

---

## II. Konservative Theorie gegen die Französische Revolution

Frankreich war naturgemäß am stärksten von seiner Revolution betroffen und hat die entschiedenste konterrevolutionär-konservative Publizistik hervorgebracht. Die Emigranten kehrten zurück und verlangten die Rückgabe ihrer verlorenen Liegenschaften und Genugtuung für 80 000 Tote. Der Konservatismus war jedoch keineswegs einig, wie weit die Restitution und die Restauration gehen sollte. Der König Louis XVIII, der Bruder des hingerichteten Königs Louis XVI, kam aus dem englischen Exil zurück und war relativ liberal gesonnen. Die materiellen Veränderungen der Revolution wurden weitgehend respektiert. Die Feudallasten blieben abgeschafft. Bürgerlicher Besitz an Kirchen und Adelsgütern wurde nicht wieder enteignet. Die spirituellen Errungenschaften der Revolution gingen in ein Konkordat von 1817 ein, welche die Macht der Kirche beschränkte. Gegen diese Liberalität haben die Theokraten rebelliert und das Papsttum als Macht von außen gegen die Nationalkirche unter der Kontrolle des Staates zu stärken versucht. Der „Gallikanismus“ wurde von den Ultrakonservativen als ein Übel gebrandmarkt. Bonald und Maistre als Theoretiker einer theokratischen Restauration gingen weit über das hinaus, was bei Hofe angestrebt wurde. Selbst die europäische Ordnung, welche die Heilige Allianz schuf, ging ihnen schon zu weit, weil sie das Legitimitätsprinzip nicht strikt respektierte.

### Literatur

- H. Barth: Der konservative Gedanke. Ausgewählte Texte. Stuttgart, Koehler, 1958  
F.-G. Dreyfus: Histoire de la démocratie chrétienne en France. De Chateaubriand à Raymond Barre. Paris, Albin Michel, 1988.  
M. H. Ellbow: French Corporative Theory. 1789–1948. A Chapter in the History of Ideas. New York, Columbia University Press, 1953.  
K. Epstein: Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland. Berlin, Propyläen, 1973

R. Girardet: *Le nationalisme français*. Paris, Colin, 1966.

W. Gurian: *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789–1914*. München Gladbach, Volksverein Verlag, 1929.

R. Rémond: *Les droites en France*. Paris, Aubier, 1982, 4. Aufl.

D. P. Resnick: *The White Terror and Political Reaction after Waterloo*. Cambridge/Mass, Harvard University Press, 1966.

---

## **1 Der Status-quo-ante-Konservatismus: Maistre, Bonald, der junge Lamennais**

### **Joseph Vicomte de Maistre (1753–1823)**

Der führende Kopf des Status-quo-ante-Konservatismus in Frankreich war de Maistre, obwohl er nicht einmal französischer Staatsbürger war. Er stammte aus einer savoyardischen Familie, die erst kürzlich geadelt worden war. In seiner Jugend hatte er Sympathien für die Freimaurer gezeigt, obwohl er aus einer tief religiösen Familie stammte. Er folgte seinem Vater mit einer Karriere im Rechtssystem und führte bis zur Revolution ein eher gemächliches Beamtenleben. Als die französischen Truppen 1792 in Savoyen einfielen, gab er seine anfänglich positiven Gefühle gegenüber der Revolution auf. Er floh nach Lausanne, wo er die piemontesische Krone, zu der Savoyen gehörte, vertrat. 1796 kamen seine „*Considérations sur la France*“ heraus und wurden zum intellektuellen Fanal der Konterrevolution. 1803–1817 war er Botschafter der Turiner Regierung in St. Petersburg. Dort schrieb er wichtige Werke, wie den „*Essai sur les principes générateurs des constitutions politiques*“ (1809) und „*Du pape*“ (1819).

In seinem „*Essay*“ von 1809 ging Maistre davon aus, dass die Politik die gefährlichste aller Wissenschaften sei (*Essai*: III f). Geschichte war für ihn experimentelle Politik. Das war nicht empirisch gemeint. Politische Theorie war für Maistre eher Religionsphilosophie. Es war eigentlich erstaunlich, dass ein Denker, der das ganze aufklärerische Jahrhundert aus der Geschichte ausradieren wollte, so stark auf seine Wissenschaftlichkeit pochte. Dies schien umso verwunderlicher als seine Arbeitsweise eher vage war – wie bei Burke. Viele Zitate sind falsch. Rousseau und Montesquieu, die einzigen Werke, die er permanent verarbeitet, sind planmäßig missverstanden worden. Seine Bewunderung für die englische Verfassung war auf ein geschöntes Bild der Realität aufgebaut. Burke war da weit realistischer, aber er hatte den Vorteil des Akteurs in diesem System.

Maistre setzte sich mit den Autoren der Aufklärung auseinander, die an die Machbarkeit der Politik glaubten und Vertrauen in die politische Aktion setzten. Sein Grunderlebnis war religiös. Der Mensch war nach dem Bilde Gottes ge-

schaffen worden, fiel aber aus der Gnade, weil er sich gottähnliche Attribute anmaßte, wie den „freien Willen“. Diese Depravationstheorie war jedoch mit einer optimistischen Erlösungsvision verbunden. Gottes Wege setzen sich letztlich in der Geschichte durch. Das unrühmliche Ende der französischen Revolution war ihm Beleg für seine These. Ein religiöses Hauptproblem war für ihn, der aus dem Herzen vieler Emigranten sprach, warum Unschuldige unter der Revolution leiden mussten, und durch Kollaboration schuldig gewordene „Königsmörder“ zu Reichtum und Ansehen gekommen waren. Der Vernunftkult der Revolution hatte zur Entchristianisierung Europas geführt. Die Bibel des Materialismus von Adam Smith – die Burke auch als Konservativer akzeptierte – war für ihn eine der Ursachen des Niedergangs. Die Arbeitsteilung der Marktgesellschaft zerstörte die Landgesellschaft und vereinzelte die Menschen im Individualismus. Sein Christentum war von alttestamentarischer Härte. Von anderen Gläubigen ist es gelegentlich als „heidnisch“ empfunden worden. Es fehlte der Gedanke der Liebe. Maistres Lob der Inquisition in Spanien, die er einem russischen Aristokraten näher bringen wollte, zeigte diesen kalten Funktionalismus einer Staats- und Kirchenräson, ohne Empathie für die Gefolterten. Er behauptete, die Inquisition habe nie ein Fehlurteil gefällt, habe die Juden nicht verfolgt, wenn sie sich zum Christentum bekannten, und habe sich zum „sanftesten und weisesten Instrument“ der Glaubenssicherung entwickelt (Let: 34, 109). Die Spanier beglückwünschte er zu ihrem Bestreben, sich gegen Europa abzuschotten (Let: 109). Die spanischen Konservativen wie Menéndez Pelayo haben diese Botschaft später begierig aufgegriffen (vgl. Kap.VI. 5). Einige Kritiker haben Maistre wegen solcher Passagen sogar ein „terroristisches Christentum“ vorgeworfen.

In seinen Betrachtungen über Frankreich vertrat er die Deutung, dass die Revolution eine Strafe für menschliche Hybris sei, die geglaubt habe, alles „machen“ zu können, und erkennen muss, dass sie nicht steuere, sondern vom Strom der Geschichte mitgerissen werde (Cons.: 5). Der Terror hat seine Erfinder vernichtet. Nur mittelmäßige Geister hätten die Französische Revolution positiv beurteilt. Menschen „mit Genie“ hätten keine Angst vor der „Konterrevolution“ gehabt (Cons: 7). Jeder Tropfen des Blutes von König Ludwig XVI hat Frankreich Ströme von Blut gekostet. Vier Millionen Franzosen hätten mit ihrem Kopf das nationale Verbrechen einer „antireligiösen und antisozialen Rebellion“ bezahlt. Aber diese Verbrechen waren kein Zufall. Sie sind „Instrument der Vorsehung“ gewesen (Cons.: 26).

Maistre polemisierte scharf gegen das „Repräsentativ-System“, auf das alle Neuerer so stolz gewesen seien. Es war für ihn eine Errungenschaft der feudalen Zeit. Es existierte keineswegs nur in England, sondern in vielen Monarchien, wenn es dort auch gelegentlich eingeschlafen sei (Cons.: 52 f). Die Revolution war für Maistre der höchste Grad der Korruption, die „reine Unreinheit“ in der Ge-

schichte. Maistre war nicht gegen jedes Repräsentativsystem, sondern nur gegen ein „künstlich erdachtes“. Institutionen müssen gewachsen sein, Rechte können nicht einfach deklariert werden. Hier variierte er nur Burke. Er habe nie einen Menschen getroffen, sondern immer nur Franzosen, Italiener oder Russen. Dank Montesquieu wisse er, dass es auch „Perser“ gebe. Aber der Mensch, falls es diesen Träger von angeblichen Menschenrechten gebe, existiere „à son insu“, ohne sein Wissen. Die Einrichtungen müsse jedes Volk nach seinen Sitten, nach seiner Religion, seiner geographischen Lage und seinen Reichtümern nach Bedarf schaffen (Cons.: 88 f). Der Machbarkeitswahn glaube aber, dieses durch Gesetze zu bewirken. Dabei wurde er sogar empirisch und wollte 1789–1791 über 15 000 Gesetze in Frankreich entdeckt haben, die er einzeln aufschlüsselte. Maistre war im Gegensatz zum trockenen Bonald ein wortgewaltiger und gelegentlich ironischer Schriftsteller. Er mokierte sich über diese legislatorische Arbeitswut der Franzosen, die sonst eine Neigung zum angenehmen Leben gezeigt hätten. Eine Volkssouveränität könne es nicht geben, weil die Revolution gezeigt habe, dass sie in Faktionen zerfallen sei. Es sei zudem eine „Republik ohne Republikaner“ entstanden (Cons.: 94). Das Volk jedenfalls habe mehrheitlich den Tod des Königs nicht gewollt. Man könne in der Provinz immer wieder feststellen, das Volk rufe weiter: „vive le roi!“.

Während ein englischer MP eine Respektsperson sei, sei ein französischer Abgeordneter mit seiner Absicherung durch Neologismen wie „Indemnität“ nichts als eine lächerliche Figur. Die Entwicklung zur Republik war ein ubiquitärer Prozess. Selbst in Amerika sei die republikanische Staatsform aber dem Land nicht bekommen (Cons.: 103). Die Parteien und Städte wachten eifersüchtig über ihre Prärogativen. Man könne sich nicht einmal auf eine Hauptstadt einigen, und müsse daher eine neue auf der grünen Wiese bauen. Eine Republik brachte in seinen Augen nur Nachteile. Frankreich als Republik sei ohne Verbündete, während die Monarchien sich zu Koalitionen zusammenschlossen.

Maistre schloss sein Werk mit Betrachtungen über die angeblichen Gefahren der „Konterrevolution“ (Kap. X). Er hielt die Gefahren angesichts der internationalen Konstellation für gering – eine grobe Fehleinschätzung nach dem Baseler Frieden, mit dem Preußen aus der konterrevolutionären Koalition auschied.

In seinem „Essai“ (:IV) von 1809 stellte Maistre zwölf Prinzipien auf. Das erste lautete, dass keine Verfassung je aus einer Beratung entstanden sei. Die Rechte des Volkes seien nie geschrieben worden, und wenn, dann allenfalls als Niederschrift von schon bestehenden Rechten. Rechte konnten für Maistre nur Konzessionen des Souveräns sein. Die Rechte des Souveräns und des Adels hätten weder Urheber noch Geburtsdatum. Je mehr eine Institution schriftlich fixiert werde, umso schwächer erweise sie sich. Eine Nation könne ohnehin keine parlamentarische

Versammlung der Welt konstituieren. Maistre hat 1809 bekräftigt, dass er nichts von seiner Theorie von 1796 zurücknehmen müsse. Auch Anfang des neuen Jahrhunderts galt für ihn: das Volk wird seine Herren immer akzeptieren, aber niemals wählen (Essai: 38).

Die Status-quo-ante-Konservativen konnten in dieser Weise argumentieren, solange das Ende der Revolution nicht absehbar war. Denn auch das napoleoni-sche Regime galt noch als Fortsetzung der Revolution mit anderen Mitteln. In der Restaurationszeit ab 1814 änderten sich die Grundlagen der Argumentation. Die Ultraroyalisten wurden vom König zunächst von der Macht ferngehalten. Sie wurden aber dadurch stark, dass sie sich im Gegensatz zu den Theokraten auf den Boden der oktroyierten Verfassung, der Charte, stellten. Die konservativen Vordenker liebten die Charte nicht, aber der König hatte sie erlassen und dynastische Loyalität zwang dazu, sie anzunehmen. Eine Veränderung des ungeliebten Status quo wäre einer Revolution gleich gekommen. Ein Wandel konnte jetzt allenfalls noch von der Kirche ausgehen. Die Kirche wurde somit von Maistre funktionalisiert. Er hat sie vor allem als Element der Legitimitätsstiftung bemüht, wie in dem Werk „Du pape“ von 1819. Ansonsten hat Maistre eher die Sitten und Gebräuche des Volkes beschworen. Die universelle Kirche war für Maistre (Pape: 19) eine Monarchie, moderiert durch eine Aristokratie. Das Buch begann mit Gedanken über die Unfehlbarkeit des Papstes im Amt. Die Doktrin wurde erst ein halbes Jahrhundert später von einem vatikanischen Konzil dogmatisiert, nachdem der Vatikanstaat sein weltliches „imperium“ durch das Risorgimento in Italien verloren hatte.

Maistre (Pape: 169) glaubte, dass die beste Beschränkung der Souveränität der Fürsten sei, wenn man die Macht im Interesse der Menschheit dem „souveränen Pontifex“ anvertraue. Er konstruierte eine Art „Übersouveränität“ des Papstes über die Fürsten. Der Papst sollte die Fürsten anleiten, damit ihre Macht nicht in Despotismus ausarte. Im Gegensatz zu seinen Schriften über Frankreich, die Revolution und die Verfassungen war das Papst-Buch schlecht geschrieben und unübersichtlich angelegt – mit langen historischen Exkursen, die zum Hauptargument kaum etwas beitrugen. Das Bekenntnis, dass er den Papst am meisten liebe, kann nicht einmal seinem König in Turin gefallen haben, denn religiöse Eiferer auf den Thronen waren selten geworden. Das theoretische Element der Papstsouveränität in seiner Doktrin klang wie eine latente Herausforderung an das „monarchische Prinzip“, denn es untergrub tendenziell die Souveränität der Fürsten.

Maistres Doktrin wurde einflussreich bei Lamennais in Frankreich und bei Gioberti in Italien (vgl. Bd. 1, Liberalismus). Aber selbst der Hegemon in Italien, Österreich, und der Neben- und Überhegemon Russland, der nicht katholisch war, hat eine solche Doktrin nicht akzeptiert und verließ sich lieber auf das Legitimitätsprinzip, auf das die europäische Staatengemeinschaft sich geeinigt hatte. Man

wundert sich, dass der Botschafter Maistre in Russland nicht schärfer die Machtverhältnisse und Machtideologien erkannt hat.

Russland war für einige westeuropäische Traditionalisten – wie Baader in Deutschland – zur Hoffnung und zum Garanten des Legitimus geworden. Maistre hat zu lange in Russland gelebt, um nicht kritisch gegen solche Hoffnungen zu bleiben. Er argumentierte in „Du pape“ man müsse nicht lange in Russland gelebt haben, um die Mängel seiner Bewohner zu kennen. Selten hätten Reisende mit „Liebe“ über Russland berichtet. Er wollte die üblichen Vorurteile aber nicht verstärken. Er nannte die Russen ein Volk, das „hervorragend tapfer, spirituell, gastfreundlich, unternehmend, glücklich und imitativ“ sei, mit einer schönen Sprache und eleganter Rede ausgestattet. Aber er glaubte dennoch nicht, dass Russland sich auf das Niveau der Zivilisation und Wissenschaft Europas heben könne (Pape: 388). Es fehlte Russland in seinen Augen vor allem eins für eine welthistorische Mission: die Religion. Russland sei antikatholisch gesonnen. Es wurde der Orthodoxie eine Annäherung an den Protestantismus unterstellt. Tatsächlich lagen allenfalls ein paar Konzessionen an die lutheranischen Balten vor, deren Oberschicht in der Hauptstadt überproportional repräsentiert war. Baaders Idee einer ökumenischen Vereinigung der drei großen christlichen Kirchen waren für Maistre eine Konzeption des pietistischen Sektengeistes, die er ablehnte. Diese Hoffnung sollte nur bei einigen Neoslawophilen wie Solov'ev Nachwirkungen haben, während Maistres Ansichten einflussreich für die vatikanische Politik wurden, z. B. in der päpstlichen Enzyklika „Mirari vos“ und in der Unfehlbarkeitserklärung von 1870. Maistre hatte zudem kein Vertrauen in Russland. Er fürchtete, dass Russland nicht stabil sei und jederzeit vom „Geist der Revolution“ angesteckt werden könne – was sich als prophetisch erweisen sollte. Wenige Jahre nach diesen Äußerungen, 1825, kam es durch die Dekabristen zum ersten russischen Revolutionsversuch. Maistre war einer der ersten, die einen globalen Konflikt in der Welt voraussahen, bei dem Russland schon eine prominente Rolle spielte. Das manichäische Denken Maistres mündete in die Alternative Katholizismus oder Revolution, die Donoso Cortés in Spanien später noch zuspitzte. Schon bei Maistre wurde in dieser apokalyptischen Situation die „Entscheidung“ zum Wert an sich. Sie war jedoch noch eine Entscheidung für christlich-katholische Werte und nicht die laizistische gleichsam wertfreie Entscheidung der späteren konservativen Revolution. In dieser Situation war vor allem das liberale Dialog-Prinzip nicht mehr gefragt. Entscheidung erlaubte keine langen Diskussionen mehr. Der Status-quo-ante-Konservatismus bekam so bei Maistre ein überraschend modernes Gesicht. Einerseits war er so reaktionär, dass schon Metternichs Neuordnung Europas von 1814 als unzulässige Verletzung des Legitimitätsprinzips schien. Andererseits kam durch den katholischen Dezisionismus eine Komponente in die ultra-konserva-

tive Theorie, die spätere Anhänger einer konservativen Revolution – etwa in der *Action française* – faszinierte.

Der Eifer, mit dem Maistre die Tradition der Nationalkirche in Frankreich bekämpfte (De l'église: 353) hatte etwas unzeitgemäßes an sich. Das explosive Gemisch von „katholischer Revolution“ und monarchischer Souveränitätsdoktrin wurde erst geschichtsmächtig, als der Konservatismus am Ende des Jahrhunderts auch in Frankreich in Richtung „konservative Revolution“ drängte. Maurras hat sich ständig auf Maistre berufen. Ein Urenkel, Rodolphe de Maistre, hat 1910 attestiert: „Joseph wäre heute Mitglied der *Action Française*“. Carl Schmitt war nicht zufällig von Maistre und Bonald fasziniert und beeinflusst. Maistre ist freilich von Maurras einseitig interpretiert worden. Er hätte sicher keine Bedenken gehabt, sich mit den späteren Republiken anzulegen. Aber eine Rebellion gegen den Papst, als welche die Doktrinen Maurras' schließlich verurteilt worden sind, hätte Maistre schwerlich geduldet.

### Literatur

- D. Bagge: *Les idées politiques en France sous la Restauration*. Paris, PUF, 1952.  
 J. Godechot: *La contre-révolution. Doctrine et action. 1789–1804*. Paris, PUF, 1961.  
 J. J. Oechslin: *Le mouvement ultra-royaliste sous la restauration, 1814–1830*. Paris, LGDJ, 1952.

### Quellen

- Maistre: *Œuvres complètes*. Lyon, Pélagaud, 1884–84, 14 Bde. Reprint: Genf, Slatkine, 1979. Bd. III: *Du pape* (1819). 1863, 3. Aufl. (zit. Pape)  
 Maistre: *De l'église gallicane dans son rapport avec le souverain pontif* (1826). Lyon, Pélagaud, 1860.  
 Maistre: *Considérations sur la France* (1809). Lyon, Pélagaud, 1860, 2. Aufl. (zit: Cons)  
 Maistre: *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (1809). Lyon, Pélagaud, 1860. (zit: Essai)  
 Maistre: *Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole* (1815). Lyon/Paris, E. Vitte, o. J. (zit. Let)  
 X. de Maistre (Hrsg.): *Les carnets du Comte Joseph de Maistre. Livre Journal 1790–1817*. Lyon/Paris, E. Vitte, 1923.  
 Ph. Barthelet: *Joseph de Maistre: Les Dossiers*. Genf, L'Age d'homme, 2005.

### Literatur

- C. Armenteros: *The French Idea of History. Joseph de Maistre and his Heirs 1794–1854*. Ithaca, Cornell University Press, 2011.  
 C. Armateros/R. Lebrun: *Joseph de Maistre and his European Readers*. Leiden, Brill, 2011.

- F. Bayle: *Les idées politiques de Joseph de Maistre*. Paris, Montchrestien, 1945.
- Th. Bokenkotter: *Church and Revolution. Joseph de Maistre and his Heirs 1794–1854*. Ithaca, Cornell University Press, 2011.
- E. M. Cioran: *Über das reaktionäre Denken*. Frankfurt, Suhrkamp, 1980.
- C. G. Gignoux: *Joseph de Maistre. Prophete du passé, historien de l'avenir*. Paris, Nouvelles éditions latines, 1963.
- H. Laski: *Studies in the Problem of Sovereignty* (1917). London, Allen & Unwin, 1968: 211–266.
- R. A. Lebrun: *Throne and Altar: The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre*. Ottawa, Ottawa University Press, 1965.
- W. Schmidt-Biggemann: *Politische Theologie der Gegenaufklärung*. Saint Martin, de Maistre, Kleuker, Baader. Berlin, Akademie Verlag, 2004.
- R. Triomphe: *Joseph de Maistre*. Genf, Droz, 1968.

### **Louis Gabriel Vicomte de Bonald (1754–1840)**

Bonald hat keine spektakuläre politische Karriere gemacht. Nach Studien der Philosophie und der alten Sprachen wurde er Bürgermeister seiner Heimatstadt Millau (1776). 1790 wurde er in das Direktorium seines Departements gewählt. In diesem Amt fiel er erstmals durch seine Opposition gegen eine von der Nationalversammlung beschlossene zivile Kirchenverfassung auf. Als die Revolution sich radikalisierte, emigrierte Bonald und diente eine Weile der konterrevolutionären Armee der Fürsten. Anschließend verbrachte er eine Übergangszeit mit Studien in Heidelberg. Die Emigration hat er später als „traurige und stolze Ehre“ der Nichtangepassten verherrlicht (Mél, II: 376). Im Gegensatz zu Maistre, der die „Emigration“ in einem Amt in Russland als Botschafter Savoyen-Piemonts in Petersburg verbrachte, und sich dort liebend in das Land versenkt hat, ließ Bonald sich kaum innerlich auf sein Gastland ein. Seine Urteile über Deutschland fielen entsprechend harsch aus. Er witterte vor allem überall einen heimlichen Protestantismus, selbst bei den deutschen Katholiken. Sie neigten seiner Ansicht dazu, in „privaten Gebetbüchern“ zu lesen, statt brav der katholischen Liturgie zu folgen. In Heidelberg entstand sein Hauptwerk zur politischen Theorie „*Théorie du pouvoir*“. Es wurde in Konstanz in einer Emigrantendruckerei herausgegeben (1796). Napoleon hat als Konsul eine Neuauflage des Buches angeregt. Bonald lehnte ab, weil er von seiner Prognose, dass die Bourbonen zurückkehren würden, nicht Abstand nehmen wollte. Die Literaturbasis dieser Arbeit war schmal. Montesquieu und Rousseau wurden zur Widerlegung, Bossuet zur Inspiration herangezogen.

1798 kehrte Bonald heimlich nach Frankreich zurück. In Paris entstand ein Buch über die „*Législation primitive*“ (1802). Napoleon versuchte ihn zur Mit-



arbeit zu bewegen – vergeblich. Nach dem Sturz des Kaisers wurde er Mitglied des königlichen Rates für öffentlichen Unterricht und 1823 Mitglied der Pairskammer. Er kämpfte dort vor allem gegen die Ehescheidungsgesetze. Unter dem Direktorium hatte er bereits ein ganzes Buch zu diesem Gegenstand publiziert (*Du divorce*, 1801). Seine Gegnerschaft gegen die Scheidung wurde nicht nur religiös sondern auch sozial begründet: Die Ehescheidung stellte nach seiner Ansicht die Frauen schlechter und sei ein Rückfall in die Barbarei. Die Einehe sei das einzige Mittel, die natürliche Stärke des Mannes zu neutralisieren, und die schwächere Frau zu schützen (*Essai* 1847: 244). Als Konservativer verband er die religiöse Kritik mit einer Kritik an der „Über-Gesetzgebung“, die alle gesellschaftlichen Verhältnisse mechanisch regeln wolle. Sein gefürchtetster Auftritt in der Kammer war die Rede gegen die Pressegesetze von 1817. Hier trat er inkonsequenter Weise für eine starke Regulierung auf: die Presse hätte er gern mit allen Druckerzeugnissen in einem Gesetz reguliert. Er wünschte sich gesetzliche Regeln, welche die Journalisten „moderieren“ sollten, denn sie neigten seiner Ansicht nach zu Fälschungen und Verdrehungen. Originell war der Vorschlag eines speziellen Amtes bei Verstößen (*Essai* 1847: 490). Kein Wunder, dass die Krone ihn 1827 zum Chef der Zensurbehörde ernannte. Dies entzweite Bonald mit den Status-quo-Konservativen wie Chateaubriand, obwohl sie im „Conservateur“ harmonisch zusammen gearbeitet hatten. Aber die Ultra-Royalisten als politische Gruppe, welche sich auf die Machtübernahme vorbereitete, konnte kein Interesse mehr haben, dass auch ihre Propaganda dem Rotstift der Zensur zum Opfer fiel. In anderen Fragen war Bonald als Abgeordneter wiederum liberaler als mancher Ultra. Dies zeigte sich bei seiner Gegnerschaft gegen allzu scharfe Anti-Juden-Gesetze (*Mél.* I 1852: 374). 1830 zog er sich anlässlich der Julirevolution grollend auf seine Güter zurück und widmete sich der Landwirtschaft und seinen Studien.

Die „Theorie der Macht“ von 1796 wurde für die konterrevolutionäre Publizistik nicht weniger einflussreich als Maistres Werk über Frankreich. Das Buch schloss mit einem Aufruf an alle Franzosen: „wer ihr auch sein möget, unglücklich oder schuldig“. Die frohe Botschaft lautete: „Gott wird der Gesellschaft, der König wird Frankreich, und der Frieden dem Universum zurückgegeben werden“ (*TdP* II: 596). Bonald kämpfte gegen den Individualismus und die Atomisierung der Gesellschaft. Die Quelle des Übels war für ihn die religiöse Spaltung Europas und der Protestantismus. Als Landjunker idealisierte er das Landleben und schilderte den verderblichen Einfluss der Städte die Menschen und ihre Familien.

Die Macht des Königs wurde von Bonald mit einem mystischen Nimbus umgeben. Als Stützkonstruktion hat Maistre ihr den Souveränitätsbegriff beigegeben. Er diente gleichsam als Ersatz für die verloren gegangene religiöse und politische Einheit. Diesen Souveränitätsbegriff übernahm Bonald nicht. Es gab eigentlich wenig Differenzen in den Werken beider Exponenten des Status-quo-

ante-Konservatismus. Maistre hat einmal an Bonald geschrieben: „Ich habe nichts gedacht, was sie nicht gedacht hatten“. Später soll Bonald die Bemerkung eingeschränkt haben: „Die für mich so schmeichelhafte Versicherung muss sich allerdings einige Ausnahmen gefallen lassen“ (zit. Spaemann 1959: 81). Zu diesen Ausnahmen galt Bonalds kritischeres Verhältnis zum Souveränitätsbegriff. Er sah die Gefahr eines Umschlags in die Volkssouveränität. Diese aber war für ihn ein „Widerspruch in sich“. Die Gesellschaft war auf Selbsterhaltung angelegt. Eine rousseauistische Komponente schlich sich in seine konservative Theorie ein. Die *volonté générale* bekam eine zentrale Rolle zugewiesen. Sie garantierte für Bonald die Erhaltung der Gesellschaft. Mit dieser Setzung der Gesellschaft über den Staat wurde Bonald vielfach als Vorläufer der Soziologie empfunden. Comte, der Erfinder dieses Wortes, hat sich mit zunehmend konservativer Entwicklung häufig auf Bonald berufen.

Bonald wurde aber in einem entscheidenden Punkt kein Rousseauist: der allgemeine Wille wurde nicht mit dem Volkswillen gleichgesetzt. Die souveräne Macht lag für Bonald (*Essai* 1847: 23) in Gott. Mit dieser religiös-naturrechtlichen Begründung wurde das Rechtssystem mit der Theologie verbunden. Was die Liberalen zur Erweiterung der Freiheitsspielräume getrennt hatten, wurde wieder entdifferenziert. Zentralbegriff der Restaurationsepoche war der Legitimitätsbegriff. Legitimität wurde erst zum theoretischen Problem, als die religiöse und soziale Ordnung, die sie unhinterfragt getragen hatte, zerstört wurde. Die Macht hatte aufgehört, persönliche Macht zu sein. Für Bonald konnte es Legitimität nur in zivilisierten Ländern geben. Wo Herrscher noch ständig umgebracht würden, wie in der Türkei, lag für ihn keine Legitimität vor. Richtiger wäre im Sinne Max Webers zu sagen: der Legitimitätsglaube war nicht hinreichend verbreitet. Legitimität und Legalität wurden begrifflich getrennt, um die bloß „legalen“ revolutionären Systeme herabzusetzen. Carl Schmitt hat diese Botschaft auf die Weimarer Republik übertragen. Nur das *ancien régime* war legitim gewesen. Aber die Epoche Ludwig XVI hatte bereits Legitimitätsverluste gezeigt, die zur Revolution führen konnte. Das alte Regime war eine ständische Gesellschaft. Der Mensch war in seinem Stand aufgehoben. Die revolutionäre Gleichheit hat diese Bindungen zerstört. Schon Montesquieu mit seiner „fiktiven“ Gewaltenteilungslehre habe damit begonnen, die Bindungen zu untergraben. Der Adel („*La considération sur la noblesse*, *Mél.* II: 23 ff) hatte für Bonald wichtige Funktionen bei der Erhaltung der Gesellschaft. Er vertrat gleichsam eine funktionalistische Schichtungstheorie: Gesellschaften brauchen einen herausgehobenen politischen Stand. Dieser wurde gerechtfertigt, weil er niemals kastenhaft abgeschlossen sei. Jeder könne in diesen Stand aufsteigen, falls er auf den Gelderwerb verzichtet und in den Dienst öffentlicher Aufgaben tritt. Der Adel kooptiert ständig neue Familien. De Maistre

Konservatismus

Theorien des Konservatismus und Rechtsextremismus  
im Zeitalter der Ideologien 1789-1945

von Beyme, K.

2013, VI, 271 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-03050-6