verurteilte somit die religiösen Ängste, die er als bedauernswerte Beherrschung des Menschen durch seine Affekte verstand. Nur Gott allein kenne die Zukunft. Alles, was geschieht, sei auf die »unendliche Weisheit und [die] barmherzige Gerechtigkeit Gottes« zurückzuführen.²³¹ Gehorsam gegenüber der Obrigkeit wurde zu einer der wichtigsten Tugenden eines jeden Christen gekürt. Der Mensch sei durch die allgemeine Vernunft an den Staat gebunden und müsse sich aus dem Grund in den Dienst der Allgemeinheit stellen. Der Herrscher wiederum habe selbst die Tugenden der guten Regierung – *pietas, iustitia, fortitudo, clementia* – in seinen Verhaltenskodex aufzunehmen.²³² Der angstbekämpfende Charakter des Neostoizismus ist also nicht zu übersehen. Er ermöglichte eine Distanzierung von der Religion der Angst, ohne jedoch damit eine weiter gehende Teilhabe an Gottes Liebe zu verbinden. In diesem Sinne kann der Neostoizismus als eine Bewegung gelten, die die Katholische Reform vorbereitete. Es ist kein Zufall, wenn Lipsius ein universalistisches marianisches Werk verfasste²³³ und seine Ideen insbesondere an den Höfen Frankreichs, Polen-Litauens und Bayerns – das heißt an den späteren Zentren der Katholischen Reform – einflussreich wurden.²³⁴

Nur eine bedeutende religiöse Reformbewegung dieser Zeit scheint mit der oben vorgestellten Interpretation des reformierten Katholizismus nicht kompatibel gewesen zu sein: der Jansenismus, der als Fortentwicklung des Augustinismus

230 *Penz*: »Jesuitisieren der alten Orden?« 144–161.

231 *Crouzet*: Die Gewalt 103 f.

232 *Seils*: Adam Contzen 33 f.

233 *Lipsius*: Diva Virgo Hallensis.

234 *Backvis*: Orientacja stoicka 246–281; *Crouzet*: Les Guerriers de Dieu, Bd. 2, 543–603; *Greindl*: Die Regierungsideale Maximilians I.; *Seils*: Adam Contzen 33 f.

verstanden werden kann.²³⁵ Dieser wird üblicherweise nicht der Katholischen Reform zugerechnet, da sich die Religion, die er propagierte, stark von der oben als reformkatholisch beschriebenen unterschied. Bedingung für die heilspendende Gnade war nach Meinung der Jansenisten die völlige Konversion des Sünders, die nicht selten einen Verzicht auf sein bisheriges Leben bedeutete. Die Jansenisten förderten aus diesem Grund den asketischen Rückzug aus der Welt, Kasteiung des eigenen Leibs und das schweigsame Erdulden der göttlichen Strafe, was scharf mit der Teilnahme am Universalen in ihrer jesuitischen Ausprägung kontrastierte. Als die polnische Königin Louise-Marie de Gonzague der Äbtissin von Port Royal Mutter Angélique Arnauld von ihrem Gelübde berichtete, durch das sie nach dem Modell ihres Gemahls Johann Kasimir die Gottesmutter zur Königin von Polen gewählt hatte, argumentierte Mutter Angélique, dass ein solches Gelübde zwar an sich lobenswert sei, allerdings nichts bringe: Wichtiger sei es, in Demut und Reue auf Gottes Gnaden zu warten.²³⁶

Im Zentrum der Marienverehrung der Katholischen Reform standen eine Universalität der Liebe und ein damit verbundener großer Optimismus in der Frage des Seelenheils. Gerade dies griffen die Jansenisten in Frankreich heftig an. Die Polemik von Blaise Pascal gegen das Traktat von Paul de Barry ist bekannt und soll hier nicht im Detail wiedergegeben werden.²³⁷ Jansenisten waren bei weitem keine Kritiker des Marienkults und legten viel Wert auf eine intensive Rezitation etwa des Rosenkranzes oder der kleinen Horen zu Ehren der Heiligen Jungfrau. Doch solche Frömmigkeitspraktiken sollten ihrer Meinung nach niemanden dazu verleiten zu glauben, sein Seelenheil sei dadurch sicher; immer sei die besondere Liebesgnade Gottes nötig.²³⁸ Vor allem verurteilten sie marianische rituelle Handlungen, wenn derjenige, der sie ausführte, nicht frei von Sünde war. Diese These klang für zahlreiche Vertreter der Katholischen Reform wiederum wie Undankbarkeit gegenüber der Himmelskönigin und Herabwürdigung ihrer Güte. Kultische Handlungen reichten ihnen zufolge zwar nicht aus, um das Seelenheil zu sichern, aber man könne die glorreiche Jungfrau nie genug loben.²³⁹

235 *Wright*: The Counter-Reformation 22–25.

236 Siehe den Brief vom 9. Juni 1656 in: *Lettres de la révérende Mère Marie Angélique Arnauld*, Bd. 2, 246.

237 Angegriffen wurde: *Barry*: Le Paradis ouvert à Philhagie; *Baron*: Le Jansénisme 135–167.

238 *Baron*: Le Jansénisme 141–144.

239 So setzt der Karmeliter Pierre Fichet Jansenisten und Calvinisten gleich: [*Fichet*.] *Entretiens* 15–20, 105–162, 239. Im 17. Jahrhundert wurden Vorwürfe gegenüber der Gottesgebäuerin nicht mehr geduldet. So ist ein Verhalten wie das der Prediger von Chartres, die sich während der französischen Religionskriege bei der Heiligen Jungfrau beschwerten, weil sie die Stadt nicht beschützt habe, im darauffolgenden Jahrhundert kaum noch anzutreffen: *Descimon*: *Le corps de ville* 101. Dennoch soll in diesem Punkt kein absoluter Gegensatz zwischen dem Jansen-

Der Jansenismus war insofern eine Reformbewegung, als er eine Antwort auf Heilsängste durch normative Zentrierung geben sollte. Dabei vollzogen Jansenisten einen Bruch mit dem spätmittelalterlichen Gradualismus, indem ihre auf Augustin basierende Doktrin – ähnlich wie die kalvinistische – die Bedingungslosigkeit der göttlichen Gnade betonte. Gleichzeitig behielten sie aber zentrale Merkmale der Religion der Angst bei. Ihre Lösung der Heilsängste war somit äußerst zwiespältig: Auch wenn der Mensch nichts von Gott verlangen könne, solle er alles unternehmen, um der Heilsgnade würdig zu sein. Den Jansenismus kann man also als eine alternative katholische Frömmigkeitsbewegung mit reformatorischer Tendenz betrachten, die gleichwohl äußerst minoritär blieb und in größerer Kontinuität zur Religion der Angst stand.²⁴⁰ Im Folgenden wird aus

nismus und dem reformierten Katholizismus aufgebaut werden. Beiden Bewegungen waren erhöhte Anforderungen an die Gläubigen gemeinsam. So teilten einige nichtjansenistische Autoren dieser Zeit in milderer Form die Sorge, Rituale könnten für manche die Bekehrung der Herzen und des Lebenswandels ersetzen: »In Gottes Namen: Es soll sich keiner vorstellen, wie es viele heutzutage tun, dass – egal welchen Lebenswandel man führt – man nicht verdammt werden könne und die Gottesmutter uns mit absoluter Sicherheit beim Tode helfen werde, wenn man ihr ergeben sei. [...] Seien wir, meine Brüder, der Heiligen Jungfrau ergeben. Werden wir Mitglied von allen Bruderschaften: von der des Skapuliers, des Rosenkranzes; alles ist gut, alles ist fromm. Aber all dies ist nichts ohne die Nächstenliebe, ohne die Liebe zu Gott, ohne die guten Werke, ohne den christlichen Lebenswandel.« Siehe *Deslyons: L'Enlèvement de la Vierge par les anges* 37, 46.

240 Die Frage, ob der Jansenismus wirklich eine katholische Bewegung gewesen ist, erscheint ebenfalls legitim. Die Rechtgläubigkeit des Jansenismus wurde tatsächlich sowohl von Zeitgenossen als auch später von Wissenschaftlern in Zweifel gezogen, obwohl Jansenisten stets ihre Treue gegenüber der Kirche und dem Heiligen Stuhl beteuerten. Vor nicht allzu langer Zeit wandte sich Rudolf Reinhardt gegen eine solche Betrachtung: Ausgehend von der Unterscheidung zwischen Katholizismus und Kirche kam er zum Ergebnis, dass es zwei Arten von Katholizismus gegeben habe: einen jesuitischen und einen jansenistischen. Ob man mit dieser Sichtweise einverstanden ist oder nicht, ist eine Definitionsfrage. Wenn man wie Reinhardt unter Katholizismus alle »geschichtlichen Lebensäußerungen und Auswirkungen [...], die zwar von der katholischen Kirche (oder von Katholiken unter Berufung auf oder Antrieb durch ihr katholisches Christentum) ausgehen oder mitgeprägt sind [...], aber darum nicht einfach mit der Kirche identifiziert werden, weil sie gleichzeitig eine solche völkische, zeitgeschichtliche usw. Bedingtheit haben«, versteht, kann man der These, es habe zwei Katholizismen gegeben, nur zustimmen. Dadurch wird das Problem jedoch kaum gelöst, denn es bleibt unklar, was »katholisches Christentum« sei. Wenn man religionsgeschichtlich im Sinne einer Untersuchung der Beziehungen zwischen Dies- und Jenseits argumentiert und nicht von einer Kontinuität des Katholizismus ausgeht, von der sich protestantische Reformationen abheben, sondern die verschiedenen Lösungswege der religiösen Probleme des Spätmittelalters analysiert, gewinnt man das Bild einer Pluralität von Reformationen, deren Zurechnung dem einen oder anderen Lager nicht ausschlaggebend sein muss. Bezeichnet man nur diejenige Reformbewegung als katholisch, die in der Kirche dominierte und von ihr als rechtgläubig eingestuft wurde, dann ist der Jansenismus nicht Teil der Katholischen Reform gewesen. Wenn man im Gegenteil jeden für katholisch hält, der sich zur römischen Kirche bekannte, dann muss man den Jansenismus dem

diesem Grund unter Katholischer Reform nur jene Bewegung verstanden, die sich im Kern des Katholizismus befand, deren zentrales Prinzip der Universalismus war und die sich am Münchner, Pariser und am Warschauer Hof durchsetzte.

b) Nationale Geschichten?

Bisher galt die Katholische Reform als das verbindende Element zwischen Frankreich, Polen-Litauen und Bayern. Doch inwiefern gab es in den drei Ländern unterschiedliche Ausprägungen dieser Bewegung? Welche Unterschiede gab es im Verlauf der Katholischen Reform zwischen diesen drei Fällen? Ein solcher Vergleich steckt noch in den Anfängen. Eine überzeugende Typologie des Katholizismus im 17. Jahrhundert liegt noch nicht vor.²⁴¹

Katholizismus zurechnen. Ein solches Definitionsspiel ist jedoch für unser Thema von geringem Interesse. Siehe *Reinhardt*: Katholizismus und Katholizismen.

²⁴¹ Peter Hersche machte sich in seiner monumentalen Monographie zur Kultur des Barock an dieses schwierige Unterfangen. Seine Typologie erscheint jedoch als der am wenigsten geglückte Teil des Werks. Hersche unterscheidet vier regionale Ausprägungsformen des Katholizismus: eine mediterrane, eine deutschsprachige, eine französische sowie einen »Minderheitskatholizismus« beziehungsweise Katholizismus in den »Grenzgebieten« – eine Kategorie, die unter anderem England, Ungarn und Polen-Litauen zusammenfasst. Die Kriterien dieser Typologie sind unbeständig: Mal wird ganz allgemein die Kultur, mal die Frömmigkeitsbewegungen, mal das Vorhandensein oder das Fehlen einer eigenständigen Kirchenorganisation, die Ausbildung der Priester, die Architekturgeschichte, die rechtliche Regelung des Zusammenlebens zwischen Katholiken und Protestanten oder auch die dominante oder untergeordnete Stellung der katholischen Konfession in den Mittelpunkt gerückt. Dieser Mangel an typologischer Kohärenz macht diese Darstellung wenig aussagekräftig. Hinzu kommt, dass viele Details genauer geprüft werden sollten: Was hatte der Katholizismus Polen-Litauens mit dem Englands tatsächlich zu tun? Wohl nicht die Stellung als »Minderheitskonfession«: Der Katholizismus war eindeutig die dominante Konfession des polnisch-litauischen Staatsverbands. Ist ein Gegensatz zwischen einer barocken Kultur und einem französischen Klassizismus wirklich auszumachen? Was die Frömmigkeitsgeschichte betrifft, scheint es mindestens bis zur zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht der Fall gewesen zu sein: Gerade in Frankreich wurde mit den heißesten Worten der Liebe die Glorie Gottes und aller Himmelhierarchien gepriesen, was die oben angeführten Beispiele der Marienliteratur verdeutlichen. Die Begriffe, die Peter Hersche verwendet, zeugen zudem nicht von einem Willen, die religiösen Vorstellungen des Barockkatholizismus emisch zu verstehen. Er scheint im Gegenteil die religiösen Erscheinungen implizit anhand von protestantischen Kriterien zu messen und aus diesem Grund das Sinnliche, Ostentative und wenig Schriftgebundene am Katholizismus zumindest paternalistisch zu beurteilen. So kann man vielleicht seine Behauptung erklären, der mediterrane Katholizismus habe »periphere Bereiche des christlichen Glaubens« wie die Heiligenverehrung, den Marienkult, die Feiertage, Andachten, Prozessionen und den Devotionaliengebrauch betont. Hier scheint normativ vorausgesetzt zu werden, was im Christentum zentral sein solle. Vgl. *Hersche*: Muße und Verschwendung, Bd. 1, 112–150.

Dennoch unterstreichen manche Autoren spezifische nationale Wege. Ein Teil der französischen Literatur behauptet – auf dem klassisch gewordenen Werk von Henri Bremond basierend –, dass es eine »französische Spiritualitätsschule« (»école française de spiritualité«) gegeben habe, die auf Pierre de Bérulle, Kardinal und Mitglied des königlichen Rats, zurückzuführen sei. Ihr zuzurechnen seien herausragende Persönlichkeiten und die spezifisch französischen Reformbewegungen: die französischen Oratorianer, der französische Karmel, die Eudisten, die von Vinzenz von Paul und Louise de Marillac gegründeten Lazaristenorden und Genossenschaft der Töchter der christlichen Liebe, Charles de Condren und Jean-Jacques Olier.²⁴²

Auch in der polnischen Forschungsliteratur wird der eigene nationale Weg betont. Zwei historiographische Strömungen sind hier deutlich zu unterscheiden. Kirchenhistoriker heben die besondere Verbindung zwischen Katholizismus und Nation hervor, die seit dem Spätmittelalter bestanden habe.²⁴³ Anderen Autoren zufolge habe es im 17. Jahrhundert eine »Polonisierung« und »Sarmatisierung« des Katholizismus gegeben – eine lokale Aneignung, die eine spezifisch polnische adlige katholische Kultur begründet habe.²⁴⁴ Gerade die Figur der Gottesmutter Königin von Polen wird in diesen Zusammenhängen genannt.²⁴⁵

Schließlich gilt es, in einem dritten Schritt zu überprüfen, inwiefern es Unterschiede in der Chronologie und im Verbreitungsgrad der Katholischen Reform gab.

Der »siècle des saints«, Zeitalter einer geistigen Erneuerung und der »französischen Spiritualitätsschule«: Die französische Historiographie tendiert dazu, die Eigenart der Katholischen Reform jenseits des Rheins zu betonen, die sie bisweilen als »antibarock« bezeichnet.²⁴⁶ Dabei dominierten die Jesuiten die Reformbewegung nicht nur in Polen-Litauen und Bayern, sondern auch im Land des

242 *Krumenacker*: L'Ecole française de spiritualité 212–302.

243 Diese These findet sich bei Autoren wieder, die dem Kloster von Tschenschow nahe stehen, dem großen Heiligtum der Schwarzen Madonna, die als Königin von Polen verehrt wird. Siehe *Szafraniec*: Z badań nad genezą tytułu; *Wyrwas*: Dzieje kultu.

244 Diese These stammt aus der Feder von Janusz Tazbir, der die Ideen der laizistischen Historiographie zusammenfasste und im sozialistischen Polen verbreitete. Siehe *Tazbir*: Polonizacja potrydenckiego katolicyzmu 99–129. Die These von der »Sarmatisierung des Katholizismus« konnte aber von der Kirche nahestehenden Autoren übernommen werden. Siehe *Witkowska*: Kult maryjny 9–16. Rezeption auch bei: *Madonia*: La Compagnia di Gesù 305f. Zur Ambivalenz des Begriffs »Sarmatismus«: *Faber*: Das Streben des polnischen Adels 374–401; *Bömelburg*: Sarmatismus. Bömelburg kommt zu dem Schluss, dass »Sarmatismus« sich nicht als forschungsleitender Begriff eignet, da er entweder zu vage sei, ein einseitiges, republikanisches Bild der sogenannten Adelsrepublik verbreite oder auch in seiner ursprünglichen Bedeutung die aufklärerische Ideologie widerspiegele.

245 *Tazbir*: Polonizacja potrydenckiego katolicyzmu 114.

246 So von *Châtellier*: L'Europe des dévots 171–174.

Allerchristlichen. In Polen-Litauen kamen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts lediglich die Bettelorden (Franziskaner und Dominikaner) als ernsthafte Konkurrenten in Frage.²⁴⁷ Die Gesellschaft Jesu besaß in diesem Staatsverband beinahe ein Monopol in der mittleren Bildung.²⁴⁸ Im Hochadel setzte sich um 1600 der typische Bildungsweg durch: erst ein Studium im Jesuitenkolleg, danach an ausländischen Universitäten.²⁴⁹ Ferner waren Jesuiten in der höheren Bildung tätig, vor allem durch die Leitung der Universität von Wilna (lit. Vilnius, pln. Wilno). Die publizistische Tätigkeit der Gesellschaft war in Polen-Litauen wie in Bayern enorm. In diesem süddeutschen Reichsterritorium waren dennoch andere Reformorden präsent und erfreuten sich der Gunst des Landesherrn: die Kapuziner, die Franziskaner-Reformaten sowie die Englischen Fräulein, die in der Mädchenerziehung aktiv waren.²⁵⁰

In Frankreich fiel die Dominanz der Gesellschaft Jesu etwas schwächer aus: Richelieu forderte den Kapuzinerorden, und auch spezifisch französische Orden wurden gegründet.²⁵¹ Doch auch in den Landen des allerchristlichen Königs entwickelten sich Jesuiten zum einflussreichsten Orden.²⁵² In ihren marianischen Sodalitäten versammelte sich eine mächtige Elite.²⁵³ Die seinerzeit durch ihren Salon berühmte Barbe Acarie sowie Pierre de Bérulle, die Oratorianer, die Karmelitinnen, die Ursulinen und die Kalvarierinnen – alle standen sie unter dem Einfluss der Gesellschaft Jesu.²⁵⁴

Vor dem Hintergrund der Dominanz ein- und desselben religiösen Ordens in den drei untersuchten Fällen stellt sich die Frage, inwiefern es religiöse Besonderheiten in der Lehre der »französischen Spiritualitätsschule« überhaupt gab. Die neuere Literatur hebt die Schwierigkeit hervor, die Merkmale einer solchen Schule herauszuarbeiten. Yves Krumenacker bemerkt, dass die Frömmigkeit von Bérulle nur eine begrenzte Originalität aufwies und äußerst nah an der jesuitischen war. Er kritisiert folglich das Vorgehen von Henri Bremond, der die zu dieser Zeit geläufigen Frömmigkeitsmotive dem Einfluss von Bérulle zuschrieb und dabei übersah, dass der Kardinal sie selbst aus anderen – oft jesuitischen – Schriften schöpfte.²⁵⁵ Was die übrigen französischen Autoren des 17. Jahrhun-

247 *Kłoczowski*: Jerzy, Zakony męskie 489–495.

248 Zu den Jesuitenkollegien: *Bednarski*: Upadek i odrodzenie.

249 *Tazbir*: Jezuiści między Rzeczpospolitą a Rzymem 85.

250 *Albrecht*: Maximilian I. 319–321, 331–334.

251 *Pierre*: Le Père Joseph; *Krumenacker*: L'Ecole française de spiritualité.

252 *Nelson*: The Jesuits and the Monarchy 7. In der französischen Literatur ist nichtsdestotrotz die Tendenz zu verzeichnen, den Akzent auf die spezifisch französischen Bewegungen zu setzen.

253 *Châtellier*: L'Europe des dévots 108–123.

254 *Nelson*: The Jesuits and the Monarchy 130. Der Kreis um Barbe Acarie pflegte eine Spiritualität des Engagements in der Welt: *Diefendorf*: Pious Women 77–100.

255 *Krumenacker*: L'Ecole française de spiritualité 218–220.

derts angeht, seien ihre Frömmigkeit und ihre Theologie nicht einheitlich und vor dem gemeinsamen Hintergrund der Katholischen Reform gesehen nicht besonders nah an dem inkarnationszentrierten Frömmigkeitsstil von Bérulle. Die Quellen, aus denen sie schöpften, waren divers und der Einfluss des Kardinals ist insgesamt als weit geringer einzuschätzen im Vergleich zu dem des Franz von Sales und der jesuitischen Autoren.²⁵⁶

Im Hinblick auf diesen Einfluss prominenter Vertreter der Katholischen Reform verwundert es nicht, dass in den Schriften dieser französischen Autoren – mit der Ausnahme von Condren – die Behauptung der universalen Liebe Gottes einen zentralen Platz einnimmt. Bérulle und die Oratorianer hoben die Inkarnation des Worts als Vergöttlichung des Menschlichen hervor, Olier das Abendmahl als Teilnahme am Wesen Gottes. Die französischen Karmelitinnen setzten einen besonderen Akzent auf den Kult des Menschlichen in Jesus. Vinzenz von Paul zufolge leben Himmel und Welt in Liebe und Einheit. Jean Eudes sah den Menschen in einer innigen Union mit Jesus Christus.²⁵⁷

Der Begriff »französische Spiritualitätsschule« scheint somit in doppelter Hinsicht fragwürdig zu sein. Erstens weil er – betrachtet man die theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Feinheiten der Bewegungen – eine Einheitlichkeit konstruiert, die es nicht gab. Zweitens behauptet der Begriff auf einer verallgemeinernden Ebene ungerechtfertigterweise eine französische Eigenart: Die Schriften der oben erwähnten Autoren stimmen mit dem zentralen Anliegen der Katholischen Reform, eschatologische Ängste durch Universalisierung aufzuheben, überein.

Auch ein Großteil der polnischen Geschichtsschreibung postuliert oder suggeriert zumindest einen nationalen Sonderweg. Ganz anders als in der französischen Historiographie werden hier indes nicht innovative und elitäre spirituelle Bewegungen hervorgehoben. (Kirchen-)Historiker gehen eher auf den angeblich starken Zusammenhang zwischen Katholizismus und nationaler Identität ein. Gerade das polnische Marienpatronat zeichne sich durch seine Einzigartigkeit aus.²⁵⁸ Die Literatur betont eine epochenübergreifende Kontinuität: Maria habe

256 Ebd. 301 f. Im Falle Condrens kann man sogar eine Frömmigkeit erkennen, die bedeutende Unterschiede zu der Bérulles aufwies und immer deutlicher zum Jansenismus tendierte. Siehe die Beschreibung ihrer Frömmigkeit: ebd. 212–302.

257 Ebd. 218–260, 291–303.

258 So schrieb der Metropolit von Krakau Mieczysław Maliński, die Lemberger Gelübde von Johann Kasimir seien »etwas, das vollkommen ohne Präzedenzfall war und unverständlich für jemanden aus dem Westen ist«, obwohl sie nur als ein relativ spätes Beispiel in einer Kette ähnlicher Gelöbnisse bezeichnet werden können. *Maliński: Czarna Madonna* 31 f. Urszula Borkowska Osu meint, Jasna Góra sei unter Johann Kasimir die »Quasihauptstadt der Rzeczpospolita« geworden: *Borkowska Osu: Królowie polscy a Jasna Góra* 65 f.

bereits im Spätmittelalter²⁵⁹ oder mindestens im 16. Jahrhundert²⁶⁰ als Patronin und Königin Polens gegolten. Es gilt also zu überprüfen, inwiefern in Polen-Litauen ein Zusammenhang zwischen der Katholischen Reform und dem staatlichen Marienpatronat bestand.

Fehlerhaft erscheint gleichwohl die Beweisführung derer, die ein polnisches Marienpatronat im Spätmittelalter nachzuweisen versuchen. In der Beschreibung von Jasna Góra bei Tschenstochau des berühmten »Historikers und Verehrers der Polnischen Nation« Jan Długosz (1415–1480) sei die erste Erwähnung des Titels »Königin von Polen« zu finden.²⁶¹ Doch schreibt Długosz lediglich von der »Königin der Welt und unsere[r] Königin« und benutzt damit den im ganzen Abendland geläufigen, universalistischen Titel »Unsere Frau.«²⁶² Das zweite Zeugnis des Kultes der Gottesmutter als Königin von Polen beinhalte, so die vorherrschende Meinung, das lateinische Gedicht »Tschenstochau« des Krakauer Poetik- und Theologieprofessors Gregor von Sambor (1523–1573).²⁶³ Hiervon zeuge der Titel »Regina Polorum«, den Sykstus Szafraniec fälschlicherweise als »Königin der Polen« und nicht – wie es richtig wäre – »Himmelskönigin« übersetzt.²⁶⁴ Auch die von Stanisław Wyrwas zitierte Passage aus dem Werk von Gregor von Sambor, in dem der Autor beschreibt, wie er der Königin von Polen huldigt, kann kein polnisches Marienpatronat bezeugen, da es sich hier in Wirklichkeit um die weltliche Königin handelt.²⁶⁵ Des Weiteren erwähnen alle übrigen vor dem 17. Jahrhundert entstandenen Erzählungen zum Gnadenbild von Tschenstochau ein polnisches Marienpatronat mit keinem Wort.²⁶⁶

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob sich das polnische Marienpatronat nicht bereits im 16. Jahrhundert langsam anbahnte. Jerzy Józef Kopeć argumentiert, indem er die Kontinuität der Idee des Patronats Mariens seit der

259 *Szafraniec*: Z badań nad genezą; *Wyrwas*: Dzieje kultu. Auch Urszula Borkowska vertritt diese Meinung. Die ausländische Literatur folgt diesen Thesen: *Schreiner*: Maria Patrona 150 f.; *Tüskés*: Egy történelmi toposz 243. Die ältere deutschsprachige Kirchengeschichte Polens von Karl Völker ist zudem in der Sache der Lemberger Gelübde fehlerhaft: *Völker*: Kirchengeschichte Polens.

260 *Kopeć*: Geneza patronatu maryjnego 288 f.

261 *Szafraniec*: Z badań nad genezą 279; *Wyrwas*: Dzieje kultu 408.

262 *Kopeć*: Geneza patronatu maryjnego 281.

263 *Szafraniec*: Z badań nad genezą 273; *Wyrwas*: Dzieje kultu 409; *Grzegorz z Sambora*: »Częstochowa«.

264 *Szafraniec*: Z badań nad genezą 273; *Wyrwas*: Dzieje kultu 273. »Polorum« ist Genitiv Plural von lat. *polus*, -i, der Himmel. Dieser Begriff wird oft im Plural benutzt.

265 Gregor von Sambor zieht lediglich einen Vergleich zwischen der Pflicht zur Verehrung Mariens und der Ehrerbietung vor der polnischen Königin: *Kopeć*: Geneza patronatu maryjnego 281.

266 Siehe die Festaussage zum 600. Geburtstag des Klosters: *Kowalewicz* (Hg.): Najstarsze historie.

Antike betont; dabei macht er im 16. Jahrhundert eine allmähliche Nationalisierung des Patronats aus, die seiner Meinung nach den Weg für den Begriff der Königin von Polen ebnete. In der Tat schrieben polnische Könige Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts wichtige Siege dem Verdienst der Heiligen Jungfrau zu, wie 1514 den Sieg bei Orscha über Moskau.²⁶⁷ Auch sind ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erste Texte zu finden, die – unter anderem – Polen dem besonderen Schutz der Maria empfehlen: das schon besprochene Gedicht »Tschenstochau« von Gregor von Sambor²⁶⁸ und eines von Schoeneus.²⁶⁹ Diese poetischen Zeugnisse können gleichwohl kaum ein polnisches Marienpatronat belegen, da sie lediglich einen persönlichen Wunsch der Autoren zum Ausdruck bringen. Vor dem 17. Jahrhundert hat es offensichtlich weder einen Diskurs über die Gottesgebälerin noch einen Kult Marias als Patronin des Staates oder der Nation gegeben. Man kann für diese Zeit von keiner besonderen Beziehung der Polen zum Katholizismus im Allgemeinen und zur Gottesmutter im Besonderen sprechen.

Sind jedoch nicht im 17. Jahrhundert polnische Spezifika im Katholizismus zu finden? Manche polnische Historiker, die – im Gegensatz zu den oben genannten – mehrheitlich aus der laizistischen Schule stammen, vertreten die These von einer wachsenden spezifisch polnischen Verbindung zwischen (Adels-)Nation und Katholizismus im Zeichen der Gegenreformation und der Erstarkung der Szlachta. So Janusz Tazbir, der die Begriffe »Polonisierung« und »Sarmatisierung des Katholizismus« geprägt hat.²⁷⁰ Dieser einflussreiche Geschichtsschreiber sieht zwei gegenläufige Entwicklungen im posttridentinischen Katholizismus: Auf der einen Seite sei eine allgemeinkatholische Uniformisierung des Kults und Zentralisierung der Kirche zu verzeichnen; auf der anderen könne man die Herausbildung von Nationalkulten beobachten. In Polen habe im Laufe des 17. Jahrhunderts die zweite Bewegung die Oberhand gewonnen.²⁷¹

Die Thesen von Tazbir scheinen also schwer vereinbar mit der Interpretation der Katholischen Reform als Behauptung der universalen Liebeshierarchie. Aus

267 *Kopeć*: Geneza patronatu maryjnego 287.

268 Gregor von Sambor schließt das Gedicht mit folgenden Worten: »Ich vertraue mich Dir an; die lieben Eltern vertraue ich Dir an./Jungfrau Maria, ich vertraue Dir mein Vaterland an./Dir, gütige Patronin, vertraue ich meine Patrone an./Die mich durch persönliche Hilfe und Recht beschützen;/Wie Du, Patronin, uns dem Höchsten Herrn anvertraust./O Patronin, mein zu rühmendes Schild.«, siehe *Kopeć*: Geneza patronatu maryjnego 286.

269 »Has ergo semper respice lumina/Terras benigna: sis bona Sarmatis Patrona [...] /Scis nos esse opis indignos/Scis hostium vires minasque/Armaque telaque, semper in nos intenta/Moscu, Turca, Geta en prope.«, ebd. 287.

270 *Tazbir*: Polonizacja potrydenckiego katolicyzmu. Diese These wurde von Alfons Brüning rezipiert: *Brüning*: Unio non est unitas 243–245.

271 *Tazbir*: Polonizacja potrydenckiego katolicyzmu 100 f., 128.

diesem Grund ist eine nähere Auseinandersetzung mit der Beweisführung von Tazbir vonnöten. Als Belege führt dieser unter anderem die in den Quellen geläufigen Vergleiche zwischen biblischen Figuren und polnischen Politikern, die Popularität polnischer Heiliger wie des heiligen Stanislaus', die Entwicklung des staatlichen Marienpatronats und polnische Motive in der Kunst wie Trachten, Häuser oder Schnee an. Die polnische Kirche habe sich auch der »sarmatischen Ideologie« angepasst: Obgleich sie in der Frühphase der Katholischen Reform die Monarchie unterstützt habe, sei sie in den Dienst der »goldenen Freiheit« des Adels getreten, als nach dem Aufstand von Sandomir (1606–1607) die Königsmacht im Niedergang begriffen gewesen sei. Das staatliche Marienpatronat habe aus diesem Grund in Polen spezifische Formen angenommen:

Das feierliche Gelübde, das [der König] Johann Kasimir am 1. April 1656 im Lemberger Dom ablegte, nahm die Form einer [Königs-]Wahl an; es fehlte sogar die Wahlkapitulation nicht, da die Wähler sich zur Linderung des Leides der Bauern sowie zur Lösung der Dissidentenfrage verpflichteten [...], wofür die Gottesmutter das Land vor der Katastrophe der ›Sintflut‹ [das heißt, der schwedischen Invasion, D.T.] retten sollte.²⁷²

Diese »Polonisierung« der Religion habe die Rekatholisierung des Landes ermöglicht; der Preis dafür sei allerdings eine wachsende Isolierung der polnischen Kirche gewesen. Die Theologie und die katholische Kultur haben Tazbirs Meinung nach somit den Anschluss an internationale Bewegungen verpasst, wie die fehlende Ausstrahlung des Jansenismus nach Polen zeige. Gleichzeitig sei eine Regionalisierung der Kulte Hand in Hand mit der sozialen Desintegration der Republik gegangen. Selbst der Kult der Gottesmutter Königin von Polen habe Tazbir zufolge diesen Trend nicht aufhalten können, da es über 400 Gnadenbilder der Heiligen Jungfrau gab.²⁷³ Die »Polonisierung des Katholizismus« ist also bei Janusz Tazbir eine Erzählung vom Niedergang der sogenannten Adelsrepublik.

Die These von der Sarmatisierung des Katholizismus verteidigte auch Władysław Tomkiewicz anhand einer Analyse von Kunstwerken. Er führt insbesondere Bilder der Himmelfahrt und Krönung Mariens an, die in zwei Teile gegliedert sind: Oben sind die himmlischen Hierarchien um die Gottesmutter zu sehen, während unten weltliche und geistliche Würdenträger diese anbeten. Nicht selten sind konkrete Päpste, Kaiser, Könige, Bischöfe und Magnaten zu erkennen. Auch Familien werden beim Gebet vor Himmelsbewohnern dargestellt. Diese Gemälde zeugen laut Tomkiewicz davon, dass zwar der Vater und

272 Ebd. 106–120. Zitat: 114.

273 Ebd. 103, 115f., 136–128. Wiederholt wird dieses Argument von *Witkowska*: *Kult maryjny* 12.

der Sohn Maria zur Himmelskönigin krönen, dass dies aber als ein Effekt einer freien Wahl in den Herzen der polnisch-litauischen Adligen zu verstehen sei: »Und hier ist die Himmelskönigin durch unsere freien Stimmen gewählt worden.« Diese »Adelskönigin« sei »*prima, primissima*, aber *inter pares*« gewesen.²⁷⁴

Ob die Ausführungen von Tazbir und Tomkiewicz allerdings von einer spezifisch polnischen Ausprägung des Katholizismus zeugen, ist fraglich. Die angeführten Elemente sind keineswegs Symptome einer wachsenden kulturellen Isolierung Polen-Litauens: Die Popularität nationaler Heiliger oder das staatliche Marienpatronat waren die Regel in einem katholischen Europa, das auf der Suche nach einer Teilnahme der Gemeinschaft am Universalen war. Die Vergleiche zwischen der himmlischen und der irdischen Ordnung betonten lediglich die Einheit der göttlichen Schöpfung und der Geschichte, was den Kern des reformierten Katholizismus bildete.

Auch die These einer Regionalisierung der Kulte kann man nicht ohne Weiteres gelten lassen. Die Popularität bestimmter Heiliger als Patrone von Regionen, Städten oder Berufen war bei weitem kein neues Phänomen, sondern stellte seit der Christianisierung Europas die Norm dar. Für eine spezifische Entwicklung im Polen-Litauen des 17. Jahrhunderts gibt es keine Belege. Es ist zudem unverständlich, warum die Existenz zahlreicher Gnadenbilder der Gottesmutter auf eine Provinzialisierung und nicht im Gegenteil auf die Universalisierung der Religion hinweisen sollte. Ebenso wenig überzeugend ist es, die Isolierung Polen-Litauens mit der Nichtpropagierung des Jansenismus – einer Randbewegung, die nur in Frankreich und vor allem in den spanischen Niederlanden begrenzten Erfolg hatte – in Polen-Litauen zu begründen.

Zudem lässt sich die »Sarmatisierung« des Katholizismus nicht belegen. Dies betrifft im Besonderen das staatliche Marienpatronat. Die von Tazbir aufgezeigte *do-ut-des*-Beziehung, die zweifellos im Gelübde Johann Kasimirs enthalten ist, stellte die Basis eines jeden Heiligenpatronats dar und weist keinerlei Verbindung zu einer »sarmatischen« Ideologie auf.²⁷⁵ Darstellungen von weltlichen und geistlichen Würdenträgern beim Anbeten der Himmelshierarchien waren im damaligen Europa weit verbreitet. Die Interpretation, dass diese Bilder auf einen Glauben an die Wahl der Gottesmutter durch die »Republik« hindeuten, kann deshalb nicht überzeugen. Die polnischen und litauischen Bilder der Himmelfahrt Mariens stellen schlichtweg wie andernorts die Gottesmutter als Universalkönigin dar. Daher liegt der Akzent auf der Gemeinschaft von Himmel

274 Tomkiewicz: *Polska sztuka kontrreformacyjna 80–90*. Diese Ausführungen wurden unkritisch von zahlreichen Historikern übernommen, unter anderem von Witkowska: *Kult maryjny* 14f.

275 Außerdem ist in den Gelübden gar nichts über eine Lösung der Dissidentenfrage zu lesen. Siehe Kapitel IV.

und Erde und in manchen Bildern insbesondere auf der Verbindung von Himmel und Staat. Es kann indes keineswegs die Rede davon sein, dass die heilige Maria in diesem Zusammenhang als Erste unter Gleichen dargestellt worden sei.²⁷⁶

Die von Tazbir und Tomkiewicz angeführten Beispiele belegen keine polnische Sonderausprägung des Katholizismus, sondern vielfach im Gegenteil den Einfluss allgemeiner reformkatholischer Vorstellungen in Polen-Litauen. Die These von einer spezifisch polnischen Entwicklung des Katholizismus und einer damit einhergehenden wachsenden Isolierung und Regionalisierung der »Adelsrepublik« verkennt die Grundzüge des reformierten Katholizismus. Diese Interpretation konstruiert aufgrund eines fehlenden Vergleichs mit dem Rest Europas eine in Wirklichkeit nicht vorhandene polnische Eigenart, die von der Projektion eines bestimmten Bildes der »Adelsrepublik« herrührt.²⁷⁷

Wenn man eine polnische Besonderheit unterstreichen möchte, dann am ehesten die, dass solche Darstellungen vergleichsweise spät anzutreffen sind: Das erste Bild, das – unter anderem – reale polnische Würdenträger beim Anbeten der Himmelskönigin abbildet, ist auf das Jahr 1623 zu datieren. Erst um 1650 wurde dieser ikonographische Typ geläufig.²⁷⁸ Daraus eine Erzählung von einer allmählichen kulturellen Abschottung des Staatsverbands zu entwickeln, kann jedoch nicht überzeugen. Das Aufkommen solcher Darstellungen ist im Gegenteil als Ergebnis einer kulturellen Öffnung zu bewerten.

276 So kann keine Rede davon sein, dass es »Formen der Marienverehrung [gegeben hat], die so nur im barocken Polen anzutreffen waren«, wie Alfons Brüning es formuliert. *Brüning: Unio non est unitas* 245.

277 Der fehlende Vergleich ist auch der Grund, weshalb eine andere These Tazbirs ebenfalls mit größter Vorsicht zu genießen ist. Zusätzlich zur Polonisierung des Katholizismus postuliert Tazbir einen Sonderweg auch des polnischen Protestantismus, der ökumenisch ausgerichtet gewesen sei und sich durch eine größere Marienfreundlichkeit als die westliche Reformation auszeichnet habe. Die lutherischen und kalvinistischen Adligen hätten sogar akzeptiert, dass die Gottesmutter die Schutzherrin ihres Standes sei. Allerdings führt Tazbir keine einzige Quelle an, die für seine These eines ökumenistischen Protestantismus spräche. Um die Marienfreundlichkeit des polnischen Protestantismus zu beweisen, stützt er sich auf die lutherische Polemik von Gdaczusz gegen die kalvinistische Position. Den Streitpunkt bildete die Frage, ob man Maria »Frau« (im Sinne von »Herrin«) nennen dürfe. Tazbir bleibt aber insofern einen Beweis schuldig, als er die Schrift von Gdaczusz keineswegs etwa mit der lutherischen, antikalvinistischen Streitliteratur des damaligen Europas vergleicht. Dass Lutheraner auch in Polen im Gegensatz zu den Reformierten einen Marienkult hatten, scheint doch kein polnisches Spezifikum zu sein. Das reformatorische Bild der Gottesmutter kann nicht pauschalisiert werden. Vgl. *Tazbir: Różnowiercy polscy; Gdaciuz: Kwestyja*.

278 *Tomkiewicz: Polska sztuka kontrreformacyjna* 81 f.

Die verschiedenen Erzählungen über nationale Eigenarten in der katholischen Frömmigkeitsgeschichte scheinen also unbegründet zu sein. Sowohl in Frankreich als auch in Polen-Litauen lässt sich eine Entwicklung des Katholizismus hin zu einer Betonung der Gemeinschaft von Himmel und Erde beobachten. Zwar ist die Katholische Reform nicht einheitlich gewesen. Eine genaue Analyse der verschiedenen Bewegungen und der Nuancen in der von ihnen propagierten Religion ist sinnvoll und gewinnbringend. Lokal konnten unterschiedliche Kräfte operieren und somit dem reformierten Katholizismus einen besonderen Charakter verleihen. Doch diese Unterschiede zwischen den Reformbewegungen lassen sich nur schwer in nationale Kategorien einteilen und in nationalgeschichtliche Narrative einbauen. Allenfalls kann man ein größeres Gewicht mancher Orden in verschiedenen politischen Gebilden beobachten, wie zum Beispiel die herausragende Stellung der Jesuiten in Bayern und Polen-Litauen.

Die Kohärenz der Katholischen Reform und die fehlenden nationalen Eigenarten sollen allerdings nicht den Eindruck erwecken, die Geschichte der Reformbewegung sei in Polen-Litauen, Frankreich und Bayern gleich gewesen. Nachdem bisher das Gemeinsame im Vordergrund stand, wird im Folgenden der Fokus auf die Unterschiede im Verlauf und in der Intensität der Katholischen Reform gerichtet.

In Bayern und Polen-Litauen sind die ersten Reformbemühungen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auszumachen, das heißt vor der eigentlichen religiösen Reform. Die Dekrete des Tridentinums, die eine entscheidende Rolle bei der Herausbildung der katholischen Konfession spielten, wurden in diesen beiden Ländern fast unmittelbar nach dem Abschluss des Konzils rezipiert.²⁷⁹ Erste größere Reformanstrengungen beobachtet man in Polen-Litauen um 1580. In dieser Zeit gingen die 1564 nach Polen berufenen Jesuiten an zu expandieren.²⁸⁰ Vor allem Bayern hat eine Vorreiterrolle im Vorfeld der Katholischen Reform gespielt.²⁸¹ Die bayerischen Herzöge schufen erstmalig durch gegenreformatorische Maßnahmen die Bedingungen für eine Entfaltung der religiösen Reform. Herzog Wilhelm IV. (1508–1550) berief bereits 1549 Jesuiten nach Bayern. In den 1560er Jahren nahm Albrecht V. (1550–1579) regelrechte antiprotestantische Säuberungsaktionen vor. In den 1570er Jahren schuf er den Geistlichen Rat. Das süddeutsche Herzogtum übernahm gar unter Wilhelm V. (1579–1597) die Führung der Gegenreformation in Deutschland. Der Vater Maximilians I. förderte die Gesellschaft Jesu in einem bis dahin ungekannten Maße und etablierte den Brauch, Jesuiten zu herzoglichen Beichtvätern zu ernennen. Vor allem aber

279 Dies tat in Polen-Litauen der Reichstag von Parzew im Jahre 1564: *Brüning*: Unio non est unitas 192; zu Bayern: *Albrecht*: Maximilian I.

280 *Brüning*: Unio non est unitas 198–205.

281 *Châtellier*: L'Europe des dévots 39, 60–67, 106–108, 133–135.

betrieb zum ersten Mal ein bayerischer Herzog eine Religionspolitik, die über die Grenzen Bayerns hinaus reichte. Die Reformbewegung entfaltete sich somit in Bayern in einem gegenreformatorischen Kontext. Für die Dynamik der bayerischen Katholischen Reform kann man das Bedürfnis nach einer Stabilisierung der eigenen Konfession unter dem Druck der Reformation als ausschlaggebend betrachten.²⁸²

Im Frankreich der Religionskriege dominierte hingegen bis zur Überwindung der *Ligue* in den 1590er Jahren eine eschatologische Eskalation, die dem Geist der Katholischen Reform entgegengesetzt war. So nahmen einige Jesuiten an der *Ligue* teil – und bewegten sich dadurch weit weg von einer Religion der universalen Liebeshierarchie.²⁸³ Dies provozierte wiederum bei manchen königstreuen Eliten eine Angst vor einer radikalen katholischen Fundierung der Monarchie, die als potentiell subversiv angesehen wurde: Der König sollte unabhängig von seiner Religion und losgelöst von jeglichem kirchlichen Kontext als absoluter, unmittelbar von Gott eingesetzter Monarch regieren. Prominente Pariser Parlamentarier zogen somit gegen die Jesuiten ins Feld, was zur Ausweisung des Ordens aus ihrem Hoheitsgebiet im Jahre 1594 führte.²⁸⁴ Die Beschlüsse des Trienter Konzils nahm der französische Klerus erst 1615 und das Pariser Parlement nie an.²⁸⁵ Noch für einige Zeit blieben intellektuelle humanistische Traditionen lebendig, die eine scharfe Abgrenzung vom Katholizismus und Protestantismus ablehnten.²⁸⁶

1603 markiert jedoch in dieser Hinsicht eine Epochengrenze. In diesem Jahr durfte die Gesellschaft Jesu ins Herz des Königreichs zurückkehren. 1610 waren bereits 36 jesuitische Kollegien zu zählen, während es sieben Jahre zuvor nur 13 gegeben hatte. Zwischen 1603 und 1611 schossen in Paris zudem auch andere Orden wie Pilze aus dem Boden: die Barnabiten, Franziskaner *Récollets*, Karmelittinnen, Ursulinen, Brüder der Liebe (*Frères de la charité*), Kalvarierinnen, das französische Oratorium. Die Kapuziner bauten ein weiteres Haus in der *rue St. Honoré*.²⁸⁷

Man kann für Frankreich also von einer späten, aber raschen Katholischen Reform sprechen, die am Anfang des 17. Jahrhunderts begann. Bayern und

282 *Albrecht*: Maximilian I. 77–86; *Woeckel*: *Pietas Bavarica* 38–45; *Heal*: *The Cult of the Virgin Mary* 149–206.

283 Nichtsdestotrotz soll nicht übersehen werden, dass Jesuiten sich nicht besonders intensiv an der *Ligue* beteiligten: *Nelson*: *The Jesuits and the Monarchy* 12.

284 *Ebd.* 12–56.

285 *Taveneaux*: *Le Catholicisme dans la France classique* 86. Zur unmittelbaren Rezeption des Tridentinums in Frankreich: *Tallon*: *La France et le Concile de Trente*.

286 *Vivanti*: *Guerre civile et paix religieuse*.

287 *Nelson*: *The Jesuits and the Monarchy* 69–78, 123, 129.

Polen-Litauen legten demgegenüber eine allmählichere Entwicklung hin zum reformierten Katholizismus an den Tag. Diesem Umstand entsprechend bezeichnen französische Historiker das 17. Jahrhundert als »Jahrhundert der Heiligen« (»siècle des saints«), eine Zeit der Erneuerung der Spiritualität, während ihre deutschen und polnischen Kollegen dazu tendieren, vom »posttridentinischen Katholizismus« zu sprechen, was einen viel früheren Anfangspunkt voraussetzt. Trotz ihres vergleichsweise späten Beginns ist die Katholische Reform in Frankreich sehr intensiv gewesen. Gerade die eschatologische Eskalation der französischen Religionskriege, die eine Rezeption der Reformbewegung behinderte, mag ein besonderes Bedürfnis nach religiöser Stabilisierung in den Ländern des allerchristlichen Königs geschaffen haben.

Obwohl man die ersten Reformbemühungen in Polen-Litauen verhältnismäßig früh beobachten kann, ließen sich viele Orden der Katholischen Reform im Vergleich zu Frankreich spät nieder: die Theatiner (seit 1644 in Frankreich) im Jahre 1664, die Oratorianer (gegründet 1611 in Frankreich) im Jahre 1668 und die Kapuziner (seit 1574 in Frankreich und 1600 in Bayern) erst 1680.²⁸⁸ Die Anzahl der Ordensleute und ihrer Häuser war auch in Polen-Litauen im Vergleich zur beachtlichen territorialen Ausdehnung des Staatsverbands, dessen Fläche etwa das Doppelte Frankreichs und das Vierzigfache von Bayern ausmachte, und sogar zu seiner Bevölkerung (circa elf Millionen Einwohner um 1650, ungefähr zweimal weniger als in Frankreich) gering. Trotz eines seit der Mitte des 16. Jahrhunderts zu beobachtenden erneuten Wachstums lebten 1580 nur zehn Augustiner Eremiten und um 1600 lediglich 265 Franziskaner in Polen-Litauen; noch um 1650 waren es nur 750.²⁸⁹ Man zählte um 1600 lediglich 227 Ordenshäuser, die 3600 Angehörige beheimateten. Zwar ist auch in Polen-Litauen die steigende Dynamik nicht zu übersehen: 1650 waren 470 Häuser und 7500 Ordensleute zu verzeichnen.²⁹⁰ Doch scheint auch diese Zahl im Vergleich zu den Statistiken zu Frankreich gering, wo es 1630 bereits 15.000 Ordenshäuser gab.²⁹¹ Im Durchschnitt kam in Frankreich ein Ordenshaus auf 1300 Einwohner gegen einen Durchschnitt von ungefähr einem Haus auf 23.000 Einwohner in Polen-Litauen. Unter Ludwig XIV. lebten sogar 85.000 Ordensleute in Frankreich.²⁹² Die geographische Ausdehnung Polen-Litauens und die schlechteren

288 Dennoch war im Unterschied zu Frankreich und Bayern der Piaristenorden in Polen-Litauen seit 1642 aktiv. *Kłoczowski*: *Zakony męskie* 489; *Ordres religieux*. In: *Dictionnaire du Grand Siècle* 1126–1129. Eine Ausnahme bilden auch die Karmeliten, die früh nach Polen-Litauen kamen: *Jobert*: *De Luther à Mohila* 307.

289 *Kłoczowski*: *Zakony męskie* 496–498; *Historia Polski w liczbach*, Bd. 1, 74.

290 *Kłoczowski*: *Zakony męskie* 595.

291 *Hildesheimer*: *Richelieu. Une certaine idée de l'Etat* 69.

292 *Ordres religieux*. In: *Dictionnaire du Grand Siècle* 1126–1129.

Kommunikationswege müssen die Ausstrahlungskraft der Orden zusätzlich beeinträchtigt haben. Die territorialen Ungleichheiten waren zudem in Polen-Litauen groß: Am Anfang des 17. Jahrhunderts lag die überwiegende Mehrheit der Klöster in polnischsprachigen Gebieten. Auch hier war gleichwohl eine rasche Bewegung zu verzeichnen, die dieses Ungleichgewicht bis zur Mitte des Jahrhunderts reduzierte.²⁹³

Einen verlässlichen Hinweis auf die relativ geringe Präsenz der Reformbewegung in Polen-Litauen geben die Statistiken zu den typischen Orden der Katholischen Reform. Noch am Ende des 17. Jahrhunderts hatte die Gesellschaft Jesu nur sechs vollständige Kollegien, neun unvollständige und 24 kleine Schulen, die jeweils einen bis sechs Lehrer aufwiesen.²⁹⁴ Im Vergleich dazu gab es in Frankreich 1610 bereits 45 Häuser (darunter 38 Kollegien);²⁹⁵ im Jahre 1643 lehrten Jesuiten an 69 französischen Kollegien.²⁹⁶ 1715 zählte man 119 Häuser (darunter 91 Kollegien), in denen insgesamt circa 3000 Jesuiten wirkten.²⁹⁷ Das im Vergleich zu Polen-Litauen winzige Bayern wies 1631 immerhin acht vollständige Kollegien und ein Noviziat auf.²⁹⁸ Um 1600 gab es in Polen-Litauen 500 Jesuiten, was ungefähr der Anzahl ihrer bayerischen Ordensgenossen entsprach.²⁹⁹ Zwischen 1626 und 1650 zählte die Gesellschaft Jesu ungefähr 1000 Pater in Polen-Litauen:³⁰⁰ ein bemerkenswertes Wachstum, das aber wiederum in Relation zur Weiträumigkeit des Staatsverbands und zur Bevölkerung zu setzen ist. In einer Stadt wie München kam dagegen die gesamte Bevölkerung in intensiven Kontakt mit der Gesellschaft Jesu.³⁰¹ Auch andere Reformorden wie die Kapuziner, Franziskaner-Reformaten und die Englischen Fräulein waren in Bayern in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts sehr wohl präsent.³⁰² Als die Kapuziner im Jahre 1680 in Polen-Litauen Fuß fassten, verfügte der Orden in Frankreich bereits über circa 400 Häuser und 5000 Angehörige.³⁰³ Noch Mitte des 17. Jahrhunderts gab es keine Franziskaner-Reformaten in Polen-Litauen.³⁰⁴ Visitandinnen holte zwar um diese Zeit Königin Louise-Marie ins Land; ihre Zahl blieb jedoch verhältnis-

293 *Litak*: Od reformacji do oświecenia 90.

294 Ebd. 92 f.

295 *Nelson*: The Jesuits and the Monarchy 123.

296 *Fouqueray*: Histoire de la Compagnie de Jésus, Bd. 3, 488–531; ebd., Bd. 4, 191–223; ebd., Bd. 5, 124–188.

297 Ordres religieux. In: Dictionnaire du Grand Siècle 1126–1129.

298 Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 2, 50, 841–851.

299 Historia Polski w liczbach, Bd. 1, 74.

300 *Litak*: Od reformacji do oświecenia 92 f.; Historia Polski w liczbach, Bd. 1, 74.

301 *Châtellier*: L'Europe des dévots 43, 75, 85, 130–171, 272–274.

302 *Albrecht*: Maximilian I. 319–321, 331–334.

303 Ordres religieux. In: Dictionnaire du Grand Siècle 1126–1129.

304 Historia Polski w liczbach, Bd. 1, 74.

mäßig gering: Um 1700 waren sie nur 88, in drei Klöstern lebend. Die Ursulinen waren beim Tode Ludwigs XIV. an 400 Orten des Königreichs Frankreich präsent, während sie zur selben Zeit noch kein einziges Haus in Polen-Litauen aufweisen konnten.³⁰⁵

Die Statistiken über den Jesuitenorden zeigen also umso mehr die Schwäche des reformierten Katholizismus in Polen-Litauen, als die Gesellschaft Jesu in diesem östlichen Reich eine mit anderen Reformorden unvergleichbare Stellung, ja mindestens bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts sogar beinahe ein Monopol der Katholischen Reform innehatte.³⁰⁶ Auffällig ist im Vergleich zu Frankreich zudem das Fehlen spezifisch polnischer Reformorden.³⁰⁷ Das Frankreich des 17. Jahrhunderts war dagegen geradezu geprägt von der Entstehung neuer Orden: Oratorianer, Lazaristen, Sulpizianier, Eudisten, Visitandinnen, *Congrégation lorraine de Notre-Dame*, *Société des Filles de la Croix*, *Filles de Notre-Dame*, *Dames de Saint-Maur* – sie alle, um nur einige zu nennen, waren zwischen 1611 und 1662 entstanden.³⁰⁸ Polen-Litauen ist im Gegenteil zu Frankreich also kein Laboratorium der Katholischen Reform gewesen; das 17. Jahrhundert war an der Weichsel kein »siècle des saints«.

In diesem Rahmen stellt sich die Frage: Inwieweit kann man die Schwäche der Katholischen Reform in Polen-Litauen damit erklären, dass das religiöse Bedürfnis nach Entängstigung weniger dringend war als in großen Teilen der westlichen Christenheit? Auffällig ist das weitgehende Fehlen von eschatologischen Ängsten im polnisch-litauischen Staatsverband im Spätmittelalter und im 16. Jahrhundert.³⁰⁹ Vielmehr dies als eine vermeintliche »polnische Toleranz« dürfte die Schwäche religiöser Gewalt erklären, wenn man bedenkt, dass der Motor etwa der französischen Religionskriege eben solche religiösen Ängste gewesen waren.³¹⁰ Reformatorische Ideen wiederum verbreiteten sich im 16. Jahrhundert

305 Ordres religieux. In: Dictionnaire du Grand Siècle 1126–1129; Historia Polski w liczbach, Bd. 1, 74.

306 Erst um 1650 ließen sich in Polen-Litauen andere Orden nieder, die in der Mission und im Bildungswesen aktiv waren. Siehe *Brüning*: Unio non est unitas 106.

307 *Krumenacker*: L'Ecole française de spiritualité. Die einzige polnische *reformatio* wurde unter den Benediktinerinnen von Chełmno durchgeführt: *Jobert*: De Luther à Mohila 299, 302–306.

308 Der *Oratoire* wurde 1611 gegründet und besaß sechzig Häuser im Jahre 1642; Lazaristen: 1632 gegründet, dreißig Häuser im Jahre 1660; Sulpizianier und Eudisten: beide in den 1640er Jahren gegründet; Visitandinnen: 1610 gegründet, bereits 125 Klöster im Jahre 1660; die *Congrégation lorraine de Notre-Dame*, gegründet 1597; die *Société des Filles de la Croix*, 1622 gegründet; die *Filles de Notre-Dame*, dreißig Häuser im Jahre 1640; die *Dames de Saint-Maur*, gegründet 1662. Siehe Ordres religieux. In: Dictionnaire du Grand Siècle 1126–1129.

309 *Geremek* (Hg.): Kultura Polski średniowiecznej 451–484.

310 Die These von der »polnischen Toleranz« wurde vor allem von Janusz Tazbir propagiert. Die einzigen Belege, die er für eine positive Toleranz anbringt, sind Schriften antitrinitari-

unter der polnischsprachigen Bevölkerung vor allem in Kleinpolen, wo sich bereits im 14. Jahrhundert Frömmigkeitsbewegungen entwickelt hatten, die von einem Bedürfnis nach normativer Zentrierung zeugen.³¹¹ Langfristig konnten sich protestantische Bewegungen im östlichen Riesenreich nicht durchsetzen, obgleich keine mit den bayerischen vergleichbaren gegenreformatorischen Maßnahmen getroffen wurden. So ging die Zahl protestantischer Adliger nach 1570 ohne Druckausübung seitens des Königs rapide zurück.³¹² Man gewinnt somit den Eindruck, dass der religiöse Antrieb sowohl für die Reformation als auch für die Katholische Reform in Polen-Litauen besonders schwach gewesen ist. Der reformkatholische Universalismus konnte kaum eine Antwort auf die spätmittelalterlichen religiösen Probleme sein und der Protestantismus befand sich bereits um 1600 auf dem Rückzug. Die reformkatholische Universalität der himmlischen Liebe hat sich für einen Großteil der polnisch-litauischen Bevölkerung – und sogar der Elite – als weitgehend funktionslos erwiesen.

Die Katholische Reform kann man als eine Bewegung verstehen, die eschatologische Ängste durch die Behauptung einer universellen Liebeshierarchie überwinden wollte. Die Erde und der Himmel sollten eine Ganzheit bilden, und darin spielte das Marienpatronat eine zentrale Rolle. Die Gottesmutter konnte als Universalkönigin die Welt und den Himmel zusammenbringen und miteinander verbinden. Im Vordergrund der Katholischen Reform stand das Streben nach Integration einzelner Individuen und ganzer Gemeinschaften in die Liebeshierarchie. Gerade dafür war die Klientelbeziehung zur Himmelskönigin bestens geeignet.

Solche Universalisierungsbestrebungen lassen sich spätestens ab dem frühen 17. Jahrhundert in Polen-Litauen, Bayern und Frankreich beobachten, allerdings mit unterschiedlicher gesellschaftlicher Ausstrahlung. In Warschau, München und Paris setzten sich zwar reformkatholische Vorstellungen an den fürstlichen Höfen durch; indessen erfasste die Bewegung das Riesenreich Polen-Litauen in einem sehr viel geringeren Maße, als dies in Frankreich und Bayern der Fall war.

Den roten Faden dieser Untersuchung wird der Einfluss des Universalismus der Katholischen Reform auf die fürstliche Politik bilden. Gewiss war die katholische Bewegung in erster Linie eine Antwort auf religiöse Probleme. Doch der

scher Prediger. *Tazbir*: Geschichte der polnischen Toleranz, insbesondere die Zusammenfassung 191–198.

311 *Geremek* (Hg.): *Kultura Polski średniowiecznej* 419f. Der Calvinismus hat auch im litauischen Adel Verbreitung gefunden. Dies lag am Patronagenetzwerk der Radziwiłłs. In der Tat war Litauen im Gegensatz zu Kleinpolen von lediglich einigen wenigen großen Magnatenfamilien dominiert. Siehe *Schmidt*: *Auf Felsen gesät* 149–163.

312 *Müller*: *Kleine Geschichte Polens* 156.

Wandel in den Vorstellungen von den Beziehungen zwischen Himmel und Erde veränderte auch die Rahmenbedingungen für die Politik. Die Geschichte des staatlichen Marienpatronats zu schreiben heißt somit, nach den Konsequenzen der Katholischen Reform für die staatliche Politik zu fragen und dadurch eine Religionsgeschichte der Politik zu schreiben. Als Erstes soll untersucht werden, wie sich die Behauptung einer allumfassenden Ganzheit auf dem Feld der politischen Legitimität zu Beginn des 17. Jahrhunderts auswirkte.

II. Zwischen Himmel und Erde: Die universalisierte Herrschaft

Die Katholische Reform konstruierte um 1600 und verstärkt in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Universalität der göttlichen Liebeshierarchie und förderte die Teilnahme der Gläubigen an dieser ganzheitlichen Ordnung. Ein solcher Entwurf war als Antwort auf eschatologische Ängste und deren Überwindung durch die Reformation in erster Linie religiös. Welche Auswirkungen zeitigten die reformkatholischen Vorstellungen jedoch auch auf dem politischen Feld? Dieses Kapitel behandelt die ersten Einflüsse des entstehenden Universalismus auf die Konstruktion politischer Legitimität, die wichtige Voraussetzungen für eine Entfaltung der Teilnahme an der göttlichen Liebeshierarchie in der Folgezeit schufen. Es stellt sich erstens die Frage, wie sich das Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt entsprechend dem Ideal des frühen 17. Jahrhunderts gestalten sollte. In einem zweiten Schritt wird auf das neue Herrschaftsmodell, die Reformprogramme und -bemühungen, die daraus entstehenden Konflikte sowie die unterschiedlichen Strategien einer Gewinnung der himmlischen Gunst eingegangen.

1. Eine neue Harmonie: Das Weltliche und das Geistliche

Die Katholische Reform zielte auf eine Integration von Welt und Himmel ab, die zu einer harmonischen Ganzheit verschmelzen sollten. Zwischen dem einfachen Individuum und dem Herrgott wurde eine hierarchische Kette der universalen Liebe hergestellt. Wie sollte jedoch von irdischer Seite eine solche Kohärenz gewährleistet werden? Die eschatologischen Ängste des Spätmittelalters waren in einem erheblichen Maße von einem Prozess sozialer Ausdifferenzierung verursacht worden, der eine Konkurrenz zwischen kirchlicher und weltlicher Hierarchie miteinschloss. Welchen Einfluss hatte der Universalismus auf das Verhältnis zwischen Kirche und Fürst oder, um es abstrakter zu formulieren, zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt am Anfang des 17. Jahrhunderts? Welchen Platz konnte die weltliche Macht in diesem Konstrukt einnehmen?

a) Frankreich, Bayern, Polen: Drei Wege zum Heil

Das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt war um 1600 vor allem für das französische Königtum von erstrangiger Bedeutung, denn die Position des Königs war im 16. Jahrhundert durch ein gewaltsames Ausufern eschatologischer Naherwartungen grundsätzlich infrage gestellt worden. In den 1560er Jahren hatte die französische Monarchie versucht, sich durch Religionsgespräche – unter anderem im *Colloque de Poissy* im Jahre 1561 – als Schiedsrichter zwischen den Glaubensrichtungen zu etablieren. Entgegen der konfessionsbildenden Logik von Trient sollte der allerchristliche König die religiöse Eintracht und somit die Einheit des mystischen Körpers des Königreichs wiederherstellen. Diese Politik führte zu einem gravierenden Misserfolg: Just dadurch, dass die Monarchie sich jenseits jeglicher konfessioneller Zugehörigkeit platzierte, unterlag sie für zahlreiche Katholiken einer »Entzauberung«.¹ Ihre Autorität schwand dahin; sie war immer weniger imstande, den religiösen Frieden zu erhalten. Der Königshof musste zusehen, wie das Land in Gewalt versank, und wurde schließlich gezwungen, sich der blutigen antiprottestantischen Bewegung anzuschließen: Karl IX. übernahm nachträglich die Verantwortung für das Massaker der Bartholomäusnacht vom 23./24. August 1572.²

Heinrich III., der von 1574 bis 1589 regierte, versuchte wiederum, durch spektakuläre Frömmigkeitspraktiken die Monarchie zu resakralisieren: Er stilisierte sich – der spätmittelalterlichen Religion der Angst entsprechend – als bußender König, der wie Christus die Sünden des Königreichs auf sich nehmen würde. Prozessionen und Kasteiungen zeugten von seiner zum Modell erhobenen Selbstaufopferung, die Gott zum Frieden bewegen sollte. Dies stellte eine Bemühung dar, der ausufernden katholischen Bewegung, die auf einer »possession divine« der Gläubigen beruhte, den Boden zu entziehen und sie in die staatliche Ordnung zu integrieren. Doch bildete die angestrebte Führungsrolle Heinrichs III. einen Gegensatz zum klerikalen Charakter der sich herausbildenden katholischen *Ligue*. Sein Frömmigkeitsstil entsprach nicht den gallikanischen Erwartungen, die nicht so sehr die persönliche Frömmigkeit des Königs unterstrichen, sondern von ihm Schutz für die Braut Christi, die heilige Kirche, verlangten. Der Monarch wurde folglich als Heuchler dargestellt und seine Versuche mündeten in einem krassen Misserfolg: der mystischen Erfahrung der Pariser *Ligue* sowie schließlich seiner eigenen Ermordung im Jahre 1589.³

1 Tallon: *Conscience nationale* 124.

2 Crouzet: *Les Guerriers de Dieu*, Bd. 2, 14–143; *ders.*: *Dieu en ses royaumes* 415–426; *ders.*: *La Nuit de la Saint-Barthélemy*.

3 Tallon: *Conscience nationale* 125–130; *Martin*: *Henry III.*

Sein Nachfolger Heinrich IV. bemühte sich daraufhin in den 1590er Jahren, seine Herrschaft durch neostoizistisches Gedankengut durchzusetzen beziehungsweise zu stabilisieren. Der *roi de raison* sollte über die religiösen Leidenschaften triumphieren. Der Neostoizismus behauptete die Vernunft des Gegebenen: Die königliche Herrschaft sollte allein dadurch, dass sie eine Schöpfung Gottes war, legitim sein – eine Doktrin, die für Katholiken und Protestanten zugleich akzeptabel war.⁴ Somit konnte der König mit der Unterstützung all derer rechnen, die im Staat einen Wert an sich sahen. In der Tat hatte sich in den 1570er und 1580er Jahren in einem Teil der Elite – besonders im mehrheitlich gallikanisch und erasmianisch gesinnten Pariser Parlement – in Reaktion auf die kriegtreibende Konzeption des Königreichs als mystischer Körper die Idee des Staates als eine gottgewollte Ordnung entwickelt, die jenseits religiöser Zugehörigkeiten bestand.⁵ Das Aufkommen der Staatsvorstellung in Frankreich war somit ein Meilenstein auf der Suche nach der Überwindung der politischen Konsequenzen der spätmittelalterlichen Religion der Angst. Dass die Kirche im Staat – und nicht der Staat in der Kirche – war, erhoben die sogenannten *politiques* zum Leitsatz. Für diese konnte die Herrschaft des Königs nicht aufgrund religiöser Erwägungen infrage gestellt werden und bestand unabhängig vom Papsttum. Diese Behauptung einer Unmittelbarkeit des Staates vor Gott durch einen Teil der Elite bedeutete einen Sakralitätstransfer auf das Weltliche, das man sich folglich als eine andere Art und Weise, Gott zu dienen, vorstellte.⁶ Der Kampf zwischen den Anhängern Heinrichs von Navarra und denen der katholischen *Ligue* war demnach kein Kampf zwischen säkularen und religiösen Werten, sondern zwischen zwei Religionen.⁷

Die gallikanisch und erasmianisch gesinnten Eliten im Pariser Parlement und an der Universität verstanden sich als Verteidiger der sich etablierenden Monarchie gegen religiöse Eiferer. Besonders die Gesellschaft Jesu stellte in ihren Augen eine Gefahr dar. Ihre Ausrichtung auf Rom gefährdete die Autonomie der französischen Kirche und somit deren Position im Staat. Den Jesuiten unterstellten sie ein Streben nach Unterordnung der französischen Monarchie unter die geistliche Gewalt. Man präsentierte diese als Förderer der spanischen Interessen gegen das Königreich Frankreich.⁸ Vor allem waren die Thesen prominenter Vertreter der Gesellschaft wie Kardinal Bellarmin und Juan de Mariana für das

4 Crouzet: *Les Guerriers de Dieu*, Bd. 2, 543–619.

5 Gauchet: *L'Etat au miroir de la raison d'Etat* 205–207.

6 Ebd. 207–212. Christian Hillgruber bemerkt auch, dass das Aufkommen des Staates im 16. und 17. Jahrhundert mit keiner Säkularisierung verbunden war: *Hillgruber: Staat und Religion* 7–26.

7 Gauchet: *L'Etat au miroir de la raison d'Etat* 207.

8 Nelson: *The Jesuits and the Monarchy* 23.

Parlement und die Universität skandalös.⁹ Die bellarminische Idee von der indirekten Gewalt des Papstes in weltlichen Angelegenheiten wurde in Frankreich harsch kritisiert, obwohl diese Theorie sich lediglich gegen ketzerische Fürsten wandte und keinerlei praktische Konsequenzen für Heinrich IV. hatte. Mariana hatte seinerseits gar den Tyrannenmord im Falle einer Abkehr des Fürsten vom rechten Glauben für legitim gehalten. Eine solche Position entsprach jedoch nicht der Lehre des Ordens, wie die Verurteilung durch General Claudio Acquaviva zeigt. Die Gesellschaft Jesu stellten gallikanisch-erasmianische Eliten als Befürworterin des Königsmords dar.¹⁰ Als Jean Châtel, ein ehemaliger Jesuitenschüler, am 27. Dezember 1594 versuchte, Heinrich IV. zu ermorden, nahm dies das Pariser Parlement zum Anlass, den Jesuitenorden, der allerdings nicht hinter der Tat stand, aus seinem Kompetenzgebiet auszuweisen.

Polen-Litauen und Bayern kannten solche Auseinandersetzungen um das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt im 16. Jahrhundert kaum. Bayern war ein Herzogtum im Rahmen des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation. Als solches erfuhr es kaum eine religiöse Aufladung: Das korporatistisch-mystische Denken entwickelte sich, anders als in Frankreich, wenig. Der Fürst war nicht gesalbt und trug keinen besonderen christlichen Titel. Die Reformation erlebte nicht zuletzt aufgrund gegenreformatorischer Maßnahmen keinen starken Aufschwung. Der Zusammenhalt des Herzogtums sowie die Fürstentherrschaft wurden nie ernsthaft gefährdet. Auch intervenierten die Herzöge kaum in geistliche Angelegenheiten. Zwar sann Wilhelm IV. und Albrecht V. über die Möglichkeit nach, den freien Gebrauch des Laienkelchs, der 1415 auf dem Konzil von Konstanz verboten worden war, den Protestanten zu gestatten.¹¹ Diese Maßnahme erwog man jedoch als Übergangslösung, die die Ketzer in den Schoß der Kirche zurückführen sollte. Nie erhoben die Herzöge den Anspruch, die Einheit der Christenheit von Bayern aus wiederherzustellen. Folglich fehlten alle Voraussetzungen für die Entwicklung eines Konflikts um das Verhältnis zwischen den Sphären sowie auch für das Aufkommen der Staatsidee: Bayern und sein Herzog wurden nicht als gottunmittelbar dargestellt. Maximilian benutzte dementsprechend den Begriff der Souveränität nicht.¹²

Nichtsdestotrotz rissen die bayerischen Wittelsbacher im Laufe des 16. Jahrhunderts eine weitgehende Kontrolle über die Kirche auf ihrem Territorium an sich, was heftige Proteste seitens der (Erz-)Bischöfe von Salzburg, Freising, Pas-

9 *Bernard*: Histoire du Roy Louis XIII 20; *Gabriel*: An Tyrannum opprimere fas sit? 241–264.

10 *Nelson*: The Jesuits and the Monarchy 23, 168.

11 *Albrecht*: Maximilian I. 73–78.

12 *Greindl*: Die Regierungsideale Maximilians I. 65. Der Begriff »souveräner Staat« fand in Deutschland erst im 19. Jahrhundert Anwendung; *Reinhard*: Geschichte der Staatsgewalt 15.

sau, Regensburg und Chiemsee hervorrief.¹³ 1583 legte die Unterzeichnung eines Konkordats zwischen diesen Prälaten und Wilhelm V. den Konflikt bei. Zu den Prärogativen des Fürsten gehörte nun die Aufsicht über kirchliche Finanzen und die Pfründenzuweisung, die Beaufsichtigung und Bestätigung der Prälatenwahl sowie die Besteuerung der Kirche.¹⁴

Der polnisch-litauische Staatsverband zeichnete sich seinerseits spätestens ab 1573 durch eine geradezu programmatische Ausblendung des Theologischen aus.¹⁵ In den 1550er Jahren erwogen zwar der polnische König Sigismund August und der Sejm, im Falle eines Ausbleibens des Generalkonzils ein Provinzialkonzil einzuberufen, das die religiöse Einheit wiederherstellen sollte. Sigismund August entschied sich jedoch dagegen, eine solche Klerikerversammlung ohne päpstliche Zustimmung kraft seiner eigenen Autorität zu initiieren.¹⁶ So gingen die weltlichen Würdenträger Polens und Litauens nie so weit wie die französischen Könige. Trotz der Reformation konnte zudem der Zusammenhalt der beiden durch Personalunion verbundenen Ständestaaten bewahrt werden. Den Frieden erhielt man im Kontext eines weitgehenden Fehlens eschatologischer Ängste und einer wenig entwickelten korporatistischen Mystik dadurch, dass man die religiöse Frage aus der Politik ausklammerte. Polen-Litauen wurde somit nicht zu einem Staat, der das religiöse Leben seiner Untertanen regelte. Dies entsprach der Struktur des 1569 neugegründeten Unionsstaates, der eine im Vergleich zu Frankreich minimale gesellschaftliche Integration anstrebte. So begnügte man sich mit Blick auf die bevorstehende Königswahl im Jahre 1573 mit der Warschauer Konföderation: einer Erklärung des Adels, auf Gewalt zu verzichten, die in der Geschichtsschreibung oft als Toleranzleistung missverstanden wird.¹⁷

Für einen solchen Ausschluss des Religiösen aus der Politik machten sich die sogenannten *politici* stark, die am Hof des Königs Stephan Báthory (1576–1586) den Ton angaben. Besonders der Großkanzler und Großhetman der Krone Jan Zamoyski (1542–1605) dominierte in diesem Sinne das politische Leben. Den polnischen *politici* ging es jedoch im Unterschied zu den französischen *politiques* kaum um die Behauptung, die Kirche sei im Staat und nicht der Staat in der Kirche verankert. Durch den weitgehenden Ausschluss des Theologischen aus dem Politischen, das heißt also: durch den geringen staatlichen Anspruch, eine Einheit von (allen) Untertanen, Territorium und Herrschaft herbeizuführen, war diese Frage kaum relevant. Der Abwesenheit einer nennenswerten Kontroverse

13 Albrecht: Maximilian I. 63 f.

14 Ebd. 63 f.; Scheerbaum: Bayern und der Papst 100–121.

15 Müller: »Nicht für die Religion selbst«.

16 Łopatka: Zur Errichtung einer »Nationalkirche«.

17 Müller: Bekenntnispolitik und Respublica-Verständnis 314 f.

um die Beziehung zwischen weltlicher und geistlicher Macht entsprach im polnisch-litauischen Fall also auch – nicht unähnlich wie in Bayern – das weitgehende Fehlen eines Staatskonzepts im 16. Jahrhundert, das die Gewährleistung einer ständeübergreifenden mystischen Einheit des sozialen Körpers durch eine gottunmittelbare Herrschaft zur Norm erhoben hätte.

Die religiös-politischen Systeme, auf die die Katholische Reform um 1600 traf, könnten also kaum unterschiedlicher sein. Von der Ketzerei angesteckt, hatten Frankreich, Bayern und Polen-Litauen je ihren eigenen Weg zum Heil gewählt. In Frankreich behauptete ein Teil der Elite die Unabhängigkeit des Fürsten von der geistlichen Gewalt und seine damit einhergehende Unmittelbarkeit vor Gott. In Bayern zeigte man sich als treue Söhne Roms. In Polen-Litauen bemühte man sich sehr, die theologischen Kontroversen auszuklammern. Waren die divergierenden Monarchie- und Staatsvorstellungen mit den Universalisierungsbestrebungen der Katholischen Reform zu vereinbaren? Inwieweit lassen sich in den drei Fällen trotz unterschiedlicher Rahmenbedingungen ähnliche Akzentsetzungen im 17. Jahrhundert beobachten?

b) *Modus regendi*: Staats- und Kirchenräson

Darüber, wie sich die Verhältnisse zwischen der katholischen Kirche und der weltlichen Macht gestalten sollten, wurde am Anfang des 17. Jahrhunderts in Europa kontrovers diskutiert. Im Jahre 1606 brach ein Streit aufgrund des Bestrebens der Republik Venedig aus, das Recht auf Bestätigung oder Verbot religiöser Stiftungen sowie auf Verurteilung von Klerikern durch weltliche Gerichte zu erlangen. Papst Paul V. und seinem Verteidiger Bellarmin ging es um den Schutz der kirchlichen Autonomie, die eine Unterordnung unter die weltliche Macht verbot. Noch im selben Jahr entbrannte eine Polemik um den Anglikanismus des englischen Königs Jakob I., der von seinen katholischen Untertanen einen Treueid verlangte, die Möglichkeit einer Exkommunikation eines Staatsoberhauptes durch den Papst bestritt und so die Idee der geistlichen Vorrangstellung des Heiligen Stuhls kritisierte. Demgegenüber propagierte der Kardinal Bellarmin die Lehre von der indirekten Gewalt des Papstes: Das geistliche Oberhaupt besaß eine Autorität *in temporalibus*, wenn die weltlichen Würdenträger ihre Pflicht nicht erfüllten und das Seelenheil ihrer Untertanen ernsthaft gefährdeten – eine These, die sich gegen häretische und schismatische Fürsten richtete.¹⁸

18 *Franceschi*: Catholicisme d'Etat 23–27.

Man kann jedoch nicht von einem generellen Konflikt zwischen weltlicher und geistlicher Macht in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts sprechen. Vielmehr fanden spätestens ab den 1620er Jahren die beiden Gewalten einen *Modus Vivendi*. Am Anfang des Jahrhunderts hatte die Kirche lediglich versucht, drastische Beschränkungen ihrer Autonomie abzuwehren, und erklärte die Aufhebung oder Unterordnung des Katholizismus durch einen ketzerischen König für illegal. Wenn die Theoretiker auf eine prinzipielle Überlegenheit des Geistlichen über das Weltliche nicht verzichten konnten, akzeptierten sie im Endeffekt stillschweigend das Nebeneinander beider Gewalten oder rechtfertigten sie sogar – mit dem Risiko, sich selbst zu widersprechen.¹⁹ Die Theorie von einer indirekten Macht des Papstes in weltlichen Angelegenheiten bewegte sich weit hinter den hochmittelalterlichen Lehren von einem Vorrang des Geistlichen. So gestand 1610 Bellarmin dem Heiligen Vater nicht einmal das Recht zu, einen Tyrannen zu entthronen, und behauptete lediglich die vollkommene Autorität des Kirchenoberhaupts in geistlichen Angelegenheiten. In den folgenden Jahren zweifelten viele Jesuiten diesen alten Anspruch des Heiligen Stuhls an und versuchten, ihren Orden von dem Etikett einer den Königsmord befürwortenden Kraft zu befreien. Nach 1625 verbot das Papsttum jegliche Diskussion über den Tyrannenmord. Diese Frage verschwand in der Folgezeit vollkommen aus der Öffentlichkeit. Schließlich setzte sich sogar die abgeschwächte These von einer indirekten Gewalt des Papstes *in temporalibus* nicht durch. Der General der Gesellschaft Jesu, Claudio Acquaviva, verbot seinen Ordensgenossen bereits 1610, zu dieser Frage zu publizieren.²⁰ Auf kirchlicher Seite war eine Stabilität erreicht.

Die Entstehung einer katholischen Staatsräsonliteratur ist ein weiterer Beleg für die neue Akzeptanz des Staatsgedanken auf kirchlicher – und besonders auf reformkatholischer – Seite. Marcel Gauchet geht davon aus, dass die katholische Staatsräsontheorie, die sich ab den späten 1580er Jahren entwickelte, einen »Pakt mit dem Feind« darstellte.²¹ In ihrem Bemühen, die Finalität der Politik gegen sich verbreitende Vorstellungen einer Trennung der Sphären zu retten, hätten Girolamo Frachetta, Giovanni Botero und ihre Nachfolger nachgegeben und dem Staat eine eigene Rason zugestanden. Gleichzeitig hätten sie diese in einem »traditionellen Sinne« dem Geistlichen untergeordnet.

Ob sich in der Staatsräsonliteratur ein Konflikt niedergeschlagen hat, der durch das Aufkommen eines Nebeneinanders zwischen Weltlichem und Geistlichem provoziert worden ist, ist jedoch nicht erwiesen. Freilich polemisieren die genannten Autoren gegen Machiavelli, der auf den Zusammenhang zwischen

19 Höpfl: *Jesuit Political Thought* 345–365.

20 Nelson: *The Jesuits and the Monarchy* 168, 180; Höpfl: *Jesuit Political Thought* 329, 337f., 347.

21 Siehe Gauchet: *L'Etat au miroir de la raison d'Etat* 193–196, 222–224, 231 f.

Politik und Moral gar nicht einging, da er von vorneherein die Relevanz der Moral in der politischen Sphäre verneinte. Der Zusammenhang zwischen Machiavellismus, *politici* und »falscher Staatsräson« war jedoch eine Erfindung jesuitischer Autoren.²² In der Tat implizierte die allmähliche Entstehung der Staatsidee keinen Machiavellismus und keine Säkularisierung, sondern im Gegenteil – wie Gauchet es an einer anderen Stelle zeigt – einen Religiositätstransfer. Der Eindruck vieler Anhänger des reformierten Katholizismus, dass der Machiavellismus sich schnell verbreitete, lag an ihren eigenen erhöhten religiösen Ansprüchen.²³

Nicht nur, dass die Autoren der Staatsräsonliteratur die harmonische Trennung der beiden Sphären akzeptierten; es ging ihnen sogar darum, die Interessen des Staates zu verteidigen.²⁴ Für Girolamo Frachetta (1592) und seine italienischen wie spanischen Epigonen sollte die Staatsräsontheorie zeigen, wie der Staat seine Interessen verfolgen konnte, ohne an den Prinzipien zu rütteln, für deren Befolgung Gott diese weltliche Institution überhaupt geschaffen hatte, also: ohne den Zorn des Herrn zu provozieren – was keinesfalls in den Interessen des Staates liegen könnte. Wichtig war es für diese Autoren zu zeigen, dass Verstellung und List auf staatlicher im Gegensatz zur individuellen Ebene legitim sind, wenn sie dem Ziel des Staates entsprechen: der *iustitia*. Ausschlaggebend für diese Theorie war somit die geänderte Definition der Staatsinteressen aufgrund neuer Vorstellungen der Beziehungen zwischen Himmel und Erde: Der katholische Universalismus forderte eine bessere Verankerung des Staates in der göttlichen Ordnung. Die reformkatholischen Autoren prangerten den Machiavellismus folglich nicht nur als unmoralisch, sondern auch als dumm an, da er nur zur Zerstörung des Staates führen könne.²⁵ So förderten die Staatsräsontheoretiker eine funktionale Trennung zwischen Weltlichem und Geistlichem, indem sie eine gänzlich neue Idee entwarfen: Der Staat habe seine eigene Moral, die mit den religiösen Bedingungen seines Erfolgs zusammenhänge. Ihre Theorie war in diesem Sinne kein Kompromiss, sondern zeichnete den Weg, wie der Staat in die

22 Höpfl: Jesuit Political Thought 84–111; Church: Richelieu and Reason of State 56–72. Ungeachtet der Forschungen von Church, der die Thesen Thuaus überzeugend kritisiert hatte, assoziierte Michael Stolleis noch 1980 Staatsräson mit Machiavellismus: Stolleis: Arcana imperii und ratio status 6–9; Thuaus: Raison d'Etat et Pensée politique. Ein Beispiel für eine Denunzierung der *politici* in Polen: Birkowski: Kwiaty koron krolewskich 12.

23 So war im Polen-Litauen des 17. Jahrhunderts nicht die Tolerierung der Protestanten durch *politici* neu, sondern die Verbreitung der Angst, dass eine solche Politik die göttliche Strafe auf den Staat ziehen könne.

24 Höpfl: Jesuit Political Thought 84–111; Church: Richelieu and Reason of State 56–72.

25 Der Vorwurf, der Machiavellismus verkenne die eigentlichen Interessen des Staates, formulierte Jansenius: Le Mars François 308 f.

universale Ordnung zu integrieren sei: mit seiner eigenen Logik, die zu seiner Reform führen und ihn zum moralischen Objekt machen könnte.

Die neue Harmonie zwischen beiden *potestates* war nicht nur ein Werk der Kirche: Die katholischen weltlichen Würdenträger des 17. Jahrhunderts intervenierten ihrerseits nicht mehr in Glaubens- oder Kultfragen. Mit der katholischen Konfessionsbildung waren Dogmen und Riten festgesetzt worden; sie infrage zu stellen bedeutete nun, sich außerhalb der Rechtgläubigkeit zu bewegen. Vorbei war die Zeit der Nationalkonzile und der von Fürsten organisierten Religionsgespräche wie des *Colloque de Poissy*, in denen eine Einigung zwischen Katholiken und Protestanten erzielt werden sollte.²⁶ Auch Interimslösungen kamen nicht mehr in Betracht. Die Staatsoberhäupter, die im Zentrum dieser Untersuchung stehen – Sigismund III., Ladislaus IV. und Johann Kasimir von Polen, Ludwig XIII. und Ludwig XIV. von Frankreich sowie Maximilian I. von Bayern – fügten sich in die konfessionelle Logik ein und erkannten die Hoheit der Kirche in geistlichen Angelegenheiten vollkommen an.²⁷ Weitgehende Einschnitte der kirchlichen Autonomie kamen in katholischen Ländern außerhalb Venedigs ebenfalls nicht mehr vor. Die Grenze zwischen der kirchlichen und der staatlichen Gewalt war Anfang des 17. Jahrhunderts relativ klar definiert. So bemühte sich Maximilian von Bayern nicht mehr wie noch seine Vorgänger um das Recht, die Kleriker der weltlichen Strafgerichtsbarkeit zu unterwerfen, auch wenn diese Praxis geläufig und von der Kirche stillschweigend akzeptiert war.²⁸ Er gab sich mit der unter seinem Vater ausgehandelten Kontrolle über die kirchlichen Institutionen, die er zur Reform zwingen konnte, zufrieden.²⁹ Diese Befugnisse gingen weit in die Richtung eines Staatskirchentums; dennoch waren sie nicht geistlich: Nicht der Fürst, sondern die heilige römische Kirche definierte, wie der Klerus sich zu reformieren habe. So befürwortete der bayerische Herzog die Theorie seines Beichtvaters Adam Contzen, wonach Weltliches und Geistliches ähnlich wie Körper und Seele zu unterscheiden waren. Es handle sich um zwei funktional distinkte Bereiche, die jedoch in einem harmonischen Verhältnis zueinander stünden: Der Staat Sorge für den Frieden und die sittliche Lebensführung, während die Kirche das ewige Heil ermögliche.³⁰

Auch in Frankreich wies die Monarchie den Weg hin zu einer Harmonie zwischen Weltlichem und Geistlichem. Um 1600 gewann die Religionspolitik

26 Das *Colloquium charitativum*, das auf Einladung des polnischen Königs Ladislaus IV. im Jahre 1646 in Thorn stattfand, kann nicht als Gegenbeispiel gelten, da es dabei lediglich um eine Konversion der Protestanten zum Katholizismus ging. Siehe Kapitel IV.

27 Höpfl: Jesuit Political Thought 341.

28 Ebd. 342; Albrecht: Maximilian I. 63 f.

29 Albrecht: Maximilian I. 312–316.

30 Seils: Adam Contzen 81–85.

Königs Heinrich IV. eine neue Qualität, die über die Herrschaftsstabilisierung durch den Neostoizismus hinausging. Am 4. Mai 1600 organisierte der Monarch ein Religionsgespräch in seiner Residenz von Fontainebleau. Dieses wurde in der älteren Literatur als Ausdruck der Toleranz des Königs interpretiert. Neuere Studien sehen darin im Gegenteil den Anfang eines neuen katholischen Monarchiemodells: der »frommen Monarchie«. ³¹ Die königliche Politik ließ in der Tat keineswegs eine Suche nach einem Ausgleich zwischen den Konfessionen erkennen, was im Laufe der Jahre immer deutlicher zum Vorschein kam. Bereits das Edikt von Nantes (1598) sollte – entgegen dem aufklärerischen Mythos einer Etablierung der Toleranz ³² – einen Rahmen schaffen, in dem der Katholizismus seine Vorherrschaft entfalten könnte. ³³

Durch das Religionsgespräch von Fontainebleau und die Wiederberufung der Gesellschaft Jesu nach Frankreich gewann die Politik Heinrichs IV. eine neue Dimension: Es zeigte sich nun deutlich, dass der allerchristliche König sich von den erasmianisch geprägten, gelehrten Gallikanern, die maßgeblich zur Durchsetzung und Stabilisierung seiner Herrschaft beigetragen hatten, abwand und stattdessen die konfessionelle Logik festigte. Im Gegensatz etwa zur Absicht des *Colloque de Poissy* (1561) strebte der Monarch in Fontainebleau keineswegs die Wiederherstellung der christlichen Einheit an. ³⁴ Dieses Religionsgespräch inszenierte vielmehr die Niederlage des Protestantismus: Heinrich IV. stellte sich gegen seine früheren kalvinistischen Weggefährten und proklamierte die Überlegenheit des Katholizismus. ³⁵

Zugleich wurde eine Harmonie mit der römischen Kirche gesucht und gefunden: In der Tat hatte wohl kein anderer französischer König so gute Beziehungen zu Rom wie Heinrich IV. ³⁶ Diese neue Eintracht zwischen der französischen Monarchie und dem Heiligen Stuhl beruhte auf einer Unterscheidung zwischen Weltlichem und Geistlichem, die den Vorstellungen der gallikanischen Eliten

31 Tallon: *Conscience nationale* 134f.

32 Das Edikt von Nantes wird noch immer oft als Triumph der Toleranz oder gar Anfang einer »exception française« und der französischen Laizität gefeiert, beispielsweise im Vorwort von Pierre Béhar zur französischen Übersetzung des 1963 auf Italienisch erschienenen Werks von Corrado Vivanti. *Vivanti*: *Guerre civile et paix religieuse* 8f. Populärwissenschaftlich: *Bordonove*: *Henri IV le Grand*, 241–248; *Desprat/Thibaut*: *Henri IV*, insbesondere 63–78. Zur Bildung der Legende von einem toleranten König: *Biet*: *Henri IV*, 255–363.

33 *Descimon/Jouhaud*: *La France du premier XVIIe siècle* 45f.; *Cottret*: *Pourquoi l'Edit de Nantes a-t-il réussi?* *Garisson*: *L'Edit de Nantes*.

34 Tallon: *Conscience nationale* 134–136. Die Darstellung von Corrado Vivanti der angeblich wohlwollenden Meinung des Königs zu den ökumenistischen Plänen der »gelehrten Gallikaner« 1607 erscheint im Hinblick auf neuere Forschungen überholt: *Vivanti*: *Guerre civile et paix religieuse* 163–179.

35 Tallon: *Conscience nationale* 134–136; *Jouanna*: *L'Edit de Nantes*.

36 *Barbiche*: *Le banissement et le rappel des Jésuites*, insbesondere 31–35.

radikal entgegengesetzt war. Zwar verwarf der königliche Hof die Idee des Staates nicht, aber die Kirche hatte nicht mehr im Staat zu sein. Stattdessen sollten sich weltliche und geistliche Gewalt in einem harmonischen Nebeneinander gegenseitig stützen. Der allerchristliche König war nun weder neutral noch Schiedsrichter: Die Monarchie nahm den religiösen Konflikt in Kauf, erhob dabei keinen Anspruch auf dessen Lösung und versprach zugleich Schutz und Unterstützung der dominanten Konfession.³⁷ Heinrich IV. verzichtete dadurch auf jegliche Kompetenz in geistlichen Fragen und beschränkte sich auf die Rolle des Bürgen und Förderers der katholischen politisch-religiösen Ordnung. In diesem Zusammenhang unterstützte der Königshof die Gesellschaft Jesu und andere Initiativen der Katholischen Reform, wie die Niederlassung der Karmelitinnen in Frankreich, tatkräftig. Unter anderem dank der königlichen Patronage konnten die Jesuiten zahlreiche Kollegien eröffnen.³⁸ Von dieser Zeit an nahmen Mitglieder der Gesellschaft bei Hof die führenden Stellen des königlichen Beichtvaters und des Hofpredigers ein.

Die Anfänge der Katholischen Reform in Frankreich folgten also dem allgemeinen Trend im damaligen katholischen Europa und gingen mit einer wachsenden Akzeptanz der funktionalen Unterscheidung zwischen den beiden Sphären, der geistlichen und der weltlichen, einher. Jede Gewalt verfügte über einen eigenen Aufgabenbereich und konnte nicht die Kompetenz der anderen infrage stellen; keine war der anderen überlegen. Die Sphären waren nun getrennt, doch ihr Nebeneinander hatte sich harmonisch zu gestalten und ein Zusammen zu begründen. Somit wurden auf höchster staatlicher Ebene ähnliche Ideen wie im übrigen katholischen Europa vertreten. Nach den mystischen Erfahrungen französischer Katholiken in den Religionskriegen kehrte das Land zu einer gewissen Normalität zurück.

c) Eine weltliche Angelegenheit: Das Heiligenpatronat

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts setzte sich also innerhalb des reformierten Katholizismus die Idee einer harmonischen Trennung von Weltlichem und Geistlichem durch. Inwieweit gab es jedoch problematische Bereiche, die an der Grenze zwischen den Sphären lagen? Gerade das Heiligenpatronat könnte aufgrund seiner Multifunktionalität Konfliktpotential geborgen haben.

In der Tat konnte sich der Heilige für einzelne Personen wie für Gruppen, für das Seelenheil wie für den weltlichen Erfolg einsetzen. Der Kult des Patrons hatte

³⁷ Tallon: Conscience nationale 134–136.

³⁸ Nelson: The Jesuits and the Monarchy.

am Anfang des 17. Jahrhunderts ausschließlich in einem kirchlichen Rahmen stattzufinden. Die Ritenkongregation versuchte, die rituellen Handlungen zu normieren und besonders die Etablierung neuer Patronate zu kontrollieren. In der Sitzung vom 26. November 1629 befassten sich die Kardinäle mit dem Problem, dass Regeln, die einer Multiplizierung von heiligen Patronen von Städten und Ortschaften vorbeugen sollten, nicht beachtet wurden.³⁹ Vor allem sollte den Beschlüssen des Tridentinums entsprechend nicht die Stadtgemeinde, sondern der Bischof gemeinsam mit dem Klerus das Fest des Patrons anordnen.⁴⁰ Am 23. März 1630 erließ die Kongregation folglich ein Dekret, das strenge Regeln für die Etablierung neuer Heiligenpatronate in Ortschaften, Städten und Königreichen festlegte. Dieser Bestimmung nach konnten nur diejenigen Heiligen als Patrone von Städten und Orten gelten, die »per secreta suffragia a Populo, mediante consilio generali illius Civitatis, vel locis« gewählt wurden.⁴¹ Zu Patronen von Königreichen durften Himmelsbewohner nur »per secreta suffragia a Populo singularum civitatum provinciae« gekürt werden.⁴² In jedem Fall musste die Ritenkongregation jedes neue Patronat bestätigen.

Die Wiederholung des Dekrets am 13. Januar 1631 und am 27. September 1659⁴³ deutet darauf hin, dass diese Bestimmungen wenig Beachtung fanden. In der Tat scheinen weltliche wie kirchliche Akteure nur in Ausnahmefällen die festgelegten Wahlmodalitäten berücksichtigt und die Bestätigung aus Rom eingeholt zu haben. Zwar wurde für die neuen Patronate des heiligen Ludwigs in Frankreich und des heiligen Kasimirs in Polen-Litauen um die Erlaubnis gebeten, spezielle Messen nach bestimmten Riten zu feiern.⁴⁴ Die Wahl zum Patron an sich wurde aber nicht erwähnt. Vom bayerischen, französischen oder polnischen Marienpatronat findet man zudem im Archiv der Ritenkongregation keine Spur.⁴⁵ Auch wenn manche Städte und Ortschaften die neuen Patronate durch

39 Archivio della Congregazione delle Cause dei Santi (ACCS), Congregatio pro Sacri Ritibus et Ceremoniis, Decreta, 1627–1629, 381.

40 Ebd., 1627–1629, 381.

41 Ebd., 1630–1631, Blatt 31 f.

42 Ebd.

43 *Cortesini*: De Caelestium Patronorum titularumque electione 30; ACCS, Congregatio pro Sacri Ritibus et Ceremoniis, Decreta, 1630–1631, 128–129.

44 ACCS, Congregatio pro Sacri Ritibus et Ceremoniis, Decreta, 1610–1621, Blatt 181, 185; 1622–1626, Blatt 10 für den heiligen Ludwig; 1610–1621, Blatt 233, 248; 1622–1626, Blatt 4, 65 für den heiligen Kasimir.

45 Eine Ausnahme stellt der durch einen Aufstand an die Macht gekommene portugiesische König Johann IV. dar, der in seinem marianischen Staatsgelübde versprach, die Bestätigung des Heiligen Stuhls für das neue Patronat einzuholen. Hier ging es offensichtlich um die Legitimierung seiner Herrschaft, die von Rom nicht anerkannt war. Das Gelöbnis weist eine deutliche dynastische Dimension auf. Wohl aus diesem Grund hat Rom die Bestätigung verweigert. Siehe *Frenz*: Gottes-Mutter-Göttin 198 f.

Rom bestätigen ließen, ergeben Stichproben, dass diese Praxis unüblich war. Allenfalls italienische Städte holten sich in Rom eine Bestätigung.⁴⁶ Die Anrufung der Ritenkongregation war also nur unvermeidlich, wenn es um das Feiern der Messe, die Einrichtung neuer Feiertage oder die Kanonisierung eines Heiligen ging. Im Falle des staatlichen Marienpatronats wird dagegen offensichtlich, dass die Fürsten das Dekret von 1630 nur wenig beachteten.

Hinzu kam, dass Herrscher die Gottesmutter zur Patronin ihres Königreichs wählten, ohne im Geringsten auf die vorgeschriebenen Wahlmodalitäten zu achten.⁴⁷ Diese wirkten auf die meisten Königreiche auch schwer anwendbar, ja sogar absurd, beruhte doch das ständepolitische System in den allermeisten Fällen nicht auf einer Repräsentation der Städte. In den französischen *Etats généraux* bildeten Bauern und Bürger zusammen den in der Hierarchie nach dem Klerus und dem Adel »dritten« Stand. Im polnisch-litauischen Sejm war sogar beinahe ausschließlich der Adel repräsentiert. Nur preußische Städte sandten Delegationen in die Ständeversammlung. Die Regelung von 1630 ignorierte somit die politische Struktur dieser wie zahlreicher anderer politischer Gebilde. So ließen Johann IV. von Portugal und Ferdinand III. von Habsburg ihr Gelübde von den Landständen, und nicht von den Städten allein bestätigen.⁴⁸ Das einzige Königreich, in dem die Städte ein Monopol der ständischen Repräsentation erlangt hatten, war Kastilien.⁴⁹

Es ist somit möglich, dass das Dekret der Ritenkongregation aus dem Jahr 1630 auf die spanischen Verhältnisse zugeschnitten worden war. Damit waren aber seine Anwendungschancen anderswo trotz universellem Anspruch der Kurie gering. Sogar die Nuntien schenkten den Regeln, die von der Ritenkongregation erstellt worden waren, wenig Beachtung. So berichtete der Nuntius in Frankreich Alberto Bolognetti gar nicht vom Gelübde Ludwigs XIII. vom 10. Februar 1638 oder von den Vorbereitungen eines solchen Schrittes.⁵⁰ Der Nuntius in Polen Pietro Vidoni hatte dagegen am Gelübde des Königs Johann Kasimir am 1. April 1656 teilgenommen – obwohl der entscheidende Impuls nicht von ihm ausging – und widmete in seinen Berichten an das Römer Staatssekretariat dem Ereignis viel Raum.⁵¹ Dadurch, dass die Bestimmungen der Ritenkongrega-

46 So wird die Wahl des heiligen Franziskus' zum Patron von Neapel bestätigt: ACCS, Congregatio pro Sacri Ritibus et Ceremoniis, Decreta, 1627–1629, 321. Andere Beispiele: ebd., 1648–1652, Blatt 62, 90, 106, 183.

47 Siehe dazu Kapitel III.

48 *Frenz*: Gottes-Mutter-Göttin 198 f.; *Coreth*: Pietas Austriaca 55.

49 *Bernecker*: Spanische Geschichte 10.

50 ASV, Segr. stato, Nunziatura di Francia 83, 84, 85; Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), Barberini latini 8175, 8178.

51 ASV, Segr. stato, Nunziatura di Polonia 64, Blatt 192–193, 219–220: Bericht vom 22. 3. und vom 5. 4. 1656.

tion dabei missachtet wurden, ließ sich Vidoni jedoch nicht stören. Die Antwort des Staatssekretariats aus Castel Gandolfo ging ebenfalls nicht auf die Regeln von 1630 ein und drückte lediglich Freude über das Ablegen des Gelöbnisses aus.⁵²

Allem Anschein nach schrieben die Nuntien das staatliche Marienpatronat dem weltlichen Zuständigkeitsbereich zu. Dass Herrscher entgegen den kirchenrechtlichen Bestimmungen allein entschieden, die Heilige Jungfrau zur Königin und Patronin ihres Königreichs zu erheben, war konsensfähig. Nach dem Bericht des Nuntius in Polen zu urteilen, hatte sein besonderes Interesse für das königliche Gelübde einen Grund: Angesichts der katastrophalen militärischen wie politischen Lage der Monarchie während der schwedischen »Sintflut« hoffte Vidoni, die Wahl der Gottesgebärerin würde Polen-Litauen Siege über die ketzerischen Schweden bringen.⁵³ Die Einführung des Marienpatronats unterstützte er also mit einer konkreten weltlichen Absicht. Wenn der Nuntius in Frankreich zum Marienpatronat schwieg, dann weil er die Entscheidungsgewalt des allerchristlichen Königs in dieser Sache akzeptierte oder aber weil er im spanisch-französischen Krieg die Neutralität zu wahren suchte.

Das Heiligenpatronat, das potentiell zum Konfliktobjekt an der Grenze zwischen dem Weltlichen und dem Geistlichen hätte werden können, lieferte also nur wenig Stoff für Reibungen. Außerhalb der Ritenkongregation existierte wohl ein breiter Konsens, das von Fürsten beschlossene Marienpatronat als weltliche Angelegenheit anzusehen.

In der Zeit der Katholischen Reform hat sich eine im Vergleich zum 16. Jahrhundert stärkere Unterscheidung von Weltlichem und Geistlichem durchgesetzt. Dies mag auf den ersten Blick überraschen, war es doch das Anliegen des reformierten Katholizismus, die Einheit des Universums zu behaupten. Die Trennung der Aufgabenbereiche schuf jedoch ein harmonisches Ganzes, dessen beide Teile sich gegenseitig stützten. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hat sich ein weitgehender Konsens herausgebildet, dass es zwei unterschiedliche Arten gebe, Gott zu dienen: die weltliche und die geistliche. Diese funktionale Unterscheidung entsprach dem Streben nach einer Aufhebung religiöser Ängste. Das Ende des Konflikts um die Überlegenheit des Weltlichen oder des Geistlichen brachte Sicherheit: Die politische Gewalt stellte das heilbringende Werk der Kirche nicht infrage und wurde nicht mehr durch ein Ausufern eschatologischer Ängste gefährdet. Man strebte eine doppelte Eingliederung in die universale Ordnung an. Das neue Verhältnis zwischen Weltlichem und Geistlichem stand

52 ASV, Segr. stato, Nunziatura di Polonia 65, Blatt 80, 82: Briefe vom 6. und 13. 5. 1656.

53 ASV, Segr. stato, Nunziatura di Polonia 64, Blatt 192 f., 219–220: Bericht vom 22. 3. und vom 5. 4. 1656.

somit im Einklang mit dem Werk der Katholischen Reform. Diese erneuerte religiöse Fundierung der weltlichen Gewalt begründete den damals oft zitierten Satz: »Religio vinculum Reipublicae« (die Religion ist das Band der Republik). Die Autonomisierung der weltlichen Sphäre bedeutete somit keineswegs eine Säkularisierung.

2. Neue Programme, neue Konflikte:

Auf dem Weg zur frommen Herrschaft

Wenn die funktionale Trennung der Sphären keiner Säkularisierung entsprach, wie fand die weltliche Gewalt ihren Platz in der universalisierten Liebeshierarchie Gottes? Diese Frage ist im Hinblick auf die Untersuchung der Konstruktion politischer Legitimität im Zusammenhang mit der Katholischen Reform von zentraler Bedeutung.

Bayern war ein strengkatholisches Herzogtum im Reich; Frankreich ein Paradebeispiel eines sich etablierenden absolutistischen Staates, der sich von religiösen Konflikten erholte; Polen-Litauen wurde lange Zeit von der Forschung als tolerante »Adelsrepublik« wahrgenommen und wird heute als »gemischte Monarchie« bezeichnet, in der religiöse Auseinandersetzungen vergleichsweise selten gewaltsam verliefen. Die politischen Systeme der drei Fälle sowie ihre politisch-religiöse Vorgeschichte im 16. Jahrhundert könnten kaum unterschiedlicher sein. Konnte die Katholische Reform unter diesen Bedingungen ähnliche Auswirkungen auf die Konstruktion politischer Legitimität haben?

a) *Pietas* und *iustitia*: Die Anfänge eines neuen Herrschaftsmodells

Im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts sind Akzentverschiebungen im Bereich der politischen Legitimität und der Vorstellung von Herrschaft zu beobachten, die in der deutschen, polnischen und französischen Forschung auf unterschiedliche Art und Weise Beachtung finden. Deutschsprachige Historiker unterstreichen oft den sogenannten Konfessionalisierungsprozess, worunter empirisch die Entstehung des modernen Staates durch die Verstaatlichung der konfessionellen Ordnung zu verstehen ist – ein Forschungsstrang, der geradezu programmatisch die Religion, im Sinne von Beziehungsfeld zwischen Dies- und Jenseits, ausblendet.⁵⁴ Wenn die deutsche Geschichtsschreibung auf die religiösen Praktiken und Vorstellungen auf staatlicher Ebene eingeht, dann in der Regel, um das Verant-

⁵⁴ Siehe die Beiträge in: *Reinhard/Schilling* (Hg.): *Katholische Konfessionalisierung. Zu Bayern in diesem Band: Turchini: Bayern und Mailand.*

wortungsgefühl mancher gegenreformatorischer Herrscher für das Seelenheil ihrer Untertanen sowie ihre spektakuläre Frömmigkeit hervorzuheben.⁵⁵ Auch wenn diese Studien die *pietas* des Fürsten in der Geschichte der Gegenreformation verorten, gehen sie nicht explizit auf das dahinterstehende Herrschaftsmodell ein. Nicht selten werden solche Phänomene im Gegenteil lediglich als Ausdruck der persönlichen Frömmigkeit des Fürsten betrachtet.⁵⁶

In der polnischen Geschichtsschreibung ist eine solche Personalisierung sehr deutlich vorherrschend.⁵⁷ Die gegenreformatorische Frömmigkeit der Wasakönige wird unter anderem in biographischen Werken angesprochen.⁵⁸ Parallel dazu erkennen viele polnische Historiker bei den Herrschern dieser Dynastie einen Hang zum Absolutismus oder zumindest zur Verstärkung der Königsmacht.⁵⁹ Einen Zusammenhang zwischen beiden Phänomenen stellen sie nicht her.

In der französischen Forschung dominierten lange Zeit Untersuchungen zur Geschichte des Absolutismus, die sich auf die Entwicklung des Staatsapparats sowie der juristischen Theorie zur Königsmacht konzentrierten. Die kulturgeschichtliche Neuinterpretation der Religionskriege in den 1980er Jahren stellte eine Wende dar. In diesem Zusammenhang kam die Frage auf, wie der Übergang von der antiköniglichen, von eschatologischen Ängsten dominierten *Ligue* zum Absolutismus des 17. Jahrhunderts möglich gewesen war. Historiker erkennen folglich den Modellcharakter der neuen politisch-religiösen Legitimitätskonstruktion unter Heinrich IV. und Ludwig XIII., wofür der Begriff der frommen Monarchie (»monarchie dévote«) eingeführt wurde.⁶⁰ Dadurch vermeidet dieser Forschungsstrang die Personalisierungsfalle. Die Entwicklung hin zum Absolutismus verorteten französische Historiker jedoch primär innerhalb der eigenen Nationalgeschichte und Staatsentwicklung.⁶¹ Somit fehlt es an Studien, die den Zusammenhang zwischen dem französischen Absolutismus und dem reformierten Katholizismus untersuchen.

55 Diesen Akzent setzt auch Dieter Albrecht in seiner Maximilian-Biographie. Siehe *Albrecht*: Maximilian I. 285–335.

56 Dies ist in der Literatur zu Bayern meist der Fall: *Schmid*: Marienverehrung Kurfürst Maximilians I.; *Albrecht*: Maximilian I. 285–335.

57 Gegen diese Personalisierung argumentiert vielfach Alfons Brüning in seiner Dissertation. *Brüning*: Unio non est unitas.

58 *Wisner*: Zygmunt III; *Czapliński*: Władysław IV; *Wójcik*: Jan Kazimierz Waza; *Wasilewski*: Ostatni Waza.

59 *Frost*: Obsequious Disrespect 152f.

60 *Tallon*: Conscience nationale 134–136.

61 Dies verbindet etwa die neueren kulturhistorischen Forschungen wie die von Denis Crouzet, Alain Tallon oder Robert Descimon mit der älteren Literatur. *Crouzet*: Les Guerriers de Dieu; *Tallon*: Conscience nationale; *Cosandey/Descimon*: L'Absolutisme en France; *Chevalier*: Louis XIII; *Hildesheimer*: Richelieu. Une certaine idée de l'Etat.

Bei allen Unterschieden weisen die drei nationalen Historiographien einen gemeinsamen Schwachpunkt auf: Sie fragen kaum, ob die neuen Herrschaftspraktiken und -diskurse Ausdruck einer Anpassung an die neuen religiösen Rahmenbedingungen waren. Im Folgenden wird der Akzent auf die Anforderungen an die Herrscher, sich dem Frömmigkeits- und Gerechtigkeitsideal anzupassen, gelegt. In Polen-Litauen führten die neuen religiös-politischen Vorstellungen zur Formulierung eines Reformprogramms und zur Identifizierung eines *iustitia*-Defizits. In Bayern lässt sich ein Zusammenhang zwischen Konfessionalisierungsbemühungen und den Deutungsmustern der Katholischen Reform ausmachen. Schließlich wird auf Frankreich eingegangen, wo sich unter Heinrich IV. das Modell der frommen Monarchie ebenfalls etabliert hat.

Im polnisch-litauischen Staatsverband blieb auch am Anfang des 17. Jahrhunderts das Ideal einer *monarchia mixta* (gemischten Monarchie) unumstritten, das durch die verschiedenen Theoretiker der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wie Stanisław Orzechowski und Stanisław Karnkowski verherrlicht wurde.⁶² Leitbegriff dieser Literatur war »Republik« (lat. *respublica*, pln. *rzeczpospolita*), worunter man im etymologischen Sinne das Gemeinwohl verstand und damit ein sozialpolitisches System, das auf der Eintracht (*zgoda*) zwischen den Ständen beruhte.⁶³ In den Augen mancher Autoren waren eine solche *respublica* und ihre Konkretisierung durch das Gesetz dem Herrscher übergeordnet.⁶⁴ Selbst Jesuiten, denen man in der älteren Forschung eine Affinität zum Absolutismus attestierte, hingen an der Vorstellung einer gemischten Monarchie.⁶⁵

Der Begriff der *Rzeczpospolita* war auch in der Politiksprache des 17. Jahrhunderts allgegenwärtig.⁶⁶ Dennoch setzten hofnahe Kreise um 1600 in diesem ständepolitischen Rahmen neue Akzente. Bekannt ist die relativ späte Rezeption der neostoizistischen Ideen von Lipsius in höfischen und reformkatholischen Kreisen, die für eine Entfaltung der königlichen Autorität sprachen.⁶⁷ Frappierender

62 *Augustyniak*: Wazowie 32. Selbst die glühendsten Regalisten der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren Apologeten der gemischten Monarchie. Zum Beispiel *Ossoliński*: *Monarchia*. Eine überzeugende Beschreibung der polnischen gemischten Monarchie findet sich in den Schriften des Magnaten Łukasz Opaliński: *Opaliński*: *Polonia defensa*, insbesondere 91–105. Diese Schrift zeigt, dass die Behauptung des göttlichen Charakters der Monarchie durchaus kompatibel mit der Forderung nach einer Überlegenheit des Gesetzes über der Macht des Königs war.

63 *Gromelski*: *The Commonwealth and Monarchia mixta* 169; *Bem-Wiśniewska*: *Funkcjonowanie nazwy Polska* 168–171.

64 *Gromelski*: *The Commonwealth* 175–178.

65 Ein Beispiel: *Stec*: *Retoryka antyjezuickiej literatury* 316; *Augustyniak*: *Wazowie* 27–30.

66 *Bem-Wiśniewska*: *Funkcjonowanie nazwy Polska* 140 f., 168–171.

67 *Backvis*: *Orientacja stoicka* 262–272. Claude Backvis vermag nicht zu überzeugen, wenn er im ersten Teil seiner Ausführungen – sich auf einen einzigen Autor stützend – die These des Stoizismus als freiheitliche Ideologie einer vermeintlich »republikanischen« Szlachta verteidigt.

ist jedoch der Wandel der religiösen Erwartungen gegenüber dem weltlichen Herrscher.

1587 veröffentlichte der damalige Abt des Benediktinerklosters von Sieciechów und spätere Bischof von Kiew Józef Wereszczyński (1530–1598) einen Fürstenspiegel, der von den hohen Anforderungen handelte, die Gott an die weltliche Gewalt stelle. Der göttliche Ursprung der Königsmacht führe dazu, dass die strenge Einhaltung der gerechten Ordnung zu ihren besonderen Aufgaben zähle. Sie seien zu einer tugendhaften Lebensführung verpflichtet, denn Gott räche sich an sündigen Fürsten. Gleichzeitig besitzt die Schrift von Wereszczyński aber noch Züge, die klar im 16. Jahrhundert zu verorten sind. Die göttliche Einsetzung der Könige sieht er durch die Salbungszereemonie gesichert. Er betont vor allem die Notwendigkeit einer Gottesfürchtigkeit des Königs, die dieser brauche, um sich vor dem Beispiel der Monarchen zu hüten, die sich der Ketzerei anschlossen.⁶⁸ Das Programm des *rigor iustitiae* bleibt damit vage und die Frömmigkeitsanforderungen an die Könige minimal. Der Ton ist nüchtern und frei von kühnen religiösen Überhöhungen.

Um 1600 beobachtet man dagegen deutliche Verschiebungen im Diskurs in reformkatholischen Kreisen, vor allem in Schriften der vom König entschieden geförderten Gesellschaft Jesu. Hierin spielte Piotr Skarga (1536–1612), der Hofprediger und einer der wichtigsten Redner und Publizisten seiner Zeit war, eine maßgebliche Rolle. Skarga hat seit langem die Aufmerksamkeit der Historiker auf sich gezogen.⁶⁹ Die ältere Forschung sah in ihm einen Verfechter des Absolutismus. Seit den 1980er und verstärkt seit den 1990er Jahren wird in der Literatur betont, dass auch er wie die Mehrheitsgesellschaft Anhänger der gemischten Monarchie gewesen ist.⁷⁰ Nichtsdestotrotz kann man bei Skarga durchaus ein neues Herrschaftsmodell erkennen, das deutlich von den Ideen Bellarmins beeinflusst war.⁷¹ Zweck der weltlichen Institutionen sei es, dem Menschen zu seinem Heil zu verhelfen und notfalls ihn dazu zu zwingen. Darum solle der Staat (*państwo*) eine harmonische hierarchische Einheit (*jedność*) bilden. Besonders

Erstaunlich ist es des Weiteren, dass er kurz darauf die Lipsius-Rezeption im Zeichen des »Absolutismus« sieht. Er erklärt dabei nicht, wie diese beiden – wie es scheint, widersprüchlichen – Thesen in Einklang gebracht werden könnten. Eine Fallstudie zur Lipsius-Rezeption: *Pryshlak: Państwo*. Zu Übersetzungen von Lipsius' Schriften: *Kempfi: O tłumaczeniach Justusa Lipsiusa*. Siehe auch *Skowron: Spory o rację stanu* 346.

68 *Wereszczyński: Reguła* 86 f., 93–97, 101, 119–159.

69 Eine klassisch gewordene Synthese: *Tazbir: Piotr Skarga*.

70 *Augustyniak: Wazowie* 28–30. Augustyniak sieht in Skarga einen traditionellen Theoretiker, da sie tendenziell Modernität mit Säkularität assoziiert. Dass eine solche Sichtweise ungegerechtfertigt ist, wird mit Blick auf den innovativen Charakter der Katholischen Reform deutlich.

71 *Madonia: La Compagnia di Gesù* 281; *Brüning: Unio non est unitas* 223.

der Monarch habe weitgehende Pflichten: Er solle in allem, was er macht, Gott gefallen, gerade weil der Herr ihn über alle erhoben habe. »Der König ist Herr über alle, aber gleichzeitig Diener des Herrn wie jeder Mensch.«⁷² Die monarchische Herrschaft war stets an das göttliche Gesetz gebunden.⁷³ Es galt somit, die königliche Frömmigkeit zu fördern, was mit einer Propagierung der reformkatholischen Religion bei Hofe einherging.⁷⁴ Die Anforderungen, die Gott an den König stelle, beruhten aber insbesondere in einer Durchsetzung der *iustitia*, so Skarga. Es sei ein schweres Vergehen, andere sündigen zu lassen und die Untertanen nicht zu schützen.⁷⁵ Die Senatoren hätten bei der Durchsetzung des göttlichen Rechts eine besondere Rolle zu spielen.⁷⁶ Aus diesem Grund nannte Skarga diese nach dem König höchsten Würdenträger »Götter auf Erden«.⁷⁷

Im Rahmen ihres Reformdiskurses setzten also Skarga und die Jesuiten den Akzent auf die *iustitia* – und nicht auf die *clementia*. Die Justiz war damals anders konnotiert als der heutige Begriff der Gerechtigkeit, weshalb hier dem lateinischen Wort Vorzug gegeben wird: *Iustitia* war mit Strenge (*rigor iustitiae*) gleichzusetzen. Das Aufkommen des Begriffs »Staat« (*państwo*) stand in einem sehr engen Verhältnis zu diesem religiösen Streben nach *iustitia*. So wies Skarga den Vorwurf einer Einmischung der Gesellschaft Jesu in die Politik mit dem Hinweis zurück, dass Jesuiten sich lediglich um die »königliche Frömmigkeit« kümmerten; zu einer solchen geistlichen Führung gehörten auch die »geistlichen Ratschläge und Mahnungen, die auch Könige brauchen, damit [sie] ihren Staat [*państwo*] nach Gottes Willen, dem Recht und der Justiz regieren«.⁷⁸ Eine solche Hervorhebung des Begriffs »Staat« war keineswegs neutral. *Państwo* war als ein von *pan* (Herr) abgeleiteter Begriff stark mit der Herrschaftsausübung des Königs assoziiert.⁷⁹ Zugleich behauptete man mit diesem Wort wie in Frankreich die Unmittelbarkeit des Weltlichen vor Gott, die der Begriff *respublica* dagegen nicht implizierte.

Somit war es nicht mehr möglich, das Religiöse aus der Politik auszublenken, wie es in der Warschauer Konföderation gemacht worden war. Skarga zufolge irrten sich die *politici* wie Zamoyski, wenn sie behaupteten, dass man dadurch den Frieden im Staatsverband aufrechterhalten könnte.⁸⁰ Die Verbreitung der

72 *Obirek*: Jezuici 145–147.

73 *Brüning*: Unio non est unitas 223, 225.

74 Zum Beispiel: *Wisner*: Zygmunt III 236.

75 *Obirek*: Jezuici 146 f.

76 *Brüning*: Unio non est unitas 225.

77 *Augustyniak*: Wazowie 29.

78 *Skarga*: Na artykuł o Jezuitach 98 f.

79 *Bem-Wisniewska*: Funkcjonowanie nazwy Polska 149–156.

80 *Brüning*: Unio non est unitas 227.

Häresie würde eine göttliche Strafe für Polen-Litauen nach sich ziehen, die bis zum Untergang des Staatsverbands gehen könnte.⁸¹ Zwar solle man keinen Krieg gegen die Ketzer führen.⁸² Jedoch müsse alles unternommen werden, um die Protestanten durch Überzeugung in die Einheit mit Gott zurückzuführen. Dies sei eine besondere Justizaufgabe des Herrschers. Ketzerei an sich sei Ungehorsam, der bekämpft werden müsse: »Eine Strafe für Böses ist keine Unterdrückung, sondern *iustitia*.«⁸³

Das Bemühen um die Eingliederung in die göttliche Ordnung findet sich in einer folgenreichen Entscheidung wieder, die als erster Niederschlag des reformkatholischen Universalismus in der polnisch-litauischen *policy* gelten kann: die Kirchenunion von Brest (1596), durch die sich die Bischöfe der Ostkirche innerhalb Polen-Litauens der römisch-katholischen Kirche anschlossen. Hier wurden konfessionspolitische Weichen gestellt, auf denen sich die Entscheidungsträger des 17. Jahrhunderts bewegten. Die ältere Historiographie vertrat die These, die Unterstützung der Kirchenunion sei eine pragmatische Entscheidung des königlichen Hofes gewesen, dessen Ziel die Integration der Ukrainer und Weißrussen in die polnische Gesellschaft gewesen sei. Neuere Forschungen von Michail Dmitriev zeigen dagegen, dass die Union zunächst keineswegs vom König und seinen Beratern angestrebt wurde und dass der Hof bis 1595 erhebliche Zweifel an den Konsequenzen des Unternehmens hatte. Man befürchtete Tumulte und eine Destabilisierung im Osten; der erbitterte Widerstand der orthodoxen Bevölkerung und des mittleren und niederen Klerus gegen die Union war bereits allen bekannt. Dennoch entschloss sich Sigismund III. zuletzt, das Unionsvorhaben zu unterstützen, da er Hoffnung auf Gottes Werk setzte, welches der Einheit der Christen eine reiche Zukunft beschere. Dmitriev spricht in diesem Zusammenhang von einer Transformation, die sich in der politischen Kultur der polnischen Eliten vollzogen habe.⁸⁴ Tatsächlich fielen die Bemühungen um die Kirchenunion von Brest in eine Zeit, als neue religiöse Vorstellungen von der

81 *Bömelburg*: Konfessionspolitische Deutungsmuster 285. Diese Argumentation war typisch für die Gesellschaft Jesu, die stets zur Bekämpfung der Häresie im Hinblick auf die Staatsinteressen aufrief: *Höpf*: Jesuit Political Thought 112–139.

82 *Brüning*: Unio non est unitas 227. Über die geeigneten politischen Methoden zur Bekämpfung der Häresie herrschte in der Gesellschaft Jesu international keine Einigkeit: *Höpf*: Jesuit Political Thought 64–83, 112–139.

83 *Skarga*: Upominanie do ewangelików 27.

84 *Dmitriev*: Die Kirchenunion von Brest 175. Michail Dmitriev kommt daraufhin zu dem Schluss, die Politik Sigismunds III. sei irrational gewesen, und argumentiert gegen die These, der König habe seine politischen Interessen verfolgt. Dabei handelt es sich offensichtlich um ein rationales politisches Kalkül, das eine typisch reformkatholische religiös-politische Dimension aufweist.

Teilnahme des Staates an der Universalordnung propagiert wurden, die schließlich im Kalkül des Hofes die Oberhand gewannen.⁸⁵

Auch änderte sich die religiöse Praxis des Königs. Sigismund III. entwickelte eine intensive, vom reformierten Katholizismus geprägte *pietas*. Er besuchte meist zwei Messen täglich.⁸⁶ Bezeichnend ist jedoch vor allem, dass sich der Stellenwert der königlichen Frömmigkeit für den Unionsstaat um 1600 änderte. Wenn in den 1590er Jahren der sakrale Charakter der Monarchie in der panegyrischen Literatur vielfach noch vage bleibt,⁸⁷ wird nach 1600 die religiöse Rolle des Königs innerhalb der Republik in Wort und Schrift präzisiert. So beschreibt das Votum des Reichstagsmarschalls Jerzy Białożor am 20. Januar 1605, wie die Frömmigkeit Sigismunds der Republik in verschiedenen Kriegen »Glück« gebracht habe.⁸⁸ Die königliche *pietas* wurde somit als Bedingung für den staatlichen Erfolg dargestellt.

An der Wende zum 17. Jahrhundert strebten die Anhänger des erneuerten Katholizismus nach einer besseren Integration dessen, was man nun »Staat« nannte, in die universale Hierarchie. Diese Bemühungen führten zu einer neuartigen Betonung der als Durchsetzung des göttlichen Rechts verstandenen *iustitia*. Skarga war dabei kein Sonderfall: Andere führende polnische Jesuiten teilten durchaus seine Ideen.⁸⁹ Damit ging auch ein Unbehagen hinsichtlich der bisherigen sozialen Ordnung einher, die mit den westeuropäischen Gesellschaften kontrastierte.

Führende Jesuiten wie Marcin Śmiglecki, Jakub Wujek, Piotr Skarga, Jakub Olszewski und Konstanty Szyrwid kritisierten zu Beginn des 17. Jahrhunderts in ihren Predigten wiederholt, dass die Leibeigenen wie Sklaven behandelt würden.⁹⁰ Man dürfte nicht nach eigenem Dünken Arbeit von ihnen verlangen und solle ihnen die Möglichkeit geben, sich freizukaufen, was eine Konstitution von 1543 verbot.⁹¹ Auch das jesuitische Schultheater behandelte dieses Thema. Insgesamt schienen die Rechte der Herren über ihre Leibeigenen der göttlichen

85 Als es sich jedoch zeigte, dass die Union sich nicht durchzusetzen vermochte, versuchte Sigismund III., Zugeständnisse an die Ruthenen zu machen. Siehe *Brüning*: Unio non est unitas 344f.

86 Ebd. 338.

87 *Zbylitowski*: Dwa panegyryki.

88 Votum des Sejmarschalls Jerzy Białożor im Warschauer Sejm vom 20.01.1605. In: Archiv Główny Akt Dawnych (AGAD), APP 31, t. 1, 713.

89 *Brüning*: Unio non est unitas 229f.; *Obirek*: Jezuici 128–140.

90 *Obirek*: Jezuici 110–113. Die kritische Einstellung der Gesellschaft Jesu gegenüber der Schollenbindung der Bauern führte manche Publizisten des *rokosz* von Sandomir zur Behauptung, die Jesuiten würden die Bauern zur Rebellion ermutigen: *Stec*: Retoryka antyjezuickiej literatury 325.

91 *Obirek*: Jezuici 111f.

Ordnung zu widersprechen. Auch in der »Unterdrückung des städtischen Standes« sahen die Jesuiten einen Widerspruch zum himmlischen Willen.⁹²

Dieses Bewusstsein eines *iustitia*-Defizits führte zur Entwicklung neuer Ängste: Befürchtet wurde eine göttliche Strafe.⁹³ In diesem Zusammenhang gewann die Deutung der Himmelszeichen einen neuen Stellenwert. Es erschienen mehrere Drucke über Kometen. Das »Neue Lied über den Kometen, der im Monat September erschienen ist und den jeder, der es möchte, nach dem Sonnenuntergang sehen kann« aus dem Jahr 1607 interpretierte die inneren Unruhen des *rokosz* von Sandomir als göttliche Strafe.⁹⁴ Einen Höhepunkt erreichte die Angst vor astronomischen Körpern wohl in den Jahren 1618 und 1619.⁹⁵ Der Jesuit Matthäus Bembus meinte, man solle den neuen Kometen aller Wahrscheinlichkeit nach als Zeichen des göttlichen Zorns gegen Polen-Litauen interpretieren. Als Auslöser nannte er die Unterdrückung der Bauern, die Verbreitung der Häresie, das Schisma derer, die die unierte Kirche nicht akzeptieren, die »Vergewaltigung der Kirchen«, die Ineffektivität des Justizapparats und eine ganze Serie ungeahnter Sünden wie die Korruption und den falschen Eid.⁹⁶ Der Autor erwähnt auch »die neuen Politiker«, die die Gottesfurcht verloren hätten und aus einer missverstandenen Liebe zum Allgemeinwohl zu Freunden der Ketzer geworden seien. Die Lösung liegt nach Bembus' Meinung in einer allgemeinen Buße und der Organisation von öffentlichen Andachten, aber auch in einer Reform des politischen und sozialen Systems.⁹⁷ Jakub Najmanowicz hebt ebenso das soziale Unrecht und die neuen Politiker, die schlimmer als die Häretiker seien, da sie versteckt agierten, als Ursache für Gottes Zorn hervor.⁹⁸

Diese Schriften sind umso bemerkenswerter, da in beiden ein Wille zur Zähmung apokalyptischer Ängste erkennbar ist. So beginnt Najmanowicz seine Broschüre mit einer längeren Aussage darüber, dass Kometen nicht immer Unheil ankündigten. Bevor man sie interpretiert, solle man über die möglichen Gründe für den göttlichen Zorn nachdenken. Der reformierte Katholizismus baute zwar eschatologische Ängste ab, verursachte aber gleichzeitig die Entstehung neuer Ängste in Polen-Litauen, die vor allem in der mangelhaften Durchsetzung des Rechts und der sozialen Verfassung begründet waren.

An der Wende zum 17. Jahrhundert kam in Polen-Litauen allmählich ein neues Herrschaftsmodell auf, das im Wesentlichen zwei Forderungen enthielt:

92 Ebd. 15.

93 Zum Beispiel: *Bömelburg*: Konfessionspolitische Deutungsmuster 285.

94 *Piesn o komecie nowa*, ohne Seitenzahlen. Zum *rokosz* siehe »Widerstände und Flucht nach vorne« in diesem Teilkapitel.

95 *Pieśń o komecie ktory był widzian w roku 1618*, ohne Seitenzahlen.

96 *Bembus*: *Trąba gniewu Bożego* 22 f.

97 Ebd. 47–51.

98 *Najmanowicz*: *Prognostyk duchowy na kometę*, ohne Seitenzahlen.

die *pietas* und die *iustitia*. Es wurde die Idee einer sakralen Aufgabe weltlicher Würdenträger und insbesondere des Königs entwickelt, der in seinem Land für Justiz sorgen und durch seine Frömmigkeit die göttlichen Gnaden auf seine Staaten ziehen sollte. Darin ist ein enger Zusammenhang mit dem reformkatholischen Universalismus erkennbar: Auch auf politischer Ebene erstrebte man eine Reform der Welt durch die Behauptung einer universalen Ganzheit der göttlichen Liebeshierarchie. Im Rahmen der *monarchia mixta* stellten dieses Streben nach einer stärkeren Verankerung in der göttlichen Ordnung und die damit verbundene Aufwertung der Monarchie eine kleine Revolution dar. Die Rezeption der Ideen der Katholischen Reform in Polen-Litauen führte zur Bildung eines Milieus, das äußerst kritisch gegenüber der bisherigen politischen und sozialen Ordnung der Republik eingestellt war und einen großen Einfluss am Hof hatte.⁹⁹ Hinsichtlich des Justizideals erschien Polen-Litauen trotz blühender königlicher Frömmigkeit mehr als unvollkommen, was neue religiöse Ängste hervorrief. Es schien, man sollte sich große Sorgen um das Überleben eines solchen Staatsgebildes machen, in dem Gottes Ordnung verhöhnt wurde. Gleichzeitig stiegen die Erwartungen an die Monarchie und es eröffneten sich neue realistisch erscheinende Perspektiven für die Politikführung. Die Union von Brest stellt ein frühes Beispiel dieser Modifizierung der politischen Kultur dar. Die Katholische Reform veränderte mit ihren universalistischen Anforderungen das politisch Mögliche und Legitime.

Inwieweit lassen sich ähnliche Akzente in der Konstruktion politischer Legitimität zwischen Himmel und Erde in Bayern finden? Maximilian von Bayern kann als Modell des frommen Fürsten gelten, dessen Religiosität vom reformierten Katholizismus insbesondere jesuitischer Ausprägung stark beeinflusst war.¹⁰⁰ Er begann beinahe jeden Tag mit einem einstündigen Morgengebet und wohnte daraufhin zwei Messen bei. Am Nachmittag nahm das Vespergebet – unter anderem der Rosenkranz und die kleinen Offizien der heiligen Maria – ebenfalls eine Stunde in Anspruch. Selbst nachts betete Maximilian des Öfteren den Rosenkranz, den er meist unter seinem Kissen behielt.¹⁰¹ Der Herzog und spätere Kurfürst war ein engagierter Sodale und Sklave der Gottesmutter; unter seiner Regierung nahmen die marianischen Bruderschaften sogar einen offiziellen Charakter an.¹⁰² Vor allem betonten schon manche Zeitgenossen, dass Maximilian gegenüber Gott nicht angsterfüllt gewesen sei, sondern den Himmel in sei-

99 Diesen wichtigen Umstand übersieht Alfons Brüning, wenn er den Akzent auf die Anpassung gegenreformatorischer Ideen an polnische Verhältnisse setzt: *Brüning*: Unio non est unitas 230.

100 ARSI, Lit. an., Germ. sup. 68, Blatt 231, 266, 291.

101 *Albrecht*: Maximilian I. 287 f.

102 *Châtellier*: L'Europe des dévots 135.

ner Herrlichkeit gepriesen habe.¹⁰³ Der fromme Fürst ordnete an, nach seinem Ableben sein Herz in Altötting, dem wichtigsten bayerischen Marienheiligtum beizusetzen.¹⁰⁴

Die Frömmigkeit des Fürsten ging über seine Person hinaus. Als Maximilian im Jahre 1598 Herzog von Bayern wurde, erließ er ein Generalmandat, das alle Vorschriften über das sittliche und religiöse Leben seiner Untertanen zusammenfasste und teilweise verschärfte. In den folgenden Jahren legten der Fürst und seine Räte eine beeindruckende Aktivität im Bereich der Normsetzung an den Tag.¹⁰⁵ Die Mandate umfassten gegenreformatorische Maßnahmen wie die Zwangskatholisierung des Adels, des herzoglichen und ständischen Verwaltungsapparats und der Stadt Donauwörth, das Verbot von ketzerischen Schriften, zahlreiche Vorkehrungen zur Einschränkung der Kontakte zwischen dem Herzogtum und dem protestantischen Ausland.¹⁰⁶ Auch sollten alle Untertanen zu frommen Werken gezwungen werden: Fleiscenthaltung, Sonntagsruhe, Besuch des Hochamts und der Predigt, Beichten und Kommunion zu Ostern, Teilnahme an Prozessionen des Heiligen Sakraments gebot der Fürst bei Androhung strenger Strafen.¹⁰⁷ Ein besonderer Druck lastete auf dem Adel und dem Hof, bei religiösen Feiern anwesend zu sein.¹⁰⁸ Des Weiteren sollte das sittliche Leben der Untertanen geordnet und Laster bekämpft werden. Für Unzucht, das Fluchen und Lästern waren die strengsten Strafen vorgesehen; auch das Tragen kurzer Röcke, das gemeinsame Baden von jungen Menschen beider Geschlechter, das übermäßige Essen und Trinken sowie das Kartenspiel hatten zu verschwinden.¹⁰⁹ Der Fürst gab sich nicht mit der Formulierung von Normen zufrieden, sondern versuchte, ein System zur Überwachung ihrer Vollstreckung mittels Hausdurchsuchungen, Spitzel und Denunziationen zu etablieren.¹¹⁰ Die Verantwortung für die Nichtbestrafung von Sittendelikten in der Familie übertrug er auf die Familienväter.¹¹¹

103 Siehe die Schrift von Vervaux. In: *Glaser* (Hg.): Um Reich und Glauben 225–227.

104 *Bruckbräu*: Geschichte der Mariensäule 27.

105 Diese ist in der Forschungsliteratur mehrfach dargestellt worden und wird an dieser Stelle nicht detailliert beschrieben. Siehe *Turchini*: Bayern und Mailand; *Albrecht*: Maximilian I. 297–319; *Stieve*: Das kirchliche Polizeiregiment.

106 *Stieve*: Das kirchliche Polizeiregiment 10–30. Eine entschieden gegenreformatorische Politik hatte bereits Maximilians Vater, Wilhelm V., verfolgt: *Scheerbaum*: Bayern und der Papst 89–110. Siehe auch die mittelfristig erfolgreiche »Rekatholisierung« der Oberpfalz nach deren Eroberung durch Maximilian 1621: *Johnson*: Magistrates, Madonnas and Miracles.

107 *Stieve*: Das kirchliche Polizeiregiment 49–54.

108 *Albrecht*: Maximilian I. 287.

109 *Stieve*: Das kirchliche Polizeiregiment 37–45.

110 Ebd. 54–61.

111 Zusätzlich zu der oben genannten Literatur sei an dieser Stelle auf die Studie von Ulrike

Die Neuartigkeit eines solchen Versuchs, das kultische und sittliche Leben aller Untertanen umfassend zu regeln, kann nicht genug betont werden. Auch im Vergleich zu anderen Territorien und Staaten dürfte sich Bayern durch die Intensität solcher Bemühungen ganz besonders hervorgetan haben.¹¹² Heinz Schilling schreibt aus diesem Grund dem Herzogtum beziehungsweise ab 1623 Kurfürstentum »im politischen Modernisierungsprozess« des Reichs sogar eine Vorreiterrolle zu.¹¹³ In der Konfessionalisierungsforschung wurden in der Tat die staatsbildenden Effekte des normierenden Antriebs hervorgehoben. In dieser Perspektive zielten die religiös-sittlichen Vorschriften auf eine »staatsbürgerliche Formierung« ab; das Einhalten der religiösen Normen bildete einen Maßstab für Untertanentreue.¹¹⁴ Schilling sieht in dieser Entwicklung einen »gesellschaftlichen Fundamentalvorgang [...] der Herausbildung des frühmodernen Staates«, der »Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft« sowie der »Entstehung des modernen kapitalistischen Wirtschaftssystems«.¹¹⁵

Dieser Prozess sei zwar, so Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard, mit der Entstehung der Konfessionen verzahnt; doch analysieren diese Historiker ihn nicht als Folge spezifischer religiöser Vorstellungen. Inwieweit bestand jedoch zwischen der Normproduktion und der Katholischen Reform ein Zusammenhang? Um diese Frage zu beantworten, soll hier ein Blick auf die Motivierung solcher Maßnahmen geworfen werden. Dabei ist es wichtig, diese nicht als Verschleierung tatsächlicher Intentionen zu verstehen, sondern ernst zu nehmen. Als Beispiel sei hier die Rechtfertigung des Mandats von 1598 angeführt:

[...] also haben wir daher destomehr ursach gewonnen, solches zeitlich unnd gleich im anfang unsers Regiments zu hertzen und gemüth zuführen, auch dahin zusehen, wie wir hierinn unserm von Gott beschehnem berueff unnd Landtßfürstlichem ampt nach die noch vor augen stehende mängel ersetzen möchten [...]. [...] Unnd anfangs ist laider vor augen, daß der zorn unnd plagen Gottes bey diser zeit hin unnd wider schwebenden Kriegßentböhrungen, Pestilenz unnd allerley gefährlichen suchten und Kranckheiten nicht allein ab, sonder je lenger je hefftiger an mehr orten, thails auch in unsern Fürstenthumben gantz erschröcklich zunehmen und wachssen, welches dann allermaists daher erfolgt, daß bey jetziger Gottlosen verruchten Welt allerhand sünden lasster von tag zu tag vberhandt nemmen.¹¹⁶

Strasser über die Bemühungen zum Schutz der Jungfräulichkeit bayerischer Mädchen verwiesen: *Strasser*: State of Virginity.

112 *Stieve*: Das kirchliche Polizeiregiment 61; *Turchini*: Bayern und Mailand 402 f.

113 *Schilling*: Das Reich und die Deutschen 318.

114 *Albrecht*: Maximilian I. 297 f. Dieter Albrecht verortet die religiösen Normen seinerseits vor allem innerhalb der persönlichen Frömmigkeit des Fürsten.

115 *Schilling*: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft 4.

116 Generalmandat von 1598. In: *Ziegler* (Hg.): Altbayern von 1550–1651, Abteilung I, Bd. 3, Teil 1, 612.

Die kultischen und moralischen Gebote und Verbote wurden besonders verschärft und erweitert, wenn Kriegsgefahr für das Herzogtum bestand: so angesichts der Bedrohung während des Langen Türkenkrieges an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, im Jahre 1610 in der angespannten Lage des Reichs, 1612 nach dem Tode Rudolfs II. oder 1618 beim Ausbruch des Krieges, der dreißig Jahre dauern sollte.¹¹⁷

Diese Beispiele zeigen, dass Maximilian seine Untertanen zu ihrem Seelenheil zwang, um eine göttliche Strafe für das Herzogtum zu vermeiden. Hierin ist die Ähnlichkeit zu den Vorstellungen polnisch-litauischer Jesuiten auffällig. Das Programm einer Durchsetzung der göttlichen *iustitia*, das die Katholische Reform propagierte, entsprang einer Steigerung der himmlischen Anforderungen an die weltliche Gewalt, die einen größeren universellen Zusammenhalt hervorbringen sollte. Im Falle eines Verfehlens befürchtete man den Zorn des Herrn.

Nicht nur in Polen-Litauen, sondern auch in Bayern ist zudem ein Zusammenhang zwischen *pietas*, *iustitia* und dem Staatsbegriff auszumachen, obwohl das Herzogtum als Territorium des Reichs nicht souverän war und somit nicht als Staat bezeichnet werden konnte. Als der Fürst 1623 auf der Suche nach einem neuen Beichtvater war, berief er den Jesuiten Adam Contzen wohl deshalb nach München, weil dessen Beitrag zum Aufbau einer umfassenden reformkatholischen Staatslehre ihn beeindruckt hatte.¹¹⁸ Contzens Werk zeugt von einer Wende im staatstheoretischen Denken der Gesellschaft Jesu, die sich von den Thesen, die Juan de Mariana am Anfang des 17. Jahrhunderts formuliert hatte, distanzierte. Grundlage seines Systems war die Unmittelbarkeit des Staates vor Gott und die damit einhergehende uneingeschränkte Macht des Fürsten als seines Stellvertreters auf Erden: »[Der Fürst] wird dadurch auch etwa Gott genannt, weil er durch die Stellvertretung Gottes hoch erhaben und unverletzlich ist.«¹¹⁹ Diese Stellung zwingt nicht nur den Fürsten zu einer besonderen persönlichen Frömmigkeit, sondern sei auch mit dem imperativen Auftrag verbunden, die Untertanen zu Tugend und Religion zu zwingen; alle ihre Fehler solle er korrigieren. Dafür seien detaillierte Vorschriften notwendig. Ein Verfehlen dieses göttlichen Ziels bringe eine unausweichliche göttliche Strafe mit sich.¹²⁰

In Bayern versuchte man umzusetzen, was reformkatholische Kreise in Polen-Litauen verlangt hatten. Die Konfessionalisierung war somit die Ausführung eines Reformprogramms, das dem Platz der weltlichen Gewalt in der Universalordnung entsprach. Das gleiche Programm findet sich in spanischen Veröffent-

117 Stieve: Das kirchliche Polizeiregiment 36 f., 45 f.

118 Seils: Adam Contzen 27 f., 55.

119 Ebd. 35, 73.

120 Ebd. 52 f., 65 f., 100–102.

lichungen dieser Zeit wieder, wie zum Beispiel in einer Schrift des Jesuiten Ribadeneira, die ins Deutsche, Französische und eigens für Sigismund III. von Polen ins Lateinische übertragen wurde. Grundanliegen der Argumentation ist es zu zeigen, dass das göttliche Gesetz für Könige handlungsleitend sein soll, »denn so werden sie Gott an ihrer Seite haben«. ¹²¹

[Gott] ist es, der ihnen Reichtümer und Schätze in der Not gibt; er ist es, der [...] Verschwörungen entdeckt; er ist es, der Kriege abwendet, Feinde erschreckt und den Sieg über sie gibt. In Kürze: Er ist es, der als souveräner König und alleiniger Monarch des Universums alle Könige glorreich und siegreich macht [...]. ¹²²

Von diesem erfolgversprechenden Prinzip sei die gesamte Regierungskunst abzuleiten: die Unmöglichkeit einer wahrhaftigen Toleranz, die Tugenden des Königs. Besonders die Justiz, die »glänzendste Tugend des Fürsten«, sei hervorzuheben, denn durch sie etablierten sich die Königreiche und durch den Mangel an ihr gingen sie zugrunde. ¹²³ Die Justiz festige den Frieden, rotte Rebellionen aus und mache Könige glorreich:

Sie ist es, die mehr als alles andere Gott ehrt und verehrt, dem keine andere Gabe oder Aufopferung mehr gefällt [...]: Sie ist das Bindeglied, das den Himmel mit der Erde verbindet; und durch die Justiz sind die höheren Sachen mit den niedrigeren und alle Ecken der Welt mit den entferntesten Orten vereinigt [...]. ¹²⁴

Die Konfessionalisierung erwuchs aus erhöhten religiösen Anforderungen, die neue Ängste schüren konnten, und hatte aus diesem Grund einen defensiven Charakter. Dieser Zusammenhang zeigt, dass man den Konfessionalisierungsprozess ohne eine Analyse der Religion nicht verstehen kann. Wolfgang Reinhard unterscheidet zwischen den Ursachen und den Formen der Konfessionalisierung und zählt zu den Ersteren die protestantischen religiösen Innovationen, die zur »Entstehung mehrerer Kirchen mit Absolutheitsanspruch« geführt und einen Konkurrenzdruck hervorgebracht hätten. ¹²⁵ Doch sei »der Komplex ›Ursachen‹ [...] im Rahmen des Konzepts [der Konfessionalisierung] von geringem Interesse«. ¹²⁶ So bleibt unklar, wie sich eine Akzeptanz der Disziplinierungsmaßnahmen herausbildete und warum die Untertanen teilweise nach solchen Detailvorschriften verlangten. Um diese Verhaltensmuster zu erklären, ist es notwendig, die Ge- und Verbote innerhalb einer breiteren katholischen religiösen Bewe-

121 *Ribadeneira*: *Traité de la Religion* 40.

122 Ebd. 40 f.

123 Ebd. 281.

124 Ebd. 281 f.

125 *Reinhard*: *Was ist katholische Konfessionalisierung?* 426–428.

126 Ebd. 427.

gung zu verorten.¹²⁷ Eine solche Erweiterung des Blickfelds würde zugleich deutlich machen, dass religiöse Innovationen nicht nur im Rahmen der protestantischen Reformationen stattfanden.¹²⁸ Schließlich zeigt sie, dass man die Ursachen der Konfessionalisierung nicht von ihren Formen trennen kann: Ohne die religiösen Vorstellungen lässt sich das soziale Handeln von Regierung und Untertanen nicht interpretieren. Die Forschung hat bisher die Existenz eines gesamteuropäischen und allumfassenden Kardinalvorgangs postuliert, ohne dessen innere Logik zu erklären.¹²⁹

Der Konfessionalisierungsansatz hat den Anspruch, die Geburt des frühneuzeitlichen Staates zu erklären. Da wenig Aufmerksamkeit den sozialen Interaktionen entgegengebracht wird, die etwa in Bayern den Prozess begründen, klammert das Paradigma die Frage aus, inwiefern es von dem Reich auf andere europäische Regionen und Staaten übertragbar ist. So lässt es sich nicht für die Untersuchung des polnisch-litauischen Staatsverbands anwenden, wo die Obrigkeit das kultische und sittliche Leben der Untertanen kaum regelte.¹³⁰ Aber auch in Frankreich sind eine solche Normproduktion und ihre Umsetzung allenfalls im Ansatz zu beobachten. Nichtsdestotrotz kann man in Polen-Litauen das Aufkommen desselben Herrschaftsmodells feststellen, das in Bayern zur Konfessionalisierung geführt hat. Finden sich entsprechende Ideen auf dem Territorium des allerchristlichen Königs unter Heinrich IV. und während der Regentschaft der Maria de Medici – also zwischen etwa 1600 und 1617 – wieder?

Eine Wende zur reformkatholischen Frömmigkeit ist unter Heinrich IV., wie wir bereits gesehen haben, in der Tat feststellbar. Auch in Frankreich nahm ab diesem Zeitpunkt die Gesellschaft Jesu eine führende Position am Hof ein. Der symbolträchtige Ort der monarchischen Frömmigkeit wurde das Jesuitenkollegium von La Flèche: In diesem Schloss, das sich in einer protestantisch geprägten Region befand und wo der König selbst auf die Welt gekommen war, setzte man

127 Reinhard bemerkt zwar, dass die Sozialdisziplinierung ohne die Tiefenwirkung der Religion nicht zu denken sei, zieht daraus aber nicht den Schluss, dass eine Untersuchung der religiösen Vorstellungen für das Verständnis der Konfessionalisierung notwendig ist. Ebd. 421.

128 Unter Analyse der religiösen Innovation versteht Reinhard lediglich die »Rolle maßgebender Persönlichkeiten oder die ältere theologiegeschichtliche Entwicklung« der Reformation. Siehe ebd. 427.

129 Die Skepsis gegen die Postulierung eines Fundamentalprozesses geht also nicht unbedingt mit der Behauptung einher, »nur das Individuum ist historisch wahr«, die Reinhard bei seinen Kritikern zu finden glaubt. Siehe ebd. 424.

130 *Pohlig/Moritz/Müller*: Konfesjonalizacja Rzeczypospolitej 37–46. Alfons Brünings Versuch, das Konfessionalisierungsparadigma auf Polen-Litauen anzuwenden, macht deutlich, dass zwar eine konfessionelle Vereinheitlichung des Adels sehr wohl stattgefunden hat, diese jedoch kaum als Konfessionalisierung bezeichnet werden kann: *Brüning*: Unio non est unitas. Konfessionalisierung findet man im polnisch-litauischen Staatsverband allenfalls auf regionaler Ebene: *Müller*: Zweite Reformation.

das Herz des ersten Bourbonen nach dessen Ableben bei.¹³¹ Die Frömmigkeit des Königs und seiner Familie erhob man zum Leitbild des erneuerten Katholizismus.¹³² Maria de Medici stand – noch mehr als ihr Gemahl – den reformkatholischen Kreisen wie der *Compagnie du Saint-Sacrement*, den Kalvarierinnen oder den Jesuiten nah.¹³³ So stellte Heinrich IV., dessen persönliche Tugendbilanz zu wünschen übrig ließ, die Weichen auf die »fromme Monarchie«.

Auch lässt sich in den ersten zwanzig Jahren des 17. Jahrhunderts die Suche nach einer universalistischen Ganzheit durch die Sakralisierung der Monarchie gemäß der harmonischen Unterscheidung zwischen Weltlichem und Geistlichem beobachten.¹³⁴ Die absolute Gewalt des Königs sollte eine stabilisierend wirkende Einheit in Gott ermöglichen, die die *ligueurs* – getrieben von apokalyptischen Naherwartungen – jenseits der Monarchie gesucht hatten. Die neue katholische Weltanschauung wurde spätestens 1615 zum Allgemeingut. Während der Generalstände dieses Jahres versuchte nicht nur der von gallikanisch-erasmianischen Eliten geführte Dritte Stand die Unmittelbarkeit der Monarchie vor Gott zum Fundamentalgesetz des Königreichs zu erheben. Auch der Klerus, der den Vorschlag des *Tiers état* ablehnte, hob die himmlische Funktion des Königtums hervor. Könige seien »das lebendigste Bild Gottes«, so der Bischof von Luçon Richelieu, der eine Rede im Namen des Ersten Stands hielt.¹³⁵ Diese uns heute fremd anmutende Begrifflichkeit brachte für die Zeitgenossen die Stellung der Könige in der Universalordnung auf den Punkt: Die Monarchen spielten auf Erden eine analoge Rolle zu der Gottes; sie wurden unmittelbar von Gott zur Regierung der Untertanen eingesetzt und sollten also für Harmonie und Einheit im Universum sorgen. Die Aufwertung der französischen Monarchie im 17. Jahrhundert stand somit in unmittelbarem Zusammenhang mit dem reformkatholischen Universalismus.

Dennoch findet sich vor der Machtübernahme durch Ludwig XIII. im Jahre 1617 kaum eine vergleichbare Hervorhebung der königlichen *iustitia* wie in Polen-Litauen oder Bayern. Heinrich IV. hat im Gegenteil durch zahlreiche Verhandlungen, Kompromisse und Amnestien den Religionskriegen ein Ende gesetzt. Dabei hat er entgegen dem Willen des Parlements auf eine strenge Durchsetzung des Rechts, das heißt auf Justiz im damaligen Sinne, verzichtet.

131 *Babelon*: Henri IV à La Flèche.

132 Siehe etwa den Stich bei: *Richeome*: Le Pèlerin de Lorète, ohne Seitenzahl.

133 So in einer Schrift des Jesuiten Richeome: ebd., insbesondere im Stich; *Pierre*: Le Père Joseph 175; *Nelson*: Jesuits 150; *Franceschi*: Catholicisme d'Etat, hier 33; *Vivanti*: Guerre civile et Paix religieuse 160.

134 *Pierre*: Le Père Joseph 160–172.

135 Siehe z. B. die Rede von Richelieu bei den Etats Généraux von 1615: *Chevallier*: Louis XIII 94.

Diese Anwendung – und damit Behauptung – des Gnadenrechts war Teil des Programms zur Wiederherstellung der königlichen Autorität: Nur der ungebundene Wille des Monarchen sei die Garantie für Ordnung im Königreich. Diese Betonung der *clementia* galt auch für die Rückkehr der Gesellschaft Jesu ins Gebiet des Pariser Parlements im Jahre 1603, die Heinrich gegen die Richter durchsetzte.¹³⁶

In Frankreich findet sich zwar vor Ludwig XIII. kein vollentwickeltes reformkatholisches Herrschaftsmodell wieder, doch es wurden wichtige Voraussetzungen für eine spätere Entfaltung der frommen Monarchie erfüllt. Auch wenn das französische Königtum im Vergleich zu Bayern vom neuen universalistischen Herrschaftsmodell weiter entfernt war, hatte man, wie in Polen-Litauen, den Weg zur Sakralisierung der Monarchie beschritten. Dieser erwies sich jedoch in beiden Fällen als steinig.

b) Absolutismus, Aufstände und Heidenkrieg: Widerstände und Flucht nach vorn

Das auf *iustitia* und *pietas* basierende Herrschaftsmodell, das sich in Bayern durchsetzte, war in Frankreich und Polen-Litauen zu Beginn des 17. Jahrhunderts nicht konsensfähig. Widerstände gegen die fromme Monarchie kamen auf und führten im östlichen Staatsverband sogar zu bewaffneten Auseinandersetzungen. In einem ersten Schritt wird auf die paradoxe Verteidigung der absoluten Monarchie durch die gallikanischen und erasmianisch gesinnten Eliten gegen das neue Herrschaftsmodell unter Heinrich IV. und Maria de Medici einzugehen sein. Daraufhin soll der *rokosz* von Sandomir in Polen-Litauen interpretiert werden. Dabei stellt sich die Frage, inwiefern dieser Adelsaufstand im Zusammenhang mit der Verbreitung des neuen Katholizismus stand. Schließlich wird der Krieg gegen die muslimischen Nachbarn als eine Strategie, eine göttliche Förderung für Polen-Litauen trotz *iustitia*-Defizit zu ermöglichen, ins Blickfeld rücken.

Die Erfahrung der Religionskriege hatte einem Teil der französischen Elite die Angst eingeimpft, die Behauptung eines Vorrangs des Geistlichen könnte die Herrschaft des Königs und den religiösen Frieden infrage stellen. Die Aneignung reformkatholischer Ideen durch den königlichen Hof ließ ebensolche Befürchtungen aufkommen. Die neue religiös-politische Ordnung setzte sich somit nicht ohne Widerstände seitens der gallikanischen und erasmianischen Eliten durch. Stets hatte der erste Bourbonne mit dem Pariser Parlament um seine Autorität zu

¹³⁶ Nelson: The Jesuits and the Monarchy 12–20.

ringen.¹³⁷ Vor allem die Rückkehr und Förderung der Jesuiten wollten die Juristen verhindern. Die Angriffe gegen die reformkatholische Unterscheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem wurden nach der Ermordung Heinrichs 1610 nur noch stärker. Die Regentin Maria de Medici hatte Schwierigkeiten, ihren Herrschaftsanspruch zu verwirklichen. Die auf eine machtlose Minderheitsposition zurückgedrängten Protestanten schlossen sich 1614 dem Aufstand der Fürsten an.¹³⁸ Eine nicht geringere Gefahr ging von den gallikanischen Eliten aus, die in den Kräften der Katholischen Reform eine Bedrohung für die französische Monarchie sahen. Das Pariser Parlement antwortete auf den gewaltsamen Tod Heinrichs IV. mit einem erneuten Angriff auf die Gesellschaft Jesu und ließ das Werk des spanischen Jesuiten Mariana verbrennen.¹³⁹

Weitere Attacken konnten jedoch durch den Schutz der Regentin abgewendet werden. Tatsächlich folgte Maria de Medici trotz aller Widerstände der Politik ihres Gatten, die namentlich in einer entschiedenen Förderung des Jesuitenordens bestand. Der Gesellschaft Jesu gelang es, durch eine stattliche Anzahl von Loyalitätsbekundungen und Lament-Schriften über den Tod des geliebten Königs sich als eine treue Stütze der Monarchie zu profilieren. Im Herbst 1610 machte sich die Regentin gar an ein riskantes Unternehmen: Sie versuchte, das Pariser Jesuitenkolleg (*Collège de Clermont*) gegen den erbitterten Widerstand der Universität wiederzueröffnen. Die Publizistik gegen die Jesuiten erhielt dabei zusätzliche Antriebskraft und ging bis zur Forderung nach einer erneuten Vertreibung des Ordens aus dem Königreich. Dennoch befand sich die Gesellschaft in keiner bedrohlichen Lage mehr: Sie hatte inzwischen Gönner bis ins Parlement hinein gewonnen.¹⁴⁰ Auch scheiterte der Dritte Stand während der Generalstände von 1614, die Unmittelbarkeit des Königtums vor Gott – den *droit divin direct* – zum Fundamentalgesetz (*loi fondamentale*) des Königreichs zu erheben.¹⁴¹ In diesem Unternehmen wurden die Abgeordneten keineswegs vom Königshof unterstützt, auch wenn dieser sich nicht gegen eine solche Erhöhung des Königsamts wandte.

In den folgenden Jahren klangen solche Kontroversen deutlich ab: Die Vorwürfe gegen die Jesuiten, sie gefährdeten die Stellung des Königs, wurden seltener.¹⁴² Konflikte, die das Verhältnis zwischen beiden Sphären betrafen, ver-

137 Ebd.

138 *Descimon/Jouhaud*: La France du premier XVIIe siècle 46. Der Aufstand der Grands unter der Regentschaft der Maria de Medici hatte mit dem Streben hochadliger Geschlechter zu tun, auch in der neu entstandenen unsicheren Lage ihre Stellung zu behalten, wie Arlette Jouanna überzeugend darstellte: *Jouanna*: Le Devoir de révolte 212–231.

139 *Nelson*: The Jesuits and the Monarchy 153–159.

140 Ebd. 153–206.

141 *Gauchet*: L'Etat au miroir de la raison d'Etat 216.

142 *Nelson*: The Jesuits and the Monarchy 209–239.

schwanden weitgehend nach dem ersten Viertel des Jahrhunderts. Die Katholische Reform setzte sich auch in Frankreich durch. Die 1626 ausgebrochene Kontroverse um das Buch von Antonio Santarelli, der entgegen der Entwicklung im eigenen Orden die alten Thesen von Bellarmin verteidigte, war die letzte nennenswerte ihrer Art überhaupt.¹⁴³

Der Kampf gegen die Jesuiten mutet insgesamt paradox an: Eine parlamentarische und universitäre Elite ernannte sich selbst zur Verteidigerin der Monarchie und kämpfte dabei gegen die Entscheidung des Königshofs, einen loyalen Orden zu fördern. Dabei war etwa die Verurteilung der Thesen Marianas für die französischen Jesuiten, die den Tyrannenmord in ihrer überwältigenden Mehrheit ablehnten, nicht unbedingt schmerzhaft.¹⁴⁴ Das Bild, das die Forschung – wohl in Anlehnung an die Pamphlete der Jesuitengegner – von den Vorstellungen des Ordens zeichnet, erweist sich bei näherer Betrachtung als unzutreffend. Während zahlreiche Historiker dem Vorwurf der Jesuitengegner folgen, die Gesellschaft Jesu trenne Weltliches und Geistliches nicht, unterschieden sich die französischen *dévots* des 17. Jahrhunderts sehr deutlich von den *ligueurs*. Sie akzeptierten eine weitgehende, wenn auch als harmonisch gedachte Trennung zwischen den beiden Sphären. Diejenigen Katholiken, welche dieses neue Weltbild nicht annehmen wollten und ein Heiligkeits- und Immanenzdefizit im französischen Königreich weiterhin erkannten, verweilten im Exil.¹⁴⁵ Die neue politisch-religiöse Ordnung war für die Anhänger der Katholischen Reform transzendent. Nicht die Gesellschaft Jesu stellte das Regierungssystem infrage, sondern die gallikanisch und erasmianisch gesinnten Eliten.

Die Kontroversen des 17. Jahrhunderts können also nicht als Fortsetzung der Konflikte des vorangehenden Jahrhunderts beschrieben werden, wie es ein Teil der französischen Forschung tut. Der Katholizismus veränderte sich unter Heinrich IV. und der Regentschaft seiner Gemahlin zu sehr, um eine Kontinuität mit der Epoche der Religionskriege zu bilden. Entgegen der These Robert Descimons war es nicht »die allmähliche, von der Monarchie erstrebte Verabschiedung der Weltanschauung [der katholischen *Ligue*]«, die im Zentrum der Politik der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts stand.¹⁴⁶ Ein solcher Wandel war in der

143 Höpfl: Jesuit Political Thought 314–365; Franceschi: Catholicisme d'Etat.

144 Nelson: The Jesuits and the Monarchy 160 f., 168 f.

145 Descimon/Ruiz Ibáñez: Les Ligueurs de l'exil, insbesondere 21–35.

146 Descimon/Jouhaud: La France du premier XVIIe siècle 10. Durch diese Sichtweise kommt Descimon zu dem Schluss, dass der Triumphalismus der katholischen Geschichtsschreibung zum 17. Jahrhundert fehl am Platz sei. Im Gegenteil dazu solle man das »katholische Unglück« in den Vordergrund rücken lassen, das in einer »Niederlage des Katholizitätsprinzips« – verstanden als »heterophobes Prinzip [...] einer erobernden Universalität, die fundamental das Bestehen jedes anderen Glaubens verwarf« – bestand. Siehe das Vorwort zu: *Morgain*: La Théologie politique de Pierre de Bérulle 14. Auch wenn Vorsicht gegenüber dem

Tat bereits am Anfang des Jahrhunderts durch eine Veränderung der eifrig katholischen Eliten erreicht. Auch Marcel Gauchets These, wonach in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die neuartige Sakralität des Staates mit älteren Vorstellungen der Überlegenheit des Geistlichen und der Christenheit kollidierte,¹⁴⁷ muss in Zweifel gezogen werden. Das »fromme« Milieu scheint zu dieser Zeit die Unmittelbarkeit des Staates vor Gott bereits allgemein akzeptiert zu haben. Davon zeugt die Verwandlung der Gesellschaft Jesu, die zu einer Stütze des Absolutismus und zum einflussreichsten Orden des Königreichs aufstieg. Das Bild der Monarchie eines Bérulle, der oft als Anführer eines angeblichen *parti dévot* gilt, weist ebenfalls in diese Richtung. Für ihn war der Monarch ein »Gott«, so dass er eine gewisse königliche Mystik entwickelte.¹⁴⁸ Die beiden Sphären wurden von den Zeitgenossen Richelieus als zwei getrennte und zugleich sich gegenseitig stützende Bereiche wahrgenommen.¹⁴⁹ Wenn Kontinuität zur zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Frankreich auszumachen ist, dann soll man sie eher bei den gallikanisch-erasmianischen Eliten suchen, die eine Lösung des religiösen Konflikts durch den französischen König erwarteten sowie die harmonische Unterscheidung beider Sphären nicht akzeptieren – und vielleicht nicht wahrnehmen – konnten.

Das Aufkommen der Katholischen Reform und vor allem die damit verbundene Neudefinition der Königsmacht rief in Polen-Litauen zunächst andere Reaktionen hervor als in Bayern und Frankreich: Die reformkatholischen Vorstellungen stießen auf einen entschiedenen Widerstand eines Teils des Adels. Bereits in den 1590er Jahren lehnten Kritiker der königlichen Politik die Lipsius-Rezeption ab.¹⁵⁰ Ihren Höhepunkt fand diese Verwerfung des neuen Herrschaftsmodells 1606–1608 im sogenannten *rokosz* von Sandomir (auch *rokosz* des Zbrzydowski genannt), einem politisch-militärischen Adelsverbund, der sich gegen die königliche Politik richtete.¹⁵¹

Das Phänomen des *rokosz* hat Aleksander Rembowski am Ende des 19. Jahrhunderts in einer mittlerweile klassisch gewordenen Studie untersucht. Der

panegyrischen Ton des Abbé Bremond geboten ist, übergeht Descimon damit die stabilisierende Leistung des frühneuzeitlichen Katholizismus im Vergleich zur spätmittelalterlichen Religion der Angst.

147 *Gauchet*: L'Etat au miroir de la raison d'Etat, hier insbesondere 215–221.

148 *Morgain*: La Théologie politique de Pierre de Bérulle, insbesondere 125, 231–370.

149 *Hildesheimer*: Relectures de Richelieu 68; *Franceschi*: Catholicisme d'Etat 39f.; *Pierre*: Le Père Joseph 249–251.

150 Unter anderem ausdrücklich seitens Jan Zamoyskis: *Backvis*: Orientacja stoicka 266–269.

151 Grundlegend zum *rokosz* von Sandomir ist die ältere, marxistisch geprägte Monographie von Jarema Maciszewski: *Maciszewski*: Wojna domowa.

Begriff des *rokosz* ist seit 1532 bezeugt. In der Definition seiner Anhänger handelte es sich um eine Adelsversammlung, die berechtigt sei, den König und die Senatoren im Falle gravierender Rechtsverletzungen zu verurteilen. Die Autorität des *rokosz* sollte über der des Reichstags stehen. Man könne keinen *rokosz* zur Verantwortung ziehen, da jeder der Eingeschworenen die Ganzheit der Republik darstelle. Ein solcher Adelsbund könne nur in absoluten Ausnahmesituationen einberufen werden, wenn alle anderen Rechtswege – darunter auch der Reichstag – blockiert seien.¹⁵² Trotz dieser Einschränkung wurde jedoch die Rechtsgültigkeit von *rokosz* nie allgemein anerkannt.

In der Forschungsliteratur wird der *rokosz* von Sandomir ohne einschlägige Belege meist als typischer Ausdruck der republikanischen Einstellung des Adels angesehen.¹⁵³ Die Gründe für den Aufstand bleiben indes oft im Dunkeln. Sicher ist, dass tiefgreifende Reformvorschläge des Königs bei einem Teil des Adels Unmut hervorriefen. Sigismund III. versuchte die Landtage zu überzeugen, ständige Steuern sowie ein stehendes Heer einzuführen. Auch war der König um ein Bündnis mit den Habsburgern bemüht, das durch eine Hochzeit geschlossen werden sollte.¹⁵⁴ Zudem hebt die Historiographie oft hervor, die Förderung der Gegenreformation durch den Wasa-Monarchen beunruhigte die Protestanten, die eine Absicherung ihrer Lage durch eine Toleranzordnung anstrebten.¹⁵⁵ Bisweilen wird der *rokosz* des Zbrzydowski sogar als eine vornehmlich protestantische Bewegung dargestellt.¹⁵⁶ Maciszewski, der in den 1960er Jahren die Standardmonographie zum *rokosz* vorgelegt hat, betont seinerseits vor allem die Kampfansage an die Gegenreformation.¹⁵⁷ Andere Geschichtsschreiber – der tief verwurzelten Dichotomie von Politik und Religion folgend – sprechen dem konfessionellen Aspekt jedoch eine zweitrangige Bedeutung zu und unterstreichen den politischen Charakter des Aufstands.¹⁵⁸ Dabei kam dem Kampf gegen die Gesellschaft Jesu im *rokosz* ein zentraler Platz zu.

152 *Rembowski*: *Konfederacya i rokosz*, insbesondere 283–285.

153 *Tazbir*: *Jejuici między Rzeczpospolitą a Rzymem* 88; *Auerbach*: *The Bohemian Opposition* 201. Gottfried Schramm erkennt zwar, dass die *rokosz*-Anhänger keine breite Unterstützung in ihrem Kampf gegen den König genossen, folgt dennoch weiterhin der alten These, sie seien der »stolzen« politischen Kultur treu geblieben, die einem substanziellen Teil des politischen Körpers teuer war. *Schramm*: *Armed Conflict* 187 f.

154 *Wisner*: *Zygmunt III* 91–98.

155 *Madonia*, *La Compagnia di Gesù* 286 f.; *Müller*: *Kleine Geschichte Polens* 157.

156 So bei *Eberhard*: *Voraussetzungen der Konfessionalisierung* 97; *Auerbach*: *The Bohemian Opposition* 203.

157 Maciszewski unterscheidet – dem marxistischen Modell folgend – zwischen der Szlachta und den Magnaten. Nur die Ersteren hätten fortschrittliche Ziele, vor allem die Zurückdrängung der »Gegenreformation«, verfolgt. Die Letzteren hätten keinen konkreten Plan gehabt. *Maciszewski*: *Wojna domowa*.

158 *Madonia*: *La Compagnia di Gesù* 298.

Welche Ängste einen Teil des Adels in den Aufstand getrieben haben, ist bisher nicht klar genug dargestellt worden. Eine Analyse reformkatholischer Vorstellungen und der Widerstände, die sie in Polen-Litauen hervorgerufen haben, verspricht ein besseres Verständnis des Zusammenhangs zwischen den Konfliktpunkten.

Die besondere Hervorhebung der protestantischen Komponente des *rokosz* in einem Teil der Forschungsliteratur beruht zum Teil auf einer Fehlinterpretation von Quellen, die religiöse und kirchliche Fragen behandeln. Zwar wird im publizistischen Streit zwischen den Anhängern des *rokosz* und dem königlichen Hof in der Tat der Gegensatz zwischen den Ideen der Katholischen Reform und den Vorstellungen eines Teils des polnisch-litauischen Adels deutlich. Besonders virulent waren die Polemiken der *rokosz*-Anhänger gegen die Jesuiten, denen sie vorwarfen, sich in die Politik einzumischen, die absolute Monarchie zu propagieren, das Recht der Republik zu verletzen und zu religiösen Tumulten anzustiften.¹⁵⁹ Auch wurde die Gesellschaft Jesu als ein Staat im Staat, oder besser gesagt: ein Staat über den Staaten dargestellt. Ein grundsätzliches Problem bildete in ihren Augen die Organisation des Ordens: Die *Societas* sei ein monarchisches Gebilde, an dessen Spitze Spanier oder Italiener stünden. Sie diene aus diesem Grund ausländischen Interessen und missachte die Rechtsgrundlage der Republiken.¹⁶⁰ Jedoch zeugt eine solche Argumentation, die an die der französischen Jesuitenfeinde erinnert, keineswegs von Protestantismus. Diese Äußerungen zeigen, dass das religiöse Problem im *rokosz* von Sandomir sehr wohl zentral war. Die Konfliktlage war jedoch weniger interkonfessionell als vielmehr innerkatholisch: In Polen bestand ein klarer Gegensatz zwischen der Katholischen Reform und älteren religiösen Vorstellungen.

Im publizistischen Streit um den *rokosz* finden sich typische Deutungsmuster der Katholischen Reform und ihrer Gegner. Die Antwort von Piotr Skarga auf die oben genannten Vorwürfe entsprach beispielsweise ganz dem universalistischen Herrschaftsmodell. Die Jesuiten betrieben seiner Meinung nach keine Politik, sondern bewegten einzig die Könige, sich auf Gottes Willen und die *iustitia* zurückzubedenken, woraus die »Klugheit für eine gute Regierung wachsen und das Glück auf das ganze Königreich fallen« würde.¹⁶¹ Er habe die absolute Herr-

159 Skarga: Na artykuł o Jezuitach. Es war dieser Vorwurf einer Unterstützung der absoluten Monarchie, der die ältere Historiographie dazu verleitete, in den Jesuiten Anhänger des Absolutismus zu sehen. Ein Beispiel dieser Tendenz: *Stec*: Retoryka antyjezuickiej literatury 316.

160 Votum katolika jednego o Jezuitach. Für manche *rokosz*-Anhänger stellten Jesuiten eine so große Gefahr dar, dass sie durch ein Adelsaufgebot (*pospolite ruszenie*) gebannt werden sollte: *Trąba na pospolite ruszenie przeciw Jezuitom*.

161 Skarga: Na artykuł o Jezuitach 98 f.

schaft des Monarchen nicht gefördert. Es sei unmöglich, einen Mann ohne Sünden zu finden; daher sei die gemischte Monarchie das beste Regime. Man solle jedoch auf die Pervertierung der Republik durch die Forcierung einer Sejm-Demokratie, die »alles verdirbt«, reagieren.¹⁶² Die Gesellschaft Jesu missachte dabei keineswegs das Recht und die Freiheiten, sondern bekämpfe lediglich die »Mutwilligkeit, den Ungehorsam, die Unzucht, die Strafflosigkeit, die schleppe Justiz«. ¹⁶³ Die Theologie sei zu Recht die Königin der Wissenschaften, denn sie allein könne zum Heil führen. So seien die Theologen berechtigt, über Kriege, Rechte, die Regierungskunst, die Gerichte, die Polizei, die Wirtschaft oder die Reichstage »so viel, wie zur Ehrung Gottes und zum menschlichen Heil notwendig ist«, zu lehren.¹⁶⁴ Skarga erteilte also eine reformkatholische Lektion im Fach politische Theologie.

Aus dieser Logik heraus wurde von den Jesuiten und anderen Anhängern der Politik des Hofes der *rokosz* als ein rebellischer und ketzerischer Bund dargestellt.¹⁶⁵ Dies zwang wiederum die *rokosz*-Anhänger, ihre religiös-politischen Vorstellungen klarer zu artikulieren.¹⁶⁶ Erhellend ist in dieser Hinsicht die Schrift »Antwort an die Jesuiten und andere Geistliche, die in manchen Artikeln den *rokosz* einen ketzerischen Bund nennen«. ¹⁶⁷ Der anonyme Verfasser unterscheidet zwischen »alten« und »neuen« Katholiken:

Die alten Katholiken sind nur in Angelegenheiten des Heils und des Glaubens der Kirche hörig. In weltlichen – eben politischen – Angelegenheiten [...] wollen sie jedoch keine Verletzung des Rechts, der Krone und ihrer Freiheiten hinnehmen und nicht mehr als angemessen den Priestern unterliegen: Das schmerzt euch, [denn] das ist für euch die Religion, das ist für euch die Kirche, das ist Gottes Ruhm! Aber hört nur, was ich euch sage. Unsere alten Vorfahren, obwohl sie Katholiken und wahrlich fromm waren, [...] taten dasselbe wie wir, denn sie wussten, dass sie zunächst als Adlige und dann als Katholiken geboren worden waren, [...] sie wussten, dass das Königreich Polen kein Priesterstaat ist, sondern ein politisches Königreich, [...] sie wussten, was sie dem Herrgott und was dem Vaterland schuldeten, und gaben es auf gerechte Weise,

162 Ebd. 101 f.

163 Ebd. 103.

164 Ebd. 102.

165 Lament na sektę rokoszańską.

166 Dass die Argumentation der *rokosz*-Anhänger auch auf religiösen Prämissen beruht, wurde von der Literatur übersehen. Wiesław Stec sah in der Publizistik des *rokosz* eine Eliminierung der religiösen Ebene und verfehlte es aus diesem Grund, den Konflikt zwischen dem »alten« und dem »neuen« Katholizismus zu verstehen. Siehe Stec: *Retoryka antyjezuickiej literatury*, insbesondere 317–319.

167 Jezuitom i inszem duchownem respons.

wie auf einer Waage, jeder Seite zurück und vermischten die heilige Religion nicht mit der Polizei.¹⁶⁸

Den *rokosz*-Anhängern zufolge unterschieden also die Jesuiten und manche andere Kleriker nicht mehr zwischen Weltlichem und Geistlichem. Daher sei der Vorwurf einer Einmischung in die Politik berechtigt. Aus der Sicht der »Neukatholiken« bestand jedoch ein klarer Unterschied zwischen weltlicher und geistlicher Sphäre: Nur verlangte die religiöse Begründung der politischen Macht in ihrem Verständnis eine strengere Durchsetzung der göttlichen *iustitia*. Man könne daher die Mutwilligkeit der polnisch-litauischen Adelsgesellschaft nicht akzeptieren. Die Erfüllung dieses Justiz-Imperativs sei der einzige Weg zum Segen Gottes.¹⁶⁹

Dieser Streit um die Jesuiten verdeutlicht, wie eng die Kontroversen um die politische Ordnung mit der Verbreitung der Katholischen Reform verbunden waren. Entzündet hat sich der Konflikt an der Frage nach der richtigen religiös-politischen Definition der Königswürde und der Aufgabe des Staates. Die *rokosz*-Anhänger stellten keinen Zusammenhang zwischen der Rolle »Seiner Königlichen Erlaucht« (*Iego Królewska Mość*) und der Universalordnung her. Daher schien es ihnen, dass die politischen Vorhaben des Königs die alte harmonische Ordnung zerstörten. Der den *rokosz* befürwortende Verfasser des »Königsspiegels« aus dem Jahr 1606 zählte zwar auch den »Respekt der göttlichen Angelegenheiten« zu den königlichen Pflichten. Dieser Punkt nahm jedoch keine herausragende Stellung ein und wurde nicht auf die besondere religiöse Fundierung der Monarchie bezogen.¹⁷⁰ Auch verkoppelte der Autor die Frömmigkeit nicht mit einer Pflicht, das göttliche Gesetz durchzusetzen, als Unterbau der Königswürde und des Glücks des Staates. Der gute Monarch solle im Gegenteil nicht streng, sondern gnädig sein.¹⁷¹ Unter der wünschenswerten *iustitia* (*sprawiedliwość*) verstand der Verfasser eine Ordnung, in der der König nichts begehrt, was ihm nicht zusteht.¹⁷² Es wird das Ideal eines gütigen Königs der Eintracht gezeichnet, der sich, fern von jeglichem Hochmut, immer daran erinnern soll, wie schnell Gott das Glück wenden kann.¹⁷³ Die *rokosz*-Anhänger verspotteten folglich die neuartige Sakralisierung der Monarchie. Der Verfasser des Texts »Gebet zu Seiner Erlaucht dem König« parodierte das Vaterunser und wünschte sich, dass das Reich des Monarchen kommen möge, denn es sei »bes-

168 Ebd. 82 f.

169 Sposób podania do ś. sprawiedliwości.

170 *Januszowski*: Zwierciadło królewskie 264.

171 Ebd. 276 f.

172 Ebd. 275.

173 Ebd. 218–264, 278.

ser, als uns gemeinsam mit den Jesuiten zu regieren«. ¹⁷⁴ Andere Pamphlete warfen Sigismund III. vor, seine Frömmigkeit zu sehr zur Schau zu stellen. ¹⁷⁵

Seinen Gegnern erschien der *rokosz* dagegen als Höhepunkt der Gesetzlosigkeit, die immer nur eine Rebellion sowohl gegen den Monarchen als auch gegen Gott sein kann. »Warum ist das Volk in Aufruhr, o mein Gott, das den König und Deinen Gesalbten vertreiben will?«, fragt frei nach dem zweiten Psalm der Verfasser einer Flugschrift. ¹⁷⁶ Daher war für die Anhänger des Königs der geistige Kern des *rokosz* tatsächlich ketzerisch. ¹⁷⁷ Die Schrift »Passion unseres Herrn Sigismund III.« von Feliks Szcześny Kryski parallelisiert die Geschichte des Adelsaufstands mit der Passion Christi. In dieser Erzählung beraten die *rokosz*-Anhänger erst einmal mit Ketzern, wie man dem König sein Reich stehlen könnte, und wählen die Verteidigung der Freiheiten als Vorwand. Dann suchen sie nach einer Falschaussage; nur mit großer Mühe finden sie jedoch lediglich einen Häretiker, der bereit ist, unter Eid zu lügen. ¹⁷⁸ Während der Anklage fragen die in der Rolle von Pilatus auftretenden Senatoren den König, warum er auf die Vorwürfe nicht antworte. Schließlich sagt der Monarch: »Ich war neun Jahre lang ununterbrochen mit euch, mit der Krone dieses Königreichs glücklich mit göttlicher Hilfe regierend, und nie habt ihr erlebt, dass ich etwas Schlechtes vorgehabt hätte.« ¹⁷⁹ Ab diesem Moment weicht Kryski von der biblischen Passionserzählung ab. Der König-Christ ermahnt die *rokosz*-Anhänger, damit aufzuhören, zu sündigen und den Bewohnern Polens Leid anzutun. Sonst werde seine Geduld bald am Ende sein. Schließlich fliehen die Rebellen vor der königlichen Majestas. ¹⁸⁰

Mit diesen miteinander unvereinbaren Vorstellungen der Artikulation oder Nichtartikulation von staatlicher und universaler Ordnung gingen gegensätzliche Analysen dessen zusammen, was den göttlichen Zorn provoziert hatte, der im Konflikt seinen Ausdruck fand. Für den Verfasser des »Klagelieds der von den Heiden geplünderten Landboten« sind die bis zum Himmel dringenden Schreie der unschuldigen ukrainischen Ritter und Bauern, die von den Tataren ermordet oder verschleppt worden sind, der entscheidende Faktor. ¹⁸¹ Statt seiner Pflicht nachzukommen und die Republik zu verteidigen, habe Sigismund III. zugunsten der Habsburger Verrat begangen und zugleich Preußen an Schweden verkauft.

174 Pacierz do króla Jegomości.

175 Rozmowa o rokoszu 104–106.

176 Beatus vir.

177 Lament na sektę rokoszańską.

178 *Kryski*: Passya pana naszego Zygmunta Trzeciego 51–53.

179 Ebd. 53.

180 Ebd. 54–56.

181 Elegia posłów splondrowanych od Pogan.

»Das neue Lied, damit Herrgott diesen *rokosz* beruhige und zu einem glücklichen Ende führe« nennt dagegen die Sünde der Polen als Ursache für Gottes Zorn.¹⁸²

So radikal die Ideen des *rokosz* waren, so wenig konnten sie im Adel auf breite Zustimmung stoßen. Die große Mehrheit sowohl der Senatoren als auch der Szlachta befand, dass der *rokosz* die Königswürde und damit die göttlichen Rechte antastete.¹⁸³ Selbst zahlreiche Gegner der königlichen Politikführung konnten einen solch mutwilligen Aufstand als Mittel nicht billigen.¹⁸⁴ Gerade die fehlende Herstellung eines Zusammenhangs zwischen Himmel und Erde war Grundlage und zugleich Schwäche des Adelsverbunds. Die opponierenden Adligen lehnten die neue sakrale Aufladung der Monarchie ab, konnten jedoch keine politische Legitimität jenseits des Königs schaffen: Trotz sehr weit gehender Angriffe gegen Sigismund III. beschworen sie lediglich eine Harmonie zwischen König und Adel herauf. In ihrer Idealvorstellung sollte sich der König ihrer Versammlung anschließen, um die Republik zu heilen,¹⁸⁵ so dass die Frage berechtigt ist, ob der Adelsaufstand von Sandomir je ein wirklicher *rokosz* nach der Definition von Rembowski gewesen ist. Jedenfalls kann man sich der Behauptung des Historikers Henryk Wisner, die *rokosz*-Anhänger hätten die Souveränität in der Nation und nicht im König gesehen, nicht anschließen.¹⁸⁶ Die Nichtanerkennung der königlichen Entscheidungen kam nie einer Entthronung Sigismunds III. gleich. Der Appell Janusz Radziwiłłs zu einer neuen Königswahl, der erst nach der militärischen Niederlage des *rokosz* erfolgte, stieß selbst unter *rokosz*-Anhängern auf kein nennenswertes Echo.¹⁸⁷ Die fehlende Legitimität des *rokosz* offenbart, was in der damaligen Adelsgesellschaft konsensfähig war. Der Sieg über die Gegner Sigismunds III. ist nicht nur militärisch, sondern auch ideologisch, ja politisch-religiös gewesen.

Inwieweit konnten sich also die politischen Vorstellungen der Katholischen Reform durchsetzen? Die polnisch-litauische Adelsgesellschaft konvertierte nicht auf Anhieb zum radikal »neuen« Katholizismus eines Piotr Skarga. Dennoch kann man im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts eine weitere Verbreitung solcher religiös-politischer Vorstellungen verzeichnen, die den Weg zu einer schleichenden Neusakralisierung der Monarchie bahnten.

Gewisse Parallelen zwischen der polnischen Publizistik aus der Zeit des *rokosz* von Sandomir und den Schriften der französischen Jesuitengegner sind nicht zu übersehen. Die polnischen Schriften nahmen sogar auf die französische und

182 Pieśń nowa aby Pan Bóg raczył ten *rokosz* uspokoić.

183 Rembowski: *Konfederacya i Rokosz* 286; Wisner: *Zygmunt III* 112.

184 Rembowski: *Konfederacya i Rokosz* 287–292.

185 Wisner: *Zygmunt III* 100.

186 Ebd.

187 Ebd. 108–111.

venezianische Kritik gegen die Gesellschaft Jesu Bezug. In Frankreich wie in Polen-Litauen ist eine unter nationalem Vorzeichen stattfindende Reaktion gegen einen als fremd empfundenen Orden zu beobachten. In beiden politischen Gebilden provozierte der von den Jesuiten propagierte reformierte Katholizismus aufgrund seiner konfessionellen Logik und universalistischen Anforderungen an die weltliche Gewalt eine heftige Polemik. Französische Parlamentarier ebenso wie polnische *rokosz*-Anhänger nahmen nicht wahr, dass es im reformierten Katholizismus sehr wohl eine Trennung zwischen Geistlichem und Weltlichem gab.

Jedoch wäre es unzulässig, die Widerstände gegen reformkatholische Vorstellungen in den beiden Ländern gleichzusetzen. Die Pariser vereinigten Gallikanismus und Erasmianismus und erhofften sich die religiöse Einheit durch den allerchristlichen König. Für die polnisch-litauischen *rokosz*-Anhänger sollte die *respublica* dagegen auf einem programmatischen Ausschluss des Theologischen beruhen, der durch die gestiegenen religiösen Anforderungen an die Politik gefährdet zu sein schien. Die Kirche hatte für die Gallikaner im Staat zu sein. Die jesuitische Universalitätsvorstellung bedrohte in ihren Augen die Prärogativen und die Unmittelbarkeit des allerchristlichen Monarchen vor Gott und konnte in einem Atemzug mit der *Ligue* genannt werden. Die polnischen Kritiker des »neuen Katholizismus« sahen ganz im Gegensatz dazu im Jesuitenorden einen Verteidiger des Absolutismus, da der reformkatholische Universalismus zu einer stärkeren Sakralisierung des Königtums führte. So wurden der Gesellschaft Jesu im katholischen Europa schließlich sowohl Königsmord als auch absolutistische Ideologie vorgeworfen. In beiden Ländern lehnte ein Teil der staatstragenden Elite die Kernneuerungen der Katholischen Reform dezidiert ab – wenn auch aus ganz unterschiedlichen Traditionen heraus.

Das Aufkommen des Universalismus in Polen-Litauen provozierte nicht nur Widerstände, die zum *rokosz* führten. Die universalistischen Vorstellungen beeinflussten auch auf eine andere Art die Politik. Im Folgenden wird die These vertreten, dass die allmähliche Verbreitung der Katholischen Reform in den ersten zwanzig Jahren des 17. Jahrhunderts eine schleichende Modifizierung der eigenen Position gegenüber nichtkatholischen und vor allem muslimischen – in der damaligen polnischen Begrifflichkeit: »heidnischen« – Nachbarvölkern einleitete. Das Verhältnis zu den Tataren und Türken unterlag bis 1620 einem radikalen Wandel, dessen Interpretation notwendig ist, um das spätere Projekt eines staatlichen Marienpatronats in den 1630er Jahren nachzuvollziehen.

Der Topos Polens als Vormauer der Christenheit wurde im diplomatischen Verkehr, vor allem mit dem Papsttum, schon vor dem 17. Jahrhundert benutzt. Doch zu einem publizistischen Durchbruch gelangte er – wie Janusz Tazbir in seinen Untersuchungen zeigt – erst im frühen 17. Jahrhundert und insbesondere

nach dem Sieg von Chotin (pln. Chocim, ukr. Chotin') über das Osmanische Reich im Jahre 1621.¹⁸⁸ Die Forschungsliteratur gibt einen Überblick über die historischen Gegebenheiten, in denen Polen als Vormauer der Christenheit dargestellt wurde,¹⁸⁹ geht jedoch weder auf den kulturellen Ursprung der neuen Relevanz dieser Chiffre noch auf deren religiös-politische Funktion im 17. Jahrhundert näher ein. Janusz Tazbir beschränkt sich in seiner Monographie darauf, den Mythos auf seinen historischen Wahrheitsgehalt hin zu prüfen, und greift aus einem aufklärerischen Impetus die Meinung an, Polen habe Westeuropa vor den Türken mehr als andere europäische Staaten beschützt. In diesem Sinne analysiert er die antitürkische Literatur jener Zeit kaum, tut sie als Propaganda ab und spricht ihr jeglichen Einfluss auf die »Realpolitik« ab. Im Folgenden soll dagegen untersucht werden, inwiefern das Verhältnis zu den »Heiden« und die Verbreitung von Vorstellungen einer notwendigen Konkordanz zwischen himmlischer und irdischer Ordnung zusammenhängen und ob dies einen Einfluss auf die diplomatisch-militärischen Beziehungen zur Hohen Pforte hatte.

Flüchtige Vergleiche zwischen der Mitte und dem Ende des 16. Jahrhunderts sowie zwischen den 1590er und den 1610er Jahren zeigen, wie sehr sich das polnisch-litauische Verhältnis zum Osmanischen Reich in dieser Zeit veränderte. Um die ambivalente Stellung Polen-Litauens gegenüber den Türken im 16. Jahrhundert zu verstehen, lohnt ein Blick in die überzeugende Analyse von Claude Backvis.¹⁹⁰ Während sich Janusz Tazbir mit dem Bild einer friedfertigen Szlachta begnügt, zeigt Backvis, wie labil der 1533 mit den Türken geschlossene Frieden aufgrund eines Mangels an Vertrauen gegenüber der Hohen Pforte war. Polen und Litauer sahen in »dem Türken« stets einen Feind und der Frieden hielt nur aus Angst vor der Übermacht des Gegners.¹⁹¹ Dieses instabile Gleichgewicht begann in den 1590er Jahren zu kippen. Für diesen tiefen Einbruch nennt Backvis eine Reihe von Gründen, die er jedoch nicht miteinander verbindet: Er scheint es an vielen Stellen für »natürlich« zu halten, dass eine solche Instabilität aufgrund der »objektiven« politischen Gegebenheiten nicht unendlich erhalten werden konnte. Er betont auch die Rolle von abenteuerlustigen Akteuren und macht auf die religiöse Propaganda der Gegenreformation aufmerksam.¹⁹² Er bemerkt, dass es einen Zusammenhang zwischen der Befürwortung einer starken Königsmacht und dem Willen zum Türkenkrieg gab, den er auf habsburgische Sympathien zurückführt.¹⁹³

188 *Tazbir*: Polska przedmurem Europy 64; *Brüning*: Unio non est unitas 234.

189 Zusätzlich zu Tazbir: *Morawiec*: Polen als Vormauer des christlichen Europa.

190 *Backvis*: Trudne wspólistnienie 341.

191 Ebd. 311–342.

192 Ebd. 323–344.

193 *Backvis*: Orientacja stoicka 262–273.

Um den Einschnitt der 1590er Jahre besser einzuordnen, soll die Entwicklung der Argumentationsmuster eingehender untersucht werden. Im 16. Jahrhundert erschienen in regelmäßigen Abständen Schriften, die zum Heiligen Krieg gegen die Türken aufriefen.¹⁹⁴ Wie Backvis zeigt, hat jedoch der Wille zu einer guten Nachbarschaft aus taktischen Gründen dominiert, obwohl die Polen und Litauer den Türken gegenüber tendenziell feindlich eingestellt waren. Die Könige Sigismund I. und Sigismund II. August lehnten die Vorschläge antiosmanischer Bündnisse der Kaiser und Päpste ab, indem sie auf die Reden des Königs Kasimir der Jagiellone (1447–1492) zurückgriffen.¹⁹⁵ Sie argumentierten, dass ein solches Bündnis zwar ein frommes Werk, doch aufgrund der mangelnden Einheit der Christenheit unmöglich sei. Die Anhänger der Gegenreformation waren ihrerseits bis zum letzten Drittel des 16. Jahrhunderts weit davon entfernt, einstimmig für den Krieg gegen die Hohe Pforte einzutreten. Vorherrschend blieben Deutungsmuster, die sich nach den Niederlagen des 15. Jahrhunderts etabliert hatten.¹⁹⁶ So äußerte sich Stanislaus Hosius, der gewöhnlich als der einflussreichste Vertreter der ersten Generation der Katholischen Reform in Polen angesehen wird, gegen den Krieg, da er befürchtete, Gott würde Polen bestrafen, wenn man den Eid des Friedensvertrags bräche:¹⁹⁷ »In der Unterstützung des leidenden und gütigen Gottes sollen sowohl das Volk als auch die Anführer dieses Volkes von reiner Lebensführung sein, [...] frei von jeglicher Unzucht, [...] von reinem Gewissen, unschuldig jeglichen Verrats sein.«¹⁹⁸ Der Türkenkrieg wurde von Hosius also nicht per se als Akt der Teilnahme an der universalen Ordnung gedacht. Im Vordergrund stand für ihn die Frage nach dem Eidbruch, einer Sünde, die in einer Religion des leidenden Gottes eine schlechte Voraussetzung für einen Krieg darstellte. Die Religiosität Hosius' trägt noch Züge, die an das Spätmittelalter erinnern: Der Betonung der Passion Christi entsprach das Programm einer Abkehr von der Sünde als allererste Bedingung, um die verlorenen christlichen Gebiete wiederzugewinnen. Andererseits verfasste Stanisław Orzechowski, den man trotz seiner antiprottestantischen Einstellung schwerlich einen Vertreter der Katholischen Reform nennen kann, einen der berühmtesten Appelle des 16. Jahrhunderts zum Krieg gegen die Heiden.¹⁹⁹

194 *Tazbir*: Polska przedmurem Europy 55–61.

195 *Backvis*: Trudne wspólistnienie 303–308, 315 f.

196 Ebd. 301–311.

197 *Turowski* (Hg.): *Deliberacya o spółku* 6. Hier schwingt die Interpretation der Niederlage bei Warna (1444) mit, in der der König Ladislaus den Tod fand. Diese Kriegskampagne war vom polnischen Hof einseitig initiiert worden und stellte einen offensichtlichen Vertragsbruch dar. Siehe *Backvis*: *Trudne wspólistnienie* 301.

198 *Turowski* (Hg.): *Deliberacya o spółku* 7.

199 *Tazbir*: Polska przedmurem Europy 57.

Als in den 1590er Jahren die diplomatischen Spannungen mit dem Osmanischen Reich einen ersten Höhepunkt erreichten, entbrannte in Polen-Litauen eine intensive Debatte über das Bündnis mit dem südlichen Nachbarn – eine Kontroverse, die sich durch die Niederlagen des Kaisers in Ungarn 1594 und die antiosmanischen Bündnisvorschläge aus Wien bis in die zweite Hälfte des Jahrzehnts ziehen sollte.²⁰⁰ Bezeichnend ist, dass der Türkenkrieg nun besonders bei Hofe seine Anhänger fand.²⁰¹ Prediger der Katholischen Reform wie Hieronim Powodowski und Piotr Skarga entwickelten gleich einen Diskurs, in dessen Zentrum die Feststellung stand, Gott ertrage Polen-Litauen und dessen Sünden nicht mehr. In einer Sejmpredigt vertrat Skarga die Ansicht, der Adel habe im Frieden nicht nur Ketzerei und Blasphemie, sondern auch Mutwilligkeit (*swawola*; wörtlich: Eigenwilligkeit) und Zuchtlosigkeit (*niekarność*; wörtlich: Unbestraftheit) zugelassen, und beklagte den Mangel an *iustitia*. Ein Krieg gegen Heiden sei dagegen der gerechteste Krieg.²⁰² Die Anhänger des Krieges – oft Geistliche – argumentierten gegen jene, die die Meinung Hosius' teilten, der Vertragsbruch gegenüber Heiden sei eine Sünde.²⁰³

Ein Eid könne in Bezug auf die Feinde des Glaubens nicht gültig sein; man solle also keine Rache Gottes nach einem solchen Eidbruch befürchten. Im Gegenteil: Es sei mit Gottes Hilfe möglich, die Pforte zu besiegen. So behauptete Piotr Grabowski, dass die christlichen Staaten siegen, wenn sie zusammen kämpfen, wie die Schlacht bei Lepanto (1571) es bewiesen habe. Ohne Polen sei die Christenheit jedoch nicht glaubwürdig. Wenn die Polen sich dem christlichen Bündnis nicht anschließen, werde der Türke das Land ohnehin angreifen, so, wie seine Religion es befehle. Er werde Polen-Litauen ohne große Mühe beherrschen, da die anderen Staaten den Sarmaten wahrscheinlich nicht helfen würden. Es sei noch nicht zu spät, sich gegen die Pforte zu wappnen, denn Gott helfe seinem Volk, wenn es sich in Gefahr befinde: So sei dank der Hilfe der heiligen Stanislaus und Ladislaus der Deutsche Orden besiegt worden.²⁰⁴ Ja, man habe nicht nur die Möglichkeit des Sieges, sondern sogar die Pflicht, den Krieg zu führen:

»Nicht nur sind wir vor Gott nicht schuldig, [den Vertrag, auf den geschworen wurde, zu brechen], sondern wir wären offensichtlich schuldiger, dem Bündnis mit dem heidnischen Ungläubigen zu vertrauen, in seinem Maul zu sitzen und dabei den Herrgott zu verführen [pln. *kuszać*], damit er selbst uns vor jenem schütze.«²⁰⁵

200 Herman: *Wojna i żołnierz* 60, 100; Wisner: *Zygmunt III* 76f.

201 Backvis: *Orientacja stoicka* 262–273.

202 Herman: *Wojna i żołnierz* 60–64.

203 Grabowski: *Zdanie syna koronnego* 31, 83–85.

204 Ebd. 14, 17–21, 24, 29–31.

205 Ebd. 85.

Der Bischof von Kiew Józef Wereszczyński – Verfasser des oben besprochenen Fürstenspiegels – entwickelte seinerseits einen militärischen Plan, mit dem die Türken zu besiegen seien: Dies sei sehr wohl möglich, denn Gott werde den Polen helfen, da sie dies alles unternähmen, um ihm zu gefallen.²⁰⁶ Charakteristisch für seine strategische Vision – wie für die vieler seiner Zeitgenossen – war die Idee eines Bündnisses aller christlichen Staaten.²⁰⁷ Wereszczyński setzte seine Hoffnungen auf eine sehr hohe Zahl von Soldaten, die die christlichen Mächte bezahlen sollten. So erwartete er, dass Polen-Litauen eine halbe Million Soldaten bereitstellen würde – eine sehr unrealistisch anmutende Zahl.²⁰⁸

Obwohl in den 1590er Jahren die Stimmen für einen Krieg gegen die Heiden erstarkten, fanden sich jedoch nicht genug Kräfte, die sich für eine Aufkündigung des Vertrags ausgesprochen hätten. Der Primas Stanisław Karnkowski, der einst einer der engsten Vertrauten von Hosius gewesen war, warnte vor einem Krieg, indem er die älteren Meinungen seines Mentors sowie der Könige Sigismund I. und Sigismund II. August sammelte und veröffentlichte. Die zwei wichtigsten Argumente des 16. Jahrhunderts – das Verbot des Eidbruchs und die Feststellung einer mangelnden Einheit der Christenheit – waren für die Kriegsgegner der 1590er Jahre also noch immer relevant. Ende des 16. Jahrhunderts vermochten solche Deutungsmuster noch eine klare Mehrheit der Adelsgesellschaft zu überzeugen. Nichtsdestotrotz zeigt allein die Existenz einer Debatte Mitte der 1590er, ob man den 1533 unterzeichneten Bündnisvertrag »mit dem Türken«²⁰⁹ aufkündigen und den Krieg erklären sollte, dass sich in der religiös-politischen Kultur der Adelsgesellschaft vieles im Umbruch befand.

Nicht weniger als die Entstehung einer Kontroverse kann deren Ende über den schleichenden politischen Wandel berichten. Noch frappierender als die Diskussionen der 1590er Jahre ist die Tatsache, dass im Vorfeld des Krieges gegen die Pforte von 1620–1621 kaum Debatten über die Außenpolitik zu beobachten sind. Langsam steuerte Polen-Litauen auf einen Konflikt mit dem »Feind des Kreuzes« zu, ohne dass sich im Adel ein nennenswerter Widerstand bemerkbar machte. Was hatte sich in den zwei Jahrzehnten verändert?

Zu der aggressiven Stimmung gegen die »Heiden« trugen am Anfang des 17. Jahrhunderts maßgeblich die Tatareneinfälle in Polen-Litauen bei. Doch das Phänomen der Beutezüge, die die Ukraine verwüsteten, war bei weitem nicht neu. Es zog sich durch das 16. Jahrhundert, ohne die Königsmacht und die

206 *Wereszczyński: Votum Józefa Wereszczyńskiego.*

207 *Herman: Wojna i żołnierz* 86–98; *Wisner: Zygmunt III* 165.

208 *Ebd.* 98. Herman kommentiert die Schriften Wereszczyńskis, dem er Megalomanie vorwirft, in einem stets äußerst sarkastischen Ton, der ihm den Blick für ein besseres Verständnis der politisch-religiösen Kultur dieses Autors versperrt.

209 *Tazbir: Polska przedmurem Europy* 36.

Adelselite von der Strategie, einen Konflikt mit der Hohen Pforte zu vermeiden, abzubringen.²¹⁰ Der Anfang des Jahrhunderts brachte sogar verhältnismäßig wenig Tatareneinfälle.²¹¹ Nach 1600 scheinen sich jedoch die Erwartungen und das Kalkül der polnisch-litauischen Eliten zu ändern. Seit Beginn des 17. Jahrhunderts wurden vermehrt Schriften gedruckt, die zum Kampf gegen die Heiden aufriefen.

So veröffentlichte Jan Jurkowski 1605 ein Werk in Versform, das in einem prophetischen Ton hohe Erwartungen an Sigismund III. formulierte. Dieser Text zeichnet ein Bild Polens als eines sich im ständigen Kampf gegen seine heidnischen Nachbarn und die Ketzer, den inneren Feind, befindenden Staats. Er bringt Vertrauen in die Allmacht Gottes, der Polen zum Sieg und zur Vermehrung seines Ruhmes führen werde, zum Ausdruck. So erwartete der humanistische Dichter und Arzt Jan Jurkowski von König Sigismund III., dass dieser als Gottes Werkzeug die Christenheit vor den Heiden schütze und dem rechten Glauben zum Sieg ver helfe:

So [...] setzte Gott auf den Thron Polens
Den König, Gärtner des heiligsten Weinbergs,
Wächter und Verteidiger aller christlichen Staaten,
Ungebrochene Mauer und Schild vor der heidnischen Bestie.
Er ernannte ihn zum Nachfolger der edlen Vorfahren,
Gab die Macht in seine Hand, [...]
Damit er die furchtbare Ketzerei dieser Schweine ausrottet.²¹²

1606 fing Marcin Paszkowski an, für eine bessere Verteidigung vor den Tatareneinfällen zu agitieren. Die fehlende Abwehr dieser Plünderungseinfälle schien ihm umso empörender, als man bei einem solchen Unternehmen mit Gottes Hilfe rechnen könne:

Wenn sich das Volk der Krone zu diesem Vorhaben bewegt,
Wird es dank göttlicher Hilfe
Diese frevelhafte Nation jämmerlicher Muslime,
Des niederträchtigen Gestanks und hässlicher Heiden auseinanderjagen.
[...] Denn mit euch wird die Macht eures Gottes sein,
Und die Einheit und die gemeinsame Eintracht in seinem Boot.
Wenn jemand gegen euch ist, solange dieser [Gott] der Führer ist,
Werdet ihr siegen, überall, wo ihr euch verteidigt.²¹³

210 *Backvis*: Trudne wspólistnienie 324–328; *Horn*: Chronologia i zasięg najazdów tatarskich 3.

211 *Horn*: Chronologia i zasięg najazdów tatarskich 4–12, 65–69.

212 *Jurkowski*: Lutnia na wesele 203.

213 *Paszkowski*: Ukraina od Tatar utrapiona, ohne Seitenzahlen.

Erst in den 1610er Jahren erlebte jedoch diese Publizistik, die ein aggressiveres Verhältnis zu den »Heiden« propagierte, ihren Durchbruch – eine Welle, die in der Forschung keine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Es etablierte sich das Genre des »Weckrufs« (pln. *pobudka*). Diese Schriften weisen einen anderen Charakter auf als der Diskurs der Kriegsbefürworter der 1590er Jahre und des frühen 17. Jahrhunderts. Ein besonders produktiver Autor war Marcin Paszkowski, dessen Schriften in jenen Jahren an Reife gewannen. Sein »Traktat vom Offensivkrieg« aus dem Jahre 1612 ist besonders aufschlussreich für den Zusammenhang zwischen der antiheidnischen Literatur und der Erneuerung des Katholizismus. Paszkowski macht darin zwei Mittel aus, die »Republiken« ihre Existenz sichern: das Gesetz und den Krieg. »Das Gesetz ist das ewige und unveränderliche Urteil des göttlichen und menschlichen Verstands, der gute Dinge vorschreibt, schlechte verbietet [...].«²¹⁴ Dank Gott habe Polen als gemischte Monarchie eine gute Verfassung. Es bleibe dennoch im Bereich des Rechts und der Justiz viel zu verbessern.²¹⁵ Der Krieg sei für die Polen ebenso wie die Justiz eine von Gott auferlegte Pflicht:

Für unsere bösen Taten und wegen des Verschwindens der wirklichen Frömmigkeit aus dem Verstand der Menschen, weil wir den richtigen Weg und die alte Lehre vom Ruhm Gottes verlassen haben (weswegen er sehr zornig ist und dies einen eiteln Ruhm nennt und mit der Übergabe solcher Staaten in fremde Hände droht), lässt der allmächtige Gott die Geißel der heidnischen Hand über uns schwingen, damit wir, wenn wir schon nicht aus ehrlichem Verlangen und aus Liebe zur Tugend, dann zumindest aus Angst vor der Strafe aufhören zu sündigen [...].²¹⁶

Die beste Verteidigung vor den Heiden sei es, zum Ruhm Gottes zurückzukehren, denn dies werde den Soldaten Kraft geben. Aber eine innere Reform und ein Defensivkrieg reichten nicht aus. Man solle den Krieg bei den Tataren, den Türken und in der Walachei führen und die Grenzen der Republik erweitern.²¹⁷

Für die beste Methode der Kriegsführung hielt Paszkowski das sogenannte *pospolite ruszenie*, das feudal geprägte Adelsaufgebot. Die Forderung nach mehr *iustitia* bedeutete also bei Paszkowski nicht unbedingt wie bei Skarga ein Streben nach einer Stärkung der Königsgewalt. Marcin Paszkowski machte die Apologie der gemischten Monarchie, die von Gottes Gnaden weder Monarchie noch Aristokratie noch Demokratie sei, und schrieb der Zustimmung der Bürger zu ihren Gesetzen eine große Bedeutung zu. Gleichzeitig bemerkte er, dass das göttlich-menschliche Gesetz in Polen-Litauen nur unzulänglich angewendet werde. Jedoch schwieg er darüber, wie dieser Zustand intern verbessert werden könnte,

214 *Paszkowski*: Traktat de offensivo bello, Kapitel 1, ohne Seitenzahlen.

215 Ebd., Kapitel 2, ohne Seitenzahlen.

216 Ebd., Kapitel 2, ohne Seitenzahlen.

217 Ebd., Kapitel 3 und 4, ohne Seitenzahlen.

und schlug stattdessen einen Offensivkrieg gegen die Heiden vor, der ebenso zum größten Ruhm Gottes beitragen würde.

Der anonym gebliebene Autor des Textes »Der tatarische Koran«, der zwischen 1616 und 1643 vier Auflagen erlebt hat, entrüstet sich über die Präsenz der Tataren in Litauen und insbesondere über ihren Dienst in der Armee des Großfürstentums. Tataren begingen seiner Meinung nach alle möglichen Verbrechen, vergossen christliches Blut, verwüsteten Kirchen, töteten Priester. Es könne nur schaden, sie in einem christlichen Heer zu haben:

So wie die Andacht und die Frömmigkeit der Heerführer und Soldaten eine große Hilfe zum Sieg darstellt, so [...] ist der unfrome Soldat und Nichtchrist, wie die Tataren, ein großes Hindernis für den Sieg [...]; denn Herr Gott segnet ein solches Heer nicht [...].²¹⁸

Man solle sie eigentlich in einem christlichen Staat gar nicht tolerieren, denn sie seien weit schlimmer als Ketzler und ihre Anwesenheit berge viele Gefahren.²¹⁹

Zu einer Steigerung der Spannungen mit Konstantinopel trugen in der zweiten Hälfte der 1610er Jahre die zahlreichen Plünderungseinfälle der Kosaken in das Osmanische Reich maßgeblich bei.²²⁰ Die Hohe Pforte verlangte von Polen-Litauen, die Kosaken in ihren Gebieten zu halten. Krzysztof Palczowski, Kommissarrichter zur Überwachung des königlichen Schatzes der Landschaft Zator, entgegnete dieser Forderung, die Kosaken hätten sich durch die Bekämpfung des Feindes des christlichen Glaubens Verdienste erworben. Ein Frieden mit den Heiden sei ohnehin illusorisch, da man diesen keinen Glauben schenken könne.²²¹ Es sei möglich, »den Türken« zu besiegen: Dank Gott sei Polen ein weites, reiches und bevölkertes Land und sein König »so vom Glück begünstigt, [...] dass überall der Feind zurücktreten« müsse.²²²

Diese Argumentation Palczowskis baute Szymon Starowolski, Krakauer Domherr, aus, der bald darauf zu einem der produktivsten und erfolgreichsten Publizisten der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts aufstieg. Starowolski gab sich nicht mit der Aussage zufrieden, dass man lieber die Kosaken verteidigen sollte, als einen trügerischen Frieden mit den Heiden zu schließen. Er ging viel weiter und zeichnete das Projekt einer Expansion auf der Krim und einer vollständigen

218 *Czyżewski*: *Alfurkan tatarski* 16.

219 Ebd. 19–59.

220 Während die Hohe Pforte offiziell nicht hinter den Tatareneinfällen stand, die es ihr ermöglichten, sich mit Sklaven zu versorgen, machte sie den polnischen König für die Kosakeneinfälle verantwortlich. Deutlich wird insgesamt, dass Konstantinopel Polen-Litauen niemals als einen gleichwertigen Partner behandelte. Der Frieden konnte nur dadurch erhalten werden, dass Warschau stets klein beigab. Siehe *Backvis*: *Trudne wspólistnienie* 324–328, 337–341.

221 *Palczowski*: *O Kozakach*, Punkt 1 und 2, ohne Seitenzahlen.

222 Ebd., Punkt 3, ohne Seitenzahlen.

Kolonisierung der Ukraine. Die Tataren schickten sich in seinen Augen an, die Flügel des polnischen Adlers zu beschneiden, und vergossen auf grausame Weise christliches Blut.²²³ Man solle sie also angreifen und »sie aus ihren Drachenhöhlen und Straußennestern mit unseren Lanzenspitzen austreiben und an diesen Orten ein Volk ansiedeln, das sich zu Christus unserem Gott bekennt«. ²²⁴ Die Bildung eines weiten, mächtigen Reichs sei mit Gottes Hilfe möglich: »Und der Herrgott kann unsere Obstgärten erweitern, wie er es einst für die Römer, die Griechen, die Parther und vor kurzem für die Spanier und Türken [getan hat] [...]«. ²²⁵ Es sei wahr, dass Gott diese Heiden benutze, um Polen zu bestrafen:

Aber auch wenn der Herrgott das heidnische Schwert auf die christlichen Staaten fallen lässt, möchte er nicht, dass wir unwiderruflich sterben [...], sondern uns nur [...] zur Buße bewegen. [Er möchte,] dass wir dabei den Gefahren demütig entkommen und über angemessene Mittel zur Verteidigung nachdenken.²²⁶

Zwar kämpften die Sarmaten seit langer Zeit ohne großen Erfolg gegen die Tataren. Dies komme aber daher, dass bis jetzt nur über die Verteidigung nachgedacht worden sei; man solle jedoch nicht nur das Allernotwendigste tun:

Lasst uns diese Schmach, diese Erniedrigung und Verachtung durch Tapferkeit von uns abschütteln und den verwelkenden Ruhm unserer Nation unterm Himmel erhöhen und allen zeigen, die uns und unser Glück beschimpfen, dass der Ruhm Gottes nicht an den Sarmaten vorbeigeht [...].²²⁷

Die zahlreichen antiheidnischen Schriften aus den 1610er Jahren zeugen also davon, dass die Überzeugung von der Notwendigkeit, die Heiden zu bekämpfen, im Adel nun weiter verbreitet war als im späten 16. Jahrhundert. Vor allem aber gehen die Autoren von einem anderen handelnden Subjekt aus: Am Ende des vorigen Jahrhunderts sollte es die Christenheit sein, die dank einem Staatenbündnis die Türken bekämpfen würde; im 17. Jahrhundert dagegen erwartete man nicht selten von Polen einen Sieg über die Heiden im Alleingang, und dies obwohl noch zwanzig Jahre zuvor die Angst vor dem einsamen Kampf gegen das Osmanische Reich gerade eines der wichtigsten Argumente gegen den Krieg gewesen war. Die Kriegsbefürworter drückten im 17. Jahrhundert das Vertrauen in eine Favorisierung Polens und teilweise ihres Königs durch Gott aus. Ihr Vaterland wurde in ihren Augen zu einem Instrument des Allmächtigen. Es kam also nicht mehr auf die bloße Masse der Soldaten an, wie noch bei Wereszczyński. Das neue Kalkül ließ nicht nur auf einen Sieg über die Heiden hoffen, son-

223 *Starowolski*: Pobudka, Einleitung, ohne Seitenzahlen.

224 Ebd., Einleitung, ohne Seitenzahlen.

225 Ebd.

226 Ebd. 8f.

227 Ebd. 10.

dern eröffnete neue Perspektiven einer imperialen Expansion. Es schien nicht mehr notwendig, gegenüber der Hohen Pforte stets nachzugeben; sogar die lang ersehnte Etablierung eines Protektorats über die Donaufürstentümer – eine Politik, die zum Konflikt mit dem Osmanischen Reich entschieden beitrug – rückte nun in den Augen vieler Zeitgenossen in greifbare Nähe.²²⁸

In diesem veränderten Verhältnis zu den »Heiden« lässt sich vielfach ein Streben nach Eintracht zwischen irdisch-staatlicher und himmlischer Ordnung erkennen. Mehr noch: Es wird deutlich, wie viele Publizisten die Kriegspläne aufgrund des konstatierten *iustitia*-Defizits begrüßten. Einen Zusammenhang zwischen der Furcht vor dem Zorn Gottes wegen des verbreiteten Unrechts in Polen-Litauen und der Notwendigkeit, Heiden zu bekämpfen, stellen auch die oben angesprochenen Kometen-Schriften her.²²⁹ Matthäus Bembus fragt beispielsweise: Wie sollen wir von Gott erwarten, dass er unsere Häuser vor den Tataren schützt, wenn wir seine Häuser nicht verteidigen?²³⁰ Gerade weil Polen die göttliche Ordnung durch Rechtsprechung nur unvollkommen durchsetzte, sollten die Sarmaten auf eine andere, militärische Weise zum Ruhm Gottes beitragen. Hier liegt ein Schlüssel zum Verständnis der neuen Bedeutung des *Antemurale*-Topos: Es war ein Weg, angesichts der erhöhten Ansprüche des reformierten Katholizismus den polnisch-litauischen Staatsverband trotz all seiner Unzulänglichkeiten in die göttliche Ordnung zu integrieren.

Man kann vielleicht noch einen Schritt weiter gehen und sich fragen, ob der Heidenkrieg für manche nicht umso wichtiger war, als sie trotz erhöhter religiöser Erwartungen nichts am politischen System Polen-Litauens und der politischen Praxis ändern wollten. Dies scheint gerade bei den glühendsten Kriegsbegeisterten der Fall gewesen zu sein: Paszkowski schlägt als Instrument den Kriegsbefürwortern das Adelsaufgebot vor, das heißt jene Organisationsform, in der der Adel als Kollektiv am ehesten tätig wird und der König eine weniger prominente Rolle einnimmt. Und es ist wohl kein Zufall, dass Szymon Starowolski, einer der berühmtesten Apologeten der sozial-politischen Struktur Polen-Litauens in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, ein entschiedener Befürworter des Krieges war.

Die Vorstellung, Gott lasse Polen-Litauen eine besondere Hilfe zuteilwerden, konnte nicht nur zu einem Krieg gegen Tataren und Türken motivieren, sondern auch Argumente für ein aggressiveres Verhältnis gegenüber Moskau liefern. Zwar wurde der Einfall in das Moskauer Territorium 1609–1612 offiziell nicht als Heiliger Krieg dargestellt. Stattdessen begründete man den Herrschaftsan-

228 *Backvis*: Trudne wspólistnienie 331–334.

229 *Piesn o komecie nowa*.

230 *Bembus*: Komete 24.

spruch der polnischen Könige auf das nordosteuropäische Fürstentum historisch-rechtlich.²³¹ Jedoch konnte nichtsdestotrotz die Perspektive einer göttlichen Unterstützung das politische Kalkül beeinflussen. Marcin Paszkowski ging bereits 1608 von einer himmlischen Garantie für den Erfolg des Pseudodemetrius aus.²³² Als Polen ein Jahr später versuchte, durch einen neuen Feldzug die Kontrolle über Moskau zu erlangen, behauptete Paweł Palczowski, der als Offizier selbst an den Kämpfen teilnahm, Gott habe den Polen zeigen wollen, dass die Moskauer weder in ihren Häusern noch in ihrem Heer Ordnung kennen.²³³ Mit der Hilfe des Allmächtigen werde es also ein Leichtes sein, diese Monarchie mit dem polnischen Staat zu verbinden. In der Tat starteten die Polen und Litauer in diesem Jahr ihren Feldzug, der zur Eroberung Moskaus führen sollte. Die Einnahme von Smolensk im Jahr 1611 wird von einem anonym gebliebenen Verfasser in diesem Sinne interpretiert:

Der Herrgott wurde Polen gnädig
 Nach dem blutigen *rokosz*.
 Polen blühte erneut in Frieden
 Nach dem inneren Kampf
 Und der König wurde Tag für Tag
 Im Moskauer Grenzland immer mehr vom Glück begünstigt.
 Er ist schon durch Gottes Versprechen
 Herr von Smolensk und der Hauptstadt.
 [...] Unbesiegter Monarch,
 [...] Gott gab Dir den Sieg
 Für Dein Glück, Deine Tüchtigkeit, Deinen Mut,
 Deine Frömmigkeit, Beständigkeit und Deinen Rat.
 Gott bestraft den Moskauer Verrat
 Und schafft Wunder dank Seiner Macht [...].²³⁴

Der einflussreiche königsnahe Bischof von Płock Stanisław Łubieński vertrat ebenfalls die Meinung, der Rat, den Krieg zu wagen, sei »eher göttlich denn menschlich« gewesen und habe aus diesem Grund Gottes Segen gebracht.²³⁵ Es sei nicht die Mächtigkeit des Heeres oder das Können der militärischen Führer, die den Sieg gebracht hätten, sondern einzig die königliche Frömmigkeit.²³⁶ Auch wenn keine Pflicht zur Bekämpfung Moskaus in diesen Schriften postuliert wird, wie es für die »Heiden« der Fall war, scheint für einen Teil der polnisch-

231 *Łubieński*: Causae.

232 *Paszkowski*: Posilek Bellony Słowienskiey.

233 *Ders.*: Kołęda Moskiewska, ohne Seitenzahlen.

234 *Szturm smolenski*, ohne Seitenzahlen.

235 *Łubieński*: Sigismundi III. capta arce Smolenscensi 466 f.

236 Ebd. 468.

litauischen Gesellschaft die Behauptung der besonderen Beziehung Gottes zu Polen neue Eroberungsperspektiven plausibel gemacht zu haben.

Welche Rolle spielte ein solches Kalkül für die Außenpolitik Königs Sigismund III. am Anfang des 17. Jahrhunderts? Die Quellen- und Forschungslage macht eine Antwort auf die Frage schwer, denn eine eingehende Untersuchung der religiös-politischen denkleitenden Kategorien der Außenpolitik dieser Zeit steht noch aus.

Dennoch seien hier zwei Anmerkungen erlaubt. Erstens spricht einiges dafür, dass die Außenpolitik Sigismunds III. eine große Kohärenz hinsichtlich der reformkatholischen Vorstellungen der Beziehungen zwischen Himmel und Erde aufwies. Der König setzte auf ein gutes Verhältnis zu den Habsburgern, um eine Konfrontationspolitik mit mindestens einem der drei nichtkatholischen Anrainestaaten zu führen. Im Konflikt mit Schweden versuchte der Wasa, seine Krone sowie Livland zurückzugewinnen. Zwischen 1609 und 1618 strebte Warschau die Etablierung einer polnischen Oberherrschaft über Moskau an. Mit dem Osmanischen Reich kämpfte man in den beiden ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts indirekt um eine Einflussnahme und Expansion in den Donaufürstentümern. Die Zunahme der Tatareneinfälle in den 1610er Jahren ist maßgeblich auf die Reaktion der Hohen Pforte auf den von Polen verdeckt geführten Krieg zurückzuführen.²³⁷ Die Plünderungszüge der Kosaken, die bis nach Konstantinopel führten und zum offenen Kriegsausbruch gegen die Osmanen beitrugen, kamen dem König wohl entgegen.²³⁸ Sigismund verzichtete offensichtlich auf die Bemühung, die Türken nicht zu provozieren. Die Friedensbedingungen von 1607, die dem polnischen König eine Einmischung in die Frage der Thronfolge in den moldauischen Fürstentümern verboten und ein Einschreiten gegen die Kosaken forderten, wurden von polnischer Seite missachtet.²³⁹ Auch das Abkommen, das am 23. September 1617 zwischen dem Großhetman und Großkanzler der Krone Stanisław Żółkiewski und den Osmanen geschlossen wurde, legte fest, dass der König seine Kosaken aufhalten und seine Truppen aus Moldawien, der Walachei und Siebenbürgen abziehen müsse.²⁴⁰ Wenn der erste Teil des Abkommens schwerlich einzuhalten gewesen wäre, hätte es für den zweiten Punkt lediglich des entsprechenden politischen Willens bedurft. Doch Sigismund III. entschied sich stattdessen für einen Feldzug in Moldawien, mit dem Risiko, einen offenen Krieg mit der Hohen Pforte zu provozieren.²⁴¹

237 *Horn*: Chronologia i zasięg najazdów tatarskich 4–24.

238 *Wisner*: Zygmunt III 182.

239 *Podhorodecki/Raszba*: Wojna chocimska 6–14.

240 *Wisner*: Zygmunt III 182.

241 *Ebd.* 182; *Podhorodecki/Raszba*: Wojna chocimska 26–75.

Des Weiteren verband der König den Konflikt um die Herrschaft in Moskau mit Katholisierungsabsichten, die wohl maßgeblich zum Scheitern der militärischen Operationen beitrugen.²⁴² Im Dreißigjährigen Krieg setzte der Wasa schließlich auf eine vorsichtige Unterstützung des Kaisers. In jedem dieser Fälle konnte man eine göttliche Unterstützung erwarten, da eine polnische Expansion oder Einflussnahme mit einer Verbreitung des Katholizismus verknüpft gewesen wäre.

Zweitens deutet vieles darauf hin, dass die neuen Vorstellungen von den Beziehungen zwischen Staat und Gott in der Regierungselite durchaus eine Rolle bei der Entwicklung dieser expansiven, ja imperialistischen Politik spielten. So wurden sowohl auf publizistischer Ebene als auch im Umfeld Sigismunds die Siege über die Schweden bei Weißstein (1604; pln. Biały Kamień) und bei Kirchholm (1605) als Ergebnis der göttlichen Unterstützung für den König durch die Fürsprache des neuen Patrons des Königreichs, des heiligen Kasimirs, dargestellt und verstanden.²⁴³ Am besten kann man jedoch das politisch-religiöse Kalkül in Bezug auf die Türkenkriege nachvollziehen. Als Sigismund III. 1619 den Posener Kastellan Łukasz Opaliński²⁴⁴ (1581–1654) um Rat für seine Kriegspläne gegen Siebenbürgen und den erwarteten Konflikt mit dem Osmanischen Reich bat, antwortete dieser, er unterstütze das Vorhaben des Königs, da man die geläufige Erfahrung gemacht habe, dass Gott keine Gnade gegenüber Staaten kenne, die ihn beleidigen.²⁴⁵ Dem Kaiser zu helfen sei die Pflicht eines jeden Christen; man könne also hoffen, dass der Herr ein solch heiliges Unternehmen segnen werde.²⁴⁶

Der Großkanzler und Großhetman der Krone Stanisław Żółkiewski, der drei Monate später in der verheerenden Niederlage von Cecora sterben sollte, drückte in einem Brief vom 20. Juni 1620 an den Primas Wawrzyniec Gembicki sein Vertrauen in einen glücklichen Ausgang des osmanisch-polnischen Krieges aus:

Ich würde nicht an der Gerechtigkeit und der Hilfe Gottes zweifeln; vor der Verbissenheit dieser Heiden sollten wir uns nicht fürchten, wenn Gott uns diesen Geist [das heißt Tapferkeit, D. T.] gibt [...]. Ich empfehle also meine Dienste der Gnade Ihrer Durchlaucht [...] so dringend wie möglich.²⁴⁷

Am 26. August schrieb er dem König:

242 *Brüning*: Unio non est unitas 344.

243 *Rożek*: Św. Kazimierz 118; *Szembek*: Pomoc z nieba; *Bömelburg*: Frühneuzeitliche Nationen 188; *Augustyniak*: Wazowie 61.

244 Der Posener Kastellan und spätere Großmarschall der Krone ist nicht mit seinem gleichnamigen Neffen zu verwechseln, der sich literarisch hervorgetan hat.

245 Brief von Łukasz Opaliński an Sigismund III., Bib. Rac. rkps 2, 287–290, hier 287.

246 Brief von Sigismund III. an Łukasz Opaliński, Bib. Rac. rkps 2, 284–286, hier 288.

247 *Żółkiewski*: Pisma 373 f.

Wir sind schon so weit, dass entweder wir – was Gott geben möge! – den Feind besiegen oder er uns besiegt, wovor uns Gott schützen möge. Wenn, wie ich hoffe, der Herrgott sich entscheidet, uns gegen den Feind zu segnen, dann werden die eifersüchtigen Zungen [...] leise werden. [...] Nur Gott weiß, wie die Sachen ausgehen. Du hast, gnädiger durchlauchtiger Herr, eine große Sache vor Dir: Der Krieg gegen die Türken ist kein Spiel. Entweder muss man den Türken die Absicht vereiteln, diese Republik und die ganze Welt zu beherrschen, oder Du wirst Dein Königreich verlieren müssen. [...] Es gibt dank der Gnade Gottes so viel Mittel in dieser trefflichen Krone, dass wenn wir nur wollen, wir uns gegen diesen Feind durchsetzen können [...]. [...] Ich sage es offen: Wenn die Republik, mein geliebtes Vaterland, einen Verteidigungskrieg auf ihrem Terrain führen möchte, dann es ist sicher: Wir sterben! Und wenn wir den Krieg bei dem Feind führen und bei ihm einfallen? Dann sollen wir am Sieg nicht zweifeln. Und wer weiß, ob nicht Gott entschieden hat, dadurch dieses hässliche, abscheuliche Heidentum zu bestrafen und die christlichen Nationen aus dem Sklaventum zu retten!²⁴⁸

Żółkiewski gibt sich somit zwar nicht ganz siegessicher, aber überzeugt, man müsse Gott in diesem notwendigen Kampf des Guten gegen das Böse vertrauen. Der höchste Staatsmann nach dem König ließ sogar den Gedanken zu, dass Polen-Litauen zum Werkzeug der endgültigen Vernichtung der »satanischen Heiden« werden könnte.

Gleichzeitig fand eine Institutionalisierung einer religiös-politischen antiheidnischen Partei statt: Im April 1619 kam der österreichische Gesandte Michael Adolf von Althann nach Polen und warb für den Beitritt polnisch-litauischer Adliger in den 1618 gegründeten Orden der Christlichen Miliz der Unbefleckten Empfängnis der heiligen Maria zum Zweck der Türkenbekämpfung.²⁴⁹ Bereits im Dokument, das die Annahmeceremonie der Statute des Ordens in Olmütz vom 8. März 1619 beschreibt, werden polnische Magnaten genannt: unter anderem Samuel Korecki, der litauische Vizekanzler Albrycht Stanisław Radziwiłł, der später eine Schlüsselrolle für die Etablierung des polnischen Marienpatronats spielen sollte, Stanisław Lubomirski, Łukasz Opaliński und Paweł Leśnowolski.²⁵⁰ Sigismund III. übernahm die Schirmherrschaft über den Orden in Polen-Litauen. Auch der Großmarschall der Krone Mikołaj Wolski oder auch Piotr Branicki traten dem Orden bei. Prior in Polen-Litauen wurde Łukasz Opaliński.²⁵¹ Der Heerführer Samuel Korecki, der 1616 in der Donauregion gegen die Türken gekämpft hatte, wechselte Briefe mit Charles de Nevers, dem Ordensvorsteher in Frankreich.²⁵² Die Teilnahme der Regierungselite an dieser europaweit-

248 Ebd. 375 f.

249 Bib. Rac. rkps 2, Blatt 231–233, 281–283; *Lolo*: Rzeczpospolita wobec wojny 100–102.

250 BnF, Manuscrs français 4723, Blatt 12; Beitrittsurkunde von Stanisław Lubomirski: ebd., Blatt 93.

251 *Lolo*: Rzeczpospolita wobec wojny 101–173.

252 Briefe von Korecki an den Herzog von Nevers: BnF, Manuscrs français 4722, Blatt 54, 57.

ten religiös-militärischen Organisation zeugt von der Verbreitung des katholischen Universalismus am Warschauer Königshof. Als der Prinz Ladislaus im Juni 1620 in den Türkenkrieg zog, übergab ihm der Nuntius eine mit dem polnischen weißen Adler geschmückte Fahne, auf der geschrieben stand: »Für den Ruhm des Kreuzes«. ²⁵³

Nicht weniger signifikant ist, dass die aggressive Außenpolitik des Hofes zwar auf keine breite Unterstützung, aber auch auf keinen Widerstand und teilweise sogar auf Zustimmung im Adel stieß. Die polnische Forschung geht bis heute noch nicht selten von einem latenten Konflikt zwischen dem Hof und der Szlachta in den Fragen der Außenpolitik Sigismunds III. aus. Bronisław Lolo äußert sich in seiner Monographie über die Einschätzung der habsburgfreundlichen Linie des Königs während des Dreißigjährigen Krieges durch die Szlachta wiederholt verwundert darüber, dass der Adel keine grundsätzliche Kritik zum Ausdruck brachte. ²⁵⁴ Freilich war der König vorsichtig, da er sich nicht zu einem militärischen Eingreifen in den böhmischen Krieg überreden ließ. ²⁵⁵ Auch betrieb der Herrscher die Außenpolitik zu einem großen Teil als Familienpolitik, die aus diesem Grund keinen öffentlichen Charakter trug. Dennoch ist es frappierend, dass Führer der »Opposition« wie Jerzy Zbaraski sich – zumindest öffentlich – lediglich über die Plünderungen empörten, die angeworbene Kosaken (die sogenannten *lisowczycy*) in Polen veranstalteten. ²⁵⁶ Wenn Befürchtungen über die Konsequenzen der Politik laut wurden, konnte der Hof die Zweifler überzeugen. Oft erhoben sich sogar Stimmen von Landtagen und führenden Magnaten für ein stärkeres Engagement bis hin zu einem Krieg gegen Schweden. ²⁵⁷ Es war der Calvinist Krzysztof Radziwiłł, der 1625 den Sejm zur Auflösung brachte, da er gegen einen Krieg gegen Schweden war, woran man erkennen kann, dass er sich durch die Gegner des Ostseeimperiums sehr bedrängt fühlte. ²⁵⁸ Als 1626 Gustav Adolf in Preußen an Land ging, herrschte in Polen-Litauen ein breiter Konsens über die Bekämpfung des häretischen Schwedens. Die Kontroverse um die Präsenz österreichischer Truppen in Polen-Litauen drehte sich nicht um die grundsätzliche Ausrichtung der Außenpolitik, sondern um die Frage, ob der Sejm dieser im Vorfeld hätte zustimmen müssen. ²⁵⁹

253 *Czapliński: Władysław IV* (1976) 64.

254 *Lolo: Rzeczpospolita wobec wojny* 121, 126 f., 146, 172.

255 Ebd. 94 f., 186–189.

256 Ebd. 105–111, 156–163, 167, 198–218, 236–240, 267. Zu Zbaraski: *Filipczak-Kocur: »Contra Majestatem« czy »pro bono publico«?*

257 *Lolo: Rzeczpospolita wobec wojny* 114, 121–123, 179 f., 226, 286.

258 Dieser unterhielt im Dreißigjährigen Krieg intensive Kontakte mit den kalvinistischen Staaten: ebd. 269–280.

259 Ebd. 291–294, 301–315, 320 f.

Es spricht auch vieles dafür, dass der Krieg gegen das Osmanische Reich im Großen und Ganzen auf Unterstützung stieß.²⁶⁰ Zwar war in den ersten zwanzig Jahren des 17. Jahrhunderts der Adel der vom Südosten entfernten Wojewodschaften kaum bereit, für ein Heer zu zahlen, das eine Offensive gegen die Tataren hätte führen können. So blieb es meist bei leeren Worten.²⁶¹ Doch zugleich steuerte man 1618–1620 allmählich auf einen überaus gefährlichen Konflikt zu, ohne dass dies eine nennenswerte Kontroverse ausgelöst hätte.

Insgesamt ist das Bild eines friedliebenden polnischen Adels, der die Osmanen bewunderte, wie von Tazbir geschildert,²⁶² genauso irreführend wie der Mythos von Polen als Vormauer der Christenheit, den er entlarven möchte. Auch Stefan Herman kann man nicht zustimmen, wenn er behauptet:

Das Ideal des Verteidigers der Ganzheit des Staates und des Glaubens, das [die antitürkischen Publizisten am Ende des 16. Jahrhunderts] propagierten, blieb also ohne Echo [...]. Ihre Aufrufe und inbrünstige Ermutigungen trafen, wie es sich zeigen sollte, auf eine komplette soziale Wüste. [...] Später [1620–1621, D. T.] kam diese Notwendigkeit [des Krieges] von allein.²⁶³

Herman spricht der Publizistik des späten 16. Jahrhunderts jeglichen Einfluss auf die »Realpolitik« ab, berücksichtigt aber nicht die Schriften des frühen 17. Jahrhunderts. Mehr noch: Er geht davon aus, dass die polnische Außenpolitik keinen Anteil am Ausbruch des polnisch-türkischen Krieges von 1620–1621 hatte.

Diese Forschungen übergehen wichtige kulturelle Veränderungen zu Beginn des 17. Jahrhunderts, deren Erforschung zum Verständnis eines – gern ausgeblendeten – polnischen Imperialismus beiträgt.²⁶⁴ Ferner ist die große Beliebtheit des *Antemurale Christianitatis* nach der Schlacht von Chotin im Jahr 1621²⁶⁵ als Thema der politischen Literatur ohne die vor dem Krieg aufgebauten Erwartungen kaum zu verstehen. Dass die Historiographie die entscheidenden Konsequenzen der Katholischen Reform für die Politikführung weitgehend übersehen hat, dürfte des Weiteren mit der tendenziellen Gleichsetzung der Katholischen Reform mit den Maßnahmen zur Disziplinierung und Bildung des Klerus sowie

260 Ebd. 87–165.

261 *Skorupa*: Stosunki polsko-tatarskie 264 f.

262 Problematisch an der Untersuchung von Tazbir ist, dass seine Thesen oft Belege schuldig bleiben, wie zum Beispiel die von ihm postulierte Skepsis der Szlachta gegenüber dem Türkenkrieg am Anfang des 17. Jahrhunderts. Siehe *Tazbir*: Jezuici między Rzeczpospolitą a Rzysmem 90. Viele polnische Historiker gehen so weit, dass sie der Szlachta einen »Pazifismus« attestieren: *Markiewicz*: *Racja stanu* 315.

263 *Herman*: *Wojna i żołnierz* 146.

264 *Małek*: *Träume von der Großmacht*.

265 Siehe Kapitel IV.

mit der Gegenreformation zusammenhängen. Eine solche Betrachtungsweise leitet den Blick auf das späte 16. Jahrhundert. Die Geschichtsschreibung konzentriert sich auf Autoren wie Skarga und Wereszczyński und bemerkt nicht, dass die breite Entfaltung der Katholischen Reform erst ab den 1610er Jahren begann.

Die Aggressivität gegen die Heiden ist eine Konsequenz der Katholischen Reform gewesen, die in diesem Ausmaß nur in Polen-Litauen und nicht in Bayern oder Frankreich anzutreffen ist.²⁶⁶ Dieser Imperialismus hatte zunächst einen defensiven Charakter, da er maßgeblich aus den neuen reformkatholischen Ängsten vor einer göttlichen Strafe aufgrund des *iustitia*-Defizits resultierte. Gleichzeitig versprach der Optimismus der göttlichen Universalhierarchie eine himmlische Hilfe und eröffnete dadurch neue Perspektiven einer Expansion. Der Konflikt mit den Muslimen war somit eine Flucht nach vorn, hin zu einer Gemeinschaft von Königreich und Himmel. Die Suche nach einer universalen Ganzheit schlug sich auch in der Fortentwicklung des Heiligenpatronats nieder.

3. Dynastie und Gegenreformation: Neue Heiligenpatronate

Um aus der Güte des Herrn Kapital zu schlagen, musste man sich nicht nur einem Justizideal unterwerfen, sondern auch Beziehungen zum Himmel pflegen. Eine solche Frömmigkeit war nicht lediglich eine persönliche Angelegenheit des Herrschers. Die reformkatholische Universalisierung gab den Anstoß für eine stärkere Verankerung politischer Gebilde im Göttlichen. Am Anfang des 17. Jahrhunderts verzeichnet man in Bayern, Polen-Litauen und Frankreich ein Aufblühen des heiligen Landespatronats. Welche Heiligen wurden von wem in Anspruch genommen und welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede wiesen deren Kulte im Vergleich zum Marienpatronat auf? Inwieweit kann man zu Beginn des Jahrhunderts bereits von staatlichen Heiligenpatronaten sprechen?

Schon unter Wilhelm V. sind in Bayern Unternehmungen zur Gewinnung eines größeren himmlischen Rückhalts zu beobachten. Der Herzog kaufte im Jahre 1580 vom sächsischen Kurfürsten August I. die Gebeine des heiligen Bennos von Meißen, die er in die Münchner Frauenkirche verlegte. Eine regelrechte Kampagne zur Verbreitung des Kults des sächsischen Heiligen kam jedoch erst 1601 auf. In diesem Jahr wurde in München auf Lateinisch und auf Deutsch eine Bulle des Papstes Hadrian VI. veröffentlicht, die die Kanonisierung Bennos verkündete, seine Legende in Erinnerung rief und die Gläubigen zu seiner Vereh-

²⁶⁶ *Poumarède*: Pour en finir avec la Croisade.

rung aufforderte.²⁶⁷ Zugleich verordnete die Kirche das Fest des Märtyrers und druckte das entsprechende Messbuch.²⁶⁸ Auch eine deutschsprachige Vita des Sachsen sowie ein Verzeichnis seiner neuesten Wunderwerke brachte man heraus.²⁶⁹ Das Letztere wurde in den folgenden Jahren konsequent weitergeführt und immer wieder neu aufgelegt.²⁷⁰ 1604–1605 ließ Maximilian den sogenannten Benno-Triumphbogen in der Münchner Frauenkirche errichten.²⁷¹ Bezeichnend ist jedoch, dass diese Schriften erst ab 1609 präzisieren, welche Rolle dem nun auch bayerischen Heiligen zgedacht war: Der Meißner sollte heiliger Patron der Stadt München sein.²⁷² Der heilige Benno war also wohl nie ein Patron Bayerns.²⁷³

Die Rolle des Landespatrons hatte seit dem Ende des 16. Jahrhunderts eine andere heilige Gestalt inne: 1597 erkor Wilhelm V. im Rahmen der Weihe der Münchner Jesuitenkirche den Erzengel Michael zum Fürsprecher Bayerns.²⁷⁴ Diese Unternehmung stand im Zusammenhang mit dem Bau eines Kollegiumgebäudes und einer dazugehörigen Kirche für die Gesellschaft Jesu in München.²⁷⁵ Der heilige Michael war der erste von einem Fürsten offiziell anerkannte bayerische Landespatron überhaupt. Ein bayerisches Spezifikum im Vergleich zu Frankreich und Polen-Litauen besteht in der Tat darin, dass im Mittelalter kein ausgeprägtes Patronat zu erkennen ist, was die traditionell äußerst geringe sakrale Aufladung des Herzogtums zeigt. Die Erhebung des Erzengels zum Landes-

267 Päpstliche Bulla verteutscht, so Adrian der Sechst aufgehen lassen; Bulla Canonizatio- nis S. Bennonis. Zum heiligen Benno: Böck: Die Verehrung des heiligen Bennos.

268 De Festo et Officio S. Bennonis.

269 Glaubwürdig und approbirte Histori von S. Bennonis; Von allerley Miraclen und Wunderwerken.

270 Extract unnd gründtlicher Bericht (1609); Miracl und Wunderzaichen, die Gott der Allmächtige durch Anruffung und Fürbitt deß H. Bischofs Bennonis; Miracl und Wunderzaichen deß H. Bischofs Bennonis; Extract unnd gründtlicher Bericht (1643); Glaubwürdig und approbirte Histori Von S. Bennonis.

271 Mayer: Die Domkirche zu U. L. Frau 130 f.

272 Extract unnd gründtlicher Bericht (1609).

273 Die Behauptung von Alois Schmid, dass der heilige Benno 1580 als Patron von München und Bayern offiziell verehrt wurde, konnte nicht verifiziert werden. Siehe Schmid: Die bayerischen Landespatrone 297. Hufnagel, auf den sich Schmid stützt, behauptet, der heilige Benno sei 1580 während der Zeremonie der Translation der Reliquien in die Frauenkirche als »Stadt- und Landpatron« bezeichnet worden, nennt aber keine Quelle. Siehe Hufnagel: Der heilige Benno 210. Da der Ton dieser Veröffentlichung apologetisch ist, erscheinen Zweifel an der Korrektheit dieser Aussage berechtigt.

274 Schmid: Die bayerischen Landespatrone 297 f.

275 Die Förderung der Gesellschaft Jesu und des Michaelkults hingen nicht zufällig zusammen, ist doch der universalistische Charakter der Verehrung des Erzengels als Anführer der himmlischen Heere offensichtlich.

patron stellte eine bedeutende Neuerung dar, die mit der Förderung des wichtigsten Ordens der Katholischen Reform zusammenhing.

Zwei Charakteristika der neuen Heiligenpatronate von Benno und Michael können ausgemacht werden: Erstens waren sie eng mit der Person des Fürsten verbunden. Die Schriften zum sächsischen Märtyrer hoben hervor, dass der heilige Benno aufgrund der Frömmigkeit des herzoglichen Hauses in München verehrt wurde.²⁷⁶ Der Kult des Heiligen wies somit einen wichtigen Unterschied zum mittelalterlichen Stadtpatronat auf: Verschwunden waren die Immanenz des Sakralen in der Kommune und die Gemeinschaft der Stadt mit ihren Heiligen. Es war ebenfalls der Fürst, der Michael zum Landespatron auserkor. Wilhelm V. präsentierte den Kult des Erzengels im Rahmen der Errichtung der neuen Jesuitenkirche als eine persönliche Angelegenheit, die von seinem Geburtstag abgeleitet sei sowie den Erfolg und die Würde seiner Dynastie begründe:

Dazu kommt, daß es gerade dein Festtag, [heiliger Michael], war, der mich einst das ersehnte Licht der Welt als den Anfang meines Lebens erblicken ließ. Dieses Licht genieße ich nun schon beinahe fünf Jahrzehnte unter einem gütigen Gestirn als glücklicher Vater wohlgeratener Kinder, gesegnet mit zahlreichen Nachkommen, denen der Ehebund in der Nachfolge Ehren einbringt, die das Kardinalsrot ziert, das Bayerns Dynastie noch nie zuvor erlangt hatte, und die die Krone ziert, welche unsere Herrschaft in ihren Hoffnungen an das erhabene Haus des Rudolf [von Habsburg, D. T.] bindet, an ein Geschlecht, das zur Herrschaft bestimmt ist.²⁷⁷

Die Fassade der Jesuitenkirche stellt dementsprechend Albrecht V. und Wilhelm V. an prominenter Stelle über der Statue des Erzengels und in der Nachfolge wichtiger Könige und Kaiser dar. Die Festschrift zur Einweihung des Gotteshauses ist von einer dynastischen Propaganda durchdrungen: Ihr zweiter Teil stellt eine Art versierter Geschichtsschreibung der bayerischen Herzöge als Hüter des Glaubens dar, wobei alle nahen Verwandten Wilhelms eigens gewürdigt werden.²⁷⁸ Dabei wurde die Rolle des Fürsten als Vereiniger des Universums angesprochen. Dies drückt in der Schrift das Land Bayern in einer Danksagung an seinen Fürsten aus: »Du Wilhelm, versöhnst mir Himmel und Gott, du läßt mich nicht zugrundegehen und sorgst für mein Gedeihen.«²⁷⁹ Die neuen Heiligenpatronate besaßen somit eine eindeutig dynastische Dimension: Sie sollten herrschaftsstabilisierend wirken und die Legitimität des Herzogs als frommen

276 Vorrede zu: Glaubwürdig und approbierte Histori von S. Bennonis, ohne Seitenzahlen.

277 Hess/Schneider/Wiener (Hg.): *Trophaea Bavarica* 13. Ähnliche Deutungsmuster in den Versen an den Herzog: ebd. 41.

278 Ebd., 2. Siegeszeichen, insbesondere 79–85.

279 Ebd., 2. Siegeszeichen, insbesondere 87.

Herrschers präsentieren.²⁸⁰ Von einem staatlichen Heiligenpatronat kann dagegen kaum die Rede sein.

Zweitens war die Wahl der heiligen Patrone Benno und Michael sehr von einer gegenreformatorischen Symbolik geprägt. Benno von Meißen wurde 1524 deutschlandweit bekannt, als Luther eine Streitschrift gegen dessen ein Jahr zuvor erfolgte Heiligsprechung veröffentlichte.²⁸¹ Es ging also Wilhelm V. darum, die symbolträchtigen Reliquien vor den Ketzern zu retten, indem er sie nach München brachte. Der Erzengel war der Patron der Kirche und Führer der himmlischen Truppen; auf der Fassade der Münchner Kirche lässt ihn der Bildhauer den Dämon niederschlagen.²⁸² Der Michaelskult wies dem Erzengel die Funktion des Hüters des wahren Glaubens vor der Häresie zu, wie Wilhelm V. es verkündete:

Diese deine Güte, Herzog [der Engel Michael, D. T.], und deine Wohltaten kommen freilich allen Völkern zugute: doch ein Volk verdankt dir, heiliger Fürst, mehr als alle Völker: mein bayerisches Volk; denn unter deiner Führung hat es gelernt, die Aggressoren zu besiegen, den Gottesdienst nach dem alten Ritus zu vollziehen und Gott nach der wohl bewahrten Religion zu verehren.²⁸³

Das Herzogtum, das keine prägende sakrale Tradition aufwies, suchte sich somit als Bollwerk gegen die Häretiker einen Platz in der Gemeinschaft von Himmel und Erde.

In Polen bestand im Gegensatz zu Bayern im frühen 17. Jahrhundert bereits eine lange Tradition von Patronen des Königreichs. Erster heiliger Schutzherr war Adalbert gewesen. Besonders aber der heilige Stanislaus konnte spätestens ab dem 14. Jahrhundert den Platz des wichtigsten himmlischen Vermittlers der polnischen Könige einnehmen.²⁸⁴ In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sind Bemühungen um eine Intensivierung des Kults polnischer Heiliger bei den Jesuiten zu beobachten, die damit gegenreformatorische Ziele verfolgten. Piotr Skarga veröffentlichte bereits 1573 seine in der gesamten Frühen Neuzeit immer wieder gedruckte polnischsprachige Sammlung von Heiligenviten, mit denen er den katholischen Glauben zu festigen suchte.²⁸⁵ Die polnischen Heiligen nahmen darin keine Vorrangstellung ein und das Patronat über das Königreich erwähnte der Hofprediger lediglich im Falle des heiligen Stanislaus', dessen Kult

280 Zur Frage der Dynastiesicherung: *Weber*: Dynastiesicherung und Staatsbildung.

281 *Hufnagel*: Der heilige Benno 208.

282 Kommentar dazu in der Festschrift: *Hess/Schneider/Wiener* (Hg.): *Trophaea Bavarica*, 2. Siegeszeichen, insbesondere 19–47.

283 Ebd., 2. Siegeszeichen, insbesondere 13.

284 *Gawlas*: Der hl. Adalbert; *Gieysztor*: Politische Heilige 331–337.

285 *Skarga*: *Żywoty świętych*, insbesondere die Vorreden.

er einen besonderen Nutzen für den Unionsstaat zuschrieb.²⁸⁶ Noch im 17. Jahrhundert spielte dieser 1079 vom Fürsten Boleslaus II. ermordete Krakauer Bischof eine wichtige Rolle, wie diverse Veröffentlichungen, Bemühungen um liturgische Aufwertung und der 1626–1629 für den Krakauer Dom angefertigte Schrein zeigen.²⁸⁷ Zusätzlich zu diesen Bemühungen erschienen im Ausland die Offizien der heiligen Patrone des Königreichs Polen.²⁸⁸ Die 1615 in Antwerpen gedruckte Ausgabe schloss mit Versen ab, die Polen angesichts des himmlischen Schutzes Zuversicht zu verleihen versuchten.²⁸⁹

Parallel dazu förderte man seit dem späten 16. Jahrhundert das Patronat des heiligen Michaels über das Heer. Das ausdrückliche Ziel der 1596 im Bistum Krakau gegründeten Soldatenbruderschaft des Erzengels war es, Siege zu bringen und die Verteidigung des Vaterlandes durch den göttlichen Segen zu verbessern.²⁹⁰ Der heilige Michael sei der Verteidiger der Kirche; deswegen sei es nötig, sich in seine Gesellschaft zu begeben.²⁹¹ Sowohl eine gegenreformatorische Dimension als auch das Anliegen der Katholischen Reform, jeden Stand in die universale Ordnung zu integrieren, sind hier deutlich erkennbar. In der Tat versuchte man um 1600, das Soldatenleben mit den Vorstellungen der Katholischen Reform zu vereinbaren.²⁹²

Mitunter wurde Michael sogar zu den Patronen des Königreichs gezählt.²⁹³ In diesem Rahmen erschien in Rom 1604 – wohl für die Soldatenbruderschaft – ein Stich, der den Titel »Adler der heiligen Patrone des Königreichs Polen« trug. Es handelt sich um den ersten bekannten Katalog der heiligen Patrone Polens. Verfasser des Blatts war der damals in Rom lebende Marcin Barański (Baronius),

286 Ebd. 396–401.

287 ACCS, *Congregatio pro Sacri Ritibus et Ceremoniis, Decreta*, 1625–1626, 44; 1626–1629, Blatt 117; 1632–1636, Blatt 51; 1652–1654, 239; 1654–1658, Blatt 48, 387. Dazugehörige Dokumente: Nr. 7517, ohne Jahr; ohne Nummer, 20. 6. 1654; ohne Nummer, 19. 12. 1654; Zeitgenössische Veröffentlichung über den heiligen Stanislaus: *Darowski: Krótkie opisanie; Officia propria patronorum Regni Poloniae*, ohne Seitenzahlen. Keineswegs scheint die Bedeutung der heiligen Stanislaus und Adalbert, wie Tazbir ohne Belege behauptet, zurückgegangen zu sein: *Niendorf: Das Großfürstentum Litauen* 169.

288 *Officia propria patronorum Regni Poloniae*.

289 »Ne dubite, limen caeli tibi, terra Polona,/Atque piis natis posse patere tuis./En tot caelestes Divos, quos ipsa tulisti,/Vel quorum felix ossa beata tenes./Hos imitare Duces, sacros venerare Patronos:/Haud procul a summo est ora Polona polo.«, *Officia propria patronorum Regni Poloniae*, ohne Seitenzahlen.

290 Vorwort an den Leser von: *Marcin z Bydgoszczy: Bractwo żołnierskie*, ohne Seitenzahlen.

291 Ebd.

292 *Herman: Wojna i żołnierz* 43–86.

293 *Officia propria patronorum Regni Poloniae*, ohne Seitenzahlen; *Haskowski: Animadversiones circa lectionem Martyrologii Romani*, ohne Seitenzahlen.

der sich für seine Veröffentlichung die Bestätigung des Papstes Clemens VIII., des Krakauer Bischofs Bernard Maciejowski und Sigismunds III. holte. Auf den Flügeln des polnischen Adlers werden nach dem Muster der Herrscherkataloge Heilige dargestellt, wobei die Patrone des Soldatenstands sowie der Stadt und des Bistums Krakau, Florian und Wenzel, eine Vorrangstellung einnehmen.²⁹⁴ Über ihnen, auf dem Hals des Adlers, befindet sich der heilige Michael. Auf der Krone des Wappentiers ist die heilige Gottesmutter von Tschenschow zu erkennen. Der Stich ist somit die älteste Quelle, die das polnische Marienpatronat behauptet. In der Wahl der Schwarzen Madonna kann man zudem einen Bezug zum Herrscher sehen, denn die Pilgerfahrt zum »Lichten Berg« (pln. Jasna Góra), der noch keineswegs der religiöse Mittelpunkt der Nation war, verdankte ihren Ruhm vor allem der jagiellonischen Praxis, die von den Wasas fortgeführt wurde.²⁹⁵

Eine Entwicklung hin zur Stärkung und fortschreitenden Institutionalisierung des himmlischen Schutzes ist somit auch in Polen-Litauen zu beobachten.²⁹⁶ Außerdem entwarf Sigismund III. ein von Grund auf neues Heiligenpatronat, das dem Königreich zugutekommen sollte. Für diese Rolle wählte man den 1484 verstorbenen Jagiellonenprinzip Kasimir.²⁹⁷ 1601 richtete der König die Bitte nach Rom, den Kanonisierungsprozess für Kasimir zu eröffnen, der bereits 1602 mit einer Heiligsprechung abgeschlossen wurde. Die Wilnaer Jesuiten, die in der Folgezeit den neuen Kult verbreiteten, leiteten 1604 die Feierlichkeiten zur Heiligsprechung.²⁹⁸

Die Verehrung des heiligen Kasimirs besaß eine nicht zu übersehende dynastische Komponente.²⁹⁹ Die Wasa-Herrscher stellten sich dadurch in die Nachfolge der Jagiellonen.³⁰⁰ Auch war Kasimir ein litauischer Heiliger, der es ermöglichen sollte, beide Reichshälften enger miteinander zu verbinden.³⁰¹ In der Schrift zur Kanonisierung aus dem Jahr 1604 wird der Jagiellone anfänglich als

294 Zielińska: Orzeł Patronów Królestwa, 529–532.

295 Zakrzewski: W kręgu kultu maryjnego; Borkowska: Jasna Góra w pobożności królów polskich.

296 Versuche zur Etablierung anderer Heiliger: Adam z Opatowa: Żywot i cuda wielebnego Jana Kantego; ders.: Żywot i cuda bł. Salomei królowej galickiej; Liboriusz: Lapis angularis. Dass sich die Heiligenpatronate im katholischen Europa keineswegs unabhängig voneinander entwickelten, zeigt zum Beispiel die von Sigismund III. gestiftete tägliche Messe auf dem Münchner Benno-Altar. Siehe Mayer: Die Domkirche 147.

297 ACCS, Congregatio pro Sacri Ritibus et Ceremoniis, Decreta, 1610–1621, 233, 258; 1622–1626, Blatt 4, 65; 1652–1654, 60. Zum Kult des heiligen Kasimirs: Niendorf: Das Großfürstentum Litauen 170–178; Wojtyśka: Początki kultu; Rożek: Św. Kazimierz.

298 Niendorf: Das Großfürstentum Litauen 170 f., 175.

299 Ebd. 170 f.; Bömelburg: Frühneuzeitliche Nationen 177–191.

300 Siehe beispielsweise die Widmung an Sigismund III. sowie den ersten Teil von: Cieszyński: Panegyricus seu votiva tabella Divo Casimiro, ohne Seitenzahlen.

301 Niendorf: Das Großfürstentum Litauen 177 f.

der »Patron Litauens« bezeichnet.³⁰² Der Text feiert jedoch vor allem den Fürsten und Heiligen, der die Einheit des Staatsgebildes garantiert hat.³⁰³ Letztlich verleiht der Verfasser dem heiligen Kasimir den Titel »Poloniae et Lituaniae Princeps ac patronus«. ³⁰⁴ Man hat es hier mit dem ersten Patronenkult zu tun, der sowohl für Polen als auch für Litauen galt und sogar zur Pflicht erhoben wurde.³⁰⁵ Auch andere Schriften betonen den Schutz des Heiligen für die Dynastie und ganz Polen-Litauen – insbesondere gegen die Schweden, die Moskauer und die Türken.³⁰⁶ 35 Jahre nach der Lubliner Union stellte dieses Konstrukt eines Heiligenpatronats, das den gesamten Staatsverband umfasste, ein wichtiges Novum dar. Mit der Erfindung des neuen Heiligenpatronats kam eine sakrale, dynastisch fundierte polnisch-litauische Einheit zustande, die im Einklang mit dem Himmel die Sicherheit des Staates vor den nichtkatholischen Nachbarn garantierte.

Von den drei Fallbeispielen kann man den Entwurf eines neuen Heiligenpatronats in Frankreich am spätesten beobachten, was dem Befund einer verzögerten Entfaltung der Katholischen Reform im Lande des allerchristlichen Königs entspricht. An der Wende zum 17. Jahrhundert erlebte der Kult des heiligen Dionysius', Hauptpatron des mittelalterlichen Königreichs Frankreich, einen raschen Niedergang.³⁰⁷ Die Bourbonen übernahmen von ihren Vorgängern nicht die vor 1571 lebendige Praxis einer öffentlichen Verehrung des legendären Pariser Bischofs, dessen Hilfe von den *ligueurs* gegen Heinrich III. in Anspruch genommen worden war. Nach der Konversion Heinrichs von Navarra in der Basilika von Saint-Denis im Norden von Paris findet sich keine Spur mehr eines königlichen Kults des alten Patrons. Der Grund dafür dürfte darin liegen, dass das tradierte Ritual die Mittlerfunktion der Kirche betonte und damit für eine Monarchie, die sich als gottunmittelbar verstand, gänzlich unattraktiv war.³⁰⁸ Das aus dem 15. Jahrhundert stammende Patronat des heiligen Michaels lebte dagegen in der Publizistik des 17. Jahrhunderts weiter und wurde sogar in den 1630er Jahren gestärkt, jedoch ohne einen zentralen Platz im kultischen System der Monarchie einzunehmen.³⁰⁹

302 [Święcicki:] *Theatrum S. Casimiri*, Vorrede und 23.

303 Ebd. 26f.

304 Ebd. 47.

305 Ebd. 25f.; *Officia propria patronorum Regni Poloniae*.

306 *Cieszynski*: *Panegyricus seu votiva tabella Divo Casimiro*, 3. Teil, ohne Seitenzahlen; *Starowolski*: *Panegyricus Serenissimo atque Potentissimo Principi*; *Sarbiowski*: *Honor sanctorum*; *ders.*: *Oratio panegyrica*; *Rożek*: *Św. Kazimierz 117–119*.

307 *Descimon*: *Le corps de ville* 90–92.

308 *Le Gall*: *Le Mythe de Saint Denis* 88–110.

309 Beispiele von Schriften, die dieses Patronat ansprechen, weisen nicht selten einen eher lokalen Charakter auf: *Quarré*: *Garde angélique*; *Pericard*: *Vota Regnante Ludovico XIII*.

Erst 1618³¹⁰ – das heißt ein Jahr nach der Machtübernahme Ludwigs XIII.³¹¹ – wies der König einem anderen Heiligen die Rolle des Hauptpatrons des Königreichs zu: dem heiligen Ludwig, König von Frankreich von 1226 bis 1270. Seit den 1590er Jahren hatte der Kapetinger an Bedeutung gewonnen, da er als direkter Vorfahre Heinrichs IV. die Legitimität der neulich auf den Thron gestiegenen Bourbonen bekräftigte.³¹² Franz von Sales erinnerte seinerseits an Ludwig IX., um seine These von der Möglichkeit einer christlichen Vollkommenheit in der Welt zu beweisen.³¹³ Jedoch entwickelte sich der bis dahin wenig verbreitete Kult nicht vor der Regierungszeit Ludwigs XIII., dessen Verehrung des Kapetingers Anregungen seines jesuitischen Beichtvaters Jean Arnoux folgte.³¹⁴ Öffentlich motivierte man diesen Schritt mit der Notwendigkeit, in »solch gefährlichen Zeiten die Hilfe und den Schutz der Heiligen, Freunde und Günstlinge der göttlichen Majestät mehr denn je zu suchen, und vor allem derjenigen, die seit langer Zeit als Wohltäter und Vormünder anerkannt sind.«³¹⁵

In diesem Zusammenhang wurde die Figur des Heiligen modifiziert. Während nach dem Schema des Gradualismus Ludwig IX. im Mittelalter sich die besondere Liebe Gottes dadurch verdient hatte, dass er auf Weltliches verzichtete, stand nun das vor Gott verantwortliche Königtum, das sich durch die Erfüllung der *pietas*- und *iustitia*-Pflichten auszeichnete, im Zentrum des Heilseins.³¹⁶ Ludwig XIII. stiftete daraufhin eine neue Kirche unter dem Patrozinium des neuen Patrons des Königreichs für das Lehrerhaus der Gesellschaft Jesu, wo

Nichtsdestotrotz finden sich auch Äußerungen zum Patronat Michaels über das Königreich im Zusammenhang mit dem noch bestehenden Orden des heiligen Michaels: *Merigon*: Panegyrique au Roy 20; *Morgues*: Le Génie démasqué 4. Siehe auch: Deux Discours pour le Roy, faits en avril 1632, 62.

310 *Matthieu*: Histoire de Saint Louys. Die Festlichkeiten zum Namenstag des Königs zeigen, dass über den heiligen Ludwig vor dem Ende der 1610er Jahre nicht als von einem Patron des Königreichs gesprochen wurde. Siehe Discours sur les triomphes qui ont esté faits le 25., 26. et 27. Aoust 1613.

311 Es gibt sogar Anzeichen dafür, dass die Ermordung des Favoriten der Königin, Concino Concini, bereits unter den Schutz des heiligen Ludwigs gestellt wurde. Das Passwort, das notwendig war, um ins Zimmer des Königs nach der Tat zu gelangen, lautete »Saint Louis«. Siehe *Chevallier*: Louis XIII 171 f.

312 *Boureau*: Les Enseignements absolutistes de Saint Louis 79 f.

313 *Tietz*: Saint Louis Roi chrétien 61.

314 *Boureau*: Les enseignements absolutistes 81.

315 Ebd.

316 *Theveneau*: Préceptes du Roy Saint Louys, insbesondere 1–10, 28–60, 94–115, 149, 455. Alain Boureau betont die Propagierung einer absolutistischen Ideologie durch diese Schrift. Mehr als die Souveränität der französischen Monarchie hebt Theveneau jedoch die religiösen Pflichten des Königs hervor. Diese Schrift zeugt somit vor allem von gewachsenen religiösen Anforderungen an das Königsamt. Siehe *Boureau*: Les enseignements absolutistes 82–97.

er nach seinem Ableben sein Herz beisetzen ließ.³¹⁷ Der heilige Ludwig war somit als Patron Frankreichs vor allem der Schutzheilige der Monarchie und erfuhr als solcher eine gewisse Verbreitung.³¹⁸

Die neuen Heiligenpatronate, die an den königlichen beziehungsweise herzoglichen Höfen in Bayern, Polen-Litauen und Frankreich am Anfang des 17. Jahrhunderts entworfen wurden, besitzen somit gemeinsame Charakterzüge. Erstens bestand in allen drei Fällen ein klarer Zusammenhang zwischen der Innovation und dem Einfluss beziehungsweise der Förderung der Jesuiten. Der Zeitpunkt des Aufkommens des neuen Patronats fiel jedes Mal mit der Entfaltung der Katholischen Reform und der Propagierung ihres Herrschaftsmodells zusammen.³¹⁹ Spürbar ist in diesem Kontext eine Suche nach himmlischem Rückhalt und einer besseren Eingliederung des Königreichs beziehungsweise Herzogtums in die Universalordnung.

Zweitens wurden die neuen Patronate von Fürsten ins Leben gerufen und gehorchten nicht der Logik einer Immanenz des Sakralen, die so typisch für das Mittelalter gewesen war. Die erwählten Heiligen waren im Falle von Polen-Litauen und Frankreich Mitglieder der regierenden Dynastie, so dass deren Patronat eine deutliche dynastische Dimension besaß. In Bayern zog man Heilige vor, die Symbole der Gegenreformation waren oder zumindest werden konnten. Zwar hatte die Suche nach einer engeren Beziehung mit dem Himmel begonnen, doch im Vergleich zum etwas später aufblühenden staatlichen Marienpatronat war der Universalismus noch nicht voll entwickelt. Am ehesten wies der Michaelskult einen universalistischen Charakter auf.

Drittens blieb das Echo der neuen Heiligenpatronate begrenzt.³²⁰ Sie verbreiteten sich kaum bei weiteren Bevölkerungsschichten. Im 17. Jahrhundert blieb ihr Kult vor allem im Rahmen des Hofes geläufig. Die neuen Patronate waren also nicht nur weniger universalistisch als das der Engelkönigin, sondern auch weniger staatlich. Dies ist der entscheidende Punkt: Die Affinität zwischen dem Universalismus und der Suche nach einer Einheitlichkeit von Bevölkerung, Territorium und Herrschaft erschöpfte sich nicht im *iustitia*-Imperativ. Je höher der Heilige in der Universalhierarchie der göttlichen Liebe stand, desto besser war er geeignet, um weitere Bevölkerungskreise in die Beziehung des Fürsten zum Him-

317 *Babelon*: Henri IV à La Flèche 21. Dank der Ludwigskirche konnten die Jesuiten auf dem Feld des neuen Heiligenpatronats aktiv bleiben und ihre Nähe zum König demonstrieren: ARSI, Lit. an., Francia 33, Bd. 1, Blatt 163, 175; ebd., Bd. 2, Blatt 368, 395, 460.

318 *Votum Regium, Davidi Carminis paraphrasi conceptum* 27 f.

319 In Frankreich entfaltete sich das Modell der frommen Monarchie unter Ludwig XIII. zur vollen Blüte. Siehe Kapitel III.

320 *Schmid*: Marienverehrung Maximilians I. 52; *Boureau*: Les enseignements absolutistes 82.

mel zu integrieren. Zwischen einer in Entwicklung begriffenen Staatlichkeit und dem religiösen Universalismus bestand eine fundamentale Korrelation.

Der reformkatholische Universalismus prägte seit dem frühen 17. Jahrhundert trotz äußerst unterschiedlicher Ausgangslagen in Polen-Litauen, Frankreich und Bayern immer mehr das politische Feld. Eine universalistische Suche nach einem engeren Zusammenhalt zwischen Himmel und Erde ist an fürstlichen Höfen der drei Länder deutlich zu beobachten. Der weltlichen Gewalt wurde eine eigene sakrale Rolle zugewiesen, die in Harmonie mit der geistlichen Sphäre zu stehen hatte. Zugleich wuchsen die religiösen Anforderungen an die Fürsten. Daraus leitete man im frühen 17. Jahrhundert besonders in Bayern und Polen-Litauen ein neues Herrschaftsmodell ab: Der Fürst hatte die göttliche Justiz durchzusetzen und durch seine Frömmigkeit die Bande mit dem Himmel zu stärken. Nur durch die Verwirklichung eines solchen Programms konnte der weltliche Erfolg des Staates garantiert werden. Dieser Glaube kann als eine Ursache für die staatsfördernde bayerische Konfessionalisierung angesehen werden. In Frankreich lässt sich dagegen ein solches Modell vor 1617 nur ansatzweise erkennen, was dem Befund einer späteren Entfaltung der Katholischen Reform in diesem Land entspricht. Im Zusammenhang mit dem ungleichzeitigen Aufkommen der frommen Herrschaft entwickelten die Fürsten der drei Länder neue Heiligenpatronate, die einen dynastischen Charakter aufwiesen und dem mittelalterlichen Partikularismus und Immanentismus den Rücken kehrten, ohne jedoch wirklich universalistisch und staatlich zu sein.

Auffällig ist, dass die Katholische Reform ihre größten Förderer an Höfen fand. Unter dem Einfluss des neuen Universalismus veränderte sich das konfessionspolitische Kalkül der Regierenden. Die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts war in Polen-Litauen und Frankreich von Staatsmännern geprägt, die die konfessionelle Logik ablehnten oder zumindest darauf bedacht waren, die Protestanten oder Ostchristen nicht zu provozieren. Dies änderte sich schlagartig um 1600, als die religiösen Anforderungen an die Fürsten wuchsen. In diesem Zusammenhang erschienen herrschaftsfördernde Maßnahmen zur Abwehr des göttlichen Zorns legitim (in Bayern) oder wurden zumindest von einem Teil der Elite gefordert (in Polen-Litauen). Zugleich war die Perspektive einer engeren Integration in die göttliche Liebeshierarchie nicht rein defensiver Art, sondern mit einem Erfolgsversprechen verbunden, das für die Herrscher attraktiv war. Die Suche nach einem engeren universalen Zusammenhang entsprach in Bayern dem Streben nach Sicherheit. In Frankreich wirkte sich die Unterscheidung zwischen den beiden Sphären stabilisierend aus. Im polnisch-litauischen Staatsverband eröffneten sich gar neue Möglichkeiten, etwa die bessere Integration der Rus' durch die Kirchenunion oder eine Expansion in den Donaufürstentümern und auf der Krim. Es gab eine Affinität zwischen dem neuen Universalismus und der Kon-

struktion dynastisch-staatlicher Interessen, die wiederum bewirkte, dass die Katholische Reform – und allen voran die Gesellschaft Jesu – von den Herrschenden tatkräftig gefördert wurde und sich entfalten konnte. So ist der Erfolg dieser religiösen Erneuerungsbewegung wohl zum Teil auf ihr Herrschaftsmodell zurückzuführen.³²¹

Diese Gemeinsamkeiten zwischen Bayern, Polen-Litauen und Frankreich sollen jedoch nicht dazu verleiten, gewichtige Unterschiede zu übergehen. Während das neue Herrschaftsmodell in Bayern akzeptiert wurde und als Antriebskraft für die staatliche Entwicklung auszumachen ist, sind in Frankreich aufgrund der Erfahrung der Religionskriege noch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts Auseinandersetzungen um die Definition der Sphären zu beobachten, die jedoch allmählich abklingen. Die politischen Konsequenzen der Katholischen Reform waren im polnisch-litauischen Staatsverband gravierender: Der neue Universalismus war mit dem wenig staatlichen und nichttheologischen Charakter der gemischten Monarchie grundsätzlich inkompatibel. Vor dem Hintergrund des *iustitia*-Defizits entwickelten die Anhänger der Katholischen Reform neue Ängste vor einer göttlichen Strafe, während die Anhänger des *respublica*-Ideals im *rokosz* von Sandomir zu den Waffen griffen. Auch begünstigte die Konstatierung eines *iustitia*-Defizits das Aufkommen eines polnischen Imperialismus und einer Aggressivität, die sich vornehmlich gegen die muslimischen Nachbarn richtete – ein Phänomen, das kein Äquivalent in Frankreich und Bayern kannte. Diese Entwicklung trug wesentlich zum Ausbruch des polnisch-osmanischen Krieges von 1620–1621 bei.

Somit wurden unter dem Einfluss der Vorstellungen der Katholischen Reform zwischen 1600 und 1620 die Weichen für spätere Entwicklungen gestellt: Man bewegte sich hin zu einer universalistischen Fürsteherrschaft, die ihre Nähe zu Gott im Zeichen des Krieges finden sollte.

321 In diesem Sinne kann nicht behauptet werden, dass die Katholische Reform Ursache für eine neuartige Sakralisierung der politischen Macht verantwortlich war. Vielmehr hat man es hier mit einem Fall von Endogenität zu tun. Denn hier besteht ein Zusammenhang zwischen der zu erklärenden Variable (der Sakralität der Königsmacht) und der Störgröße (der Katholischen Reform), auch wenn Letztere nicht nur durch das Streben des Königs nach größerer Macht, sondern auch durch ein von der Politik unabhängiges religiöses Bedürfnis erklärt werden kann. Die Endogenität der Variablen bewirkt, dass die Frage, wie die Konstruktion politischer Legitimität ohne die Katholische Reform erfolgt wäre, als sinnlos erscheint. Da eine solche kontrafaktische Frage methodisch alles andere als einwandfrei ist, ist die Herstellung eines kausalen Zusammenhangs zwischen Katholischer Reform und Herrschaftssystem nicht zielführend. Hier kann man also nur konstatieren, wie ein religiös-politischer Rahmen, der im Folgenden reformkatholisches Herrschaftssystem genannt wird, entstand, in dem *policies* entwickelt wurden. Siehe *Przeworski: Is the Science of Comparative Politics possible?* 147–171.

III. *Salve Regina* und Geschosssalven: Krieg und Staatskonstruktion in Bayern und Frankreich

Das politische Feld der Jahre 1620–1648 war in Bayern und Frankreich vor allem durch eines geprägt: den Krieg. Die Geschichte beider Länder kann als ein gutes Beispiel für die »Bellizität der Frühen Neuzeit« und insbesondere des 17. Jahrhunderts gelten, in dessen Lauf der europäische Kontinent nur zwei Jahre Frieden kannte.¹ Das süddeutsche Herzog- und ab 1623 Kurfürstentum stand in der Entwicklung und Ausführung der Kriegspolitik stets an vorderster Front im katholisch-kaiserlichen Lager. Als Anführer der Katholischen Liga trug Maximilian I. entschieden zum Sieg am Weißen Berg am 8. November 1620 bei, durch den das Kaiserhaus die Kontrolle über das aufständische Böhmen zurückgewann. Diese Ereignisse leiteten auch die Invasion der Rhein- und der Oberpfalz ein. Die Jahre 1623–1629 waren von einem Triumphzug der katholischen Mächte in Norddeutschland geprägt. Von diesen Erfolgen beflügelt verlangten München und Wien im sogenannten Restitutionsedikt die »Rückgabe« aller seit 1552 von protestantischen Fürsten eingezogenen geistlichen Besitztümer. Diese Maximalforderung trieb jedoch die gemäßigten, lutherischen Territorien in das Lager der Reformierten. So kam es, dass sich mit dem Kriegseintritt Schwedens die Kräfteverhältnisse verschoben. 1632 besetzten die Truppen Gustav Adolfs München. Bis zum Westfälischen Frieden 1648 konnte nichtsdestotrotz keiner der Kontrahenten einen langfristigen entscheidenden Vorteil erringen.

Nach einer anfänglichen neutralen Stellung in diesem Konflikt, der dreißig Jahre dauern sollte, beteiligte sich Frankreich ab der Mitte der 1620er Jahre aufgrund der Konkurrenz zu den Habsburgern indirekt am Krieg, indem es unter der Leitung von Kardinal Armand-Jean du Plessis, Herzog von Richelieu den protestantischen Bündnispartnern Subsidien erteilte. Diese Politik verwischte die konfessionelle Trennlinie zwischen dem katholischen und dem reformierten Mächteblock. Trotz der langwierigen, schließlich jedoch erfolgreichen Belagerung der Hauptfestung der französischen Calvinisten, La Rochelle (1627–1628), wurde diese Politik fortgesetzt. 1628–1631 trugen Frankreich und die Habsburger den Erbfolgekrieg von Mantua aus, den man mit Friedensbedingungen abschloss, die

1 Burkhardt: Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit; Cornette: Le Roi de guerre 14, 23.

für Ludwig XIII. günstig waren. 1635 erklärte der allerchristliche König gar dem König von Spanien den Krieg, der bis zu dem für Frankreich vorteilhaften Pyrenäenfrieden 1660 währte.

Diese Jahre nehmen hier auch deshalb einen besonderen Stellenwert ein, weil sie von der Entwicklung des staatlichen Marienpatronats in beiden Ländern begleitet waren. Welcher Zusammenhang bestand zwischen neuen sakralen Entwürfen und der Kriegspolitik? Kann man bis 1648 eine weitere Entwicklung des Universalismus auf politischer Ebene feststellen? Spielten universalistische Vorstellungen im Kriegskalkül eine Rolle? Wie sind die gegensätzlichen *policies* Frankreichs und Bayerns hinsichtlich der Vorstellungen von den Beziehungen zwischen Himmel und Erde zu verstehen? Zunächst steht die Erfindung des bayerischen Marienpatronats im Mittelpunkt. Es wird die Frage gestellt, inwiefern es ein Vorbild für ähnliche Kulte gewesen ist. Anschließend rückt das Problem, inwieweit die neuen religiös-politischen Vorstellungen die Kriegspolitik prägten, in den Vordergrund. In diesem Zusammenhang werden die Veränderungen im französischen Monarchiemodell dargestellt. Auch die Kontroversen um und Widerstände gegen den martialischen Kurs werden erörtert.

1. Ein bayerisches Modell?

Die Geschichtsschreibung über die *Patrona Bavariae* ist zwar umfangreich, aber wenig analytisch.² Die historischen Studien beschränken sich meist darauf, die berühmten Denkmäler und Zeugnisse des bayerischen Marienpatronats aufzulisten. Eine Verortung dieses Phänomens in der religiösen Kultur seiner Zeit, ein Vergleich mit anderen Landespatronaten, eine Interpretation der dynastischen und staatlichen Funktion und der Ausgestaltungen des Patronats sowie eine Kontextualisierung in der Geschichte des Dreißigjährigen Krieges erfolgen allenfalls im Ansatz.

Die Bedeutung des bayerischen Marienpatronats geht zudem weit über die Grenzen dieses verhältnismäßig kleinen Herzogtums beziehungsweise Kurfürstentums hinaus. Bayern ist nicht lediglich der erste unserer drei Fälle, in dem das staatliche Marienpatronat entwickelt wurde. Das süddeutsche Territorium steht chronologisch am Anfang einer europaweiten Welle. Aus diesem Grund stellt sich die Frage, inwiefern diese Innovation für die Zeitgenossen Modellcharakter

² *Albrecht*: Maximilian I. 292–297; *Schwaiger*: Maria Patrona Bavariae; *Woeckel*: Pietas Bavarica 46–85; *Schreiner*: Maria Patrona 141–146; *Schmid*: Marienverehrung Maximilians I.; *Steiner*: Der gottselige Fürst; *Schwaiger*: München; *Bruckbräu*: Geschichte der Mariensäule; *Schattenhofer*: Mariensäule.

hatte. Zunächst wird das Problem im Vordergrund stehen, ob der Kult der *Patrona Bavariae* Unterschiede zu früheren Heiligenpatronaten aufwies. Anschließend wird auf die Propagierung des staatlichen Marienpatronats in Polen-Litauen und Frankreich einzugehen sein.

a) Himmel der Bayern: Die Erfindung der *Patrona Bavariae*

Ab der Mitte der 1610er Jahre versuchte Maximilian von Bayern, seine Untertanen zu frommen Werken zu bewegen, um Gott seinem Herzogtum gegenüber gütig einzustimmen. Auch entwickelte er das Patronat des heiligen Michaels. Im Anschluss daran etablierte der Fürst einen regelrechten marianischen Staatskult, dessen Kernstück das Landespatronat war.

Die *Patrona Bavariae* kam im Umfeld des Fürsten auf. Bereits seit Anbeginn seiner Regierung hatte Maximilian I. den marianischen Sodalitäten einen offiziellen Charakter verliehen.³ 1615 erschien zudem eine vom Herzog in Auftrag gegebene Vitensammlung der heiligen und frommen Figuren Bayerns, die »Bavaria sancta et pia« des Jesuiten Matthäus Rader.⁴ Dieses Werk ist unter vielen Gesichtspunkten bemerkenswert. Es handelt sich um eine der frühesten Veröffentlichungen, die eine Art Kartographie des vaterländischen Himmels in Angriff nahm, ähnlich dem 1604 in Rom erschienenen Stich »Adler der heiligen Patrone des Königreichs Polen«. Die »Bavaria sancta et pia« tat dies aber in vier voluminösen Bänden durch die Erzählung zahlreicher Lebensgeschichten, begleitet von qualitativvollen Kupferstichen. Doch nicht nur der monumentale Charakter und der Umfang des Unternehmens weisen auf eine Innovationsleistung hin: Auch die Mischung aus heiligen und lediglich frommen Gestalten, die im letzten Band erscheinen, zeugt von einer Verwischung der Grenze zwischen Erde und Himmel.

Schließlich findet man in der »Bavaria sancta et pia« auch erste Anzeichen dafür, dass die Weichen für ein bayerisches Marienpatronat gestellt wurden. Diese Absicht wird bereits im Titelpupferstich offenbar: Dieser zeigt den heiligen Michael, der eine Karte Bayerns der Gottesmutter darbietet. Der Erzengel wird hier eindeutig als Landespatron dargestellt: Er trägt das bayerische Wappen sowie den Orden vom Goldenen Vlies.⁵ Der Jesuitenpater Rader hatte nicht von Anfang an vor, auf dem Titelbild seines Werks die heilige Maria darstellen zu las-

3 *Châtellier*: L'Europe des dévots 135.

4 *Rader*: Bavaria Sancta; *Albrecht*: Maximilian I. 336. Über dieses Werk siehe *Schmid*: Die »Bavaria sancta et pia«.

5 *Mayerhofer*: Kupferstiche. Ich möchte an dieser Stelle dem Autor danken, der mir Einblick in einzelne Teile seines Manuskripts noch vor der Drucklegung gewährte.

sen. Ursprünglich gedachte er, die heiligen Rupert, Wolfgang, Emmeram und Korbinan, die als alte bayerische Patrone gelten konnten, auftreten zu lassen.⁶ Die Idee einer Assoziierung der Himmelskönigin mit Bayern kam im Laufe des Jahres 1613 auf. Im Text der Ausgabe von 1615 nahm dementsprechend die spätere *Patrona Bavariae* noch keinen herausragenden Platz ein. Im Vorwort erwähnt sie Rader nicht unter den heiligen Landespatronen.⁷ Auch in der Aufzählung ihrer Heiligtümer taucht die Gottesgebäerin nicht als bayerische Patronin auf.⁸ Ein Jahrhundert später störte dieser bescheidene Platz, den der Jesuit der Gottesmutter in der Erstausgabe zugewiesen hatte; der Herausgeber der deutschsprachigen Version aus dem Jahr 1715 staunte darüber, wie man die wichtigste Patronin des Kurfürstentums habe vergessen können.⁹

Doch 1615 war das neue Patronat gerade erst im Entstehen begriffen. Den ältesten eindeutigen und offiziellen Bezug zwischen Marienpatronat und dem Land Bayern stellte ein Denkmal her: Mittelpunkt der 1616 fertiggestellten Hauptfassade der Münchner Residenz wurde eine aus Bronze gegossene *Immaculata*-Statue (Abb. 4), die durch ein Zepter und eine dreifache Krone (die weltliche Königskrone, die Lilienkrone der Reinheit und die Sternenkronen der apokalyptischen Jungfrau) die Universalherrschaft der Gottesmutter stark betont.¹⁰ Unter ihren Füßen brachte der Bildhauer ein ewiges Licht und eine Kartusche an, auf der »*Patrona Boiariae*« zu lesen ist.¹¹ Mehrere Engelgestalten begleiten die Königin des Himmels und der Welt.

Links und rechts der Heiligen Jungfrau befinden sich zudem vier allegorische Figuren der Tugenden der guten Regierung, paarweise über den beiden Portalen des Stadtschlusses angeordnet: *prudentia* (Klugheit), *iustitia* (Gerechtigkeit), *fortitudo* (Stärke) und *temperantia* (Ausgeglichenheit). Diese stammen aus der neo-stoizistischen Lehre von Lipsius. Dabei hat man ihre kanonische Reihenfolge modifiziert, vermutlich um die *iustitia* als die wichtigste Tugend unmittelbar an

6 Ebd.

7 Vorwort an Maximilian: *Rader: Bavaria sancta*, Bd. 1, Blatt 4.

8 Vorwort an Maximilian: ebd., Blatt 5.

9 Vorwort an die heilige Maria in: *Rader: Das heilige, selige und gottselige Bayer-Land*, Bd. 1, ohne Seitenzahlen.

10 *Greindl: Die Regierungsideale Maximilians I.* 58–61. Auch: *dies.: Das Bildprogramm der Münchner Residenzfassade.* Die Ausführung der Statue unterschied sich vom ersten Entwurf insofern, als man sich weg von der Darstellung der sanften Mutter hin zum Bild der mächtigen Himmelsfürstin bewegte: *Schnell: Die Patrona Boiariae* 170–172.

11 Die Verwendung der eher unüblichen lateinischen Bezeichnung »Boiaria« statt »Bavaria« hat Peter Bernhard Steiner zu der These bewegt, dass damit nicht lediglich das damalige Herzogtum Bayern, sondern vielmehr das ganze alte Bajuwarenreich, das auch Österreich einschloss, gemeint war. Dies ist nicht unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, dass die etwa zeitgleich entstandene »*Bavaria Sancta et pia*« von Rader das ganze alte Bayern behandelte. Siehe *Steiner: Der gottselige Fürst* 254 f.



Abb. 4: Die *Patrona Boiariae* an der Fassade der Münchner Residenz.

die Rechte und *fortitudo* als die zweitwichtigste an die Linke der Patronin zu stellen. Der *fortitudo* folgt auf dem dritten Platz die *prudentia*, die Lipsius als »die gelungene Verbindung zwischen politischem Leben und Tugend« bezeichnete.¹² Der Hervorhebung der *iustitia* entspricht zudem ihr Attribut: die Sonne, die als Symbol der universalen Einheit die (absolute) Herrschaft verkörperte. Die Inschrift »*supera simul et infera*« (sowohl das Höhere als auch das Niedere) betont die Idee, dass der Fürst durch seine Gerechtigkeit auf alle Untertanen ausstrahlt. Das bayerische Marienpatronat war somit anfänglich Bestandteil eines im Sinne der Katholischen Reform modifizierten Herrschaftsmodells, in dessen Zentrum die himmlisch-fürstliche Justiz stand. Die Residenzfassade bezog dieses Regierungsprogramm deutlich auf die Person des Fürsten und seiner Gemahlin. Somit erwuchs die *Patrona Bavariae* aus dem dynastischen Zusammenhang.

Während des Dreißigjährigen Krieges nahm das marianische Landespatronat einen immer höheren Stellenwert ein.¹³ Maximilian zog 1620 mit Marienbannern und dem Schlachtruf »Heilige Maria!« in den Krieg.¹⁴ Zuvor hatte er bereits einen Experten für die Kommunikation mit dem Himmel nach München eingeladen: den spanischen Mystiker und Unbeschuhten Karmeliter Dominikus von Jesus Maria, der durch das Verteilen von Skapulieren unter Offizieren sowie die Entdeckung eines von Häretikern geschändeten Madonnenbildes die marianische Dimension des Böhmenfeldzugs noch verstärkte.¹⁵ Für das Heer wurden öffentliche Gebete und Prozessionen zu Ehren der Himmelskönigin organisiert. Bei der Rückkehr aus Böhmen ließ der Fürst an dem neuen Hochaltarbild der Münchner Frauenkirche eine Inschrift anbringen, die den Sieg am Weißen Berg der »*maxima Boiariae patrona*« zuschrieb.¹⁶ Am Hof förderte man die Mariendichtung des Jakob Balde, die vielfach auch unmittelbar das Landespatronat thematisierte.¹⁷ Der Fürst gab Medaillen und Stiche mit der Darstellung der Patronin in Auftrag, stiftete eine tägliche Messe in der Frauenkirche zu ihrer Ehren und nannte seinen 1636 geborenen Sohn Ferdinand Maria.¹⁸ Der Wittelsbacher besuchte die Wallfahrtsorte Tuntenhausen und Altötting und stattete sie großzügig aus.¹⁹

12 *Greindl*: Die Regierungsideale Maximilians I. 68–71.

13 Ein Beispiel einer Schrift, die das bayerische Marienpatronat thematisiert: *Schreckenfuchs*: Unser lieben Frawen Krufft 41–43.

14 *Schwaiger*: München, Bd. 1, 122–126. Eine intensive Missionierungsarbeit wurde in diesem Feldzug geleistet: ARSI, Lit. an., Germ. sup. 68, 148, 185.

15 *Giordano*: Domenico di Gesù Maria 172–179; *Chaline*: La Bataille de la montagne blanche; *ders.*: Religion und Kriegserfahrung; *Johnson*: »Victoria a Deo missa?«.

16 *Bruckbräu*: Geschichte der Mariensäule 25 f.

17 *Balde*: Renaissance, insbesondere 65 f.; *ders.*: Ehrenpreis; *Stroh*: Die Münchner Mariensäule; *Reithmeier*: Die Marienverehrung Kurfürst Maximilians I. 79–82.

18 *Woeckel*: Pietas Bavarica 50–66; *Schwaiger*: Bavaria sancta 31–34.

19 ARSI, Lit. an., Germ. sup. 68, Blatt 196. Der Verfasser des Mirakelbuchs von Tuntenhausen

Im Laufe des Krieges kam zu dem dynastischen Charakter des Kults eine immer deutlichere staatliche Ebene hinzu: Zwar fand der Begriff »Staat« keine Anwendung in Bezug auf das nichtsoveräne Bayern; vielmehr stand das Vaterland als Bezugskategorie im Vordergrund.²⁰ Doch muss man hervorheben, dass das Marienpatronat sich nicht mehr ausschließlich auf die Person des Fürsten bezog und eine Einheit aller Landeskinder in der Kommunikation mit dem Himmel konstruierte, das heißt eine »Einheitlichkeit von Gebiet, Volk und Gewalt«.²¹ Dies weist auf eine größere staatliche Dimension des Patronats hin. Bereits seit 1613 waren alle Beamten verpflichtet, an wöchentlichen Prozessionen teilzunehmen.²² Von dem Böhmenfeldzug an schmückte die Engelkönigin nicht nur das Wappen des Herzogspaares, sondern auch bayerische Münzen – nun »Marienthaler« genannt –, auf denen sie die Stelle des Fürsten einnahm.²³ Der Wittelsbacher führte neue, für alle Untertanen verbindliche Marienfeste ein: das Fest der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter im Jahre 1629 sowie Mariä Heimsuchung im Jahre 1638.²⁴ Beim abendlichen Ave-Maria-Läuten musste jedermann niederknien; bei Zuwiderhandlungen drohten Geld- und Gefängnisstrafen.²⁵ Ab 1640 gebot der Fürst allen seinen Untertanen einschließlich der Kinder, bei Prozessionen Rosenkränze zu tragen.²⁶

Als berühmtestes und wohl wichtigstes Denkmal des bayerischen Marienpatronats kann die im Herzen Münchens stehende Mariensäule (Abb. 1) gelten. Zu diesem Monument existiert eine quantitativ beachtliche Geschichtsschreibung, die jedoch das Ausmaß der Innovation verkennt. Errichtet wurde die Säule 1637 im Auftrag Maximilians, um der Gottesmutter für den Erhalt der beiden wichtigsten Städte des Kurfürstentums, München und Landshut zu danken, die die schwedische Invasion von 1632 nahezu unbeschadet überstanden hatten.²⁷ Auch die vom schwedischen Heer genommenen Geiseln habe die *Patrona Bavariae* geschützt.²⁸ Bei seiner Rückkehr in die Residenzstadt beauftragte Maximilian die

sen vergleicht das Patronat des Kurfürstenpaares über den Wallfahrtsort mit dem Patronat der Himmelskönigin über Bayern: Denkwürdige Miracula und Wunderzeichen, insbesondere das Vorwort an Maria Anna; *Kramer* (Hg.): Tuntenhäuser; *Irsing*: Historia von der weitberühmten Capell.

20 Siehe die Inschrift der Münchner Mariensäule: *Stroh*: Die Münchner Mariensäule 152 f.

21 *Reinhard*: Geschichte der Staatsgewalt 15–18.

22 *Riezler*: Geschichte Baierns, Bd. 5, 684.

23 *Bruckbräu*: Geschichte der Mariensäule 25 f.

24 Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in Bayern, Abteilung I, Bd. 3, Teil 2, 1034; *Stieve*: Das kirchliche Polizeiregiment 35; *Riezler*: Geschichte Baierns, Bd. 5, 685.

25 *Stieve*: Das kirchliche Polizeiregiment 52.

26 Ebd. 52 f.

27 *Bruckbräu*: Geschichte der Mariensäule 32–37; *Schattenhofer*: Mariensäule 6–18.

28 *Wolf* (Hg.): Das kurfürstliche München 31.

Jesuiten Jakob Golla und Adam Contzen, mit ihren Ordensgenossen über ein gottseliges Werk nachzudenken, um dem Herrn zu danken.²⁹ Die Jesuitenpater schlugen am 19. Juni 1635 verschiedene kultische Handlungen vor. Erstens sollte man jährlich am 2. Juli einen feierlichen Gottesdienst in der Frauenkirche abhalten. Dieser Tag sei am besten geeignet, »dieweiln an solchem das Fesst Visitatio- nis B. Mariae Virginis in den khürchen celebrirt, jedoch aber in foro nit gefeyrt wirdet«. Zweitens wäre es schicklich, am Abend eine Prozession von der Kirche der Franziskaner-Reformaten bis zur Frauenkirche zu veranstalten, »iedoch ainig und allein von diß Jahr«, und zwar aus verschiedenen Gründen: weil »ordinarie in processionen ein schlechte andacht bey den weltlichen Personen«, die oft schwätzen, festzustellen sei und weil die Prozessionen in München – vor allem die des Heiligen Sakraments – »zu gemein« seien und man befürchten müsse, dass die Andacht von Jahr zu Jahr abnimmt. Es wäre schließlich angebracht, wenn es dem Fürsten beliebte, einen neuen Altar und eine tägliche Messe für die Kapelle der Heimsuchung Mariä in der Kirche Zu Unserer Lieben Frau zu stif- ten.³⁰

Im Vorschlag der Jesuiten ist ein tiefes Misstrauen gegenüber der nichtkirchlichen Öffentlichkeit deutlich zu spüren. Der Marienkult hatte im geweihten Raum unter Kontrolle des Klerus zu bleiben. Dies dürfte dem Fürsten mehr missfallen haben als der wenig innovative Charakter der Vorschläge, den die Historiographie betont.³¹ Denn gerade für das Gegenteil entschied sich Maximilian im Geheimen Rat, der am 11. September 1635 beschloss, ein »monumentum publicum et in publico auffm platz« errichten zu lassen – und nicht, wie ein neuer Gegenvorschlag lautete, auf dem Friedhof der Frauenkirche.³²

Deutlich wird hier ein Wille, der Widerstände provozierte: Es sollte ein von der Kirche getrennter Raum geschaffen werden, in dem sich eine Öffentlichkeit um die *Patrona Bavariae* versammeln könnte. Vorgesehen war sogar eine monatliche oder gar wöchentliche Messe vor dem Denkmal.³³ Hier tritt die Verstaatlichung als wesentlicher Unterschied zu den älteren, vornehmlich dynasti- schen Heiligenpatronaten deutlich zutage. Zwar präzisiert die Inschrift der Mariensäule sehr wohl, dass das Denkmal von Maximilian, dem Schutzbefohlen der Gottesmutter, errichtet worden ist.³⁴ Es hatte sich demzufolge ein Kult der Untertanen um ihren Fürsten zu entfalten. Zum Beispiel begab sich Maximilian vor jeder Abreise aus München und bei jeder Ankunft in seiner Landes-

29 Haupt-StA, GL 2708/568, »Mariensäule«, Blatt 37.

30 Alle Zitate ebd.

31 *Schattenhofer*: Mariensäule 8 f.; Tipton: »Super aspidem et basilicum ambulabis...« 377.

32 Haupt-StA, GL 2708/568, »Mariensäule«, Blatt 29.

33 Ebd., Blatt 31.

34 *Stroh*: Die Münchner Mariensäule 152 f.

hauptstadt zur Mariensäule. Die persönliche Dimension, die im Zentrum der neuen Heiligenpatronate am Anfang des 17. Jahrhunderts stand, war also im wichtigsten Denkmal des bayerischen Marienpatronats weiterhin präsent. Doch trägt die Mariensäule darüber hinaus auch staatliche Züge – und dies, obwohl das Kurfürstentum zu jener Zeit aufgrund der fehlenden äußeren Souveränität kaum als Staat bezeichnet werden kann. Die Patronin Bayerns erhielt ihren von der Residenz getrennten Platz. Dieser sollte fortan geographischer Mittelpunkt des Landes sein, indem man alle Entfernungen von dem Denkmal aus maß.³⁵

Die Schaffung eines sakralen weltlichen – und nicht geistlichen – Raums zeigt darüber hinaus die religiös begründete Trennung der Sphären. Dies ermöglichte eine unmittelbare Kommunikation des Weltlichen mit dem Himmel, die ein wesentliches Kriterium für das Staatliche darstellt. Indem man schließlich die Untertanenöffentlichkeit in die Kommunikation mit dem Himmel einbezog, schuf man eine die Bewohner des Landes umfassende Einheit, die sowohl dem vorstaatlichen Personenverband als auch der korporatistischen, ständisch gegliederten Religion des Mittelalters fremd war. In diesem Sinne ist die Mariensäule das erste staatliche Denkmal Bayerns gewesen.

Bemerkenswert an der Münchner Mariensäule ist auch ihre gegenreformatorische und reformkatholische Symbolik. Die heilige Gottesgebärende erscheint hier als eine siegende *Immaculata* und Universalkaiserin. An den Ecken des Denkmals werden vier Ungeheuer von Engeln niedergeschmettert (Abb. 5).³⁶

Die Auftraggeber rekurrten zudem auf eine Säule, ein Triumphdenkmal,³⁷ das in Rom bereits benutzt wurde, um den Sieg des Christentums über das Heidentum zu versinnbildlichen. Der politisch-militärische Kontext ist dabei bemerkenswert: Das Monument wurde nicht etwa nach einem großen Sieg aufgestellt, sondern nachdem feindliche ketzerische Truppen das Territorium besetzt hatten. Statt Angst vor dem Zorn Gottes zu verkündigen und Buße zu fordern, deutete die Säule diese Erlebnisse positiv – ganz nach den Regeln des reformkatholischen Universalismus.³⁸ Auch bezog man die Säule durch das Abhalten einer jährlichen Zeremonie nachträglich auf die Schlacht am Weißen Berg.³⁹ Die unterschiedlichen kriegerischen Handlungen Bayerns verschmolzen in einer glorrei-

35 Woeckel: *Pietas Bavarica* 60.

36 Ebd. 64; *Tipton*: »Super aspidem et basilicum ambulabis...« 386 f.

37 Die Mariensäule zeigt eine Parallele zum Benno-Triumphbogen. *Mayer*: *Die Domkirche* 130 f.

38 Dies taten auch die Landshuter Jesuiten oder auch die Inschrift in der 1635 restaurierten Kapelle Maria de Victoria der Ingolstädter Sodalität. In beiden Fällen wurde der marianische Schutz behauptet. Siehe ARSI, *Lit. an.*, Germ. sup. 68, Blatt 200, 220 f.

39 *Bruckbräu*: *Geschichte der Mariensäule* 30.



Abb. 5: Engel auf dem Sockel der Münchner Mariensäule.

chen Memoria. Das Kurfürstentum selbst nahm nun am Sieg der Gottesmutter teil.

In der Zeit des Dreißigjährigen Krieges erlebte die universalistische Suche in Bayern ihren Höhepunkt. Die Vorstellungen der Katholischen Reform etablierten sich vollständig. Das reformkatholische Herrschaftsmodell setzte sich bei der Hofelite durch. Davon zeugen etwa die normvermittelnden »Monita paterna« und »Treuerzigen väterlichen Lehrstücke«, die Maximilian seinem Sohn Ferdinand Maria überreichte.⁴⁰ Um eine Harmonie zwischen Erde und Himmel zu schaffen, integrierte der Fürst zudem die Untertanen zwangsweise durch Gesetz und Kult in seine Kommunikation mit Gott. Dies begründete eine neue Einheit von Territorium, Herrschaft und Bevölkerung, die als staatlich beschrieben werden kann. Die ganzheitliche Konstruktion schuf einen Bedarf an Öffentlichkeit. Ungeachtet der kriegerischen Schwierigkeiten wandte man sich dabei Kulturen zu, welche den Triumph der göttlichen Liebe und die glorreiche Einheit von Himmel und Erde demonstrierten. Ein Höhepunkt in dieser Teilnahme des Weltlichen am Universalen war die Verehrung der Unbefleckten, die neben dynastischen auch immer deutlicher staatliche Züge trug. Das Marienpatronat stellte somit eine gewaltige Steigerung im Vergleich zu den in erster Linie dynastischen und gegenreformatorischen älteren Heiligenpatronaten dar. Diese Verstaatlichung und Universalisierung entsprach einem Kalkül: Die Integration breiter Schichten ins religiös-politische Feld wurde nach den universalistischen Vorstellungen der Katholischen Reform als notwendig erachtet, um politischen Erfolg durch himmlische Unterstützung zu erlangen. Auch ermöglichte es eine Umdeutung des Kriegsgeschehens, das ganz im Zeichen des Sieges zu stehen hatte.

Man kann in diesem Sinne dem bayerischen Marienpatronat – sowie dem ganzen damit zusammenhängenden Herrschaftssystem – einen Modellcharakter attestieren. Das oberdeutsche Herzog- beziehungsweise Kurfürstentum zeichnete sich durch Innovationen aus, die einem kohärenten Ensemble religiös-politischer Vorstellungen entsprachen. Doch inwieweit diente dieses kultische System jedoch auch als Vorbild für die Entwicklung des Marienpatronats in anderen Staaten Europas?

40 *Monita Paterna Maximiliani [...] ad Ferdinandum [...] filium adhuc trimulum*, ohne Ort und Jahr. »Monita paterna« wurde vom Beichtvater Maximilians, dem Jesuiten Vervaux und die »Treuerzigen väterlichen Lehrstücke« vom Präsidenten der Hofkammer Mändl, dem Erfinder der Mariensäule, verfasst. Siehe *Monita Paterna*. In: *Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in Bayern*, Abteilung I, Bd. 3, Teil 2, 1116–1126; *Die treuerzigen väterlichen Lehrstücke*. In: ebd. 1282–1288.

b) Kontinent der Kriege:

Die Verbreitung des Marienpatronats in Europa

Im Folgenden soll gefragt werden, welche Wege das staatliche Marienpatronat in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts einschlug. Gewannen die bayerischen Innovationen einen Modellcharakter oder soll man von unabhängigen Erfindungen ausgehen? Die Frage nach einem möglichen Vorbild für den *vœu de Louis XIII* stellt sich die französische Historiographie nicht. In Polen stieß das Problem des Ursprungs der Gottesmutter Königin von Polen dagegen auf einiges Interesse. In der Zwischenkriegszeit vertrat der Romanist Władysław Folkierski die These, dass die Lemberger Gelübde des Königs Johann Kasimir, durch die im Jahr 1656 das polnische Marienpatronat offiziell etabliert wurde, auf das Beispiel Ludwigs XIII. aus dem Jahr 1638 zurückzuführen seien.⁴¹

Die Frage nach den Wegen des staatlichen Marienpatronats im damaligen katholischen Europa zu beantworten ist aufgrund der vielfältigen Ausprägungen des Marienkults, der zahlreichen Akteure sowie der diversen Bezugsebenen äußerst schwierig. Im Folgenden sollen zuerst diejenigen Aneignungen der marianischen Schutzherrschaft über staatliche und staatsähnliche politische Gebilde untersucht werden, die für die Herausbildung des polnischen und des französischen Marienpatronats ausschlaggebend gewesen sein können: die Verehrung der Maria vom Sieg sowie die Erfindung der *Patrona Austriae* und der Patronin Genuas. In einem zweiten Schritt werden die Kontakte zwischen Frankreich und Polen-Litauen einerseits und Bayern und Österreich andererseits dargestellt und die Frage untersucht, inwiefern diese einen Kulturtransfer nahelegen.

Bereits vor dem Aufkommen des staatlichen Marienpatronats in Frankreich und Polen-Litauen ist in beiden Ländern die Verbreitung eines anderen politisch-religiösen Marienpatronats zu beobachten, das in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit der bayerischen Geschichte steht: das Patronat der Gottesmutter über die gegen die Türken kämpfende Christenheit. Lepanto war am Anfang des 17. Jahrhunderts in großen Teilen des katholischen Europas weiterhin ein wichtiger Erinnerungsort. In Bayern thematisierte die jesuitische Dichtung die Seeschlacht und man stiftete auch Sodalitäten unter dem Patrozinium der *Maria de Victoria*, das an den Sieg erinnerte.⁴²

Im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts kam hinzu, dass neue Organisationsformen im Kampf gegen das Osmanische Reich erfunden wurden. Man knüpfte dabei an Ritterorden an, die in den mittelalterlichen Kreuzzügen eine wichtige Rolle gespielt hatten.⁴³ Gegründet wurden jedoch – gemäß dem reformkatholi-

41 Folkierski: *Źródło francuskie*.

42 Balde: Ehrenpreis 7; Hofmann: *Maria de Victoria*.

43 Siehe die Geschichte der Johanniter, die sich in den Papieren von Nevers findet: BnF,

schen Universalismus – keine religiösen Orden, in denen der Verzicht auf das weltliche Leben vorausgesetzt wurde. 1618 riefen in der italienischen Stadt Spello die Gebrüder Petrignani den »Orden und die Miliz zu Ehren der gebenedeiten Jungfrau Maria Mutter Gottes und des heiligen Franziskus« ins Leben, der unter der Ägide des Papstes den Adel aller christlichen Nationen zusammenbringen sollte.⁴⁴ Dieser Organisation gelang es jedoch nie, eine große Ausstrahlung zu entfalten. Doch fungierte sie wohl als Vorbild für einen beinahe zeitgleich geschaffenen zweiten antiosmanischen Orden: die Christliche Miliz zu Ehren der Empfängnis der Gottesmutter und des Erzengels Michael.⁴⁵ Diese vereinigte bald den Herzog Ferdinand von Mantua, den Herzog von Nevers, Charles de Gonzague sowie den im Dienst des Kaisers stehenden und aus Österreich stammenden Grafen Michael Adolf von Althann – und somit Hochadlige aus verfeindeten Staaten – in ihrem Schoß. Die Statuten des Ordens wurden 1618 verfasst, 1619 von dreißig Hochadligen »aus diversen Nationen« in Anwesenheit des Kaisers Matthias und des Königs Ferdinand in der mährischen Stadt Olmütz angenommen und 1626 von Papst Urban VIII. bestätigt. Die prominenten Ordensmitglieder schickten Agenten und Briefe an verschiedene europäische Herrscher.⁴⁶

Die neue Miliz stellte sich unter das Patrozinium der Unbefleckten sowie des himmlischen Heerführers Michael.⁴⁷ Die Statuten aus dem Jahr 1626 drückten – auf typisch universalistischen Annahmen beruhend – Zuversicht in die göttliche Hilfe aus:

Sicher bewundert das ganze Engelheer diese vortreffliche Königin des Himmels und der Erde [...]. [...] Und das soll uns stärker ermutigen, [...] zu den Waffen des Lichts zu greifen. Man kann nicht daran zweifeln, dass der, der uns zum Genuss eines so angenehmen Glanzes gerufen hat, der mit den Strahlen seiner Güte unsere Herzen so stark erstrahlen lässt, dass er uns zwingt, [...] die Grenzen seines Reichs zu erweitern, und möchte, dass wir [...] unsere militärischen Unternehmungen mit denen seiner allerheiligen Gottesmutter vereinigen, die sich großartig gegen die Feinde Gottes gezeigt hat, wie ein wohlgeordnetes Heer auf dem Schlachtfeld.⁴⁸

Manuscrits français 4723, Blatt 79–82. Der Kontrast zu spanischen mittelalterlichen Ritterorden ist ebenfalls groß: *Josserand: Eglise et Pouvoir*, insbesondere 80, 145, 158, 620–628.

44 Articles de la fondation de l'Ordre et de la Milice des Chevaliers.

45 Constitutions de l'Ordre et Religion de la milice chrestienne. In diesem neuen Orden löste sich der Orden der Gebrüder Petrignani auf. In der Folgezeit kam es zu Verstimmungen zwischen den Gründern der beiden Orden. Siehe BnF, Manuscrits français 4723, Blatt 40–49.

46 BnF, Manuscrits français 4723, Blatt 2–12, 59–63, 83–86; Constitutions de l'Ordre et Religion de la milice chrestienne.

47 Siehe auch die Beschreibungen des Ordenskreuzes und der -kleider. Constitutions de l'Ordre et Religion de la milice chrestienne, Blatt 5f.

48 Ebd., Blatt 6–8.

Der Orden, der sich auch in alter Manier die Einheit der Christenheit auf die Fahnen geschrieben hatte, scheiterte jedoch an der politischen Realität Europas in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, die vom Staatenkrieg beherrscht wurde.⁴⁹ Die Ritter aus den habsburgischen Ländern warben für eine Intervention im böhmisch-pfälzischen Krieg. Franzosen, die sich auf den antitürkischen Krieg konzentrieren wollten, lehnten diese ab.⁵⁰ Dennoch war der Orden wohl eine wichtige Etappe für die Verbreitung einer politischen Funktionalisierung des reformkatholischen Marienkults in Polen-Litauen und Frankreich. Auf der Olmützer Gründungsurkunde vom 8. März 1619 finden sich Namen von acht Polen wieder, die beinahe ein Drittel der Ordensmitglieder ausmachten.⁵¹ Kurz darauf – Ende Juli und Anfang August desselben Jahres – hielt sich Adolf von Althann als kaiserlicher Gesandter in Polen auf und warb nicht nur für polnische Hilfe gegen die rebellierenden Böhmen, sondern auch für die Christliche Miliz.⁵² Sigismund III. nahm diese bereits im Frühjahr 1619 in seinen Schutz.⁵³

Die französische Beteiligung am Orden kann man dagegen anfänglich als bescheiden bezeichnen. Der Herzog von Nevers trat erst 1624 bei. In den 1620er Jahren verlängerte sich jedoch die Liste der französischen Mitglieder. Ludwig XIII. versprach 1622 dem neuen Orden Schutz und Förderung. Von Frankreich aus verfolgte Charles de Gonzague aufmerksam das Echo des Ordens im polnisch-litauischen Staatsverband und stand in Briefkontakt mit manchen dortigen Vertretern der Organisation. Er versuchte auch, Sigismund III. von Polen zu mehr Engagement zu bewegen.⁵⁴

Die Wirkung der Miliz ist für Frankreich trotz des Aktivismus von Nevers nicht einfach einzuschätzen. Ein direkter Zusammenhang zwischen der Christli-

49 Man kann der These von Géraud Poumarède nur zustimmen, wonach der Heilige Krieg gegen die Hohe Pforte in der Frühen Neuzeit an Bedeutung verlor. Die Ziele antitürkischer Bündnisse waren im Vergleich zum Mittelalter bescheiden. Es ging um die Selbstverteidigung und nicht um die Zerschlagung des Osmanischen Reichs oder die »Befreiung« Jerusalems. Zahlreiche Ligaprojekte blieben nichtsdestotrotz ein toter Buchstabe, denn sie gingen an den staatlichen außenpolitischen Zielen vorbei. Siehe *Poumarède: Pour en finir avec la Croisade*. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass der Türkenkrieg für manche Nachbarn des Osmanischen Reichs wie Polen-Litauen auch durch religiöse Argumente und gerade im Rahmen der staatlichen Politik attraktiv sein konnte.

50 *Lolo: Rzeczpospolita wobec wojny* 101.

51 BnF, Manuscrits français 4723, Blatt 2–12.

52 *Wisner: Zygmunt III 174*; BnF, Manuscrits français 4723, Blatt 168.

53 ASV, Brevi, Minut. Origin. Brev. divers., Urban VIII, 1625, Arm. XLII 59, Blatt 390; *Lolo: Rzeczpospolita wobec wojny* 101.

54 BnF, Manuscrits français 4723, Blatt 1, 13–18, 53–55, 59–63, 93, 123, 127. Papst Gregor XV. hatte im Mai 1622 den französischen König gebeten, den Schutz über den Orden zu übernehmen, und dabei weltliche Erfolge dank himmlischer Hilfe für Frankreich versprochen. Siehe ebd., Blatt 23.

chen Miliz und dem staatlichen Marienpatronat lässt sich an der Seine nicht bestätigen. In Polen-Litauen dagegen bildete die Organisation einen Meilenstein in der Vorgeschichte des Marienpatronats. Die Idee des Türkenkrieges fand ab 1600 mehr Zustimmung. Der Krieg gegen die Pforte war, anders als in Frankreich, in diesem Nachbarland des Osmanischen Reichs eine reale Perspektive, wie die Gefechte 1620–1621 zeigten. Die polnischen Ordensangehörigen verfolgten das Ziel, Moldau zu erobern.⁵⁵ Die Hochadligen, die dem Orden beitraten, gehörten zu einer jungen Hofelite, die den Kronprinzen Ladislaus, der 1633 den Thron besteigen sollte, nahestand. Gerade in diesen Kreisen wurde in den 1630er Jahren das polnische Marienpatronat entworfen. Den Rahmen der sakralen Unternehmungen bildete das Projekt eines Türkenkriegs.⁵⁶

Ein wichtiges Ereignis für die Propagierung des staatlichen Marienpatronats in Europa stellte die Schlacht am Weißen Berg am 8. November 1620 dar, die sich auf die Verbreitung des bereits in Bayern entwickelten Marienpatronats mittelbar und unmittelbar auswirkte. Den für die böhmisch-pfälzischen Ketzer vernichtenden Prager Sieg präsentierte man nicht nur in Bayern, sondern auch in Wien und Rom als einen Gnadenakt der Himmelskönigin. Die Erzählung über das Wirken des Pater Dominikus von Jesus Maria wurde im südlichen Europa sehr schnell populär. Bereits im Zusammenhang mit dem Anwerben des Unbeschuhten Karmeliters durch den bayerischen Herzog hatte Kaiser Ferdinand II. angefangen, sich für Dominikus zu interessieren. Nach der Schlacht gelang es dem Habsburger, ihn nach Wien einzuladen. Der Kaiser betrachtete den Mystiker als einen Heiligen und holte regelmäßig dessen Rat ein. Er stiftete in diesem Zusammenhang die Karmelitenklöster von Wien und von Prag. Das Letztere stand unter dem Patrozinium der heiligen Maria vom Sieg.⁵⁷

Durch das Wirken des Unbeschuhten Karmeliters erlebte der Kult der *Maria de Victoria* seinen zweiten Gründungsmythos nach Lepanto.⁵⁸ Ihre gerade fertig gebaute Kirche taufte die Römer Karmeliter prompt in *Santa Maria della Vittoria*. Das vom Ordensgenossen Dominikus von Jesus Maria entdeckte Bild, dem man den Sieg zuschrieb, fand seinen Platz auf dem Hauptaltar. In die Kapelle der Ingolstädter Sodalität, die bereits vor dem Krieg unter dem Patrozinium der Maria vom Sieg stand, brachten die Jesuitenpater eine Kopie des sich nun in Rom befindenden Bilds an und verbanden auf diese Weise die Erinnerungsorte Lepanto und Weißer Berg. Während des Schwedenkrieges wandten sich Graf Tilly und seine Offiziere diesem Kult zu.⁵⁹

55 *Lolo*: Rzeczpospolita wobec wojny 101.

56 Siehe Kapitel IV.

57 *Giordano*: Domenico a Gesù Maria 185–189.

58 *Chaline*: La Bataille de la Montagne Blanche 377–578.

59 *Hofmann*: Maria de Victoria 86, 92–95.

Ist es dem Zufall geschuldet, dass sich auch in Polen-Litauen und Frankreich der Kult der Maria vom Sieg in den 1620er Jahren wiederfindet? Unmittelbar nach der Nachricht vom Sieg bei Chotin (1621) schrieben die polnischen Dominikaner den Erfolg der Fürsprache der Gottesmutter vom Rosenkranz zu und stellten die Schlacht als ein zweites Lepanto dar.⁶⁰ Auch hier war es der mit den Habsburgern eng verbundene Königshof, der die Initiative ergriff – ganz ähnlich wie in München und Wien. Sigismund III., der mit Konstanze von Österreich vermählt war, betrieb eine Politik des Bündnisses mit dem Kaiser. Ohne dessen Feinden den Krieg zu erklären, half er Ferdinand II. bei der Truppenrekrutierung und schickte kosakische Hilfstruppen. Gerade die reformkatholischen Kreise in Polen-Litauen drangen auf einen formalen Kriegseintritt.⁶¹

Nach der Schlacht von Chotin machte sich Sigismund III. daran, am 10. Oktober, dem Tag des Waffenstillstands, einen Feiertag mit entsprechender Messe zur Erinnerung an den Sieg einzurichten. Dieses Gefecht ist somit die einzige Schlacht der polnischen Geschichte, die Spuren in der Liturgie hinterlassen hat.⁶² Zuerst verfasste man ein Offizium zur Ehrung der heiligen Patrone von Polen, das der Erzbischof von Gnesen im Jahre 1624 angeordnet hatte. Darin wird als Ursache des Sieges – neben der Fürsprache der heiligen Adalbert, Stanislaus, Wenzel, Florian, Georg, Sigismund, Benedikt, Johannes, Matthäus, Isaak, Brigitta von Schweden, Kyrill, Methodius, Hyazinth, Kasimir, Hedwig, Elisabeth »und weiterer Patrone« – auch die Fürsprache der Heiligen Jungfrau erwähnt. In der Folgezeit wurde dieses Offizium, insbesondere die *lectiones*, verändert, um einen stärkeren Bezug zur Schlacht herzustellen. Man fügte eine Lektion zur Schlacht selbst hinzu, die den Sieg dem Kronprinzen Ladislaus, dem späteren König Ladislaus IV., zuschrieb.⁶³

Die dritte Version kam 1628 in den Druck und erfuhr 1635 eine endgültige Redaktion, nachdem die Ritenkongregation in Rom sie definitiv approbiert hatte.⁶⁴ Die drei ersten *lectiones* bauten auf Beispielen aus dem Alten Testament auf und kamen zu dem Schluss, dass »der Sieg im Krieg nicht von der Zahl der

60 *Tomkiewicz*: Polska sztuka kontrreformacyjna 88; *Michalowska*: Palladium polskie 29–31.

61 *Lolo*: Rzeczpospolita wobec wojny 87–128, 103–105.

62 *Gladysz*: Officium 2.

63 Officium de festo SS. Patronorum Regni Poloniae pro Felici Victoria. Siehe *Gladysz*: Officium 8–32.

64 Siehe das Dokument vom 8.6.1652, das das Dekret der Ritenkongregation vom 24.8.1652 begleitet, wonach nun auch die Mönche dieses Offizium feiern sollten. ACCS, Decreta Congregationis Sacrorum Rituum, Bd. 1652–1654, 46. Siehe auch den undatierten Brief an die Kardinäle der Ritenkongregation, der im ACCS unter der Nummer 9448 aufbewahrt wird.

Soldaten abhängt, denn die Stärke kommt vom Himmel«. ⁶⁵ Die Messe enthielt nun drei weitere *lectiones*, die die Schlacht von Chotin nacherzählten und Sigismund und Ladislaus den Sieg zuschrieben. In der Tat habe der König, als er sah, welche Unzahl von Türken kam, nicht auf die irdischen Kräfte, sondern auf die heilige Maria und die Patrone Polens vertraut. Auch manche *orationes* und Lieder der dritten Version bezogen sich auf Polen und seinen König. ⁶⁶ Der neue Charakter des Feiertages kann nicht genug betont werden: Jenseits vom mittelalterlichen Patrikularismus entstand nun ein Kult mit politischen Implikationen, der für das ganze Königreich verbindlich war. Ab 1652 musste sogar auch der Ordensklerus das Offizium vom 10. Oktober feiern. ⁶⁷

In Frankreich ging die Aneignung des Kults der *Maria de Victoria* ebenfalls vom Königshof aus. Das Aufkommen dieser Gottesmutterfigur ist jedoch erst im Jahr 1629 zu beobachten. In diesem Jahr folgte Ludwig XIII. der Bitte der reformierten Unbeschuhten Augustiner, ein Kloster in Paris zu stiften, und wählte eigenhändig das Patrozinium der heiligen Maria von den Siegen (*Notre-Dame des Victoires*). ⁶⁸ Man beachte dabei die Pluralform. Die Stiftung erfolgte nach der Belagerung von La Rochelle, durch die Ludwig XIII. und sein Hauptminister Richelieu die politische und militärische Macht des französischen Protestantismus gebrochen hatten. Doch Ludwig bedankte sich nicht nur für diesen, sondern für alle seine Siege bei der Himmelskönigin. Hierdurch wurde das ganze Werk der Unterwerfung der Reformierten unter die politisch-religiöse Ordnung, die sein Vater geschaffen hatte – Tolerierung der Andersgläubigen bei gleichzeitiger flächendeckender Dominanz und Förderung des Katholizismus –, unter himmlischen Schutz gestellt. Mit der Unterstützung eines Ordens der Katholischen Reform behauptete der Monarch zudem seine Stellung als »erstgeborener Sohn der Kirche«, »eine Qualität, die uns so sehr am Herzen liegt, dass wir ihr durch unsere Handlungen immer würdig zu sein gedenken, dank [...] der göttlichen Hilfe, die wir anflehen und unser ganzes Leben lang anflehen werden«. ⁶⁹

Auch im Falle des französischen Kults der *Maria de Victoria* ist ein unmittelbarer Zusammenhang mit der Schlacht am Weißen Berg wahrscheinlich. Nicht nur die Chronologie und das wiederkehrende Muster der fürstlichen Initiative im Kampf gegen die Häretiker sprechen dafür. Auch war die Geschichte des Unbeschuhten Karmeliters Dominikus am französischen Hof sehr wohl bekannt.

65 Officium Gratiarum actionis pro victoria ex Turcis obtenta MDCXXI die 10 Octobr. Sub ritu duplici celebrandum. A Sacra Congregatione recognitum 3 f.

66 Ebd. 1 f., 6–8.

67 Dekret der Ritenkongregation vom 24. 8. 1652: ACCS, Decreta Congregationis Sacrorum Rituum, Bd. 1652–1654, 46.

68 BnF, Manuscrits français 4266, Blatt 1–3; *Blond*: Notre-Dame des Victoires 5–10.

69 BnF, Manuscrits français 4266, Blatt 1.

Im Frühjahr 1621 hatte Dominikus von Jesus Maria als päpstlicher Legat dazu beigetragen, dem Zwist um das lotharingische Erbe, das einen Krieg zwischen Frankreich und Spanien hätte entfachen können, ein friedliches Ende zu bereiten. Nach einer Reise in die spanischen Niederlande, während der er im Einvernehmen mit dem Madrider Hof für die Wiederaufnahme des Krieges gegen die Vereinigten Provinzen agitierte, begab er sich an den Hof des Allerchristlichen. Bereits von Nancy aus hatte er Ludwig XIII. seine Ankunft in Paris in einem Brief angekündigt, in dem er den Monarchen für dessen militärische Unternehmungen gegen die Ketzer in Südwestfrankreich lobte und diese mit dem böhmischen Feldzug verglich. Indes beauftragte man den französischen Botschafter in Brüssel, dem Mystiker ein Einreiseverbot in die Lande des Bourbonen zu übermitteln. Es scheint, dass insbesondere der Minister Bérulle den Einfluss des durch die Schlacht am Weißen Berg berühmt gewordenen Karmeliters befürchtete. Letztendlich ließ die Regierung den Spanier dennoch einreisen.⁷⁰

Bei seiner Ankunft in Paris erlebte Dominikus einen Triumph. Gewaltige Menschenmengen kamen, um den »lebenden Heiligen« zu sehen und berühren. Dieser musste dreimal sein Skapulier wechseln, da Passanten sich Stücke davon abschnitten.⁷¹ Diese Verehrung einer Person, die keineswegs heiliggesprochen worden war, verurteilte die Universität öffentlich. Gedruckt wurde nichtsdestotrotz eine Vita des Karmeliters.⁷² Dominikus predigte zweimal in der Jesuitenkirche unter dem Patrozinium des heiligen Ludwigs. Der Hof, der sich zu dieser Zeit wegen der Gefechte mit der protestantischen Stadt Montauban in Südwestfrankreich aufhielt, verfolgte besorgt diese Vorkommnisse. Am 12. September 1621 traf der Ordensmann bei Montauban ein und bekam eine Audienz beim allerchristlichen König. Er spornte den Bourbonen zum Ketzerkrieg an und versuchte im Auftrag Maximilians von Bayern, ihn zu überzeugen, von einer eventuellen Hilfe für den sogenannten Winterkönig Friedrich von der Pfalz abzusehen.⁷³

Es war also wohl kein Zufall, wenn Ludwig XIII. seinen Kampf gegen die protestantische Partei mit dem Kult der Heiligen Jungfrau von den Siegen verband. Die Stiftung von 1629 war der krönende Abschluss der reformkatholischen Vorstellungen, die sich nach der Schlacht am Weißen Berg entfaltet hatten. Zu einer solchen Entwicklung hatten das bayerische Marienpatronat und das Wirken des Karmeliters maßgeblich beigetragen. Jedoch sei hier angemerkt, dass der Kult der *Maria de Victoria* in Polen-Litauen und Frankreich von einem staatlichen

70 *Giordano*: Domenico a Gesù Maria 191–202.

71 Ebd. 203.

72 *Histoire admirable du Reverend Pere Dominique*.

73 *Giordano*: Domenico a Gesù Maria 202–207.

Marienpatronat noch weit entfernt war. Die Gottesmutter zählten die Fürsten eindeutig nicht zu den Patronen ihres Königreichs. In Chotin oder La Rochelle kämpften die Könige gegen Andersgläubige. Man knüpfte aus diesem Grund genau wie am Weißen Berg an das Patronat der Himmelskönigin über die Christenheit und die Kirche an, das die nach der Schlacht von Lepanto entstandene frühneuzeitliche Verehrung der Maria vom Sieg begründete. Von einem himmlischen Schutz für die politischen Gebilde an sich war keine Rede. Dennoch ist in *Maria de Victoria* eine neue Etappe in der Suche nach einem engeren Zusammenhalt zwischen Himmel und Erde zu sehen. Nachdem 1604 in Polen-Litauen und 1618 in Frankreich neue Heiligenpatronate für das Königreich entworfen worden waren, wandte man sich nun in den 1620er Jahren der Figur der Gottesgebälerin zu, die einen eindeutig universalistischeren Inhalt vermittelte.

Auch wenn der Kult der *Maria de Victoria* noch kein staatliches Marienpatronat bedeutete, hatte die Schlacht am Weißen Berg eine weitere Wirkung auf die Verbreitung der Figur der Patronin aus: Im Laufe des Dreißigjährigen Krieges entwarfen die österreichischen Habsburger die *Patrona Austriae*. Das bayerische Marienpatronat war aus einem dynastischen Zusammenhang erwachsen und 1620 mit dem Patronat der Gottesmutter über die Christenheit verbunden worden. Dieses Modell übernahm Wien schrittweise. Im Rahmen des gemeinsamen Krieges um die Wiederherstellung der politisch-religiösen Ordnung im Reich ernannte Ferdinand II. unmittelbar nach der Schlacht bei Prag die Himmelskönigin zu seiner *Generalissima*,⁷⁴ wodurch die militärische Funktion des Patronats besonders deutlich zutage trat. Die Himmelskönigin zierte nun die österreichischen Fahnen und Münzen.⁷⁵ Schließlich stellte Ferdinand III. im Jahre 1647 ganz Österreich feierlich unter die Obhut der Gottesgebälerin, wofür er das Modell der Mariensäule übernahm, das in den habsburgischen Ländern vielfach nachgeahmt wurde.⁷⁶ Wiederum führte Maximilian die neuen Marienfeste der Unbefleckten Empfängnis und Mariä Heimsuchung ausdrücklich nach kaiserlichem Vorbild ein.⁷⁷ Durch das Marienpatronat beschwor man im Dreißigjährigen Krieg eine religiös-politische Einheit zwischen Bayern und dem Haus Habsburg.⁷⁸

74 *Schreiner*: Märtyrer, Schlachtenhelfer, Friedensstifter 111–114.

75 *Ders.*: *Maria Patrona* 151 f.; *Coreth*: *Pietas Austriaca* 49.

76 *Coreth*: *Pietas Austriaca* 50–57; *Albrecht*: Maximilian I. 296; *Schreiner*: *Maria Patrona* 151 f.; *Tipton*: »Super aspidem et basilicum ambulabis...« 376–381.

77 Anordnung des Fests Mariä Empfängnis. In: *Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in Bayern, Abteilung I*, Bd. 3, Teil 2, 1034.

78 Auch Altötting verband die beiden Dynastien. Siehe das Vorwort zum Mirakelbuch von Altötting: *Irsing*: *Historia*, Vorwort an Anna Maria.

Die Entwicklung des österreichischen Marienpatronats hatte auch Konsequenzen für Böhmen, das die Habsburger nach 1620 zwangskatholisierten.⁷⁹ Zwar vertrauten Ferdinand II. und sein Nachfolger Ferdinand III. das Königreich nicht formell der Schutzherrschaft der Engelskönigin an. Um den katholischen Charakter der Wenzelskrone gegen den protestantischen Entwurf der nationalen Identität zu betonen, griffen die tschechischen Katholiken vor allem auf die Heiligenverehrung einer als goldenes Zeitalter dargestellten Regierungszeit Karls IV. zurück.⁸⁰ Hauptpatron des Königreichs war dementsprechend der heilige Wenzel. Jedoch verband die Gesellschaft Jesu unter anderem durch den Wallfahrtsort Altbunzlau nun seinen Kult auf das Engste mit der Marienverehrung.⁸¹ Zum wichtigsten Wunderbild avancierte ein Marienbild, das sogenannte Altbunzlauer Palladium, dem man eine erstrangige Schutzfunktion für das ganze Land zusprach.⁸² Vier Jahre später als Wien bekam Prag auch seine Mariensäule (1650), die in einem zeitgenössischen Stich als das religiöse Zentrum Europas präsentiert wurde.⁸³ Auffällig ist, dass der Anlass für die Errichtung sowohl der Wiener als auch der Prager Säule der gleiche wie in Bayern war: der Abzug der schwedischen Truppen.

Einen weiteren Fall der Verbreitung des staatlichen Marienpatronats während des europäischen Konflikts stellt die Republik Genua dar.⁸⁴ Als im Jahr 1636 der profranzösische Stadtrat die Gottesmutter zur *Signora e Padrona e Regina* des ganzen genuesischen Staates wählte, daraufhin ein Wunderbild am Tag der Empfängnis Mariä feierlich krönen und die Himmelskönigin auf Münzen prägen ließ, rekurrierte er offensichtlich auf das kaiserliche Modell. Die Stadtrepublik behauptete durch den Satz »Non habemus Reginam nisi Mariam« (wir haben keine Königin außer Maria) ihre Unmittelbarkeit vor Gott und damit ihre Unabhängigkeit vom Reich und Gleichrangigkeit mit den europäischen Monarchien.⁸⁵ Dieses Muster verdeutlicht die Logik des frühneuzeitlichen Marienpatronats: Durch die Annäherung des Weltlichen an den Himmel konnte man den Anspruch auf den Rang einer Monarchie und eines Staates erheben.

79 *Mikulec*: Pobełohorská rekatolizace; *ders.*: 31.7.1627; *Ducreux*: Několik úvah o barokní zbožnosti; *Hanzal*: Mariánský kult.

80 *Mikulec*: Tradice a symbolika české státnosti; *ders.*: Přemyslovci v českém barokním patriotismu.

81 *Ohlidal*: Die (Wieder-)Einführung der Wallfahrten.

82 *Mikulec*: Pobełohorská rekatolizace 30–40.

83 *Tipton*: »Super aspidem et basilicum ambulabis...« 380 f., 397.

84 Von den italienischen Städten ließe sich zusätzlich zu Genua noch der Fall Bologna anführen. Siehe *Discorso in lode della Sacratissima regina del rosario*; *Vera relatione di quanto è occorso nella citta di Bologna*.

85 *Schnettger*: »Principe sovrano« oder »civitas imperialis«? 187–192.

Der Kontakt zu den oberdeutschen Territorien Bayern und Österreich dürfte eine entscheidende Rolle beim Import der Idee des staatlichen Marienpatronats nach Polen um 1633 gespielt haben. Freilich vergaß man in Polen-Litauen das Beispiel des Königreichs Ungarn nicht, das bereits im Mittelalter das Marienpatronat kannte.⁸⁶ Die ungarische jesuitische Literatur reaktivierte diesen Topos in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und propagierte ihn im 17. Jahrhundert.⁸⁷ Es scheint jedoch, dass das ungarische Marienpatronat erst ab dem Ende des Jahrhunderts eine kultische Umsetzung fand und im 18. Jahrhundert sein goldenes Zeitalter erlebte.⁸⁸

Die entscheidenden Impulse zur Aneignung des Marienpatronats in Polen-Litauen haben eher die Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges gegeben. Das älteste Zeugnis der Vorstellung von einem besonderen Schutz der Himmelskönigin gegenüber dem östlichen Staatsverband findet man im Umfeld von Albrycht Stanisław Radziwiłł, dem Großkanzler von Litauen, einem dem neuen König Ladislaus IV. nahestehenden katholischen Hochadligen, der eine intensive reformkatholische Frömmigkeit aufwies.⁸⁹ Dieser gehörte nicht nur der Christlichen Miliz zu Ehren der Empfängnis der Gottesmutter sowie der proösterreichischen Partei am Königshof an.⁹⁰ Auch pflegte er intensive und unmittelbare Kontakte zu Bayern. 1619 vermählte er sich mit der aus einem bayerischen Geschlecht stammenden Regina von Eisenreich. Als Begleiter des Kronprinzen Ladislaus reiste er 1624 nach Wien und München,⁹¹ wo sie die Residenz Maximilians, darunter auch die marianischen Kapellen, besichtigten.⁹² Dabei wird ihnen die Hauptfassade des Stadtschlusses nicht entgangen sein. So kam vermutlich der zukünftige König Ladislaus IV. bereits vor seiner Herrschaft mit der Idee des

86 Die Schrift »Poseł z Wołoch« erinnert daran, dass das Königreich Ungarn den heidnischen Truppen widerstehen konnte, solange es Gott verehrte und die Gottesmutter zur Patronin hatte. Siehe Poseł z Wołoch, ohne Seitenzahlen. Es scheint, dass in Frankreich das ungarische Beispiel vor allem nach dem Gelöbnis Ludwigs XIII. bekannt wurde: *Abelly*: La Tradition de l'Eglise 260–267. Zum ungarischen Marienpatronat im Mittelalter siehe *Tüskés*: Egy történelmi toposz 244–248.

87 *Tüskés*: Egy történelmi toposz 249–258; *Fata*: Ungarn 278. Der gemeinsame österreichisch-ungarische Wallfahrtsort von Mariazell spielte dabei eine große Rolle: *Brunner* (Hg.): Mariazell és Magyarországi.

88 *Knapp/Tüskés*: Magyarországi – Mária országa; *Tüskés*: Egy történelmi toposz 258–267.

89 Eine hervorragende Quelle zum Leben und Wirken von Albrycht Stanisław Radziwiłł stellen seine umfangreichen Tagebücher dar. Darin werden seine engen Kontakte zur Gesellschaft Jesu und seine frommen Werke dokumentiert: *Radziwiłł*: Pamiętnik.

90 BnF, Manuscrits français 4723, Blatt 2–12; *Radziwiłł*: Pamiętnik 168, 184.

91 Albrycht Stanisław Radziwiłł. In: *Polski Słownik Biograficzny*, Bd. 30, 143–148; *Kobierzycki*: Historia Władysława 384 f.

92 *Marracci*: Reges Mariani 316; *Kobierzycki*: Historia Władysława 384 f.

staatlichen Marienpatronats in Berührung.⁹³ Albrycht Radziwiłł blieb in engem Kontakt mit seinen bayerischen Verwandten und den bayerischen Jesuiten.⁹⁴ Er übertrug ein Werk des Münchner Hofpredigers Jeremias Drexel ins Polnische, der auch eine Propagandaschrift über die marianische Fürsprache bei der Schlacht am Weißen Berg verfasst hatte.⁹⁵

Dass das bayerische Marienpatronat im Zusammenhang mit der Schlacht am Weißen Berg in Polen-Litauen bekannt wurde, zeigt zudem eine Predigt von Jan Dionizy Łobżyński aus dem Jahr 1644. Dieser versuchte seine Zeitgenossen dazu zu bewegen, das Tschenstochauer Bild auf die Schilde und Fahnen zu malen,

wie [...] der bayerische Fürst Maximilian in seiner furchterregenden Expedition gegen die Häretiker bei Prag im Jahre 1619, der seinem ganzen Heer und sogar den Soldaten den Befehl gab, das Bild der Heiligsten Frau auszuhängen, zu malen und zu tragen – mit dem guten Ergebnis eines unfehlbaren Sieges, den sie über die Feinde der göttlichen Kirche errungen haben.⁹⁶

Schließlich war der Gnesener Erzbischof Andrzej Leszczyński – der die Idee eines marianischen Staatsgelübdes des Königs im Jahr 1656 hatte,⁹⁷ das am 1. April von Johann Kasimir in Lemberg abgelegt wurde und unter den Namen »Lemberger Gelübde« bekannt ist – ebenfalls sehr eng mit Oberdeutschland verbunden. Der Erzbischof hatte 1626 in Ingolstadt bei den Jesuiten studiert⁹⁸ und pflegte intensive Kontakte mit Wien. Die These von Władysław Folkierski, Johann Kasimir habe auf Betreiben seiner französisch-italienischen Gemahlin Louise-Marie de Gonzague hin das Gelübde von Ludwig XIII. kopiert, ist dagegen unzutreffend.⁹⁹

93 Wisner: Zygmunt III 72 f.

94 *Bieś/Grzebień/Inglot* (Hg.): *Polonica w Archywm Rzymskim*, Bd. 1, 270; *Radziwiłł: Pamiętnik* 136 f., 274.

95 *Drexelius: Słonecznik*.

96 *Łobżyński: Przenosiny triumfalne* 96. Ähnliches bei *Grabiecki: Triumph niezwyżonej Krolowej Polskiej*, Blatt 23.

97 Die Genese der sogenannten Lemberger Gelübde lässt sich anhand der Nuntiaturreporte rekonstruieren. Kurz vor dem 22. 3. 1656 erhielten Johann Kasimir und der päpstliche Nuntius Pietro Vidoni, die sich in Lemberg aufhielten, einen Brief von Andrzej Leszczyński, dem Primas von Polen. Dieser schlug vor, die Heilige Jungfrau in einem feierlichen Gelübde zur Patronin zu ernennen: ASV, Segr. di Stato, Nunziatura di Polonia 64, Blatt 192–194. Auffällig ist, dass die Zeremonie in einer ähnlichen Art und Weise stattfand, wie vom Primas vorgeschlagen. *Józefowicz: Kronika miasta Lwowa* 217–222; *Wasilewski: Ostatni Waza* 187. In seiner These zu den französischen Ursprüngen der Lemberger Gelübde beachtet Władysław Folkierski nicht den Umstand, dass diese nicht als Anfang der Bemühungen um die Gottesmutter Königin von Polen gelten können: *Folkierski: Źródło francuskie*.

98 *Czaplewski* (Hg.): *Polacy na studiach w Ingolztacie* 50.

99 Nicht nur war dem Romanisten Folkierski der Brief von Andrzej Leszczyński unbekannt, der die Frage nach der Urheberschaft der Gelübde beantwortet. Auch ignoriert er, dass es zahl-

In Frankreich stellt der Krieg gegen die Habsburger den Kontext für die Aneignung des Marienpatronats in den Jahren 1637–1638 dar, auch wenn ein solches Projekt bereits 1630 Befürworter fand.¹⁰⁰ Eine Übernahme dieses kulturellen Rahmens aus dem feindlichen Lager ist wahrscheinlich. Die Zeitgenossen waren sich durchaus bewusst, dass der König dabei nichts Neues erfand, wie Louis Machon, Domherr von Toul, zugab: »Es stimmt, dass diese Zeremonie nicht neu ist und dass die Mehrheit der Fürsten in allerlei Ländern ähnliche Andachtsübungen für diese große Beschützerin der Staaten, die allerheilige Jungfrau, hielten.«¹⁰¹ Eine Inspirationsquelle wird von ihm jedoch nicht genannt und stattdessen die unübertroffene Frömmigkeit der französischen Könige behauptet.¹⁰²

Die spanischen Niederlande können dabei eine maßgebliche Rolle gespielt haben. Ludwig XIII. hielt sein Gelübde vor dem Hintergrund eines vornehmlich in Flandern geführten Krieges. Gerade angesichts der französischen Gefahr hatten sich zuvor auf der anderen Seite der Grenze mehrere Städte – etwa Lille –

reiche andere marianische Herrschergelübde im damaligen Europa gab. Vor diesem Hintergrund zeigen die Texte des polnischen und des französischen Gelübdes nur wenig Ähnlichkeit. Folkierski behauptete diese Verwandtschaft der Texte, indem er das Lemberger Gelübde künstlich in zwei Hälften teilte: *Folkierski: Źródło francuskie*, insbesondere 7–9. Auch zeigt der Briefverkehr mit Louise-Marie keine Spur vom Marienpatronat vor April 1656. Erst am 9. 6. erfährt man im Briefwechsel zwischen der Königin und ihrer Seelsorgerin Mutter Angélique Arnauld, Äbtissin von Port-Royal und führenden Jansenistin, dass Louise-Marie in einem Gelübde die Heilige Jungfrau zur Patronin des Königreichs gewählt hat. Wenn man den Rhythmus des Briefwechsels in Betracht zieht, kann man errechnen, dass Louise-Marie einige Wochen nach ihrem Gemahl und also wohl nach seinem Vorbild ein Gelübde abgelegt hat: *Lettres de la révérende Mère Angélique Arnauld*, Bd. 1, 252 f. Gegen die These vom Einfluss von Louise-Marie auf Johann Kasimir spricht ebenfalls die jansenistisch geprägte Religiosität der Königin, die einen scharfen Kontrast zum reformkatholischen Universalismus bildete. Sie stand nicht nur in einem regen Briefaustausch mit Mutter Angélique, sondern holte auch den Jansenisten Fleury als Beichtvater nach Polen und setzte sich beim Papst in den Kontroversen, die 1656 zur partiellen Verurteilung des Jansenismus in der Bulle »Ad sacram« führten, für die Jansenisten ein: *Des Noyers: Portofolio królowej Maryi Ludwiki* 179, 184–187. Nun war die augustinerische Lehre der Jansenisten mit einem politischen Marienpatronat kaum kompatibel. Die Einführung der Visitandinnen in Polen durch die Gonzaga-Prinzessin spricht auch für ein religiöses Ideal des Rückzugs aus der Welt: *Des Noyers: Portofolio* 48–65.

100 Der Oratorianer Pierre Berthault rief den König 1630 in einer Schrift auf, die heilige Maria zur Patronin des Königreichs zu wählen: *Berthault: Soteria Regia*, Vorwort, ohne Seitenzahlen. Es gibt sogar Anzeichen dafür, dass Ludwig XIII. in der Tat ein solches Gelöbnis plante: *Laurentin: Le Vœu de Louis XIII* 36, 88–95.

101 *Machon: Sermon pour le iour de l'Assomption* 49.

102 Ebd. 49–54.

unter jesuitischem Einfluss dem Patronat der Gottesmutter gewidmet.¹⁰³ Bereits um 1600 hatte das habsburgische Erzherzogspaar Albrecht VII. von Österreich und Isabella von Spanien ein ausgeprägtes persönlich-dynastisches Marienpatronat entwickelt, ohne jedoch die Heilige Jungfrau zur Patronin der Niederlande zu erheben. Daraufhin thematisierten Schriften der Gesellschaft Jesu den Schutz der Engelkönigin über die südlichen Niederlande.¹⁰⁴ Die französischsprachige jesuitische Propaganda aus der Region hob gar ab 1625 die »kriegerische Allmacht« der Gottesmutter im Dienste der Habsburger hervor.¹⁰⁵

Ein weiteres Indiz auf der Suche nach dem Ursprung des französischen Marienpatronats könnte dessen offizielle Ikonographie liefern, die, wie oben angemerkt, von den bekannten *Immaculata*-Darstellungen abweicht: Die Patronin erscheint als Pietà auf dem Kalvarienberg. Daran kann man den Einfluss des Paters Joseph erkennen, eines der engsten Mitarbeiter Richelieus, der den Orden der Kalvarierinnen gegründet hat.¹⁰⁶ Nun war Joseph du Tremblay gerade der zuständige Diplomat für die deutschen Angelegenheiten. Er stand ab 1625 in Briefkontakt mit Maximilian von Bayern und reiste 1630 nach Bayern und zum Reichstag nach Regensburg.¹⁰⁷ Dass der Kapuziner in Süddeutschland mit dem staatlichen Marienpatronat in Berührung gekommen ist, ist daher sehr wahrscheinlich. Zudem stellte sein Orden ein neben den Jesuiten wichtiges Netzwerk zur Verbreitung der Idee des staatlichen Marienpatronats dar.¹⁰⁸

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts war das staatliche Marienpatronat in Europa so fest etabliert, dass erste Überblickswerke erschienen, die die Andachtsübungen zeitgenössischer Fürsten als Vervollkommnung der ruhmreichen Taten marienfrommer Vorgänger darstellten.¹⁰⁹ Besonders hervorzuheben sind die lateinischsprachigen Veröffentlichungen von Ippolito Marracci, einem römi-

103 *Vincart*: B. Virgo Cancellata; *Hautcoeur*: Histoire de Notre-Dame de la Treille 56–57; Histoire de la patronne de Lille 5.

104 *Delfosse*: La Vierge comme protectrice des Pays-Bas méridionaux 1225 f., 1238 f.

105 *Dies.*: Une Vierge guerrière; *Balinghem*: La Toute-puissance guerriere. Ich danke herzlich Annick Delfosse für die Zusendung dieser Quelle.

106 Benoist Pierre behauptet, dass Ludwig XIII. sein Königreich der Himmelskönigin »auf Empfehlung von Pater Joseph und Richelieu« der heiligen Maria anvertraute. Ein Beleg dafür ließ sich jedoch nicht finden. Nichtsdestotrotz kann es als sicher gelten, dass die mystischen Visionen der Kalvarierinnen zur Steigerung der Marienverehrung unmittelbar vor dem Gelübde Ludwigs XIII. beigetragen haben. Siehe *Pierre*: Le Père Joseph 300–305. Die für das Gelübde gewählte Ikonographie stützt auch die These von Benoist Pierre. Siehe auch *Augouard*: Précisions historiques, ohne Seitenzahlen.

107 *Pierre*: Le Père Joseph 225–241. Ziel der französischen Diplomatie war es, den Wittelsbacher vom kaiserlichen Lager loszulösen.

108 Siehe die Stiche zum universalen und österreichischen Marienpatronat in: *Arenberg*: Flores seraphici, ohne Seitenzahlen.

109 *Abelly*: La Tradition de l'Eglise, Buch 1; *Bridoul*: Le Triomphe annuel de N. Dame.

schen Mitglied des Ordens der Regularkleriker der Gottesmutter, unter anderem über die marianischen Könige (1654), die marianischen Kaiser (1656) und die marianischen Fürsten (1660).¹¹⁰ Diese Verzeichnisse aller frommen Gesten der höchsten weltlichen Würdenträger gegenüber der Himmelskönigin weisen einen dezidiert universalistischen Charakter auf, wie in der Widmung zu lesen ist: »Der Gottesgebärerin Maria [...], durch welche die Könige regieren [...], im Himmel Königin der Heiligen und auf Erden Königin der Königreiche [...]«. ¹¹¹ Auf Ludwig XIII. von Frankreich, seinen Sohn Ludwig XIV., Sigismund III. von Polen, seine Nachfolger Ladislaus IV. und Johann Kasimir, die Kaiser Ferdinand II. und III. sowie Maximilian von Bayern geht Marracci detailliert ein.¹¹²

Bei der Rezeption des marianischen Patronats kann man nicht von einem einfachen Kulturtransfer von Bayern nach Polen und Frankreich ausgehen. Vielmehr sind die Kanäle, Einflüsse, Beispiele und Rezeptionsebenen mannigfaltig gewesen. Erstens verlief die Rezeption des staatlichen Marienpatronats umso leichter, als sie im gemeinsamen Vorstellungsrahmen einer Gottesmutter Patronin der Christenheit stattfand, der an der Gründung der Christlichen Miliz und im Kult der *Maria de Victoria* erkennbar ist. Zweitens spielten die Netzwerke der reformkatholischen Orden eine entscheidende Rolle. Das Wirken der Gesellschaft Jesu hat in der Entwicklung und Propagierung des Marienpatronats in Bologna, den südlichen Niederlanden, Bayern, Österreich, Ungarn und Polen-Litauen tiefe Spuren hinterlassen.¹¹³ Kapuziner beeinflussten in Frankreich und Genua die Entscheidung, die Gottesgebärerin zur Patronin zu wählen. Im französischen Fall ist auch die Tätigkeit eines Oratorianers überliefert.¹¹⁴

Nichtsdestotrotz haben mit großer Wahrscheinlichkeit die katholischen Mächte des Reichs – ob Wittelsbacher oder Habsburger, ob mittelbar oder unmittelbar – und die süddeutschen Kriegsdeutungen den entscheidenden Impuls für die Aneignung des staatlichen Marienpatronats in Frankreich und Polen-Litauen gegeben. Angesichts der Tatsache, dass das marianische Landes-

110 *Marracci*: Reges Mariani; *ders.*: Caesares mariani; *ders.*: Principes Mariani.

111 *Ders.*: Reges Mariani, ohne Seitenzahlen.

112 Ebd. 153–155, 171–181, 289–291, 315–320; *ders.*: Caesares mariani 89–148; *ders.*: Principes Mariani, 343–350.

113 Die ersten Schriften, die das polnische Marienpatronat behaupten, stammen aus der Feder eines Jesuiten, Adam Makowski, der sehr eng mit Albrycht Stanisław Radziwiłł befreundet war. Radziwiłł selbst beruft sich in seiner erstmaligen Erwähnung des Titels »Königin von Polen« auf die Visionen eines italienischen Jesuiten, Giulio Mancinelli. Auch wenn unklar ist, ob der Titel von Mancinelli stammt, ist es sicher kein Zufall, wenn der Großkanzler von Litauen seine Behauptung mit einem Verweis auf ein prominentes Mitglied der Gesellschaft Jesu untermauerte. Für mehr Details siehe Kapitel IV. Zu Bologna: *Discorso in lode della Sacratissima regina*; *Vera relatione di quanto è occorso nella città di Bologna*.

114 *Berthault*: *Soteria Regia*, Vorwort, ohne Seitenzahlen.

patronat in Österreich von Bayern übernommen worden ist, wird die Bedeutung der Innovationen im Umfeld des Münchner Hofes deutlich. Bayerns Suche nach der Teilnahme an der Universalordnung, die sich mit der Katholischen Reform entfaltete und die staatliche Entwicklung begünstigte, konnte im Rahmen des europäischen Krieges durchaus Modellcharakter gewinnen. Dies hing wiederum mit lebhaften Debatten um die »Gerechtigkeit der Waffen« zusammen.

2. Die Gerechtigkeit der Waffen

Den Kontext für die Entwicklung und die verschiedenartigen Aneignungen des Marienpatronats in Bayern und Frankreich stellte der Dreißigjährige Krieg beziehungsweise der Konflikt zwischen dem allerchristlichen König und dem Haus Habsburg dar. Tatsächlich war das Thema »Krieg« sowohl mit der staatlichen als auch mit der religiösen Problematik verbunden. Die Anwendung der legitimen Gewalt wurde in der juristischen Theorie des 17. Jahrhunderts als eine der Hauptkomponenten der Souveränität erachtet.¹¹⁵ Auch war der Krieg in den Augen der Zeitgenossen das »Gericht Gottes«, wodurch der Herr die Gerechtigkeit einer politischen Angelegenheit demonstrierte.¹¹⁶ Das folgende Teilkapitel widmet sich der Frage, inwieweit sich die Kriegsführung in die Geschichte der Beziehungen zwischen Erde und Himmel einordnen lässt. Die Untersuchung dieses Aspekts ist unabdingbar, um die sakralen Entwürfe einer Teilnahme des Königtums und des Staates an der Universalordnung zu verstehen. Insbesondere stellt sich die Frage, ob das staatliche Marienpatronat, das sich zu dieser Zeit entwickelte, nur ein Propagandainstrument war, das das wahre Gesicht des Konflikts verdecken sollte, oder ob es den religiösen Charakter des Krieges offenbart. Da die bayerischen Innovationen am Anfang einer großen Welle der Marienpatronate standen, soll zuerst auf die Frage nach dem Charakter der Münchner Kriegspolitik eingegangen werden. Daraufhin wird die religiöse Konstruktion der absoluten Monarchie im Land des Allerchristlichen untersucht, die im engen Zusammenhang mit einer gottgefälligen Kriegspolitik gegen führende katholische Mächte steht. Schließlich sollen die politisch-religiösen Kontroversen um den französisch-spanischen Konflikt und die Bemühungen der Monarchie, die Zweifel zu zerstreuen, analysiert werden.

115 *Cornette*: Le Roi de guerre 119–130.

116 Ebd. 130–134; *Schindling*: Das Strafgericht Gottes.

a) Dreißigjähriger Krieg und Universalität der Treuepflicht

Die Interpretation des Dreißigjährigen Krieges im Allgemeinen und der bayerischen Politik im Besonderen ist in der deutschen Geschichtsschreibung seit langem Gegenstand von Debatten, die sich um die Frage drehen, ob dieser zerstörerische Konflikt als ein religiöser oder als ein politischer Krieg zu bewerten ist.¹¹⁷

Die Politik Maximilians, der im katholischen Lager neben dem Kaiser eine führende Rolle einnahm, wurde auf gegensätzliche Weise interpretiert.¹¹⁸ Dieter Albrecht, der eine Biographie des ersten bayerischen Kurfürsten vorgelegt hat, versucht, die religiösen und die politischen Kriegsgründe gegeneinander aufzuwiegen, und kommt zu dem Schluss, die dynastischen und territorialen Ziele hätten überwogen.¹¹⁹ Er zeigt, dass der Wittelsbacher ein gespannteres Verhältnis zum Papst pflegte als etwa die Gesellschaft Jesu. Zwar habe dieser die geistliche Führung des Heiligen Stuhls vollkommen anerkannt; er habe jedoch den politischen Bereich deutlich von dem des Glaubens getrennt und mit dem Krieg eigene Territorialinteressen verfolgt. Dasselbe Muster lässt sich in der Beziehung Maximilians zu den Jesuiten ausmachen.¹²⁰ Dagegen interpretiert Robert Bireley den Dreißigjährigen Krieg gerade aufgrund der bayerischen und österreichischen Politik als »Deutschlands Religionskrieg«. Dynastische und territoriale Zielsetzungen seien vorhanden gewesen, doch die Jahre 1627–1629, in denen sich die religiösen und die politischen Ziele auseinanderentwickelten, ließen die bayerischen Prioritäten sichtbar werden, die zuvor implizit geblieben seien: Der Wittelsbacher habe sich mit dem Restitutionsedikt für den heiligen und religiösen Krieg entschieden. Erst nach 1635 sei der religiöse Charakter des Krieges in den Hintergrund getreten.¹²¹ Peter Wilson hält dem wiederum entgegen, dass unter politischen Akteuren die religiösen Militanten und Fundamentalisten in der Minderheit blieben, und gesteht der Religion nur insofern eine Rolle zu, als sie im 17. Jahrhundert einen Fokus für Identität bot.¹²²

An dem Beispiel Maximilians wird deutlich, dass die Frage nach dem Charakter des Krieges in der Historiographie untrennbar mit der Suche nach den Moti-

117 *Burkhardt*: Der Dreißigjährige Krieg 135–138. Die Literatur zum Dreißigjährigen Krieg ist derart gewachsen, dass sie kaum noch zu überblicken ist. Hier werden nur einige Schlaglichter aus den Debatten präsentiert.

118 *Zimmermann*: Territorium und Konfession 211–217.

119 *Kraus* (Hg.): Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. 2, 408–413; ähnlich auch *Zimmermann*: Territorium und Konfession 212–217. Diese Meinung teilt *Gottthard*: Maximilian und das Reich.

120 *Kraus* (Hg.): Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. 2, 409; *Zimmermann*: Territorium und Konfession 214.

121 *Bireley*: The Thirty Years' War 85–106.

122 *Wilson*: Europe's Tragedy 9f.

ven der Entscheidungsträger verbunden ist. Die religiösen und politischen Ziele werden dementsprechend gegeneinander abgewogen. Da sich dynastisch-territoriales Interesse genauso wie das Streben nach der konfessionellen Ordnung von 1552 und der Glaube an eine himmlische Hilfe in dieser Zielsetzung wiederfinden lassen, gerät die Geschichtsschreibung in eine Aporie. Konrad Repgen versucht, aus dieser Falle herauszufinden, indem er die Religionsfrage von der Motivfrage trennt und stattdessen die propagandistische Legitimierung als ausschlaggebend für die Bewertung des Konflikts darstellt.¹²³ Johannes Burkhardt möchte seinerseits eine Balance finden. Seiner Meinung nach seien im Krieg »rationale Überlegungen« hinsichtlich der politischen Gewinne genauso wie »religiöse Gefühle« bestimmend gewesen. Nichtsdestotrotz solle der religiöse Charakter des Krieges relativiert werden, wenn man bedenke, dass die Grenzen zwischen den Bündnissen nicht immer parallel zu den konfessionellen Gräben verliefen. Zu Beginn des Konflikts kämpfte das lutherische Sachsen an der Seite des Kaisers. Auch das Spiel Frankreichs habe die religiösen Trennlinien verwischt. Doch heiße das nicht, man könne religiöse gegen politische Motive ausspielen; kennzeichnend für die Epoche sei vielmehr eine Verzahnung von Religion und Politik gewesen.¹²⁴

Die Geschichtsschreibung zum Dreißigjährigen Krieg bleibt bis heute noch immer stark von einem Abwägen zwischen Religion und Politik geprägt. In einer der neuesten Veröffentlichungen zu diesem Themenkreis schließt sich Franz Brendle der These von Bireley an, wonach der Dreißigjährige Krieg bis 1635 ein Religionskrieg gewesen ist.¹²⁵ Heinz Schilling sieht den Ursprung des zerstörerischen Konflikts in einem »Konfessionsfundamentalismus«. Die Konfessionalisierung habe die politischen Konflikte ins Grundsätzliche gesteigert. Auf der »realgeschichtlichen Ebene« habe dies um 1600 zu einer »festeren Bindung der Außenpolitik an konfessionelle Positionen« geführt, auch wenn Schilling konzediert, dass »über den konkreten Anteil religiöser Elemente an der realen Machtpolitik [...] der Sache gemäß nie vollständig Einigkeit zu erzielen sein [wird]«. ¹²⁶ Ausschlaggebend für den Konflikt sei demzufolge vor allem das »apokalyptische Denken« gewesen.¹²⁷ Winfried Schulze spricht sich gegen eine solche Verabsolutierung der religiösen Motive aus. Es gebe vielfach einen Widerspruch zwischen der »theologisch-publizistischen Begründung der jeweiligen konfessionellen Ansprüche« und der »politischen Realität«. Die theologischen Streitigkeiten hät-

123 *Repgen*: Kriegslegitimationen.

124 *Burkhardt*: Der Dreißigjährige Krieg 136–142.

125 *Brendle*: Der Erzkanzler.

126 *Schilling*: Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? 78 f. Diese These spielt auch in seinem Handbuch zu den internationalen Beziehungen in der Frühen Neuzeit eine große Rolle: *ders.*: Konfessionalisierung und Staatsinteressen 394–411.

127 *Ders.*: Konfessionalisierung und Staatsinteressen 405–411.

ten nicht oder nur teilweise eine entscheidende Rolle gespielt. Das Problem der Epoche sei eher im »Wegfall der tradierten Institutionen« wie des Reichstags als in einer apokalyptischen Sicht der Dinge zu suchen.¹²⁸

Somit bleibt die Frage, ob das staatliche Marienpatronat als politisches Instrument in einem territorial-dynastischen Krieg oder als Ausdruck der Kommunikation mit Gott in einem Religionskrieg zu deuten ist, nach wie vor offen. Im Folgenden soll der Kriegsverlauf vor dem Hintergrund der vorgestellten Beziehungen zum Himmel im bayerisch-kaiserlichen Lager gedeutet werden. Wie nahmen die katholischen Staaten ihre Interessen wahr?

Die Forschung von Matthias Pohlig zeigt, dass apokalyptische Naherwartungen im Lager der Katholischen Liga und des Kaisers bereits vor 1618 keine Rolle mehr spielten. Wenn die Erwartung eines baldigen Endes der Welt für die Annahme der böhmischen Krone durch Friedrich von der Pfalz ausschlaggebend gewesen sein soll, ist die bayerische, die kaiserliche oder die französische Politik kaum in solchen Kategorien zu fassen.¹²⁹ Dies heißt jedoch nicht, dass religiöse Vorstellungen auf katholischer Seite nicht für die Geschichte des Krieges ebenso entscheidend gewesen wären.

Zu Beginn des Krieges ist kein Konflikt zwischen einer konfessionellen und einer territorialen beziehungsweise dynastischen politischen Linie festzustellen. Dass der Herzog von Bayern sich von der Teilnahme der Katholischen Liga am böhmischen Krieg auch territoriale Gewinne sowie die Kurwürde versprach, ist offensichtlich. Es wäre jedoch problematisch, dies gegen die offizielle Zielsetzung auszuspielen.¹³⁰ Den Rahmen für die Verfolgung dieser Absicht stellte der Versuch dar, eine Machtverschiebung zugunsten des Pfälzer Kurfürsten zu verhindern und somit die bisherige Stellung des Hauses von Österreich zu sichern.¹³¹ Mit einem protestantischen König von Böhmen hätte im Kurfürstenkolleg eine ketzerische Mehrheit bestanden. Die konfessionspolitische Ordnung des Reichs wäre gestört worden. Der böhmische Krieg hatte in diesem Sinn einen vornehmlich defensiven Charakter.

Worin bestanden in der Münchner Auffassung die allgemeinen Bedingungen für eine göttliche Unterstützung? Einen Hinweis *ex negativo* bietet die Kontroverse um die französische Außenpolitik,¹³² in deren Rahmen oft implizite Vor-

128 *Schulze*: Konfessionsfundamentalismus 141 f. Dies entspricht der These von *Gotthard*: Der deutsche Konfessionskrieg.

129 *Pohlig*: Konfessionskulturelle Deutungsmuster.

130 Die offiziellen Kriegsgründe wurden in zahlreichen Schriften verkündet, zum Beispiel: *Böhemische Tragoedi*.

131 *Edel*: Politik und Macht bei Herzog Maximilian 128 f.; *Bireley*: The Thirty Years' War 92.

132 *Franceschi*: Catholicisme d'Etat 28 f.; *Church*: Richelieu and Reason of State 121–128.

stellungen an den Tag treten. Dieser Streit entfachte sich 1625 durch Schriften des bayerischen Jesuiten Jakob Keller, der Maximilian nahestand.¹³³ Auslöser der Polemik war die finanzielle Unterstützung Ludwigs XIII. für protestantische Staaten, die machiavellistisch anmutete.¹³⁴ Die Schrift »Ermahnung an den König« wurde auf Lateinisch, Französisch und Deutsch im Jahr 1625 veröffentlicht.¹³⁵ Sie präsentiert sich als eine Warnung eines französischen Untertans an seinen Monarchen. Darin wird angenommen, dass

[d]em König [...] das Schwerdt [gegeben ist], die Bosheit damit zu verfechten, dz [sic] gute damit zu vertheidigen [...]. Allhie in dieser Welt ist der König seiner und göttlicher Majestät ein Rächer. Sol derwegen in seinem Reich der König seyn ein Verwahrer der Religion, wie kan er dann in einem andern Reich dieselbe beleidigen, und zulassen, daß im benachbarten Reich alle Laster zunemen?¹³⁶

Daraus folge, dass »schädliche freundschaft und gemeinschaft mit ketzern machen ist weit und fern von der Göttlichen protection«.¹³⁷ Die Gebete der unterdrückten Christen würden den Himmel erreichen, von dem der göttliche Zorn zu erwarten sei.¹³⁸ Dagegen habe der Herr »[d]em Keyser und den Fürsten [...] anbefohlen, daß sie sich mit Gewalt wider deine Waffen sollen setzen, Gott ist mit ihnen, den haben sie zum Oberherrn und Meister. Ist derwegen unser Krieg gegen Gott.«¹³⁹ Am Ende der Schrift zeichnet Keller das Bild von Frankreich, das sich durch diesen unglücklichen Krieg in einen Trümmerhaufen verwandelt.¹⁴⁰

Im Kontrast zu den Vorwürfen an den Allerchristlichen steht das propagierte bayerische Selbstverständnis. Sein Zentrum bildet der Wille zur Konformität mit der Ordnung: sowohl auf der Ebene des Reichs als auch des Universums.¹⁴¹ Im Gegensatz dazu sind die Reformierten Rebellen wider die universale und politische Ordnung.¹⁴² Statt auf Gott zu setzen, vertrauen sie auf ihr eigenes Glück.¹⁴³

133 *Eudaemon Cydonius* [Keller, Jacob]: Foedus et bellum haeretico-impium; *Mysteria politica*, hoc est: Epistolae arcanae; *Church*: Richelieu and Reason of State 121–123.

134 Vertraulich freundlich Gespräch, zwischen Herrn Cardinal Richelieu und P. Joseph.

135 *Eudaemon Cydonius*: Foedus; *ders.*: Avertissement d'un théologien à Louis XIII; *ders.*: G.G.R. theologi ad Ludovicum decimum tertium.

136 *Eudaemon Cydonius*: Foedus 20f.

137 Ebd. 11.

138 Ebd.

139 Ebd. 25.

140 Ebd. 42f.

141 Böhemische Tragoedi; *Freidenreich* [Keller, Jacob]: Lobred und Gratulation.

142 Ebd.; *Nicolai*: Veltlinischer Blutrath und Straffgericht; *Speculum Germaniae*; Wahrhaftiger und gründtlicher Bericht, welcher Gestalt die Stände.

143 *Hercynianus* [Keller, Jacob]: Strich durch die spanische Cantzley, insbesondere Vorrede an den Leser.

Die Häresie stellte aufgrund der religiösen Fundierung der weltlichen Gewalt die Existenz der Republik – das »Band der Republik« – infrage und sollte bekämpft werden. Solche Deutungsmuster begründeten die Siegeserwartung, die man in Bayern unter anderem in den Schlachtberichten stets proklamierte.¹⁴⁴ Ihre propagandistische Verwendung hieß aber nicht, dass Maximilian von Bayern oder Ferdinand II. sie nicht teilten, ganz im Gegenteil.¹⁴⁵ Was der Himmel ihrer Meinung nach erwartete, war Gefolgschaft und Treue. Wenn man die Anforderungen, die Gott an die weltlichen Mächte stellte, auf einen Begriff bringen möchte, kann man von einer Universalität der Treuepflicht sprechen.

Eine solche Begünstigung durch den Himmel im Falle eines Kampfes für den Glauben und die Kirche ließ den Krieg als erfolgversprechend erscheinen. Umgekehrt konnten diese religiösen Rahmenbedingungen aber auch handlungsbeschränkend wirken. Die französische Diplomatie erkannte genau, dass Bayern ein Interesse daran hatte, sich vom Kaiser zu distanzieren, um seine eigene Machtpolitik zu verfolgen. München lehnte jedoch stets ab, ein Defensivbündnis mit Frankreich zu schließen und die Neutralität im Konflikt zwischen den protestantischen Mächten und dem Kaiser zu bewahren, da dies nicht zum Sieg führen könnte.¹⁴⁶ Ähnlich wie das bayerische Kalkül gestaltete auch sich das spanische. Der Hauptminister Gaspar de Guzmán, Graf von Olivares, glaubte in den 1620er Jahren fest an einen göttlichen Schutz für das Königreich.¹⁴⁷ Die himmlische Hilfe komme nicht Spanien per se zugute und könne dementsprechend nicht für jeglichen kriegerischen Plan erwartet werden, sondern gelte der Wiederherstellung der Ordnung im Reich und dem Kampf gegen die rebellierenden Holländer und Portugiesen.¹⁴⁸ Ein Krieg gegen das katholische Frankreich sei dagegen eine äußerst riskante Sache.¹⁴⁹

Es lässt sich also kein Gegensatz zwischen Propaganda und Realpolitik feststellen. Bei den sogenannten religiösen und politischen Zielsetzungen handelte es sich um zwei Ebenen ein und desselben Kalküls. Die religiöse Ebene war die der Voraussetzungen: Religiöse Vorstellungen wirkten erfolg- oder misserfolgversprechend. Religion konnte vom rationalen Nutzen-Kosten-Denken nicht

144 Ober und nider Enserich, wie auch Böhemisch Journal; Gründtliche Anzeig, was zwischen Chur-Pfalz unnd Bayrn tractiert worden; Gründlicher und Außführlicher Bericht, wie unnd was gestalt, die blutige Schlacht abgelauffen.

145 *Bireley*: *The Thirty Years' War* 87.

146 *Pierre*: *Le Père Joseph* 225–241.

147 *Elliott*: *The Count-Duke of Olivares*, insbesondere 171–240. Dieser gelungenen Partnerschaft mit Gott entsprechend ließ der Hauptminister auch zahlreiche kultische Handlungen ausführen.

148 So trachtete die spanische Außenpolitik entgegen der Behauptung der französischen Propaganda nie nach einer »Universalmonarchie«. Siehe *Benassar/Vincent*: *Spanien* 180.

149 *Elliott*: *Olivares*, insbesondere 226–240, 461.

getrennt werden. Sie bildete vielmehr den Rahmen für eine solche Interessenkonstruktion. Für die Akteure war es von zentraler Bedeutung zu verstehen, was Gott von ihnen erwartete. Im bayerischen wie im habsburgischen Fall beruhte das Kalkül auf einer grundlegenden Annahme: Der Himmel begünstige jene, die für die maximale Verbreitung des wahren Glaubens und Kults kämpfen.¹⁵⁰

Am Anfang der 1620er Jahre spielte somit die Frage, ob die Kriegspläne gottgefällig waren, kaum eine Rolle. Diese Problemstellung kam erst auf, als das kaiserlich-ligistische Lager nach dem unaufhörlichen Siegeszug dieses Jahrzehnts die ursprünglichen Kriegsziele erreicht hatte. Im Laufe der 1620er Jahre zeichneten sich Differenzen zwischen zwei Parteien immer deutlicher ab. Die jesuitischen fürstlichen Beichtväter in München und Wien, Adam Contzen und Wilhelm Lamormaini, führten das Lager der Anhänger einer Ausweitung des Krieges auf reichsferne nördliche Territorien, um die konfessionelle Ordnung von 1552 wiederherzustellen. Die göttliche Vorsehung versicherte in ihren Augen den Sieg. Es hätte gar eine Sünde dargestellt, in dieser Hinsicht nicht in Gott zu vertrauen. Ein anderer Teil der Berater war dagegen der Meinung, ein solches Vorhaben sei zu riskant.¹⁵¹

Mit diesen religiösen Vorstellungen konnten die Anhänger eines Maximalprogramms den bayerischen Kurfürsten und den Kaiser überzeugen.¹⁵² Für Maximilian eröffnete der zu erwartende himmlische Beistand die Möglichkeit, die konfessionellen Konflikte des Reichs endgültig zu lösen.¹⁵³ Ferdinand II. teilte durchaus dieses Kalkül. Auch in Madrid war man am Anfang der 1630er Jahre überzeugt, dass dank der himmlischen Hilfe eine gewagtere Politik möglich sei, die die deutschen Angelegenheiten zu einem guten Ende führen werde. Zwar hätte Olivares am liebsten den Krieg gegen Frankreich vermieden, doch die Pflicht, sich bei Gott für seine Gunst zu bedanken, machte seiner Meinung nach den Konflikt unausweichlich.¹⁵⁴

Die von Robert Bireley untersuchten Diskussionen in den Münchner und Wiener Regierungskreisen zeugen infolgedessen keineswegs von einem Triumph der religiösen über die politischen Motive. Eher kann man beobachten, wie sich das politisch-religiöse Kalkül derjenigen, die Gottes Anforderungen höher einschätzten, durchsetzte. Damit wird der fortschreitende Einfluss der reformkatholischen universalistischen Vorstellungen auf dem politischen Feld in Bayern und Österreich sichtbar. Diesen erhöhten Universalismus hatten der Einfluss der

150 Bireley: *The Thirty Years' War* 87.

151 Ebd. 93f.

152 Ebd. 96.

153 So argumentiert Maximilian in einem Brief an den Kaiser Ferdinand II., der zitiert ist in: Luttenberger: *Katholische Reform und Konfessionalisierung 378–380*.

154 Elliott: Olivares 458, 478–482.

Jesuiten und die eingetretenen militärischen Erfolge stark begünstigt. Er wirkte kriegsfördernd und führte sogar eine Kriegswende herbei. Er trieb die lutherischen Mächte in das reformierte Lager und ermöglichte den schwedischen Siegeszug, den die protestantischen Territorien finanzierten.¹⁵⁵

Das bayerische Marienpatronat ist im Rahmen dieser Religionsgeschichte des politischen Kalküls zu interpretieren. Seit Anbeginn des Krieges spornte die Möglichkeit einer göttlicher Unterstützung München und Wien geradezu an: Die Herrscher intensivierten die Kommunikation mit dem Himmel, bemühten sich um eine bessere Erfüllung ihrer *iustitia*-Pflichten und bezogen somit die Untertanen in das Beziehungsgeflecht zwischen Himmel und Erde mit ein. So traf die Regierungselite im Rahmen des böhmischen Feldzugs 1620 zahlreiche Maßnahmen, die einen glücklichen Ausgang des Krieges dank himmlischer Hilfe versichern und das Bild einer göttlichen Begünstigung propagieren sollten. Wohl bekannt ist die bereits erwähnte Einladung eines spanischen Mystikers, Pater Dominikus von Jesus Maria, der als Spezialist für Beziehungen zum Himmel das Heer begleitete.¹⁵⁶ Einiges spricht dafür, dass dieser Ordensmann sogar einen Einfluss auf die Entscheidung Maximilians hatte, trotz ungünstiger Lage auf dem Weißen Berg die Schlacht mit den böhmisch-pfälzischen Truppen zu liefern, indem er anhand der Pflicht zur Zuversicht in Gott argumentierte.¹⁵⁷ Jedenfalls wurde unter Mitwirkung von Pater Dominikus der Versuch unternommen, das Heer in die marianische Frömmigkeit des Fürsten miteinzubeziehen.¹⁵⁸ Auch bemühte sich Maximilian, Ausschreitungen des Heeres gegen die Bevölkerung zu unterbinden. Aus Angst, die göttliche Gunst zu verlieren, wurden plündernde Soldaten zum Tode verurteilt.¹⁵⁹

Auch legte der Fürst selbst eine beeindruckende fromme Aktivität an den Tag, die uns aus den Aufzeichnungen des Hofkammerpräsidenten Mändl¹⁶⁰ sowie der Jesuiten Buslidius und Drexel bekannt ist. Diese notierten im Auftrag des Fürsten den Verlauf des Feldzugs und versäumten es nicht, die verschiedenen kultischen Handlungen des Fürsten wie Messen, Predigten, Beichten und Rosenkranzgebete genau zu verzeichnen. Daraus geht hervor, dass Maximilian

155 Schmidt: Der Dreißigjährige Krieg 43–58.

156 Grundlegend ist die wenig beachtete Studie von *Giordano*: Domenico a Gesù Maria 172–187. Dagegen bringt in diesem Punkt die Monographie von Olivier Chaline keine neuen Erkenntnisse: *Chaline*: La Bataille de la montagne blanche. Eine Zusammenfassung für ein englischsprachiges Publikum: *Johnson*: »Victoria a Deo missa?«.

157 Mändl: Tagebuch 104; *Buslidius*: Tagebuch 135; *Drexel*: Tagebuch 184.

158 *Giordano*: Domenico a Gesù Maria 172–187; *Chaline*: La Bataille de la montagne blanche; *Johnson*: »Victoria a Deo missa?«.

159 Mändl: Tagebuch 105; *Drexel*: Tagebuch 147 f. Dieser Umstand hat in der Historiographie bisher nur wenig Beachtung gefunden.

160 Zur Person Mändls *Albrecht*: Maximilian I. 179 f.

trotz den an den Kräften zehrenden Märschen und diversen Entbehrungen täglich zwei bis drei Messen beiwohnte.¹⁶¹

Diese Kombination aus weltlichen Ambitionen, den Anforderungen der Katholischen Reform und der Perspektive einer himmlischen Hilfe führte zu den sakralen Innovationen der 1610er und 1620er Jahre, unter denen sich die erst-rangige Rolle der Gottesmutter als Patronin entwickelte. Die erhöhten Erwartungen von und an Gott am Ende der 1620er und während der 1630er Jahre bildeten den Rahmen für eine stetige Intensivierung der religiös-politischen Praktiken. So kann die Geschichte des bayerischen Marienpatronats nicht unabhängig von der Religionsgeschichte des Kriegskalküls verstanden werden. Die fortschreitende Suche nach einer immer engeren Bindung an den Himmel entsprang der Dynamik einer zugleich verpflichtenden wie erfolgversprechenden Partnerschaft mit dem himmlischen Herrn.

Erst ein langsames Entlernen des erhöhten universalistischen Kalküls machte den Frieden möglich. Maximilian von Bayern hielt bis zum Prager Frieden (1635) am Restitutionsedikt als Schlussstein seiner Politik fest und war aus diesem Grund zunächst nur wenig konzessionsbereit. Die Kontroversen um diese Politik offenbarten das religiös-politische Kalkül des bayerischen Kurfürsten. Als manche katholische Territorien zu Beginn der 1630er Jahre Angst vor einer lutherisch-reformierten Annäherung bekamen, teilte der Kurfürst den Optimismus seines Beichtvaters Contzen: Aufgrund der himmlischen Unterstützung bestehe keine Not. Andere Berater sahen dagegen eine große Gefahr und griffen den Jesuiten an, er propagiere eine Politik, die auf Wunder zähle. Contzen verteidigte sich gegen diese Vorwürfe: Nicht auf Wunder, sondern auf die göttliche Vorsehung setze er. Es sei nicht überheblich, sondern nur fromm, im Vertrauen in die himmlischen Gnaden in den Krieg zu ziehen. Die Kritik an einer Politik, die in den Augen ihrer Gegner nach göttlichen Wundern verlangte, nahm jedoch in der ersten Hälfte der 1630er Jahre unter dem Eindruck des wechselnden Kriegsglücks nur zu.¹⁶²

Im Frieden von Prag, der das Jahr 1627 zur chronologischen Grenze für die Restitution erhob, setzte sich diese Sichtweise durch. München und Wien verzichteten auf das Maximalprogramm des Restitutionsedikts. Besonders am kaiserlichen Hof wurde betont, man solle sich nicht an der göttlichen Offenbarung, sondern an der menschlichen Vernunft orientieren. Beispiele aus der hebräischen Geschichte belegten, dass das Volk Gottes Niederlagen einstecken musste, auch wenn es eine gerechte Kriegssache verfocht, wenn es dem Allmächtigen

161 *Buslidius*: Tagebuch 107–109, 112, 114–117, 119–121, 124f., 127, 132, 136–138. *Drexel*: Tagebuch 148–183.

162 *Bireley*: *The Thirty Years' War* 96–99.

beliebe, die Gläubigen für ihre Sünden zu bestrafen.¹⁶³ Die Anhänger der Konzessionen an die Ketzer teilten daher die Meinung, die göttliche Fügung sei kaum vorhersehbar. Damit bezweifelten sie zwar nicht, dass Gott Bayern und das kaiserliche Haus in den 1620er Jahren gefördert hat und man alles zu unternehmen habe, um dem Schöpfer zu gefallen. So zählte auch der Erfinder der Mariensäule, der Hofkammerpräsident Mändl, zu den Befürwortern von Konzessionen an die Protestanten. Die Moderaten lehnten aber das extrem universalistische Kalkül der jesuitischen Beichtväter ab, das dem Himmel gegenüber anmaßend sei, weil es ungeachtet der menschlichen Unvollkommenheit von ihm Gnaden fordere.

Der Frieden von Prag leitete insofern eine Wende ein, als sich die friedensfördernden Deutungsmuster etablierten. Er leutete jedoch nicht das Ende religiöser Überlegungen im Krieg ein. Nicht nur, dass der Frieden von Theologen gutgeheißen wurde. Vor allem ging es im Frieden von Prag um eine Grenze des vor Gott Vertretbaren, die der Kaiser und der bayerische Kurfürst nur schrittweise in Richtung eines weiteren Entgegenkommens den Häretikern gegenüber verschoben. Mit diesem Niedergang der göttlichen Ansprüche war eine gewisse Auflösung der Interessengemeinschaft von Ferdinand II. und Maximilian I. verbunden. Erst 1645 gab der Kaiser den Glauben auf, vom Himmel besonders gefördert zu werden, und machte Vorschläge, die sich deutlich jenseits des Prager Friedens bewegten. Dieser Stellungnahme schloss sich Bayern im Jahr 1646 an und ebnete damit den Weg zum Westfälischen Frieden.¹⁶⁴

Diese Ausführungen zeigen, dass die Entscheidungen für die militärische Auseinandersetzung einem politisch-religiösen Kalkül entsprangen, das sich im Rahmen des reformkatholischen Universalismus entwickelt hatte. Die zeitgenössischen Debatten drehten sich nicht um die Wahl zwischen politischen und religiösen Zielen, sondern um die Frage, ob eine Harmonie zwischen territorial-dynastischen Interessen und denen Gottes weltlichen Erfolg versichere oder nicht. Die Anhänger eines Maximalprogramms dachten nicht daran, konfessionelle Ziele über die politischen zu stellen. Sie setzten sich genauso wie ihre Opponenten für ihren Fürsten ein, gingen dabei jedoch von hohen Anforderungen seitens des Himmels aus.

Das staatliche Marienpatronat ist folglich weder im Rahmen eines Religionskrieges zu interpretieren noch als ein Propagandamittel zu sehen, das eine Realpolitik verdeckte. Auffällig ist vielmehr die starke Dynamik, die sich mindestens bis zur Mitte der 1630er Jahre entfaltete. Der Steigerung der Ansprüche von und an Gott entsprach die Suche nach einer besseren Integration in die göttliche Liebeshierarchie. Die Politik Münchens und Wiens erlebte eine Universalisierung

163 Ebd. 100–102.

164 Ebd. 101–105; *Fuchs*: Ein ›Medium zum Frieden‹ 150–212.

im Sinne der Katholischen Reform. Das Kriegskalkül Maximilians von Bayern kann nur vor diesem Hintergrund verstanden werden. Der Krieg schien einerseits im Hinblick auf die Erwartungen einer göttlichen Reaktion notwendig und schuf zugleich ein Bedürfnis nach himmlischen Gnaden, das sich universalisierend auswirkte.

Bezeichnend für die Historiographie zum Dreißigjährigen Krieg ist also nicht nur, dass sie gewöhnlich nach den Motiven der wichtigsten Akteure fragt und dabei einen Gegensatz zwischen Religion und Politik konstruiert. Das grundlegende Problem ist auch in einer zweiten, meist implizit bleibenden Annahme zu suchen: Die Historiker setzen oft Religion mit Konfession – und religiöse Motive mit konfessionspolitischen Zielsetzungen – gleich. Ebendies ermöglicht ihnen, Religion und Politik auf derselben Ebene, nämlich der Ebene der Motive, zu verorten und sie gegeneinander auszuspielen. Ein solcher Begriffsapparat kann der von Burkhardt erwähnten »Verzahnung von Religion und Politik« nicht gerecht werden.¹⁶⁵ Er führt dazu, dass die entscheidenden Unterschiede in den Vorstellungen der Beziehungen zum Himmel innerhalb des Katholizismus größtenteils unberücksichtigt bleiben. Zum Beispiel entreißt Schilling eine Aussage eines Anhängers der Guisenpartei dem Kontext der von apokalyptischen Ängsten durchdrungenen französischen Religionskriege und erhebt sie zum Motto der Zeit unmittelbar vor dem Dreißigjährigen Krieg – ungeachtet der Veränderungen im Katholizismus um 1600, in denen er nur eine Steigerung des »Konfessionsfundamentalismus« sieht.¹⁶⁶ Umgekehrt dient die Abwesenheit apokalyptischer Erwartungen im katholischen Lager seinen Widersachern dazu, den politischen Charakter des Konflikts zu betonen.¹⁶⁷

Die Gleichsetzung von Religion und Konfession zieht eine Reihe von weiteren unbegründeten Gleichsetzungen nach sich. Manchmal wird »apokalyptisch« mit »religiös« verwechselt oder auch rationales Kalkül mit Politik und Gefühle mit Religion assoziiert. Zudem unterscheidet die Geschichtsschreibung oft nicht zwischen religiösen Vorstellungen und der Theologie. Bisweilen hält sie die Gefolgschaft gegenüber dem Heiligen Stuhl und die Ernsthaftigkeit religiöser Motivation ebenfalls für gleich. Dies alles führt zur Konstruktion eines Widerspruchs zwischen Realpolitik und Propaganda, der nicht zu halten ist. Aufgrund der impliziten Gleichsetzung von Konfession und Religion werden zum Beispiel die Debatten am Münchner und Wiener Hof zwischen Anhängern des Restitutions-

165 Einen bemerkenswerten Versuch stellt der Aufsatz von Günter Zimmermann dar, dem zufolge das Territorium der »Spielzweck« und die Konfession die »Spielregeln« seien. Warum dies so ist, vermag der Autor jedoch leider nicht zu erklären. Siehe *Zimmermann: Territorium und Konfession* 218–233.

166 *Schilling*: Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? 77.

167 *Schulze*: Konfessionsfundamentalismus 143.

edikts und Befürwortern von Konzessionen an die Protestanten zu einer Kontroverse zwischen Religion und Politik.

Schließlich stellen sich Historiker erst gar nicht die Frage nach einer möglichen religiösen Dimension der Außenpolitik Frankreichs, dem Johannes Burkhardt ein Streben nach der Universalmonarchie nachsagt.¹⁶⁸ Dieses Problem soll uns im Folgenden beschäftigen.

b) *Louis le Juste*: Normalisierung durch Superlative

Die Regierungszeit Ludwigs XIII. gilt in Frankreich als Epoche des »ersten Absolutismus«. Doch gehörte zu ihr auch die Etablierung der Katholischen Reform. Finden sich in der Entwicklung der Monarchie Einflüsse reformkatholischer Vorstellungen? Wenn ja, konnte das religiös begründete Herrschaftsmodell mit der antihabsburgischen Kriegspolitik und den protestantischen Bündnissen in Einklang gebracht werden? Oder bestand ein Widerspruch zwischen der Innen- und der Außenpolitik? Zunächst steht das Ideal eines Königs der *iustitia* im Mittelpunkt, das einer Normalisierung der Monarchie durch den inflationären Gebrauch von Superlativen gleichkam. Anschließend wird gezeigt, wie Richelieu und sein Umfeld durch einen gottgefälligen Krieg gegen katholische Mächte gedachten, den Staat an der Universalordnung teilhaben zu lassen.

Nachdem die Basis einer »frommen Monarchie« von Heinrich IV. und Maria von Medici gelegt wurde, entwickelte sich der junge Ludwig, der 1617 die Regierung an sich riss, zu einem Archetypus der Katholischen Reform: »Louis le Juste«. Bereits im Mittelalter war der französische König eine höchst sakrale Figur gewesen. Die Salbung während der Krönungszeremonie, die daraus resultierende Fähigkeit, Skrofeln zu heilen, sowie die Titel des allerchristlichen Königs und des erstgeborenen Sohns der Kirche verliehen ihm eine privilegierte Stellung in der Kommunikation mit dem Himmel. Diesen Ritualen und Topoi kam auch im 17. Jahrhundert eine herausragende Rolle zu.¹⁶⁹ Seit der Regierungszeit Ludwigs XIII. sind aber auch neue Akzente zu beobachten.

168 Burkhardt: Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit 517–527.

169 Nerveze: Action de graces à Dieu 4; Poirier: Discours panegyrique du bon-heur de la France 3, 17; Merigon: Panegyricque sur le sujet des Armes 14, 17; Barbier: Les Effets miraculeux de la sacrée main des rois de France; Les Actions miraculeuses du roi, sur ce que Sa Majesté fut conservée par son bon ange, 5. Die Forschungsliteratur konzentriert sich entweder auf den juristischen Diskurs über die Monarchie oder auf das Fortleben dieser mittelalterlichen religiösen Vorstellungen und Rituale im 17. Jahrhundert. Siehe Fogel: L'Etat dans la France moderne 39–62; Cosandey/Descimon: L'Absolutisme en France 27–105; Cornette: Le Roi de guerre 215–223.

Die neue »fromme Monarchie« zeichnete sich gerade durch den hervorgehobenen Platz aus, der dem Herrscher im Beziehungsfeld zwischen Himmel und Erde zugewiesen wurde.¹⁷⁰ Diese Betonung des Transzendentalen entsprach der typisch reformkatholischen Suche nach Ganzheit. So stellt die Einheit des Universums das zentrale Thema der politischen Überlegungen von Pierre de Bérulle dar. Seinen Ausführungen zufolge haben die Könige als »Abbilder der himmlischen Güte« und »Strahlen der Höchsten Gewalt« Anteil an der göttlichen Weisheit.¹⁷¹ Daraus folge, dass »sie verpflichtet sind, die übrigen Menschen an Frömmigkeit zu übertreffen, genauso wie sie diesen in Würde überlegen sind, denn Gott hat sie für den Ruhm seines Namens und das Wohl seiner Königreiche über sein Volk gestellt.«¹⁷² Bérulle sah in der Monarchie eine zentrale Schaltstelle, welche die Einheit des Universums hervorbrachte. Daraus erwuchsen hohe Anforderungen an den König: »Regieren Sie für Jesus Christus, wie Sie durch Jesus Christus regieren. Unterwerfen Sie Ihre Gewalt unter seine Macht und beziehen Sie sie auf seinen Dienst.«¹⁷³ »Der Heilige Geist wird Sie dazu leiten, ein Auge auf die Erde zu haben, um diese zu regieren, und das andere gen Himmel zu richten, um von oben Hilfe zu erhalten [...]«¹⁷⁴

Vielleicht noch deutlicher als Bérulle suchte Pater Joseph du Tremblay – einer der engsten Mitarbeiter von Richelieu – im monarchischen Herrschaftsmodell das Prinzip der Universalordnung, das sowohl für das spirituelle Leben als auch für die gute Regierung von Kirche und Staat zu gelten hatte. Zum Vorbild sollte man sich seiner Meinung nach den himmlischen Hof mit seinem allmächtigen König und den sich um ihn scharenden Heiligen- und Engelhierarchien nehmen. Benoist Pierre bringt diese Sichtweise auf den Punkt: »Nur eine solche hierarchische Organisation ermöglichte es, die Einheit in der ontologischen und kosmologischen Vielfalt des Universums zu denken«, da sie nicht nur »die Unterordnung der ›niedrigeren‹ den ›höheren‹«, sondern auch »die Erhöhung der Ersteren durch die Letzteren« implizierte.¹⁷⁵ Die Kommunikation lief nicht zwangsläufig zwischen jeweils zwei nächsten Gliedern der Hierarchiekette ab: Die höheren Wesen konnten jederzeit den niedrigeren besondere Gnaden zukommen lassen. Für Pater Joseph sollte die irdische Ordnung im Kleinen diese grenzenlose Ordnung des Allmächtigen abbilden. Durch das monarchische Prinzip war die

170 Behauptungen des göttlichen Schutzes für den König aus der Anfangszeit der persönlichen Regierung Ludwig XIII.: *Nerveze*: Priere à Dieu pour la prospérité du Roy; *ders.*: Action de graces de la France; *ders.*: Action de graces pour la convalescence de la Reyne.

171 *Morgain*: La Théologie politique de Pierre de Bérulle 126–132, 216 f.

172 Ebd. 217.

173 Ebd. 128.

174 Ebd. 127.

175 *Pierre*: Le Père Joseph 162 f.

gesamte Schöpfung »in Gott und durch Gott vereinig«. Obwohl er als Christ ein Diener des Herrn wie jedermann sei, könne man den König als »sichtbaren Gott« auf Erden bezeichnen. Sein Hof unterstand dem himmlischen und ihm kam die Rolle eines Vermittlers zwischen Dies- und Jenseits zu, während die »kämpfende Kirche« neben und in Harmonie mit ihm ihre geistlichen Aufgaben erfüllte.¹⁷⁶

In der Publizistik aus der Zeit Ludwigs XIII. finden sich folglich sämtliche Themen des reformkatholischen Herrschaftsmodells wieder. Zahlreiche Autoren – wie Bérulle und Richelieu – werteten die *pietas* des Königs zum Weg der Teilnahme an der Universalordnung auf und gingen damit weit über die Sakralisierung des Monarchen während der Herrschaft Heinrichs IV.¹⁷⁷ Vielfach postulierten die Veröffentlichungen eine *pietas*-Pflicht für den König und die Staatsdiener, deren Verfehlen unvermeidlich eine himmlische Strafe auf das Königreich ziehen würde.¹⁷⁸ Auch die Geschichtsschreibung aus dem 17. Jahrhundert hob die Frömmigkeit der französischen Könige stets hervor.¹⁷⁹ Ihre Deutungsmuster können als für die Katholische Reform typisch gelten: Nur durch Frömmigkeit konnte sich die weltliche Gewalt auf ihre göttliche Herkunft beziehen. Es ging in der *pietas* des französischen Königs demnach genauso wie in Bayern oder Polen-Litauen bei weitem nicht nur um sein eigenes Seelenheil. Angestrebt wurden eine Kommunikation und Gemeinschaft des Königreichs mit dem Himmel, die Vorbedingungen für den Erhalt und Erfolg des Staates waren.

Diese Betonung der Frömmigkeit implizierte, dass die Fürsten eine besondere, direkte Beziehung zu Gott haben sollten. Einen wichtigen Platz nahmen in der Politik die Bittgesuche des Königs bei Gott ein. Auch den Danksagungen des Monarchen schenkte man große Aufmerksamkeit: Die Tedeums gewannen dadurch einen herausragenden Platz in den Ritualen der französischen Monarchie – eine Akzentverschiebung, die so tiefgreifend war, dass die Historiographie bisweilen von einer »Ritualrevolution« spricht.¹⁸⁰ Die Aufforderungen zum und Nachrichten vom Tedeum ließ die französische Regierung sogar drucken; sie

176 Ebd. 160–165. Nach 1630 verstärkte sich sogar der mystische Absolutismus des Pater Joseph: ebd. 242 f.

177 Einige Beispiele: *Richelieu*: Testament politique 180 f.; *Branche*: Les Sacrez Eloges 659; *Caussin*: Le Triomphe de la pieté, insbesondere 7–13, 20–36, 174; *Du Mont*: Action tres-chrestienne faite à Fontaine-beleau; *Blanchot*: Le Diurnal des Roys 3; *Charpy*: Le Iuste Prince 8; [*Le Moyne*]: Les Triomphe de Louis le Iuste, insbesondere Vorwort an den König; *Sirmond*: La Chimere defaictte 41; *Danes*: Toutes les actions du règne de LOUIS XIII 319–324; Deux Discours pour le Roy 55–100; Apostrophe de la France au Roi Louis XIII 2; *Amariton*: Oraison funèbre 27 f., 40.

178 *Pierre*: Le Père Joseph 203.

179 *Tyvaert*: L'image du roi 531.

180 *Fogel*: Les Cérémonies de l'information; *Descimon*: Le corps de ville 104.

fanden damit eine für die damalige Zeit ungekannte Verbreitung.¹⁸¹ Robert Descimon konstatiert in diesem Zusammenhang das Ende des »korporatistischen Katholizismus«, der bis zum 16. Jahrhundert den König mit der französischen Hauptstadt mystisch vereinigt hatte.¹⁸² Vor den Bourbonen bestanden die öffentlichen feierlichen Zeremonien in der Tat gewöhnlich aus Generalprozessionen, die den König inmitten der Pariser Stände erscheinen ließen und ihren Abschluss in einer Messe in Notre-Dame fanden. Seit der Herrschaft Heinrichs IV. und vor allem Ludwigs XIII. ist jedoch eine Abkehr von solchen Ritualen zu verzeichnen: Die Monarchie stellte sich nun als von den Ständen unabhängig dar.¹⁸³

Das Aufkommen des Tedeums liegt im Kern dieser Entwicklung. Die Forschungsliteratur unterstreicht die informative Funktion dieses Rituals. Michèle Fogel bezeichnet es als »cérémonie de l'information«, da es zur Verkündung von militärischen Siegen und weiteren erfreulichen Nachrichten aus dem Königshaus diente.¹⁸⁴ Dieser Begriff soll aber nicht den Umstand vergessen lassen, dass es im Tedeum primär um die Verhältnisse zwischen Himmel und Erde ging. Die übermittelten Nachrichten dienten dem direkten und ganz expliziten Beweis einer besonderen und persönlichen Beziehung des Monarchen zu Gott.¹⁸⁵

Eine solche Beziehung des Königs zu Gott förderte eine Personalisierung des Königsamts.¹⁸⁶ Die königlichen Tugenden werden besonders stark hervorgehoben und als seine persönlichen Attribute dargestellt.¹⁸⁷ Ludwig XIII. legte großen

181 Zum Beispiel: Les Cérémonies du Te Deum chanté à Nostre-Dame; La Publication de la paix: Le Te Deum chanté en l'église Notre-Dame.

182 Descimon: Le corps de ville.

183 Ebd. 104.

184 Fogel: Les Cérémonies de l'information.

185 Lettre du Roy, envoyée a messieurs les Prevost des Marchands et Eschevins pour assister au Te Deum; Lettre du Roy, envoyée a messieurs les Prevost des Marchands sur la reduction de la ville et cité d'Aras; Lettre du Roy, envoyée a messieurs les Prevost des Marchands et Eschevins de sa bonne ville de Paris sur l'heureux accouchement de la Reyne; Lettre du Roy, envoyée a messieurs les Prevost des Marchands sur la reduction de la ville et citadelle de Perpignan; Lettre du Roi envoyée à messieurs les prevots des marchands sur la grande defaite des troupes espagnoles; La Publication de la paix; *Cornette*: Le Roi de guerre 225; ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Francia, 115, 1659, Blatt 796; ebd., 117, 1660, Blatt 9, 41, 68, 71.

186 Die Personalisierung wurde von Marcel Gauchet als Manko empfunden. Bis circa 1600 könne man ein Aufkommen eines unpersönlichen Staates nachvollziehen – eine Entwicklung, die jedoch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts konterkariert würde. Gauchet: L'Etat au miroir de la raison d'Etat, hier insbesondere 202 f. Diese Personalisierung scheint jedoch für die Zeitgenossen der einzige Weg gewesen zu sein, den Staat in der Universalordnung zu verankern.

187 Poirier: Discours panégyrique 43; Chevallier: Louis XIII 180 f., 428, 646; Apostrophe de la France 4. Dies ging bis zu einer Quasiheiligsprechung des Königs: *Amariton*: Oraison funèbre 14–16.

Wert darauf, als jemand zu gelten, der das Laster hasste.¹⁸⁸ Auch der Publizist zufolge gab sich der Monarch seinen Affekten nicht hin.¹⁸⁹ Diese Tugendhaftigkeit entsprach wiederum einem besonderen göttlichen Schutz nach dem Prinzip: »Die größte Stärke eines Königreichs ist die Tugend seines Königs.«¹⁹⁰ So behauptete ein Publizist: »Der Himmel, der ihn wie aus einer reinen Substanz geschaffen hat, die zum Laster nicht fähig ist, bewahrt ihn wie den Salamander im Feuer [...]. Es liegt in der Macht einer guten Seele, alles durch die Vollkommenheit ihrer Güte zu besiegen.«¹⁹¹ Aus dieser Eigenschaft entsprängen jedes Jahr neue »Wunder«, wie man an den militärischen Siegen sehe.¹⁹²

Die Personalisierung des Königsamts wird auch dadurch sichtbar, dass man sich in Frankreich von der mittelalterlichen Lehre der zwei Körper des Königs abwandte, die neben dem physischen die Existenz eines mystischen Körpers postulierten, der das Königreich selbst war.¹⁹³ Diese Vorstellung fand in Änderungen der Rituale rund um die Beisetzung des Monarchen ihren Ausdruck. Im 16. Jahrhundert wurde zwischen dem Ableben des Königs und der Beisetzungszereemonie in einem feierlich dekorierten Zimmer ein Paradebett aufgestellt, auf dem eine Wachseffigie des Königs lag.¹⁹⁴ Sie hatte offene Augen, trug die Kleider des Monarchen und hielt in ihren Händen die Regalien. Die königlichen Diener servierten ihr Mahlzeiten. Ein solches Ritual stellte die Unsterblichkeit des mystischen Körpers des Königs dar. Doch führte man eine solche Inszenierung zum letzten Mal nach dem Tod Heinrichs IV. 1610 auf.¹⁹⁵ Beim Ableben Ludwigs XIII. stellte der Hof den verstorbenen König als normalen – das heißt sterblichen –, wenn auch besonders guten Christen dar. Ludwig sollte Vorbild für den einfachen Gläubigen werden.¹⁹⁶ Die Erzählung über seine Agonie, die seine Gemahlin Anna von Österreich in Auftrag gab, zeigt einen gottesfürchtigen und bescheidenen Mann, der sich den allgemeingültigen göttlichen Verordnungen unterwirft und dabei doch Zweifel über sein Seelenheil behält.¹⁹⁷

188 *Chevallier*: Louis XIII 107.

189 *Charpy*: *Le Iuste Prince* 31 f.

190 *Le Vray Prince et le bon sujet* 862.

191 *Les Actions miraculeuses du roi* 1–3.

192 *Ebd.* 1.

193 Grundlegend bleibt: *Kantorowicz*: *Die zwei Körper des Königs*.

194 *Fogel*: *L'Etat dans la France moderne* 43.

195 *Ebd.* 44; *Chevallier*: Louis XIII 646.

196 *Girard*: *L'Idée d'une belle mort* 2; *Hermenonville*: *L'Europe en deuil* 19 f.; *Bazin*: *Oraison funèbre* 16, 20. Aus der Beisetzungsprozession der polnischen Könige verschwand auch ungefähr zur selben Zeit die Darstellung des Königs durch eine Person, die seine Kleidung trug: *Kucia*: *Repraesentator a kiryśnik*.

197 *Girard*: *L'Idée d'une belle mort*.

Mit dieser Reduktion der Person des Königs auf seinen physischen Körper hing ein Imperativ zusammen, der auf den ersten Blick paradox anmutet: Vom gottähnlichen Monarchen des reformierten Katholizismus wurde verlangt, bescheiden zu sein. Dieses Gebot der Selbsterniedrigung entsprach dem allgemeinen Prinzip der Universalordnung: So hatte die heilige Maria umso mehr Macht, als sie die bescheidenste aller Geschöpfe Gottes war.¹⁹⁸ Je höher jemand in der Hierarchie stand, desto niedriger sollte er sich selbst einstufen. Der Fürst werde umso mehr von Gott geliebt, wenn er es ablehnt, die erhaltenen Gnaden auf seine eigenen Verdienste zurückzuführen. Demnach mussten sich weltliche Würdenträger erniedrigen, um sich zu erhöhen. So stilisierte sich Maximilian von Bayern auf der Mariensäule zum »niedersten der Schutzbefohlenen« der Universalkönigin.¹⁹⁹ Eine solche Konstruktion politischer Legitimität findet sich in Schriften mit panegyrischem Charakter aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gleichermaßen in Polen-Litauen, Bayern und Frankreich.²⁰⁰

Das Prinzip der Erhöhung durch Erniedrigung fand in den drei Ländern Umsetzung auch im rituellen Rahmen. Der Jesuit Antoine Girard erzählt eine exemplarische Anekdote: Als während der Fronleichnamsprozession bei großer Hitze der Bischof von Chartres den König einlud, zu ihm unter den Baldachin zu kommen, unter dem man das Heilige Sakrament trug, lehnte Ludwig XIII. mit der Begründung ab, »Gott hat keine Gefährten«.²⁰¹ Diese kleine Geschichte erinnert sehr stark an die Legende Rudolfs I., des ersten deutschen Königs aus dem Geschlecht der Habsburger, der im Barock eine besondere Rolle bei der Legitimierung der herausragenden Stellung des Hauses Habsburg zukam.²⁰² Als Rudolf zu Pferd einen Fluss überqueren wollte, habe er einen Priester getroffen, der das Heilige Sakrament trug. Nicht nur habe er dem Pater sein Ross überlassen; nachdem der Priester den Fluss überquert hatte, erklärte sich Rudolf für unwürdig, wieder auf das Pferd zu steigen. Daraufhin sei er von Gott zum deutschen König bestimmt worden. Diese Erzählung sollte in der Epoche der Katholischen Reform den frommen Charakter der Dynastie und damit ihre Auserwähltheit beweisen.

198 Siehe den Kommentar im Kapitel I von: *Poiré*: La Triple Couronne, 2. Traktat, 34. Weitere Beispiele: *Łobżyński*: Przenosiny 28f.; *Constitutions de l'Ordre et Religion de la milice chrestienne* 6; *Morgain*: La Théologie politique de Pierre de Bérulle 200–209; *Cyprien de la Nativité de la Vierge*: Le Triomphe de la paix 7–17.

199 *Stroh*: Die Münchner Mariensäule 152f.

200 Vorwort zu *Birkowski*: Kwiaty koron krolewskich; *Lettre du Roy sur la reduction d'Aras*; Charpy, *Le Iuste Prince* 54f.; *Danes*: Toutes les actions 304.

201 Vorwort an den Leser von: *Girard*: L'Idée d'une belle mort.

202 *Bruckmüller*: »An Ehren und an Siegen reich« 273f.

Das Phänomen der Erhöhung durch Erniedrigung wird jedoch noch deutlicher, wenn nach militärischen Siegen Triumphe inszeniert werden sollten. Oder vielmehr: wenn man nach Siegen auf Feierlichkeiten verzichtete. Auch in diesem Punkt sind Ähnlichkeiten zwischen dem Entwurf der politischen Legitimität in Bayern, Polen-Litauen und in Frankreich unter Ludwig XIII. auffällig. Bei seiner Rückkehr nach München vom siegreichen Böhmen-Feldzug 1621 ließ Maximilian I. keine Triumphfestlichkeiten zu und begab sich mit seinem Gefolge unmittelbar zur Frauenkirche, um Gott und der heiligen Maria für die Kriegserfolge zu danken. In Polen-Litauen ist Vergleichbares zu beobachten: Als Prinz Ladislaus nach dem Sieg von Chotin über das Osmanische Reich in die Hauptstadt Krakau einzog, verbot er den überraschten Bürgern, ihn mit königlichem Pomp zu empfangen.²⁰³ Auf die Glückwünsche des Primas zum Sieg über die Osmanen antwortete der Prinz, dass der Erfolg nicht seinem Mut, sondern der »geheimen göttlichen Vorsehung« zu verdanken sei.²⁰⁴ Die feierlichen Einzüge Ludwigs XIII. in die protestantischen Städte in den 1620er Jahren verliefen ähnlich wie diese Rückkehr aus siegreichen Feldzügen. In Pau wurde den Bürgern untersagt, dem König zuzujubeln; in La Rochelle gab sich der Bourbone mit einer Prozession des Heiligen Sakraments zufrieden, welcher er mit bloßem Haupt folgte.²⁰⁵ Nach dem erfolgreichen Feldzug in Mantua wollte der Monarch ebenfalls keinen Triumph organisieren.²⁰⁶ Im Vordergrund steht in all diesen Fällen der ausdrückliche Verzicht der Fürsten auf jegliche Erwähnung der eigenen Verdienste. Die Zeitgenossen erachteten es als schicklich, den glücklichen Ausgang des Kriegsgeschehens ganz auf den Himmel zurückzuführen. Der Fürst trat hinter der himmlischen Hierarchie zurück. Diese Selbsterniedrigung entsprach zudem der Schaffung eines Kollektivs: Die Untertanen sollten ihn weniger feiern als ihm in der Kommunikation mit dem Himmel beistehen.

Das reformkatholische Herrschaftsmodell war nicht nur eine Konstruktion der panegyrischen Publizistik. Auch der neue König selbst identifizierte sich stets mit den Anforderungen der Katholischen Reform und behauptete, durch seine Regierung Gott zu dienen. In diesem Zusammenhang nahmen zwei königliche

203 *Czapliński*: Władysław (1976) IV 65.

204 Ebd. Die politische Bedeutung dieser Entscheidung lässt es nicht zu, solche Äußerungen lediglich als Zeichen einer persönlichen Bescheidenheit des zukünftigen Königs zu interpretieren, wie Władysław Czapliński es tut.

205 ARSI, Lit. an., Aquitan. 15, Bd. 1, Blatt 192; ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Francia 69, 1628, Blatt 270; *Danes*: Toutes les actions 305 f.; *Bazin*: Oraison funèbre 26. Dies wurde auch im Bild propagiert: »Le Roy apres la reduction de la Rochelle y fait celebrer la Ste Messe et faire une procession generale«, BnF, Cabinet des estampes. *Cornette*: Le Roi de guerre 190 f. Siehe auch den Einzug Ludwigs XIV. in Dünkirchen 1658: ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Francia 113, 1658.

206 *Charpy*: Le Iuste Prince 54f.

Tugenden einen besonderen Platz ein: die *pietas* und die *iustitia*, wie der junge Ludwig in der Erklärung zu seiner Volljährigkeit vor dem Parlement verkündete. Der Monarch legte eine intensive, typisch reformkatholische religiöse Praxis an den Tag: Engel- und Eucharistieverehrung, Heiligenpatronat, Rosenkranz, kleine Offizien der heiligen Maria, häufige Messen und Verzehr des Heiligen Sakraments, Morgen- und Abendgebet, Gewissensprüfungen, Wallfahrten und Vierzig-Stunden-Gebete bestimmten den Rhythmus von Alltag und Politik.²⁰⁷ Auch stellte er selbst kleine Offizien der Gottesmutter zusammen.²⁰⁸

Vor allem aber die *iustitia* nahm einen besonderen Platz in seinem Selbstverständnis ein, was einen großen Unterschied zu seinem Vater Heinrich IV. darstellte, der die *clementia* zur Behauptung der eigenen Autorität benutzt hatte. Ludwig XIII. wünschte sich seit seiner Jugend, »Louis le Juste« genannt zu werden. Dieser Wunsch wurde in den folgenden Jahren breit aufgegriffen.²⁰⁹ Die propagandistische Publizistik konstruierte einen König der Justiz.²¹⁰ Gerade jene Autoren, die das Königtum zum Dreh- und Angelpunkt des Universums erhöhten, stellten weitgehende Justiz-Anforderungen an den Monarchen. Pater Joseph zufolge war der König unter Androhung göttlicher Strafe verpflichtet, die Sitten seiner Untertanen zu reformieren.²¹¹ Doch eine solche Katastrophe befürchteten die panegyrischen Veröffentlichungen nicht: Für den weltlichen Erfolg des Königs bürge seine *justice*, »die die einzige Führerin der Königreiche und Schützerin der Kronen ist.«²¹²

Im bikonfessionellen Frankreich schlug sich der Justiz-Imperativ nicht wie in Bayern in einer umfassenden Regelung des religiösen Lebens der Untertanen nieder. Religiöse Pflichten, die jedem Untertan aufgebürdet werden, findet man zumindest vor der offiziellen Anerkennung des staatlichen Marienpatronats im Jahre 1638 nicht. Doch der Monarch versuchte dennoch, sich als gerechter König zu etablieren, indem er Kampagnen gegen krasse Überschreitungen des göttli-

207 *Chevallier*: Louis XIII 31, 45, 83, 87–90, 227, 258 f., 371, 373, 513, 558 f., 641 f., 646. Zusätzlich zu den oben genannten Herrscherbiographien siehe die römischen Quellen, die oft auf das religiöse Leben am Hof eingehen, etwa: ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Francia 84, 1637, Blatt 60; ARSI, An. lit., Lugd. 29, Blatt 313.

208 *Ludwig XIII. von Frankreich*, Parva christianae pietatis officia.

209 *Chevallier*: Louis XIII 108, 153, 185; Deux Discours pour le Roy.

210 Einige Beispiele: *Blanchot*: Le Diurnal des Roys, unter anderem 3. Zur Justiz als königliche Tugend: *Branche*: Les Sacrez Eloges 659; Le vray Prince, insbesondere Vorwort und 325, 861, 868 f., 895; *Charpy*: Le Iuste Prince 8; Tacite françois; [*Le Moyne*]: Les Triomphes de Louis le Iuste, insbesondere Vorwort an den König; *Amariton*: Oraison funèbre 6–13; *Bazin*: Oraison funèbre 2–4, 16.

211 *Pierre*: Le Père Joseph 246 f.

212 *Blanchot*: Le Diurnal des Roys 3–6.

chen Gesetzes lancierte. Der königliche Rat legte viel Wert darauf, die Blasphemie zu bekämpfen.²¹³ Er rechtfertigte die strengere Bestrafung der Gotteslästerung mit dem Hinweis darauf, dass aufgrund solcher Frevel – »eine unmittelbar an Gott verübte Verachtung und Beleidigung« – »seine zu Recht erzürnte göttliche Majestät oft eine sehr strenge Rache gegen die Völker zur Bestrafung dieser Verbrechen [schickt]«. ²¹⁴ Der König fühle sich umso mehr dazu verpflichtet, als er so viele besondere Zeichen [der göttlichen] Hilfe und so viele sichtbare Wohltaten [der göttlichen] Vorsehung für uns und unser Königreich [beobachtet], das [der Herr] so mächtig für seinen Ruhm und gegen die Anstrengungen seiner Feinde erhalten hat.²¹⁵

Eine andere *iustitia*-Pflicht, die Gott zufriedenstellen sollte, bestand in der Ausrottung des Duells. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts erkannte die Monarchie den Zweikampf nicht mehr öffentlich an; die Kirche verurteilte ihn auf das Schärfste.²¹⁶ 1599 wurde er vom Pariser Parlament als Infragestellung des staatlichen Gewaltmonopols dem äußerst schweren Verbrechen der Majestätsbeleidigung gleichgesetzt.²¹⁷ Doch hatte diese Rechtsprechung zunächst keine praktischen Konsequenzen. Das Duell blieb bei jungen Adligen populär, da es eine Behauptung der kriegerischen Ehre innerhalb einer höfischen Gesellschaft ermöglichte. Zwischen 1580 und 1600 kamen circa 8000 junge Männer in Zweikämpfen um.²¹⁸ Noch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts war diese Praxis alles andere als verpönt: Die Sieger rühmten sich in den Salons der eigenen Triumphe.

Problematisch am Duell war nicht nur die hohe Anzahl der ausgelöschten Leben. Auch stand sein Prinzip im direkten Gegensatz zum neuen katholischen Universalismus: Im Zweikampf ging es darum, Gott zu einer Stellungnahme zu zwingen, indem er einem der beiden Duellanten das Leben nahm. Somit führte

213 Déclaration du Roy, portant défenses de jurer et blasphémer le nom de Dieu, de la sainte Vierge 3; Déclaration [...] contre les jureurs et blasphémateurs du saint nom de Dieu; Declaration du Roy contre les Iureurs et blasphémateurs du saint nom de Dieu; Les Demandes de la reine au roi, pour faire punir les jureurs et blasphémateurs. Es gibt einen Zusammenhang zwischen der Bekämpfung der Gotteslästerung und dem neuen Patronat des heiligen Ludwigs: *Theveneau*: Préceptes du Roy Saint Louys 47–60. Fortsetzung dieser Politik in der Regentschaft: Ordonnance du Roy portant défenses à toutes personnes de jurer.

214 Déclaration du Roy, portant défenses de jurer 3; Déclaration contre les jureurs et blasphémateurs; Les Demandes de la reine au roi.

215 Déclaration contre les jureurs et blasphémateurs.

216 *Briost/Drévilion/Serna*: Croiser le fer 11. Das Duell wurde auch vom Tridentinum verboten: *Angelozzi*: Das Verbot des Duells 211–240.

217 Das Parlement befand, dass »es weder durch die göttlichen noch durch die menschlichen Gesetze gestattet ist, Rache durch andere Wege als den üblichen Lauf der Justiz zu suchen«. *Cornette*: Le Roi de guerre 91.

218 *Briost/Drévilion/Serna*: Croiser le fer 247.

man das Töten auf die Entscheidungsgewalt des Höchsten Herrn zurück.²¹⁹ Unter Ludwig XIII. vollzog sich eine Wende im Umgang mit dem Duell. Es breitete sich nämlich die Vorstellung aus, dass die Regierenden für jede in einem Duell ausgehauchte Seele Gott Rechenschaft ablegen müssen.²²⁰ Schon während der Generalstände von 1614 forderte der Klerus ein rigoroses Einschreiten. Trotz einer gewissen Laxheit des Justizapparats konnte der königliche Rat im Jahre 1627 zum ersten Mal zwei Duellanten hinrichten lassen.²²¹ Damit wurde die Justiz des Königs zur Schau gestellt.²²² Das staatliche Gewaltmonopol resultierte aus der Ausführung der Pflichten, die Gott der weltlichen Macht auferlegte.

Das Monarchiemodell erlebte also unter Ludwig XIII. grundlegende Veränderungen gegenüber der Regierungszeit Heinrichs IV. Die Suche nach universaler Einheit und einer unmittelbaren Kommunikation des Monarchen mit dem Himmel sowie das Streben nach weltlichen Erfolgen durch die königliche Frömmigkeit hatten erheblich zugenommen. Ein Novum im Vergleich zu der Zeit vor 1617 stellte die *iustitia*-Pflicht des Herrschers dar. Frankreich näherte sich durch einen späten Einfluss der Katholischen Reform den anderen katholischen Ländern. Diese Normalisierung ermöglichte eine weitgehende Stabilisierung des politischen Systems. Noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hatte die apokalyptische Religion die königliche Macht infrage gestellt. Nun ermöglichten die neuen religiösen Vorstellungen, die Position des Königs als Bindeglied zwischen Himmel und Erde und als Bürge für die allumfassende Einheit zu etablieren.

Diese Komponenten lassen sich unter dem Begriff des universalistischen Herrschaftssystems zusammenfassen, der idealtypisch verwendet werden kann. Die Bezeichnung »System« rechtfertigt sich durch die ganzheitliche Kohärenz dieser unter dem Einfluss der Katholischen Reform stehenden Konstruktion politischer Legitimität, die in den 1630er Jahren abgeschlossen wurde. Die Suche nach der Entängstigung durch eine größere Integration von Himmel und Welt bedingte eine harmonische Unterscheidung von Weltlichem und Geistlichem, die zu einer Spezialisierung der beiden Gewalten in ihrem jeweiligen Verantwortungsbereich führte. Die weltliche Gewalt hatte in ihrem Gebiet die göttliche *iustitia* durchzusetzen und stets durch die *pietas* die Rückkoppelung zum Himmel

219 Ebd. 247.

220 *Hildesheimer*: Richelieu 34; *Danes*: Toutes les actions 304.

221 Es handelte sich um die Sprosse der wichtigen hochadligen Familien François de Montmorency-Bouteville und seinen Vetter François de Rosmadec Graf Des Chapelles, die nicht nur etliche Male gegen das Edikt verstoßen hatten, sondern in diesem Punkt auch als Provokateure gegen die königliche Justiz aufgetreten waren. *Richelieu*: Mémoires, Bd. 7, 63–78; *Brioist/Drévilion/Serna*: Croiser le fer 255; *Chevallier*: Louis XIII 320–325.

222 *Richelieu*: Mémoires, Bd. 7, 69–78.

zu suchen. Dies beinhaltete die Teilnahme aller Untertanen an den Beziehungen zwischen Himmel und Erde. Der Fürst musste seinerseits seine Politik dem göttlichen Willen anpassen. Diese nicht zu trennenden Elemente bedingten sich gegenseitig und begründeten theoretisch eine zum Erfolg führende Gnadenspirale. Durch die Konformität mit dem reformkatholischen Herrschaftsmodell gefielen der Fürst und sein Land Gott, der ihnen Erfolg beschied, was das Modell wiederum bestärkte und die erwünschte universale Einheit heraufbeschwor. Die Festigung der monarchischen Autorität und die staatliche Entwicklung waren Folgen dieser Dynamik. Wenn aber ein Element dieses *virtuous circle* fehlte, konnte man mit gutem Grund den Untergang des Staates befürchten.

Die französische Monarchie bemühte sich also, dem universalistischen Herrschaftsmodell zu entsprechen. Doch beließ man es in Frankreich nicht bei der einfachen Anpassung. Die Modifizierung der politischen Legitimität zeugte von einer besonderen Radikalität der Vorstellungen, die sich im Zuge der Katholischen Reform durchgesetzt hatten. Die »Politisierung des mystischen Diskurses« und »Spiritualisierung des politischen Diskurses«, die bei Pater Joseph zu beobachten sind, waren deren typischer Ausdruck. Seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts entwickelte sich eine regelrechte »königliche Mystik«, die im Gehorsam und in der Verehrung des Monarchen die Verbindung mit Gott suchte.²²³ Besonders oft wurde in Frankreich hervorgehoben, dass »der König, der gut und gerecht ist, ein Gott auf Erden [ist]«. ²²⁴ Die Unvollkommenheit der menschlichen Natur zwingt dazu, alle der Regierung eines Einzelnen zu unterwerfen. Durch ihre himmlischen Qualitäten seien die Könige zur Anleitung der Menschen bestimmt: Sie seien »von Gott inspiriert« und würden »keine einzige menschliche Leidenschaft hegen«. ²²⁵ Diese hypertrophe Überhöhung der Monarchie führte zu einer ausufernden Superlativität: Frankreichs Herrscher sei durch seine Tugenden mit anderen unvergleichbar. ²²⁶ Die panegyrische Literatur wiederholte die *Topoi* fast ritualmäßig, wonach ganz Europa, ja die gesamte Welt Ludwig den Gerechten bewundere und liebe. ²²⁷ Das Modell der französischen Monarchie normalisierte sich nicht nur; es suchte die Lobkultur der anderen Länder zu übertreffen.

Dennoch soll die panegyrische Flut den Blick nicht auf Probleme der Zeit versperren. Zum Modell des universalistischen Herrschaftssystems gehörte es, dass der Herrscher nicht nur fromm und gerecht war, sondern auch eine gottgefällige

223 *Pierre*: Le Père Joseph 171 f.; *Crouzet*: *Mystique royale et »sentiment national«*?

224 *Le Vray Prince* 22 f.; *Poirier*: *Discours panégyrique* 9; *Chevallier*: *Louis XIII* 94.

225 *Le Vray Prince* 202 f.

226 *Blanchot*: *Le Diurnal des Roys* 5.

227 *Charpy*: *Le Iuste Prince* 8; *La France guerrie* 8; *Deux Discours pour le Roy* 5; *Hermenonville*: *L'Europe en deuil*; *Frenicle*: *Hymne de la Vierge* 27.

Politik auf der europäischen Bühne verfolgte. War da das französische Bündnis mit protestantischen Staaten gegen die Habsburger nicht ein Hindernis auf dem Weg zur göttlichen Hilfe? Inwiefern bestand ein Zusammenhang zwischen dem neuen Monarchiemodell und den kriegerischen Unternehmungen des allerchristlichen Königs? Die Kriegspolitik Frankreichs unter Ludwig XIII., die auf Bündnissen mit protestantischen Mächten gegen die katholischen Habsburger beruhte, war alles andere als unproblematisch. Sollte man das Herrschaftsmodell diesbezüglich als eine »rein verbale Beteuerung« bezeichnen, die keinerlei Einfluss auf die »Realgeschichte« hatte?²²⁸ Dies würde heißen, das französische Marienpatronat hätte im Gegensatz zum bayerischen nur als Deckmantel für einen säkularen Krieg gedient.

Die Forschung stellt fest, dass der König seine Souveränität und Sakralität vor allem durch den Krieg behauptete, konzentriert jedoch ihre Analyse auf die traditionellen Rituale der Monarchie: die Krönung und die Heilung der Skrofeln sowie auf das Tedeum.²²⁹ Im Folgenden wird dagegen der Akzent auf die universalistische Dynamik der Suche nach göttlichen Gnaden im Konflikt, ihre Folgen für die Staatsbildung sowie auf die religiöse Begründung des Krieges gesetzt. Auch hat die Geschichtsschreibung die Frage, ob die französische Außenpolitik in den antihabsburgischen Kriegen eine religiöse Dimension besessen hat, nicht gestellt.²³⁰ Frankreich gilt im Gegenteil oft als ein Beweis dafür, dass der Dreißigjährige Krieg kein Religionskrieg gewesen sein konnte.²³¹ Eine solche These beruht jedoch – wie wir gesehen haben – auf einer Gleichsetzung von Religion und Konfession. Kann man, wie in Bayern, auch in Frankreich ein religiös-politisches Kalkül beobachten?

Die *pietas* und die *iustitia* des Fürsten nahmen einen großen Stellenwert ein, wenn der Bedarf an göttlichen Gnaden hoch war. Besonders wenn größere Gefahren drohten, erwiesen sich auch Gebete einer breiteren Bevölkerungsschicht als notwendig, wie im Falle einer Erkrankung des Fürsten.²³² So sah man in der allgemeinen Verehrung des Heiligen Sakraments das Mittel, welches Ludwig XIII. 1630 heilte.²³³

228 So bei *Hersche*: Muße und Verschwendung 126.

229 *Cornette*: Le Roi de guerre, insbesondere 177–229.

230 *Burkhardt*: Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit 520.

231 *Ders.*: Der Dreißigjährige Krieg 138 f.

232 ASV, Segr. di stato, Nunziata di Francia 72, 1630, Blatt 187, 211. 94; *Deux Discours pour le Roy* 8; *Berthault*: Soteria Regia; *Chevallier*: Louis XIII 556; *Suffren*: Veritable recit; *Merigon*: Harangue; La France guérie, odes. Weitere Beispiele: ASV, Segr. di stato, Nunziata di Francia 113, 1658, Blatt 33, 53, 66, 88; *Nerveze*: Action de graces pour la convalescence de la Reyne 11–13; *Apostrophe de la France* 3 f.

233 ASV, Segr. di stato, Nunziata di Francia 72, 1630, Blatt 211.

Eine Notsituation *par excellence* stellte der Krieg dar. Feldzüge erforderten nicht nur eine militärische, sondern auch eine religiöse Mobilmachung. Die Frömmigkeitsanforderung wurde daher nicht nur an den Fürsten gestellt. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nahm die Praxis des Gebets für die Könige von Frankreich einen immer wichtigeren Platz ein. Um eine Ähnlichkeit zwischen Himmel und Erde zu erreichen, sollte auf der Suche nach göttlichen Gnaden die *pietas* des Herrschers zum zentralen Punkt einer hierarchisch gegliederten Kultgemeinschaft werden, die potentiell alle Untertanen umfasste. Die Fürsten und ihre Minister versuchten aus diesem Grund, Gebete zu initiieren.²³⁴ Je näher man zu diesem Zentrum stand, desto größer war die Pflicht, eine tiefe Frömmigkeit an den Tag zu legen. Bereits die französischen Generalstände von 1615 hatten eine besondere religiöse Inbrunst demonstriert.²³⁵ Aber auch die Teilnahme machtferner Untertanen an der Beziehung des Fürsten mit dem Himmel sollte zum weltlichen Erfolg des Staatsgebildes beitragen.²³⁶ In den Tedeum-Zeremonien hatten die Untertanen keineswegs die Kommunikation des Königs mit dem Himmel passiv zu betrachten. Das Ritual verlangte von ihnen, für ihren Herrscher zu beten und sich bei Gott für die erhaltenen Gnaden zu bedanken.²³⁷ Nach dem Fall der Stadt Arras verkündete Ludwig XIII.: »Ich habe beschlossen, dass alle meine Untertanen Gott für einen so glorreichen und vorteilhaften Effekt [seines Willens] zu danken haben«, damit »jeder mit mir erkennt, dass Gott der Urheber eines so glücklichen Erfolgs ist, und ihn – die Vorteile und Siege lobend, die er uns überall gibt – bittet, so wie ich, dass er das gibt, was ich am meisten begehre, nämlich eine sichere Ruhe für den Staat und die ganze Christenheit.«²³⁸

An dieser Äußerung wird deutlich, dass zwischen der Darstellung einer himmlischen Unterstützung für die kriegerischen Unternehmen des Königs und der Aneignung des reformkatholischen Herrschaftsmodells durchaus ein Zusammenhang bestand. Das universalistische Herrschaftssystem hatte sich in Frankreich etabliert. Einen ersten Höhepunkt bildete in dieser Hinsicht die Belagerung von La Rochelle, der politischen Hauptstadt der französischen Reformierten, in

234 So ließ Pater Joseph die Kalvarierinnen für den König beten. Auch die sich im Osmanischen Reich befindenden Missionare sollten bei Gott ein Wort für ihren Herrscher einlegen. Siehe *Pierre: Le Père Joseph* 181, 184f., 214. Weitere Beispiele: *Danes: Toutes les actions* 299–306.

235 *Chevallier: Louis XIII* 91.

236 So sollten die Gebete und Schreie des französischen Volkes Gottes Ohren erreichen: *Nerveze: Action de graces pour la convalescence de la Reyne* 11–13. Siehe auch *Prophétie de La Martingale en cour*.

237 *Les Cérémonies du Te Deum en suite de la reprise des Isles sur les Espagnols*.

238 *Lettre du Roy, envoyée a Monseigneur l'Archevesque de Paris, pour faire chanter le Te Deum* 6f.

den Jahren 1627–1628.²³⁹ Die religiöse Mobilmachung der Katholiken, die in diesem Rahmen stattfand, erinnert stark an den böhmischen Feldzug Maximilians von Bayern. Auch hier wurde von der persönlichen Teilnahme des Fürsten an den militärischen Operationen eine Durchsetzung der göttlichen *iustitia* erwartet.²⁴⁰ Man bemühte sich, eine rege religiöse Aktivität am Hof sowie unter den Soldaten zu propagieren, deren Sitten die Regierenden im Übrigen überwachen ließen. Kapuziner marschierten bei Angriffsmanövern vor den Truppen. Die Kalvarierinnen erhielten den Auftrag, für den glücklichen Ausgang der Belagerung zu beten. Pierre de Bérulle profilierte sich als mystischer Mittler zwischen Himmel und Erde, der durch seine Visionen die göttlichen Nachrichten zu überbringen hatte. Man versuchte auch, wie Maximilian in Böhmen, Plünderungen durch die Soldaten zu unterbinden. Der König legte eine intensive Marienfrömmigkeit an den Tag.²⁴¹

Nachdem die protestantische Festungsstadt schließlich eingenommen worden war, gab es eine Welle von Triumphbekundungen ungekannten Ausmaßes. Die göttliche Fügung, göttliche Inspiration, göttliche Natur des Königtums: Die Panegyriker lobten noch lange nach dem Ereignis den König der Wunder in einer alles übertreffenden Mystik.²⁴² Manche entdeckten den Sieg über La Rochelle in der Heiligen Schrift.²⁴³ Der Jesuit Pierre Le Moyne erhob in seinem Vorwort an Ludwig XIII. den Monarchen zum Mittelpunkt des Universums: Wie die zukünftigen Generationen doch staunen würden, »dass die Meere ihre Bewegungen aus-

239 Der Belagerung von La Rochelle war die Vertreibung der englischen Truppen von der Ile de Ré vorausgegangen, in deren Rahmen bereits Panegyriken erschienen: La Générale et Fidèle Relation de tout ce qui s'est passé en l'île de Ré.

240 *Poirier*: Discours panégyrique 19; *Pierre*: Le Père Joseph 195; *Cornette*: Le Roi de guerre 177–207.

241 ARSI, Lit. an., Aquitan. 15, Bd. 1, Blatt 189, 192–195, 207; ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Francia 69, 1628, Blatt 124, 178, 211; *Pierre*: Le Père Joseph 195–198; *Chevallier*: Louis XIII 332, 353. Anfang des 17. Jahrhunderts war das Modell des neostoizistischen Soldaten entworfen worden, der seinen Leidenschaften nicht folgt: *Cornette*: Le Roi de guerre 50–56.

242 ARSI, Lit. an., Aquitan. 15, Bd. 1, Blatt 192–195, 207; Bref de N. S. Pere le Pape au Roy sur la prise de la Rochelle; *Valentus*: Votum Deo Opt. Max. Pro Salute Regis; Instruction aux Huguenots pour apprendre le Pater Noster et l'Ave, Maria; Prophétie de La Martingale; Monevus: Capta Rupecula; Votum Regium, Davidi Carminis paraphrasi conceptum; *Barry*: Le Paradis ouvert à Philagie 322; *Caussin*: Le Triomphe de la pieté 41 f.; *Pericard*: Vota Regnante Ludovico XIII; *Pierre*: Benoist, Père Joseph 204–210, 242 f.; *Gaufreteau*: La Digue; Les Triomphes de Louis le Iuste en la reduction des Rochelois; Les Vœux de la France pour la prospérité du roi et l'heureux progrès des armes. Siehe auch die Stiche: BnF, Série N2, D 19619: »Dieu soit craint et adoré et Louis XIII honoré« zeigt den König zu Pferd, das unter anderem den Teufel und La Rochelle zertritt. BnF, »Histoire de France«, Qb1, 1625–1628, 80 B 91422 stellt den König auf einer Wolke vor einer Allegorie der göttlichen Justiz dar.

243 *Bon*: Les Triomphes de Louis le iuste; *Bonin*: Les Mystères de l'octonaire.

gesetzt haben, um seiner *Fortuna* zu folgen, und dass im Allgemeinen die ganze Natur gezeigt hat, dass sie Französin und ihr oberstes Gesetz der Erhalt und die Würde Ihres Reichs ist.«²⁴⁴ Wenn der König es nur wollte, würde die Hälfte der Welt Frankreich gehören.

Wir haben deutlich gesehen, Majestät, dass die Meere und Abgründe die Folgen Ihrer Tugend nicht aufhalten können, dass Ihre Anwesenheit die Kanonen fast überflüssig macht, dass Ihre Soldaten nur noch die Siege zu Ende zu führen haben, die die Strahlen Ihres Gesichts angefangen haben. Zuletzt [...] war der gute Erfolg auf der Seite der Justiz [...].²⁴⁵

Freilich war die Belagerung von La Rochelle ein Krieg gegen eine reformierte Parteiung. In diesem Rahmen hatte der König keine Schwierigkeiten, die Gerechtigkeit seiner Waffen zu demonstrieren, die in seinen Augen der entscheidende Faktor für den Sieg war, wie er es bereits 1620 bei der Bekämpfung der südfranzösischen Calvinisten bekundete.²⁴⁶ Doch findet man eine sakrale Entwicklung der Monarchie als Mittelpunkt der Universalordnung auch in den Kriegen gegen katholische Mächte. Der vom Himmel beschützte König konnte die Konflikte in Italien zu einem glücklichen Ende führen.²⁴⁷ In der Panegyrik der 1630er Jahre wurde im Sinne des reformkatholischen Universalismus eine Kontinuität der Förderung der französischen Monarchie durch den Himmel in allen Kriegen konstruiert, so in einer beispielhaften Schrift von Hélie Poirier:

Es ist eine sehr bekannte Wahrheit, [...] dass es kein Volk auf Erden gibt, das mehr in der Schuld der Vorsehung Gottes steht. [...] Dass unser Frankreich der Ort der Wunder des Gottes der Heere ist, dass es das Königreich ist, das er durch seinen Schutz begünstigt, der Staat, den er hauptsächlich zum eigenen Ruhm gründete, die heilige Nation, die er zur Ausübung seiner Liebe wählte, das königliche Priesteramt, durch das er den Namen seines Sohns unverletzt sehen möchte.²⁴⁸

Nach dem Sieg über die Engländer auf der Ile de Ré, der Einnahme von La Rochelle, der Bezwingung der protestantischen Städte im Inland, der Verteidigung von Mantua, der Einnahme der spanischen Festung Casal, dem Einmarsch in Lothringen usw. sei ganz Europa von Trophäen des Monarchen erfüllt:²⁴⁹
 »Betrachte hiermit, o Frankreich, die Justiz Gottes, die Beständigkeit und Strenge deines Königs zur Bestrafung von so vielen perfiden Seelen, die deine Ruhe störten.«²⁵⁰

244 [*Le Moyne*]: Les Triomphes de Louis le Iuste, Vorwort an den König.

245 Ebd., Vorwort an den König.

246 *Chevallier*: Louis XIII 220–223.

247 Les Actions miraculeuses du roi 4f.

248 *Poirier*: Discours panegyrique 3–5.

249 Ebd. 7.

250 Ebd. 14.

O Herr, Gott der Heere und Beschützer dieser Monarchie [...], erhalte Du die Person des Königs. [...] Und wenn es notwendig ist, dass Du aufgrund unserer Sünden Deine Rache übst, [...] bestrafe Du das Volk und rette den König. Oder eher – Deiner unendlichen Güte folgend – vergib dem Volk aus Liebe zum König [...].²⁵¹

Nirgendwo ist die reformkatholische Erhöhung der Monarchie so deutlich wie in den Propagandaschriften zum antihabsburgischen Krieg ab den 1630er Jahren, die größtenteils aus dem sogenannten Pressekabinett Richelieus stammten.²⁵² Die Ganzheit der göttlichen Liebe und die herausragende Stellung des Königs in dieser universalistischen Konstruktion versprach Sicherheit und militärischen Erfolg.²⁵³ Auch die Himmelskönigin und der Erzengel Michael sollten dank dem König für den Triumph Frankreichs bürgen.²⁵⁴ Manche Autoren gingen so weit, dass sie Frankreich zum Lieblingsland der Himmelskönigin erhoben.²⁵⁵

Dementsprechend beließ man es nicht bei Worten. Man organisierte Gebete, und zwar nicht nur während der Belagerung von La Rochelle, sondern jedesmal, wenn die militärische Lage es nötig erscheinen ließ. Die Entwicklung der oben beschriebenen Frömmigkeitspraktiken oder der Suche nach Justiz – die zum Beispiel in der Bekämpfung der Blasphemie oder der Plünderungen durch die Soldaten²⁵⁶ erkennbar wurde – resultierte aus dem enormen Bedarf an göttlichen Gnaden in den Kriegen, insbesondere in den Konflikten mit den Habsburgern.

Die kriegsbefürwortende Publizistik konnte die französische Politik folglich durchaus in dem Sinne religiös begründen, dass eine himmlische Unterstützung zu erhoffen war. Wie sind aber diese religiöse Erhöhung der Monarchie und die Beteuerungen einer ganz besonderen Bevorzugung durch Gott mit dem kriegesischen Engagement Frankreichs an der Seite der protestantischen Mächte gegen die katholischen zu vereinbaren? Die Begründungen mit dem himmlischen Schutz, die zur Abwendung der ab 1625 zahlreichen Angriffe auf die französische Politik vorgebracht wurden, liefern eine Antwort auf diese Frage. Die Gegner

251 Ebd. 45–46.

252 *Pericard*: Vota regnante; *Hildesheimer*: Richelieu 46; *Cornette*: Le Roi de guerre 134f.

253 Siehe auch die Erfolgsversprechen aufgrund der Tugenden des Königs in: *Le Vray Prince et le Bon Sujet*, Vorwort an Richelieu.

254 *Barry*: Le Paradis ouvert à Philagie 311–323; *Pericard*: Vota Regnante; *Deux Discours pour le Roy* 62.

255 *Du Monstier*: La Piété françoise vers la très sainte Vierge Marie, insbesondere 18–23.

256 Zahlreiche Urteile des Parlements gegen die Gotteslästerung sprechen diesen Kriegskontext unmittelbar an: Arrest de la cour de Parlement portant inhibitions et defenses de Iurer et Blasphemer le Nom de Dieu, de la Vierge et des Saints, ny de tenir Brelands, Reduicts ou Academies; Arrest de la cour de Parlement portant defenses de jurer et blasphemmer le saint Nom de Dieu, de la Vierge Marie et des Saints, sur les peines portées par le present Arrest; zu den Plünderungen: *Blet*: Richelieu 134.

Richelieu argumentierten anhand der Vorstellung einer Universalität der Treuepflicht, wonach Gott diejenigen fördere, die zur Propagierung der wahren Religion beitragen. Richelieu und seine Propagandisten entgegneten diesen Deutungsmustern, dass die Gerechtigkeit auf der Seite der französischen Waffen stehe.²⁵⁷ Der allerchristliche König, dessen Monarchie »ein kleiner Spiegel der himmlischen Hierarchien« sei,²⁵⁸ gebe einfach jedem, was ihm gebühre. In der Tat solle man das Problem Europas in dem Willen des Hauses Habsburg suchen, den Kontinent zu beherrschen.²⁵⁹ Besonders Spanien strebe die Universalmonarchie an.²⁶⁰ Frankreich werde dadurch gezwungen, ein »Gegengewicht« zu den Habsburgern zu bilden, wie im Kriegsmanifest von 1635 zu lesen ist.²⁶¹ Ein zentrales Anliegen der französischen Politik müsse es namentlich sein, die »Freiheit Deutschlands« zu garantieren.²⁶² Frankreich trachte mit seiner antihabsburgischen Linie nicht nach einer territorialen Expansion, sondern nach der Stellung des Schiedsrichters.²⁶³ Es gehe lediglich darum, den maßlosen Ehrgeiz der Spanier nach allen Regeln der Justiz zu bestrafen, um eine Stabilität zu schaffen.²⁶⁴ Das Ziel der französischen Kriegspolitik war dementsprechend paradoxerweise der »wahre und gute Frieden«.²⁶⁵

Den Kampf gegen die Zerstörung der europäischen Ordnung durch die Habsburger werde Gott wohl unterstützen.²⁶⁶ Sogar Bündnisse mit Ketzern – darunter auch mit protestantischen Mächten – und Heiden seien in diesem Rahmen

257 *Danes*: Toutes les actions, zweites Buch; Deux Discours pour le Roy, u. a. 83–86.

258 Discours d'Etat, où il est prouvé que le roi Louis XIII doit entreprendre la guerre 5.

259 *Poirier*: Discours panegyrique 7.

260 *Joseph de Paris*: Dessein perpétuel des Espagnols à la monarchie universelle; *Priezac*: Défense des droits et prerogatives des Roys de France 28–45; Advis au Roy et a tous les Princes de l'Europe contre les Violences et injustes usurpations du Roy d'Espagne; *Charpy*: Le Iuste Prince 50, 86; [*Arroy*]: Le Mercure espagnol 4–6; Deux Discours pour le Roy 67. Dieser Vorwurf an Spanien findet sich auch in der protestantischen Publizistik im Reich: *Schmidt*: Spanische Universalmonarchie 95–160; *Bosbach*: Monarchia Universalis 87–127.

261 *Schmidt*: Spanische Universalmonarchie 143.

262 Discours d'Etat, où il est prouvé que le roi Louis XIII doit entreprendre la guerre 16; *Merigon*: Panegyricque sur le sujet des Armes du Roy en Allemagne 2; *Poirier*: Discours panegyrique 7.

263 *Merigon*: Panegyricque sur le sujet des Armes du Roy en Allemagne 3; Advis au Roy contre les Violences du Roy d'Espagne; Deux Discours pour le Roy 18–43.

264 *Priezac*: Défense des droits et prerogatives des Roys de France 28–30; *Merigon*: Panegyricque sur le sujet des Armes du Roy en Allemagne 19.

265 *Pierre*: Père Joseph 263 f.; *Church*: Richelieu and Reason of State 297 f.; *Wollenberg*: Les trois Richelieu.

266 Discours d'Etat, où il est prouvé que le roi Louis XIII doit entreprendre la guerre, insbesondere 10; *Pierre*: Père Joseph 256 f.; *Cornette*: Le Roi de guerre 137.

zulässig, da es sich um Notwehr handle.²⁶⁷ Es entspreche zudem der christlichen Barmherzigkeit, dass man seine Nachbarn liebe, ob Juden oder Samariter; nur Sanftmut könne sie zur wahren Religion bekehren.²⁶⁸ Durch das Bündnis der Protestanten mit dem allerchristlichen König würden die Katholiken in häretischen Ländern besser geschützt, wie die Vertragsklauseln stets forderten.²⁶⁹ Auch wenn der Bund mit Ketzern für legitim gehalten wurde, blieb er nichtsdestotrotz für die französischen Machthaber stets eine Notlösung. Das Ideal der französischen Außenpolitik war, eine bikonfessionelle Koalition zu bilden, die aus zwei gesonderten Konföderationen – einer katholischen und einer protestantischen – bestehen und für deren Unabhängigkeit sowie den Schutz Frankreichs bürgen würde.²⁷⁰

Die Schrift »Mars Gallicus« von Cornelius Jansenius, die großes Aufsehen in Frankreich erregte, zeigt die Unterschiede in den Universalitätsvorstellungen zwischen den ausländischen Kritikern und den französischen Befürwortern des Krieges auf. Dieser berühmte südniederländische Theologe griff eine Veröffentlichung eines wenig bekannten Autors, Besian Arroy,²⁷¹ auf, um die Absurdität der französischen Selbstlegitimierungen zu beweisen. Arroy habe Jansenius nach recht, dem heiligen Thomas von Aquin zu folgen, der drei Kriterien für einen gerechten Krieg postuliert: Der Krieg müsse von einer legitimen Autorität, mit einer rechten Absicht und aus einem rechten Anlass geführt werden. Doch werde Arroys Argumentation daraufhin verwirrend, wenn er behaupte, dass der Anlass richtig sei, weil niemand die legitime Autorität und die Sakralität des allerchristlichen Königs in Zweifel ziehen könne:

[Arroy] wollte [das Volk] davon überzeugen, dass ein Fürst, der mit einem vom Himmel gegebenen Öl gesalbt wird, von Gott dazu ermächtigt ist, Wunder zu vollbringen, von der allerbesten Absicht getrieben wird, mit dem Titel des Allerchristlichen geehrt wird und Erbe eines großen Königreichs [...] ist, alle Rechte hat, einen Krieg zu führen. Zwar ist es wahr, dass all diesen Vorrechten Reverenz erteilt werden sollen; dennoch bestreite ich, dass sie einem unrechten Anlass Gerechtigkeit verleihen können [...].²⁷²

Die spanischen Könige verföchten im Gegenteil dazu eine rechte *causa*, da sie sich Mühe gäben, den Glauben zu verbreiten.²⁷³ Könige seien Lehns männer Christi;

267 *Priezac*: Défense des droits et prerogatives des Roys de France 240–270; *Sirmond*: La Chimere deffaicte 3; *Cohon*: En Quoy la Pieté des François, hier 558.

268 *Blanchot*: Le Diurnal des Roys 56 f.

269 *Danes*: Toutes les actions 307–310.

270 *Pierre*: Père Joseph 236.

271 *Arroy*: Questions décidées sur la justice.

272 *Jansenius*: Le Mars François 6.

273 Ebd. 109–114.

aber [die französischen Könige, D.T.] – statt ihre Pflichten [Christus] gegenüber zu erfüllen – [...] verbrauchen alle Ressourcen des Lehnsguts [...], um das Königreich seinen Feinden zu übergeben. Und nach alledem glauben sie, sie hätten ihre Treue gut bewiesen, wenn sie [...] sagen, sie hätten ihrem Staat gedient [...].²⁷⁴

Was Jansenius also absurd erschien, war die Idee der unmittelbaren und aktiven Teilnahme der Staaten an der Universalordnung, auf der die französische Außenpolitik gründete. Auf die Aufforderung, die französischen Interessen den himmlischen unterzuordnen, antworteten die Anhänger Richelieus mit dem Verweis auf die Sakralität des Königs.²⁷⁵ Die Bezeichnung, Ludwig XIII. gebe den Interessen seines Staates Vorrang gegenüber den Interessen der Religion, sei angesichts der Frömmigkeit, ja sogar der Heiligkeit des Monarchen inakzeptabel. Der König füge sich stets dem göttlichen Willen.²⁷⁶ Die Befürworter des anti-habsburgischen Krieges gingen davon aus, die von Gott geschaffene irdische Ordnung solle verteidigt werden, wobei ihrem König eine besondere Pflicht zukomme. Den Krieg gegen Spanien zu führen bedeutete in ihren Augen, die Treue gegenüber Gott zu bekunden und somit eine mögliche himmlische Strafe zu vermeiden,²⁷⁷ was Jansenius eben nicht akzeptieren konnte. An diesen Deutungsmustern kann man die seit 1600 stetig voranschreitende Sakralisierung des Staates und der Monarchie erkennen. Für die französische Kriegspublizistik bestand die Welt grundsätzlich aus klar getrennten Herrschaftsbereichen. Aus diesem Grund spielte der Begriff »Europa« in dieser Argumentation eine vorrangige Rolle.²⁷⁸ Der Kontinent war ein vom Herrn wohlgeordnetes Ensemble von Staaten, das ein »Theater« bildete, auf dessen Bühne die Würdenträger ihre *iustitia*-Pflicht zu erfüllen hatten.²⁷⁹ Gerade die kriegerischen Erfolge Frankreichs demonstrierten den größten Ruhm des allerchristlichen Königs. Manche Verfasser betonten zudem die Gleichheit zwischen den von Gott erschaffenen Königreichen der Welt.²⁸⁰

Die Verteidiger Richelieus standen der konfessionellen Problematik keineswegs gleichgültig gegenüber. Sie dachten jedoch, dass man das Evangelium nicht »mit Kanonenschlägen« predigen könne, da Gewalt keine wahre Liebe zu Gott

274 Ebd. 296–298.

275 *Priezac*: Défense des droits et prerogatives des Roys de France 63–264; [*Arroy*]: Le Mercure espagnol, insbesondere 9–19.

276 *Sirmond*: La Chimere defaictte 19, 41.

277 Discours sur l'heureuse conservation de la paix 3–7.

278 *Priezac*: Défense des droits et prerogatives des Roys de France 39; *Charpy*: Le Iuste Prince 86.

279 *Poirier*: Discours panegyrique 3, 6, 19 f.; *Charpy*: Le Iuste Prince 8; Deux Discours pour le Roy 66, 86, 100; Bref de N. S. Pere le Pape au Roy sur la prise de la Rochelle 9.

280 *Blanchot*: Le Diurnal des Roys 84 f.

hervorbringe.²⁸¹ Ludwig XIII. habe zum größten Ruhm Gottes beigetragen, als er die reformierte Partei zerschlug.²⁸² Jedoch sei der Glaube immer ein Geschenk des Herrn und könne nur durch das Wort, nicht durch das Schwert verbreitet werden. Sich wegen der Konversion Westindiens der himmlischen Liebe gewiss zu sein, möge also eitel erscheinen. Daniel de Priezac wirft aus diesem Grund Jansenius vor, über Gottes Absichten allzu verwegen zu mutmaßen, wenn dieser den Sieg Spaniens und die Verwüstung Frankreichs voraussagt. Nichtsdestotrotz hält dieser Publizist die himmlische Bestrafung des habsburgischen Hochmuts für relativ sicher, auch wenn er nicht wisse, wann sich diese ereignen wird.²⁸³ Die französischen Verteidiger der Kriegspolitik sehen zudem im habsburgischen religiös-politischen Kalkül pure Heuchelei: Die Spanier nähmen die Religion nur zum Vorwand, um ihre territorialen Ziele zu verfolgen.²⁸⁴ Wenn es ihnen passe, verzichteten sie auch nicht auf Bündnisse mit Ketzern, die im Übrigen ihre Theologen rechtfertigten.²⁸⁵

Diese Deutungsmuster sind nicht nur auf der propagandistischen Ebene zu finden. Es kann als sicher gelten, dass Richelieu von der Gerechtigkeit des anti-habsburgischen Krieges bis zu seinem Tod überzeugt war.²⁸⁶ An der Universalitätsvorstellung, die diese Überzeugung begründete, ist dabei der Einfluss des Neostoizismus, der das Ende der Religionskriege begleitet hatte, sowie der darauffolgenden Sakralisierung des Staates deutlich abzulesen. Nicht nur für die sogenannten – kriegsfeindlichen – *dévots*, sondern auch für den französischen Hauptminister war »die Herrschaft Gottes das erste Fundament des Glücks des Staates«. ²⁸⁷ Dem Staat zu dienen hieß, an einer gottgewollten Gewalt teilzunehmen. Richelieu glaubte dabei, die Vernunft ermögliche es, den Menschen mit dem Himmel zu verbinden und den Staat zu begründen, denn sie sei selbst göttlich. Nicht dass der weltliche Erfolg sicher sei, wenn man sich nach ihr richte: »Gott ist nicht dazu gezwungen, die Vernunft immer siegreich zu machen.«²⁸⁸ Sie ermögliche die menschliche Erkenntnis, sei aber nicht ausreichend, um den Glauben zu definieren. Die Vernunft stehe uns aber als einziges Orientierungswerkzeug zur Verfügung, um eine konkrete Politik zu wählen.²⁸⁹ So kam der

281 *Priezac*: *Défense des droits et prerogatives des Roys de France* 188–209, 251.

282 *Merigon*: *Panegyricque sur le sujet des Armes du Roy en Allemagne* 17–19.

283 *Priezac*: *Défense des droits et prerogatives des Roys de France* 251, 470–478.

284 [*Arroy*]: *Le Mercure espagnol* 3.

285 *Cohon*: *La Pieté des François* 558–563. Richelieu betonte stets, dass die Habsburger häretische Minister hätten: *ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Francia* 83, 1636, Blatt 137.

286 *Church*: *Richelieu and Reason of State* 108; *Cosandey/Descimon*: *L'Absolutisme en France* 95; *Hildesheimer*: *De la paix des armes à la paix de l'âme*.

287 *Richelieu*: *Testament politique* 244–247; *Hildesheimer*: *Relectures de Richelieu* 63.

288 *Hildesheimer*: *Relectures de Richelieu* 88 f.

289 *Richelieu*: *Testament politique* 19. Die Vernunft, die ihm seine Politik diktierte, ist

französische Hauptminister zu dem Schluss, dass ein Krieg notwendig sei, um den gottgegebenen Staat vor der sich ausbreitenden Herrschaft des Hauses Österreich zu schützen und einen lang anhaltenden Frieden in Europa zu schaffen.²⁹⁰ Auch glaubte Richelieu, die Ketzer durch die Vernunft und nicht durch die Gewalt zum wahren Glauben bekehren zu können.²⁹¹ Die Überzeugungen des Kardinals stimmten durchaus mit seiner Propaganda überein.

Die französische Außenpolitik konnte also religiös plausibel begründet werden und wies dementsprechend keinen machiavellistischen Charakter auf.²⁹² Die Panegyrik versprach aus diesem Grund Sicherheit in Bezug auf den Ausgang des Konflikts mit den Habsburgern.²⁹³ Doch das religiös-politische Kalkül beruhte auf anderen Annahmen als die Politik Maximilians von Bayern. Man lehnte die einfache Arithmetik des größeren göttlichen Ruhmes ab, die die Universalität der Treuepflicht nahelegte. Stattdessen erwarteten die Kriegsanhänger göttliche Gnade für die Verteidigung einer religiös begründeten europäischen Staatenordnung,²⁹⁴ in der Frankreich ein Gegengewicht zum Hause Habsburg bilden und Schiedsrichter in den entbrennenden Konflikten sein sollte.²⁹⁵ Als Grundge-

jedoch nicht – wie ein sich hartnäckig haltendes Vorurteil glauben machen möchte – mit der Staatsräson zu verwechseln. Niemals gebrauchte der Kardinal diesen Begriff im Zusammenhang mit der Außenpolitik, sondern nur um Präventivmaßnahmen gegen innere Verschwörungen zu rechtfertigen. Auch war die Staatsräson nicht machiavellistisch – entgegen der immer noch einflussreichen These von Friedrich Meinecke, der fälschlicherweise Machiavelli zum Gründungsvater der frühneuzeitlichen politischen Theorie erhebt. Siehe *Hildesheimer: Relectures de Richelieu* 74–78; *Church: Richelieu and Reason of State*. Beispiel einer Darstellung, die davon ausgeht, dass Richelieu seine Außenpolitik nach der Staatsräson ausrichtete: *Höpfl: Jesuit Political Thought* 340.

290 *Church: Richelieu and Reason of State* 296.

291 Siehe *Richelieu: Traité qui contient la méthode la plus facile*; siehe auch die Einleitung von Françoise Hildesheimer: ebd. 7–43.

292 Es ist somit nicht richtig, dass das Pressekabinett von Richelieu die »Laizisierung« des Staates und der Politik propagiert hätte, wie in den älteren Veröffentlichungen von Françoise Hildesheimer noch zu lesen ist: *Hildesheimer: Richelieu* 46, 117. Die Autorin wandte sich später von dieser Sichtweise ab und betont nun, dass bei Richelieu keine Säkularisierung der Politik zu beobachten ist. Siehe *dies.: Relectures de Richelieu* 65, 91. Die göttliche Dimension der staatlichen Ordnung spricht auch Joël Cornette an, der jedoch im Widerspruch zu seinen eigenen Ausführungen an der Dichotomie zwischen einer angeblich machiavellistischen Staatsräson und dem Denken der *dévots* festhält: *Cornette: Le Roi de guerre* 137 f.

293 *Deux Discours pour le Roy*.

294 Es finden sich auch im 17. Jahrhundert manche Schriften in der Tradition des alten Messianismus. Solche Deutungsmuster unterscheiden sich jedoch sehr von der offiziellen Kriegsbegründung. Siehe *Haran: Le Lys et le Globe*.

295 Also kann man Johannes Burkhardt nicht recht geben, wenn er der französischen Außenpolitik ein Streben nach »einer Art europäischer Universalmonarchie« attestiert. Seiner Meinung nach »stellte Frankreich [...] noch keineswegs das Recht des souveränen Einzelstaates [den spanischen Universalansprüchen entgegen, D. T.], sondern wollte sich selbst an die Stelle

danke des französischen kriegerischen Engagements kann die Universalität der unmittelbaren, aktiven und vernünftigen Teilnahme des Staates an der göttlichen Ordnung gelten, die eine notwendige Bedingung für die Verwirklichung der himmlischen *iustitia* war.

Im Rahmen des Universalismus der Katholischen Reform entstand eine endogene Kriegsdynamik. Die Legitimität und zugleich die Erfolgsaussichten des Krieges fußten auf einer Sakralisierung von Staat und Monarchie, die sich im Rahmen der Suche nach Ganzheit entwickelte und in Frankreich aufgrund des Stabilisierungsbedürfnisses nach den Religionskriegen besonders gedieh. Wiederrum schuf der Krieg ein Bedürfnis nach einer besonderen Beziehung zu Gott, die die Sakralität des Königs erhöhte und die Untertanen in dessen Verhältnis mit dem Himmel einspannte. Man kann somit genauso wie in Bayern eine Wechselbeziehung zwischen *policy*, *politics* und *polity* feststellen, die eine Universalisierung der Politik zur Folge hatte.

Die Außenpolitik Richelieus beruhte also ebenso wie die Maximilians von Bayern auf dem neuen Universalismus. Den beiden *policies* war die Annahme einer prinzipiell gegebenen und zugleich zu verwirklichenden Einheit von Himmel und Welt gemeinsam. Strittig blieb dagegen die Art und Weise, wie diese gewährleistet werden sollte: ein Streit, den nicht nur französische Kriegsanhänger und ausländische Kriegsgegner untereinander führten. Dieser Zwist spaltete auch Frankreich.

c) Vor dem Strafgericht Gottes: Beten für den König

Die oben beschriebenen Rechtfertigungen des Krieges sind in Reaktion auf einen starken Widerstand artikuliert worden. In der Geschichtsschreibung haben die französischen Kriegsgegner, die sogenannten *dévots* oder *catholiques zélés*, den Ruf von reaktionären Träumern. Pierre Chevallier stellt sie sich – vor allem Bérulle und Marillac – als politikferne Mystiker vor, die sich mehr um die Leiden des Volks als um die staatlichen Interessen kümmerten.²⁹⁶ Françoise Hildesheimer zufolge führten diese »Gegner der Staatsräson« einen »Kampf auf verlorenem Posten«, um die Überlegenheit des Papstes über das Weltliche zu sichern.²⁹⁷ Fanny Cosandey und Robert Descimon bezeichnen den Streit zwischen Kriegs-

Habsburgs setzen«: Burkhardt: Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit 520. Insgesamt überschätzt Burkhardt die Idee der Universalmonarchie im 17. Jahrhundert, denn sogar die spanische politische Führung hat wohl nie danach gestrebt. Siehe *ders.*: Imperiales Denken, hier 60–64; Benassar/Vincent: Spanien 108.

²⁹⁶ Chevallier: Louis XIII 352 f.

²⁹⁷ Hildesheimer: Relectures de Richelieu 69, 137; *dies.*: Richelieu 45 f.

anhängern und Kriegsgegnern als »einen Kampf zwischen dem alten und dem neuen Frankreich«. ²⁹⁸ Marcel Gauchet betrachtet auch die *dévots* als Vertreter der alten Christenheitsidee, die auf die Modernität des Staatsbegriffs, den sie seiner Meinung nach ablehnten, reagierten: »Für die Anhänger des Staates gibt es zwei Arten, Gott zu dienen; für deren Gegner nur eine.« Die »traditionelle« Art gehe von »einer Unterwerfung der irdischen Angelegenheiten den Anforderungen des Himmels« aus, während die »moderne« eine »Trennung zwischen dem, was das spirituelle Verhältnis zu Gott, und dem, was die Taten (für Gott) auf dieser Welt anbelangt«, vornehme. ²⁹⁹

Wir haben jedoch gesehen, dass im 17. Jahrhundert kaum ein Frommer die funktionale Trennung der weltlichen und der geistlichen Sphäre, die Staatsidee sowie die Unmittelbarkeit der Monarchie vor Gott, auf die Gauchet und andere Autoren hier Bezug nehmen, abgelehnt hat. Zunächst wird also zu fragen sein, wie man diesbezüglich das Phänomen der Kriegsgegnerschaft deuten soll. Es wird argumentiert, dass die Kriegsgegner Gefangene einer universalistischen Vorstellungswelt waren, die sie dazu animierte, gegen den Krieg zu protestieren und zugleich den Absolutismus zu akzeptieren. In diesem Sinne war ihre Revolte unmöglich. Anschließend wird auf die Bemühungen des Hofes eingegangen, den Zweifeln an der himmlischen Förderung des Königs insbesondere mit dem französischen Marienpatronat zu begegnen. Es wurden Kultformen etabliert, die sich im Sinne einer Staatskonstruktion auswirkten.

Folgten die *catholiques zélés* wirklich mittelalterlichen Vorstellungen, wenn sie Widerstand gegen den Krieg leisteten? Zogen die Kriegsgegner in ihrer Argumentation die Religion den Interessen des Staates vor? Die Schrift »Das Wort eines Freundes« aus dem Jahr 1624 verteidigt die Kriegsgegner gegen die Anschuldigung, sie seien keine guten Franzosen. Der »heilige Bund« zwischen den beiden Hauptmächten der Christenheit liege durchaus im Interesse Frankreichs, da er die Sicherheit des Landes garantiere. Der Verfasser wolle hier nicht etwa Spanien verteidigen. Er könne verstehen, dass der Machtzuwachs der katholischen Könige verschiedene Ängste und Neid hervorrufe. Dennoch sei es nicht zulässig, Bündnispartner zu unterstützen, die im Unrecht sind und gegen ihren rechtmäßigen Fürsten rebellieren. Der Staat könne nicht jenseits der Religion überleben, denn alle christlichen Könige seien Lehnsleute Christi. Im

298 *Cosandey/Descimon*: L'Absolutisme en France 96. Noch in der neuesten Literatur werden die *dévots* oft als die Nachfolger der *ligueurs* dargestellt: *Wilson*: Europe's Tragedy 375.

299 *Gauchet*: L'Etat au miroir de la raison d'Etat 217, 224. Dieser These folgt auch Joël Cornette. Er glaubt, dass es »einen grundlegenden Konflikt« gab zwischen denen, die die Religion vorzogen, und denen, die den »zynischen und machiavellischen Staatsinteressen« Priorität einräumten: *Cornette*: Le Roi de guerre 138.

Gegenteil werde Frankreich durch den Erhalt des Friedens zu neuer Blüte gelangen.³⁰⁰

Die Broschüre »Der wirklich französische und wirklich katholische Staatsmann« ist gegenüber den Habsburgern kritisch eingestellt. Man beobachte, wie

sich die Größe und Macht des spanischen Königs und der Fürsten des Hauses von Österreich täglich vermehren. Ihre Ambition, die Universalmonarchie zu erlangen, [ist so offensichtlich, D. T.], dass es einfach ist zu sehen, dass wenn Frankreich sich nicht so schnell wie möglich ihren Zielen widersetzt, sie auf dem Weg sein werden, [auf Kosten des Königs von Frankreich] dorthin zu gelangen.³⁰¹

Auf der anderen Seite wäre es gefährlich, wenn die Ketzer Spanien niederschlagen, da sie dann zu mächtig wären. Am besten solle der allerchristliche König weder den Häretikern noch den Habsburgern helfen und neutral bleiben. Wenn die Umstände aber den französischen König eines Tages zu einer Wahl zwingen, müsse er sich dem katholischen Lager anschließen. Denn wenn man die staatlichen Interessen und nicht die religiösen aufs Spiel setzt, könne die Hoffnung bestehen, Gott werde sowohl den Staat als auch die Religion retten. Wenn man den Staat über die Religion stellt, sei dagegen zu befürchten, dass man beides verliert.³⁰²

Auch der Verfasser einer Schrift über die Frage der protestantischen Bündnisse argumentiert, diese könnten nicht im Interesse des Staates liegen: »Sich den Feinden Gottes durch die innigsten Bande der Freundschaft anzuschließen; den Krieg auf Leben und Tod gegen Freunde Gottes zu führen [...] ist nicht das Verhalten von jemanden, der Gott gefallen möchte.«³⁰³ »Die Beharrlichkeit, mit der wir Ketzer bevorzugen, missfällt Gott: Dies ist der Grund, weshalb er [...] all unsere Unternehmungen zu keinem guten Ende führen ließ«, wie man es an den Niederlagen von Genua, Breda und Calais sehen könne.³⁰⁴ »Warum gehen wir Bündnisse gegen Gott ein und verfluchen jene, die er mit seinen Gnaden versieht?«³⁰⁵

Die meisten prominenten Kriegsgegner der 1630er Jahre dachten nicht anders. Der berühmte Publizist Matthieu de Morgues verweist auf die Verwüstung zahlreicher französischer Provinzen im Krieg und kommt zu dem Schluss, »dass es etwas nicht nur in unseren individuellen Sitten, sondern auch in unserem allgemeinen Verhalten gab, das seiner göttlichen Majestät missfallen hat.«³⁰⁶ Riche-

300 *Le Véritable ou le Mot en amy* 4–7, 15.

301 *Le Normand: L'Homme d'Etat françois* 4 f.

302 Ebd. 12.

303 *Discours tres-politique sur une celebre et notable question* 9.

304 Ebd. 30.

305 Ebd. 33.

306 [*Morgues*]: *Très-humble, très-véritable et très-importante Remonstrance* 11.

lieu betrüge den König, um »den Staat an sich zu reißen.«³⁰⁷ De Morgues möchte klarstellen, er verurteile keineswegs die »Staatsüberlegungen« des Königs, die ihn dazu gebracht haben, seine Bündnispartner zu schützen.³⁰⁸ Dennoch nützten die großen Kriegsausgaben nichts, »wenn Gott uns nicht hilft«; sie ruinierten nur den Staat.³⁰⁹ Da die heilige Providenz gerade dabei sei, dem König die Gnaden zu entziehen, könne man eine Invasion ausländischer Truppen erwarten, die zur Zerteilung des Staates führen werde.³¹⁰ »Erinnern Sie sich, [Majestät,] dass Sie König sind, um Gerechtigkeit zu sprechen.«³¹¹

Diese Beispiele zeigen, dass sich Kriegsgegner in ihrer Einschätzung der habsburgischen Politik nicht einig waren.³¹² Fast allen war jedoch die Suche nach dem Staatsinteresse keineswegs fremd. Zwar finden sich vereinzelt auch Stimmen gegen die französische Kriegspolitik, die anhand einer grundsätzlichen Unterordnung des Weltlichen unter das Geistliche argumentieren,³¹³ doch können diese kaum als typisch gelten. Im Zentrum der meisten Veröffentlichungen standen die Interessen Frankreichs und nicht die Herausbeschwörung eines alten Ideals der Christenheit. Dies schloss freilich den Christenheitsgedanken sowie Mitleid mit anderen Völkern nicht aus, wie in der Schrift »Die klagende Stimme des christlichen Volks«, die die Figur des weinenden Frankreich neben die von Flandern, Deutschland, Italien und Lothringen stellt.³¹⁴ Aber auch in diesem Beispiel glaubte der Autor, er setze sich für das »Wohl des Staates« und des Königs ein.³¹⁵

Die von der Forschungsliteratur oft übernommenen zeitgenössischen Vorwürfe, die Kriegsgegner kümmerten sich nicht um die Interessen Frankreichs,³¹⁶ sind also unbegründet. Bei der Kontroverse um die französische Außenpolitik handelte es sich vielmehr um einen Streit zwischen zwei unterschiedlichen religiös-politischen Kalkülen. Die zeitgenössische Publizistik zeigt zudem, wie die

307 Ebd. 29–72.

308 Ebd. 143 f.

309 Ebd. 159.

310 *Morgues: Le Génie démasqué* 7, 9.

311 Ebd. 10.

312 Beispiel einer eher habsburgfreundlichen Veröffentlichung: *La Voix gémissante du peuple chrestien*.

313 *Discours sur l'heureuse conservation de la paix*.

314 *La Voix gémissante du peuple chrestien*, insbesondere der Stich und das Vorwort, ohne Seitenzahlen.

315 Ebd., u. a. 21–35. Siehe auch die Erzählungen der französischen Niederlagen und habsburgischen Siege in dieser Veröffentlichung. Ein anderes Beispiel einer Veröffentlichung, die sich in erster Linie dem Wohl Frankreichs widmet, ohne die Christenheit aus dem Blick zu verlieren: *La France au désespoir*.

316 *Le Jubilé d'un Espagnol, d'un Iesuite, et d'un bon François; Les Nouvelles de l'autre monde, apportées en poste des Champs Elysées par le bon génie de la France*.

französische Außenpolitik neue religiöse Ängste hervorrief, die nicht das nahende Ende der Welt, sondern nur Frankreichs betrafen: Befürchtet wurde der Zerfall, ja die Vernichtung des Staates durch eine Außenpolitik, die Gott missfalle.³¹⁷ Das Problem der Kriegspolitik Frankreichs führte somit zu ähnlichen Reaktionen wie das *iustitia*-Defizit um 1600 in Polen-Litauen. Insgesamt kann man sagen, dass keine der Parteien – weder die Kriegsgegner noch die Kriegsanhänger – der Religion oder der Politik den Vorrang gaben. Auch handelte es sich bei dieser Kontroverse nicht um einen Kampf zwischen Moderne und Tradition. Wie die Kriegsanhänger agierten die Gegner Richelieus ebenso nach neuen religiös-politischen Vorstellungen. Es waren erhöhte religiöse Anforderungen, die ihnen die französische Politik als nicht annehmbar erscheinen ließen. Das Neue an dieser Zeit bestand nicht in der habsburgfeindlichen Politik, sondern im Widerstand, den sie provozierte.³¹⁸

Die Modernität der *dévots* lässt sich ebenfalls daran erkennen, dass sie das Herrschaftsmodell eines Königs als Dreh- und Angelpunkt zwischen Himmel und Erde nicht infrage stellten. Die meisten Kriegsgegner teilten mit den Kriegsanhängern durchaus die Suche nach Universaleinheit durch Erhöhung der Monarchie und die staatliche Ordnung, wie ihre Schriften beweisen. Der führende Jesuit Pierre Coton verteidigte seinen Orden gegen den in den 1620er Jahren noch oft geäußerten Vorwurf, die Gesellschaft Jesu erkenne die gottgegebene absolute Gewalt der französischen Könige nicht an.³¹⁹ Matthieu de Morgues bezweifelte keineswegs, dass die *iustitia* und *pietas* des Monarchen es ermöglicht hatten, La Rochelle einzunehmen.³²⁰ Der Verfasser der »Klagenden Stimme des christlichen Volks« unterstreicht, dass Könige »Götter auf Erden« seien. In seinen Augen hatte die Pariser Universität in ihrem Urteil gegen Antonio Santarelli zu Recht betont, dass »Könige unmittelbar von Gott und von keiner überlegenen Gewalt auf Erden abhängen«.³²¹ Trotz der Ängste vor einer göttlichen Strafe konnten also aus diesem Grund die Kriegsgegner nicht legitimerweise gegen den König aufbegehren.

Zu Lebzeiten Ludwigs XIII. gab es in der Pariser Elite trotz der wiederholt geäußerten Sorge vor einer Wiederbelebung der *Ligue*³²² keine Anzeichen für einen Aufstand. So kann man die *catholiques zélés* als Gefangene ihrer eigenen Universalitätsvorstellungen bezeichnen, die sie gleichzeitig dazu brachten, die Außenpolitik des Königlichen Rats abzulehnen und den Absolutismus zu akzep-

317 Zum Beispiel in: *Dernier Avis à la France par un bon chrétien en fidèle citoyen* 239 f.

318 *Church: Richelieu and Reason of State* 40 f.

319 *Coton: Très-humble remontrance des Peres Jesuites au roi.*

320 [*Morgues*]: *Très-humble Remonstrance*, insbesondere 3–6, 143.

321 *La Voix gémissante du peuple chrestien*, Vorwort und 66.

322 *La France au désespoir* 10; *Dernier Avis à la France* 239 f.

tieren. Sie befürchteten, die Gnadenspirale des universalistischen Herrschaftssystems könnte durch die Kriegspolitik gebrochen werden. Das System als solches stellten sie aber nicht infrage.

Die einzigen Kriegsgegner, deren Überzeugungen das religiös-politische System potentiell grundsätzlich infrage stellen konnten, waren Jansenisten. Die Kontroverse um den »Mars Gallicus« von Jansenius gab Richelieu den Anlass, den führenden französischen Jansenisten Jean Duverger de Hauranne, Abt von Saint-Cyran (1581–1643), verhaften zu lassen.³²³ Der Grund ist in der Unvereinbarkeit der religiösen Vorstellungen zu suchen.³²⁴ Die augustinische Doktrin propagierte einen selbstpeinigenden Verzicht auf die Welt, der dennoch keine Gewähr für die himmlische Gnade geben konnte, und stand damit in direktem Gegensatz zur Idee der Katholischen Reform, die den Staat und die Monarchie an der Universalordnung teilhaben ließ und so dem Hauptminister und seinen Anhängern eine Legitimation für den Krieg lieferte.³²⁵ Für die Jansenisten war der Staat eine Folge der Erbsünde; die menschliche Vernunft sei außerstande, göttliche Mysterien zu verstehen.³²⁶ So drückte Saint-Cyran die Meinung aus, dass »Gott nichts mehr beleidigen kann als eine Indienstnahme von Religion und Frömmigkeit für die Politik«. ³²⁷ Hierin wird erneut der tiefe Gegensatz zwischen der jansenistischen normativen Zentrierung und der universalistischen Vorstellungswelt der Katholischen Reform sichtbar. Diese Ablehnung führte Saint-Cyran gar bis zur offenen Kritik am französischen Marienpatronat.³²⁸ Daraus wird der enge Zusammenhang zwischen der Kriegsproblematik und der Erfindung einer neuen Patronin für Frankreich deutlich.

Die Etablierung des französischen Marienpatronats wird oft mit der lang ersehnten Schwangerschaft der Königin Anna von Österreich in Verbindung

323 *Church*: Richelieu and Reason of State 401; *Pierre*: Le Père Joseph 255. Auch andere religiöse Autoren, die augustinische Ideen verteidigten – etwa Claude Seguenot –, kamen zu dieser Zeit in die Bastille. Für Seguenot zeigte gerade das marianische Beispiel, dass die christliche Vollkommenheit durch freiwillige, uninstitutionalisierte sexuelle Enthaltensamkeit möglichst auch in der Ehe erreicht werden soll. Siehe *Seguenot*: De la sainte Virginité, insbesondere 14–22; *Sacra censura sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Lata in Librum qui inscribitur: De la sainte Virginité*. Mazarin verfolgte nach 1642 dieselbe Politik wie sein Vorgänger: *Dethan*: Mazarin 321.

324 *Church*: Richelieu and Reason of State 402 f.; *Cognet*: Le Jansénisme 27–29.

325 *Franceschi*: Catholicisme d'État 55. Auch Anna von Österreich und Mazarin standen den Jansenisten feindlich gegenüber: *Belvederi*: La Fronde, hier 96.

326 *Hildesheimer*: Relectures de Richelieu 58.

327 *Orcibal*: Les Origines du jansénisme, Bd. 2, 553.

328 *Church*: Richelieu and Reason of State 402. So stellte der Jansenismus aus diesem Grund eine noch viel größere Gefahr dar als die eines Rückzugs von Männern aus der Welt, die dem Staat hätten dienen können, auf die Robert Descimon und Christian Jouhaud eingehen. *Descimon/Jouhaud*: La France du premier XVIIe siècle 64.

gebracht, die nach vielen Jahren des Wartens die Geburt eines Thronfolgers in Aussicht stellte. Die historische Forschung hat jedoch herausgearbeitet, dass das Projekt des Gelübdes älter war als die Erwartung einer baldigen Geburt des Dauphins.³²⁹ Das Gelübde Ludwigs XIII. vom 10. Februar 1638 ist vielmehr im Kriegskontext zu verorten.

Die französische Aneignung des staatlichen Marienpatronats erfolgte unmittelbar nachdem die große Gefahr, in der man sich in Paris befand, abgewendet worden war. Der Anfang des 1635 erklärten Krieges gegen Spanien hatte sich als äußerst schwierig erwiesen.³³⁰ Die Picardie war im Sommer 1636 nach der Einnahme der Festung Corbie von den feindlichen Truppen besetzt worden, die von dort aus die Hauptstadt direkt bedrohten. Diese Situation warf Zweifel sogar beim Architekten der französischen Politik, Richelieu, auf: War das politisch-religiöse Kalkül doch fehlerhaft? Um die gravierende Selbstunsicherheit zu bekämpfen, ergriff der Kardinal eine Flucht nach vorn. Die Biographin Richelieu Françoise Hildesheimer beobachtet beim Hauptminister nach Corbie

einen immer fieberhafteren Glauben an das göttliche Eingreifen in die Geschichte und einen besonderen, mit einer gesteigerten Religiosität erlebten Schutz Gottes [...]. Die Geschichte vom Ende der Regierungszeit wurde sehr stark wie die einer Konversion erlebt, die zur Etablierung der göttlichen Herrschaft führen sollte.³³¹

Besonders die Beziehung zur heiligen Gottesmutter intensivierte sich beim König und seinem Minister. Bereits am 9. Mai 1636 – also vor der Einnahme von Corbie durch die spanischen Truppen – schlug Richelieu dem König vor, der Engelskönigin eine goldene Lampe zu schenken:

Die Andachtsübungen, die zurzeit in Notre-Dame de Paris stattfinden, sind sehr groß; wenn es Ihrer Majestät beliebt, eine schöne Lampe zu schenken und sie zur Ewigkeit leuchten zu lassen, wird es genug sein [...]. Eine Verdoppelung der Andachtsübungen für die Gottesmutter kann nur zu sehr guten Ergebnissen führen.³³²

Auch ordnete der Monarch diverse Prozessionen und Vierzig-Stunden-Gebete an. Das Gelübde des Königs sollte jedoch erst eingelöst werden, wenn Gott den erhofften Sieg gegeben haben würde. Diese Situation traf bald darauf mit der Rückeroberung von Corbie ein, die die Gefahr einer Einnahme von Paris bannte. Richelieu erlebte diesen Sieg als ein Wunder Gottes. Die Lampe vertraute Ludwig XIII. infolgedessen den von Pater Joseph geleiteten Kalvarierinnen an. Während der militärischen Bedrohung vom Sommer 1636 war der Hauptminister noch skeptisch gegenüber den mystischen Offenbarungen der Kalvarierinnen

329 *Caillette*: Les Bénédictines du Calvaire.

330 *Moote*: Louis XIII 239–241.

331 *Hildesheimer*: Relectures de Richelieu 56.

332 *Blet*: Richelieu 135; Zitat aus *Laurentin*: Le Vœu de Louis XIII 29–31.

eingestellt gewesen und hatte dem König die himmlischen Nachrichten, die ihm Pater Joseph weiterleitete, nicht überbracht.³³³ Nun – nach der Stabilisierung der Lage – bereute er es und bekundete, er sei durch »den Stempel, den Gott [seinem] Herzen aufgedruckt hat,« »zutiefst gerührt«. »Ich flehe den König an, sich daran zu erinnern [...], sich immer mehr Gott hinzugeben, der ihn durch so vorteilhafte und sanfte Mittel dazu bewegt.« Dieser versicherte, dass er sich der Frömmigkeit viel mehr hingeben werde als zuvor, um Gott für die erhaltenen Gnaden zu danken.³³⁴

Diese Erlebnisse stellen den unmittelbaren Kontext für die Durchführung des marianischen Gelübdes Ludwigs XIII. dar, wodurch der Monarch sein Königreich am 10. Februar 1638 der Gottesmutter anvertraute.³³⁵ Das Projekt des Gelübdes hat wohl Ende 1636 oder Anfang 1637 Gestalt angenommen, wobei die Idee den König spätestens seit 1630 beschäftigte.³³⁶ Der Text des Gelübdes entstand in mehreren Etappen. Die erste Version war sehr stark auf die Person des Königs bezogen und unterschied sich noch wenig von den zahlreichen älteren persönlichen Mariengelöbnissen Ludwigs XIII., die er in Krankheitsnot oder während der Wallfahrten ablegt hatte.³³⁷ Nach mehreren Korrekturgängen, die vom direkten Eingreifen Richelieus zeugen, bekam im Text eine deutliche staatliche Ebene neben der dynastischen:

Gott, der die Könige auf den Thron ihrer Größe erhebt, gab sich nicht damit zufrieden, uns denselben Geist zu geben, den er allen Fürsten der Erde zur Führung ihrer Völker gibt, und beschloss, sich so besonders sowohl um unsere Person als auch um unseren Staat zu kümmern, dass wir den glücklichen Verlauf unserer Regierung nicht betrachten können, ohne so zahlreiche Effekte seiner Güte in den Zufällen, die uns hätten zerstören können, zu betrachten.³³⁸

Auf diesen Abschnitt folgt eine Aufzählung der Gnaden, die dem König und dem Staat zugutegekommen sind. Der Text fängt mit der Überwindung der Auf-

333 *Chevallier*: Louis XIII 513; *Blet*: Richelieu 136–138; *Faignez*: Le Père Joseph, Bd. 2, 244; *Laurentin*: Le Vœu de Louis XIII 31, 35.

334 Zitate aus *Laurentin*: Le Vœu de Louis XIII 35 f. Siehe auch *Blet*: Richelieu 139; *Chevallier*: Louis XIII 519, 547.

335 Zum *vœu de Louis XIII* gibt es keine eingehende Untersuchung. Es dominieren apologetische Veröffentlichungen, deren Interesse vor allem der Frage gilt, wem das Verdienst um das Gelübde zuzuerkennen ist, wobei unterschiedliche religiöse Orden dies für sich reklamieren: *Abbé de Séguin de Pazzis*: Le Vœu de Louis XIII; *Augouard*: Précisions historiques; *Caillette*: Les Bénédictines; *Delattre*: Le Vœu de Louis XIII; *Vloberg*: La Piété mariale de Louis XIII; *Blond*: Notre-Dame des Victoires. Am ausgewogensten: *Laurentin*: Le Vœu de Louis XIII.

336 *Laurentin*: Le Vœu de Louis XIII 36, 88–95; *Bluche*: Richelieu 277 f.

337 René Laurentin sieht darin den Beweis, dass das Gelübde ein persönliches Projekt Ludwigs XIII. war. *Laurentin*: Le Vœu de Louis XIII 88 f., 106.

338 Ebd. 107.

stände und Verschwörungen während der Regentschaft Marias de Medici sowie der Bezwingung der häretischen Partei an, einer für die »Krone« und den »Frieden unseres Hauses« bedrohlichen gesellschaftlichen Spaltung, die »von der Hinterhältigkeit der Menschen und der Bosheit des Teufels« provoziert worden sei.³³⁹ Daraufhin rückt der äußerst kontroverse, antihabsburgische Krieg in den Vordergrund:

Als wir unseren Bündnispartnern Schutz gewähren wollten, gab [Gott, D.T.] unseren Heeren so durchschlagende Erfolge, dass wir die Staaten, die ihnen geraubt worden waren, gegen die Hoffnung aller und vor den Augen ganz Europas ihren Besitzern zurückbringen konnten. Als die großen Mächte, die dieser Krone feindlich sind, eine Verschwörung zu deren Ruin angezettelt hatten, beschloss [Gott, D.T.], ihre Absichten zu vereiteln, um allen Nationen zu zeigen, dass – da seine Vorsehung diesen Staat begründet hat – seine Güte ihn bewahrt und seine Macht ihn verteidigt.³⁴⁰

Hiermit fanden sich alle Elemente des kriegsbefürwortenden Diskurses der vergangenen Jahre im Gelübde des Königs wieder: die besondere Beziehung des Monarchen zu Gott, die seinen Staat mit dem Himmel verbindet; die gottgewollte staatliche Ordnung Europas und die *justice* der königlichen Kriegsunternehmungen, um diese Ordnung zu retten; die Bewunderung, die Europa dem französischen Fürsten entgegenbrachte. Die Schwierigkeiten, denen man im Krieg begegnet war, werden im Text angedeutet, dabei jedoch als vorübergehend abgetan. Auch ein Verweis auf die Kritik an der Kriegspolitik, ist erkennbar. Eine Funktion des Gelöbnisses tritt hier deutlich zutage: Das französische Marienpatronat sollte vor dem Hintergrund einer heftigen Kontroverse den Krieg legitimieren, indem es die göttliche Förderung zur Schau stellte. Es entsprang sowohl der Dankbarkeit gegenüber Gott für eine abgewendete Katastrophe als auch dem enormen Bedürfnis an himmlischen Gnaden in einem schwierigen Krieg und einer propagandistischen Kampagne zur Überwindung der Zweifel.

Auch in religiöser Hinsicht stellte das Gelübde das Ende einer langen Entwicklung dar. Eindeutig ist im Gelübde das Bestreben, eine alle Bewohner des Landes umfassende staatliche Ganzheit zu schaffen, um sie in die Universalordnung zu integrieren. Die Nähe Gottes zu den Menschen durch seine Fleischwerdung wird erwähnt und die Wahl der Himmelskönigin durch ihre Stellung als Schlussstein des Universums motiviert – eine Position, die etwa der heilige Ludwig nicht innehaben konnte.³⁴¹ Ludwig XIII. möchte sich »der Größe Gottes

339 Ebd. 108.

340 Ebd.

341 So stellte es auch Louis Machon, Domherr von Toul, in seiner Predigt zum Gelübde dar: »[...] pourquoi ne demanderons-nous pas à Dieu, ou pourquoi nos vœux, nostre cognoissance, nostre foy et nostre pieté ne nous fera-elle pas prendre sa tres-saincte Mere pour nostre protectrice la plus legitime, et la plus aimable, elle qui est la Reine des Anges, l'ornement du

durch seinen bis zu uns herabgesetzten Sohn und diesem Sohn durch seine zu ihm erhobene Mutter weihen«. ³⁴² Der König wiederholt gleich zweimal, dass er »[seine] Person, [seinen] Staat, [seine] Krone und all [seine] Untertanen« unter die Schirmherrschaft der Gottesmutter stellt, um dank ihrer Fürsprache den Schutz der Heiligen Dreifaltigkeit und durch ihre Autorität und ihr Beispiel »den [Schutz, D.T.] des gesamten himmlischen Hofes« zu erlangen. ³⁴³ Da die Hände des Monarchen nicht rein genug seien, »um diese Darbringungen der Reinheit selbst zu überbringen«, vertraue er diese Maria an, denn sie habe Gott in ihrem Schoß getragen und es sei »sehr vernünftig«, dass sie als Mittlerin seiner Wohltaten auch Mittlerin der Danksagungen des Königs werde. ³⁴⁴ Als Datum für die jährlichen Festlichkeiten wählte der Bourbonne den 15. August – Mariä Himmelfahrt –, an dem des Universalkönigtums der Gottesmutter gedacht wird. ³⁴⁵

Der durch das Gelöbnis etablierte kultische Rahmen trägt auch einen deutlichen staatlichen Stempel. Auffällig ist, dass das französische Marienpatronat nicht durch ein kirchliches Gelübde, sondern durch ein allgemeingültiges Staatsgesetz (eine *lettre patente*) institutionalisiert wurde. Darin gebot der König – zusätzlich zur Neuerrichtung des Hauptaltars von Notre-Dame de Paris als »Denkmal und ewiges Zeichen der heutigen Weihe« – die Umweihung der Hauptkapelle jeder französischen Kirche, die nicht unter dem Patronium der Gottesmutter stand, um die Feierlichkeiten zu Ehren der neuen Patronin des Königreichs zu begehnen. ³⁴⁶ Bleiben diese Entscheidungen im kirchlichen Rahmen, so zeugt die Gestaltung des Festes vom Bestreben, in der Öffentlichkeit zu wirken sowie alle Untertanen in die Kommunikation des Königs mit dem Himmel einzubeziehen, um den Gebeten eine besondere Kraft zu verleihen. ³⁴⁷ Man wählte die kultische Form der Prozession, die den weltlichen Raum sakral besetzt und die aktive Teilnahme der Gläubigen fordert. Das Gelübde vom 10. Februar

Ciel, la gloire des Bien-heureux, les délices du Paradis, l'appuy et le refuge de tout le monde, tant en general, comme en particulier. La raison le veut, la Theologie nous l'enseigne, les Peres de l'Eglise nous le conseillent, l'ordre que Dieu a estably dans sa hierarchie celeste nous y oblige [...].« Siehe *Machon*: Sermon pour le iour de l'Assomption 31 f.

342 *Laurentin*: Le Vœu de Louis XIII 109. Diese reformkatholische universalistische Konstruktion einer Nähe Gottes ist auch in der Anordnung des Metzzer Bischofs zu finden: Der König wählte die »Tres-glorieuse Vierge, que Dieu a establie dans l'ordre de la grace, comme une echelle mystique, par laquelle il a daigné s'abaisser iusques a nous, et par les intercessions de laquelle, fondees pourtant sur les merites infinis de son Fils, il veut aussi nous eslever iusques a la ioüyissance de sa gloire«. Siehe *Ordonnance de Monseigneur l'evesque de Madavre*, BnF, site Richelieu, Manuscrits occidentaux – magasin, Ms. Dupuy 549, Blatt 202.

343 *Laurentin*: Le Vœu de Louis XIII 109 f.

344 Ebd. 109.

345 Ein zeitgenössischer Kommentar: *Machon*: Sermon pour le iour de l'Assomption 54 f.

346 *Laurentin*: Le Vœu de Louis XIII 110 f.

347 *Machon*: Sermon pour le iour de l'Assomption 58 f.

1638 und die Briefe des Königs an die Bischöfe betonten dabei, dass alle Leute aus dem Volk ermahnt werden sollen, an diesem Tag die Hilfe der Patronin des Königreichs gegen dessen Feinde zu erflehen.³⁴⁸ In seinen oft auch gedruckten Briefen an die Bischöfe zur Vorbereitung der Feierlichkeiten vom 15. August beauftragt der König die Prälaten, für das Wohl des Staates und seine Zufriedenheit die kultischen Vorgaben peinlich genau zu befolgen, »damit jedermann durch Predigten, Prozessionen sowie öffentliche und allgemeine Gebete angespornt wird, die Hilfe der Heiligen Jungfrau so fromm wie möglich zu erflehen«.³⁴⁹

Die Untertanen sollten dabei möglichst für den gesamten Tag mobilisiert werden, wie es die Anordnung des Bischofs von Metz zeigt.³⁵⁰ Am frühen Morgen feierten alle Pfarr-, Kollegial-, Kloster- und sonstigen Kirchen Gottesdienste und sprachen die vom Monarchen gesandten Gebete.³⁵¹ Auf die Altäre, die der Gottesmutter geweiht sind, musste zuvor die Inschrift angebracht werden: »*Virgini Deiparae Christianissimi Francorum Regis, Fidelis populi, totiusque Regni sui Protectrici*«. Um neun Uhr begann das Hochamt im Dom und

das ganze Volk, ohne Ausnahme, wird dieser feierlichen Messe hinter den Kreuzen seiner Pfarreien und Klöster beiwohnen, in der sehr eifrige Gebete an die Heilige Jungfrau gesprochen werden, um sie sehr demütig und sehr inbrünstig anzuflehen, den König, seinen Staat, seine Krone und seine Untertanen unter ihren besonderen Schutz zu nehmen, und ihren Sohn Jesus unseren Herrn zu bitten, alle der heiligen [*sacrée*] Person Ihrer Majestät und ihrem Staat notwendigen Gnaden zu erteilen [...], sowie um ihr gleichzeitig für die sehr bemerkenswerte Gunst, die der besagten heiligen Person des Königs und seinem Königreich von der Hand Gottes entgegengebracht wurde, zu danken [...].³⁵²

Von Mittag bis ein Uhr sprach man öffentlich in allen Kirchen Vespergebete. Von ein bis zwei Uhr veranstaltete jede Kirche ihre eigene Prozession. Um zwei Uhr nachmittags fingen die Vespergebete im Dom an, zu denen alle Kirchengen-

348 *Laurentin*: Le Voeu de Louis XIII 111; Lettre du roy, escrite à monseigneur l'archevesque de Paris, par laquelle Sa Majesté déclare qu'elle a pris la très sainte et très glorieuse Vierge pour protectrice.

349 Ordonnance de Monseigneur l'evesque de Madavre, Blatt 202.

350 Siehe auch die Anordnungen des Erzbischofs von Paris: *Blond*: Notre-Dame des Victoires 22 f.

351 Diese finden sich bei: Déclaration du Roy par laquelle sa Majesté declare qu'elle a pris la tres-sainte et tres-glorieuse Vierge pour Protectrice, u. a. 11; Oraison à la Tres-heureuse, tres-pure et Immaculée Vierge Marie Mere de Dieu, qui se dira par chacun an. In der letzteren Veröffentlichung sind die Gebete nicht nur auf Lateinisch und Französisch, sondern auch auf Griechisch, Deutsch, Holländisch/Flämisch, Englisch, Spanisch und Italienisch abgedruckt, was von einem deutlichen propagandistischen Willen auf europäischer Ebene zeugt.

352 Ordonnance de Monseigneur l'evesque de Madavre, Blatt 202.

meinden sich hinter ihren Kreuzen und Bannern in aller Feierlichkeit zu begeben verpflichtet waren. »Und insbesondere die Gemeindemitglieder jeder Pfarrei, die normalerweise nur sehr wenig fromm und oft abwesend sind, [...] sollen nicht verfehlen hinzugehen [...].«³⁵³ Nach dem Vespergebet im Dom fand die allgemeine Prozession statt, in der alle Stände und Beamten keineswegs fehlen sollten. Im Anschluss daran wurde im Dom gepredigt. Auch in allen anderen Kirchen der Diözese hatte der Klerus ähnliche Prozessionen und Predigten zu veranstalten.

Die Feierlichkeiten des 15. August bedeuteten folglich keine – wie gelegentlich in der Forschung zu lesen ist – in der Not vollzogene Rückkehr zu den Praktiken des alten »korporativen Katholizismus«,³⁵⁴ der durch eine Immanenz des Sakralen in der ständisch konzipierten Gemeinschaft gekennzeichnet war, sondern den Entwurf von staatlichen Ritualen. Zwar nahmen die Stände an der allgemeinen Prozession teil, doch darin unterschied sie sich nicht von dem als nichtkorporatistisch bezeichneten Tedeum, in dessen Rahmen das französische Marienpatronat übrigens nach 1638 auch erwähnt wurde.³⁵⁵ Ein Zwischenfall gab der Königsmacht zudem die Gelegenheit zu demonstrieren, dass die Stände kein notwendiger Bestandteil der alle Bewohner um ihren Monarchen versammelnden Gebetsgemeinschaft waren. Als das Pariser Parlement und die Rechnungskammer um die Präzedenz in den Straßen der Cité-Insel und sogar im Chor von Notre-Dame mit den Waffen stritten, beschloss Ludwig XIII., diese beiden wichtigsten *Corps constitués* des Königreichs von den Feierlichkeiten auszuschließen.³⁵⁶

Der 15. August kann also als eine Überhöhung nicht nur der persönlichen kultischen Handlungen des Königs wie der Wallfahrten gelten. In diesem Festtag gipfelten auch die öffentlichen Gebete und Tedeums, die seit 1600 an der Zahl zunahmen und den Erfolg von Fürst und Staat sichern sollten. Auch war das Fest der neuen Patronin durch sein Bestreben, alle Untertanen im Interesse des Staates einzubinden, und durch seinen öffentlichen sowie nicht primär korporatistischen Charakter der erste staatliche Feiertag Frankreichs.

Die Feierlichkeiten des 15. August ermöglichten es der sakralen Monarchie, tiefer in die Provinzen einzudringen. Davon zeugen die zeitgenössischen Gemälde in kleinen Pfarrkirchen, die den König bei der Verehrung der Himmelskönigin zeigen und aller Wahrscheinlichkeit nach zum Fest der Patronin entstanden sind. Von den im Rahmen einer Recherche in der Datenbank des französischen Kulturministeriums gefundenen Bildern, die mit ziemlicher

353 Ebd.

354 So deutet es *Descimon: Le corps de ville* 106.

355 *Lettre du Roy sur la reduction de Perpignan*.

356 *Vloberg: Notre-Dame de Paris* 46–52.

Sicherheit für das französische Marienpatronat geschaffen worden sind, befinden sich zwei in kleinen Ortschaften der Bretagne, eines in Angers, eines in einer Kleinstadt nördlich von Lyon, eines in einem Dorf südwestlich von Toulouse und eines in einem Dorf in den *Landes* südlich von Bordeaux.³⁵⁷ Weitere ähnliche Bilder nicht nur in der Ile-de-France, sondern auch in der Bretagne, den Alpen, der Picardie und der Provence entstanden entweder im Rahmen des französischen Marienpatronats oder zumindest als Teil der Zurschaustellung der *pietas* des Königs gegenüber der Gottesmutter.³⁵⁸

357 Bild in Tréguier (Côtes d'Armor): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/memoire_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=AP66S01962;
 Neuillac (Morbihan): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/memoire_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=AP64R01203;
 Angers: URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/memoire_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=AP60P00402;
 Montmerle-sur-Saône (Ain): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM01000432;
 Samatan (Gers): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM32000521;
 Préchac (Gironde): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM33000632.

358 Dabei fällt die Überrepräsentation der Bretagne und der Alpenregion auf. Diese ist jedoch schwer zu interpretieren, da sie auch dem Aufbau der Datenbank oder auch dem revolutionären Vandalismus geschuldet sein kann. URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/memoire_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=AP83V00612;
 URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM04000854;
 URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM02000852;
 URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM04000143;
 URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM38000522;
 URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM06000060;
 URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM56000033;
 URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM13000122;
 URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM29001497;
 URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=IM56000289;
 URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM77000389;

Der *vœu de Louis XIII* wurde auch zum Anlass, die Sakralisierung von Monarchie und Königreich noch weiter voranzutreiben. Das Bild zum Gelübde, das bei Philippe de Champaigne in Auftrag gegeben wurde,³⁵⁹ zeigt Ludwig XIII. kniend vor dem Kreuz auf dem Golgotha-Berg, so nah an Christus, dass man meinen könnte, er berühre die Füße des Gottessohnes mit seinem Mantel (Abb. 3). Zwischen den beiden Figuren erfolgt kaum eine Hierarchisierung: Sie sind gleich groß dargestellt, auf derselben Ebene im unteren Teil des Bilds.

Auch gedruckte Predigten zum 15. August zeigen eine Überhöhung der königlichen Sakralität. Die Prediger beließen es nicht bei vagen Behauptungen der Frömmigkeit des Königs: Nein, dieser Akt sei unvergleichbar mit allen Frömmigkeitsübungen der Vorfahren, da diese der Gottesmutter nur einzelne Sachen und nicht ihre gesamte Regierung »geweiht« hätten.³⁶⁰ Gilles Buhot, Domherr von Bayeux, verglich sogar auf der Grundlage des Psalms 44 die Krönung der Engelskönigin durch Christus nach der Himmelfahrt mit ihrer Wahl zur Patronin Frankreichs – und somit den Monarchen mit Gott: »Die Triumphe, die [der Prophet David] uns darstellt, sind die, die an diesem allerglücklichsten Tag sowohl im Himmel als auch auf Erden, insbesondere inmitten der Lilien Frankreichs stattfinden.«³⁶¹ David habe »die inbrünstige Frömmigkeit der Franzosen der Himmelskönigin gegenüber und ihren besonderen Schutz für deren Krone« vorausgesagt.³⁶² Denn die Himmelskönigin »hat zwei Throne, [...] den einen im Himmel, den anderen auf Erden; einen zur Rechten unseres Gottes, einen zur Rechten unseres Fürsten [...]«. Sie beziehe ihre Glorie von Gott,

aber als ob unser gütiger König [...] höher als all seine Vorgänger die Siegeszeichen dieser heiligen Königin erheben wollte: Jetzt legt er demütig sowohl seine Person als auch seine Krone ihr zu Füßen; nicht zufrieden damit, dass er sie an seiner Seite hat, tritt er ihr seinen Thron ab; [...] und er möchte, dass sein frommer Akt von der gemeinsamen Freude all seiner [*oder ihrer*, D. T.] Getreuen begleitet werde.³⁶³

[...] Zur gleichen Zeit, als sie vom Himmel Besitz ergreift, möchte er sie in Besitz Frankreichs überführen; zur gleichen Zeit, als Gott ihr sein Diadem auf den Kopf setzt,

URL: <http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/>

palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM06000767;

URL: <http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/>

palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=IM04000934.

359 Heutzutage im Musée des Beaux-Arts von Caen.

360 *Machon*: Sermon pour le iour de l'Assomption 47–50.

361 *Buhot*: Discours sur le vœu du Roy 4. Bibliistische Argumente können als eine »politische Sprache« der Vormoderne verstanden werden: *Pečar/Trampedach*: Der »Biblizismus« 1–18.

362 *Buhot*: Discours sur le vœu 4.

363 Ebd. 10.

legt er [der König, D. T.] seins ihr zu Füßen: so dass am selben Tag ihr Kopf durch die Hand eines Gottes und ihre Füße durch die Hand eines Monarchen gekrönt würden.³⁶⁴

Die staatliche Komponente sowie der Topos der Erhöhung durch Erniedrigung sind bei Buhot auch vorhanden. Die Wahl der Engelskönigin zur Patronin feiert der Fürst mit seinem ganzen Volk, »denn in diesem Punkt [...] möchte unser König keine Untertanen, sondern Gleichgestellte haben.«³⁶⁵ Auch bringt der Prediger das Marienpatronat mit einem Erfolgversprechen in Beziehung: Dadurch könnten alle Franzosen Wohlstand und Glück für ihr Land erwarten. Bereits vor dem Gelöbnis habe sich gezeigt, dass die Himmelskönigin die Kriegsunternehmen des Königs segnet. Jetzt triumphiere der Monarch umso mehr.³⁶⁶ Das französische Marienpatronat wurde somit zu einem wichtigen Argument im Kontext der Kriegspropaganda.

Das Gelübde vom 10. Februar 1638 diente zudem als Mittel, um die Marienfrömmigkeit im Volk zu intensivieren. Louis Abelly, Bischof von Rodez, erinnerte seine Landsleute an ihre »besondere Pflicht« gegenüber der Gottesgebäerin, die sie »aufgrund des Gelöbnisses und der feierlichen Verpflichtung des gesamten Königreichs Frankreich, die der selige König Ludwig der Gerechte beschloss und der derzeitige König [...] erneuert und bestätigt hat«, tragen.³⁶⁷ In der polemischen Literatur gegen den Protestantismus diente die königliche Frömmigkeit gegenüber der Gottesmutter und insbesondere das Gelübde Ludwigs XIII. als Beleg für die Richtigkeit des Marienkults.³⁶⁸ Auch hatte das französische Marienpatronat durchaus Konsequenzen für die juristische Praxis: Es konnte in Prozessen als Argument gelten, um ein strenges Vorgehen gegen die Gotteslästerer zu fordern, die sich an der Patronin des Königreichs vergangen hatten.³⁶⁹

Ohne die Katholische Reform kann man weder die Stellung des Fürsten noch die staatliche Entwicklung oder die Entscheidungen für die Kriegspolitik sowie die

364 Ebd. 13.

365 Ebd. 26f.

366 Ebd. 31, 38–52. Ähnliche Botschaften findet man auch bei: *Maimbourg*: Ludovico XIII Galliae et Navarrae Christianissimo Regi ob Galliam Virgini consecratam Panegyricus 13–25; *Frenicle*: Hymne de la Vierge 26; *Auberoche*: Praerogativae augustissimae virginis Deiparae 178–188; *Humbelot*: Stances 11.

367 *Abelly*: La Tradition de l'Eglise, Vorwort, ohne Seitenzahlen.

368 [*Fichet*]: Entretiens ou Conférences d'un voyageur 247–259.

369 Dies zeigt der Prozess gegen Jean Sauvage, der gepredigt hatte, dass die Gottesmutter in Schmerzen Christus zur Welt gebracht habe und nach dessen Geburt nicht mehr Jungfrau gewesen sei. Siehe Factum du procès mû entre messieurs les gens du roi du Parlement de Bordeaux, demandeurs en réparation de l'honneur de la sainte Vierge: BnF, Réserve, Z Thoisy – 267, Blatt 65.

zeitgenössischen Kontroversen in Bayern und Frankreich – also die *polity*, die *policy* und die *politics* – vollständig erklären. Nach einer Anlaufphase um 1600, in der sich die Züge eines neuen Systems herausgebildet hatten, stand von den 1620er bis zu den 1640er Jahren das gesamte politische Feld unter dem Zeichen der Suche nach Einheit zwischen Himmel und Welt. Darin soll nicht die Vorherrschaft der Religion über die Politik oder eine Einflussnahme politikfremder Kleriker auf die Fürsten gesehen werden. Wenn der reformkatholische Universalismus durchaus einer geistlichen Suche nach dem menschlichen Heil entsprach, gingen diese Vorstellungen mit der Verfolgung der fürstlichen und staatlichen Interessen einher. Sie versprachen demjenigen weltlichen Erfolg, der sich ihr unterwarf, und halfen, die Autorität der Fürsten zu überhöhen sowie dessen Einheit mit all seinen Untertanen herzustellen. Die Entscheidung lag im 17. Jahrhundert niemals zwischen Politik und Religion. Die Frage ist vielmehr, wie Politik im Rahmen bestimmter religiöser Vorstellungen gemacht wurde.

In Bayern lassen sich die neuen religiös-politischen Deutungsmuster früher als in Frankreich erkennen, gingen im Endeffekt aber nicht so weit wie im Land des allerchristlichen Königs. An der Seine führte die Mischung aus neostoizistischer Staatssakralisierung und einer Anpassung an das reformkatholische Herrschaftsmodell zur panegyrischen Konstruktion einer unvergleichbaren Monarchie, die von ganz Europa bewundert würde und die Stellung eines Schiedsrichters im Staatensystem innehaben sollte. Die Staatskonstruktion, die diesen Diskurs begleitete und im Rahmen des Marienpatronats festzustellen ist, war eindrucksvoller als in Bayern: Das französische Marienpatronat bezog sich ausdrücklich auf den Staat, und der Wille, die Bewohner des Landes miteinzubeziehen, fand in den Feierlichkeiten zum 15. August eine umfassendere Umsetzung als in der bayerischen Symbolpolitik. Dabei kannte der französische Staat trotz eines erhöhten *iustitia*-Anspruchs, der in der Bekämpfung der Gotteslästerung, des Duells oder auch der Plünderungen seinen Niederschlag fand, keine Konfessionalisierung.

Im Vergleich zum frühen 17. Jahrhundert hatte die universalistische Suche einen offensiveren Charakter angenommen: Es ging weniger darum, die Rache Gottes abzuwenden, als vielmehr um das Ziel, aus der himmlischen Unterstützung möglichst großen Gewinn zu schlagen. Die universalistischen Vorstellungen ermöglichten eine Konstruktion staatlicher Interessen, die durch den Krieg verfolgt werden konnten. Sie zeichneten die Grenzen des Möglichen und zeigten zugleich Wege zum weltlichen Erfolg auf. In Bayern und Frankreich ist aus diesem Grund eine selbstlaufende Kriegsdynamik zu erkennen: Weil Dynastie und Staat größeren Anforderungen seitens des Himmels ausgesetzt waren, banden die Regierenden ihre Interessen an jene Gottes; da man im Krieg mehr göttliche Gnaden brauchte, näherten sich die Monarchien dem Himmel an, was wiederum die religiösen Erwartungen steigerte.

Die beeindruckende Universalisierung des politischen Felds soll jedoch nicht dazu verleiten, eine einfache Erfolgsgeschichte eines symbiotischen Verhältnisses zwischen religiösen Vorstellungen und Modernisierung zu schreiben. Die neuartige Sakralisierung von Fürstenherrschaft und Staat hatte auch eine Kehrseite. Nicht nur, dass sich die universalistischen Vorstellungen kriegsfördernd auswirkten und somit gravierende Folgen für die Bevölkerung und Wirtschaft West- und Mitteleuropas hatten. Auch waren die religiös-politischen Kalküle nie so sicher und konsensfähig, wie die Propaganda sie darstellte. Selbst wenn nur wenige in Frankreich und Bayern die Stellung des Fürsten im Beziehungsgeflecht zwischen Himmel und Erde in Zweifel zogen, konnte das Mit-Gott-Rechnen neue Ängste und Konflikte hervorrufen, gerade weil manche Zeitgenossen befürchteten, dass man sich nicht auf der aufsteigenden Gnadenspirale befand. In München wandte sich ein Teil der politischen Elite gegen den Automatismus des von den Jesuiten propagierten religiös-politischen Kalküls, das bei der Entscheidung für einen erweiterten Krieg göttliche Gnaden voraussetzte. Blieben diese Kontroversen in Bayern auf den Geheimen Rat begrenzt, gab es in Frankreich eine publizistisch ausgetragene Auseinandersetzung um die wirkliche staatliche Teilnahme am Universalen und um die Anforderungen, die der Himmel an das Königreich stellte. Ungeachtet des Umstands, dass die allgemeine Akzeptanz des universalistischen Herrschaftssystems eine Revolte unmöglich machte, hatte die Konstellation explosives Potential. Auch in Polen-Litauen zeigte die Universalisierung der Politik ihr Janusgesicht.

IV. Imperiale Visionen: Herrscher und Heiden in Polen-Litauen

Die Diskrepanz zwischen dem Staatsmodell des reformierten Katholizismus und der politischen Wirklichkeit im polnisch-litauischen Staatsverband führte am Anfang des 17. Jahrhunderts zu unterschiedlichen Reaktionen. Anhänger der Katholischen Reform waren mit der mangelnden *iustitia* unzufrieden und forderten eine Aufwertung der Obrigkeit, was heftige Proteste seitens jener hervorrief, die darin eine unzulässige Mischung von Politik und Religion und eine Entwicklung hin zur Tyrannei sahen. Die Idee, der Staat solle an der Universalordnung teilnehmen, wirkte sich auch auf ein anderes Feld aus: die Außenpolitik. Gerade die geographische Lage Polen-Litauens am Rand des katholischen Europas konnte eine besondere Chance darstellen: War darin nicht die Möglichkeit einer göttlichen Unterstützung für das Staatsgebilde begründet, die in einer territorialen Expansion münden konnte? Der Heidenkrieg galt als ein Mittel der Integration in die göttliche Ordnung. So kann man beobachten, dass sich manche Publizisten die Vorstellungen einer solchen göttlichen Unterstützung für Polen-Litauen aneigneten, ohne für das vollständige Programm der Katholischen Reform einzutreten. Für einige schien der Krieg sogar eine tiefgreifende Reform von Politik und Gesellschaft ersetzen zu können. Aber auch die Anhänger einer radikalen Erneuerung von Staat und Gesellschaft sahen oft im Türken- und Tatarenkrieg die Chance zur Annäherung Polens und Litauens an den Himmel.

In diesem Kapitel geht es um die Frage, inwieweit sich diese vom reformierten Katholizismus beeinflussten Ideen in den Jahren 1620–1648 etablieren konnten. Damit hängt die Frage zusammen, wie sich das Bild des Königtums und des Königreichs sowie das religiös-politische Kalkül in dieser Zeit, in der das polnische Marienpatronat entworfen wurde, weiterentwickelten. Zunächst wird auf die in der Publizistik oft geäußerte Erwartung eingegangen, Polen werde aufgrund seines Kampfes gegen die Heiden und seiner frommen und gerechten Monarchie besonders von Gott gefördert. In einem zweiten Schritt werden das gewagte Rechnen mit Gott des Königs Ladislaus IV. sowie die Reaktionen darauf ins Zentrum der Darstellung rücken. Die Charakteristika des polnischen Marienpatronats sollen schließlich vor diesem Hintergrund interpretiert werden.

1. *Antemurale* und Triumph der Monarchie

Die politischen Ideale der Anhänger des *rokosz* von Sandomir sieht die Forschungsliteratur oft als typischen Ausdruck der politischen Kultur der Szlachta im 17. Jahrhundert. Laut Stefania Ochmann-Staniszevska habe die Szlachta während des gesamten 17. Jahrhunderts versucht, das republikanische Ideal der Adelsdemokratie umzusetzen.¹ Ein solches Streben lässt erwarten, die Herrschaft Ladislaus' IV. sei von starken Konflikten geprägt gewesen. Charakteristisch für die Zeit nach 1608 ist jedoch die weitgehende Abwesenheit von Auseinandersetzungen um das soziopolitische System. Die Geschichtsschreibung erklärt das Ende des Konflikts zwischen Adel und Jesuiten durch die Anpassung der Gesellschaft Jesu an die politische und soziale Ideologie des sogenannten Sarmatismus.² Die Zeit nach dem *rokosz* stehe unter dem Zeichen der republikanischen Apologie der »goldenen Freiheit« Polens.³

Im Folgenden soll diese Darstellung infrage gestellt werden. Wenn die Jesuiten sich in der Tat bemühten, keine weiteren sozialen und politischen Kontroversen zu stiften, liegt es nahe zu fragen, ob die weitgehende Eintracht dieser Zeit nicht auch mit einer schleichenden Veränderung in der Vorstellungswelt des Adels zu erklären ist. Im Vordergrund stehen zwei Aspekte, in denen sich das Verhältnis des Staatsgebildes zu Gott kristallisierte: der Krieg gegen andersgläubige Nachbarstaaten und die sakrale Rolle der Monarchie.

a) Das gelobte Land: Polen als rechte Hand Gottes

Der siegreichen Verteidigung der polnischen Grenzfestung Chotin vor den türkischen und tatarischen Truppen im Herbst 1621 war eine Steigerung der Erwartungen einer göttlichen Unterstützung für den Staat vorausgegangen. In diesem Sinne wurde das Ereignis von den Zeitgenossen denn auch interpretiert. Das publizistische Echo war enorm.⁴

1 Ochmann-Staniszevska: Od stabilizacji do kryzysu.

2 *Tazbir*: Piotr Skarga 262 f.; *Bednarski*: Upadek i odrodzenie szkół jezuickich 24 f., 27.

3 Dies behauptet *Tazbir*: Jezuici między Rzeczpospolitą a Rzymem 98. Diese Darstellungsweise findet sich auch in manchen neueren Veröffentlichungen wieder, etwa bei *Madonia*: La Compagnia di Gesù 304–308.

4 Zusätzlich zu den unten angeführten Schriften können folgende genannt werden: *Druga Duma chocimska*, Bibl. Tow. Przyjaciół Nauk w Poznaniu, rkps. 714, Blatt 35; *Witkowski*: Pobudka ludzi rycerskich; *Petricius*: Rerum in Polonia ac praecipue Belli cum Osmano gesti. Das Ausmaß dieses Echos wurde in der Forschungsliteratur jedoch auf den Sieg selbst zurückgeführt, ohne zu berücksichtigen, dass die Reaktion auf die militärischen Ereignisse nur vor dem Hintergrund langsam aufgebauter Erwartungen nachvollziehbar ist. Vgl. *Tazbir*: Polska

Die Veröffentlichungen zum Thema Chotin sind von einer Gewissheit der göttlichen Unterstützung durchdrungen. Weit entfernt von apokalyptischen Ängsten drücken die Texte Zuversicht aus und erlauben sich, die Türken zu verspotten. Man spricht von einem unmittelbaren Eingreifen des Herrn in das Kriegsgeschehen, unter anderem in der Predigt des Hofpredigers Adam Fabian Birkowski. In manchen Texten erscheinen die Polen als neue Gedeons und Samsons. Im Zentrum der Darstellungen steht die Behauptung, es sei nicht die militärische Macht, die zähle, wenn Gott einen mit Gnaden schmücke. Ja, die Polen bräuchten gar keine Befestigungsanlagen, da sie dank ihrem Vertrauen in den Himmel mit ihrer nackten Brust alle Angriffe aufhalten könnten.⁵

Nicht selten wird Polen als eine von allen Seiten belagerte Festung dargestellt. Die »Dankeslieder an Gott für die Siege [...] Ladislaus' IV. über Moskau und die Türken« aus dem Jahr 1634 zeichnet Polen als ein Land, das an allen Fronten angegriffen wird und Siege erringt: über die Türken, Moskau, die Schweden und in Ungarn.⁶ Der Verfasser des »Gesandten aus dem polnischen Lager in der Walachei« denkt in ähnlichen Bildern. Zuerst stellt er fest, dass »der Teufel nicht so furchtbar ist, wie man ihn malt«, da »er nur zu denen streng sein kann, die aufgehört haben, den Ruhm Gottes zu fördern, oder ihn durch Sünden erbost haben«, wie das Beispiel der Griechen und Ungarn zeige.⁷ Die Polen dagegen ließen den Ruhm Gottes blühen und es reiche aus diesem Grund aus, nur wenige Soldaten auf das Schlachtfeld zu schicken, um den Drachen zu besiegen. Es habe sich gezeigt, dass Gott die polnische Nation besonders fördere. Freilich habe es auch Deutsche gegeben, die in Chotin kämpften, doch wäre es falsch zu behaupten, sie hätten den entscheidenden Beitrag zum Sieg geleistet. Denn wie sollte man sonst erklären, dass die Heiden im »Langen Türkenkrieg«, der sich zwischen 1593 und 1606 auf ungarischem Boden ereignete, im Vorteil waren?⁸ Polen wird in diesem Text also zur Ausnahme in Europa konstruiert. Bei Starowolski wundern sich die »fremden Nationen«, wie das schwache Sarmatien immer seinen großen feindlichen Nachbarn die Stirn bieten kann.⁹

przedmurem Europy 66–75 (dasselbe auf Englisch: *Tazbir*: Poland as the Rampart of Christian Europe); *Podhorodecki*: Chocim 169.

5 *Olkowski*: Trąba woienna; *Birkowski*: Kazania obozowe o Bogarodzicy 33–46; *ders.*: Panu Bogu podziękowanie 7f.; *Sarbiewski*: Sacra Lithotesis, besonders die Stiche; *Malkot*: Tureckich i inflanskich woien; *Ostroróg*: Woina wołoska Pieśń w której się zamyka porazka pogan, ohne Seitenzahlen; Erstes Lied. In: *Piesni dziękczynne Bogu za Zwycięstwa K. J. M.*, ohne Seitenzahlen; *Starowolski*: Wyprawa y wyiazd Potężnego y nie orgarniego Woyska, ohne Seitenzahlen.

6 Erstes und zweites Lied. In: *Piesni dziękczynne Bogu za Zwycięstwa*, ohne Seitenzahlen.

7 *Posel z Wołoch z Polskiego Obozu*, ohne Seitenzahlen.

8 Ebd.

9 Siehe das Gedicht »Dziw Cudzoziemski« am Ende von: *Starowolski*: Wyprawa y wyiazd, ohne Seitenzahlen.

Wie für den Anfang des Jahrhunderts bereits festgestellt, führte zudem der katholische Universalismus zu einer Aggressivität gegenüber den Nachbarvölkern, die als Heiden, Schismatiker, Häretiker und Barbaren abgetan wurden. Der Magnat Piotr Potocki formulierte in seiner Gratulationsrede die Erwartung an den neuen König, er möge »das Imperium erweitern« (*propagare imperium*).¹⁰ Seine Forderung war nicht ungewöhnlich: Der Begriff des Imperiums wurde in den 1630er Jahren sowohl von »Regalisten« als auch in der »Opposition« häufig in Bezug auf das polnische Staatsgebilde verwendet.¹¹

Einen Sonderfall in dieser blühenden antiheidnischen Publizistik stellt die 1633 veröffentlichte Schrift des Franziskaners Wojciech Dembołęcki dar, die in der Forschungsliteratur häufig Erwähnung findet. Dembołęckis Ziel war es zu demonstrieren, dass Polen die Universalmonarchie sei.¹² Er hegte die Hoffnung, Ladislaus IV. könnte den Thron in Konstantinopel besteigen, ihn auf den Berg Libanon versetzen und von dort aus die Welt regieren. Diese Prophezeiung kann kaum als zeittypisch angesehen werden und unterscheidet sich stark von den Ideen der Katholischen Reform einer Teilnahme der Monarchien an der Universalordnung.¹³ Es handelt sich eher um eine Fortführung der mittelalterlichen chiliastischen Tradition, die sich im Franziskanerorden besonders weit entwickelt hatte.¹⁴ Dennoch zeugt Dembołęckis Schrift ebenfalls von einer Steigerung der sakralen Erwartungen, die an Polen gestellt wurden.

So sicher die göttliche Hilfe in militärischen Angelegenheiten in diesen Texten erscheint, so unklar bleiben meist die vom Himmel gestellten Bedingungen für diese Unterstützung. Galt die Hilfe des Herrn lediglich einem Verteidigungs- oder auch einem Angriffskrieg? Die Frage stellte sich 1621 kaum, da die Zeitgenossen die Schuld am Krieg einhellig der Gier, den Sünden und dem Unglauben der Türken zuschrieben,¹⁵ obwohl die Außenpolitik Polen-Litauens zum Ausbruch des Krieges wesentlich beigetragen hatte. Vom Dichter Maciej Kazimierz Sarbiewski wird somit ein Anspruch auf göttliche Hilfe umso mehr anerkannt, als die Türken die Angreifer waren.¹⁶ Doch verfasste er auch zahlreiche Oden, die zu einer europäischen Generaloffensive gegen die Hohe Pforte aufriefen.¹⁷ Wie die oben genannten Texte zeigen, erklärten manche Autoren die göttliche

10 *Potocki*: Ad invictissimum potentissimumque Principem 9.

11 *Bömelburg*: *Czy Rzeczpospolita była imperium?* 53.

12 *Dembołęcki*: *Wywód Historycki*. Siehe *Bömelburg*: Frühneuzeitliche Nationen 313.

13 In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hat der Begriff der Universalmonarchie eine eindeutig negative Konnotation in Europa gewonnen: *Schmidt*: Spanische Universalmonarchie.

14 *Bömelburg*: Frühneuzeitliche Nationen 313.

15 *Birkowski*: *Nagrobek Osmanowi* 34, 40–47; *Sarbiewski*: *Poezje Księdza*, Bd. 2, 11–15.

16 *Sarbiewski*: *Poezje Księdza*, Bd. 2, 11–15.

17 *Ebd.*, Bd. 1, 32–36, 70–72; Bd. 2, 162–165.

Hilfe nicht nur dadurch, dass 1620 die Türken angriffen und die Polen lediglich in der Defensive waren: Der polnisch-litauische Staatsverband stehe grundsätzlich unter Gottes Obhut. Diese Texte gingen jedoch aufgrund mangelnden Anlasses nicht auf die Frage ein, ob der Himmel Polen auch in einem Angriffskrieg beistehen würde.

In den 1620er Jahren drückte man also zunächst vor allem Selbstsicherheit durch Zuversicht in Gott aus. Die Attraktivität solcher Deutungsmuster zeigen die zahlreichen Panegyriken zum Ruhm von Hochadligen, die deren besondere Favorisierung durch den Himmel behaupteten. Nach Chotin eröffnete sich den Polen und Litauern die Möglichkeit, sich einen besonderen Platz im Beziehungsgeflecht zwischen Staat und Gott zu sichern. Dies ging nicht ohne eine gewisse Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Hochadligen vonstatten. Insbesondere gelang es dem Heerführer Karol Chodkiewicz, als Günstling des Herrn gefeiert zu werden.¹⁸ Der Posener Wojewode Piotr Opaliński versuchte, in diesem Rennen nach Ehre Chodkiewicz in nichts nachzustehen.¹⁹ Sigismund III. benutzte seinerseits Chotin, um sich auf der internationalen Ebene zu positionieren: Er ließ offizielle Darstellungen der Schlacht, in denen die besondere Hilfe Gottes an Polen wurde postuliert wurde, an ausländische Fürsten schicken.²⁰

Besonders auffällig ist jedoch die sofort einsetzende Panegyrik zum Ruhme des Kronprinzen Ladislaus, der sich zwar an der Schlacht beteiligt, jedoch eine militärisch untergeordnete Rolle gespielt hat.²¹ Der Verfasser des »Lieds, das die Niederlage der Heiden enthält« hebt sehr deutlich das »Glück« (*szczęście*) des Kronprinzen hervor.²² Für Marcin Paszkowski war Ladislaus, den er beinahe als Thronerben feiert, die »Mauer« gewesen; durch ihn würden dank Gottes Segen die goldenen Zeiten Polens zurückkehren.²³ In den Oden von Sarbiewski wird der ältere Sohn des Königs ebenfalls zum Hauptakteur des Siegs stilisiert.²⁴ Diese blühende Rhetorik weist darauf hin, dass die Autorität der polnischen Monarchie durch die Suche nach göttlichen Gnaden erstarke.

18 *Sarbiewski*: *Poezje Księdza*, Bd. 2, 139–142; *Malkot*: *Tureckich i inflanskich woien głos*; *Sarbiewski*: *Sacra Lithotesis*.

19 *Ostroróg*: *Woina woloska*.

20 *Łubieński*: *Imperatori Romanorum 190–193*; *ders.*: *Epistola narrationem belli continens ad Gregorium XV*. In: ebd.

21 Zusätzlich zu den oben zitierten Schriften seien hier folgende erwähnt: *Witeliusz*: *Panegyricus Wladislawo*; *Kobierzycki*: *Historia Władysława 277–374*.

22 *Pieśń w której się zamyka porazka pogan*, ohne Seitenzahlen.

23 *Paszkowski*: *Chorażew sauomacha*, ohne Seitenzahlen.

24 *Sarbiewski*: *Poezje Sarbiewskiego*, Bd. 4, 60–62.

b) Von der Sakralität des Königs in der gemischten Monarchie

»Der Adel hob nicht das göttliche Charisma eines Königs hervor, den er selbst wählte. Der König konnte ein *divinum quid* für die Kosaken oder die ungebildeten Bauern, [...] aber nicht für die Szlachta sein.«²⁵ Dieses Urteil von Stefania Ochmann-Staniszevska kann als eine gute Zusammenfassung dessen gelten, was bis vor kurzem als unbestreitbar galt: Der polnische König sei für die republikanisch gesinnten Adligen keine sakrale Figur gewesen. Von der Sakralität des polnischen Königtums zu sprechen stellt eine neue Entwicklung in der Geschichtsschreibung dar. Im Zuge der Wiederentdeckung der gemischten Monarchie erschienen die ersten Studien zum »*Sacrum* der königlichen Person«.²⁶ Autoren jüngerer Studien gehen darauf ein, wie der göttliche Charakter des königlichen Amtes in der regalistischen Propaganda hervorgehoben wurde, und zeigen, dass es für die Zeitgenossen die Rolle des Monarchen war, die Republik zusammenzuhalten. In der Vorstellung der polnischen Adligen leitete Gott die Königswahl. Der Tod des Fürsten habe gar »mystische Ängste« vor einer himmlischen Strafe hervorgerufen.²⁷ Vor allem machten die Krönung als mystische Eheschließung mit der Republik und die Salbung als besondere sakrale Weihe den König zur göttlichen Person.²⁸ Trotz dieser unübersehbaren Fortschritte in der Forschung bleibt noch viel zu tun, um den sakralen Charakter des höchsten polnischen Amtes hinreichend zu erklären. Vor allem die religiöse Funktion der Monarchie hinsichtlich der *policy*-Entwicklung ist noch nicht zutreffend analysiert worden. Auch krankt die Historiographie noch daran, dass sie jegliche Dynamik in der religiösen Vorstellung des politischen Systems ignoriert.

Die Idee, der König habe weitgehende *pietas*- und *iustitia*-Pflichten wahrzunehmen, um Gott zu gefallen, hatte ihren Ursprung in der Katholischen Reform und blickte gegen Ende der Regierungszeit Sigismunds III. auf eine dreißigjährige Geschichte zurück. Neu war jedoch, dass solche Vorstellungen nach dem *rokosz* von Sandomir auf keinen nennenswerten Widerstand mehr stießen. In der Tat lassen sich viele Anzeichen für eine breite Rezeption des universalistischen Herrschaftsmodells in den 1620er und 1630er Jahren ausmachen.

25 Ochmann-Staniszevska: Od stabilizacji do kryzysu 213.

26 Augustyniak: Wazowie 67–77. Die neuere Literatur betont den starken Regalismus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, so Hans-Jürgen Bömelburg in seiner Studie zur höfischen Geschichtspolitik der Wasas: Bömelburg: Frühneuzeitliche Nationen 176–276.

27 Augustyniak: Wazowie 68 f. Nur wenige Autoren – wie Kasper Siemek – verteidigen die Republik im Sinne Aristoteles' als politisches Regime: Siemek: Civis bonus. Diese können jedoch für den polnisch-litauischen Adel nicht als typisch angesehen werden. Urszula Augustyniak erwähnt Kasper Siemek nur als einen originellen Denker.

28 Augustyniak: Wazowie 70–72. Hofnahe Publizisten benutzten gerne den Titel »Gesalbter des Herrn«: Makowski: Itinerarium 4.

Die offiziellen Schriften und Reden aus dem Umfeld Sigismunds hoben am Ende seiner Regierung weiterhin die *pietas* und die *iustitia* des Monarchen hervor.²⁹ Die Frömmigkeit des Königs habe Gott dazu veranlasst, ihn zu schützen, als Michał Piekarski am 15. November 1620 versuchte, ihn zu ermorden.³⁰ Besonders die Reichstagsreden sind gute Indikatoren dafür, was in den letzten Herrschaftsjahren Sigismunds III. die politische Legitimität des Königtums ausmachte. In einer Rede, die Jerzy Ossoliński als Marschall der Landbotenkammer des Reichstags von 1630 hielt, verkündete er, dank der unbefleckten Frömmigkeit des Königs würde der Herrgott das Vaterland vor seinen Feinden retten.³¹ Bogusław Leszczyński, damals General Großpolens, traf – auf den Dreißigjährigen Krieg anspielend – die Aussage, dass lediglich das vom Krieg verschonte Polen von Gott nicht bestraft werde, »wofür man nach Gott zuallererst Seiner Königlichen Durchlaucht danken soll«, da er nicht – anders als andere Monarchen – der persönlichen Gier folge, sondern die »heilige Gerechtigkeit« walten lasse.³² Der Starost von Sochaczew Hieronim Radziejowski, der später einer der erbittertesten Gegner Johann Kasimirs wurde, betonte in seinen Reden die wahre Frömmigkeit des Königs: Durch die Siege von Chotin und über Moskau habe er seine *fortuna* demonstriert; Gott habe die Siege eingeleitet, da Sigismund unter seiner besonderen Obhut stehe.³³ In der politischen Sprache der Zeit war somit das Ideal eines von Gott favorisierten Monarchen zum Gemeingut geworden.

Auch die Schriften des Interregnums (1632) offenbarten die religiösen Erwartungen, die an die Monarchie gestellt wurden. Die Grabrede des Hofpredigers und Dominikaners Fabian Birkowski liest sich wie eine Lektion über die Monarchie nach der Lehre der Katholischen Reform. Birkowski erkennt drei die weltliche Macht begründende Tugenden, die er »Blumen der Krone« des seligen Königs nennt: die »christliche Weisheit«, die *iustitia* und die *temperantia* (Mäßigung). Die »christliche Weisheit« bestehe in der Besinnung auf den Ursprung und den Zweck der Macht. Der Monarch solle sich stets daran erinnern, dass seine Macht von Gott kommt. Aus diesem Grund habe er die Religion zu fördern und sowohl im Gerichtshof als auch auf dem Schlachtfeld die Guten zu belohnen und die Schlechten zu bestrafen (*pietas*- und *iustitia*-Pflicht). Mäßigung heiße schließlich, dass er nicht der Gier folgen und kein unschuldiges Blut vergießen

29 Siehe auch die römischen Quellen: ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Polonia 47, 1634–1639, Blatt 369, 381.

30 Prawdziwe a krotkie opisane, jako Pan Bóg wielce pobożnego Pana N. Zygmunta III [...] cudownie przy zdrowiu i żywocie zachował.

31 *Pisarski: Mowca polski* 71–74. Jerzy Ossoliński war ein Vertrauter des Kronprinzen Ladislaus und spielte aus diesem Grund ab 1633 eine vorrangige politische Rolle. Er war ein frommer, engagierter Katholik, der für enge Beziehungen mit Wien eintrat.

32 Ebd. 75–77.

33 Ebd. 94–96.

dürfe.³⁴ Der Dominikaner Jacynt Mijakowski vergleicht das Ableben des Königs mit der Himmelfahrt Christi und bezeichnet das Interregnum als apostolischen »Waisenstand«. Daraus leitet er eine Pflicht zur Eintracht ab.³⁵ Die religiös-politische Konstruktion der Katholischen Reform, die um 1600 in Polen-Litauen propagiert wurde, sollte also nach dem Tode Sigismunds III. 1632 mehr denn je gelten.³⁶

Einen Höhepunkt erlebte diese Vorstellungswelt in der Tat zu Beginn der Regierungszeit Ladislaus' IV. (1633–1648). Die Geschichtsschreibung bemerkt die Abwesenheit von Konflikten bei der Königswahl sowie die Welle der Schriften zum Ruhme des Wasas bei seiner Thronbesteigung und vor allem nach der Schlacht um Smolensk.³⁷ Sie interpretiert dies jedoch nur als eine den Umständen entsprechende Eintracht zwischen dem Herrscher und der Adelselite und nicht als Ergebnis einer langjährigen Entwicklung. Damit übersehen viele Forscher, dass sich das Feld der politischen Legitimität seit dem *rokosz* von Sandomir im Sinne der Katholischen Reform universalisiert hat. 1633–1636 erreichte die polnische Monarchie ihren Gipfel. Um die späteren Misserfolge der Wasa-Könige zu verstehen – und mit ihnen eine wichtige Etappe im Scheitern der polnischen Monarchie –, ist es deshalb wichtig, sich die Trümpfe zu vergegenwärtigen, die der Monarch in den 1630er Jahren in der Hand hatte.

Die Thronbesteigung Ladislaus' IV. 1633 wurde einhellig gefeiert. In seiner Predigt mit dem Titel »Die Harmonie von Himmel und Erde bei der glücklichen Wahl Ladislaus' IV. von Gottes Gnaden König von Polen und Großfürst von Litauen« verkündete der Jesuit Jakub Olszewski Folgendes:

Obwohl der Himmel und die Erde unterschiedliche Länder sind und aus diesem Grund eine unterschiedliche Politik verfolgen, verständigten sie sich beide nicht nur hinsichtlich der triumphalen Feier der neuen Königs[wahl, D. T.], sondern halfen sich gegenseitig, als wären sie beim gemeinsamen Musikspielen miteinander im Takt; die Erde spielte für den himmlischen König und der Himmel für den irdischen König.³⁸

Ladislaus sei der Auserwählte des Himmels und ein Spiegel der himmlischen Tugenden. Tatsächlich habe der Himmel »ein mit der Erde gemeinsames und sehr persönliches Interesse«, für Polen gute Könige zu bestimmen. Gott habe durch Zeichen kundgegeben, dass er sich Ladislaus als Monarch wünschte: Der innere Frieden und die Sicherheit, die aus einer »strengen *iusiitia*« resultierten, seien bis dato in Polen in diesem Ausmaß noch unbekannt gewesen.³⁹ Olszews-

34 *Birkowski*: Kwiaty koron krolewskich.

35 *Mijakowski*: Interregnum.

36 Siehe auch: *Jurkowski*: Lachrymae.

37 *Czapliński*: Władysław (1976) IV 93–143.

38 *Olszewski*: Harmonia Nieba i Ziemie, ohne Seitenzahlen.

39 Ebd., 1. und 2. Teil, ohne Seitenzahlen.

kis Predigt behauptet also in aller Deutlichkeit eine vollkommene *communio* des Königreichs Polen und des Himmels und stellt eine Steigerung des universalistischen Diskurses der sogenannten Regalisten dar.

Für Szymon Starowolski, der eine größere Distanz zum Königshof aufwies als Olszewski, bedeutet die freie Königswahl ebenfalls ein göttliches Eingreifen. Von Ladislaus IV. erwartet er die Sicherung der Grenzen und militärische Erfolge. Die erste der dafür notwendigen königlichen Tugenden ist seiner Meinung nach die Frömmigkeit gegenüber Gott und den Heiligen, besonders der heiligen Maria und den Patronen des Königreichs wie dem heiligen Kasimir. Der Monarch solle die Religion in seinen Ländern stärken, um Frieden herzustellen und seine Staaten gedeihen zu lassen. Des Weiteren sei eine Fortsetzung der prohabsburgischen Außenpolitik seines Vaters notwendig, damit Ladislaus zum Befreier der Christenheit werden könne. In diesem religiös-politischen Sinne lobt Starowolski die militärischen Erfolge gegen Tataren, Türken, Schweden und Moskauer nachdrücklich.⁴⁰

Demnach war der König also durch seine Tugenden für das Sichern von himmlischen Gnaden zuständig und somit Bürge für den Erfolg Polen-Litauens. Eine solche Monarchievorstellung findet sich nicht nur bei Geistlichen, sondern auch in den Gratulationsreden von weltlichen Würdenträgern. Piotr Potocki beginnt seine Rede mit dem folgenden Satz:

Wenn schon unser Sarmatien sich aufgrund eines ihm vom ewigen Gott gegebenen frommen, starken und weisen Königs zu Recht gefreut hat, dann allerdings bist du, unbesiegter König Ladislaus Sigismund, von der rechten Gnade des göttlichen Willens gewählt und mit allen heroischen Tugenden versehen, so dass du nicht nur die unsterblichen Taten deiner Vorgänger wiederholen, sondern diese bei weitem übertreffen wirst.⁴¹

Ladislaus werde die wichtigsten Pflichten des Königsamts hervorragend erfüllen: die Grenzen beschützen, das Reich erweitern, Gesetze machen und die Sitten verbessern.⁴² Auch hier stellt der Autor einen engen Zusammenhang zwischen *pietas*, *fortuna* und *iustitia* her.

Vor allem die Siege über Moskau und das Heer des Paschas Abasa⁴³ im Jahre 1633 riefen eine große Menge von Veröffentlichungen hervor, die den sakralen Charakter des Königtums als Garantie für den Erfolg des Staates unterstrichen.⁴⁴

40 *Starowolski*: Panegyricus Vladislao Sigismundo 4f., 14–21.

41 *Potocki*: Ad invictissimum Vladislaum 3.

42 Ebd. 9.

43 *Podhorodecki*: Najazd Abazy paszy.

44 Schon allein die Zahl der Drucke, die zum Sieg über Moskau erschienen sind, weist auf eine bis dahin noch nie erreichte Resonanz des königlichen Ruhms. Zusätzlich zu den unten genannten Schriften seien hier folgende erwähnt: *Skupiński*: Nowiny z Moskwy; [*Sulikowski*]:

Bereits vor dem Sieg sagte der Dichter Andrzej Dębołęcki voraus, dass der Krieg nicht schlecht ausgehen könne, da Gott den Polen helfe.⁴⁵ Man brauche nur den »Himmel der sarmatischen Krone« zu betrachten, um Gewissheit darüber zu erlangen. Der fromme König, den seine Untertanen lieben, begeben sich bereits nach Smolensk.⁴⁶ Auch Marcin Siemek erwartete nach der Wahl Ladislaus' IV. ein goldenes Zeitalter des Ruhms, der Freiheit und Eintracht. Moskau werde das Recht der polnisch-litauischen Republik auf Smolensk anerkennen; das entsprechende göttliche Dekret sei schon verfasst worden und dessen Durchsetzung warte nur noch auf den neuen König.⁴⁷

Nach dem Sieg wurde eine beträchtliche Zahl an Reden und Predigten gedruckt, auf die hier nur zum Teil eingegangen werden kann. Die typischen Vertreter der Katholischen Reform nahmen den Smolensker Sieg zum Anlass, ihr Weltbild zu propagieren. Der Dominikaner Dominik Krasuski sah Ladislaus in der Nachfolge des Königs David. Nicht zufällig würden die polnischen Könige mit einem Schwert und einem von einem Kreuz gekrönten Apfel dargestellt: Das Schwert stehe für ihre *iustitia*-Pflicht, der Apfel für den »altpolnischen Glauben« und die königliche Oberherrschaft über Polen. Die Könige seien die »Götter dieser Welt«, denn »sie müssen ihre Königreiche so vernünftig regieren, wie Gott die Welt regiert«. Ladislaus regiere den polnischen Adler »wie die Seele den Körper« und wie »ein Gott auf Erden«.⁴⁸

Der Jesuit Jakub Olszewski verglich den Smolensker Triumph Ladislaus' IV. mit der Verkörperung Christi auf dem Berg Tabor: Der König zeige dadurch, dass er nicht nur seine Untertanen durch sein Regiment aufkläre, sondern auch den »unverschämten Nationen, boshafte Bärchen, widerspenstigen Stieren [...] [und] den Rebellen« ihre Ohnmacht beweise, um sie gnädig zur Ordnung zurückzubringen.⁴⁹ Der Krakauer Professor Jan Cynerski-Rachmatowicz sah ebenfalls in Ladislaus ein Werkzeug Gottes.⁵⁰ Die barbarischen Moskauer hätten die heilige Religion vergewaltigt,

Applausus; *Sulikowski*: Manipulus revirescens; Tryumf i wynszowanie Władysławowi IV; Pieśń nowa abo triumf moskiewski; *Olszewski*: Tryumf przeznacnej konwokacji wileńskiej; *Rywocki*: Panegyricus regis Vladislao IV; *Zimorowicz*: Vox leonis. Gleichzeitig erschienen Schriften zur Abwehr des osmanischen Angriffs: Naiasnieyszemu Władysławowi zwycięzcy na szczęsne po odgromie tureckim zwrocenie; In occursum Vladislai IV regis.

45 *Dębołęcki*: Wroźbit boiu moskiewskiego, ohne Seitenzahlen.

46 Ebd.

47 *Siemek*: Bona Auspicia 1–7, 11 f., 16.

48 *Krasuski*: Wizerunek Pasterza Krolewskiego, ohne Seitenzahlen.

49 *Olszewski*: Tryumf przesławnej akademii wileńskiej, ohne Seitenzahlen.

50 *Cynerski-Rachmatowicz*: Clemens victoria, ohne Seitenzahlen; siehe auch: *ders.*: Faelix omen.

doch Gott, der überaus gerechte Rächer und Verteidiger der Unschuld, vernichtete [...] [ihren] Wage- und Übermut [...]. Er schickte dem durchlauchtigsten König diesen Geist, so dass er sich nicht vor [ihnen] fürchtete und nichts übereilt [...] unternahm, sondern dem frommen, gerechten, wohlüberlegten [...] und höchsten Rat folgte [...]. O bewundernswerte Klugheit und Frömmigkeit des sehr starken Königs, die durch allen Lob, Predigten, Schriften und Denkmäler zu schmücken sind!⁵¹

Der Sieg von Smolensk inspirierte auch zahlreiche Gedichte und Lieder, deren Verfasser nicht selten anonym blieben. Im Vergleich zu den Reden und noch mehr zu den Predigten drückten diese nicht selten weniger kohärente Ideen über die sakrale Dimension der Monarchie aus. Nichtsdestotrotz wurde das Bild eines vom Himmel gesegneten Königs gezeichnet.⁵² Dieser tugendhafte König opfere sich für das Gemeinwohl.⁵³ Gleichzeitig sei er das Werkzeug Gottes, der die hochmütigen Moskauer züchtigt.⁵⁴ Meist nur schemenhaft schimmert hier durch Ladislaus das Modell des Idealherrschers einer gemischten Monarchie hindurch. Der Verfasser der »Dankeslieder an Gott für die Siege [...] Ladislaus' IV. über Moskau und die Türken« aus dem Jahr 1634 ist dagegen viel direkter. Die Polen sollten zum Ruhme Gottes singen, da er ihnen einen so gerechten, gnädigen und kriegerischen König gegeben habe.⁵⁵

Im Vergleich zu den Ereignissen im Osten veranlasste der Rückzug des türkischen Heeres im Jahre 1634 weit weniger die Entstehung eigenständiger Schriften, verschmolz jedoch mit dem Sieg von Smolensk zu dem Bild eines »glücklichen« Königs, dessen *fortuna* den Sieg bringt. Szymon Starowolski lässt in einer Schrift Ladislaus in Bezug auf den türkischen Einfall von 1634 sagen, dass er als frommer Fürst nur in Gott und nicht in die Befestigungsanlagen vertraue.⁵⁶ Łukasz Opaliński, Marschall der Landbotenkammer im Jahre 1635, fasste die Anfänge Ladislaus' IV. wie folgt zusammen:

[N]ach diesen durch die Last des Krieges ertragenen Mühen und Erschöpfung Seiner Königlichen Durchlaucht und des Vaterlandes schmecken diese schönen und ruhigen Zeiten süß, für die diese Republik zuerst Gott und dann der *fortuna* und der Tapferkeit Seiner Königlichen Durchlaucht zu Dank verpflichtet ist. Denn bis jetzt gab es so viel Triumphe wie Regierungsjahre Seiner Königlichen Durchlaucht, so viel Siege wie Feinde, so viel eingenommene Provinzen wie Kriege zählte unser Vaterland.⁵⁷

51 Siehe *Cynerski-Rachtamowicz*: Clemens victoria, ohne Seitenzahlen.

52 *Twardowski*: Szczęśliwa Moskiewska Expedycja.

53 Nowa Pieśń abo triumph moskiewski, ohne Seitenzahlen.

54 Naiaśnieyszemu Xiążęciu, y Panu Władysławowi zwycięzcy; Nowa Pieśń abo triumph moskiewski, ohne Seitenzahlen.

55 Erstes und zweites Lied. In: *Piesni dziękczynne Bogu za Zwycięstwa*, ohne Seitenzahlen.

56 Siehe das Gedicht »Dziw Cudzoziemski«. In: *Starowolski*: Wyprawa y wyjazd, ohne Seitenzahlen.

57 *Pisarski*: Mowca polski, Bd. 1, 67.

Chotin wird zudem in den 1630er und 1640er Jahren weiter gefeiert.⁵⁸

Ladislaus selbst versäumte es nicht, in seinen Reden, Briefen und Gesetzen zu betonen, dass er in seinen Unternehmungen »Gott zu Hilfe genommen« habe, und achtete darauf, dem Frömmigkeitsmodell seiner Zeit zu entsprechen. Auch nahmen – wie in Frankreich – die Tedeum-Zeremonien einen wichtigen Platz ein, um die von Gott erhaltenen Gnaden zur Schau zu stellen und somit eine besondere Beziehung zum Himmel zu demonstrieren.⁵⁹

Das universalistische Herrschaftsmodell kam nicht nur in politischen Gelegenheitsschriften zur Sprache. Auch allgemeinere und abstraktere Darstellungen des sakralen Charakters der Monarchie finden sich in Polen. Die vor 1635 entstandene Handschrift »Der Glanz der politischen und kirchlichen Hierarchie« aus der Feder des polnischen Provinzials des Bernhardinerordens Peter von Posen ist eine Lobrede auf die Hierarchien, die den Menschen mit Gott verbinden.⁶⁰ Der Autor gliedert sein Werk gemäß der harmonischen Trennung zwischen den beiden Sphären in zwei Teile: Der erste behandelt den Glanz der weltlichen, der zweite den der geistlichen Hierarchie. Diese Aufteilung spiegelt den von Gott gewollten Unterschied in den Aufgabenbereichen der beiden Sphären wider, der religiös begründet wird. Der Fürst trug daher nicht minder als die Kleriker unmittelbar vor Gott Verantwortung. In dieser religiösen Fundierung des weltlichen kann man Parallelen zu den Schriften des Dominikaners Dominik Krasuski erkennen. Dieser wusste nicht, zu wem der Titel Pastor am besten passe: zu den Geistlichen oder den Weltlichen. Der König sei ein solcher »Hirte, da er auf die Unversehrtheit der ihm von Gott anvertrauten Herde aufpasst und die Harmonie im Himmel und auf Erden [...] hervorgebracht hat.«⁶¹

Durch den guten König, den Gott dieser Welt, wird somit diesen Autoren zufolge der Einklang zwischen Himmel und Erde geschaffen. Diese Formulierungen weisen also eine frappierende Ähnlichkeit mit dem französischen Monarchiebild auf. Sie spiegeln universalistische Überlegungen wider, die zu dieser Zeit eine weite Verbreitung im katholischen Europa erfuhren.

Die Publizistik aus der Zeit Ladislaus' IV. weist zahlreiche Schriften und Reden auf, die durch ihr Monarchiebild nicht zu der klassischen Vorstellung der

58 *Starowolski*: Panegyricus Vladislao Sigismundo 12; *Twardowski*: Władysław IV 101–142; *Petricius*: Rerum in Polonia; *Sarbiewski*: Poezje Sarbiewskiego, Bd. 4, 1. Buch, 60, 4. Buch, 11–15.

59 *Rembowski* (Hg.): Dyaryusz wojny moskiewskiej, 44f.; Z Moskwy nowiny, iako Woysko wszystko Moskiewskie wypuszczone wyszło. Leider interessiert sich Władysław Czapliński, Biograph Ladislaus' IV., kaum für die religiöse Praxis des Herrschers, die er eher beiläufig erwähnt: *Czapliński*: Władysław IV (1976) 11f., 15, 67, 118, 123f., 131; *ders.*: Władysław IV (2008) 137, 243–302; *Wasilewski*: Ostatni Waza 67, 70, 225.

60 *Piotr z Poznania*: Splendores hierarchiae politicae et ecclesiasticae.

61 *Krasuski*: Wizerunek Pasterza Krolewskiego, ohne Seitenzahlen.

sogenannten Adelsrepublik passen. Doch vertraten nicht alle Zeitgenossen das gleiche Herrschaftsideal. Vielmehr lassen sich durchaus Nuancen feststellen. Die Schriften von Szymon Starowolski können hierfür herangezogen werden, da dieser Krakauer Domherr dem königlichen Hof nicht nahestand und sich als Apologet des polnischen Adels einen Namen gemacht hat. Starowolski kann als glühender Anhänger der *monarchia mixta* gelten. Er beschwört stets die Eintracht zwischen dem Adel und dem König herauf.⁶² Auch finden sich in Starowolskis Schaffen viele reformkatholische Themen wieder. Die Polen stellt er als Bekämpfer der Heiden und der Schismatiker dar. Er misst der königlichen Frömmigkeit eine entscheidende Rolle für den Erfolg des Staates bei. Bei allem Lob der gemischten Monarchie erkennt der Publizist durchaus die Unvollkommenheit des soziopolitischen Systems Polen-Litauens und geht auf das Problem des *iustitia*-Defizits ein.⁶³ Zwar blühe die Frömmigkeit nun wieder auf und die Ketzerei sei im allmählichen Verschwinden begriffen.⁶⁴ Doch zeichne sich die Krone Polens durch Missbräuche, Straflosigkeit, Eigenwilligkeit sowie Korruption aus.⁶⁵ Auf der anderen Seite erwähnt Starowolski nicht die Unterdrückung der Bauern und der bürgerlichen Stände. Nicht die soziale Verfasstheit der Republik an sich sei zu kritisieren, sondern der *abusus*. Auch zieht Starowolski diesbezüglich keine mögliche himmlische Strafe in Betracht. In Bezug auf die Monarchie betrachtet er die Frömmigkeit des Königs als notwendig für den Erfolg des Vaterlandes, erwähnt aber dessen *iustitia*-Pflichten nicht.⁶⁶

Hier verläuft eine Trennlinie innerhalb der polnischen Publizistik der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, die schon im Rahmen der antiheidnischen Schriften aus der Regierungszeit Sigismunds III. konstatiert worden ist. Diese Debatte inszenierte Łukasz Opaliński in seiner Schrift »Gespräch eines Pfarrers mit einem Landadligen«, die er im Jahr 1641 veröffentlichte.⁶⁷ Der Geistliche vertritt

62 *Starowolski*: *Eques Polonus*; *ders.*: *Wojownicy sarmaccy*; *ders.*: *Declamatio contra obtrectatores Poloniae*; *ders.*: *Polska* 133.

63 *Ders.*: *Eques Polonus*, Vorwort an Papst Urban VIII., ohne Seitenzahlen; *ders.*: *Polska*, Vorwort an Papst Urban VIII., 57. Hier ist jedoch ein Kontrast festzustellen zwischen den Schriften, die er für ein ausländisches Publikum geschrieben hat, um der schwedischen Propaganda entgegenzutreten, und den Schriften, die sich an polnische Adlige richten. Nur die Ersteren zeigen sich vollkommen unkritisch gegenüber dem eigenen Vaterland. Schriften für eine ausländische Leserschaft: *Starowolski*: *Eques Polonus*; *ders.*: *Declamatio contra obtrectatores Poloniae*; *ders.*: *Polska*. Für eine polnische Leserschaft: *ders.*: *Votum o naprawie Rzeczypospolitey*; *ders.*: *Stacye żołnierskie*; *ders.*: *Reformacya obycaziow polskich*.

64 *Ders.*: *Declamatio contra obtrectatores Poloniae* 13–15; *ders.*: *Polska* 135f.

65 *Ders.*: *Votum o naprawie Rzeczypospolitey*, ohne Seitenzahlen; *ders.*: *Stacye żołnierskie*, Vorwort an den Leser, ohne Seitenzahlen.

66 *Starowolski*: *Panegyricus Vladislao Sigismundo* 10–12.

67 *Opaliński*: *Rozmowa Plebana z Ziemianinem*. Die Historiographie stritt um die Frage, ob eher der Geistliche oder der Landadlige das Denken des Verfassers wiedergibt. So vertritt

darin die Ansicht, die Republik leide unter gravierenden strukturellen Problemen. Neben der Schwerfälligkeit des Reichstags, der Unmöglichkeit, politische Diskussionen geheim zu halten, dem Einmütigkeitsgebot, das die Entscheidungsfindung erschwere, geht der Pfarrer auf die Schwierigkeit ein, Gesetze zu vollstrecken, und die Straflosigkeit des Adels.⁶⁸ Ein großes Problem liege in der teilweisen Ausübung der Judikative durch den Sejm, eine ständische Versammlung, die kein Gericht, sondern ein Rat sei. Die einzige Hoffnung liege in einer Verstärkung der Königsmacht. Denn man könne doch nicht den Untertanen die Freiheit lassen, die Gesetze zu interpretieren. Nur ein schlechter Mensch leide unter der Gewalt eines Herrschers; ein guter, den Gott mittels des Gewissens und des Königs leite, bekenne sich zu seiner Untertänigkeit.

Der Landadlige ist sich mit dem Priester darüber einig, dass die Republik mit der Korruption und einer mangelnden Durchsetzung des Rechts zu kämpfen habe. Dies könne Gott erzürnen: Manche wollten die Bekämpfung jeglichen Tumults gegen die desunierte und die protestantischen Kirchen in der Gerichtsbarkeit der Landbotenkammer sehen, doch für Gott seien es die Gerichtshöfe, die über Ausschreitungen richten sollen. Obwohl er ein *iustitia*-Defizit anerkennt, glaubt der Landadlige, ein Erstarren der Königsmacht sei nicht das einzige Gegenmittel und berge auch Gefahren in sich. Es würde Widerstände und Unruhen verursachen. Es sei auch zu befürchten, dass der König sich mit seinen Prärogativen nicht zufriedengeben und zur Tyrannei neigen würde. Eigentlich besitze der König bereits genügend Rechte, um eine Vollstreckung der Gesetze durchzusetzen, worum man den Herrgott bitten solle.⁶⁹

Man kann also in der Rede des Landadligen Parallelen zu den Schriften von Starowolski erkennen: Solche Äußerungen weisen eine nur partielle und abgeschwächte Rezeption reformkatholischer Ideen auf. Auch wenn das Königtum Starowolskis durchaus eine sakrale Funktion innehatte, bestand für ihn kein dringender religiöser Handlungsbedarf in Bezug auf die *iustitia*-Problematik. Der *szlachcic* erkannte die religiöse Dimension des *iustitia*-Problems, schätzte es jedoch nicht als gravierend ein, sah keine drohende göttliche Strafe und glaubte an eine Lösung innerhalb des bestehenden politischen Systems. Hierin ist ein

Czapliński die These, dass die Ideen des *szlachcic* denen eines Magnaten wohl näher kommen: Czapliński: *Myśl polityczna* 50–52. Dieser Ansatz scheint mir jedoch verfehlt. Das »Gespräch eines Pfarrers mit einem Landadligen« ist keine Propagandaschrift, die die Leserschaft von einer These überzeugen möchte. Sie gibt eher Debatten ihrer Zeit wieder. Daher sollte man nicht versuchen, den Autor mit einer der beiden Figuren zu identifizieren. Es ist zudem genauso wichtig zu analysieren, worüber sich beide Figuren einig sind und wo die Grenze des Konsenses verläuft, um die Differenzen zwischen ihnen nachzuzeichnen.

68 *Opaliński*: *Rozmowa Plebana z Ziemiianinem*, ohne Seitenzahlen.

69 *Ebd.*, ohne Seitenzahlen.

wesentlicher Unterschied zu Frankreich festzustellen, wo zwar das Parlement die königlichen Bemühungen untergrub, die Duellanten zum Tode zu verurteilen, jedoch niemand die zentrale Bedeutung der *justice* des Königs für den Erhalt des Staates infrage stellte. Der Einfluss des religiös-politischen Universalismus wuchs in Polen-Litauen, doch seine Rezeption blieb bei Teilen des Adels selektiv und seine Thesen abgemildert. Jenseits des Konsenses über eine von Gott »beglückte« Monarchie bildeten die adligen Kreise in Polen-Litauen im Gegensatz zu ihren Standesgenossen in Frankreich, wo nur die Außenpolitik kontrovers diskutiert wurde, eine Debattengesellschaft.

In den 1620er und 1630er Jahren entwickelte sich ein Vorstellungssystem, das Polen-Litauen und seiner Monarchie einen vielversprechenden religiösen Sinn verlieh: Die Lage Polen-Litauens an der Grenze zu andersgläubigen Ländern und die Frömmigkeit des Königs führten in dieser Vorstellung dazu, dass Gott den Staatsverband schützte und den Monarchen, der sich für das Gemeinwohl opferte, »glücklich« machte. Am Ende der Regierungszeit Sigismunds III. und vor allem in den ersten Jahren der Herrschaft Ladislaus' IV. war keine Dissonanz zu spüren, die mit der vergleichbar wäre, die man im *rokosz* von Sandomir vernehmen konnte. Die im Adelsbund des Zebrzydowski erkämpften Ideale blieben zumindest bis in die 1660er Jahre hinein marginalisiert.⁷⁰ Die polnische Monarchie erlebte den Höhepunkt ihrer Sakralität. Noch nie erreichte das Lob für die Republik und ihren Monarchen ein solches Ausmaß. Polen-Litauen schien Gewissheit und Eintracht gefunden zu haben. Es ist folglich ein Niedergang des Ideals einer ständisch stark begrenzten Monarchie zu verzeichnen, der zeigt, wie sehr wir unser Bild von Polen-Litauen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts korrigieren müssen.

Durch seine sakrale Stellung, die in Reden sowie politischen und religiösen Texten dieser Zeit ihren Ausdruck fand, war der König Bedingung für jegliche erfolgreiche Politikführung. Die zeitgenössischen Schriften heben nicht zufällig den Begriff des Glücks (pln. *szczęście*, lat. *fortuna*) hervor. Er steht im Zentrum der religiösen Funktion des Königtums, wie sie sich im Zuge der Katholischen Reform entwickelt hat. In der gemischten Monarchie sollte das Königtum *der*

⁷⁰ Die These, die Szlachta habe im 17. Jahrhundert kein *sacrum* der königlichen Person anerkannt, stützt sich auf die Publizistik der 1660er Jahre. Siehe *Ochmann-Staniszevska*: *Od stabilizacji do kryzysu*, insbesondere 213, 221, 223, 225 f. So behauptet auch Claudio Madonia – sich auf die Ereignisse der zweiten Hälfte des Jahrhunderts berufend –, dass der Sieg über den *rokosz* von Sandomir ein »Pyrrhussieg« gewesen sei: *Madonia*: *La Compagnia di Gesù* 303. Diese Aussagen missachten die historische Dynamik des 17. Jahrhunderts und entwickeln aus diesem Grund ein zu hinterfragendes Bild von der Konstruktion politischer Legitimität in der ersten Hälfte des Jahrhunderts.

Republikstand sein, der für die Kommunikation mit dem Himmel zuständig war.⁷¹ So versteht sich die in der Publizistik dieser Zeit zu beobachtende Hervorhebung des Titels des Unbesiegten, der neben dem Gesalbten den wichtigsten Platz einnahm.⁷² Eindeutig kann man eine Stärkung der königlichen Autorität durch die Ansicht registrieren, der göttliche Schutz würde der Republik durch ihn verliehen. In diesem Zusammenhang rezipierte die polnisch-litauische Adelsgesellschaft auch die Ideen der königlichen *pietas* und *iustitia* breiter, die Letztere allerdings teilweise nur in abgeschwächter Form. So erklärt sich – weit entfernt von einer vermeintlichen Adelsdemokratie – der große Respekt der Adelsgesellschaft vor der königlichen Autorität.⁷³ Nach seinem Ableben wurde Ladislaus IV. dementsprechend in einer breiten panegyrischen Literatur als ein vom Himmel begünstigter Herrscher gefeiert.⁷⁴

Die Abwesenheit von Konflikten zwischen den Jesuiten und der »sarmatischen« Gesellschaft nach dem *rokosz* von Sandomir ist also nicht nur dadurch zu erklären, dass die Jesuiten sich in die Richtung der Szlachta bewegten. Der Orden bemühte sich zwar sehr wohl seit den 1610er Jahren, Kontroversen zu vermeiden. Dies soll jedoch nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass sich die im Adel dominierenden politischen Vorstellungen erheblich denen der Pater annäherten. Das Feld der politischen Legitimität prägten nun manche Deutungsmuster der Katholischen Reform, die zu einer sakralen Aufladung der Monarchie und vielfach sogar des Staates führten. Genauso gut wie von einer »Polonisierung« der Jesuiten kann man demnach auch von einer »Jesuitisierung« Polens sprechen. Die reformkatholischen Kräfte bedurften kaum noch des Kampfes, um ihre Ideen in der politischen Arena durchzusetzen. Die Perspektive eines größeren Einvernehmens zwischen Gott und Polen-Litauen schien nun realistisch. Die Angst vor einer himmlischen Strafe, die die reformkatholischen

71 Ochmann-Staniszevska behauptet, die Parole »Der König und die Republik« sei nicht im Sinne einer Verortung des Königs in der Republik zu verstehen, sondern betone die Trennung zwischen beiden. Diese These kann nicht übernommen werden, da die Autorin für die Zeit vor dem *rokosz* von Lubomirski Mitte der 1660er Jahre keine Belege erbringt. Siehe Ochmann-Staniszevska: *Od stabilizacji do kryzysu*, insbesondere 222, 225 f.

72 Dieser Titel wurde bereits oft in Bezug auf Sigismund III. angewendet: *Jurkowski*: *Lutnia na wesele; Szturm smolenski*; *Potocki*: *Ad invictissimum Vladislaum 3*; *Dębołęcki*: *Wrocław, ohne Seitenzahlen*; *Olszewski*: *Harmonia Nieba i Ziemi*, Vorwort, ohne Seitenzahlen; *Makowski*: *Itinerarium*; *Cynerski-Rachtamowicz*: *Prussia*. Der Perspektive eines militärischen Erfolgs entspricht das militärisch geprägte Bild der Monarchie, das in Polen-Litauen wie in anderen europäischen Staaten dieser Zeit anzutreffen ist. Das Grabmal Ladislaus' IV. in der Krypta des Krakauer Doms stellt ihn beispielsweise als militärischen Führer dar.

73 Auf einen solchen Respekt hat Robert Frost aufmerksam gemacht: *Frost*: *Obsequious Disrespect*; *Opaliński*: *Postawa szlachty*.

74 *Twardowski*: *Władysław IV*.

Kreise zuvor veranlasst hatte, von ihren Gegnern als offensiv wahrgenommene Schriften zu verfassen, verlor an Intensität.

Das politische System Polen-Litauens war in dieser Hinsicht mit dem Frankreich unter Ludwig XIII. durchaus vergleichbar, auch wenn der superlativische Charakter der Diskurse an der Weichsel durchaus weniger ausgeprägt war. Dies heißt nicht, dass alle polnischen und litauischen Adligen die gesamten Vorstellungen der Katholischen Reform übernommen hätten und zum Glauben an eine universalistische Herrschaft konvertiert wären. Im Vergleich zum Herrscherideal, das die französische Publizistik dieser Zeit zeichnet, fehlt in polnischen Quellen oft eine entsprechende Hervorhebung der königlichen *iustitia*. Man kann nicht von einer allgemeinen Anerkennung des *iustitia*-Defizits oder von Einigkeit hinsichtlich der anzuwendenden Mittel sprechen. Unumstritten war jedoch, dass der König in der Gunst Gottes stehe. Da niemand diese religiöse Konstruktion in Zweifel zog, kann man die Vorstellung der »frommen Monarchie« als Element der politischen Kultur dieser Zeit betrachten.⁷⁵ Die Sakralität des Königtums war auf dem Vormarsch. Der Staatsverband näherte sich in dieser Hinsicht dem Idealtypus des universalistischen Herrschaftssystems. Diese Bewegung hin zu gewagteren politisch-religiösen Visionen teilte der König.

2. Politik als religiöses Versprechen

Ladislaus IV. wird in der Geschichtsschreibung gewöhnlich als ein toleranter König, teilweise sogar als religiös indifferent dargestellt. Zwar bezweifelt niemand seine katholischen Überzeugungen, doch sei der zweite Wasa-König vom »Fanatismus« seines Vaters weit entfernt gewesen.⁷⁶ Sein gutes persönliches Verhältnis zu manchen protestantischen Hochadligen beweise, dass er keinen »Hass« gegenüber Andersgläubigen verspürt habe.⁷⁷ Auch verweisen Historiker gerne auf sein nicht immer spannungsfreies Verhältnis zur Kurie oder zur Gesellschaft Jesu.⁷⁸ Vor allem zeuge das Thorner Religionsgespräch von 1645, das von Ladislaus initiiert wurde, von seiner toleranten oder gar indifferenten

⁷⁵ Ich folge hier der Definition der politischen Kultur von *Reinhard*: Geschichte der Staatsgewalt 19.

⁷⁶ *Müller*: Irenik als Kommunikationsform 75; *Czapliński*: Władysław IV (1976) 123 f.; *Dzięgielewski*: O tolerancję 208. So vermutet sein Biograph Władysław Czapliński – wohlgernekt ohne jeglichen Quellenbeleg –, die Schließung der antitrinitarischen Schule von Raków im Jahr 1638 könne nicht nach seinem Geschmack gewesen sein: *Czapliński*: Władysław IV (2008) 208.

⁷⁷ *Brüning*: Unio non est unitas 350.

⁷⁸ Ebd. 347.

Beziehung zur Religion.⁷⁹ Ambroise Jobert spricht in diesem Zusammenhang vom »großen irenischen Vorhaben« (*»grand dessein irénique«*) des Königs, das von der Tradition der polnischen Toleranz herrühre.⁸⁰ Um die Protestanten in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen, sei der Monarch manchen historischen Darstellungen nach zu Konzessionen in Ritus, Dogma und Ekklesiologie bereit gewesen.⁸¹ Jan Dzięgielewski sieht dagegen drei klar voneinander zu trennende Perioden in der Regierungszeit des zweiten Wasas: Nach einer Phase der Toleranz am Anfang seiner Herrschaft habe Ladislaus zwischen 1635 und 1643 eine »intolerante« Politik betrieben, während zwischen 1643 und 1648 »irenische« Ziele im Vordergrund gestanden hätten.⁸²

Im Folgenden soll dagegen gezeigt werden, dass die Politik Ladislaus' IV. von starken Kontinuitäten geprägt war. Dabei wird argumentiert, die königlichen Vorhaben seien nur vor dem Hintergrund eines universalistischen religiös-politischen Kalküls verständlich, das mitnichten eine religiöse Indifferenz war. Auch die Entwicklung des polnischen Marienpatronats wird in diesem Kontext verortet.

a) Visionen: Einheit der Christen und Türkenkrieg

Das tradierte Bild Ladislaus' beruht auf der Dichotomie von »Hass« und »Toleranz«. Rückt dagegen das religiös-politische Kalkül in den Vordergrund, wird deutlich, dass der zweite Wasa-König stets eine äußerst gewagte Politik verfolgte, die auf religiösen Versprechen beruhte. Die Komponenten seines Kalküls bildeten ein kohärentes Ensemble: Angestrebt wurden die religiöse Einheit seines Reichs, die Eintracht Europas und ein Krieg gegen das Osmanische Reich.

Das Thorner Religionsgespräch zeugte keineswegs von einer toleranten Einstellung des Königs, sondern von seinem Glauben, man könne Ketzer durch Vernunft bekehren.⁸³ In diesem Punkt stand er unter dem Einfluss des italienischen Kapuziners Valerian von Magnis (it. Valeriano Magni), der Häretiker durch die

79 *Czapliński*: Władysław IV (2008) 283. Ganz im Widerspruch zu seiner Darstellung des Königs schreibt *Czapliński*, dass der Einfluss der intoleranten Umgebung auf ihn mit den Jahren zugenommen habe, so dass er sich für die Gewaltanwendung gegen die kalvinistische Kirche im Streit von Wilna im Jahre 1640 ausgesprochen habe. Siehe ebd.

80 *Jobert*: De Luther à Mohila 375–400.

81 *Brüning*: Unio non est unitas 348; *Czapliński*: Władysław IV (1976) 67.

82 Hier werden also »Intoleranz« und »Irenik« antinomisch verwendet, z. B. in: *Dzięgielewski*: O tolerancję 7.

83 In der polnischen Forschungsliteratur wurde diese Absicht meist nicht ernst genommen. *Dzięgielewski* erkennt im Thorner Religionsgespräch das Bestreben, sich bei den Protestanten beliebt zu machen, bleibt dabei aber einen Beleg schuldig. Siehe ebd. 142.

Frage der Wahrheitsfindung überzeugen wollte:⁸⁴ Indem er demonstrierte, dass die Irrlehren von der falschen Überzeugung herrührten, die Schrift allein liefere ein hermeneutisches Fundament für eine Glaubensregel, würden Lutheraner und Reformierte das katholische Glaubenssystem annehmen müssen.⁸⁵ Geistliche Konzessionen an Häretiker waren von Ladislaus nicht vorgesehen. Die Zielsetzung und Annahmen von Magnis und dem König erinnern also vielmehr an Richelieu und Pater Joseph, die ebenfalls die Protestanten mithilfe der Vernunft in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen versuchten,⁸⁶ als an den *Colloque de Poissy* der französischen Monarchie aus dem Jahr 1561, der die konfessionelle Logik ablehnte. Insgesamt spricht vieles dafür, dass die Angst vor der Häresie in Polen-Litauen zurückging und die Hoffnung auf eine Konversion der Ketzler wuchs – eine mit Frankreich vergleichbare Entwicklung.⁸⁷ Solche Reden und Schriften wie die eines Piotr Skarga, der vor dem Untergang Polen-Litauens durch die Ketzerei warnte, finden sich unter Ladislaus IV. kaum noch. Im Adel hatten zahlreiche Bekehrungen eine überwältigende katholische Mehrheit hervorgebracht. Es etablierte sich ein weitgehender Konsens über eine allmähliche Verdrängung des Protestantismus aus der Öffentlichkeit, wie der milde Umgang mit Angriffen jesuitischer Schüler auf kalvinistische Leichenzüge zeigt.⁸⁸ Nach den schlechten Erfahrungen des 16. Jahrhunderts verwarfen die *Congregatio de Propaganda fide* und das Papsttum nichtsdestotrotz die Methode des Religionsgesprächs, so dass Magnis, Ladislaus und sein Favorit Jerzy Ossoliński in einen Konflikt mit Rom gerieten.⁸⁹

Gewichtige Vorteile, die solche Bemühungen um die konfessionelle Einheit bringen konnten, standen in Aussicht. Mit dem *Colloquium Charitativum* strebte der König die Wiederherstellung des Friedens in Polen-Litauen an – eines inneren Friedens, der nach seiner Aussage eine Verpflichtung gegenüber dem Himmel war. Die Bekehrung der Häretiker könne dann als Beispiel für die ganze, durch einen äußerst grausamen Krieg zerrissene Christenheit gelten. Christus, der König der Könige, werde somit in Frieden herrschen.⁹⁰

Auch strebten Ladislaus und Ossoliński danach, den Konflikt mit den Ruthenen, die die Union von Brest verworfen hatten, den sogenannten Desunierten,

84 Jobert: De Luther à Mohila 378 f., 382–386. Zum philosophischen System Magnis': *Sousedik*: Valerianus Magni.

85 Müller: Irenik als Kommunikationsform, insbesondere 77, 107–111, 156 f.

86 Richelieu: *Traité qui contient la méthode pour convertir*; Pierre: Le Père Joseph 248 f.

87 Brüning: *Unio non est unitas* 236.

88 ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Polonia 47, 1634–1639, Blatt 443; *Dziggielewski*: O tolerancję 66, 84, 134–137, 160; *Tazbir*: Państwo bez stosów 204.

89 Müller: Irenik als Kommunikationsform, 181–184.

90 Ebd. 184–187, 191–193.

zu beenden. Der König und sein Vertrauter waren zu temporären weitgehenden Konzessionen bereit: Eine legale orthodoxe Kirchenhierarchie wurde etabliert. Das sollte die Desunierten besänftigen, die Union retten und sogar den Weg für eine neue Union ebnen, zu der der Monarch 1636 aufrief. Dies würde eine Verbreitung des Katholizismus im Unionsstaat zum Ergebnis haben, wie der Wasa gegenüber Rom argumentierte. Der Monarch dachte daran, auch mit den Orthodoxen ein Religionsgespräch zu organisieren. Das Projekt einer neuen Union verfolgte er bis zu seinem Tod.⁹¹

Die Überlegungen Ladislaus' IV. aus den Jahren 1634–1635, eine pfälzische Prinzessin zu heiraten, standen ebenfalls mit dem Streben nach einer geeinten Christenheit in Verbindung. Seit März 1633 verhandelte der König mit Schweden, England und den Vereinigten Provinzen über eine Heirat mit der Witwe von Gustav Adolf, was ihm die schwedische Krone hätte zurückbringen können.⁹² Zugleich versuchte er, sich als Mittler zwischen den Konfliktparteien im Reich und in Europa zu etablieren.⁹³ Im März 1634 bat er die Senatoren um ihre Meinung über eine Vermählung mit einer Pfälzer Prinzessin. Äußerungen Ladislaus' zu seinen Absichten sind nicht bekannt, so dass die Geschichtsschreibung lange darüber stritt, ob man diese Heiratspläne ernst nehmen sollte. Wahrscheinlich strebte der Monarch nach der schwedischen Krone oder nach einer gleichwertigen Kompensation.⁹⁴ Gleichzeitig hätte er sich gern als Schmied des christlichen Friedens gesehen. In dieser Rolle stellte Jerzy Ossoliński seinen Herrn auf dem Regensburger Reichstag dar.⁹⁵

Die Befragung der Senatoren zeigte keine deutliche Mehrheit für oder gegen das Projekt. Die Debatte drehte sich um die Frage, ob der König dadurch die göttliche Gnade verlieren würde. Für manche, wie den Großhetman der Krone Stanisław Koniecpolski oder den Primas Jan Lipski, stand fest, dass der Himmel einen solchen Bund nicht segnen würde.⁹⁶ Der Verfasser der »Deliberation über die Vermählung Seiner Durchlaucht des Königs« sah dagegen in einer solchen Heirat mögliche Vorteile für Polen-Litauen und den König. Zwar solle die Königin fromm sein; auch wäre es gefährlich, die Freundschaft mit dem kaiserlichen Haus aufs Spiel zu setzen und stattdessen mit der Unterstützung der Ketzler zu

91 *Jobert*: De Luther à Mohila 380–384, 395–398; *Dzięgielewski*: O tolerancję 174–205; *Makowski*: Poselstwo Jerzego Ossolińskiego 56–59.

92 *Czapliński*: Władysław IV (2008) 144–146.

93 Ebd. 147. Das Projekt der pfälzischen Hochzeit verlor an Attraktivität, als deutlich wurde, dass eine Einigung zwischen dem Kaiserhaus und den protestantischen Mächten noch außer Sichtweite war. Siehe *Dzięgielewski*: O tolerancję 96.

94 *Czapliński*: Władysław IV (2008) 148–155.

95 Deß Durchleuchtigen Georgii Ossolinsky Oration oder Rede.

96 Brief von Stanisław Koniecpolski an den König: Bib. PAN Kr., rkps. 367, Blatt 140–141; Rede von Jan Lipski in: *Pisarski*: Mowca polski, Bd. 1, 173–175.

rechnen, denn es sei unmöglich, jenen zu vertrauen, die keinen Glauben haben. Dennoch wäre ein solcher Ehebund vorteilhaft, da man dadurch den Argwohn der Häretiker zerstreuen, sich als Schlichter in dem Konflikt profilieren und dadurch das Haus Österreich vor großen Gefahren retten könnte. Auch würde es wahrscheinlicher, dass Gott die schwedische Krone endlich ihrem rechtmäßigen Besitzer zurückgibt.⁹⁷

Auffällig an den Debatten ist, dass die Gegner des Vorhabens sich sicher zeigten, eine solche Eheschließung würde Gott erzürnen, während das Kalkül der Befürworter dem Zweifel Raum ließ. Im Endeffekt verzichtete Ladislaus auf seine Heiratsidee und schloss sich denen an, die einen Verlust der göttlichen Gunst befürchteten. Er stellte die Konversion der Pfälzerin zum Katholizismus zur Bedingung, wohl wissend, dass sie dieser Aufforderung kaum Folge leisten würde.⁹⁸ Ein religiös-politisches Kalkül, das an die bayerische und österreichische Vorstellung einer Universalität der Treuepflicht erinnert, setzte sich also gegen gewagte Pläne durch, die polnischen Interessen in der Versöhnung der Christenheit zu suchen.

In den Jahren 1643–1644 befahl Ladislaus, vor dem Warschauer Königsschloss ein ungewöhnliches Denkmal zu errichten: die Sigismundsäule, die an den Typus der Heiligensäule anknüpfte. Seinen Vater ließ er auf der Säule mit einem Kreuz und einem Schwert präsentieren und stellte ihn dadurch implizit einem Heiligen gleich. Die Inschrift verkündete die Verdienste Sigismunds im Kampf gegen die Türken und als Verbreiter des Glaubens. Ladislaus erhob damit den Heidenkrieg zum Schlussstein in der Sakralisierung der Monarchie. In der Tat ist der Türkenkrieg – neben der Rückerlangung der schwedischen Krone – das wichtigste Projekt Ladislaus' gewesen. Er verfolgte dieses Ziel während seiner ganzen Herrschaft und nahm dafür neue Konflikte mit Teilen des Adels in Kauf.⁹⁹ Wie ist das Festhalten an diesem innen- wie außenpolitisch riskanten Vorhaben zu erklären? Was provozierte die neuen Verstimmungen zwischen einem Teil des Adels und dem König?

Was genau Ladislaus mit einem Türkenkrieg bezweckte, lässt sich nicht rekonstruieren. Offensichtlich ist, dass ein gelungener Krieg seine Autorität im Land gemäß den damals gängigen religiös-politischen Deutungsmustern noch weiter festigen sollte. Auch scheint es plausibel, dass der Wasa die Errichtung eines eigenen, erblichen Fürstentums in der Donauregion anstrebte.¹⁰⁰ Hier soll jedoch nicht über die Motivation spekuliert werden. Vielmehr steht die Frage im

97 W deliberatije około małżeństwa Króla, Bib. PAN Kr., rkps. 2252, Blatt 177–178 Rückseite.

98 *Czapliński: Władysław IV* (2008) 158, 169; *Dzięgielewski: O tolerancję* 95 f.

99 *Dzięgielewski: O tolerancję* 84, 102, 158, 169.

100 *Czapliński: Władysław* (2008) 291.

Vordergrund, wie Ladislaus an den Erfolg eines solchen Krieges glauben konnte und welche Reaktionen sein religiös-politisches Kalkül hervorrief.

Schon bei seinem Machtantritt 1633 zeigte sich der Fürst bereit, das Osmanische Reich auf der Balkanhalbinsel anzugreifen.¹⁰¹ Es stellte sich jedoch schnell heraus, dass die Idee eines Angriffskrieges gegen die Hohe Pforte vom Adel nicht einhellig begrüßt wurde. Als der Wasa im Sejm von 1637 die Szlachta nachdrücklich um höhere Steuern für die Verteidigung des Landes gegen Moskau und die Türken bat, kritisierten manche Landboten den Hof für die Verschwendung und sprengten den Sejm – zum ersten Mal in der Regierungszeit Ladislaus'. Doch der König gab sich mit diesem Ergebnis nicht zufrieden und brachte im darauffolgenden Jahr denselben Vorschlag noch einmal. Angesichts der äußeren Gefahren schlug der Monarch die Einführung von Zöllen im Danziger Hafen vor. Ladislaus zufolge war die Situation in der Tat kritisch. Man müsse mit Angriffen aus dem Süden und Osten rechnen, denn die Moskauer, Tataren und Türken seien durch ihre Religion zur Vernichtung des wahren Glaubens verpflichtet.¹⁰² Gott selbst habe ihm die Augen geöffnet und ihm die Zölle als bestes Mittel gezeigt, denn die anderen Steuern lasteten auf den Schultern der Bauern. Deren Tränen und Klagen würden wiederum den Himmel ergreifen und die daraufhin erfolgende göttliche Rache das Vaterland in den Untergang führen¹⁰³ – ein Deutungsmuster, das an die Argumentation der französischen Kriegsgegner erinnert. Der königliche Hof war demnach auf der Suche nach einer Finanzierungsquelle, die mit dem Erhalt göttlicher Gnaden kompatibel wäre.

Die Antworten der Landtage fielen in der überwiegenden Mehrheit negativ aus; manche akzeptierten gar die Rechtmäßigkeit der Parlamentseinberufung nicht, da sie keinen Handlungsbedarf in der Sache der Verteidigung sahen. Senatoren versuchten den Repräsentanten die Dringlichkeit der Situation Polens vor Augen zu führen, indem sie auf die Zerbrechlichkeit des Vaterlandes durch seine Polyethnizität und die allgemeine Unordnung hinwiesen. Man müsse Gott dafür danken, dass er Polen-Litauen überhaupt erhalte. Nun sei aber »für den Polen das Nachsinnen über den Türkenkrieg genauso notwendig wie für den Christen das tägliche Nachdenken über den Tod«. Die Regierungselite stellte die Bekämpfung der Heiden als besondere Pflicht Polens gegenüber dem Himmel dar. Nichtsdestotrotz stimmten die Landboten weder in diesem noch im darauffol-

101 *Tazbir*: Polska przedmurem Europy 71.

102 *Czapliński*: Władysław IV (2008) 189–192.

103 Rede Ossolińskis. In: *Pisarski*: Mowca polski, Bd. 1, 180–184, hier 181; *Czapliński*: Władysław IV (2008) 192 f.

genden Sejm für die erwünschten Zölle. Danzig konnte Ladislaus bei seinem Versuch, Zölle durch die Stationierung von Kriegsschiffen zu erzwingen, Einhalt gebieten.¹⁰⁴

Der königliche Favorit Jerzy Ossoliński warb ab 1638 als Vizekanzler und ab 1643 als Kanzler der Krone weiterhin für die Pläne Ladislaus'.¹⁰⁵ Durch die politischen Niederlagen trat das Projekt eines Türkenkrieges nach 1640 etwas in den Hintergrund, obwohl Ladislaus es auf den Parlamentssitzungen von 1640, 1641 und 1643 durchaus thematisieren ließ. Ab 1644 setzte sich der Hof wieder stärker für den Krieg gegen die Heiden ein. Nach dem Sieg von Ochmatów (ukr. Ochmativ) über einfallende Tataren schlug der Fürst im Jahr 1645 einen Angriffskrieg gegen die Krim vor. Die Parlamentssitzung wurde jedoch gesprengt und aus diesem Grund kam kein Ergebnis zustande. Als der Wasa 1646 die Kriegsvorbereitungen trotzdem fortsetzte, erreichten die Spannungen zwischen dem König und einem Teil des Adels einen Höhepunkt, so dass man schließlich erneut auf das umstrittene Vorhaben verzichten musste.¹⁰⁶ Noch mehr als die martialische Absicht an sich wurde der Versuch, außerhalb des auf Eintracht beruhenden Systems der gemischten Monarchie zu agieren, als der eigentliche Skandal verstanden. Ladislaus hatte in der Tat eigenhändig Söldner anwerben lassen und damit beabsichtigt, notfalls auch ohne Unterstützung des Sejms den Krieg zu führen. So hatte er vor, den Adel vor vollendete Tatsachen – und seinen Triumph – zu stellen, um von ihm eine weitere Finanzierung zu erhalten.¹⁰⁷

Die Begründungen für die Notwendigkeit eines Krieges gegen die Heiden ließen dabei eine große Kontinuität zu Argumenten der 1630er Jahre erkennen.¹⁰⁸ 1639 verwies Ossoliński darauf, dass Polen-Litauen um seine Existenz fürchten müsse und seine einzige Rettung in der Monarchie liege:

Wir können uns zu Recht vor dem endgültigen Untergang des Vaterlandes fürchten – was Gott behüte. Die Hoffnung liegt nach der Gnade Gottes in Seiner Königlichen Durchlaucht selbst, dessen hohes Glück den Untergang und den Tod dieses Staates aufhält [...], und schließlich kann die vorsichtige [...] Vernunft des Senats die ruinierte Republik in ihrer ursprünglichen Form wiederherstellen.¹⁰⁹

In den Reden Ossolińskis wie im Diskurs der Jesuiten aus der Zeit Sigismunds III. stand das Vaterland immer kurz vor seinem endgültigen Verderben. Was den

104 *Czapliński*: Władysław IV (2008) 193–202, Zitat 193.

105 *Barłowska*: *Obrazy Rzeczypospolitej* 162.

106 *Czapliński*: Władysław IV (2008) 273–291, 295, 298–307; *Barłowska*: *Obrazy Rzeczypospolitej* 167.

107 *Wisner*: *Litwa i plany wojny tureckiej* 256 f., 260 f.

108 Siehe die Briefe des Königs an den Adel und das Parlament: *Pomniki dziejów Polski wieku XVII*, 14–22, 41–44.

109 *Ossoliński*: *Przedmowa* J. P. Podkanclerzego Koronnego. In: *Pomniki dziejów Polski* 8.

Staat erhalte, sei Mut zur Verteidigung der Grenzen und eine gemäßigte *iustitia* im Inneren, die die Interessen des Königs und der Republik stets in Einklang miteinander brächten. Wenn Polen-Litauen diesen Tugenden nicht mehr folge, werde es seinen Untergang erleben. Denn der Staatsverband stehe wie ein einsamer Turm auf offenem Feld.¹¹⁰

Zum Glück regiere der Monarch als Gesalbter des Herrn mit einer »glücklichen Hand«. ¹¹¹ Ossoliński und Ladislaus appellierten in ihren Überzeugungsbe mühungen an den Konsens, der sich in der Frage nach der himmlischen Unterstützung für den König gebildet hatte:

Es war bis jetzt der einhellige Konsens aller Stände sowie das einhellige [...] Bekenntnis der Landtage, dass Herrgott die *fortuna* dieser Republik unter der Herrschaft Seiner Königlichen Durchlaucht so bewacht, dass, nachdem er alle Teile der Welt mit dem unsterblichen Ruhm [der Republik] in den Augen aller Monarchen und Staaten erfüllte, [...] er in ihr einen Altar des Friedens und der Ruhe errichtete und den treuen Untertanen Seiner Königlichen Durchlaucht einen ersehnten und stabilen Frieden gab.¹¹²

Dennoch bestehe die Gefahr, dass schlechte Ratschläge wohlüberlegte Pläne für »die Gesundheit und Ganzheit der dem König von Gott anvertrauten Staaten« verhinderten und man ganz auf diese Projekte verzichten müsste, »von denen die Welt die Erweiterung der Grenzen und den unsterblichen Ruhm erwartete«. ¹¹³

Die Untergangsängste waren in den Pflichten Polen-Litauens gegenüber Gott begründet. Auf dem Sejm von 1640 bekräftigte Ossoliński, alle politischen Pläne hätten vom »Ruhm Gottes und der Integrität seiner Kirche« auszugehen, »sonst werden alle unsere Projekte und Ideen, unsere Staatsräsons [*sic.*], unsere ganze Ordnung [...] in Schall und Rauch aufgehen und das Vaterland und wir uns in Asche verwandeln«. ¹¹⁴ Dagegen sollten sich die Polen nicht vor dem Türken fürchten, obwohl er mächtig sei; denn Gott verteidige seine eigene Ehre. ¹¹⁵ Einer Rede des Vizekanzlers der Krone Andrzej Leszczyński aus den 1640er Jahren zufolge habe Gott 1633–1634 dem tugendhaften König die Gelegenheit gegeben, den Ruhm durch den Krieg gegen die Feinde der Religion zu erlangen. Doch die Polen bemühten sich daraufhin nicht mehr um die himmlische Gnade und missbrauchten dadurch die Güte Gottes. Jetzt sehe man, wie der Herr Polen bedrohe. Die tatarischen Heere drängen schon in das Vaterland ein; die Bauern litten

110 *Barłowska*: *Obrazy Rzeczypospolitej* 165–168.

111 Ebd. 162, 165 f.

112 *Pomniki dziejów Polski* 49. Ähnlich: ebd. 84 f.

113 *Barłowska*: *Obrazy Rzeczypospolitej* 164 f. Ähnlich: *Pomniki dziejów Polski* 50.

114 *Pomniki dziejów Polski* 35 f.

115 Ebd. 36.

bereits, ihre Schreie durchdrängen den Himmel.¹¹⁶ Als der Kosakenaufstand im Jahr 1648 ausbrach, konnte Ossoliński darauf hinweisen, dass nun die von ihm seit Jahren angekündigte göttliche Strafe für Polen gekommen sei: Der Grund liege im

Frieden, einem langen Frieden, in dem wir lernten, wie die Deutschen zu wirtschaften, wie die Italiener Brunnen zu bauen und wie die Franzosen unsere Kleider zu parfümieren. Während der Herrgott uns und unseren Vorfahren die Rolle einer Vormauer der gesamten Christenheit [...] gegeben hatte.¹¹⁷

Wenn für Ossoliński der Türkenkrieg eine Notwendigkeit war, erkannten seine Gegner keinen religiösen Imperativ. Dies führte dazu, dass sie das Unternehmen als sehr gefährlich einstufen. Der Wojewode von Brest in Kujawien Jan Szymon Szczawiński betonte, dass Gott zwar die Bemühungen des Königs um die Zurückerlangung von Smolensk gesegnet habe. Doch dies gelte nicht für die heutigen, unrechtmäßig verfolgten Pläne für einen Angriffskrieg.¹¹⁸ Für den Krakauer Wojewoden Stanisław Lubomirski genoss Polen dank Gottes Fügung und der *fortuna* des Königs den Frieden: »Seine Königliche Durchlaucht ist voll jeglichen Ruhmes [...], der Verdienste und Triumphe. Sein Mut und seltenes Glück haben den Hochmut der Feinde vernichtet [...].«¹¹⁹ Jedoch bringe ein Offensivkrieg im Gegensatz zum Defensivkrieg keine Aussicht auf Erfolg. Zwar habe man einen frommen, klugen und glücklichen König, doch dieses Unternehmen müsse als »nicht glorreich und gefährlich« eingestuft werden. Es liege in unserer Macht, die Dinge anzufangen; doch deren Ausgang bestimme der Himmel.¹²⁰

Der anonym bleibende Verfasser der Schrift »[Meinung] eines Adligen zu seinem Vertrauten über den Türkenkrieg« geht noch weiter: Der angestrebte Krieg sei weder notwendig noch legitim. Freilich sei die Türkenbekämpfung an sich zu begrüßen, doch dieser religiöse Grund könne nur gelten, wenn alle christlichen Staaten sich vereinigten, anstatt sich gegenseitig zu bekämpfen. Die Venezianer überlisteten den polnischen König und überredeten ihn zum Krieg, obwohl sie selbst zu Hause den Frieden genießen möchten. Das Papsttum habe oft zum Heiligen Krieg aufgerufen, doch ihm sei nie jemand gefolgt. Die alten Polen wüssten, dass die Türken die Geißel Gottes sind, und wollten aus diesem Grund keine Niederlage riskieren, wie die, die König Ladislaus III. bei Warna erlitt. Der Ausgang des Krieges sei in der Tat äußerst unsicher: Die Osmanen seien imstande, gleichzeitig 200.000 Mann nach Polen und 200.000 nach Ungarn zu schicken.

116 *Pisarski*: *Mowca polski*, Bd. 1, 184–187.

117 *Barłowska*: *Obrazy Rzeczypospolitej* 171 f.

118 *Pisarski*: *Mowca polski*, Bd. 1, 218–221.

119 Brief von Stanisław Lubomirski. In: *Pisarski*: *Mowca polski*, Bd. 2, 257–260, hier 257.

120 Ebd. 258–260.

Die Befürworter des Krieges argumentierten, Seine Königliche Durchlaucht sei glücklich und kehre immer im Triumph zurück, doch man könne nicht der Fortuna vertrauen, die fragil wie Glas sei. Und habe der Türke nicht auch Glück? Er hatte doch so viel christliches Land besetzt, darunter auch venezianisches.¹²¹

In Abwesenheit der göttlichen Anforderung und damit Unterstützung verlor der Krieg nicht nur seine Legitimität, sondern auch seinen erfolversprechenden Charakter. Die Kriegsgegner teilten daher nicht das religiös-politische Kalkül des Königs. Während der Hof mit Gottes Gnaden für die Bezwingung der Hohen Pforte rechnete, die eventuell die Eroberung der Moldau und eine Lösung der tatarischen Frage bringen könnte,¹²² erschienen solche Pläne den Skeptikern äußerst abenteuerlich. Die Kriegsgegner vertraten Ansichten, die im 16. Jahrhundert den allgemeinen Konsens gebildet hatten. Die Bezwingung der Geißel Gottes sei eine Sache der Christenheit; Polen sei lediglich imstande, den heidnischen Übermut in Verteidigungskriegen zu bestrafen. Dagegen betrachteten Ladislaus IV. und seine Vertrauten einen Sieg über die Feinde Gottes als eine königliche Aufgabe. Die Kriegsbefürworter standen in der Tradition der reform-katholischen Kritik an Polen-Litauen, die für das Vaterland die existentielle Bedrohung durch eine himmlische Strafe erwartete. Bereits in den 1610er Jahren war ein Krieg gegen Heiden als Mittel entdeckt worden, die sozialen und religiösen Unvollkommenheiten der Republik sowie die mangelnde Staatlichkeit zu kompensieren. Die Schlachten von Chotin und Smolensk am Anfang der Herrschaft Ladislaus' hatten der höfischen Elite den göttlichen Willen klar zu erkennen gegeben, dem zufolge eine Pflicht zum Krieg bestand.

Eine vergleichbare Betonung des *iustitia*-Defizits findet man dagegen in der breiteren Szlachta kaum. Zwar hatten sich in der Zeit zwischen 1620 und 1635 manche universalistische Deutungsmuster auch im Adel etabliert. Zwei Ansichten waren unbestritten: Erstens würde Gott Polen-Litauen im Falle eines Angriffs verteidigen und zweitens unterhalte der König eine besondere Beziehung zum Himmel, die eine Bedingung für den Erfolg des Staatsverbands war. Jedoch unterschieden sich solche Vorstellungen deutlich von der Idee eines gottgefälligen Angriffskrieges, der das *iustitia*-Defizit wettmachen sollte.

Neue Verstimmungen zwischen dem König und einem Großteil des Adels traten somit just zu dem Zeitpunkt zutage, als die Monarchie an ihren sakralen Höhepunkt gelangte. Der Hof hatte begonnen, in immer mehr Belangen mit Gott zu rechnen – ein Vorgehen, das bei weitem nicht alle unterstützten. Nicht nur die Gesellschaft hatte sich in die Richtung des Universalismus bewegt; auch die Monarchie baute nun viel stärker als zur Zeit Sigismunds III. ihre politischen

121 Dworzanin ieden do swego konfidenta o wojnie Tureckiej. In: *Pisarski: Mowca polski*, Bd. 2, 283–291.

122 *Czapliński: Władysław IV 291.*

Vorhaben auf universalistischen Annahmen auf. Wenn man dieses Kalkül nachvollzieht, wird deutlich, dass die Begrifflichkeiten der Geschichtsschreibung in Bezug auf die Politik Ladislaus' IV. unzutreffend sind. »Toleranz« oder »Hass« sind keineswegs geeignet, den Kern der königlichen Projekte zu analysieren. Auch wird die Kohärenz der Politik Ladislaus' IV. erst durch einen religionsgeschichtlichen Ansatz deutlich.¹²³ Das Bild eines wankelmütigen Königs, der schnell seine Meinung ändert,¹²⁴ erscheint im Hinblick auf die Ausdauer, die er in der Verfolgung weitreichender Projekte an den Tag legte, stark korrekturbedürftig. Anhand des Begriffsapparats der Religionsgeschichte der Politik fügen sich die zahlreichen politischen Projekte, für die sich Ladislaus Jahr für Jahr begeisterte, in ein einziges Bild eines Königs der universalen Einheit zusammen. So mag es kaum erstaunen, dass dieser Monarch der erste war, der das polnische Marienpatronat zu institutionalisieren versuchte.

b) Gott, der Staat und die Heiden:

Die Erscheinung der Königin von Polen

In der Zeit zwischen 1600 und der Mitte der 1630er Jahre hat der institutionalisierte Rahmen der Kommunikation mit Gott, das Heiligenpatronat, an Bedeutung gewonnen. Bereits am Anfang des 17. Jahrhunderts setzte die Suche nach göttlichen Gnaden durch neue Heiligenpatronate und die Festigung der alten Patronenkulte ein. In den Schriften aus der späten Regierungszeit Sigismunds III. und aus den ersten Jahren der Herrschaft Ladislaus' IV. spielten diese anerkannten himmlischen Schirmherren eine wichtige Rolle im religiös-politischen Diskurs, wonach Polen und sein König unter göttlichem Schutz standen. Die Suche nach himmlischer Förderung ging nicht ohne eine gewisse Kakophonie vonstatten: Viele Heilige konkurrierten miteinander, da sie von verschiedenen Institutionen gefördert wurden, die ihren besonderen Stellenwert im Königreich behaupten wollten. Der Jesuit Maciej Kazimierz Sarbiewski hob den Schutz seines Ordensgenossen Stanisław Kostka für den König hervor,¹²⁵ während der Akademiker Jan Cynerski-Rachmatowicz erwähnte, die Universität habe für den Monarchen an den seligen Joanes Cantus gebetet. Mittelalterliche Patrone wie Stanislaus wurden auch genannt.¹²⁶ So erwähnte Adam Fabian Birkowski die

123 Im Gegensatz dazu sieht Dzięgielewski keinen Zusammenhang zwischen der konfessionellen Problematik und dem Streben nach dem Türkenkrieg. Aus diesem Grund behandelt er Letzteren nicht. Siehe *Dzięgielewski: O tolerancję*.

124 Etwa bei: ebd., unter anderem 148 f.; *Czapliński: Władysław IV* 112.

125 *Sarbiewski: Poezje Sarbiewskiego*, Bd. 4, 2. Teil, 143–148.

126 *Cynerski-Rachmatowicz: Clemens Vladislai IV*, ohne Seitenzahlen. Jan Cynerski-Rach-

Hilfe des heiligen Wenzels in den Kämpfen um Chotin.¹²⁷ Die himmlischen Schutzherren traten zudem oft als Kollektiv auf. Piotr Potocki lud seine Zuhörer auf dem Reichstag ein, die heiligen Patrone um Schutz für den König zu bitten.¹²⁸ Szymon Starowolski nach sollte ein wahrhaft frommer Monarch in die Hilfe der Dreifaltigkeit, der heiligen Maria und der Patrone des Königreichs vertrauen.¹²⁹ Ein anderer, anonym bleibender Autor verfasste ein Gedicht an die heiligen Patrone Polen-Litauens, damit sie Ladislaus IV. schützten. Er nannte Wenzel, Adalbert, Florian, Jakob und insbesondere Kasimir und Stanislaus, die Hauptpatrone des Königreichs.¹³⁰ Der König selbst ersuchte um die Kanonisierung des Jesuiten Stanisław Kostka, des Bernhardiners Johannes von Dukla und des von der Krakauer Universität geförderten Johannes von Krakau (pln. Jan Kanty).¹³¹

Die größte Innovation dieser Jahre ist jedoch eindeutig in der verstärkten Suche nach marianischem Schutz zu sehen, die in den 1630er Jahren schließlich im Marienpatronat mündete. Das Patronat des heiligen Kasimirs wurde enger mit der Verehrung der Himmelskönigin verknüpft.¹³² Auch versuchte der Hofprediger Fabian Birkowski in den frühen 1620er Jahren in seinen Feldpredigten, das Singen des mittelalterlichen Lieds »Gottesmutter«, das der Legende nach einst der heilige Adalbert den Polen beigebracht hatte, wieder in den militärischen Alltag einzuführen. Man solle an die Frömmigkeit der Vorfahren anknüpfen und sich nicht einfach wie die heutigen Soldaten brüllend auf den Feind stürzen. Dies sei besonders wichtig, da sich die Mutter Gottes als Königin des Himmels und der Welt für uns einsetze. Jedoch zeigt die Lektüre der Kommentare Birkowskis, dass das spätmittelalterliche Lied aufgrund seiner typischen Betonung der Passion Christi kaum geeignet war, eine besondere Teilnahme Polens an der göttlichen Ordnung zu untermauern.¹³³

Einen Schritt in diese Richtung stellt die Etablierung des Kultes der Maria vom Sieg dar, dessen Anerkennung durch Rom Ladislaus am Anfang seiner Herrschaft erreichen konnte. Ab 1637 fand das neue Offizium zu Gedenken der Schlacht von Chotin Anwendung.¹³⁴ Doch das publizistische Echo der Vereh-

tamowicz behauptet damit auch die Wirkungskraft der Fürsprache des damals lediglich seliggesprochenen Johannes von Krakau, der als »heiliger Patron« nicht nur der Universität fungieren sollte.

127 *Birkowski*: Panu Bogu podziękowanie 8 f.

128 *Potocki*: Ad invictissimum Vladislaum 28.

129 Gedicht »Dziw cudzoziemski«. In: *Starowolski*: Wyprawa y wyjazd, ohne Seitenzahlen.

130 Naiasnieyszemu Władysławowi Zwycięzcy.

131 *Makowski*: Poselstwo Jerzego Ossolińskiego 76–78.

132 Nadobna Pieśń abo Modlitwa S. Kazimierza.

133 *Birkowski*: Kazania obozowe o Bogarodzicy, insbesondere die Vorrede und 3–8, 18–32.

134 *Makowski*: Poselstwo Jerzego Ossolińskiego 84. Vom Aufkommen eines polnischen

rung der *Maria de Victoria* blieb begrenzt. Der älteste im Rahmen dieser Forschungsarbeit ausfindig gemachte Druck, der Maria vom Sieg erwähnt, geht auf das Jahr 1644 zurück.¹³⁵ Davor hatte Jan Karol Chodkiewicz, Großhetman von Litauen und Hauptheerführer bei Chotin, versucht, die Erinnerung an den Sieg über die Türken mit der Marienverehrung zu verbinden. Er stiftete eine der Gottesgebäuerin gewidmete Kirche für die Gesellschaft Jesu im litauischen Kražiai (pln. Kroże), die 1621 feierlich geweiht wurde.¹³⁶ Die begleitende Schrift von Maciej Kazimierz Sarbiewski ehrt den Heerführer als Türkenbezwinger.¹³⁷ In einem Stich des Bands sieht man ihn kniend vor der heiligen Maria, sein Führungsstab liegt auf dem Boden. In der dritten Ode wird erzählt, wie Chodkiewicz mit seinem Heer den Türken entgegentritt und die Gottesmutter bittet, sie möge als »große Beschützerin Polens« die Gefahr abwenden und Gerechtigkeit (*iustitia*) walten lassen.¹³⁸ So kommt diese Ode Sarbiewskis dem polnischen Marienpatronat nah.

Der König entwickelte eine rege marianische Frömmigkeit. Vor seinen wichtigsten Unternehmen – insbesondere den geplanten Kriegen gegen die Heiden – besuchte er den Wallfahrtsort der Dynastie, Tschenstochau.¹³⁹ Dem Bild spendete er eine neue geschlossene Krone, ein Symbol der Universalherrschaft, um die offene gotische zu ersetzen.¹⁴⁰ Im Zusammenhang mit solchen frommen Gesten in den ersten Kriegen seiner Herrschaft erschienen die ersten Veröffentlichungen, die das Bestehen des polnischen Marienpatronats behaupteten. Sie stammten aus der Feder des Jesuiten Adam Makowski (1575–1657), den der Großkanzler von Litauen Albrycht Stanisław Radziwiłł, Mitglied der bereits von Sigismund III. etablierten und von Ladislaus übernommenen Hofelite, als »[s]einen besten Freund« bezeichnete.¹⁴¹ Dieser Krakauer Jesuit setzte sich für die Verbreitung reformkatholischer Ideen in Polen-Litauen ein. So verfasste er 1628 ein Plädoyer für die Heirat bei Nichtgeistlichen, die er als frommen Akt darstellte, worin sich eine Abkehr von der weltverurteilenden Religion des

Protomarienpatronats im Zusammenhang mit der Schlacht von Chotin zeugt auch die Dichtung Sarbiewskis: *Nieznanowski: Matka Boska*, hier 50.

135 *Abrek: X Octobris MDCXXI*.

136 *Sarbiewski: Sacra Lithotesis*; siehe auch: *ders.: Poezje Sarbiewskiego*, Bd. 4, 98, 133, 2. Teil, 139–142.

137 Siehe die Widmung von: *Sarbiewski: Sacra Lithotesis*, ohne Seitenzahlen.

138 Ebd., ohne Seitenzahlen.

139 *Czapliński: Władysław IV* (1976) 56 f.; *Czapliński: Władysław IV* (2008) 131, 302. Zur Verbindung zwischen Dynastie und Tschenstochau: *Borkowska: Jasna Góra w pobożności królów*.

140 Für die Interpretation von Tadeusz Chrzanowski und Marian Kornecki, diese Krone sollte die Unabhängigkeit Polens gegenüber dem Reich demonstrieren, lässt sich kein Beleg finden. Siehe *Chrzanowski/Kornecki: Program ideowy koron*.

141 *Radziwiłł: Pamiętnik*, Bd. 1, 139.

16. Jahrhunderts erkennen lässt.¹⁴² Die Predigt »Itinerarium oder Ausritt in den Moskauer Krieg des [...] unbesiegten Monarchen Ladislaus IV. [...]« trug er während eines Vierzig-Stunden-Gebets vor. Da die Reise des Königs in das barbarische Land große Gefahren in sich berge, brauche man »Hilfe aus dem Himmel, [...] Kirchen, Gelöbnisse und Gebete, [...] so viel Kerzen, Lampen und Lichter wie möglich gegen diese Dunkelheit.«¹⁴³ Erfreulich sei allerdings, dass der König am Tag der Geburt der Heiligen Jungfrau in den Krieg ziehe. Angesichts der großen Andachtsübungen stehe ein naher Sieg in Aussicht.¹⁴⁴

In der Tat wurden Makowski zufolge die fünf Kriterien erfüllt, die den Erfolg eines Feldzugs dank der göttlichen Hilfe versichern: Erstens sei die Intention des Monarchen gerecht. Als Gesalbter des Herrn möchte Ladislaus den wahren Glauben verbreiten. »Gott gab anderen Königen die Gabe, den Körper zu heilen, so dem französischen, der Geschwüre [...] im Hals heilen kann; doch unseren Königen gab er die Macht, heilige Seelen [...] zu schöpfen.«¹⁴⁵ Auch strebe Ladislaus danach, seine königlichen Pflichten zu tun und die Republik Polen – eine Herrin von Gottes Gnaden, die viele schütze – in ihren alten Glanz zurückzuführen. Zweitens und drittens habe der Monarch für die Reise den richtigen Zeitpunkt, das Fest der Geburt der Gottesmutter, und die richtige Anführerin gewählt: die Engelskönigin. Viertens könne die Ausrüstung und die Versorgung dank der Himmelskönigin nicht besser sein: Sie sei »furchtbarer als ein wohlgeordnetes Heer, ein mächtiger Wall, ein uneingenommener Turm«, eine »Festung [...], ein Arsenal [...] mit Proviant«, ein Schwert und ein Schild.¹⁴⁶ Sie werde an der Seite des Königs kämpfen.¹⁴⁷ Der Sieg liege in ihren Händen. Auch das fünfte Kriterium sei vortrefflich erfüllt: das Wohlwollen aller auf Erden und im Himmel. Alle seine Untertanen beteten für ihn und die ganze katholische Kirche segne den Monarchen. Die Engel, die heiligen Patrone des Königreichs (Ladislaus, Kasimir und Stanislaus) und nicht zuletzt die Gottesgebärerin halfen ihm: »Er hat auch diesmal nicht seine liebste Staatsbürgerin (*obywatelka*) aus Tschenstochau vergessen, die höchste Patronin seines Königreichs, und beichtete und nahm dort die heilige Kommunion.«¹⁴⁸ Nach dem Entsatz von Smolensk schrieb Makowski den militärischen Erfolg der Hilfe der heiligen Maria zu.¹⁴⁹

142 Siehe die bibliographische Notiz sowie das Verzeichnis seiner Werke in: Słownik polskich teologów katolickich, Bd. 3, 39 f.

143 *Makowski*: Itinerarium 1 f.

144 Ebd. 2.

145 Ebd. 4.

146 Ebd. 7–9, 12 f.

147 Ebd.

148 Ebd. 18.

149 *Makowski*: Podziękowanie. Inzwischen hatte Makowski eine andere Predigt drucken

Zu dieser Zeit hatte Ladislaus bereits vor, einen Orden und eine Bruderschaft der Kavallerie der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter zu gründen. 1633 ließ er dem Heiligen Vater durch Ossoliński eine Bitte um Bestätigung der Bruderschaftsstatute überbringen, die am 5. Juli 1634 erfolgte.¹⁵⁰ Die Idee war nicht neu: Sigismund III. hatte Magnis zu Papst Paul V. geschickt, um die Bestätigung für einen »Orden Immaculatae Conceptionis Beatissimae Virginis Mariae« zu erhalten.¹⁵¹ Ladislaus versuchte dieses Vorhaben im Jahre 1637 umzusetzen.¹⁵²

Welche Überlegungen hinter diesem Projekt standen, mag sich nicht auf den ersten Blick erschließen. Die Historiographie sieht darin den Willen, eine neue Machtelite neben dem Senat zu etablieren.¹⁵³ Dafür spricht in der Tat, dass die Mitglieder des Ordens sich zur »Treue gegenüber dem Fürsten und dem Vaterland« verpflichteten.¹⁵⁴ Das Patronat der heiligen Maria wird dagegen in der Forschungsliteratur nur als eine religiöse Verschleierung dieses politischen Projekts betrachtet.¹⁵⁵ Die Geschichtsschreibung stellt zudem keinen Zusammenhang zwischen dem Orden und dem zeitgleichen Bestreben her, einen Krieg gegen Heiden zu führen.¹⁵⁶ Die religiöse Dimension des Kavallerieprojekts wurde in der Forschung folglich kaum ernst genommen.¹⁵⁷ Dabei stand das Projekt des Ordens in der Nachfolge der Christlichen Miliz zu Ehren der Empfängnis der Gottesmutter und des Erzengels Michael, denen königsnahe Hochadlige angehört hatten.¹⁵⁸

Im Gründungsstatut des Ordens betonte Ladislaus, dass Gott seinen Untertanen den militärischen Ruhm geben wolle. Da Polen nicht durch Festungen

lassen, in der er seine Hoffnung auf ein Marienwunder zum Ausdruck brachte: *ders.*: Nadzieia Święta.

150 *Tomaszek*: Essai d'institutionalisation 188; *Makowski*: Poselstwo Jerzego Ossolińskiego 64. Ossoliński wird in der Forschungsliteratur auch als Autor des Projekts betrachtet: *Kubala*: Jerzy Ossoliński 104.

151 *Makowski*: Poselstwo Jerzego Ossolińskiego 64.

152 *Dzięgielewski*: O tolerancję 109–112.

153 *Tomaszek*: Projekt Orderu; *ders.*: Essai d'institutionalisation; *Dzięgielewski*: O ustrojowo-politycznych aspektach orderu, insbesondere 26 f.

154 Ustanowienie Orderu niepokolanego poczęcia 281.

155 *Czapliński*: Władysław IV (2008) 186.

156 Ebd. 186–189; *Dzięgielewski*: O ustrojowo-politycznych aspektach; *Tomaszek*: Projekt Orderu 107–112.

157 So glaubte Czapliński fälschlicherweise, dass auch Protestanten zur Annahme des Ordens eingeladen würden. Siehe *Tomaszek*: Essai d'institutionalisation 191.

158 Dies hat bereits Ludwik Kubala erkannt. Er täuscht sich jedoch, wenn er glaubt, es habe zwei Orden gegeben: einen Wiener und einen Pariser. Vgl. *Kubala*: Jerzy Ossoliński 104. Andrzej Tomaszek und Juliusz Nowak-Dłużewski folgen ihm und glauben, Sigismund III. habe man nicht überreden können, eine Tochterorganisation des Pariser Ordens in Polen-Litauen zu gründen. Vgl. *Tomaszek*: Essai d'institutionalisation 186 f.; *Nowak-Dłużewski*: Elita orderowa.

geschützt werde, müsse das Land durch pure Tapferkeit vor den feindlichen Heeren verteidigt werden. Dafür sei die himmlische Hilfe notwendig. Obwohl einige Adlige ihrer militärischen Pflicht nicht nachgingen, gebe es auch andere, deren Einsatz man anhand eines neuen, zum Schrecken der Barbaren gegründeten Militärordens würdigen müsse. Diesem sollten »zum Vorteil unserer Untertanen« vor allem Polen und Litauer angehören, wobei bis zu 24 ausländische Kaiser, Könige, Fürsten und ruhmreiche Hochadlige honoris causa kooptiert werden könnten.¹⁵⁹

Die »Kavallerie« und die dazugehörige Bruderschaft stellten vor allem einen Versuch dar, staatstragende Kräfte in einer mit dem Himmel in Harmonie lebenden Einheit zu bündeln und im Interesse von König und Vaterland einzuspannen. Die Insignien des Ordens mögen dies verdeutlichen. Auf den Gliedern der Goldkette befand sich auf der einen Seite eine Lilie (Symbol der Gottesgebälerin) mit der Inschrift »In Te« (Abkürzung von »In Te speramus«, wir setzen unsere Hoffnung in Dich), auf der anderen die Inschrift »Unita Virtus« (vereinigte Kraft oder Tugend).¹⁶⁰ Auf dem Kreuz, das an der Kette hing, war ein Bild der *Immaculata* angebracht, die den Drachen zertritt, und die Zeile »Vicisti, vince« (Du hast gesiegt, siege!); auf der anderen Seite erschien der weiße Adler, das Wappentier des Königreichs.¹⁶¹ So wurde auf der Kette und dem Kreuz der Sieg der Himmelskönigin und die Teilnahme des Königreichs Polen an diesem Triumph als zwei Seiten einer Medaille symbolisiert.

Die neue fromme Gemeinschaft der Kavallerie sollte sich um den König versammeln. Durch die Annahme des Ordens verpflichteten sich die Ritter, nicht nur gegenüber dem König und dem Königreich treu zu sein, sondern auch die Ehre Gottes und der Heiligen Jungfrau zu verteidigen und zu mehren.¹⁶² Für das Ende der Gründungszeremonie war ein gemeinsames Singen des »Vivat rex« eingeplant.¹⁶³ Die Kavaliere machten sich zudem zur Aufgabe, die Blasphemie gegen Gott und seine Mutter zu bestrafen. Auch Protestanten, deren Kult im Übrigen zu tolerieren sei, dürften nicht die Ehre des Himmels beschmutzen. Die einheimischen Ordensträger sollten die einfachen Soldaten daran hindern zu plündern. Auch hätten sie an einem Krieg gegen Heiden teilzunehmen, falls ein solcher ausbräche.¹⁶⁴ Zuletzt verpflichteten sich die Bruderschaftsmitglieder

159 Ustanowienie Orderu niepokolanego poczęcia 276–278; Respons na Punctów osmnascie, Bib. Kórń., rkps. 1317, 303–326, hier 310.

160 *Kubala*: Jerzy Ossoliński 105; Ustanowienie Orderu niepokolanego poczęcia 278.

161 Ustanowienie Orderu niepokolanego poczęcia 278; *Kubala*: Jerzy Ossoliński 105.

162 Ustanowienie Orderu niepokolanego poczęcia 281 f.

163 *Kubala*: Jerzy Ossoliński 104 f.

164 Respons na Punctów osmnascie 320; Copia listu do Xcia J. M. Radziwiła, Bib. Kórń., rkps. 855, 538–544, hier 543; Ustanowienie Orderu niepokolanego poczęcia 281 f.; *Kubala*: Jerzy Ossoliński 104.

zum gemeinsamen Begehen der Marienfeste, vor allem der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter, der Feste der heiligen Patrone des Königreichs Adalbert, Stanislaus und Kasimir sowie des heiligen Franziskus'.¹⁶⁵ Somit finden sich im Orden und in der Bruderschaft klassische Themen der Suche nach *iustitia* und *pietas* wieder. Auch wurden die Interessen der Christenheit und des Königreichs dank dem Türkenkrieg in Einklang gebracht. Die »Kavallerie der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter« diente als Instrument zum Erhalt göttlicher Gnaden in einem baldigen Donaukrieg. Der König lud aus diesem Grund nicht nur ihm nahestehende Magnaten ein.¹⁶⁶ Es ging weniger darum, eine alternative Regierungselite als Gegengewicht zum Senat zu etablieren, sondern vielmehr um eine Integration der Hochadligen in die königliche Kommunikation mit dem Himmel.

Das Vorhaben, eine Kavallerie zu gründen, stieß auf heftige Kritik. Am lautesten lehnte sich der Führer der polnisch-litauischen Calvinisten Krzysztof Radziwiłł dagegen auf. Er ließ inmitten des Konflikts zwischen Ladislaus und Preußen um die Einführung der Zölle im Danziger Hafen Schriften auf dem Thorner Jahrmarkt verteilen, die vor einer Hispanisierung Polens warnten und teilweise widersprüchliche Argumente verwendeten. Die Kavallerie sei etwas vollkommen Unerhörtes, das nichts mit adligen Konföderationen zu tun habe. Die Autoren des Projekts wollten – so die Propaganda Radziwiłłs – neben Landboten, Senatoren und dem König einen vierten Stand schaffen und hiermit das politische System in eine Oligarchie verwandeln. Der neue Orden zerstöre nicht nur die Adelsgleichheit, sondern setze auch das Königtum herab. Da die Organisation offensichtlich einen politischen Charakter aufweise, solle der Sejm ihre Mitglieder bestimmen. Die freie Königswahl sei ebenfalls gefährdet: Mit dem König als Großmeister des Ordens würden die Ritter für seinen Kandidaten stimmen. Auch sei zu befürchten, dass die Kavalliere Hilfe bei Ordensmitgliedern im Ausland suchen würde. In Zukunft könne sich also, wie in Frankreich unter Heinrich III., eine Liga gegen den König bilden. Die Kavallerie provoziere zudem einen Konflikt zwischen der Treue gegenüber dem Papst und dem Drang, die Interessen des Vaterlandes zu verfolgen. Auch würden durch die Kavallerie die konfessionellen Konflikte zunehmen. Die Verpflichtung, gegen die Gotteslästerung vorzugehen, bedeute eine Lizenz zum Morden. Schließlich sei sogar bei Katholiken die Unbefleckte Empfängnis nicht allgemein akzeptiert. Somit bringe der Eid, die Ehre der heiligen Maria zu verteidigen, »private« Angelegenheiten

165 Ustanowienie Orderu niepokolanego poczęcia 278f.; *Tomaszek*: Essai d'institutionalisation 193.

166 Ebd. 190f.; *Kubala*: Jerzy Ossoliński 106f.

und Streitigkeiten in die – auf einem Ausschluss des Theologischen beruhende – Republik.¹⁶⁷

Die Forschungsliteratur geht auf diese Angriffe detailliert ein, schenkt dagegen der Verteidigung des Projekts nur wenig Beachtung. Die Argumentation der Kavallerieanhänger verlief auf einer anderen Ebene als die der Kritiker: Erstere bewegten sich auf dem Feld der Intention. Gleich zu Beginn seiner Antwort auf Krzysztof Radziwiłł verwies ein anonymes Verfasser auf das Herrschaftsmodell einer frommen Monarchie:

Es haben sich in Polen zahlreiche Exemplare einer Handschrift verbreitet, die achtzehn Punkte gegen die Kavallerie der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter, der offensichtlichen Patronin und Betreuerin unseres lieben Vaterlandes und des Staates Seiner Königlichen Durchlaucht, beinhalten, deren Orden Seine Königliche Durchlaucht aus heiligen Gedanken und einer Intention, welche eines katholischen und frommen Monarchen würdig ist, gründen möchte.¹⁶⁸

Bis zum Jüngsten Gericht werde es Menschen geben, die, in schändliche Ketzerei vernarrt, Argwohn verbreiten und die Absichten des Königs auf den Kopf stellen. Solche Verdächtigungen könnten nur von der Unwissenheit oder Böswilligkeit herrühren. Sie versuchten die Eintracht zwischen dem Monarchen und seinen Untertanen zu zerstören – ein schwerer Vorwurf in einem auf Harmonie aufbauenden ständischen System. Nun habe man nie einen besseren und vernünftigeren politischen Rat für das Gemeinwohl gehört als den, eine solche »heilige« Kavallerie zu gründen.¹⁶⁹

Die Verteidigungsschrift lässt deutlich den Willen zur Normalisierung der polnischen Monarchie erkennen: Solche Orden zierten seit vielen Jahrhunderten die Monarchien, setzte der Verfasser seine Argumentation fort. Die spanischen Könige hätten die Kavallerieorden des Goldenen Vlieses und des heiligen Jakobs, die französischen den Orden des Heiligen Geistes. Es sei absurd zu fürchten, dass dies die Würde des Königs auf die Stufe der Ritter herabsetze: So wie die Sterne nicht in Anwesenheit der Sonne strahlen und das Wasser nicht vom Meer fließt, so würden der Mut und der Ruhm, die Herrgott den Rittern geben werde, davon kommen, dass diese Seiner Königlichen Durchlaucht dienen. Eine solche Kavallerie könne keinen vierten Stand in der Republik darstellen. Ihre Aufgabe sei es im Gegenteil, die Republik zu erhalten. Der Orden berühre die Politik nicht mehr als die religiösen Kongregationen, die für den Erfolg der Republik beten.

167 Mit der Hispanisierung spielt der Verfasser auf die Inquisition an. Siehe *Copia listu do Radziwiła*, hier insbesondere 539; *Respons na Punctów osmnascie* 319; *Nowak-Dłużewski*: *Elita orderowa*; *Kubala*: *Jerzy Ossoliński* 109; *Tomaszek*: *Essai d'institutionalisation* 196, 200–202.

168 *Respons na Punctów osmnascie* 303.

169 Ebd. 303 f. Ähnlich: *Copia listu do Radziwiła* 538.

Die zweifelhaften Praktiken wie Korruption und unberechtigte Einflussnahmen im Sejm bestünden bereits jetzt, wobei gerade Krzysztof Radziwiłł sie fördere.¹⁷⁰

Der König wolle auch nicht Unruhe gegen die Protestanten stiften, sondern lediglich gegen die Feinde des Königreichs und des Vaterlandes vorgehen. Der Eid, die Ehre der Gottesmutter zu verteidigen, sei in diesem Sinne zu verstehen: Man solle dem Beispiel von Chotin und den glorreichen Siegen der Vorfahren folgen und sich dem Schutz der Himmelskönigin anvertrauen. Es vermehre »die Ehre Seiner Königlichen Durchlaucht, sich selbst durch ein besonderes Opfer zum Dienst der Königin des Himmels und der Welt und Mutter Gottes, durch den die Könige herrschen, zu verpflichten«. Der »so große und mächtige Monarch, der so ruhmreich in allen Ecken der Welt ist«, werde den Ruhm und Glanz der Kavaliere begründen.¹⁷¹ Dieser Eifer für den Ruhm Gottes und seiner Mutter komme schließlich allen Untertanen zugute.¹⁷²

An diesen Auszügen wird deutlich, dass der Orden den ersten Versuch darstellte, das polnische Marienpatronat zu institutionalisieren.¹⁷³ Genauso wie in den Schriften von Makowski tritt hier ein Nexus zwischen dem Entwurf einer sakralen Monarchie, dem Krieg gegen Andersgläubige und der Figur der neuen Patronin hervor. Außerdem ist ein Bemühen zu erkennen, für den Erfolg des Staates die polnisch-litauische Elite in die *Do-ut-des*-Kommunikation des Monarchen mit dem Himmel zu integrieren. Freilich bleibt im Vergleich zu Bayern – und noch mehr zu Frankreich – der staatliche Charakter des Marienpatronats sehr wenig entwickelt. Eine Suche nach einer Untertanenöffentlichkeit, nach einer alle Untertanen umfassenden Einheit sowie nach einem eigenen, nichtkirchlichen Raum kann man im Polen-Litauen des 17. Jahrhunderts nicht erkennen.

Nichtsdestotrotz rief das Projekt heftige Widerstände hervor, da ein Teil des Adels die Kavallerie als eine Bedrohung für das ständisch-politische System Polen-Litauens empfand. Geplant war ursprünglich, die erste Ordenszeremonie bei den Jesuiten im Zusammenhang mit den Festlichkeiten zur Hochzeit Ladislaus' IV. mit Cäcila Renata von Habsburg im September 1637 abzuhalten.¹⁷⁴ In Reaktion auf die von Krzysztof Radziwiłł betriebene Polemik modifizierte der Hof – vor allem scheint Krzysztofs katholischer Vetter Albrycht Stanisław Radziwiłł dabei als Vermittler aktiv gewesen zu sein – die Statute leicht: An mehreren Stellen wurde der Hinweis hinzugefügt, dass der Orden den Gesetzen der Republik gemäß sei. Auch schwächte man den monarchischen Charakter der Kavalle-

170 Respons na Punctów osmnascie 305–314; Copia listu do Radziwiła 539 f.

171 Respons na Punctów osmnascie 308 f., 319 f., 322.

172 Copia listu do Radziwiła 540.

173 Dies übersah die Geschichtsschreibung.

174 *Tomaszek*: Essai d'institutionalisation 190.

rie, indem der Treueid auf den König und das Lied »Vivat Rex« aus den Statuten entfernt wurden.¹⁷⁵ Diese Änderungen führten jedoch nicht zum Ende der Kontroverse. Aufgrund des Zwistes um das Projekt sowie der Schwierigkeiten auf der Suche nach Finanzierungsmöglichkeiten für den Krieg und speziell in der Sache der Meerzölle sagte der Wasa die auf das Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariä am 8. Dezember verlegten Feierlichkeiten ab. Dauraufhin begrub der Sejm im März 1638 die Idee der Kavallerie.¹⁷⁶ Das auf Konsens beruhende soziopolitische System Polen-Litauens zwang den König trotz der Unterstützung durch einen Teil des Adels zum Verzicht auf seine weitreichenden Pläne: den Türkenkrieg und die damit zusammenhängende ersehnte Verankerung des Staates in der Universalordnung durch das Marienpatronat.

Diese herbe Niederlage behinderte die Institutionalisierung einer zwar kaum staatlichen, aber doch staatstragenden Kommunikation mit dem Himmel. Dennoch starb die Idee des polnischen Marienpatronats nicht, sondern erfuhr im Gegenteil in den folgenden Jahren größere Verbreitung.

Bereits vor dem öffentlichen Versuch, die Kavallerie der *Immaculata* zu gründen, fand die Figur der neuen Patronin in dem Großkanzler von Litauen Albrycht Stanisław Radziwiłł einen Propagandisten. Dies vermag kaum zu überraschen, wenn man bedenkt, dass er dem König nahestand, mit dem Jesuiten Makowski eng befreundet war und sich für die Gründung der Kavallerie einsetzte. 1635 brachte der litauische Magnat ein umfangreiches Werk über die Himmelskönigin heraus, das die Macht der Gottesmutter anhand des Satzes aus dem Hohen Lied »Schön und geschmückt bist Du, Tochter Jerusalems, und furchterregend wie ein wohlgeordnetes Heer« kommentierte.¹⁷⁷ Darin finden sich die typischen reformkatholischen Themen wieder: die Universalherrschaft der Heiligen Jungfrau, ihr Triumph über das Böse, ihre unbefleckte Empfängnis, ihre gewaltige Fürsprachemacht, die Gott immer überzeuge, die Vergöttlichung der Menschheit durch die Inkarnation sowie die stetige göttliche Hilfe für die Frommen.¹⁷⁸

In diesem Zusammenhang thematisiert Radziwiłł das polnische Marienpatronat. Die Staaten, die die Himmelskönigin schätzten, blühten auf, wie am Beispiel des Königreichs Ungarn zu erkennen sei, das auf seinen Münzen die Gottesmutter abgebildet hatte, bevor es sich der Ketzerei zuwandte. Auch könne man feststellen, dass nur die Engelkönigin Polen-Litauen erhalte. Denn »unser Polen [hat] seit langem den Zorn und den Fluch Gottes verdient«, sei doch ein Maß an Ungerechtigkeit erreicht worden, das bei weitem das der anderen Nationen über-

175 Ebd. 197.

176 Kubala: Jerzy Ossoliński 110.

177 Radziwiłł: Dyskurs nabożny.

178 Ebd., insbesondere im Stich und 4, 7 f., 27, 58 f., 62, 66, 83–86, 88 f., 101–105, 146 f.

treffe.¹⁷⁹ Manche Sünden seien typisch polnisch: der hochmütige Drang nach Gleichheit, der den Unterschied in Verdienst und Rang negierte, die Unterdrückung der Untertanen, die der Adel wie Sklaven ohne Prozess bestrafen könne, die Plünderungen des eigenen Landes durch Soldaten, die Ungerechtigkeit der Gerichte, die Straflosigkeit bei Totschlag aufgrund der Korruption. Seit so vielen Jahren erzürnten die Polen den Herrn, dass dieser den Staat schon zerschlagen hätte, hielte die Himmelskönigin das Schwert Gottes nicht auf, das prompt die Polen zu Sklaven der Heiden machen würde.¹⁸⁰

Diese marianische Hilfe zeige die Vision eines mittlerweile seligen römischen Bernhardiners, den Radziwiłł persönlich gekannt habe und der als einfältiger Mensch fast nichts über Polen gewusst habe. Am Tag der Schlacht von Guzów, in der Sigismund III. die *rokosz*-Anhänger besiegte, rief der Mönch plötzlich vor dem Erheben des Heiligen Sakraments während der Messe auf Italienisch: »O Polen, wie zahlreich sind deine Verteidiger!« Nach der Messe gab er an, erblickt zu haben, wie Gott ein Dekret verfasste, wonach Polen sterben und die Untertanen den Sieg über ihren König erringen sollten. Aber die Heilige Jungfrau fiel mit dem Gesicht zu Boden vor der göttlichen Majestät und alle Patrone Polens folgten ihrem Beispiel. Daraufhin ließ Gott den König siegen.¹⁸¹

Auch habe man gesehen, als der heutige König Ladislaus gegen die Türken nach Lemberg ritt, dass der Frieden mit der Hilfe der Engelkönigin geschlossen würde.¹⁸² Schließlich habe Radziwiłł zufolge die große Beschützerin Polens durch eine Erscheinung bekundet, mit welchem Titel sie verehrt sein wolle:

Ich schreibe hier zur Befriedigung der frommen Herzen und zur Erweckung einer tieferen Frömmigkeit nieder, was ich gehört habe. Es gab einen gottesfürchtigen Mönch, den ich kannte, einen Jesuiten in der italienischen Stadt Neapel, der den Namen Julius Mancinelli trug. Dieser vertiefte sich so sehr in die Kontemplation und in wunderliche Betrachtungen, seinen Geist auf die Heiligste Frau gerichtet, dass er oft mit ihr sprach und sich seine Augen ihrer Vision erfreuten [...]. Eines Tages [...] fragte er sie, von geistiger Liebe brennend, mit welchem Titel er sie verehren solle. Er erhielt die Antwort von Maria: Nenne mich Königin von Polen. Wenn es so ist, sind wir glücklich und können Gutes von uns denken, denn wenn sie die Tochter des himmlischen Jerusalem ist, dann ist sie Königin aller Staaten, am meisten dennoch jener, die ihr besondere Ehre und Verehrung erweisen. Und ich bitte Dich, Königin des Himmels, über meine Seele zu herrschen, die ich unter deine Gewalt stelle, sowohl jetzt als auch zur Zeit des Todes [...].¹⁸³

179 Ebd. 88.

180 Ebd.

181 Ebd. 93 f.

182 Ebd. 94.

183 Ebd. 212 f. In Rom durchgeführte Recherchen über Giulio Mancinelli (1537–1618), der sich 1586 in Krakau aufhielt, erbrachten keinen Nachweis der Vision, der älter als Albricht Sta-

Hiermit behauptete der Großkanzler von Litauen das Bestehen eines polnischen Marienpatronats nicht en passant in einem Nebensatz, wie bei Makowski oder noch in der Verteidigung des Ordensprojekts von Ladislaus, sondern offensiv. Die typischen Ängste der Vertreter der Katholischen Reform finden sich in seinem Text wieder, verstärkt noch durch eine Verurteilung der Adelsgleichheit. Die Suche nach dem überaus mächtigen Schutz der Universalkönigin entsprach daher in seinen Augen einem besonderen polnischen Bedürfnis: Der Staat erschien aufgrund des seit der Jahrhundertwende konstatierten *iustitia*-Defizits bedroht. Er könne jederzeit von Gott den Heiden ausgeliefert werden. Selbst den Erfolg der Monarchen schrieb Radziwiłł dem Abwenden des göttlichen Zorns durch die Himmelskönigin zu. Darüber hinaus führt Radziwiłł zum ersten Mal einen besonderen, die Herrschaft der Gottesmutter über Polen hervorhebenden Titel ein,¹⁸⁴ der sich bis zum heutigen Tag großer Beliebtheit erfreut: Königin von Polen. Der Verweis auf die Visionen ihm persönlich bekannter italienischer Mystiker stellte sich als eine erfolgreiche Strategie heraus, um Glaubwürdigkeit zu erzeugen.

In der Folgezeit beobachtet man in der Tat, wie nicht besonders hofnahe Autoren sich das polnische Marienpatronat aneigneten. So griff der Krakauer Domherr und einflussreiche Publizist Szymon Starowolski dieses Thema in einem Werk über die Schwarze Madonna von Jasna Góra in Tschenstochau auf. Gleich in den einleitenden Versen verbindet Starowolski die Geschichte des Wunderbilds mit der des Königreichs.¹⁸⁵ Der Prediger fordert die »guten Bürger« (*cives optimi*) zum Gebet an die Tschenstochauer Gottesmutter auf, die als »Königin des Königreichs der Sarmaten« bezeichnet wird, um den göttlichen Zorn abzuwenden. Polen und der »sehr fromme König« gehörten ihr; sie schütze das Vaterland vor seinen Feinden und den Gefahren.¹⁸⁶

Im Hauptteil des Textes führt Starowolski nach einer Einleitung über das Universalkönigtum der Gottesmutter aus, dass jede polnische und litauische Provinz ihren Schutzpatron habe. Die »Republik Polen« als Ganzes verehere aber vor allem die Heilige Jungfrau. Diese Anwältin des menschlichen Geschlechts nehme

nisław Radziwiłłs »Diskurs« gewesen wäre. Die einzige Quelle, welche dies erwähnt, ist seine 1668 veröffentlichte Vita. Siehe *Szafraniec: Z badań nad genezą tytułu 273; Wyrwas: Dzieje kultu 277*.

184 Aller Wahrscheinlichkeit nach stammt der Titel in der Tat von Albrycht Stanisław Radziwiłł selbst. Nachforschungen über Mancinelli im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu haben zu keinem Ergebnis geführt. Siehe ARSI, Vitae 41–42. Dasselbe gilt für sein Tagebuch aus den Jahren 1604–1609. Siehe ARSI, Vitae 44, 55. In den Briefen über Mancinelli, die Piotr Skarga an die römische Zentrale schickte, findet sich ebenfalls kein Hinweis auf die Marienerscheinung. Siehe ARSI, Pol. 82, Blatt 79 f., 86 f., 90 f.

185 *Starowolski: Diva Claromontana*, einleitendes Gedicht, ohne Seitenzahlen.

186 Ebd., ohne Seitenzahlen.

die Völker unter ihren besonderen Schutz, die ihre Klienten sein möchten: etwa die sich nach ihr sehnenen Sarmaten, deren Königin sie einst genannt werden wollte. So erweise die Himmelskönigin ihren Schutzbefohlenen ihre Güte durch zahlreiche Heiligtümer in Klein-, Großpolen, Masowien, Litauen, Wolhynien und der Rus', so dass Sarmatien in ganz Europa für die Wohltaten der Heiligen Jungfrau bekannt sei. Davon zeuge die Geschichte des Königreichs. Stets würden die Feinde des Vaterlandes, die Schismatiker, Häretiker und Mohammedaner bestraft. König Sigismund I. habe sich im Gebet vor der Schlacht bei Orscha (pln. Orsza) im Jahre 1514 gegen Moskau an die Gottesmutter gewandt und gelobt, nach Tschenstochau zu pilgern, was er nach dem Sieg getan habe. Als unter Sigismund III. die Tataren in die Rus' einfielen, seien am Tag der Maria vom Sieg, den die ganze Christenheit zur Erinnerung an die Schlacht von Lepanto begeht, die Angriffe abgewehrt worden. Auch habe der spätere König Ladislaus IV. der Unbesiegbare durch ein frommes Gelöbnis an die Gottesmutter von Tschenstochau die Türken bezwungen und dadurch Europa gerettet. Damit sehe man insbesondere an Tschenstochau, dass die Heilige Jungfrau »unsere Anwältin, unsere Retterin und Patronin von Sarmatien und die berühmte Königin des Königreichs Polen« sei.¹⁸⁷

Da Starowolski darauf verweist, die Gottesmutter habe selbst den Titel »Königin von Polen« für sich ausgewählt, kann man annehmen, dass er vom Werk des Albrycht Stanisław Radziwiłł zumindest Kenntnis genommen hat. Das vom Krakauer Prediger heraufbeschworene polnische Marienpatronat ist jedoch mit den früheren Entwürfen nicht ganz identisch. Im Unterschied zu Radziwiłł thematisiert Starowolski – wie in seinen übrigen Schriften – kaum das Vermeiden der göttlichen Strafe, die aufgrund des *iustitia*-Defizits zu erwarten wäre. Wie bei Makowski steht der militärische Erfolg der Könige, die eine religiöse Funktion haben, im Vordergrund. Doch darin werden weniger die Töne eines panegyrischen Höhenflugs angeschlagen. Die Siege sind demnach auf fromme Handlungen zurückzuführen, nicht prinzipiell auf den frommen Charakter des Königs oder der Monarchie. Vor allem stellt Starowolski dem König und dem Königreich einen anderen Begriff an die Seite – Sarmatien –, der alle »Bürger« der Republik in die Beziehung mit dem Himmel integriert. Diese sind jedoch keineswegs unabhängig von ihrem Monarchen; ihnen wird keine eigenständige religiöse Rolle zugewiesen.

Ein anderes Merkmal des Diskurses von Starowolski besteht in der markanten Hervorhebung von Tschenstochau. Als erster Wallfahrtsort der Jagiellonen und Wasas spielte Jasna Góra bereits in früheren Schriften – etwa bei Makowski – eine besondere Rolle in der Beziehung des Königs zum Himmel. Diesen Tradi-

187 Ebd. 1–5, 37 f.

tionsstrang führte Starowolski noch weiter. Die Tschenstochauer Gottesmutter nannte er zwar nicht Königin von Polen. Doch sie war dem Verfasser zufolge das wichtigste Wunderbild des Königreichs, an dem sich das polnische Marienpatronat am klarsten offenbarte. Diese These übernahmen nach der Veröffentlichung des Buchs von Starowolski im Jahre 1640 rasch die Pauliner des Klosters auf dem »Lichten Berg« von Tschenstochau. Während der Provinzial der Pauliner Andrzej Gołdonowski in seiner Geschichte der Tschenstochauer Madonna aus dem Jahr 1639 das polnische Marienpatronat nicht erwähnte, bezeichnete er 1642 die Gottesmutter am Ende einer Sammlung der Wunder der Heiligen Jungfrau von Jasna Góra als »Königin der Polen«.¹⁸⁸

Zwei Jahre später erschien die neue Patronin in einer Tschenstochauer Veröffentlichung erneut, diesmal in einer Schrift von Jan Dionizy Łobżyński zur Einweihung der neuen Kapelle des Marienbilds. In einem triumphalen Ton vergleicht Łobżyński die Verlagerung der Madonna in die neue Kapelle mit der Himmelfahrt der Gottesmutter. Die Himmelskönigin befinde sich nicht nur unter den singenden Engeln, sondern auch unter uns und auch auf Jasna Góra. Triumph solle man in der Tat bekunden, denn die polnischen Könige und Generäle erhielten durch alle Jahrhunderte fast immer ununterbrochen Siege und andere »Staatsbürger« (*obywatele*) diverse Wohltaten. Dass Tschenstochau der »polnische Zion« sei und sogar alle römischen Marienheiligtümer übertreffe, könne man nicht in Zweifel ziehen, da das Bild dem Königreich von der Himmelskönigin selbst zum »Palladium« überreicht worden sei.¹⁸⁹ Seit dem Zeitpunkt, an dem die ketzerischen hussitischen Heere diesem »wundersamsten Bild in unserem Königreich Polen« zwei Wunden zugefügt hätten, sei sie zum Schrecken aller ungläubigen Armeen die »Patronin der tapferen Nation« (*Patronka bitnego narodu*) geworden.¹⁹⁰ Łobżyński bittet sie aus dem Grund, den Polen Konstantinopel zu »geben«.¹⁹¹ Zu diesem Zweck habe sie vor ein paar Jahren die Gründung einer »heiligen Kavallerie« angeregt, die leider durch die schlechte Politik der Häretiker verhindert worden sei.¹⁹² Doch nun gebe es »ein neues Mittel, zu diesem Bild zu beten«: Als der »berühmte Held« Samuel Korecki sich in türkischer Gefangenschaft in der Walachei befand, wandte er sich »als Pole und Soldat« an die Gottesmutter von Tschenstochau, die er »Königin von Polen« nannte, »denn einen solchen Titel hat sie sich in einer Erscheinung während des Chotiner Krieges gegeben, wie [...] Stanisław Albrzycht Radziwiłł [...] berichtet«.¹⁹³ Auch habe Ladislaus IV. in den Jahren 1633–1634 dank der Gottesmutter

188 *Gołdonowski*: Summariusz historyey; *ders.*: Diva Claromontana 302–304.

189 *Łobżyński*: Przenosiny triumfalne 56 f., 95 f.

190 Ebd. 14, 17, 19, 54, 56 f., 64, 79, 95 f.

191 Ebd. 14.

192 Ebd. 62 f.

193 Ebd. 65 f. Weiter im Text wiederholt Łobżyński diese Geschichte: Jede christliche Stadt

Smolensk gerettet. So sei Maria seine persönliche Patronin, die ihn und die Grenzen seines Reichs »vor den beiden Hauptfeinden«, Moskau und dem Osmanischen Reich, schütze und ihm damit Siege und Ruhm gebe.¹⁹⁴

Łobżyński greift somit im Unterschied zu Starowolski alle Themen der königlichen universalistischen Suche auf: den marianischen Schutz für den König und das Königreich, den Türkenkrieg und die angestrebte Gründung einer Kavallerie der Unbefleckten Maria zu diesem Zweck. Das Heiligtum von Jasna Góra zeigt hier seine Funktion als monarchisches Zentrum sehr deutlich. Der Pauliner verbindet zudem den Titel Königin von Polen mit der Geschichte der Schlacht von Chotin, obwohl Albrycht Stanisław Radziwiłł nichts dergleichen geschrieben hat. Dass Mancinelli diese Vision 1621 gehabt hat, ist ausgeschlossen, da der italienische Mystiker bereits 1618 gestorben ist.

Diese Veröffentlichungen von Albrycht Radziwiłł, Szymon Starowolski, Andrzej Gołdonowski und Jan Dionizy Łobżyński zeugen also von einer Propagierung des polnischen Marienpatronats im Rahmen der politisch-religiösen Kultur des königlichen Hofes. In diesem Diskurs sucht man vergeblich nach einer Thematisierung der Doppelstruktur Polen-Litauens. Bereits das Patronat des heiligen Kasimirs hatte es ermöglicht, einen himmlischen Schutz in Anspruch zu nehmen, der beiden Reichshälften gleichermaßen zugutekommen sollte. Doch Kasimir blieb als litauischer Prinz stets mit dem Großfürstentum assoziiert. Anders verhält es sich mit dem Marienpatronat. Die Gottesmutter wird zur Königin von Polen gekürt, ohne dass ein Wort über ihre Beziehung zum offensichtlich miteingebrieffenen Litauen fällt. Dies ist umso bemerkenswerter, als es der Großkanzler von Litauen, ein Spross des wichtigsten litauischen Adelsgeschlechts, war, der den neuen Titel der Himmelskönigin propagierte. Die Integration Polen-Litauens in die Universalordnung konstruierte durch den Rekurs auf die Monarchievorstellung eine Einheit, die die Eigenständigkeit der beiden Reichshälften verwischte.

Das polnische Marienpatronat wurde in einem transnationalen monarchischen Kontext erfunden. Die historische Forschung übersieht diesen Umstand, denn sie konzentriert sich auf eine angeblich spezielle Entwicklung des polnischen Katholizismus unter dem Einfluss des »Sarmatismus«. Es war im Umfeld des

und jedes christliche Königreich habe seinen Patron im Himmel; »auch unser Königreich Polen hat [...] große Stellvertreter vor Gott, wie den heiligen Stanislaus, Florian, Kasimir und den seliggesprochenen Stanisław Kostka. [...] Und doch ist die Heilige Jungfrau die höchste unserer Patrone, wie sie selbst [...] in einer Vision während des Chotiner Kriegs gegen die Türkei einem Ordensmann in Italien zu hören gab, indem sie sich Königin von Polen nannte, wie [...] Albrycht Radziwiłł es schreibt«. Siehe ebd. 94f.

194 Ebd. 108.

Königs, dass der reformkatholische Universalismus Fuß fasste und das Streben nach einem größeren Zusammenhalt zwischen Erde und Himmel nahelegte. Ladislaus IV. konstruierte seine Interessen in diesem Rahmen. Er bemühte sich, seine Sakralität zu demonstrieren, und suchte den Erfolg im Türkenkrieg. Diese Politik stellte der Hof aufgrund des *iustitia*-Defizits als notwendig dar. Sie sollte laut der Vorstellung des universalistischen Herrschaftssystems das Kernelement einer aufsteigenden Gnadenspirale bilden.

Die polnische Aneignung des staatlichen Marienpatronats war Teil dieser Dynamik und sollte diese Ziele erreichbar machen. Nach der Thronbesteigung Ladislaus' IV. versuchte die Hofelite in diesem Sinne entschieden, die Figur der neuen Patronin zu etablieren. Doch die Erfolge blieben mäßig. Auch wenn die Monarchie – entgegen dem tradierten Bild einer Adelsrepublik – deutlich an Sakralität gewann und die Vorstellung eines göttlichen Schutzes für Polen-Litauen gegen die heidnischen Nachbarn sich einer großen Beliebtheit erfreute, war im Endeffekt die Idee eines Angriffskrieges gegen die Hohe Pforte nicht konsensfähig. Dies rührte daher, dass nicht alle das *iustitia*-Defizit anerkannten, das um 1600 in reformkatholischen Kreisen konstatiert worden war und die Günstigkeit und Notwendigkeit eines Türkenkrieges suggerierte. So erfuhr Ladislaus IV. eine bittere politische Niederlage in einem ständischen System, das auf Eintracht beruhte. Dieser Misserfolg kann jedoch nicht als Beleg für eine feindselige Einstellung des Adels gegenüber dem Königtum gelten. Vielmehr war er in dem äußerst ambitionierten religiös-politischen Kalkül des Königs begründet.

Der Vergleich zu Frankreich und Bayern ermöglicht es, diese vernachlässigten Seiten der polnischen Geschichte deutlicher herauszuarbeiten. Auch im östlichen Staatsverband ist eine universalistische politische Kultur zu erkennen, die der Monarchie eine herausragende Rolle zuschrieb. Das Königtum war in politischen und religiösen Äußerungen – ähnlich wie in Frankreich – der Stand, der für die Kommunikation mit dem Himmel verantwortlich war, und nahm damit die Rolle eines Bürgen für den weltlichen Erfolg Polen-Litauens ein. Die Universalität der Treuepflicht prägte vergleichbar wie in Bayern das politische Kalkül am Hof, wie die Pläne eines Türkenkrieges zeigen. Ähnliche Vorstellungen lassen sich bei den französischen *dévots* finden.

Jedoch blieb die staatliche Dimension der polnisch-litauischen Universalisierung verhältnismäßig wenig entwickelt. Auch wenn vermehrt auf den Begriff »Staat« Bezug genommen, eine Umsetzung des *iustitia*-Ideals gefordert und eine sakrale polnisch-litauische Einheit geschaffen wurde; auch wenn die Teilnahme der Untertanen an der Kommunikation des Fürsten mit dem Himmel eindeutig zunahm: Man konstruierte keine Einheit, die alle Bewohner des Landes umfassen sollte. Auch entwarf der Königshof keine staatliche marianische Symbolik. Eine Suche nach Öffentlichkeit oder die Schaffung von genuin staatlichen religiösen

Räumen sind ebenso wenig zu beobachten. Stattdessen versuchte die Monarchie, eine Gebetsgemeinschaft der Senatoren mit dem König zu stiften.

Nichtsdestotrotz konnte die höfische Elite die Idee eines besonderen marianischen Schutzes über Polen-Litauen propagieren. Wenn der ursprüngliche Impuls eindeutig aus dem Umfeld des Wasas kam, begann die Gottesmutter Königin von Polen auch in anderen Kreisen Fuß zu fassen. Die königliche Thematik blieb dabei zentral; das universalistische religiös-politische Kalkül Ladislaus' IV. ist in solchen Schriften jedoch nicht immer klar erkennbar.

Das Königtum hat also nach dem *rokosz* von Sandomir keinesfalls an Autorität eingebüßt. Das Gegenteil war der Fall. Vor diesem Hintergrund liefert die Geschichte der Herrschaft Ladislaus' IV. keinen Interpretationsschlüssel zu den Schwierigkeiten des Zweiten Nordischen Krieges nach 1648 sowie zur darauffolgenden Abdankung des Königs Johann Kasimir. Die polnische Geschichte der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts war keine Zielgerade, die auf eine Katastrophe zuführte.

V. Krieg der Himmel: Triumph und Niedergang der Monarchien

Die Zeit nach 1648 war sowohl in Frankreich als auch in Polen-Litauen durch innerstaatliche Konflikte gekennzeichnet, die im Rahmen äußerer Kriege entstanden waren. Zwischen 1648 und 1653 wüteten in den Ländern des jungen Ludwigs XIV. mehrere Aufstände und Bürgerkriege, die bereits die Zeitgenossen unter dem Namen der Fronde subsumierten. 1648 brach in der Ukraine ein Aufstand der Kosaken aus. Er trug zu einer nachhaltigen Destabilisierung des Staatsverbands bei, denn die ungünstige militärische Lage der Polen ermutigte Moskau und anschließend auch Schweden und Siebenbürgen, in Polen-Litauen einzumarschieren. Diese als der Zweite Nordische Krieg bekannten Konflikte hatten für Polen katastrophale Folgen. Selbst nachdem die ausländischen Invasionen abgewehrt werden konnten, kehrte kein Frieden im Land ein: 1665 bis 1666 tobte nach fünfzig Jahren inneren Friedens wieder ein Adelsaufstand, der sogenannte *rokosz* von Lubomirski.¹

Für beide Fälle stellt sich die Frage, inwiefern die innerstaatlichen Konflikte in die Geschichte des religiös-politischen Universalismus einzuordnen und daher vergleichbar sind. Ein solcher Vergleich ist sinnvoll, um eventuelle gemeinsame Ursachen der Auseinandersetzungen auszumachen, aber auch um die unterschiedlichen Ausgänge der Bürgerkriege zu deuten. Warum konnte die französische Monarchie weitgehend unbeschadet die Fronde überwinden, während die königliche Zentralgewalt in Polen-Litauen vom *rokosz* von Lubomirski dauerhaft geschädigt wurde? Zuerst wird geprüft, inwieweit die Fronde in der Kontinuität zu den publizistischen Auseinandersetzungen der Herrschaft Ludwigs XIII. stand und wie die Monarchie auf die Wirren reagierte. In einem zweiten Schritt werden die wechselvollen Ereignisse der Herrschaft Johann Kasimirs von Polen im Hinblick auf politisch-religiöse Dynamiken interpretiert.

1. Für Gott und den König

Die Fronde war eine komplexe Abfolge von Aufständen und Bürgerkriegen, die nur bedingt miteinander zusammenhingen. Aus diesem Grund gilt ihre

¹ Siehe unter anderem: *Ranum: A French Revolution*; *Frost: After the Deluge*.

Geschichte als schwer erzählbar.² Die historische Forschung unterscheidet gewöhnlich zwei Hauptphasen: die parlamentarische Fronde (*Fronde parlementaire*) in den Jahren 1648–1649 und die Fürstenfronde (*Fronde princière* oder *Fronde des princes*) zwischen 1649 und 1652. Zusätzlich dazu sind diverse bewaffnete Zusammenstöße und Aufstände in den Provinzen zu verzeichnen, unter denen die Fronde von Bordeaux (1648–1653) der wichtigste war.

Die Fronde begann mit einer Weigerung des Pariser Parlements, neue Steuern und *offices* zu bestätigen.³ Die Steuerverweigerung war seit dem Tod Ludwigs XIII. im Jahre 1643 stetig gewachsen.⁴ In den fünf Jahren der Regentschaft seiner Gemahlin Anna von Österreich hatte das Königreich den Krieg gegen die Habsburger weitergeführt, der von wechselndem Glück für Frankreich gezeichnet war und das Land regelrecht erschöpft hatte. 1648 kam hinzu, dass Mazarin aufgrund expansionistischer Pläne die Gelegenheit verpasst hatte, den Frieden nicht nur in Deutschland, sondern auch mit Spanien zu schließen.⁵ Am 13. Mai 1648 vereinigten sich die *Cours souveraines*, das Pariser Parlament und die *Chambre des comptes*, und bildeten eine neue Kammer, die *Chambre Saint Louis*. Diese beschloss gegen den von Mazarin geführten Königlichen Rat, das Regierungssystem des 1642 verstorbenen Richelieu zu demontieren.⁶ Insbesondere strebten die Richter danach, die *intendants* und Sonderkommissionen abzuschaffen.⁷ Nach der Festnahme der Parlamentsführer erhob sich am 26. August 1648 das Pariser Volk. Mazarin und Anna von Österreich mussten nachgeben und die Forderungen der *Chambre Saint Louis* akzeptieren. Doch verließ der Hof Anfang Januar 1649 Paris und begab sich nach Saint-Germain-en-Laye, um die rebellierende Stadt mit Waffengewalt zu unterwerfen. Die königlichen Truppen belagerten Paris. In diesem Kontext erschien an der Seine eine Flut ungekannten Ausmaßes von meist anonymen Pamphleten, den sogenannten Maza-

2 Dieser Topos lässt sich in zahlreichen Veröffentlichungen zur Fronde finden, wie Wendy Gibson es bemerkt: *Gibson: A Tragic Farce* 1.

3 *Ranum: A French Revolution* 82–118. *Offices* waren Beamtenstellen, die von der Monarchie verkauft und gegen Zahlung einer Steuer vererbt werden konnten. Die Vermehrung der *offices* ließ ihren Wert sinken, was den Widerstand der *officiers* hervorrief.

4 *Moote: The Revolt of the Judges* 91–124.

5 *Sonnino: Mazarin's Quest*.

6 *Ranum: A French Revolution* 123–151.

7 Die *intendants* hatten den Status von Sondergesandten des Königs und übten die regalistische Macht in den Provinzen aus. Sie konkurrierten somit unmittelbar mit den *officiers*, deren Funktion sie aushöhlten. Sie unterlagen zudem keiner ständischen Logik und waren für die Parlaments unkontrollierbar. Die Sonderkommissionen wurden eingesetzt, um bestimmte gravierende Vergehen gegen den König und seine Minister zu untersuchen. Sie übernahmen somit eine Funktion, die eigentlich die Parlaments innehatten; auch sie befanden sich außerhalb des ständischen soziopolitischen Systems und unterstanden unmittelbar dem König. *Moote: The Revolt of the Judges* 38–124.

rinaden (*mazarinades*).⁸ Am 1. April fanden sich beide Seiten zu einem Kompromissfrieden bereit, bekannt als der Frieden von Rueil.

Die Fürsten der königlichen Familie, die sogenannten *princes du sang*, und insbesondere der Fürst von Condé Ludwig II. von Bourbon zeigten sich mit ihrer Lage indes unzufrieden. Mazarin ließ sie am 18. Januar 1650 verhaften. Dies führte zum offenen Krieg mit verschiedenen hochadligen Parteien. Das Parlement – obwohl nach wie vor mazarinfeindlich – achtete darauf, sich nicht von den *princes* instrumentalisieren zu lassen, und strebte nach einer *via media*, einer legalistischen Position, um die Errungenschaften von 1648 zu konsolidieren. Gleichwohl trieb es die Politik Mazarins Anfang 1651 zu einer Annäherung mit den Fürsten. Mazarin wich der Gefahr, die diese Vereinigung darstellte, aus, indem er sich ins Exil begab; Anna von Österreich musste wiederholt einlenken. In der Frage nach der Einberufung der Generalstände entzweiten sich die Frondeure erneut. 1651 wurde die Lage noch unübersichtlicher, so zahlreich waren die Parteien, die sich beinahe in ganz Frankreich gegenseitig bekämpften. Im Vordergrund tobte in den beiden letzten Jahren der Fronde der Krieg um den »Großen Condé«, Ludwig II. von Bourbon, während Paris gespalten blieb. Das Parlement suchte wieder nach einem Mittelweg.⁹ Nachdem Condé seine Herrschaft über die von königlichen Truppen belagerte Hauptstadt im Sommer 1652 mit Gewalt durchgesetzt hatte, unterlag er doch den Befürwortern eines Kompromisses und begab sich im Oktober 1652 ins Exil nach Belgien. Im darauffolgenden Jahr wurde auch in Bordeaux der Frieden wiederhergestellt.

Über die Interpretation dieser Ereignisse wird in der Forschung seit dem 19. Jahrhundert heftig gestritten. Monarchistische Historiker sahen in der Fronde nichts als Anarchie, während Liberale in ihr eine »verpasste Revolution« erkannten.¹⁰ Die Thesen dieser beiden Strömungen verwarf der niederländische Historiker Ernst Kossmann nach dem Zweiten Weltkrieg, indem er herausarbeitete, dass das Pariser Parlement weder revolutionär noch reaktionär gewesen war. Die Frondeure verteidigten die unmittelbar von Gott eingesetzte absolute Monarchie, gestanden aber dem Parlement in diesem System durchaus seinen Platz zu. Die Fronde zeige, so Kossmann, dass der absolutistische Staat kein Ergebnis einer Einheit, sondern einer gegenseitigen Neutralisierung verschiedener Kräfte gewesen sei. Die Aufstände und Bürgerkriege resultierten aus dem Verlust dieses Gleichgewichts.¹¹ Daher bewertete der niederländische Historiker

8 Man schätzt die Zahl der Mazarinaden auf insgesamt 5200. Ihre Hochzeit erlebten sie während der beiden Belagerungen von Paris Anfang des Jahres 1649 und 1652. *Méthivier*: La Fronde 57.

9 *Moote*: The Revolt of the Judges 223–354.

10 *Kossmann*: La Fronde 1; *Moote*: The Revolt of the Judges 9.

11 *Kossmann*: La Fronde 1–29, 260 f.

die Ereignisse äußerst negativ: »Die Fronde war eine Zeit des Leichtsinns und der Übertreibung ohne Sinn und Ziel. [...] [Sie] fügt der Geschichte nichts hinzu, weder eine neue Idee, die sich verbreiten könnte, noch einen neuen Rhythmus.«¹²

Ungefähr zur gleichen Zeit stellte der sowjetische Historiker Boris Poršnev die These auf, die Fronde sei aus den zahlreichen Bauernaufständen der Zeit Ludwigs XIII. als eine revolutionäre Bewegung von unten nach oben entstanden. Die Revolution sei indes durch Klassenkämpfe zum Scheitern gebracht worden.¹³ Roland Mousnier griff diese These an und deutete vertikale Patronageverhältnisse vielmehr als horizontale Klassensolidarität.¹⁴ Die Fronde sei kein ›Hungeraufstand‹ gewesen. Die Beteiligung der Bauern sei 1648–1652 sehr gering geblieben. Stattdessen war sie – so Mousnier – eine Bewegung der Eliten, die ihre Schutzbefohlenen mobilisierten, um gegen die Fortschritte des Staates unter Richelieu vorzugehen. Die Fronde kann man also diesem französischen Historiker nach als eine »reaktionäre Revolution« bezeichnen.¹⁵

Die meist staatsfreundliche französische Historiographie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sieht oft in den verwirrenden Vorkommnissen der Fronde lediglich rückwärtsgewandte ständische Forderungen oder egoistische Ambitionen, die durch die Logik der Geschichte zum Scheitern verurteilt gewesen seien.¹⁶ Bewunderer Ludwigs XIV. wie François Bluche gehen so weit, dass sie die Fronde als eine aus Eigensucht betriebene »Tollheit« bezeichnen.¹⁷ Gegen solche teleologischen und moralischen Verurteilungen wendet sich aber die neuere Historiographie. In einer bahnbrechenden Monographie zeigt Arlette Jouanna die Logik des hochadligen Aufstands auf: Es sei die Unsicherheit der sozialen Stellung, die sich für Hochadlige aus der Regentschaft ergeben und sie in den Aufstand getrieben habe.¹⁸ Hubert Carrier knüpft seinerseits an die The-

12 Ebd. 259–260. Gegen diese negative Interpretation der Fronde wendet sich Alanson Moote in einer Studie zur Rolle des Pariser Parlements in diesen Ereignissen. Moote betont, dass die Errungenschaften von 1648 nach der Fronde nur allmählich rückgängig gemacht wurden und dass das Parlement seine Stellung durch eine Politik des Mittelwegs stärken konnte. Die Regierung Ludwigs XIV. wäre aus diesen Gründen ohne die Fronde wohl absolutistischer gewesen. *Moote: The Revolt of the Judges 368–376.*

13 *Poršnev: Les Soulèvements populaires.*

14 *Moote: The Revolt of the Judges*, x–xi; *Méthivier: La Fronde 10.*

15 *Méthivier: La Fronde 10–18.*

16 Siehe die Thesen von Roland Mousnier, Pierre Deyon und Pierre Goubert: ebd. 17 f. Denis Richet spricht verächtlich vom »Gestotter der Fronde«; *Richet: La France moderne 135–139.* Auch bei Michel Pernot erkennt man diese etatistische Traditionslinie: *Pernot: La Fronde*, u. a. 400.

17 *Bluche: Louis XIV 58.*

18 *Jouanna: Le Devoir de révolte 217–244.*

sen der vorkossmannschen liberalen Historiographie an und sieht insbesondere in den Jahren 1648–1650 eine intensive politische Debatte, in der er drei ideologische Strömungen ausmacht. Dem Parlement sei es um die Umsetzung liberaler Ideen gegangen, während die Fürsten aristokratisch und die Anhänger der Regentin Anna von Österreich und ihres Hauptministers Mazarin absolutistisch gesinnt gewesen seien.¹⁹ Dagegen wandte sich wiederum Christian Jouhaud, der durch seinen textanalytischen Ansatz zur These kam, dass man in der Frondezeit keineswegs von einer politischen Debatte und einer Öffentlichkeit sprechen könne. Zwar fänden sich durchaus Texte, die politische Ideen artikulieren. Allerdings habe dieser Aspekt nur in einer kleinen Minderheit der Pamphlete im Vordergrund gestanden. Stattdessen seien die Mazarinaden Propagandatexte, die ihre Leser zu manipulieren versuchten.²⁰

Gemeinsam ist diesen teils entgegengesetzten historiographischen Strömungen, dass sie in der Fronde keine religiöse Dimension erkennen.²¹ Geradezu mustergültig bringt diese Sichtweise Moshe Sluhovsky auf den Punkt:

Mitten in den theologischen Kontroversen des 16. und 18. Jahrhunderts ist die Abwesenheit jeglichen religiösen Inhalts in der Fronde – diesem Krieg des 17. Jahrhunderts – frappierend. Die Fronde war vor allem eine politische Konfrontation und das unmittelbare Ergebnis des Aufkommens des Absolutismus und des Widerstands, den dieser hervorrief.²²

Die »Abwesenheit von religiösen Leidenschaften« sei letztendlich sogar einer der Gründe für den Misserfolg der Protestbewegungen gewesen:

Da ein religiöses Ziel fehlte, das hätte mitreißen und die unterschiedlichen Motivationen veredeln können, neutralisierten sich die bereits sehr verstreuten *frondes* gegenseitig und ermöglichten dem königlichen Absolutismus, als der einzige Ausweg aus der Anarchie zu erscheinen.²³

Im Gegensatz zur Zeit der *Ligue* seien die Prediger stets für eine Anerkennung der königlichen Autorität eingetreten.

Trotz seiner allgemeinen Feststellung bemerkt Sluhovsky, dass religiöse Symbole eine große Rolle in den Auseinandersetzungen gespielt haben. Dies wäre in einem Land, das an die fast göttliche Gewalt seines Oberhauptes glaubt, kaum anders zu erwarten. Gerade der Heiligenkult habe als ein propagandistisches Mobilisierungsinstrument fungiert. Die kursierenden Erzählungen von Heiligenerscheinungen zeichneten sich allerdings seiner Meinung nach durch eine große

19 *Carrier*: Labyrinthe 20f.

20 *Jouhaud*: Retour aux mazarinades 297, 305. Siehe auch: *ders.*: Mazarinades.

21 Zusätzlich zu den oben zitierten Werken seien weitere Veröffentlichungen genannt, die keine religiöse Dimension in der Fronde erkennen: *Pernot*: La Fronde; *Bayard*: Du rôle exact de l'argent 73–84.

22 *Sluhovsky*: La mobilisation des saints 353.

23 Ebd.

Naivität aus: Es gebe keinen guten Grund anzunehmen, die Pariser des 17. Jahrhunderts hätten mehr als wir an den Wahrheitsgehalt dieser Texte geglaubt.²⁴ Carrier schreibt seinerseits: »Es ist die geläufigste Haltung der *mazarinades frondeuses*, auf die Religion Bezug zu nehmen.«²⁵ Er beobachtet, dass Gegner des Hofs eine Absolutismuskritik im Namen religiöser Werte wie der Frömmigkeit entfalteten und zugleich zum Gehorsam gegenüber dem König aufgrund der Religion aufriefen.²⁶

Die These von der Abwesenheit einer religiösen Dimension der Fronde muss hinterfragt werden. Die Darstellungen von Sluhovsky und Carrier sind in sich widersprüchlich: Warum entstand eine religiöse Propaganda, wenn diese so wenig Aussicht hatte zu überzeugen? Wie konnten religiöse Symbole ohne religiösen Inhalt mobilisieren? Ungeklärt bleibt die Frage, wie sich die Frondeure gegenüber dem Konstrukt einer sakralen Monarchie positionierten und wie ihr Aufstand vor dem Hintergrund der Universalisierung des politischen Felds überhaupt möglich war. Erlebte Frankreich in der Zeit der Fronde eine Abkehr von den religiös-politischen Vorstellungen der Herrschaft Ludwigs XIII.? Förderte die Publizistik der Fronde ganz andere Denkströmungen zutage, die unter Richelieu keine Chance hatten, sich öffentlich zu artikulieren, wie es die Interpretation einer liberalen Ideologie des Parlements von Carrier nahelegt? Die religionsgeschichtliche Analyse führt an den Kern der Fronde heran. Sie lenkt den Blick auf Fragen, die die Forschung beschäftigen: die eventuelle Kontinuität mit den Volksaufständen der Zeit Ludwigs XIII., den Charakter der vom Parlament verteidigten Ideen und folglich das Wesen der Fronde.

a) Angst vor dem himmlischen Zorn: Die *Fronde parlementaire*

Die Interpretationen lassen gerne außer Acht, dass die Fronde als ein Aufstand gegen die Kriegsteuer ausbrach und infolgedessen im Rahmen des kontroversen antihabsburgischen Krieges zu deuten ist. Die Kriegsgeschichte wird in den Darstellungen als Kontext und Katalysator verstanden.²⁷ Somit stellt sich die Frage,

²⁴ Ebd. 354, 358, 372.

²⁵ *Carrier*: Labyrinthe 171 f.

²⁶ Ebd.

²⁷ *Kossmann*: La Fronde 34–39. So sucht Carrier in den *mazarinades* nach Aussagen über das politische System und widmet nur ein einziges Kapitel der Kriegsfrage. Die Steuerfrage wird von der Kriegsfrage getrennt behandelt. *Carrier*: Labyrinthe 359–378, 381–423. Michel Pernot sieht im Krieg nur einen Faktor, der die Fronde radikalisierte: *Pernot*: La Fronde 399. Hubert Méthivier ordnet den Krieg und den religiösen Kontext der »Stimmungslage« und dem »Bühnenbild« zu: *Méthivier*: La Fronde 97 f.

inwiefern und wie sich die Frondeure in der religiös-politischen Debatte um den europäischen Krieg positionierten, der seit der Mitte der 1620er Jahre geführt wurde.

Während der Belagerung von Paris Anfang 1649 erschienen zahlreiche Mazarinaden, die für eine »paix générale« im Staatenkrieg plädierten. Dadurch erklärten die Autoren ihren Aufstand gegen Mazarin als einen Kampf für den europäischen Frieden. Als Einführung in den Kriegs- und Friedensdiskurs der Mazarinaden können jene Schriften exemplarisch herangezogen werden, die angebliche Botschaften vom Schutzengel Frankreichs oder von dem der Regentin wiedergeben. Solche keineswegs untypischen Pamphlete legen eine universalistische Vorstellungswelt offen, in der die Harmonie zwischen Himmel und Erde als Norm erscheint, etwa in der »Botschaft zum allgemeinen Frieden, die an die Regentin durch den Schutzengel Frankreichs geschickt wurde und die Ruhmeskrone beinhaltet, die die Engel für Ihre Majestät im Himmel vorbereiten«. ²⁸ Gott habe in seiner unendlichen Güte vor, die Regentin mit der Glorie zu krönen. So habe Jesus Christus beschlossen, die Engel, »Führer der Könige dieser Welt«, zu beauftragen, Anna von Österreich eine Friedenskrone zu überreichen. Der Frieden sei in der Tat sowohl für sie als auch für das Volk notwendig, damit der Monarch die *iustitia* walten lasse, die Tugend im Herzen des Volks regiere und das Königreich aufblühe. Sollte der Krieg fortgeführt werden, werde der Herr die Franzosen im Gegenteil vor seinem Gericht anklagen, das Blut ihrer Brüder vergossen zu haben. ²⁹

In einem anderen Büchlein berichtet der Schutzengel der Regentin, dass sämtliche Himmel- wie Erdbewohner den europäischen Frieden von ihrer Herrschaft erwarteten. Doch die unter dem Einfluss des Teufels stehenden Minister hätten die Gesetze der Theologie und der Moral auf den Kopf gestellt. Jetzt müsse der Schutzengel die Königin vor dem göttlichen Zorn warnen. So viele unschuldige Menschen würden hingeschlachtet, so viele Mädchen vergewaltigt, so viele Familien ins Elend gestürzt. Die Strafe für Pariser, die sich gegen den Krieg auflehnen, sei aus diesem Grund ungerecht. ³⁰ Eine weitere durch einen Engel überreichte Nachricht – die »Botschaft des Schutzengels Frankreichs an den allerchristlichen König« – weist ebenfalls den jungen Ludwig XIV. auf die kommende himmlische Strafe für ihn und sein Königreich hin. ³¹ Die, gegen die er Krieg führt, seien nicht seine Feinde. Sobald der Monarch dagegen beginnen möge, an die Interessen des Höchsten Richters zu denken, werde dieser seine Unternehmungen segnen und

28 L'Ambassade de la paix générale envoyée du Ciel à la Reyne.

29 Ebd. 5–7.

30 L'Apparition merveilleuse de l'Ange gardien à la Reyne regente 2–4.

31 Ambassade de l'Ange gardien de la France au Roy Très-Chrestien 4. Ein weiteres Beispiel einer Warnung vor der göttlichen Strafe: Donjon du droit naturel divin 6f.

ihn unbesiegbar machen.³² Die Untertanen würden ihn in all seinen Projekten unterstützen und den Herrn durch Buße für ihn gnädig stimmen. »Es ist nichts mehr hinzuzufügen, damit Sie das Schwert der Justiz ergreifen, es von der Hand des Allmächtigen erhalten, ihr Volk unter ihrem Banner [...] versammeln und es – mit der göttlichen Gnade ausgestattet – zu einem sicheren Sieg [...] führen.«³³

Man könnte noch weitere Beispiele himmlischer Botschaften anführen, die von Marterqualen kundeten, die Mazarin in der Hölle erwarteten, oder zum Widerstand gegen ihn aufriefen.³⁴ Der Rekurs auf die Figur des Schutzengels Frankreichs scheint besonders angebracht gewesen zu sein, da er als himmlischer Botschafter und Patron des Königreichs die Heraufbeschwörung einer Konkordanz zwischen den göttlichen und den staatlichen Interessen ermöglichte und so die Perspektive einer Wiederherstellung der universalen Harmonie eröffnete.³⁵ Andere Schriften knüpften dagegen an traditionellere Diskursformen an und erinnern dabei an die *remontrances* (Ermahnungen),³⁶ die unter Richelieu in großer Anzahl erschienen waren. Eine Kursänderung sei der Broschüre »Die Stellungnahme über den Staat für die Königin« zufolge mehr als dringend: »Es kann nicht einmal mehr die Rede davon sein, Ihrer Majestät zu schreiben, damit Sie den Abgrund vermeiden, denn Sie befinden sich bereits darin. Man kann nur noch Mittel aufzeigen, wie Sie nicht in die letzten Untiefen fallen.«³⁷ Am Anfang der Regentschaft seien die Hoffnungen groß gewesen: Anna von Österreich schickte Botschafter nach Münster, um Frieden zu schließen. Indes zeigte sich bald, dass Mazarin hiermit die Franzosen und Europa nur täuschen wollte. Dieser Minister habe die »durch Richelieu eingeführte Regierungsform« übernommen, obgleich sie auf einer Umkehrung der göttlichen und menschlichen Gesetze und einer neuen Theologie beruhe.³⁸

32 Ambassade de l'Ange gardien de la France 7 f. Die vage Formulierung »die Feinde« lässt offen, ob der Autor hier die Frondeure, die Habsburger oder beide meint.

33 Ebd. 8 f.

34 *Beausseron*: Advertissements charitables faits à Mazarin; Lucifer précipité du ciel par le genie François.

35 Zum Beispiel in: Lucifer précipité du ciel par le genie François.

36 Très-humble et chrestienne remontrance à la Reyne regente sur les mal-heurs presens de l'Etat; *Bachot*: Ad christianissimum Francorum et Navarrae regem Ludovicum XIV, insbesondere 36–41.

37 [*Andilly*]: L'Avis d'Etat à la Reyne 3.

38 Ebd. 4 f., 23. Der Autor des »Diskurses über den Staat und die Religion« zeigt, wie nach einem vielversprechenden Anfang Anna von Österreich von Gott für die Fortführung des Krieges bestraft wurde, so dass ein Fall Frankreichs in den Abgrund zu befürchten sei: Discours d'Etat et de Religion, sur les affaires du temps present 1–4, 8; andere Schriften heben den Umstand hervor, dass Mazarin nicht friedenswillig sei: [*Fouquet de Croissy*]: Le Courier du temps.

Wie auch immer die gewählte diskursive Strategie gewesen sein mag, kann man in den Mazarinaden, die sich eindeutig dem Lager des Parlements zuordnen lassen, ähnliche Argumentationsmuster erkennen.³⁹ Diese gehen stets auf die verhängnisvollen Konsequenzen des europäischen Krieges für die Zivilbevölkerung und das ganze Land ein.⁴⁰ Auch zerstörten ihrer Meinung nach die Gefechte die Heiligtümer des Schöpfers.⁴¹ Der Ruin des Königreichs komme davon, dass der bewaffnete Kampf ungerecht sei und dem Herrgott missfalle. Der Krieg störe auch die Eintracht zwischen dem Bourbonen und seinen Untertanen und provoziere allerlei Unruhen.⁴² Der Konflikt zwischen dem Königlichen Rat und den *Cours souveraines* wird somit auch als Zeichen himmlischen Zorns aufgrund der französischen Kriegsführung gedeutet. Doch all diese Katastrophen stellten nur den Anfang dar: Eine noch größere göttliche Strafe sei zu erwarten.⁴³ Dagegen wäre der Frieden ein Werk des Herrn, der nur zum Aufblühen des Königreichs führen könne.⁴⁴

Mit diesen Deutungsmustern ging eine Verteufelung Mazarins einher, die die Forschungsliteratur oft als verächtliche Attacken *ad hominem* verstand. Da der Favorit der Regentin in den Augen der Anhänger des Parlements einen gotteswidrigen Krieg führte und Frankreich in den Abgrund trieb, wurde er wörtlich dem Lager des Teufels zugerechnet oder selbst als Teufel präsentiert.⁴⁵ Gleichzeitig taten die Pamphlete und Kampfschriften kund, dass sie die monarchische Sakralität vollkommen respektierten. Mehrere antimazarinische Texte exponierten ein weiteres Mal das universalistische Herrschaftsmodell und ergänzten es um einen Aspekt: Sie riefen oft zu einer sakral aufgeladenen königlichen *clementia* auf, um den inneren Frieden wiederherzustellen.⁴⁶ Vielfach artikulierten sie

39 Da dieselben Diskurselemente in den meisten Schriften vorkommen, werden hier jeweils nur einige Beispiele genannt, um eine zu große Anzahl von Verweisen zu vermeiden.

40 La Juste Refutation des injustes louanges 7; Le Décalogue romain; Appel à la paix pour la santé de la France; Soupirs français sur la paix italienne 4.

41 [*Du Pelletier*]: La Paix en son trosne.

42 Les Divines Revelations et promesses faites à saint Denys.

43 Très-humble et chrestienne remonstrance à la Reyne 6, 12; La Ruine et submergement de la ville d'Amsterdam en Hollande. Eine Schrift, die auf die göttliche Strafe eingeht, ohne den Grund dafür zu nennen: Lettre veritable des inondations prodigieuses et épouvantables.

44 La Paix en son throsne de gloire; Méditations sur tous les iours de la semaine Sainte 11.

45 Funeste hoc de Jules Mazarin; La Juste Refutation des injustes louanges; La Manifestation de l'antechrist en la personne de Mazarin; La Vision prophétique de Ste Genevieve; L'Avant courrier Celeste; Les Visions nocturnes de Me Mathurin Questier; Lucifer precipité du ciel. BnF, Cabinet des Estampes, »Histoire de France«, Qb 1, Bd. 1646–1656, 68 C 34581: Stich »Le salut de la France dans les armes de la ville de Paris«.

46 Suite des maximes morales et chrestiennes; Suite et troisieme partie des Maximes morales et chrestiennes; Theses d'Estat, tirées de la politique chrestienne; Discours pour disposer toute la Cour à bien faire ses Pasques 5.

Treue und eine religiöse Reverenz gegenüber der Monarchie.⁴⁷ Die Pariser wollten im Gegensatz zu den »vatermörderischen« englischen Puritanern nur ihren König, der vom Sizilianer nach Saint-Germain entführt worden sei, zurückhaben.⁴⁸ Die unendliche Güte des Gesalbten des Herrn wird hervorgehoben.⁴⁹ Die Regentin erscheint gar in manchen Schriften der Frondeure von 1649 als ein *iustitia*- und *pietas*-Vorbild.⁵⁰ Die Publizisten zeigen sich gerührt angesichts ihres Leidens.⁵¹ Sie postulieren oder fordern eine Kontinuität zur Herrschaft Ludwigs des Gerechten, der den Frieden geschlossen, wenn er länger gelebt hätte.⁵² Das Parlement kämpfte also nur für die Interessen von König und Staat und sei von ihnen nicht zu trennen.⁵³ Der Vorwurf, Paris agiere gegen seinen von Gott eingesetzten Herrn, könne nicht falscher sein.⁵⁴ Dagegen griffen die Pamphlete Mazarin als Ausländer oder sogar als einen spanischen Untertan an.⁵⁵ Ihre Monarchietreue bekundeten manche Texte dadurch, dass sie zur Intervention gegen die englischen Revolutionäre aufriefen. Dieses Thema ließ sich gut benutzen, um die europäischen Fürsten zum Bündnis gegen ihren »wahren« Feind zu motivieren.⁵⁶

Dieser Konfliktlage entsprach in der Vorstellung der Anhänger des Parlements ein politisch-religiöses Kalkül, wie die Texte wiederholt betonen. Es sei sicher, dass der Himmel Mazarin bestrafen werde.⁵⁷ Auch werde der Allmächtige dem Parlement beistehen und es zum Sieg führen.⁵⁸ Gerade die Treue zum

47 Le Théologien d'Etat; Combat du bon et du mauvais ange de la reine; Lettre de consolation qu'un bon pere hermite a ecrite aux parisiens. Die Treue gegenüber dem König nimmt Hubert Carrier nicht ernst, er wirft den Frondeuren Heuchelei vor. Carrier zieht somit eine Konstruktion ins Lächerliche, die für das Verständnis der Fronde von zentraler Bedeutung ist. *Carrier*: Labyrinth, insbesondere 30. Ein weiteres Beispiel dieser historiographischen Tendenz: *Pietsch*: Zwischen Gottesebenbildlichkeit und Höllensturz 333–348.

48 Advertissements aux Roys et aux princes pour le traicté de la Paix 7; Divine Revelation arrivée à un bon religieux 5; Réflexions consciencieuses des bons François.

49 L'Avantcourrier Celeste.

50 Réflexions consciencieuses des bons François.

51 L'Ambassade de la paix générale 9–12.

52 Très-humble et chrestienne remontrance à la Reyne.

53 Le Théologien d'Etat 3; Le Theologien politique 7; Lettre de consolation qu'un bon pere hermite ecrite aux parisiens; Le Courier polonois 5.

54 Soupirs français sur la paix italienne 7.

55 La Manifestation de l'antechrist en la personne de Mazarin 4; Les Divines revelations et promesses faites à saint Denys 4; Le Secret decouvert du temps présent.

56 Exhortation de la Pucelle d'Orléans à tous les princes de la terre; Advertissements aux Roys et aux princes; Lettre d'un seigneur françois envoyee au prince de Galles; L'Ombre du Roy d'Angleterre apparue.

57 Le Fléau de l'Esprit de Dieu.

58 La Juste Refutation des injustes louanges 7; La Vision prophétique de Ste Genevieve 7f.; Les Effets admirables de la providence de Dieu sur la ville de Paris; Les Triolets du Temps 4;

König bürgte für den Sieg.⁵⁹ Dementsprechend wurde der Frieden vom 1. April 1649 als Rückkehr zur natürlichen Eintracht der Monarchie gefeiert.⁶⁰

Eine religiöse Dimension ist somit in der *Fronde parlementaire* ebenso gut erkennbar wie bei den Kriegsgegnern aus der Zeit Richelieus, die die Forschungsliteratur als *dévots* oder *catholiques zélés* bezeichnet.⁶¹ Aus diesem Grund erschienen in den Mazarinaden von 1649 nicht nur Engelgestalten, sondern auch andere Patrone des Königreichs wie der heilige Dionysius, der den Generalfrieden versprach.⁶² Doch vor allem eine eminent universalistische Figur, die Gottesmutter, ermöglichte es, das Anliegen der *Fronde parlementaire* zur Sprache zu bringen. Der Autor der »Erscheinung der Heiligen Jungfrau an die Regentin« eröffnet seinen Text mit der Feststellung, dass die Gottesgebärerin »das Organ des göttlichen Willens, die Spenderin seiner Gunstbeweise, die Schatzmeisterin seiner Gnaden« ist,

was unseren unbesiegbaren Monarchen Ludwig den Gerechten [...] und die allfromme Königin seine Gemahlin dazu zwang, nicht nur ihre heiligen Personen und die ihrer Kinder der Kronprinzen, sondern auch ihre Zepter, Kronen und die Königreiche Frankreich und Navarra zu weihen und sie anzuflehen, sie möge ihr Volk unter ihren Schutz nehmen. Niemals hatten ein König und eine Königin eine so gerechte Absicht; die Gottesmutter gab ihrer Bitte nach und wurde zur besonderen Beschützerin dieses Reichs.⁶³

Daher erschien sie nun der Regentin in ihrer Kapelle von Saint-Germain-en-Laye und forderte sie auf: »Ich liebe ihr Volk; schließen Sie Frieden aus Liebe zu mir.«⁶⁴ So erkannte Anna von Österreich, dass der Schutz, den die Heilige Jungfrau dem Königreich gewährte, groß sei. Ihr Ehemann,

der sehr wohl vorhergesehen hatte, dass diese Monarchie nach seinem Ableben in die Hände perverser Minister fallen könnte [...], machte diese lobenswerte Opfergabe seiner Person und seines Besitzes an die Engelskönigin zur gleichen Zeit, als diese gottseligen Geister [die Engel, D. T.] den glorreichen Körper dieser allerheiligsten Fürstin ins Paradies trugen. [...] Also, französisches Volk, wir haben nichts zu befürchten, denn

Lettre de consolation qu'un bon pere hermite ecrite aux parisiens; Second Discours d'Etat et de religion 4f.; Le Theologien politique 3.

59 Advertissements aux Roys et aux princes 7f.

60 Les Deux Combats donnés entre la flotte royale et l'armée navale de Bordeaux; [*Du Pelletier*]: La Paix en son trosne; La Joie celeste par l'apparition d'une nouvelle etoile; La France paisible, ou la Paix miraculeuse.

61 Auch erschienen Schriften, die sich an den Himmel wandten, um den Frieden zu erfliehen: Enigmes sur le Te Deum qu'on a chanté pour la paix; La France en priere pour la paix; *Banneret*: Ad Deum praepotentem.

62 Les Vœux des religieux de Saint-Denys pour la paix.

63 Apparition de la Vierge à la Reyne Regente Mere du Roy 3f.

64 Ebd. 4.

die Mutter des Gottes der Heere ist auf unserer Seite; es ist unmöglich, dass wir den Sieg über unsere Feinde nicht erringen und dass Mazarin nicht gezwungen [...] wird, uns in Frieden leben zu lassen.⁶⁵

Die Regentin werde so gnädig sein, einen »guten Frieden« zu suchen:

Hab Mut, französisches Volk; es ist wahr, dass wir eine große Königin haben, aber wir haben eine noch größere Beschützerin, die in einem Wunder mit Ihrer Majestät gesprochen hat, um den Kopf dieser Rebellion zu zermalmern. [...] Beten wir zu dieser höchsten Kaiserin des Himmels und der Erde, damit sie uns schützt und die Ehre Frankreichs bewahrt.⁶⁶

»Das Gelübde der Pariser an die Heilige Jungfrau für die Rückkehr ihrer Majestäten in die Stadt Paris« verflucht das Thema des marianischen Schutzes über die Regentin mit ihrer Anwesenheit in der Hauptstadt. Nur in Paris könne die Königin göttliche Gnaden erhalten:

Was, Sie [die Regentin, D. T.] verlassen Paris, wo Sie so zärtlich [...] Die Heilige Jungfrau in Notre-Dame, in Bonne-Nouvelle liebten? [...] Sie verlassen Paris und den heiligen Ort des Val-de-Grâce, Wo Sie dank frommen Werken und guten Taten die Gnaden erhielten, Die der Himmel wie Tauwasser ausschied [...].⁶⁷

Paris habe ihr doch immer alle Ehre erwiesen und für sie und die Geburt eines Tronfolgers gebetet. Nur durch die Anwesenheit des Monarchen in der Hauptstadt könnten die Pariser den Allmächtigen selbst erblicken. Wenn sich die königliche Sonne in Paris neben ihrem Parlement befindet, leitet dieses ihre Strahlen an ganz Frankreich weiter.⁶⁸ König und Königin würden zurückkommen und dem Volk Frieden schenken, »um die Wünsche ganz Europas zu erfüllen«.⁶⁹

Es lebe König Ludwig XIV. der Geliebte,
Für das Wohl Frankreichs ist er uns von Gott gegeben worden,
Und es lebe die Königinmutter, die alle anderen Königinnen übertrifft [...].⁷⁰

Nach dem Frieden vom 1. April 1649 finden sich dementsprechend Aussagen, wonach die »Himmelskaiserin, die Herrscherin über die Menschen und die Engel« selbst die Eintracht zwischen Anna von Österreich und ihren Untertanen wiederhergestellt habe.⁷¹ Sie habe das von Rache erfüllte Herz der Regentin und

65 Ebd. 5.

66 Ebd. 7f.

67 *Le Vœu des Parisiens à la vierge* 3.

68 Ebd. 4f.

69 Ebd. 5.

70 Ebd.

71 *Mercier de Poissy: La France prosternée aux pieds de la Vierge* 3. Auch die Verehrung

die Aufstände besänftigt. Sie sei die »Pallas unserer Waffen, die Quelle unseres Glücks«. ⁷²

In den marianischen Texten der Fronde sind also die zentralen Anliegen und Merkmale der Aufstandsbewegung von 1649 wiederzufinden – gerade weil das staatliche Marienpatronat Teil des monarchischen Herrschaftssystems gewesen ist. Die Engelkönigin wendet sich nicht unmittelbar an das Volk oder die Stadt Paris, sondern an die Regentin; über diesen Weg sollen die Gnaden in das Königreich fließen. Das staatliche Marienpatronat postuliert außerdem die Kontinuität mit der frommen und gerechten Regierung Ludwigs XIII. Es schafft ein unauflösbares Band zwischen Himmel, Staat, Königtum und Untertanen. Diese Annahme einer universalen Einheit hebt die Interessengegensätze zwischen Paris und Saint-Germain-en-Laye auf. Es gibt keinen Entwurf einer alternativen Figur der Patronin Frankreichs. Die Frondeure von 1649 ließen das universalistische Herrschaftssystem unangetastet. Darin zeigt sich, wie fest die Vorstellungen der Katholischen Reform in der französischen Hauptstadt verankert waren und wie sehr sie das politische Feld beherrschten.

Die *Fronde parlementaire* stand somit in der Kontinuität zur Kriegsgegnerschaft aus der Zeit Richelieus. Es war die gleiche Sorge um Universalität, die eine göttliche Strafe befürchten ließ und zur Verweigerung einer Frankreich in den Ruin treibenden Kriegspolitik animierte. Das in der Geschichtsschreibung dominierende Bild der Fronde als Aufstand gegen den königlichen Absolutismus erscheint vor diesem Hintergrund verzerrt. ⁷³ Dabei wird übersehen, dass die Fronde von 1648–1649 dem seit 1625 tobenden Konflikt um den Krieg entsprang. Grund dafür ist eine fehlerhafte Vorstellung von den Kontroversen um die Außenpolitik Richelieus. Die Kriegsgegner der Zeit nach 1625 versteht die Forschung als politikferne spanischfreundliche *dévots*, die die Eintracht der Christenheit den staatlichen Interessen vorzogen. So kommt Carrier zu dem Schluss, die Mazarinaden, die in der Traditionslinie der *dévots* standen, kämen nur vereinzelt vor. ⁷⁴ Sluhovsky sieht seinerseits keine religiöse Dimension in der Fronde, weil er religiöse Fragen implizit mit theologischen oder klerikalen gleichsetzt. ⁷⁵ In der Fronde stießen jedoch nicht etwa zwei verfeindete Konfessionen oder Richtungen innerhalb des Katholizismus aufeinander, sondern zwei unter-

des heiligen Ludwigs spielte nach dem Einzug des Königs in die Stadt eine Rolle: ARSI, Lit. an., Francia 33, Bd. 1, Blatt 175.

⁷² Ebd. 4, 6.

⁷³ Vgl. die oben kommentierten Thesen von Carrier oder auch die Darstellung von *Ranum*: A French Revolution. Die Darstellung der Fronde als eine vornehmlich gegen den königlichen Absolutismus gerichtete Bewegung findet man auch bei: *Pernot*: La Fronde 400 f.

⁷⁴ *Carrier*: Labyrinthe 364–369.

⁷⁵ *Sluhovsky*: La mobilisation des saints 353–357.

schiedliche Einschätzungen dessen, wie sich der Himmel zum europäischen Staatenkrieg verhalte.

So hatte der sowjetische Historiker Poršnev paradoxerweise recht, indem er sich irrte. Die Fronde erwuchs tatsächlich aus den Konflikten der Zeit Ludwigs XIII. und die Bauernaufstände spielten darin eine entscheidende Rolle. Gleichwohl entsprach diese Dynamik keiner Klassenlogik, kann also nicht deterministisch aufgefasst werden, und trug keinerlei revolutionäre Züge. Die Aufstände gegen die Steuer festigten lediglich die Ansicht höherer Stände, die Kriegspolitik führe Frankreich an den Rand des Abgrunds. Daher ist eine Kontinuität zwischen den 1630er Jahren und 1648–1649 im Kampf gegen die institutionellen Neuerungen der Zeit Richelieus zu verzeichnen. Diese dienten wiederum der Durchführung des antihabsburgischen Krieges vor allem durch eine verbesserte Steuereintreibung.⁷⁶ Wie Ernst Kossmann in den 1950er Jahren bereits gezeigt hat, kann man in diesem Zusammenhang keineswegs von »liberalen Ideen« sprechen. Das Ziel der Frondeure – wie auch der sogenannten *dévots* – bestand darin, die absolute Monarchie vor ihrem selbstverschuldeten Ruin zu schützen.

Der Unterschied zwischen 1625 und 1649 liegt nicht in der Monarchievorstellung der Gegner Richelieus und jener Mazarins, sondern in der politischen Lage. Unter der Herrschaft Ludwigs XIII. konnte kein Aufstand ausbrechen, weil die Sakralität der Königsmacht es verbot.⁷⁷ Erst die Regentschaft ermöglichte es, den vorübergehend unmündigen Bourbonen mental von seinen Ministern zu trennen und somit für ihn gegen dessen *Conseil* zu kämpfen. Das Parlement konnte sich als Hüter der Staatsinteressen verstehen. Aus diesem Grund unterschieden sich zahlreiche Mazarinaden von den *remontrances* und *discours* der 1620er oder 1630er Jahre in ihrer diskursiven Strategie. Während sich kriegsgegnerische Schriften aus der Zeit Richelieus an den König wandten, um ihm seine Interessen und die des Staates darzulegen, bestand 1649 vielfach der Anspruch, den göttlichen Willen etwa durch die Erzählung von Erscheinungen unmittelbar wiederzugeben.

Die Kontinuität zwischen der Zeit vor 1643 und um 1649 ist nicht nur anhand der Themen auszumachen, für die die Frondeure zu kämpfen bekundeten, und auch nicht nur an der Tatsache, dass manche Pamphlete aus dem Jahr 1649 in Mazarins Regierung die Fortsetzung der Tyrannei von Richelieu sahen.⁷⁸ Auch erschienen unmittelbar nach dem Tod des Hauptministers Ludwigs XIII. im

76 Moote: *The Revolt of the Judges* 38–124.

77 Deswegen war die Monarchie unter Ludwig XIII. nicht, wie in der These von Moote, von einem Generalaufstand bedroht: ebd. 38–40.

78 [*Andilly*]: *L'Avis d'Etat* 23.

Jahre 1642 – trotz starker Zensur – parallel zu Panegyriken⁷⁹ scharfe und satirische Pamphlete, die einiges den Mazarinaden vorwegnahmen. Obwohl Armand du Plessis weit weniger als der Sizilianer als Teufel dargestellt wurde, wollte man ihm den Zugang zum Paradies aufgrund der zahlreichen Opfer seiner Kriegspolitik verwehren.⁸⁰ Das Pamphlet »Die Entführung der Reliquien des heiligen Fiakrius' [...] zur Genesung des Arsches des Kardinals von Richelieu« stellt sarkastisch ein göttliches Wunder fest: Jener Mann, dessen Raserei ganz Europa in Feuer steckte, gebe sich nun, da er krank ist, dank Gottes Eingreifen der Frömmigkeit hin. Allerdings habe der Höchste Richter ihm ein Geschwür am Gesäß verpasst, das durch kein Mittel zu heilen sei – als Rache für das vergossene unschuldige Blut. Nicht nur habe er die Erde in Schutt und Asche gelegt; jetzt erreiche seine Frechheit sogar den Himmel.⁸¹

Gerade das Festhalten am monarchischen Universalismus ermöglichte auch den Friedensschluss zwischen den kämpfenden Parteien.⁸² Da die Frondeure immer betont hatten, dass sie nichts anderes als die Rückkehr des Königs in seine Hauptstadt beehrten, konnten die Pariser den Frieden von Rueil am 1. April 1649 als Erneuerung einer sakralen Einheit feiern, die im Prinzip nie verloren gegangen war. Entgegen dem Titel der Darstellung von Orest Ranum oder der Einschätzung von Carrier war die *Fronde parlementaire* keine Revolution.⁸³

b) Ist nichts mehr heilig? Die Ambiguität der *Fronde des princes*

Im Folgenden soll die Frage untersucht werden, inwieweit sich diese Ergebnisse auf die *Fronde des princes* übertragen lassen. Hier ist Vorsicht geboten. Während die Ereignisse von 1649 unter dem Zeichen der Beziehungen zum Himmel standen, finden sich in den Mazarinaden der Jahre 1650 und 1651 nur vereinzelt Spuren eines Rechnens mit Gott. Die Anhänger der unterschiedlichen intrigie-

79 [Villareal]: *Le Politique très-chrestien*.

80 *Nouvelles de l'autre monde, touchant le Cardinal de Richelieu; Dialogue du Cardinal de Richelieu voulant entrer en paradis*, insbesondere 1–3, 7; *La Farce du cardinal aux enfers*, insbesondere 2. Auch erschien in Köln eine Schrift, die über die »französische Theologie« spottet, die kraft des Wortes Richelieu in einen Gott verwandle: *Theologia gallica, transsubstantionem Richelii in Deum*.

81 *Sur l'enlèvement des reliques de Saint Fiacre* 3–7.

82 Eine Illustration: *Collection d'estampes »Hennin«*, Bd. 1647–1653, 71 C 48690, »Hennin« n°3558: »Les vœux de la France au roi à son retour à Paris«; *La joie celeste par l'apparition d'une nouvelle etoile*.

83 *Ranum*: *A French Revolution*; *Carrier*: *Labyrinthe* 376–378. Auch Moshe Sluhovskij präsentiert fälschlicherweise die Fronde als eine Rebellion gegen den König: *Sluhovskij*: »Ora pro Nobis, Beata Virgo Genovefa« 198.

renden Fürstenparteiungen verfolgten nicht das Ziel eines europäischen Friedens. Condé hatte sogar seinen Beinamen »der Große« im Krieg gegen Spanien gewonnen. Nur selten lässt sich in den Mazarinaden der *Fronde princière* das Verlangen nach Frieden erkennen.⁸⁴ Dies war zum Beispiel in einem in Brüssel gedruckten Pamphlet der Fall, das die Idee eines Friedens mit Spanien gegen den Tyrann Mazarin propagierte.⁸⁵ Doch dieses Propagandabüchlein erschien im Kontext des Exils von Condé in den südlichen Niederlanden, der von dort aus mit spanischer Unterstützung in Frankreich einfallen wollte. Diese *mazarinade* entsprang daher keineswegs einer inländischen Friedensbewegung, die mit der von 1648 und 1649 vergleichbar wäre. Zudem spielte in der Argumentation dieser Schrift das Verhältnis zum Himmel keine Rolle.

Viele der ehemaligen Frondeure von 1649 standen dagegen im Konflikt zwischen dem Hof und den Fürsten auf der Seite Annas von Österreich. Sie beteuerten ihre Treue gegenüber der göttlichen Monarchie, kritisierten den Umstand, dass sich die Fürstenpartei auf die Fronde berief, und äußerten die Überzeugung, der Fall von Condé sei von Gott gewollt gewesen.⁸⁶ So richtet sich ein Bericht über eine Vision gegen den *prince du sang*.⁸⁷ Die Vorstellungen der Beziehungen zwischen Himmel und Erde sprachen also in den Jahren 1650–1651 wohl eher gegen ein Engagement in den Parteiungen der Hochadligen.⁸⁸ Vieles deutet darauf hin, dass sich der Charakter des Kampfes gegen Mazarin im Übergang von der *Fronde parlementaire* zur *Fronde des princes* änderte. Es gibt keine Kontinuität in der Geschichte der Fronde, abgesehen von den stetigen Bestrebungen des Pariser Parlements, die Errungenschaften von 1648 zu erhalten.

Dies gilt auch für das Jahr 1652, in dem vieles in Bewegung war. Der Zusammenschluss eines Teils der Pariser mit Condé und die erneute Belagerung der Hauptstadt durch königliche Truppen ließ die Anzahl der *mazarinades* wieder exponentiell steigen. Condé und Retz führten eine systematische Propagandakampagne gegen Mazarin, um das Parlement, das Rathaus und das Volk auf ihre Seite zu ziehen. Dieser Versuch war nur bedingt von Erfolg gekrönt: Die Kampfbereitschaft der Pariser gegen den Königlichen Rat blieb begrenzt. Das Parlement und die Hauptstadt fürchteten sich vor dem Heer von Condé und tendierten eher zu einem Mittelweg im Konflikt. Gaston d'Orléans, der Bruder Lud-

84 *Carrier*: Labyrinthe 365. Ein Beispiel für eine solche Schrift, die scheinbar aus dem Umfeld von Gaston d'Orléans, dem Bruder Ludwigs XIII., stammt: *L'Esperance de la paix universelle*.

85 *Les Sentimens des François interessez à la paix generale*.

86 *Apologie des Frondeurs; L'Oraison des bons François aux pieds de la Fronde*.

87 *Vision miraculeuse d'un hermite*.

88 »Le Magnificat de la Reyne sur la detention des princes« setzt die Handlungen der Regentin jenen Gottes gleich.

wigs XIII., konnte sich bei den Parisern einer gewissen Sympathie erfreuen, da er sich für einen Kompromiss zwischen den hochadligen Frondeuren und dem Königshof aussprach. Als sich Condé im Sommer 1652 vor den Truppen des Monarchen in Paris retten wollte, wurde ihm und seinem Heer der Einzug in die Stadt zunächst verwehrt. Nachdem er dank dem Einfluss von Gaston d'Orléans doch in die Hauptstadt einmarschiert war, versuchte er mit Gewalt seine Herrschaft über die Stadt durchzusetzen und musste sich schließlich ins Exil begeben.⁸⁹ Diese Konflikte zeigen, dass die Mazarinaden von 1652 kaum als Ausdruck einer breiten Pariser Bewegung zu bewerten sind. Sie resultierten vielmehr aus parisinternen Kämpfen. Wenn die Propagandisten der Prinzen an die Themen von 1649 anknüpften, dann nur, um die alten Frondeure zu überzeugen, sich Ludwig II. von Bourbon anzuschließen.

In diesem Rahmen ist der Versuch einer erneuten sakralen Aufladung der Frondebewegung zu vermerken. Während der Belagerung der Stadt im Frühling 1652 ordnete der Erzbischof von Paris Jean-François de Gondi eine Prozession des Schreins der heiligen Geneveva, der Patronin von Paris an.⁹⁰ Es handelte sich um eine außerordentliche und seltene kultische Handlung.⁹¹ Diesem Entschluss waren seit 1649 mehrere *mazarinades* vorausgegangen, die den Schutz der Pariser Patronin zugunsten der Frondeure thematisierten.⁹²

Die 1652 erschienenen Broschüren über Geneveva unterscheiden sich indes zum Teil erheblich von denen aus der Zeit der *Fronde parlementaire*.⁹³ Die Schrift »Die Erscheinung der heiligen Geneveva an die Königin« ähnelt noch den Berichten von 1649 über Botschaften der Heiligen Jungfrau an die Regentin, auch wenn darin Anna von Österreich nach der himmlischen Offenbarung nur still und für sich allein das Geschehene bedauert und somit die feierliche Wiederherstellung der Eintracht mit den *frondeurs* ausbleibt.⁹⁴ Andere Pamphlete errei-

89 *Ranum*: A French Revolution 343–384.

90 Mandement de Monseigneur l'illustrissime et reverendissime Archevêque de Paris; *Sluhovsky*: Ste Genevieve 198–213. Auch eine Geschichte der Wunder, die solche Prozessionen in der Vergangenheit hervorgebracht hätten, wurde veröffentlicht: La Liste et les Miracles arrivés aux descentes de la châsse de Sainte-Genèveve.

91 *Sluhovsky*: Ste Genevieve 136f., 156.

92 La Vision prophétique de Ste Genevieve. Die Interpretation dieser Quelle durch Moshe Sluhovsky ist zu hinterfragen. Ihm zufolge vertrete diese *mazarinade* die These, dass sich die Interessen von Paris nicht mit denen des Königs deckten. Die Schrift rufe zur Loyalität gegenüber dem lokalen Parlement statt gegenüber dem König auf. Vgl. *Sluhovsky*: Ste Genevieve 198–201. Für eine solche Auslegung gibt der Text allerdings keinen Anhaltspunkt. Behauptet wird lediglich, dass das Parlement den Staat vor Mazarin schützt.

93 L'Apparition de sainte Genevieve à la Reyne; Les Bons Avis par revelation de sainte Genevieve à l'hermite solitaire; Les Convulsions de la reine, la nuit de devant le départ de Mazarin. Auch 1653 ließ das Interesse für Geneveva nicht nach: *Fronteau*: Ex voto S. Genevevae.

94 L'Apparition de sainte Genevieve à la Reyne.

chen dagegen eine drei Jahre zuvor ungekannte Radikalität. »Die gute Meinung aus der Offenbarung der heiligen Genoveva« rechnet mit der politischen Entwicklung seit 1610 aufs Schärfste ab und entwirft ein ganz anderes Bild des legitimen politischen Systems. Die heilige Patronin verkündet: »Seitdem vor vielen Jahrhunderten die Monarchie vom Volk etabliert worden ist, wurde nie den Grundgesetzen eine so große Gewalt angetan wie seit dem Tod Heinrichs des Großen [...].«⁹⁵ Der Höchste Richter hasse »diese Gottlosigkeiten, Sakrilege, Diebereien, Morde, Brände, Staatsverrate und Usurpationen«, überlasse gleichwohl dem ganzen Volk die Beseitigung dieser Übel und erlaube ihm, sich zu rüsten.⁹⁶ Der Herr werde die »heilige Union« der Frondeure beschützen. Die Untertanen schuldeten auch ihrem Vorgesetzten keinen blinden Gehorsam. Der König sei ja schließlich durch sein Volk gewählt worden und müsse die Regeln der *pacta conventa* einhalten. Heute sehe man, wie böse Minister vom jungen Alter Seiner Majestät profitieren. Diese Teufel seien mit Gewalt dazu zu zwingen, auf die Grundgesetze des Königreichs zu achten, die unter anderem besagten, dass es die Generalstände seien, die über Krieg, Frieden und Steuer bestimmen.⁹⁷

Diese Schrift birgt revolutionäres Potential in sich. Der Autor verwirft das gesamte Regierungssystem aus der Zeit Ludwigs XIII. Dem Absolutismus zieht er eine von der ständischen Tradition herrührende *monarchia mixta* vor, die mit dem polnischen System vergleichbar wäre. Das Pamphlet schweigt über die Sakralität des Gesalbten des Herrn, auch wenn es sie auch nicht infrage stellt. Bemerkenswert ist auch der Rekurs auf die Patronin von Paris und nicht etwa auf die Gottesmutter. Dies entspricht der Idee, dass »diese heilige Stadt [Paris, D.T.] die Gesetze für ganz Frankreich geben soll.«⁹⁸ Die Hauptstadt gewinnt hiermit eine sakrale Aufgabe, die sie durch das universalistische Monarchieverständnis und die »Ritualrevolution« unter Ludwig XIII. eingebüßt hat. In manchen Broschüren erscheint Genoveva bisweilen gar als Patronin von ganz Frankreich.⁹⁹

Im Jahre 1652 veränderten sich zum Teil die politischen Ideale der Frondeure. Während der Belagerung von Paris wurde die Idee des Gesellschaftsvertrags propagiert: Zu den Waffen zu greifen könne legitim sein, wenn der König den Vertrag zur Etablierung der Monarchie, die vier Versprechen der Krönungszeremonie oder das natürliche Gesetz antaste. Dies habe nicht als Rebellion zu gelten, sondern als Aufruf an Gott, über den Konflikt zwischen dem Volk und dem

95 Les bons avis par revelation de sainte Genevieve 4.

96 Ebd. 5.

97 Ebd. 6–9, 27.

98 Ebd. 5.

99 Les Convulsions de la reine 17.

Fürsten zu richten. Man begehe in der Tat eine Sünde, wenn man den Anweisungen eines Fürsten, etwas gegen das göttliche Gesetz zu tun, Folge leiste.¹⁰⁰

Viele Mazarinaden aus diesem Jahr klagen zudem nicht nur den sündigen Favoriten an,¹⁰¹ sondern gehen auch mit der Regentin ins Gericht.¹⁰² Schon manche Titel zeugen von einer Radikalisierung der 1649 stets königs- und fast immer auch königintreuen Warnungen vor der göttlichen Strafe. Als Beispiel kann genannt werden: »Der königliche Komet, der der Königin eine Flut von himmlischen Racheakten als Strafe für Inzest, Vergewaltigungen, Sakrilege, Sodomie und Brutalitäten, die in dem von ihr zur Unterstützung des Feindes der Christenheit angezettelten Krieg begangen werden.«¹⁰³ Einige Schriften zeigten, wie die Gebete Annas von Österreich an die Gottesmutter zum Erhalt ihrer Gnaden für die Einnahme von Paris keinen Nutzen gebracht hätten, was einer offenen Infragestellung ihrer besonderen Beziehung zum Himmel gleichkam.¹⁰⁴ Andere warfen ihr sogar unmittelbar Scheinheiligkeit in ihren Devotionen vor oder sagen ihr ein Leben in Wollust und Ausschweifungen nach.¹⁰⁵ Wahrhaftig müsse die Regentin Buße tun und den Frieden mit den Nachbarmächten schließen, damit der Allmächtige den inneren Frieden gebe.¹⁰⁶ Dagegen stehe der Himmel auf der Seite der *princes du sang*, die die Harmonie zwischen dem Monarchen und seinen Untertanen wiederherstellen würden.¹⁰⁷

Der Vergleich zwischen den Pariser Mazarinaden aus dem Jahr 1649 und denen, die 1652 erschienen sind, zeigt sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede auf. Der Kampf gegen den europäischen Krieg, der Gott missfalle, blieb ein wichtiges Thema der aufständischen Bewegung und die Voraussetzung für einen Erfolg in den Augen der Pamphletisten. Dies schließt nicht aus, dass die Fürsten, die solche religiöse Vorstellungen wohl kaum teilten, diese propagandistisch einsetzten, um die Gunst der alten Frondeure zu gewinnen. Neben dieser Kontinuität des Widerstands gegen den Krieg ist jedoch eine Verschärfung der Kritik an der Regentin und bisweilen ein vom Absolutismus abweichendes politisches Ideal zu beobachten. Zwar beschuldigten nicht alle *mazarinades* Anna so schwerer Vergehen wie die oben vorgestellten. Nicht wenige erinnern eher an Schriften von 1649.¹⁰⁸ Manche Autoren waren sich der göttlichen Hilfe nicht

100 *Carrier*: Labyrinthe 208–215.

101 *Le Festin fait par Mazarin*.

102 *Carrier* betont hier nicht genug den Unterschied zum Jahr 1649, in dem die Königin noch vielfach als sakrale Figur auftritt. *Carrier*: Labyrinthe 49–62.

103 *Le* [sic.] *Comète royal*.

104 *L'In manus du Mazarin*.

105 *L'Esprit du feu Roy Louis le Iuste à la Reyne; Les Convulsions de la reine*.

106 *Les Convulsions de la reine* 20–25.

107 *Le Cœur des princes entre les mains de Dieu*.

108 *L'Esprit du feu roi Louis XIII à son fils Louis XIV*.

sicher oder zeigten sich sogar gegenüber der Behauptung einer himmlischen Unterstützung für die Fronde skeptisch.¹⁰⁹ Die »Stellungnahme an die Pariser über die Prozession der heiligen Genoveva« stellt zum Beispiel entsetzt fest, dass Plakate in der Hauptstadt erschienen sind, die dazu aufrufen, sich des Königs zu entledigen. Um zum Frieden zu gelangen, müssten die Pariser im Gegenteil Buße tun und den Herrgott bitten, er möge ihnen Liebe zum Monarchen schenken.¹¹⁰ Allerdings sind die Unterschiede zwischen 1652 und 1649 nicht zu übersehen. In der Propagandaschlacht des Jahres 1652 kann man eine Radikalisierung der Fronde vernehmen, die selbst in Paris nicht konsensfähig war. Die nun kleinere Aufstandsbewegung, die sich um die Fürsten gruppierte, sprach der Regentschaft jegliche Ähnlichkeit mit der göttlichen Regierung der französischen Könige ab. Zuweilen erklangen gar Plädoyers für eine ständisch begrenzte Monarchie.

Nichtsdestotrotz kritisierten nur einzelne Frondeure von 1652 das universalistische Monarchiebild, das die Hochadligen insgesamt doch teilten. Aus diesem Grund ist nicht nur in der *Fronde parlementaire*, sondern auch der *Fronde des princes* als Ganzes kaum ein revolutionärer Charakter zu erkennen.¹¹¹ Eine Alternative zu der von der Katholischen Reform beeinflussten Vorstellungswelt – das heißt, einer den Gesalbten des Herrn umgehenden Art, Gottes Gnaden auf den Staat zu ziehen – zu erfinden, waren die Anhänger von Condé, Gondi oder Gaston d'Orléans nicht willens oder nicht imstande.

c) Gott ist immer mit uns: Die Antwort des Hofes

Während die Frondeure eine für die damalige Zeit ungewöhnlich große Zahl von kleineren Schriften veröffentlichten, war die Propaganda des Lagers von Mazarin verhältnismäßig zurückhaltend. Hier zeigt sich ein Unterschied im Regierungsstil beider Kardinäle. Der Sizilianer zog es im Gegensatz zu seinem Vorgänger vor, diskret zu sein, um besser im Geheimen zu agieren. Dennoch blieb der königliche Hof den Frondeuren die Antwort nicht schuldig. Zur Wiederherstellung des Gehorsams setzte er auf ein einziges Argument: die Kontinuität des religiös-politischen Systems. Darin spielte das staatliche Marienpatronat eine herausragende Rolle.

Bereits zu Lebzeiten ihres Gemahls hatte die Königin eine intensive Marienfrömmigkeit an den Tag gelegt. Ab 1624 ließ sie schrittweise das Benediktinerin-

109 Le Vœu des Parisiens à sainte Geneviève, leur patronne, par un bon religieux.

110 Ebd. 4–19.

111 Carrier spricht von einer »revolutionären Mystik« in den Texten von 1652 und sieht in ihnen die Verteidigung eines republikanischen Ideals, ohne allerdings Belege anzuführen. *Carrier: Labyrinth* 133–143.

nenkloster des Val-de-Grâce in Paris errichten, das der Jungfrau und der Geburt des Herrn gewidmet war.¹¹² Vor allem in ihrem Bestreben, einen französischen Thronfolger zu empfangen, ersuchte sie die Hilfe der Gottesmutter. Mehrfach pilgerte sie zu diesem Zweck zu Marienwallfahrtsorten.¹¹³ Auf den Vorschlag eines Mystikers aus dem Pariser Kloster der Augustiner-Barfüßer Notre-Dame-des-Victoires, Bruder Fiacre, hin, ließen Anna und Ludwig Ende 1637 drei Novenen abhalten, jeweils in Notre-Dame de Paris, Notre-Dame de Grâces in Cotignac in der Provence und Notre-Dame-des-Victoires in Paris.¹¹⁴ Dass der Vorschlag aus dem letzteren Kloster kam, war kein Zufall: Die heilige Maria von den Siegen stellte den ersten Stein in der von Ludwig XIII. initiierten marianischen religiös-politischen Konstruktion dar und hatte entschieden zur Etablierung der universalistischen Monarchie beigetragen. Auf den Tag genau neun Monate nach dem Ende dieser Gebete kam der lang ersehnte Dauphin auf die Welt. Das königliche Paar besuchte daraufhin das Kloster der Augustiner-Barfüßer, schenkte der Kirche Notre-Dame de Grâces in der Provence ein großes Gemälde, das der Ordensbruder Fiacre persönlich überbrachte, und machte auch dem Marienbild von Loretto eine Votivgabe.¹¹⁵

Dementsprechend wurde die Geburt des Thronfolgers Ludwig, dem man den Beinamen »Dieudonné« (der Gottgegebene) gab, als eine durch die Fürsprache der Patronin erhaltene göttliche Gnade präsentiert.¹¹⁶ Die Zeitgenossen sahen ebenfalls einen Zusammenhang zwischen der Empfängnis des Thronfolgers und dem Mariengelübde vom 10. Februar 1638 (Abb. 6).¹¹⁷ Dies bestätigte wiederum die Erwartung, dass der Dauphin dem auf *iustitia* und *pietas* beruhenden reformkatholischen Herrschaftsmodell vollkommen entsprechen werde.¹¹⁸ Ein weiteres Mal bekräftigte sich die universalistische Herrschaft durch ein *virtuous circle* selbst. Auch Bilder verkündeten den Zusammenhang zwischen der engen Beziehung der Monarchie zur Gottesmutter und der Empfängnis des Thronfolgers (Abb. 7).¹¹⁹

112 *Mignot*: Le Val-de-Grâce.

113 *Delorme*: Anne d'Autriche 166, 172 f.

114 *Crouzet*: Mystique royale et »sentiment national« 299 f.

115 Ebd. 300.

116 *Bachot*: Ad christianissimum Ludovicum XIV 13; *Zoccoly*: Genesis regia. Auch das Heilige Sakrament wurde erwähnt: ASV, Vescovi i Prelati 23, 1638, Blatt 100 f. Zusammenhang zwischen den Gebeten und der Geburt des Thronfolgers: ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Francia 85, 1638, Blatt 5.

117 *Vloberg*: Notre-Dame de Paris 55; *Maimbourg*: Ludovico XIII Panegyricus 5.

118 *Buhot*: Discours sur le vœu 24–57.

119 Siehe den Titel »Mater regis angelorum Matris regis Galliarum Consolatrix inclita« (Mutter des Königs der Engel, ruhmreiche Trostspenderin der Mutter des Königs der Franzosen), der den folgenden Stich begleitet: Inventaire des fonds français (IFF), Bd. 17: Claude Mellan, 52, Nummer 31. Auch: BnF, Cabinet des Estampes, Collection d'estampes »Histoire de

Im Stich »Die Gelübde des Königs und der Königin an die Heilige Jungfrau« erscheint zur Rechten der Heiligen Jungfrau der kniende Ludwig XIII., der ihr seine Krone und sein Zepter übergibt, während zu ihrer Linken Anna von Österreich ihr den königlichen Säugling darbietet.¹²⁰ Der Autor des Stichs »Die Anbetung und Opfergabe Frankreichs dem Dauphin des Himmels« (Abb. 8) suggeriert eine Parallele zwischen der Geburt Christi und der des französischen Thronfolgers.¹²¹ Ludwig XIII., Anna und der Dauphin treten in der Rolle der Heiligen Drei Könige auf und knien vor der Heiligen Familie nieder, ihre Geschenke überreichend. Der in das Krönungsgewand gekleidete Monarch weiht dabei seine Krone und sein Zepter der Heiligen Jungfrau. So variiert der Autor das Thema des *vœu de Louis XIII* und integriert die königliche Familie in das religiös-politische Gnadensystem.

Nach dem Tod ihres Gemahls im Jahr 1643 knüpfte Anna von Österreich von Anbeginn ihrer Regierung an das Gelöbnis Ludwigs XIII. an. Sie vertraute ihre Regentschaft der Engelkönigin an und ließ diese Botschaft in einem Bild (Abb. 9) verbreiten: Die Königin hält mit beiden Händen Ludwig XIV., der dem auf dem Schoß der Himmelskönigin sitzenden Christkind die Königsinsignien überreicht. Der begleitende Text besagt: »Heilige Jungfrau, ich möchte nur durch sie in dieser Regentschaft handeln.«¹²²

Auch ließ die Regentin 1643 den vier Jahre alten Ludwig XIV. sich

zum Gnadenbild der Gottesmutter, das sich im Dom von Paris befindet, begeben, um diese Himmelskönigin und Mutter von Jesus Christus [...], König der Könige, anzuflehen, sie möge seine Majestät und seine Staaten unter ihren Schutz nehmen, [...] was göttliche Gnaden auf diesen großen König ziehen wird, den Gott [uns] durch die Fürsprache der allerseligsten Jungfrau Maria gegeben hat,

wie ein Stich aus demselben Jahr verkündete (Abb. 10).¹²³ Die Regentin beauftragte Philippe de Champaigne, ein Gemälde zu diesem Ereignis anzufertigen, das große Ähnlichkeit mit dem Bild aufwies, das er zum *vœu de Louis XIII* erschaffen hatte (Abb. 11).¹²⁴

France«, cote Qb 1, Bd. 1629–1639, 74 B 65169: »L'œil de Dieu regarde la France«; ebd., Bd. 1640–1645, 52 B 10820: »Le Roi pour recompense de sa pieté recoit du Ciel un second fils«.

120 BnF, Cabinet des Estampes, Série N 2 – Portraits, D 195647.

121 BnF, Cabinet des Estampes, »Histoire de France«, Qb 1, Bd. 1640–1645, 94 B 139339; 73 B 63638.

122 BnF, Cabinet des Estampes, »Histoire de France«, Qb 1, Bd. 1640–1645, B 4560.

123 Ebd., Bd. 1640–1645, 74 B 65178.

124 Heute in der Hamburger Kunsthalle. Ein Unterschied: Das Motiv der Pietà verschwindet. Somit wird eine ikonographische Besonderheit des französischen Marienpatronats beseitigt.



Abb. 6: Die Gelübde des Königs und der Königin («Les vœux du roi et de la reine à la Vierge», Stich von Abraham Bosse, 1638).



Abb. 7: Die Mutter des Königs der Engel, ruhmreiche Trostspenderin der Mutter des Königs der Franzosen («Mater regis angelorum, Matris regis Galliarum Consolatrix inclita», Stich von Claude Mellan).



Abb. 8: Die Anbetung und Opfergabe Frankreichs dem Dauphin des Himmels («L'adoration et offrande de la France au dauphin des Cieux»).

Das Gelöbnis wurde wie gewohnt stets am 15. August wiederholt. 1648 erschien ein weiterer Stich (Abb.12), der den kleinen Ludwig XIV. vor dem Glanz der himmlischen Hierarchien zeigt. Er wird von seiner Mutter gehalten und bietet seine Krone dem Christkind und der Gottesgebärerin dar.¹²⁵ An diesen kultischen Handlungen und den begleitenden Bildern sieht man die Bedeutung, die die Regentin dem von Ludwig XIII. etablierten Klientensystem mit dem Himmel beimaß. Anna suchte bewusst ihre Regierung in die Nachfolge der Herrschaft ihres Gemahls zu stellen. Um ihre labile Autorität zu stützen, setzte sie auf die Kontinuität der religiös-politischen Universalitätskonstruktion der 1620er und 1630er Jahre und den Anspruch, diese mit ihrem Sohn zu verwirklichen.

Auch in der Frondezeit ist keine Wende in den religiös-politischen Vorstellungen zu erkennen, die vom Hof propagiert wurden. Zur Verteidigung der so

¹²⁵ Stich von Grégoire Huret: BnF, Cabinet des Estampes, »Histoire de France«, Qb 1, Bd. 1646–1656, 74 B 65552.



Abb.9: Die Abgabe der Regentschaft in die Hände der Friedenskönigin («Le dépot de la Regence du Royaume de France fait par la Reyne Mere Regente entre les mains de la Reyne de Paix Mere de Dieu»).

heftig umstrittenen antihabsburgischen Kriegspolitik blieben Anna von Österreich und Mazarin ganz auf der Linie von Richelieu.¹²⁶ Der Hauptminister teilte bis zu seinem Lebensende die Überzeugung seines Vorgängers, für den Frieden zu arbeiten, und erwartete dafür eine göttliche Unterstützung.¹²⁷ Als Antwort auf die Pariser Mazarinaden von 1649 bis 1652 riefen Pamphlete eher zum Gehorsam gegenüber dem König auf, als dass sie unmittelbar Mazarin verteidigten. Dabei setzte man genauso wie zur Zeit Ludwigs XIII. einen besonderen Akzent auf die religiöse Rolle des Monarchen, der durch seine Tugenden, allen voran seine Frömmigkeit und seine Justiz, die göttlichen Gnaden dem Land sichere, sowie auf den daraus resultierenden angeblich absoluten Charakter seiner Herrschaft.¹²⁸

Als gutes Beispiel für diese Art von Abwehr der Fronde kann man die Schrift »Der Schutzengel Frankreichs denjenigen Franzosen, die Freunde des Friedens sind« heranziehen, die diskursstrategisch an die Mazarinaden anknüpft.¹²⁹ Der Autor eröffnet seine Ausführungen mit der These, dass die französische Monarchie mehr als jede andere auf der Welt vom Herrn gefördert werde. Die Empfängnis des jetzigen Königs sei »ein Ergebnis der besonderen Zuneigung Gottes gegenüber dem französischen Volk« gewesen.¹³⁰ So sei sein Leben nun nicht minder »heroisch« als seine Geburt »wunderbar«.¹³¹ Der Höchste Richter bediene sich Frankreichs, um die Priester zu rächen; die Ehre der Kirche sei die Ehre Frankreichs und umgekehrt. Wer hätte denn geglaubt, Frankreich habe die Kraft, 18 Königreichen Widerstand zu leisten und den Hochmut Spaniens zu vernichten? Der legitime Anspruch der unterdrückten Fürsten habe es verteidigen können. Wie könnten also die Frondeure so wenig Vertrauen in den königlichen Rat haben, dass sie zum Vorteil der Feinde handelten? Es sei allerdings unmöglich, gegen den Kardinal zu den Waffen zu greifen, ohne sich gegen den Monarchen aufzulehnen, denn der Hauptminister tue alles nach dem königlichen Willen. Mazarin liebe Frankreich, nicht Spanien. Ihn anzugreifen bedeute so viel wie den Willen des seligen Ludwigs XIII., der ihn ernannt hat, zu missachten. Vor allem führe der Aufstand nur zu einer Verlängerung des Krieges.¹³²

126 La Conjuration de la maison d'Autriche contre la liberté de l'Europe; *Bachot*: Ad christianissimum Ludovicum XIV, insbesondere 8 f.; *Valdor*: Les Triomphes de Louis le Juste XIII. Zur Kontinuität des Kriegsdiskurses in den 1640er Jahren: *Bernard*: Histoire du Roy Louis XIII; ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Francia, 113, 1658, 165 f.

127 *Dethan*: Mazarin, insbesondere 181–184, 258–271, 318.

128 L'Image du souverain; Maximes morales et chrestiennes, pour le repos des consciences; *Henault*: Epistre heroique au roi; *Bachot*: Ad christianissimum Ludovicum XIV.

129 L'Ange tutélaire de la France aux François.

130 Ebd. 3 f.

131 Ebd. 4.

132 Ebd. 5–10, 16 f.



Abb. 10: Der König betet vor dem Gnadenbild in Notre-Dame de Paris (»Le Roy donna pouvoir au serviteur de la Sainte Vierge [...] d'aller devant l'image miraculeuse de Nostre-Dame«).



Abb. 11: Ludwig XIV. weiht Krone und Zepter (Gemälde von Philippe de Champaigne, 1643).

Bereits jetzt sei Cremona dadurch verloren gegangen.¹³³ In anderen Schriften wird auch die Nähe der Regentin zum Allmächtigen thematisiert.¹³⁴

Die unterschiedlichen Kommunikationskanäle des Königs mit dem Himmel, die Ludwig XIII. erprobt hatte, wurden in der Frondezeit weiterhin benutzt: so das Tedeum,¹³⁵ das Patronat des heiligen Ludwigs,¹³⁶ die Eucharistieverehrung.¹³⁷ Eine besondere Rolle in der Darstellung der Teilnahme am Universalen spielte weiterhin das staatliche Marienpatronat, was in der Historiographie bisher keine Beachtung gefunden hat. Nach dem Ausbruch der Fürstenfronde Anfang 1650 unternahm Anna von Österreich den Versuch, die monarchische Autorität durch Reisen in die umkämpften Provinzen durchzusetzen.¹³⁸ Den jungen Ludwig zeigte man seinen Untertanen in der Perspektive seiner baldigen Volljährigkeit und Krönung, die ihn vollends zum französischen König mit sakralen Attributen machen würde. In der Normandie, im Burgund und in der Picardie konnte der Gehorsam in der Tat wiederhergestellt werden.¹³⁹ In diesem Rahmen bediente sich der in Dijon befindliche Hof am 25. März 1650 einer formalrechtlichen Wiederholung des marianischen Gelübdes Ludwigs XIII. vom 10. Februar 1638 in Gestalt einer *lettre patente*, obgleich die Prozessionen und Bittgebete vom 15. August nie aufgehört und in der Propaganda stets eine Rolle gespielt hatten.¹⁴⁰ Dem Text des Gelöbnisses wurden zwei Gebete angehängt. In einem Gebet des Monarchen an den Allmächtigen stilisierte man den jungen Ludwig zum Friedenskönig: »Herrgott, geben Sie mir Gottesfürchtigkeit sowie eine sehr große Weisheit und Demut, damit ich nach Ihrem Willen zum König gekrönt [...], den lieben Titel Ludwig der Gottgegebene und der Friedliche verdienen und Ihr Volk in Frieden halten werde [...]«. ¹⁴¹ Auch im Gebet der Unter-

133 Ebd. 10.

134 La Couronne de la reyne envoyée du ciel à Sa Maiesté.

135 Lettre du Roi envoyée à messieurs les prevots des marchands et echevins de la ville de Paris, sur la grande defeite des troupes espagnoles, lorraine et d'autres rebelles; BnF, Cabinet des estampes, Collection »Hennin«, Bd. 1647–1653, 71 C 48 691; »Hennin« Nr. 3562. »Leurs majestés allant à Nostre-Dame rendre grâce à Dieu du repos retably dans la France au contantement du peuple«.

136 *Vignier*: La Pratique de la paix de l'âme; *Gondi*: Sermon de S. Louis; BnF, Cabinet des Estampes, Collection »Hennin«, 71 C 48692; »Hennin« Nr. 3563. »La Cavalcade royalle ou le Roy allant a Cheval à l'Eglise des Jesuittes accompagné de toute la Cour le Jour de Saint Louis«, 1649.

137 BnF, Cabinet des estampes, Collection d'estampes »Hennin«, Bd. 1643–1646, 74 B 65230, »Hennin« Nr. 3399.

138 *Pernot*: La Fronde 167 f.

139 *Ranum*: A French Revolution 274–276.

140 Declaration du Roy portant confirmation de celle du feu Roy Louis XIII.

141 Ebd., ohne Seitenzahlen.



Abb. 12: Gebet Ludwigs XIV., um sich darauf vorzubereiten, zum König gesalbt zu werden («Prière de Louis XIV pour se disposer à être sacré Roi, 15 aout 1648»).

tanen für den König sollten die Ersteren den Herrn bitten, den Frieden herbeizuführen.¹⁴² In seinem Brief an den Erzbischof von Paris ermahnte Ludwig XIV. dazu, die Feierlichkeiten vom 15. August mit einer noch größeren Inbrunst zu gestalten, »um die Gaben des Himmels durch die Frömmigkeitswerke meines Volkes reichlicher auf mich zu lenken« und den »Frieden, den nur Gott geben kann, durch die Fürsprache der Heiligen Jungfrau zu bekommen«.¹⁴³

Auch die noch bevorstehende Krönung stellten Propagandisten unter das Zeichen des staatlichen Marienpatronats und des Friedens, den es hervorbringen sollte.¹⁴⁴ Dem marianischen Staatsgelöbnis setzte man in der Herausgabe aus dem Jahr 1652 einen Stich voran, der den Titel »Herr, Du wirst uns den Frieden geben, denn in all unseren Unternehmungen hast Du uns geholfen« trug.¹⁴⁵ Er bildete den damals etwa vierzehnjährigen – also bereits volljährigen – Ludwig im Krönungsgewand ab, obwohl dieser erst am 7. Juni 1654 gekrönt wurde. Auf dem Bild kniet der Allerchristliche zu Füßen der Himmelskönigin, die eine Monstranz hält, und schenkt ihr seine Krone. Hinter ihm steht der heilige Ludwig, der – sich an die Gottesmutter wendend – mit der Rechten auf den jungen Monarchen zeigt. Mit der Linken übergibt er Ludwig XIV. einen Olivenzweig, ein Friedenssymbol. Die Heiliggeisttaube flattert auf den jungen Bourbonen herunter und bringt ihm die in der Salbungszeremonie verwendete Heilige Ampulle. In einem weiteren Stich erscheint Maria, die französische Königsinsignien trägt. Zudem enthält dieses Büchlein die Gebete, die Ludwig XIV. während der Krönungszeremonie sprach, sowie einen Brief des Bischofs von Langres. Dieser erklärt, dass das Gelöbnis, das Königreich der Gottesmutter anzuvertrauen, alles übertreffe, was frühere französische Könige vollbracht hätten, da die Interzessionskraft der Himmelskönigin mit nichts vergleichbar sei.¹⁴⁶

Die Kontinuität des religiös-politischen Anspruchs zur Zeit Ludwigs XIII. ist unbestreitbar. Der Hof erforschte keine neuen Wege in der Legitimierung des Königlich-Rats und seiner Politik. Innerhalb dieses Rahmens verschob die Propaganda gleichwohl die Akzente vom Sieg auf den darauffolgenden Frieden. Das staatliche Marienpatronat wurde zur Gewähr für einen baldigen, vom Himmel geschenkten Generalfrieden stilisiert. Dies entsprach der Vorstellung aus der Zeit

142 Ebd.

143 Ebd. (Paris) 8 f.

144 Zu propagandistischen Zwecken wird die bevorstehende Krönung eingesetzt in: BnF, Cabinet des Estampes, collection »Histoire de France«, Qb 1, Bd. 1646–1656, 74 B 65496: Kupferstich »Le royal et magnifique preparatif du sacre et couronnement du roy en l'année de sa majorité ou l'on voit l'amour du ciel envers le roy, celui du roy envers son peuple, et l'amour des peuples pour le roy contribuant à une action si celebre«.

145 Declaration du Roy portant confirmation de celle du feu Roy Louis XIII (Paris), ohne Seitenzahlen.

146 Ebd.

Richelieus, der geführte Krieg solle nur der Stabilisierung Europas dienen. Dieser Umstand ermöglichte es, den Forderungen der Frondeure nach einem Friedensschluss mit Spanien mit einem Harmonieversprechen entgegenzutreten. In dieser Perspektive waren es die Frondeure selbst, die durch ihre Störungen den Krieg verlängerten.

Welchen Stellenwert soll man dieser Kontinuität in den Diskursen und kulturellen Handlungen in Bezug auf den letztendlichen Erfolg des Königshofs bemessen? Das Kernproblem der Fronde war, dass es sich nicht um eine Revolution, ja nicht einmal um eine Rebellion handelte. Die Frondeure bauten lange Zeit keine Alternative zum universalistischen Herrschaftssystem auf und bewegten sich im Rahmen der monarchisch-universalistischen Vorstellungswelt. Nur in der Endphase kamen vereinzelt Forderungen nach einer gemischten Monarchie zur Sprache, die indes die königliche Sakralität nicht unmittelbar in Zweifel zogen und keine breite Bewegung gegen den Königlichen Rat zu bilden vermochten. Man kann diese Radikalisierung des Diskurses sogar als Zeichen der Erschöpfung der Pariser Bewegung verstehen, die sich bereits 1649 bemerkbar machte. Auch wird klar, dass die Behauptung der *Fronde parlementaire*, sie kämpfe gegen Mazarin für den Allerchristlichen, immer schwieriger zu halten war, je mehr sich Ludwig XIV. dem Erwachsenenalter näherte. Insbesondere seine Volljährigkeit und seine bevorstehende Krönung wappneten ihn immer stärker mit der Autorität des eigenständig handelnden Monarchen.

In diesem Sinne berührte das staatliche Marienpatronat, das die persönliche Kommunikation des Königs mit dem Himmel inszenierte, just den Schwachpunkt der *Fronde princière*. Der 1652 in Paris eingetretene Frieden ging auf keinen Kompromiss mit Condé zurück und unterschied sich folglich deutlich von den zahlreichen Abkommen und Amnestien der 1590er Jahre, die den Religionskriegen ein Ende gesetzt hatten. Der vier Jahre lang verteufelte Mazarin blieb an der Macht. Zwar musste die Monarchie nun auf manche Mittel der Kriegspolitik, deren Beendigung die *Chambre Saint-Louis* 1648 durchsetzen konnte, verzichten.¹⁴⁷ Doch die Pariser Frondeure von 1648–1649 erreichten im Endeffekt ihr wichtigstes Ziel, den Frieden mit Spanien, nicht. Um den Gehorsam gegenüber dem Königlichen Rat wiederherzustellen, genügte es, die Kontinuität mit der Zeit Ludwigs XIII. heraufzubeschwören. Der Misserfolg der Fronde ist sicherlich in einem erheblichen Maße in der prägenden Kraft des von der Katholischen Reform beeinflussten religiös-politischen Systems zu suchen, das eine Harmonie von Himmel und Welt forderte.

In den 1650er und 1660er Jahren konnte Anna von Österreich die Kirche des Val-de-Grâce errichten lassen, die alle Pariser Gotteshäuser an Opulenz übertraf.

147 *Moote*: The Revolt of the Judges 355–376.

Die 1666 fertiggestellte Bemalung der monumentalen Kuppel kann man als künstlerische Krönung der Katholischen Reform in Frankreich betrachten. Darauf wendet sich Anna von Österreich, unterstützt durch ihre Namenspatronin und den heiligen Ludwig, an die Dreifaltigkeit durch die Fürsprache der Gottesgebäerin.¹⁴⁸ Die Königin ist in den Krönungsmantel gekleidet; die Krone liegt zu ihren Füßen. Damit wird auf das staatliche Marienpatronat rekurriert, das ihr Gemahl etabliert hat. Die Einheitlichkeit des dargestellten Raums, in dem sich sowohl himmlische als auch irdische Gestalten befinden, die Abbildung aller Heiligkeitshierarchien, die Atmosphäre von Freude und Glorie vermitteln eine vollkommene Einheit zwischen Himmel und Erde. Eine markantere Illustration des religiös-politischen Triumphs einer Königin kann man sich kaum vorstellen.

d) Unsere Liebe Frau vom Frieden und vom Krieg

Während der Fronde kam in der französischen Hauptstadt 1651 ein neuer Kult auf: die Verehrung einer Statue der Gottesmutter, die sich über dem Tor des Kapuzinerklosters des *faubourg Saint-Honoré* befand und den Namen Unsere Liebe Frau vom Frieden (*Notre-Dame-de-Paix*) bekam. Die Geschichte dieses Kults hat bei Historikern kaum Aufmerksamkeit gefunden und harret noch ihrer wissenschaftlichen Aufarbeitung.¹⁴⁹ Es ist unklar, inwieweit ein Zusammenhang zwischen dieser Verehrung und dem französischen Marienpatronat bestand. Soll man in der Verehrung des Bildes der *rue du Faubourg Saint-Honoré* eine Alternative zum staatlichen Marienpatronat sehen? Dies würde heißen, dass die Frondeure eine eigene Sakralität entwickelten, die sie der monarchischen entgegensetzten. Im Folgenden soll untersucht werden, was der Kult der *Notre-Dame-de-Paix* über die Friedensvorstellung der Zeitgenossen, die Weiterentwicklung des monarchischen religiös-politischen Systems sowie die Interpretation des Charakters und der Erfolgchancen der Fronde aussagt.

Der Kult der Heiligen Jungfrau vom Frieden hat sich in den 1630er Jahren parallel an verschiedenen Orten entwickelt. Schon kurz nach der Kriegserklärung Frankreichs an Spanien widmete ein normannischer Kleinadliger eine bereits bestehende Kapelle, die sich auf seinen Ländereien in Sahurs in der Nähe von Rouen befand, der Lieben Frau vom Frieden (*Notre-Dame-de-la-Paix*) um. Dieser Akt entsprach offenbar einer Nachfrage, wie die Vermehrung der kultischen Handlungen für den Frieden an diesem Ort zeigt. Als die spanischen Truppen

148 *Mignot*: Le Val-de-Grâce 104–109.

149 Es finden sich nur Veröffentlichungen mit apologetischem Charakter: *Notre-Dame de Paix de Picpus*; *Hénin*: *Notre-Dame de Paix*.

im Sommer 1636 die Picardie überrannten, ließ der Erzbischof von Rouen François II. de Harlay in Sahurs Vierzig-Stunden-Gebete abhalten. Dies verstärkte noch die Volksfrömmigkeit – in einer Region, die einige Jahre später gegen die Kriegssteuerlast zu den Waffen griff. Am 6. September 1637 begab sich der Erzbischof sogar persönlich nach Sahurs, um dort die Vierzig-Stunden-Gebete zu sprechen.¹⁵⁰

Ungefähr zu dieser Zeit ließ sich Anna von Österreich von ihrem jesuitischen Beichtvater beraten, wo es in Frankreich schicklich wäre, für den Frieden ein Gelübde an die Heilige Jungfrau abzulegen. Der Pater, der von den kultischen Handlungen gehört, die François II. de Harlay angeordnet hatte, machte die Königin auf Sahurs aufmerksam: »Wir werden so viele Gebete bis zum Thron Gottes schreien, dass dieses schöne Gestirn des Friedens endlich über unserem Horizont erscheinen wird; das ist die Absicht des Königs und der öffentliche Wunsch der ganzen Christenheit.«¹⁵¹ Am 21. April 1638 – zwei Monate nach dem *vœu de Louis XIII* – schickte Anna vermittels eines Jesuiten ein Marienbild nach Sahurs mit der Bitte an den Erzbischof von Rouen, für den Frieden und die glückliche Geburt eines Thronfolgers Gebete abhalten zu lassen, und zwar sowohl in der normannischen Hauptstadt als auch in der kleinen Kapelle von Notre-Dame-de-la-Paix.¹⁵² Diese fanden Ende April oder Anfang Mai statt, wie ein Dankesbrief von Anna bezeugt. Am 4. Juni 1638 antwortete der Erzbischof, der bald kommende Dauphin werde wahrlich den Frieden der Christenheit hervorbringen. Auch in der Folgezeit ließ die Königin an diesen Orten Gebete abhalten.¹⁵³ Zusätzlich dazu beauftragte sie einen Mystiker, den Augustiner Fiacre de Sainte-Marguerite, zum Mariendom von Chartres zu pilgern, um von Gott einen guten Frieden zu erleben.¹⁵⁴

Diese Unternehmungen waren keineswegs eine private Angelegenheit der Gemahlin Ludwigs XIII. Der zuständige Jesuit berichtete dem Hof in Saint-Germain-en-Laye über die vollzogenen kultischen Handlungen. Sogar die »Gazette de France«, die erste französische Zeitung, schrieb darüber. Damit besaß der Kult der *Notre-Dame-de-la-Paix* eine propagandistische Dimension. Auch der König blieb nicht unbeteiligt und schickte Briefe an den Erzbischof, die den *vœu de la reine* mit seinem Gelübde vom 10. Februar in Verbindung brachten: Gerade in

150 *Le Vœu de la Reine ou La fondation de la chapelle*, Vorwort, ohne Seitenzahlen und 3 f., 13, 21 f.

151 Ebd. 20, 23 f.

152 Ebd. 25–31; *Vœu de la Reine à Notre-Dame de la Paix et la prédiction de l’Eglise des grâces que sa Majesté devoit espérer pour l’obtenir* 3 f.

153 *Vœu de la Reine à Notre-Dame de la Paix* 4–10.

154 *Crouzet: Mystique royale et »sentiment national«* 302 f.

Anbetracht des Patronats der Gottesmutter über das Königreich sei es schicklich, die Verehrung der Heiligen Jungfrau vom Frieden zu stärken.¹⁵⁵

Parallel zu der von der Monarchie vereinnahmten Verehrung des Marienbilds in Sahurs sind andere Ausprägungen dieses Kultes zu verzeichnen. In Dijon gründeten die Dominikaner eine Bruderschaft unter dem Patrozinium *Notre-Dame-de-la-Paix*. Kurz nach der Kriegserklärung von 1635 fing der Dijoner Kartäuser Jacques de Jésus (auch Jacques de Sainte-Marie genannt) an, über die »Friedenskönigin« zu veröffentlichen.¹⁵⁶ Bis zum Ende des Krieges 1660 verfasste dieser Ordensmann zahlreiche Bücher und Broschüren, um seine Zeitgenossen zu animieren, die Himmelskönigin um Frieden zu bitten. Jacques de Sainte-Marie erlang dadurch eine große Achtung bei Hofe.¹⁵⁷ Seine religiöse Strategie war – genauso wie die des Beichtvaters der Königin – eindeutig quantitativ ausgerichtet. Der Kartäuser verfolgte das Ziel, so viele Seelen wie möglich in die Kriegsbemühung einzuspannen.¹⁵⁸ In einer Schrift behauptete er 1652, mehr als 200.000 Broschüren verteilt zu haben.¹⁵⁹ Auch Ordensleute »haben in den Krieg zu ziehen«, ohne die Mauer ihrer Klöster zu verlassen: Ihre »frommen Liebesbekundungen« würden »Schutzschilde« sein, »an denen die Pfeile abprallen« würden.¹⁶⁰

In den Veröffentlichungen von Jacques de Sainte-Marie schimmert dasselbe Friedensverständnis durch wie im höfischen Kult der *Notre-Dame-de-la-Paix*. In der zeitgenössischen Vorstellungswelt bedeutete das Streben nach Frieden nicht unbedingt eine Opposition zum Krieg, da das Ziel des antihabsburgischen Krieges die Etablierung eines »guten Friedens« sein sollte. So verbanden Richelieu und seine Anhänger Krieg und Frieden aufs Engste miteinander. Der Kartäuser stellt seinerseits den Stich, der die »Friedenskönigin« abbildet, unter das Motto »In hoc signo vinces« (in diesem Zeichen wirst Du siegen).¹⁶¹ Für die heilige Maria zu beten bedeutete für ihn, am Krieg an der Seite seines Monarchen teilzunehmen, was mit dem Engagement für den Frieden der Christenheit gleichgesetzt wurde. Die Kriegsschwierigkeiten erklärte er stets durch die Sünden der

155 *Le Vœu de la Reyne ou La Fondation de la chapelle* 37–39.

156 *Jacques de Jésus: Exercices et considerations*, 311–327.

157 Hier seien nur einige genannt: ebd.; *ders.*: *Elevation des ames devotes à Dieu*; *ders.*: *Elevation d'une ame devote à Dieu Le Pere eternel*. Weiter: Jacques de Jésus. In: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Bd. 8, 39.

158 Prolog zu: *Jacques de Jésus: Exercices et considerations*, ohne Seitenzahlen.

159 *Ders.*: *Elevation des ames devotes à Dieu* 22 f.

160 *Ders.*: *Exercices et considerations* 90 f.

161 Stich in: ebd., ohne Seitenangaben. »In hoc signo vinces« verweist auf die Legende vom Kaiser Konstantin, der vor der Schlacht an der Milvischen Brücke im Jahre 312 einen Traum gehabt haben soll, in dem Christus ihm erklärte, dass er das Christusmonogramm als Feldzeichen benutzen solle.

Gläubigen.¹⁶² Der Frieden stellte die Herrschaft der *iustitia* dar, der Sieg ihren Triumph. *Maria de Victoria* und *Maria de Pace* waren Schwestern.

Der Kult der *Notre-Dame-de-la-Paix* verbreitete sich im Frankreich der 1630er Jahre also durch unterschiedliche Träger, war jedoch keineswegs kriegsfeindlich konnotiert, sondern hatte im Gegenteil eher einen höfischen Beiklang. Er konnte sich im Rahmen des staatlichen Marienpatronats entwickeln. Der erstrebte Frieden war wie bei Richelieu der »gute Frieden«, der nach einem Sieg der französischen Truppen kommen würde und für den die königliche Frömmigkeit bürgte. Auch 1649 löste sich die Patronin Frankreichs nicht von der universalistischen Monarchievorstellung los. Während der *Fronde parlementaire* benutzten die Frondeure die Figur der Gottesgebälerin, um die Eintracht zwischen dem Allerchristlichen und seinem Volk heraufzubeschwören. Die Heilige Jungfrau blieb mit der Monarchie assoziiert und konnte dabei als übergeordnete Instanz die Harmonie im Königreich, das sie so liebte, wiedererrichten.

Über die Anfänge eines öffentlichen Kults der Statue *Notre-Dame-de-Paix* an der *rue du Faubourg Saint-Honoré* ist wenig bekannt. Im Dunkeln bleiben die Urheber der Verehrung und deren Ziel. Insbesondere fällt es schwer, die Frage zu beantworten, ob der Kult eine Positionierung für oder gegen Mazarin beinhaltete. Für eine Distanz dieser Frömmigkeitsbewegung zum Königlichen Rat könnte der Ursprung des Wunderbilds sprechen. Dieses befand sich im Besitz des Herzogs Henri de Joyeuse (1563–1608), eines der prominentesten *ligueurs*, der nach dem Tod seiner Gemahlin 1587 dem Kapuzinerorden unter dem Namen Révérend Père Ange beirat.¹⁶³ Nach dessen Ableben wurde die Statue von seiner Tochter Henriette-Catherine (1585–1654) geerbt,¹⁶⁴ die sich 1611 in zweiter Ehe mit Karl I. von Lothringen, Herzog von Guise, vermählte, einem Gegner Richelieus, der 1635 aufgrund von Intrigen nach Italien ins Exil ging. Henriette-Catherine selbst stand Maria von Medici nah und blieb dem Kardinal feindlich gesinnt.¹⁶⁵ Somit stammte die Marienfigur aus einem Milieu, das sich für die Sache der *dévots* einsetzte. In welchem Maße diese Umstände den Pariser Gläubigen von 1649–1652 bekannt gewesen sind, lässt sich hingegen nicht überprüfen.

Wenn man einem zeitgenössischen Stich folgt, hat der öffentliche Kult am 21. Juli 1651 seinen Anfang genommen (Abb. 13).¹⁶⁶ Der Autor der apologetischen Geschichte des Bilds, der Kapuziner Médard von Compiègne, spricht von

162 Etwa: ebd. 1 f.; *ders.*: *Elevation d'une ame devote à Dieu Le Pere* 4–13.

163 *Médard de Compiègne*: *Histoire de Nostre Dame de Paix* 13 f.; *Mauzaize*: *Etude topographique, institutionnelle et historique* 75.

164 *Médard de Compiègne*: *Histoire de Nostre Dame de Paix*, Widmung an Mademoiselle de Guise, ohne Seitenzahlen.

165 *Chevallier*: *Louis XIII* 360.

166 BfC, Manuscrit 3006, Blatt 9.

Zusammenkünften von Kindern, insbesondere Jungen, vor der Statue, die auf geheimnisvolle Weise durch die himmlische Inspiration zustande gekommen seien. Die Beschreibung der kultischen Handlungen erinnert an die Bußprozessionen der *Ligue*-Zeit. Die Jungen kamen in Gruppen, barfuß, im Hemd, mit einer Blumenkrone, einem Holzkreuz folgend und Litaneien der Heiligen Jungfrau singend zum Kapuzinerkloster, um vor der Gottesmutter vom Frieden niederzuknien. Bemüht wurde hiermit die Symbolik der Reinheit und der Nähe zum Allmächtigen in der Einfachheit. Den Kindern sei anschließend eine große Menschenmenge gefolgt, die sich Tag und Nacht vor dem Portal versammelt habe.¹⁶⁷

Die Angst vor einem Diebstahl habe schließlich die Pater gezwungen, die Figur in ihre Kirche zu bringen.¹⁶⁸ Aus diesem Grund widmeten sie provisorisch eine Kapelle um und überführten die Statue am 24. September 1651 feierlich dorthin.¹⁶⁹ Henriette-Catherine de Guise stimmte dem Vorschlag der Pater, eine neue Kapelle zu errichten, zu, schied allerdings bereits 1654 aus dem Leben, nachdem sie ihre Tochter in ihrem Testament verpflichtet hatte, das gegebene Wort zu halten.¹⁷⁰ Die schließlich vom Schützling des Kanzlers Pierre Séguier, dem Architekten Thibaut Poissan, errichtete Kapelle stellte eine monarchische Symbolik zur Schau, insbesondere durch Lilien, die das Gewölbe schmückten (Abb. 14).¹⁷¹ Médard von Compiègne zufolge kamen Ludwig XIV. und seine Mutter zur feierlichen Weihe der Kapelle, die der Nuntius vollzog.¹⁷² Man stellte

167 *Médard de Compiègne: Histoire de Nostre Dame de Paix* 48 f. Es scheint, dass der oben erwähnte Stich diese Zusammenkünfte abbildet: BfC, Manuscrit 3006, Blatt 9. Zur *Ligue: Crouzet: Guerriers*, Buch 2, 297–321, 379–394.

168 *Médard de Compiègne: Histoire de Nostre Dame de Paix* 49 f.

169 Ebd. 50 f. Siehe den zeitgenössischen Stich: BfC, Manuscrit 3006, Blatt 8.

170 *Médard de Compiègne: Histoire de Nostre Dame de Paix* 52–57.

171 Siehe den zeitgenössischen Stich: BfC, Manuscrit 3006, Blatt 10; *Mauzaize: Etude* 77.

172 *Médard de Compiègne: Histoire de Nostre Dame de Paix* 23 f. Jean Mauzaize nach fand die Weihe am 9.7.1657 statt: *Mauzaize: Etude* 79. Dieses Datum ist jedoch unwahrscheinlich. Médard de Compiègne spricht nur vom 9.7., ohne das Jahr zu nennen: *Médard de Compiègne: Histoire de Nostre Dame de Paix* 23. Vermutlich kam Mauzaize auf das Jahr 1657, weil er fälschlicherweise annahm, dass Henriette-Catherine de Guise 1656, und nicht 1654 gestorben war. Da sich der Hof im Sommer 1658 im Norden Frankreichs befand und Ludwig XIV. sehr ernst erkrankt war, kann die Zeremonie unmöglich in diesem Jahr stattgefunden haben – wenn man davon ausgeht, dass Médard nicht lügt, wenn er schreibt, der König habe teilgenommen. Aber auch im Juli 1657 befand sich der König in Amiens. Der Nuntius erwähnt keine Kapellenweihe am 9.7. dieses Jahres. ASV, Segr. stato, Nunziatura di Francia 110 A, 1657, Blatt 393. Unklar ist, ob die Zeremonie am 9.7.1656 stattgefunden hat. Der Nuntius berichtete in diesem Monat nur wenig, weil er offenbar krank war: ASV, Segr. stato, Nunziatura di Francia 110, 1656 und 111, 1656. Unter diesen Bedingungen ist eine Teilnahme des Nuntius an der Zeremonie ebenfalls nicht sehr wahrscheinlich.

jedenfalls in einem Stich den König und die Königin beim Beten vor der Statue dar (Abb. 15).

Somit war der Kult, der in der Frondezeit zustande gekommen war, von der königlichen Marienverehrung vereinnahmt worden. Doch selbst an der ursprünglichen, aus Paris stammenden rituellen Praxis ist kein Widerstand gegen den Krieg zu erkennen. Die Verehrung der Statue aus der *rue du Faubourg Saint-Honoré* gefährdete im Gegensatz zu den Kulturen der *Ligue* nie das religiös-politische System der Monarchie. Das Beten für den Frieden und das Beten für den Sieg ergänzten sich; auch während der Fronde ist *Notre-Dame-de-Paix* nicht *Notre-Dame-des-Victoires* gegenüberzustellen. Am Beispiel der Verehrung der Heiligen Jungfrau vom Frieden wird noch einmal deutlich, dass die Frondeure keine zu den monarchischen Entwürfen alternative Sakralität zu entwickeln vermochten.

Eine noch engere Integration des Wunderbilds *Notre-Dame-de-Paix* in die Beziehungen des Königs mit dem Himmel ist im Sommer 1658 zu verzeichnen. Anfang Juli erkrankte Ludwig XIV. ernsthaft. Mazarin ließ im ganzen Königreich Gebete für die Genesung des Gesalbten des Herrn sprechen.¹⁷³ Die Kapuziner erhielten den entsprechenden Befehl am 7. Juli und der Kanzler Séguier »öffnet[e] sein Herz und seinen Geldbeutel, um durch Almosen und Gebete den Zorn Gottes zu besänftigen.«¹⁷⁴ Die Herzogin von Vendôme und die Marquise von Senecey, ehemalige Gouvernante des Königs, kamen ebenfalls zum Faubourg Saint-Honoré und verrichteten eine Novene. Am 9. Juli, dem Fest der Heiligen Jungfrau vom Frieden, ging es dem Allerchristlichen bereits besser.¹⁷⁵ Médard von Compiègne erklärte es damit, dass Frankreich »mehr als alle Reiche der Welt diese Ehre hat, von der Gottesmutter geliebt zu werden«, was von der Marienfrömmigkeit der meisten französischen Könige und vor allem vom *vœu de Louis XIII* herrühre.¹⁷⁶

Noch vielsagender ist das zur Genesung des Bourbonen geschaffene Gemälde (Abb. 16).¹⁷⁷ Das Motivbild aus dem Jahr 1658 stellt eine allegorische Figur Frankreichs im Krönungsmantel der Könige dar, die, zu Füßen der Heiligen Jungfrau kniend, um Hilfe für den Bettlägerigen bittet, indem sie mit dem Finger auf dessen Porträt zeigt. Hinter ihr steht eine Allegorie der Kirche, die auf die Bitte Frankreichs deutet. Die zentrale Figur des Bildes ist somit Frankreich. Die Kirche steht nicht im Mittelpunkt, der Maler gesteht ihr lediglich die Funktion

173 ASV, Segr. stato, Nunziatura di Francia 113, 7.–12.1658, Blatt 33; *Médard de Compiègne: Histoire de Nostre Dame de Paix* 79; *Mauzaize: Etude* 79.

174 *Médard de Compiègne: Histoire de Nostre Dame de Paix* 80.

175 Ebd. Dies bestätigt ASV, Segr. stato, Nunziatura di Francia 113, 7.–12.1658, Blatt 33.

176 *Médard de Compiègne: Histoire de Nostre Dame de Paix* 80–85.

177 Heutzutage im Versailler Schloss.

einer zusätzlichen Helferin zu. Frankreich wird zudem durch den ausdrücklichen Verweis auf das Volk in einem alle Bewohner umfassenden Sinn dargestellt. In der Tat knien im rechten Teil des Gemäldes einfach gekleidete Frauen und Kinder aus dem Volk, die für den Herrscher zur Patronin des Königreichs beten. Eine junge Frau zeigt ihrem kleinen Kind, dass es sich an die Gottesmutter wenden soll, was das Baby mit gefalteten Händen auch tut. Eine alte Frau stürzt sich auf den Boden und betet den Rosenkranz. Hinter diesen Figuren ist im Hintergrund der bettlägerige Bourbonne zu erkennen. Links von Frankreich, unmittelbar unterhalb der Engelkönigin, knien dagegen Kapuziner, auf die Frankreich ebenfalls mit einer Hand verweist. Sowohl in den Wolken als auch im Saal schwirren Engel herum, was die Grenze zwischen Erde und Himmel verwischt. Das Gemälde suggeriert, die heilige Maria und ihr Sohn erhörten die Bitte Frankreichs, indem beide mit der Hand auf das Porträt des Monarchen zeigen. Auf dem Motivbild finden sich also alle Themen des universalistischen Herrschaftsystems wieder, das das ganze Land mit seinen Bewohnern und seinem Klerus in die Beziehung des Königs mit dem Himmel auf eine erfolversprechende Weise mit einbezieht und damit eine universale Einheit hervorbringt.

So kann es nicht verwundern, dass manche Autoren den Erfolg, als er endlich kam, unter dem Zeichen dieser Universalität betrachteten.¹⁷⁸ Den Pyrenäenvertrag von 1659, der dem Königreich den lang ersehnten Frieden brachte, führte die monarchische Propaganda ebenfalls auf das Patronat der Jungfrau vom Frieden zurück. Im ersten Stock der *Tour de l'Horloge* des Louvre, also der prestigereichsten Etage des zentralsten Turms des damals wichtigsten königlichen Schlosses, wurde eine Kapelle erbaut, die der *Notre-Dame-de-la-Paix* und dem heiligen Ludwig gewidmet war.¹⁷⁹ Der Dynastie- und der Universalitätsgedanke ergänzten sich harmonisch. Der Karmeliter Cyprien de la Nativité de la Vierge konnte 1660 in seinem zweisprachigen französisch-spanischen Werk die Eintracht der Christenheit als Ergebnis der Einwirkung der Friedenskönigin und Patronin des Königreichs präsentieren:

Da dieses Königreich Ihnen [der Heiligen Jungfrau, D. T.] besonders geweiht ist – es wiederholt jedes Jahr diese Huldigung mit einer außergewöhnlichen Feierlichkeit –, kann es von Ihrer Güte besondere Gunstbeweise erwarten und nach dieser Gabe des Himmels, diesem dermaßen ersehnten Frieden, mit dem es neuerdings begünstigt wurde, werden Sie [bei Gott, D. T.] die Gnade erwirken, dass es davon guten Gebrauch macht.¹⁸⁰

178 *Jacques de Jésus*: Vive Marie, Reyne de la Paix.

179 *Bresc-Bautoer*: Le Louvre 55. Über die Architektur und Ausstattung dieser Kapelle ist leider nichts bekannt: *Aulanier*: Histoire du palais, Bd. 9, 7f., 14–27.

180 *Cyprien de la Nativité de la Vierge*: Le Triomphe de la paix, Widmung an die Gottesmutter, ohne Seitenzahlen. Dieses Werk entfaltet den typischen Friedensdiskurs: Das Ziel des Krieges sei der Frieden, der mit der Ordnung gleichzusetzen sei. Ebd. 5–9.

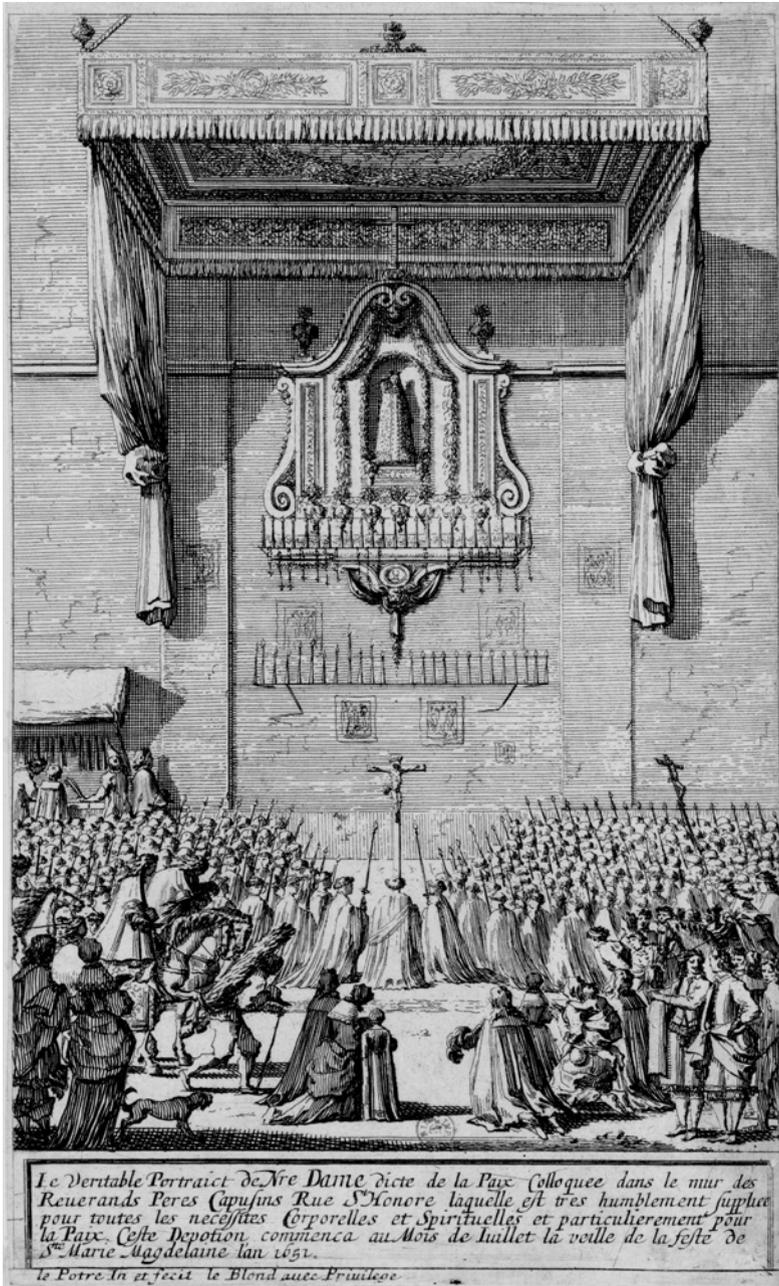


Abb. 13: Zusammenkunft vor der Jungfrau vom Frieden an der Mauer des Kapuzinerklosters des Faubourg Saint-Honoré in Paris (1651) («Le véritable portrait de Notre-Dame dicte de la Paix [...]»).

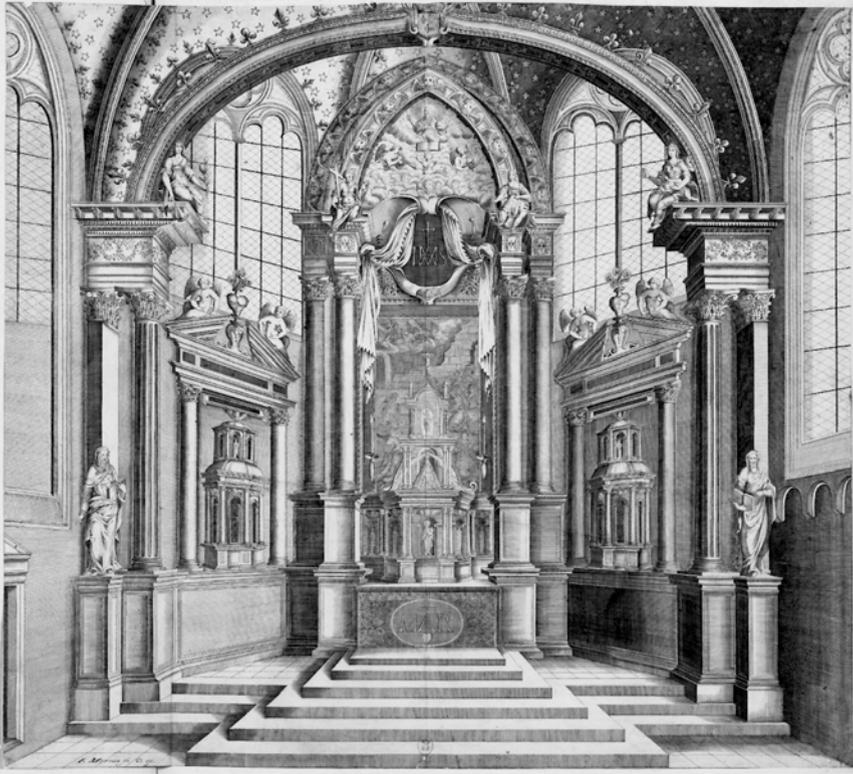


Abb.14: Kapelle der Heiligen Frau vom Frieden im Kapuzinerkloster des Faubourg Saint-Honoré.

Ebenfalls 1660 veröffentlichte ein anonym gebliebener Kapuziner eine Broschüre zur Pilgerfahrt zur Heiligen Jungfrau des Dorfs Fieulaine in der Nähe von Saint-Quentin in der Picardie. Es handelte sich um eine weitere Blüte des Kults der Friedenskönigin. Darin stellt der Ordensmann fest: »Nach 25 Jahren Krieg, der dem Herzen des Volkes tausend Seufzer abgetrotzt hat, gab die von unserem Elend berührte Güte Gottes Frankreich ein Friedenszeichen«,¹⁸¹ das in Fieulaine unter einem Baum gefundene Bild der Heiligen Jungfrau. Man könnte hinzufügen: Dreißig Jahre nachdem der französische König sich den Kult der Maria vom Sieg angeeignet hatte, triumphierte endlich die Jungfrau vom Frieden. Damit hatte es die im Rahmen der Katholischen Reform universalisierte Monarchie geschafft, ihre Vorstellung der Teilnahme an der Universalität durchzusetzen. Alle Widerstände gegen den Krieg, die auf der Angst vor der göttlichen Strafe

181 A l'honneur de Jesus et Marie 9.



Abb. 15: Ludwig XIV. und Anna von Österreich vor der Jungfrau vom Frieden.



Abb. 16: Votivbild als Zeichen des Danks für die Genesung Ludwigs XIV. (Gemälde von Michel Corneille, 1658).

basierend schließlich maßgeblich zum Ausbruch der *Fronde parlementaire* in den Jahren 1648–1649 beigetragen hatten, konnten überwunden werden. Das universalistische Herrschaftssystem wurde nicht ernsthaft infrage gestellt.

In Frankreich hatte die Überwindung der Religion der Angst somit eine langfristig stabilisierende Wirkung, obwohl sie kurz- und mittelfristig kriegerische Auseinandersetzungen begünstigte. In Bezug auf Polen-Litauen kann man dagegen nicht von einem Erfolg der Monarchie sprechen. Es gilt nun zu prüfen, inwieweit die Katholische Reform in diesem Staatsverband trotz der Panegyrik der 1630er Jahre negative Konsequenzen für die königliche Autorität und die innere Eintracht hatte.

2. Mit Gott gegen den König

Unter Ladislaus IV. entfaltete die Katholische Reform ihre Wirkung. Die Suche nach einem größeren Zusammenhalt zwischen Himmel und Erde stärkte die Sakralität des Königtums. Viele Stimmen wurden laut, die verkündeten, dass das Glück des Staates vom König abhängt. Obgleich der Diskurs in Polen-Litauen nie in demselben Maße wie in Frankreich von Superlativen geprägt war und vor allem eine staatliche Konstruktion kaum stattgefunden hatte, war diese religiöse Funktion des Gesalbten des Herrn durchaus mit der des angeblich absoluten

französischen Königiums vergleichbar, dessen Vorstellung sich zur gleichen Zeit auch an die Anforderungen des Reformkatholizismus anpasste.

Dieses Ergebnis mag erstaunen, ist doch das Bild Polen-Litauens als Adelsrepublik trotz der jüngsten Kritik in einem großen Teil der Geschichtsschreibung fest verankert. Die Historiographie setzt in der Tat vielfach einen Niedergang der Königsgewalt nach 1606–1608 voraus, der sich allerdings nicht beobachten lässt. Diese These erfüllt in der Erzählung der Nationalgeschichte eine wichtige Funktion: Sie ermöglicht es, den Bedeutungsverlust der zentralen Gewalt in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu erklären, der dazu geführt habe, dass die *Rzeczpospolita* den militärischen Herausforderungen ihrer Zeit nicht mehr gewachsen war und schließlich der Gier ihrer Nachbarn zum Opfer fiel.

In der Tat markiert das Jahr 1668 eindeutig die Niederlage der Wasa-Monarchie – ein Misserfolg, den auch Robert Frost nicht bestreitet, der als Erster die These vom Niedergang der Königsmacht nach dem *rokosz* von Sandomir angezweifelt hat.¹⁸² Nachdem Johann Kasimir, der letzte polnische Wasa, in diesem Jahr abgedankt hatte, kamen einheimische Hochadlige auf den Thron, die nie eine vergleichbare Autorität wie die Wasas, die sich in die dynastische Kontinuität der Jagiellonen stellten, besaßen.¹⁸³ Michał Korybut Wiśniowieckis Herrschaft war vom erfolglosen Kampf gegen die Türken überschattet, in dem der König größte Schwierigkeiten hatte, Kräfte auf seiner Seite zu bündeln.¹⁸⁴ Auch die Entsetzung Wiens durch Jan III. Sobieski kann nicht über dessen mangelndes Durchsetzungsvermögen beim Adel hinwegtäuschen. Die Zeit der Sachsenkönige erwies sich als noch chaotischer: Konföderationen und Gegenkonföderationen, Könige und Gegenkönige bekriegten sich unentwegt. Auch wenn man von keinem kontinuierlichen Niedergang Polen-Litauens bis zur ersten Teilung 1772 ausgehen kann, war 1668 mit Sicherheit ein wichtiger Einschnitt in der Geschichte der sogenannten Ersten polnischen Republik.¹⁸⁵

Diese Feststellung ist nicht neu, wirft aber dennoch im Hinblick auf das veränderte Bild der Herrschaft Ladislaus' IV. Fragen auf. Es scheint, die Zeit zwischen 1633 und 1648 liefere keinerlei Interpretationsschlüssel für diese folgenschweren – oder gar verhängnisvollen – Entwicklungen. Wie konnte es zum Beispiel vor dem Hintergrund der Sakralisierung der Königsgewalt unter Sigismund III. und vor allem unter Ladislaus IV. geschehen, dass nur sechs Jahre nach dem Tod des zweiten Wasa-Königs dessen Nachfolger Johann Kasimir vom Adel verlassen wurde und sich in die Emigration begeben musste, während

182 Frost: *Obsequious Disrespect*.

183 Bömelburg: *Frühneuzeitliche Nationen 177–191*; Frost: *Obsequious Disrespect* 165–167.

184 Przyboś: Michał Korybut Wiśniowiecki, insbesondere 29–66, 86–102, 140–203.

185 Müller: *Kleine Geschichte Polens* 171–186.

sein Heer sich dem schwedischen König Karl X. Gustav unterwarf? Solche Ereignisse sind freilich ohne die katastrophalen Umstände des Jahres 1655 nicht zu erklären: Der Zweite Nordische Krieg nahm einen für Polen denkbar ungünstigen Verlauf an. Hier wird jedoch die These vertreten, dass die Katastrophen der schwedischen »Sintflut« ohne den tiefen Einschnitt, den der Kosakenaufstand für die religiös-politische Geschichte der Monarchie bedeutete, nicht verstanden werden können.

Im Folgenden soll eine Religionsgeschichte der Politik zur Zeit des Zweiten Nordischen Krieges in Polen und der Abdankung Johann Kasimirs entworfen werden. Nach 1648 erlebten sowohl Frankreich als auch Polen-Litauen verheerende Konflikte, die sich um die *policy* in Außenkriegen drehten – eine Koinzidenz, die gleichwohl die Frage nach der Vergleichbarkeit durch den möglichen Zusammenhang mit der Vorstellungswelt der Katholischen Reform aufwirft. Die folgenden Erörterungen sind in drei chronologische Abschnitte eingeteilt: Zuerst werden die religiös-politischen Kontroversen der Zeit zwischen dem Beginn des Kosakenaufstands 1648 und dem Kriegseintritt Schwedens 1655 untersucht. Danach sollen die Positionierung der polnischen katholischen Eliten gegenüber dem Himmel in der Zeit der schwedischen »Sintflut« bis zum Frieden von Oliva (1660) interpretiert werden. Abschließend werden die neuen Konflikte der 1660er Jahre analysiert.

a) Gott der Einheit, König der Zwietracht: Die Kosakenfrage

Anfang des Jahres 1648 brach in Ruthenien ein Aufstand der Kosaken unter Führung von Bohdan Chmel'nyč'kyj (pln. Bogdan Chmielnicki) aus. Dieses Ereignis stand in einem doppelten kausalen Zusammenhang mit dem religiös-politischen Universalismus der Wasas.

Als wichtigste Gründe für die kosakische Unzufriedenheit lassen sich drei Umstände ausmachen: die Einrichtung von Latifundien, die sich im Besitz des Hochadels befanden, in der Regel von jüdischen Pächtern verwaltet wurden und auf der Leibeigenschaft gründeten; die Zahl der sogenannten Registerkosaken und die Lage der orthodoxen Kirche auf polnisch-litauischem Gebiet. 1596 hatte die Union von Brest die Ostkirche in eine mit Rom unierte Kirche verwandelt. Die Union war einem universalistischen Kalkül entsprungen, das sich allerdings als ein Fehlschlag erwies: Statt mit Gottes Hilfe ein Schritt in Richtung einer Glaubenseinheit im Staatsverband zu sein, schuf sie einen vollkommen neuen, tiefgreifenden Konflikt mit der großen Mehrheit des Klerus und der Bewohner der Rus', die mit ihren nun unierten Bischöfen brachen.¹⁸⁶

186 Mironowicz: Prawosławie 17–77.

Das Jahr 1596 hatte die Weichen auf Konflikt gestellt, auf den Warschau nur bedingt Einfluss nehmen konnte. Die Union gehörte in den Bereich des Kirchenrechts; sie aufzuheben hieße, gegen die geistliche Gewalt oder gar gegen den Ruhm des Herrn zu agieren. Ladislaus IV. versuchte, den Konflikt zu lösen und den Weg für eine allgemeine Union der West- und Ostkirchen zu ebnen. Aus diesem Grund war der König zu vorübergehenden Konzessionen bereit. Bereits vor der Wahl hatte er ein Abkommen mit den Desunierten geschlossen, in dem er sich verpflichtete, die Ostkirche anzuerkennen, ihr ein Fünftel des Besitzes der Unierten zu übergeben und erneut einen Kiewer Metropolit einzusetzen. Während der Verhandlungen übten die Zaporoger Kosaken Druck aus, indem sie ihre Bereitschaft suggerierten, für den Glauben zu den Waffen zu greifen. Doch Rom verweigerte die Bestätigung des Kompromisses und kippte folglich das für den katholischen Klerus nicht mehr annehmbare Abkommen. Nichtsdestotrotz kamen Anfang 1635 Ladislaus IV. und die Desunierten auf der Basis der Verhandlungsergebnisse aus dem Jahr 1632 zu einer Übereinkunft.¹⁸⁷ Daraufhin versuchte der Wasa, eine neue Union mit den Orthodoxen herbeizuführen, was indessen scheiterte. So konnte der Konflikt zwischen Unierten und Desunierten trotz einer partiellen Anerkennung der orthodoxen Kirche nicht gelöst werden. Die Besitzverhältnisse waren immer noch zugunsten des unter der geistlichen Herrschaft des Papstes stehenden Klerus geregelt.

Das zweite Problem, das einen Zusammenhang mit dem universalistischen religiös-politischen Kalkül der Wasa-Herrscher aufwies, bestand in der Frage nach der angemessenen Zahl von Registerkosaken. Das Registerkosakentum war eine 1590 geschaffene Institution, die eine bestimmte Anzahl von Kosaken in den Dienst des polnischen Königs stellte und ihnen im Gegenzug Privilegien erteilte. Nun hatte Ladislaus IV. versprochen, die Anzahl der Registerkosaken stark zu erhöhen, als Gegenleistung für ihre Teilnahme am geplanten antiheidnischen Krieg – ein Versprechen, das er nicht einzulösen vermochte.¹⁸⁸ Über zehn Jahre lang versuchte die Königsmacht vergeblich, den Adel zu überzeugen, der Türkenkrieg sei notwendig, denn das polnische *iustitia*-Defizit habe den göttlichen Zorn provoziert. Eine Einigkeit konnte die Regierungselite jedoch in dem auf Eintracht basierenden ständischen System Polen-Litauens nicht erzielen. Die Idee des *iustitia*-Defizits und vor allem die daraus gezogenen Schlüsse fanden keine allgemeine Zustimmung, sondern entzweiten vielmehr die Adelsgesellschaft. Die Kosaken blieben aus diesem Grund ohne Möglichkeit des Broterwerbs.¹⁸⁹

187 *Dzięgielewski*: O tolerancję 40–92.

188 *Kubala*: Bitwa pod Beresteczkiem 241–243; *Frost*: The Northern Wars 156–162.

189 *Kisiel*: Sententia o uspokojeniu wojska 27–31.

Die Ereignisse zu Beginn des Jahres 1648 führten bei Hofe keineswegs zu einer Infragestellung dieses religiös-politischen Kalküls. Auf den Aufstand in der Ukraine reagierte der Favorit Ladislaus' IV. Jerzy Ossoliński mit dem Hinweis, nun sei die lang angekündigte himmlische Strafe gekommen. Die Kosaken hatten sich schließlich mit den Tataren verbündet. Der Wasa und sein Favorit hielten an der Idee eines Krieges gegen die Heiden fest und gedachten, die Kosaken durch Verhandlungen von ihren nichtchristlichen Bündnispartnern zu lösen und sie im Krieg gegen die Hohe Pforte einzusetzen. Doch Ladislaus IV. schied am 20. Mai 1648 aus dem Leben und seine Pläne blieben unerfüllt.

Die Königswahl war von der Konkurrenz zwischen den beiden jüngeren Brüdern Ladislaus' IV., Johann Kasimir und Karl, dominiert, woraus die Treue des polnisch-litauischen Adels zur Dynastie ersichtlich wird. Um jeden der Brüder bildete sich rasch eine Parteiung, die eine eigene Vision von der Politik gegenüber der Ukraine und den heidnischen Nachbarn hatte. Jerzy Ossoliński schloss sich dem Älteren, Johann Kasimir, an, der sich fortan für eine Fortsetzung der Politik des seligen Königs aussprach.¹⁹⁰ Ihm stand die von Jeremi Wiśniowiecki geführte Gruppierung gegenüber, die für Karl stimmte, eine militärische Unterwerfung der Kosaken anstrebte und nichts von einem Türkenkrieg hören wollte.

Am 20. November 1648 setzte sich Johann Kasimir in der Wahl durch. Gleichwohl verstummten in der Folgezeit die politisch-religiösen Kontroversen nicht, da die Strategie des Hofes, ein Abkommen mit den Kosaken gegen das Osmanische Reich zu schließen, nicht aufging. Eine Einigung mit Chmel'nyc'kyj konnte nicht erzielt werden. Vor allem in der Kirchenfrage waren die Vorstellungen der Kosaken und Ossolińskis unvereinbar. Zwar zeigte Chmel'nyc'kyj im Juni 1648 Bereitschaft, seine Forderungen herabzusetzen und sich mit einer Anerkennung der orthodoxen Kirche samt aller alten Privilegien zufriedenzugeben. Doch das Ziel der Ostchristen blieb nach wie vor die gänzliche Aufhebung der Union, die der Königshof nicht verantworten konnte. Johann Kasimir stimmte den kosakischen Forderungen zu und erklärte am 12. Dezember den Krieg gegen Chmel'nyc'kyj für beendet, ohne jedoch die Rückendeckung des Sejms und Roms zu haben. Warschau sah sich infolgedessen gezwungen, den Krieg weiterzuführen, wollte den Weg der Verhandlungen und das religiös-politische Kalkül Ladislaus' IV. jedoch nicht aufgeben.¹⁹¹

Der Krieg erwies sich als äußerst schwierig. Bereits die Anfänge waren für die polnisch-litauischen Adligen unrühmlich verlaufen: Am 23. September hatte das Heer von Chmel'nyc'kyj die polnischen Truppen bei Piljawa (pln. Piławce) in die Flucht getrieben, was indes eher als Niederlage der Anhänger einer militärischen

190 *Wasilewski*: *Ostatni Waza* 60 f.

191 *Mironowicz*: *Prawosławie* 78–91; *Wasilewski*: *Ostatni Waza* 68–77.

Lösung galt. Im Juni 1649 begab sich Johann Kasimir persönlich nach Osten, um die Kosaken zu bekämpfen. Mitte August endete dieser Feldzug mit der äußerst zähen Schlacht bei Zboriv (pln. Zborów), die den Wasa selbst in Lebensgefahr brachte. Am 18. August einigten sich die Kontrahenten auf Friedensbedingungen, die für Polen äußerst hart waren: Neben einer jährlichen Tributzahlung (»Lieferung von Geschenken«) an den tatarischen Khan und der Bestätigung aller Privilegien der Kosaken verpflichtete sich Johann Kasimir, dem orthodoxen Metropoliten einen Sitz im Senat zu gewähren und drei Wojewodschaften an Desunierte zu vergeben. Gleichzeitig versuchte Jerzy Ossoliński erneut vergeblich, ein Bündnis mit den Kosaken gegen die Hohe Pforte zu schließen.¹⁹²

Trotz aller Schwierigkeiten blieb der Kanzler der Krone auch im folgenden Jahr dem Plan eines Heidenkrieges treu.¹⁹³ Erst nach seinem Tod am 9. September 1650 wurde dieses Vorhaben aufgegeben. Die Truppen von Jeremi Wiśniowiecki, die zur Abwehr der osmanischen Heere in der Moldau versammelt worden waren, traten in einen offenen Konflikt mit Chmel'nyč'kyj. Dieser ging erneut ein Bündnis mit den Krimtataren ein und fiel Anfang 1651 in das Donaufürstentum ein.¹⁹⁴ Im Juni und Juli 1651 setzte sich der König, der persönlich am Feldzug teilnahm, insbesondere in der Schlacht bei Berestečko (pln. Beresteczko) militärisch durch, vermochte allerdings diesen Sieg nicht auszunutzen, da das allgemeine Adelsaufgebot sich weigerte, die fliehenden Kosaken zu verfolgen.¹⁹⁵ Ein Abkommen mit den Kosaken konnte zudem nicht erzielt werden, da Johann Kasimir von ihnen eine Konversion zum Katholizismus forderte, die diese nicht hinnehmen wollten.¹⁹⁶ Diese Forderung zeigt, dass mit dem Abschied vom Projekt eines Türkenkrieges sich auch das Rechnen mit Gott verändert und den Vorstellungen der Partei von Jeremi Wiśniowiecki angenähert hatte.

Im darauffolgenden Sommer brachen Kämpfe mit Chmel'nyč'kyj erneut aus, der an der Grenze zur Moldau einen Sieg errang. Im Krieg in der Ukraine im Winter 1652–1653 erzielte Warschau wieder Erfolge. Doch die Schwierigkeit, Steuergelder für die Truppen zu sammeln und den Adel zu mobilisieren, schwächte das von Johann Kasimir persönlich angeführte Heer. Nach einer Reihe von Niederlagen musste der König den Vertrag von Zboriv bestätigen. Auch dies setzte dem Konflikt kein Ende: Im Januar 1654 stellte sich Chmel'ny-

192 *Wasilewski*: *Ostatni Waza* 62–88.

193 Ebd. 89–91. Dabei brachte Johann Kasimir gegenüber Rom Vertrauen in die göttliche Hilfe zum Ausdruck: ASV, Principi 67, Blatt 41 f. Der polnische König bezog in den Jahren 1651–1652 den Heiligen Stuhl in seine Suche nach göttlichen Gnaden mit ein und verlieh dadurch dem Krieg einen konfessionellen Charakter: ASV, Principi 67, Blatt 53, 58.

194 *Wasilewski*: *Ostatni Waza* 93–98.

195 ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Polonia 59, Blatt 182.

196 Ebd., Blatt 202.

c'kyj in Perejaslav (pln. Perejaśław) unter den Schutz des orthodoxen Moskau. Durch die Einbeziehung des nordosteuropäischen Fürstentums nahm der Krieg eine neue Dimension an. Im Laufe des Jahres 1654 okkupierten die Moskauer Truppen weite Teile Litauens. Auch die Verwüstung der Rus' ging weiter. Im Sommer 1655 nahmen die Moskauer Minsk und schließlich sogar Wilna ein – nach dem Beginn des Einmarsches der schwedischen Truppen.¹⁹⁷

Inwiefern unterlagen die religiös-politischen Diskussionen der Jahre 1648–1655 Veränderungen im Vergleich zu den Debatten, die zur Zeit Ladislaus' IV. geführt worden waren? Bei der Wahl des neuen Königs waren die religiös-politischen Erwartungen hinsichtlich der gravierenden Lage, in der sich Polen-Litauen befand, äußerst hoch. Die Gratulationsschriften an Johann Kasimir erinnerten an die gottgegebene *fortuna* seines älteren Bruders Ladislaus und feierten die Kontinuität einer frommen und gerechten Dynastie.¹⁹⁸ Der Professor der Zamoscher Akademie Jan Bytomski verglich Königreiche mit Leuchten, die der Allmächtige anzündet: Der Schöpfer platziere auf den Thron den König, der die *iustitia* walten lassen soll. Nach dem Tod Ladislaus' habe die polnische Leuchte nur schwach gebrannt und die Expedition gegen die Rebellen keinen Erfolg gebracht. Doch der Allmächtige habe nun das Licht wieder angezündet und es herrsche die Frömmigkeit.¹⁹⁹ Der Dominikaner Paweł Franciszek Ruszel sah in den Ereignissen des Jahres 1648, in dem der glückbringende König Ladislaus aus dem Leben schied, eine himmlische Strafe. Hingegen sei die Wahl Johann Kasimirs durch die Fürsprache der Patronin Maria erfolgt, die Gott endlich zur Milde gegenüber Polen gestimmt habe.²⁰⁰ Die Rede des Vizekanzlers der Krone Andrzej Leszczyński im Krönungssejm nahm noch stärker auf typische reformkatholische Vorstellungen Bezug, obwohl er sich ursprünglich für den jüngeren Bruder Karl ausgesprochen hatte.²⁰¹ Die Könige seien Götter auf Erden und die *iustitia* »das Fundament aller wohlgeordneten Staaten, Königreiche und Republiken«.²⁰²

197 *Wasilewski*: Ostatni Waza 102–110, 131–191.

198 *Racki*: Panegyricus Ioanni Casimiro; *Biezanowski*: Arcus triumphalis.

199 *Bytomski*: Pięć lamp w interregnum, ohne Seitenzahlen.

200 *Ruszel*: Fawor niebieski, ohne Seitenzahlen.

201 Andrzej Leszczyński lebte am Hof, sprach sich jedoch gegen die Pläne eines Türkenkriegs aus. 1648 unterstützte er Karl und vertrat Ideen, die jenen Wiśniowieckis nahe waren. Nach dem Tod Ossolińskis wurde er Kanzler, doch bereits im August 1651 verließ ihm der König die Würde des Erzbischofs von Gnesen und Primas von Polen, um Platz für einen seiner Favoriten zu schaffen. Das Leben Leszczyńskis zeigt, dass die Skepsis gegenüber den außenpolitischen Plänen des Königs nicht zwangsläufig eine Kritik an der sakralen Monarchie beinhalten musste. Ein Hinweis darauf, dass das Entscheidende für die politischen Debatten dieser Zeit nicht die Frage für oder gegen eine starke Monarchie war, findet sich im Biogramm Andrzej Leszczyńskis. In: *Polski Słownik Biograficzny*, Bd. 17, 105–107.

202 Rede Andrzej Leszczyńskis. In: *Pisarski*: Mowca polski, Bd. 1, 169–172, hier 170.

Wenn der König für die *iustitia* kämpfe, »wird Gott [für ihn] die Feinde bekämpfen«. ²⁰³ Johann Kasimir werde sich mit Sicherheit an diese Grundsätze halten. Ihn erwarteten daher Siege und die Erneuerung des Friedens und der Einheit des Vaterlandes. ²⁰⁴

Johann Kasimir, der 1643 das Noviziat bei den Jesuiten in Loretto begonnen und daraufhin sogar die Kardinalswürde empfangen hatte, ²⁰⁵ war vielleicht noch mehr als sein älterer Bruder ein Sinnbild des frommen Herrschers. Beinahe systematisch verband er seine politischen Aktionen und Pläne mit reformkatholischen Kulthandlungen und insbesondere mit dem persönlichen und staatlichen Marienpatronat. ²⁰⁶ Von Anbeginn vertrauten der Königskandidat und Jerzy Ossoliński ihre Vorhaben dem Schutz der Gottesmutter an: Mehrmals pilgerten sie zum Wunderbild der Maria von Czerwińsk in Masowien und bekundeten, dass sie ihre ganze Hoffnung in den Himmel setzten. ²⁰⁷ Dies entsprach der Haltung zumindest eines Teils der Hofelite, zum Beispiel Albrycht Stanisław Radziwiłł, der die Wahl Johann Kasimirs als göttlichen Willen verstand. Nach der Krönung pilgerte der neue König erstmals zur Madonna von Tschenschow und anschließend wieder nach Czerwińsk. ²⁰⁸ Während seiner gesamten Herrschaft spielten Wallfahrten nach Jasna Góra eine große Rolle. ²⁰⁹ Auch die Patrone Polens und Litauens Stanislaus und Kasimir vergaß er nicht. ²¹⁰ Tedeum-Zeremonien wurden wiederholt durchgeführt. ²¹¹

Bevor Johann Kasimir 1649 in den Krieg aufbrach, ließ er durch den päpstlichen Legaten seine Fahne segnen, auf der die heilige Maria abgebildet war. Mit in den Feldzug nahm er ein Marienbild aus dem Basilianerkloster von Belz (pln. Belz), einer Kleinstadt in der Nähe von Lemberg. ²¹² Dieses Wunderbild erachtete der König wohl deswegen für angemessen, da es aus einem griechisch-katholischen Kloster der Rus' stammte. ²¹³ Der Wasa animierte auch seine Truppen, zur Feier der Himmelfahrt der Gottesmutter, »Königin des Himmels und von Polen,

203 Ebd.

204 Ebd. 169–172.

205 *Wójcik*: Jan Kazimierz 35–37.

206 ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Polonia 56, Blatt 197; ebd., Nunziatura di Polonia 64, Blatt 224, 266, 286, 300; ARSI, Lit. an. Pol. 53, 1656, Blatt 8, 56; BN, Czytelnia Zbiorów Ikono-graficznych, T.I.57, G.22.403.

207 ASV, Nunziatura di Polonia 56, 1648, Blatt 274; *Wasilewski*: Ostatni Waza 61.

208 *Wasilewski*: Ostatni Waza 61, 69, 73.

209 *Borkowska*: Królowie polscy a Jasna Góra od czasów Jana Kazimierza 63–71.

210 *Wasilewski*: Ostatni Waza 70, 127, 133.

211 *Relatio gloriossimae Expeditionis* 161; *Wasilewski*: Ostatni Waza 67, 70, 107; *Kubala*: Bitwa pod Beresteczkiem 306.

212 *Relatio gloriossimae Expeditionis* 143; *Wasilewski*: Ostatni Waza 78, 85.

213 Eventuell kann auch eine Rolle gespielt haben, dass sich das Wunderbild von Tschenschow vor 1382 in der Burg von Belz befand.

wie sie unter diesem Titel im ganzen Königreich verehrt wird«, eine größere Frömmigkeit an den Tag zu legen.²¹⁴ Der Monarch zeigte große Zuversicht in die göttliche Hilfe und schien gar geglaubt zu haben, dass seine bloße Anwesenheit dem Krieg zu einem glücklichen Ende verhelfen würde, weshalb er große Risiken einging und mit wenig Soldaten gegen die Kosaken zog.²¹⁵ Noch im selben Jahr pilgerten Johann Kasimir und Jerzy Ossoliński nach Tschenstochau. 1650 kniete der König vor dem Marienwunderbild der unierten Kirche von Żyrowicze. In Vorbereitung auf den Feldzug von 1651 erhielt der Wasa ein vom Papst gesegnetes Schwert und eine Kopie des Marienbilds von Faenza, einer Stadt in der Nähe von Ravenna. Der Nuntius segnete auch das Banner, das bereits bei Zboriv eingesetzt worden war. Stets gab sich der König optimistisch aufgrund seines Vertrauens in die göttliche Gnade.²¹⁶ Er versäumte nicht, seinem Heer mit eigenem Beispiel voranzugehen und vor dem Marienbild von Chełm zu beten sowie seine Soldaten an einer Prozession des Heiligen Sakraments teilnehmen zu lassen.²¹⁷ Auch hier finden sich also Elemente wieder, die bereits den Böhmenfeldzug von 1620 und die Belagerung von La Rochelle geprägt hatten und mit dem Marienpatronat einhergingen. Auffällig ist zudem der Rückgriff auf Wunderbilder aus dem Osten, für den es praktische Gründe gab – die Bilder waren nämlich vor Ort –, der aber wohl auch hinsichtlich der ukrainischen Probleme und des konfessionellen Charakters des Krieges geeignet schien, Gott zum Einlenken zu bewegen.

Johann Kasimir bemühte sich zudem um eine Reform der Vergabepaxis von Staatsämtern, um die Regierbarkeit Polen-Litauens zu verbessern. 1649 versuchte er, Ämter auf Lebenszeit abzuschaffen und seine Ernennungsfreiheit zu behaupten.²¹⁸ Auch wurde in den ersten Jahren seiner Herrschaft dasselbe religiös-politische Kalkül wie in der Zeit Ladislaus' IV. propagiert. Unmittelbare Verweise auf das polnische *iustitia*-Defizit finden sich in damaligen Schriften und Reden, auch in solchen, die nicht immer eindeutig der Hofparteiung zuzuordnen sind.²¹⁹ Die Veröffentlichungen aus dem Umfeld von Jerzy Ossoliński stellten den neuen König als Erben seiner von Gott begünstigten Vorgänger dar. Dank der besonderen Beziehung des Wasas zum Himmel habe der Allmächtige Preußen an die Republik zurückgegeben, die Türken und Moskauer in ihre Schranken verwiesen. Allerdings bestrafe nun der Höchste Richter die Polen für ihren

214 *Relatio gloriossima Expeditionis 146 f.*

215 ASV, Nunziatura di Polonia 59, 1651, Blatt 182; *Wasilewski: Ostatni Waza 79 f.*

216 *Wasilewski: Ostatni Waza 88, 95, 100 f.*

217 ASV, Nunziatura di Polonia 59, 1651, Blatt 182; *Wasilewski: Ostatni Waza 101.*

218 *Frost: After the Deluge 27–32.*

219 *Votum sejmikowe o eksorbitancjach Rzeczypospolitey; [Bembus]: Trąba gniewu Bożego.*

Unwillen, einen Krieg gegen die Heiden zu führen, und verursache einen Bauernaufstand. In der Tat habe ihm missfallen, dass die Szlachta lieber Handel treibe, als zu den Waffen zu greifen.²²⁰ Dieser religiösen universalistischen Logik nach lag also für die Anhänger des Königshofs die Lösung des Konflikts mit den Kosaken in einem Krieg gegen Konstantinopel.²²¹

Dank dem göttlichen Schutz für Johann Kasimir konnte – der hofnahen Propaganda zufolge – Zamosch (pln. Zamość) im Jahre 1649 vor den feindlichen Truppen gerettet werden.²²² Vor allem aber stilisierten die Autoren der Hofpartei den von vielen Adligen als schändlich empfundenen Frieden von Zboriv zum wunderbaren Sieg durch Gottes Gnaden.²²³ Das Wunder erscheine umso größer, da die Republik viele Fehler aufweise. Die »Liebkosungen der Freiheiten« hätten sie geschwächt. Ihr Charakter sei »melancholisch«, da überall Verdächtigungen nicht nur gegen die Menschen, sondern sogar auch gegen den Herrgott laut würden. Diese Atmosphäre des Verdachts könne das Vaterland ins Verderben führen. Doch Gott und seine Mutter hätten in Zboriv die Republik durch ein noch größeres Wunder als die Schlacht von Chotin (1621) gerettet. Dies resultiere aus den Tugenden des Königs. So habe »Sigismund tausend und Johann Kasimir zehntausende [Ungläubige] geschlagen.«²²⁴

Im Sejm des Jahres 1649 plädierte Ossoliński mit folgenden Worten dafür, das Abkommen von Zboriv anzunehmen: »Gott hat gewonnen, das Werk seiner Güte hat über die falschen Propheten [...] gesiegt.«²²⁵ Der Herr habe den Thron mit einer Person besetzt, deren Herz voller Süße für die »Untertanen des Imperiums« sei, aber auch keine Angst beim Anblick der Feinde kenne: »Gott segnete die demütige Unterwerfung seines seit Jahrhunderten vorgesehenen Gesalbten.«²²⁶ Er rettete die vom Untergang bedrohte Republik:

[...] die göttliche Hand, die über Seine Königliche Durchlaucht [...] wacht, wurde der Urheber neuer Wunder, denn sie [...] reparierte nicht nur das Schiff der Republik, son-

220 Rede Andrzej Leszczyński. In: *Pisarski: Mowca polski*, Bd. 1, 110; *Bieżanowski: Arcus triumphalis*; [*Frykasz*]: *Zabawy rycerstwa polskiego*, ohne Seitenzahlen; [*Ossoliński*]: *Responsio ad militem nugacem* 44–49; *Twardowski: Bicz Boży*, ohne Seitenzahlen.

221 Auch die »Liga des Wolfs und des Hunds« sieht in den Tataren – und nicht in den Kosaken – den Hauptfeind: *Białobocki: Brat Tatar abo liga wilcza z psem*.

222 *Bytomski: Obsidio Zamoscana*, ohne Seitenzahlen.

223 Votum Stanisław Kobierzycki im Sejm von 1649. In: *Pisarski: Mowca polski*, Bd. 1, 210–218; Rede Andrzej Leszczyński. In: ebd. 110 f.; *Relatio gloriossima Expeditionis; Cieszewski: Expeditia zborowska*; *Wasilewski: Ostatni Waza* 87. Eher unerschwellig: *Radwan: Zbaraska Expeditia*.

224 *Cieszewski: Expeditia zborowska*, Teil 1 und 2, ohne Seitenzahlen.

225 *Ossoliński: Propositia Iego Mici Pana Kanclerza*, Bib. PAN Kr., rkps. 367, Blatt 99 Rückseite-100, hier 99 Rückseite.

226 Ebd., Blatt 99 Rückseite.

dem überführte es nach einem vollkommenen Sieg glücklich in den Hafen, den dieser Sejm darstellt.²²⁷

Alle sollten den Schöpfer inbrünstig für diese seit Jahrhunderten unerhörten Wohltaten loben, die er nicht nur dieser Nation, sondern der ganzen Christenheit erweise.²²⁸

Auch der Vize-Schatzmeister der Krone und General von Großpolen Bogusław Leszczyński argumentierte auf diesem Sejm mit einer Favorisierung des Königs durch den Himmel. Lange habe der Höchste Richter Polen verschont, während er die übrigen Nationen hart bestrafe. Als aber die Fortuna die Republik durch deren Leibeigene zu zerstören versuchte, fand sie einen Damm, das Glück des Königs.²²⁹ »Niemandem anderen als nur der Allmacht Gottes und dem Glück (*felicitas*) Seiner Königlichen Durchlaucht« solle man die Errettung der Republik zuschreiben.²³⁰ So komme der Erhalt Polens nicht von einer »geheimnisvollen Macht des Schicksals«, sondern vom König, den der Herr auf den Thron gesetzt habe.²³¹ Der Kastellan von Danzig Stanisław Kobierzycki votierte im Reichstag ebenfalls für den Frieden von Zboriv und begründete seine Entscheidung mit demselben Argumentationsmuster: Der Sieg sei als Ergebnis der göttlichen Gunst und des Glücks von Johann Kasimir zu verstehen. Der Schutzengel habe den König gesegnet und zum Triumph geführt.²³²

Es stellt sich jedoch die Frage, inwiefern das Rechnen mit Gott, das der Hof zu propagieren versuchte, die Adelsgesellschaft überzeugen konnte. So eindrucksvoll diese Aussagen auch sein mochten, so wenig repräsentativ waren sie für den gesamten Adel. Nicht alle Stellungnahmen zum Bürgerkrieg zeugen von einem religiös-politischen Kalkül, das auf dem universalistischen Herrschaftssystem basierte. In der »Verteidigung des Vaterlandes durch einen seiner Söhne« aus dem Jahr 1650 wird zwar hervorgehoben, Gott rufe zum Kampf gegen die Rebellen auf.²³³ Es sei sehr wohl notwendig, ihn um Sieg anzuflehen. Allerdings erwähnt der Autor die Rolle des Königs in der Kommunikation mit dem Himmel nicht und appelliert an die *clementia* statt an die *iustitia*.²³⁴ Ähnliches besagen der »Diskurs über die Verteidigung und den Widerstand gegen den Feind« aus dem Jahr 1651 oder die »Reformation der polnischen Sitten« von Starowolski.²³⁵

227 Ebd.

228 Ebd.

229 Rede Andrzej Leszczyńskis. In: *Pisarski: Mowca polski*, Bd. 1, 109–111, hier 109 f.

230 Ebd.

231 Ebd.

232 Votum Stanisław Kobierzyckis. In: *Pisarski: Mowca polski*, Bd. 1, 210–218, hier 210–213.

233 Obrona ojczyzny przez jednego z synów jej miłujących 60 f.

234 Ebd. 60.

235 Dyskurs o obronie i resistencyi nieprzyjacielowi; *Starowolski: Reformacya obyczaiow*,

Einige schriftliche Äußerungen aus den Jahren 1648–1650 beachten die Beziehung zum Himmel gar nicht.²³⁶

Oft provozierte die *policy* des Hofes sogar ungewöhnlich harsche Kritik. Das Rechnen der Regierenden mit Gott – vor allem das Vorhaben, ein Bündnis mit den Kosaken gegen die Hohe Pforte zu schließen – konnte angesichts des Aufstands in der Ukraine noch weniger überzeugen als zu Lebzeiten Ladislaus' IV., ja, es erschien geradezu skandalös. Bereits vor der Wahl Johann Kasimirs waren die wesentlichen Elemente des Konflikts deutlich zutage getreten. Der »Diskurs über die jetzigen Kosaken- oder Bauernkriege«, der aus der Partei von Jeremi Wiśniowiecki stammt, erstaunt den Leser durch seinen vehementen Ton. Der Autor behauptet, die Nation der Ruthenen (*naród ruski*), die ihre Faulheit von den Griechen geerbt habe, hasse aus lauter Neid die Polen, die durch ihren Fleiß belohnt würden. Doch lägen die Gründe für den Aufstand noch tiefer: in der Zuwendung zum Schisma aus purem Hochmut. Die Anführer des Aufstands seien schließlich Popen. Der Allmächtige bestrafe die Republik mit den jetzigen Katastrophen dafür, dass sie den Schismatikern Bistümer gegeben habe. Mit solchen ketzerischen Plebejern zu verhandeln und sie um den Frieden zu bitten wäre für Polen unwürdig.²³⁷ Dies würde die Ukrainer nur noch mehr zur Rebellion animieren. Anstatt der Republik solches Leid zuzufügen, sollte man lieber die Rus' in eine Wüste verwandeln.²³⁸ Alle desunierten Kirchen müsste man zerstören.²³⁹

Ein Pamphlet aus dem Jahr 1649, das auf die Stellungnahme von Adam Kisiel,²⁴⁰ dem Vermittler zwischen Warschau und Chmel'nyc'kyj, antwortet, ruft zwar nicht zu einer solchen Verwüstung auf, hält aber nichtsdestotrotz die Politik Ossolińskis für desaströs. Man könne nicht den Kosaken die freie Wahl ihres Anführers überlassen, weil sie nur Bauern seien.²⁴¹ Der Autor geht zudem detailliert auf die zu erwartenden Reaktionen des Himmels ein. Kisiel schlage vor, der polnische Adlige solle eher im Heiligen Krieg gegen die Türken als im Gefecht

insbesondere 14–18. Diese Schrift ist zu einem unbekanntem Zeitpunkt, jedoch zwischen Anfang 1654 und Sommer 1655 in Krakau veröffentlicht worden.

236 Punkta do zważenia sub interregno; Dyskurs jeśli aprobować czy-li nie punkta Kozakow 50 f.

237 Dyskurs o terazniejszej wojnie kozackiej 6–9.

238 Ebd. 10. Dieser Satz ist eine Antwort auf die Argumentation Adam Kisiels, der im Auftrag Johann Kasimirs mit den Kosaken verhandelte. Kisiel bekräftigte, dass ein Abkommen mit den Kosaken notwendig sei. Sonst bleibe keine andere Möglichkeit, als die ganze Rus' in eine Wüste zu verwandeln. Siehe *Kisiel: Sententia o uspokojeniu*.

239 Dyskurs o terazniejszej wojnie kozackiej 10.

240 *Kisiel: Sententia o uspokojeniu*. Zu Adam Kisiel: *Syryn: Between Poland and the Ukraine*.

241 *Respons na tę »Sentencyją o uspokojeniu wojska zaporoskiego«* 31–39.

gegen seine Bauern sein Leben verlieren. Aber »das Leid, das [die Kosaken] Gott antun, nicht zu rächen, wäre Atheismus!«²⁴² Und den Eid, der die Polen mit der Hohen Pforte verbindet, zu brechen, könne dem Herrn nur missfallen und das Vaterland in eine große Gefahr stürzen. Vorauszusehen sei eine Wiederholung der katastrophalen Niederlage bei Warna im Jahr 1444, in der König Ladislaus III. ums Leben gekommen war. Mit diesen Bauern gehöre es sich nicht zu verhandeln; sie seien Untertanen der Republik und hielten sich aufgrund ihres griechischen Glaubens ohnehin an keinen Schwur.²⁴³

Einem weiteren anonym bleibenden Widersacher von Ossoliński zufolge ist es die Politik des Kanzlers, die das Land an den Rand des Abgrunds führe. Der königliche Favorit habe zuerst die Kosaken zum Krieg gegen die Türken animiert und ihnen Geld gegeben. Als der Konflikt mit Konstantinopel indes ausblieb, erhoben sich die Ukrainer. Danach habe der Kanzler der Krone aus Angst vor einer Konkurrenz durch Jeremi Wiśniowiecki nicht zu den nötigen Kriegsmitteln gegriffen, zu denen auch das Adelsaufgebot gehört. Stattdessen habe er Johann Kasimir in den Krieg geschickt und dabei blind auf Gottes Hilfe vertraut, was den König in große Gefahr brachte.²⁴⁴

Der Ansicht der Gegner Ossolińskis nach war die erste Priorität in den Jahren 1648–1650, die sozial-politische und konfessionelle Ordnung in der Rus' zu verteidigen. Die Kosaken wurden als Bauern gesehen, die polnisch-litauische Adlige keineswegs als *pares* behandeln konnten. Auch trug ihre Rebellion deutliche religiöse Züge, so dass der Kampf gegen sie als Engagement für die Ehre des Herrn galt. Angesichts dieser Probleme erschien das Vorhaben eines Krieges gegen die Osmanen um die Mitte des 17. Jahrhunderts abenteuerlicher denn je. Dem religiös-politischen Kalkül des Hofes stellten die Anhänger Wiśniowieckis ein eigenes entgegen, das auf der Verteidigung der gottgewollten Ordnung und der katholischen Kirche innerhalb des Landes beruhte. Manche griffen sogar auf die Argumente des 16. Jahrhunderts zurück, um gegen den Heidenkrieg zu agitieren. Die Kritiker des Kanzlers äußerten keine Hoffnung auf eine schnelle Lösung der Konflikte durch die himmlische Favorisierung des Königs. Ihre Schriften zeugen davon, dass nicht alle polnischen Adligen sich die Grundsätze der universalistischen Monarchie angeeignet hatten. Gleichwohl zweifelten sie die Sakralität des gekrönten Hauptes weder öffentlich noch direkt an.

So hatten die späten 1640er und die frühen 1650er Jahre einen ambivalenten Charakter: Man findet sowohl eine religiöse Huldigung der Monarchie als auch eine scharfe Kritik des religiös-politischen Kalküls des Hofes. Auch wenn sich die

242 Ebd. 32, 37.

243 Ebd. 35–37.

244 [Radziejowski?]: Compendium consiliorum pana Jerzego Ossolińskiego.

Widersacher von Jerzy Ossoliński gegenüber dem König nicht durchzusetzen vermochten, trug die politische Lage neue Züge im Vergleich zur Zeit Ladislaus' IV. Diese diskursiven Gegensätze verstärkten sich erheblich nach 1651.

In der Tat finden sich weiterhin Diskurse, die von der universalistischen Sakralisierung der Monarchie zeugen, die unter dem zweiten Wasa erfolgt war. Während des Feldzugs von 1651 kursierten Erzählungen von Visionen und Erscheinungen, die den Sieg ankündigten.²⁴⁵ Besonders hervorzuheben ist auch die nach dem Sieg von Berestečko im Sejm gehaltene Rede Andrzej Maksymilian Fredros, da dieser gewöhnlich als Apologet der »goldenen Freiheit« gilt. Die Deutungsmuster, die Fredro bemüht, erinnern an die der höfischen Anhänger des Wasas: »Durch die Gnade Gottes Unbesiegter König [...]! Mit diesem Titel soll ich anfangen, denn ich spreche zum König von Polen [...] und zu Johann Kasimir.«²⁴⁶ Wie das »stolze Spanien [...] seinen Herren den Titel des Katholischen Königs« und »das ruhmvolle Frankreich [seinen Königen] den Namen Allerchristlicher« verliehen habe, solle man auch in Polen, das seit Chotin glorreich durch seine Türkenkriege sei, dem Brauch des Heiligen Vaters folgen und den König »invictissimus« nennen.²⁴⁷ Die Geschichte der Herrschaft Sigismunds III. und Ladislaus' IV. sei dank der himmlischen Gnade von glanzvollen Siegen erfüllt, so dass es auf der Welt keinen so mächtigen König und keine so mächtige Nation gebe. Der Höchste Richter habe auch so lange der niedrigen Nation der Rus' gutes Glück gegeben, um den Triumph des Fürsten noch weiter vor aller Welt zu erhöhen. Auch wenn man das Prinzip der freien Königswahl, die von großer Bedeutung für die Fortuna des Vaterlandes sei, keineswegs infrage stelle, könne man schon voraussagen, wer nächster König werde: Es herrsche eine solche Liebe zwischen Johann Kasimir und den Völkern, dass die Krönung seines Abkömmlings gesichert sei. Es gebe nichts Prächtigeres als zuzusehen, wie alle auf die Knie fallen, um Seiner Königlichen Hoheit ein Zeichen ihrer Untertänigkeit zu geben und die allmächtige Providenz zu bitten, über ihr Werk und die »Majestät des Königs« zu wachen. Gott hüte als guter Gärtner die Republik, die prächtig gedeihen werde.²⁴⁸ Fredro schreibt – ähnlich wie die Publizisten zur Zeit Ladislaus' IV. – eine Apologie der gemischten Monarchie, worin die sakrale Königsmacht Bürge für die *fortuna* der Republik ist.

Trotz dieser religiösen Hochachtung für die Königsgewalt nahmen jedoch auch die Konflikte in der hochadligen Elite zu. 1651 und der Anfang des folgenden Jahres wurden vom Zusammenstoß zwischen Johann Kasimir und dem Magnaten Hieronim Radziejowski überschattet. Dieser Gegensatz war nicht poli-

245 Kubala: Bitwa pod Beresteczkiem 251 f.

246 Rede Fredros im Sejm von 1651. In: Glinka: Zwierzyniec jednoróżców 152.

247 Ebd. 152 f.

248 Ebd. 154–164.

tisch-religiös motiviert. Radziejowski war ein Intrigant ohne feste Überzeugungen. Er unterstützte die antitürkischen Pläne und Ossoliński bis zu dessen Tod beinahe ununterbrochen, beteiligte sich nichtsdestoweniger im Frühjahr 1651 aus persönlichem Ehrgeiz an einer Verschwörung mit Chmel'nyč'kyj und Jerzy Lubomirski gegen Johann Kasimir, die den Thron dem Siebenbürger Fürsten Georg II. Rákóczi versprach.²⁴⁹ Im Endeffekt gelang es dem Herrscher, seinen Gegner auszuschalten: Im Januar 1652 verurteilte das Marschallgericht Radziejowski zum Tode. Der Magnat versuchte vergeblich den Weg des Aufstands und floh in die Emigration nach Schweden.

Für den hochadligen Rebellen konnte die zeitgleiche *Fronde des princes* in Frankreich durchaus Modellcharakter haben. Eine Schrift zur Verteidigung von Radziejowski konstatiert, dass der absolute französische König Condé verzieh, während der Hof in einem freien Land wie Polen nicht einmal den Waffenstillstand respektiere. Darüber hinaus argumentierten die Anhänger des ungehorsamen Magnaten mit einer Vorstellung von Recht, Gerechtigkeit und Königsmacht, die der universalistischen Betonung der *iustitia* diametral entgegenstand. Zur Verteidigung des Angeklagten, der den Palast seiner Gattin – die ein Verhältnis mit Johann Kasimir hatte – mit Waffen stürmen ließ, verwiesen seine Leute darauf, dass Duelle und Fehden zwischen Adligen immer gestattet gewesen seien und hätten die Majestät des Königs niemals geschmälert.²⁵⁰

Im Gegensatz dazu empörten sich die Gegner Radziejowskis über die Missachtung des göttlichen Gesetzes durch den hochadligen »Totschläger«. Der Autor der Schrift mit dem Titel »Die Missachtung der Gesetze« war keineswegs ein klassischer Anhänger der Hofparteiung. Er achtete besonders auf Fälle, in denen der König die adligen Freiheiten einschränkte, und verurteilte aus diesem Grund den Versuch Ladislaus' IV., die Kavallerie der Unbefleckten Maria einzuführen. Allerdings teilte er die Meinung, es sei die Pflicht des Königs, eine strenge Gerechtigkeit walten zu lassen, um die göttlichen Gesetze zu implementieren. Als Schlussfolgerung schlug er ironisch vor, der Sejm solle eine Verfassung beschließen, die festlege, wohin jeder Adlige nach seinem Ableben zu gehen habe: in den Himmel oder in die Hölle.²⁵¹

Somit trat in Polen-Litauen ein ähnlicher Konflikt um das neue *iustitia*-Verständnis zutage wie in Frankreich. Auch im Land des Allerchristlichen gelang es den Regierenden kaum, das Duellverbot durchzusetzen, da das Parlement ihre Anstrengungen meist sabotierte. Ein gewichtiger Unterschied zwischen beiden Königreichen bestand indes darin, dass polnisch-litauische Adlige 1651–1652 offen gegen die strenge *iustitia*-Pflicht als monarchisches Attribut Argwohn heg-

249 Polski Słownik biograficzny, Bd. 30, 50–63, hier 53.

250 Obiter notanda do sprawy pana Radziejowskiego 94 f.

251 *Contraventio legibus quibus armatur et utuntur Poloni* 97 f.

ten. Dies stellte auch im Vergleich zur Herrschaft Ladislaus' IV. ein neues Phänomen dar. Zwar war der *iustitia*-Anspruch der polnischen Königsmacht nie Allgemeingut gewesen. Im Gegensatz zu Frankreich unter Ludwig XIII. übernahm nur ein Teil der Panegyriker Ladislaus' IV. die Anforderung einer – wenn nötig gewaltsamen – Durchsetzung des göttlichen Rechts durch den Gesalbten des Herrn. Doch überdeckte man nach dem *rokosz* von Sandomir solche unterschiedlichen Leitbilder mit dem optimistischen Diskurs einer himmlischen Förderung der polnisch-litauischen Republik dank der Fortuna ihres gekrönten Hauptes.

Als noch gravierender als diese Kontroversen entpuppte sich die militärische Lage im Osten. Da entscheidende Erfolge ausblieben, war immer deutlicher Kritik am Herrscher zu vernehmen, zumal Johann Kasimir entgegen dem Brauch zwischen 1652 und 1654 keinen Großhetman der Krone ernannt und selbst die Führung der Truppen übernommen hatte.²⁵² Ein Gegner der königlichen Politik meinte, die Rebellion der schismatischen Kosaken sei jener der ketzerischen Holländer zum Verwechseln ähnlich.²⁵³ Krzysztof Opaliński, der für dieselben Optionen wie Jeremi Wiśniowiecki eintrat,²⁵⁴ beschuldigte Johann Kasimir in einem Brief, den er im Februar 1652 im Sejm vorlesen ließ, öffentlich, das Kriegsdesaster selbst provoziert zu haben.²⁵⁵ Weil er »Neuheiten« in die Republik einführen wollte – so der Verfasser –, sei der Wasa bei Berestečko vom allgemeinen Adelsaufgebot im Stich gelassen worden.²⁵⁶

Noch heftiger als die Rede von Krzysztof Opaliński waren Pamphlete aus dem Umfeld Jeremi Wiśniowieckis, der bereits vor der Königswahl ein Gegner Johann Kasimirs gewesen war. Sie zogen eine durch und durch katastrophale Bilanz nicht nur der Herrschaft des letzten Wasas, sondern der gesamten Politik seit der zweiten Hälfte der 1630er Jahre. In der Schrift »Die Aufklärung der stumpfen Augen der Söhne der Republik in der Wolke der schismatischen Rebellion« aus

252 Frost: »Initium Calamitatis Regni«? 190.

253 List ziemianina prawowitego do dworskiego.

254 Sajkowski: Krzysztof Opaliński 144, 151.

255 Brief von Krzysztof Opaliński: *Szajnocha*: Krzysztof Opaliński 145–147.

256 Ebd. 146. Mit »Neuheiten« ist vermutlich der Versuch Johann Kasimirs gemeint, die hohen Ämter nur an seine Vertrauten zu verleihen, was den Unmut von Radziejowski provozierte: Frost: »Initium Calamitatis Regni«? 188–190. Andererseits hatte Krzysztof Opaliński zwei Jahre zuvor selbst in seinen nach dem Modell von Juvenal verfassten »Satiren« auf ein *pietas*- und *iustitia*-Defizit in Polen-Litauen hingewiesen. Unter anderem bemängelte er die Überzeugung des Adels, dass er das Recht habe, alles zu tun. Auch könne man göttliche Strafe erwarten, da die Polen nun ketzerische Kirchen gegenüber von Klöstern errichteten. Die Interregna und das Heer zeichneten sich aufgrund der mangelnden Glaubenseinheit durch Chaos aus. Die Polen würden erst dann ihren König respektieren, wenn er vom Himmel herabstiege. Alles sei im Vaterland käuflich; selbst Gott versuchten die Landsleute zu bestechen. Siehe *Opaliński*: *Satiry*.

dem Jahr 1653 wird argumentiert, der Grundfehler sei gewesen, sich auf die Forderungen der gottlosen schismatischen Rebellen einzulassen. Wie konnte dies geschehen, angesichts der Verwüstungen, Frevel, Verachtung für Jesus und seine allerheiligste Mutter? Die Kosaken seien Teufel; Chmel'nyc'kyj wolle sich als Schutzherr der griechischen Kirche etablieren. Gott habe vorgehabt, die Polen mithilfe der Kosaken zu bestrafen. Dies alles sei schon von vorneherein abzusehen gewesen: Doch seit zwanzig Jahren bestimmten schlechte Ratschläge die Politik. Der Frieden von Zboriv sei eine Katastrophe gewesen und die Kosaken hätten in Berestečko entkommen können, weil der König gegen deren Verfolgung gewesen sei. Im Jahr 1652 habe Johann Kasimir gar nichts zur Bestrafung der Ungläubigen unternommen. Die jetzigen Regierenden achteten im Gegensatz zu ihren Ahnen keineswegs auf die Ehre des Schöpfers. Man solle aus diesem Grund Schlimmes erwarten, denn es sei ein Zeichen des göttlichen Zorns, wenn ein Königreich »einen schlechten Herrn« habe und infolgedessen unter dem Krieg leide.²⁵⁷

Genauso wie der allmächtige Gott das Volk und die Republik glücklich für die Herrschaft eines guten und frommen Herrschers macht, so gibt er für die Herrschaft eines schlechten kein Glück und [...] bestraft durch unterschiedliche Ereignisse und Plagen das Königreich für die Sünden der Vorgesetzten.²⁵⁸

Die einzige Hoffnung liege nun in Herrgott, den man bitten solle, die Republik zu retten. Der Höchste Richter helfe dem nicht, der in Berestečko unwillig gewesen sei, seine Ehre zu rächen. »Aber euch, [...] Söhne der Krone, wird der allmächtige Gott Glück geben, wenn ihr die Tugenden und die Frömmigkeit eurer Vorfahren nachahmt.«²⁵⁹

Dieses Pamphlet, das im Übrigen Wiśniowiecki lobt, stellt also zum ersten Mal die Fähigkeit des Königs, erfolgreich mit dem Allmächtigen zu handeln, direkt infrage. Ganz im Gegenteil zum Diskurs der Panegyriken verfolge Johann Kasimir keine gottgefällige Politik. Dafür werde das ganze Land vom Himmel bestraft. Der einzige Ausweg aus der Situation liege folglich in einer Umgehung der königlichen Gewalt. Mit dieser Kontroverse war ein Streit um den Wert des Adelsaufgebots verbunden, das vom gekrönten Haupt nur schwer zu kontrollieren war, wie die Ereignisse in Berestečko gezeigt hatten. Von den Anhängern des Hofes als Verderb des Vaterlandes dargestellt, hielten jene Adlige, die in Opposition zu den Regierenden standen, an dieser Form der gemeinsamen Aktion des Adels mit dem König, die die gemischte Monarchie kennzeichnete.²⁶⁰

257 Oświecenie tępych oczu synów koronnych, hier insbesondere 110–127.

258 Ebd.

259 Ebd. 128 f.

260 Rede Stanisław Kobierzyckis. In: *Pisarski: Mowca polski*, Bd.1, 210–218, hier 213;

Den wachsenden Ängsten vor einer göttlichen Strafe für Polen-Litauen und der damit einhergehenden Desakralisierung der königlichen Person in einem Teil des Adels entgegnete die Hofpropaganda nicht nur weitere gewöhnliche Beteuerungen des Glücks Johann Kasimirs und seiner Sonderbeziehung zu Gott.²⁶¹ Sie schlug auch ganz neue Töne an. Manche Anhänger rekurrten nun auf Deutungsmuster aus der Passionsgeschichte. Diese ermöglichten, den baldigen Untergang der Republik zu thematisieren, wobei der in der Rolle Christi auftretende König keinerlei Verantwortung für die katastrophale Lage trug, die von Fehlritten der Adligen herrührte.²⁶² Vor allem das Pamphlet »Die Passion unseres Herrn [...] Johann Kasimir nach dem heiligen Matthäus« ist in diesem Zusammenhang hervorzuheben.²⁶³ Es wurde 1652 als Antwort auf die Angriffe seitens Krzysztof Opaliński und Hieronim Radziejowski veröffentlicht.²⁶⁴ Demnach sah der König genauso wie Christus seinen Tod voraus. Krzysztof Opaliński, der als Judas auftritt, verrät den König, worauf der Adel ihn festnimmt. Die Adligen finden zwei falsche Zeugen, die bekunden, der Wasa habe befohlen, Chmel'nyč'kyj nicht niederzuschlagen. Vom Krakauer Palatin Władysław Dominik Zasławski-Ostrogski – dem Rang nach dem ersten weltlichen Senator –, in der Rolle des Pilatus, gefragt, ob er der König von Polen sei, antwortet Johann Kasimir: »Mein Reich ist nicht ewig auf dieser Welt, aber doch der, der mich schuf.«²⁶⁵ »Pilatus« möchte ihn für unschuldig erklären, indessen schreien die Adligen und vor allem Radziejewski nach dem Tod des Monarchen. Schließlich wird der Herrscher tatsächlich ans Kreuz genagelt, auf dem die Inschrift »Joannes Casimirus Rex Poloniae« zu lesen ist.²⁶⁶

Diese Quelle wirft einige Fragen auf. Die Wirren des *rokosz* von Sandomir (1606–1608) hatten bereits eine Schrift inspiriert, die sich der Passion Christi bediente, um von den Schwierigkeiten zu berichten, vor denen Sigismund III. stand. Beide Pamphlete unterscheiden sich gleichwohl erheblich durch ihren Schluss. Während Sigismund durch seine königliche Autorität die Rebellen in die Flucht treibt, stirbt sein Sohn tatsächlich auf dem Kreuz. Auch folgt auf seinen Tod keine Auferstehung. Dieses klägliche Ende mag erstaunen, da es ungeeignet erscheint, um einen glücklichen Ausgang des Konflikts in der Ukraine in

[Radziejewski?], Compendium consiliorum pana Ossolińskiego; Punkta do zważenia sub inter-regno 4; Dyskurs jeśli aprobować czy-li nie punkta Kozakow pod Zborowem podane? 51.

261 Etwa: Sposob iakoby Woyska Rzeczypospolitey mogły być w dobrym porządku zatrzymawane; Bieżanowski: Trophaeum martiale.

262 Interrogatorium et responsorium na kształt kazania 98 f.

263 Passio Domini nostri Serenissimi Joanni Casimiri 99–101.

264 Wasilewski: Ostatni Waza 124.

265 Passio Joanni Casimiri 100 f.

266 Ebd. 101.

Aussicht zu stellen. Zwar hebt die Passionsgeschichte die religiös-politische Autorität des Gesalbten des Herrn hervor und verteufelt seine Gegner. Sie liefert ein Deutungsmuster, um die schwierige Situation Johann Kasimirs mit einer Aura des Sieges zu umgeben: Je mehr der Wasa erniedrigt wird, desto glorreicher fällt seine endgültige Erhöhung aus.

Dennoch überrascht das vermittelte Bild der Monarchie, da es sehr deutlich vom reformkatholischen Ideal einer Integration der Welt in den Himmel abweicht. Verschwunden ist hier der starke Fürst der *iustitia*, der als Stellvertreter Gottes seine Gesetze durchsetzt und dadurch seinen Staat zum Sieg führt. Der Vergleich des Königs mit Christus ähnelt hier vielmehr dem Monarchiemodell, das Heinrich III. von Frankreich während der Religionskriege entwickelt hat: Darin opfert sich der Fürst für sein Land auf. Die Schrift aus dem Jahr 1652 suggeriert, Johann Kasimir sei darüber im Klaren gewesen, dass seine Politik zu keinem guten Ergebnis führen werde. Er habe sie aber dennoch aufgrund ihrer religiösen Notwendigkeit verfolgt. Vielleicht ist in diesem Punkt die zentrale Aussage dieser ambivalenten Kampfschrift zu sehen, in der der Monarch sich zum freiwilligen Märtyrer erhebt und dadurch den Kampf gegen die Opponenten aufgibt. Wieder argumentiert die Hofpartei auf der Ebene der Notwendigkeit, genauso wie Ossoliński unter Ladislaus IV. den Türkenkrieg für unausweichlich erklärte.

Nichtsdestotrotz hinterlassen »Die Passion unseres Herrn [...] Johann Kasimir« und ähnliche Schriften den Eindruck, selbst die Hofparteiung habe den Glauben an eine durch Gottes Hilfe erfolgreiche Verteidigung des Landes vor den Kosaken verloren. Mit der Moskauer Invasion 1654 wuchs im Adel und im Umfeld des Wasas noch die Angst vor der himmlischen Strafe.²⁶⁷ Berichte von beunruhigenden Wundern trafen im Vorfeld des Sejms vom 9. Juni 1654 ein. Ein Kanoniker benachrichtigte Warschau darüber, wie er auf der untergehenden Sonne drei nacheinander auftretenden Zeichen sah: ein griechisches Kreuz, dann ein durch ein Schwert durchbohrtes Herz und schließlich den polnischen Krönungsapfel, der in vier Teile zerfiel und verschwand. Die Bischöfe schenkten diesem auch unter Eid wiederholten Bericht durchaus Glauben. An demselben Tag habe zudem ein heiliges Bild, das sich im Palast Bogusław Leszczyńskis in Leszno befand, angefangen zu weinen.²⁶⁸ Der Nuntius nahm das Bild mit und zeigte es dem König. Durch solche Zeichen, glaubte man, bekunde Gott seinen Zorn.

267 Ab 1653 legte der Opponent Krzysztof Opaliński eine große religiöse Aktivität an den Tag: *Sajkowski*: Krzysztof Opaliński 212.

268 *Wasilewski*: Ostatni Waza 145.

1654 behielt Johann Kasimir zwar noch eine gewisse Autorität in dem Sinne, dass er die Macht mit seinen Widersachern nicht teilen musste.²⁶⁹ Die Konflikte blockierten vor allem den Sejm aufgrund seiner Eigenschaft als eine Institution der Eintracht.²⁷⁰ Bereits die Landtage zu Beginn des Jahres 1654 waren von der Kritik am Wasa dominiert.²⁷¹ Der darauffolgende Reichstag spiegelte die Konflikte wider und wurde gesprengt. Allerdings hatte der König mit einem aufgelösten Sejm freie Hand und konnte ohne jegliche Kontrolle weiterregieren.²⁷² So zog es Johann Kasimir im Frühjahr 1654 vor, den Reichstag sprengen zu lassen, als das Amt des litauischen Großhetmans seinem kalvinistischen Widersacher Janusz Radziwiłł zu überlassen. Andererseits konnte die »Opposition« durch das Sprengen der ständischen Versammlung auch den Beschluss von Sondersteuern für den Krieg blockieren.²⁷³ Dies hatte verhängnisvolle Konsequenzen für die Verteidigung des Landes und verhinderte, dass ein Weg aus der Spirale der Misserfolge gefunden werden konnte.

Die Jahre 1649–1655 brachten somit eine Destabilisierung des religiös-politischen Systems mit sich, das sich unter Ladislaus IV. durchgesetzt hatte. Bereits vor 1648 war das Rechnen des Hofes mit Gott – das auf der Notwendigkeit, das *iustitia*-Defizit zu überwinden, beruhte – nicht konsensfähig gewesen und hatte zu Auseinandersetzungen geführt. Nach dem Ausbruch des Kosakenaufstands bildeten aber solche politischen Pläne einen direkten Gegensatz zum dringenden politisch-religiösen Bedürfnis, die Untaten Chmel’nyč’kyjs, die die soziale und konfessionelle Ordnung zerstörten, abzuwenden. Nicht nur provozierte die Personalpolitik Johann Kasimirs Widerstand. Auch schien er die gottgewollte Hierarchie und – was noch schwerer wog – die Ehre des Allmächtigen nicht zu verteidigen. Die Parteilung Wiśniowieckis ging so weit, dass sie schließlich die Idee propagierte, der Himmel bestrafe Polen-Litauen aufgrund der Sünden des Königs. Eine solche These war seit dem *rokosz* von Sandomir nicht mehr formuliert worden und stellte zu diesem Zeitpunkt etwas Unerhörtes dar. Gleichzeitig wurden Stimmen laut, die den *iustitia*-Anspruch der Königsmacht offen kritisierten. Dem universalistischen *iustitia*-Diskurs stellten die Anhänger Radziejowskis die alten Bräuche einer Fehdegellschaft entgegen. Mit den Zweifeln an der religiösen Kompetenz Johann Kasimirs, den Krieg mit den Kosaken erfolgreich zu beenden, ging also eine Kritik des *iustitia*-Attributs der universalisti-

269 *Markiewicz*: Opozycja u władzy?; *Frost*: »Initium Calamitatis Regni«? 190–192.

270 In dieser Zeit wuchs der Gebrauch der Kalumnien und Invektive im Sejm: *Dąbrowski*: Inwektywa i kalumnia.

271 *Wasilewski*: Ostatni Waza 141 f.

272 *Frost*: »Initium Calamitatis Regni«? 194 f.

273 So wurden seit Oktober 1653 keine Steuern mehr erhoben: *Wasilewski*: Ostatni Waza 141; *Sajkowski*: Krzysztof Opaliński 212.

schen Monarchie einher. *Pietas*- und *iustitia*-Anforderungen hingen eng zusammen.

So entfernte sich der vom reformierten Katholizismus beeinflusste Diskurs der Hofparteiung immer weiter von jenen, die mit der königlichen Politik nicht einverstanden waren. Die Destabilisierung des gesamten universalistischen Herrschaftssystems schritt weiter voran. Diese lässt sich sogar nicht nur an den Pamphleten der Gegner, sondern auch an neuen Vorstellungen in manchen höfischen Propagandaschriften beobachten. Der Glaube an einen militärischen Erfolg durch die Beziehungen des Königs zu Gott bröckelte. Vieles deutet darauf hin, dass Ängste sich sogar auf der höchsten Ebene der Republik verbreiteten.

Nichtsdestotrotz darf nicht übersehen werden, dass die Kritik an Johann Kasimir aus dem Lager Wiśniowieckis keinen grundsätzlichen Charakter hatte. Sie blieb in der ersten Hälfte der 1650er Jahre ein Angriff auf die Person des Königs und seine Politikführung. Gerade die Idee, der Höchste Richter bestrafe Polen-Litauen für die Fehler des gekrönten Hauptes, zeugte paradoxerweise von unverminderten religiösen Anforderungen an die Königsmacht. Dies implizierte, dass der Himmel die Republik segnen würde, wenn der Gesalbte des Herrn eine gottgefällige Politik verfolgte. Vielmehr als strukturellen Problemen im Verhältnis zwischen dem Königtum und der Szlachta, auf die die Forschungsliteratur oft den Akzent setzt,²⁷⁴ entsprang die retrospektiv doch erstaunlich schnell eintreffende Desakralisierung Johann Kasimirs seinem Umgang mit einem konkreten politischen Problem, der Kosakenfrage, und seinem daraufhin ausbleibenden Erfolg. Das religiös-politische Kalkül der Wasa-Brüder und Ossolińskis, das auf der Vorstellung einer Universalität der Treuepflicht aufbaute, provozierte eine Infragestellung der monarchischen Autorität. In dieser Hinsicht sind die Ereignisse in Polen-Litauen in den Jahren 1648–1654 mit der *Fronde parlementaire* vergleichbar, die eher aus einer Ablehnung der Kriegspolitik als der absoluten

274 In ihrer anregenden Untersuchung zur Kommunikation zwischen Zentrum und Peripherie im parlamentarischen System vertritt Jolanta Chojińska-Mika die These, dass Johann Kasimir aufgrund einer fehlenden politischen Strategie den stummen Regalismus der Masse der Landboten nicht zu seinen Gunsten zu nutzen wusste. Statt die vom Krieg erschütterte Gesellschaft um sich zu vereinen, habe der König den Parteienkampf durch seine Regierungsmethoden verstärkt. Eine solche Analyse überzeugt, misst aber dem eigentlichen Streitpunkt – der Kriegsführung – nicht die gebührende Bedeutung zu. Sie tendiert somit, den Konflikt zwischen König und hochadligen Parteiungen trotz der Bemerkung, die adlige Masse sei regalistisch gewesen, als strukturell zu betrachten. Zwar kann man es als natürlich ansehen, dass Magnaten Ambitionen entwickelten, doch muss die Geschichtsschreibung nachvollziehen, in welcher Situation diese aufkamen. Auch erscheint der Vorwurf, Johann Kasimir habe keine politische Strategie verfolgt, ungerechtfertigt. Dieser Eindruck erwächst wohl aus einer Missachtung religiöser Vorstellungen, die uns heutzutage nicht selten irrational anmuten. Siehe *Chojińska-Mika: Między społeczeństwem a władzą*.

Monarchie erwuchs. Der wichtigste Unterschied bestand in der offenen Kritik an der Person des erwachsenen Königs in Polen-Litauen, während die Fronde während der Minderjährigkeit Ludwigs XIV. wütete, sowie im monarchischen *iustitia*-Anspruch, der in Polen nicht konsensfähig war.

b) Sintflut und Bundeslade: Zusammenbruch und Wiederaufbau

Als die schwedischen Heere im Sommer 1655 in Polen-Litauen einfielen, brach die königliche Herrschaft zusammen.²⁷⁵ Am 25. Juli erkannte der großpolnische Adel in Ujście nach einem halbherzigen Widerstand Karl X. Gustav als polnischen König an. Dies geschah unter der Führung des Posener Wojewoden Krzysztof Opaliński, der bereits 1652 zu einem der größten Kritiker Johann Kasimirs geworden war. Im Jahre 1653 hatte sich sein Verhältnis zum königlichen Hof noch verschlimmert. Der Großpole stand wiederum dem einflussreichsten litauischen Magnaten Janusz Radziwiłł nahe, der nach dem unaufhaltsamen Vormarsch der Schweden am 20. Oktober in Kiejdany die Union Litauens mit Polen beendete und das Großfürstentum an Schweden band.²⁷⁶ Dennoch sind Ujście und Kiejdany vor allem Ergebnisse einer desolaten militärischen Lage gewesen – und weniger Ausdruck eines geschlossenen Widerstands gegen den polnischen Wasa.²⁷⁷ Diese beiden Unterwerfungsakte unter Karl Gustav hatten aber eine katastrophale Wirkung auf die Kampfbereitschaft im Lande.²⁷⁸

Inzwischen war Johann Kasimir bereits nach Schlesien geflohen. Krakau hatte sich ergeben. An der Wende zum Jahr 1656 regte sich dessen ungeachtet Widerstand gegen Karl Gustav: In der Konföderation von Tyszowce schworen zahlreiche Adlige unter der Führung der Generäle Stefan Czarniecki und Stanisław Potocki, dem rechtmäßigen König Johann Kasimir treu zu sein und die Schweden zu bekämpfen. Daraufhin kehrte der Wasa ins Land zurück, indem er sich Anfang 1656 nach Lemberg begab, wo er die heilige Maria feierlich zur Patronin und Königin von Polen wählte und damit den von Albrycht Stanisław Radziwiłł propagierten Titel öffentlich anerkannte.²⁷⁹ In den folgenden Jahren konnte

275 Als einziger Verbündeter Johann Kasimirs trat der Heilige Stuhl auf, der sowohl finanziell als auch durch Gebete half. Die Selbststilisierung zur Vormauer der Christenheit bekam aus diesem Grund eine noch größere Bedeutung: ASV, Segr. di stato, Principi 78, Blatt 66, 226 f., 272, 287, 309, 330; ASV, Segr. di stato, Principi 79, Blatt 6, 66, 96, 120, 130, 149, 209, 210 f.; ASV, Segr. di stato, Principi 80, Blatt 15.

276 *Sajkowski*: Krzysztof Opaliński 207 f., 211 f., 215.

277 *Frost*: After the Deluge 51. Die Schwierigkeiten, die Soldaten zu bezahlen, wirkten sich ebenfalls negativ aus: *Janas*: Konfederacja 24.

278 *Frost*: After the Deluge 51 f.

279 Im Krieg legten nicht nur der Königshof, sondern auch die Armee und die betroffenen

Polen-Litauen zurückerobert werden. 1660 schlossen Johann Kasimir und Karl Gustav in Oliva bei Danzig den Frieden.

Im polnischen Gedächtnis bleibt der schwedische Einmarsch von 1655, der seit dem gleichnamigen Roman von Henryk Sienkiewicz aus dem Jahr 1886 die »Sintflut« genannt wird, eine der größten Katastrophen der Nationalgeschichte. Wie sind die Kehrtwenden des Adels, die das Desaster einleiteten und dann einen Rettungsweg in Aussicht stellten, zu interpretieren?

Die Abkommen von Ujście und Kiejdany sind in der Historiographie lange Zeit als Landesverrat gedeutet worden.²⁸⁰ Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts änderte sich der Ton der Historiker, die nun betonen, dass Krzysztof Opaliński und Janusz Radziwiłł unter dem Druck der allmählichen Eroberung Litauens durch Moskau agiert hätten. Vom Vertrag mit Schweden habe man sich die Rückeroberung des Großfürstentums versprochen. Zudem habe Johann Kasimir einen gravierenden taktischen Fehler begangen, indem er die schwedische Gefahr schlichtweg unterschätzt habe. Noch kurz vor dem Einmarsch der Truppen Karl Gustavs habe er versucht, Truppen von Großpolen nach Lemberg zu verlegen, um sie dort gegen die Kosaken einzusetzen.²⁸¹

Auch wenn man dieser Interpretation nur zustimmen kann, muss wohl auch das Debakel von 1655 in einer mittelfristigen religionsgeschichtlichen Perspektive betrachtet werden. In die Geschichte des religiös-politischen Universalismus zurückgestellt gewinnen die Ereignisse dieses Jahres etwas an historischer Tiefe. Sie waren nicht nur ein Ergebnis des Verrats, den mit dem polnischen Wasa verfeindete Magnaten begangen hatten, sondern zeugten von einem Glaubensverlust in die Fähigkeit des Königs, im Krieg zu siegen. Die sogenannte Sintflut von 1655 ist ohne die allmähliche Untergrabung der königlichen Sakralität in den Jahren zuvor nicht zu verstehen. Selbst Anhänger der Hofpartei schienen den Glauben an einen glücklichen Ausgang durch die fromme und gerechte Monarchie zu verlieren. Dem gottverlassenen Gesalbten des Herrn blieb nichts anderes übrig, als auszuweichen und Hilfe im Ausland zu suchen.

In der Zeit zwischen dem Sommer 1655 und dem Frühjahr 1656 gipfelte in Polen-Litauen die Erwartung einer himmlischen Bestrafung.²⁸² Besonders bemerkenswert ist das Auflodern tiefer Ängste vor dem göttlichen Zorn, mit dem man aufgrund des *iustitia*-Defizits rechnete. Diese Befürchtungen waren

Städten eine große Marienfrömmigkeit an den Tag, die stark von reformkatholischen Kräften gelenkt war: ARSI, Lit. an. Pol. 53, insbesondere Blatt 8, 57–60.

280 *Sajkowski*: Krzysztof Opaliński 224 f.

281 Ebd. 220 f.

282 Die Allgegenwart dieses Motivs in der Literatur dieser Zeit hat Zofia Libiszowska bemerkt: *Libiszowska*: Antyszwedzka literatura 490 f.; *Ochmann-Staniszevska*: Publicystyka polska w latach potopu, hier 329 f.

um 1600 in reformkatholischen Kreisen aufgekommen. Sie hatten sogar jahrzehntelang die Weltanschauung des Hofes beeinflusst und waren somit alles andere als neu. Durch die Bekehrung zahlreicher Protestanten zum Katholizismus, die gottgeliebte Monarchie Ladislaus' IV., die Projekte von Glaubensunionen und die Pläne eines Türkenkrieges konnte man in den 1630er Jahren auf eine baldige Begleichung des *iustitia*-Defizits hoffen. 1648 hingegen argumentierte die Hofparteiung, die lang angekündigte himmlische Strafe sei gekommen, weil der Adel die Umsetzung der königlichen Vorhaben blockiert hatte.

Es vermag daher kaum zu erstaunen, dass die Anhänger Johann Kasimirs auf den *iustitia*-Diskurs zurückgriffen, um das Chaos von 1655–1656 zu deuten.²⁸³ Der »Brief eines Geistlichen an einen Laien« und weitere Schriften nennen unter anderem ausdrücklich die unbändige Eigenwilligkeit des Adels, die Unterdrückung der Bauern und den schlecht funktionierenden Justizapparat als Ursachen für das Kriegsdesaster.²⁸⁴ Dem »Begräbnis der polnischen Freiheit« zufolge seien die Niederlagen dadurch zu erklären, dass die allzusehr in ihre Freiheit verliebten Polen ihren Königen die Hände gebunden hätten. Die Republik werde durch Hochmut und Eigensinn beherrscht. Eine Wiederauferstehung der Freiheit sei jetzt unsicher.²⁸⁵ In einem weiteren Text, der die Form eines Gebets Johann Kasimirs an den Allmächtigen hat, behauptet der Autor, der Himmel habe Polen bestraft, »um den Rauch der Reden der Szlachta zu löschen und den Leuten einen Verstand zu geben.«²⁸⁶ Manche Verfasser legen einen regelrechten Anklagekatalog gegen ihre Zeitgenossen vor. Der göttliche Zorn komme von der Abkehr aller Stände von Gott. Die Ritter hätten den *rokosz* angestiftet, statt über das Gemeinwohl zu beraten; das Heer habe sich den Ausschreitungen hingegeben; die Wojewoden, Schatzmeister und Richter hätten ihre Pflichten nicht erfüllt und seien korrupt gewesen; im Senat und am Hof würden Ämter verkauft; auch den König könne man nicht unschuldig sprechen, denn er habe die Verräter geduldet. Selbst die Geistlichen hätten gesündigt, indem sie Reichtümer anhäuften.²⁸⁷

Obwohl sich die militärische Lage verbessert hatte, vertraten manche Autoren noch 1657 die Idee, eine tiefgreifende Reform der Gesellschaft solle durchgeführt werden, um aus der Kriegsspirale herauszukommen. Der am Hof lebende Jesuit

283 *Makowski*: Pars aetiva concionum 111–115, 568–575.

284 AGAD Arch. Radziwiłłowski, dz. II, ks. 21, 203–211, hier 204–206. Siehe auch den in Versform verfassten Text »Dem traurigen Adler der polnischen Krone«, dessen genaue Datierung jedoch problematisch ist: AGAD Arch. Radziwiłłowski, dz. II, ks. 21, 32–39, insbesondere 35.

285 Pogrzeb wolności polskiej, Bib. PAN Kr., rkps. 367, Blatt 274 Rückseite.

286 *Revolutio Aulae et status Korony Polskiej*, Bib. Jag., rkps. 93, Blatt 23–24.

287 *Eksorbitancje każdemu z osobna wiedzieć należące*.

Jan Chądzyński warnte vor einem verfrühten Optimismus unter dem Eindruck guter Nachrichten. Man verkenne, dass es nicht genüge, die Feinde zu besiegen, denn Gott werde so lange neue ausländische Einfälle ins Land herbeiführen, bis die Polen die Ursache seines Zorns behöben. Diese sieht Chądzyński in der Zügellosigkeit des Adels, der Unterdrückung der niederen Stände und der verarmten Szlachta sowie in diversen Ungerechtigkeiten. Es sei nicht hinzunehmen, dass »jeder Adlige ein Autokrat und absoluter Herrscher ist, der Recht spricht«. Aus diesem Grund bringe das Adelsaufgebot keinen Nutzen: Jeder General denke, er könne dem König Befehle erteilen. Dies habe sich bei Berestecko gezeigt, als Johann Kasimir die Möglichkeit, die Kosaken endgültig zu besiegen, nicht habe ergreifen können. Angesichts der schlecht funktionierenden Gerichte, Ämter, Reichs- und Landtage solle man es eigentlich als ein Wunder betrachten, dass Gott die Republik so lange erhalten hat. Aber jetzt helfe auch die größte Frömmigkeit nicht mehr weiter: Selbst wenn man tausend Kirchen baue, werde die Strafe von Sodom und Gomorrha auf Polen fallen.²⁸⁸ Denn: »Es ist die *iustitia*, die die Staaten erhält [...].«²⁸⁹ Chądzyński zeigt sich hiermit als glühender Anhänger des *iustitia*-Ideals, das sein Orden bereits seit sechzig Jahren propagierte.

Auch die »Klage der geplagten Mutter, der Polnischen Krone« von Szymon Starowolski erklärt das Debakel unverblümt durch die Schuld und die Laster der polnischen Adligen. Gleichwohl weisen seine Vorwürfe bei einer aufmerksamen Lektüre deutliche Unterschiede zur Argumentation Chądzyńskis auf. Laut Starowolski habe jeder Stand den nächsthöheren übertreffen wollen. Ritter hätten die soziale Ordnung durch den Kauf ausländischer Adelstitel angetastet, der die Gleichheit unter Sarmaten gebrochen habe. Die »Söhne der Krone« machten sich zudem der Ketzerei schuldig. Statt ihren Kriegspflichten in der Ukraine nachzugehen, hätten sie die Zeit im Landesinneren und in Städten verbracht. In allem folgten sie lieber dem Beispiel der Deutschen als dem ihrer tugendhaften Vorfahren. Aus den Hochmutigen seien Verräter geworden. Kein Stand und kein Teil der Bevölkerung werde nun der göttlichen Strafe entgehen können: weder Senatoren noch Bischöfe, Ordensleute, Juden, Ketzer, Kinder, Bauern, Handwerker oder Händler.²⁹⁰ In Starowolskis Schriften findet sich also nicht nur vor dem Krieg, sondern auch 1655–1656 kein prinzipieller Argwohn gegen das ständische Gefüge des Vaterlandes. Vielmehr zählt er die Fehlritte des Adels innerhalb eines weiterhin gültigen Rahmens auf. Ein einheitlicher *iustitia*-Diskurs, der für

288 *Chądzyński*: Dyskurs kapłana jednego 184–195.

289 Ebd. 193.

290 *Starowolski*: Lament utrapioney Matki. Dieses Büchlein ist zwischen dem schwedischen Einmarsch und April 1656 verfasst worden.

die gesamte Adelsgesellschaft bindend gewesen wäre, ist auch unter dem Eindruck des schwedischen Einfalls nicht entstanden.

Trotz der Besetzung aller Landesteile durch unterschiedliche Feinde bestehn zudem nach Starowolski Hoffnung in der Hinwendung zu Gott und seiner Mutter, wie der fromme »Gesalbte des Herrn« Johann Kasimir sie täglich praktiziert.²⁹¹ Der Autor erhebt nicht nur die königliche Frömmigkeit zum Vorbild, sondern leitet durch einen Eingangsstich²⁹² die Aufmerksamkeit auf einen besonders vielversprechenden Kult: den der Gottesmutter Königin von Polen, den er bereits 1640 propagiert hat. Die »Regina Poloniae« erscheint auf diesem Bild als Jungfrau der Apokalypse. Sie stellt physisch die Verbindung zwischen Erde und Himmel her, indem ihre Füße auf dem Boden stehen, während ihr Kopf die Wolken erreicht (Abb.2). Damit ist Starowolskis Schrift wegweisend für den Versuch des Jahres 1656 gewesen, das Land durch das polnische Marienpatronat aus der Krise zu führen.

Die Reaktionen auf die Katastrophe von 1655 unterscheiden sich somit von den Kontroversen der Jahre 1652–1654. Anschuldigungen gegen Johann Kasimir, der Allmächtige bestrafe das Land wegen seiner Vergehen – wie sie aus dem Lager von Wiśniowiecki erklingen sind –, lassen sich nach dem schwedischen Einmarsch nicht mehr wahrnehmen. Alle Texte weisen der Szlachta die Schuld zu: manche aufgrund verschiedener Missbräuche der Adligen, andere durch eine grundsätzliche Kritik der ständischen Strukturen. Viele Schriften bringen eine gewisse Hoffnung zum Ausdruck, durch Hinwendung zu Gott und Maria sowie insbesondere durch die Frömmigkeit des Königs errettet zu werden. Somit zeigt sich, dass sich zwar die Akzente verschoben, die Vorstellungswelt aber im Vergleich zur Herrschaft Ladislaus' IV. nicht radikal veränderte. Die Idee einer besonderen Kommunikation des Königs mit Gott, der man für das Wohlergehen der Republik eine erstrangige Bedeutung beimaß, war allgemein akzeptiert – vor 1655 sogar von den Gegnern Johann Kasimirs –, während in der *iustitia*-Frage das Meinungsspektrum deutlich breiter war.

Obwohl die Masse des polnischen Adels eine dumpfe Feindseligkeit gegenüber Schweden an den Tag legte, zeigte sie sich passiv.²⁹³ Vor dem Hintergrund,

291 Ebd., ohne Seitenzahlen.

292 Dieser Stich ist eine der wenigen bildlichen Darstellungen der polnischen Patronin aus der Wasa-Zeit. Dazu kann man wohl der Stich in »Forteca monarchii całego Królestwa Polskiego Duchowna« von Piotr Jacek Pruszc (1662) zählen. Das Titelblatt von »Chorągiew Wandalinowa« von Jan Jurkowski (1607) enthält keinen Hinweis, dass die abgebildete Maria die Patronin Polens sei. Mieczysław Skrudlik nennt keine älteren Bilder der Patronin: *Skrudlik: Królowa Korony Polskiej* 149. Hier wird der Unterschied zu Frankreich offensichtlich, wo das Marienpatronat eine staatliche Angelegenheit war, in deren Rahmen eine überaus aktive Bildpropaganda betrieben wurde.

293 *Wasilewski: Ostatni Waza* 159–161; *Sajkowski: Krzysztof Opaliński* 224.

dass man an der Förderung des Königs durch den Himmel zweifelte, zunehmend eine göttliche Strafe erwartete und die Deutungsmuster des *iustitia*-Defizits reaktivierte, ist diese Haltung nachvollziehbar. Wie ist jedoch zu verstehen, dass große Teile des Adels binnen weniger Monate wieder auf die Seite Johann Kasimirs gewechselt haben?

Die Forschungsliteratur betont die Empörung, die die Plünderungen der Adels- und Kirchengüter, die Zerstörung der Kirchen, Profanationen des Heiligen Sakraments und der heiligen Bilder, die Ermordung von Priestern und Vergewaltigungen von Ordensschwestern durch die schwedischen Heere hervorgerufen haben.²⁹⁴ All dies habe eine adlige »Partisanenbewegung« in Südpolen sowie einen Bauernaufstand im Tatra-Vorland verursacht.²⁹⁵ Von dem Moment an, als klar wurde, dass Karl Gustav auch vor dem römischen Glauben nicht Halt machen würde, gingen viele Adlige in den Widerstand.²⁹⁶ In der Tat bringen zeitgenössische Quellen Entrüstung über die Frevel zum Ausdruck und versuchen, den Adel zu mobilisieren, indem sie zeigen, Karl Gustav benehme sich wie ein Ketzer und Besatzer und halte seine Versprechen gegenüber Polen nicht ein. Der Kronanwalt Daniel Żytkiewicz berichtete Anfang 1656 über die Gier und den Antikatholizismus der schwedischen Generäle, die nur vorhätten, die Reichtümer des Königreichs unter sich aufzuteilen und damit die Vormauer der Christenheit, die Krone Polens, zum Sturz zu bringen. Diese Lutheraner hofften, dadurch alle zur Häresie zu bekehren und dem Haus Österreich zu schaden. So gehe alles verloren, was den Polen teuer sei: der wahre Glaube, die heiligen Kirchen und die Freiheiten. Selbst in Großpolen hielten sich die Untertanen Karl Gustavs nicht an die *pacta*.²⁹⁷

Die Unterstützung Johann Kasimirs besaß also wohl eine politisch-religiöse Dimension. Inwiefern jedoch ein Rechnen mit Gott die Adligen dazu motiviert haben mag, ins Lager des im Exil weilenden Königs überzutreten, lässt sich nach dem heutigen Wissensstand nicht genau feststellen. Es spricht manches dafür, dass viele Zeitgenossen dachten, der Höchste Richter könne nicht auf der Seite der Ketzer stehen, sondern benutze diese nur, um in Polen die Tugenden zu wecken.²⁹⁸ Man kann ein Bestreben erkennen, für die katholische Religion zu kämpfen. Johann Kasimir argumentierte selbst in diesem Sinne.²⁹⁹ Inwiefern die

294 Frost: The Northern Wars 170.

295 Wasilewski: Ostatni Waza 172–174.

296 Kersten: Szwedzi 321–323.

297 Żytkiewicz: O szwedzkich z Królem JMcią i Koroną Polską postępach 144–146.

298 So argumentierten die Soldatenkonföderationen, die sich Anfang 1656 Johann Kasimir anschlossen: Teka Naruszewicza, Bib. Czart., rkps. 149, 77–80, 85f. Zum Teil ähnlich: ebd. 559–567. Auch der König argumentierte, es sei die Pflicht eines jeden gegenüber Gott, den Dienst bei den Schweden zu quittieren: ebd. 99.

299 Kersten: Szwedzi 167.

Lage des gekrönten Haupts den Zeitgenossen vor diesem Hintergrund nicht mehr aussichtslos erschien, sollte noch überprüft werden.

Die Historiographie schreibt auch der Belagerung des Klosters von Jasna Góra bei Tschenstochau eine entscheidende Rolle in der Mobilisierung der Polen für Johann Kasimir zu. Diese Episode gehört zu den bekanntesten der polnischen Geschichte und ist eng mit der Entwicklung des staatlichen Marienpatronats verbunden. Die populäre Literatur ebenso wie die Historiographie kolportiert für gewöhnlich die folgende Erzählung von der Verteidigung:³⁰⁰ Als sich die Schweden Anfang November 1655 daran machten, die Klosterfestung von Tschenstochau zu belagern, habe angesichts dieses Angriffs auf die Patronin Polens eine Welle der Empörung das Land ergriffen. Die erfolgreiche Abwehr des Feindes habe daraufhin den Polen Mut gegeben, für ihr Vaterland zu kämpfen. Johann Kasimir sei deswegen ins Land zurückgekehrt. Durch den Eindruck der Verteidigung von Jasna Góra habe der König am 1. April 1656 in Lemberg ein feierliches Gelübde abgelegt, wodurch er die heilige Maria zur Patronin und Königin von Polen wählte.³⁰¹ Diese Erzählung sieht die Kriegswende im gescheiterten schwedischen Angriff auf das Kloster und begründet damit zugleich das polnische Marienpatronat.

Nun konnte Adam Kersten in den 1950er Jahren nachweisen, dass die Belagerung des »Lichten Bergs« bei den Zeitgenossen wenig Beachtung fand.³⁰² Im

300 *Skrudlik*: Królowa Korony Polskiej 133–137; *Helm-Pirgo*: Virgin Mary Queen of Poland 16; *Zalecki*: Notre-Dame de Częstochowa 74; *Wasilewski*: Ostatni Waza 174f.; *Borkowska*: Królowie polscy a Jasna Góra 33; *Brożek*: Geschichte Polens 20; *Rakoczy*: Jasnogórska Hetmanka; *Kersten*: Szwedzi 293; *Wójcik*: Jan Kazimierz 116f.; *Heyde*: Geschichte Polens 41.

301 *Skrudlik*: Królowa korony polskiej 133–137; *Borkowska*: Królowie polscy a Jasna Góra 65–67. Die Verteidigung des Klosters und die Lemberger Gelübde werden sogar oft durcheinandergebracht. So irren sich Janusz Rosikoń und Wojciech Niżyński, wenn sie schreiben, dass Johann Kasimir 1656 »das Marienbild von Jasna Góra zur Patronin seines Königreichs wählte«. *Rosikoń/Niżyński*: Polskie Madonny 17f. Primas Stefan Wyszyński betitelte sein Votum zum 300. Geburtstag der Lemberger Gelübde »Die Gelöbnisse von Jasna Góra der Polnischen Nation«: *Żaryn*: Kościół w PRL 53–61.

302 *Kersten*: Szwedzi 293–330. Diese These wird jedoch heutzutage oft stillschweigend übergangen oder ohne solide Begründung abgelehnt. Zbigniew Wójcik beispielsweise wirft Kersten Voreingenommenheit aufgrund des kommunistischen Hintergrunds seiner Forschungen vor. Dieser Biograph Johann Kasimirs zitiert jedoch auch nur wenige Dokumente, die unter anderem die Belagerung von Tschenstochau erwähnen. Die alte Sichtweise, dieses Ereignis habe eine Wende im Krieg herbeigeführt, muss also grundlegend revidiert werden. Vgl. *Wójcik*: Jan Kazimierz 116f. Dass sich die zeitgenössische Empörung über die Belagerung von Tschenstochau in Grenzen hielt, kann auch damit erklärt werden, dass Jasna Góra noch keineswegs den unbestrittenen Status des wichtigsten Wallfahrtsorts Polen-Litauens beanspruchen konnte: *Zakrzewski*: W kręgu kultu maryjnego. Auch diese These wird von der polnischen Kirchengeschichte nicht akzeptiert. So spricht etwa Stanisław Litak von einem »allgemeinnationalen Charakter« des Wallfahrtsorts: *Litak*: Od reformacji do oświecenia 112.

Umfeld des polnischen Wasas nahm das Ereignis keinen besonderen Platz ein und zählte nicht zu den Beweggründen des Exilkönigs, in seine Kronländer zurückzukehren. Auch tragen die überlieferten unmittelbaren Erwähnungen der Belagerung durch Adlige und Bürger lediglich lokalen Charakter. Der Angriff auf das Kloster war für viele nur eine schwerwiegende schwedische Freveltat in einer Unzahl von Profanationen und Verbrechen. Sie wird in diesem Sinne im Manifest der Konföderation von Tyszowce erwähnt.³⁰³ Der Mythos von der Verteidigung von Tschenstochau als Kriegswende wurde erst durch das Werk »Nova Gigantomachia« von Augustyn Kordecki bergündet, das 1658 erschien und die oben zusammengefasste Geschichte erzählte. Alle Autoren, die in Zukunft von den Wundern sprachen, die Maria bei Jasna Góra vollbrachte, schöpften aus diesem Buch.³⁰⁴ Auch lässt sich nicht belegen, dass die Belagerung und Verteidigung von Tschenstochau die marianischen Gelübde des Königs wenige Monate später tatsächlich inspiriert hätten.

In der Perspektive einer Geschichte des polnischen Marienpatronats sollte man aus diesem Grund versuchen, die Lemberger Gelübde für sich, losgelöst vom berühmten Nationalnarrativ, zu betrachten. Inwiefern stellten sie eine Innovation in der Suche nach einem marianischen Schutz für Polen-Litauen dar? Stand das angestrebte Marienpatronat in Kontinuität mit den Vorstellungen aus der Regierungszeit Ladislaus' IV.? Wo sind Unterschiede und Gemeinsamkeiten etwa mit dem Gelöbnis Ludwigs XIII. zu konstatieren?

Im Vergleich zu der Zeit vor 1648 hatte sich das politische Projekt, bei dessen Umsetzung das polnische Marienpatronat helfen sollte, radikal verändert. Während Ladislaus mit der Gottesgebälerin in einem ambitionierten offensiven Plan gegen die Hohe Pforte rechnete, ging es seinem Bruder um den bloßen Erhalt seiner Herrschaft. Dementsprechend ist der Ton des Gelübdes vom 1. April 1656 flehend: Der polnische König »ruf[t] demütig in diesem erbärmlichen und aus den Fugen geratenen Königreich um die Barmherzigkeit [der Gottesmutter] und [ihre] Hilfe gegen die Feinde der Heiligen Römischen Kirche«. ³⁰⁵ Der Urheber des Entwurfs, der Erzbischof von Gnesen und Primas von Polen Andrzej Leszczyński, verfolgte mit dem Gelübde das Ziel, himmlische Unterstützung im bewaffneten Kampf gegen die Invasoren zu gewinnen. ³⁰⁶

303 *Kersten*: Szwedzi 295–318.

304 *Ders.*: Pierwszy opis 237–291.

305 ASV, Segr. di Stato, Polonia 64, 193 f., 220 f. Die Vorstellung, Gott werde sich bald des Königs erbarmen, wurde schon in den Monaten zuvor propagiert: Brief Andrzej Leszczyńskis an den Adel, 3. 1. 1656, Teka Naruszewicza, Bib. Czart., rkps. 149, 1–6.

306 Nachdem Johann Kasimir nach Lemberg aufgebrochen war, blieb Andrzej Leszczyński in Schlesien und schrieb von dort aus an den König und den ihn begleitenden Nuntius Vidoni einen Brief. Darin schlug er vor, Johann Kasimir möge in einem Gelöbnis die Heilige Jungfrau

Mit der Formulierung »die Feinde der Heiligen Römischen Kirche« waren die Schweden gemeint: Die Gleichsetzung der Feinde des Königreichs mit den Feinden Gottes erschien hier aufgrund des konfessionellen Gegensatzes als natürlich. Die Logik der Universalität der Treuepflicht reichte aus, um die Kongruenz zwischen himmlischen und irdischen Interessen zu sichern. Das polnische Marienpatronat der Lemberger Gelübde wurde nicht mit einem staatlichen Denken verbunden, wie das in Frankreich der Fall war, dessen König einen Krieg für den Staat führte. Im Unterschied zur Verteidigung des Kavallerieprojekts unter Ladislaus IV. findet sich im Gelöbnis sogar kein Vergleich mit anderen Monarchien, ja nicht einmal der Begriff »Staat«. Dagegen enthält es eine Liste aller Bestandteile des polnisch-litauischen Reichs, deren Patronin nun die Engelkönigin sein soll. Dadurch wird dem Text ein juristischer Anstrich verliehen.

Die kultischen Leistungen, die der Gottesmutter angeboten werden, weisen zwar durchaus eine staatliche Dimension auf, die im Vergleich zu Frankreich allerdings auf relativ niedrigem Niveau verharrt. Auf den von Andrzej Leszczyński vorgeschlagenen Schwur, im Sejm ein Gesetz zum Verbot der Blasphemie gegen Gott und seine Mutter zu erwirken, verzichtete der König.³⁰⁷ Stattdessen formulierte er drei Versprechen. Erstens äußerte der Wasa den eher vagen Wunsch, der Himmelskönigin »mit der Nation zu dienen«, und versprach im Namen des Adels und seiner Untertanen, ihre Verehrung im Königreich zu intensivieren. Zweitens erwähnte Johann Kasimir konkrete Schritte: Er werde sich bemühen, beim Apostolischen Stuhl eine Feier zur Erinnerung an den Sieg »über die Feinde und insbesondere die Schweden« zu erwirken, sobald die »äußerst mächtige Interzession« der Engelkönigin Früchte getragen habe.³⁰⁸ Dieses Vorhaben bedeutete keine Innovation, da bereits die Erinnerung an Chotin durch eine solche religiöse Feier wachgehalten wurde. Es war zweifellos mit kei-

zur Patronin und Königin von Polen nehmen, um die Schweden zu besiegen. Auffällig ist, dass die Zeremonie einem ähnlichen Ablauf folgte, wie vom Primas vorgeschlagen. Am Marienfest, Samstag, den 1. April, wurde in einer feierlichen Prozession ein Marienwunderbild von einer auf dem Friedhof errichteten Kapelle zum Lemberger Dom getragen. Während der vom Nuntius gehaltenen Messe kniete Johann Kasimir zwischen der Predigt und der Eucharistie vor dem Altar nieder und sprach das Gelübde: Die Gottesmutter um Hilfe im Krieg gegen die Schweden anflehend, ernannte er sie zur Patronin seiner Länder. Siehe ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Polonia 64, 1656, Blatt 192, 219f.; *Józefowicz*: Kronika miasta Lwowa 217–222; *Wasilewski*: Ostatni Waza 187. Das im Gelöbnis verwendete Wunderbild der Gottesgebäerin wies keine Besonderheit auf, sondern wurde gewählt, weil es sich schlicht und ergreifend vor Ort befand: *Szydelski*: Słów kilka o Obrazie Najśw. Maryi Panny Łaskawej.

307 ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Polonia 64, 1656, Blatt 192, 219f. Dies ist ein weiteres Zeichen der fehlenden Konfessionalisierung Polen-Litauens aufgrund der ständepolitischen Strukturen des Landes.

308 ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Polonia 64, 1656, Blatt 220.

ner so großen Teilnahme der Untertanen an der Kommunikation des Königs mit dem Himmel verbunden wie die Zeremonien vom 15. August in Frankreich.

Das dritte Versprechen Johann Kasimirs kann man dagegen als Neuerung bezeichnen. Es stellte zugleich eine Antwort auf ein typisch polnisches Problem jener Zeit dar:

Da ich mit großem Schmerz sehe, dass alle Katastrophen, die in den letzten sieben Jahren über mein Königreich hereingebrochen sind, wie Epidemien, Kriege und anderes Unglück, der Höchste Richter wie Schläge zum Leid und zur Unterdrückung der Bauern schickte, verspreche ich und lege das Gelübde ab, nach der Wiederkehr des Friedens mit allen Ständen jedes Mittel zu nutzen, um das Volk meines Königreichs von allen ungerechten Lasten und Unterdrückungen zu befreien [...].³⁰⁹

Diese Passage des Gelübdes hat die Historiker am meisten interessiert. Sie spielt die Schlüsselrolle in der marxistischen Interpretation der Lemberger Gelübde, die Adam Kersten entworfen hat. Demnach sollten die marianischen Gelöbnisse ein Instrument sein, um die Interessengegensätze zu verschleiern, die zwischen der bäuerlichen Klasse und der Königsmacht bestanden hätten, und hiermit das Volk für die Sache Johann Kasimirs zu mobilisieren. Kersten verweist in diesem Zusammenhang auf damals in Südpolen auftretende Bauernaufstände, die nicht nur gegen die Schweden gerichtet gewesen waren: In deren Zuge seien auch adlige Höfe geplündert worden. Der König habe sich bemüht, diese Gewalt durch eine religiöse Symbolik und das Versprechen, die Leibeigenschaft aufzuheben, gegen die ausländischen Truppen zu kanalisieren.³¹⁰

Dagegen kann man anmerken, dass Johann Kasimir weit weniger als die Abschaffung der Leibeigenschaft in Aussicht stellte.³¹¹ Auch lassen sich die Bemühungen des Königspaares um eine Verbreitung des Marienpatronats mit dem Willen, das einfache Volk zu mobilisieren, nicht hinreichend erklären. Die Bauern spielten weder in der »Nova Gigantomachia« von Kordecki noch in dem vom königlichen Sekretär Stanisław Kobierzycki verfassten »Obsidio Clari Montis«,³¹² das ein Jahr nach dem Werk Kordeckis veröffentlicht wurde, eine Rolle. Auch wenn eine solche propagandistische Funktion der Gelübde nicht auszuschließen ist, sei hier auf den längerfristigen religiösen Kontext des Versprechens, die Lage der Bauern zu verbessern, verwiesen. Seit der Jahrhundertwende kontastierte der reformkatholische Diskurs eine Diskonkordanz der sozialen Ordnung Polen-Litauens mit dem göttlichen Gesetz. In diesem Rahmen wurden Warnungen vor einer Strafe des Höchsten Richters wiederholt formuliert. Im

309 Ebd.

310 Dagegen bemerkt Wasilewski, dass die Bauern vor allem Güter protestantischer Adliger verwüsteten: *Wasilewski: Ostatni Waza* 174.

311 *Kersten: Chłopi polscy* 171.

312 *Kobierzycki: Obsidio Clari Montis*.

Kriegsdesaster von 1655 lebten solche Ängste wieder auf. Auch der Jesuit Jan Chądzyński oder der Dominikaner Wojciech Grąbiecki appellierten an den Adel, die Lage der Bauern zu verbessern.³¹³ Im marianischen Gelübde des Königs schimmerte diese Vorstellung eines *iustitia*-Defizits durch.³¹⁴

In Lemberg verfolgte der Hof also vor allem das Ziel, den göttlichen Zorn abzuwenden. Es sollte kaum eine Normalisierung der Monarchie im europäischen Vergleich – wie noch für die Verteidiger des Kavallerievorhabens – herbeigeführt werden. Vielmehr strebte man eine Wiederherstellung des Status quo ante an. Im Vergleich zur Position Ludwigs XIII. im Gelübde von 1638 kam Johann Kasimir Gott nicht sehr nah. Die Bilder von Philippe de Champaigne und davon inspirierte Stiche zeigen den König von Frankreich vor Maria kniend, aber beinahe auf einer Ebene mit Christus. In Polen-Litauen findet sich nichts Vergleichbares, was auch dem Umstand entspricht, dass im östlichen Staatsverband selbst unter Ladislaus IV. keine ausufernde Superlativität im panegyrischen Diskurs auszumachen ist.

Trotz dieser Bescheidenheit der Ziele ist eine Kontinuität im angestrebten Regierungssystem zwischen dem Kavallerieprojekt und den Lemberger Gelübden zu spüren. Die Etablierung des polnischen Marienpatronats durch ein königliches Gelöbde kam zweifellos einer Behauptung der monarchischen Sakralität gleich. Diese sollte die Autorität Johann Kasimirs stützen und den Adel um seinen rechtmäßigen König mobilisieren. Der polnische Wasa erhob im Gelübde durchaus den Anspruch, majestätisch im Namen des Volkes und des Adels zu agieren: Johann Kasimir empfahl »[sich] selbst und [sein] Königreich Polen mit den Fürstentümern: Litauen, Reußen, Preußen [...], sowie auch das Heer beider Nationen und [sein] ganzes Volk« der »besonderen Obhut« und dem »besonderen Schutz« der Gottesmutter und versprach »in [seinem] Namen, im Namen des Adels und [seines] Volkes«, ihre »Verehrung überall in den Ländern [seines] Königreichs zu verbreiten.«³¹⁵ Dadurch zeigte er sich als jener Stand, der für die Kommunikation mit dem Himmel verantwortlich war.

Doch die höchsten Würdenträger kamen ebenfalls zum Zuge: Nach Johann Kasimir legte auch der Bischof von Przemyśl ein zweites Gelübde im Namen der Senatoren ab.³¹⁶ Der königsnahen Magnatenelite als einem konstitutiven Glied Polen-Litauens verlieh das Marienpatronat damit eine herausragende Stellung.

313 *Wasilewski*: Ostatni Waza 190; *Grąbiecki*: Triumph niezwyczęzoney Krolowej Polskiewy, Blatt 25.

314 Der Nuntius in Polen, Vidoni, stellte die Angelegenheit wie folgt dar: Die »Klagen der Bauern« hätten »dazu beigetragen, den göttlichen Zorn zu provozieren«. Nunziatura di Polonia 64, Blatt 218 (Nuntiaturreport vom 5.4.1656).

315 ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Polonia 64, 1656, Blatt 220.

316 *Józefowicz*: Kronika miasta Lwowa 220.

Diese kultischen Handlungen räumten dagegen weder dem Adel als Ganzes noch seinen ständischen Versammlungen einen Platz in der Kommunikation mit dem Himmel ein. Die Szlachta wurde auf ihre militärische Rolle reduziert. Die kultische Handlung brach folglich in einem gewissen Sinne die adlige Gleichheit. Es zeichnete sich eine Konzeption der Republik ab, die große Ähnlichkeit mit jenem Staatsverständnis aufwies, das dem Projekt der Kavallerie der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter zugrunde gelegen hatte.

Die Etablierung des polnischen Marienpatronats durch Johann Kasimir stand also in der Kontinuität des religiös-politischen Systems, das Ladislaus angestrebt hatte. Der Zusammenbruch des Staates im Sommer 1655 intensivierte nur die Überlegungen, wie man Polen-Litauen reformieren sollte. Unter den Senatoren geriet teilweise das *liberum veto* in die Kritik, während der Hof auf eine Stärkung der Exekutive drängte, deren Schwäche das Hauptproblem Polen-Litauens darstellte. Die wichtigsten Reformversuche der Jahre 1655 bis 1658, die allesamt scheiterten, betrafen die Durchsetzung der Königswahl *vivente rege* – also zu Lebzeiten des Königs – sowie die Verminderung der finanziellen Privilegien des Adels. Auch die Regierung mit ausgewählten Senatoren ohne den schwerfälligen und unkontrollierbaren Sejm hatte Johann Kasimir zu schätzen gelernt.³¹⁷ Eine solche Beratung (*senatus consultus*) hielt man während der »Sintflut« im Kloster von Jasna Góra ab.³¹⁸

Dass die militärische Wende im Krieg kurz nach dem Gelöbnis vom 1. April tatsächlich eintrat, festigte am Hof den Glauben an die Effektivität des neuerdings offiziellen Patronats.³¹⁹ Am 23. April hielt der Wasa in Lemberg ein zweites Gelübde ab, um der Himmelskönigin zu danken. Er versprach ihr dabei eine Basilika zu errichten, sich Geld für seine Heere zu verschaffen, ohne größere Bürden auf die Schultern des Volkes zu laden, und sich generell mehr um das Los der Bauern zu kümmern.³²⁰

In diesem Zusammenhang ist auf die Interpretation der Verteidigung von Tschenstochau zurückzukehren. Keineswegs kann man bei Johann Kasimir eine plötzliche religiös-politische Inspiration in Anbetracht des Wunders beobachten, welches das Land gerettet habe: Seine Rückkehr aus dem schlesischen Exil dürfte kaum mit diesem Ereignis zusammenhängen. Auch war es nicht die Belagerung

317 Frost: *After the Deluge* 53–70, 135–151.

318 Wasilewski: *Ostatni Waza* 208.

319 ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Polonia 64, Blatt 224, 255; Brief Andrzej Leszczyński an seinen Bruder. In: Teka Naruszewicza, Bib. Czart., rkps. 149, 137–141; »Litera credentia-lis Illustri Domini Stephani Czarnecki [...] de data 23 Aprilis Anno 1656, Bydgoszcz«. In: ebd. 147.

320 ASV, Segr. di stato, Nunziatura di Polonia 64, Blatt 269. Der Text des Gelöbnisses: Teka Naruszewicza, Bib. Czart., rkps. 149, 129 f. Siehe auch Wasilewski: *Ostatni Waza* 190.

von Jasna Góra, die zum Mariengelübde führte, im Gegenteil: Die Wahl der Patronin in Lemberg wertete rückwirkend die Ereignisse um das Kloster auf. Die schriftliche Fassung der Erzählung, die Kordecki erstellt hatte, wurde durch die Königin Louise-Marie angeregt und vom Königspaar finanziell und ideell mitgetragen.³²¹ Ein solches Interesse rührte daher, dass sich die Geschichte dieser angeblichen Wende im Krieg gut eignete, um die Lemberger Gelübde durch eine »normative Vergangenheit« zu untermauern.³²² In der Tat bilden die Gelübde den Höhepunkt in der Erzählung der »Nova Gigantomachia« von Kordecki. Das Buch vom Prior von Jasna Góra beginnt eher sachlich mit einer Beschreibung der schwedischen Unternehmungen und der Wunder, die die Heilige Jungfrau vollbrachte, um die Ketzer aufzuhalten. Johann Kasimir erkennt daraufhin die Wohltaten der Himmelskönigin und ernennt sie zur Königin von Polen. Dadurch wird ihm der göttliche Schutz zuteil. Dass Tschenstochau verschont worden ist, bildet gar die Grundlage der neuen Allianz zwischen Gott und seinem polnischen Volk, die vom Marienpatronat besiegelt ist:

Der Höchste der Könige, der einst das Menschengeschlecht durch die Arche Noah vor der Flut rettete, hörte nicht auf, mit seiner mächtigen Hand den König und das Königreich, die sich der Obhut seiner Heiligsten Mutter anvertraut hatten, zu schützen, und rettete durch die Bundeslade von Jasna Góra die polnische Nation vor der endgültigen Ausrottung.

[...] Betrachte gut, polnische Nachwelt, welch großen Nutzen dir die Verehrung der Gottesgebälerin, die zusammen mit dem Römisch-Katholischen Glauben der heilige Apostel Adalbert, Erzbischof von Gnesen und Märtyrer, so sorgsam verbreitete! [...] Allein schon die besiegten Feinde sind für die triumphierende und – für sie – furchterregende Jungfrau von Jasna Góra ein ewiges Siegesdenkmal.³²³

Auf die Funktion des Werks des Tschenstochauer Priors, die Lemberger Gelübde historisch zu fundieren, deutet auch die Tatsache hin, dass der Text schnell kanonisiert worden ist.³²⁴ Die »Nova Gigantomachia« diente sofort als Grundlage für alle Erzählungen über die Belagerung von Jasna Góra und entfaltete eine

321 *Kersten*: Pierwszy opis obrony Jasnej Góry 35–44.

322 Die »normative Vergangenheit« ist ein Begriff, den Jan Assmann für seine Analyse des Deuteronomiums entworfen hat: »Die Geschichte rahmt oder vielmehr ›determiniert‹ das Gesetz. Zum Gesetz tritt determinierend hinzu, was ich die ›normative Vergangenheit‹ nenne. Ohne diese Vergangenheit verlore das Gesetz jede Plausibilität. [...] Daher heißt es auf die Frage nach dem Warum: ›Weil du Sklave warst in Ägypten‹. Der Auszug aus Ägypten bildet die normative Vergangenheit und die fundierende Geschichte, die das Gesetz rahmt und determiniert, so daß es nun durch seine bloße Schriftlichkeit, *sola scriptura*, ein für alle Mal zeit- und geschichtsenthoben seine Autorität entfalten kann.« *Assmann*: Religion und kulturelles Gedächtnis 85 f.

323 *Kordecki*: Nova Gigantomachia 129, 133.

324 *Kersten*: Pierwszy opis 254 f.

hohe normative Kraft zur Begründung des polnischen Marienpatronats. Somit bestand nach 1658 kaum ein kommunikatives Gedächtnis, sondern ein kulturelles Gedächtnis über diese Ereignisse vom Jahr 1655.³²⁵

Ein Jahr nach der »Nova Gigantomachia« von Kordecki erschien die »Obsidio Clari Montis«, eine neue Erzählung der Belagerung von Jasna Góra, die der königliche Sekretär Stanislaw Kobierzycki veröffentlichte.³²⁶ In seiner Bekräftigung der universalistischen Funktion der königlichen *pietas* und dem Bestreben, die Belagerung von Jasna Góra als normative Vergangenheit zu etablieren, geht Kobierzycki noch weiter als Kordecki. Von vorneherein beschreibt das der Gottesmutter Königin von Polen gewidmete Werk die Verteidigung des Klosters als Kriegswende. Der Verfasser erzählt, wie der Adel Johann Kasimir verlassen, die heilige Maria in Tschenstochau aber den »rebellischen Geist« gebrochen habe. Als der polnische Wasa sich selbst und seine Länder der Gottesmutter anvertraute, habe die Heilige Jungfrau dem rechtmäßigen König sein Königreich und seine Heere zurückgegeben, den Sieg bei Warka ermöglicht und ihn bei Danzig gerettet.³²⁷ Hier ist das Bemühen ersichtlich, an das panegyrische Bild einer vom Allmächtigen geförderten Monarchie aus der Regierungszeit Ladislaus' IV anzuknüpfen.

Welcher Erfolg war der Gegenoffensive beschieden, mit der die Hofpartei auf eine Resakralisierung der gemischten Monarchie abzielte? Die Frage, inwiefern Johann Kasimir seinen Autoritätsverlust der Jahre 1648–1655 wiedergutmachen konnte, ist nicht leicht zu beantworten. Sicher ist, dass der religiös-politische Diskurs des Wasas während des gesamten Schwedenkrieges – das heißt bis zu den frühen 1660er Jahren – kaum noch in Zweifel gezogen wurde. Zudem genoss die Geschichte der Verteidigung von Tschenstochau eine große Popularität. Auf den ersten Blick scheint also die universalistische Karte ein guter Trumpf gewesen zu sein. Dennoch ist hier Vorsicht geboten. Erstens darf man nicht vergessen, dass nicht die Resakralisierung der Monarchie durch das Marienpatronat die Wende im Krieg einleitete, sondern das Vorgehen der schwedischen Heere. Zweitens wäre es übertrieben, von einer intensiven Rezeption des religiös-politischen Entwurfs des polnischen Königspaars zu sprechen. Das polnische Marienpatronat Johann Kasimirs fand zunächst keinen starken Widerhall. Kriegshistorien, Memoiren und Tagebücher katholischer Adliger schenken weder den Lemberger Gelübden noch der Gottesmutter Königin von Polen Aufmerksamkeit.³²⁸

325 Der Begriff des kulturellen Gedächtnisses scheint hier geeignet, obwohl Jan Assmann dafür einen Zeitraum von circa achtzig Jahren angibt: Assmann: Religion und kulturelles Gedächtnis 11–44.

326 Kobierzycki: Obsidio Clari Montis.

327 Ebd., IV–VIII.

328 Druszkiewicz: Pamiętniki; Jemiołowski: Pamiętnik; Dwa pamiętniki z XVII wieku: Jana

Auch in der 1688 erschienenen detaillierten Chronik Wespazjan Kochowskis findet sich keine Darstellung der Ereignisse im Sinne des Marienpatronats.³²⁹ Ähnlich verhält es sich mit anonymen Erzählungen sowie Tagebüchern von Bürgern.³³⁰ In der Dichtung spielte das Thema zunächst ebenfalls keine große Rolle.³³¹ Ein anonymes Lied über die Belagerung von Tschenstochau aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bekundet zwar, die heilige Maria habe die Krone gerettet, geht aber auf das polnische Patronat nicht ein.³³² Dies ist umso bemerkenswerter, als ein Teil der angeführten Texte die Verteidigung von Tschenstochau schildert oder zumindest als ein Wunder erwähnt.³³³ Auch war die Mehrheit der Autoren nachweislich mit der »Nova Gigantomachia« vertraut.³³⁴ Das erfolgreiche Werk von Kordecki wurde also selektiv rezipiert und wiedergegeben.

Was sich in der zweiten Hälfte der 1650er Jahre veränderte, lag weniger im Bereich der Monarchievorstellungen, sondern der konfessionellen Ordnung. Die Republik verschärfte die Maßnahmen gegen die Antitrinitarier bis hin zu deren Vertreibung durch einen Sejmsbeschluss vom 20. Juli 1658.³³⁵ Diese Entscheidung gilt in der Forschungsliteratur oft als Wendepunkt von einer toleranten hin

Cedrowskiego i Jana Floriana Drobysza Tuszyńskiego; *Łoś*: Pamiętnik 10–14; *Pasek*: Pamiętniki; *Złotnicki*: Opis lat; *Wierzbowski*: Konnotata wypadków; *Twardowski ze Skrzywny*: Woyna domowa; *Jerlicz*: Latopisiec.

Dieses Ergebnis entspricht den Schlussfolgerungen der Forschung zur Haltung der Militärs gegenüber religiöser Propaganda. Die Soldaten – so die Untersuchungen – seien nicht bereit gewesen, konfessionelle Deutungen der Konflikte zu übernehmen. Neuere Arbeiten betonen sogar, dass Heere heterogene Gebilde, ja gar »konfessionelle Freistätten« gewesen seien. Da das Heer Johann Kasimirs keine Konfessionalisierung erlebt hat, liegt es nahe, den schwachen Widerhall des Marienpatronats auf einen Mangel an Interesse für religiöse Themen zurückzuführen. Doch mahnt der Umstand, dass dennoch Interesse an der Verteidigung von Tschenstochau bestand, zur Vorsicht. Siehe *Zwierlein*: Intention und Funktion; *Lorenz*: Religion und Region; *Kaiser/Kroll*: Militär und Religiosität 12 f.; *Nagielski*: Z Problematiki wyznaniowej; *Frost*: Confessionalization and the Army.

329 *Kochowski*: Lata Potopu 92–172.

330 Kronika rymowa wypadków politycznych w Polsce od r. 1648 do 1672, Bib. PAN Kr., Rkps. 1275.

331 *Nieznanowski*: Matka Boska w poezji baroku 51 f.

332 Pieśń o oblężeniu Jasnej Góry Częstochowskiej.

333 So Mikołaj Jemiołowski, Stanisław Wierzbowski, Samuel Twardowski, Wespazjan Kochowski sowie die folgenden anonymen Erzählungen: *Szwedzi do Polski za krola Gustawa*; *Woyna szwedzka Karola Gustawa*, rkps. Czart. 533, Blatt 223–238; *Wiadomość o Bogdanie Chmielnickim*, rkps. Czart. 1880, Blatt 95 f.

334 *Kersten*: Pierwszy opis 257–260.

335 *Tazbir*: Nietolerancja wyznaniowa 255–292. *Tazbir* berücksichtigt die religiöse Dimension der Verbannung der Antitrinitarier nicht. Aus diesem Grund vermag er nicht zu erklären, warum alle Arianer vertrieben worden sind, obwohl nicht alle mit dem Feind zusammengearbeitet haben.

zu einer intoleranten Republik.³³⁶ Durch die militärische Auseinandersetzung mit andersgläubigen, fremden Mächten sei die Szlachta konfessionell zusammengerückt.³³⁷ Allerdings war es wohl weniger die Meinung des Königs und des Adels über die Antitrinitarier, die sich veränderte. Vielmehr hatte die Dringlichkeit, Gottes Zorn abzuwenden, deutlich zugenommen.³³⁸ Bereits Ladislaus IV. hatte die »arianische« Akademie von Raków geschlossen und antitrinitarische Veröffentlichungen verurteilen lassen. Am 15. Juni 1656 legte Johann Kasimir vor Warschau, das von Schweden gehalten wurde, zum Fronleichnamfest ein Gelübde ab, die Antitrinitarier aus Polen-Litauen zu verbannen.³³⁹ 1658 brachte der Wasa einen entsprechenden Vorschlag im Sejm ein, den der jesuitische Hofprediger Seweryn Karwat mit einem Angriff auf die Dissidenten und vor allem die »Arianer« eröffnete.³⁴⁰

In der Tat verbreitete sich in den Jahren 1655–1656 die Idee, die Tolerierung Andersgläubiger habe den göttlichen Zorn vergrößert.³⁴¹ Diese Angst war in den Jahrzehnten zuvor aufgrund der fortschreitenden Katholisierung des Adels stark zurückgegangen.³⁴² Zur Zeit der schwedischen Invasion schlug sie verstärkt in

336 In dieser Begrifflichkeit liegt ein grundsätzliches Problem der Historiographie. Da es im 17. Jahrhundert keine religiöse »Toleranz« im Sinne des Respekts religiöser Unterschiede gab, ist es für die Analyse der konfessionellen Politik wenig ergiebig, von einem Wachstum der »Intoleranz« zu sprechen. Vielmehr soll man versuchen zu verstehen, wann sich die Zeitgenossen genötigt fühlten, drastische Maßnahmen gegen Andersgläubige zu verabschieden oder gar zu den Waffen zu greifen. Ins Zentrum der Aufmerksamkeit soll also das religiös-politische Kalkül rücken. Selbst die französischen Religionskriege kann man keinesfalls anhand des Begriffs »Intoleranz« analysieren.

337 *Tazbir*: Nietolerancja wyznaniowa i wygnanie arian 262; *Müller*: Kleine Geschichte Polens 170.

338 Alfons Brüning kritisiert zu Recht die These eines plötzlichen Stimmungsumschwungs im Zweiten Nordischen Krieg und betont das langsame Aufkommen der »Intoleranz«: *Brüning*: *Unio non est unitas* 44 f.

339 *Wasilewski*: *Ostatni Waza* 192–195. Die Idee dieses Gelübdes ist genauso wie die des Lemberger Gelöbnisses auf den Primas Andrzej Leszczyński zurückzuführen: *Tazbir*: *Nietolerancja wyznaniowa i wygnanie arian* 269. Somit spielte der Erzbischof von Gnesen eine herausragende religiös-politische Rolle, die scharf mit seinem Ruf als politisch wenig aktiver Kleriker kontrastiert, den ihm der »Polski Słownik Biograficzny« zuschreibt: Andrzej Leszczyński. In: *Polski Słownik Biograficzny*, Bd. 17, 107.

340 *Tazbir*: *Nietolerancja wyznaniowa i wygnanie arian* 283 f.

341 Zum Beispiel in: List duchownego do świeckiego, AGAD Arch. Radziwiłłowskie, dz. II, ks. 21, 203–211. Solche Deutungsmuster werden in der älteren Literatur nicht ernst genommen und lediglich als Propaganda für Bauern abgetan, paradigmatisch: *Tazbir*: *Nietolerancja wyznaniowa i wygnanie arian* 262–265.

342 *Opaliński*: *Polonia defensa* 115 f. Auch zeigen sich die antiarianischen Texte des Jesuiten Mikołaj Cichowski vor 1655 meist darüber zuversichtlich, dass Gott allmählich die Ketzerei in Polen-Litauen vernichte: *Cichowski*: *Trzydziesci przyczyn* 215; *ders.*: *Nowe zawstydzienie socinistów*. Cichowski bringt dennoch auch Sorgen zum Ausdruck: *ders.*: *Wizerunek Nieprawdy Arryańskiej*, insbesondere das Vorwort, ohne Seitenzahlen.

physische Gewalt um: Vor allem Antitrinitarier und Calvinisten sowie ihre Güter wurden Opfer kollektiver Übergriffe.³⁴³ Der Jesuit Mikołaj Cichowski setzte nun verstärkt seine – bereits vor dem Krieg angefangene – Kampagne gegen die Antitrinitarier fort. In den späten 1650er und den frühen 1660er Jahren schrieb er wiederholt, der Höchste Richter stürze die Republik in den Abgrund, weil manche Polen – insbesondere die Sozinianer – gelästert hätten. Dies erkläre, warum die unbesiegbaren polnischen Heere, die als Schutzdamm der ganzen Christenheit das türkische Meer zurückhielten, zunächst Bauern und dann einer elenden Armee unterliegen konnten.³⁴⁴ Cichowski zitierte auch aus einem Brief des Wojewoden von Krakau Stanisław Lubormirski, der bekannte, er sei zwar Soldat und kein Theologe, doch das Verhältnis zum Allmächtigen sei ebenso entscheidend für die militärischen Siege, »weshalb sich Gott den Titel des ›Gottes der Heere‹ und nicht nur der Theologen gibt«.³⁴⁵ Zudem wirft der Jesuit den Antitrinitariern vor, sie hätten die Ehre der Himmelskönigin angetastet. Es gebe dabei kein Königreich, dem die Gottesmutter nicht zum Triumphe verholfen hätte. Die Heilige Jungfrau habe durch die Siege Ladislaus' IV. über Moskau, die Schlacht von Berestečko und die Vertreibung der Schweden gezeigt, dass sie die wahre Königin von Polen sei, wie einst von Giulio Mancinelli bekundet.³⁴⁶ Cichowski präsentiert schließlich fälschlicherweise die Lemberger Gelübde Johann Kasimirs als Gelöbnis gegen die Antitrinitarier und hebt hiermit diese als Verdienst des Königs um die Errettung Polens hervor.³⁴⁷

Auch der Prior des Warschauer Dominikanerklosters Wojciech Grabiecki sah in der Verbannung der »Arianer« ein Zeichen der himmlischen Favorisierung Polens dank dem Marienpatronat und der frommen Monarchie. Die »unbesiegte Königin von Polen« habe die ketzerischen Schweden bezwungen, die die Ausrottung des ewigen Glaubens und der »polnischen Nation« erreichen wollten. So habe sich Johann Kasimir dem Beispiel glorreicher Könige angeschlossen, die von der Gottesmutter zum Dank für die Bekämpfung der Blasphemie gerettet worden seien, und habe sie in Lemberg zur Patronin genommen. Von allen Patronen des Königreichs sei sie es, die die Krone Polens rettete, wie unter anderem die Verteidigung von Tschenstochau beweise. Doch um sich die göttlichen Gnaden zu sichern, müsse man nun auf das Ziel einer gänzlichen Ausrottung der Häresie in Polen-Litauen hinarbeiten. Der Sejmbeschluss von 1658 gehe also auf eine unmittelbare Inspiration der Königin von Polen zurück. Dieser Erfolg zeige,

343 *Tazbir*: Nietolerancja wyznaniowa i wygnanie arian 265 f., 270, 280.

344 *Cichowski*: Pogrom diabła arrianskiego 211 f.; *ders.*: Namowa do ichmościów panów koronnych 3–6.

345 *Ders.*: Pogrom diabła arrianskiego 213.

346 *Ebd.* 165–169.

347 *Ders.*: Namowa do ichmościów panów 6 f.

dass die Königreiche, die sich der heiligen Maria als Patronin unterstellten, glücklich würden. Man könne alles Gute für Polen erwarten, vor allem wenn man die Lage der Bauern verbessere.³⁴⁸

Bemerkenswert an diesen letzten Texten ist die Erneuerung des Erfolgsversprechens durch die Anknüpfung an das universalistische Rechnen mit Gott, das der Königshof vor den Verunsicherungen des Krieges laut proklamiert hatte. Daran kann man ablesen, dass sich die Position Johann Kasimirs nach dem großen Zusammenbruch von 1655 erneut verbessert hat. Der Monarch strebte wieder die Autorität an, die sein älterer Bruder dank der Vorstellung, die Fortuna der Krone hänge von seiner Beziehung zum Himmel ab, genossen hatte. Aus diesem Grund unterwarf er sich den hohen Anforderungen der Katholischen Reform, die durch das Kriegsdesaster als dringender denn je empfunden wurden, um Gottes Gunst zurückzugewinnen. Der Wasa rief das polnische Marienpatronat aus, propagierte den Mythos der Verteidigung von Tschenstochau als Kriegswende, versprach eine Verbesserung der Lage der Bauern und ließ die Antitrinitarier vertreiben. Es erschienen wieder Panegyriken, die die göttliche Lenkung seiner Taten hervorhoben.³⁴⁹ Auch wenn die ambitionierten Projekte, mithilfe himmlischer Unterstützung aus dem Vaterland ein mächtiges Reich und eine starke Monarchie zu machen, vorerst der Vergangenheit angehörten, spricht manches dafür, dass das universalistische Gedankengut eine stabilisierende Wirkung hatte. Immerhin konnte das religiös-politische System Polen-Litauens über die Jahre 1655–1660 hinweg gerettet werden. Inwiefern der letzte Wasa dadurch die Desakralisierung seiner Person, die in den Jahren 1648–1655 erfolgt war und zur geringen Verteidigungsbereitschaft 1655 beigetragen hatte, wirklich wettzumachen vermochte, zeigten erst die Ereignisse der 1660er Jahre.

c) Heiland des Vaterlands? Desakralisierung der Monarchie

Im Jahre 1660 waren weder die Abdankung Johann Kasimirs – die acht Jahre später erfolgte – noch die damit einhergehende entscheidende Schwächung der Monarchie vorhersehbar. Allerdings erfuhr die Königsmacht eine Destabilisierung durch einen neuen politischen Konflikt: den Streit um die Wahl *vivente rege*.

Die Idee der Wahl eines Thronfolgers zu Lebzeiten des Königs war keineswegs neu.³⁵⁰ Dieser Wahlmodus fand im Heiligen Römischen Reich nach oft zähen Verhandlungen mit den Kurfürsten Anwendung. Sigismund III. hatte ebenfalls

348 *Grabiecki*: Triumph niezwyęzoney Krowley Polskiej, Blatt 3–6, 9–13, 18 f., 24–27.

349 *Biezanowski*: Vectigal gratitudinis.

350 *Frost*: After the Deluge 59.

ein solches Projekt ausgearbeitet, was zum Ausbruch des *rokosz* von Sandomir beigetragen hatte. Kurz vor seinem Tod versuchte der erste Wasa auf dem polnischen Thron, seinen Sohn wählen zu lassen.³⁵¹ Solche Überlegungen wurden mit dem schwedischen Einmarsch aktueller denn je. Robert Frost hat in seiner meisterhaften Studie nachgewiesen, dass die Wahl *vivente rege* das Kernstück einer Reform des Staates darstellen sollte.³⁵² Die ältere Historiographie argumentierte, der letzte Wasa habe aus dynastischem Egoismus heraus durch seine Wahlvorhaben eine einmalige Chance vertan, das *liberum veto* abzuschaffen.³⁵³ Allerdings war das Wahlprojekt sehr wohl ein Kampf um das Überleben Polens-Litauens. Dagegen hatte der Niedergang der ständischen Versammlung keine so verhängnisvollen Konsequenzen, denn der Sejm war kein Parlament im modernen Sinne.³⁵⁴

Zunächst folgte das Vorhaben der Wahl *vivente rege* einer vorwiegend militärischen Logik: Es sollte helfen, einen Verbündeten im Krieg zu finden.³⁵⁵ Im Sommer 1656 wurde aber deutlich, dass die Hofpartei damit auch eine Stärkung der Königsgewalt im Landesinneren anstrebte. Angesichts der Koalition zwischen Schweden, Siebenbürgen, Brandenburg und den Kosaken war für die Wahlpläne dennoch das Motiv ausschlaggebend, durch das Thronangebot Hilfe aus Österreich zu bekommen. Das Projekt der Wahl verlor vorübergehend an Dringlichkeit, als sich die militärische Situation verbesserte. Allerdings erkannte der Hof in den ausgehenden 1650er Jahren sehr wohl, dass die Abschaffung der *Interregna* eine Bedingung für die Stärkung der Königsmacht darstellte: In der Tat waren Thronvakanzzeiten der Zeitpunkt, zu dem die Stände Privilegien erkämpfen konnten. 1659 griffen daher Johann Kasimir und seine Vertrauten auf die Idee

351 *Czapliński*: Władysław IV (1976) 82 f.

352 *Frost*: After the Deluge.

353 Die Abschaffung des *liberum veto* wurde in der Tat am Hof besprochen, ohne einen zentralen Platz einzunehmen: *Decyzja Jana Kazimierza, że sposób sejmowania starożytny zachowany będzie*, Bd. 1, 207–210; *Uważanie potrzebne do prędkiego zawierania sejmów*. Jedoch muss immer deutlich gemacht werden, was die Zeitgenossen unter *liberum veto* verstanden. Es ist unklar, ob das *liberum veto* im Sinne des Rechts eines einzelnen Abgeordneten, den Sejm zu sprengen, jemals bestanden hat. Michael G. Müller hat in einem zu wenig beachteten Teil seiner Dissertation herausgearbeitet, dass man für die Sachsenzeit von keinem *liberum veto* sprechen kann: *Müller*: Polen zwischen Preußen und Rußland 115–151.

354 Die polnische Historiographie geht davon aus, dass es der Hof war, der das *liberum veto* abschaffen wollte, um seinen Plan, einen französischen Kandidaten zum König wählen zu lassen, zu verwirklichen. Johann Kasimir habe aber dieses Vorhaben angesichts des Widerstands der Senatoren aufgegeben. Dagegen zeigt Frost, dass die Idee der Abschaffung des *liberum veto* einfach mangels Interesse wieder verschwand. Der König konnte tatsächlich ohne Sejm besser regieren als mit dem Sejm. *Frost*: After the Deluge 24, 133–136.

355 Brief Andrzej Leszczyński an den König vom 27. 1. 1656, Teka Naruszewicza, Bib. Czart., rkps. 149, 69–74.

der Wahl zurück und unterstützten seit den frühen 1660er Jahren einen französischen Kandidaten: Henri III. Jules de Bourbon-Condé, Sohn des Grand Condé, Hauptprotagonist der *Fronde des princes*, der nach dem spanisch-französischen Pyrenäenfrieden gerade aus seinem Exil zurückgekehrt war.³⁵⁶ 1661, als man die Wahl *vivente rege* umzusetzen versuchte, schien die Situation durchaus günstig: Unter den Senatoren bestand eine deutliche Mehrheit für einen solchen Schritt. Im Sejm vom Mai 1661 zeigte sich, dass beinahe alle Senatoren und Landboten die Idee einer Wahl *vivente principe* bejahten.³⁵⁷ Selbst Skeptiker wie Łukasz Opaliński und Andrzej Trzebicki, der proösterreichischen Parteiung angehörte, ließen sich überzeugen.³⁵⁸

Gegen die Pläne des Königs regte sich indes auch Widerstand. Während des Sejms wurde im Mai 1661 die Ablehnung seitens des Großmarschalls der Krone Jerzy Lubomirski offensichtlich, obgleich dieser damals dem Hof noch nahestand. Im kalvinistischen Adel zeigten ebenfalls manche ihren Protest. Schließlich bekundete der Tribun der Landbotenkammer Andrzej Maksymilian Fredro seine ablehnende Haltung zum Projekt. Um Druck auf die Widerspenstigen auszuüben, ließ der königliche Favorit und Großkanzler von Litauen Krzysztof Pac beinahe alle Litauer einen Text unterzeichnen, in dem sie mit einer separaten litauischen Wahl drohten. Anfang Juli musste dennoch – dem Gebot der Eintracht folgend – Johann Kasimir auf einen Beschluss in dieser Sache verzichten, obwohl lediglich vier Senatoren und zehn Landboten Widerstand leisteten.³⁵⁹

Als noch bedrohlicher für das königliche Vorhaben sollte sich die Bildung einer Soldatenkonföderation im Juni 1661 erweisen, die unter dem Namen *Nexus Sacer* (pln. *Związek święcony* oder *Związek świętobliwy*) bekannt wurde, den man auf Deutsch als »Heilige Verbindung« wiedergeben könnte. Soldatenkonföderationen, die sich formierten, um den überfälligen Sold zu fordern, kamen in Polen-Litauen aufgrund des chronischen staatlichen Geldmangels des Öfteren vor, wie die Ereignisse der Jahre 1591, 1604, 1612–1614, 1622 und 1659 zeigen, um nur einige der wichtigsten zu nennen. Die Heilige Verbindung zeichnete sich indessen durch einen neuen Charakterzug aus: Sie war die erste ihrer Art, die

356 *Frost*: After the Deluge 56–69, 74, 83–95, 135, 152f., 164–169; *Wasilewski*: Ostatni Waza 220.

357 *Wasilewski*: Ostatni Waza 221. Vor diesem Hintergrund erscheint es wenig plausibel, dass der Adel mehrheitlich gegen die Wahlpläne gewesen sein soll, wie etwa Eugeniusz Janas ohne Beleg behauptet. Glaubwürdiger ist meiner Meinung nach die These von Robert Forst, die Monarchie habe in diesem Punkt eine weite Unterstützung genossen. Vgl. *Janas*: Konfederacja 93.

358 *Wasilewski*: Ostatni Waza 221.

359 Ebd. 220–222; zur Politik der Pac-Parteiung gegen die Konföderation: *Bobiatyński*: Michał Kazimierz Pac 90–134.

sich in politische Angelegenheiten intensiv einmischte, die nicht unmittelbar die Interessen der Armee betrafen.³⁶⁰

1659 hatte man die Soldaten durch eine Teilzahlung des Solds ruhigstellen können. Deren Boten bekräftigten ihre Loyalität gegenüber dem König. Dieser dachte 1660 sogar daran, das Heer zu benutzen, um seine Wahlpläne zu forcieren. 1661 rebellierte jedoch die Armee gegen ihre Generäle und führte Formen der soldatischen Selbstverwaltung ein, deren Spitze der sogenannte Generalkreis (pln. *koło generalne*) bildete. Die polnischen Ritter grenzten sich von den damals in Europa üblichen Söldnerheeren ab und betonten den adligen Charakter ihrer Institution, der sie zur politischen Stellungnahme befähigte.³⁶¹ Dabei unterhielt der Generalkreis beinahe von Anfang an Beziehungen zu den Widersachern der Hofparteiung und zeigte Widerstand gegen das Vorhaben einer Königswahl *vivente rege*.³⁶² Auch wenn nicht nachgewiesen werden kann, dass die Konföderation durch den Hauptgegner Johann Kasimirs Großmarschall Jerzy Lubomirski inspiriert wurde, konnte dieser in den folgenden Monaten die Soldaten für sich gewinnen, indem er gegen das Projekt des Hofes, Condé wählen zu lassen, agitierte. Zwar verzeichnete der Wasa trotz der Weigerung der Soldaten der Krone, am Krieg teilzunehmen, Erfolge über die Moskauer Heere und wehrte eine Moskauer Offensive ab. Daraufhin entstand indes auch im litauischen Heer am 10. September eine Konföderation.³⁶³ Nur die von Stefan Czarniecki angeführten Divisionen blieben ihrem Fürsten treu und bildeten die sogenannte Fromme Verbindung (pln. *Związek pobożny*) in Abgrenzung zur Heiligen Verbindung.³⁶⁴

Nach der Stabilisierung der militärischen Lage im Osten versuchte nun der Wasa, die in den Jahren 1654–1655 verlorenen litauischen Gebiete zurückzuerobern. Trotz polnischer Siege nahm im Herbst das Programm des *Nexus Sacer* einen immer deutlicheren politischen Charakter an. Der Sejm vom Januar und Februar 1662 verurteilte daraufhin – aufgrund der Angst vor einem Bürgerkrieg – das Projekt der Wahl zu Lebzeiten des Königs. Trotz zahlreicher Anstrengungen führten die Verhandlungen zwischen dem Herrscher und der Armee bis Ende Juni 1663 zu keinem Ergebnis. Nach dem Abkommen über die Zahlung

360 Zum *Nexus Sacer* liegt eine neuere, gründliche Untersuchung vor: *Janas*: Konfederacja, insbesondere 7 f., 18. Bis 1659 hatte das Heer aufgrund der schwierigen militärischen Situation keine Forderungen erhoben. Als die große Gefahr gebannt war, verlangten jedoch die Soldaten einen angemessenen Sold, den zu bezahlen der Staatsverband nicht imstande war.

361 Ebd. 17, 35–45.

362 Uchwał koła generalnego w Kielcach, Bib. Czart., rkps. 438, Blatt 44 f.; *Janas*: Konfederacja 8.

363 *Janas*: Konfederacja 46 f., 60–64, 82 f.

364 *Wasilewski*: Ostatni Waza 222.

des Solds im Dezember 1662 lösten sich die Soldatenkonföderationen keineswegs auf. Nach der Ermordung des litauischen Feldhetmans Wincenty Gosiewski am 29. November 1662 und angesichts der Radikalität des *Nexus Sacer* wuchs bei Hofe immer mehr die Überzeugung, nur ein unmittelbarer militärischer Druck könne die Soldaten zum Einlenken bewegen. Anfang 1663 brach die Feindschaft zwischen Jerzy Lubomirski und Johann Kasimir offen aus. Das Land befand sich am Rande eines Bürgerkrieges. Allerdings schwand gleichzeitig die adlige Unterstützung für die Konföderierten. Schließlich musste der *Nexus Sacer* in Anbetracht der militärischen Vorbereitungen des Hofes seine Ziele aufgeben und löste sich am 23. Juli 1663 auf. Der Wasa siegte, doch das Erlebnis der Heiligen Verbindung prägte die Ansichten des Heeres nachhaltig, wie seine Unterstützung für Jerzy Lubomirski in den folgenden Jahren zeigt. Gerade dies sollte zum entscheidenden Faktor im Kampf um die königlichen Reformpläne werden.³⁶⁵

In der Tat hatte die Hofpartei auf ihre Pläne bezüglich der Königswahl nicht verzichtet. Bis zum Sommer 1664 gelang es Johann Kasimir, die Unterstützung beinahe aller Senatoren zu gewinnen. Einzig Jerzy Lubomirski ließ sich nicht überzeugen.³⁶⁶ So versuchten die Regierenden, den Großhetman auszuschalten, indem man ihn durch ein Gericht als Landesverräter verurteilte. Lubomirski gelang es erstmal nicht, den Sejm durch seine Anhänger sprengen zu lassen. Am 3. Januar 1665 wurden zudem die Anführer der ehemaligen Soldatenkonföderationen hingerichtet. Daraufhin konnten die Anhänger des Großhetmans den Reichstag endlich sprengen, doch da die Gerichtsurteile weiterhin Geltung hatten, blieb dem Opponenten nichts anderes übrig, als zu den Waffen zu greifen.³⁶⁷

Ende Mai 1665 fiel Lubomirski aus Oberungarn mit Truppen in Polen ein. Auch wenn der mittlere und niedere Adel keinen Eifer an den Tag legte, für den ehemaligen Großmarschall zu kämpfen, gewann dieser einen großen Teil der Armee für sich. Zunächst wagte es Lubomirski genauso wie einst die *rokosz*-Anhänger von Sandomir nicht, die königlichen Heere anzugreifen. Im September zeigte er Bereitschaft, die Königswahl *vivente rege* zu akzeptieren. Gleichwohl strebte das Königspaar seine politische Vernichtung an. So kam es am 13. Juli 1666 bei Mątwy zur entscheidenden Schlacht, die für Johann Kasimir zu einer bitteren Niederlage wurde. Am 31. Juli verpflichtete sich der König im Abkommen von Łęgonice, Lubomirski alle seine ehemaligen Würden zurückzugeben sowie auf seine Reformpläne zu verzichten. Am 8. August 1666 fand das Versöh-

³⁶⁵ Ebd. 223–226; Entscheidungen des *kolo generalne* von Kielce, 21.11.1651, Bib. Czart., rkps. 438, Blatt 44 f.; *Janas*: Konfederacja 73–76, 188–263; *Nagielski*: Rokosz Jerzego Lubomirskiego 75.

³⁶⁶ *Wasilewski*: Ostatni Waza 228–230.

³⁶⁷ Ebd. 233 f.

nungsritual zwischen den beiden Feinden statt. Der Wasa musste das große politische Projekt, das er seit der schwedischen »Sintflut« verfolgte, aufgeben. Daraufhin zog er sich weitgehend aus den politischen Geschäften zurück und fasste den Entschluss abzudanken.³⁶⁸

Die mögliche Rolle religiöser Vorstellungen in den Konflikten der 1660er Jahre ist noch nicht untersucht worden. Dennoch stellt sich angesichts der Sakralisierungsdynamik aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, die zu Beginn der 1650er Jahre teilweise zurückgegangen ist, die Frage nach den Beziehungen zu Gott. Inwiefern sind diese Ereignisse im Zusammenhang mit der Religionsgeschichte des Königtums zu sehen?

Die religiöse Praxis Johann Kasimirs zeigt, dass dieser auch nach dem Frieden von Oliva die Idee, durch die eigene Frömmigkeit einen militärischen Erfolg für Polen-Litauen zu erwirken, beibehielt. Vor dem Hintergrund der Geschichte des Zweiten Nordischen Krieges mag dies wenig überraschen. Gerade die religiöse Erwartungshaltung hatte in der Bewältigung des Desasters von 1655 eine zentrale Rolle gespielt, wie die Lemberger Gelübde oder die Verbannung der Antitritarier zeigen. In der Etablierung des polnischen Marienpatronats sah Szymon Stanisław Makowski den Grund für die Errettung des Landes durch Gott.³⁶⁹ Im andauernden Krieg gegen Moskau und in den inneren Auseinandersetzungen legte der Monarch großen Wert darauf, nach Tschenstochau zu pilgern, Marienbilder im Heer anzubeten oder auch das Tedeum singen zu lassen.³⁷⁰ Der »Mercuriusz polski« (Polnischer Merkur), die erste polnische Zeitung, berichtete vom Triumph, den der Hof am Fronleichnamfest des 16. Juni 1661 feierte: Alle eingenommenen Moskauer Banner seien dem Heiligen Sakrament dargeboten und in die Kirche der Warschauer Neustadt geworfen worden, wobei die Bescheidenheit seiner Hoheit aufgefallen sei.³⁷¹ Im Spätsommer 1662 legte Johann Kasimir in Lemberg sogar ein Gelübde vor dem Heiligen Sakrament ab, die Ketzerei in seinem Königreich auszumerzen. Dieses Gelöbnis hat wohl den Wasa dazu animiert, keine Ämter mehr an Häretiker vergeben zu wollen, was den Konflikt mit dem reformierten Magnatengeschlecht der Radziwiłłs verschärfte.³⁷² Um den Krieg zu gewinnen und die königliche Autorität zu stärken, griff man also zu

368 *Nagielski*: Rokosz Jerzego Lubomirskiego 91–96; *Wasilewski*: Ostatni Waza 235–268.

369 *Makowski*: Pars aestivalis, insbesondere Widmung an Johann Kasimir und 160f., 176–179.

370 *Wasilewski*: Ostatni Waza 219, 223–225, 230, 235, 237.

371 Dies entspricht dem Muster der Erhöhung durch Erniedrigung: *Mercuriusz Polski Ordynaryiny*, Nr. XXII, 30.3. bis 6.4.1661, 277. Diese Zeitung wurde auf Initiative des Hofes nach dem Vorbild des »*Mercure françois*« gegründet.

372 *Wasilewski*: Ostatni Waza 226f.

probaten Mitteln und nahm dafür erhöhte Spannungen mit einem Teil des Adels in Kauf.

Auch im Projekt einer Königswahl zu Lebzeiten des Königs lässt sich eine religiös-politische Dimension ausmachen. Der Verfasser der Schrift »Zwölf Gründe, weshalb die Wahl zu Lebzeiten des Fürsten [...] ohne Schaden für die öffentliche Freiheit abgehalten werden kann« (1661) gibt als ersten und wichtigsten Grund die Notwendigkeit für Polen-Litauen, göttliche Gnaden zu erhalten. Dem lebenden König gelte die Fürsorge nicht nur der Republik, sondern sogar Gottes, weshalb alle Völker die Monarchen »unsterbliche Götter« nannten.³⁷³ Doch das »Glück« (*felicitas*) des Fürsten könne ihn nur dann überleben, wenn er einen Nachfolger hat. So sei Johann Kasimir bemüht, das Vaterland zu einer Wahl aufzufordern, um es nicht großen Gefahren auszusetzen. In der Tat stehe Polen vor enormen Bedrohungen: Das Heer gehorche nicht mehr, es herrsche Zwietracht, die fremden Mächte warteten nur darauf, Polen-Litauen unter sich aufzuteilen, wie sie es bereits im vergangenen Krieg versucht hätten.³⁷⁴

Die Schrift »Die polnische Freiheit« (ebenfalls aus dem Jahr 1661) argumentiert für die Wahl anhand der Idee, die Freiheit sei ein Privileg Gottes, das der Mensch nicht verletzen könne, ohne zugrunde zu gehen. Nun würden Moskau, die Kosaken, die Tataren, der Kurfürst von Brandenburg und der Kaiser gleich nach dem Tod des Königs ihre Truppen nach Polen schicken, so dass keine freie Wahl stattfinden werde. Nur eine Wahl *vivente rege* sei imstande, die Freiheit zu retten.³⁷⁵

Die Befürworter der Wahl *vivente rege* gingen davon aus, dass dieser Schritt für die Erhaltung der Integrität und der Unabhängigkeit des Vaterlandes notwendig war. Die gesamte Argumentation Johann Kasimirs beruhte auf der Idee eines solchen Zwangs, wie der König 1661 dem Sejm darlegte.³⁷⁶ Aus diesem Grund erinnerten die Anhänger der Wahl *vivente principe* daran, dass das Projekt von der Erfahrung des Zweiten Nordischen Krieges herrührte.³⁷⁷ Die Schlacht um die geplante Wahl implizierte auch einen Kampf um die Deutung der Ereignisse insbesondere der Jahre 1655–1656. In den Augen der Anhänger der Hofparteiung habe der König seinen Kopf im Krieg riskiert und alles getan, um die strukturellen Probleme der Republik zu lösen, wofür Gott ihn mit Gnaden belohnte. Da die Gnaden dem Vaterland durch die Mittlerschaft des Königs zuteil geworden seien, müsste man die Interregna abschaffen. Lubomirski dagegen werde für seinen Ungehorsam gegenüber dem Monarchen und seinen Ver-

373 Duodecim rationes 18 f.

374 Ebd. 19.

375 Polonica libertas 28 f.

376 Deklaracya Krola Imci Polskiego Jana Kazimierza 29 f.

377 Relacyja szwedzkiej wojny.

such, die Stände zu spalten, von Gottes Hand bestraft. Das »Öl der Wahrheit der Gesalbten des Herrn« könne er nicht durch seine Lügen trüben.³⁷⁸

In der Propaganda gegen den *Nexus Sacer* kamen also auch religiöse Deutungsmuster zur Geltung. Die Forderungen des Heeres seien vollkommen unangemessen: Der Himmel raube Polen-Litauen den Sieg just weil die Soldaten allerlei Ausschweifungen und Sünden begingen.³⁷⁹ Sarkastisch wird angemerkt, dass, da die Steuern nicht genug einbringen, um die Armee zu bezahlen, die Konföderierten doch dem Herrgott den Krieg erklären sollten, der so viele Feinde in die Republik habe einfallen lassen. Der König brauche aber alle Kräfte, um Moskau zu besiegen. Auch wenn trotz der Konföderation durch himmlische Unterstützung ein Sieg des Monarchen zu erwarten sei, werde es eine Schmach für die Konföderierten sein, ihrer Verantwortung nicht nachgekommen zu sein.³⁸⁰

Diese Argumentation zeigt, dass die Regierenden zu Beginn der 1660er Jahre stark dazu tendierten, die Frage nach Krieg und Frieden, Sieg und Niederlage im Bereich der Beziehungen mit dem Himmel zu verorten. Die Monarchie stellte man wie unter Ladislaus IV. als die wichtigste religiöse Voraussetzung für den Erhalt der Republik dar. Damit lässt sich in der Hofparteiung eine Kontinuität zu dem sakralen Konstrukt aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts ausmachen. Die Bestrebung, eine Wahl *vivente rege* zu veranstalten, stand in der Tradition des universalistischen Monarchieverständnisses. Dieses führte dazu, dass die Notwendigkeit des königlichen Vorhabens postuliert wurde – genau wie bereits der Heidenkrieg unter Ladislaus IV. zur Bedingung für den Erhalt des Staates stilisiert worden war.

Die Gegner der Wahl *vivente rege* konnten jedoch die Idee einer Notwendigkeit dieses Projekts nicht akzeptieren. Im Gegenteil dazu stellten sie erstmals die Annahme, dass der himmlische Beistand durch die Vermittlung des Königs der Republik zugutekomme, infrage. Bereits während der Soldatenkonföderation von 1659 wurden solche Ideen vereinzelt geäußert, so in der Selbstverteidigung des Marschalls der »Brüderlichen Verbindung« (pln. *Związek braterski*) Mariusz Jaskólski gegen die Anschuldigungen seines Onkels, er treibe durch seine Ausschweifungen und seine Vorliebe zum Luxus das verarmte Vaterland in den Abgrund.³⁸¹ Jaskólski behauptete, es sei das Heer, das die Republik rettete und »die Krone auf dem Kopf des Königs hielt«, als die Feinde Polen überwältigt hätten.³⁸² Dass die polnische Erde verwüstet sei, könne man nicht den Soldaten

378 Replika opacznej informacyjnej.

379 Żałosna querimonia ichmciów panów obywatelów.

380 Argumenta dissuasoria confoederationis 43–45.

381 Kopia listu od p. wuja do p. Mariusza Jaskulskiego; Respons na ten list, który był podzucony p. Jaskulskiemu.

382 Respons na ten list, który był podzucony p. Jaskulskiemu 230.

anlasten; vielmehr bestrafe Gott die Republik für ihre Vergehen. Das Heer habe hingegen in seinem Kampf für die Unversehrtheit Polens die Strafe erleiden müssen, die der Himmel »aufgrund der Sünden des ganzen Vaterlandes« geschickt habe.³⁸³

Auch die Heilige Verbindung von 1661 hat sich solche Deutungsmuster angeeignet. Ein Publizist, der sie verteidigt, sieht in ihr ein göttliches Werk zum Schutz der Republik vor den Feinden sowie des unschuldigen Adels, der von den Hetmanen um sein Geld betrogen werde. Damit versucht er unter anderem, auf die Anschuldigung zu antworten, die Konföderation schmälere den Ruhm Gottes, indem sie die Güter der Kirche und der Krone sequestrierte. Aufgrund ihrer frommen Intention sei die Konföderation tatsächlich »heilig«.³⁸⁴

So kann man im Namen *Nexus Sacer* einen wichtigen Einschnitt in der politisch-religiösen Geschichte Polen-Litauens sehen: Die Soldaten nahmen nun eine Sakralität *neben* der königlichen für sich in Anspruch. Auf diese Zäsur im Jahr 1661 zeigt auch eine dem Großmarschall Lubomirski gewidmete Veröffentlichung, die keinen unmittelbaren propagandistischen Charakter aufweist, gleichwohl von der Monarchie und der Nation (pln. *naród*) handelt: »Die Uhr der Zeiten des Königreichs Polen« von Jan Białobocki ist ein historisches Tabellenwerk über die polnischen Könige, das Basisinformationen über deren Lebensdaten, Gemahlinnen, Nachfahren und Herrschaftsdauer enthält. Ladislaus IV. wird als ein »kriegerischer, glücklicher, schneller und kluger Herr« gefeiert, »der Gottesmutter persönlich ergeben, wie zahlreiche Zeugnisse in Tschenstochau und [...] bei anderen Wunderbildern beweisen«. »Johann Kasimir, unser jetziger glücklich regierender König«, zeichne sich unter anderem durch seine »Klugheit, Frömmigkeit, Geduld und Gerechtigkeit« aus.³⁸⁵

Weicht der Anfang des Werkes nicht von monarchistischen Gemeinplätzen ab, folgt dann ein Text in Versform über die »acht angeborenen Tugenden der Polnischen Nation«, der erstaunlicher ist.³⁸⁶ Die beiden ersten Tugenden, die Białobocki erwähnt, sind die »angeborene Neigung zu Gott und die sittliche Unschuld«. In der Chronik keiner anderen Nation könne man so gut wie in der Geschichte von Lechs Nachfolger die Hand des Allmächtigen beim Werke betrachten. Der Grund für eine solche himmlische Gunst sei im natürlichen Charakter der Polen zu suchen. Als zwei ebenfalls wichtige Tugenden seien die »angeborene Liebe gegenüber ihrem Herrn und der Respekt gegenüber der Majestät« anzusehen. Diese führten dazu, dass die Könige sich nicht vor den eigenen Untertanen zu fürchten bräuchten. Als weitere Tugenden macht der

383 Ebd. 231.

384 *Windycyje związku wojska i dowód, że jest pożyteczny.*

385 *Białobocki: Zegar*, ohne Seitenzahlen.

386 Ebd. Alle folgende Zitate sind diesem Werk entnommen.

Autor »angeborene Freiheit und Respekt vor dem Recht« aus. Derjenige, der die Freiheit der Polen beseitigen möchte, müsse erst einmal die Krone zerstören. Allerdings sei dies nicht zu befürchten, denn der Allmächtige selbst erhalte diese Freiheit, lenke den Staat und mache ihn glücklich.

Auch im darauffolgenden »Panegyrikus zum Ruhm der Polnischen Nation« postuliert Białobocki eine direkte göttliche Regierung über die Nation. Bei jeder Gefahr sei »Gott selbst zu ihrer Hilfe geeilt«, etwa als die Feinde aus allen Himmelsrichtungen das Königreich zu zerstören drohten. Das tugendhafte Polen solle dem Schöpfer aller Dinge, der das Land »selbst regiert«, danken und einfach die göttlichen Gebote wahren »und Gott wird [sie] segnen«, während andere Nationen, die einem falschen Glauben folgen, sterben würden.³⁸⁷

Indem Białobocki in seinem Werk die angeborenen polnischen Tugenden hervorhebt, bilden seine Schriften den denkbar größten Kontrast zum Diskurs des *iustitia*-Defizits, der von den reformkatholischen Kreisen seit dem frühen 17. Jahrhundert geführt wurde und die Hinwendung zu einer stärkeren Monarchie begründete. Auch postuliert der Autor eine Beziehung Polens zum Himmel, die das Königtum weitgehend ignoriert. Nicht das gekrönte Haupt habe das Land während der vergangenen Wirren gerettet, sondern unmittelbar der Höchste Richter. Hier tritt die Nation als sakrales Subjekt in den Vordergrund, obgleich »Die Uhr der Zeiten des Königreichs Polen« primär von den gekrönten Häuptern handelt.

Die Gegner der Hofparteiung entwarfen kein neues politisches System, sondern beschworen nur die Eintracht zwischen den Ständen in der *monarchia mixta* herauf.³⁸⁸ Wie bereits in früheren Schriften werteten sie vor allem die *clementia* des Königs auf, während das Umfeld Johann Kasimirs die *iustitia* hochhielt.³⁸⁹ Doch Schriften wie die Białobockis oder der Anführer der Soldatenkonföderationen untergruben nichtsdestotrotz die Idee, dass die Monarchie für den Erhalt himmlischer Gnaden unabdingbar sei, die wiederum die Notwendigkeit der Wahl *vivente rege* begründete. In diesem Sinne stellte die begonnene Sakralisierung der Nation ein politisches Gegenkonzept von ungeheurer Radikalität dar.

387 Ebd.

388 So die Stellungnahme Lubomirskis am 5. 4. 1663, der für das Mittel des Adelsaufgebots plädiert, um den *Nexus Sacer* zur Auflösung zu bewegen: Nur so könne seiner Meinung nach die Einheit der Republik demonstriert werden. Siehe Na propozycyją od JKMci przez księdza kanclerza we Lwowie.

389 Ebd. 153; Drugi o tym dyskurs; Respons wolnego szlachcica na list senatora jednego 98–101. In der letzteren Schrift argumentiert der Autor, dass die Republik ihre Gerechtigkeit eingebüßt habe, weil angeklagte Adlige sich an den Sejm als Gerichtsinstanz wandten.

Solche Stellungnahmen markieren somit einen Einschnitt in der religiös-politischen Geschichte Polen-Litauens. Zwar sind sie nicht repräsentativ für den gesamten Adel. Deutlich ist aber in weiteren Kreisen ein Niedergang des königlichen Universalismus zu spüren, auch wenn fast jeder beteuert, er respektiere die Majestät des Königs und sei sogar »fromm« gegenüber dem König.³⁹⁰ Das Pamphlet »Die Lehren Machiavellis« aus dem Jahr 1662 ist in dieser Hinsicht bezeichnend. Die Schrift präsentiert sich lediglich als eine Zusammenfassung des Werks des Florentiners, suggeriert allerdings, der Fürst folge dessen skandalösen Grundsätzen.³⁹¹ Hiermit greift der Verfasser die fromme Monarchie Johann Kasimirs zwar implizit, aber doch frontal an: Er stellt die Güte, die Tugend, die Frömmigkeit und sogar den Glauben des Wasas infrage, ohne den Namen des Königs zu nennen. Dieser gewaltige Vorstoß in Richtung einer Desakralisierung des Gesalbten des Herrn barg Sprengstoff in sich.

Ein weiteres markantes Beispiel für den Niedergang der monarchischen Sakralität liefern die Reden und Veröffentlichungen des einflussreichen Redners Andrzej Maksymilian Fredro, der die Wahl *vivente principe* ablehnte. Bereits 1660 veränderten sich die Äußerungen des Lemberger Kastellans. In Fredros Augen wurde Polen von den Schweden zwar durch die Anstrengungen Johann Kasimirs und manch eines tugendhaften Bürgers gerettet, noch mehr indes durch Gott und seine Mutter.³⁹² Bemerkenswert ist, dass der berühmte Publizist damit einen Gegensatz zwischen beiden Rettungswegen andeutet. Jedenfalls brachte nun in den Schriften Fredros der König Polen nur dann Glück, wenn er gemeinsam mit der gesamten Republik agierte.³⁹³ Dies stellte einen wesentlichen Unterschied etwa zur oben kommentierten Rede aus dem Jahr 1651 dar, die er nach dem Sieg von Berestečko gehalten hatte.

Ebenfalls ein Zeichen der Desakralisierung des Königtums kann man im Rückgang der Panegyriken erkennen, die die besondere Beziehung des Monarchen zum Himmel thematisieren. Diese waren unter Ladislaus IV. in großen Mengen erschienen. Auch zu Beginn des Krieges – vor allem nach den Schlachten von Zboriv und Berestečko – waren die religiös-politischen Lobreden nicht verstummt. Das Jahr 1661 inspirierte allerdings kaum Panegyriker – und dies, obwohl Johann Kasimir große Erfolge gegen Moskau verzeichnen konnte. Nun trug der unglückliche Feldzug im Winter 1663/1664 auch dazu bei, Zweifel daran zu wecken, dass Gott auf der Seite des Königs kämpfe. Die Schrift »Die Gründe,

390 Zum Beispiel: Przystroga Króla JMci (podobno zmyślona); [Grzymułtowski?], Projekt konfederacyi 97 f.; Copia listu jm. pana kasztelana krakowskiego 77.

391 Praecepta Machiavelis de principe.

392 Fredro: Qui in Republica plurimum agendo valent 237.

393 Ders.: Scriptorum seu togae et belli notationum fragmenta, insbesondere 2–14, 239–257.

warum es unschicklich wäre, dass der König nach Polen zurückkehrt, ohne den Frieden mit Moskau geschlossen zu haben« warnt den Wasa vor einer Schwächung seiner Autorität durch eine vorzeitige Rückkehr, die daraufhin tatsächlich eintrat. Der Monarch solle stattdessen an die Stärke seines Heeres glauben. Es handle sich in der Tat um einen Defensivkrieg und man könne aus diesem Grund eine himmlische Hilfe erwarten; die göttliche Hand sei doch immer gütig gegenüber den Gerechten.³⁹⁴

Manche Quellen aus dem Umfeld des *Nexus Sacer* und Lubomirskis deuten also auf das Ende des sakralen Monopols und einen Niedergang der politisch-religiösen Funktion des Königtums zu Beginn der 1660er Jahre hin. Das Debakel von 1655 hatte offensichtlich den Glauben an die fromme Monarchie als Bedingung für den Erfolg der Republik erschüttert. Der Hofparteiung lieferte es dagegen den Anlass, unter anderem anhand des Marienpatronats das Königtum sakral zu überhöhen. Doch die Schriften, in denen die Wahl *vivente rege* angegriffen und Lubomirski verteidigt wurde, zweifelten nicht nur den monarchiesakralisierenden Universalismus an. In ihnen fehlte in der Regel ein wahrhaftes religiös-politisches Kalkül. In den meisten Fällen finden sich allenfalls kurze Hinweise darauf, dass die Gegner Johann Kasimirs Gott auf ihrer Seite glaubten.

Der Verfasser einer Schrift gegen das Wahlvorhaben aus dem Jahr 1661 behauptet, der Schöpfer fördere die geheimnisvollen »Praktiken« des Hofes zutage, die gegen die Grundsätze einer freien und öffentlichen Beratung der Republik verstießen. Der Herr habe doch selbst den Polen die Freiheit der Königswahl gegeben.³⁹⁵ Verweise darauf, dass Johann Kasimir sich gegen den Allmächtigen schuldig mache, finden sich zu Beginn des *rokosz* im Pamphlet »Schrift, die die Unschuld Lubomirskis zeigt«. Der bevorstehende Bürgerkrieg, von den »französischen Praktiken« des Hofes provoziert, sei gegen Gott, denn er zwingt, »brüderliches Blut« zu vergießen. Der Großmarschall habe nun in der hoffnungsvollen Erwartung zu verharren, bis der Schöpfer aller Dinge die Herzen des Königspaars erweicht habe.³⁹⁶ Der Autor verkündet somit keine Siegesicherheit, die auf einem religiös-politischen Kalkül basiert, sondern nur einen Wunsch. Ähnlich ergeht es Maksymilian Fredro, der denkt, es sei besser, auf Gott zu vertrauen und zu warten, dass das Vaterland wieder zu Kräften komme, als eine neue Konkurrenzsituation um die Krone zu schaffen.³⁹⁷

394 Racyje, dla których non expedit, aby się Król JM do Polski miał wracać.

395 [Uwagi o stanie Rzeczypospolitej]. In: Pisma polityczne.

396 Skrypt pewny niewinność jm. pana Lubomirskiego.

397 *Fredro*: Dyskurs o mianowaniu. Eine Antwort auf diese Stellungnahme bestreitet nicht, dass man in Gottes Willen vertrauen soll, spricht sich aber dagegen aus, darauf zu spekulieren: Responsum ad scriptum Fredroris.

Der Verfasser eines neuen Konföderationsprojekts gegen die Königswahl vom November 1662 versucht die Gunst des Himmels durch den ersten Artikel zu sichern. Diesem zufolge soll die Konföderation Gottes Ruhm erhalten, keine neuen Aktionen der Häretiker zur Verminderung des katholischen Glaubens gestatten und »die Einführung neuer Sekten mit allen Mitteln« bekämpfen.³⁹⁸ Auch hätten sich die Konföderierten zu verpflichten, die königliche Majestät zu verteidigen. Der Verfasser äußert dabei keine Zuversicht, der Höchste Richter würde den Konföderierten helfen: »Und im Fall, Gott würde unsere fromme Verbindung nicht segnen [...], dann wird uns für unsere guten Absichten im Himmel Belohnung zukommen und die Nachwelt es aufzeichnen [...].«³⁹⁹

Auf diese vorsichtige Formulierung stürzten sich Verfasser von Repliken.⁴⁰⁰ Einer meinte, man sehe, dass der Autor des Projekts keine Hoffnung hege, die Hilfe des Allmächtigen zu erlangen. Allerdings dürfte er keinen Grund zu solchem Zweifel haben, wenn seine Intention wirklich recht wäre.⁴⁰¹ Der Autor einer weiteren Replik suggerierte ebenfalls, die Konföderierten fürchteten zu Recht, der Himmel werde sie nicht unterstützen. Gott könne den Urheber dieses höllischen Plans, der die Republik spalten soll, nur bestrafen. Die kleinen Leute würden in der Tat dem schlechten Beispiel folgen: »Sie glauben, sich durch Gehorsam gegenüber Gott auszuzeichnen, geben sich dabei dem Teufel hin.«⁴⁰² Die Konföderierten seien zudem Feiglinge, die das Land gegen die Schweden nicht verteidigt hätten.⁴⁰³ Auch sind für die Angreifer des Konföderationsprojekts die Versprechen der Gegner der Wahl *vivente rege* dem Herrn gegenüber lächerlich: Die Anhänger der Konföderation mögen bestenfalls nur den Status quo erhalten und dadurch die Ketzer schützen. Man könne bezweifeln, dass der Verfasser des Vorhabens ein guter Katholik sei.⁴⁰⁴

Charakteristisch für die meisten Pamphlete der Gegner der Hofparteiung war also weniger ein religiös-politisches Kalkül, das eine Alternative zum monarchischen dargestellt hätte. Vielmehr zeichneten sie sich dadurch aus, dass sie von einer diffusen Sakralität ausgingen. »Sakral« und »heilig« war in diesen Schriften nicht nur der König, sondern auch die Nation, die Soldatenkonföderation und

398 [Grzymułtowski?]: Projekt konfederacyi 97f. Solche Anforderungen gingen also nicht sehr weit. Um Gottes Wohlwollen zu gewinnen, versuchten die Anführer des Nexus Sacer lediglich, die Kirchengüter zu schützen und Ausschweifungen zu unterbinden: Tranzakcyja Woyska w Związku będącego, Bib. Czart., rkps. 438, Blatt 40–44.

399 [Grzymułtowski?]: Projekt konfederacyi 97.

400 Diese Repliken blieben ihrerseits auch nicht unbeantwortet: Respons na dwuarkuszowe scommata.

401 Respons zwawego wiary świętej katolickiej zelanta 107.

402 Respons na ten projekt 100.

403 Ebd.

404 Respons zwawego zelanta 108; Respons na ten projekt 101.

selbst Lubomirski.⁴⁰⁵ Sarkastisch merkt der Verfasser einer regalistischen Schrift an, der polnische Adel solle sich nicht allzu sehr beeilen, den Großmarschall heiligzusprechen.⁴⁰⁶ Andere Stellungnahmen und Pamphlete der Gegner der Wahlpläne weisen nicht einmal solche unklaren religiösen Vorstellungen auf. Sie äußern lediglich die Bitte an den Herrgott, zu ihren Gunsten zu intervenieren,⁴⁰⁷ oder erwähnen nicht einmal die Problematik der Beziehungen zum Allmächtigen. Zu den letzteren sind zentrale Schriften zur Verteidigung Lubomirskis zu zählen.⁴⁰⁸ Auch die »Briefe« aus der Parteiung des Vizekanzlers Waclaw Leszczyński aus dem Jahr 1662 weisen keine Spur eines Rechnens mit Gott auf.⁴⁰⁹

Doch selbst die Abwesenheit eines Bezugs zu Gott genügte, um die Logik des königlichen Projekts anzugreifen. Es war auch ohne religiöse Argumente möglich, die Notwendigkeit einer Wahl *vivente rege* zu bestreiten. So schrieben manche, die Erfahrung zeige doch, dass der Dissens bei einer Königswahl nie lange andauere, während die Frage der Nachfolge zu Lebzeiten des Königs mehr Feindschaften verursache.⁴¹⁰ Genauso wie unter Ladislaus IV. ging es bei den Widersachern der universalistischen Pläne Johann Kasimirs um die Ablehnung einer postulierten religiösen Notwendigkeit.

Durch solche desakralisierenden und das Sakrale ignorierenden Angriffe wurden die Regalisten in die Defensive getrieben. Selbst Schriften, die in der monarchisch-universalistischen Tradition zu verorten sind, trugen nun der religiösen Einbindung des Gesalbten des Herrn in das ständische Gefüge Rechnung. Dies zeigt die gedruckte Predigt des Posener Dominikaners Franciszek Wierusz Kowalski aus dem Jahr 1664, die den universalistischen Titel »Himmlischer Nachschub für [...] Johann Kasimir [...] gegen Moskau« trägt.⁴¹¹ Der Prediger weist auf die göttliche Hilfe hin, die dem König zugutekomme, und möchte die Anwesenden dazu animieren, für ihr gekröntes Oberhaupt zu beten. Der Monarch sei ein Abbild Gottes. Doch Wierusz Kowalski entwirft hier keine *iusti-*

405 Ein Anhänger Lubomirskis bezeichnet diesen in der Tat als »heilig«: Respons na respons circa votum pana marszałka 173.

406 Replika opacznej informacyjej o zmyślonych persekucyjach 238.

407 Głos wolnego szlachcica 70.

408 Rozmowa czterech towarzystwa; Informacyja o persekucyjach jmci pana Jerzego Lubomirskiego; *Lubomirski*: Jawney niewinności manifest; [List Bolesława Żalowańskiego na sejmik wołkowyski], Pisma polityczne.

409 List przyjaciela o szkodliwych Rzeczypospolitej w skrytych praktykach; List drugi przyjaciela do przyjaciela ze Lwowa; List trzeci.

410 Rationes, dla których elekcyi wskrzeszać non expedit 72f. Ähnlich: Discursus politicus de causis et remediis malorum Poloniae.

411 *Kowalski*: Niebieskie posiłki. Auch der »Skrypt jeden przyjaciela do przyjaciela« scheint nicht ganz konsequent zu sein. Der Verfasser entfaltet auf der einen Seite eine monarchistische Rhetorik, indem er den König mit der Sonne vergleicht. Zugleich beschwört er aber vor allem die Eintracht zwischen den Ständen herauf und bezichtigt die Aristokratie der Parteienbildung.

tia-Programmatik, wie es die Prediger vom Anfang des Jahrhunderts taten. Stattdessen zeigt er, dass sich der König sowohl am monarchischen als auch am aristokratischen und am demokratischen Prinzip orientiere.⁴¹² Die Apologie des *imago Dei* entfaltet sich hier im Rahmen der *monarchia mixta*. Dies hindert den Prediger gleichwohl nicht daran, Themen der regalistischen Propaganda aus den 1650er Jahren aufzugreifen. Unter dem demokratischen Prinzip beschreibt der Autor einen Johann Kasimir, der sich für das Wohl der Republik opfert. Wierusz Kowalski folgt dabei der Erzählung vom Schwedenkrieg aus der Feder Kobiezyckis: Als der Wasa sicher gewesen sei, dass Karl Gustav seine Versprechen an die Söhne der Krone nicht hält, die adligen Freiheiten beseitigt und der Allmächtige Polen mit Krieg, Hunger und Plagen geißelt, sei er nach Lemberg geeilt, um ein Gelübde an die Gottesmutter abzulegen und sein Volk vor der Unterdrückung durch die Feinde und vor dem göttlichen Schwert zu retten. Dasselbe Prinzip führte ihn, so der Prediger, nun nach Moskau.⁴¹³

Noch markanter als diese Verstärkung der ständischen Komponente im regalistischen religiös-politischen Diskurs war jedoch, dass sich die regalistische Propaganda seit dem Vorabend des *rokosz* von Lubomirski größtenteils darauf beschränkte, die Vorwürfe der Parteiung des Großmarschalls zu widerlegen. Dies ließ die religiös-politische Argumentation in den Hintergrund treten. So sind in der Polemik um die Stellungnahme Lubomirskis vom 5. April 1663, wie der *Nexus Sacer* am besten zu befrieden sei, keine religiösen Deutungsmuster mehr zu erkennen. Der Großmarschall hatte vorgeschlagen, das Adelsaufgebot einzuberufen, um den aufmüpfigen Soldaten die Einheit der Republik zu demonstrieren.⁴¹⁴ Die Schriften aus dem höfischen Lager argumentierten ihrerseits genauso wie Lubomirski mit der unabdingbaren ständischen Eintracht: Das Adelsaufgebot sei kein geeignetes Mittel, denn der König könne die »Staatsbürger« (*cives*) nicht dazu aufrufen, sich gegenseitig umzubringen.⁴¹⁵ So verließ die Polemik dieses Monats keineswegs die Ebene der gegenseitigen Anschuldigungen, die Eintracht der Republik durch Intrigen und Parteienbildung aufgrund von persönlichen Ambitionen zerstören zu wollen.⁴¹⁶ Es entstand ein publizistischer Kampf um die Frage, wer die gemischte Monarchie verteidige und wer sie zu Fall bringe. Unter anderem warfen die Anhänger der Hofparteiung Lubomirski vor, sich zum König machen oder das Vaterland in eine Republik nach dem Vorbild

412 *Kowalski*: Niebieskie posiłki, ohne Seitenzahlen.

413 Ebd.

414 Na propozycyją od JKMcI zdanie pana Jerzego Lubomirskiego.

415 Respons na to wotum jm. pana koronnego.

416 Respons na ten Respons cnotliwą radę pana marszałka; Respons na paszkwil przeciw zdaniu; Respons na respons circa votum pana marszałka; Trzy racyje, dla których sejm być nie może.

Venedigs und der Vereinigten Provinzen verwandeln zu wollen.⁴¹⁷ Auch der Verfasser des Pamphlets »Antwort auf die Information über die erfundenen Verfolgungen des Marschalls« aus dem Jahr 1664 ließ sich auf die nichtreligiöse Argumentation Lubomirskis ein, um sie zu widerlegen, statt eine eigene Offensive zu starten.⁴¹⁸ Daraus wird ersichtlich, dass die Regierenden sich in der Defensive befanden. Den Gegnern Johann Kasimirs gelang es 1663–1664, das Feld der politischen Polemiken so weit zu beherrschen, um die Tagesordnung bestimmen zu können. Obgleich der Wasa und seine Gemahlin Louise-Marie auf die Idee der Wahl *vivente principe* keineswegs verzichtet hatten, trauten sie sich nicht mehr, für Reformen einzutreten. Folglich verschwand ihr religiös-politisches Kalkül weitgehend aus der Öffentlichkeit.

Das Bild eines starken Niedergangs der königlichen Sakralität und des Rechens mit Gott in der ersten Hälfte der 1660er Jahre relativiert sich dennoch, wenn man Schriften, die die Heilige Verbindung kritisierten, aber auch die Wahl *vivente rege* nicht ausdrücklich befürworteten, in Betracht zieht. Es gibt Anzeichen dafür, dass eine solche moderate Ansicht zwar selten geäußert wurde, doch die Meinung eines gewichtigen Teils des Adels – vielleicht sogar der Mehrheit der Szlachta – wiedergab.⁴¹⁹ Der Verfasser einer Abhandlung über die Frage, ob die Heilige Verbindung mit Gewalt aufzulösen sei, sah im Sommer 1663 in der Soldatenkonföderation eine große Gefahr: Es könnte sich zeigen, dass Gott durch die innere Zwietracht des polnischen Reichs vorhat, es zu zerschlagen wie einst das Römische. Dabei habe es den Anschein gehabt, Polen-Litauen befinde sich auf gutem Wege, als es die Schweden, Siebenbürger und Moskauer abwehrte. An der himmlischen Gnade solle man dennoch nicht zweifeln, wobei es fraglich sei, ob die Wahl zu Lebzeiten des Fürsten wirklich die Ursachen der Krankheit der Republik zu beheben vermöge. Das Herz des Königs liege in den Händen des Allmächtigen, der ihm seinen Rat und seine Weisheit gebe.⁴²⁰

Wohl nur eine Minderheit, die der Parteilung von Lubomirski und dem *Nexus Sacer* zuzurechnen ist, stellte die Sakralität der Monarchie unmittelbar infrage. Nichtsdestotrotz bleibt zu bezweifeln, ob das religiös-politische Kalkül, das von weitgehenden universalistischen Vorstellungen ausging, breitere Adelsschichten

417 Relacja o jmci pana marszałku.

418 Respons na informacją o persekucyjach zmyślonych.

419 So war zu Beginn der 1660er Jahre kaum Widerstand gegen die Wahlpläne zu spüren. Die Szlachta war in ihrer überwältigenden Mehrheit gegenüber dem *Nexus Sacer* feindlich eingestellt. 1665 zeigte der Adel ebenfalls keine große Bereitschaft, Lubomirski mit den Waffen zu verteidigen. Insgesamt scheint eher eine abwartende Haltung dominiert zu haben. Siehe *Janas*: Konfederacja 193–263; *Frost*: After the Deluge 168 f.; *Wasilewski*: Ostatni Waza 231; *Nagielski*: Rokosz Jerzego Lubomirskiego 91–210.

420 Dyskurs, jeżeli dobrymi sposobami uspokajać się z wojskiem.

wirklich überzeugen konnte. Auch wenn eine stumme Mehrheit wahrscheinlich das Bild eines sakralen Königtums beibehielt und die königlichen Projekte ursprünglich nicht offen ablehnte, teilte sie wohl kaum die Idee von der religiösen Notwendigkeit der Wahl. Darauf deuten zahlreiche Schriften hin, die überhaupt kein religiös-politisches Kalkül thematisieren. In diesem Kontext reichte eine aktive Minderheit aus, die das Heer auf ihre Seite zu ziehen wusste, um den Adel zu überzeugen, diese Wahlpläne seien nicht nur unnötig, sondern sogar schädlich – eben weil sie das politische Feld blockierten und gar den Bürgerkrieg verursachten.

Der *rokosz* von Lubomirski war somit von keiner religiös-politischen Kontroverse begleitet. Dadurch unterscheidet sich dieser Aufstand sowohl vom *rokosz* von Sandomir als auch von der *Fronde parlementaire*. Eine radikale Ablehnung des religiösen Weltbilds, das der Hof verbreitete, findet sich 1664–1666 im Gegensatz zum Aufstand von 1606–1608, der sich teilweise gegen den »neuen Katholizismus« richtete, nicht. Tatsächlich war in Polen-Litauen der religiös-politische Universalismus jahrzehntelang propagiert und rezipiert worden – wenn auch in abgeschwächter Form. Auch ein religiöser Antrieb zum Aufstand wie in der *Fronde parlementaire*, in der die Angst vor der göttlichen Strafe eine maßgebliche Rolle gespielt hat, lässt sich bei der Soldatenkonföderation und den Anhängern Lubomirskis 1661–1666 nicht feststellen. Im Gegensatz zu Frankreich prallten im östlichen Staatsverband keine zwei unterschiedlichen Universalitätsvorstellungen aufeinander.

Dagegen ist der Aufstand der *princes du sang*, in dem eine religiös-politische Dimension kaum zu erkennen ist, mit den Bestrebungen Radziejowskis und vor allem mit dem *rokosz* von Lubomirski vergleichbar. Das Wachstum der königlichen Autorität bereitete dem Hochadel in beiden Königreichen Schwierigkeiten, seine Stellung neben der Monarchie zu sichern. Dennoch muss auch hier ein wichtiger Unterschied zwischen beiden Ländern hervorgehoben werden: Der Aufstand der französischen Fürsten von Geblüt erfolgte aufgrund der Instabilität ihrer Lage, die vornehmlich aus der Regentschaft resultierte. Eine Revolte gegen den erwachsenen König wäre schwierig und nicht zielführend gewesen. In Polen-Litauen wies das Spiel der Adelsparteien eine viel größere Instabilität auf. Durch die desaströsen Kriegereignisse der Jahre 1648–1655 war es für den König unbeherrschbar geworden. Die Intrigen um die Ämtervergabe und die bevorstehende Königswahl verursachten eine große Unsicherheit für die Adligen, die ihren Status aufrechterhalten oder verbessern wollten. Gleichzeitig stand die Parteienbildung dem Eintrachtsgebot der gemischten Monarchie entgegen und lähmte dadurch das ständische politische System.

Obwohl bei den Gegnern der Hofparteiung und der Wahl zu Lebzeiten des Fürsten ein religiöser Antrieb fehlte, muss die polnische politische Geschichte dieser Jahre auch religionsgeschichtlich analysiert werden. Das königliche

Reformprojekt setzte nach wie vor ein universalistisches Paradigma voraus, das die Wahl *vivente principe* als eine Notwendigkeit erscheinen ließ oder lassen sollte. Wie schon unter Ladislaus IV. konnte indes der Hof mit der Idee eines religiösen Erfordernisses im Adel keinen Konsens erreichen. Im Unterschied zu den 1630er und 1640er Jahren hatte sogar die Sakralität der Monarchie deutlich abgenommen. Bereits vor dem schwedischen Einmarsch hatten manche die Fähigkeit Johann Kasimirs, mit Gottes Hilfe Erfolg zu haben, in Zweifel gezogen. 1661 gingen Gegner der Hofparteiung noch weiter: In diesem Jahr kamen zum ersten Mal andere religiöse Konstrukte neben dem Königtum auf. Die Idee der Monarchie als Bedingung für den Erfolg des Staatsverbands erlitt somit einen großen Schaden. Das Sakralitätsmonopol der Königsmacht war ruiniert. Den Anhängern Lubomirskis gelang es zudem, die politische Diskussion auf eine nichtreligiöse Ebene zu lenken: Der Wasa hatte sich gegen den Vorwurf, er zerstöre die ständische Harmonie, zu verteidigen.

Darin liegt ebenfalls ein Unterschied zwischen dem *rokosz* von Lubomirski und der *Fronde princière*. Die Anhänger der revoltierenden französischen Fürsten entwickelten nie einen desakralisierenden Diskurs, sondern verblieben trotz aller Radikalität mancher Pamphlete im Jahr 1652 innerhalb des alten religiösen Rahmens. Die Gegner Mazarins griffen den gotteswidrigen Krieg an. Sie bemängelten, dass die Königin sich durch ihr unfrommes und ausschweifendes Leben den moralisch-religiösen Anforderungen entziehe. Teilweise forderten sie die Wiederherstellung der gemischten Monarchie und schrieben Paris eine sakrale Rolle zu. Nie postulierten sie aber eine unmittelbare Unterordnung der Nation unter Gott oder bauten einen Gegensatz zwischen den religiös-politischen Leistungen der Armee und jenen der königlichen Gewalt auf.

Das Auseinanderdriften der politisch-religiösen Vorstellungen in Polen fand also in den französischen Wirren kein Äquivalent. Auch wenn es im östlichen Staatsverband das Werk einer Minderheit war, spielte es eine entscheidende Rolle für die Niederlage der Wasas. Es ermunterte zu intrigieren und verhinderte im Rahmen eines auf Eintracht beruhenden politischen Systems die Reform. Der Bürgerkrieg gegen die eigene Armee leitete schließlich das Aus für jegliche ambitionierte politische Vorhaben ein. In seiner Abdankungsrede beteuerte Johann Kasimir ein letztes Mal, er habe durch sein Wahlprojekt nur die Sicherheit der Republik gewährleisten wollen. Da jedoch die aufrührerischen Gruppen eine allgemeine Unruhe verursacht hätten, betrachte er nun seinen Verzicht auf die Krone als ein Werk Gottes.⁴²¹ Dagegen setzte Ludwig XIV. seine Autorität durch, indem er eine Kontinuität der sakralen Monarchie postulierte.

421 *Pisarski: Mowca polski*, Bd. 2, 8–15.

Nach der Abdankung Johann Kasimirs verschwand die Idee einer Verankerung Polen-Litauens in der Universalordnung keineswegs, doch das universalistische Verständnis einer Sakralmonarchie war deutlich geschwächt. Der polnisch-osmanische Krieg von 1672–1676 ermöglichte es, an die Chotin-Erinnerung anzuknüpfen, wobei die Gestalt des Königs im Diskurs keine zentrale Rolle mehr spielte.⁴²² Ein Panegyrikus an Jan III. Sobieski, den der Jesuit Jan Kwiatkiewicz zum Sieg über die Osmanen 1674 veröffentlicht hat, bleibt weit hinter den Lobreden der 1630er Jahre zurück.⁴²³ Sobieski, den der Autor mehrfach als »Dux« bezeichnet, wird darin eher als ein militärischer Führer denn als eine religiöse Gestalt gefeiert, die eine besondere Beziehung zum Himmel unterhält.⁴²⁴

Die religiös-politischen Vorstellungen, die die Gegner des letzten Wasas zu Beginn der 1660er Jahre formuliert hatten, lebten nach dessen Tod weiter. Vor allem die Dichtung Wespazjan Kochowskis ist in dieser Hinsicht von Interesse.⁴²⁵ Er machte sich als Verteidiger Lubomirskis einen Namen. In einem erst 1668 im Druck erschienenen Gedicht präsentierte er den Großmarschall als den eigentlichen Retter der polnischen Krone vor Schweden, Siebenbürgen und Moskau. Lubomirski sei Opfer einer Intrige gewesen, weil er sich für die Freiheit einsetzte. Die Bemühungen der Franzosen um die Königskrone seien dabei aussichtslos, denn man könne sich nicht Gottes Willen widersetzen, der die Regierenden dieser Welt bestimme. Der unschuldige Großmarschall erhalte aus diesem Grund Nachschub vom Himmel, um sich zu verteidigen.⁴²⁶

Die Gedichte Kochowskis sind stark vom reformkatholischen Universalismus durchdrungen.⁴²⁷ Insbesondere die Marienfrömmigkeit kann zu seinen Leitmotiven gezählt werden.⁴²⁸ Darin spielt das polnische Marienpatronat eine herausragende Rolle.⁴²⁹ Der Barockdichter thematisiert zum Beispiel die Errettung des Königreichs vor den Schweden durch die Gottesmutter Königin von Polen.⁴³⁰ Das polnische Marienpatronat Kochowskis weist dabei deutliche Unterschiede zu dem auf, das Ladislaus IV. und Johann Kasimir propagiert hatten. Der Dich-

422 Pieśń o chocimskiej otrzymanej wiktoryej.

423 *Kwiatkiewicz*: Laurus ad coronam.

424 Nichtsdestotrotz postulieren manche Werke weiterhin die himmlische Hilfe für den König: *Zimorowicz*: Leopoldis Russiae Metropolis 33.

425 Zu Kochowski: *Bömelburg*: Frühneuzeitliche Nationen 281–286.

426 *Kochowski*: Kamień świadectwa wielkiego. In: Pisma, insbesondere 4–7, 19 f.

427 Zum Beispiel *Kochowski*: Liryka polskie. In: Pisma 37 f., 88, 109–111; *ders.*: Trybut należyty wdzięczności wszystkiego dobrego dawcy Pany i Bogu albo Psalmodya Polska za dobrodziejstwa boskie dziękując [...] 1693 napisane. In: Pisma.

428 *Kochowski*: Liryka polskie. In: Pisma 75 f., 93 f., 98–101, 129–132; *ders.*: Ogród panien-ski. In: Pisma; *ders.*: Rożaniec Najświętszej Panny. In: Pisma.

429 *ders.*: Liryka polskie. In: Pisma 96–98, 117–119, 242 f.; *ders.*: Dzieło Boskie. In: Pisma 16.

430 *ders.*: Pierwsza i ostatnia ucieczka korony. In: Pisma.

ter verschwiegen in seinen Chroniken die Lemberger Gelübde des Wasas. In den Passagen seines gedichteten Werkes, die das staatliche Marienpatronat thematisieren, tritt dementsprechend kein König als Vermittler zwischen dem Allmächtigen und dem Königreich auf. Die »Königin von Polen und Herrin Sarmatiens« wendet sich unmittelbar an die Polen und ruft sie dazu auf, den »altpolnischen Taten und Tugenden« zu folgen.⁴³¹ Sie mobilisiert den Adel im Krieg gegen die Türken und wird dabei vom Dichter als »Antemurale Sarmatiae« bezeichnet.⁴³² Das polnische Marienpatronat Kochowskis setzte also die Idee einer unmittelbaren Beziehung der Nation mit dem Himmel fort, die Białobocki zu Beginn der 1660er Jahre entwickelt hatte. Dass beide Lubomirski nahestanden, war kein Zufall. Der Barockdichter kann als Erfinder eines republikanischen Marienpatronats gelten, das erstmals den Rahmen der *monarchia mixta* verließ.⁴³³ Dieses bildet einen Kontrapunkt zu *Notre-Dame-de-la-Paix*, der Gottesmutter der Eintracht zwischen dem Allerchristlichen und seinen Untertanen.

Die innenpolitischen Konflikte der Jahre 1648–1653 in Frankreich und 1648–1668 in Polen-Litauen standen zum Teil im Zusammenhang mit der Propagierung universalistischer Vorstellungen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Diese hatten zu unterschiedlichen Einschätzungen dessen geführt, was der Allmächtige von dem König und dem Staat erwartete. Die Konfliktparteien führten einen Kampf um die richtige Deutung der göttlichen Intentionen: Dadurch entstand ein publizistischer Krieg der Himmel.

Allerdings führten die Konflikte in beiden Ländern zu äußerst unterschiedlichen Ergebnissen. Diese Differenz spiegelt sich auch in einer Auseinanderentwicklung des staatlichen Marienpatronats wider. Unter Ladislaus IV. hatte sich das politische System Polens durchaus dem Frankreichs angenähert, und zwar in dem Sinne, dass das Königtum eine nicht zu unterschätzende Sakralisierung erfuhr. Dennoch wurde die Hervorhebung der *iustitia* als göttliche Aufgabe der weltlichen Macht in breiteren Adelskreisen nur zögerlich und in abgeschwächter Form rezipiert. Gleichzeitig entwickelte auch der Königshof ein ambitioniertes universalistisches Rechnen mit Gott. Aufgrund dieser Kluft zwischen den poli-

431 Gedicht »Obraz płaczący w Dzierkowie«. In: ebd. 117.

432 Siehe die Gedichte »Studianna« und »Taratantara albo pobudka do rycerstwa polskiego, żeby ufności w Bogu pełni, pośpieszali na odsiecz Kamieńcowi podolskiemu«. In: ebd. 96–98, 273–275. Siehe auch das Gedicht: Ogród panienski. In: *Kochowski*: Pisma. Der Sieg bei Wien 1683 wird von Kochowski jedoch nicht explizit auf die marianische Fürsprache zurückgeführt. Möglicherweise wird dadurch das Gelübde, das Jan III. Sobieski in Tschenstochau vor der Schlacht abgelegt hatte, bewusst umgangen. Siehe: *Dzieło Boskie albo pieśni Wiednia*. In: ebd. und *Trybut należyty wdzięczności wszystkiego dobrego dawcy Panu i Bogu*. In: ebd.

433 Auch das polnische Marienpatronat von Antoni Stefanowicz ignoriert vollkommen den König: *Stefanowicz*: *Dzieło zbawienia ludzkiego*, insbesondere 104.

tisch-religiösen Vorstellungen der Regierenden und jenen weiterer Adelskreise konnte die ambitionierte Politik Ladislaus' IV., die auf der Idee des *iustitia*-Defizits aufbaute, kaum konsensfähig sein.

In Frankreich war nach 1625 eine vergleichbare Situation entstanden, denn das religiös-politische Kriegskalkül des Königshofs stieß dort ebenfalls auf Widerstand. Im Unterschied zu Polen prägte jedoch kein Gegensatz zwischen einer maximalen und einer abgeschwächten Ausprägung universalistischer Vorstellungen die politische Debatte. Vielmehr prallten zwei unterschiedliche Visionen von der Integration des Landes in die Universalordnung aufeinander: die Idee einer aktiven Teilnahme des Staates an der göttlichen Ordnung und die Vorstellung von der Universalität der Treuepflicht. Die Konflikte um die Mitte des Jahrhunderts waren zum Teil Weiterentwicklungen dieser Konstellation. Die *Fronde parlementaire* kann man als Zuspitzung der Kontroverse um das religiös-politische Verständnis des antihabsburgischen Krieges deuten. Nie ging es dabei um eine grundsätzliche Infragestellung des universalistischen königlichen Systems. Der Bürgerkrieg war infolgedessen nur unter der Bedingung der Minderjährigkeit des Monarchen möglich. Der Königsmacht gelang es, durch die bloße Heraufbeschwörung der Kontinuität mit der Zeit Ludwigs XIII. ihre Autorität wiederherzustellen. Das französische Marienpatronat behielt daher seinen staatlich-monarchischen Charakter. *Notre-Dame-de-Paix* zelebrierte die Eintracht zwischen dem König und seinen Untertanen.

In Polen-Litauen tat sich im Gegenteil ein Abgrund zwischen den religiös-politischen Vorstellungen des Königshofs und jenen mancher Adelsparteien auf. Das ambitionierte religiös-politische Kalkül der Wasas hatte maßgeblich dazu beigetragen. Es war für den Ausbruch des Kosakenaufstands und somit für die Kriegswirren mitverantwortlich. Bereits unter Sigismund III. hatte die Brester Union einen Konflikt mit den Desunierten entfacht. Ladislaus IV. musste seinerseits zusätzlich die Kosaken enttäuschen, weil sich seine Pläne eines Türkenkrieges nicht realisieren ließen. Johann Kasimir erbte daraufhin von seinem Bruder und dessen Favoriten Ossoliński die Idee des Heidenkrieges als Mittel, Gnaden des Schöpfers zu gewinnen. Der neue König verfolgte dieses Projekt, obwohl ihm im Krieg gegen die Kosaken kein entscheidender Sieg gelingen wollte. Dadurch entstand bei einem Teil der polnischen Adligen der Eindruck, ihr Monarch vernachlässige aus persönlichen Interessen seine obersten Pflichten: die Verteidigung des Landes, der sozialen Ordnung und der katholischen Kirche. In diesem Kontext und im Hinblick auf die ausbleibenden Erfolge vernahm man immer mehr Stimmen, die die Fähigkeit Johann Kasimirs, himmlische Gnaden zu erhalten, in Zweifel zogen. Als die Moskauer und schließlich die schwedischen Truppen ins Land einfelen, war der Glaube an eine erfolgreiche Verteidigung Polens geschwunden. Nur die Ausschreitungen der ketzerischen Schweden retteten den Thron des polnischen Wasas.

Der Versuch Johann Kasimirs, seine politisch-religiöse Position wiederherzustellen, in dem das polnische Marienpatronat eine zentrale Rolle spielte, war nur zum Teil von Erfolg gekrönt. Die Sakralität des Königtums war durch das Kriegsdesaster deutlich geschwächt worden. Zu Beginn der 1660er Jahre kamen sogar im Heer und im Umfeld des Großmarschalls Lubomirski erstmals sakrale Konstruktionen auf, die die Nation unmittelbar Gott unterordneten und damit die Monarchie religiös umgingen. In diesem Kontext erwiesen sich die Reformprojekte des Hofes als undurchführbar. Die königlich-universalistischen Argumente griffen nicht; Johann Kasimir konnte den Adel nur teilweise von der politisch-religiösen Notwendigkeit einer Wahl *vivente rege* überzeugen. Stattdessen provozierte er einen Bürgerkrieg mit den Kritikern der universalistischen Monarchie. Im Zuge dieser Kämpfe erfuhr das polnische Marienpatronat eine andere Entwicklung als in Frankreich: Man erfand eine republikanische Schutzherrschaft der Gottesmutter, die die Monarchie aussparte.

Im endgültigen, 1648 noch keineswegs vorhersehbaren Misserfolg der Wasa-Monarchie spielte der reformkatholische Universalismus eine große Rolle – auch wenn er freilich nicht der einzige Grund für die Niederlage Johann Kasimirs gewesen war. Die neuen religiösen Vorstellungen bewegten den König dazu, dem Prinzip eines ambitionierten Rechnens mit Gott zu folgen. In diesem Sinne entstanden die politischen Konflikte eher durch die Visionen der beiden letzten Wasas als aus einer grundsätzlichen Feindschaft des Adels gegenüber einer starken Monarchie heraus.

Dass die Katholische Reform das Riesenreich Polen-Litauen nur unvollständig erfasst hatte, riss einen Graben zwischen den religiös-politischen Vorstellungen des Hofes und jenen, die ein Teil des Adels vertrat, auf. Die Prämissen der königlichen Politik wurden nicht von allen geteilt. Der *iustitia*-Imperativ stand in krassem Widerspruch zum Gebot der Eintracht, auf dem das ständepolitische System gründete. Die voranschreitende, aber selektive Rezeption des religiös-politischen Universalismus hob nicht diese Koexistenz unterschiedlicher Axiome der Politikführung auf, da die Wasas ihrerseits immer riskantere Vorhaben verfolgten. Dadurch wurde es zunehmend schwieriger, Konsens zu stiften. Der grundsätzliche Mangel an Einigkeit goss Öl ins Feuer der Intrigen und schuf ein Klima der Unsicherheit und des Verdachts. Dies widersprach aber den Prinzipien der gemischten Monarchie, die einer öffentlichen, vertrauensvollen Beratung zur Schaffung der Eintracht zwischen den Ständen bedurfte.

Das Aufkommen des Universalismus im Zuge der Katholischen Reform hatte für Polen-Litauen schließlich ganz andere Folgen als für Frankreich. Mittelfristig ging die Katholische Reform zwar auch an der Weichsel mit einer Stärkung der Monarchie einher. Langfristig untergrub sie allerdings den gesellschaftlichen Konsens und begrenzte indirekt und gleichsam ungewollt die Königsmacht.

Schlussfolgerung

Die Geschichte der politischen Konsequenzen der Katholischen Reform ist ein gutes Beispiel dafür, wie dieselben Mechanismen und Intentionen unter unterschiedlichen Bedingungen konträre Auswirkungen haben können. Auch wenn Jesuiten und Fürsten in verschiedenen Ländern dasselbe erreichen wollten, standen am Ende der komplexen Kausalketten geradezu entgegengesetzte Ergebnisse: Während in Frankreich und in Bayern der reformkatholische Universalismus die Fürstenherrschaft und den Staat trotz aller Wirren und Verwüstungen stärkte, blieb die Zentralmacht in Polen-Litauen – als eine indirekte und ungewollte langfristige Konsequenz der Katholischen Reform – dauerhaft geschwächt.

Das Ziel der Arbeit bestand darin, die Art und Weise zu erklären, wie sich religiöse Vorstellungen im Konfessionellen Zeitalter auf die Politik auswirkten: Das religiös-politische Kalkül prägte in allen drei Fallbeispielen – Frankreich, Bayern und Polen-Litauen – die Definition politischer Legitimität, den Inhalt der angestrebten Politik und die Strategien im Kampf um die Umsetzung der politischen Ziele. Kurzum: Das Rechnen mit Gott beeinflusste die Politik in allen ihren Dimensionen – *polity*, *policy* und *politics*. Für ein besseres Verständnis der politischen Prozesse und Ereignisse dieser Zeit ist somit eine Analyse der Erwartungen göttlicher Reaktionen unabdingbar.

Dieser Ansatz hat den Vorteil, dass er nicht den Versuch unternimmt, zwischen politischen und religiösen Handlungsmotiven zu unterscheiden. Die Forschung zum Dreißigjährigen Krieg gerät in eine Aporie, weil sie die Politik gegen die Religion abwägt. Derselben Denkweise folgend sieht die Historiographie zum französischen Krieg gegen die Habsburger religiös motivierte Akteure in Opposition zu den politisch motivierten. Dadurch wird ein Gegensatz zwischen Religion und Politik postuliert. Diese Probleme wurden hier umgangen, indem – der Weltanschauung des Konfessionellen Zeitalters entsprechend – die gleichzeitige Präsenz beider Aspekte bei allen Entscheidungen und ihre Unzertrennbarkeit angenommen wurde. Nur eine Geschichte des religiös-politischen Kalküls kann die aus der Sicht des 21. Jahrhunderts fremde Rationalität einer Zeit erklären, die von gesteigerten religiösen Anforderungen geprägt gewesen ist.¹

¹ Es bleibt zu überprüfen, inwiefern die Erforschung des religiös-politischen Kalküls zu einem besseren Verständnis anderer historischer Kontexte beitragen kann. Prinzipiell ist – der breiten Definition von Religion und Rationalität entsprechend – diese Erklärung der Art und Weise, wie sich religiöse Vorstellungen auf die Politik auswirken, übertragbar. Gleichzeitig

Am Anfang der Arbeit stand eine Interpretation der Katholischen Reform. Diese war eine Reaktion auf die im Spätmittelalter und im 16. Jahrhundert dominierende Religion der Angst, die das Diesseits verurteilte und apokalyptische Naherwartungen nährte. In diesem Sinne war die Katholische Reform durchaus ein funktionales Äquivalent der protestantischen Reformationen, die auch eine Aufhebung der Angst vor dem unmittelbaren Ende der sündigen Welt anstrebten. Sie wählte jedoch einen anderen Weg als Luther oder Calvin, indem sie die Universalität der göttlichen Liebeshierarchie betonte. Diese Behauptung eines glorreichen, auf Liebe basierenden Zusammenhangs zwischen Erde und Himmel wurde hier als Universalismus bezeichnet. Die neue religiöse Kultur fand ihren Ausdruck unter anderem im Engelkult, in der Eucharistieverehrung und der barocken Kunst. Im Zentrum dieser religiösen Bewegung stand das Marienpatronat. Die Orden der Katholischen Reform bemühten sich, Individuen und Gemeinschaften tiefer in die Klientelbeziehungen zu integrieren.

Der Universalismus der Katholischen Reform findet sich sowohl in Bayern als auch in Frankreich und Polen-Litauen wieder. Die Existenz etwaiger nationaler Sonderwege konnte nicht nachgewiesen werden. Die Behauptung, es habe eine besondere französische Spiritualitätsschule gegeben, scheint nicht gerechtfertigt. Auch die These von der gesonderten Entwicklung des polnischen Katholizismus hat sich als nicht stichhaltig erwiesen. Für eine außerordentliche Beziehung der Polen zur heiligen Maria im Mittelalter und im 16. Jahrhundert finden sich keine Belege. Die populäre These von der Sarmatisierung und Polonisierung des Katholizismus überzeugt auch nicht: Die von den Historikern angeführten Belege zeugen von keinen spezifischen Veränderungen, sondern nur von einer vergleichsweise späten Propagierung des reformkatholischen Universalismus.

Die Katholische Reform bildete – religiös gesehen – durchaus ein einheitliches Phänomen innerhalb des europäischen Katholizismus. Nichtsdestotrotz sind zwischen den drei untersuchten Fällen beträchtliche Unterschiede in der Chronologie und der sozialen Ausstrahlung der religiösen Bewegung feststellbar. Sie setzte in Frankreich bemerkenswert spät, erst nach 1600 ein, erblühte aber zu voller Pracht. In Bayern sind ein früher Beginn und eine große Intensität der Reform zu verzeichnen. In Polen-Litauen fassten die Reformkräfte ebenfalls relativ früh Fuß und beeinflussten in Warschau ebenso wie in Paris und München den fürstlichen Hof. Sie hatten aber große Schwierigkeiten, eine landesweite Ausstrahlung zu entfalten und in breite Bevölkerungsschichten sowie in den Adel vorzudringen.

hängt aber die Relevanz des Ansatzes stark von der Frage ab, wie hoch die religiösen Anforderungen zu der jeweiligen Zeit am jeweiligen Ort waren.

Für diese abweichenden Entwicklungen waren verschiedene Faktoren verantwortlich. Erstens bestanden Unterschiede in der Wirkung der Reformursache in den einzelnen Ländern: Während in Frankreich und Deutschland im 16. Jahrhundert starke eschatologische Ängste verbreitet waren, waren solche Vorstellungen in Polen-Litauen nur schwach ausgeprägt. Auch die geographische Weite des Staatsverbands, seine dünne Besiedlung und heterogene Bevölkerungsstruktur, die rudimentäre Infrastruktur, das schwach entwickelte Druckwesen sowie die begrenzten finanziellen Mittel der Königsmacht, die die Reformorden nicht in demselben Maße fördern konnte, wie es etwa in Frankreich der Fall war, wirkten sich nachteilig auf die Verbreitung der Katholischen Reform in Polen-Litauen aus.

Für die Geschichte der politischen Konsequenzen der religiösen Veränderungen spielte die unterschiedliche soziale Reichweite der Katholischen Reform eine große Rolle: Während sich in Bayern und Frankreich der Universalismus als dominierende Religion behaupten konnte, erreichten die neuen Vorstellungen eines engeren Zusammenhalts zwischen Erde und Himmel in Polen-Litauen nie die gesamte katholische Adelsgesellschaft – oder nur in abgeschwächter Form. Diese vergleichsweise schwache Rezeption führte dazu, dass in dem mitteleuropäischen Staatsverband ab dem frühen 17. Jahrhundert kein Konsens über die Anforderungen Gottes an die weltliche Gewalt mehr bestand.

Auch wenn die langfristigen politischen Konsequenzen der neuen religiösen Vorstellungen in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen durchaus unterschiedlich waren, waren allen drei Fällen zwei kausale Mechanismen gemeinsam: Erstens stärkte die Katholische Reform mittels des universalistischen Herrschaftsmodells die fürstliche Autorität – in Polen-Litauen allerdings nur kurzfristig. Zweitens erschienen den Regierungseliten der drei Länder kriegerische Auseinandersetzungen als erfolgversprechend oder gar notwendig, um eine bessere Integration der weltlichen in die universale Ordnung zu erreichen. Dieses politisch-religiöse Kalkül führte oft zu einer Überschätzung der eigenen Kräfte und provozierte Kontroversen, in Frankreich und Polen-Litauen sogar Bürgerkriege.

Auf dem politischen Feld machte sich der Universalismus zunächst vor allem auf der *polity*-Ebene bemerkbar. Die Katholische Reform ging mit einem Herrschafts- und Staatsmodell einher, das dem Fürsten neue Möglichkeiten eröffnete, aber auch neue Pflichten aufbürdete. Eine als harmonisch erlebte funktionale Trennung des Geistlichen und des Weltlichen setzte sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts allmählich durch. Die Fürsten verzichteten auf den Anspruch, über Doktrin und Riten zu verfügen, und erkannten die uneingeschränkte geistliche Gewalt der Kirche an. Man erwartete von ihnen eine strenge Durchsetzung des göttlichen Gesetzes und eine beispielhafte reformkatholische Frömmigkeit, die auf die Untertanen ausstrahlen sollte. Diese beiden Komponenten, die *iustitia* und die *pietas*, machten ein reformkatholisches Herrschaftsmodell aus, das sich in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen gleichermaßen wiederfand. In den

Augen seiner Anhänger stellte es eine Bedingung für den Erhalt göttlicher Gnaden und somit für den Erfolg des politischen Gebildes dar. Das Modell erwies sich darüber hinaus als günstig, um die fürstliche Autorität zu stärken. Vor allem die *iustitia*-Pflicht konnte die staatliche Entwicklung begünstigen – wie bereits ab dem späten 16. Jahrhundert in der bayerischen Konfessionalisierung sichtbar. Das *pietas*-Ideal verlieh dem Fürsten zudem eine führende Rolle in der Kommunikation mit dem Himmel.

Das universalistische Herrschaftsmodell stieß jedoch nicht überall auf dasselbe Echo. In Frankreich, wo beinahe vierzig Jahre lang Religionskriege getobt hatten, gehörte die *iustitia*-Pflicht, die aufgrund ihrer konfessionalisierenden Wirkung die Protestanten zu einem erneuten Aufstand hätte provozieren können, erst nach 1617 zum Monarchiemodell. An der Seine war es für die politische Stabilisierung zunächst nötig, die funktionale Unterscheidung zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen durchzusetzen. Dieses Ergebnis widerlegt die gängige Argumentation in den Darstellungen zur französischen Geschichte der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Die Forschung sieht eine Kontinuität zwischen den sogenannten *dévots* oder *catholiques zélés* der 1620er und 1630er Jahre und den *ligueurs* der 1580er und 1590er Jahre. Beide Gruppen hätten zwischen Weltlichem und Geistlichem nicht unterschieden und den Staat *in* der Kirche verortet. Die Untersuchung hat dagegen gezeigt, dass die *dévots* sich bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts das universalistische Herrschafts- und Staatsmodell aneigneten. Wenn Polemiken gegen die *catholiques zélés* noch bis in die späten 1620er Jahre zu beobachten sind, dann liegt es keineswegs an einer Infragestellung des königlichen Absolutismus, etwa durch die Jesuiten. Vielmehr war dafür die gallikanisch-erasmianische Gesinnung des Parlements und weiterer Pariser Eliten verantwortlich: Diese verstanden sich aufgrund ihrer Erfahrung aus der *Ligue*-Zeit als Verteidiger der absolutistischen Monarchie gegen religiöse Eiferer und setzten zu Unrecht die Anhänger der Katholischen Reform mit den *ligueurs* gleich. Statt eine funktionale Trennung zwischen Weltlichem und Geistlichem erreichen zu wollen, befürworteten die Richter die Unterordnung der Kirche unter den Staat. Solche Denkmuster aus dem vorangegangenen Jahrhundert fanden jedoch bei Hofe keinen Anklang mehr und wurden nach und nach marginalisiert.

In Polen-Litauen trug das neue Herrschaftsmodell gar entschieden zum Ausbruch eines bewaffneten Konflikts bei. Die Anhänger des neuen Modells – wie etwa die Jesuiten – konstatierten ein *iustitia*-Defizit, das in ihrer Vorstellung aus der Unterdrückung des Bauernstands und der Propagierung der Ketzerei resultierte. Aus diesem Grund erwarteten sie eine göttliche Strafe für ihren Staat. Ihre Widersacher befanden dagegen, dass der *iustitia*-Anspruch zu einer gefährlichen Mischung von Religion und Politik führte und die königliche Autorität zu sehr stärkte. In der Tat stieß das universalistische Herrschaftsmodell auf ein politi-

ches System, das spätestens seit den frühen 1570er Jahren auf einem Ausschluss des Theologischen aus dem Politischen beruhte. Die daraus resultierenden Auseinandersetzungen gipfelten im Adelsaufstand von Sandomir in den Jahren 1606–1609. Die Aufständischen, die nur einen Teil des Adels für sich hatten gewinnen können, wurden jedoch besiegt. Damit verschwand die Opposition gegen den Universalismus aus der Öffentlichkeit.

Eine weitere Konsequenz der Katholischen Reform in Polen-Litauen war die größere Aggressivität gegen Andersgläubige. Bereits in den 1590er Jahren hatten universalistische Vorstellungen das Kalkül des Hofes zugunsten einer Union der orthodoxen mit der römischen Kirche in den ukrainischen und weißrussischen Gebieten maßgeblich beeinflusst. Die daraus resultierende Brester Union des Jahres 1596 führte zu einem schweren Konflikt mit der weiterhin orthodox verbleibenden Bevölkerung im Osten des Reichs, den sogenannten Desunierten. Heikel wurde die Situation vor allem, weil die Kosaken sich als Verteidiger des Ostchristentums verstanden.

Ab den 1610er Jahren ist zudem ein deutlicher Zuwachs an Plädoyers für einen Krieg – notfalls auch im Alleingang – gegen die muslimischen Nachbarn, die man damals als Heiden bezeichnete, zu beobachten. Adlige Autoren propagierten den Gedanken, Gott verlange von Polen Anstrengungen zum Schutz der Christenheit und werde derartige Bemühungen belohnen. Dabei dürfen Unterschiede zwischen den Verfassern kriegsbegeisterter Schriften nicht außer Acht gelassen werden: Nicht alle gingen von einer göttlichen Unterstützung für einen Offensivkrieg aus. Der Kontrast zum 16. Jahrhundert ist jedoch nicht zu übersehen: Zu jener Zeit hatten sich die polnischen Könige und der Adel bemüht, jeglichen Konflikt mit dem übermächtigen Osmanischen Reich zu vermeiden. Nun führte aber Polen-Litauen eine aggressive Expansionspolitik in den Donaufürstentümern, die von einem universalistischen Rechnen mit Gott begünstigt wurde. Bemerkenswert ist, dass diese außenpolitische Linie auf keinen nennenswerten Widerstand im Adel stieß, obwohl sie dezidiert zum Ausbruch des Krieges mit der Hohen Pforte im Jahre 1620 beitrug. Das kann als ein Hinweis darauf verstanden werden, dass sich manche universalistischen Deutungsmuster auch im polnischen Adel durchsetzten.

In den 1620er bis 1640er Jahren festigte sich nicht nur das universalistische Herrschaftsmodell; nun prägte der Universalismus auch die *policy*-Definition deutlicher. Die Konstruktion der politischen Legitimität stand mehr denn je unter dem Zeichen des Universalismus. Die Herrscher folgten streng dem neuen Frömmigkeitsmodell. Von Süddeutschland aus verbreitete sich das staatliche Marienpatronat im katholischen Europa. In Bayern und vor allem in Frankreich nahmen die Fürsten und ihr Umfeld das Marienpatronat an und verliehen ihm eine dezidiert öffentliche und staatliche Dimension, womit ihr Land in die Universalordnung integriert werden sollte. Die Untertanen nahmen freiwillig oder

gezwungenermaßen an der Beziehung des Herrschers zum Himmel teil. Sie wurden für Zeremonien und kultische Handlungen zu Ehren der Landespatronin mobilisiert, die an speziellen Feiertagen oft um besondere Denkmäler wie die Mariensäulen stattfanden. Eine größere Einheit zwischen Herrschaft, Territorium und Bevölkerung wurde angestrebt. Dadurch fand eine Sakralisierung der frommen und gerechten Herrschaft der Fürsten statt, die als Bürge für den Erhalt der göttlichen Gnaden dargestellt wurde. Vor allem in Frankreich ist eine späte, aber vollkommene Anpassung an die Ansprüche und den Diskurs des Universalismus zu vermerken. Ludwig XIII. wurde zum frommen König der *justice*, der unvergleichbar mit anderen Monarchen sei und deswegen auf allen Kriegsschauplätzen siege. Somit ist die Weiterentwicklung des französischen Absolutismus ohne die Katholische Reform undenkbar.

Diese Prozesse standen sowohl in Frankreich als auch in Bayern in einem engen Zusammenhang mit einer Kriegspolitik, die auf einem universalistischen Rechnen mit Gott basierte. Im Heiligen Römischen Reich wirkte sich die Katholische Reform stark kriegsfördernd aus. Die bayerische und habsburgische Vorstellung einer Universalität der Treuepflicht – die den Erhalt göttlicher Gnaden für diejenigen in Aussicht stellte, die für die Verbreitung des Glaubens kämpften – hatte den pfälzisch-böhmisch-kaiserlichen Konflikt durch das Restitutionsedikt 1629 zu einem Krieg zwischen Katholiken und Protestanten gemacht. Der Übertritt lutherischer Fürsten auf die Seite der Reformierten leitete um 1630 eine militärische Wende ein. Das wechselhafte militärische Glück der folgenden Jahre stärkte die bereits vor 1629 einsetzende Debatte in der Münchner Elite, inwiefern man bei der Kriegsführung mit Gottes Hilfe rechnen sollte. Manche Räte dachten, der Allmächtige fordere die komplette Wiederherstellung der konfessionellen Verhältnisse von 1552 und werde Bayern dabei unterstützen. Anderen zufolge konnte man im Gegenteil keinesfalls mit göttlichen Gnaden rechnen. Konzessionen an die Ketzer seien aus diesem Grund notwendig. Erst als der Fürst sich ab 1635 der himmlischen Unterstützung für das Maximalprogramm des Restitutionsedikts immer weniger gewiss zeigte, öffnete sich der Weg für den Frieden. Die Grenze dessen, was Maximilian vor Gott für vertretbar hielt, verschob sich jedoch nur sehr langsam. Erst 1646 gab er den Glauben auf, vom Höchsten Richter besonders gefördert zu werden.

Die Kriegspolitik Ludwigs XIII. und Richelieus, die sich gegen die katholischen Habsburger richtete und das Bündnis mit ketzerischen Mächten in Kauf nahm, beruhte auf einem anderen religiös-politischen Kalkül. Statt der Universalität der Treuepflicht propagierten die Kriegsanhänger die Vorstellung, die Staaten nähmen an der Universalordnung teil. Frankreich habe die gottgewollte staatliche Ordnung Europas vor dem spanischen Streben nach Universalmonarchie zu schützen. Aus diesem Grund werde der Allmächtige dem allerchristlichen König helfen. Diese Art des Rechnens mit Gott war jedoch äußerst kontro-

vers: Die sogenannten *dévots* oder *catholiques zélés* erwarteten aufgrund ihrer Vorstellung von der Universalität der Treuepflicht eine göttliche Strafe für das kriegstreibende Frankreich. Da sie aber zugleich das universalistische Herrschaftsmodell keineswegs infrage stellten, konnten sie vorerst nicht zum Aufstand gegen den Königlichen Rat schreiten. Die *dévots* lehnten die Politik Richelieus also keineswegs ab, weil sie die Religion der Politik oder die Christenheit dem Staat vorgezogen hätten. Ihre Ängste entsprangen vielmehr einer Sorge um das Wohl des Vaterlandes.

Auch in Polen-Litauen beeinflussten die universalistischen Vorstellungen alle Dimensionen der Politik. Um 1630 erfuhr das Königtum eine weitgehende Sakralisierung, die durchaus mit der vergleichbar ist, die man in Frankreich verzeichnet. Der fromme Herrscher wurde als unumgänglicher Bürge der göttlichen Förderung verstanden, die eine Voraussetzung für den Erfolg des polnisch-litauischen Staates war. Auch festigte sich nach dem Sieg von Chotin über das Osmanische Reich 1621 das Selbstverständnis Polens als Vormauer der Christenheit – als ein Land, das der Herrgott vor den heidnischen Nachbarn schützte. Nichtsdestotrotz wurde der monarchische Diskurs in Polen-Litauen nicht uneingeschränkt von universalistischen Deutungsmustern dominiert. Die Vorstellung einer *iustitia*-Pflicht des Herrschers war unter Ladislaus IV. weiterhin nicht konsensfähig. Auch bestanden noch immer gewichtige Unterschiede im Kalkül bezüglich der muslimischen Nachbarn: Für manche galt die göttliche Förderung dem Defensiv-, nicht aber dem Offensivkrieg.

Unter Ladislaus IV. lässt sich zudem ein starker Einfluss des Universalismus auf das politische Kalkül des Hofes feststellen. Die Hartnäckigkeit, mit der er riskante politische Projekte verfolgte, zeigt, dass das tradierte Bild eines wankelmütigen Königs nicht zutreffend ist. Der zweite Wasa-König entwickelte ehrgeizige Pläne, um das *iustitia*-Defizit zu kompensieren und somit aus Polen einen gottgesegneten und erfolgreichen Staat zu machen. Im Inneren strebte er nach einer konfessionellen Einheit sowohl mit den Orthodoxen als auch mit den Lutheranern und Calvinisten. Mithilfe einer rationalen Argumentation sollten die verlorenen Schafe in den Schoß der römischen Kirche zurückgeführt werden – ein Glaube, den die Historiographie oft als eine Toleranz des Königs gegenüber Andersgläubigen deutete.

Im Äußeren wollten Ladislaus IV. und seine Berater entsprechend der Vorstellung einer Universalität der Treuepflicht einen Offensivkrieg gegen die Hohe Pforte beginnen. In diesem Zusammenhang versuchte der Hof, das staatliche Marienpatronat zu etablieren, um eine Gebetsgemeinschaft der Senatoren um den König zu schaffen. Dieses Projekt wies jedoch bei weitem nicht den staatlichen Charakter auf, den das bayerische und vor allem das französische Marienpatronat hatten: Trotz etatistischer Rhetorik sollten nicht alle Untertanen, sondern nur die höchsten Würdenträger in die Beziehung des Monarchen mit dem

Himmel involviert werden. Zudem scheiterte es am Widerstand mancher Hochadliger, vor allem der kalvinistischen Radziwiłł. Das Vorhaben eines Türkenkrieges verursachte zugleich einen Konflikt mit einem gewichtigen Teil des Adels, der das königliche Rechnen mit Gott nicht teilte und somit eine solche Kriegsunternehmung als gefährlich einstufte. Ladislaus musste schließlich auf seine abenteuerlichen Pläne verzichten.

Nach 1648 verursachten die unterschiedlichen Ausprägungen des universalistischen Kriegskalküls der polnischen und der französischen Führungsschichten gravierende innere Auseinandersetzungen und sogar Bürgerkriege. In Frankreich ermöglichte die Minderjährigkeit Ludwigs XIV. einen Aufstand der Kriegsgegner gegen den Königlichen Rat, die Fronde. Die *Fronde parlementaire* war von der Angst vor der himmlischen Strafe getrieben. Sie stand somit in Kontinuität mit dem ehemaligen Widerstand der *dévots*. Diesem Pariser Aufstand folgte während der sogenannten *Fronde princière* ein unübersichtliches Gemenge von Konflikten zwischen Hochadligen, Städten, Parlements und dem Königlichen Rat. Diese Auseinandersetzungen waren nur zum Teil und nur indirekt mit dem politisch-religiösen Kalkül für oder gegen den Krieg verbunden. Allerdings konnte die Monarchie im Endeffekt alle Wirren überwinden, da beinahe niemand das universalistische Herrschaftsmodell infrage stellte. Die Regentin und ihre Berater brauchten nur auf etablierte religiös-politische Vorstellungen zu rekurrieren, um die Autorität Ludwigs XIV. zu behaupten. Somit herrschte – wie unter anderem das staatliche Marienpatronat zeigt – eine religiös-politische Kontinuität vor, die dazu führte, dass die bloße Volljährigkeit des Königs zum entscheidenden Siegesfaktor werden konnte: Ein erwachsener König besaß eine Sakralität, die keinen offenen und vor allem keinen öffentlichen Widerstand zuließ. Der Weg zur persönlichen Herrschaft Ludwigs XIV. war geebnet. Die Monarchie überlebte die Wirren der Fronde schließlich weitgehend unbeschadet. Mazarin konnte den Krieg gegen Spanien fortsetzen und mit dem Pyrenäenfrieden 1660 günstig abschließen.

In Polen-Litauen waren die Jahre 1648–1668 von der allmählichen Desakralisierung der Monarchie gekennzeichnet. Die Schwächung der Zentralgewalt entsprang nicht strukturellen Konflikten zwischen Szlachta und König. Sie war vielmehr das Ergebnis der politisch-religiösen Vorhaben der beiden letzten Wasas. Schon die Wahl Johann Kasimirs 1648 war von Konflikten um das richtige religiös-politische Kalkül in Bezug auf den Aufstand der desunierten Kosaken in der Ukraine überschattet. Ein Teil der polnisch-litauischen Elite hielt es für eine Pflicht Gott gegenüber, die Schismatiker und Rebellen hart zu bestrafen. Dagegen verfolgte der Favorit des verstorbenen Ladislaus IV., Jerzy Ossoliński, weiterhin die gewagte Idee eines Heidenkrieges. Er suchte aus diesem Grund das Bündnis mit den Kosaken. Johann Kasimir folgte seinem Rat. Doch der ausbleibende Erfolg dieser Politik und das Scheitern der militärischen Unterwerfung der

Kosaken ließen die Kritik am königlichen Rechnen mit Gott nur weiter anschwellen, bis die Förderung des Königs durch den Allmächtigen offen infrage gestellt wurde. Als Schweden nach dem Beispiel Moskaus schließlich 1655 in den Krieg eintrat, hatte ein Großteil des Adels den Glauben in die Fähigkeit Johann Kasimirs, seine Länder mit Gottes Hilfe zu verteidigen, bereits verloren. Die feindlichen Heere überrannten den Staatsverband, der Monarch floh nach Schlesien.

Diesen Sakralitätsverlust versuchte der Wasa in der Folgezeit wettzumachen, indem er an das Monarchiebild der Zeit Ladislaus' IV. und insbesondere an die Idee des polnischen Marienpatronats anknüpfte. Am 1. April 1656 ernannte er die heilige Gottesmutter zur Königin von Polen. Diese Wahl ließ er nachträglich durch den Mythos, die Verteidigung des Klosters von Tschenschostochau habe die Kriegswende eingeleitet, legitimieren. Diese religiösen Handlungen und Diskurse halfen, die Legitimität Johann Kasimirs zu behaupten und den Adel im Kampf gegen die Schweden zu mobilisieren. Das allgemeine Vertrauen in die besondere Hilfe, die ihm der Allmächtige zuteilwerden lasse, konnte jedoch nicht wiederhergestellt werden.

Als der Monarch nach dem Frieden von Oliva mit den Schweden 1660 versuchte, noch vor dem eigenen Ableben einen Nachfolger wählen zu lassen, teilte nicht mehr der gesamte Adel – und vor allem nicht mehr das ganze Heer – das universalistische Monarchiebild. Die Frömmigkeit des Königs wurde nicht mehr allgemein als Bedingung für den Erhalt göttlicher Gnaden verstanden. Im Umfeld des Großmarschalls Jerzy Lubomirski lassen sich sogar Bemühungen erkennen, die Nation zu sakralisieren und damit die religiöse Rolle des Königtums auszuhöhlen. Die Argumentation Johann Kasimirs für die Wahl zu Lebzeiten des Königs basierte auf der Idee, man brauche eine Kontinuität der Monarchie, um das himmlische Wohlwollen gegenüber Polen zu sichern. Doch bestand eine Kluft zwischen dem sakralen Anspruch des Monarchen und der religiös-politischen Skepsis eines Teils der Szlachta, so dass die Argumente des Hofes nicht auf allgemeine Zustimmung stießen. Manche Adlige sahen keine Notwendigkeit, die Interregna abzuschaffen. Da aber in Polen-Litauen eine beinahe einmütige Akzeptanz notwendig war, um eine Wahl zu Lebzeiten des Königs durchzusetzen, war das Vorhaben Johann Kasimirs innerhalb der gemischten Monarchie nicht realisierbar. Vor allem der Gegensatz zwischen dem König und Jerzy Lubomirski legte das ständische politische System lahm, das keine Mechanismen zur legitimen Konfliktaustragung kannte. Vor dem Hintergrund der alles blockierenden Parteienbildung entschied sich Johann Kasimir für ein gewaltsames Vorgehen gegen den Großmarschall und ließ ihn als Hochverräter verurteilen. Im darauffolgenden Bürgerkrieg 1665–1666 erlitt er jedoch eine Niederlage gegen die Heere Lubomirskis. Daraus zog der letzte Wasa auf dem polnischen Thron die Konsequenzen und dankte 1668 ab. Damit läutete er den Niedergang der Monarchie in Polen-Litauen ein.

Abkürzungen

ACCS	Archivio della Congregazione delle Cause dei Santi
AGAD	Archiv Główny Akt Dawnych
APGSJ	Archivium Provincialis Germaniae Societatis Jesu
ARSI	Archivium Romanum Societatis Iesu
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
BfC	Bibliothèque franciscaine des Capucins de Paris
Bib. Czart.	Biblioteka Czartoryskich
Bib. Jag.	Biblioteka Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków)
Bib. Kórn.	Biblioteka kórnicka PAN
Bib. PAN Kr.	Biblioteka PAN w Krakowie
Bib. Racz.	Biblioteka Raczyńskich w Poznaniu
Bib. Tow. Przyj. Nauk	Biblioteka Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu
BN	Biblioteka Narodowa
BnF	Bibliothèque nationale de France
Haupt.-StA	Bayerisches Hauptstaatsarchiv

Quellen- und Literaturverzeichnis

a) Quellen

Archivbestände

Archiv Główny Akt Dawnych (AGAD)

APP 31, t. 1.

Arch. Radziwiłłowskie, dz. II, ks. 21.

Archivio della Congregazione per delle cause dei Santi (ACCS)

Congregatio Sacrorum rituum, Decreta 1610–1663.

Den Dekreten beigefügte Dokumente Nr. 7517–7519, 8867, 8948, 9448, 9922, 10439, 13228, 13588, 14552, 14553, 14691, 14692. Ab 1652 sind solche Dokumente nicht mehr mit Nummern versehen. Eingesehen wurden die Dokumente vom 08.06.1652, 24.08.1652, 28.11.1652, 20.06.1654, 19.12.1654, 08.06.1658.

Archivio Segreto Vaticano (ASV)

Brevi 708, 744, 848, 849.

Minut. Origin. Brev. divers., Urban VIII, 1625, Sign.: Arm. XLII 59.

Principi 67, 69, 70, 72, 74, 78–80.

Vescovi, 21–23, 40, 41.

Segr. di Stato: Francia 57, 68–72, 83–85, 100, 110, 110 A, 111, 113, 115–117; Polonia 43, 47, 56, 59, 64.

Archivium Provincialis Germaniae Societatis Jesu (APGSJ)

Abt. 42,-2,2.

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)

Lit. An. Franc. 33, 34; Lugd. 29, 30; Aquitan. 15; Tolosan. 18; Germ. sup. 68; Pol. 53.

Vitae 41–44.

Fondo gesuitico 649.

Bayerisches Hauptstaatsarchiv (Haupt.-StA)

GL 2708/568.

Handschriften in Bibliotheksbesitz

Biblioteca Apostolica Vaticana

Barb. lat. 8175, 8178.

Biblioteka Czartoryskich

149, 438, 533, 1880.

Biblioteka kórnicka PAN

855, 1317.

Biblioteka PAN w Krakowie

367, 1275, 2252.

Biblioteka Raczyńskich Poznaniu

2.

Biblioteka Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu

714.

Biblioteka Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków)

93.

Bibliothèque franciscaine des Capucins de Paris

3006.

Bibliothèque nationale de France

Manuscrits français 4266, 4722, 4723.

Manuscrits occidentaux, Ms. Dupuy-549.

Bildquellen, die nicht in Büchern gedruckt sind

Estampes de la Bibliothèque nationale de France

Série N 2 – Portraits, D 19619, D 195479, D 195647.

Série »Histoire de France«, Qb1, 1625–1628, 80 B 91422; Bd. 1629–1639, 74 B 65169; Bd. 1640–1645, 52 B 10820, 73 B 63638, 94 B 139339, B 4560, 74 B 65178; Bd. 1646–1656, 68 C 34581; 74 B 65552, 74 B 65496.

Série »Hennin«. Bd. 1643–1646, 74 B 65230; Bd. 1647–1653, 71 C 48690, 71 C 48 691, 71 C 48692.

Hamburger Kunsthalle

Philippe de Champagne, Le vœu de Louis XIV.

Kirchenaltarbilder aus der Bilddatenbank des französischen Kulturministeriums

Aix-en-Provence (Bouches-du-Rhône): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM13000122;

Andel (Côtes-d'Armor): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/memoire_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=AP83V00612

Angers: URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/memoire_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=AP60P00402

Auray (Morbihan): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM56000033

Choisy-en-Brie (Seine-et-Marne): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM77000389

Entrevaux (Alpes-de-Haute-Provence): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM04000143

La Bollène-Vésubie (Alpes-Maritimes): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM06000060

La Penne (Alpes Maritimes): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM06000767

- Montmerle-sur-Saône (Ain): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM01000432
- Neuilly-Saint-Front (Aisne): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM02000852
- Neuillac (Morbihan): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/memoire_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=AP64R01203
- Neulliac (Morbihan): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=IM56000289
- Penmarch (Finistère): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM29001497
- Peyroules (Alpes-de-Haute-Provence): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=IM04000934
- Préchac (Gironde): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM33000632
- Saint-André-les-Alpes (Alpes-de-Haute-Provence): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM04000854
- Samatan (Gers): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM32000521
- Tréguier (Côtes d'Armor): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/memoire_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=AP66S01962
- Voiron (Isère): URL: http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/palsri_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PM38000522

Musée des Beaux-Arts de Caen

Philippe de Champagne, Le vœu de Louis XIII.

Musée du château de Versailles

Michel Corneille, La maladie de Louis XIV.

Stiche der Polnischen Nationalbibliothek

Sz. 7, G.2208, G.2231, T.I-57, G.22.403, G.22.432, T.I-100, G.66197.

Denkmäler

Münchener Mariensäule

Wiener Mariensäule

Fassade der Münchner Michaelskirche

Fassade der Münchner Residenz

Grabstein Ladislaus' IV. in der Krypta des Waweler Doms in Krakau

Musik

CD »Le vœu de Louis XIII« vom Centre de la Musique Baroque de Versailles unter der Leitung von Olivier Schneebeli (Produktion: Alpha 097).

Gedruckte Quellen

- A l'honneur de Jesus et Marie. Le saint pelerinage de Nostre Dame de Paix du village de Fieuline. Avec les indulgences, concédées par Monseigneur de Noyon. Par un Pere Capucin de S. Quentin. [St Quentin 1660].
- Abelly*, Louis: La tradition de l'Eglise touchant la dévotion particulière des Chrestiens envers la très-saincte Vierge Marie [...]. Paris 1653.
- Abrek*, Andrzej: X Octobris MDCXXI seu monumentum virtutis et gloriae Poloniae dextera Dei Sabaoth fortissima, Subsidio SS. Deiparae Virginis praesentissimo, precibus Divorum Regni Tutelarium efficacissimis, In Expeditione Chocimensi, contre Osmanum Turcarum Imperatorem, partae. Zamosciæ 1644.
- Advertissements aux Roys et aux princes pour le traicté de la Paix. Et le suiet de la mort du Roy de la Grande Bretagne. Paris 1649.
- Avis au Roy et à tous les Princes de l'Europe contre les Violences et injustes usurpations du Roy d'Espagne. Avec les moyens de les rompre et defaire entierement aux grands contentemens de la Chrestienté. Paris 1636.
- Avis aux Parisiens, sur la descente de la châsse de sainte Geneviève et la procession qui se doit faire pour demander la paix, par un curé de la ville de Paris. Paris 1652.
- Aland*, Jan [Pseud.: *Tryzna*, Piotr Kazimierz]: O cudach SS. Aniołów Bożych w kościele S. Michaela. Wilno 1630.
- Albertinus*, Aegidius: Unser L. Frauen Triumph: Erstlich ihr Leben begreifent; Folgens wirdt erwiesen, daß der jenig, der ein wahre Andacht zu ihr hat, außewöhlt und fürsehen seye; Lestlichen werde schöne Gebett zu unser Lieben Frauen eingeführt. München 1620.
- Amariton*, Louis: Oraison funèbre sur le trespas de LOUIS le IUSTE XIII de ce nom, roy de France et de Navarre, prononcée en l'Eglise Saint Estienne du Mont, le 19 juin 1643 par Mre Louis Amariton, Conseiller, Aumosnier et Predicateur du Roy. Paris 1643.
- Ambassade de l'Ange gardien de la France au Roy Très-Chrestien et de Dieu donné Louis XIV et à la Reyne Régente, sa Mère, pour le bien public et particulier de tous leurs Estats. Paris 1649.
- [*Andilly*, Arnauld d']: L'Avis d'Estat à la Reyne, sur le gouvernement de sa Regence. Ohne Ort 1649.
- Anordnung des Fests Mariä Empfängnis. In: *Ziegler*, Walter (Hg.): Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in Bayern, Abteilung I: Altbayern vom Frühmittelalter bis 1800. Bd. 3, Teil 2: Altbayern von 1550 bis 1651. München 1982, 1034.
- Apologie des Frondeurs. Ohne Ort 1650.
- Apostrophe de la France au Roi Louis XIII, en 1638. Montpellier 1819.
- Apparition de la Vierge à la Reyne Regente Mere du Roy dans sa chapelle de Saint Germain en Laye. Paris 1649.
- Appel à paix pour santé de la France: Suite de la revelation ou le 2e oracle rendu par le Jeûneur du parvis Notre-Dame sur la conclusion de la paix le jour de la fête aux jambons. Paris 1649.
- Arenberg*, Charles d': Flores seraphici ae amoenis Annalium hortis Adm. R. P. F. Zachariae Boverii ordi F.F. Minorum S. Francisci Capucinatorum definitoris generalis Collecti sive Icones Vitae et gesta virorum illustrium, 2 Bände. Coloniae 1640–1642.
- Argumenta dissuasoria confoederationis 1661. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 42–48.
- Arrest de la cour de Parlement portant defenses de jurer et blasphémer le saint Nom de

- Dieu, de la Vierge Marie et des Saints, sur les peines portées par le present Arrest. Paris 1648.
- Arrest de la cour de Parlement portant inhibitions et defenses à toutes personnes de quelque qualité et condition qu'ils soient, de Iurer et Blasphemer le Nom de Dieu, de la Vierge et des Saints, ny de tenir Brelands, Reduits ou Academies, sur les peines portées par les Ordonnances et Arrests. Paris 1643.
- Arroy*, Besian: Questions décidées sur la justice des armes des Roys de France. Paris 1634.
- [*Arroy*, Besian]: Le Mercure espagnol ou Discours contenant les responses faites à un libelle intitulé Mars François, fabriqué par un sujet des Espagnols, se donnant le nom supposé d'Alexandre Patrice Armacan, et à faux le titre de Theologien: Ensemble les remarques de la Religion, pretexte des Espagnols, dans l'avant discours, et un rapport entre les François et les Espagnols, à la fin de ce Livre. Pour la gloire des Rois de France et de la nation Française. Ohne Ort 1639.
- Articles de la fondation de l'Ordre et de la Milice des Chevaliers nouvellement instituez, en l'honneur, et sous le nom et le titre de la Tres-heureuse Vierge Marie Mere de Dieu, et sous la regle de S. François d'Assize. Dressez par Meßieurs Pierre, Iean-Baptiste et Bernardin Petrigans, Gentils-hommes de Spelle en Italie, inventeurs de ladicté fondation. Laquelle a été approuvée en la congregation des Illustrissimes Cardinaux deputez à cet effect par nostre saint Pere le Pape Paul V. qui en est le chef et le protecteur. Paris 1618.
- Auberoche*, Pierre d' [Daulberoché]: Praerogativae augustissimae virginis Deiparae, cum lectissimis ad eam precibus ex ejus attributorum paraphrasi [...]. Lutetiae 1644.
- Bachot*, Stephane: Ad christianissimum Francorum et Navarrae regem Ludovicum XIV, a Deo datum, felicem, invictum, clementem, Parrhisios, post civicos tumultus, feliciter reversum, panegyricus gratulatorius, auctore Stephano Bachot. Paris 1652.
- Balde*, Jakob: Ehrenpreis der Allerseligsten Jungfrauen und Mutter Gottes MARIAE, auf einer schlechten Harpffen ihres unwürdigen Dieners gestimbt und gesungen. München 1640.
- , Renaissance. Ausgewählte Dichtungen von J. Balde, übertragen v. J. Schrott und M. Schleich. München 1870.
- Balinghem*, Antoine de: La Toute-puissance guerriere représentée en la personne de la Sacree Vierge MARIE et presentee aux catholiques en ce temps de guerre et necessitez de l'Eglise. Item de la devotion de la royale maison d'Autriche vers la susdite Vierge. Douai 1625.
- Banneret*, Jean: Ad Deum praepotentem, optimum, maximum, filiumque eius Iesum Christum, Dominum Nostrum, pro pace generali deprecatio hebraice, latine et gallice. Paris 1652.
- Barbier*, Josué: Les Effets miraculeux de la sacrée main des rois de France très chrétiens pour la guarison des malades et la conversion des hérétiques. Lyon 1618.
- Barry*, Paul de: Le Paradis ouvert à Philhagie, par cent dévotions à la mère de Dieu. Paris 1638.
- Bauquemare*, Jean de: Anatomie mystique des grandeurs de la Mere de Dieu. Paris 1629.
- Bazin*, Thomas: Oraison funèbre prononcée à Paris, en l'église des Iacobins réformés, de la ruë Neufue S. Honoré, au service solennel de LOUYS LE IUSTE Roy de France et de Navarre le huitesme Iuin mil six cens quarante trois [...]. Paris 1643.
- Beatus vir. In: *Czubek*, Jan (Hg.): Pisma polityczne z czasów rokoszku Zebrzydowskiego 1606–1608. Bd.1. Kraków 1916, 101.
- Beausseron*, N. S. B. D. C.: Advertissements charitables faits à Mazarin par son Ange. Paris 1649.

- Bembus*, Mattheus: Kometa, to iest, Pogroźka z nieba, na postrach, przestroge, y upomnienie ludzkie. Pokazana w roku Pańskim 1618 miesiąca Grudnia. Podana do uważenia. Kraków 1619.
- , Trąba gniewu Bożego Gromiąca grzeszników: Na przestroge y upamiętanie narodu ludzkiego. Wystawiona w komecie Roku 1618 miesiąca Grudnia, od Wielebnego Księdza Mattheusza Bembusa Doktora Theol. Soc. Ies. A teraz przez iednego Kapłana terazniejszym czasem Accomodowana. Kraków 1648.
- Bernard*, Charles: Histoire du Roy Louis XIII. Paris 1646.
- Berthault*, Pierre: Soteria Regia sive ad Deiparam Virginem pro Ludovico Iusto Votum. Trevis 1630.
- Bialobocki*, Jan: Brat Tatar abo liga wilcza z psem na gospodarza do Czasow terazniejszych stosująca, w roku 1651 w Miesiącu listopady wydana. Kraków 1652.
- , Zegar w krotkim zebraniu Czasow Krolestwa Polskiego Wiekami Krolow idący, Imiona Krolow, Krolownych y Potomstwa Ich Krolewskiego, wskazujący. Kraków 1661.
- Bieżanowski*, Stanisław Józef: Arcus triumphalis Serenissimo et Invictissimo Principi, Joanni Casimiri Dei Gratia Regi Poloniae [...], Dum in Summo omnium Regni Poloniae odinum applausu, Regali Diademate Coronaretur [...], erectus [...] Anno a Partu Virginis, M.CD.XLIX. 17 Mensis Januarii. Cracoviae 1649.
- , Trophaeum martiale Serenissimo ac Potentissimo Principi Joanni Casimiro [...]. Post Triplicis pro Deo, et Patria, adversus immanem rebellium, et Scytharum potentiam, expeditionis, fortissime exantlatos labores, ad perennem Sueae Serenissimae Maiestatis gloriam Opera. Cracoviae 1654.
- , Vectigal gratitudinis Serenissimo ac Potentissimo Joanni Casimiro [...] Patri Patriae, atque Vindici fortissimo [...]. Divae Palladis Iagellonicae opera, ad geminam immortalis gloriae molem, ob pacis cum Sueco, et victoriarum ex Moscho amplissima promerita Appensum. Cracoviae 1660.
- Binet*, Étienne: Le Chef-d'œuvre de Dieu, ou les Perfections de la Sainte Vierge. Paris 1634.
- Binet*, Stephane: Tessera salutatis, Hoc est: Ratio valde effica et expedita, qua ostenditur ex Divinis literis, SS. PP. et Ecclesiae DD. Cultum ac devotionem erga Deiparam Virginem, unam esse ex notis insignoribus, Praedestinationis. Ex gallico idiomate [...]. Düsseldorfii 1623.
- Birkowski*, Adam Fabian: Panu Bogu w Troycy S. iedynemu podziękowanie za uspokoenie Korony y W. X. L. z cesarzem tureckim roku pańskiego 1621 w Oktawę Różańca Świętego. Kraków 1621.
- , Kazania obozowe o Bogarodzicy. Przy tym Nagrobek Osmanowi Cesarzowi Tureckiemu, y insze kazania. Kraków 1623.
- , Kwiaty koron krolewskich niesmiertelne, abo pamieć monarchy Zygmunta III [...] także [...] Konstancyey Krolowey Polskiej [...]. Krakow 1633.
- Blanchot*, Pierre: Le Diurnal des Roys et Conseillers d'Etat, où sont les maximes extraites de l'Escriture. Lyon 1635.
- Böhemische Tragoedi, das ist: Ein Gespräch von dem gewesenen Churfürsten Pfaltzgrafen Friderichen zu Heidelberg und auffgeworffnen, aber nunmehr verjagten König in Böhheim. Darinnen die redende Personen wie folgt benannt seyndt: Caesarophilus, Dux Bauariae, Fridericus Palatinus, Palatini Coniux, Unio Bohemica. Ohne Ort 1621.
- Bon*, F.: Les Triomphes de Louis le iuste et le victorieux, heureusement découverts dans l'écriture sainte, en un psaume que l'Eglise chantait publiquement au jour meme de la reduction de La Rochelle à son obéissance, dédiés et présentés à Sa Majesté. Paris 1629.
- Bonin*, Pierre: Les Mystères de l'octonaire, ou conjectures tirées tant des écritures saintes

- que des mathématiques, et appuyées sur des raisons naturelles, qui montrent évidemment qu'en cette année 1628, pleine de bonheur, le mystère d'iniquité sera exilé, les rebelles Rochelois domptés, et les autres hérétiques factieux subjugués par les armes de notre grand Alcide Louis le Iuste. Ohne Ort 1628.
- Branche*, Jacques: Les Sacrez Eloges de la glorieuse Mère de Dieu, divisez en quarante cinq discours sur les litanies de Nostre-Dame, par Dom J. B., chanoines reguliers et sacristain de Pébrac en Auvergne. 2. Aufl. Lyon 1638.
- Bref de N. S. Pere le Pape au Roy sur la prise de la Rochelle. Avec la traduction en François. Paris 1629.
- Bridoul*, Toussaint: Le Triomphe annuel de N. Dame, où il est traité chaque jour de l'an des honeurs que la Vierge a receus du Ciel et de la Terre [...]. Lille 1640.
- Buhot*, Gilles: Discours sur le vœu du Roy à la sainte Vierge, prononcé en l'Eglise Cathedrale de Bayeux. Avec un autre sur la naissance de Monseigneur le Dauphin, aussi prononcé audit lieu. Paris 1638.
- Bulla Canonizationis S. Bennonis, Ecclesiae misnensis quondam episcopi, ab Adriano Sexto, Pontifice Max. Anno Domini M.D.XXIII. Die XXXI. Mens. Iunii celebrata. Monachii 1601.
- Buslidius*, Johann: Tagebuch. In: Kriegstagebücher aus dem ligistischen Hauptquartier 1620, Abhandlungen der königlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften 23 (1906), 105–139.
- Bytomski*, Jan: Pięć lamp w interregnum po ześciu z śmiertelności Nieśmiertelney Pamiątki Najaśnieyszego y Niezwycięzonego Monarchy Władysława IV [...] kazaniem. Zamość 1649.
- Bytomski*, Joannes: Obsidio Zamoscana, Quam Perduelles Cosachi iunctis viribus Tartarorum, grassante et ad affligendum Regnum conspirante audacia, fatali Poloniae tempore sub interregnum Anno Domini 1648 fecerunt. Zamość 1649.
- Canisius*, Petrus: De Maria Virgine incomparabili. Ingolstadium 1577.
- Caussin*, Nicolas: Le Triomphe de la pieté. A la gloire des armes du Roy et l'amiable reduction des ames errantes. Paris 1639.
- Chądzyński*, Jan: Dyskurs kapłana jednego polskiego roku 1657 post Festum Transfigurationis Domini, w którym pokazuje, za co Bóg Koronę Polską karze i jako dalszego karanja ująć mamy. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 184–195.
- Charpy*, N.: Le Iuste Prince ou le Miroir des princes en la vie de Louis le iuste. Paris 1638.
- Cichowski*, Mikołaj: Wizerunek Nieprawdy Arriańskiej. Postrzeżoney w Rozbieraniu Wykładu na niektore mieysca Pisma S. o Bostwie Syna Bożego y o Troycy Przenawiętszey [...]. Kraków 1650.
- , Trzydziesci przyczyn, dla ktorych każdy Zbawienia dusznego, y Poczciwości swoiey szanuiący, ma się odrazać od Zboru tego, który Arriańskim zowią: Z krotką refutacyą Katechizmu Rakowskiego. Kraków 1652.
- , Nowe zawstydzenie socinistow abo jak ich pospolicie zowią arrianow: w ktorym się to pokazuje iaśnie ze arriani dyabła za Boga prawdziwego maia y wedle sznuru swey konfessyey boską mu część oddawać powinny [...]. Kraków 1654.
- , Pogrom diabła arrianskiego abo odpis na dwie książki, ktore arriane o diabli napisali [...]; przydany jest od niegoż Summariuss błędow abo bluźnierstw arriańskich. Kraków [1659].
- , Namowa do ichmościów panów koronnych, aby przy konstytucyjej przeciw aryjanom na dwu sejmach uchwalonej statecznie stali i do egzekucyjej przystępowali. In: *Och-*

- mann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 3–12.
- Cieszewski*, Wojciech: Expeditia zborowska, szczęśliwie dokończona. Przy obecności Rycerstwa Obozow Zborowskiego y Zbaraskiego. We Lwowie, w niedzielę piętnastą po Świątkach na Kazaniu zalecona. Warszawa 1649.
- Cieszynski*, Bartholomeus: Panegyricus seu votiva tabella Divo Casimiro Principi Tutelari Lithuaniae ob beneficium Vitae, a proxima contagione, conservatae oblata [...]. Ohne Ort und Jahr.
- Cohon*, Denis: En Quoy la Pieté des François diffère de celle des Espagnols dans une profession de mesme Religion, escrit en 1638. In: *Griselle*, Eugène (Hg.): Documents d'Histoire. Paris 1911. Bd. 2, 547–566.
- Combat du bon et du mauvais ange de la reine. Paris 1649.
- Constitutions de l'Ordre et Religion de la milice chrestienne sous le tiltre de la Conception de la bien-heureuse Vierge Marie Immaculée. Erigée par la pieté, bonté et ordonnance de nostre tres-saint Pere le Pape Urbain VIII. Paris 1626.
- Contrauentio legibus quibus armantur et utuntur Poloni w izbie poselskiej na ścianie przylepione i znalezione, 1652. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 97–98.
- Copia listu jm. pana kasztelana krakowskiego [Stanisław Warszycki] do jmcı księzda arcybiskupa gnieźnińskiego [Wacław Leszczyński]. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 3. Wrocław 1991, 77–79.
- Coton*, Pierre: Très-humble remontrance des Peres Jesuites au roi en son Conseil. [16. Januar 1626].
- Courcier*, Pierre: Negotium saeculorum Maria, sive Chronologica epitome ab anno Mundi primo ad annum Christi millesimum sexcentisimum sexagesimum. Dijon 1662.
- Cynerski-Rachtamowicz*, Jan: Clemens victoria potentissim. et sereniss. Vladislai IV Poloniae et Sueciae regis [...], Victoris ac Triumphatoris Moschorum fortunatiss. Ad aedem S. Annae, et Aram S. Joannis Canty, in Solenni gratiarum actione, pro felicissimis acerrimi belli successibus, et celeriter receptum Severiae Ducatum. Cracoviae 1634.
- , Faelix omen [...] Vladislao IV Poloniae regis [...] dum recuperato ab obsidione Smolensco [...] vota Deo. Cracoviae [1637].
- , Prussia Serenissimi ac Potentissimi Vladislai IV [...] regis invictiss., [...] Felicitate, Prudentia, Aequitate, Recuperata, et in florentissimae Academiae Cracov. Lycaeo [...] Celebrata. Cracoviae [1637].
- Cyprien de la Nativité de la Vierge*: Le Triomphe de la paix, et de la pieté royale. Composé en François et en Espagnol, et présenté à leurs Majestez. Paris 1660.
- Czyżewski*, Piotr [Pseud.]: Alfurkan tatarski prawdziwy: na czterdzieści części rozdzielony, ktory zamyka w sobie początki tatarskie y przygnanie ich do Wielkiego Xięstwa Litewskiego. Wilno 1616.
- Danes*, Jean: Toutes les actions du règne de LOUIS XIII rapportées au surnom de IUSTE qui luy fut donné. Et qui inspira la Prediction certaine qu'il auroit un Fils Dauphin, long temps avant sa Naissance, qui a esté celle de LOUIS LE GRAND. Paris 1643.
- Darowski*, Jan Kazimierz: Krótkie opisanie akcyjejej [...] św. Stanisława. Lublin 1638.
- De Festo et Officio S. Bennonis, secundum consuetudinem et breviarium dioecesis Frisingensis. Monachii 1601.
- Dębołęcki*, Andreus: Wroźbit boiu moskiewskiego. Toruń 1633.
- Déclaration du Roy [...] contre les jureurs et blasphemateurs du saint nom de Dieu, de la sacrée Vierge Marie et des Saints. Vérifiée en Parlement, le 19 may 1636. [Paris] 1636.

- Déclaration du Roy par laquelle sa Majesté declare qu'elle a pris la tres-sainte et tres-glorieuse Vierge pour Protectrice spéciale de son Royaume. Paris 1638.
- Declaration du Roy portant confirmation de celle du feu Roy Louis XIII. pour la continuation des Suffrages, Processions et solemnités observées le iour et Feste de l'Assumption de la très-sacrée Vierge Marie, Protectrice spéciale de son Royaume. Dijon 1650 (Pariser Auflage: Paris 1650).
- Déclaration du Roy, portant défenses à toutes personnes, de quelque qualité et condition qu'ils soient, de jurer et blasphémer le nom de Dieu, de la sainte Vierge, sa mère et de ses saints, sur peine d'amende, de prison et punition corporelle. Vérifiée en Parlement, le 18 août 1631.
- Decyzja Jana Kazimierza, że sposób sejmowania starożytny zachowany będzie, że związki zawarte wiernie dochowane zostaną. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza*. Bd. 1. Wrocław 1989, 207–210.
- Deliberacya o spółku i związku Korony Polskiej z pany chrześciańskimi przeciwko Turkowi. Przydane są poselstwa i responsa sławnego króla Zygmunta pierwszego. Kraków 1858.
- Dembołęcki*, Wojciech: *Wywód Historycki Iedynowłasnego Państwa Swiata*. Na obaczenie w ręku nazacnieyßego Narodu Polskiego, y w ich Koronie prawdziwego następstwa, w pierwotnym Jadamowym Panowaniu światu: uważyc potrzeba, gdzie się iako, a iakie poczęło: y w kim, kędy, a iako ciągnęło, poty aż się dzisieyßey Koronie Polskiej za łaską Bożą dostało. Co obaczywszy, krotko się cokolwiek pewnego y o przeszley fortunie iego pokaże. Warszawa 1633.
- Denkwürdige Miracula und Wunderzaichen, [...] mit welchem das lobwürdig und weitberühmbte unser lieben Frawen Gottshauß und Pfarrkirchen zu Tundenhausen, [...] von mehr dann zweyhundert Jahren hero allda gewirckt hat. München 1646.
- Dernier Avis à la France par un bon chrétien en fidèle citoyen (1636). In: *Solnon*, Jean François (Hg.): *Sources d'histoire de la France moderne*. Paris 1994, 239–240.
- Deß Durchleuchtigen [...] Georgii Ossolinsky [...] deß Durchleuchtigsten [...] Vladislai deß Vierden Königs in Polen gehaimmen Cammerers [...] Oration oder Rede: 1. Vom Friede im Röm. Reich aufzurichten, und 2. Von der Wahl und Krönung eines Römischen Königs, Nemblich [...] Ferdinandi deß Dritten Herzogs in Oesterreich. So er im Churfürstlichen Collegio daselben in Lateinischer Sprache gehalten den 15. Septembris im Jahr Christi 1636 [...]. Ohne Ort und Jahr.
- Des Noyers*, Pierre: *Portofolio królowej Maryi Ludwiki: czyli Zbiór listów, aktów urzędowych i innych dokumentów, ściągających się do pobytu tej monarchini w Polsce*. Poznań 1844.
- Deslyons*, Jean: *L'Enlèvement de la Vierge par les anges, homélie prêchée le jour de son Assomption, en l'église cathédrale de Senlis*. Paris 1647.
- Deux Discours pour le Roy, faicts en avril 1632, par M. D. B. Paris 1635.
- Deveze*, Pierre: *L'Image de la perfection, ou la vie de la glorieuse Vierge Marie mere de Dieu*. Paris 1643.
- Dialogue du cardinal de Richelieu voulant entrer en paradis, et sa descente aux enfers. Tragi-comédie. Paris 1643.
- Die treuherzigen väterlichen Lehrstücke. In: *Ziegler*, Walter (Hg.): *Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in Bayern, Abteilung I: Altbayern vom Frühmittelalter bis 1800*. Bd. 3, Teil 2: Altbayern von 1550 bis 1651. München 1982, 1282–1288.
- Discorso in lode della Sacratissima regina del rosario, et delli santi Ignatio Loiola et Francesco Saverio protettori novamente eletti dalla citta di Bologna [...] processione [...] fatta per esecuzione del voto public. Ohne Ort 1630.

- Discours d'Etat et de Religion, sur les affaires du temps present. A la Reyne. Paris 1649.
- Discours d'Etat, où il est prouvé que le roi Louis XIII doit entreprendre la guerre en l'Espagne même, et l'assaillir jusqu'au souverain période des victoires que Dieu lui destine. Ohne Ort 1625.
- Discours pour disposer toute la Cour à bien faire ses Pasques. Paris 1649.
- Discours sur l'heureuse conservation de la paix entre les princes catholiques. Paris 1625.
- Discours sur les triomphes qui ont esté faits le 25. 26. et 27. Aoust 1613 dans la ville de Paris. A l'honneur et louange de S. Louys, et de Louys XIII par la grace de Dieu Roy de France et de Navarre. Ensemble les particularitez des feux artificiels décrites selon la disposition des sieurs Bagot, Iumeau et Morel, auteurs desdits artifices. Lyon 1613.
- Discours tres-politique sur une celebre et notable question debatue au conseil du Roy, sçavoir s'il est plus expédient à la couronne de France de faire alliance et se maintenir en amitié avec les Catholiques, ou bien ceux de la religion pretendue Reformée, pour la déffense du Roy tres-Chrestien et du Royaume, par M. de R., en son temps advocat du Roy à Messieurs du Parlement de Paris. Paris 1627.
- Discursus politicus de causis et remediis malorum Poloniae [...]. Ohne Ort 1661.
- Divine Revelation arrivée à un bon religieux, du retour du Roy, et de la Paix. Paris 1649.
- Donjon du droit naturel divin, contre les attaques des ennemis de Dieu et de ses peuples: donnant la camusade au tres-illustre grammairien de Samothrace. Paris 1649.
- Drexelius*, Hieremias: Rosae selectissimarum virtutum, quas Dei Mater orbi exhibet. In: *ders.*: Opera omnia, duobus voluminibus [...]. Moguntiae 1645, 1145–1361.
- , Słonecznik albo Porownanie woli ludzkiej z wolą Bożą [...]. Lublin 1630.
- , Schutzengels Weckuhr. Ein Lehr-, Gebet- und Betrachtungsbuch zu Ehren der Heiligen Engel. Regensburg 1885.
- , Tagebuch. In: *Kriegstagebücher aus dem ligistischen Hauptquartier 1620*, Abhandlungen der königlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften 23 (1906), 139–188.
- Drugi o tym dyskurs. In: *Ochmann-Staniszweska*, Stefania (Hg.): *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza*. Bd. 3. Wrocław 1991, 48–49.
- Druszkiewicz*, Stanisław Zygmunt: *Pamiętniki 1648–1697*. Siedlce 2001.
- Du Monstier*, Artus: *La Piété françoise vers la très sainte Vierge Marie mère de Dieu, Nostre-Dame de Liesse en Picardie*. Paris 1637.
- Du Mont*, Antoine: *Action tres-chrestienne faite à Fontaine-beleau par le Roy Tres-chrestien Louys XIII. le iour de l'Ascencion derniere*. Paris 1631.
- [*Du Pelletier*]: *La Paix en son trosne ou La Guerre exilée dedans la trace par le glorieux retour du Roy en sa ville de Paris*. Paris ohne Jahr.
- Du Val*, Guillaume: *Litaniae de beatissima Virgine Maria deipara, domina et patrona nostra. Oratio ad sanctos et sanctas, medicinae professione et christiana charitate in curandis aegris, etiam pauperibus, illustres*. [...] *Accessit catalogus hagiaticus et historia monogramma sive nomenclatura historica sanctorum medicorum et medicarum*. Paris 1642.
- Duodecim rationes, quibus vivente principe electio successoris sine partium studiis et praeiudicio publicae libertatis expenditur. In: *Ochmann-Staniszweska*, Stefania (Hg.): *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza*. Bd. 2. Wrocław 1990, 18–26.
- Dworzanin ieden do swego konfidenta o woynie Tureckiej. In: *Pisarski*, Jan Stefan (Hg.): *Mowca polski albo Supplement do Tomu pierwszego Mow Seymowych*. [...] Bd. 2. Kalisz 1676, 283–291.
- Dyskurs jesli aprobować czy-li nie punkta Kozakow pod Zborowem podane? In: *Och-*

- mann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 50–51.
- Dyskurs, jeżeli dobrymi sposobami uspokajać się z wojskiem, czy-li za pomocą Marsową. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 148–152.
- Dyskurs o obronie i resistencyi nieprzyjacielowi trojaki[ej] in eo statu Reipublicae. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 81–83.
- Dyskurs o terazniejszej wojnie kozackiej albo chłopskiej, 21.VI-23. IX 1648. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 5–10.
- Eksorbitancyje każdemu z osobna wiedzieć należące, dla których Królestwo Polskie po śmierci Władysława IV króla polskiego niszczyć poczynając, na ostatek przez nastąpienie roku 1655 króla szwedzkiego, z różnymi tegoż Królestwa nieprzyjaciółmi kointeligencyją mającego, wniczew obrócone zostaje. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 136–140.
- Elegia posłów splondrowanych od Pogan. In: *Czubek*, Jan (Hg.): Pisma polityczne z czasów rokосу Zebrzydowskiego 1606–1608. Bd. 1. Kraków 1916, 1–4.
- Enigmes sur le Te Deum qu'on a chanté pour la paix. Ohne Ort 1649.
- Eudaemon Cydonius*, Johannes Andreas [Jakob Keller zugeschrieben]: Avertissement d'un théologien à Louis XIII, Roi Très Chrétien de France et de Navarre. [...]. Ohne Ort 1625.
- , Foedus et bellum haeretico-impium, das ist Geheimbste Instruction Trewhertzige Demuetige abmahnung an den dreyzehenden dieses Nahmens Christlichsten König in Franckreich und Navarren LUDOVICUM. In welcher kuerzlich unnd kraefftiglich dargethan unnd bewiesen wirdt, daß Franckreich einen heßlichen, schendtlichen und Gottlosen Bund eingangen, und zu dieser zeit einen unrechten unnd unbillichen Krieg wieder die Catholische angefangen, den er salua religione nicht koenne noch moege voluehren, von G. G. R. Theologo beschrieben und jetzo ins Teutsch gesetzt. Augustae Francorum 1625.
- , G.G.R. theologi ad Ludovicum decimum tertium Galliae & Navarrae regem christianissimum Admonitio. Fidelissimè, humilimè, verissimè, facta, & ex gallico in latinum translata: qua breviter & nervosè demonstratur, Galliam foedè & turpiter impium foedus iniisse, & injustum bellum hoc tempore contra catholicos movisse, salvaque religione prosequi non posse. Augustæ Francorum 1625.
- Exhortation de la Pucelle d'Orléans à tous les princes de la terre, de faire une paix générale tous ensemble, pour venger la mort du Roy d'Angleterre, par une guerre toute particulière. Paris 1649.
- Extract unnd gründtlicher Bericht, etlicher Gnaden und Wunderwercken, so der Allmechtige Gott, durch das ersprißliche Fürbitt deß H. Bischoff Bennonis, der Fürstlichen Hauptstatt München glorwürdigen Patronen, in den nechst entwichenen acht Jaren, an vilen presthafften Personen, inner unnd ausserhalb deß Hertzogthumb Bayrn, gnediglich gewirckt und erwisen hat. München 1609.
- Extract unnd gründtlicher Bericht, etlicher Gnaden: und Wunderwercken, so der Allmächtige Gott, durch das ersprißliche Fürbitt deß H. Bischoff Bennonis, der Churfürstl. Hauptstatt München glorwürdigen Patronen, in den nechst entwichenen sechzehn Jahren, an vilen presthafften Persohnen, gnädiglich gewirckt und erwisen hat. München 1643.

Factum du procès mû entre messieurs les gens du roi du Parlement de Bordeaux, deman-
deurs en réparation de l'honneur de la sainte Vierge, mère de Dieu et la protectrice de
la France, et pendant en la chambre de l'édit de Paris, et Me Jean Sauvage, ministre de
Bergerac en Périgord, défendeur. Ohne Ort und Datum.

[*Fichet, Pierre*]: Entretiens ou conférences d'un voyageur avec un habitant d'Angers tou-
chant le culte des Saintes images, et principalement de la Vierge. Angers 1657.

[*Fouquet de Croissy*]: Le courrier du temps apportant ce qui se passe de plus secret en la
Cour des Princes de l'Europe. Ohne Ort 1649.

Fredro, Andrzej Maksymilian: Scriptorum seu togae et belli notationum fragmenta. Acces-
serunt Peristromata regum symbolis expressa. Dantisci 1660.

–, Rede im Sejm von 1651: Glinka, F., Zwierzyniec jednorożców. Z przydatkiem, Roznych
Mow, Seymowych, Listow, Pism y Dyskursow, tak Polskich, y Łacińskich. Lwów 1670,
152–166.

–, Dyskurs o mianowaniu na Królestwo Polskie za żywota Króla JMci Jana
Kazimierza IV. In: *Ochmann-Staniszevska, Stefania* (Hg.): Pisma polityczne z czasów
panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 249–255.

Freidenreich, Urban [Jacob Keller zugeschrieben]: Lobred und Gratulation der glücklichen
Ankunfft deß Durchleuchtigsten Fürsten und Herrn, Herrn Maximiliani Hertzog in
Obern und Nidern Bayrn, etc. Als Sein Fürstl. Durchl. mit sighthafftem Feldzug in dem
H. Römischen Reich Frid gemacht, Ober Oesterreich widerumb under der Röm. Kaiser.
Maiest. gehorsam gebracht, auß Under Oesterreich den Feind vertriben, die Böhaim
geschlagen, und die königliche Hauptstatt Prag glücklich erobert. München 1621.

Frenicle, Nicolas: Hymne de la Vierge. Ohne Ort 1641.

Fronteau, Jean: Ex voto S. Genovefae virginis elogium. Ohne Ort 1653.

[*Frykasz, Mikołaj*]: Zabawy ryccerstwa polskiego po szczęśliwey electiey Niezwyćężonego
IANA KAZIMIERZA Szczęśliwie Panuiącego Krola Iego Mości. Wespol z Obleżeniem
Zbarazkim y Szczęśliwie dokończona Expeditia Zborowska. Wydane przez iednego
Zolnierza w roku 1649. Lublin 1650.

Funeste hoc de Jules Mazarin. Paris 1649.

Gaberot, Louis: Paraphrase sur le cantique de la Vierge: Magnificat anima mea Dominum.
Paris 1628.

Gaufreteau, Jean de: La Digue, ou le Siège et Prinse de La Rochelle. Bordeaux 1629.

Gdaciuz, Adam: Kwestyja, ieśli Maryja nayświętsza może y ma bydź nazwana Panną.
Ohne Ort und Jahr.

Geistliches Zeughaus, In welchem Mittel wehr und massen Gott Zuversöhne[n], die Ket-
zereye[n] Zubestreite[n], die Sünd und laster wie auch andre Anfechtungen Zuuber-
winden. München 1634.

Generalmandat von Maximilian I. (1598). In: *Ziegler, Walter* (Hg.): Altbayern von 1550–
1651. Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in Bayern, Abteilung I.
Bd. 3, Teil 1. München 1992, 611–627.

Gibieuf, Guillaume: La Vie et les Grandeurs de la très sainte Vierge Marie, mère de Dieu.
Paris 1637.

Girard, Antoine: L'Idée d'une belle mort ou d'une mort chrétienne dans le récit de la fin
heureuse de Louis XIII surnommé le Juste, roy de France et de Navarre tiré de quelques
mémoires du feu P. Jacques Dinet, son confesseur, de la Compagnie de Jésus. Paris
1656.

Glaubwürdig und approbirte Histori von S. Bennonis, etwo Bischoffen zu Meissen, Leben
unnd Wunderzeichen, so er vor und nach seinem seligen absterben, durch die Gnad
Gottes gewürckt, auch sein Canonization und Fest betreffent. München 1601.

- Glaubwürdig und approbirte Histori Von S. Bennonis, etwo Bischoffen zu Meissen, Leben unnd Wunderzeichen, so er vor und nach seinem seligen absterben, durch die Gnad Gottes gewürcket, auch sein Canonization und Fest betreffent. München 1644.
- Głos wolnego szlachcica, co by w ojczyźnie pożytecznego: hetmani dożywotni czy-li gdy są czasem okryślieni, to jest odmienni. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 67–71.
- Goldonowski*, Andrzej: Summariusz historyey o obrazie Panny Mariey który iest na Iasnej Gorze Częstochowskiej z różnych historyy starych, Polskich i Łacińskich: krocusienko zebrany. Kraków 1639.
- , Bractwo S. anioła Stróža od Oyca S. Urbana VIII za przyczyną świętey pamięci Zygmunta III [...] Oycom Zakonu ś. Pawła Pierwszego Pustelnika, nadanego y wiecznemi czasy potwierzonego. Powinności, Artykuły, Ustawy, Porządki, y Odpusty. Kraków 1641.
- , *Diva Claromontana seu imaginis eius Origo, Translatio, Miracula*. Cracoviae 1642.
- Gondi*, Paul de: Sermon de S. Louis, Roy de France, fait et prononcé devant le Roy et la Reyne Regente sa Mere, par Monseigneur l'Illustrissime et Révérendissime I. F. Paul de Gondy Archevesque de Corinthe, et Coadiuteur de Paris, à Paris dans l'Eglise de S. Louis des PP. Jesuites, au iour et Feste dudit S. Louis, l'an 1648. Paris 1649.
- Gonon*, Benedict: Chronicon SS. Deiparae Virginis Mariae, in quo Omnia vitae eius acta, et celeberrima miracula per totum orbem patrata, ad haec usque tempora, prolixius describuntur. Lugduni 1637.
- Grabiecki*, Wojciech: Triumph niezwyżżoney Krolowey Polskiej Matki Bozey z wytrąbionego błędu Aryanskiego który przy piśmie ś. rozumem samym przyrodzonym reprobowany bydź może. Warszawa 1660.
- Grabowski*, Piotr: Zdanie syna koronnego o pięciu rzeczach rzeczp. polskiej należących. Kraków 1858.
- Gründtliche Anzeig, was zwischen Chur-Pflalz unnd Bayrn in jetziger betrubten Böhemischen und durch dieselb fast im gantzen Heil. Röm. Reich, auch in den benachbarten Landen entstandener Unruhe, ein zeitlang geschriben, gehandelt und tractiert worden [...]. München 1621.
- Gründlicher und Außführlicher Bericht, wie unnd was gestalt, die blutige Schlacht zwischen Ihrer Kayserl. Maiest. Generalnn Hertzogen von Melchelburg und Fridlandt, dann auch dem König in Schweden, bey Lützen, zwo Meyl von Leiptzig gelegen, den 16. Novembris dises 1632. Jahrs abgelauffen. München 1632.
- Grzegorz z Sambora*: »Częstochowa«. Poemat wydany w roku 1568 u Siebeneychera z łacińskiego na język polski. Kraków 1896.
- [*Grzymultowski*, Krzysztof?], Projekt konfederacyi pewnej autore incerto, podruzuony senatorowi d. 2 Novembris 1662. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 97–99.
- Guerry*: Traicté de l'excellence du sexe foeminin et des prerogatives de la Mere de Dieu. Paris 1635.
- Hautesere de Salvaizon*, Flavin-François de (Sieur de): La Piété des Églises d'Orient à l'honneur de la conception de la très sainte et très glorieuse Vierge protectrice de la France, [...] par le sieur de Hautesere de Salvaizon. Paris 1645.
- Henault*, Charlotte: Epistre heroique au roi sur sa premiere communion, ou les Esperances triomphantes du Roy tres-Chrestien, prises du premier et du plus important exercice du christianisme. Paris 1649.
- Hercynanius*, Fabius [Jacob Keller zugeschrieben]: Strich durch die spannische Cantzley: von Ludwig Camerario Nimmer Cantzlern in Böhaim, noch Raht zu Haidelberg, etc.

- Der kaiserlichen Mayestet unnd der Churfüstl. Durchl. in Bayrn, etc. sambt allen Catholischen zu eusserster verschimpfung unnd höchstem spott auffgefangen [...]. Brugghofen 1624.
- Hermenonville*, Monsieur de: L'Europe en deuil pour la mort de Louis le Iuste, [...] avec un tableau raccourcy des plus belles actions de sa vie, depuis sa naissance jusques à sa mort. Paris 1643.
- Histoire admirable de la vie, mœurs, voyages et actions du Reverend Pere Dominique à Iesu-Maria, de l'Ordre des Carmes deschaussez, nouvellement arrivé en France. Paris 1621.
- Humbelot*, C.: Stances ou Priere du Roy sur un tableau offert par sa Majesté à Nostre-Dame de Paris, représentant Nostre Seigneur mort entre les bras de la tres-sainte Vierge; et sa dite Majesté luy presentant à genoux sa Couronne. Et epigrammes sur les portraits du Roy et de la Roynne, qui sont aux pieds de l'Image de la mesme Vierge en sadite Eglise de Paris. Au Roy. Paris 1638.
- In occursum Vladislai IV regis [...] cum exercitu victore contra signa Ottomanica. Ohne Ort 1634.
- Informacyja o persekucyjach jmcí pana Jerzego Lubomirskiego marszałka wielkiego koronnego. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 229–247.
- Instruction aux Huguenots pour apprendre le Pater Noster et l'Ave, Maria. Ohne Ort 1628.
- Interrogatorium et responsorium na kształt kazania, dlaczego sejm nie stanął. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 98–99.
- Inventaire des fonds français (IFF), graveurs du XVIIe siècle. Bd. 17: Claude Mellan. Hg. v. Département des estampes et de la photographie, Bibliothèque nationale de France. Paris 1988.
- Irsing*, Jacob: Historia von der weitberühmbten unser lieben Frawen Capell zu Alten-Oeting in Nidern Bayrn. München 1644.
- Jacques de Jésus [de Sainte-Marie]*: Elevation d'une ame devote à Dieu Le Pere eternel pour demander la Paix par l'entremise de sa sacrée Vierge Marie. Paris ohne Jahr.
- , Exercices et considerations tres utiles pour une ame devote qui desire fléchir Dieu à miséricorde pendant le temps de guerre. Et les actes de resignation, et remedes singuliers pour ceux qui en ont resenty les incommoditez. 10. Aufl. Paris 1648.
- , Elevation des ames devotes à Dieu et à la sainte Vierge, Reine de paix. Paris 1652.
- , Vive Marie, Reyne de la Paix. Le triomphe de la [...] Vierge Marie et action de grâce à Dieu pour la paix obtenue. Paris 1660.
- Jansenius*, Cornelius: Le Mars François ou La Guerre de France. En laquelle sont examinées les raisons de la Iustice pretendue des Armes, et des Alliances du Roi de France. Ohne Ort 1637.
- Januszowski*, Jan: Zwierciadło królewskie z r. 1606. In: Sześć broszur politycznych z XVI i początku XVII stulecia. Kraków 1921, 213–279.
- Jeanne*, Jacques: Thrésor sacré des prérogatives et grandeurs de la glorieuse et tres-sainte Vierge Marie, mere de Dieu, divisé en trente deux chapitres sur son Antienne Alma Redemptoris Mater, ou est traicté des rares vertus de la Roynne du Ciel et de l'utilité que reçoivent tous ceux qui la servent, et l'invoquent; avec les moyens qu'ils peuvent practiquer pour s'entretenir tousiours en sa devotion. Paris 1620.
- Jemiołowski*, Mikołaj: Pamiętnik dzieje Polski zawierający (1648–1679). Warszawa 2000.
- Jerlicz*, Joachim: Latopisiec albo Kronika. S. Peterburg 1853.

- Jezuitorum i inszem duchownem respons, którzy dla artykułów niektórych, sobie nie ku myśli uchwalonych, rokosz buntem heretyckim zowią [...]. In: *Czubek*, Jan (Hg.): *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*. Bd. 1. Kraków 1916, 81–93.
- Johann II. Kasimir von Polen*: Abdankungsrede. In: *Pisarski*, Jan Stefan (Hg.): *Mowca polski albo Supplement do Tomu pierwszego Mow Seymowych*. [...] Bd. 2. Kalisz 1676, 8–15.
- Joseph de Paris*: Dessein perpétuel des Espagnols à la monarchie universelle, avec les preuves d'iceluy. Ohne Ort 1624.
- Jurkowski*, Jan: Lutnia na wesele Najaśniejszego y Niezwycięzonego Zygmunta III. Polskiego y Swedckiego Krola [...]. Kraków 1605. In: *ders.*: *Utwory panegiryczne i satyryczne*. Dzieła wszystkie. Bd. 2. Wrocław, Warszawa, Kraków 1968, 188–211.
- Jurkowski*, Stanisław: *Lachrymae in funere Sigismundi III*. Cracoviae 1633.
- Karnkowski*, Stanisław: *Deliberacia o spolku y związku Korony Polskiej z pany chrześcijańskimi przeciwko Turkowi*. Przydane są Poselstwa y Responsa Sławnego krola Zygmuntha pierwszego. Poznań 1595.
- Kisiel*, Adam: *Sententia o uspokojeniu wojska zaporowskiego jednego szlachcica polskiego*. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza*. Bd. 1. Wrocław 1989, 27–31.
- Kobierzycki*, Stanisław: *Obsidio Clari Montis Czestochoviensis deiparae imagine a divo Lucae depictae in Regno Poloniae celeberrimi ab exercitu suecorum duce Burchardo Mellero generali legato*. Gdańsk 1659.
- , *Rede*. In: *Pisarski*, Jan Stefan (Hg.): *Mowca polski albo wielkich senatorow powagą y oyczystą wymową oratorow, seymowe y pogrzebne mowy* [...]. Kalisz 1668, 210–218.
- , *Historia Władysława, królewicza polskiego i szwedzkiego*. Zawierająca jego narodziny, dzieciństwo, wybór na wielkiego księcia moskiewskiego, wojny moskiewskie, tureckie i inne dokonania aż do śmierci Zygmunta III [...]. Wrocław 2005.
- Kochowski*, Wespazjan: *Pisma*. Wierszem i prozą. Kraków 1859.
- , *Lata Potopu 1655–1656*. Warszawa 1966.
- Kopia listu od p. wuja do p. Mariusza Jaskulskiego strażnika wojskowego strony konfederacyjnej 1659, supresso nomine et cognomine p. wuja*. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza*. Wrocław 1989, 227–299.
- Kordecki*, Augustyn: *Nova Gigantomachia contra sacram imaginem Deiparae Virginis a Sancto Luca depictam*. Częstochowa 1991.
- Kowalewicz*, Henryk (Hg.): *Najstarsze historie o częstochowskim obrazie Panny Maryi: XV i XVI wiek*. Warszawa 1983.
- Kowalski*, Franciszek Wierusz: *Niebieskie posiłki Najasniejszemu y Niezwycięzonemu Monarsze, Janowi Kazimierzowi, Polskiemu, y Swedzkemu Krolowi, etc., od Iego Mości X. Woyciecha Dobrzelewskiego Archidyakona, y Administratora Poznanskiego, na Sukkurs przeciwko Moskwie posłane* [...]. W Kapelli Kazimierza Świętego [...] kazaniem wysławione. Poznań 1664.
- Krasuski*, Dominik: *Wizerunek Pasterza Krolewskiego w osobie Najaśniejszego Władysława IV*. [...] przy triumphach miasta Wilenskiego, gdy się I. K. Mość z Zwycięstwem do Wilna z Moskwy szczęśliwie powrócił [...] wysławiony [...] 25 czerwca 1634. Kraków 1634.
- Krótki sposob mowienia psalterzyka Panny Maryey*. Rozanki albo rozany wianek P. Maryey [1611].
- Kryski*, Szcześnie: *Passya pana naszego Zygmunta Trzeciego, króla polskiego, podług jego*

- ślugi i wiernego poddanego, z panem swym spółcierpiącego. In: *Czubek*, Jan (Hg.): *Pisma polityczne z czasów rokoszki Zebrzydowskiego 1606–1608*. Bd. 2. Kraków 1918, 51–56.
- Kwiatkiewicz*, Jan: *Laurus ad coronam seu Carmen triumphalis victori Orientis Serenissimo ac Potentissimo Principi Joanni III Dei Gratiam Regi Poloniarum [...]. Ante regales Coronas Saepius Cosatica et Tauricana, Nuper Othomanica Laurea ad Chocimum, Cannas Turcicas, Caelitus insignito, Universale tunc armorum regimen obtinenti, A Polona Societate Iesu inter prima Regni auspicia, Dedicatum*. Ohne Ort 1674.
- L'Ambassade de la paix générale envoyée du Ciel à la Reyne régente par l'Ange Tutélaire de la France. Avec la couronne de Gloire que les Anges preparent à sa Majesté dans le Ciel. Paris 1649.
- L'Ange tutélaire de la France aux François amis de la paix. Paris 1649.
- L'Apparition de sainte Genevieve à la Reyne, le iour de l'Arrivée en Cour de Messieurs les Deputez. Paris 1652.
- L'Apparition merveilleuse de l'Ange gardien à la Reyne regente. Paris 1649.
- L'Archevesque, Nicolas: *Les Grands suréminentes de la très sainte Vierge Marie, mère de Dieu, participées des grandeurs divines et fondées sur le mystère de l'Incarnation. [...] Avec une table aux prédicateurs [...]*. Paris 1638.
- L'Avant courrier Celeste. Je suis l'avant courrier, député de la divinité, pour publier dans le Ciel, tesmoigner à la Mer, et iustifier à la terre les énormitez que la Mer et le Ciel produisent. Paris 1649.
- L'Esperance de la paix universelle, présentée à son Altesse Royale. En faveur de la naissance de Monseigneur le Prince, fils unique de Mr le Duc d'Orléans. Paris 1650.
- L'Esprit du feu Roy Louis le Juste à la Reyne. Luy tesmoignant ses sensibles regrets sur le mauvais gouvernement de l'Estat. Paris 1652.
- L'Esprit du feu roi Louis XIII à son fils Louis XIV, lui montrant que la mauvaise conduite de Mazarin est la cause des troubles de l'Etat, et lui donnant les moyens infaillibles de les apaiser par un retour en sa bonne ville de Paris. Paris 1652.
- L'Image du souverain, ou l'Illustre portrait des divinités mortelles, où il est traité de la dignité royale, de l'ancienne institution des Roys, car qui est-ce qu'ils ont esté élus, à quelle fin Dieu les a créés, iusques où se peut estendre le legitime pouvoir qu'ils ont sur nous, s'il est permis aux Sujets de iuger des actions de leur Prince, et de quelle reverence il nous faut user en parlant de leur personne. Contre l'opinion des Libertins du Siecle. Dedié à Sa Majesté. Paris 1649.
- L'In manus du Mazarin, avec la priere de la Reyne faite à Notre-Dame des Vertus, le jour de la bataille du Faux bourg Saint-Antoine. Ohne Ort 1652.
- L'Ombre du Roy d'Angleterre apparue à la Reyne de France. Ohne Ort und Jahr.
- L'Oraison des bons François aux pieds de la Fronde. Ohne Ort 1650.
- La Conjuracion de la maison d'Autriche contre la liberté de l'Europe, en la dernière élection faite à Ratisbonne, le 22 dec 1636. Avec les artifices et nullitez de cette eslection en la personne du Roy de Hongrie, Ferdinand, pretendu Roy des Romains. Paris 1649.
- La Couronne de la reyne envoyée du ciel à Sa Maiesté. Paris 1649.
- La Farce du cardinal aux enfers, suivant la comédie imprimée à Anvers. Ohne Ort [1642].
- La France au désespoir. Ohne Ort und Jahr.
- La France en priere pour la paix. Paris 1649.
- La France guérie, odes adressées au roi sur sa maladie, sa guérison miraculeuse, ses dernières conquêtes et ses vertus heroïques, par un religieux de la compagnie de Jesus, Pierre Le Moine. Ohne Ort 1630.
- La France guerrie. Stances dediées à la Reyne. Paris 1643.

- La France paisible, ou la Paix miraculeuse. Ode. Paris 1649.
- La Générale et Fidèle Relation de tout ce qui s'est passé en l'île de Ré, envoyée par le roi à la reine sa mère, par le commandement de Sa Majesté. Paris 1627.
- La Joie celeste par l'apparition d'une nouvelle etoile sur la ville de Paris. Paris 1649.
- La Juste Refutation des injustes louanges qu'impudemment a osé donner un medecin du roi à Jules Mazarin, le plus sclerat de tous les hommes, et qui est en execration à Dieu, aux anges, et à toute la nature. Paris 1649.
- La Liste et les Miracles arrivés aux descentes de la châsse de Sainte-Geneviève, depuis l'année mil deux cent six jusqu'à present, avec le nombre de Chasses qui l'accompagnoient. Paris 1652.
- La Manifestation de l'antechrist en la personne de Mazarin, et de ses adhérens. Avec des figures authentiques de l'Escriture Saincte. Où est veu à découvert l'impiété et le blasphème des mauvais Chrestiens de ce Temps, sujet tres remarquable. Paris 1649.
- La Paix en son throsne de gloire ou La Corne d'abondance apportée du Ciel à tous les bons François par l'Ange tutelaire de ce Royaume. Paris 1649.
- La Publication de la paix: Le Te Deum chanté en l'église Notre-Dame et les reiouissances faites à Paris sur le mesme suiet. Paris 1660.
- La Ruine et Submergement de la ville d'Amsterdam en Hollande, laquelle est abymée en plein iour, avec perte de plus de trente mille personnes, deux cent navires tant de guerre que marchands: Ensemble la prophetie de Nostradamus, et l'explication d'icelle sur se sujet. Traduit du Flaman en François par M. N. Iouxta la coppie imprimée à La Haye. 1649.
- La Vision prophétique de Ste Geneviefve, patronne et protectrice de la ville de Paris, évidemment accomplie dans l'Estat des affaires present. Paris 1649.
- La Voix gémissante du peuple chrestien et catholique accablé sous le faix des desastres et misères des guerres de ce temps, addressée au Roy très chrestien par un françois désintéressé. Paris 1640.
- Lament na sektę rokoszańską i na spólną zgrają rozmaitych i sprośnych heretyków w roku 1606 pod Sędomierz skupienie [...] na zgubę katolickiej wiary i wszystkij Rzeczypospolitej dziwne i nieslychane w Polsce spiknienie [...]. 1607. In: *Czubek, Jan* (Hg.): *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*. Bd. 1. Kraków 1916, 203–222.
- Le Cœur des princes entre les mains de Dieu, ou Réponse au libelle séditeux intitulé: Avis aux malheureux, dedié à l'Altesse de Mademoiselle par le sieur de Scarron. Paris 1652.
- Le Comète royal, pronostiquant à la Reine un deluge des vengeancees du ciel, en punition des incestes, des violements, des sacrileges, des sodomies, des brutalités, qui se come-tent dans la guerre qu'elle fomete, pour soustenir l'Enemy de la Chrestienté. Ohne Ort 1652.
- Le Courrier polonois, apportant toutes les nouvelles de ce qui s'est passé en l'autre Monde, depuis l'enlèvement du Roy, fait par le cardinal Mazarin à Saint-Germain-en-Laye, jusques à present. Paris 1649.
- Le Décalogue romain envoyé par Innocent X à tous les Princes Chrestiens, et à leur Noblesse, en faveur de leurs peuples. Ohne Ort und Jahr.
- Le Festin fait par Mazarin devant son depart de la cour de la ville de Pontoise, et tous ceux de sa Cabale, laissant le reste à la volonté de la reine. Paris 1652.
- Le Fléau de l'Esprit de Dieu sur les ministres à deux cœurs, à deux maitres et à deux visages. Ohne Ort und Jahr.
- Le Jubilé d'un Espagnol, d'un Iesuite, et d'un bon François, revelé pour le salut de l'Estat à tous les vrais Catholiques, par le bon Génie de la France. Ohne Ort 1626.

- Le Magnificat de la Reyne sur la detention des princes. Paris 1650.
- [*Le Moyne, Pierre*]: Les Triomphes de Louis le Iuste. Dédiés à sa Maiesté par un religieux de la Compagnie de Iesus. Nouvelle edition reveüe et augmentée de plusieurs pieces. Reims 1630.
- Le Normand, Jean*: L'Homme d'Etat francois, vraiment catholique. Au roi très-chrestien Louis le Iuste, par le sieur de Chiremont. Paris 1626.
- Le Roy, Alard*: Beata Virgo, causa omnium bonorum et nota salutis. Tournai 1621.
- Le Secret decouvert du temps présent ou l'intrigue manifestée. Paris 1649.
- Le Théologien d'Etat. A la Reyne pour faire deboucher Paris. Paris 1649.
- Le Theologien politique, piece curieuse sur les affaires du Temps, pour la defense des bons François. Paris 1649.
- Le Véritable ou le Mot en amy. Sur l'Etat present de ce Royaume. Ohne Ort 1624.
- Le Vœu de la Reyne ou La Fondation de la chapelle de Nostre-Dame de la Paix size à Sahurs. Rouen 1639.
- Le Vœu des Parisiens à la Vierge, pour le retour de leurs Majestez dans leur bonne ville de Paris. Ohne Ort 1649.
- Le Vœu des Parisiens à sainte Geneviève, leur patronne, par un bon religieux, touchant les miseres présentes. Paris 1652.
- Le Vray Prince et le bon sujet contenant l'unique méthode pour bien gouverner les peuples par les veritables maximes de Religion et d'Etat, les qualitez qui doivent accompagner un prince, Quel choix il doit faire de ses Officiers, si le Prince doit avoir des Favoris, s'il doit en avoir un, ou plusieurs, en quelles affaires il doit agir par soy-mesme, et en quelles il doit faire agir son Favory. Avec de puissantes raisons des plus grands hommes de l'antiquité, pour iustifier combien la parfaite obeissance des subiects envers le Souverain est absolument necessaire pour vivre en paix dans un Estat. Paris 1636.
- Les Actions miraculeuses du roi, sur ce que Sa Majesté fut conservée par son bon ange du poison que ses ennemis avaient fait mettre au pied d'une croix qu'ils croyaient que Sadite Majesté irait baiser [...]. Poitiers 1629.
- Les Bons Avis par revelation de sainte Genevieve à l'hermite solitaire. Ohne Ort 1652.
- Les Cérémonies du Te Deum chanté à Nostre-Dame, et des drapeaux qui y ont esté portez, en suite de la reprise des Isles sur les Espagnols. Avec l'avis receu de la defaite des Croquans et la semaine du Bureau d'Adresse. Paris 1637.
- Les Convulsions de la reine, la nuit de devant le départ de Mazarin, avec la Consolation qu'elle reçut par l'apparition d'une bonne sainte; Cause de la resolution qu'elle a prise de ne plus souhaiter le retour du Mazarin, de peur de mettre son royaume en combustion pour la troisième fois. Paris 1652.
- Les Demandes de la reine au roi, pour faire punir les jureurs et blasphemateurs du saint nom de Dieu et de la sainte Vierge, [...] en suite la declaration du roi, pour faire punir lesdits jureurs par tout le royaume de France, verifiée en Parlement. Paris 1638.
- Les Deux Combats donnés entre la flotte royale et l'armée navale de Bordeaux, avec le Te Deum chanté pour les articles de paix. Ohne Ort 1649.
- Les Divines Revelations et promesses faites à saint Denys, patron de la France, et à sainte Geneviève, patronne de Paris, en faveur des François contre le tyran Mazarin, apportées du ciel par l'archange S. Michel. Paris 1649.
- Les Effets admirables de la providence de Dieu sur la ville de Paris, ou Reflexions d'un theologien envoyées à un ami solitaire sur les affaires du temps present. Paris 1649.
- Les Nouvelles de l'autre monde, apportées en poste des Champs Elysées par le bon génie de la France. Ohne Ort 1626.

- Les Sentimens des François interessez à la paix generale, adressez à Messieurs du Parlement de Paris, iouxte la copie imprimée à Bruxelles. Bruxelles ohne Jahr.
- Les Triolets du Temps, selon les visions d'un petit-fils du grand Nostradamus faits pour la consolation des bons François. Et dediés au parlement. Paris 1649.
- Les Triomphes de Louis le Juste [en la reduction des Rochelois et des autres rebelles de son royaume], dédiés à Sa Majesté par un religieux de la compagnie de Jésus du collège de Reims. Ohne Ort 1629.
- Les Visions nocturnes de Me Mathurin Questier, Parisien, dans l'explication desquelles on verra naïvement dépeints les affaires du temps present. Paris 1649.
- Les Vœux de la France pour la prospérité du roi et l'heureux progrès des armes, contre les ennemis de la religion et de l'Etat. Paris 1628.
- Les Vœux des religieux de Saint-Denys pour la paix du royaume, envoyés à Monseigneur le Prince de Conty. Paris 1649.
- Leszczyński, Andrzej*: Rede. In: *Pisarski, Jan Stefan* (Hg.): *Mowca polski albo wielkich senatorow powagą y oyczystą wymową oratorow, seymowe y pogrzebne mowy [...]*. Kalisz 1668, 109–111.
- , Rede. In: *Pisarski, Jan Stefan* (Hg.): *Mowca polski albo wielkich senatorow powagą y oyczystą wymową oratorow, seymowe y pogrzebne mowy [...]*. Kalisz 1668, 169–172.
- , Reden. In: *Pisarski, Jan Stefan* (Hg.): *Mowca polski albo wielkich senatorow powagą y oyczystą wymową oratorow, seymowe y pogrzebne mowy [...]*. Kalisz 1668, 184–187.
- Leszczyński, Bogusław*: Rede. In: *Pisarski, Jan Stefan* (Hg.): *Mowca polski albo wielkich senatorow powagą y oyczystą wymową oratorow, seymowe y pogrzebne mowy [...]*. Kalisz 1668, 75–77.
- Lettre d'un seigneur françois envoyee au prince de Galles, sur la mort du Roy d'Angleterre son pere. Pour l'obliger à venger sa mort, se remettre en ses Estats et se mesler de la Paix generale. Paris 1649.
- Lettre de consolation qu'un bon pere hermite a ecrite aux parisiens, attendant l'heureuse victoire que Dieu leur prepare et promet en bref sur les ennemis iurez de sa gloire de l'Etat et du peuple. Paris 1649.
- Lettre du Roi envoyée à messieurs les prevots des marchands et echevins de la ville de Paris, sur la grande defaite des troupes espagnolles, lorraine et d'autres rebelles de ce royaume, et pour assister au Te Deum où sa Majesté sera en personne. Paris 1650.
- Lettre du Roy, envoyée a messieurs les Prevost des Marchands et Eschevins de sa bonne ville de Paris, portant mandement de se treuver en Corps en l'Eglise Nostre-Dame de Paris, pour assister au Te Deum qui s'y chantera; et de rendre graces à Dieu de l'heureux commencement qu'il a voulu donner en cette année aux iustes desseins des Armes de sa Majesté. Paris 1638.
- Lettre du Roy, envoyée a messieurs les Prevost des Marchands et Eschevins de sa bonne ville de Paris sur l'heureux accouchement de la Reyne. Avec mandement d'assister au Te Deum et commandement de faire des feux de joye. Paris 1640.
- Lettre du Roy, envoyée a messieurs les Prevost des Marchands et Eschevins de sa bonne ville de Paris sur la reduction de la ville et cité d'Aras à l'obeyssance de sa Majesté. Avec commandement d'assister au Te Deum. Paris 1640.
- Lettre du Roy, envoyée a messieurs les Prevost des Marchands et Eschevins de sa bonne ville de Paris sur la reduction de la ville et citadelle de Perpignan. Avec commandement d'assister au Te Deum, où sa Majesté se trouvera en personne. Paris 1642.
- Lettre du Roy, envoyée a Monseigneur l'Archevesque de Paris, pour faire chanter le Te Deum, de la reduction de la Ville et Cité d'Arras, a l'obéissance de sa Majesté. Orléans 1640.

- Lettre du Roy, écrite à Monseigneur l'Archevesque de Paris, par laquelle Sa Majesté déclare qu'elle a pris la très sainte et très glorieuse Vierge pour protectrice spéciale de son royaume [Paris, 26. März 1638].
- Lettre veritable des inondations prodigieuses et épouvantables, accompagnées de plusieurs sons de Tambours, choquement d'armes, son de Trempettes, courses de chevaux, et une confusion horrible de toute sorte de bruits; Arrivées en Provence le iour de la Nostre Dame de Septembre dernier. Envoyée à un Ecclesiastique, et à diverses autres personnes de qualité de plusieurs endroits de la Provence, Province très-affligée. Paris 1651.
- Lettres de la révérende Mère Marie Angélique Arnauld, Abbesse et réformatrice de Port-Royal. Utrecht 1742–1744.
- Liberiusz*, Jacek: Lapis angularis, kamień kątny na podparcie osłabiałej Ojczyzny w świętobliwym mężu Janie Katnym. Kraków 1667.
- Lipsius*, Justus: Diva Virgo Hallensis. Beneficia eius et miracula fide atque ordine descripta. Antverpiae 1605.
- Lipski*, Jan: Rede. In: *Pisarski*, Jan Stefan (Hg.): Mowca polski albo wielkich senatorow powagą y oyczystą wymową oratorow, seymowe y pogrzebne mowy [...]. Kalisz 1668, 173–175.
- [List Bolesława Żalowańskiego na sejmik wołkowyski]. In: *Ochmann-Staniszweska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 3. Wrocław 1991, 127–129.
- List drugi przyjaciela do przyjaciela ze Lwowa. In: *Ochmann-Staniszweska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 82–86.
- List przyjaciela o szkodliwych Rzeczypospolitej w skrytych praktykach przestrzegający. In: *Ochmann-Staniszweska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 80–82.
- List trzeci [...]. In: *Ochmann-Staniszweska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 87–90.
- List ziemianina prawowitego do dworskiego. In: *Ochmann-Staniszweska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 133–135.
- Lobżyński*, Jan Dionizy: Przenosiny triumfalne nacyudowniejszego w krolestwie Polskim obrazu Bogarodzice Panny Maryey na Iasney Gorze Częstochoowskiej abo Panegiryk koscielny [...]. Kraków 1644.
- Łoś, Pamiętnik [...] obejmujące wydarzenia od r. 1646 do 1667. Kraków 1858.
- Łubieński*, Stanisław: Causae cur Sigismundus Poloniae et Sueciae Rex bellum Moschis intulerit ad Potentissimum Romanorum Imperatorem Matthiam missae. In: Opera posthuma. Antverpiae 1643, 153–159.
- , Dissertatio de iure Regni Poloniae ad Russicas Moschovitasque ditiones. In: Opera posthuma. Antverpiae 1643, 178–184.
- , Epistola narrationem belli Turci ad Chocimum gesti continens ad Gregorium XV. In: Opera posthuma. Antverpiae 1643, 190–193.
- , Imperatori Romanorum Ferdinando II. de eodem bello [Chocimense] relatio, facta a Sigismundo III Poloniae et Sueciae Rege. In: Opera posthuma. Antverpiae 1643, 190–193.
- , Sigismundi III. capta arce Smolenscensi Varsaviam reducis nomine Capituli Varsaviensis gratulatoria salutatio 1611. In: Opera posthuma. Antverpiae 1643, 465–468.
- , Votum in der Parlamentssitzung von 1628. In: *Pisarski*, Jan Stefan (Hg.): Mowca polski albo Supplement do Tomu pierwszego Mow Seymowych. [...] Bd. 2. Kalisz 1676, 53–73.

- Lubomirski*, Stanisław: Jawney niewinności manifest Bogu, światu, Oyczyźnie. Ohne Ort 1666.
- , Brief. In: *Pisarski*, Jan Stefan (Hg.): *Mowca polski albo Supplement do Tomu pierwszego Mow Seymowych*. [...] Bd. 2. Kalisz 1676, 257–260.
- Lucifer precipité du ciel par le genie françois ou Mazarin chassé de Paris par l'inspiration de S. Michel ange tutelaire de la France. Paris 1649.
- Ludwig XIII. von Frankreich*: *Parva christianae pietatis officia per Christianissimum Regem Ludovicum XIII ordinate*, 2 Bände, Paris 1640.
- Machon*, Louis: *Sermon pour le iour de l'Assomption Notre Dame, au retour de la procession générale establie par le Roy Louis XIII, surnommé le Iuste, en l'an 1638*. Paris 1641.
- Maimbourg*, Louis: *Ludovico XIII Galliae et Navarrae Christianissimo Regi ob Galliam Virgini consecratam Panegyricus* [...]. Rothomagi 1640.
- Malkot*, Franciszek: *Tureckich i inflanskich woien o sławney Pamięci Janie Karolu Chodkiewiczu* [...]. głos [...]. Wilno 1622.
- Makowski*, Adam: *Itinerarium abo wyjazd na wojnę moskiewską najaśniejszego i niezwycciónego monarchy Władysława IV Króla polskiego i szwedzkiego, etc., pod chorągwią Naświętszey Panny Mariey Narodzenia. Na kazaniu w Kościele ś. Barbary, w modlitwy godzin czterdziestu zalecony R.P. 1633 przez X. Adama Makowskiego Soc. Jes. w Krakowie. Kraków 1633.*
- , *Nadzieia Święta, Szczęśliwey Expedycyey Moskiewskiey, y Zwyczęstwa Najaśniejszego y Niezwycciónego Monarchy Władysława IV. Krola Polskiego, y Szwedzkiego, etc. etc., przy Łzach wesolych na Obrazie Naświętszey Panny w Myślinicach nowo widzianych. Kazaniem W. Adama Makowskiego* [...]. Kraków 1634.
- , *Podziękowanie Naswiętszey Pannie Maryey, za szczęśliwe w Moskwie powodzenie Najaśniejszemu y Niezwycciónonemu Monarsze, Władysławowi IV* [...]. Kraków 1635.
- Makowski*, Szymon Stanisław: *Thronus immaculatus Augustissimae Coelorum Reginae Gratiarum omnium compendii, Mysteriorum coelestium Universitatis, Verbi Aeterni Genetricis, Perpetuae et sine macula conceptae MARIAE* [...] pietatis ergo erectus. Cracoviae 1646.
- , *Pars aestiva concionum pro festivitatibus Christi, B. Virginis et Sanctorum. A prima Iulii usque ad ultimam Decembris. Addita in fine concione gratiarum actoria post expulsionem Sueticam et Transylvanorum*. Cracoviae 1665.
- Mandement de Monseigneur l'illustrissime et reverendissime Archevêque de Paris pour la procession de la chässe de Ste Genevieve, avec l'ordre et le chemin des processions. Ohne Ort 1652.
- Mändl*, Georg: *Tagebuch*. In: *Kriegstagebücher aus dem ligistischen Hauptquartier 1620, Abhandlungen der königlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften* 23 (1906), 94–105.
- Marcin z Bydgoszczy*: *Bractwo żołnierskie Św. Michała Archaniola. Roku Pańskiego 1596 zaczęte, a na początku Roku 1604 ogłoszone. Teraz znowu z nadanymi od Oycow SS. CLEMENSA VIII. y PAWLA V. Papiezow odpustami, y niektoremi nabożenstwu Bracley służącemi przestrogami y modlitwami do druku podane*. Kraków 1610.
- Marracci*, Ippolito: *Reges Mariani seu de christianibus Regibus in Mariam Deiparam Virginem, Coeli Terraque Reginam, cultu ac devotione illustris*. Romae 1654.
- , *Caesares mariani, seu de Christianis Imperatoribus inter Augustam Deiparam Virginem Mariam singulari Pietatis ac Venerationis cultu praecellentibus*. Romae 1656.
- , *Principes Mariani seu de praecipuis Christianorum principum, infra Caesares Regesque, in Mariam Deiparam Virginem Obsequiis*. Romae 1660.

- Matthieu*, Pierre: Histoire de Saint Louys, roi de France, IX du nom, XLIII du nombre, présentée au Roy le jour de la célébration générale et solennelle de sa feste. Paris 1618.
- Maximes morales et chrestiennes, pour le repos des consciences dans les affaires presentes. Pour servir d'instruction aux Curez, aux Predicateurs, et aux Confesseurs. Dressées et envoyées de S. Germain en Laye, par un Theologien, fidele Officier du Roy. A Messieurs du Parlement. Paris 1649.
- Médard de Compiègne*: Histoire de Nostre Dame de Paix avec le recit veritable des merveilles arrivées devant cette sainte Image, qui est en l'Eglise des RR. PP. Capucins de S. Honoré, et quelques Prieres en suite pour le Roy, la Reyne et autres selon le besoin d'un chacun. Paris 1660.
- Méditations sur tous les iours de la semaine Sainte présentée à la Reine. Paris 1649.
- Mercier de Poissy*, Nicolas: La France prosternée aux pieds de la Vierge pour la remercier de la Paix. Dedié à la Reyne. Paris 1649.
- Merigon*, Pierre François de: Harangue du sieur de Merigon, natif de la ville d'Aqs au comté de Foix, Professeur en la langue grecque et Orateur grec du Roy, prononcée au college de la Marche l'unzieme de Novembre 1630 en action de graces pour la santé de sa Majesté. En laquelle est contenue tout ce qui s'est passé touchant sa maladie. Traduit du grec en françois par l'Autheur. Paris 1631.
- , Panegyricque au Roy, Prononcé en Grec au College de Plessis le 22 Janvier 1634, sur le sujet des Armes du Roy en Allemagne, de ses conquestes en la Lorraine, et de la dernière creation des Chevaliers de l'Ordre du Saint Esprit. Paris 1634.
- Merkuriusz Polski Ordynaryiny, Nr. XXII., 30. März bis 6. April 1661.
- Mijakowski*, Jacynt: Interregnum albo sieroctwo apostolskie osierocialej Koronie Polskiej po śmierci Naiśnieyszego Monarchy Zygmunta Trzeciego [...]. W dzień Bożego wstąpienia w kazaniu na wizerunek podane [...]. Lublin 1632.
- Miracul und Wunderzaichen, die Gott der Allmächtige durch Anruffung und Fürbitt deß H. Bischofs Bennonis, der Fürstl. Hauptstadt München glorwürdigen Patronen, von dem 8. Juni deß 1615 Jahrs biß auff sein Fest deß 1622. Jahrs gnädlich gewirckt und erzaigt hat. München 1622.
- Miracul und Wunderzaichen [...] deß H. Bischofs Bennonis [...]. München 1626.
- Monetus*, Philibertus: Capta Rupecula, Cracina servata, auspiciis ac ductu [...] Ludovici XIII, descripta utraque. Lugduni 1630.
- Monita Paterna Maximiliani [...] ad Ferdinandum [...] filium adhuc trimulum. In: *Ziegler*, Walter (Hg.): Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in Bayern, Abteilung I: Altbayern vom Frühmittelalter bis 1800. Bd. 3, Teil 2: Altbayern von 1550 bis 1651. München 1982, 1116–1126.
- Morgues*, Matthieu de: Le Génie démasqué du Cardinal de Richelieu. Ohne Ort und Jahr.
- [*Morgues*, Matthieu de]: Très-humble, très-véritable et très-importante Remonstrance au Roy. Ohne Ort und Jahr.
- Mysteria politica, hoc est: Epistolae arcanae virorum illustrium sibi mutuo confidentium, iuxta copiam Neapoli impressam. Antverpiae 1625.
- Na propozycyją od JKMcI przez księdza kanclerza we Lwowie 5 Aprilis uczynioną zdanie pana Jerzego Lubomirskiego marszałka wielkiego koronnego. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 152–155.
- Nadobna Pieśń abo Modlitwa S. Kazimierza do Panny Naświętszey każdodzienna. Która sam po łacinie napisał: na polski język przełożona przez X. S. G. Kraków 1622.
- Naiasnieyszemu Władysławowi zwycięzcy [...] na szczęsne po odgromie tureckim zwrocenie, druk. Ohne Ort 1634.

- Naiasnieyszemu Xiążęciu, y Panu Władysławowi zwycięzcy z Bożey łaski Krolowi Polskiemu [...]. Szlachcic Polski z wiernym poddaństwem. Ohne Ort und Jahr [um 1634].
- Najmanowicz [Najman, Neumann], Jakub, Prognostyk duchowy na kometę, ktoregosmy widzieli grudnia przeszlego roku 1618. Kraków 1619.
- Nerveze*, Sieur de: Priere à Dieu pour la prosperité du Roy en son voyage de Nordmandie et l'heureux succès de l'assemblée des notables. Paris 1617.
- , Action de graces à Dieu, et priere, pour la convalescence de la Reyne. Paris 1620.
- , Action de graces de la France à Dieu, sur la benediction de la paix. Paris 1620.
- Nicolai*, Eliud: Veltlinischer Blutrath und Straffgericht. Das ist: Kurtzer und warhaffter Bericht, von den ursachen deß im Veltliner Thal entstandnen Kriegs [...]. Auch was es mit der fünfften Monarchia vor ein gestalt, darvon sovil unterschiedliche Discurs diese Jahr hero spargiert worden. [...]. Franckenburg 1621.
- Nieliski*, Jan: O Najświętszej Bogarodzicy Pannie. Uważania y Rozmyślania pewne. Kraków 1636.
- Nouvelles de l'autre monde*, touchant le cardinal de Richelieu. Paris 1643.
- Nowa Pieśń abo triumph moskiewski. Ohne Ort 1634.
- Ober und nider Enserich, wie auch Böhemisch Journal. Das ist: Kurtze und warhaffte Beschreibung, alles dessen, was nach dem zu Ulm zwischen den Catholischen und Unierten Protestierenden Churfürst., Fürst., und Ständen, auffgerichten vertrag, sich im Landt, Ober und under der Enß, auch in Oesterreich und Böheimb zugetragen, biß auff den Tag, daß die Fürstliche Durchl. Hertzog Maximilian inn Bayrn, etc., nach verrichter Keyserlichen Commision, widerumben anheimbs zu ihrem ordinari Hoffleger gelangt. [...]. München 1621.
- Obiter notanda do sprawy pana Radziejowskiego podkanclerzego przeszlego koronnego, w czym jasne bezprawie i agrawają cierpi. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 93–96.
- Obrona ojczyzny przez jednego z synów jej miłujących bratu swemu zalecona. R. p. 1650. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 59–74.
- Odymalski*, Wincenty: Wizerunek doskonałej świętobliwości [...] przenaświętszey Panny y Matki słowa boskiego wcielonego Maryey, przemożney wszytkiego świata Paniey, y krolowey. Kraków 1660.
- Officia propria patronorum Regni Poloniae. Per Stanislavum Socolovium, Serenissimi olim Stephani Poloniae Regis Theologum, Canonicum Cracoviensem, ex mandato Synodi Petricoviensis conscripta, Auctoritate Illustrissimi Cardinalis Georgii Radzivilii Episcopi Cracoviensis edita. Accessit Officium sancti Casimiri Confessoris, ex decreto S. D. N. Clementis VIII. Pont. Max. Antverpiae 1615.
- Officium de festo SS. Patronorum Regni Poloniae pro Felici Victoria de Turcis obtenta iussi Illustrissimi olim ac Reverendissimi Domini D. Laurentii Gembicki, Archiepiscopi Gnesnen. ita est ordinatum. Varsaviae 1624.
- Olier*, Jean-Jacques: Vie intérieure de la Tres-sainte Vierge. Rome 1866.
- Olkowski*, Stanisław: Trąba woienna na Pobudkę do Sławy Mężnym Bohatyrom Sauromskim. Ohne Ort 1630.
- Olszewski*, Jakub: Harmonia Nieba i Ziemie na szczeniawą Elekcją Władysława IV. z łaski Bożey Krola Polskiego [...]. Wilno 1632.
- , Tryumph przesławnej akademii wilenskiej Societatis Iesu. Po zwycięstwie otrzymanym od Naiasnieyszego Władysława IV. [...] przez Mądre Senatory, walczne oboiego narodu Hetmany, Pułkowniki, Rotmistrze [...], kiedy 24. dnia Lutego tego Roku, zwyciężwszy potężne Woysko Moskiewskie [...], pod Smoleńskim oboz nieprzyjacielski z

- armatą wzięli. Kazaniem przy podziękowaniu Panu Bogu wystawiony [...]. Ohne Ort 1634.
- , Tryumf przezacnej konwokacji wileńskiej PP. Senatorów, po zwycięstwie od Władysława IV. Kazaniem przy podziękowaniu Bogu. Ohne Ort 1634.
- Opaliński*, Krzysztof: Satyry albo przestrogi dla naprawy rządu i obyczajów w Polsce należące [...]. Leszno 1650.
- Opaliński*, Łukasz: Rozmowa Plebana z Ziemianinem albo Dyskurs o Postanowieniu terazniejszym Rzeczypospolitey. O sposobie zawierania sejmów. Ohne Ort 1641.
- , Polonia defensa contra Ioan. Barclaium, ubi, occasione ista, de Regno Genteque Polona multa narrantur, hactenus litteris non tradita. Dantisci 1648.
- , Rede. In: *Pisarski*, Jan Stefan (Hg.): Mowca polski albo wielkich senatorów powagą y oyczystą wymową oratorów, seymowe y pogrzebne mowy [...]. Kalisz 1668, 67.
- Opatowa*, Adam z: Żywot i cuda wielbego Jana Kantego. Kraków 1632.
- , Żywot i cuda bł. Salomei królowej galickiej. Kraków 1633.
- Oraison à la Tres-heureuse, tres-pure et Immaculée Vierge Marie Mere de Dieu, qui se dira par chacun an, en toutes les églises de France, en la Messe au iour et Feste de l'Assumption d'icelle Vierge, suivant la Déclaration et Commandement du Roy, publié en l'année 1638. Ohne Ort 1638.
- Ordonnance du Roy et Monsieur le prévost de Paris ou son lieutenant civil portant défenses à toutes personnes de jurer et blasphémer le Saint nom de Dieu, de la Vierge et des saints, sur peine de punition de mort. Ohne Ort 1647.
- Ossoliński*, Jerzy: Monarchia sive de Optimo Reipublicae Statu, oratio, Lovanii, In Auditorio Trilingui Palaestrae Bonae Mentis habita. Lovanii 1614.
- , Przedmowa J. P. Podkanclerzego Koronnego Jerzego Osslińskiego na Sejmie r. 1639 mense Octobris. In: *Podgórski*, A. (Hg.): Pomniki dziejów Polski wieku XVII. Wrocław 1840, 5–9.
- , Rede. In: *Pisarski*, Jan Stefan (Hg.): Mowca polski albo wielkich senatorów powagą y oyczystą wymową oratorów, seymowe y pogrzebne mowy [...]. Kalisz 1668, 180–184.
- , Rede als Marschall der Landbotenkammer des Reichstags von 1630. In: *Pisarski*, Jan Stefan (Hg.): Mowca polski albo wielkich senatorów powagą y oyczystą wymową oratorów, seymowe y pogrzebne mowy [...]. Kalisz 1668, 71–74.
- , Responsio ad militem nugacem. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 44–49.
- Ostroróg*, Jan: Woina woloska od Cesarza tureckiego Osmana przeciwko koronie Polski podniesiona. [...] Poznań 1622.
- Oświecenie tępych oczu synów koronnych i W. Ks. Litewskiego w ciemnej chmurze rebeliej schizmatycznej będących [1653]. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 109–132.
- Pacierz do króla Jegomości. In: *Czubek*, Jan (Hg.): Pisma polityczne z czasów rokосу Zebrzydowskiego. Bd. 1. Kraków 1916, 33–34.
- Palczowski*, Krzysztof: O Kozakach, ieśli ich zniesc czy nie [...]. Kraków 1618.
- Palczowski*, Paweł: Kołęda Moskiewska. To iest woyny moskiewskiey przyczyny słuszne, okaza y pozadana, zwycięstwa nadzieia wielka, Państwa tam tego pożytki y bogactwa, nigdy nieośacowane. Kraków 1609.
- Päpstliche Bulla verteutscht, so Adrian der Sechst dieß Namens uber S. Bennonis Canonization zu Rom außgehen lassen, Da man nach Christi heyiligen Geburt zehlet M.D.XXIII. München 1601.
- Pasek*, Jan Chrysostom: Pamiętniki. Wrocław 2003.
- Passio Domini nostri Serenissimi Joanni Casimiri regis Poloniae et Sueciae secundum

- Mattaem. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 99–101.
- Paszkowski*, Marcin: Chorągiew sauromacha. Ohne Ort und Jahr.
- , Posilek Bellony Słowienskiej Szlachetnemu rycerstwu Dymitra Iwanowicza W. Cara Moskiewskiego przeciwko Suyskiemu y inszym zdraycom iego. Kraków 1608.
- , Ukraina od Tatar utrapiona, Xiążąt y Panow pogranicznych, o ratunek z żalonym lamentem prosí. Ex Acerno, de Victoria Deorum. Kraków 1608.
- , Traktat de offensivo bello, abo uprzeyme a życzliwe wiernego Polaka do wszech obywtelow koronnych podane. Ohne Ort [1612].
- Pericard*, Franciscus de: Vota Regnante Ludovico XIII^o Galliarum Rege, publica re variis casibus laborante [...] Divo Michaeli Gallorum Tutelari Angelo, in Templo admirabili Montis, circumfusi maris fluctibus exposito, in Abricensi Dioecesi sito, nuncupata. Parisiis 1639.
- Petricius*, Ioannes Innocentius: Rerum in Polonia ac praecipue Belli cum Osmano Turcarum Imperatore gesti finitiqve Historia, anno M.DC.XX et M.DC.XXI. Cracoviae 1637. Pieśń nowa abo Triumf moskiewski. Ohne Ort 1634.
- Pieśń nowa aby Pan Bóg raczył ten rokosz uspokoić i do dobrego końca przywieść. Ohne Ort und Jahr [1606].
- Pieśń o chocimskiej otrzymaney wiktoryey w dzień świętego Marcina. Ohne Ort 1673.
- Pieśń o komecie który był widzian w roku 1618 miesiąca novembra. Ohne Ort und Jahr.
- Piesn o komecie nowa, która się teraz okazała w miesiącu Wrześniu, y każdy ią kto iedno chce, po zachodzie słońca snadnie obaczy. Ohne Ort 1607.
- Pieśń o oblężeniu Jasnej Góry Częstochowskiej. Ohne Ort und Jahr.
- Pieśń w której się zamyka porazka pogan przez rycerstwo polskie raz po raz trzy razy. Tudziesz też twoga turecka, y Męstwo Chrześcianskie, 9. 10. 1621. Ohne Ort 1621.
- Piesni dziękczynne Bogu za Zwycięstwa K. J. M. Pana naśbego Władysława IIII. nad Moskwinem y Turczynem otrzymane Roku Pańskiego 1634 Dnia trzeciego Października. Ohne Ort 1634.
- Piotr z Poznania*: Splendores hierarchiae politicae et ecclesiasticae a Caelesti Hierarchia exemplati et ad Christianum regimen, atque ad stabilem Reipublicae permanentiam accomodati. Cracoviae 1652.
- Phoenicius* [Fenicki], Franciscus Stanislaus: Mariae mancipium sive modus tradendi se in mancipium Deiparae Virgini. Lublini 1632.
- Pisarski*, Jan Stefan (Hg.): Mowca polski albo wielkich senatorow powagą y oyczystą wymową oratorow, seymowe y pogrzebne mowy [...]. Kalisz 1668.
- , Mowca polski albo Supplement do Tomu pierwszego Mow Seymowych. [...]. Kalisz 1676.
- Poiré*, François: La Triple Couronne de la bienheureuse Vierge mère de Dieu, 2 Bände. Paris 1630.
- Poirier*, Hélié: Discours panégyrique du bon-heur de la France sous le regne de Louis le Iuste. Paris 1635.
- Polonica libertas. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 28–29.
- Podgórski*, A. (Hg.): Pomniki dziejów Polski wieku XVII. Wrocław 1840.
- Posel z Wołoch z Polskiego Obozu. Roku 1621. Ohne Ort und Jahr.
- Potocki*, Piotr: Ad invictissimum potentissimumque Principem Vladislaum Sigismundum Poloniae et Sueciae Regem oratio gratulatoria. Antverpiae 1633.
- Praecepta Machiavelis de principe. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 78–80.

- Prawdziwe a krotkie opisane, jako Pan Bóg wielce pobożnego Pana N. Zygmunta III [...] cudownie przy zdrowiu i żywocie zachował: Na który się był ieden śalony człowiek usadził. R. P. 1620 dnia 15 listopada. Ohne Ort 1625.
- Priezac*, Daniel de: Défense des droits et prerogatives des Roys de France contre Alexandre Patrice Armacan, Theologien. Escrite en Latin, sous le titre de Vindiciae Gallicae, et fidellement traduite en François. Paris 1639.
- Projet de monsieur Pactz. Varsovie, le 1 Mai 1665. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd.3. Wrocław 1991, 29–36.
- Prophétie de La Martingale en cour, sur la réduction de La Rochelle. Ohne Ort 1628.
- Przestroga Króla JMci (podobno zmyślona) jednego jednak z koła rycerskiego z Świątobliwego Związku. 1-ma Decembris 1661. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd.2. Wrocław 1990, 53–54.
- Przyboś*, Adam (Hg.): Dwa pamiętniki z XVII wieku: Jana Cedrowskiego i Jana Floriana Drobysza Tuszyńskiego. Wrocław, Kraków 1954.
- Puget de la Serre*, Jean: La Vierge mourante sur le mont de Calvaire. Toulouse 1654.
- Punkta do zważenia sub interregno. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd.1. Wrocław 1989, 3–5.
- Quarré*, Bartholomy: Garde angélique, au roi, à la France et à la ville de Dijon, par Me Bartholomy Quarré, vicaire de l'église paroissale de S. Michel à Dijon. Dijon 1631.
- Racki*, Jan: Panegyricus Ioanni Casimiro [...] regi [...]. In primo aditu Maiestatis Sacro Sollenique Regalis Inaugurationis die. Cracoviae 1649.
- Racyje, dla których non expedit, aby się Król JM do Polski miał wracać nie uczyniwszy pokoju z Moskwą. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd.2. Wrocław 1990, 207–212.
- Rader*, Matthäus: Bavaria Sancta et pia, 4 Bände. Monachi 1615–1627.
- Radwan*, Wojciech: Zbaraska Expeditia poważna y sławna nieslychane zdawna. Przez iednego z Admanów, y Herbu Radwanu. Warszawa 1649.
- Radziejowski*, Hieronim: Rede. In: *Pisarski*, Jan Stefan (Hg.): Mowca polski albo wielkich senatorow powaga y oyczystą wymową oratorow, seymowe y pogrzebne mowy [...]. Kalisz 1668, 94–96.
- [*Radziejowski*, Heronim?]: Compendium consiliorum pana Jerzego Ossolińskiego kancclerza koronnego. Anno Domini 1649 mense Augusto. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd.1. Wrocław 1989, 39–44.
- Radziwiłł*, Albrycht Stanisław: Dyskurs nabożny z kilku słów wzięty o wysławieniu Nawiętszej Panny Bogarodzicy Maryey. Kraków 1635.
- , Żywot Przczystej Panny Mariej Matki Bożej. Warszawa 1650.
- , Pamiętnik o dziejach w Polsce, 3 Bände. Warszawa 1980.
- Rationes, dla których elekcyi wskreszać non expedit. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd.2. Wrocław 1990, 72–75.
- Réflexions consciencieuses des bons François sur la régence de la Reine. Paris 1649.
- Regnier*, Jean (sieur Desmarests): La vie, les travaux, la grâce et la gloire de la Vierge sacrée par le Sr Regnier. Paris 1641.
- Relacyja o jmci pana marszałku wielkim koronnym, Respons na ten Respons cnotliwą radę pana marszałka niecnotliwie szarpiący. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd.2. Wrocław 1990, 177–182.

- Relacja szwedzkiej wojny [1662]. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 115–145.
- Relatio gloriossime Expeditionis victorisissimi progressus et faustissimae pacificationis cum hostibus Serenissimi et Potentissimi Principis Domini Joannis Casimiri, Regis Poloniae, scripta a. 1649. In: *Podgórski*, A. (Hg.): Pomniki dziejów Polski wieku XVII. Wrocław 1840, 140–161.
- Rembowski*, Alexander (Hg.): Dyaryusz wojny moskiewskiej 1633 r. Warszawa 1895.
- Replika opacznej informacji o zmyślonych persekucjach pana marszałka wielkiego koronnego. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 237–248.
- Respons na dwuarkuszowe scommata albo raczej ineptias, które gravem virum non decabant. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 113–115.
- Respons na informację o persekucjach zmyślonych pana marszałka koronnego [...]. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 248–258.
- Respons na paszkwil przeciw zdaniu in scripto podanemu JKMci wydany. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 163–172.
- Respons na respons circa votum pana marszałka. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 172–175.
- Respons na tę »Sentencyją o uspokojeniu wojska zaporoskiego«. Anno 1649. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 31–39.
- Respons na ten list, który był podrzucony p. Jaskulskiemu konfederacyjej marszałkowi we Lwowie anno 1659. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 229–231.
- Respons na ten projekt. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 99–106.
- Respons na ten Respons cnotliwą radę pana marszałka niecnotliwie szarpiący. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 160–162.
- Respons na to votum jm. pana koronnego. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 156–160.
- Respons, w którym się pokazuje, że tradukcja złościła i żadnej w sobie prawdy nie mająca. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 3. Wrocław 1991, 38–47.
- Respons wolnego szlachcica na list senatora jednego de data 20 Decembris 1665. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 98–124.
- Respons żwawego wiary świętej katolickiej zelanta, wiernego Majestatu królewskiego poddanego, życziwego i miłującego ojczyznę syna koronnego, dany na »Projekt konfederacyjej pewnej incerto authore« senatorowi wzajemnie niepewnemu, a przecież, jako się domyślano, od p. Grzymułtowskiego kasztelana poznańskiego pisany, 2 Novembris we Lwowie podrzucony. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 106–113.
- Responsum ad scriptum Fredroris de electione successoris in Regno Poloniae. Anno 1660.

- In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza*. Bd. 1. Wrocław 1989, 256–258.
- Ribadeneira*, Pierre de: *Traité de la Religion que doit suivre le Prince chrestien et des vertus, qu'il doit avoir pour bien gouverner et conserver son Estat: contre la doctrine de Nicolas Machiavel, et des Politiques de nostre temps*. [...] traduit par le P. Antoine de Balinghem de la mesme Compagnie [de Jesus]. Dédié à Meßieurs de Tournay. Douai 1610.
- Richelieu*, Cardinal duc de [Du Plessis, Armand-Jean]: *Mémoires du Cardinal de Richelieu publiées d'après les manuscrits originaux pour la Société de l'Histoire de France*. Bd. 7. Paris 1926.
- , *Testament politique*. Amsterdam 1689.
- , *Traité de la perfection du chrestien*. In: *ders.*: *Ecrits spirituels*. Paris 2002, 187–375.
- , *Traité qui contient la méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Eglise*. In: *ders.*: *Oeuvres théologiques*. Bd. 2. Paris 2005.
- Richeome*, Louis: *Le Pélerin de Lorète. Vœu à la glorieuse vierge Marie Mere de Dieu, pour Monseigneur le Dauphin*. Bordeaux 1604.
- Roussel*, Charles: *Les Merveilles de la Croix traitées par discours predicables. A la consolation des Catholiques et la confusion des Heretiques*. Paris 1609.
- , *La Couronne royale, où il est traicté au long des grandeurs et excellences de la Vierge et des merveilles et prerogatives de son saint rosaire*. Evreux 1615.
- Rozmowa czterech towarzystwa, nim piąty nadszedł, u Ojców Franciszkanów w kaplicy Naświętszej Panny w korytarzu*. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza*. Bd. 2. Wrocław 1990, 91–97.
- Rozmowa o rokoszu*. In: *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*. Bd. 2. Kraków 1918, 102–136.
- Ruszel*, Paweł Franciszek: *Fawor niebieski Pod czas Szczęśliwey Elekcyey, na Krolestwo Polskie Pana naszego miłościwego Jana Kazimierza Krola szwedzkiego. Miastu Lublinowi, czasu gwałtownego niebezpieczeństwa od swawolnych Kozaków, cudownym sposobem, Roku 1648 die 10 Novembr. od Boga pokazany*. Lublin 1649.
- Rywocki*, Jan: *Panegyricus regi Vladislao IV Moschovitico Vilnam urbem debellatis hostibus recuperatis provinciis*. Vilnae 1634.
- Sacra censura sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Lata in Librum qui inscribitur: De la sainte Virginité*. Discours traduit de saint Augustin, avec quelques remarques pour la clarté de la doctrine, par Claude Seguenot, Prestre de l'Oratoire. Paris 1638.
- Sandeus*, Maximilianus: *Maria Patrona sive Orationes ad sodales habitae, de patrocinio Deiparae. Moguntiae* 1630.
- Sarbiewski*, Maciej Kazimierz: *Sacra Lithotesis: in prima templi Magnae Virgini Matri dedicati erectione a patribus Collegii Crosensis Societatis Iesu, liberalite Illustrissimi Domini Ioannis Caroli Chodkiewicz, palatini Vilensis, Regni Poloniae adversus hostiles Turcarum copias et M.D. Lith. Exercituum Ducis [...] auspicio celebrata ab Eiusdem Collegii Chodkiewicziani Studiosa Iuventue descripta, et Honori eiusdem Liberalissimi Fundatoris Oblata*. Vilnae 1621.
- , *Honor sanctorum reliquiis publice deductis susceptisque Vilnae habitus*. Ohne Ort 1631.
- , *Oratio panegyrica habita [...] in solemno corporis D. Casimiri translatione*. Vilnae 1636.
- , *Poezje Księdza Macieja Kazimierza Sarbiewskiego. Przekłady poetów polsko-lacińskich, epoki Zyguntowskiej*. Bd. 4. Wilno 1851.

- Schreckenfuchs*, Iohannes Bartholomeus: Unser lieben Frawen Krufft in Moenchen [...]. Ingolstadt 1625.
- Seguenot*, Claude: De la sainte Virginité. Discours traduit de S. Augustin. Avec quelques remarques pour la clarté de la Doctrine. Paris 1638.
- Second Discours d'Etat et de Religion, à Messieurs du Parlement. Paris 1649.
- Siemek*, Kasper: Civis bonus [...]. Ubi Civis Boni natura, conditio, leges, et caetera tam ad essentiam, quam ad perfectionem eius pertinentia: Item artes Cives Bonos, cognoscendi perscribuntur. Omnia historicis, novis et antiquis exemplis illustrata. Cracoviae 1632.
- Siemek*, Marcin: Bona Auspicia Serenissimi Wladislai IIII. Dei Gratia Regis Poloniae: in gratiam Reipub. Anno Coronationis collecta. Cracoviae 1633.
- Sienkiewicz*, Henryk: Potop. Warszawa 1949.
- Sirmond*, Jean: La Chimere deffaicte, ou Refutation d'un libele seditieux tendant à troubler l'Etat, sous pretexte d'y prevenir un schisme. Paris 1640.
- Skarga*, Piotr: Żywoty świętych starego y nowego zakonu, na każdy dzień przez cały rok [...]. Do których przydane są niektóre duchowne Obroki y nauki przeciw kacerstwom dzisiejszym, tam gdzie się żywot ktorego Doktora starożytnego położył. [...]. Kraków 1585.
- , Na artykuł o Jezuitach zjazdu sędomierskiego odpowiedź. In: *Czubek*, Jan (Hg.): Pisma polityczne z czasów rokосу Zebrzydowskiego 1606–1608. Bd. 3. Kraków 1918, 94–116.
- Skrakowski*, Jacynt: Wieniec rożany Krolowey niebieskiej [...] Mariey [...]. Kraków 1644.
- Skrypt jeden przyjaciela do przyjaciela. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 2. Wrocław 1990, 145–147.
- Skrypt pewny niewinność jm. pana Lubomirskiego ukazujący. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 3. Wrocław 1991, 38–47.
- Skupiński*, Kasper Tomasz: Nowiny z Moskwy. Warszawa 1634.
- Soupirs français sur la paix italienne. Anvers 1649.
- Speculum Germaniae. Ein Teutscher Spiegel. Darinnen das fürnembste dero Christenheit mit dem Römischen Keyserthumb Hochgeehrtes Königreich Teutschlandt seinen gegenwertigen betrübten Zustandt selbstn offenbahret, beklaget, und nach dem werthen Frieden seufftzt. Dillingen 1621.
- Sposob iakoby Woyska Rzeczypospolitey mogły być w dobrym porządku zatrzymawane. Na uwagę wszystkich ktorzy do tego należą podany. [Warszawa 1652].
- Sposób podania do ś. sprawiedliwości i pokoju pospolitego w Koronie polskiej. In: *Czubek*, Jan (Hg.): Pisma polityczne z czasów rokосу Zebrzydowskiego 1606–1608. Bd. 2. Kraków 1918, 393–402.
- Starowolski*, Szymon: Lament utrapioney Matki Korony Polskiej, iuż iuż konaiącey. Na syny wyrodne, złośliwe y niedbające na Rodzicielkę swoją. Ohne Ort und Jahr.
- , Reformacya obyczaiow polskich potworne wydana y przydatkami od Authora rozszerzona. Wszystkim Stanom Oyczyzny naszej, terazniejszych czasow zepsowanych, barzo potrzebna [...]. Ohne Ort und Jahr.
- , Wojownicy sarmaccy czyli pochwały mężów słynących męstwem wojennym w pamięci naszej lub naszych pradziadów. Warszawa ohne Jahr.
- , Pobudka Abo Rada na zniesienie Tatarow Perekopskich. Kraków 1618.
- , Votum o naprawie Rzeczypospolitey. Ohne Ort 1625.
- , Eques Polonus seu de praestantia Nobilitatis Polonae, praerogativis, libertate, et modo ac ratione militiae brevis connotatio. Venetiis 1628.
- , Declamatio contra obtrectatores Poloniae. Cracoviae 1631.
- , Panegyricus Serenissimo atque Potentissimo Principi Vladislao Sigismundo, ob virtu-

- tem omnium votis acclamatio Polonorum Regi [...], inclyto, pio, felici, augusto, bono Orbis christiani nato, consecratus. Antverpiae 1633.
- , Wyprawa y wyiazd Potężnego y nie ogarnionego Woyska, napotężniejszego y naysroźszego Monarchy Sułtana Amurata Cesarza Tureckiego terazniejszego na woynę do Korony Polskiewy. A toż namowy, rady, y przenaieją, tak Luterskiego, iako Czara Wielkiego Moskiewskiego, y inśyich Katolickich Nieprzyiaciol. Ohne Ort 1634.
 - , Stacye żołnierskie. Abo w wycięganiu ich z dobr kościelnych potrzebne przestrogi. Dla Ich Mćiow Panów Żołnierzow starych, y inśyich młodych, co sie na Żołnierską usługę sposabiać będą. Kraków 1636.
 - , Oratio de gloriosa assumptione Augustae Mariae. Cracoviae 1638.
 - , Diva Claromontana seu oratio de laudibus Beatae Virginis, cuius imaginem D. Lucae penicillo depictam, apud Czenstochoviam in claro monte Polonii circumque, vicini gentes venerantur. Cracoviae 1640.
 - , Vestis Mariana seu Oratio sacrum Reginae Coeli habitum. Cracoviae 1640.
 - , Wieniec Niewiędniejący Przczystej P. Mariey zamykający w sobie kazania na wszystkie iey doroczne. Kraków 1649.
 - , Polska albo opisanie położenia Królestwa Polskiego. Kraków 1976.
- Stefanowicz*, Antoni: Dzieło zbawienia ludzkiego wystawione. [...], 2 Bände. Kraków 1678.
- Suffren [Souffrant], Jean: Veritable recit de ce qui s'est passé en la maladie du Roy à la ville de Lyon. Avec les paroles très-chrestiennes de sa Majesté. Ohne Ort 1630.
- Suite des maximes morales et chrestiennes. Paris 1649.
- Suite et troisieme partie des Maximes morales et chrestiennes. Paris 1649.
- [*Sulikowski*, Mikołaj]: Applausus Pieridum in celeberrima [...] Vladislai [...] inauguratione factus. Cracoviae 1634.
- , Manipulus revirescens [...] Vladislai [...] divina gratia collectus. Kraków 1638.
- Sur l'enlèvement des reliques de Saint Fiacre, apportées de la ville de Meaux, pour la guérison du cul de M. le cardinal de Richelieu. Anvers 1643.
- [*Święcicki*, Grzegorz]: Theatrum S. Casimiri, in quo ipsius prosapia, vita, miracula, et illustris pompa in solemni eiusdem apotheseos instauratione, Vilnae Lithuaniae Metropoli, V. Id. Marii, A.D. M.DC.IV institute. Vilnae 1604.
- Szczawiński*, Jan Szymon: Rede. In: *Pisarski*, Jan Stefan (Hg.): Mowca polski albo wielkich senatorow powagą y oyczystą wymową oratorow, seymowe y pogrzebne mowy [...]. Kalisz 1668, 218–221.
- Szembek*, Fryderyk: Pomoc z nieba na uspokojenie Prus z dawna Polakom od Pana Boga nagotowana. To jest SS. Patronowie krajów Pruskich, wojną terażniejszą utrapionych. Krakow 1627.
- Szturm smolenski. Ohne Ort und Jahr [nach dem 13.07.1611].
- Szwedzi do Polski za krola Gustawa [...]. In: *Wójcicki*, Kazimierz Władysław (Hg.): Biblioteka starożytnych pisarzy. 6 Bände. Bd. 1. Warszawa 1854, 185–253.
- Tacite françois avec des réflexions chrestiennes et politiques sur la vie des rois de France. Paris 1641.
- Theologia gallica, transubstantionem Richelii in Deum ex vi verborum factam expendens, ex coaeteneis Franciae scriptoribus, industria Theophilii Alethini collecta. Coloniae Agrippinae 1642.
- Theses d'Etat, tirées de la politique chrestienne. Presentees à Monseigneur de Conty. Paris 1649.
- Theveneau, Adam: Préceptes du Roy Saint Louys à Philippe III son fils pour bien vivre et regner. Paris 1627.

- Trąba na pospolite ruszenie przeciw Jezuitom. In: *Czubek*, Jan (Hg.): *Pisma polityczne z czasów rokoszki Zebrzydowskiego 1606–1608*. Bd. 3. Kraków 1918, 258–260.
- Très-humble et chrestienne remonstrance à la Reyne regente sur les mal-heurs presens de l'Etat. A Paris, [...] A la Reyne de la Paix. Ohne Ort 1649.
- Trophaea Bavarica – Bayerische Siegeszeichen. Faksimilierter Nachdruck der Erstausgabe München 1597 mit Übersetzung und Kommentar von Günter Hess, Sabine M. Schneider und Claudia Wiener. Regensburg 1997.
- Tryumf i wynszowanie Władysławi IV. Ohne Ort 1633.
- Trzy racyje, dla których sejm być nie może, dokąd non conquiescent motus zaczęte wojskowe. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza*. Bd. 2. Wrocław 1990, 175–177.
- Twardowski*, Kasper: *Bicz Boży abo Krwawy Łzy Utrapioney Matki Oyczyzny Polskiej, po zmarłych Syniech swoich*. Przez Kaspra Twardowskiego napisany, a teraznięyszym znowu czasom przez Piotra H. Pruszcza, dziewięcią tylko wierow akkomodowany, y na świat wydany. Kraków 1649.
- Twardowski ze Skrzyzny*, Samuel: *Szczęśliwa Moskiewska Expedicya Naiasnieyszego Władysława IV [...]*. Warszawa 1634.
- , Władysław IV król polski y szwedzki. Leszno 1649.
- , Woyna domowa z Kozaki, Tartary, Moskwą, potym Szwedami i z Węgry. Kalisz 1681.
- Ustanowienie Orderu niepokolanego poczęcia Maryi Panny, ułożone od Ossolińskiego. In: *Bohomolec*, Franciszek: *Życie Jerzego Ossolińskiego, kanclerza wielkiego koronnego [...]*. Bd. 2. Kraków 1860, 271–284.
- [Uwagi o stanie Rzeczypospolitej]. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza*. Bd. 2. Wrocław 1990, 48–52.
- Uważanie potrzebne do prędkiego zawierania sejmów. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza*. Bd. 1. Wrocław 1989, 232–236.
- Valdor*, Jean: *Les triumphes de Louis le Juste XIII du nom, roy de France et de Navarre*. Paris 1649.
- Valentus*, Petrus: *Votum Deo Opt. Max. Pro Salute Regis Ludovici XIII*. Lutetiae 1627.
- Vera relatione di quanto è occorso nella citta di Bologna in occasione, che l'illustrissimo reggimento sodisfece al voto fatto alla Beat. Verg. del Sant. Rosario. Ohne Ort und Jahr.
- Vertrawlich freundlich Gespraech, zwischen Herrn Cardinal Richelieu und P. Joseph seinem Beichtvater von den fuernembsten Kriegsgeschichten dieses zu end lauffenden Jahrs [...]. Ohne Ort 1639.
- Vignier*, Jacques: *La Pratique de la paix de l'âme dans la vie de Saint Louis*. Autun 1642.
- [*Villareal*, Manuel Fernandez de]: *Le Politique très-chrestien ou discours politiques sur les actions principales de la vie de feu monseigneur l'eminentissime cardinal, duc de Richelieu*. Paris 1645.
- Vincart*, Jean: *B. Virgo Cancellata, in insigni ecclesia collegiata D. Petri Insulae et miraculis celebris*. Insulae 1636.
- Vision miraculeuse d'un hermite, envoyée à Monseigneur le prince de Condé, en son dernier logement du bois de Vincennes. Paris 1650.
- Vœu de la Reine à Nostre-Dame de la Paix et la prédiction de l'Eglise des grâces que sa Majesté devoit espérer pour l'obtenir. Ohne Ort 1643.
- Von allerley Miraclen und Wunderwercken, so Gott der Almächtigt durch das Fürbitt und Verdienst deß heiligen Bischoff Bennonis, nach seinem Todt und Erhebung augenscheinlich gewircket. München 1601.

- Votum katolika jednego o Jezuitach. In: *Czubek*, Jan (Hg.): *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*. Bd. 2. Kraków 1918, 452–459.
- Votum Regium, Davidi Carminis paraphrasi conceptum: Cum aliis opusculis. Ad illustrissimum Franciae Cancellarium Petrum Seguierum. Parisiis 1637.
- Votum sejmikowe o eksorbitancjach Rzeczypospolitey. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza*. Bd. 1. Wrocław 1989, 53–55.
- Wahrhaftiger und gründtlicher Bericht, welcher Gestalt die Stände in Ober- und Niederschlesien sub dato den 18. Februari Anno 1621 [...] unter den Schutz und Schirm Röm. Kayserl. [...] May. Ferdinandi II. als ihrer von GOtt vorgesetzten rechtmässigen Obrigkeit sich widerumb begeben haben. Augsburg 1621.
- Waśniowski*, Wojciech: *Wielkiego Boga Wielkiej Matki ogródek*. Kraków 1644.
- Wereszczyński*, Józef: *Pobudka na Jego Cesarską Miłość wszytkiego Chrześcijaństwa, Jako też na K. M. Króla Polskiego, Tudzież też na Jaśnie Oświeconego Kniaźia Wielkiego Moskiewskiego do podniesienia wojny świętej spólną ręką przeciw Turkom y Tatarom*. Wilno 1594.
- , *Votum Józefa Wereszczyńskiego, z łaski Bożey Biskupa Kijowskiego [...] z strony podniesienia woyny potężney przeciwko cesarzowi turekiemu bez ruszania pospolitego*. Nowy Wereszczyn 1597.
- , *Reguła to jest nauka dobrego życia króla każdego*. In: *ders.*: *Pisma*. Kraków 1858, 78–182.
- Wierzbowski*, Stanisław: *Konnotata wypadków*. Lipsk 1858.
- Windycyje związku wojska i dowód, że jest pożyteczny Rzeczypospolitej*. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza*. Bd. 2. Wrocław 1990, 58–63.
- Witeliusz*, Jakub: *Panegyricus [...] Wladislawo [...] feliciter e bello Turcico redeunti*. Cracoviae 1621.
- Witkowski*, Stanisław: *Pobudka ludzi rycerskich*. Zamość 1621.
- Wolf*, Georg Jacob (Hg.): *Das kurfürstliche München 1620–1800. Zeitgenössische Dokumente und Bilder*. München 1930.
- Z Moskwy nowiny, iako Woysko wszytko Moskiewskie wedle tractatów y conditij w pierwszych nowinach drukowanych [...] z Ostrogow swych wypuszczone wyszło*. Ohne Ort 1634.
- Żalósna querimonia ichmciów panów obywatelów Rzeczypospolitej Polskiej przeciwko opresyi żołnierskiej przez jednego szlachcica in lucem wydana*. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza*. Bd. 1. Wrocław 1989, 259–262.
- Zbylitowski*, Andrzej: *Dwa panegyryki ku czci Zygmunta III*. Łódź 2000.
- Zimorowicz*, Józef Bartholomej: *Hymny na uroczysty święta Panny nad Matkami, Matki nad Pannami, N. Bogarodzice Mariey*. Kraków 1640.
- , *Leopolis Russiae Metropolis a Turcis, Tartaris, Cosacis, Moldavis Anno 1672 hostiliter obsessa a Deo mirisice liberata [...]*. Cracoviae 1693.
- , *Vox leonis magno regi Polonorum Suecorumque Wladislawo IV semper augusto [...]* Leopoli 1634 die 20 octobris [...] oblata. Leopoli 1634.
- Złotnicki*, Mikołaj: *Opis lat strawionych na wojnie*. In: *Pszczołka* 4 (1821), 165–178.
- Zoccoly*, Jean: *Genesis regia serenissimi Franciae Delphini, ex paternarum Ludovici XIII Franciae et Navarrae Regis Christianissimi, Virtutum inspectu tanquam ex praesenti et certo Themate deducta. Dicta in Collegio Bituricensi Societatis Iesu, die 18 Octob. 1638 a Patre Ioanne Zoccoly, Parisino eiusdem Soc. Sacerdote*. Parisiis 1639.

Żółkiewski, Stanisław: Pisma. Lwów 1861.

Zweyfache neue zeittungen, die erste: Ein grundtliche wahrhafft beschreibung deß grossen und ungewohnlichen wunderzeichens der drey Sonnen, auch der drey Regenbögen, welche diese Sonnen umgeben und darin ein weisseß krutz. So auff Pauli Bekehrung den XXV. Jenner alten und den iiiii. tag Hornung, neuen Kalenders, bey schönem tag vom morgen an biß zu abend, in allen Landen gesehen worden. Sampt beygefügeter kurtzer beschreibung, was die eigentlich bedeuten mögen. Im thon: Hilff Gott daß mir gelinge etc. Die ander zeittung: Von dem gegenwirtigen jämmerlichen zustand so in der ganzen Christenheit ietziger zeit in schwanck geht. Im thon: Wie man den Graff Niclaus von Serin singt. Augsburg 1622.

Żytkiewicz, Daniel: O szwedzkich z Królem JMcią i Koroną Polską postępkach i dalszych zamysłach informacja. In: *Ochmann-Staniszevska*, Stefania (Hg.): Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza. Bd. 1. Wrocław 1989, 144–154.

b) Forschungsliteratur

Albrecht, Dieter: Maximilian I. von Bayern 1573–1651. München 1998.

Angelozzi, Giancarlo: Das Verbot des Duells – Kirche und adeliges Selbstverständnis. In: *Prodi*, Paolo/*Reinhard*, Wolfgang (Hg.): Das Konzil von Trient und die Moderne. Berlin 2001, 211–240.

Assmann, Jan: Religion und kulturelles Gedächtnis. München 2000.

Auerbach, Inger: The Bohemian Opposition, Poland-Lithuania and the Outbreak of the Thirty Years' War. In: *Evans*, R. J. W./*Thomas*, T. V. (Hg.): Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York 1991, 196–225.

Augouard, Louis: Précisions historiques sur le vœu de Louis XIII, Extrait de la Semaine Religieuse des 8 au 15 aout 1937. Poitiers ohne Jahr.

Augustyniak, Urszula: Wazowie i »królowie rodacy«. Studium władzy królewskiej w Rzeczypospolitej XVII wieku. Warszawa 1999.

Aulanier, Christiane: Histoire du palais et du musée du Louvre. Bd.9: Le Pavillon de l'Horloge. Paris 1964.

Babelon, Jean-Pierre: Henri IV à La Flèche. Une affaire de cœur. In: Henri IV et les Jésuites. Actes de la journée d'études universitaires organisée le samedi 18 octobre 2003 à La Flèche par le Prytanée national militaire et l'Université du Maine. La Flèche 2004, 14–23.

Backvis, Claude: Orientacja stoicka a recepcja Lipsjusza w dawnej Polsce. In: *ders.*: Renesans i barok w Polsce. Studia o kulturze. Warszawa 1993, 246–281.

–, Trudne współistnienie pokojowe Polaków i Turków w XVI wieku. In: *ders.*: Renesans i barok w Polsce. Studia o kulturze. Warszawa 1993, 301–344.

Bagnoli, Alessandro u. a.: Duccio. Siena fra tradizione bizantina e monde gotico. Siena 2003.

Barbiche, Bernard: Le bannissement et le rappel des Jésuites (1594–1603). In: Henri IV et les Jésuites. Actes de la journée d'études universitaires organisée le samedi 18 octobre 2003 à La Flèche par le Prytanée national militaire et l'Université du Maine. La Flèche 2004, 27–37.

Barłowska, Maria: Obrazy Rzeczypospolitej w propozycjach sejmowych Jerzego Ossoliń-

- kiego. In: *Ocieczek*, Renarda (Hg.): *Czasy potopu szwedzkiego w literaturze polskiej*. Katowice 2000, 162–179.
- Baron*, H.-M.: Le P. Jean Crasset (1618–1692), Le Jansénisme et la dévotion à la Sainte Vierge. In: *Bulletin de la Société des Etudes Mariales* 4 (1938), 135–167.
- Bataillon*, Marcel: *Les Jésuites dans l'Espagne du XVIe s.* Paris 2009.
- Baumgarten*, Jens: Jesuitische Bildpolitik zwischen Überwältigung und Überprüfbarkeit am Beispiel der Jesuitenkirchen in Breslau und Graz. In: *Ohlidal*, Anna/*Samerski*, Stefan (Hg.): *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700*. Stuttgart 2006, 63–92.
- Bayard*, Françoise: Du rôle exact de l'argent dans le déclenchement de la Fronde. In: *Duchêne*, Roger/*Ronzeaud*, Pierre (Hg.): *La Fronde en questions. Actes du dix-huitième colloque du centre méridional de rencontres sur le XVIIème siècle*. Aix-en-Provence 1989, 73–84.
- Bednarski*, Stanisław: *Upadek i odrodzenie szkół jezuiickich w Polsce*. Kraków 1933.
- Behringer*, Wolfgang: *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit*. München 1997.
- Belvederi*, Raffaele: La Fronde dans les papiers des nonces de France. In: *Duchêne*, Roger/*Ronzeaud*, Pierre (Hg.): *La Fronde en questions. Actes du dix-huitième colloque du centre méridional de rencontres sur le XVIIème siècle*. Aix-en-Provence 1989, 95–105.
- Bem-Wisniewska*, Ewa: *Funkcjonowanie nazwy Polska w języku czasów nowożytnych*. Warszawa 1998.
- Benassar*, Bartholomé/*Vincent*, Bernard: *Spanien. 16. und 17. Jahrhundert*. Stuttgart 1999.
- Bergamo*, Mino: *L'Anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*. Bologna 1991.
- , *La Science des saints. Le discours mystique au XVIIe siècle en France*. Grenoble 1992.
- Bernecker*, Walther L.: *Spanische Geschichte. Vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. München 2006.
- /*Pietschmann*, Horst: *Geschichte Portugals. Vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart*. München 2001.
- Bieś*, Andrzej Paweł/*Grzebień*, Ludwik/*Inglot*, Marek (Hg.): *Polonica w Archywm Rzymskim Towarzystwa Jezusowego*. Kraków 2002–2005.
- Biet*, Christian: *Henri IV. La vie, la légende*. Paris 2000.
- Bireley*, Robert: *Maximilian von Bayern, Adam Contzen S. J. und die Gegenreformation in Deutschland 1624–1635*. Göttingen 1975.
- , *The Thirty Years' War as Germany's Religious War*. In: *Reppen*, Konrad (Hg.): *Krieg und Politik, 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven*. München 1988, 85–106.
- , *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700: A Reassessment of the Counter-Reformation*. Washington 1999.
- Blet*, Pierre: *Richelieu et l'Eglise*. Versailles 2007.
- Bloch*, Marc: *Les Rois thaumaturges. Essai sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Paris 1924.
- , *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*. In: *ders.*: *Mélanges historiques*. Bd. 1. Paris 1963, 16–40.
- Blond*, Louis: *Notre-Dame des Victoires et le vœu de Louis XIII. Origine et publication du vœu*. Paris 1938.
- Bluche*, François: *Louis XIV*. Paris 1986.
- Bobiatyński*, Konrad: *Michał Kazimierz Pac – wojewoda wileński, hetman wielki litewski*. Warszawa 2008.

- Böck*, Robert: Die Verehrung des heiligen Bennos in München. Wallfahrtskirche und Mirakelbücher. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1958), 53–73.
- Bömelburg*, Hans-Jürgen: Frühneuzeitliche Nationen im östlichen Europa. Das polnische Geschichtsdenken und die Reichweite einer humanistischen Nationalgeschichte (1500–1700). Wiesbaden 2006.
- , Czy Rzeczpospolita była imperium? Imperial turn w historiografii, struktury państwowe w Europie Środkowoschodniej i »imperialna« warstwa pojęciowa w XVI–XVII wieku. In: *Dybaś*, Bogusław u. a. (Hg.): Rzeczpospolita w XVI–XVIII wieku. Państwo czy wspólnota? Toruń 2007, 43–57.
- , Konfessionspolitische Deutungsmuster und konfessionsfundamentalistische Kriegsmotive in Polen-Litauen um 1600. Durchsetzung und Grenzen in einer multikonfessionellen Gesellschaft. In: *Schilling*, Heinz (Hg.): Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600. München 2007, 285–309.
- , Sarmatismus – Zur Begriffsgeschichte und den Chancen und Grenzen als forschungsleitender Begriff. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 57 (2009), 402–408.
- Borkowska*, Urszula: Jasna Góra w pobożności królów polskich. In: *Studia Claromontana* 4 (1983), 126–146.
- , Królowie polscy a Jasna Góra od czasów Jana Kazimierza do końca Rzeczypospolitej obojga narodów. In: *Studia Claromontana* 6 (1985), 63–87.
- , Królewskie modlitewniki. Studium z kultury religijnej epoki Jagiellonów (XV i początek XVI wieku). Lublin 1999.
- Bosbach*, Franz: Monarchia Universalis. Ein politischer Leitbegriff der Frühen Neuzeit. Göttingen 1988.
- Boureaux*, Alain: Les enseignements absolutistes de Saint Louis 1610–1630. In: *Laplanche*, François/*Grell*, Chantal (Hg.): La monarchie absolutiste et l'histoire en France. Théories du pouvoir, propagandes monarchiques et mythologies nationales. Colloque tenu en Sorbonne les 26–27 mai 1986. Paris 1987, 79–97.
- Brandmüller*, Walter (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte. Bd. 2: Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation. St. Ottilien 1993.
- Bremond*, Henri: Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours, 5 Bände. Paris 1916–1926.
- Bresc-Bautoer*, Geneviève: Le Louvre. Histoire, architecture et décors. Paris 1995.
- Briost*, Pascal/*Drévilion*, Hervé/*Serna*, Pierre: Croiser le fer. Violence et culture de l'épée dans la France moderne (XVIe–XVIIe siècle). Paris 2002.
- Brożek*, Andrzej: Geschichte Polens. Ein Leitfaden für deutschsprachige Studenten. Kraków 1987.
- Bruckbräu*, Friedrich Wilhelm: Geschichte der Mariensäule in München. 1638–1855. München 1855.
- Bruckmüller*, Ernst: »An Ehren und an Siegen reich«. In: *Flacke*, Monika (Hg.): Mythen der Nationen: Ein europäisches Panorama. München u. a. 1998, 269–294.
- Brüning*, Alfons: Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569–1648). Wiesbaden 2008.
- Brunner*, Walter u. a. (Hg.): Mariazell és Magyarország, 650 év vallási kapcsolatai. A »Magna Mater Austriae et Magna Domina Hungarorum« nemzetközi konferencia előadásai. Esztergom/Graz 2003.
- Burkhardt*, Johannes: Der Dreißigjährige Krieg. Frankfurt/Main 1992.
- , Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas. In: Zeitschrift für Historische Forschung 24 (1997), 509–574.

- , Imperiales Denken im Dreißigjährigen Krieg. In: *Bosbach, Franz/Hiery, Hermann* (Hg.): Imperium/Empire/Reich. Ein Konzept politischer Herrschaft im deutsch-britischen Vergleich. München 1999, 59–68.
- Burschel, Peter*: »Imitatio sanctorum« oder: Wie modern war der nachtridentinische Heilighimmel? In: *Prodi, Paolo/Reinhard, Wolfgang* (Hg.): Das Konzil von Trient und die Moderne. Berlin 2001, 241–259.
- , Paradiese der Gewalt. Martyrium, Imagination und die Metamorphosen des nachtridentinischen Heilighimmels. In: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 2001, 139–181.
- , »Schöne Passionen«. Zur Konfessionalisierung des Leidens in der Frühen Neuzeit. In: *Greyerz, Kaspar von/Siebenhüner, Kim* (Hg.): Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800). Göttingen 2006, 249–264.
- Caillette, Abbé*: Les Bénédictines du Calvaire et le Vœu de Louis XIII, extrait des Annales Religieuses des 11 et 18 septembre 1937. Orléans ohne Jahr.
- Carrier, Hubert*: Le Labyrinthe de l'Etat. Essai sur le débat politique en France au temps de la Fronde (1648–1653). Paris 2004.
- Castris, Pierluigi Leone de*: Simone Martini. Milano 2003.
- Chaline, Olivier*: La Bataille de la montagne blanche. Un mystique chez les guerriers. Paris 1999.
- , Religion und Kriegserfahrung. Die Schlacht am Weißen Berg 1620. In: *Brendle, Franz/Schindling, Anton* (Hg.): Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa. Münster 2006, 511–518.
- Châtellier, Louis*: L'Europe des dévots. Paris 1987.
- , Die Erneuerung der Seelsorge und die Gesellschaft nach dem Konzil von Trient. In: *Prodi, Paolo/Reinhard, Wolfgang* (Hg.): Das Konzil von Trient und die Moderne. Berlin 2001, 107–123.
- Chartier, Roger*: Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes. Paris 1998.
- Chevallier, Pierre*: Louis XIII. Roi cornélien. Paris 1978.
- Choińska-Mika, Jolanta*: Między społeczeństwem a władzą. Problemy komunikacji społeczności lokalne-władza w epoce Jana Kazimierza. Warszawa 2002.
- Chrzanowski, Tadeusz/Kornecki, Marian*: Program ideowy koron władysławowskich. In: *Studia Claromontana* 6 (1985), 47–63.
- Church, William F.*: Richelieu and Reason of State. Princeton 1972.
- Čičo, Martin*: »Insignia religionis trophae«. Der Anteil der Jesuiten an der Errichtung der Kalvarienberge in der Österreichischen Provinz der Gesellschaft Jesu (17. Jahrhundert). In: *Ohlidal, Anna/Samerski, Stefan* (Hg.): Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700. Stuttgart 2006, 225–255.
- Clossey, Luke*: Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions. Cambridge 2008.
- Coreth, Anna*: Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock. München 1982.
- Cornette, Joël*: Le Roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle. Paris 1993.
- Cortesini, Dominicus*: De Caelestium Patronorum titularumque electione atque confirmatione. Studium historicum et iuridicum, theologicum ac lithurgicum. Romae 1963.
- Cosandey, Fanny/Descimon, Robert*: L'Absolutisme en France. Histoire et historiographie. Paris 2002.
- Cottret, Bernard*: Pourquoi l'Edit de Nantes a-t-il réussi? In: *Coexister dans l'intolérance. L'Edit de Nantes (1598)*. Genève 1998, 447–461.
- Crouzet, Denis*: Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610, 2 Bände. Paris 1990.

- , *La Nuit de la Saint-Barthélémy. Un rêve perdu de la Renaissance*. Paris 1994.
- , *Die Gewalt zur Zeit der Religionskriege im Frankreich des 16. Jahrhunderts*. In: *Lüdtké, Alf/Lindenberger, Thomas* (Hg.): *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*. Frankfurt/Main 1995, 78–105.
- , *Mystique royale et «sentiment national»? Les visions du frère Fiacre de Sainte-Marguerite*. In: *Tallon, Alain* (Hg.): *Le Sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris 2002, 295–322.
- , *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religion*. Seyssel 2008.
- Czaplewski, P.* (Hg.): *Polacy na studyach w Ingolsztacie. Z rękopisów uniwersytetu monachijskiego*. Poznań 1914.
- Czapliński, Władysław*: *Myśl polityczna w dobie kontrreformacji (1573–1655)*. In: *Pelc, Jerzy* (Hg.): *Wiek XVII*. Wrocław 1970, 39–54.
- , *Władysław IV i jego czasy*. Kraków 1976 (2. Aufl. 2008).
- Dąbrowski, Janusz*: *Inwektywa i kalumnia na sejmach za panowania Jana Kazimierza Wazy (1649–1668)*. In: *Kwartalnik Historyczny* 102 (1995), 39–52.
- Delfosse, Annick*: *La Vierge comme protectrice des Pays-Bas méridionaux dans les livrets de pèlerinage marial au XVIIème siècle*. In: *Revue belge de philologie et d'histoire* 80 (2002), 1225–1241.
- , *Une Vierge guerrière au service des Habsbourg et de l'Eglise catholique dans les Pays-Bas méridionaux*. In: *Béthouart, Bruno/Lottin, Alain* (Hg.): *La Dévotion mariale de l'an mille à nos jours*. Artois 2005, 337–345.
- Delorme, Philippe*: *Anne d'Autriche*. Paris 1999.
- Delumeau, Jean*: *La Peur en occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*. Paris 1978.
- Descimon, Robert*: *Le corps de ville et le système cérémoniel parisien au début de l'âge moderne*. In: *Statuts individuels, statuts corporatifs et statuts judiciaires dans les villes européennes (Moyen-âge et temps modernes)*. Actes du colloque tenu à Gand les 12–14 octobre 1995. Leuven-Apeldoorn 1996, 73–128.
- Ders./Jouhaud, Christian*: *La France du premier XVIIe s.* Paris 1996.
- Ders./Ibáñez, Ruiz/Javier, José*: *Les Ligueurs de l'exil. Le refuge des catholiques français après 1594*. Paris 2005.
- Desprat, Jean-Paul/Thibau, Jacques*: *Henri IV. Le règne de la tolérance*. Paris 2001.
- Dethan, Georges*: *Mazarin, un homme de paix à l'âge baroque*. Paris 1981.
- Diefendorf, Barbara B.*: *Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*. Oxford 1991.
- , *Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*. Oxford 2004.
- Dmitriev, Michail V.*: *Die Kirchenunion von Brest (1596) und die Konfessionalisierung der polnischen Ostpolitik in der Regierungszeit Sigismunds III*. In: *Augustynowicz, Christoph* (Hg.): *Russland, Polen und Österreich in der Frühen Neuzeit*. Wien 2003, 159–177.
- Dompnier, Bernard*: *Des anges et des signes. Littérature de dévotion à l'ange gardien et image des anges au XVIIe siècle*. In: *ders./Demerson, Geneviève* (Hg.): *Les Signes de Dieu aux XVIe et XVIIe siècles*. Clermont-Ferrand 1993, 211–223.
- Ducreux, Marie-Elisabeth*: *Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech*. In: *Folia Historica Bohemica* 22 (2006), 143–177.
- Dupront, Alphonse*: *Vie et Création religieuses dans la France moderne*. In: *François, Michel* (Hg.): *La France et les Français*. Paris 1972, 491–577.
- , *Du Sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*. Paris 1987.
- , *D'un humanisme chrétien en Italie à la fin du XVIe siècle*. In: *Genèses des temps modernes*. Rome, les Réformes et le Nouveau Monde. Paris 2001, 237–249.

- , *Le concile de Trente*. In: *Genèses des temps modernes*. Rome, les Réformes et le Nouveau Monde. Paris 2001, 173–206.
- , *Autour de saint Filippo Neri: de l'optimisme chrétien*. In: *Genèses des temps modernes*. Rome, les Réformes et le Nouveau Monde. Paris 2001, 207–235.
- Durand, Yves*: *L'Ordre du monde. Idéal politique et valeurs sociales en France du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris 2001.
- Dzięgielewski, Jan*: *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*. Warszawa 1986.
- , *O ustrojowo-politycznych aspektach orderu niepokolanego poczęcia i uznaniu Najsświętszej Maryi Panny Królowa Korony Polskiej*. In: *Studia Claromontana* 23 (2005), 17–28.
- Eberhard, Winfried*: *Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*. In: *Bahlcke, Joachim/Strohmeyer, Arno* (Hg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft, Kultur*. Stuttgart 1999, 89–103.
- Edel, Andreas*: *Politik und Macht bei Herzog Maximilian von Bayern. Die Jahre vor dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges*. In: *Schulze, Winfried* (Hg.): *Friedliche Intentionen – Kriegerische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich? St. Katharinen* 2002, 107–139.
- Ellington, Donna Spivey*: *From Sacred Body to Angelic Soul. Understanding Mary in Late Medieval and Early Modern Europe*. Washington 2001.
- Elliott, John H.*: *The Count-Duke of Olivares. The Statesman in an Age of Decline*. New Haven u. a. 1986.
- Erben, Dietrich*: *Die Kunst des Barock*. München 2008.
- Faber, Martin*: *Das Streben des polnischen Adels nach dem Erhalt seiner Privilegien. Zur ursprünglichen Bedeutung des Wortes »Sarmatismus«*. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 57 (2009), 374–401.
- Faignez, Gustave*: *Le Père Joseph et Richelieu (1577–1638)*, 2 Bände. Paris 1894.
- Fata, Márta*: *Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung: Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700*. Aschendorff 2000.
- Feil, Ernst*: *Religio. Bd.2: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620)*. Göttingen 1997.
- , *Religio. Bd.3: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Göttingen 2001.
- Filipczak-Kocur, Anna*: *»Contra Majestatem« czy »pro bono publico«? Jerzy Zbaraski, kasztelan krakowski 1621–1631*. In: *Markiewicz, Mariusz/Skowron, Ryszard* (Hg.): *Faworyci i opozycjoniści. Król a elity polityczne w Rzeczypospolitej XV–XVIII wieku*. Kraków 2006, 261–281.
- Fogel, Michèle*: *Les Cérémonies de l'information dans la France du XVIe au milieu du XVIIIe siècle*. Paris 1989.
- , *L'Etat dans la France moderne de la fin du XVe au milieu du XVIIIe siècle*. Paris 1992.
- Folkierski, Władysław*: *Źródło francuskie ślubów lwowskich Jana Kazimierza 1657. Z wywczasów bibliofila. Bd. 1*. Kraków 1927.
- Forster, Marc R.*: *Catholic Revival in the Age of Baroque. Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750*. Cambridge 2001.
- Foucault, Michel*: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/Main 1971.

- Fouquieray*, Henri: Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528–1762). Bd. 3–5. Paris 1922–1925.
- Franceschi*, Sylvio Hermann de: La genèse française du catholicisme d'Etat et son aboutissement au début du ministériat de Richelieu. Les catholiques zélés à l'épreuve de l'affaire Santarelli et la clôture de la controverse autour du pouvoir pontifical au temporel (1626–1627). In: *Annuaire-bulletin de la société de l'histoire de France*, Année 2001 (2003), 19–63.
- Frenz*, Matthias: Gottes-Mutter-Göttin. Marienverehrung im Spannungsfeld religiöser Traditionen in Südindien. Würzburg 2004.
- Frost*, Robert I.: »Initium Calamitatis Regni«? John Casimir and Monarchical Power in Poland-Lithuania, 1648–68. In: *European History Quarterly* 16 (1986), 181–207.
- , Confessionalization and the Army in the Polish-Lithuanian Commonwealth 1550–1667. In: *Bahlcke*, Joachim/*Strohmeyer*, Arno (Hg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur. Stuttgart 1999, 140–160.
- , The Northern Wars. War, State and Society in Northeastern Europe, 1558–1721. Harlow 2000.
- , Obsequious Disrespect: The Problem of Royal Power in the Polish-Lithuanian Commonwealth under the Vasas, 1587–1668. In: *Butterwick*, Richard (Hg.): The Polish-Lithuanian Monarchy in European Context, 1500–1795. Basingstoke 2001, 150–171.
- Fuchs*, Ralf-Peter: Ein »Medium zum Frieden«. Die Normaljahrsregel und die Beendigung des Dreißigjährigen Krieges. München 2010.
- Gabriel*, Frédéric: An Tyrannum opprimere fas sit? Construction d'un lieu commun: la réception française du *De Rege et regis institutione* de Juan de Mariana (Tolède, 1599). In: *Fabre*, Pierre-Antoine/*Maire*, Catherine (Hg.): Les antijésuites. Rennes 2010, 241–264.
- Ganzer*, Klaus: Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung. In: *Reinhard*, Wolfgang/*Schilling*, Heinz (Hg.): Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993. Münster 1995, 50–69.
- Garrison*, Janine: L'Edit de Nantes. Chronique d'une paix attendue. Paris 1998.
- Gauchet*, Marcel: L'Etat au miroir de la raison d'Etat: La France et la chrétienté. In: *Zarka*, Yves Charles (Hg.): Raison et Déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIe et XVIIe siècles. Paris 1994, 193–244.
- Gawlas*, Slawomir: Der hl. Adalbert als Landespatron und die frühe Nationenbildung bei den Polen. In: *Borgolte*, Michael (Hg.): Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Berlin 2002, 235–280.
- Geremek*, Bronisław (Hg.): Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV wieku. Warszawa 1997.
- George*, Alexander L./*Bennett*, Andrew: Case Studies and Theory Development in the Social Sciences, Cambridge. Massachusetts 2005.
- Gibson*, Wendy: A Tragic Farce: The Fronde (1648–1653). Exeter 1998.
- Giesey*, Ralph E.: The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France. Genève 1960.
- , Cérémonial et Puissance souveraine – France XVe–XVIIe siècles. Paris 1987.
- , Rulership in France, 15th–17th centuries. Aldershot 2004.
- Gieysztor*, Aleksander: Politische Heilige im hochmittelalterlichen Polen und Böhmen. In: *Petersohn*, Jürgen (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Sigmaringen 1994, 325–341.

- Giordano*, Silvano: Domenico a Gesù Maria, Ruzola (1559–1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa posttridentina. Roma 1991.
- Gładysz*, B.: Officium in gratiarum actione pro victoria Chocimensi w hystorycznym rozwoju przedstawione z uwzględnieniem dwóch nieznanych druków liturgicznych z XVII w. Poznań 1928.
- Goldstone*, Jack A.: Revolution and Rebellion in the Early Modern World. Berkeley 1991.
- Gotthard*, Axel: Der deutsche Konfessionskrieg seit 1619. Ein Resultat gestörter politischer Kommunikation. In: *Historisches Jahrbuch* 122 (2002), 141–172.
- , Maximilian und das Reich. In: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 65 (2002), 35–68.
- Greindl*, Gabriele: Das Bildprogramm der Münchner Residenzfassade. In: *Bayerspiegel. Zeitschrift der bayerischen Einigung und bayerischen Volksstiftung* 2 (1999), 2–9.
- , Die Regierungsideale Maximilians I. von Bayern im Spiegel der Münchner Residenzfassade. In: *Schmid*, Alois (Hg.): Justus Lipsius und der europäische Späthumanismus in Oberdeutschland. München 2008, 55–73.
- Greengrass*, Mark: »Le Grande Cassure«: Violence and the French Reformation. In: *Friedeburg*, Robert von/*Schorn-Schütte*, Luise (Hg.): Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung? Europa im 16. Jahrhundert. München 2007, 71–92.
- Gromelski*, Tomasz: The Commonwealth and Monarchia mixta in Polish and English Political Thought in the Later Sixteenth Century. In: *Britain and Poland-Lithuania. Contact and Comparison from the Middle Ages to 1795*. Leiden, Boston 2008, 167–181.
- Hamm*, Bernd: Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland. In: *Archiv für Reformationsgeschichte* 84 (1993), 7–82.
- , Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte. In: *ders./Moeller*, Bernd/*Wendebourg*, Dorothea (Hg.): Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation. Göttingen 1995, 57–127.
- Hanley*, Sarah: The »Lits de justice« of the Kings of France. Constitutional Ideology in Legend, Ritual, and Discourse. Princeton 1983.
- Hanzal*, Josef: Mariánský kult v barokních Čechách. In: *Rekatolizace v českých zemích*. Pardubice 1995, 17–27.
- Haran*, Alexandre: Le Lys et le Globe. Messianisme dynastique et rêve impérial en France aux XVIe et XVIIe siècles. Seyssel 2000.
- Hautcoeur*, E.: Histoire de Notre-Dame de la Treille, patronne de Lille. Lille 1900.
- Heal*, Bridget: The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany. Protestant and Catholic Piety, 1500–1648. Cambridge 2007.
- Helm-Pirgo*, Marian: Virgin Mary Queen of Poland. Historical essay. New York 1957.
- Hénin*, Paul (Abbé): Notre-Dame de Paix. Paris 1942.
- Herman*, Stefan: Wojna i żołnierz w okresie kontrreformacji (do roku 1648). Szkice z dziejów literatury polskiej i obcej. Zielona Góra 1983.
- Hersche*, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, 2 Bände. Freiburg, Basel, Wien 2006.
- Heyde*, Jürgen: Geschichte Polens. München 2006.
- Hildesheimer*, Françoise: Richelieu. Une certaine idée de l'Etat. Paris 1985.
- , De la paix des armes à la paix de l'âme de Richelieu. In: *Mironneau*, Paul/*Pébay-Clottes*, Isabelle (Hg.): Paix des armes, Paix des âmes. Actes du colloque international tenu [...] les 8, 9, 10 et 11 octobre 1998. Paris 2000, 461–479.

- , *Relectures de Richelieu*. Paris 2000.
- Hillgruber*, Christian: *Staat und Religion. Überlegungen zur Säkularität, zur Neutralität und zum religiös-weltanschaulichen Fundament des modernen Staats*. Paderborn u. a. 2007.
- Histoire de la patronne de Lille*. Ohne Ort 1854.
- Historia Polski w liczbach. Państwo i społeczeństwo*. Bd. 1. Warszawa 2003.
- Hofmann*, Siegfried: *Maria de Victoria – Nachruf auf die einstige Kirche der Kongregation Maria vom Sieg*. In: *Sammelblatt des historischen Vereins Ingolstadt* 85 (1976), 81–138.
- Holzem*, Andreas: *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster (1570–1800)*. Paderborn 2000.
- Höpfl*, Harro: *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*. Cambridge 1994.
- Horn*, Maurycy: *Chronologia i zasięg najazdów tatarskich na ziemie Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1600–1647*. In: *Studia i Materiały do Historii Wojskowości* 8 (1962), 3–71.
- Hsia*, Ronnie Po-Chia: *The World of Catholic Renewal 1540–1770*. Cambridge 2005.
- , *A Jesuit in the Forbidden City*. Matteo Ricci, 1552–1610. Oxford 2010.
- Hufnagel*, Max Joseph: *Der heilige Benno, Bischof von Meißen*. In: *Schwaiger*, Georg (Hg.): *Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern*. Bd. 3. Regensburg 1973, 204–212.
- Jackson*, Richard A.: *Vive le Roi! A History of the French Coronation from Charles V to Charles X*. Chapel Hill 1984.
- Janas*, Eugeniusz: *Konfederacja wojska koronnego w latach 1661–1663. Dzieje i ideologia*. Lublin 1998.
- Jobert*, Ambroise: *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté. 1517–1648*. Paris 1974.
- Johnson*, Trevor: *»Victoria a Deo missa?« Living Saints on the Battlefields of the Central European Counter-Reformation*. In: *Beyer*, Jürgen u. a. (Hg.): *Confessional Sanctity (1500–1800)*. Mainz 2003, 319–335.
- , *Magistrates, Madonnas and Miracles. The Counter-Reformation in the Upper Palatinate*. Farnham 2009.
- Josserand*, Philippe: *Eglise et Pouvoir dans la péninsule ibérique. Les ordres militaires dans le royaume de Castille (1252–1369)*. Madrid 2004.
- Jouanna*, Arlette: *Le Devoir de révolte: la noblesse française et la gestation de l'Etat moderne, 1559–1661*. Paris 1989.
- , *L'Edit de Nantes et le Processus de sécularisation de l'Etat*. In: *Mironneau*, Paul/*Pébay-Clottes*, Isabelle (Hg.): *Paix des armes, Paix des âmes. Actes du colloque international tenu [...] les 8, 9, 10 et 11 octobre 1998*. Paris 2000, 481–489.
- Jouhaud*, Christian: *Mazarinades: la Fronde des mots*. Paris 1985.
- , *Retour aux mazarinades: »opinion publique«, action politique et production pamphlétaire pendant la Fronde*. In: *Duchêne*, Roger/*Ronzeaud*, Pierre (Hg.): *La Fronde en questions. Actes du dix-huitième colloque du centre méridional de rencontres sur le XVIIème siècle*. Aix-en-Provence 1989, 297–308.
- Józefowicz*, Tomasz: *Kronika miasta Lwowa od roku 1634 do 1690*. Lwów 1854.
- Kaiser*, Michael/*Kroll*, Stefan: *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit: Ergebnisse, Probleme und Perspektiven*. In: *dies*. (Hg.): *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit*. Münster 2004, 11–19.

- Kantorowicz*, Ernst: *The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton 1957.
- Kaufmann*, Thomas: *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*. Tübingen 1998.
- Kempfi*, Andrzej: O tłumaczeniach Justusa Lipsiusa w piśmiennictwie staropolskim. In: *Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej, Seria A, H. 5* (1962), 41–68.
- Kersten*, Adam: *Chłopi polscy w walce z najazdem szwedzkim 1655–1656*. Warszawa 1958.
- , *Pierwszy opis obrony Jasnej Góry w 1655 r. Studia nad Nową Gigantomacją* ks. Augustyna Kordeckiego. Warszawa 1959.
- , *Szwedzi pod Jasną Górą 1655*. Warszawa 1975.
- King*, Gary/*Powell*, Eleanor Neff (Hg.): *How Not to Lie Without Statistics?*, URL: <http://gking.harvard.edu/files/abs/nolie-abs.shtml>, 19–23 [zuletzt eingesehen am 18.03.2012].
- Kloczowski*, Jerzy: *Zakony męskie w Polsce XVI-XVIII wieku*. In: *ders.* (Hg.): *Kościół w Polsce, wieki XVI-XVII*. Bd. 2. Kraków 1969, 485–730.
- Kluting*, Harm: »Zweite Reformation – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung.« *Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren*. In: *Historische Zeitschrift* 277 (2003), 309–341.
- Knapp*, Éva/*Tüskés*, Gábor: *Magyarország – Mária országa. Egy történelmi toposz a 16–18. századi egyházi irodalomban*. In: *Vigilia* 67 (2002), 17–25.
- Kopeć*, Jerzy Józef: *Geneza patronatu maryjnego nad narodem polskim*. In: *Roczniki humanistyczne* 34 (1986), 275–291.
- Kossmann*, Ernst: *La Fronde*. Leyde 1954.
- Kramer*, Ferdinand (Hg.): *Tuntenhausen. Vom Herrenhof zum Wallfahrtsdorf. Geschichtliche Grundlagen seiner Dorfentwicklung*. Weißenhorn 1991.
- Krumenacker*, Yves: *L'Ecole française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*. Paris 1998.
- Kubala*, Ludwik: *Jerzy Ossoliński*. Warszawa 1924.
- , *Bitwa pod Beresteczkiem*. Kraków 1896.
- Kucia*, Dariusz: *Repraesentator a kiryśnik. Idea wyobrażania zmarłego władcy w ceremoniale pogrzebowym królów Polski od XIV do XVII wieku na tle ceremonii Europy chrześcijańskiej*. In: *Markiewicz*, Mariusz/*Skowron*, Ryszard (Hg.): *Theatrum ceremoniale na dworze książąt i królów polskich*. Kraków 1999, 87–100.
- Laurentin*, René: *Le Vœu de Louis XIII. Passé ou avenir de la France*. Paris 2004.
- Le Gall*, Jean-Marie: *Le Mythe de Saint-Denis entre Renaissance et Révolution*. Paris 2007.
- Libiszowska*, Zofia: *Antyszwedzka literatura propagandowa z czasów »potopu«*. In: *Koranyi*, Karol/*Lepszy*, Kazimierz/*Vetulani*, Adam Joachim (Hg.): *Polska w okresie drugiej wojny północnej*. Bd. 2. Warszawa 1957, 481–527.
- Litak*, Stanisław: *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*. Lublin 1994.
- Lolo*, Radosław: *Rzeczpospolita wobec wojny trzydziestoletniej. Opinie i stanowiska szlachty (1618–1635)*. Pułtusk 2004.
- Lopatka*, Tomasz: *Zur Errichtung einer »Nationalkirche« in der Rzeczpospolita im 16. Jahrhundert – Ziel der Reformbestrebungen oder nachträgliche Interpretation?* In: *Gleixner*, Johannes/*Preuß*e, Christian/*Tricoire*, Damien (Hg.): *Religiös-politische Ordnungsbestrebungen in Ostmitteleuropa (im Druck)*.
- Lorenz*, Maren: *Religion und Region. Zum Verhältnis von Christentum, Konfession und Staatsraison in der Kriegspublizistik der nordischen Kriege (1655–1679)*. In: *Kaiser*,

- Michael/Kroll, Stefan (Hg.): *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit*. Münster 2004, 167–192.
- Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt/Main 2000.
- Lukaszuk, Tadeusz: Tytuły prawne królewskiej godności Maryi według o. Ambrożego Nieszporkowicza. In: *Studia Claromontana* 2 (1981), 223–247.
- Luttenberger, Albrecht: *Katholische Reform und Konfessionalisierung*. Darmstadt 2006.
- Madonia, Claudio: *La Compagnia di Gesù e la riconquista cattolica dell'Europa orientale*. Genova 2002.
- Maciszewski, Jarema: *Wojna domowa w Polsce (1606–1609). Studium z dziejów walki przeciw kontrreformacji*, 2 Bände. Wrocław 1960.
- Maës, Bruno: *Le Roi, la Vierge et la Nation. Pèlerinages et identité nationale entre guerre de Cent Ans et Révolution*. Paris 2002.
- Makowski, Tomasz: *Poselstwo Jerzego Ossolińskiego do Rzymu w roku 1633*. Warszawa 1996.
- Mâle, Emile: *L'Art religieux après le Concile de Trente. Etude sur l'iconographie de la fin du XVIe siècle, du XVIIe, du XVIIIe siècle. Italie – France – Espagne – Flandres*. Paris 1932.
- Maliński, Mieczysław: *Czarna Madonna*. Warszawa u. a. 1985.
- Maltek, Janusz: *Träume von der Großmacht in der Adelsrepublik Polen-Litauen im 17. Jahrhundert*. In: *Dmitrów, Edmund/Weger, Tobias* (Hg.): *Deutschlands östliche Nachbarschaften. Eine Sammlung historischer Essays für Hans Henning Hahn*, Frankfurt/Main 2009, 47–56.
- Markiewicz, Mariusz: *Opozycja u władzy?* In: *ders./Skowron, Ryszard* (Hg.): *Faworyci i opozycjoniści. Król a elity polityczne w Rzeczypospolitej XV–XVIII wieku*, Kraków 2006, 35–40.
- , *Racja stanu w polityce zagranicznej Rzeczypospolitej w XVI–XVIII w. na tle innych państw europejskich. Kilka refleksji*. In: *Anusik, Zbigniew* (Hg.): *Spory o państwo w dobie nowożytnej. Między racją stanu a partykularyzmem*. Łódź 2007, 311–317.
- Martin, A. Lynn: *Henry III and the Jesuit Politicians*. Genève 1973.
- , *The Jesuit Mind. The Mentality of an Elite in Early Modern France*. Ithaca 1988.
- Mat'a, Petr: *Zwischen Heiligkeit und Betrügerei. Arme-Seelen-Retter, Exorzisten, Visionäre und Propheten im Jesuiten- und Karmelitenorden*. In: *Ohlidal, Anna/Samerski, Stefan* (Hg.): *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700*. Stuttgart 2006, 177–206.
- Mauzaize, Jean R. P.: *Etude topographique, institutionnelle et historique sur le couvent des Frères mineurs capucins de la rue Saint-Honoré à Paris (1574–1792)*. Unveröffentlichtes Manuskript, vorhanden in der Bibliothèque franciscaine des Capucins de Paris.
- Mayer, Anton: *Die Domkirche zu U. L. Frau in München. Geschichte und Beschreibung derselben, ihrer Altäre, Monumente und Stiftungen, sammt der Geschichte des Stifts, der Pfarrei und des Domcapitels*. München 1868.
- Mayerhofer, Matthias: *Kupferstiche im Dienste politischer Propaganda. Die Kupferstecherdynastie Sadeler und die Bavaria Sancta von Matthäus Rader*. München 2012.
- Mergel, Thomas: *Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Politik*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), 574–606.
- Méthivier, Hubert: *La Fronde*, Paris 1984.
- Meulen, Nikolaj van der: *Die Kartierung einer Terra Mariana auf der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert als Versuch der Konsolidierung des marianischen Weltreichs*. In: *Gąsior, Agnieszka/Samerski, Stefan* (Hg.): *Maria in der Krise (erscheint demnächst)*.

- Michalówska*, Marta: Palladium polskie. Militarne aspekty ikonografii maryjnej XVII–XVIII w. In: *Studia Claromontana* 6 (1985), 25–46.
- Mignot*, Claude: *Le Val-de-Grâce. L'ermitage d'une reine*. Paris 1994.
- Mikulec*, Jiří: *Pobělohorská rekatolizace v českých zemích*. Praha 1992.
- , *Religious Brotherhoods in Baroque Bohemia*. In: *Historica. Historical Sciences in the Czech Republic, Series nova* 2/32 (1995), 123–137.
- , 31.7.1627. Rekatolizace šlechty v Čechách. Či je země, toho je i náboženství. Praha 2005.
- , *Tradice a symbolika české státnosti u barokních vlastenců*. In: *Malý*, Karel (Hg.): *Vývoj české ústavnosti v letech 1618–1918*. Praha 2006, 171–191.
- , *Wallfahrer und Sodalen. Die barocke Wallfahrt im Leben der religiösen Bruderschaften in Böhmen*. In: *Doležal*, Daniel/*Kühne*, Hartmut (Hg.): *Wallfahrten in der europäischen Kultur*, Frankfurt/Main 2006, 483–493.
- , *Přemyslovci v českém barokním patriotismu*. In: *ders./Polívka*, Miloslav (Hg.): *Per saecula ad tempora nostra*. Praha 2007, 601–606.
- Milliot*, Vincent: *Cultures, Sensibilités et Société dans la France d'Ancien Régime*. Paris 1996.
- Mironowicz*, Antoni: *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*. Białystok 1996.
- Moote*, Alanson Lloyd: *Louis XIII. The Just*. Berkeley 1989.
- , *The Revolt of the Judges: The Parlement of Paris and the Fronde 1643–1652*. Princeton 1992.
- Morawiec*, Małgorzata: *Polen als Vormauer des christlichen Europa*. In: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 2 (2001), 249–260.
- Morgain*, Stéphane-Marie: *La Théologie politique de Pierre de Bérulle (1598–1629)*. Paris 2001.
- Mullett*, Michael A.: *The Catholic Reformation*. London 1999.
- Müller*, Hans-Joachim: *Irenik als Kommunikationsform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645*. Göttingen 2004.
- Müller*, Michael G. (Hg.): *Polen in der europäischen Geschichte. Ein Handbuch in vier Bänden. Bd. 2*. Hg. v. Hans-Jürgen Bömelburg. Stuttgart 2011.
- , *Polen zwischen Preußen und Rußland. Souveränitätskrise und Reformpolitik 1736–1752*. Berlin 1983.
- , *Zweite Reformation und städtische Autonomie im königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557–1660)*. Berlin 1997.
- , *»Nicht für die Religion selbst ist die Conföderation inter dissidentes eingerichtet...« Bekenntnispolitik und Republica-Verständnis in Polen-Litauen*. In: *Schorn-Schütte*, Luise (Hg.): *Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Republica-Verständnis – konsensgestützte Herrschaft*. München 2004, 311–328.
- Ders./Jaworski*, Rudolf/*Lübke*, Christian (Hg.): *Kleine Geschichte Polens*. Frankfurt/Main 2000.
- Nagielski*, Mirosław: *Rokosz Jerzego Lubomirskiego w 1665 roku*. Warszawa 1994.
- , *Z Problematiki wyznaniowej armii Rzeczypospolitej połowy XVII wieku*. In: *Kaźmierczyk*, Adam u. a. (Hg.): *Rzeczpospolita wielu wyznań*. Kraków 2004, 99–118.
- Nelson*, Eric: *The Jesuits and the Monarchy. Catholic Reform and Political Authority in France (1590–1615)*. Ashgate 2005.
- Niendorf*, Mathias: *Das Großfürstentum Litauen. Studien zur Nationsbildung in der Frühen Neuzeit (1569–1795)*. Wiesbaden 2006.

- Nieznanowski*, Stefan, *Matka Boska w poezji baroku i czasów saskich*. In: *Jasińska*, Maria u. a. (Hg.): *Matka Boska w poezji polskiej*, 2 Bände. Bd. 1. Lublin 1959.
- Notre-Dame de Paix de Picpus*. Paris 1900.
- Nowak-Dłużewski*, Juliusz: *Elita orderowa Jerzego Ossolińskiego. Kartka z dziejów poezji politycznej w Polsce*. In: *Roczniki humanistyczne* 20 (1972), 83–91.
- Obirek*, Stanisław: *Jezuici w Rzeczypospolitej obojga narodów w latach 1564–1668*. Kraków 1996.
- Ochmann-Staniszevska*, Stefania: *Od stabilizacji do kryzysu władzy królewskiej. Państwo Wazów*. In: *Sucheni-Grabowska*, Anna/*Żaryn*, Małgorzata (Hg.): *Konflikt czy Współpraca? Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV–XVIII w.* Warszawa 1995, 211–269.
- , *Publicystyka polska w latach potopu*. In: *Muszyńska*, Jadwiga/*Wijaczka*, Jacek (Hg.): *Rzeczpospolita w latach potopu*. Kielce 1996, 313–335.
- Ohlidal*, Anna: *Die (Wieder-)Einführung der Wallfahrten nach Sankt Johann unter dem Felsen und Altbunzlau um 1600 – ein Verdienst der Prager Jesuiten?* In: *dies./Samerski*, Stefan (Hg.): *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700*. Stuttgart 2006, 207–223.
- O'Malley*, John W.: *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge 2000.
- Opaliński*, Edward: *Postawa szlachty polskiej wobec osoby królewskiej jako instytucji w latach 1587–1648. Próba postawienia problematyki*. In: *Kwartalnik historyczny* 90 (1983), 791–807.
- Orcibal*, Jean: *Les Origines du jansénisme*. Bd.2: *Jean Duvergier de Haurann, Abbé de Saint-Cyran et son temps (1581–1638)*. Paris 1947.
- Ory*, Pascal: *Qu'est-ce que l'histoire culturelle?* In: *Michaud*, Yves (Hg.): *Université de tous les savoirs*. Bd. 3: *Qu'est ce que la société?* Paris 2000, 255–265.
- Patschovsky*, Alexander/*Šmahel* František (Hg.): *Eschatologie und Hussitismus*. Praha 1996.
- Pečar*, Andreas/*Trampedach*, Kai: *Der »Biblizismus« – eine politische Sprache der Vormoderne?* in: *dies.* (Hg.): *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folge biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*. München 2007, 1–18.
- Penz*, Helga: *Jesuitisieren der alten Orden? Anmerkungen zum Verhältnis der Gesellschaft Jesu zu den österreichischen Stiften im konfessionellen Zeitalter*. In: *Ohlidal*, Anna/*Samerski*, Stefan (Hg.): *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700*. Stuttgart 2006, 144–161.
- Pernot*, Michel: *La Fronde*. Paris 1994.
- Pierre*, Benoist: *Le Père Joseph. L'éminence grise de Richelieu*. Paris 2007.
- Pietsch*, Andreas: *Zwischen Gottesebenbildlichkeit und Höllensturz. Das Bild des französischen Königs in Zeiten der Fronde*. In: *Pečar*, Andreas/*Trampedach*, Kai (Hg.): *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folge biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*. München 2007, 333–348.
- Podhorodecki*, Leszek: *Najazd Abazy paszy na Polskę w 1633 roku*. In: *Studia Historyczne* 19 (1976), 527–547.
- Ders./Raszba*, Noj: *Wojna chocimska 1621 roku*. Kraków 1979.
- , *Chocim 1621*. Warszawa 1988.
- Pohlig*, Matthias: *Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 – Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002), 278–316.

- Pohlig, Matthias/Moritz, Anja/Müller, Hans-Joachim*: Konfesjonalizacja Rzeczypospolitej Szlacheckiej w XVII i XVIII wieku? In: *Kwartalnik Historyczny* 108 (2001), 37–46.
- Porchnev, Boris*: Les Soulèvements populaires en France au XVIIe siècle. Paris 1972.
- Poumarède, Gérard*: Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVIe et XVIIe siècles. Paris 2004.
- Prodi, Paolo*: Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna. Bologna 1982.
- Ders./Paolini, Lorenzo* (Hg.): Storia della chiesa di Bologna. Bologna 1997.
- Pryshlak, Maria O.*: Państwo w filozofii politycznej Łukasza Opalińskiego. Kraków 2000.
- Przeworski, Adam*: Is the Science of Comparative Politics Possible? In: *Boix, Carles/Stokes, Susan C.* (Hg.): *Oxford Handbook of Comparative Politics*. Oxford 2007, 147–171.
- Przyboś, Adam*: Michał Korybut Wiśniowiecki 1640–1673. Kraków 2007.
- Puharré, André*: L'Europe vue par Henri IV et Sully. D'après le »Grand Dessein« des Economies royales, avec de larges extraits des mémoires de Sully. Oloron-Sainte-Marie 2002.
- Rakoczy, Eustachy*: Jasnogórska Hetmanka w polskiej tradycji rycersko-żołnierskiej. Warszawa 1998.
- Ranum, Orest A.*: The Fronde: A French Revolution 1648–1652. New York 1993.
- Reinhard, Wolfgang*: Was ist katholische Konfessionalisierung? in: *ders./Schilling, Heinz* (Hg.): *Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* 1993. Münster 1995, 419–451.
- , *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München 2000.
- Reinhardt, Rudolf*: Katholizismus und Katholizismen. Zur Deutung der Kirchengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 103 (1992), 361–365.
- Reithmeier, Irene*: Die Marienverehrung Kurfürst Maximilians I. von Bayern. Unveröffentlichtes Manuskript einer Magisterarbeit eingereicht bei Prof. Dr. Alois Schmid, Institut für bayerische Geschichte der Universität München.
- Rembowski, Aleksander*: Konfederacya i Rokosz w dawnym prawie państwowem polskim. Studium porównawcze. Warszawa 1893.
- Reppen, Konrad*: Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie. München 1985.
- Richet, Denis*: La France moderne: L'Esprit des institutions. Paris 1973.
- Riesebrodt, Martin*: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. München 2007.
- Riezler, Sigmund von*: Geschichte Baierns. Bd. 5: 1597 bis 1651. Darmstadt 1964.
- Rosikoń, Janusz/Niżyński, Wojciech*: Polskie Madonny. Częstochowa 1999.
- Rożek, Michał*: Św. Kazimierz – patron Rzeczypospolitej obojga narodów. Szkic historyczno-ikonograficzny. In: *Analecta Cracoviensia* 16 (1984), 113–138.
- Rubin, Miri*: Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture. Cambridge 1991.
- Rubinstein, Ariel*: Lecture Notes in Microeconomic Theory. Princeton 2006.
- Rummel, Walter/Voltmer, Rita*: Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit. Darmstadt 2008.
- Sajkowski, Alojzy*: Krzysztof Opaliński, Wojewod poznański. Poznań 1960.
- Samerski, Stefan*: Von der Rezeption zur Indoktrination. Die Annenbruderschaft in Olmütz (16./17. Jahrhundert). In: *Ohlidal, Anna /ders.* (Hg.): *Jesuitische Frömmigkeits-*

- kulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700. Stuttgart 2006, 93–118.
- Schattenhofer*, Michael: Die Mariensäule in München. München 1970.
- Scheerbaum*, Bettina: Bayern und der Papst. Politik und Kirche im Spiegel der Nuntiaturberichte, 1550 bis 1660. St. Ottilien 2002.
- Schilling*, Heinz: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas. In: *Reinhard*, Wolfgang/*ders.* (Hg.): Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993. Münster 1995, 1–49.
- , Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters. In: *Jahrbuch des historischen Kollegs* (2005), 69–93.
- , Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660 (= Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen. Bd. 2). Paderborn 2007.
- Schindling*, Anton: Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Kriegs. Erfahrungsgeschichte und Konfessionalisierung. In: *ders./Asche*, Matthias (Hg.): Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Kriegs. Münster 2002, 11–52.
- Schmid*, Alois: Marienverehrung Kurfürst Maximilians I. von Bayern. In: *Ziegenhaus*, Anton (Hg.): Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung. Regensburg 1993, 33–57.
- , Die »Bavaria sancta et pia« des P. Matthäus Rader SJ. In: *Grell*, Chantal/*Paravicini*, Werner/*Voss*, Jürgen (Hg.): Les Princes et l’Histoire du XIVe au XVIIIe siècle. Bonn 1998, 499–552.
- , Die bayerischen Landespatrone. In: *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte* 46 (2001), 289–311.
- Schmidt*, Christoph: Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland. Göttingen 2000.
- Schmidt*, Georg: Der Dreißigjährige Krieg. München 1995.
- Schmidt*, Peer: Spanische Universalmonarchie oder »teutsche Libertet«. Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges. Stuttgart 2001.
- Schnell*, Hugo: Die Patrona Boiariae und das Wessobrunner Gnadenbild. In: *Das Münster* 15 (1962), 169–204.
- Schnettger*, Matthias: »Principe sovrano« oder »civitas imperialis«? Die Republik Genua und das Alte Reich in der Frühen Neuzeit (1556–1797). Mainz 2006.
- Schramm*, Gottfried: Armed Conflict in East-Central Europe: Protestant Noble Opposition and Catholic Royalist Factions, 1604–20. In: *Evans*, R. J. W./*Thomas*, T. V. (Hg.): Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York 1991, 176–195.
- Schreiner*, Klaus: Maria Patrona. La Vierge comme figure symbolique des villes, territoires et nations à la fin du Moyen-âge au début des temps modernes. In: *Babel*, Rainer/*Moegelin*, Jean-Marie (Hg.): Identités régionales et Conscience nationale en France et en Allemagne du Moyen-âge à l’époque moderne. Sigmaringen 1997, 133–154.
- , Märtyrer, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung, Opladen 2000.
- , Maria. Leben, Legenden, Symbole. München 2003.
- Schulze*, Winfried: Konfessionsfundamentalismus in Europa um 1600: Zwischen discordia

- und compositio. Zur Deutung des konfessionellen Konflikts im katholischen Lager. In: *Schilling*, Heinz (Hg.): *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*. München 2007, 135–148.
- Schwaiger*, Georg: *Maria Patrona Bavariae*. In: *ders.* (Hg.): *Bavaria sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern*. Bd. 1. Regensburg 1970, 28–37.
- , München – eine geistliche Stadt. In: *ders.* (Hg.): *Monachium Sacrum. Festschrift zur 500-Jahr-Feier der Metropolitankirche zu Unserer Lieben Frau in München*. Bd. 1. München 1994.
- Séguin de Pazzis*, Maxime: *Le Vœu de Louis XIII*. Paris 1818.
- Seils*, Ernst-Albert: *Die Staatslehre des Jesuiten Adam Contzen, Beichtvater Kurfürst Maximilian I. von Bayern*. Lübeck, Hamburg 1968.
- Skorupa*, Dariusz: *Stosunki polsko-tatarskie 1595–1623*. Warszawa 2004.
- Skowron*, Ryszard: *Spory o rację stanu. Antymakiawelizm w Polsce i w Hiszpanii w XVI i XVII wieku*. In: *Anusik*, Zbigniew (Hg.): *Spory o państwo w dobie nowożytnej. Między racją stanu a partykularyzmem*. Łódź 2007, 339–355.
- Škroněk*, Michal: *Der Statuenschmuck der Prager Karlsbrücke in der Bildpropaganda der Gesellschaft Jesu*. In: *Ohlidal*, Anna/*Samerski*, Stefan (Hg.): *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700*. Stuttgart 2006, 119–140.
- Skrudlik*, Mieczysław: *Królowa Korony Polskiej. Szkice z historii malarstwa i kultu Bogarodzicy w Polsce*. Lwów 1930.
- Sluhovsky*, Moshe: *»Ora pro Nobis, Beata Virgo Genovefa«: the Public Cult of Sainte Geneviève in late Medieval and Early Modern Paris*. Ann Arbor 1993.
- , *La mobilisation des saints dans la Fronde parisienne d'après les mazarinades*. In: *Annales* 54 (1999), 353–374.
- Sokolski*, Jacek: *Staropolskie zaślwiaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średnowiecznej*. Wrocław 1994.
- Sonnino*, Paul: *Mazarin's Quest: The Congress of Westphalia and the Coming of the Fronde*. Cambridge 2008.
- Sousedík*, Stanislav: *Valerianus Magni: Versuch einer Erneuerung der christlichen Philosophie im 17. Jahrhundert*. St. Augustin 1982.
- Stec*, Wiesław: *Retoryka antyjezuickiej literatury rokoszu Zebrzydowskiego*. In: *Otinowska*, Barbara/*Pelc*, Janusz (Hg.): *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*. Wrocław u. a. 1984, 311–327.
- Steiner*, Peter Bernhard: *Der gottselige Fürst und die Konfessionalisierung Altbayerns*. In: *Glaser*, Hubert (Hg.): *Um Glauben und Reich: Kurfürst Maximilian I*. München 1980, 252–263.
- Stieve*, Felix: *Das kirchliche Polizeiregiment in Baiern unter Maximilian I., 1595–1651*. München 1876.
- Stollberg-Rilinger*, Barbara: *Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches*. München 2008.
- Stolleis*, Michael: *Arcana imperii und ratio status. Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*. Göttingen 1980.
- Strasser*, Ulrike: *State of Virginité. Gender, Religion, and Politics in an Early Modern Catholic State*. Ann Arbor 2004.
- Stroh*, Winfried: *Die Münchner Mariensäule und ihr Dichter Balde*. In: *Lefèvre*, Eckard (Hg.): *Balde und Horaz*. Tübingen 2002, 149–169.
- Strohmann*, Jürgen: *Der Heilige als Haupt der Gesellschaft. Versuch der Stiftung kollektiver Identität in mittelalterlichen Gesellschaften*. In: *Derwich*, Marek/*Dmitriev*, Michel

- (Hg.): *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen-âge et à l'époque moderne*. Wrocław 1999, 21–42.
- Sysyn*, Frank E.: *Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653*. Cambridge 1985.
- Szafraniec*, Sykstus: *Z badań nad genezą tytułu Najświętszej Panny »Królowa Polski«*. In: *Ruch biblijny i liturgiczny* 10 (1954), 271–279.
- Szajnocha*, Karol: *Krzysztof Opaliński: Szkic historyczny*. Lwów 1895.
- Szydelski*, Szczepan: *Słów kilka o Obrazie Najśw. Maryi Panny Łaskawej w katedrze lwowskiej w 250 letnią rocznicę ślubów królewskich*. Lwów 1906.
- Tallon*, Alain: *La France et le Concile de Trente (1518–1563)*. Rome 1997.
- , *Conscience nationale et Sentiment religieux en France au XVIème siècle*. Paris 2002.
- Taveneaux*, René: *Le Catholicisme dans la France classique. 1610–1715*. Paris 1980.
- Tazbir*, Janusz: *Nietolerancja wyznaniowa i wygnanie arian*. In: *Lepszy*, Kazimierz (Hg.): *Polska w okresie drugiej wojny północnej*. Bd. 1: *Rozprawy*. Warszawa 1957, 249–301.
- , *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji*. Warszawa 1967.
- , *Polonizacja potrydenckiego katolicyzmu*. In: *ders.* (Hg.): *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*. Wrocław u. a. 1971, 99–129.
- , *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*. Warszawa 1978.
- , *Różnowiercy polscy wobec kultu maryjnego*. In: *Studia Claromontana* 5 (1984), 224–246.
- , *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów kontrreformacji*. Warszawa 1987.
- , *Jezuici między Rzeczpospolitą a Rzymem*. In: *Koberdowa*, Irena/*ders.* (Hg.): *Szkice z dziejów papieżstwa*. Bd. 1. Warszawa 1989, 74–132.
- , *Reformacja, kontrreformacja, tolerancja*. Wrocław 1996.
- , *Kultura szlachecka. Rozkwit, upadek, relikty*. Poznań 1998.
- , *Polska przedmurem Europy*. Warszawa 2004.
- Thiessen*, Hillard von: *Die Kapuziner zwischen Konfessionalisierung und Alltagskultur. Vergleichende Fallstudie am Beispiel Freiburgs und Hildesheims. 1599–1750*. Freiburg 2002.
- Thuau*, Etienne: *Raison d'Etat et Pensée politique à l'époque de Richelieu*. Paris 1966.
- Tietz*, Manfred: *Saint Louis Roi chrétien: un mythe de la mission intérieure du XVIIe siècle*. In: *La Conversion au XVIIe siècle. Actes du XIIe colloque de Marseille (janvier 1982)*. Marseille 1983, 59–69.
- Tipton*, Susan: *»Super aspidem et basilicum ambulabis...« Zur Entstehung der Mariensäulen im 17. Jahrhundert*. In: *Breuer*, Dieter (Hg.): *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. Teil 1. Wiesbaden 1995, 375–397.
- Tomaszek*, Andrzej: *Projekt Orderu Niepokolanego Poczęcia NMP*. In: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 32 (1987), 107–124.
- , *Essai d'institutionnalisation de l'élite du pouvoir par Ladislas IV Vasa. Projet de l'ordre de l'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie*. In: *Acta Poloniae Historica* 60 (1989), 185–205.
- Tomkiewicz*, Władysław: *Polska sztuka kontrreformacyjna*. In: *Pelc*, Janusz (Hg.): *Wiek XVII – Kontrreformacja – Barok. Prace z historii kultury*. Wrocław u. a. 1970, 70–94.
- Turchini*, Angelo: *Bayern und Mailand im Zeichen der konfessionellen Bürokratisierung*. In: *Reinhard*, Wolfgang/*Schilling*, Heinz (Hg.): *Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* 1993. Münster 1995, 394–404.
- Tűskés*, Gábor: *Egy történelmi toposz a 16–18. századi egyházi irodalomban*. Magyaror-

- szág – Mária országa. In: *Bene, Sándor* (Hg.): »Hol vagy, István király?« A Szent István-hagyomány évszázadai. Gondolat 2006, 237–267.
- , *Regnum Hungariae – Regnum Marianum*. In: *Havas, Ladislaus/Tegyey, Emericus* (Hg.): *Hercules Latinus*. Debrecini 2006, 227–239.
- Tyvaert, Michel*: L'image du roi: légitimité et moralité royales dans les histoires de France au XVIIe s. In: *Revue d'Histoire moderne et contemporaine* 21 (1974), 521–547.
- Vivanti, Corrado*: *Guerre civile et Paix religieuse dans la France d'Henri IV*. Paris 2006.
- Vloberg, Maurice*: *Notre-Dame de Paris et le Vœu de Louis XIII. La vie de la cathédrale aux XVIIe et XVIIIe siècles racontée par l'image*. Paris 1926.
- , *La Piété mariale de Louis XIII*. In: *Vie spirituelle* 221 (1938), 178–187.
- Völker, Karl*: *Kirchengeschichte Polens*. Berlin, Leipzig 1930.
- Wanegffelen, Thierry*: *Une difficile fidélité. Catholiques malgré le concile en France XVIe-XVIIe siècles*. Paris 1999.
- Wasilewski, Tadeusz*: *Ostatni Waza na polskim tronie*. Katowice 1984.
- Webb, Diana*: *Patrons and Defenders. The Saints in the Italian City-states*. London 1996.
- Weber, Max*: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen 1976.
- Weber, Wolfgang E. J.*: *Dynastiesicherung und Staatsbildung. Die Entfaltung des frühmodernen Fürstenstaats*. In: *ders.* (Hg.): *Der Fürst*. Köln u. a. 1998, 91–136.
- Wendebourg, Dorothea*: *Die Einheit der Reformation als historisches Problem*. In: *Hamm, Bernd/Moeller, Bernd/dies.* (Hg.): *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*. Göttingen 1995, 31–51.
- Willoweit, Dietmar*: *Katholischer Konfessionalismus als politisches und rechtliches Ordnungssystem*. In: *Reinhard, Wolfgang/Schilling, Heinz* (Hg.): *Katholische Konfessionalisierung*. Münster 1995, 228–241.
- Wilson, Peter H.*: *Europe's Tragedy. A History of the Thirty Years' War*. London 2009.
- Wisner, Henryk*: *Litwa i plany wojny tureckiej Władysława IV. Rok 1646*. In: *Kwartalnik Historyczny* 85 (1978), 255–268.
- , *Zygmunt III Waza*. Wrocław 2006.
- Witkowska, Aleksandra*: *Kult maryjny w polskiej religijności potrydenckiej*. In: *Studia Claramontana* 23 (2005), 9–16.
- Woeckel, Gerhard P.*: *Pietas Bavarica: Wallfahrt, Prozession und Ex-voto-Gabe im Haus Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der »Renovatio Ecclesiae«*. Weißhorn 1992.
- Wójcik, Zbigniew*: *Jan Kazimierz Waza*. Wrocław 1997.
- Wojtyśka, Henryk Damian*: *Początki kultu i procesy kanonizacyjne św. Kazimierza*. In: *Analecta Cracoviensia* 16 (1984), 187–231.
- Wollenberg, Jörg*: *Les trois Richelieu: servir Dieu, le Roi et la Raison*. Paris 1995.
- Wright, Anthony D.*: *Bérulle and Olier: Christ and the Blessed Virgin Mary*. In: *Swanson, R. N.* (Hg.): *The Church and Mary*. Woodbridge 2004, 271–279.
- , *The Counter-Reformation. Catholic World and the Non-Christian World*. Aldershot 2005.
- Wyrwas, Stanisław*: *Dzieje kultu Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski. Studium historyczno-liturgiczne*. In: *Rechowicz, M./Schenk, W.* (Hg.): *Studia z dziejów liturgii w Polsce*. Bd. 2. Lublin 1976, 404–462.
- Zakrzewski, Andrzej*: *W kręgu kultu maryjnego. Jasna Góra w kulturze staropolskiej*. Częstochowa 1995.
- Zalecki, Marian*: *Notre-Dame de Częstochowa*. Paris 1981.

Żaryn, Jan: Kościół w PRL. Warszawa 2004.

Zielińska, Katarzyna: Orzeł Patronów Królestwa – ze studiów nad związkami katolicyzmu ze świadomością narodową w Rzeczypospolitej przełomu XVI-XVII w. In: *Kultura. Polityka. Dyplomacja. Studia ofiarowane Jaremiu Maciszewskiemu [...]*. Warszawa 1990, 527–536.

Zimmermann, Gunter: Territorium und Konfession am Beispiel Maximilians I. von Bayern 1639–1648 in der Historiographie. In: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 127 (1991), 211–233.

Zwierlein, Cornel: Intention und Funktion, Machiavellismus und Konfessionalisierung: Einige Überlegungen zum militärischen Eingreifen Papst Pius' V. in die französischen Religionskriege 1569. In: *Kaiser, Michael/Kroll, Stefan* (Hg.): *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit*. Münster 2004, 145–166.

–, *Discorso und Lex Dei. Die Entstehung neuer Denkrahmen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Italien und Deutschland*. Göttingen 2006.

Bildnachweis

- Abb. 1: Münchner Mariensäule. Foto: Damien Tricoire.
- Abb. 2: Stich »Regina Poloniae«. In: *Starowolski, Szymon*: Diva Claromontana, ohne Seitenzahlen. Mit freundlicher Genehmigung der Polnischen Nationalbibliothek.
- Abb. 3: *Champaigne, Philippe de*: Das Gelübde Ludwigs XIII. (nach Februar 1638) Gemälde, Öl auf Leinwand. © Musée des Beaux-Arts de Caen.
- Abb. 4: Die *Patrona Boiariae* an der Fassade der Münchner Residenz. Foto: Damien Tricoire.
- Abb. 5: Engel auf dem Sockel der Münchner Mariensäule. Foto: Damien Tricoire.
- Abb. 6: *Bosse, Abraham*: Les vœux du roi et de la reine à la Vierge (1638). © Bibliothèque nationale de France.
- Abb. 7: *Mellan, Claude*: Mater regis angelorum, Matris regis Galliarum Consolatrix inclita. © Bibliothèque nationale de France.
- Abb. 8: L'adoration et offrande de la France au dauphin des Cieux. © Bibliothèque nationale de France.
- Abb. 9: Le dépost de la Regence du Royaume de France fait par la Reyne Mere Regente entre les mains de la Reyne de Paix Mere de Dieu. © Bibliothèque nationale de France.
- Abb. 10: Le Roy donna pouvoir au serviteur de la Sainte Vierge [...] d'aller devant l'image miraculeuse de Nostre-Dame. © Bibliothèque nationale de France.
- Abb. 11: *Champaigne, Philippe de*: Ludwig XIV. weihet Krone und Zepter (1643). Gemälde, Öl auf Leinwand. Foto: Elke Walford. Original: Hamburger Kunsthalle. © Hamburger Kunsthalle/bpk.
- Abb. 12: Prière de Louis XIV pour se disposer à être sacré Roi, 15 aout 1648. © Bibliothèque nationale de France.
- Abb. 13: Le véritable portrait de Notre-Dame dicte de la Paix colloquee dans le mur des Reverends Peres Capucins [...]. Cette devotion commença au mois de Iuillet la veille de la feste de Ste Marie Magdeleine l'an 1651. © Bibliothèque nationale de France.
- Abb. 14: Chapelle de Notre-Dame-de-Paix, couvent des Capucins à Paris. © Bibliothèque nationale de France.
- Abb. 15: Louis XIV et Anne d'Autriche en adoration devant la Madonne de la Paix, couvent des Capucins. © Bibliothèque nationale de France.
- Abb. 16: *Corneille, Michel*: Votivbild als Zeichen des Danks für die Genesung Ludwigs XIV., Juli 1658. Gemälde (nach Juli 1658), Öl auf Leinwand. Original: Château de Versailles. Foto: Gérard Blot. © RMN.

Personenregister

Nicht aufgenommen wurden die Stichwörter heilige Maria und Jesus Christus.

- Abelly, Louis 240
Acarie, Barbe 88
Acquaviva, Claudio 106, 109
Adalbert, hl. 161 f., 184, 270, 275, 362
Albrecht V. (Herzog von Bayern) 95, 106, 160
Albrecht VII. (Erzherzog von Österreich und Statthalter der Niederlande) 192
Albrecht, Dieter 195
Althann, Michael Adolf Graf von 155, 181 f.
Anna von Österreich (Königin von Frankreich) 209, 231, 288 f., 291, 293 f., 297 f., 302 f., 305, 307 f., 310, 312, 315, 318–320, 328
Arnauld, Angélique 84, 191
Arnoux, Jean 165
Arroy, Besian 222
Auberoche, Pierre d' 53
August I. (Kurfürst von Sachsen) 158
Augustin, hl. 85
Backvis, Claude 143 f.
Balde, Jakob 174
Barański, Marcin (Baronius) 162
Barry, Paul de 84
Bataillon, Marcel 40
Bauffremont, Marie-Claire de, Marquise von Senecey 324
Bellarmin, Robert 58, 105, 108 f., 120, 134
Bembus, Matthäus 124, 151
Benedikt, hl. 184
Benno von Meißen, hl. 158–161, 177
Bérulle, Pierre de 58, 70, 87–89, 135, 186, 206 f., 218, 226
Białozor, Jerzy 123
Białobocki, Jan 375 f., 386
Bireley, Robert 37 f., 41, 195 f., 200
Birkowski, Adam Fabian 82, 245, 249, 269 f.
Bloch, Marc 10, 16, 21
Bluche, François 290
Boëssel, Antoine 79
Boleslaus II. (König von Polen) 162
Bolognetti, Alberto 115
Bömelburg, Hans-Jürgen 26
Borromäus, Karl (it. Borromeo, Carlo) 48, 67
Borromeo, Carlo: siehe Borromäus, Karl
Bosse, Abraham 309
Botero, Giovanni 109
Branicki, Piotr 155
Bremond, Henri 36, 39, 87 f., 135
Brendle, Franz 196
Brigitta von Schweden, hl. 184
Buhot, Gilles 239 f.
Burkhardt, Johannes 196, 204
Buslidius, Johann 201
Bytomski, Jan 335
Cäcila Renata von Österreich (Königin von Polen) 277
Calvin, Jean (dt. Kalvin, Johannes) 390
Canisius, Peter 48
Cantus, Joanes: siehe Johannes von Krakau
Carrier, Hubert 290, 292, 299, 301
Chądzyński, Jan 353, 360
Champagne, Phillipe de 58, 75, 77, 239, 308, 314, 360
Châtel (Chastel), Jean 106
Châtellier, Louis 68
Chevallier, Pierre 226
Chmel'nyč'ky, Bohdan (pln. Bogdan Chmielnicki) 331, 333 f., 340, 343, 345 f., 348
Chodkiewicz, Jan Karol 247, 271
Cichowski, Mikołaj 366
Clais, Raphael de 58
Clemens VIII. (Papst) 163
Concini, Concino 165

- Condren, Charles de 70, 87, 89
 Contzen, Adam 111, 128, 176, 200, 202
 Corneille, Michel 329
 Cosandey, Fanny 226
 Coton, Pierre 230
 Crouzet, Denis 43, 46
 Czynski-Rachmatowicz, Jan 252, 269
 Cyprien de la Nativité de la Vierge 325
 Czarniecki, Stefan 350, 370
 David (bibl., hl.) 239, 252
 Dębołęcki, Andrzej 252
 Dembołęcki, Wojciech 246
 Descimon, Robert 47, 134, 208, 226
 Dionysius, hl. 54, 164, 297
 Długosz, Jan 90
 Dmitriev, Michail 122
 Dominikus (Domenicus) von Jesus Maria
 174, 183, 185 f., 201
 Drexel, Jeremias 55, 190, 201
 Droysen, Johann Gustav 36
 Duccio di Buoninsegna 72
 Dupront, Alphonse 42, 46
 Du Val, Guillaume 65
 Duvergier de Hauranne, Jean (Abt von
 Saint-Cyran) 231
 Dzięgielewski, Jan 260
 Eisenreich, Regina von 189
 Elisabeth, hl. 184
 Elisabeth Renata von Lothringen (Herzo-
 gin von Bayern) 60
 Emmeram von Regensburg, hl. 172
 Emmerich, hl. 72
 Erasmus von Rotterdam 40
 Eudes, Jean 70, 89
 Ferdinand II. (Kaiser des Heiligen Römi-
 schen Reichs) 181, 183 f., 187 f., 193,
 199 f., 203
 Ferdinand III. (Kaiser des Heiligen Römi-
 schen Reichs) 115, 187 f., 193
 Ferdinand Gonzaga (Herzog von Mantua
 und Montferrat) 181
 Ferdinand Maria (Kurfürst von Bayern)
 174, 179
 Fiacre de Sainte-Marguerite 307, 320
 Fiakrius, hl. 301
 Fleury, François 191
 Florian, hl. 163, 184, 270, 283
 Fogel, Michèle 208
 Folkierski, Władysław 180, 190
 Formé, Nicolas 79
 Frachetta, Girolamo 109 f.
 François II. de Harlay (Erzbischof von
 Rouen) 320
 Françoise de Lorraine, Gräfin von Mer-
 cœur, Herzogin von Vendôme 324
 Franz von Sales, hl. 66 f., 69 f., 89, 165
 Franz Xaver, hl. 60
 Franziskus von Assisi, hl. 115, 181, 275
 Fredro, Andrzej Maskymilian 342, 369,
 377 f.
 Friedrich V. (Kurfürst von der Pfalz) 186,
 197
 Frost, Robert 330, 368
 Gaston d'Orléans (Bruder Ludwigs XIII.)
 302 f., 306
 Gauchet, Marcel 109 f., 135, 227
 Gembicki, Wawrzyniec 154
 Genoveva, hl. 303 f., 306
 Georg, hl. 184
 Georg II. Rákóczi von Siebenbürgen
 (Fürst) 343
 Gerson, Jean 45
 Gibieuf, Guillaume 70
 Girard, Antoine 210
 Gołdonowski, Andrzej 282 f.
 Golla, Jakob 176
 Gondi, Jean-François de 303
 Gondi, Jean-François Paul de (Kardinal
 von Retz) 302, 306
 Gonon, Bénédicte 65
 Gonzague (Gonzaga), Charles de, Herzog
 von Nevers 155, 181 f.
 Gonzague (Gonzaga), Louise-Marie de
 (Königin von Polen) 84, 98, 190 f., 362,
 382
 Gosiewski, Wincenty 371
 Grabiecki, Wojciech 360, 366
 Grabowski, Piotr 145
 Gregor XV. (Papst) 59, 182
 Gregor von Sambor 90 f.
 Guerry 63
 Guise, Herzog von: siehe Karl I. von Loth-
 ringen
 Guise, Herzogin von: siehe Joyeuse, Hen-
 riette-Catherine de

- Gustav II. Adolf (König von Schweden) 156, 169, 262
- Guzmán, Gaspar de, Graf von Olivares 199f.
- Hadrian VI. (Papst) 158
- Hamm, Bernd 34f., 41, 43–45
- Hedwig, hl. 184
- Heinrich III. (König von Frankreich) 104, 164, 275, 347
- Heinrich IV. (König von Frankreich und Navarra) 105f., 112f., 118f., 130–134, 164f., 205, 207–209, 212, 214, 304
- Henri III Jules von Bourbon, Fürst von Condé 369f.
- Herman, Stefan 157
- Hildesheimer, Françoise 226, 232
- Hosius, Stanislaus 144–146
- Huret, Grégoire 310
- Hyazinth, hl. 184
- Ignatius von Loyola, hl.: siehe Loyola, Ignatius von
- Isabella von Spanien (Erzherzogin von Österreich und Statthalterin der Niederlande) 192
- Isaak (bibl., hl.) 184
- Jacques de Sainte-Marie (de Jésus) 321
- Jakob, hl. 270, 276
- Jakob I. (König von England und Schottland) 108
- Jan III. Sobieski (König von Polen) 330, 385f.
- Jansenius, Cornelius 222–224, 231
- Jaskólski, Mariusz 374
- Jeanne, Jacques 67, 70
- Jedin, Hubert 18, 36, 38–40
- Jobert, Ambroise 260
- Johann II. Kasimir (König von Polen) 11, 20, 23, 26, 31, 75, 84, 89, 92f., 111, 115, 180, 190f., 193, 249, 285, 287, 330f., 333–373, 375–378, 380–382, 384f., 387f., 396f.
- Johann IV. (König von Portugal) 75, 114f.
- Johannes, hl. 184
- Johannes von Dukla 270
- Johannes von Krakau (lat. Cantus, Joanes; pln. Kanty, Jan) 269f.
- Joseph (Pater): siehe Tremblay, François Leclerc du
- Jouanna, Arlette 290
- Jouhaud, Christian 291
- Joyeuse, Henri de 322
- Joyeuse, Henriette-Catherine de, Herzogin von Guise 322f.
- Judas (bibl.) 346
- Jurkowski, Jan 147
- Kalvin, Johannes: siehe Calvin, Jean
- Kantorowicz, Ernst 10
- Kanty, Jan: siehe Johannes von Krakau
- Karl I. von Lothringen, Herzog von Guise 322
- Karl IV. (Kaiser des Heiligen Römischen Reichs) 188
- Karl IX. (König von Frankreich) 104
- Karl X. Gustav (König von Schweden) 331, 350f., 355, 381
- Karl Wasa (Bruder Johann Kasimirs) 333, 335
- Karnkowski, Stanisław 119, 146
- Karwat, Seweryn 365
- Kasimir, hl. 114, 154, 163f., 184, 251, 270, 272, 275, 283, 336
- Kasimir IV. der Jagiellone (König von Polen) 144
- Kaufmann, Thomas 41
- Keller, Jakob 198
- Kersten, Adam 356, 359
- Kisiel, Adam 340
- Kobierzycki, Stanisław 338f., 359, 363, 381
- Kochowski, Wespazjan 364, 385f.
- Konieczpolski, Stanisław 262
- Konstantin (römischer Kaiser) 321
- Konstanze von Österreich (Königin von Polen) 184
- Kopeć, Jerzy Józef 90
- Korbinian, hl. 172
- Kordecki, Augustyn 357, 359, 362–364
- Korecki, Samuel 155, 282
- Kossmann, Ernst 289, 300
- Kostka, Stanisław, hl. 269f., 283
- Kowalski, Franciszek Wierusz 380f.
- Krasuski, Dominik 252, 254
- Krumenacker, Yves 88
- Kryski, Feliks Szczęśny 140

- Kwiatkiewicz, Jan 385
 Kyrill, hl. 184
 Ladislaus, hl. 72, 145, 272
 Ladislaus III. (König von Polen und Ungarn) 144, 267, 341
 Ladislaus IV. (König von Polen) 12, 75, 111, 156, 183–185, 189, 193, 211, 243–247, 249–254, 257–266, 268–273, 275, 277, 279–285, 329 f., 332 f., 335, 337, 340, 342–344, 347 f., 352, 354, 357 f., 360 f., 363, 365 f., 374 f., 377, 380, 384–387, 395–397
 Lamormaini, Wilhelm 200
 Lech (legendärer Ahn der Polen) 375
 Le Moyne, Pierre 218
 Leśnowolski, Paweł 155
 Leszczyński, Andrzej 190, 266, 335, 357 f., 365
 Leszczyński, Bogusław 249, 339, 347
 Leszczyński, Waclaw 380
 Lipsius, Justus 83, 119 f., 135, 172, 174
 Lipski, Jan 262
 Łobżyński, Jan Dionizy 69, 190, 282 f.
 Lolo, Bronisław 156
 Louise-Marie de Gonzague: siehe Gonzague, Louise-Marie de
 Loyola, Ignatius von, hl. 40, 59
 Łubieński, Stanisław 152
 Lubomirski, Jerzy 22, 26, 30, 258, 287, 343, 369–371, 373, 375 f., 378, 380–386, 388, 397
 Lubomirski, Stanisław 155, 267, 366
 Ludwig II. von Bourbon, Fürst von Condé („Großer Condé“) 289, 302 f., 306, 318, 343, 369
 Ludwig IX. (König von Frankreich, hl.) 114, 165 f., 186, 213, 234, 299, 315, 317, 319, 325
 Ludwig XIII. (König von Frankreich und Navarra) 10, 58, 75, 77 f., 111, 115, 118, 131 f., 165 f., 170, 180, 182, 185 f., 189–193, 198, 205–212, 214–218, 223 f., 230, 232–234, 237, 239 f., 259, 287 f., 290, 292, 296 f., 299 f., 302, 304, 307 f., 310, 312, 315, 317 f., 320, 344, 357, 360, 387, 394
 Ludwig XIV. (König von Frankreich und Navarra) 23, 26, 97, 99, 111, 193, 287, 290, 293, 298, 308, 310, 314–318, 323 f., 328 f., 350, 384, 396
 Luhmann, Niklas 11
 Luther, Martin 35 f., 161, 390
 Machiavelli, Niccolò 109, 225, 377
 Machon, Louis 191
 Maciejowski, Bernard 163
 Maciszewski, Jarema 136
 Maës, Bruno 47
 Magni, Valeriano: siehe Magnis, Valerian von
 Magnis, Valerian von (it. Magni, Valeriano) 260 f., 273
 Makowski, Adam 193, 271 f., 277 f., 280 f.
 Makowski, Szymon Stanisław 372
 Mancinelli, Giulio (Julius) 56, 69, 193, 279 f., 283, 366
 Mändl, Georg 179, 201, 203
 Mariana, Juan de 105 f., 128, 133 f.
 Marillac, Louise de 87, 226
 Marracci, Ippolito 192 f.
 Martini, Simone 72
 Matthäus, hl. 184, 346
 Matthias (Kaiser des Heiligen Römischen Reichs) 181
 Maximilian I. (Herzog und Kurfürst von Bayern) 20, 23, 60 f., 69, 95, 106, 111, 125 f., 128, 159, 169, 171, 174–176, 179, 186 f., 189 f., 192 f., 195, 198–204, 210 f., 218, 225 f., 394
 Mazarin, Jules 11, 231, 288 f., 291, 293–296, 298, 300, 302, 306, 312, 318, 322, 324, 384, 396
 Médard de Compiègne 322–324
 Medici, Maria de (Königin von Frankreich) 130–133, 205, 234, 322
 Mellan, Claude 309
 Methodius, hl. 184
 Michael, hl. 54 f., 159–165, 171, 181, 220, 273
 Mijakowski, Jacynt 250
 Montmorency-Bouteville, François de 214
 Morgues, Matthieu de 228–230
 Mousnier, Roland 290
 Najmanowicz, Jakub 58, 124
 Neri, Philipp, hl. 66, 70

- Nevers, Charles de: siehe Gonzague (Gonzaga), Charles de, Herzog von Nevers
- Ochmann-Staniszevska, Stefania 244, 248
- Olier, Jean-Jacques 87, 89
- Olivares, Graf von: siehe Guzmán, Gaspar de
- Olszewski, Jakub 123, 250–252
- O'Malley, John 37
- Opaliński, Krzysztof 344, 346 f., 350 f.
- Opaliński, Łukasz 154 f., 253, 255, 369
- Opaliński, Piotr 247
- Orzechowski, Stanisław 119, 144
- Ossoliński, Jerzy 249, 261 f., 265–267, 273, 333–338, 340–343, 347, 349, 387, 396
- Pac, Krzysztof 369
- Palczowski, Krzysztof 149
- Palczowski, Paweł 152
- Pascal, Blaise 84
- Pastor, Ludwig von 36, 39
- Paszkowski, Marcin 147 f., 151 f., 247
- Paul V. (Papst) 108, 273
- Paul, Vinzenz von, hl. 87, 89
- Peter von Posen 254
- Petrignani (Gebrüder) 181
- Piekarski, Michał 249
- Pierre, Benoist 206
- Pilatus: siehe Pontius Pilatus
- Plessis, Armand-Jean du, Kardinal und Herzog von Richelieu 30, 54, 66, 69, 78, 88, 131, 135, 169, 185, 192, 205–207, 220 f., 223–226, 230–233, 261, 288, 290, 292, 294, 297, 299–301, 312, 318, 321 f., 394 f.
- Pohlig, Matthias 47, 197
- Poiré, François 52
- Poirier, Hélié 219
- Poissan, Thibaut 323
- Pontius Pilatus (römischer Statthalter) 140, 346
- Poršnev, Boris 290, 300
- Potocki, Piotr 246, 251, 270
- Potocki, Stanisław 350
- Powodowski, Hieronim 145
- Pozzo, Andrea 59
- Priezac, Daniel de 224
- Rader, Matthäus 171 f.
- Radziejowski, Hieronim 249, 342–344, 346, 348, 383
- Radziwiłł, Albrycht Stanisław 68, 155, 189 f., 193, 271, 277–283, 336, 350
- Radziwiłł, Janusz 141, 348, 350 f.
- Radziwiłł, Krzysztof 156, 275–277
- Ranke, Leopold von 35
- Reinhard, Wolfgang 127, 129 f.
- Rembowski, Aleksander 135, 141
- Reppen, Konrad 196
- Retz, Kardinal von: siehe Gondi, Jean-François Paul de
- Ribadeneira, Pedro de 129
- Richelieu: siehe Plessis, Armand-Jean du
- Rosmadec, François de, Graf des Chapelles 214
- Rubin, Miri 42
- Rudolf I. (König der Römer) 210
- Rudolf II. (Kaiser des Heiligen Römischen Reichs) 128, 160
- Rupert, hl. 172
- Ruszel, Paweł Franciszek 335
- Saint-Cyran: siehe Duvergier de Haouranne, Jean
- Sales: siehe Franz von Sales
- Salvaizon, Flavin-François de Hautesere de 65
- Santarelli, Antonio 134, 230
- Sarbiewski, Marciej Kazimierz 246 f., 269, 271
- Sauvage, Jean 240
- Schilling, Heinz 21, 127, 196, 204
- Schoeneus (Schoneus), Andrzej 91
- Schreiner, Klaus 21
- Schulze, Winfried 196
- Seguenot, Claude 231
- Séguier, Pierre 323 f.
- Senecey, Marquise de: siehe Bauffremont, Marie-Claire de
- Serclaes, Johann t', Graf von Tilly 183
- Siemek, Marcin 248, 252
- Sienkiewicz, Henryk 21, 351
- Sigismund, hl. 184
- Sigismund I. (König von Polen) 144, 146, 281
- Sigismund II. August (König von Polen) 107, 144, 146
- Sigismund III. (König von Polen) 111,

- 122 f., 129, 136, 140 f., 147, 153–156, 163, 182, 184, 193, 247–250, 255, 257, 263, 265, 268 f., 271, 273, 279, 281, 330, 338, 342, 346, 367, 387
- Skarga, Piotr 120 f., 123, 137 f., 141, 145, 148, 158, 161, 261, 280
- Sluhovsky, Moshe 291 f., 299
- Śmiglecki, Marcin 123
- Stanislaus, hl. 92, 145, 161 f., 184, 269 f., 272, 275, 283, 336
- Stanisław Kostka, hl.: siehe Kostka, Stanisław
- Starowolski, Szymon 74, 76, 149, 151, 245, 251, 253, 255 f., 270, 280–283, 339, 353 f.
- Stephan, hl. 72
- Stephan Báthory (König von Polen) 107
- Szafranec, Sykstus 90
- Szczawiński, Jan Szymon 267
- Szyrwid, Konstanty 123
- Tazbir, Janusz 91–94, 142 f., 157
- Tilly: siehe Serclaes, Johann t'
- Thomas von Aquin, hl. 222
- Tomkiewicz, Władysław 92–94
- Tremblay, François Leclerc du (Pater Joseph) 192, 206, 212, 215, 217, 232 f., 261
- Trzebicki, Andrzej 369
- Urban VIII. (Papst) 181
- Vendôme, Herzogin von: siehe Françoise de Lorraine
- Vervaux, Johannes 179
- Vidoni, Pietro 115 f., 190, 357, 360
- Vinzenz von Paul, hl.: siehe Paul, Vinzenz von
- Wendebourg, Dorothea 34
- Wenzel, hl. 163, 184, 188, 270
- Wereszczyński, Józef 120, 146, 150, 158
- Wilhelm IV. (Herzog von Bayern) 95, 106
- Wilhelm V. (Herzog von Bayern) 95, 107, 126, 158–161
- Wilson, Peter 195
- Wisner, Henryk 141
- Wiśniowiecki, Jeremi 333–335, 340 f., 344 f., 348 f., 354
- Wiśniowiecki, Michał Korybut 330
- Wolfgang, hl. 172
- Wolski, Mikołaj 155
- Wujek, Jakub 123
- Wyrwas, Stanisław 90
- Zamoyski, Jan 107, 121, 135
- Zasławski-Ostrogski, Władysław Dominik 346
- Zbaraski, Jerzy 156
- Zebrzydowski, Mikołaj 135 f., 257
- Zeeden, Walter 38
- Żółkiewski, Stanisław 153–155
- Żytkiewicz, Daniel 355

Ortsregister

- Altbunzlau (tsch. Stará Boleslav) 188
Altötting 126, 174, 187
Angers 238
Antwerpen 162
Arras 217
Augsburg 48
Bayeux 239
Belz (pln. Bełz) 336
Berestečko (pln. Beresteczko) 334, 342, 344 f., 353, 366, 377
Bielefeld 14
Bologna 188
Bordeaux 238, 288 f.
Breda 228
Breslau 29
Brest (Brest-Litovsk) 122, 125, 261, 267, 331, 387, 393
Brüssel 186, 302
Caen 239
Calais 228
Castel Gandolfo 116
Cecora 154
Chartres 84, 210, 320
Chełm 337
Chiemsee 107
Chotin (pln. Chocim) 143, 157, 184 f., 187, 211, 244 f., 247, 249, 254, 268, 270 f., 277, 282 f., 338, 342, 358, 385, 395
Corbie 232
Cremona 315
Czerwińsk 336
Częstochowa: siehe Tschenstochau
Danzig 264 f., 275, 339, 351, 363
Dijon 315, 321
Donauwörth 126
Faenza 337
Fieulaine 327
Fontainebleau 112
Freising 106
Genua 180, 188, 193, 228
Gnesen (pln. Gniezno) 184, 190, 335, 357, 362, 462
Gomorrha 353
Guzów 279
Hamburg 308
Ingolstadt 177, 183, 190
Istanbul: siehe Konstantinopel
Jasna Góra: siehe Tschenstochau
Jerusalem (Zion) 182, 278 f., 282
Kiejdany 350 f.
Kielce 371
Kiew 43, 120, 146, 332
Kirchholm (lett. Salaspils) 154
Köln 81, 301
Konstantinopel 149, 153, 246, 282, 338, 341
Kórnik 29
Krakau 29, 58, 89 f., 149, 162 f., 211, 252, 255, 258, 267, 270 f., 279–281, 340, 346, 350, 366
Kražiai (pln. Kroże) 271
La Flèche 130
Landshut 175, 177
La Rochelle 169, 185, 187, 211, 217–220, 230, 337
Łęgonice 371
Lemberg (pln. Lwów, ukr. L'viv) 20, 89 f., 92, 180, 190 f., 279, 336, 350 f., 356–363, 365 f., 372, 377, 381, 386
Lepanto 145, 180, 183 f., 187, 281
Leszno 347
Lille 191
Loretto 307, 336
Lublin 25, 164
Luçon 131
Lyon 238
Madrid 186, 200
Mantua 169, 181, 211, 219
Mariazell 189
Mątwy 371
Meißen 158, 161

- Metz 235 f.
Minsk 335
Montauban 186
Moskau 91, 151–154, 164, 245, 249, 251–253, 264, 272, 281, 283, 287, 335, 337, 347, 351, 366, 370, 372–374, 377, 378, 380–382, 385, 387, 397
München 29, 54, 61, 73 f., 81 f., 86, 98, 100, 128, 158–161, 163, 169, 172–178, 184, 189 f., 194, 197, 199–204, 211, 242, 390, 394
Münster 16, 294
Nancy 186
Nantes 112
Neapel 115, 279
Ochmatów (ukr. Ochmativ) 265
Oliva (pln. Oliwa) 331, 351, 372, 397
Olmütz (tsch. Olomouc) 155, 181 f.
Orscha (pln. Orsza) 91, 281
Parczew 95
Paris 24, 29, 46, 86, 96, 100, 104–106, 132 f., 142, 164, 185 f., 208, 213, 230, 232, 235, 237, 273, 288–290, 292 f., 296, 298 f., 301–308, 312 f., 317 f., 322, 324, 326, 384, 390, 392, 396
Passau 106 f.
Pau 211
Perejaslaw (pln. Perejasław) 335
Piljawa (pln. Piławce) 333
Pisa 72
Płock 152
Poissy 104, 111 f., 261
Posen 29, 43, 154, 247, 254, 350, 380
Prag 183, 187 f., 190, 202 f.
Przemyśl 360
Raków 259, 365
Ravenna 337
Regensburg 107, 192, 262
Rodez 240
Rom 28, 39, 59, 66, 74, 105, 108, 112, 114 f., 162 f., 171, 177, 183 f., 261 f., 270, 279, 331–334
Rouen 319 f.
Rueil 289, 301
Sahurs 319–321
Saint-Denis 164
Saint-Germain-en-Laye 288, 296 f., 299, 320
Saint-Quentin 327
Salzburg 106
Sandomir (pln. Sandomierz) 22, 30, 92, 123 f., 132, 135–137, 141, 168, 244, 248, 250, 257 f., 285, 330, 344, 346, 348, 368, 371, 383, 393
Sieciechów 120
Siena 71 f.
Sochaczew 249
Sodom 353
Smolensk 152, 250, 252 f., 267 f., 272, 283
Spello 181
Thorn (pln. Toruń) 111, 259 f., 275
Toul 191
Toulouse 238
Trient 36–38, 41, 49, 96, 104
Tschenstochau (pln. Częstochowa) 87, 90 f., 163, 190, 271 f., 280–282, 336 f., 356 f., 361–364, 366 f., 372, 375, 386, 397
Tuntenhausen 174
Tyszowce 350, 357
Ujście 350 f.
Venedig 72, 108, 111, 382
Versailles 79, 324
Warka 363
Warna 144, 267, 341
Warschau 21, 29, 86, 100, 107, 121, 123, 149, 153, 156, 263, 332–334, 340, 347, 365 f., 372, 390
Weißer Berg (bei Prag) 169, 174, 177, 183, 185–187, 190, 201
Weißstein (pln. Biały Kamień) 154
Wien 145, 169, 183 f., 187–190, 200–204, 249, 330, 386
Wilna (pln. Wilno, lit. Vilnius) 88, 163, 260, 335
Würzburg 81
Zamosch (pln. Zamość) 335, 338
Zboriv (pln. Zborów) 334, 337–339, 345, 377
Żyrowicze 337

