

Thomas Lau | Volker Reinhardt | Rüdiger Voigt [Hrsg.]

Edmund Burke

Vater des Konservatismus?

STAATSVERSTÄNDNISSE



Nomos

Wissenschaftlicher Beirat:

Klaus von Beyme, Heidelberg

Horst Bredekamp, Berlin

Norbert Campagna, Luxemburg

Herfried Münkler, Berlin

Henning Ottmann, München

Walter Pauly, Jena

Wolfram Pyta, Stuttgart

Volker Reinhardt, Fribourg

Tine Stein, Göttingen

Kazuhiro Takii, Kyoto

Pedro Hermilio Villas Bôas Castelo Branco, Rio de Janeiro

Loïc Wacquant, Berkeley

Barbara Zehnpfennig, Passau

Staatsverständnisse | Understanding the State

herausgegeben von

Rüdiger Voigt

Band 150

Thomas Lau | Volker Reinhardt | Rüdiger Voigt [Hrsg.]

Edmund Burke

Vater des Konservatismus?



Nomos

© Titelbild: Edmund Burke, Künstler: J. Barry (Dublin National Gallery)

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

ISBN 978-3-8487-7110-3 (Print)

ISBN 978-3-7489-2564-4 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2021

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Animus Amici Memoriam

Hasso Hofmann (1934-2021),
einem der großen deutschen Rechtsphilosophen

Michael Stolleis (1941-2021),
einem der großen deutschen Rechtshistoriker

Editorial

Das Staatsverständnis hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder grundlegend gewandelt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung, an deren Ende die Auflösung der uns bekannten Form des territorial definierten Nationalstaates zu stehen scheint. Denn die Globalisierung führt nicht nur zu ökonomischen und technischen Veränderungen, sondern sie hat vor allem auch Auswirkungen auf die Staatlichkeit. Ob die „Entgrenzung der Staatenwelt“ jemals zu einem Weltstaat führen wird, ist allerdings zweifelhaft. Umso interessanter sind die Theorien früherer und heutiger Staatsdenker, deren Modelle und Theorien, aber auch Utopien, uns Einblick in den Prozess der Entstehung und des Wandels von Staatsverständnissen geben.

Auf die Staatsideen von Platon und Aristoteles, auf denen alle Überlegungen über den Staat basieren, wird unter dem Leitthema „Wiederaneignung der Klassiker“ immer wieder zurückzukommen sein. Der Schwerpunkt der in der Reihe *Staatsverständnisse* veröffentlichten Arbeiten liegt allerdings auf den neuzeitlichen Ideen vom Staat. Dieses Spektrum reicht von dem Altmeister *Niccolò Machiavelli*, der wie kein Anderer den engen Zusammenhang zwischen Staatstheorie und Staatspraxis verkörpert, über *Thomas Hobbes*, den Vater des Leviathan, bis hin zu *Karl Marx*, den sicher einflussreichsten Staatsdenker der Neuzeit, und schließlich zu den zeitgenössischen Staatstheoretikern.

Nicht nur die Verfälschung der Marxschen Ideen zu einer marxistischen Ideologie, die einen repressiven Staatsapparat rechtfertigen sollte, macht deutlich, dass Theorie und Praxis des Staates nicht auf Dauer voneinander zu trennen sind. Auch die Verstrickung Carl Schmitts in die nationalsozialistischen Machenschaften, die heute sein Bild als führender Staatsdenker seiner Epoche trüben, weisen in diese Richtung. Auf eine Analyse moderner Staatspraxis kann daher in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden.

Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis des Staates im Sinne einer modernen Staatswissenschaft? Die Reihe *Staatsverständnisse* richtet sich mit dieser Fragestellung nicht nur an (politische) Philosophen und Philosophinnen, sondern auch an Geistes- und Sozialwissenschaftler bzw. -wissenschaftlerinnen. In den Beiträgen wird daher zum einen der Anschluss an den allgemeinen Diskurs hergestellt, zum anderen werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse in klarer und aussagekräftiger Sprache – mit dem Mut zur Pointierung – vorgetragen. Auf diese Weise wird der Leser/die Leserin direkt mit dem Problem konfrontiert, den Staat zu verstehen.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Editorial – Understanding the State

Throughout the course of history, our understanding of the state has fundamentally changed time and again. It appears as though we are witnessing a development which will culminate in the dissolution of the territorially defined nation state as we know it, for globalisation is not only leading to changes in the economy and technology, but also, and above all, affects statehood. It is doubtful, however, whether the erosion of borders worldwide will lead to a global state, but what is perhaps of greater interest are the ideas of state theorists, whose models, theories and utopias offer us an insight into how different understandings of the state have emerged and changed, processes which neither began with globalisation, nor will end with it.

When researchers concentrate on reappropriating traditional ideas about the state, it is inevitable that they will continuously return to those of Plato and Aristotle, upon which all reflections on the state are based. However, the works published in this series focus on more contemporary ideas about the state, whose spectrum ranges from those of the doyen *Niccolò Machiavelli*, who embodies the close connection between the theory and practice of the state more than any other thinker, to those of *Thomas Hobbes*, the creator of *Leviathan*, those of *Karl Marx*, who is without doubt the most influential modern state theorist, those of the Weimar state theorists *Carl Schmitt*, *Hans Kelsen* and *Hermann Heller*, and finally to those of contemporary theorists.

Not only does the corruption of Marx's ideas into a Marxist ideology intended to justify a repressive state underline the fact that state theory and practice cannot be permanently regarded as two separate entities, but so does Carl Schmitt's involvement in the manipulation conducted by the National Socialists, which today tarnishes his image as the leading state theorist of his era. Therefore, we cannot forego analysing modern state practice.

How does all this enable modern political science to develop a contemporary understanding of the state? This series of publications does not only address this question to (political) philosophers, but also, and above all, students of humanities and social sciences. The works it contains therefore acquaint the reader with the general debate, on the one hand, and present their research findings clearly and informatively, not to mention incisively and bluntly, on the other. In this way, the reader is ushered directly into the problem of understanding the state.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Inhaltsverzeichnis

<i>Thomas Lau/Volker Reinhardt/Rüdiger Voigt</i> Einleitung	11
1. Burkes Verhältnis zur Revolution	
<i>Volker Reinhardt</i> Schattenkämpfe – Burke und die Französische Revolution	19
<i>Ulrich Niggemann</i> Burke und die englische revolutionäre Tradition	37
<i>Skadi Siiri Krause</i> Edmund Burke und das Erbe von Bürgerkrieg und Englischer Revolution	63
<i>Thomas Lau</i> „An Idea of Continuity“ – die sterbliche Nation des Edmund Burke	83
2. Burke – Ahnherr des Konservatismus	
<i>Henning Ottmann</i> Burke als Ahnherr des Konservatismus	113
<i>Skadi Siiri Krause</i> Was heißt liberal-konservativ? Entwicklungslinien des Liberalismus im 18. Jahrhundert	129
<i>Michael Becker</i> Burkes Kritik an der englischen Kolonialherrschaft in Nordamerika und Indien	149
3. Burke in der Sicht der modernen Ideengeschichte	
<i>Norbert Campagna</i> Freiheit, Vorurteile und Volkssouveränität bei Edmund Burke und Alexis de Tocqueville	175

Oliver Hidalgo

Burke, Paine und die ideengeschichtliche Kontroverse über Demokratie
und Menschenrechte 201

Jürgen Kamm

Politik, Storytelling und die Verfassung als Große Erzählung bei Edmund
Burke 215

4. Parlamentarische Demokratie und freies Mandat

Rüdiger Voigt

Parlamentarismus und freies Mandat 239

Autoren/Autorinnen 253

Einleitung

„Ein Mensch, der sich durch die Oberfläche der Dinge hindurcharbeitet, kann vielleicht selbst irgehen, aber er bahnt dabei doch den Weg für andere, und vielleicht können selbst seine Irrtümer der Sache der Wahrheit dienen“.¹

Edmund Burke (1729-1797) war der Sohn eines protestantischen Anwalts (*solicitor*) in Dublin. Seine Mutter, eine geborene Nagle, war katholisch. Die schwierige Situation der katholischen Iren war ihm daher nur zu bewusst. Das „Königreich Irland“ besaß zwar ein eigenes Parlament, die katholische Mehrheitsbevölkerung hatte in ihm aber weder Sitz noch Stimme. Zudem war es in vielfacher Weise britischen Institutionen untergeordnet – ein Faktum, das zu erbitterten Auseinandersetzungen zwischen den Iren und der Krone führte. Irland war eine hochkonfliktuelle Insel, und Burke fühlte sich ihr nach eigener Aussage im hohen Maße verpflichtet. Die leidenschaftlich geführten Debatten um Selbstbestimmung und Diskriminierung, um Widerstand und Kooperation prägten ihn. Er kannte sie alle: die Streitigkeiten um die antikatholischen „Penal Laws“, die selbst den Gebrauch des Gälischen unter Strafe stellten, die Konflikte um eine mögliche Union mit Großbritannien, die sozialen Spannungen, die durch die Enteignungen der katholischen Iren entstanden waren.

Edmund Burke studierte zunächst klassische Literatur und Geschichte am Trinity College in Dublin, wo er nach einer schwierigen Prüfung am 14. April 1744 aufgenommen wurde und 1748 sein Examen machte. Im Jahre 1750 wechselte er dann aber an die Middle Temple University in London, wo er auf Wunsch seines Vaters Jura studierte. Sein Jurastudium schloss er allerdings nicht ab, so dass sein Vater ihm die finanzielle Unterstützung entzog. Stattdessen reiste er durch England und Frankreich, schrieb für einen Buchhändler und überlegte, ob er in die Kolonien auswandern sollte.

Mit dem Werk *A Vindication of Natural Society* veröffentlichte Burke 1756 – anonym – sein erstes schriftstellerisches Werk, das ganz im Stil des Staatsmannes und Schriftstellers Lord Bolingbroke (1678-1751) geschrieben war.² In der glänzend geschriebenen Satire rechnete Burke mit dessen deistischer Haltung ab. Interessant ist seine kritische Grundhaltung gegenüber Verfassungsentwürfen, die mit der Effizienz einer Maschine alle Probleme einer Gesellschaft zu lösen versprachen. Dabei war der Staat selbst doch das Problem. Wenn er über dessen Insuffizienzen schrieb,

¹ Burke 1989 [1757].

² Manche Zeitgenossen meinten sogar, dass Lord Bolingbroke selbst der Autor dieses Werkes sei.

klang Burke fast ein wenig wie der von ihm vehement kritisierte Jean-Jacques Rousseau (1712-1778): „Die ursprünglichen Kinder der Natur lebten mit ihren Brüdern zusammen im Zustand der Gleichheit und bildeten eine natürliche Gesellschaft. Dann aber erfolgte der große Irrtum, nicht dabei stehenzubleiben, sondern nach mehr zu streben und zahlreiche Familien zu einer politischen Gesellschaft zusammenzuschließen. Da die Natur kein vermittelndes Band dafür geschaffen hatte, so wurden Gesetze aufgestellt, und daraus gingen die verschiedenen Staaten hervor“.

Deren Verfassungen hätten im Grunde nur eines gemeinsam – sie seien alle gescheitert. Nicht in kühl konstruierten Mechanismen, so verdeutlichte Burke seinem Leser, läge das Heil. Es läge vielmehr in der gemeinsamen Gottesfurcht, die den Menschen davon abhielt, ehrwürdige und geheiligte Institutionen zu zertrümmern. Diese mochten noch so viele Insuffizienzen aufweisen, sie waren doch die einzigen Dämme gegen die Flut der Anarchie.

Ein Jahr später folgte sein erstes großes Werk: *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Burke analysierte hier ganz dem Zeitinteresse entsprechend psychologische Mechanismen und ließ die menschliche Furcht vor dem Erhabenen als kulturbildende Kraft hervortreten. Damit wurde Burke nicht nur in England, sondern auch auf dem Kontinent bekannt. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) soll so davon begeistert gewesen sein, dass er es ins Deutsche übersetzen wollte, und auch Denis Diderot (1713-1784) und Immanuel Kant (1724-1804) sollen immerhin beeindruckt gewesen sein.³ Burke entwickelt darin eine Psychologie der Ästhetik und Ansätze zu einer allgemeinen Psychologie der Gefühle.⁴

1757 heiratete er Jane Mary Nugent (1737-1812), die Tochter des irischen Arztes Dr. Christopher Nugent, der Burke behandelt hatte. 1761 wurde er Privatsekretär von William Gerard Hamilton (1729-1796), dem damaligen Schatzkanzler für Irland. Er folgte Hamilton nach Irland, als dieser Privatsekretär von Lord Halifax wurde, ab 1761 Vize-König von Irland. Nach einem Streit mit Hamilton avancierte er 1765 zum Privatsekretär des erst 35 Jahre alten Premierministers Lord Rockingham. Dessen Vertrauen behielt er trotz der immer wieder erhobenen Vorwürfe gegen ihn, er sei ein verkappter Katholik und durch und durch korrupt. Überhaupt war er in London ausgezeichnet vernetzt. Er wurde Mitglied des literarischen Clubs in London von Dr. Samuel Johnson und erwarb sich dort höchste Anerkennung. Auch in der Freimaurerloge Jerusalem Lodge Nr. 44 fand er Aufnahme. Ab 1765 war Burke Abgeordneter in verschiedenen Wahlkreisen des britischen Unterhauses, wobei er lediglich in seiner Zeit in Bristol sich offenen Wahlen stellen musste. Seine politische Macht fußte nicht auf einem unabhängigen Mandat, sondern auf den Diensten, die er mächtigen Förderern leistete – Förderern, von denen er auch finanziell abhängig

3 Strube 1989, S. 9.

4 Von Wyss 1966, S. 32.

war. In ihrem Sinne verfasste er eine Reihe politischer Kampfschriften, schrieb unzählige Briefe und hielt einflussreiche Reden. Burke war das Sprachrohr, die intellektuelle Vorzeigefigur der Whigs, die sich um Rockingham geschart hatten. Konfrontationen mit dem politischen Gegner waren damit für ihn an der Tagesordnung, und diese trugen, vor allem im Zuge seiner Polemiken gegen die indische Kolonialverwaltung, einen zum Teil erbitterten Charakter.⁵

Mit seinen *Betrachtungen über die Französische Revolution* (1790) hatte Burke eine schon zum Zeitpunkt der Publikation viel beachtete Stellungnahme erarbeitet, die durch die Reaktion Thomas Paines noch an Gewicht gewann.

Viele Interpreten sind der Versuchung erlegen, hier die erste große Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Konservativismus zu postulieren.⁶ Da war auf der einen Seite Paine, der die Notwendigkeit sah, das Bestehende zu zertrümmern. Das Alte, das Verrottete, das System der Unnatur und des Unrechts war in den Augen Paines nicht reformierbar. Es musste und es konnte ersetzt werden, und zwar durch eine vernünftige Verfassung, die dem Menschen die Möglichkeit gab, das zu entwickeln, wofür die Natur ihn bestimmt hatte. Dass Burke dies anders sah und sehen musste, hatte sich schon in seinen ersten Schriften angedeutet. Burke interpretiert den Staat als defizitäres Gebilde, geschaffen vom Mängelwesen Mensch und erhalten vor allem durch seine Furcht vor dem Zorn Gottes, wenn er dessen geheiligte Institutionen angreife. Während Paine an den Institutionen zweifelte, zweifelte Burke am Menschen. Revolutionen waren für ihn gefährliche Experimente intellektueller Abenteurer, die nichts besser, aber alles schlechter machten. Burkes Philippika wider die Revolution stellte die unumkehrbaren Zerstörungen, die sie angerichtet habe, in den Vordergrund. Alte Eliten würden durch neue ersetzt, die weit unberechenbarer und meist hoch korrupt seien. Die Religion ersetzten die Revolutionäre durch säkulare Spektakel des Erhabenen und ebneten damit den Weg für moralische Schrankenlosigkeit. Sicher, der Staat müsse Interessen wahrnehmen und kanalisieren, seine Eliten müssten zugänglich und kommunikationsfähig sein, sie müssten die Grenze des Machbaren akzeptieren. Die Unzufriedenen müssten auf der anderen Seite erkennen, dass Veränderung nur langsam vollzogen werden könne und ein Bruch mit der Tradition gefährlicher sei, als der Fortbestand oft ärgerlicher Missstände. Burke fasste diese Grundposition in ein vertragstheoretisches Modell: „society is indeed a contract (...) a partnership not only between those who are living, but between those who are living, those who are dead, and those who are to be born“.⁷

Nach Burkes Auffassung stehen die Menschen also in einem Vertragsverhältnis mit ihrer Vergangenheit. Sie stehen in einem historischen Kontinuum, das bewahrt

5 Von Wjss 1966, S. 45.

6 Wecker 1981, S. 16.

7 Burke 1790.

bzw. bei Bedrohung immer wieder hergestellt werden muss. Staat und Kirche sind historisch kontingente Einrichtungen, die nicht aus rationalen Kalkülen oder dem Naturrecht abgeleitet werden können. Die Gesellschaft ist hierarchisch gegliedert und bildet eine organische Einheit, die auf einem notwendigen Gleichgewicht zwischen den Prinzipien von Erhaltung und Verbesserung – Kontinuität und Erneuerung – beruht. Die staatlich verfasste Gesellschaft ist eine zivilisatorische Errungenschaft, dergegenüber natürliche Zustände keinesfalls erstrebenswert sind.

Der Staat ist die geronnene historische Vernunft von Generationen von Menschen, die in ihrem Bestreben, eine gute Ordnung zu gestalten, mindestens so ernst genommen werden müssen wie die Zeitgenossen. Der zentrale Begriff in Burkes Argumentation ist das Erbe (*inheritance*), das sowohl die kollektive, historische Erinnerung als auch die soziale Organisation umschließt, insbesondere jedoch die verfassungsrechtlichen Traditionen bezeichnet. Die Menschen und ihre gesellschaftlichen Institutionen sind historische Wesen, die dem „großen Geist der Veränderung“ unterworfen und doch bei allem Wandel gleichbleibend sind.

Eine organische Staatstheorie entwickelt Burke allerdings nicht. Der Staat ist für ihn kein beseelter Kollektivorganismus. Für eine romantische Rückschau vor allem auf mittelalterliche Herrschaftsverbände hat er nur Spott übrig. Sein Staatsbild ist auf die Ausbildung und das Selbstbewusstsein von Eliten fixiert, die er weniger als Virtuosen oder Genies denn als Mechaniker der Macht sieht, als geschickte Experten des Ausgleichs. Zudem sind seine theoretischen Ausführungen oft widersprüchlich, Definitionen scheut er. Als politisch wirkender Publizist und Abgeordneter war er Verhaltenserwartungen ausgesetzt, die sich laufend wandelten. Zudem wurde seine Argumentation wesentlich durch die rhetorischen Zwänge der Kampfdebatte geprägt, in der feine Zwischentöne kaum einen Platz hatten. Das Werk Burkes gibt daher nur bedingt Aufschluss über das Denken des flexiblen Politikers, der sich vehement für die Rechte der amerikanischen Kolonien, aber auch der katholischen Iren eingesetzt hatte.

Der Einfluss Burkes auf den sich formierenden Konservatismus entfaltete sich denn auch relativ spät. Erst Leser des 19. Jahrhunderts meinten, Widersprüche konsequent ausblendend, in ihm einen politischen Propheten zu erkennen. Andere erkannten in ihm einen „Wegbereiter der organischen Staatslehre“ und einen „Vorläufer der deutschen Geschichtsphilosophie“.⁸ In konservativen Kreise Großbritanniens ist er bis heute intellektueller Referenzpunkt im Sinne einer wahrhaft britischen Antwort auf den kontinentalen Irrsinn.

8 Frank-Planitz 1987, S. 14.

Burkes Einfluss auf die politische Theorie

Was rechtfertigt heute die erneute Beschäftigung mit einem Autor und Politiker des 18. Jahrhunderts? Zum einen ist es die englische Geschichte, die sich gerade zu dieser Zeit in einer Übergangsphase befindet. Aufklärung und Rationalismus scheinen allmählich von Romantik und Historismus abgelöst zu werden.⁹ Edmund Burkes Werke sind Zeugnisse dieses allmählichen Umbruchs. Er ist allerdings weder Historiker noch Philosoph, er legt auch keine neue politische Theorie vor. Vielmehr ist er ein an politischen Ereignissen, ihren Zusammenhängen und Folgen interessierter hochgebildeter Zeitgenosse. Burke ist eine interessante Persönlichkeit; er ist zweifellos konservativ in einem altmodischen Sinne, und es gibt inzwischen – nicht zuletzt durch die Veröffentlichung seiner Korrespondenz – neues Material, das Aufschluss über Burkes politische Karriere gibt.¹⁰ Zudem hat jede Epoche ihr eigenes Verständnis der Ideen eines Staatsdenkers. Interessant erscheint insbesondere die Wirkungsgeschichte dieses irisch-britischen Schriftstellers. Unter diesem Blickwinkel werden in den folgenden Beiträgen Burkes Verhältnis zur Französischen Revolution, seine Bedeutung für die amerikanische Revolution, seine Rolle für den Konservatismus sowie sein Verhältnis zum Liberalismus untersucht. Den Abschluss bildet eine Betrachtung Burkes aus der Perspektive der modernen Ideengeschichte. Die AutorInnen der Beiträge dieses Sammelbandes sind Historiker, Literaturwissenschaftler, Philosophen sowie Politikwissenschaftler und Politikwissenschaftlerinnen. Ihnen allen liegt die Frage am Herzen, inwieweit Burkes Ideen für das gegenwärtige politische System brauchbar sind.

Literatur

- Asbach, Olaf/Jörke, Dirk*, 2019: Edmund Burke: Tradition – Verfassung – Repräsentation. Kleine politische Schriften. Berlin.
- Bromwich, David*, 2014: The Intellectual Life of Edmund Burke. Cambridge/Mass.
- Burke, Edmund*, 1989: Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen [1757](übersetzt von Friedrich Bassenge, hrsg. von Werner Strube). Hamburg.
- Burke, Edmund*, 1790: Reflections on the Revolution in France, And on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event. London.
- Burke, Edmund*, 1987: Betrachtungen über die Französische Revolution. Aus dem Englischen übertragen von Friedrich Gentz, hrsg. von Ulrich Frank-Planitz. Zürich.
- Doering, Detmar*, 2009: Freiheit, Tradition, Revolution: Ein Edmund-Burke-Brevier. Zürich.
- Frank-Planitz, Ulrich*, 1987: Edmund Burkes Leben und Wirkung, In: Burke 1986, S. 9-32.

9 Wecker 1981, S. 19.

10 Wecker 1981, S. 15.

- Gablentz, Otto Heinrich von der*, 1957: Konservatismus. In: Ernst Fraenkel/Dietrich Bracher (Hrsg.), Staat und Politik. Neuausgabe. Frankfurt a.M., S. 170-173.
- Gentz, Friedrich von*, 2016: Edmund Burke's Rechtfertigung seines politischen Lebens. Nordstedt.
- Jones, Emely*, 2017: Edmund Burke and the Invention of Modern Conservatism, 1830-1914. An Intellectual History. Oxford.
- Klunker, Christoph Kai*, 2016: Beobachtungen zum heutigen Konservatismus in Deutschland. Eine Untersuchung nach Edmund Burke. Bern/Frankfurt a.M./Las Vegas.
- Norman, Jesse*, 2013: Edmund Burke. Philosopher, Politician, Prophet. London.
- Scruton, Roger*, 2003: Konservatismus oder Die Aktualität Edmund Burkes. In: Sezession, 3/2003, S. 14 ff.
- Skalweit, Stephan*, 2013: Edmund Burke und Frankreich. Wiesbaden.
- Strube, Werner*, 1989: Einleitung. In: Burke 1989, S. 9-32.
- Wecker, Regina*, 1981: Geschichte und Geschichtsverständnis bei Edmund Burke. Bern/Frankfurt a.M./Las Vegas.
- Wyss, Walter von*, 1966: Edmund Burke. Denker, Redner und Warner. München.
- Zimmer, Robert*, 1995: Edmund Burke zur Einführung. Hamburg.

1.

Burkes Verhältnis zur Revolution

Schattenkämpfe – Burke und die Französische Revolution

Der Text und sein Mythos

Die Französischen Revolutionen – eine Zweiteilung für die Ereignisse von 1789 bis zum August 1792 und für die anschließende Eskalation bis zum Juli 1794 drängt sich anno 2020 in Anbetracht des Forschungs- und Wissensstands auf¹ – polarisieren und provozieren, nicht zuletzt zu Aktualisierungen, zum Beispiel zur Frage, ob die Niederschlagung der Gegenrevolution in der Vendée ein Genozid war oder nicht.² Wie weit die Forschung von einer Betrachtung, Bestandsaufnahme und Deutung *sine ira et studio* entfernt ist, zeigt sich kurioserweise sogar in Editionen, die doch eigentlich ein Muster an Zurückhaltung vonseiten des auf eine rein dienende Funktion beschränkten Herausgebers sein sollten. Die als «maßgeblich» ausgegebene Edition von Edmund Burkes «Reflections on the Revolution in French» durch den britischen Historiker J.C.D. Clark³ aber ist das schiere Gegenteil, nämlich der durch und durch emotional eingefärbte Versuch, einen mehr als zweihundert Jahre alten, hochpolemischen, komplexen politischen Zwecken und Strategien untergeordneten Text zumindest im Kern zu einer ewiggültigen Analyse, ja mehr noch: zu einer visionären Zukunftsschau⁴ und damit zu einem *monumentum aere perennius* zu erheben: durch die Reduzierung des Forschungsstands auf eine Selektion ideologisch genehmer Titel und die Ausblendung «unpassender» Fakten, die bei Bedarf passend gemacht werden. Vom bloßen Interpreten der Geschichte zum Geschichts-Seher aber wird Burke durch die den Historikern gesetzmäßig abgehende, ihm aber in höchstem Maße zugeschriebene Fähigkeit, im schwer durchschaubaren Getriebe der Gegenwart die Keime des Neuen zu erkennen, also die weitere Entwicklung der Ereignisse vorauszusagen.

Diese Zuschreibung quasi prophetischer Fähigkeiten an den wortmächtigen angloirischen Politiker-Historiker in der Neuausgabe seines zu Allerheiligen des Jahres 1790 erschienenen Buches ist längst zu einer fixen Tradition geronnen, in Deutschland vor allem durch die überaus einflussreiche Übersetzung von Friedrich Gentz.

1 *Vovelle* 1999; *Bertaud* 2004; *Woronoff* 2004; *Dupuy* 2005; *Biard/Bourdin/Marzagalli* 2009; *Le Bozec* 2014; *Jourdan* 2018.

2 Vgl. *Patrick* 2000; *Martin* 2019.

3 *Burke* 2001: Introduction, S. 23-111; die einseitige Bibliographie S. 125-140; in den Anmerkungen konkret herangezogen fast nur englischsprachige Literatur.

4 *Pars pro toto*: *Burke* 2001, S. 65, 77-79.

Dadurch wurde Burkes Revolutions-Abhandlung zu einem Grundbuch des europäischen Konservatismus, ja in diesen Kreisen sogar zu einer quasi sakralen Proklamation eines überzeitlich gültigen «Wehret den Anfängen!» und somit ein Bollwerk gegen Geschichts-Verunglimpfung, Tabula-rasa-Machen mit allem historisch Gewachsenen, Glauben an chiliastische Neubeginne auf der Grundlage geometrisch konstruierter Gleichheiten und, als Heilmittel gegen diese fatalen Zerstörungen generationenübergreifender kollektiver Weisheiten, zu einem Thesaurus der Rückbesinnung auf gültige Traditionen, die nur in Notstandssituationen behutsam modifiziert werden dürfen.⁵

Die Aura des Visionären, die dem Text eine kanonische Autorität verschaffen sollte, wurde vom Verfasser selbst sorgfältig konstruiert und gepflegt. Burke schloss sein Manuskript Anfang September 1790 ab; die letzten darin eingearbeiteten Ereignisse sind auf Ende August dieses Jahres zu datieren, beziehen sich also auf eine historische Ereigniskette von etwa sechzehn Monaten, von der Einberufung der Generalstände im Mai 1789 an gerechnet.⁶ Diese relativ kurze Zeitspanne aber firmiert in der Revolutionsforschung, zumindest in deren *mainstream*,⁷ als eine Phase überwiegend friedlicher Entwicklungen und hoher Erwartungen – ein Tableau, das nur durch die ebenfalls großen Ängste, die *grande peur*, eingetrübt wird.⁸ Diese kollektive Unruhe der kleinen Leute, die sich ab Juli 1789 überwiegend auf dem Land, aber teilweise auch in der Stadt manifestierte, wurde von alten und neuen Faktoren gleichermaßen geschürt: von der Furcht vor Hungersterben, durch Angst vor marodierenden Räuberbanden, aber auch vor einer Revanche des Feudaladels, dem seit dem Frühjahr in immer größerem Ausmaß die üblichen Abgaben verweigert wurden. Die daraus entstehenden Unruhen führten zu Gewalt gegenüber Sachen – Schlösser einzelner besonders verhasster Aristokraten und vor allem Archive mit Urkunden zu Gefällen und Steuern wurden zerstört -, kaum aber gegen Personen.

Apologie und Dämonisierung

Davon abgesehen aber erregten diese ersten Monate der politischen Umgestaltung in Frankreich in weiten Kreisen der europäischen Intellektuellen bekanntlich einen schier grenzenlosen Enthusiasmus, von dem sich Burkes geradezu apokalyptisch eingefärbtes Manifest umso auffallender abhob. Wer beim Erscheinen seines Textes seinen Thesen folgte, musste die Schar der Revolutions-Bejubler wahlweise für heillos naiv oder zutiefst korrupt halten; im besten Fall waren sie in ihre eigenen ab-

5 Vgl. Hilger 1960; von Wyss 1966; Ganzin 1972; Freeman 1980; Wecker 1981.

6 Basisliteratur zu Autor und Werk: Ayling 1990; Dwan/Insole 2012; Bourke 2015.

7 Vgl. Vovelle 1999.

8 Dazu immer noch benutzbar der Klassiker: Lefèbvre 1932.

strakten Thesen verliebte weltfremde Theoretiker, im schlimmsten subversive Sympathisanten, denen schleunigst das Handwerk zu legen war, um einen Flächenbrand zu verhindern:

«Als die Wiedertäufer von Münster im 16. Jahrhundert Deutschland durch ihr System der Gleichmacherei und ihre wüsten Ansichten zum Eigentum in Verwirrung gestürzt hatten, waren alle Länder Europas zurecht vom Fortschritt ihres Wütens alarmiert. Von allen Dingen ist Klugheit am stärksten durch die epidemische Ausbreitung von Fanatismus bedroht [...]. Wir können daher den Geist des atheistischen Fanatismus nicht ignorieren, der von so vielen, mit unglaublicher Hartnäckigkeit und ebensolchem Aufwand verbreiteten Schriften und öffentlichen Predigten auf den Straßen und Plätzen von Paris befeuert wird».⁹

Für Burke war die Revolution in Frankreich somit eine Erschütterung mit weitreichenden Folgen für ganz Europa und speziell England – alles, was in den «Reflections» mit enormem rhetorischem Aufwand und zahllosen Details ausgeführt wird, ist letztlich *Pro domo*-Argumentation nach dem Muster: England hatte und hat es besser, der Grundfehler der französischen Revolutionäre ist es, nicht von England lernen zu wollen, das doch probate Muster für eine sinnvolle Reform der sozialen und politischen Verhältnisse in Frankreich zu bieten gehabt hätte und ein solches Potential auch weiterhin aufweist:

«Sie hätten, hätten Sie nur gewollt, von unserem Beispiel profitieren können und hätten so Ihrer zurückgewonnenen Freiheit die angemessene Würde verleihen können [...]. Sie hatten alle diese Vorteile in Ihren alten politischen Verhältnissen, aber Sie zogen es vor, so zu handeln, als ob Sie nie zuvor eine zivilisierte Gesellschaft gebildet hätten und so alles bei Null wiederzubeginnen hätte».¹⁰

Beschreibung und Analyse der französischen Vorgänge dienen damit letztendlich einem Vergleich, der in eine Apologie des britischen Politik- und Gesellschaftssystems mündet. Die Lage auf der anderen Seite des Kanals wird dementsprechend aus einer doppelten Perspektive wahrgenommen: Der französische «Absolutismus», der in England mit der *Glorious Revolution* von 1688/89 überwunden wurde, ist Anfang 1789 am Ende, und zwar durch historische Materialermüdung. Diesem Ende durch Altersschwäche entsprechend fällt Burkes Fazit zu den wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Zuständen aus: Vieles ist anachronistisch, doch ist das große Ganze weit von einer Tyrannei entfernt, König, Königin und Adel sind von mildem Reformgeist beseelt und im Kern gut, alles ist also heilbar und im Einzelnen reparabel. Die Forderung des Tages würde also lauten, nach britischem Vorbild im Geist von Ehrfurcht vor der Geschichte und Respekt vor ihren Hervorbringungen eine behutsame Umgestaltung ins Auge zu fassen, die an den Geist der laut Burke

9 Burke 2001, S. 324.

10 Burke 2001, S. 185-187.

im Schoße der Geschichte schlummernden französischen Ur-Konstitution anknüpft und zu einer Machtbalance nach englischem Vorbild führen würde.

Diese Verfassung zu rechtfertigen, ist die *raison d'être* der «Reflections», und dieser alles beherrschenden Zweckausrichtung entsprechend wird die Darstellung Frankreichs vor und während der Revolution nahtlos angepasst. Dabei kommt es zu einer Abstoßung aufgrund zu großer Nähe – Burke verzerrt die Vorgänge in Frankreich ins Monströse, weil sie in vieler Hinsicht auf britische Verhältnisse plus eine Modernisierung im Geist der Aufklärung hinauslaufen, die Burke als ein Hauptvertreter der englischen Oligarchie als Gefährdung der eigenen Stellung und des von diesem System profitierenden Zirkels zutiefst missbilligt und daher mit allen Mitteln bekämpfen muss. Das wirkungsvollste Mittel zur Erreichung dieses Zieles aber besteht darin, die zwischen Mai 1789 und August 1790 vollzogenen Schritte zur Umwandlung Frankreichs aus einer in der Theorie unbeschränkten Monarchie zu einer konstitutionellen Monarchie von Anfang an als ein fanatisiertes, radikalisiertes und damit terroristisches Unterfangen einer verbrecherischen Clique atheistischer Philosophen und neidisch-gieriger Financiers zu diskreditieren. Mit anderen Worten: die Neigung zum menschenverachtend Totalitären, deren schon jetzt unaufhaltsame Steigerung an zentralen Stellen der «Reflections» im raunenden Orakelton beschworen wird, ist für Burke von Anfang an in der scheinbar noch so harmlosen Ereigniskette angelegt, ja geradezu die Keimzelle der ganzen Revolution. Beide eng miteinander verzahnte Thesen gilt es im Folgenden aus dem Text heraus zu belegen.

Bei der Analyse dieses Prozesses, in dem Burke aktuelle Informationen aus Frankreich zu einem komplexen und weitreichenden Manifest zur englischen und europäischen Politik verarbeitet, den Wissensstand der Gegenwart zum Maßstab zu nehmen, wäre auf groteske Weise anachronistisch. Um die dabei vorgenommene ideologische Instrumentalisierung abschätzen zu können, dürfen naturgemäß nur die Quellen zugrundegelegt werden, die der Verfasser nachweislich benutzt hat bzw. ihm problemlos zugänglich gewesen wären. Dieser Nachrichtenstand ist durch die Forschungen der letzten Jahrzehnte genügend bekannt, um ermessen zu können, wie er in den «Reflections» ausgewertet oder besser: verwertet wurde.¹¹ Diese konsequente Perhorreszierung der Vorgänge in Frankreich ist aufs Engste mit dem Faktor Religion und Kirche verknüpft - die konservativen Historiker des 19. Jahrhunderts werden diese Thesen schon bald zu einem kompakten Verschwörungsmodell ausweiten und zusammenfügen:¹² Demnach haben sich die gottlosen Philosophen und ihre Adepten zur synchronen Vernichtung von Glauben, Monarchie und natürlicher Ordnung zusammengetan, ihre Götter waren Voltaire, Diderot, Rousseau und Mably, die samt und sonders vor 1789 das Zeitliche gesegnet haben, aber mit ihren zerstörerischen Ideen die Revolution dominieren. Damit gehen De Maistre und seine Gesin-

11 Vgl. Anm. 1.

12 Lebrun 1988; Klinck 1996.

nungsgenossen ein gutes Stück über Burke hinaus, denn für diesen war der Vernichtungswille der «Philosophensekte» immerhin nur ein destruktives Element unter anderen, allerdings ein wichtiges. Für Burke waren die tonangebenden Vordenker der französischen Aufklärung, deren Namen bezeichnenderweise – Gipfel der Verachtung! - nicht genannt werden, durch die Bank Atheisten, die ihre amoralische Gottlosigkeit zum allein herrschenden System erheben und damit die Hoheit über Kopf, Herz und Gemüt des Volkes gewinnen wollten – ohne zu sehen, dass sie damit den Ast absägten, auf dem sie selber saßen:

«Die Verschwörung der Literaten hatte seit geraumer Zeit einen regelrechten Plan zur Zerstörung der christlichen Religion entworfen. Dieses Ziel verfolgten sie mit einer wahren Besessenheit, den man zuvor nur bei den Wortführern religiöser Sekten festgestellt hatte. [] Diese Väter des Atheismus haben eine ganz eigene Art von Heuchelei, und sie haben gelernt, gegen die Mönche mit dem Geist der Mönche zu sprechen».¹³

Ohne eine von Herrschenden wie Volk tief internalisierte christliche Religion sind Gesellschaft und Staat laut Burke zur Auflösung verdammt, Atheismus steht für menschenverachtende Anarchie. Dabei ist laut Burke nicht einmal entscheidend, welche christliche Konfession das Sagen hat, die anglikanische, reformierte, lutherische oder katholische. Ausschlaggebend ist, dass ohne Religion und Kirche Moral und Ordnung binnen kurzem verkümmern müssen, weil mit ihnen jegliche Art von Autorität zugrunde geht. Ob innerweltliche Tugend ohne transzendenten Bezug denkbar ist und eine Gemeinschaft von Menschen ohne Gottesglauben moralisch handeln kann, waren Dauer-Diskussionsthemen des 18. Jahrhunderts; auf diese Fragen eine abschlägige Antwort zu geben, fiel keineswegs aus dem europäischen Meinungsspektrum heraus, im Gegenteil – die Skepsis gegenüber der Denkfigur des tugendhaften Atheisten war weit verbreitet, vor allem in Deutschland. Die bewusste Abweichung von den historisch eruierbaren Fakten, die Burke hier vornimmt, liegt im Begriff Atheismus selbst beschlossen. Literaten und Philosophen, die in engem Anschluss an die Atomisten der Antike die Existenz eines Schöpfergottes bestritten und die Entstehung der Welt wie die Seele des Menschen aus der Materie allein ableiteten, bildeten im Frankreich der Aufklärung eine verschwindend kleine Minderheit, deren Ideen über diese elitäre Zirkelbildung nicht wesentlich hinausdrangen. Für die tonangebenden Intellektuellen im Umkreis der *Encyclopédie* und Voltaire, den einflussreichsten Publizisten der Aufklärung überhaupt, stand völlig außer Frage, dass das Volk einer Religion bedurfte, die ihm die Regeln einer geläuterten Mitmenschlichkeitsmoral vermittelte und auf diese Weise Eigentum und soziale Hierarchien schützte.¹⁴ Zudem waren die allermeisten dieser *philosophes* bekennende Deisten, das heißt: sie hielten die Schöpfung des Kosmos und des Menschen durch ein

13 Burke 2001, S. 276.

14 Vgl. Pomeau 1993.

höheres Wesen, das seine Geschöpfe perfektibel und damit zum Fortschritt fähig angelegt hatte, für die plausiblere Hypothese als eine sich selbst erzeugende Materie, die Alternative der Atheisten. Für die französischen Deisten unterschiedlicher Couleur lief die dringend nötige Reform der religiösen Verhältnisse darauf hinaus, die katholische Kirche ihrer erdrückenden Monopolstellung zu entkleiden, der Minderheitskonfession der – trotz Verbots von 1685 im Lande verbliebenen – Calvinisten bürgerlichen Rechtsstatus zu verschaffen, allen Glaubensrichtungen, die sich den Gesetzen des Staates unterordneten und ein friedliches Zusammenleben predigten, die Zulassung zu erteilen und damit auch in diesem Bereich wie in Wirtschaft und Presse eine heilsame Konkurrenz anzufachen, kirchliche Instanzen aus den Zensurbehörden zu entfernen und damit den Kultursektor von einer anachronistischen Bevormundung zu befreien sowie alle religiösen Vereinigungen staatlicher Kontrolle zu unterstellen und diese auf diese Weise zur ethischen Aufrüstung des Volkes im Geiste umfassender Toleranz heranzuziehen. Die durchgehende Gleichsetzung von Deismus und Atheismus in den «Reflections» folgt, wie Burke wissen musste, im Großen den Strategien der Jesuiten und ihres *Journal de Trévoux*.

Solche Ideen, die die Religion als unverzichtbares Erziehungsmittel des Volkes postulierten, erwiesen sich in der *Assemblée nationale constituante* unter tätiger Mithilfe zahlreicher Priester schnell als mehrheitsfähig und fanden ihren Niederschlag in der Zivilkonstitution des französischen Klerus vom Sommer 1790, der dadurch aus der römischen Obödienz herausgelöst und zu einer kirchlichen Organisation unter Aufsicht und Hoheit des Staates verwandelt wurde.¹⁵ Für Burke war das ein erster Schritt, mit dem die verbrecherische Atheistenclique ihrem Fernziel, der Austilgung jeglicher Religiosität im Volk, näherkommen wollte. De facto war der damit geschaffene Zustand, zusammen mit der Emanzipation der Calvinisten und der Juden, jedoch der englischen Konfessionslandschaft verblüffend ähnlich: eine vom Staat anerkannte, protegierte und vielfältig alimentierte Hauptkirche ohne zweifelhafte Loyalitätsausrichtung zum Papst. Auch die damit einhergehende Verstaatlichung des kirchlichen Besitzes, die Burke in Frankreich als schäbigen Raub und Verbrechen an der Geschichte anprangert, hatte in der Enteignung der Klöster durch König Heinrich VIII. zweieinhalb Jahrhunderte zuvor durchaus ihre Parallele, wie der historisch sehr bewanderte Pamphletist sehr genau wusste; ebenso ausgeblendet wird die gallikanische Tradition, die durch die Transformation zur Staatskirche vollendet wird. Umso süffisanter kommentiert Burke in diesem Zusammenhang die eklatante Ungleichbehandlung von Kirche und Adel in Sachen Eigentum und historisch gewachsener Einkünfte – während die Güter der Kirche als Besitz der Nation beschlagnahmt werden, wird der Großteil der adeligen Gefälle, die untrennbar mit dem jetzt feierlich abgeschafften Feudalsystem verknüpft sind, als angeblich redlich

15 De *Viguerie* 1986.

erworbenes Eigentum geschützt und rückkaufpflichtig gemacht. Das war eine Lebenslüge der großbürgerlichen Revolution schlechthin, die dem hasserfüllten Blick des angloirischen Kritikers natürlich nicht entging:

«Ich weiß nicht, ob die hohen Ausgaben des Herzogs von Choiseul etwas von den ungeheuren Summen übrig gelassen haben, die er der bei den Finanzgeschäften seiner Regierung erbeutet hat, welche durch jegliche Art von Verschwendung in Krieg und Frieden wesentlich zur gegenwärtigen Verschuldung Frankreichs beigetragen hat. Wenn davon etwas übrig ist, warum wird es nicht beschlagnahmt? [...] Warum ist der Landbesitz des Herzogs von Rochefoucault unantastbar und der des Kardinals von Rochefoucault nicht?»¹⁶

Alte und neue Oligarchie

So besteht die wesentliche Differenz zwischen der kirchlichen und religiösen Landschaft in England und Frankreich unter dem Strich darin, dass die französischen Eliten durch die Verstaatlichung der Kirche im Jahre 1790 herbe Verluste hinnehmen mussten. Gewiss, zwischen den garantierten Spitzeneinkommen von Bischöfen und der kargen Entlohnung einfacher Priester lagen auch unter der Zivilkonstitution weiterhin Welten, doch war das Goldene Zeitalter des französischen Klerus damit Vergangenheit und die geistliche Laufbahn für nachgeborene Söhne des Adels, der Jahrhunderte lang die 135 Bischofssitze des Ancien Regime monopolisiert hatte, endgültig vorbei; ähnliche Einbußen musste das reiche Stadtbürgertum hinnehmen. In diesen Abstrichen lag die Gefahr des französischen Exempels für die herrschenden Kreise in England, wie Burkes Polemik gegen die Aufhebung historisch gewachsener Privilegien aller Art – eines der Leitmotive der «Reflections» - deutlich macht.

Eine für das Erklärungsmodell der «Philosophen-Kabale» unerlässliche Querverbindung bleibt in Burkes Text allerdings offen: In welchem Verhältnis stehen sie zu den politischen Betreibern der Revolution, die die legislative Körperschaft und ihre Politik dominieren? Die großen Ideengeber der politisierten Aufklärung waren, wie erwähnt, vor 1789 gestorben. Zudem unterstellt Burke ihnen durchgehend Praxisferne und Hang zum fanatischen Theoretisieren, letztlich zum Ausspinnen fataler Utopien und ebenfalls eine ausgesprochene Vorliebe für die absolute Monarchie. Wie solche wirklichkeitsfremden Phantasten in der Lage sein sollten, eine seit Jahrhunderten mit dem Königtum verschmolzene reiche und mächtige Staatskirche auszuhebeln, ist aus der Logik des Texts nicht nachzuvollziehen, zumal die angeblich so umtriebigen «*philosophes*» in den ausschlaggebenden Gremien des neuen Frankreich gar nicht auffindbar waren:

16 Burke 2001, S. 280.