

# Epische Eschatologie Providenz, Autonomie und Gender in Chateaubriands *Les Martyrs*

Nicolas Detering

The victim discourse at the time of the French Revolution also led to a politicization of the martyr legend with its persecution narratives. The article analyzes Chateaubriand's prose epic *Les Martyrs* as an example of a royalist Catholic reactionary literature that revitalizes the legendary narrative's trend toward skepticism of autonomy in order to sketch an eschatological image of history that sets narrow limits to human agency. However, Chateaubriand becomes entangled in contradictions in his attempt to "Christianize" all narrative aspects of the ancient epic in the mold of the legend and bring them into line with the political victim discourse.

Die Referenz auf die antike Christenverfolgung diente seit der Antike zur Grenzziehung zwischen Orthodoxie und Häresie, Freund und Feind, Opfer und Tyrann. „Whenever Christians have felt threatened“, schreibt Candida Moss, „they have returned to the New Testament and to the martyrs of the early church for consolation and inspiration. [...] Modern Christians often interpret their experiences in the world and interactions with others as part of this history of persecution and the struggle between good and evil.“<sup>1</sup> Eigentlich sei jedoch die antike Christenverfolgung höchst unzuverlässig belegt, die Quellenlage prekär. Allenfalls für die Regierung des Diokletian lasse sich eine systematische Verfolgungspolitik nachweisen. Die Zahl der Opfer sei insgesamt viel kleiner als angenommen, sodass Moss gar von einem ‚Mythos‘ sprechen kann, einer „fourth-century invention“,<sup>2</sup> die vorrangig auf Eusebius' Kirchengeschichte zurückgehe. Eusebius, der *nach* der konstantinischen Wende und damit in einer Zeit christlichen Autoritätsgewinns lebte, habe die frühen Märtyrerakten gemeinsam mit anderen Dokumenten ediert, um daraus eine tendenziöse Gründungsgeschichte abzuleiten. Er habe damit seinen bischöflichen Deutungsanspruch gegen theologische Gegner (und denjenigen des Bistums Caesarea gegen Rom) behaupten, mithin vermeintliche Häretiker zum Schweigen bringen wollen. Eusebius' Ziel sei es gewesen, eine lineare Genealogie

<sup>1</sup> Candida R. Moss: *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York 2013, hier S. 8 f.

<sup>2</sup> Ebd., S. 233. Das Folgende nach Kapitel 7 („The Invention of the Persecuted Church“), S. 215–247.

der Bischöfe und ‚Kirchenhelden‘ zu konstruieren, Abweichler als Schismatiker darzustellen und theologische Gegner zu disqualifizieren. Insofern habe er einer Polemisierung der Christenverfolgung Vorschub geleistet, die sich bis in die Gegenwart fortsetze.<sup>3</sup>

Vor dem Hintergrund dieser These lässt sich auch die Politisierung des Martyriums um 1800 besser verstehen. Schon die Vordenker der Französischen Revolution hatten auf mythische und christliche Deutungsschemata zurückgegriffen, um die Gewaltexzesse zu Symptomen einer Zeitenwende zu stilisieren. Der Historiker Jesse Goldhammer unterscheidet zwei Modelle, mit denen die Jakobiner ihre Ausübung ‚notwendiger‘ Gewalt legitimierten: einerseits das römische Konzept des Sündenbocks, für das der verbreitete Mythos des Lucius Iunius Brutus stand, der seine beiden Söhne als Verschwörer hinrichten ließ, um die erste Römische Republik zu gründen; andererseits das Konzept des Martyriums, das einen festen Platz im politischen Vokabular der Revolutionspresse einnahm.<sup>4</sup> Dadurch sei es möglich geworden, die seit dem Tuileriensturm massiv eskalierende Gewalt als Indikator für den Anbruch einer neuen Zeit zu deuten, so wie der Nationalkonvent ja auch sonst darum bemüht war, die Zäsur der Republikgründung durch säkularisierte Rituale und Symbole zu unterstreichen. In diesem Zuge erklärten die Jakobiner den Königsmord an Ludwig XVI. nach dem römisch-stoischen Sündenbockmodell zum notwendigen Opfer, ein Versuch, das sakrale Selbstverständnis der ‚gottgewollten‘ Bourbonenherrschaft gleichsam mit den eigenen Waffen zu schlagen. Für die ermordeten Helden der eigenen Sache, etwa für Le Peletier oder für Marat, beanspruchte man indes den Begriff des Märtyrers („Martyrs de la Révolution française“), und zelebrierte um sie überhaupt einen quasi-hagiographischen Personenkult. „[T]he French revolutionaries“, resümiert Goldhammer, „engaged in sacrificial violence because they believed that it would affect how their compatriots perceived the legitimacy of political power. This belief supported the revolutionary conviction that the Republic had to be born in blood that would simultaneously cleanse the stain of monarchism and endow the people with the king’s divine power.“<sup>5</sup> In den Augen der Jakobiner delegitimierte Gewalt die neue Ordnung nicht, sondern war ihre notwendige Entstehungsbedingung, ein *Sacrificium* als ‚heiliges‘ Fundament. Sie vollbrachten eben nicht nur im „römischen Kostüm und mit römischen Phrasen die Aufgaben ihrer Zeit“,<sup>6</sup> wie Marx einmal formuliert, sondern auch im christlichen Kostüm der Märtyrer.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 247–261.

<sup>4</sup> Jesse Goldhammer: *The Headless Republic. Sacrificial Violence in Modern French Thought*, Ithaca und London 2005, S. 26–39. Goldhammer bezieht sich hierbei auf die wichtige Studie von Ivan Strenski: *Contesting Sacrifice. Religion, Nationalism, and Social Thought*, Chicago 2002.

<sup>5</sup> Ebd., S. 7.

<sup>6</sup> Karl Marx: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: ders. und Friedrich Engels: *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, 44 Bde., Berlin 1972, Bd. 8, S. 115–123, hier S. 115.

Die katholische Kirche geriet dadurch besonders unter Druck. Angesichts der Säkularisation sah sie ihr Heilsmonopol unter anderem im josephinischen Österreich, im revolutionären Frankreich und im napoleonisch besetzten Rheingebiet gefährdet. Auf die revolutionäre Sakralisierung von Gewalt antwortete die katholisch-royalistische Gegenreaktion mit einer elaborierten ‚Theoretisierung‘ des Opfers, zu der es von jakobinischer Seite nicht gekommen war. An vorderster Stelle ist hier Joseph de Maistre zu nennen, vor allem sein *Éclaircissement sur les sacrifices* (verfasst um 1810, publiziert als Beilage zu den *Soirées de Saint-Petersbourg*, 1821). De Maistre lehnt den Gedanken, eine politische Ordnung könne sich über Opfergewalt legitimieren, rundheraus ab. Allerdings betrachtet er die Gewalt der Revolution insofern als notwendig, als sie das französische Volk moralisch reinige und es zu der Einsicht führe, dass nur Gott, nicht der Mensch eine Herrschaftsform initiieren könne.<sup>7</sup> Während die revolutionäre Presse auch den heroischen Tod im aktiven Kampf als ‚Zeugnis‘ verstanden wissen wollte, ließ de Maistre nur die Passion im Sinne des Handlungsverzichts gelten, das stille Erleiden für den *Status quo*. Das Martyrium sei nur dann legitim, wenn es der Aufrechterhaltung oder Zurückgewinnung der gottgewollten Ordnung diene, nicht aber *per se* als Instrument menschlicher Politik, die doch stets nur im Terror enden werde.<sup>8</sup> Der Unterschied ist ein anthropologischer: Nur durch die schmerzliche Erfahrung der sich ewig perpetuierenden Gewalt, zu der die Menschen durch ihre eigene Natur verdammt sind, lernen sie nach de Maistre, sich der gottgewollten Autorität der Monarchie und des Papstes zu unterwerfen.

So entstand um 1800 ein regelrechter Deutungskampf um sakrale Semantiken des Opfergangs. Er geht in der Gegenüberstellung von säkularisierter Nationalpolitik und katholischer Sakralität keineswegs auf. Die konkurrierenden Ansprüche auf das Martyrium zeigen vielmehr, wie untrennbar politisch-territoriale ‚Macht‘ mit Fragen der Repräsentation verknüpft waren. Aus Sicht des Katholizismus musste der Kunstschatz des Mittelalters gerettet, die legendarische Literatur der Spätantike revitalisiert, die Verfolgung der Christen immer neu poetisch ins Gedächtnis gerufen werden, um damit gegen die Revolution und ihre ideologischen Grundlagen, die materialistische Religionskritik und den heroischen Opfergedanken, ins Feld zu ziehen. Die Christenverfolgung gab dafür eine bestimmte Erzählstruktur vor und half, die Spätantike als Präfiguration einer dekadenten Gegenwart zu deuten, die man wie die ersten Märtyrerinnen und Märtyrer als

<sup>7</sup> Ebd., S. 71–112. Bekanntlich hat Isaiah Berlin: *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Princeton und Oxford <sup>2</sup>1990, S. 91–174, just in de Maistres Theorie der Gewalt und seinem Opferdenken einen Ursprung des Faschismus gesehen. Dagegen hat man in jüngerer Zeit Einspruch erhoben, siehe Cyprian Blamires: *Berlin, Maistre, and Fascism*, in: *Joseph de Maistre and his European Readers: From Friedrich Gentz to Isaiah Berlin*, hg. von Carolina Armenteros und Richard Lebrun, Leiden und Boston 2011, S. 29–59.

<sup>8</sup> Vgl. Goldhammer: *The Headless Republic* (wie Anm. 4), S. 103–111.

Bewährungszeit zu durchleiden hatte, bevor das neue Imperium fallen und der Triumph der ‚wahren‘ Christenheit anstehen würde.

Den wesentlichen Impuls gab ein von der deutschsprachigen Romantikforschung wenig beachtetes Prosaepos, *Les Martyrs* (1809), das François-René de Chateaubriand einige Jahre nach dem *Génie du Christianisme* (1802) publizierte, jener antiaufklärerischen Apologie der christlichen Kunst und Poesie, die ihn schlagartig in ganz Europa berühmt gemacht hatte. Es handelt sich in gewisser Weise um die Probe aufs Exempel der dort aufgestellten These, das Christentum sei der antiken Literatur in der Entwicklung der Figuren, der Leidenschaften und der Funktion des Wunderbaren weitaus überlegen.<sup>9</sup> Chateaubriands *Les Martyrs* aktualisiert das tradierte Verfolgungsnarrativ, so meine Lesart, um die Kämpfe seiner revolutionären Gegenwart als Vorstufe eines ewig wiederholten *Triomphe de la religion chrétienne* darzustellen, wie der Untertitel lautet. Im Zuge dieser historischen Eschatologie – einer Geschichtslehre des Untergangs und des Triumphs – arbeitet er die Erzählformen des antiken Epos legendarisch um (2) und richtet sie auf die geschlechtsspezifisch differenzierte Ideologie des ‚freiwilligen Sklaventums‘ aus, einer willentlichen Hingabe an den geschichtswirksamen Gottvater (3 und 4). Um dieses Problem darzulegen, ist es erforderlich, die Handlungszüge des Epos zunächst knapp zu rekapitulieren (1).

### 1. Zur Handlung der *Martyrs*

*Les Martyrs* ist wie die homerischen Epen in 24 Abschnitte disponiert, die allerdings wegen der Prosaform *Livres* heißen, nicht Gesänge. Die ersten Bücher entwerfen eine idyllisch-expositorische Rahmen- und eine ereignishaft Binnenerzählung, die vom vierten bis zum elften Buch den überwiegenden Teil ausmacht und selbst wiederum von kürzeren Binnengeschichten unterbrochen wird, auch dies nach dem epischen Muster. Zur Zeit des Kaisers Diokletian, so die Rahmehandlung, lebt die junge Diana-Priesterin Cymodocée, eine Nachfahrin Homers, allein mit ihrem Vater in Messenien. Als sie sich eines Nachts im Wald verirrt, rettet sie der schöne Christ Eudore und führt sie heim. Bei einem Besuch bei seiner Familie in Arkadien lernen Cymodocée und ihr Vater die christlichen Bräuche und den christlichen Glauben kennen, unterstützt durch den zufällig anwesenden Bischof und Märtyrer Cyrille.<sup>10</sup> Über mehrere Nächte hinweg erzählt Eudore der Gesellschaft seine bewegte Lebensgeschichte: Als Jüngling nach Rom gekom-

<sup>9</sup> Vgl. die *Préface* in François-René de Chateaubriand: *Œuvres complètes. Nouvelle Édition*, 12 Bde., Paris 1929, Bd. 4: *Les Martyrs ou le Triomphe de la religion chrétienne*, S. 3. Siehe zum Kontext des *Martyrs* in Chateaubriands intellektueller Entwicklung um 1800 auch Marc Fumaroli: *Chateaubriand. Poésie et Terreur*, Paris 2006, passim.

<sup>10</sup> Gemeint sind weder Kyrill von Jerusalem noch Kyrill von Alexandrien, sondern der Märtyrer Cyrill von Gortyna, der unter Decius erst verbrannt werden sollte, aber überlebte und später enthauptet wurde.

men, habe er sich im Umfeld des sündigen Hofes mehrfach von seinem christlichen Glauben entfernt, sei sogar von dem römischen Bischof exkommuniziert worden. Dafür freundet er sich unter anderem mit dem jungen Konstantin an, dem späteren Kaiser und Sohn des Cäsaren Constantius. Bußwilligkeit und Rückkehr zum christlichen Glauben deuten sich mehrfach an, bevorzugt dann, wenn Eudore frommen Eremiten begegnet, ein öfter wiederholtes Schema. Endgültig aber zur Weltabsage führt erst ein längerer Aufenthalt in Gallien, wohin Eudore erst als Soldat, nach einer Versklavung durch die wilden Franken und allerlei tapferen Heldentaten, dann als Heerführer geschickt wird. In der Bretagne gibt er sich der unglücklich in ihn verliebten Druidenpriesterin Velléda hin, verursacht dadurch ihres Vaters und dann ihren Tod. Bestürzt reist er zu dem in Ägypten weilenden Diokletian und verlangt seine Entlassung aus römischen Diensten. Sie erfolgt. Auf der Rückreise durch Nordafrika begegnet er in der thebeischen Wüste den Eremiten Paulus und Antonius, die ihn endgültig wieder zum Christentum führen. Er kehrt nach Arkadien zurück. Hier endet die intradiegetische Lebensgeschichte.

Das zwölfte Buch eröffnet den zweiten Teil des Prosaepos; der Anruf des Heiligen Geistes tritt an die Stelle des Musenanrufs im ersten Buch. Von nun an entwickelt sich die Handlung linear und ununterbrochen. Eudore und Cymodocée haben sich ineinander verliebt. Sie willigt ein, für ihn zum Christentum zu konvertieren und dem homerischen Mythos abzuschwören. Nachdem Cymodocée Glaubensunterricht bei Cyrille erhalten hat, verlobt sie sich mit Eudore. Da droht plötzlich eine neue Christenverfolgung. Denn neben Diokletian herrschen die drei Tetrarchen Galerius, Maximian und Constantius.<sup>11</sup> Während Diokletian ein gutmütiger, obschon schwacher Kaiser ist, der die Christen duldet – seine Gemahlin und Tochter sind sogar konvertiert –,<sup>12</sup> erscheint Galerius als machtgeriger, grausamer Christenhasser. Sein Minister, der Sophist Hiéroclès, ist indes der eigentliche Bösewicht. Er hat sich in Cymodocée verliebt, die sich ihm jedoch seit langem entzieht. Als er von ihrer Liebe zu Eudore erfährt, intrigiert er, behauptet eine Christenverschwörung unter Eudore und veranlasst mit satanischer Hilfe die Zählung, Inhaftierung und schließlich die Hinrichtung sämtlicher Christen des Reichs. Cymodocée soll Schutz in Jerusalem finden, wo Helene lebt, die zum Christentum bekehrte Frau des Constantius; Eudore muss auf Diokletians Befehl nach Rom zurückkehren. Dort kommt es im Senat zu einem Redewettstreit zwischen Hiéroclès und Eudore über die Duldung der Christen, den Eudore mühelos gewinnt – und dennoch beschließt Diokletian nach weiterer Hinterlist die Verfolgung. Galerius zwingt ihn zum Rücktritt, ergreift die Macht selbst und beginnt das Morden. Eudore wird verhaftet und trifft im Kerker alle zuvor eingeführten Christen wieder. Man verhört und foltert ihn. Cymodocée, inzwischen vom heiligen Hieronymus im Jor-

<sup>11</sup> Bei Chateaubriand heißen die Cäsaren natürlich Dioclétien, Maximien, Galérius und Constantin; bei bekannten historischen Figuren aber verwende ich im Folgenden die deutsche Variante.

<sup>12</sup> Chateaubriand folgt hier offenbar seiner Quelle, Lactancius' *De mortibus persecutorum*.

dan getauft, muss Jerusalem verlassen und strandet nach einem Sturm in Italien, wo auch sie in Haft genommen, bald aber befreit wird. Am Tag von Eudores Hinrichtung eilt sie in das Kolosseum, wo ihr gemarterter Verlobter seines Todeskampfes harrt. Sie küsst seine Wunden und vor den Augen des rasenden Volks tauschen sie ‚in Blut getauchte‘ Ringe,<sup>13</sup> schließen den Ehebund – und werden von Tigern zerfleischt. Hiéroclès und Galerius sterben beide an scheußlichen Krankheiten. Die Nachricht trifft ein, dass Konstantin zum neuen Kaiser ausgerufen wurde und sich bereits zum Christentum bekehrt hat. Er wird auf dem Grab der beiden Märtyrer gekrönt. Das Amphitheater wird in den Fundamenten erschüttert („jusque dans ses fondements“).<sup>14</sup> Die Götzenstatuen zerbrechen ...

## 2. Hybridisierung von Raum und Zeit, Legendarisierung des Epos: zwei formale Konsequenzen der eschatologischen Geschichtserzählung

Soweit in aller Kürze die Handlung. Eingebettet ist sie in ein durch rhythmisierte Prosa belebtes Panorama der gesamten Spätantike, präzios, aber anschaulich erzählt und historistisch sehr bunt ausgeschmückt. Das Erfolgsrezept, das wird schnell deutlich, besteht in der Melange von schwülstigem Exotismus (erzeugt durch erlesene Details, beispielsweise der Schilderung von Festmählern, Interieurs und Landschaftstopographien),<sup>15</sup> drastischer Grausamkeit (gerade in den splatterhaften Szenen gallischer Schlachten und römischer Martyrien) und einer sentimentalischen Liebesgeschichte, die zwischen entkörperlichter Erotik und erotisierter Entkörperlichung anrührend changiert. Alldem aber ist der triumphalistische *basso continuo* eines göttlichen Heilsplans unterlegt, nach dem die gesamte Antike – ebenso wie die stets implizierte Entstehungsgegenwart – mit eschatologischer Unausweichlichkeit auf ihr Ziel zusteuert, den Sieg des Christentums über seine Feinde. In formaler Hinsicht tragen dazu zwei Charakteristika bei: die raumzeitliche Amalgamierung von Ereignissen, Figuren und Orten sowie die Legendarisierung von Figurenkonzeption und Handlungsmotivation.

Zunächst zur heterochronen und heterotopen Gestalt des Werks: Die Perspektive, die *Les Martyrs* auf die Antike eröffnet, ist eine totale. Präsentiert wird ein

<sup>13</sup> Vgl. ebd., S. 329.

<sup>14</sup> Ebd., S. 332.

<sup>15</sup> Wie Marc Fumaroli: *Ut pictura poesis*. *Les Martyrs, chef-d'œuvre de la peinture d'histoire?*, in: *Bulletin de la Société Chateaubriand* 38 (1995), S. 35–46, argumentiert hat, orientierte sich Chateaubriand wohl an der *Peinture d'histoire* sowie an der Landschaftsmalerei eines Poussin und eines Girodet. Ähnlich bezeichnet Olivier Catel: *Peinture et esthétique religieuse dans l'œuvre de Chateaubriand*, Paris 2016, S. 215–245, *Les Martyrs* als ‚Galerie‘. – Zu den Reiseeindrücken, die Chateaubriand in seinen *Martyrs* verarbeitete, siehe auch Alain Guyot: *Variations sur le paysage méditerranéen: La Description dans Les Martyrs et l'Itinéraire de Paris à Jérusalem de Chateaubriand*, in: *Il Confronto Letterario* 13/26 (1996), S. 505–521.

*best of Antiquity*, das möglichst viele Provinzen des römischen Reichs umfasst und zahlreiche prominente Herrscher- und Heiligenfiguren vom 1. bis zum 5. Jahrhundert auftreten lässt. Das führt zu diversen Anachronismen, die Chateaubriand in seiner *Préface* freimütig eingesteht.<sup>16</sup> So befreundet sich Eudore in Rom zeitgleich mit Konstantin (um 280–337), Hieronymus (347–420) und Augustinus (354–430), kämpft gegen den Frankenhelden Merowech und wird vom Frankenkönig Faramund versklavt (beide Mitte des 5. Jahrhunderts), bandelt aber kurz darauf mit der keltischen Seherin Velléda an, die im 1. Jahrhundert nachzuweisen ist, trifft dann die Eremiten Paulus und Antonius, die beide um 300 und also wirklich zur Zeit Diokletians lebten. Historische Ereignisse werden umdatiert oder ineinander verschränkt, etwa wenn der (historisch auf das Jahr 292 zu datierende) Sieg des Constantius über die Franken dem Einsatz einer Christenlegion zugeschrieben wird, die sich *In hoc signo vinces* auf die Schilder gemalt hätten,<sup>17</sup> eine Referenz auf die rund zwanzig Jahre später anzusetzende Schlacht an der Milvischen Brücke. Weitere Phasen der griechisch-römischen Geschichte gewinnen dadurch Gestalt, dass fiktive Figuren als Abkömmlinge großer Helden vorgestellt werden, deren Leistungen sie familiär verkörpern und so in die erzählte Gegenwart hineintragen: Cymodocée als Nachfahrin Homers, Eudore als Stammhalter des Philopoimen (griechischer Freiheitsheld und Kämpfer gegen die Römer), ein Einsiedler am Vesuv als Nachfahre des frühen Märtyrers Thraseas, ein anderer des Perseus, ein dritter des Cäsarmörders Cassius.<sup>18</sup> Und schließlich landen die Protagonisten während ihrer Reisen *miro modo* immer wieder an den Gräbern weiterer Helden, sei es dasjenige des Scipio Africanus in Neapel, Ovids am Schwarzen Meer oder Alexanders in der Bibliothek von Alexandrien,<sup>19</sup> die dadurch in Erinnerung gerufen werden. Auf diese Weise entsteht eine heterochrone und polytopische Gesamtschau, in der mehrere Jahrhunderte in die kurze Zeitspanne der Diokletianischen Ära gestaucht werden.

Die panoramatische Perspektive dient der Verherrlichung des Christentums, dessen Durchbruch im Lichte seiner reichen Negativfolie noch grandioser erscheinen soll. Ähnliches gilt für die expansive, nahezu exhaustive Raumstruktur der *Martyrs*, die weite Teile des Römischen Reichs in die Handlung zu involvieren sucht, von den griechischen Provinzen Arkadien und Messenien über die Bretagne und Germanien bis hin zum Heiligen Land und den ägyptischen Wüsten. Das Epos stellt eine Welt an der Schwelle zum Wahren und Guten vor, und es inventarisiert die historische und territoriale Fülle der römischen Antike nur deshalb so akribisch, um dem Christentum eine umso gewaltigere Vorgeschichte zu verleihen. Thematisch zeigt sich das in der Vielzahl von Konversionen, die nicht nur die Protagonisten vollziehen – Cymodocées Wandel verläuft sukzessive, während

<sup>16</sup> Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 6 f.

<sup>17</sup> Ebd., S. 96 („Tu vaincras par ce signe“).

<sup>18</sup> Ebd., S. 56 (Eudore von Philopoimen), S. 77 (Einsiedler am Vesuv von Thraséas), S. 78 (Bekannter des Einsiedlers von Perseus), S. 109 (Zacharié von Cassius).

<sup>19</sup> Ebd., S. 75 f. (Scipio), S. 111 f. (Ovid) und S. 156 (Alexander).

Konstantin sich erst am Ende bekehrt –, sondern auch viele Nebenfiguren, die alle jüngst zum Christentum übergetreten sind, so die Familie Diokletians, die Familie Faramunds, das Publikum im Kolosseum und so weiter. Die heiligen Blutzeugen lösen diese Konversionswelle aus und stiften durch ihr Opfer die neue Herrschaft des Christentums. Die schlussgebende Krönung Konstantins auf dem Grab der Märtyrer verbildlicht die universale Eschatologie, die der Handlung zugrunde liegt. Somit erklärt sich die Tendenz zur zeiträumlichen Expansion in *Les Martyrs*, auch gegen die historischen Fakten und gegen jede Wahrscheinlichkeit, aus der Liminalität einer erzählten Welt, die einerseits im Niedergang begriffen, andererseits dem anbrechenden Christentum bereits hingegeben ist – „un monde qui se dissout“, wie Diokletian formuliert, „où mille principes de mort germent de tous les côtés“.<sup>20</sup>

Die gesamte Welt der Antike gerät so in eine Art heilsgeschichtlichen Sog. Ihr Niedergang erscheint unaufhaltsam, weil die Erzählung durchgängig auf den Schluss hin orientiert ist, ein Umstand, der sich einer Art ‚Legendarisierung‘ des antiken Epos verdankt. Die Forschung hat oft über die Gattungsfrage nachgedacht, konnte unter anderem die Vermischung von antikem Epos und Liebesroman herausarbeiten.<sup>21</sup> Aber in allen seinen Zügen handelt es sich bei den *Martyrs* um ein *Legendenepos*, um einen Umbau des antiken Epos im Zeichen der christlichen Heiligenlegende.

Das betrifft erstens die Figurenanlage, vor allem die Konzeption des Protagonisten Eudore. Da er eine fiktive Figur ist, wird er zwar nicht wörtlich als Heiliger bezeichnet, wohl aber folgt sein Werdegang allen Stufen der Heiligenvita, von der kindlichen Glaubenstreue über die sündig-apostatische Jugendzeit bis zur Wiederbekehrung und Buße, zur heroischen Standhaftigkeit und zum Martyrium. In den Passagen, in denen ihm Folter angedroht wird, in denen ein Richter versucht, ihn von seinem Glauben abzubringen und ihn anschließend martern lässt, wechselt die Erzählung sogar ausdrücklich in den dialogischen Modus der Märtyrerakten.<sup>22</sup> Außerdem werden sein Leben und das seiner geliebten Cymodocée von Wundern

<sup>20</sup> Ebd., S. 244.

<sup>21</sup> So stellt Fabienne Bercegol: *Chateaubriand. Une poétique de la tentation*, Paris 2009, S. 493–581, fest, Chateaubriand verteidige zwar den Neo-Klassizismus, die Normüberschreitungen in *Les Martyrs* – v. a. die exaltierten Affekte – seien aber auf den Einfluss des Liebesromans zurückzuführen. – Dass Chateaubriand die *Martyrs* in einer ersten Fassung als Roman konzipierte (s. Chateaubriand: *Les Martyrs de Dioclétien. Version primitive et inédite des Martyrs*, hg. und eingeleitet von Béatrix d’Andlau, Paris 1951) ändert an meiner Feststellung zur Legendarisierung nichts, im Gegenteil: Ohne die epischen Elemente wirkte die ursprüngliche Fassung, ebenfalls schon in Prosa gehalten, noch legendarischer. Die Forschung hat das nur selten festgestellt; so arbeitet Catel: *Peinture et esthétique religieuse* (wie Anm. 15), S. 155–179, den Einfluss der *Legenda aurea* auf Chateaubriand, v. a. auf die *Vie de Rancé* heraus.

<sup>22</sup> Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 289–291. Die Passage beginnt mit dem Satz „Le juge interroge, et l’écrivain grave sur des tablettes les actes du martyr“ (ebd., S. 289).

begleitet. In der Schlacht gegen die Franken erscheint der christlichen Legion eine Feuersäule mit einem weißen Ritter und gibt ihnen Mut; als er sich in der ägyptischen Wüste verirrt hat und zu verdursten droht, wird Eudore von einem Löwen zu einem Brunnen und später zur Höhle des Eremiten Antonius geleitet; als Cymodocée im Sturm Schiffbruch zu erleiden droht, stillt die Muttergottes die Wogen, woraufhin sich die gesamte Mannschaft bekehrt, und so weiter.<sup>23</sup> Dass es sich bei ihnen um liebende Heilige handelt, die sich im Angesicht des Todes noch vermählen, ist nur vermeintlich ein Zugeständnis an den sentimentalischen Roman. An sich ist das Liebesthema der Hagiographie gar nicht fremd. Wenngleich sich die meisten Heiligen vom ehelichen Leben abwenden, schildert etwa die Legende der heiligen Cäcilie ein Ehepaar (Cäcilie und Valerianus), die beide für ihren christlichen Glauben hingerichtet werden, wenn auch nacheinander. Am deutlichsten erinnert *Les Martyrs* an Pierre Corneilles legendarisches Märtyrerdrama *Polyeucte* (1643), das den inneren Kampf des Titelhelden zwischen dem Christentum und der Pflicht gegenüber seiner Ehefrau inszeniert; als Polyeucte sich für das Martyrium entscheidet, konvertiert auch seine Frau Pauline und möchte neben ihm sterben. So sind auch Eudore und Cymodocée als Märtyrerheilige anzusehen, die ihre irdische für eine höhere Liebe zu Christus aufgeben. Ihnen zur Seite steht eine ganze Schar anderer Heiliger, die das Epos bevölkern, darunter historisch verbürgte wie Antonius, Paulus, Sebastian, Hieronymus und Cyrill, aber auch fiktive wie der freiwillige Sklave Zacharie, der von seinem entbehrensreichen, von Wundern durchwirkten Märtyrerleben in einer längeren Binnenerzählung berichtet.<sup>24</sup>

Zweitens ist mit ‚Legendarisierung‘ die auffällig schwache Motivierung bestimmter Handlungsschritte gemeint, oder eben ihre Motivation ‚von hinten‘, um Lugowskis bekannten, in der mediävistischen Erzähltheorie neu profilierten Terminus aufzugreifen.<sup>25</sup> Im Unterschied zum kausal motivierten, d. h. psychologisch plausibilisierten und linear als Ursache-Wirkung-Folge entwickelten Erzählen

<sup>23</sup> Ebd., S. 97 (Feuersäulenwunder); S. 160 f. (Löwenwunder); S. 270 f. (Marienwunder).

<sup>24</sup> Zacharie, ein christlicher Nachfahre des Cassius, ist Soldat in der Thebaischen Legion, die nach legendarischer Überlieferung unter Maximian zu Tausenden den Märtyrertod fand. Zacharie aber wird verschont, beobachtet des Nachts an den Leichnamen ein Strahlen- und ein Duftwunder und beschließt, sein Leben als Missionar zu führen. Heimlich bekehrt er sterbende Soldaten und Kinder, lässt sich dann für einen Gefangenen eintauschen, um freiwillig als Sklave des Faramund zu dienen, dessen Familie er missioniert. Später trifft Eudore ihn im römischen Kerker wieder. Vgl. ebd., S. 109 f.

<sup>25</sup> Die Unterscheidung geht zurück auf Clemens Lugowski: *Die Form der Individualität im Roman. Studien zur inneren Struktur der frühen deutschen Prosaerzählung*, Berlin 1932. Sie ist neuerdings in der mediävistischen Literaturwissenschaft wieder aufgegriffen worden, unter anderem bei Harald Haferland: ‚Motivation von hinten‘. *Durchschaubarkeit des Erzählens und Finalität in der Geschichte des Erzählens*, in: *Diegesis* 3/2 (2014), S. 66–89, und, mit Bezug zur Märtyrerlegende, Elke Koch: *Erzählen vom Tod. Überlegungen zur Finalität in mittelalterlichen Georgsdichtungen*, in: *Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur*, hg. von Cornelia Herberichs und Susanne Reichlin, Göttingen 2010, S. 110–130.

kennt die Vormoderne eher sinnkohärente Verfahren, in denen der Ausgang einer Handlung von Beginn feststeht, sodass Ereignisse sich aus ihrer analogen Funktion für ein providentielles Ziel (und das Ende) der Gesamterzählung erklären statt aus einer sequentiellen Reaktionslogik. Man spricht von ‚metonymischem Erzählen‘, um das Kontiguitätsverhältnis der Bestandteile zueinander zu beschreiben,<sup>26</sup> die eben nicht kausal miteinander verknüpft, sondern nach Prinzipien der Nachbarschaft oder der mereologischen Teilhabe arrangiert sind. In Chateaubriands Epos finden sich mehrere solcher Momente. Auffällig oft ‚stehen‘ Figuren unmotiviert ‚bereit‘, wenn die Erzählung ihrer bedarf, wie schon die oben aufgezählten Anachronismen belegen. Der heilige Hieronymus beispielshalber tritt erst als Jugendfreund des Eudore in Rom und Neapel in Erscheinung, später taucht er überraschend wieder als Eremit im Heiligen Land auf, wo er Cymodocée im Jordan tauft. Überhaupt zerfallen in den nahöstlichen und nordafrikanischen Provinzen die raumzeitlichen Koordinaten. Ständig verirren die Protagonisten sich dort, allein aus dem Grund, um zu ikonischen Stationen geführt zu werden, die wiederum ihre Erzählberechtigung nur dem Ende verdanken, dem Triumph der Christenheit. Kausal völlig unwahrscheinlich, providentiell aber durchaus stimmig ist auch der Einfall, Eudore während seiner Haft im Christenkerker fast alle seine Weggefährten wiedertreffen zu lassen, von Cyrill und den Bischof Marcellin über Sebastian und Aglaé bis hin zu Zacharie,<sup>27</sup> nur damit sie im gemeinsamen Gebet und Gesang ihres Todes harren können. Gestützt wird das finallogische Erzählen durch die vielen Prolepsen, wie sie freilich sowohl für die epische wie für die legendarische Tradition typisch sind. Von Beginn an steht für die Leserschaft außer Frage, dass die Protagonisten am Ende sterben müssen. Eudore selbst ahnt es früh, als er, der jugendlichen Sünde wegen aus der Kirche verstoßen, wie durch Zufall am Kolosseum landet und dort das Brüllen der wilden Tiere hört.<sup>28</sup> Der heilige Cyrille antizipiert das Martyrium der beiden Liebenden in Träumen und Visionen.<sup>29</sup> Und die Erzählinstanz greift dem Ende wieder und wieder vor, vergleicht beispielsweise Cymodocée im Moment ihrer Verlobung mit „une martyre qui s’envole éclatante vers le ciel“<sup>30</sup>, oder bemitleidet die Figuren dafür, dass sie ihr Schicksal noch nicht kennen.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Harald Haferland und Armin Schulz: *Metonymisches Erzählen*, in: *DVjs* 84/1 (2010), S. 3–43. Der Terminus ist nicht unumstritten. So hat Jan-Dirk Müller: *Einige Probleme des Begriffs ‚Metonymisches Erzählen‘*, in: *Poetica* 45/1–2 (2013), S. 19–40, eingewandt, der Metonymiebegriff werde von der mediävistischen Erzählforschung über Gebühr ausgeweitet und undifferenziert verwendet; die Denkstrukturen, die damit beschrieben werden sollen, seien außerdem nicht auf das Mittelalter beschränkt.

<sup>27</sup> Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 265–267.

<sup>28</sup> Ebd., S. 69.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., S. 51 f. und S. 167.

<sup>30</sup> Ebd., S. 196.

<sup>31</sup> Zum Beispiel: „Eudore et Cymodocée [...] ignoroient qu’en ce moment les saints et les anges avoient les regards attachés sur eux et que le Tout-Puissant lui-même s’occupoit de leur destinée“, nämlich mit ihrem Opfertod (ebd., S. 53). Oder: „Eudore à son tour

### 3. „Esclave volontaire“: Die Providentialisierung des epischen Götterarsenals und das Problem der Autonomie

An den finalmotivierten Passagen und proleptischen Formulierungen lässt sich erkennen, dass Chateaubriand den Schicksalsgedanken des antiken Epos providentiell überformt. Dieses Charakteristikum der *Martyrs*, ebenfalls das Ergebnis episch-legendarischer Interferenzen, zeitigt durchaus problematische Konsequenzen für das Problem der Willensfreiheit, die hier auf die binäre Entscheidung für oder gegen den Opfergang reduziert wird, und lässt das Epos in seiner Vermischung von Fiktion und Soteriologie auch erstaunlich heterodox erscheinen.

In Luthers augustinischen Schriften (v. a. *De servo arbitrio*, 1525) war das Konzept der Willensfreiheit weitgehend negiert worden – ebenso im Calvinismus und im französischen Jansenismus –, während die tridentinische Theologie an ihm entschieden festhielt. Daher überrascht es, dass *Les Martyrs* die Willensfreiheit auf die binäre Entscheidung für oder gegen Gott reduziert. Das war wohl eher keine dogmatische Position, denn Chateaubriand hat trotz seiner Wertschätzung Pascals die Prädestinationslehre des Jansenismus abgelehnt. Eher schon verdankt sich die enge Auslegung der Willensfreiheit einem literarischen Vorbild, Miltons *Paradise Lost*.<sup>32</sup> Schon Milton hatte das Experiment gewagt, das seit dem homerischen Epos geläufige Sujet des Götterstreits und die göttlichen Handlungseingriffe zu christianisieren. Das Risiko lag auf der Hand, denn das Motiv drohte eine Analogie zwischen dem Polytheismus und dem Christentum zu suggerieren, ja das Christentum selbst polytheistisch erscheinen zu lassen. Außerdem lag der Determinismusvorwurf nahe, wenn der Mensch lediglich als Instrument göttlicher Vorsehung zu erscheinen drohte, wenn also die Providenz schlicht an die Stelle des Fatums trat. Milton beschränkt das Motiv des Götterkonzils daher auf die satanische Hölle mit ihren gefallen Engeln. Zwar kämpfen Satan und die Erzengel Michael und Raphael um Adam und Eva, verführen oder schützen sie. Aber Milton hebt die Willensfreiheit nicht nur der ersten, sondern auch der postlapsarischen Menschen ausdrücklich hervor. Auch wenn ihr Heil von der göttlichen Gnade abhängt, können sie sich moralisch noch *gegen* Gott, also für die Sünde entscheiden. „They trespass“, so lässt Milton seinen Gottvater im dritten

étoit loin d'être tranquille. Il portoit au pied de la croix des tribulations intérieures; il ignoroit encore qu'elles étoient une suite des desseins de Dieu“ (ebd., S. 117). Oder: „Jeunes époux, vous espériez encore le bonheur sur la terre, et déjà le chœur des vierges et des martyrs commençoit pour vous dans le ciel des cantiques d'une union plus durable et d'une félicité sans fin!“ (ebd., S. 201)

<sup>32</sup> Zu Miltons Einfluss auf Chateaubriand – Chateaubriand übersetzte *Paradise Lost* viele Jahre nach den *Martyrs* in französische Prosa (publiziert 1836) – siehe Fumaroli: *Chateaubriand* (wie Anm. 9), S. 264–276, und Claude Mouchard: *Chateaubriand, Milton, l'épopée et la prose*, in: *Revue de littérature comparée* 70/4 (1996), S. 497–506. Siehe auch Dietrich Schlumbohm: *Les Martyrs und die Kritik Chateaubriands an Milton und Tasso*, in: *Aufsätze zur Themen- und Motivgeschichte. FS Hellmuth Petriconi*, Hamburg 1965, S. 111–134.

Buch deklarieren, „authors to themselves in all/ Both what they judge and what they choose; for so/ I formed them free, and free they must remain“ (III, v. 122–124).<sup>33</sup> Und doch war diese Freiheit auf die existentielle Entscheidung für oder gegen Gott beschränkt, die Milton mit der luziferischen Apostasie und dem Sündenfall paradigmatisch illustrierte, ohne aber darüber Auskunft zu geben, inwiefern Gott auch in den Geschichtslauf nach Adam und Eva eingreift und das Handeln historischer Akteure *in concreto* steuert. „His heavenly machines are many, and his human persons are but two“, hatte schon John Dryden das augenfällige Missverhältnis zwischen dem Götterapparat und den ersten Menschen bemerkt und in Abrede gestellt, dass es sich überhaupt um einen (auch im handlungstheoretischen Sinne) heroischen Stoff handele.<sup>34</sup>

In der Abstraktion der alttestamentlichen, quasi-allegorischen Handlung von *Paradise Lost* konnte dieses Konzept der Willensfreiheit als anthropologische Spekulation durchgehen. Aber anders als seine Vorgänger wählt Chateaubriand kein Sujet und keine Figuren aus dem Alten oder Neuen Testament, sondern frei erfundene Protagonisten. *Les Martyrs* ist kein Biblepos, sondern eine Geschichtsfiktion, gestützt durch archäologische Präzision und gelehrte Quellenbezüge,<sup>35</sup> veranschaulicht durch die eingeflochtenen Landschaftsbeschreibungen auf der Grundlage weiter Reiseerfahrungen des Autors. Bei allen Anachronismen konturiert Chateaubriand seine Handlung historisch sehr genau und situiert sie konkret in der Welt des Alten Roms. Umso erstaunlicher ist es, wie durch und durch transzendent belebt auch diese Welt vorgestellt wird. Die dutzenden Jenseitsfiguren des Epos sind ganz offenbar die christlich umgetauften Götter der Alten, nur dass sie hier in den Dienst des christlichen Gottvaters gestellt werden. Der göttliche Plan erfordert auch das negative Mitwirken des Kontrahenten Satan, der in einem eindrücklichen, weil mit großer Detailphantasie geschilderten Höllenkonzil seine Dämonen beauftragt, die Christenverfolgung in die Wege zu leiten (Buch VIII). Ihnen entgegen strebt das Heer der Engel, die den Helden beistehen, und zwar ganz wörtlich, sei es in Eudores Kampf gegen römische Soldaten, die vom Anblick eines Engels „sous la forme d’un guerrier couvert d’armes étincelantes“<sup>36</sup> in die Flucht getrieben werden; sei es, dass Erzengel Gabriel den Engel der Meere aufsucht, „assis sur un trône de cristal, il tenoit à la main un frein d’or“<sup>37</sup>, damit er Cymodocée rettet; sei es, dass Gott den Liebesengel Uriel – „d’une main il tient

<sup>33</sup> John Milton: *Paradise Lost. Kritische Ausgabe*, hg. von Scott Elledge, New York und London <sup>2</sup>1993, S. 166.

<sup>34</sup> Zitiert nach Schlumbohm: *Les Martyrs und die Kritik Chateaubriands* (wie Anm. 32), S. 119.

<sup>35</sup> Zu Chateaubriands Kenntnis und Poetisierung der Archäologie seiner Zeit vgl. Volker Kapp: *Poésie et archéologie dans Les Martyrs de Chateaubriand*, in: *La contribution de l’archéologie à la genèse de la littérature moderne*, hg. von René Sterne, Tübingen 2017, S. 63–81.

<sup>36</sup> Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 199.

<sup>37</sup> Ebd., S. 210.

une flèche d'or tirée du carquois du Seigneur<sup>38</sup> – engagiert, um die Liebe im Herzen des Eudore zu entzünden.

Die Schar transzendenter Akteure ist sich untereinander nicht immer einig, wie ja auch die Götter Homers gegeneinander agieren konnten. Nur führt das im Rahmen des christlichen Monotheismus unweigerlich zu Widersprüchen. Beispielsweise wollen die von Gott gesandten Engel einen von satanischen Dämonen getürkten Orakelspruch verhindern, der die Christenverfolgung befiehlt, obwohl doch Gott selbst, „dans la profondeur de ses conseils“<sup>39</sup>, sie gestattet hat und des Sühneopfers auch bedarf. So kommt es erst nicht zur Christenverfolgung, bevor Satan sich dann doch der Menschenleidenschaften bedient und damit Erfolg hat – was wiederum dem göttlichen Plan entspricht, die Christenverfolgung durchzuführen, den seine Engel eben noch verhindern wollten. Ein ähnlicher Fall: Jesus Christus sieht Cymodocée auf einem Schiff in Gefahr geraten, weil die Matrosen ihr als Christin nach dem Leben sinnen. Aus Mitleid schützt er sie, indem er einen ungeheuren Sturm veranlasst, der nun jedoch alleamt in Seenot und also wiederum in Lebensgefahr bringt. Daraufhin tritt Maria auf, die als Jungfrau mit dem Kind erscheint – just mit dem Christusknaben, während der eine Seite zuvor erschienene göttliche Christus inzwischen offenbar sein Interesse verloren hat, jedenfalls der Szenerie entschwunden ist. Maria rettet alle Insassen. Allerdings stranden sie in Italien, wo sie sofort wieder von römischen Soldaten verhaftet werden, um in Rom den Märtyrertod zu sterben!<sup>40</sup> Dieser providentielle Inkrementalismus, der seine menschlichen Marionetten stets einen Schritt nach vorne und einen halben zurück gehen lässt, der alle Schlüsse, sobald sie gefallen sind, erst wieder aufhebt, bevor sie sich doch erfüllen, ist poetisch zweckmäßig. Er erklärt sich aus epischen Gattungsvorgaben. Nur wirkt die göttliche Vorsehung in *Les Martyrs* auf diese Weise eigentümlich deliberativ; sie ist nicht immer schon, sondern formiert sich, lässt auch Widerspruch zu – Maria etwa versucht an einer Stelle, Christus die Christenverfolgung wieder auszureden<sup>41</sup> – und kommt zu ihrem Ergebnis auf eigenartig holprigem Wege, man möchte sagen: über Umwege.

Erkauft ist das transzendente Deliberationssystem, in dem der göttliche Wille denkbar umständlich durchgeführt wird, durch ein Defizit menschlicher Deliberationsspielräume. In der komplexen Hierarchie von Erzengeln, Engeln und Geistern, Satan und Teufelchen, Maria, Jesus Christus und Gottvater sind der menschlichen Autonomie engste Grenzen gesetzt. Fast alle Wünsche und Bedürfnisse sind von Engeln oder Dämonen gesteuert, wie auch das menschliche Handeln stets auf Beistand zählen kann, in Bahnen gelenkt wird oder an Schranken stößt. Allenfalls beschränkt sich die Handlungsfreiheit der Protagonisten auf die binäre Option zwischen christlichem Martyrium und Heidentum. Als Eudore während seiner

<sup>38</sup> Ebd., S. 172. Uriel kommt noch öfter vor, vgl. II, 86 f.; II, 96 f.

<sup>39</sup> Ebd., S. 239.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., S. 268–274.

<sup>41</sup> Ebd., S. 292 f.

Folterung die Nachricht erhält, Cymodocée sei in ein Freudenhaus gebracht worden, erwägt er kurz einen Suizid, entscheidet sich dann aber mit den Worten „Je suis chrétien!“ für das Martyrium.<sup>42</sup> Einzig in solchen dichotomischen Prüfungssituationen ist nicht davon die Rede, dass die gottesandten Mittlerfiguren ihre Finger im Spiel gehabt hätten. Zum Triumph der Christenheit tragen die Christenmenschen folglich nur insofern bei, als sie sich dem Walten Gottes hingeben, es durch ihr Opfer bezeugen. In der Entscheidung dazu erschöpft sich ihre Autonomie auch schon.

Gott erfordert das Opfer, und wer Christ ist, muss daher bereit sein, zu leiden und zu sterben, sich jedenfalls seinem Willen zu fügen. Diese Radikalisierung der katholischen Opferlehre trägt eine theologische und eine politische Implikation. Ihre theologische Implikation ist heterodox: Chateaubriand wagt es, seine Rahmenfiktion mit der Satisfaktionslehre zu begründen. Gottvater trifft, so die Handlung des ersten und des dritten Buchs, gemeinsam mit Christus die Entscheidung, die frühen Christen müssten geprüft werden, sie seien in ihrer Tugend erschlaft.<sup>43</sup> Das ist an sich unproblematisch, so hatten es die frühen Kirchenschriftsteller ebenfalls gesehen. Nur heißt es in den *Martyrs*, Gott bedürfe eines erneuten *Sacrificium*, um die Sünde der Menschen zu büßen und um Gott zu besänftigen, bevor er das Christentum geschichtlich durchzusetzen bereit sei.<sup>44</sup> Das allerdings ist, wie man in der Rezeption gelegentlich festgestellt hat,<sup>45</sup> theologisch unhaltbar, impliziert es doch, dass das Sühneopfer Christi noch nicht ausgereicht hätte. Mit Eudore rückt ein fiktiver Held an die Stelle des Heilands. Suggestiert wird gar, sein fiktives Martyrium wiederhole den Tod Christi als Erlösung der Menschen von ihren

<sup>42</sup> Ebd., S. 303.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., S. 49.

<sup>44</sup> So spricht Gottvater, weder Cyrille noch Konstantin könnten das Opfer erbringen, das Christus würdig sei und ihn befriede. „Cette victime qui doit vaincre l'enfer par la vertu des souffrances et des mérites du sang de Jésus-Christ, cette victime qui marchera à la tête de mille autres victimes, n'a point été choisie parmi les princes et les rois. Né dans un rang obscur, pour mieux imiter le Sauveur du monde, cet homme aimé du ciel descend toutefois d'illustres aïeux. [...] Telle est la victime dont l'immolation désarmera le courroux du Seigneur et replongera Lucifer dans l'abîme“ (ebd., S. 49f.). Ich zitiere aus einer zeitgenössischen Übersetzung: „Dieß Opfer, welches durch Christi Leiden und seines Blutes Verdienste die Hölle besiegen, das an tausend anderer Schlachtopfer Spitze einherschreiten soll, es ward nicht unter Königen und Fürsten erwählt. In niederem Stande geboren, um besser zu gleichen dem Heiland der Welt, stammt der vom Himmel Erkorhne zugleich von ruhmvollen Voreltern ab. [...] So ist er beschaffen, der, frei zum Opfer sich gebend, den Zorn seines Gottes beschwichtigen, den Beherrscher der Hölle in den Abgrund zurückwerfen wird“ (François-René de Chateaubriand: *Sämtliche Werke. Die Märtyrer, oder der Triumph der christlichen Religion*, übersetzt von K. von Kronfels. Freiburg im Breisgau 1829, Bd. 47, S. 117). Gemeint ist Eudore, eine fiktive Figur, die hier Christus nachfolgt, um Gottes Zorn zu stillen!

<sup>45</sup> Vgl. nur Schlumbohm: *Les Martyrs und die Kritik Chateaubriands* (wie Anm. 32), S. 125.

Sünden, was soteriologisch in jeder Konfession des Christentums ausgeschlossen ist. Schließlich haben die Märtyrerinnen und Märtyrer, theologisch betrachtet, den Rettungstod Christi nur imitiert und seine Wahrheit bezeugt, nicht aber als Erlösungstat wiederholt. Andernfalls stünde die Singularität des Heilands in Frage. Sein Tod als Satisfaktion Gottes für die menschlichen Sünden bildete dann nur den Anfang einer längeren Kette von Erlösungstoden, eine Auslegung, die allenfalls bei den aufklärerischen Deisten zulässig war,<sup>46</sup> aber sicher nicht in der lutherischen Orthodoxie oder im Katholizismus.

Die heterodoxe Verschränkung von Fiktion und Soteriologie nimmt Chateaubriand nur deshalb in Kauf, weil seiner Opferlehre eine politische Implikation zugrunde liegt. Den ideologischen Boden des gesamten Epos bildet nämlich eine Art providenzhöriger Unterwerfungsimperativ mit eindeutigen antirevolutionären Implikationen. Durch die gesamte Erzählung zieht sich die Philosophie des „esclave volontaire“, wie sie der heilige Zacharie entfaltet. Es sei völlig „inutile de se révolter contre des maux inséparables de la condition humaine“,<sup>47</sup> belehrt dieser Eudore, man müsse sich dem göttlichen Willen fügen. Schon hier fällt der Begriff der Revolution. Er ist in den *Martyrs* omnipräsent und drängt Analogien zwischen dem Fall Roms und der Entstehungszeit des Epos geradezu auf.<sup>48</sup> Wenn Diokletian zu Galerius sagt, er sei „de la race de ces princes qui paroissent sur la terre à l'époque des grandes révolutions, lorsque les familles et les royaumes se perdent par la volonté des dieux“,<sup>49</sup> so war die Andeutung auf den von Chateaubriand verachteten Tyrannen Napoleon, der durch die Revolutionswirren an die Macht gekommen war, schlicht unüberlesbar. Und ganz ausdrücklich schweift

<sup>46</sup> Siehe dazu Johann Anselm Steiger: *Aufklärungskritische Versöhnungslehre. Zorn Gottes, Opfer Christi und Versöhnung in der Theologie Justus Christoph Krafts, Friedrich Gottlieb Klopstocks und Christian Friedrich Daniel Schubarts*, in: *Pietismus und Neuzeit* 20 (1994), S. 125–172.

<sup>47</sup> Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 105.

<sup>48</sup> Solche Parallelen hatte Chateaubriand bereits 1797 in einem *Essai sur les révolutions* gezogen, der sich auf Klopstocks *Messias* bezog. Die apokalyptischen Szenen dort, so Chateaubriand, erinnerten an das Chaos der aktuellen Revolution; auch auf die Passion Christi und die Leiden der Märtyrer war Chateaubriand in diesem Zusammenhang zu sprechen gekommen. Vgl. Tanguy Logé: *Chateaubriand et La messianisme de Klopstock*, in: *Revue de littérature comparée* 68 (1994), S. 401–410, bes. S. 402–405. – Auf eine weitere Parallele zwischen der Handlung der *Martyrs* und dem Revolutionsgeschehen hat Jean-Marie Roulin: *Assemblées et discours dans Les Natchez et Les Martyrs de Chateaubriand: fictions de la révolution*, in: *Dix-huitième siècle. Revue annuelle* 40 (2008), S. 665–683, hingewiesen: die Darstellungen von Debatten, einerseits im luziferischen Reich, andererseits im römischen Senat zur Frage der Christenverfolgung. Nach Roulins Lesart sollen diese Wortgefechte, in denen sich leere Sophistik und Betrug vor rationalem Gedankenaustausch durchsetzen, die *Assemblée nationale* delegitimieren. – Zu Chateaubriands Revolutionsverständnis im Wandel vgl. die umfangreiche Darstellung bei Bertrand Aureau: *Chateaubriand, penseur de la Révolution*, Paris 2001.

<sup>49</sup> Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 244.

der Erzähler kurz darauf von „les malheurs de la persécution“ auf die Leiden „de ma patrie“ ab und stellt fest:

en peignant les maux des Romains, je peindrois les maux des François. Salut, épouse de Jésus-Christ, Eglise affligée, mais triomphante! Et nous aussi, nous vous avons vue sur l'échafaud et dans les catacombes. Mais c'est en vain qu'on vous tourmente, les portes de l'Enfer ne prévaudront point contre vous; dans vos plus grandes douleurs, vous apercevez toujours sur la montagne les pieds de celui qui vient vous annoncer la paix; vous n'avez pas besoin de la lumière du soleil, parce que c'est la lumière de Dieu qui vous éclaire: c'est pourquoi vous brillez dans les cachots.<sup>50</sup>

[I]n der Schilderung dessen, was die Römer erlitten, [würde ich] die Drangsale Frankreichs beschreiben. Gruß dir, Verlobte des Christus, Kirche, Betrübte, doch Siegerin! Auch wir mußten auf Blutgerüsten, in Katakomben dich suchen. Doch nur vergeblich bekämpfen sie dich, die Pforten der Hölle, die nichts dir anzuhaben vermögen; mitten im Schmerze gewahrst du die Tritte des Friedenverkünders am Berge; des Lichtes der Sonne entbehrst du, da Gottes Lichter dir leuchten, von denen du strahlest im Kerker.

Damit aber eröffnet Chateaubriands epische Erzählung des Falls von Rom, der durch das gottgewollte Opfer der Märtyrer herbeigeführt wurde, eine politische Botschaft für die zeitgenössischen Leserinnen und Leser: Auch sie mögen, gleichsam als ‚freiwillige Sklaven‘, sich hingeben, auf den Heilsplan vertrauen und für die Sünden der Revolutionszeit büßen, dann werde sich der Niedergang des Regimes mit teleologischer Notwendigkeit einstellen und das wahre Christentum so triumphieren, wie es eben immer triumphiert habe. Es ist eine Deutung des Weltgeschehens, die sich ganz ähnlich bei de Maistre und anderen konterrevolutionären Denkern findet, und die dem Menschen jegliche historische Gestaltungskraft im positiven, aktiven Sinne abspricht. Seine Aufgabe ist das *Sacrificium*, die Unterordnung unter eine Geschichtsregel, in der politische Dekadenz, fortgesetzte Bußtätigkeit und der Sieg des Christentums gesetzmäßig aufeinander folgen, gleichsam als eschatologischer Mechanismus: erst das Martyrium, dann der Untergang der verhassten Gegenwart, dann der Sieg.

#### 4. „Les époux martyrs“: Das doppelte Opfer der Frau und die Spiritualisierung der Ehe

Das vom Roman propagierte und durch die legendarisch-epische Erzählweise radikalisierte Prinzip der selbstgewählten Heteronomie ist in *Les Martyrs* geschlechtsspezifisch differenziert. Um die menschlichen Sünden als Opfer zu büßen und damit die soteriologische Nachfolge Christi anzutreten, wählt Gottvater

<sup>50</sup> Ebd., S. 250. Übersetzung: Chateaubriand: Sämtliche Werke [wie Anm. 44], Bd. 51, S. 119.

zu Beginn nur Eudore aus, nicht Cymodocée.<sup>51</sup> Ihrem Martyrium liegt somit eine nur vermittelte Auserwähltheit zugrunde – sie hat es anzutreten, weil sie von einem Mann auserwählt ist (Eudore), der selbst wiederum göttlich ausgewählt ist. Erzählt wird dies als doppelter Akt der Hingabe: Sie muss mit dem Vater brechen, um sich dem Ehemann zu unterwerfen, und sie muss ihrer qua Geschlecht ‚schwachen Natur‘ entsagen, um als Märtyrerin sterben zu können.

Cymodocées Konversion vom antiken Polytheismus zum Christentum vollzieht sich als Abkehr von der Vaterwelt und Hinwendung zu ihrem Gatten. Damit erzählt der Roman unter der Hand auch von dem Loyalitätskonflikt der Protagonistin, die sich zwischen zwei patriarchalischen Tugenderwartungen entscheiden muss: Als treuliebende Tochter kann sie ihren Vater Démodocus nicht im Stich lassen; als treuliebende Ehefrau aber muss sie Eudore in den Tod folgen. Démodocus, ein Priester in einem Homer-Tempel, ist dem Christentum gegenüber zunächst aufgeschlossen. Dass seine Tochter einen Christen heiraten möchte, gestattet er, ebenso, dass sie sich dafür taufen lässt und von dem Glauben an die pagane Götterwelt abfällt. Der Konflikt ergibt sich erst in dem Augenblick, als Eudore zum Tode verurteilt wird. Cymodocée wird zunächst aus dem Gefängnis befreit und zu ihrem Vater gebracht, mit dem sie in Freiheit leben könnte, wenn sie dem Christentum, zu dem sie sich bereits bekehrt hat, wieder absagt. Er fleht sie an, bei ihm zu bleiben. Sie aber wartet, bis er schläft – ein Engel versetzt ihn auf ihr Gebet hin in den tiefsten Schlaf –, und entscheidet sich dazu, heimlich zu fliehen, um mit Eudore das Martyrium zu erleiden.<sup>52</sup> *Les Martyrs* variiert hier ein altes Legendenmotiv: Der oder die Heilige muss sich von ihrer nicht-christlichen Herkunftsfamilie entfernen, um in die christliche Zielfamilie eingehen zu können.<sup>53</sup> Einerseits ist das keine ganz freie Entscheidung, sondern entspricht ihrem Schicksal („dessein“), wie ihr Eudore im Kolosseum bestätigt: „Si j’en crois la voix secrète qui parle à mon cœur, votre mission sur cette terre est finie: votre père n’a plus besoin de vos secours“<sup>54</sup>. Andererseits erwächst Cymodocées anti-genealogischer Akt aus der Lektüre der Heiligenbücher, ist also nur mittelbar vorherbestimmt: „J’ai lu dans vos livres saints: ‚La femme quittera son père et sa mère pour s’attacher à son époux‘“<sup>55</sup>.

Die Rebellion gegen den Vater und den paganen *Nom-du-Père* ist aber nur eines der beiden Opfer, das Cymodocée erbringen muss. Eigentlich entspricht es nämlich

<sup>51</sup> Ebd., S. 49 f.

<sup>52</sup> Ebd., S. 310–327.

<sup>53</sup> Dieser Konflikt findet sich in der Konstellation zwischen der ‚jüdischen Herkunftsfamilie‘ Christi und der ‚christlichen Zielfamilie‘ (Trias aus Gott, Maria und Christus) im Neuen Testament vorgeprägt, so Albrecht Koschorke: *Die Heilige Familie und ihre Folgen*, Frankfurt a. M. 2000, S. 25. Die „Rebellion des Religionsstifters gegen die Ordnung der Familie“ (ebd., S. 27) habe vor allem im frühen Christentum eine „antifamilialistische Massenbewegung von ungeahnter Stärke“ (ebd., S. 25) ausgelöst.

<sup>54</sup> Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 329.

<sup>55</sup> Ebd., S. 328.

dem „cœur d’une foible femme“,<sup>56</sup> sich die Ehe als Gründung einer eigenen Familie vorzustellen, als Zeugungsbedingung. In der Zuschreibungsmatrix des Konstrukts ‚Frau‘ steht im 19. Jahrhundert der Kinderwunsch an erster Stelle. Die Fortpflanzungsabsicht entspringt demnach ihrer ‚schwachen‘ Natur, und damit Cymodocée als Figur überzeugt und die weibliche Leserschaft rühren kann, muss sie ihn hegen.<sup>57</sup> Als sie irrtümlich glaubt, Eudore sei begnadigt worden, und das Märtyrergewand, das man ihr bringt, für ein Brautkleid hält, denkt sie deshalb sogleich an die Mutterfreuden, die sie erwarten. Sie stellt sich vor, wie ihr Sohn einst wie ein Vogel an ihrem Gewand hänge, so wie sie selbst ein Vöglein sei, das ihrem Vater verloren gegangen sei.<sup>58</sup> Die lineare Genealogie zwischen dem Vater, der Mutter, ihrem Gatten und dem Sohn scheint für einen Augenblick wiederherstellbar – bis sie erfährt, dass Eudore keineswegs befreit werde, sondern sich bereits auf dem Weg zum Kolosseum befinde. Auch wenn das in der deterministischen Weltsicht des Textes keine Option ist, könnte sie nun theoretisch versuchen, Eudore zu überreden, vom Christentum abzusagen und mit ihr zu fliehen. Cymodocée changiert so zwischen ihrer Rolle als potentieller Mutter und als jungfräulicher Heiligen.

Die Schlusszene belohnt das Opfer der Mutterschaft mit einer Spiritualisierung des Körpers. Statt einer irdischen, auf Fortpflanzung ausgerichteten Ehe schließen die beiden Liebenden die himmlische Ehe. Als Cymodocée zu Eudore ins Kolosseum stößt und die Wunden ihres Geliebten sieht, küsst sie ihm die Füße und die Wunden – „Qui pourroit dire l’inconcevable charme de ces premières caresses d’une femme aimée ressenties à travers les plaies du martyre?“<sup>59</sup> Daraufhin zieht Eudore zwei Ringe hervor, taucht sie in sein Blut und vermählt sich vor den Augen des tobenden Volks mit ihr: „C’est ici l’autel, l’église, le lit nuptial“.<sup>60</sup> Im Himmel stimmen die Engel einen Gesang an und Christus segnet das Paar. Noch der Augenblick ihres Todes ist erotisch aufgeladen, denn sie schmiegt sich an seine Brust, während der Tiger ihn zerfleischt: Neben seinem Gesicht sieht sie das Haupt des Tigers erscheinen.<sup>61</sup> Auf makabre Weise tauscht diese Schlusspassage die sexuelle Verbindung der Liebenden in der Hochzeitsnacht gegen ihre buchstäbliche Blutvereinigung im Martertod ein. Die Spiritualisierung ihres Eheschlusses erfolgt in diesem Sinne nicht körperlos, sondern als erotisierte, aber asexueller Zusammenschluss ihrer zerfleischten Körper.

<sup>56</sup> Ebd., S. 326.

<sup>57</sup> Zur Naturalisierung von Mutterschaft im Zuge der Rousseau-Rezeption des 19. Jahrhunderts vgl. Barbara Vinken: *Die deutsche Mutter. Der lange Schatten eines Mythos*, Frankfurt a. M. 2011, S. 133–144.

<sup>58</sup> „Je suis pourtant revêtue de la robe nuptiale; mon cœur sentira les joies et les inquiétudes maternelles; je verrai mon fils s’attacher à ma robe, comme l’oiseau timide qui se réfugie sous l’aile de sa mère. Eh! ne suis-je pas moi-même un jeune oiseau ravi au sein paternel!“ (Chateaubriand: *Les Martyrs* [wie Anm. 9], S. 312)

<sup>59</sup> Ebd., S. 328.

<sup>60</sup> Ebd., S. 329.

<sup>61</sup> Ebd.

Die heilige Liebe zwischen Eudore und Cymodocée wird im ersten Teil des Epos durch die sündhafte Beziehung Eudores zu der Druidin Velléda negativ präfiguriert.<sup>62</sup> Velléda repräsentiert alle Eigenschaften unchristlicher, weil ‚undisziplinierter‘ Weiblichkeit: Sie ist ungestüm, leidenschaftlich, abergläubisch und verführt Eudore zu einer sexuellen Beziehung, indem sie ihm androht, sich von einer Klippe zu stürzen. Aufgrund dieser ‚Schande‘ versucht ihr Vater, ihre Ehre zu verteidigen, indem er gegen Eudore den Bataveraufstand anzettelt; dabei wird er durch einen Speer versehentlich getötet. Als Velléda dies sieht, begeht sie Selbstmord. Die vielrezipierte Episode verhält sich spiegelbildlich zum Schluss der *Martyrs*: An die Stelle des todbringenden Betrugs am Vater tritt der Bruch mit dem nur schlafenden Vater; an die Stelle des vollzogenen sexuellen Akts tritt die spiritualisierte Ehe vor Gott; an die Stelle der germanischen Heidin Velléda tritt die christliche Konvertitin Cymodocée; an die Stelle des autonomen Selbstmords tritt das Martyrium. Anders als Eudore und Velléda werden Eudore und Cymodocée am Ende zu „époux martyrs“<sup>63</sup>, wie die paradoxe Formel lautet, das heißt zu Eheleuten und Märtyrern zugleich.

Auf diese Weise versucht das Epos den Konflikt zwischen der ‚natürlichen‘ Forderung der Fortpflanzung und dem religiösen Unschuldsideal der Virginität zu lösen, der dem Christentum von Beginn an innewohnt. Auf der einen Seite widerspricht *Les Martyrs* dem bürgerlichen Ideologem der Kleinfamilie als Ort regulierter und gesellschaftskonformer, da ‚produktiver‘ Sexualität. Das Epos idealisiert das Martyrium ganz im frühchristlichen Sinne als Abkehr von der prokreativen Familie, bekommen Eudore und Cymodocée doch keine Kinder im biologischen Sinne. Das Martyrium verdrängt die Familie, das Zeugnis die Zeugung. Stattdessen stiften sie eine höhere Gemeinschaft, nämlich die christliche ‚Kirchenfamilie‘, die sich nach der heterodoxen Botschaft des Werks aufgrund ihres Opfers gegen den römischen Polytheismus durchzusetzen vermag. Chateaubriand nimmt den Satz des Tertullian, *semen est sanguis Christianorum* (Apol. 50,13), beim Wort und imaginiert die entsexualisierte Vereinigung zweier Liebender als ‚Samen‘ der durch alle Zeiten immer neu sich bewährenden und gegen neue Widerstände sich durchsetzenden *communitas christianorum*. Als über der Welt stehende, transhistorische Gemeinschaft wurzelt sie in der entweltlichten, ganz wörtlich entfleischen und eben nicht prokreativ-immanenten Liebe, wie sie im gemeinsamen Martyrium der beiden Helden symbolisiert wird.

Auf der anderen Seite kontrastiert Chateaubriand mit Velléda und Cymodocée zwei Genderstereotype von Weiblichkeit – die Sünderin und die Heilige –, die der bürgerlichen Sexual- und Familiennorm gerade nicht widersprechen, sondern für sie konstitutiv sind. Die Figur der Cymodocée, die Gattin und Märtyrerin zugleich

<sup>62</sup> Vgl. Bercegol (*Chateaubriand* [wie Anm. 21], S. 529–551), die auf der Grundlage der Romanfassung analysiert, wie Chateaubriand mit Velléda das Negativbild der leidenschaftlichen Liebe entwirft und es mit der Eheliebe zwischen Eudore und der sich passiv unterordnenden Cymodocée kontrastiert.

<sup>63</sup> Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 332.

ist, versinnbildlicht ein paradoxes Frauenideal, das für die Metaphysik der Ehe seit dem 18. Jahrhundert maßgeblich wurde.<sup>64</sup> Die Ehe wird im bürgerlichen Zeitalter als Institution vorgestellt, die nur äußerlich der natürlichen Fortpflanzung dient, innerlich aber auf sublimer, entsexualisierter Liebe beruht, einem Gefühl, das von Begierde streng zu scheiden ist.<sup>65</sup> Vor allem die weibliche Liebe gilt als ‚heilig‘, weil sie keusch ist. Waren Enthaltbarkeit und Prokreation im Christentum anfangs Gegensätze, verlagern sie sich nun in die gespaltene Physiologie der Frau. Nach marianischem Vorbild soll sie Mutter und Jungfrau zugleich sein. Sie hat sich daher noch im Zeugungsakt eine innere Unschuld zu erhalten, indem sie ihn passiv über sich ergehen lässt, ihn keinesfalls genießt oder im Extremfall daran bewusst gar nicht partizipiert, sondern in Ohnmacht fällt.<sup>66</sup> Chateaubriands *Cymodocée* treibt diesen Imperativ auf die Spitze: Als jungfräuliche Gattin lernt sie den Körper ihres Mannes erst im Moment der gemeinsamen Entkörperlichung kennen.

\*

Das antirevolutionäre Konzept des ‚freiwilligen Sklaventums‘, das *Les Martyrs* entwirft, fußt auf mehreren Sockeln: erstens auf einem eschatologischen Geschichtsbild, dem zufolge die gesamte Antike gleichsam im Untergang in das triumphierende Christentum ‚konvertiert‘ wird; zweitens auf der christlichen Legendarisierung des antiken Epos, in dessen Zuge auch das polytheistische Figurenensemble in ein Regime göttlicher und satanischer Gehilfen überführt wird, die jede menschliche Regung verursachen und menschliches Handeln weitgehend heteronomisieren; drittens auf einer gegenderten Opferlehre, die das Martyrium des Mannes aus einer heterodoxen Soteriologie herleitet, während sie für die Frau die doppelte Unterwerfung unter das Gesetz des Mannes und unter das Gesetz der christlichen Heilsgeschichte erfordert; und viertens auf einer paradoxen Metaphysik körperlich-körperloser Liebe, die einerseits in der erzählten Welt eine post-familiale, gewissermaßen antibürgerliche Christengemeinschaft begründet, während sie andererseits die bürgerliche Leserschaft auf die neue Gendernorm der keusch-heiligen Ehefrau einstimmt.

Mit *Les Martyrs* liegt ein weniger beachteter Fall aus der Geschichte der Heiligenlegende vor, der zeigt, wie eigenwillig sich legendarische Sujets und Erzählformen in der Moderne revitalisieren ließen und wie vielsträngig die Gattung sich im 19. Jahrhundert entwickelt. Ihre Transformation erfolgt eben keineswegs nur im Modus parodistischer Säkularisierung oder kunstreligiöser Ästhetisierung, wie

<sup>64</sup> Zu den philosophischen Grundlagen dieser als gesellschaftsfern (privat) und dadurch gesellschaftskonstitutiv (öffentlich) konzipierten Metaphysik der Ehe im deutschen Idealismus siehe Adrian Daub: *Uncivil Unions. The Metaphysics of Marriage in German Idealism and Romanticism*, Chicago und London 2012.

<sup>65</sup> Das Folgende nach Koschorke: *Die Heilige Familie* (wie Anm. 53), S. 187–193, hier S. 187.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., S. 190 f.

man anhand von Kleists *Heiliger Cäcilie*, Kellers *Sieben Legenden* oder Flaubert *Légende de Saint Julien l'Hospitalier* denken könnte. Vielmehr begünstigt die Spannung zwischen Providenz und Autonomie, aus der sich die legendarische Erzähldynamik zumindest zum Teil schon seit dem Mittelalter speiste, auch die politisch-religiöse Instrumentalisierung der Gattung nach der Französischen Revolution und im sogenannten ‚zweiten konfessionellen Zeitalter‘,<sup>67</sup> das in gewisser Weise mit Chateaubriand beginnt.

<sup>67</sup> Zu dem Begriff siehe Olaf Blaschke: *Das 19. Jahrhundert – Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26/1 (2000), S. 38–75, sowie kritisch dazu Anthony J. Steinhoff: *Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 30/4 (2004), S. 549–570.