

I Die Mäßigung als Schwester der Klugheit

Kann man von Edmund Burke sprechen, ohne die Französische Revolution zu erwähnen? Selten ist ein politischer Denker so sehr mit einem Ereignis identifiziert worden, das er nicht mitgestaltet hat, sondern auf das er nur aus der Ferne reagierte – und das zunächst nur in Form einer Auseinandersetzung mit den Anhängern dieses Ereignisses im eigenen Land. Vor allem auf dem europäischen Kontinent gilt Burke vielen als wichtigster Gegner der Französischen Revolution, als antirevolutionärer Denker schlechthin, als Freund und Gewährsmann der französischen Gegenrevolutionäre.¹ Und doch war der Boden, auf dem er stand und von dem aus er sich gegen die französische Umwälzung wandte, durch eine Revolution bereitet worden. Der Philosoph dieser Revolution, der *Glorious Revolution*, die in England den Schlusspunkt eines Jahrhunderts politischer Wirren setzte, war John Locke.²

War Locke der Philosoph der englischen Revolution, so war Burke ihr Verteidiger gegen diejenigen in Großbritannien, denen sie nicht genügte. Oder besser: Burke verteidigte das, was er für die englische Verfassung hielt, eine bestimmte Vorstellung dieser politischen Ordnung, die von den Sympathisanten der Französischen Revolution unter den Whigs nicht geteilt wurde, nicht geteilt werden musste, weil die Ergebnisse der englischen Revolution von 1688/89 keineswegs eindeutig waren. War die *Glorious Revolution* nur die Bestätigung oder Wiederherstellung längst bestehender Rechte und Freiheiten oder eine echte Revolution, in der die Volkssouveränität erkämpft wurde und die offen für weitere, geplante Veränderungen war? Die *Glorious Revolution* führt die Ambivalenz des „modernen Liberalismus“ im Strauss’schen Sinne vor Augen. Dieser Liberalismus hatte als reine Kritik begonnen, als Kritik am Einfluss der Kirche auf den Staat und als Kritik an allen Formen absoluter Herrschaft.³ Er konnte sein prometheisches, auf grenzenlose Emanzipation des Individuums zielendes Element nicht einfach abstreifen, nachdem er sich einmal als herrschende politische Ideologie etabliert hatte.

¹ Von recht unterschiedlichen Standpunkten aus haben beispielsweise folgende Autoren dieses Urteil gefällt: COBBAN, Edmund Burke, passim; BERLIN, *Against the Current*, S. 13f.; ders., *Das krumme Holz*, v. a. S. 107; GANZIN, *La Pensée politique d’Edmund Burke*, S. 10f., 411f.; CHIRON, Edmund Burke, S. 152f.; ders., *Influence*, v. a. S. 86–92; KINNEGING, *Geography*, S. 21; STERNHELL, *Les anti-Lumières*, passim. Andere Autoren verstehen Burke dagegen vornehmlich als einen der Aufklärung verpflichteten beziehungsweise liberalen Denker. Siehe etwa: MORLEY, Edmund Burke, passim; MEUSEL, Edmund Burke, S. 140–144; O’BRIEN, *The Great Melody*, S. 595, Anm. 1; FURET, Burke, S. 65; POCCOCK, *Barbarism*, Bd. I, S. 7, 109; HIMMELFARB, *The Roads to Modernity*, S. 71–92; SHILS, *Tradition*, S. 186; PITTS, *A Turn to Empire*, S. 59f.; ZIMMER, Edmund Burke zur Einführung, S. 8f.

² Vgl. dazu SCHWOERER, Locke. Genauer müsste man sagen: Locke wurde nachträglich zum Philosophen dieser Revolution gemacht, denn seine 1690 erstmals veröffentlichten *Two Treatises of Government* wurden nicht, wie man lange Zeit annahm, zur Rechtfertigung der Revolution geschrieben, sondern zum größten Teil bereits ein Jahrzehnt früher. Vgl. SHAPIRO, *Introduction*, S. x.

³ Vgl. MANENT, *Histoire intellectuelle*, S. 17–30.

Edmund Burkes politisches Leben war nicht nur ein Kampf gegen neoabsolutistische Tendenzen, sondern auch der Versuch, das radikale Element des „modernen Liberalismus“ innerhalb des Whiggismus in Schach zu halten. Es war ein Ringen um einen nicht-prometheischen Whiggismus, um eine Interpretation der *Glorious Revolution* und des Locke'schen Erbes, nach der die englischen Freiheiten nur durch ihre Begrenzung und die vorsichtige Gestaltung des unvermeidlichen Wandels der Verfassung bewahrt werden konnten, um eine Interpretation des Whiggismus also, in der die Mäßigung eine zentrale Stellung einnahm.⁴ Wenn dieses Anliegen auch schon vor der Französischen Revolution in seinem Denken präsent gewesen war, verdichtete es sich doch in den im Jahr 1790 erschienenen *Reflections on the Revolution in France*. Manche Historiker meinen, dieses Buch sei das wichtigste, das jemals auf English über Frankreich geschrieben worden sei, weil alles in ihm von Frankreich und Großbritannien gleichzeitig handele.⁵ Vor allem war es aber ein Ausdruck dafür, dass sich die Ambivalenz des Whiggismus aufzulösen begann; er spaltete sich in eine ‚konservative‘ und eine radikale oder progressive Variante.⁶ Es ist müßig, sich die Frage zu stellen, welche Seite für die Spaltung verantwortlich war, denn Thomas Paine oder die Whigs um Charles James Fox, die die Französische Revolution in der Kontinuität der Ereignisse von 1688/89 sahen, hatten für ihre Interpretation der Locke'schen politischen Philosophie vielleicht ebenso gute Argumente wie Burke für die seine.⁷

Burke glaubte, die englische Verfassung gegen den neuen Radikalismus in der gleichen Weise verteidigen zu müssen, wie er sich zuvor gegen eine Stärkung der königlichen Prerogative gestellt hatte. Sein Denken kreiste stets um die englische Verfassung, und nicht ohne Grund hat Leo Strauss festgestellt, er habe eigentlich keine politische Philosophie gehabt, sondern nur eine Lehre der englischen Verfassung.⁸ Doch gerät dabei aus dem Blick, dass Burkes politische Ideen, auch wenn er sie niemals in geschlossenen philosophischen Traktaten, sondern nur in politischen Augenblicksschriften vorgetragen hat, von einem tiefgreifenden Bemühen geprägt sind, die politische und soziale Natur des Menschen zu verstehen – ein Bemühen, für das man nur schwer einen anderen Begriff als den der politischen Philosophie

⁴ Burke plagten keine Zweifel daran, dass seine Interpretation der *Glorious Revolution* die einzig richtige sei. Siehe Burke an William Markham, Bischof von Chester, nach dem 9.11.1771, in: CEB II, S. 283f.

⁵ Vgl. TOMBS und TOMBS, *That Sweet Enemy*, S. 196.

⁶ Vgl. MANENT, Edmund Burke, S. 10.

⁷ Vgl. dazu SCHWOERER, Locke, S. 547, die Lockes Denken als „a mixture of radicalism and conservatism“ bezeichnet. Ähnlich sieht es CALHOON, *Political Moderation in America's First Two Centuries*, S. 18–23, der allerdings von einer Mischung von „gemäßigten“ und „radikalen“ Prinzipien bei Locke spricht. Zu den „radikalen“ oder „revolutionären“ Elementen in Lockes Denken vgl. ausführlich FAULKNER, *The First Liberal Democrat*. WOLIN, *Politics and Vision*, S. 263, hebt die konservative beziehungsweise gemäßigte Seite des Locke'schen Liberalismus hervor. Vgl. dazu ausführlich ebd., S. 263f., 282–297.

⁸ Vgl. STRAUSS, *Natural Right and History*, S. 319.

wird finden können.⁹ Burkes Suche nach einer Antwort auf die Frage nach der politischen Natur des Menschen zu betrachten ist die Voraussetzung für ein Verständnis seiner Verfassungsvorstellung. Denn wenn die konstitutionelle Mäßigung nichts anderes ist als eine theoretische oder juristische Kristallisation der individuellen Tugend der Mäßigung, dann wird man Burkes Plädoyer für eine gemäßigte Verfassung kaum durchdringen können, ohne seine Idee der Tugend der Mäßigung im Zusammenhang mit seinem Bild vom Menschen zu betrachten.

1 *Manliness*

Burke war kein vorsichtiger Autor. Als Homo novus, der noch dazu aus Irland stammte, ließ er es zwar in der Öffentlichkeit wie im Privaten nicht an Ehrerbietung für die Aristokratie fehlen, in deren Dienst er sich gestellt hatte.¹⁰ Aber das war den Formen der Zeit geschuldet. In der Sache hielt er mit seiner Meinung nicht hinter dem Berg. Das fiel ihm leicht, weil er, im zeitgenössischen Vergleich, unter einem Regime weitgehender politischer Freiheiten lebte. Jedenfalls hatte er größere Freiheit und Sicherheit als die meisten Denker vor ihm. Burke schrieb für den Augenblick, und abgesehen von einigen Themen, bei denen er vielleicht aus Gründen der Taktik oder der Opportunität nicht offen sagte, was er meinte, schrieb er mit aller Deutlichkeit. Vor allem seine *Reflections* legen davon Zeugnis ab.

Dass Burke so schrieb, wie er schrieb, ist nicht verwunderlich. Als politischer Schriftsteller wollte er überzeugen, und das Publikum, für das er schrieb, war nicht durch verborgene Fingerzeige zu gewinnen. Aber die rhetorische Dimension seiner politischen Schriften und Reden, auf die verschiedentlich hingewiesen worden ist,¹¹ ist kein Argument gegen die Tiefe von Burkes Denken. Diese Tiefe wird zwar oft nicht erkannt. Doch wie gesagt: Das ist nicht darauf zurückzuführen, dass Burke versuchte, etwas zu verstecken, sondern darauf, dass bei ihm der rhetorische Stil mitunter die politische Absicht überlagert, dass seine emphatische und metaphorische Sprache oft nur schwer zu durchdringen ist. Wenn Burke in den *Reflections*

⁹ Vgl. O'GORMAN, Edmund Burke, S. 142f.; MANSFIELD, Edmund Burke, S. 688; HIMMELFARB, *The Roads to Modernity*, S. 88; dies., Edmund Burke, S. 14–31. Carl Cones Ansicht, dass man zwischen einem Parteipolitiker Burke der Zeit vor der Französischen Revolution und einem politischen Philosophen der Revolutionsjahre unterscheiden müsse, ist daher kaum zutreffend. Vgl. CONE, Burke, Bd. I, S. xv, 395f.; Bd. II, S. 285–288.

¹⁰ Siehe dazu beispielsweise Burke an den Duke of Richmond, [nach dem 15.11.1772], in: CEB II, S. 377. Siehe auch Burke an William Weddell, 31.1.1793, in: CEB VII, S. 53. Zu Burkes irischer Herkunft vgl. LOCK, Edmund Burke, Bd. I, S. 1–28.

¹¹ Vgl. beispielsweise O'GORMAN, Edmund Burke, S. 104f.; BOURKE, *Empire*, S. 2f.; DOERING, *Wiederkehr*, S. 100–131; LOCK, *Burke's Reflections*; ders., *Rhetoric*; ZIMMER, *Edmund Burkes Rhetorik*; BULLARD, *Edmund Burke*. Damit verwandt sind Studien, in denen Burkes literarische Praxis untersucht wird: REID, *Edmund Burke*; DE BRUYN, *Literary Genres*.

„maßlose Worte“¹² gebrauchte, wie manche meinen, so nur, um die Maßlosigkeit der Französischen Revolution anzuprangern und nach Mäßigung zu verlangen. Dazu trieb ihn sein Temperament,¹³ also das, was in der klassischen politischen Philosophie als *thymós* bezeichnet wurde. Der *thymós* ist dort die gezähmte Form des Zorns (*menis*), wie er sich etwa in der Ilias in der Person des Achilles Bahn bricht.¹⁴ Im *Staat* beschreibt Platon den *thymós* als einen Teil der menschlichen Seele, der für die Wächter des von ihm entworfenen idealen Gemeinwesens unverzichtbar ist. Er ist die Eigenschaft, die einen Menschen auf ein ihm zugefügtes Unrecht reagieren lässt, einem Hund vergleichbar, der sich und seinen Herrn instinktiv gegen eine wahrgenommene Gefahr verteidigt.¹⁵

Wenn es so etwas wie *thymós* als Teil der menschlichen Seele gibt, so hatte Burke reichlich davon.¹⁶ Burkes *thymós* erklärt die Heftigkeit seiner Worte in den *Reflections*, und das umso mehr, als er sich im Grunde stärker gegen die britischen Unterstützer der Revolutionäre wandte als gegen die Revolutionäre selbst. Der *thymós* befähigt den Menschen zur Abwehr von Fremden, aber auch zur Freundlichkeit gegenüber seinesgleichen. Daher, so erklärt Aristoteles, lasse sich das Gemüt leichter gegen Freunde aufbringen, von denen man sich ungerecht behandelt fühle.¹⁷ Die *Reflections* waren eine Abrechnung mit den französischen Revolutionären, deren Politikverständnis Burke zu widerlegen versuchte, aber ihr Anlass war die Predigt *A Discourse on the Love of our Country*, in der sich der unitarische Prediger Richard Price auf die Seite der Revolutionäre stellte.¹⁸ Diese Predigt vor der ehrwürdigen Society for Commemorating the Revolution in Great Britain war aus Burkes Sicht eine viel greifbarere Bedrohung der britischen Verfassungsordnung als die Ereignisse jenseits des Kanals. Der *thymós* verbindet die Seele mit einem höheren Gut oder Prinzip und reagiert auf die Verletzung eines solchen Prinzips.¹⁹ Welch höheres Gut

¹² KLUXEN, Geschichte Englands, S. 498. Vgl. auch GRIFFITHS, *Modération*, S. 138, 141.

¹³ Vgl. WYSS, Edmund Burke, S. 18.

¹⁴ Vgl. SLOTERDIJK, *Zorn und Zeit*, S. 9–26. Siehe dazu HOMER, *Ilias*, I, 1–7.

¹⁵ Siehe PLATON, *Der Staat*, in: Ders., *Werke IV*, 373d–376c. Nach Leo Strauss hat in jüngerer Zeit v. a. Harvey Mansfield zur Wiederentdeckung des *thymós* als Kategorie der politischen Philosophie beigetragen. Vgl. beispielsweise MANSFIELD, *Taming the Prince*, S. 41–43; ders., *Manliness*, S. 206–208; ders., *How to Understand Politics*.

¹⁶ Für Leo Strauss ist die höchste Form der Philosophie nicht mit Beherztheit zu vereinbaren. Der Philosoph ist ein Mensch ohne *thymós*, weil sein Maßstab das beste Regime ist; politische Angriffe auf die Polis, in der er lebt, können ihn nicht zum Widerspruch reizen. Vielleicht ist auch das ein Grund dafür, dass Strauss in Burke keinen politischen Philosophen sehen wollte. Dagegen spricht freilich, dass er einräumt, Empörung könne, auch wenn sie in der Philosophie nichts zu suchen habe, eine Rolle bei ihrer Vermittlung spielen. Vgl. dazu STRAUSS, *On Platon's Symposium*, S. 243f.

¹⁷ Siehe ARISTOTELES, *Politik*, 1327b39–1328a3.

¹⁸ Siehe PRICE, *A Discourse on the Love of Our Country* (4.11.1789). Zur Entstehungsgeschichte der *Reflections* vgl. DREYER, *Genesis*; LOCK, *Burke's Reflections*, S. 31–61; ders., *Edmund Burke II*, S. 243–284.

¹⁹ Vgl. MANSFIELD, *How to Understand Politics*.

sah Burke verletzt? Weshalb empörte er sich so sehr über Price und die französischen Revolutionäre?

Die Antwort auf diese Fragen lässt sich mit einem Satz aus den *Reflections* ausdrücken: „Their liberty is not liberal.“²⁰ Die Revolutionäre propagierten eine Freiheit, die aus Burkes Sicht keine war oder doch zumindest eine ganz andere Freiheit, als er sie in der englischen Verfassung verwirklicht sah. Sie stellten einen Wechsel aus, den sie nicht einzulösen vermochten, beriefen sich auf ein Ideal, das sie nicht schaffen konnten, weil sie etwas anderes meinten, als sie sagten. Um zu verstehen, weshalb die Freiheit der Revolutionäre in Burkes Augen nicht ‚liberal‘ war und was er überhaupt damit meinte, muss man zunächst einen Blick auf sein eigenes Freiheitsverständnis werfen. Bereits auf den ersten Seiten der *Reflections* fasst er es kurz zusammen: „I flatter myself that I love a manly, moral, regulated liberty“.²¹ Freiheit kommt nicht ohne erklärende Attribute aus. Burke wählt gleich drei, und wenn man berücksichtigt, dass die Freiheit der Revolutionäre nicht ‚liberal‘ war, so kann man schließen, dass Freiheit dann liberal ist, wenn sie zugleich „mannhaft“, „moralisch“ und „geregelt“ ist. Jedes dieser drei Adjektive verweist auf eine Dimension der Freiheit, ohne die sie das Attribut liberal nicht verdient, und alle drei Dimensionen haben offenbar etwas gemeinsam, und zwar, dass sie die Freiheit beschränken. Bei zweien der Adjektive ist das augenfällig: Wer Freiheit regulieren will, beschränkt sie, und wer Freiheit einem moralischen Zweck verpflichtet, tut es ebenfalls. Inwiefern aber ist „mannhafte“ Freiheit beschränkte Freiheit?

Man darf nicht glauben, Burke spreche in Bezug auf die Freiheit von „manly“, weil nur Männer frei sein könnten oder weil Männer eine besonders ausgeprägte Fähigkeit zur Freiheit hätten. Auch wenn Burke in seinem Werk mitunter mit derselben Absicht von „masculine“ oder „masculinity“ spricht, meint er niemals „Männlichkeit“ im ausschließlich biologischen Sinne, sondern etwas, das sich nur mit dem Begriff „Mannhaftigkeit“ übersetzen lässt. Wenn man in geschlechtergeschichtlichen Kategorien denkt, kann man leicht auf die Idee verfallen, Burkes Begriff von Mannhaftigkeit sei ein rhetorisches Konstrukt zur Rechtfertigung der herrschenden politischen Kultur.²² Aber das griffe zu kurz. Wer Burke verstehen will, muss sich davor hüten, ihn nur als einen von kulturellen und gesellschaftlichen Umständen geprägten Ideologen einer herrschenden Klasse zu sehen. Auch das mag er gewesen sein. Wichtiger ist in diesem Zusammenhang aber sein Rückgriff auf die westliche philosophische Tradition. Er verstand Mannhaftigkeit als eine Eigenschaft der Seele, die in der Geschichte der politischen Philosophie Männern häufiger als Frauen zugeschrieben wurde.²³ Damit knüpfte er an die klassische Tugend der *andreai* an, der er gleichwohl eine etwas andere Bedeutung gab. Schon Platon hatte erklärt, dass der echte Staatsmann *sōphrosynē* und *andreia* miteinander ver-

²⁰ BURKE, *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 53–293, hier S. 131.

²¹ Ebd., S. 57. Vgl. auch ebd., S. 58.

²² Vgl. KUCHTA, *The Three-Piece Suit*, S. 91–93.

²³ Zur Mannhaftigkeit in diesem Sinne vgl. MANSFIELD, *Manliness*, passim.

binde, hatte also die Mannhaftigkeit zumindest tendenziell von ihrer ursprünglichen Bedeutung als Gegensatz der *sōphrosynē* gelöst. Auch für Burke waren Mannhaftigkeit und Mäßigung keine Gegensätze, doch waren sie für ihn nicht nur komplementär, sondern verschmolzen miteinander zu einer Art mannhafter Mäßigung, der leitenden Tugend jedes Anhängers liberaler Freiheit.

Geregelte Freiheit oder „civil liberty“ war für Burke nur auf der Grundlage einer „austere and masculine morality“ denkbar und stellte das Gegenteil von Ausschweifung dar.²⁴ Die französischen Revolutionäre dagegen verbanden zwei Arten der Extravaganz miteinander, „the licence, of ferocious dissoluteness in manners, and of an insolent irreligion in opinions and practices“²⁵, und zerstörten auf diese Weise in Frankreich die beiden stabilisierenden Prinzipien der europäischen Zivilisation – „the spirit of a gentleman and the spirit of religion.“²⁶ Die Revolutionäre taten das mit voller Absicht, wie Burke meinte, da sie wussten, wovon auch er überzeugt war, dass nämlich „[m]anners are of more importance than laws.“²⁷ Neben der Religion, auf die später zurückzukommen sein wird, war der „spirit of a gentleman“ für Burke die zentrale Quelle des europäischen Sittensystems, dessen wichtigster Ausdruck die Mäßigung als individuelle Tugend war. Betrachten wir, um das herauszuarbeiten, eine Passage der *Reflections*, die manche für den Schlüssel zum Verständnis von Burkes politischer Philosophie halten.²⁸ Oft muss sie als Beweis für seinen vermeintlichen Hang zur romantischen Verklärung des Vergangenen herhalten, für seine sentimentale Zuneigung zur Monarchie:

It is now sixteen or seventeen years since I saw the queen of France, then the dauphiness, at Versailles; and surely never lighted on this orb, which she hardly seemed to touch, a more delighted vision. I saw her just above the horizon, decorating and cheering the elevated sphere she just began to move in, – glittering like the morning-star, full of life, and splendour, and joy. Oh! what a revolution! and what an heart must I have, to contemplate without emotion that elevation and that fall! Little did I dream [...] that I should have lived to see such disasters fallen upon her in a nation of gallant men, in a nation of men of honour and of cavaliers. I thought ten thousand swords must have leaped from their scabbards to avenge even a look

²⁴ BURKE, *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 88. Andernorts verwendet er auch die Begriffe „rational liberty“, „social freedom“, „practical liberty“, „civil freedom“, „manly liberty“, „decent freedom“, „sober Liberty“ und „rational and sober liberty“, „sober and virtuous Liberty“, „manly and rational freedom“. Ebd., S. 54, 137; Burke an Depont, [November 1789] in: CEB VI, S. 42; BURKE, *Appeal* (1791), in: WB (BBC) III, S. 1–115, hier S. 9, 318; Burke an William Markham, Bischof von Chester, nach dem 9.11.1771, in: CEB II, S. 281; Burke an Charles O'Hara, 30.9.1772, in: ebd., S. 335; Burke an William Weddell, 31.1.1792, in: CEB VII, S. 52, 55; Burke an Lord Fitzwilliam, 18.6.1797, in: CEB IX, S. 370.

²⁵ BURKE, *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 88. Siehe auch ders., *First Letter on a Regicide Peace* (1796), in: WSB IX, S. 187–264, hier S. 242; Burke an William Weddell, 31.1.1792, in: CEB VIII, S. 55.

²⁶ Ders., *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 130. Vgl. auch ders., *Letter to a Member of the National Assembly* (1791), in: ebd., S. 294–335, hier S. 318.

²⁷ Ders., *First Letter on a Regicide Peace* (1796), in: WSB IX, S. 242.

²⁸ Vgl. DOWLING, *Burke and the Age of Chivalry*, S. 109.

that threatened her with insult. – But the age of chivalry is gone. – That of sophisters, oeconomists, and calculators, has succeeded; and the glory of Europe is extinguished for ever.²⁹

Nun lässt sich natürlich nicht leugnen, dass Burke vom Schicksal der Königin berührt wurde; dafür, so schreibt er nur wenig später im selben Text, gebe es einen einfachen Grund – „because it is natural I should“, denn „we are so made as to be affected at such spectacles with melancholy sentiments upon the unstable condition of mortal prosperity, and the tremendous uncertainty of human greatness“, so dass „our minds [...] are purified by terror and pity.“³⁰ Doch galt das Mitgefühl, das Burke bewegte, nicht allein der Königin, sondern allen Opfern der Revolution,³¹ für die Marie Antoinette nur ein metaphorisches *pars pro toto* war. Wichtig ist daher nicht Burkes Klage über die Behandlung, die der Königin widerfuhr, sondern seine Schlussfolgerung aus dieser Behandlung, die als Urteil über die Revolution im Allgemeinen gelesen werden kann – „the age of chivalry is gone.“ Zweifellos haftet dem Wort *chivalry* mehr als ein Hauch des Romantisch-Nostalgischen an – nicht nur heute, sondern auch schon im ausgehenden 18. Jahrhundert. Thomas Paine zum Beispiel, der mit seinen gegen die *Reflections* gerichteten *Rights of Man* zu Burkes mächtigstem intellektuellen Gegenspieler wurde, stellte verächtlich fest, einen Mann, der über das Ende des „Quixotic age of chivalry nonsense“ lamentiere, könne der Leser kaum ernst nehmen.³²

Aber wer Burke besser verstehen will als Paine, darf *chivalry* nicht wörtlich nehmen; es geht ihm nicht um eine wie auch immer beschaffene Form höfischer Ritterlichkeit. Burke war, das sei noch einmal hervorgehoben, ein Autor, der versuchte, seine Anliegen mit einer metaphorischen, mitunter überladenen Sprache deutlich zu machen. Wenn er von *chivalry* sprach, so wählte er einen Begriff, der mit noch größerem Nachdruck und vor allem mit einer historischen Dimension versehen auf das verwies, was er wenig später als den „spirit of a gentleman“ bezeichnete. Die Klage über die Behandlung Marie Antoinettes ist daher tatsächlich nur eine wortgewaltigere Variante seiner Klage über die Zerstörung des Geistes des Gentleman, und die *gentlemanliness* ist nichts anderes als die moderne Form der „antient chivalry“ und damit „the nurse of manly sentiment“.³³

Chivalry, *gentlemanliness* und *manliness* sind damit ein und dasselbe, die weltliche Quelle der Mäßigung im modernen Europa. Dieses „mixed system of opinion and sentiment“ mäßigte die Sitten und Ansichten der Schwachen wie der Mächtigen und gab allen europäischen Regierungsformen eine Milde, die sie nicht nur von den

²⁹ BURKE, *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 126f. Siehe auch Burke an Philip Francis, 20.2.[1790], in: CEB VI, S. 90f.

³⁰ BURKE, *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 131f.

³¹ Siehe ebd., S. 132.

³² PAINE, *Rights of Man*. Part I (1791), in: *Political Writings of Paine* II, S. 41–144, hier S. 55. Vgl. dazu BOURKE, *Empire*, S. 772f.

³³ Ebd., S. 127.

Staaten Asiens, sondern auch von den herausragenden Gemeinwesen der antiken Welt unterschied:

It was this, which, without confounding ranks, had produced a noble equality, and handed it down through all the gradations of social life. It was this opinion which mitigated kings into companions, and raised private men to be fellows with kings. Without force or opposition, it subdued the fierceness of pride and power; it obliged sovereigns to submit to the soft collar of social esteem, compelled stern authority to submit to elegance, and gave a domination vanquisher of laws to be subdued by manners.³⁴

Auch mit Blick auf den Staatsmann fallen damit im Denken Burkes Mannhaftigkeit und Mäßigung zusammen, sie sind zwei Seiten derselben Tugend; wer gemäßigt sein will, muss vor allem mannhaft sein. Diese Gleichsetzung von Mäßigung und Mannhaftigkeit zeigt, dass Burke die klassische Bedeutung von *andreía* zwar modifizierte, sie aber nicht aufgab. Wie alle Charaktertugenden war auch die *andreía* für Aristoteles ein Mittleres, die Mitte zwischen Furcht und Mut.³⁵ Der Tapfere überwindet seine Furcht, bleibt sich ihrer aber immer so weit bewusst, dass er nicht tollkühn wird. Auch für Burke war die Mannhaftigkeit eine mittlere Disposition; sie richtete sich ebenso gegen ein Zuviel wie gegen ein Zuwenig. Doch der „moderne Liberalismus“ stellte an den Politiker andere Anforderungen als die griechische Polis. War die Mannhaftigkeit des Aristoteles, auch wenn sie den Staatsmann betraf, immer von der Tapferkeit des Kriegers beeinflusst gewesen, so war Burkes Mannhaftigkeit ganz und gar diejenige des Politikers. Und die Extreme, die dieser zu meiden hatte, waren Zaghaftheit und Machtmissbrauch. Der „liberale“ Politiker musste beherrscht sein, also über ausreichend *thymós* verfügen, um im rechten Moment handeln zu können, aber er musste die Grenzen legitimen Handelns immer im Blick behalten.

Es liegt in der Natur der Sache, dass Burke politische Zaghaftheit als das geringere Problem betrachtete, wenn es um die Ereignisse der Französischen Revolution ging. Wenn Burke die Freiheit der Revolutionäre für nicht „liberal“ hielt, so weil sie nicht mannhaft war, also keine Grenzen kannte.³⁶ Ganz grundsätzlich war er der Ansicht, dass diejenigen, die mit Gewalt alle Schranken überwinden wollten, größeren Schaden anrichteten als diejenigen, die zu schüchtern seien, überhaupt zu handeln: „To say they have spirit, is to say nothing in their praise. The untempered spirit of madness, blindness, immorality, and impiety, deserves no commenda-

³⁴ Ebd.

³⁵ Siehe ARISTOTELES, NE, 1115a4–1117b20.

³⁶ Siehe ders., Letter to a Member of the National Assembly (1791), in: WSB VIII, S. 323, in dem er von der Französischen Revolution als einer „ignoble, unmanly, and perfidious rebellion“ spricht. Siehe außerdem ders., Reflections on the Revolution in France, in: WSB VIII, S. 116, wo er es als „in its best form unmanly and irreligious“ bezeichnet, wie die Revolutionäre den König zwangen, von Versailles nach Paris zu übersiedeln.

tion.“³⁷ Auch *thymós*, denn nichts anderes meinte Burke, wenn er von „spirit“ sprach, musste gemäßigt werden, wenn eine eigentlich notwendige Eigenschaft nicht verhängnisvolle Folgen haben sollte. Weil sie diese Mäßigung nicht aufbrachten, waren die französischen Revolutionäre zu echter, das heißt geordneter gesellschaftlicher, Freiheit überhaupt unfähig:

Men are qualified for civil liberty, in exact proportion to their disposition to put moral chains upon their appetites; in proportion as their love for justice is above their rapacity; in proportion as their soundness and sobriety of understanding is above their vanity and presumption; in proportion as they are more disposed to listen to the counsels of the wise and good, in preference to the flattery of knaves. Society cannot exist unless a controlling power upon will and appetite be placed somewhere, and the less of it there is within, the more there must be without. It is ordained in the eternal constitution of things, that men of intemperate minds cannot be free. Their passions forge their fetters.³⁸

Wer frei sein will, muss sich in Burkes Augen dem „yoke of moderation and virtue“³⁹ unterwerfen. Gemäßigt sein heißt, streng mit sich selbst zu sein.⁴⁰ Es ist kein leichtes Unterfangen, die Kraft aufzubringen, seine Begierden und Affekte zu mäßigen und seine eigenen Vorstellungen nicht zum absoluten Maßstab zu machen.⁴¹ Burkes Mäßigung ist nichts für ‚schwache Gemüter‘, sondern „the Virtue only of superior Minds“.⁴² Sie ist Mannhaftigkeit, weil sich in ihr *sôphrosynê* und *andreia* zu einer einzigen Tugend verbinden. Harvey Mansfield geht deshalb soweit, die *manliness* als Haupttugend des Burke’schen „Liberalismus“ zu betrachten.⁴³

Gegenüber der philosophischen Tradition war diese Vorstellung von Mannhaftigkeit eine wirkliche Neuerung. In Samuel Johnsons Wörterbuch, das um die Mitte des 18. Jahrhunderts erschien, ist „manliness“ allein durch ein Wortfeld definiert, das an die Tugend der Tapferkeit erinnert.⁴⁴ Gleichwohl war Burke nicht der einzi-

37 Ders., Appeal from the New to the Old Whigs, in: WB (BBC) III, S. 111.

38 Ders., Letter to a Member of the National Assembly (1791), in: WSB VIII, S. 332. Siehe auch schon Burke an Depont, [November 1789], in: CEB VI, S. 41–43.

39 BURKE, Reflections (1790), in: WSB VIII, S. 152.

40 Siehe ders., Speech on Economical Reform (11.2.1780), in: WSB III, S. 481–551, hier S. 484; ders., Letter to the Sheriffs of Bristol (3.4.1777), in: ebd., S. 288–330, hier S. 304; Burke an William Markham, Bischof von Chester, nach dem 9.11.1771, in: CEB II, S. 265, wo er deutlich macht, dass man gleichzeitig standhaft und gemäßigt sein könne. Nicht ohne Grund haben alle Tugenden, die Burke als „great and masculine virtues“ bezeichnet, etwas mit Mut im Sinne von Standhaftigkeit zu tun: „constancy, gravity, magnanimity, fortitude, fidelity, and firmness“. Ders., Speech on American Taxation (19.4.1774), in: WSB II, S. 406–463, hier S. 453.

41 Siehe Burke an Depont, [November 1789], in: CEB VI, S. 49.

42 Ebd. Siehe dazu auch Burke an Lord Fitzwilliam, 10.2.1795, in: CEB VIII, S. 146, wo sich die dieser Interpretation entsprechende Kombination „temperate firmness“ findet.

43 Vgl. MANSFIELD, Manliness, S. 182.

44 Siehe den entsprechenden Eintrag in JOHNSON, A Dictionary of the English Language, Bd. III (1755), ohne Seitenzahlen: „Dignity; bravery; stoutness.“ Und unter „manly“ findet sich „With courage like a man.“

ge, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine um die Tugend der Mäßigung erweiterte Idee von Mannhaftigkeit pflegte. Auch William Pitt der Jüngere rückte das Adjektiv *manly* hin und wieder in die Nähe dieser Tugend – etwa als er die Mäßigung der „most respectable members of opposition“ im House of Commons im Mai 1792 als „highly honorable and manly“ würdigte.⁴⁵ Oder als er am 6. Oktober 1796 in einer Unterhausrede feststellte, sein Land dürfe sich in Friedensverhandlungen mit dem französischen Direktorium nicht allein von der verführerischen Aussicht auf Frieden leiten lassen, also nicht impulsiv seinen Leidenschaften und Gefühlen folgen. Vielmehr müssten die kommenden Entscheidungen Ergebnis einer „rational and manly reflection“ sein, „founded upon a careful consideration of the situation of the country, and prepared to meet any conjuncture“.⁴⁶ Und ausgerechnet Richard Price, jener Anwalt der Französischen Revolution, der mit seiner Rede vor der Revolutionsgesellschaft Burkes Zorn erregte, scheint, zumindest ansatzweise, etwas Ähnliches wie Burke im Sinn gehabt zu haben, als er allen, die nicht mit der Lehre der Church of England übereinstimmten, empfahl, ihren eigenen Ritus zu begründen und dabei das Beispiel einer „rational and manly worship“ zu geben.⁴⁷ Mutig und zugleich zurückhaltend zu ihrem Glauben zu stehen war sein Rat an alle Dissenter.

Im Gegensatz zu diesen Beispielen hielt Thomas Paine an der herkömmlichen Bedeutung von *manliness* fest, und nicht etwa obwohl, sondern weil er sich zum Anwalt der Volkssouveränität machte. Der Vorzug der republikanischen Staatsform lag in ihrer Mannhaftigkeit. Die Monarchie mochte sich hinter allerlei feierlichen Formeln wie hinter einem Vorhang verbergen: ziehe man sie ans Licht werde ihre ganze Lächerlichkeit offenbar, während das Repräsentativsystem, wie Paine die moderne Republik nannte, über eine „perpetual stamina, as well of body as of mind“ verfüge und sich „on the open theatre of the world in a fair and manly manner“ präsentiere.⁴⁸

Die monarchische Sitte, nach der ein Achtzehnjähriger den Thron mit allen Rechten und Pflichten einnehmen konnte, erschien ihm unvereinbar „with the dignity and manly character of a nation“.⁴⁹ Gegen den „servile spirit“ der europäischen Monarchen stellte er die Mannhaftigkeit George Washingtons.⁵⁰ Wie für Burke war die Mannhaftigkeit für Paine eine Tugend, auf die freiheitliches Denken nicht verzichten konnte. Aber er wies ihr einen anderen Zweck zu. An der Mäßigung der

⁴⁵ Pitt an Lord Auckland, 1.5.1792, BL, Auckland Papers, Add. MS. 46519, f. 42.

⁴⁶ SWP II, S. 423. Für einen ähnlichen Gebrauch von *manly* oder *manliness* siehe SWP I, S. 109, 220; SWP II, S. 74; SWP III, S. 97, 122, 142, 156, 173, 243, 365.

⁴⁷ PRICE, A Discourse on the Love of Our Country (4.11.1789), S. 18.

⁴⁸ PAINE, Rights of Man. Part II (1792): in: Political Writings of Paine II, S. 145–261, hier S. 176.

⁴⁹ Ebd., S. 177.

⁵⁰ Siehe ebd., S. 177. Das wörtliche Zitat findet sich in ders., To the Authors of the „Republican“ (1791), in: ebd., S. 263–266, hier S. 264. Zur Mannhaftigkeit des Repräsentativsystems vgl. auch ders., Rights of Man. Part I (1791), in: ebd., S. 51, 94.

Freiheit lag ihm nichts, und die Mannhaftigkeit fand dabei keine Anwendung, sondern sie hatte der energischen und dynamischen Entfaltung der Freiheit zu dienen. Der Ruf nach Mäßigung stand dem Erreichen dieses Zieles nur im Weg, wie er im Jahr 1792 schrieb: „Those words ‚temperate and moderate,‘ are words either of political cowardice, or of cunning, or seduction. A thing, moderately good, is not so good as it ought to be. Moderation in temper, is always a virtue; but moderation in principle, is a species of vice.“⁵¹

Das ist deutlich – und eine Antwort auf Burkes mehrfach geäußerte Sorge, radikale, um die Gunst des Volkes buhlende Demagogen könnten die Mäßigung zu einer Tugend für schwächliche und feige Naturen herabwürdigen.⁵² Burke und Paine waren gleichermaßen Anwälte der Freiheit; aber sie standen an verschiedenen Enden derselben politischen Ideologie, waren, nach der Spaltung des Whiggismus durch die Französische Revolution, in gewisser Hinsicht die idealtypischen Vertreter seiner ‚konservativen‘ und seiner radikalen Variante.⁵³

Paine war erstaunt über Burkes Angriffe auf die französischen Revolutionäre und ihre britischen Sympathisanten, weil er Burke, den Verteidiger der amerikanischen Kolonisten gegen die Tyrannei des Parlaments und des Königs, für einen Freund der Freiheit gehalten hatte. Seine Wahrnehmung war durchaus richtig. Doch er übersah, dass es für Burke verschiedene Arten von Tyrannei gab – als eine „perversion of Authority“ konnte sie in seinen Augen ebenso vom Volk ausgehen wie von der Krone, der Kirche oder anderen staatlichen Institutionen.⁵⁴ Außerdem hatte Paine nicht begriffen, dass Burkes Freiheitsverständnis das prometheische Element fehlte, das sein eigenes Denken bestimmte. Die immanente Mäßigung der amerikanischen Revolution hatte den Konflikt zwischen ihnen nicht ausbrechen lassen; nach der Französischen Revolution aber war er unvermeidlich. Nicht weil Burke sich geändert hatte, sondern weil Paine nun sah, was er vorher ausgeblendet hatte: Burkes Mäßigungsideal.

Tatsächlich hatte Burke schon mehr als zehn Jahre zuvor die rebellischen Kolonisten in Amerika trotz allen Wohlwollens, das er ihnen entgegenbrachte, davor gewarnt, ihrer Sache durch die Überdehnung freiheitlicher Prinzipien zu schaden.⁵⁵ Gute Absichten seien keine Rechtfertigung für „absurd or intemperate actions“.⁵⁶

51 Ders., *Address to the Adressers* (1792), in: ebd., S. 271–315, hier S. 315. An diese Zeilen dachte der amerikanische Politikwissenschaftler Harry V. Jaffa, als er 1964 Barry Goldwater, den frisch nominierten Präsidentschaftskandidaten der Republikaner, auf dem Parteitag erklären ließ: „I would remind you that extremism in the defense of liberty is no vice. And let me remind you also that moderation in the pursuit of justice is no virtue!“ GOLDWATER, *Extremism* (1964), S. 245. Vgl. dazu KAYE, Paine, S. 116.

52 Siehe BURKE, *Second Speech on Conciliation* (16.11.1775), in: WSB III, S. 183–220, hier S. 207; ders., *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 291.

53 Vgl. LEVIN, *The Great Debate*, passim, v. a. S. xiii–xix.

54 Siehe Burke an den Erzbischof von Nisibis, 14.12.1791, in: CEB VI, S. 459.

55 BURKE, *Address to the Colonists* (Januar 1777), in: WSB III, S. 277–286, hier S. 286.

56 Ders., *Speech on Conciliation with America* (22.3.1775), in: ebd., S. 102–169, hier S. 109.

Gleichzeitig war er aber auch nicht blind für die Exzesse des britischen Parlaments – weder in diesem noch in anderen Fällen. Wenn er den Parlamentsmitgliedern im Jahr 1774 empfahl, einen Kompromiss mit den amerikanischen Kolonisten auf dem „great, manly, and sure ground“ der „antient policy and practice of the empire“ zu suchen, so wiederholte er dieselbe Forderung vier Jahre später mit Blick auf die Gleichstellung Großbritanniens und Irlands in Handelsfragen – und das, obwohl er zu dieser Zeit noch die Stadt Bristol im House of Commons vertrat, deren Kaufmannschaft von seinen Appellen, die britische Politik müsse Konflikte mildern, statt sie zu vergrößern, nur sehr wenig hielt.⁵⁷

Hinter all diesen politischen Betrachtungen steckte eine höhere moralische Einsicht: Burkes tief verwurzelter Glaube an die Schwäche der Natur des Menschen, der nur allzu leicht zum Bösen verführt werden konnte. Nicht erst der Politiker Burke oder gar der unerbittliche Gegner der Französischen Revolution, als der er sich in späteren Jahren zeigte, war zu dieser Überzeugung gelangt. Vielmehr legen schon die Briefe, die Burke als Student am Trinity College Dublin an seinen Schulfreund Richard Shackleton schrieb, und ein kurzer Essay, den er zwischen 1750 und 1756 während seiner Ausbildung zum Anwalt am Londoner Middle Temple verfasst haben muss, ein beredtes Zeugnis davon ab.⁵⁸ Auch wurde ihm schon in dieser Zeit bewusst, dass eine ungezügelter Leidenschaft, mochte sie auch einen im Grunde noblen und tugendhaften Ursprung haben, wenigstens unabsehbare Folgen haben konnte.⁵⁹ Während der Französischen Revolution kam er darauf zurück: Selbst die besten Prinzipien, so schrieb er, könnten Menschen nicht davor schützen, dass ihre Leidenschaften sie in die Irre führten.⁶⁰ Was ihn seit jungen Jahren grundsätzlich beschäftigt hatte, gewann nun an Kontur, weil es sich in nie dagewesener Weise als ein Problem des Politischen herausstellte. Mehr als je zuvor verwies Burke auf die Pflicht des Menschen, sich selbst Grenzen zu setzen: „Our physical well-being, our moral worth, our social happiness, our political tranquillity, all depend on that con-

⁵⁷ Ders., Speech on American Taxation (19.4.1774), in: WSB II, S. 456f.; ders., Two Letters on the Trade of Ireland (23.4./2.5.1778), in: WSB IX, S. 506–517, hier S. 508–510. Zum amerikanischen Fall siehe auch ders., Speech on American Taxation (19.4.1774), in: WSB II, S. 459f.; ders., Speech on Conciliation with America (22.3.1775), in: WSB III, S. 132f.; Burke an Charles O'Hara, 26.7.1775, in: CEB III, S. 181f.; Burke an Lord Rockingham, [22.,] 23.8.1775, in: ebd., S. 191f.; Burke an Samuel Span, 23.4.1778, in: ebd., S. 432. Bereits im August 1776 hatte er allerdings kaum noch Hoffnung, dass die britische Regierung zu den „antient principles“ englischer Politik zurückfinden könne. Burke an Shackleton, 11.8.1776, in: ebd., S. 286f. Zur Forderung nach Mäßigung gegenüber Irland im Allgemeinen siehe auch Burke an Lord Rockingham, [9.5.1779], in: CEB IV, S. 70.

⁵⁸ Siehe Burke an Shackleton, 26.6.1744, in: CEB I, S. 22; Burke an Shackleton, 7.12.1745, in: ebd., S. 58; BURKE, *Several Scattered Hints Concerning Philosophy and Learning Collected Here from my Papers*, in: *Note-Book of Burke*, S. 81–98, hier S. 96. Zu Burkes Zeit am Trinity College und am Middle Temple vgl. LOCK, *Edmund Burke*, Bd. I, S. 29–73.

⁵⁹ Siehe Burke an Shackleton, 7.7.1744, in: CEB I, S. 27f.; Burke an Shackleton, 5.2.1744/45, in: ebd., S. 41f.

⁶⁰ BURKE, *Second Letter on a Regicide Peace* (1796), in: WSB IX, S. 264–296, hier S. 296.

troul of all our appetites and passions, which the ancients designed by the cardinal virtue of Temperance.“⁶¹

Das Verständnis von Mäßigung, das hier anklingt, unterscheidet sich nicht von der ursprünglichen, archaischen und später von den Kirchenvätern übernommenen Bedeutung der *sōphrosynē* als Milderung der Begierden und Leidenschaften. Burke war davon überzeugt, dass es in der Sphäre des Politischen noch schwieriger sei, sich ihr zu unterwerfen.⁶² Die wichtigste Lektion, die ein Staatsmann zu lernen habe, sei, wie er der Versuchung des Machtmissbrauchs widerstehen könne.⁶³ Wie aber sollte das gelingen? In Fragen der individuellen Lebensführung mochte der Appell zur Mäßigung einen Sinn haben. Aber in der Politik?

Nicht alle von Burkes Versuchen, eine Antwort auf diese Frage zu geben, sind geglückt. So erklärte er, dass die Mäßigung in den Herzen der Tyrannen nicht völlig erloschen sei, solange ein Rest von Scham in ihnen verbleibe.⁶⁴ Das mag sein. Aber wer will sich auf das Vorhandensein von Scham verlassen, wenn es um das Überleben geht? Burkes Verweis auf die Scham als Quelle der Mäßigung in den *Reflections* ist nicht mehr als ein rhetorischer Kniff, um die französischen Revolutionäre in noch größeres Unrecht zu setzen, da sie nicht einmal dem moralischen Empfinden früherer Tyrannen genügten. In Wirklichkeit wusste Burke sehr gut, dass es fatale Folgen haben konnte, sich im Bereich des Politischen allein auf die Mäßigung als Charaktertugend zu verlassen. So war auch er ein Verfechter des Mischverfassungsparadigmas, wovon später noch die Rede sein wird. Aber im Gegensatz zu anderen whiggistischen Denkern versuchte er darüber hinaus, die Mäßigung, die aus sich selbst heraus zu schwach war, um dem Machtmissbrauch einen Riegel vorzuschieben, auch in tugendethischer Hinsicht zu stärken, indem er ihr eine andere klassische Tugend an die Seite stellte, die durch ihren unmittelbaren Bezug auf die politische Wirklichkeit zum Handlungsleitfaden taugte: die Klugheit.

2 Klugheit

Die Klugheit ist der Mäßigung nicht ebenbürtig; sie ist ihr übergeordnet. Sie ist die Tugend, der in der philosophischen Tradition, immer wenn es um die Politik geht, die größte Aufmerksamkeit zuteil wird.⁶⁵ Sie ist dem Politiker näher als die Mäßigung, denn mehr als bei der Mäßigung schwingt in ihr das Verlangen nach Erfolg mit. Die Klugheit ist nie nur auf das Gemeinwohl gerichtet. Sie folgt auch dem Inter-

⁶¹ Ders., Third Letter on a Regicide Peace (1797), in: ebd., S. 296–386, hier S. 359.

⁶² Siehe ders., Appeal (1791), in: WB (BBC) III, S. 77.

⁶³ Siehe ders., Letter to Richard Burke (nach dem 19.2.1792), in: WSB IX, S. 640–658, hier S. 655.

⁶⁴ Siehe ders., Reflections (1790), in: WSB VIII, S. 166.

⁶⁵ Vgl. zu dieser Tradition FORSYTHE, Politics, S. 24–30. Zur Klugheit im Allgemeinen vgl. außerdem KERSTING (Hrsg.), Klugheit. Zur Klugheit mit Blick auf das politische Handeln vgl. NICHOLS und WHITE, Politics Proper.

esse des Handelnden. Freilich heißt das nicht, dass die Klugheit eine unmoralische oder amoralische Haltung sein muss. Im klassischen, aristotelischen Sinne ist Klugheit nicht gleichbedeutend mit Listigkeit, sie zielt auf die Verwirklichung des als gut Erachteten, doch immer beschränkt durch die herrschenden Umstände.⁶⁶ Das Gute, das mit der Klugheit angestrebt wird, ist kein absolut Gutes, sondern nur das Beste, was zu erreichen ist.⁶⁷ Im Verhältnis zur Mäßigung ist die Klugheit deswegen eine Anleitung zum gemäßigten Handeln; sie ist die Tugend, die die Mäßigung zum Ziel führt. Die Klugheit ist die Schwester der Mäßigung, und zwar die große Schwester, weil sie die Führung hat. In gewisser Hinsicht ist die Frage, was in der Politik höher steht – die Klugheit oder die Mäßigung –, so sinnvoll wie die Frage nach der Henne und dem Ei. Wer eine gemäßigte Politik treiben will, wird klug sein müssen, und wer klug handeln will, wird auf die Mäßigung nicht verzichten können.

Im griechischen Denken der vorklassischen Zeit waren *sōphrosynē* und Klugheit (*phrōnesis*) denn auch Teil eines ganzen Bündels eng verwandter Begriffe, die alle in der einen oder anderen Weise auf das Ziel der Begrenzung gerichtet waren.⁶⁸ Aristoteles, der Philosoph der Klugheit schlechthin, hat die *phrōnesis* aus diesem engen Umfeld befreit. In der *Nikomachischen Ethik* ist sie keine Tugend der Begrenzung oder Mäßigung, sondern als Vernunfttugend „eine mit Überlegung [...] verbundene wahre Disposition des Handelns [...], die sich auf das bezieht, was für den Menschen gut oder schlecht ist.“⁶⁹ Allerdings: Auch Aristoteles betrachtete Klugheit und Mäßigung als eng miteinander verknüpft. Doch ist es bei ihm nicht die Klugheit, die die Mäßigung leitet; vielmehr bewahrt die Mäßigung die Klugheit und das durch sie erlangte abgewogene Urteil.⁷⁰

Burke seinerseits wich vom aristotelischen Verständnis der Klugheit ab, indem er sie über alle anderen Tugenden erhob.⁷¹ Nicht, dass er eine zusammenhängende Tugendlehre entwickelt hätte. Die Klugheit findet sich in seinem Werk in ähnlich disparater Form wie die Mäßigung. Und gewiss hat es etwas Rhetorisch-Formelhafes an sich, wenn er sie als „the first of all virtues“, als „the queen of virtues“ oder gar als „the God of this lower world“ bezeichnet.⁷² Als Politiker führte Burke die

⁶⁶ Siehe Aristoteles, NE, 1143b20–24: „Die Klugheit befasst sich mit den Dingen, die gerecht, werthaft (*kalos*) und gut für den Menschen sind, d.h. mit eben denen, deren Ausführung Sache des guten Menschen ist.“ (Hervorhebung im Original.) Vgl. auch Mansfield, *Taming the Prince*, S. 209. Erst Machiavelli hat die Klugheit zur reinen Listigkeit herabgestuft. Vgl. ebd., S. 280.

⁶⁷ Vgl. FORSYTHE, *Politics for the Greatest Good*, S. 20.

⁶⁸ Vgl. AUBENQUE, *Der Begriff der Klugheit*, S. 157.

⁶⁹ ARISTOTELES, NE, 1140b5–7.

⁷⁰ Ebd., 1140b10–15.

⁷¹ Das ändert freilich nichts daran, dass Burkes Klugheitskonzept in vielem mit demjenigen des Aristoteles übereinstimmt. Vgl. DOERING, *Wiederkehr*, S. 259f.; STANLIS, *The Role of Prudence*, S. 56, 66.

⁷² BURKE, *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 113; ders., *Second Letter on a Regicide Peace* (1796), in: WSB IX, S. 295; ders., *Letter to the Sheriffs of Bristol* (3.4.1777), in: WSB III, S. 316; Burke an Depont, [November 1789], in: CEB VI, S. 48.

Klugheit immer dann ins Feld, wenn er eine bestimmte Handlungsweise empfahl. So warnte er etwa in seinem *Letter to the Sheriffs of Bristol* davor, die Kolonisten in Nordamerika ebenso regieren zu wollen wie die Einwohner von Hindustan; statt mit entflammter Leidenschaft über die Einheit des Empire zu spekulieren, gebiete die Klugheit den britischen Politikern, „to conform our Government to the character and circumstances of the several people who compose this mighty and strangely diversified mass.“⁷³ Oder er stellte der „artificial justice“ der Rechtsgelehrten die Pflicht des Gesetzgebers gegenüber, klug zu handeln und sich dabei von den „great principles of reason and equity“ leiten zu lassen.⁷⁴

Diese Schrift, die Burke am 3. April 1777 an die Sheriffs von Bristol, John Farr und John Harris, sandte, diene ihm dazu, seine Haltung und die seiner Freunde, der Rockingham-Whigs, im Parlament zu erklären, vor allem ihre Unterstützung der Aufständischen in Amerika. Sie zeigt nicht nur in besonderer Weise seine Vorstellung davon, was das Britische Empire war und wie es regiert werden sollte, sondern auch seine Auffassung von Klugheit. Ohne Zweifel verfolgte Burke mit diesem Text einen Zweck – die Rechtfertigung der Politik einer Partei, und es ist nicht einmal übertrieben, ihn als eine Art Sprecher dieser Gruppierung zu betrachten.⁷⁵ Das entwertet seine Anrufung der Klugheit keineswegs. Im Gegenteil: Die politische Instrumentalisierung der Klugheit führt vor Augen, dass sie für Burke eben nicht nur eine „rhetorische Ressource“⁷⁶ war, sondern dass er es wirklich ernst mit ihr meinte. Die Klugheit, so behauptete er, mehr oder weniger explizit, zeichne sein Handeln und das seiner Freunde aus. Doch sie hatten kein Monopol auf sie. Wenn Burke die Klugheit für die Rockingham-Whigs in Anspruch nahm, so nur, um vor Augen zu führen, dass sie jedem Politiker oder Staatsmann gut zu Gesicht stand.⁷⁷ Er wollte dem Staatsmann einen Leitfaden an die Hand geben, der darum besonders nützlich war, weil er der politischen Praxis entstammte:

Nothing universal can be rationally affirmed on any moral or any political subject. Pure metaphysical abstraction does not belong to these matters. The lines of morality are not like ideal lines of mathematics. They are broad and deep as well as long. They admit of exceptions; they demand modifications. These exceptions and modifications are not made by the process of logic, but by the rules of prudence. Prudence is not only the first in rank of the virtues political

⁷³ BURKE, *Letter to the Sheriffs of Bristol* (3.4.1777), in: WSB III, S. 316. Siehe auch schon ders., *Speech on Declaratory Resolution* (3.2.1766), in: WSB II, S. 45–51, hier S. 49. Und dann wieder ders., *First Report Select Committee: „Observations“* (5.2.1782), in: WSB V, S. 144–189, hier S. 188f.

⁷⁴ Ders., *Letter to the Sheriffs of Bristol* (3.4.1777), in: WSB III, S. 295.

⁷⁵ Vgl. O’GORMAN, Edmund Burke, S. 69.

⁷⁶ BROWNE, Edmund Burke’s *Letter*, S. 128. Vgl. dazu auch allgemein ders., Edmund Burke and the Discourse of Virtue.

⁷⁷ In diesem Zusammenhang stellt MANSFIELD, *Statesmanship*, S. 21, mit Blick auf Burke fest, dass Rhetorik dann gut sei, wenn sie den Weg zum Verständnis tatsächlich vorhandener praktischer Probleme weise.

and moral, but she is the director, the regulator, the standard of them all. Metaphysics cannot live without definition; but prudence is cautious how she defines.⁷⁸

Diese Passage aus dem *Appeal from the New to the Old Whigs* entstand vierzehn Jahre nach dem *Letter to the Sheriffs of Bristol* und diente Burke wieder zur Rechtfertigung seines Handelns. Weil die progressiven Whigs aus seiner Sicht die Prinzipien der Whigs der *Glorious Revolution* verraten hatten, indem sie die Französische Revolution verteidigten oder doch zumindest nicht verurteilten, gebot ihm die Klugheit, sich von ihnen zu trennen.⁷⁹ Diese Rechtfertigungsstrategie ist jedoch, wenn man in ihre tieferen Schichten eindringt, nichts anders als die Postulierung eines moralisch-politischen Standards, den Burke im *Appeal* aus der Politik der von ihm so genannten „Old Whigs“ ableitete.

Burke hatte die Begriffe „New“ und „Old Whigs“ nicht erfunden, sondern gab ihnen lediglich eine neue Bedeutung. In den 1690er Jahren hatten Robert Harley, der spätere erste Earl of Oxford, und seine Anhänger die sogenannte „Whig Junto“ um Lord Somers, die von 1694 bis 1699 regierte, als „New Whigs“ diffamiert, weil sie den Prinzipien von 1688 untreu geworden und der Korruption verfallen seien. Harley und seine Freunde bildeten später zusammen mit den Tories die sogenannte „court party“.⁸⁰ Burke dagegen behauptete, dass gerade die Politiker der *Junto* die Prinzipien von 1688 vertreten hätten und deshalb die eigentlichen *Old Whigs* gewesen seien. Das machte er am Prozess um Henry Sacheverell fest, einen Priester der Church of England mit radikalen Tory-Ansichten, der am 5. November 1709, dem Jahrestag des Gunpowder Plot von 1605, eine aufwiegelnde Predigt gehalten hatte.⁸¹ Statt sich, wie üblich, mit der Gefahr zu befassen, die für den Staat am 5. November 1605 von den Katholiken ausgegangen war und nach Ansicht der Whigs immer noch ausging, handelte er dieses Thema nur kurz ab, um dann in scharfem Ton die Dissenter, ihre „false brethren“ in der Church of England und die *Glorious Revolution* insgesamt anzugreifen. Auf politischer Ebene galt die Attacke besonders dem Lord High Treasurer Sidney Godolphin, Earl of Godolphin, einem Tory, der sich der *Whig Junto* angeschlossen hatte.⁸² Die Whigs strengten einen Prozess gegen Sacheverell an, der 1710 vor dem House of Commons stattfand, und Burke nutzte die Reden der Anklage in seinem *Appeal* zur Illustrierung der Prinzipien von 1688, also der *Old Whigs*.⁸³ Die Mitglieder der *Junto* wurden auf diese Weise von *New* zu *Old Whigs*.

⁷⁸ BURKE, *Appeal* (1791), in: WB (BBC) III, S. 16. Siehe dazu auch schon ders., *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770), in: WSB II, S. 241–323, hier S. 282.

⁷⁹ Siehe ders., *Appeal* (1791), in: WB (BBC) III, S. 43–45, 72.

⁸⁰ Vgl. WILL, Robert Harley, S. 34–49.

⁸¹ Siehe dazu und zum Folgenden Sacheverell, *The Perils of False Brethren* (5.11.1709).

⁸² Vgl. SUNDSTROM, Godolphin.

⁸³ Vgl. BOURKE, *Empire*, S. 691, 771; LOCK, Edmund Burke, Bd. II, S. 383.

Dabei schrieb ihnen Burke Prinzipien zu, die er selbst schon immer vertreten hatte. Die Debatte um die Französische Revolution in Großbritannien war nur der Anlass, diese Prinzipien und den moralisch-politischen Standard, der sich hinter ihnen verbarg, noch einmal zu postulieren. Tatsächlich war das, was er im *Appeal über die Klugheit* sagte, ein Widerhall dessen, was er bereits im *Letter to the Sheriffs of Bristol* erklärt hatte, dass nämlich die Klugheit die „entire dominion over every exercise of power“ habe, eine Einsicht, die sich auch an anderen Stellen seines Werkes wiederfinden lässt.⁸⁴ Wenn aber die Klugheit nicht nur jedes politische Handeln bestimmen soll, sondern überdies auch über alle anderen Tugenden regiert, dann kann nur derjenige gemäßigt handeln, der den Ratschlägen der Klugheit vertraut.

Für Aristoteles ist es das Kennzeichen des klugen Menschen, dass er reflektiert ist und das Ziel des guten Handelns verfolgt.⁸⁵ Worauf aber kann sich die Überlegung des klugen Politikers stützen? Woher also kommen die Ratschläge der Klugheit? Nicht von einem spezialisierten Wissen; wer darüber verfügt, ist für Aristoteles weise, aber nicht unbedingt klug.⁸⁶ Weise ist, wer in seiner eigenen Disziplin ein Meister ist. Weisheit ist „die genaueste der Wissenschaften“, sie ist in jeder Situation dieselbe, während die Klugheit sich nach den Umständen ändert.⁸⁷ Es war daher ganz in aristotelischer Tradition, dass Burke die Tugend der Klugheit 1775 in seiner berühmten *Speech on Conciliation with the Colonies* in die Nähe einer „accommodation to circumstances“⁸⁸ rückte. Viel später, im Jahr 1792, erklärte er in einer anderen Rede, was unter einer solchen Anpassung an die Umstände zu verstehen sei:

I never govern myself, no rational man ever did govern himself, by abstractions and universals. I do not put abstract ideas wholly out of any question, because I well know that under that name I should dismiss principles; and that without the guide and light of sound, well-understood principles, all reasonings in politics, as in everything else, would be only a confused jumble of particular facts and details, without the means of drawing out any sort of theoretical or practical conclusion. A statesman differs from a professor in an university; the latter has only the general view of society; the former, the statesman, has a number of circumstances to combine with those general ideas, and to take into his consideration. Circumstances are infinite, are infinitely combined; are variable and transient; he who does not take them into consideration is not erroneous, but stark mad, – *dat operam ut cum ratione insaniat*, – he is metaphysically mad. A statesman, never losing sight of principles, is to be guided by circumstances; and judging contrary to the exigencies of the moment, he may ruin his country for ever.⁸⁹

⁸⁴ BURKE, *Letter to the Sheriffs of Bristol* (3.4.1777), in: WSB III, S. 316. Siehe außerdem ders., *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 215; ders., *First Letter on a Regicide Peace* (1796), in: WSB IX, S. 249; ders., *Second Letter on a Regicide Peace* (1796), in: ebd., S. 290; ders., *Letter to Sir Hercules Langrishe* (1792), in: ebd., S. 594–639, hier S. 600; ders., *Speech on the Petition of the Unitarians* (11.5.1792), in: WB (BBC) VI, S. 113–126, hier S. 114.

⁸⁵ Siehe ARISTOTELES, NE, 1140b5–10.

⁸⁶ Siehe dazu und zum Folgenden ebd., 1141a9–1141b8.

⁸⁷ Ebd., 1141a20–29.

⁸⁸ BURKE, *Speech on Conciliation with America* (22.3.1775), in: WSB III, S. 154.

⁸⁹ Ders., *Speech on the Petition of the Unitarians* (11.5.1792), in: WB (BBC) VI, S. 113. Zur Aufgabe des Staatsmanns, sich an immer neue Gegebenheiten anzupassen, siehe auch ders., *Letter to a*

Der Vorwurf, ein Politiker, der sein Handeln an den herrschenden Umständen ausrichte, sei nicht mehr als ein prinzipienloser Opportunist, oder doch wenigstens ein gedankenloser Pragmatiker, trifft Burke nicht. Klugheit war für ihn gleichbedeutend mit Zweckmäßigkeit – aber nur unter der Voraussetzung, dass die Suche nach dem Zweckdienlichen von „vernünftigen, wohlverstandenen Prinzipien“ geleitet wurde. Sie sind der Grund dafür, dass Burke oft von *wisdom* sprach, wenn er *prudence* meinte – ein nur scheinbarer Unterschied zu Aristoteles, denn was Burke meinte war eine besondere Art der Weisheit, „practical wisdom“⁹⁰ nämlich, im Grunde eine Mischung aus Klugheit und einer durch das höchste Wissen definierten Weisheit. Für diese Art von Weisheit lobte er in den *Reflections* die Verfasser der *Petition of Right* von 1628, mit der das Parlament, unter Führung von Sir Edward Coke, Karl I. aufgefordert hatte, keine Steuern ohne parlamentarische Zustimmung mehr zu erheben, das Kriegs- und Notrecht abzuschaffen und sich an die Bestimmungen der Magna Charta zur persönlichen Freiheit zu halten.⁹¹ Die „praktische Weisheit“ der Autoren, so Burke, habe ihre „theoretical science“ weit überstrahlt.⁹² Damit ist der für Burkes politische Philosophie wichtigste Gegensatz rekonstruiert: praktische Weisheit gegen theoretische Wissenschaft, oder, wie es in der *Speech on Conciliation* heißt: „political prudence“ versus „speculative wisdom“⁹³.

Praktische Weisheit und politische Klugheit waren für Burke demnach nicht zu trennen, und die Ablehnung dessen, was er als ihr Gegenteil begriff, zieht sich durch sein ganzes Werk. „Theoretische Wissenschaft“ oder „spekulative Weisheit“ hatten aus seiner Sicht in der Politik nichts zu suchen. Und Burke wandte sich gegen sie, wann immer er Anlass dazu zu haben glaubte – ganz gleich, ob es sich um die Rechtfertigung seines eigenen politischen Wirkens handelte,⁹⁴ um die Ermahnung der Parlamentsmitglieder, die gegenüber den von Klugheit und Gerechtigkeit legitimierten Forderungen der Amerikaner auf abstrakte Prinzipien und juristische Theorien pochten, oder um die Verurteilung der französischen Revolutionäre, die die luftigen Höhen spekulativer Philosophie mit der Wirklichkeit zu verwechseln schienen. Für die Vertreter abstrakter Theorien – sei es in England oder Frankreich, sei es vor oder nach der Französischen Revolution – fand er immer wieder neue Namen, so etwa: „speculative men“, „literary caballers“, „intriguing philosophers“, „political theologians“, „theological politicians“, „men of theory“, „mechanics of Paris“, „sophistick tyrants of Paris“, „learned academicians of Laputa and Balnibar-

Member of the National Assembly (1791), in: WSB VIII, S. 326f. Siehe außerdem ders., *Speech on Fox's India Bill* (1.12.1783), in: WSB V, S. 378–451, hier S. 404: „The situation of man is the preceptor of his duty.“ Und schließlich ders., *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 58.

⁹⁰ Ebd., S. 82f.

⁹¹ Vgl. GUY, *The Petition of Right Reconsidered*, S. 307–312; KLUXEN, *Geschichte Englands*, S. 290f.

⁹² BURKE, *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 83.

⁹³ Ders., *Second Speech on Conciliation* (16.11.1775), in: WSB III, S. 212.

⁹⁴ Siehe ders., *Letter to the Sheriffs of Bristol* (3.4.1777), in: ebd., S. 313.

bi“, „philosophical fanatics“ oder „thorough-bred metaphysician“. ⁹⁵ Schon im *Letter to the Sheriffs of Bristol* erklärte er im Jahr 1777, Regieren sei „a practical thing, made for the happiness of mankind, and not to furnish out a spectacle of uniformity to gratify the schemes of visionary politicians.“ ⁹⁶ Und im September 1780 warnte er Joseph Harford, den damaligen Sheriff von Bristol und einen der radikalsten unter seinen Whig-Freunden in der Stadt, im Hinblick auf eine mögliche Parlamentsreform vor dieser Sorte von Politikern: „One thing, my dear friend, your manly sense will guard you against – the admitting any *Visionary* Politicians amongst us.“ ⁹⁷ *Visionary politicians* – sie waren Burkes Feindbild schlechthin, denn sie sahen die Politik nicht als praktische Angelegenheit, sondern wollten sie dem unterwerfen, was der amerikanische Präsident George H. W. Bush mehr als zwei Jahrhunderte später in burkeanischem Ton als „the vision thing“ ⁹⁸ bezeichnet hat.

Wenn der *manly sense* gegen solch eine Herangehensweise an die Politik immunisierte, so bedeutet das im Umkehrschluss, dass die visionären Politiker, die die Öffentlichkeit durch ihre Neigung zur *innovation* beunruhigten, ⁹⁹ nicht mannhaft waren und dass ihnen, legt man Burkes Verständnis von Mannhaftigkeit zugrunde, somit auch die Fähigkeit zur Mäßigung abging. Sie stellten sich gegen eine „virtuous and manly line of conduct“. ¹⁰⁰ Burke benötigte nicht die Französische Revolution, um das festzustellen. Aber die Revolution überzeugte ihn vollends davon, dass „[a] certain intemperance of intellect is the disease of the time, and the source of all its other diseases.“ ¹⁰¹ Die Idee von Mäßigung, die in dieser Aussage steckt, ähnelt der Bedeutung der *sōphrosynē* in Platons *Charmides* – Mäßigung als Vermögen, die

⁹⁵ Ders., *Address to the King* (Januar 1777), in: ebd., S. 258–276, hier S. 263; ders., *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 61, 91, 104, 156, 182, 197; ders., *Letter to a Noble Lord* (1796), in: WSB IX, S. 145–187, hier S. 176. Der Vergleich mit den „gelehrten Akademiemitgliedern von Laputa und Balnibarbi“ zeigt, dass Burke politisches Handeln auf der Grundlage abstrakter Theorien für im eigentlichen Sinne des Wortes verrückt hielt. Siehe dazu SWIFT, *Gulliver's Travels* (1726), Teil III, Kap. 2–3, 5–6.

⁹⁶ BURKE, *Letter to the Sheriffs of Bristol* (3.4.1777), in: WSB III, S. 317. Wenn das Volk Zuflucht zu Theorien suche, heißt es ebd., S. 319, sei das ein Anzeichen dafür, dass der Staat schlecht regiert werde. Bereits in Burkes *Observations on a Late State of the Nation* ist von „bold, improvident and visionary ministers“ die Rede. Ders., *Observations on a Late State of the Nation* (1769), in: WSB II, S. 102–219, hier S. 113.

⁹⁷ Burke an Harford, 27.9.1780, in: CEB IV, S. 295. (Hervorhebung im Original.) Später (Burke an William Cusac Smith, 22.7.1791, in: CEB VI, S. 303) setzte er Visionen mit „delirious, feverish ravings“ gleich.

⁹⁸ Zit. nach PARMET, George Bush, S. 379. Vgl. dazu auch ebd., S. 220: „George Bush was a Burkean conservative with the heart and soul of a moderate, a conservative moderate rather than a moderate conservative.“

⁹⁹ Siehe Burke an Harford, 27.9.1780, in: CEB IV, S. 295.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ BURKE, *Letter to a Member of the National Assembly* (1791), in: WSB VIII, S. 330. Vgl. dazu ders., *Letter to William Elliot* (26.5.1795), in: WSB IX, S. 29–44, hier S. 39; Burke an Claude François Rivalrol, 1.6.1791, in: CEB VI, S. 270.

Grenzen des eigenen Wissens zu erkennen und somit der Vorstellungskraft Schranken aufzuerlegen.¹⁰² Für Burke war die Neigung zur ungehemmten politischen Spekulation, losgelöst von der sozialen Wirklichkeit und den herrschenden Umständen, die Ursache für maßlose Politikentwürfe und daraus folgendes zügelloses Handeln. In der Französischen Revolution sah er daher eine „philosophick revolution“, und aus der „mechanic philosophy“ der Revolutionäre folgte die Zerstörung des „spirit of moderation“:

All the pleasing illusions, which made power gentle, and obedience liberal, which harmonized the different shades of life, and which, by a bland assimilation, incorporated into politics the sentiments which beautify and soften private society, are to be dissolved by this new conquering empire of light and reason.¹⁰³

Spekulative Philosophien zerstörten die Mäßigung, wenn sie in die Politik eindringen, und das wirksamste Mittel gegen sie sah Burke in der Klugheit als der großen Schwester der Mäßigung. Ein Politiker, der die „proper ends of Government“ festlegte, war für ihn kein spekulativer Philosoph, sondern ein „philosopher in action“, der nach den „means towards those ends“ suchte – ein Gedanke, auf den er bei Aristoteles stoßen konnte.¹⁰⁴ Nach Aristoteles und Burke ist der Politiker klug, wenn er sich bei dieser Suche nach den geeigneten Mitteln der Politik von einem „spirit of practicability“ und von Erfahrung leiten lässt; er ist es nicht, wenn er glaubt, Politik sei eine Sache von „geometrical exactness“. ¹⁰⁵ Die Tugend der Klugheit schafft Mäßigung, weil sie den Politiker zum Kompromiss mit den eigenen Prinzipien und zur Berechnung eines Mittleren aus einer Vielzahl von Optionen zwingt: „All government, indeed every human benefit and enjoyment, every virtue, and every prudent act, is founded on compromise and barter. We balance inconveniences; we give and take; we remit some rights, that we may enjoy others; and we chuse rather to be happy citizens, than subtle disputants.“¹⁰⁶

102 Siehe oben: Prolog.

103 BURKE, Letter to a Noble Lord (1796), in: WSB IX, S. 173; ders., Reflections (1790), in: WSB VIII, S. 61, 128f. Neben dem Begriff „mechanic philosophy“ findet man in Burkes Werk auch andere Ausdrücke zur Umschreibung der maßlosen Entwürfe visionärer Politiker: „barbarous philosophy“, „cannibal philosophy of France“, „experimental philosophy“. Ebd., S. 129; ders., Letter to a Noble Lord (1796), in: WSB IX, S. 175f. In Bezug auf die Enzyklopädisten spricht er von einer „literary cabal“. Ders., Reflections (1790), in: WSB VIII, S. 160.

104 Ders., Thoughts on the Cause of the Present Discontents (1770), in: WSB II, S. 317. Siehe dazu Aristoteles, NE, 1112b12–13: „Gegenstand der Überlegung sind aber nicht die Ziele, sondern das, was zu den Zielen führt (*ta pros to telos*).“ (Hervorhebung im Original.) Zu Burke als „philosopher in action“ vgl. auch BOURKE, Empire, S. 3.

105 BURKE, Speech on American Taxation (19.4.1774), in: WSB II, S. 457.

106 Ders., Speech on Conciliation with America (22.3.1775), in: WSB III, S. 156. Siehe auch ders., Speech on Duration of Parliaments (8.5.1780), in: ebd., S. 588–602, hier S. 591. Vgl. dazu ders., Appeal (1791), in: WB (BBC) III, S. 81; Burke an Mrs John Crewe, [ca. 22.]11.1794, in: CEB VIII, S. 81f.

Der Kompromiss zwischen hehren Prinzipien und einer Wirklichkeit, die sich nicht von selbst den hochfliegenden Träumen der Philosophen unterwarf, war für Burke der Dreh- und Angelpunkt allen politischen Handelns, eine Einsicht, der sich die französischen Revolutionäre verweigerten. Ihre Unfähigkeit, die Kompliziertheit aller menschlichen Einrichtungen und Beziehungen zu akzeptieren, war dafür verantwortlich, dass ihre Vorstellung von Reform mit „abolition and total destruction“ begann.¹⁰⁷ Sie waren Vereinfacher, die vorgaben, es gebe nur die Alternative, jede Reform zu verweigern oder die Verhältnisse umzuwälzen; sie wollten den Mittelweg nicht sehen, für den Burke sich verwandte: „A disposition to preserve, and an ability to improve, taken together, would be my standard of a statesman. Everything else is vulgar in the conception, perilous in the execution.“¹⁰⁸

Die Revolutionäre mochten Politiker sein, Staatsmänner waren sie in Burkes Augen nicht, konnten es nicht sein, weil sie sich nicht dem für den Staatsmann verbindlichen Standard unterwarfen, einer von Klugheit geleiteten Mäßigung in allen Dingen. Wie Burke ging es den Revolutionären in Paris um politische und persönliche Freiheit, aber sie sprachen nicht dieselbe Sprache wie er. In der berühmten *Speech on Conciliation with America* von 1775 ließ er keinen Zweifel daran, dass das höchste Gut der Verfassung, die die Amerikaner mit den Briten verband, die politische Freiheit sei:

None of us who would not risque his life, rather than fall under a government purely arbitrary. But, although there are some amongst us who think our constitution wants many improvements, to make it a complete system of liberty, perhaps none who are of that opinion, would think it right to aim at such improvement, by disturbing his country, and risquing every thing that is dear to him. In every arduous enterprize, we consider what we are to lose, as well as what we are to gain; and the more and better stake of liberty every people possess, the less they will hazard in a vain attempt to make it more. These are the *cords of man*. Man acts from adequate motives relative to his interest; and not on metaphysical speculations. Aristotle, the great master of reasoning, cautions us, and with great weight and propriety, against the species of delusive geometrical accuracy in moral arguments, as the most fallacious of all sophistry.¹⁰⁹

107 BURKE, Reflections (1790), in: WSB VIII, S. 216.

108 Ebd., S. 206.

109 Ders., Speech on Conciliation with America (22.3.1775), in: WSB III, S. 157. Siehe dazu Aristoteles, NE, 1094b22–1095a1, 1098a26–33. Zur Idee, dass Briten und Amerikaner als „true Englishmen“ dieselben alten Freiheiten teilten, siehe auch BURKE, Address to the Colonists (Januar 1777), in: WSB III, S. 282. Siehe darüber hinaus ders., Speech on American Taxation (19.4.1774), in: WSB II, S. 458; ders., Speech on Conciliation with America (22.3.1775), in: WSB III, S. 119, 127, 130, 164. Burke glaubte, dass die Abschaffung der Freiheiten in den Kolonien am Ende auch die Briten ihre Freiheiten kosten würde. Siehe ders., Address to the King (Januar 1777), in: ebd., S. 271–273. Das galt allerdings auch umgekehrt: Burke zweifelte zumindest eine Zeitlang daran, dass die Freiheiten in Amerika ohne ihre englische Quelle aufrechterhalten werden könnten. Siehe ders., Address to the Colonists (Januar 1777), in: ebd., S. 283. Zum anglo-amerikanischen Diskurs über die Rechte und Freiheiten der Engländer in der Epoche der amerikanischen Revolution vgl. HOCHGESCHWENDER, Die Amerikanische Revolution, S. 98–101.

Die „cords of man“, die Burke dem *Buch Hosea* entliehen hat, stehen dort für den Bund des Volkes Israel mit seinem Gott.¹¹⁰ Bei Burke sind sie als Bindung des Menschen an das Gesetz der Klugheit zu verstehen, aus der eine freiwillige Beschränkung persönlicher Freiheit folgt.¹¹¹ Politik ist keine exakte Wissenschaft, und Freiheit darf nicht auf der Grundlage metaphysischer Überlegungen zum Extrem gesteigert werden.¹¹² Es gibt ein rechtes Maß an Freiheit, das durch die vorsichtige Analyse der politischen Wirklichkeit bestimmt wird. Die Engländer waren deshalb ein freies Volk, weil sie die Grenzen ihrer Freiheit um ihrer selbst willen respektierten. Die französischen Revolutionäre dagegen waren Propagandisten einer maßlosen Freiheit, einer „metaphysical Liberty“.¹¹³ Indem sie dem prometheischen Element des „modernen Liberalismus“ zum vollen Durchbruch verhelfen wollten, schwankten sie zwischen „the most violent and stretched prerogative“ und „the wildest democratic ideas of freedom, and pass from the one to the other without any sort of regard to cause, to person or to party.“¹¹⁴ Dem stellte Burke ein ums andere Mal seine Idee von „liberaler“, also gemäßigter, beschränkter Freiheit entgegen. „Nothing is good, but in proportion, and with Reference“, wie er im November 1789 in seiner ersten grundsätzlichen Betrachtung der Französischen Revolution schrieb, einem Brief an den jungen Franzosen Charles-Jean-François Depont.¹¹⁵ Burke konnte sich dabei im Arsenal seines eigenen politischen Denkens bedienen, denn neu war diese Erkenntnis für ihn nicht. Die Forderung, persönliche Freiheit durch die Tugend der Klugheit ins rechte Maß zu setzen, hatte er schon 1777 im *Letter to the Sheriffs of Bristol* formuliert:

The *extreme* of liberty (which is its abstract perfection, but its real fault) obtains no where, nor ought to obtain any where. Because extremes, as we all know, in every point which relates either to our duties or satisfactions in life, are destructive both to virtue and enjoyment. Liberty too must be limited in order to be possessed. The degree of restraint it is impossible in any case to settle precisely. But it ought to be the constant aim of every wise political counsel, to find out by cautious experiments, and rational, cool endeavours, with how little, not how much of this restraint, the community can subsist. For liberty is a good to be improved, and not an evil to be lessened.¹¹⁶

Dieses Plädoyer, den ungestümen Drang zur Perfektionierung der Freiheit mit Hilfe kluger, auf die Umstände bezogener Überlegung zu bändigen, war der Kern von

110 Siehe THE BIBLE. AUTHORIZED KING JAMES VERSION, Hos. 11, 4.

111 Vgl. dazu auch FAULKNER, *Burke's First Encounter*, S. 123.

112 Siehe auch BURKE, *Letter to the Sheriffs of Bristol* (3.4.1777), in: WSB III, S. 318.

113 Ebd., S. 317.

114 Ders., *Reflections* (1790), in: ebd., S. 114. Siehe auch ebd., S. 290f.; ders., *Appeal* (1791), in: WB (BBC) III, S. 109.

115 Burke an Depont, [November 1789], in: CEB VI, S. 47.

116 Burke, *Letter to the Sheriffs of Bristol* (3.4.1777), in: WSB III, S. 318. (Hervorhebung im Original.) Siehe auch schon ders., *Speech at Arrival at Bristol* (13.10.1774), in: ebd., S. 57–60, hier S. 59; ders., *Speech on St. George's Field Massacre* (8.5.1769), in: WSB II, S. 223–228, hier S. 225f.

Burkes Konservatismus. Eigentlich war es nichts anderes als der Versuch, das Ideal der Mäßigung gegen das Ideal bewusster und radikaler Veränderung in Stellung zu bringen. Indem sich Burke dabei auf die Tugend der Klugheit berief, griff er, wie ausgeführt wurde, auf die klassische Philosophie zurück, versuchte also ein Stück Vergangenheit in die Gegenwart zu überführen. Burke, dem alle politischen Theorien ein Gräuel waren, rief die „authors of sound antiquity“¹¹⁷ gegen das Treiben der *Visionary Politicians* zu Hilfe. Tatsächlich sah er den größten Unterschied zwischen der Mäßigung des Whiggismus und der radikalen Dynamik im Denken der französischen Revolutionäre im Einfluss unterschiedlicher politischer Philosophien. In den Akteuren in Paris erkannte er Schüler der französischen Aufklärung – „their Voltaire, their Helvetius, and the rest of that infamous gang“ – und vor allem Rousseaus, der die Anfänge des Liberalismus im 18. Jahrhundert wie kein anderer kritisiert hatte.¹¹⁸ Doch auch diese Abneigung Burkes war älter als die Große Revolution; der Verdacht, dass sich das Denken Rousseaus und anderer moderner französischer Philosophen gegen die Grundlagen der europäischen Zivilisation wende, war Burke schon früher gekommen.¹¹⁹

Mehr als 20 Jahre zuvor sprach er von Rousseau als „this flightily madman“ und klagte, Friedrich der Große sei leider in vielen Dingen „a disciple of the pultriest of masters“ gewesen, „that little miserable prating thing the French Philosophy“.¹²⁰ In den Jahren unmittelbar vor der Revolution hatte dieses Denken dann, wie Burke glaubte, die französische Jugend ergriffen – mit dem Ergebnis, dass eine radikale Philosophie eine maßlose Politik hervorgebracht hatte.¹²¹ Eine Politik, deren Maßlosigkeit durch nichts gemildert werden konnte. Diejenigen unter den Revolutionären, die vorgaben, die schlimmsten Auswüchse mäßigen zu wollen, waren für Burke nur „a set of people who affect to proceed as if they thought that men may deceive wi-

117 Ders., Letter to a Member of the National Assembly (1791), in: WSB VIII, S. 318.

118 Siehe ebd., S. 312–314; ders., Fourth Letter on a Regicide Peace (1795), in: WSB IX, S. 44–119, hier S. 70; Burke an einen Unbekannten, [Januar 1790], in: CEB VI, S. 81. Das wörtliche Zitat findet sich in BURKE, Letter to a Member of the National Assembly (1791), in: WSB VIII, S. 319. Zu Rousseaus Liberalismuskritik vgl. MANENT, Histoire intellectuelle, S. 143–172.

119 Zum Urteil über Rousseau und die französische Philosophie nach dem Ausbruch der Revolution siehe BURKE, Letter to a Member of the National Assembly (1791), in: WSB VIII, S. 311, 316f.

120 Ders., On Education (Juni 1776), in: WSB III, S. 242–246, hier S. 244; ders., Speech on Divorce Bill (29.4.1771), in: WSB II, S. 357–359, hier S. 357. Zur philosophischen Prägung Friedrichs des Großen vgl. ENGFER, Die Philosophie der Aufklärung; BRONISCH, Der Kampf. In der Forschung herrscht fast Einmütigkeit darüber, dass Burke und Rousseau so etwas wie extreme Gegensätze im politischen Denken des 18. Jahrhunderts bilden. Vgl. etwa STANLIS, Edmund Burke. The Enlightenment and Revolution, S. 169–191. Eine Ausnahme von dieser Regel ist CAMERON, The Social Thought of Rousseau and Burke, v. a. S. 178f., der nachzuweisen versucht, dass Burke und Rousseau mindestens ebenso viel miteinander gemeinsam hatten, wie sie trennte. Ohne Erfolg, muss man sagen. Dass Burke und Rousseau mitunter ähnliche Fragen stellten, heißt nicht, dass sie dieselben Antworten gaben. Und noch weniger heißt es, dass ihre Gemeinsamkeiten gewichtig genug sind, die grundsätzliche Unvereinbarkeit ihrer politischen Philosophien als unbedeutend abzutun.

121 Siehe BURKE, Letter to a Member of the National Assembly (1791), in: WSB VIII, S. 312.

thout fraud, rob without injustice, and overturn every thing without violence“; sie waren nicht mehr als „men engaged in desperate designs, with feeble minds. [...] They will be only the Fairfaxes of your Cromwells.“¹²² Innerhalb des Extremen gab es keine Mäßigung, sollte das heißen. Die Mäßigung im Denken Burkes war kein Habitus, also keine von der Umwelt erzeugte und die Umwelt strukturierende Disposition von Handlungsformen, die, losgelöst von überzeitlichen Normen und Prinzipien, in jede politische Ideologie eingeführt werden könnte.¹²³ Mäßigung und Klugheit waren für Burke Charaktertugenden, und als solche waren sie unvereinbar mit einer Politik, die grundsätzlich ein radikales Ziel verfolgte. Darum konnten beide Tugenden im revolutionären Frankreich nicht existieren, während sie fester Bestandteil der freiheitlichen politischen Kultur Großbritanniens waren.

Detmar Doering hat versucht, Burkes Denken als Bemühen zu verstehen, die in der Philosophie des 18. Jahrhunderts verloren gegangene Tugend der Klugheit wiederzubeleben.¹²⁴ Davon jedoch, dass Burke in einer „Welt ohne Klugheit“¹²⁵ lebte, kann keine Rede sein. Am Ende des 18. Jahrhunderts war er keineswegs der einzige britische Politiker, der sich auf die Klugheit berief, um sein Handeln und seine Prinzipien zu rechtfertigen. Nicht zuletzt der jüngere Pitt hat sie wieder und wieder als eines der leitenden Prinzipien guter Politik hervorgehoben.¹²⁶ Aber die Idee einer Rückkehr ist doch zumindest insofern nicht völlig von der Hand zu weisen, als Burke sich auf die klassische Philosophie berief. Wenn Mäßigung und Klugheit in Großbritannien einflussreicher seien als auf dem Kontinent, erklärte er, so weil die klassischen Autoren der Antike noch immer im Mittelpunkt der englischen Erziehung stünden und dadurch die ganze Gesellschaft prägten.¹²⁷ Das entsprach durchaus den Tatsachen. Gewiss, die Lehrpläne der Grammar Schools veränderten sich im Laufe des 18. Jahrhunderts unter dem Druck der handeltreibenden Mittelklasse, die eine praktisch verwertbare Erziehung wünschte.¹²⁸ Auch in den Curricula der Universitäten von Cambridge und Oxford mussten die klassischen Autoren einen gewissen Bedeutungsverlust hinnehmen. Aber insgesamt stand die *classical education* in Großbritannien auch am Ende des Jahrhunderts noch immer hoch im Kurs, vor allem, aber nicht nur, in der Erziehung junger Gentlemen. Selbst wenn es nicht so gewesen wäre, hätte Burke es wohl trotzdem behauptet. Denn indem er auf die Be-

¹²² Ebd., S. 333. Zur Rolle von Sir Thomas Fairfax als Oberkommandierender der New Model Army in der englischen Revolution vgl. HOPPER, „Black Tom“.

¹²³ Zum Habitus im diesem Sinne vgl. BOURDIEU, *Le sens pratique*, S. 87–109.

¹²⁴ Vgl. DOERING, *Wiederkehr*, passim, v. a. S. 251–263.

¹²⁵ Ebd., S. 27.

¹²⁶ Siehe dazu etwa SWP I, S. 7, 159, 169, 182, 238, 311, 409, 381; SWP II, S. 18, 58, 174, 216, 230, 271, 297f., 331, 402, 409; SWP III, S. 20, 34, 65, 103, 106, 117, 129, 179, 182, 241f., 242, 287, 328, 431; SWP IV, S. 65, 77, 105, 107, 129, 132, 244, 250, 374, 390, 401, 439.

¹²⁷ Siehe Burke an Samuel Parr, 9. Juni 1787, in: CEB V, S. 337; BURKE, *Letter to a Member of the National Assembly* (1791), in: WSB VIII, S. 318.

¹²⁸ Siehe dazu und zum Folgenden LANGFORD, *A Polite and Commercial People*, S. 81–90; CLARKE, *Classical Education*, S. 68–73.

deutung der klassischen Autoren für die Erziehung der Engländer verwies, versuchte er, den „modernen Liberalismus“ durch einen Rückgriff auf die vormoderne politische Philosophie der westlichen Tradition zu mäßigen.

Angesichts dieses retrospektiven oder, wenn man so will: ‚reaktionären‘, Zugs der politischen Philosophie Burkes erscheint sie in gewisser Hinsicht ‚konservativer‘ als die kontinentale Theorie der Gegenrevolution. Manche reaktionäre Konservative des 19. Jahrhunderts wollten das Ancien Régime oder gar die Welt des Mittelalters restaurieren. Ihnen stand nicht das Denken der klassischen Antike vor Augen, sondern die durch die Französische Revolution zerstörte Welt des Absolutismus, manchen auch die aus ihrer Sicht harmonische Ordnung des Feudalismus. Burke dagegen war, wie etwa der junge Michael Oakeshott über Locke geschrieben hat, der „Apostel“ eines antirevolutionären Liberalismus, der konservativer ist als der Konservatismus selbst.¹²⁹ Die Furcht vor Extremen und das Bewusstsein für die Grenzen der Freiheiten entnahm Burke den Erfahrungen, die die Engländer in ihrer Geschichte gemacht hatten. Und insoweit war sein Verständnis von Mäßigung ein Konservatismus im Sinne einer Disposition, die ihn mitunter veranlasste, dem Bestehenden höheren Kredit einzuräumen als dem Neuen, ohne dazu nach ursprünglichen Prinzipien oder einer Letztbegründung zu fragen. Durch den Rückgriff auf die „authors of sound antiquity“, auf das Klugheitsverständnis der klassischen politischen Philosophie, gab er seinem Mäßigungsdenken gleichwohl eine tiefere Dimension. Schließlich bediente er sich einer Weisheit, die nicht allein aus der Erfahrung der englischen Geschichte abzuleiten war. Ist dies nicht auch eine Art Letztbegründung? Wenn ja, dann nur insoweit, als Burke in der Politik keine Tugend über der Klugheit gelten ließ. Die letzte Instanz, auf die er sich berief, war eine Instanz, die davor warnte, die Politik von Theorien mit Letztbegründungsanspruch bestimmen zu lassen und die immer wieder auf das Studium der historischen Wirklichkeit als wichtigsten Leitfaden verwies.

Man kann sich fragen, ob das ausreicht, um die Politik zu mäßigen. In der Französischen Revolution stand die Tugend der Klugheit als Leitfaden nicht hoch im Kurs. Sie konnte die handelnden Personen daher nicht davon abhalten, auf der Grundlage eines Glaubens an überzeitliche Prinzipien *tabula rasa* zu machen. Nach dem bisher Ausgeführten lässt sich darauf nur antworten, dass es in solchen Situationen aus Burkes Sicht nichts mehr gibt, was diese Politiker aufhalten kann, und dass die metaphysischen Theorien selbst das größte Übel sind. Nicht jeder ist bereit, diesen Umstand einfach hinzunehmen. Auch in der Burke-Forschung ist die Frage gestellt worden, ob es nicht etwas Höheres geben müsse, auf dass sich die Gegner der tatsächlichen oder vermeintlichen großen Zerstörer berufen könnten, und ob nicht sogar Burke selbst solch einen höheren Standard vertreten habe, ob er nicht ein Philosoph des Naturrechts gewesen sei.

129 OAKESHOTT, John Locke, S.73.

3 Naturrecht und Religion

Den Autoren, die Burke als Naturrechtsphilosophen verstanden haben, kommt das Verdienst zu, die allzu simple Ansicht hinterfragt zu haben, er sei ein utilitaristischer Denker ohne tiefere philosophische Dimension gewesen, ein Politiker, der sich den Gegebenheiten flexibel angepasst habe, ohne sich mit leitenden Prinzipien zu belasten – eine Interpretation, die seit dem Erscheinen des ersten Bandes von Henry Thomas Buckles *History of Civilization in England* im Jahr 1857 bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts vorherrschte.¹³⁰ Buckle und andere, die ähnlich dachten, vor allem der radikalliberale Politiker und Schriftsteller John Morley, beabsichtigten nicht, Burke zu kritisieren. Vielmehr nahmen sie ihn gegen den alten Vorwurf in Schutz, politisch und philosophisch inkonsistent gewesen zu sein. Burke verriet in Morleys Augen nicht seine Prinzipien, als er die Französische Revolution verurteilte, obgleich er zuvor die amerikanischen Kolonisten verteidigt hatte.¹³¹ Es sei gerade seine Ablehnung allgemeiner Prinzipien und sein rein empirisches, durch Nützlichkeitsabwägungen statt moralische Imperative geleitetes Politikverständnis gewesen, das seinem Handeln Geschlossenheit gegeben habe. Statt in Burke einen philosophischen Vertreter der Tugend der Klugheit zu sehen, die ohne moralische Überlegungen nicht auskommt, machte Morley ihn zum Vorläufer eines radikalliberalen Utilitarismus.¹³²

Dieser Auffassung haben einige amerikanische Burke-Forscher in den 1950er Jahren widersprochen, indem sie nicht nur erklärten, dass Burke ein Philosoph gewesen sei, sondern auch, dass er sich im Denken und Handeln stets von den Grundsätzen des Naturrechts habe leiten lassen. Dieser Gedanke geht auf Leo Strauss zurück, der Burke im Jahr 1950 im letzten Kapitel von *Natural Right and History* mit der Naturrechtslehre in Verbindung brachte. Neben Ross Hoffman, Paul Levack, Russell Kirk und Francis Canavan ließ sich davon vor allem Peter J. Stanlis in seinem 1958 erschienenen Buch *Edmund Burke and the Natural Law* inspirieren.¹³³ Frei-

¹³⁰ Vgl. BUCKLE, *History*, Bd. I, S. 414–423.

¹³¹ Vgl. MORLEY, Edmund Burke, S. 53: „He changed his front, but he never changed his ground.“

¹³² Vgl. ebd., S. 150–152. KRAMNICK, *The Left*, S. 196, sieht darin den ersten Schritt zur Indienstnahme Burkes durch die „Bourgeoisie“, versäumt aber zu erklären, was damit im Hinblick auf das Großbritannien des 19. Jahrhunderts überhaupt gemeint sein soll. Dagegen spricht im Übrigen, dass auch der kaum ‚bourgeois‘ Sozialist Harold Laski den von ihm bewunderten Burke für einen Utilitaristen hielt. Vgl. LASKI, *Political Thought*, S. 236. Dass Laski sich dabei an Morley anlehnte, lässt die diesem geltende Widmung in einer Brief-Edition vermuten: LASKI (Hrsg.), *Letters of Edmund Burke*, S. 5.

¹³³ Vgl. v. a. STANLIS, *Edmund Burke and the Natural Law*. Außerdem ders., *Enlightenment and Revolution*; HOFFMAN und LEVACK (Hrsg.), *Burke's Politics*; KIRK, *Burke and Natural Rights*; ders., *Burke and the Philosophy of Prescription*; ders., *The Conservative Mind*, S. 12–70; ders., *Edmund Burke. A Genius Reconsidered*; CANAVAN, *The Political Reason of Edmund Burke*; ders., *Edmund Burke. Prescription and Providence*; ders., *The Political Economy of Edmund Burke*; PARKIN, *The Moral Basis of Burke's Political Thought*; WESTON, *Edmund Burke's View of History*; PAPPIN, *Edmund*

lich wich er dabei von dem ab, was Strauss im Sinn gehabt hatte. Denn Strauss präsentierte Burke nicht als einen Naturrechtsphilosophen, sondern erklärte lediglich, dass er angesichts der Krise des modernen Naturrechtsdenkens den Versuch gemacht habe, zum vormodernen Naturrecht zurückzukehren – ein missglückter Versuch, wie Strauss zu zeigen versuchte.¹³⁴ Nicht Burkes Naturrechtsdenken machte ihn für Strauss interessant, sondern sein Verständnis von Klugheit.¹³⁵

Stanlis hingegen sah Burke ganz und gar durch die Brille eines universalen Naturrechts. Obwohl er, wenn er von *natural law* sprach, diesen Begriff durchaus differenzierte, versuchte er doch, eine Tradition zu konstruieren, die vom klassischen Naturrecht der Antike über Thomas von Aquin bis zu neuzeitlichen Denkern wie Francisco Suárez, Hugo Grotius und Samuel von Pufendorf reicht.¹³⁶ Indem Stanlis Burke zum Erben dieser Tradition erklärte, versuchte er, ihn von der Locke'schen Interpretation der *Glorious Revolution* und damit dem modernen Naturrecht abzuschneiden.¹³⁷ Diese Ansicht ist schon deswegen zweifelhaft, weil Grotius am Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert von Locke als *maître à penser* der Whigs abgelöst wurde und Burkes orthodoxe Deutung von 1688 deshalb gar nicht ohne den Rückgriff auf Locke denkbar ist.¹³⁸ Darüber hinaus ist verschiedentlich auf eine andere Schwäche der Naturrechtsinterpretation des Burke'schen Denkens hingewiesen worden: Ohne die Unterschiede zwischen verschiedenen Varianten des Naturrechts zu verwischen, ist es kaum möglich, von einer Tradition zu sprechen, der sich Burke ohne Einschränkung zuordnen lässt.¹³⁹

Strauss unterscheidet zwischen drei Arten des klassischen Naturrechts, nämlich zwischen der sokratisch-platonischen, der aristotelischen und der thomistischen Schule, und führt den Niedergang des klassischen Naturrechts (des *natural right*) in der Neuzeit nicht zuletzt darauf zurück, dass die beiden griechischen Schulen von der thomistischen Tradition (dem *natural law*) aufgesogen worden seien.¹⁴⁰ Wäh-

Burke. Und für den deutschsprachigen Raum CHAIMOWICZ, Freiheit und Gleichgewicht. Einen Überblick über die Interpretation der amerikanischen Naturrechtsschule bietet MACIAG, Edmund Burke in America, S. 172–192.

134 Vgl. STRAUSS, Natural Right and History, S. 294f., 317–319.

135 Vgl. ebd., S. 304–311. Vgl. dazu MANSFIELD, Burke's Conservatism, S. 60, 62, 66f.

136 Vgl. STANLIS, Edmund Burke and the Natural Law, S. 5–13.

137 Vgl. ebd., S. 12, 128–131, 136–139, 157f., 232; ders., Edmund Burke. The Enlightenment and Revolution, S. 3–61.

138 Vgl. ZUCKERT, Natural Rights, S. xviii, 119–149, 187, 289–297.

139 Vgl. etwa O'GORMAN, Edmund Burke, S. 13; DOERING, Wiederkehr, S. 18.

140 Vgl. STRAUSS, Natural Right and History, S. 146, 164. Dass Stanlis dennoch das Burke-Kapitel in *Natural Right and History* als Inspiration seiner Burke-Deutung nennt, zeigt zum einen seine intellektuelle Redlichkeit, ist zum anderen aber auch darauf zurückzuführen, dass Strauss nicht klar zu erkennen gibt, von welcher Naturrechtslehre er Burke zumindest ein wenig beeinflusst sieht. Jedenfalls ist es falsch, Strauss als Begründer der von Stanlis vertretenen Schule der Burke-Forschung zu betrachten. Für eine ausgewogene Diskussion der Unterschiede zwischen den Burke-Interpretationen von Strauss und Stanlis vgl. MANSFIELD, Burke's Conservatism, passim. Vgl. zudem CONNIFF, The Useful Cobbler, S. 37f.

rend Strauss in der „Thomistic doctrine“ die Unterordnung des Naturrechts unter die geoffenbarte Religion und damit unter einen moralischen Absolutismus sieht, betont Stanlis ihre Offenheit, und es ist nicht schwer zu erkennen, dass die verschiedenen Arten des klassischen Naturrechts für Stanlis nichts anderes sind als Vorläufer oder Abbilder der thomistischen Lehre.¹⁴¹ Burke ist deswegen für ihn auch nicht einfach nur ein Naturrechtsphilosoph, sondern „the foremost modern Christian humanist in politics because he saw the world and the nature of man through the revelations of Christianity and the right reason of Natural Law.“¹⁴²

Träfe das zu, wäre Burkes Eintreten für eine von Klugheit geleitete Mäßigung in der Politik Ergebnis seines Glaubens an Grundprinzipien, nämlich an ein allgemein und überzeitlich gültiges Naturrecht. Überdies: Burkes Mäßigungsideal wäre, wenn nicht allein, so doch in ganz wesentlichem Maße christlicher Herkunft, oder, wenn man aufgreift, was Stanlis an anderer Stelle zu Burkes Glauben ausführt, Ursprung eines „Catholicism qualified by British nationalism“¹⁴³. Um festzustellen, ob Burkes Mäßigungsideal vielleicht doch nicht nur eine auf Erfahrung und Überlegung beruhende Klugheit war, sondern auf Grundprinzipien, ein höheres, suprahistorisches Richtmaß zurückgeführt werden kann, ist deshalb zunächst Folgendes zu beantworten: Glaubte Burke an das Naturrecht als Leitfaden des politischen Handelns und war dieser Ratgeber das thomistische Naturrecht?

An der Grundannahme, dass Burke an die Existenz des Naturrechts glaubte oder doch zumindest vorgab zu glauben, ist seit dem Aufkommen der thomistischen Naturrechtsinterpretation kaum noch gezweifelt worden. Die Kritiker dieser Deutung wandten sich nicht gegen die offensichtlich richtige Feststellung, Burke habe sich immer wieder auf das Naturrecht berufen. Was sie kritisierten, war die Auffassung, dass der Verweis auf das Naturrecht Burke zu einem Thomisten mache, der für das Naturrecht als handlungsleitenden Standard des Politikers plädiere. So hat etwa Frank O’Gorman gegen die Naturrechtsschule argumentiert, Burke habe im Prozess gegen Warren Hastings, den ehemaligen ersten Generalgouverneur von Bengalen, das Prinzip des Naturrechts aus rein rhetorischen Gründen ins Feld geführt.¹⁴⁴ Da die Sachargumente der Ankläger nicht dafür ausgereicht hätten, die

141 Vgl. STRAUSS, *Natural Right and History*, S. 163f.; STANLIS, *Edmund Burke and the Natural Law*, S. 24, 84. Neuere Studien heben in Übereinstimmung mit Strauss hervor, dass Thomas von Aquin zwischen den Sphären von Politik und Moral eine schwer zu überbrückende Kluft gesehen habe. Wenngleich er, von Aristoteles beeinflusst, dem Politischen größere Würde zugesprochen habe als die meisten seiner Vorgänger in der Tradition des christlichen politischen Denkens, habe er die Politik in ihrer Bedeutung doch der Moral untergeordnet. Vgl. etwa ZUCKERT, *Do Natural Rights Derive from Natural Law?*, S. 181f.

142 STANLIS, *Edmund Burke and the Natural Law*, S. 84.

143 Ebd., S. 201. Das ist schon deshalb zweifelhaft, weil es im 18. Jahrhundert keinen Nationalismus gab – erst recht keinen britischen.

144 Vgl. dazu und zum Folgenden O’GORMAN, *Edmund Burke*, S. 104f. Vgl. außerdem ebd., S. 18f. Zum Hastings-Prozess im Allgemeinen vgl. MARSHALL, *The Impeachment*; BOURKE, *Empire*, S. 627–675, 820–850. Zu Burkes Kampf gegen Hastings und die East India Company im Besonderen vgl.

Richter vom Vorwurf des Amtsmissbrauchs zu überzeugen, habe Burke seine Beweisführung auf eine Grundlage stellen müssen, die nicht zu entkräften gewesen sei – auf die Grundlage des Naturrechts, woraus jedoch nicht folge, dass Burke selbst dem Naturrecht verpflichtet gewesen sei; vielmehr dürfe seine wiederkehrende Anrufung des Naturrechts im Hastings-Prozess nicht aus ihrem Kontext gerissen, das heißt nicht ihrer rhetorischen Funktion entkleidet werden. Das ist eine plausible Interpretation. Aber das eine schließt das andere nicht aus, will heißen, dass Burke das Naturrecht durchaus zur Untermauerung seiner Anklage benutzen und gleichwohl an seine Existenz und politische Relevanz glauben konnte.

Eine vermittelnde Position nimmt F. P. Lock in seiner großen Burke-Biographie mit Blick auf die *Fragments of a Tract on the Popery Laws* ein. In dieser nie vollendeten und erst posthum erschienenen Schrift verurteilt Burke die gegen Katholiken und protestantische Dissenter gerichteten *Penal Laws* in Irland und beruft sich dabei unter anderem auch auf das Naturrecht.¹⁴⁵ Wenn Lock erklärt, dass Burke in dieser Schrift zur Rechtfertigung seiner Ablehnung der *Penal Laws* auf naturrechtliche Argumente besonders wegen ihrer rhetorischen Wirksamkeit zurückgegriffen habe, ist damit nicht gesagt, dass das Naturrecht für Burke keine ideelle Bedeutung gehabt habe. Tatsächlich stellt Lock im Anschluss an Stanlis fest, der *Tract on the Popery Laws* sei der wichtigste Beleg für die Schlüssigkeit der Naturrechtsinterpretation des Burke'schen Denkens.¹⁴⁶ Lock bestreitet zwar, dass sich eine einzige leitende Idee ausmachen lasse, mit der man Burkes Denken erschließen könne, nicht jedoch, dass dieser an eine Form des Naturrechts geglaubt habe.¹⁴⁷ An welche, lässt er indes offen.

Bei einem politischen Autor wie Burke, der fast immer für den Augenblick schrieb, ist es niemals leicht festzustellen, was an einer Schrift einem rein rhetorischen Zweck diene und woran er tatsächlich glaubte. Beim *Tract on the Popery Laws* wird die Schwierigkeit noch dadurch vergrößert, dass weder die Entstehungszeit noch die Absicht, die Burke mit ihm verfolgte, eindeutig bekannt sind. Dass Burke die Arbeit daran nicht erst, wie die Herausgeber der ersten Ausgabe seiner Werke glaubten, nach 1765, sondern wahrscheinlich bereits vor 1764 und damit vor

WHELAN, Edmund Burke and India, S. 64–187. Zu Burkes grundsätzlicher Haltung zur britischen Machtausübung in Indien vgl. ebd., S. 25–63; PITTS, A Turn to Empire, S. 63–71; MEHTA, Liberalism and Empire, S. 153–189. Zu Burkes allgemeinem Blick auf den Imperialismus vgl. STUCHTEY, Die europäische Expansion, S. 88–116.

¹⁴⁵ Siehe BURKE, Tracts Relating to Popery Laws (1765), in: WSB IX, S. 434–482. Der Titel stammt vom Herausgeber beziehungsweise Bearbeiter dieses Bands der *Writings and Speeches*. Bekannt geworden ist der Text indessen unter dem Titel *Fragments of a Tract on the Popery Laws*, der ihm von den Herausgebern der *Works* gegeben worden ist. Zu Inhalt und Wirkung der *Penal Laws* im 18. Jahrhundert vgl. PARNELL, A History of the Penal Laws; SOMERSET FRY und SOMERSET FRY, A History of Ireland, S. 166–174. Zu Burkes Haltung in der Irland-Frage im Allgemeinen vgl. O'BRIEN, The Great Melody, S. 1–86; PITTS, A Turn to Empire, S. 85–96.

¹⁴⁶ Vgl. LOCK, Edmund Burke, Bd. I, S. 194.

¹⁴⁷ Vgl. ders., Edmund Burke, Bd. II, S. 331. Ähnlich auch schon bei DREYER, Burke's Politics, S. 7.

seiner Wahl ins House of Commons, aufgenommen hat, ist zwar weniger bedeutsam als Stanlis meint.¹⁴⁸ Schließlich ist die Tatsache, dass Burke sich schon vor seinem Eintritt ins politische Leben auf das Naturrecht berufen hat, kein Beweis dafür, dass er wirklich daran glaubte und es nicht nur in rhetorischer Absicht gebrauchte. Auch die Tatsache, dass es sich beim *Tract on the Popery Laws* nicht um eine Schrift mit einem klar erkennbaren Zweck handelt, hilft da nicht weiter. Es kann sein, dass Burke ursprünglich beabsichtigte, eine Streitschrift gegen die *Penal Laws* zu veröffentlichen; es kann aber auch sein, dass er den Text nur niederschrieb, um sich selbst auf eine Diskussion mit dem Chief Secretary for Ireland, William Gerard Hamilton, vorzubereiten.¹⁴⁹ In beiden Fällen kann er entweder an das Naturrecht geglaubt oder es nur benutzt haben, um einen Dritten von der Richtigkeit seiner Argumente zu überzeugen.

Für Burkes Verwendung des Naturrechtsbegriffs spielt das aber vielleicht gar keine Rolle. Denn selbst wenn das Naturrecht für Burke nicht mehr war als die rhetorisch eingesetzte Metapher für Grundsätze, die er für nicht hinterfragbar hielt, ohne diesen Umstand sachlich zu begründen, bleibt doch bestehen, dass diese Grundsätze aus seiner Sicht zu den Prinzipien gehörten, die der politisch Verantwortliche nicht völlig außer Acht lassen durfte. Die Legitimität der vom Parlament verabschiedeten Gesetze lag darin, dass sie an Stelle und im Namen des Volkes beschlossen wurden, aber diese Legitimität wurde durch ein höheres Recht beschränkt, das jeder Form von religiöser Verfolgung, wie sie sich in Burkes Augen in den *Penal Laws* ausdrückte, im Wege stand: „I mean the will of Him who gave us our nature, and in giving impressed an invariable Law upon it.“¹⁵⁰

Burke, das wird auch an anderen Stellen seines Werkes deutlich, gab also vor, an die Existenz eines Naturrechts zu glauben, das überzeitlich gültig und göttlichen Ursprungs war.¹⁵¹ Man kann die thomistisch-naturrechtliche Burke-Interpretation deswegen nicht einfach mit der Bemerkung widerlegen, Burke habe naturrechtliche Argumente in rein rhetorischer Absicht gebraucht. Denn selbst wenn das der Fall gewesen sein sollte, bliebe zu fragen, ob das Naturrecht, auf das er sich formelhaft berief, christlich-thomistischen Charakter hatte und ob es über der Klugheit stand.

Für Stanlis ist Burkes Klugheit nur ein Derivat seines Naturrechtsdenkens.¹⁵² Wenn man aber mit Strauss annimmt, dass das klassische Naturrecht in der thomistischen Tradition von der Religion aufgesogen wurde, also nicht mehr unabhängig von der göttlichen Offenbarung gedacht werden kann, dann drängt sich eine Frage

¹⁴⁸ Vgl. STANLIS, Edmund Burke and the Natural Law, S. 43.

¹⁴⁹ Vgl. die betreffende Einleitung des Herausgebers beziehungsweise Bearbeiters in WSB IX, S. 434f.

¹⁵⁰ BURKE, Tracts Relating to Popery Laws (1765), in: WSB IX, S. 455. Siehe dazu ebd., S. 454f.

¹⁵¹ Siehe etwa ders., Speech on Opening of Impeachment (Februar 1788), in: WSB VI, S. 264–460, hier S. 280, 350f.; ders., Speech in Reply (Mai/Juni 1794), in: WSB VII, S. 226–694, hier S. 312.

¹⁵² Vgl. STANLIS, Edmund Burke and the Natural Law, S. 47, 111–123; ders., The Role of Prudence, S. 66.

auf: Kann das Naturrecht, das seinen Ursprung im Willen Gottes hat, eine Klugheit anerkennen, die einen Kompromiss zwischen höheren Prinzipien und den Notwendigkeiten des Augenblicks empfiehlt? Kann es das auch dann tun, wenn es zu Lasten der letzten Dinge geht? Tatsächlich herrscht hier eine nicht zu lösende Spannung zwischen zwei Idealen. Klugheit und Naturrecht können nur dann vereinbar sein, wenn letzteres zwar allgemeingültig, aber nicht von einem moralischen Absolutismus geprägt ist. Und Burke kann nur dann gleichzeitig ein Anwalt der Klugheit und ein Naturrechtsdenker sein, wenn sein Verständnis des Naturrechts nicht mit der thomistischen Tradition übereinstimmt, die um eine absolute Moral bemüht ist.

Burkes Naturrecht müsste also eine andere Quelle haben, und bevor man sie suchen kann, muss man Gewissheit haben, dass er tatsächlich kein Thomist war. Wer das tun will, hat zuallererst nach Burkes Verhältnis zum Christentum und nach seinem persönlichen Glauben zu fragen. Diesen Weg hat Harvey Mansfield in seiner Studie *Statesmanship and Party Government* eingeschlagen.¹⁵³ Mansfield denkt nicht daran, zu leugnen, welche große Bedeutung das Religiöse für Burke hatte und dass er an einen personalen Gott und an eine Form des Naturrechts glaubte.¹⁵⁴ Aber Mansfield bezweifelt, dass dieser Gott und demnach auch das von ihm gesetzte Naturrecht christlich waren. Zu diesem Zweck macht er zum einen darauf aufmerksam, dass Burke trotz häufiger Verweise auf Gott oder die Vorsehung an keiner Stelle seines Werks seinen Glauben an die christliche Offenbarung überzeugend bekenne; zum anderen trägt er eine große Zahl von Äußerungen Burkes zusammen, die nur schwer mit dem christlichen Glauben vereinbar sind. Das Bild, das Mansfield auf diese Weise zeichnet, ist eine zwar nicht zwingende, aber doch mögliche Interpretation von Burkes Verhältnis zum Christentum.¹⁵⁵ Es stimmt, dass Burke selten direkt von Gott oder Christus sprach und stattdessen meist auf abstrakte Umschreibungen zurückgriff wie „our Creator“, „our Redeemer“, „Superior being“, „author of our nature“, „Supreme Director of this Drama“, „great master, author and founder of society“, „great giver“, „our Commander in chief“, „Captain of our salvation“, „Master of Nature“ oder „awful Author of our being“.¹⁵⁶ Und manche Stellen in seinem Werk

153 Vgl. dazu und zum Folgenden MANSFIELD, *Statesmanship*, S. 230–235.

154 Dazu ist anzumerken, dass sich in einem Essay über die Religion, den Burke wahrscheinlich zwischen 1750 und 1756 geschrieben hat, folgender Satz findet: „If there be a God such as we conceive, He must be our Maker.“ BURKE, Religion, in: *Note-Book of Burke*, S. 69–75, hier S. 69. Zweifelte Burke vielleicht zumindest in dieser Zeit doch an der Existenz Gottes?

155 Vgl. LOCK, *Burke and Religion*, S. 32.

156 BURKE, *The Reformer* (1748), in: WSB I, S. 65–128, hier S. 116.; ders., Religion, in: *Note-Book of Burke*, S. 73; ders., *Two Letters on the Trade of Ireland* (23.4./2.5.1778), in: WSB IX, S. 515; ders., *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 131, 142; ders., *Letter to William Elliot* (26.5.1795), in: WSB IX, S. 44; ders., *Letter to a Member of the National Assembly* (1791), in: WSB VIII, S. 324; ders., *Speech on Opening of Impeachment* (Februar 1788), in: WSB VI, S. 459; ders., *Appeal* (1791), in: WB (BBC) III, S. 79. Die Bezeichnung „Captain of our salvation“ für Christus war im Großbritannien des 18. Jahrhunderts durchaus verbreitet und findet sich v. a. auch schon in LOCKE, *A Letter Concerning Toleration* (1689), S. 217. Sie geht zurück auf HEBR. 2, 10 in der King James Version von 1611.

können tatsächlich Zweifel daran aufkommen lassen, dass Burke an die christliche Offenbarung glaubte, oder doch zumindest nahelegen, dass er es mit ihr nicht allzu genau nahm. Etwa wenn er in den *Reflections* definiert, was er unter „wahrer Religion“ versteht: „The body of all true religion consists, to be sure, in obedience to the will of the sovereign of the world; in a confidence in his declarations, and an imitation of his perfections. The rest is our own.“¹⁵⁷ Nicht nur, dass Burke das einzige verbindliche Gebot für einen gläubigen Menschen offenbar in der Gottesfurcht sah; die Wendung „all true religion“ verrät zudem, dass es für ihn offenbar verschiedene Religionen gab, die Anteil an der Wahrheit hatten. Eine einzige wahre Religion gab es für Burke demnach nicht – eine Position, die im Zeitalter der Aufklärung zwar nicht besonders originell war, die aber für unseren Zusammenhang von entscheidender Bedeutung ist.

Denn was bedeutet Burkes offensichtlicher Zweifel an der Existenz des einen wahren Glaubens? Er verweist darauf, dass die von Stanlis vertretene Auffassung, Burke sei in seinen Glaubensüberzeugungen „essentially Catholic“¹⁵⁸ gewesen, einer sicheren Grundlage entbehrt. Weder ein gläubiger Katholik noch ein katholisierender Anhänger der High Church, zu dem Stanlis Burke machen will, konnte im 18. Jahrhundert daran zweifeln, den einzigen wahren, apostolischen Glauben zu vertreten. Burke glaubte nicht, dass die Römisch-Katholische Kirche oder die Church of England diesen Anspruch erheben könnten; und was die Möglichkeit betraf, in den Besitz der Wahrheit zu gelangen, ging er in seiner *Speech on the Petition of the Unitarians* vom 11. Mai 1792 sogar noch einen Schritt weiter als in den *Reflections*:

It is not morally true that we are bound to establish in every country that form of religion which in *our* minds is most agreeable to truth, and conduces most to the eternal happiness of mankind. In the same manner it is not true that we are, against the conviction of our own judgments, to establish a system of opinions and practices directly contrary to those ends, only because some majority of the people, told by the head, may prefer it. No conscientious man would willingly establish what he knew to be false and mischievous in religion, or in anything else. No wise man, on the contrary, would tyrannically set up his own sense so as to reprobate that of the great prevailing body of the community, and pay no regard to the established opinions and prejudices of mankind, or refuse to them the means of securing a religious instruction suitable to these prejudices. A great deal depends on the state in which you find men.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Ders., *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 208.

¹⁵⁸ STANLIS, Edmund Burke and the Natural Law, S. 202. In deutlich abgeschwächter Form findet sich diese Auffassung auch bei CANAVAN, Edmund Burke. Prescription and Providence, S. 61–83. In jüngerer Zeit hat Conor Cruise O'Brien versucht, nachzuweisen, dass Burke tief im Innern katholische Neigungen gehabt habe, freilich auf rein spekulativer Basis. Das ist der Schwachpunkt seiner ansonsten überzeugenden Burke-Biographie. Vgl. O'BRIEN, The Great Melody, S. 21–23. Dass O'Briens Vermutung kaum haltbar ist, zeigt LOCK, Burke and Religion, S. 31. Vgl. auch ders., Burke, Ireland and India, S. 158.

¹⁵⁹ BURKE, Speech on the Petition of the Unitarians (11.5.1792), in: WB (BBC) VI, S. 114f. (Hervorhebung im Original.) In ders., *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 129, ist im selben Sinne von den „antient opinions and rules of life“ die Rede.

Burke bezweifelt in dieser Passage nicht die Existenz der Wahrheit, doch warnt er davor, zu denken, dass Gott sie dem Menschen ganz und gar in einer Religion offenbare. Wer seine Religion für wahr hält, muss sich von Burke sagen lassen, dass sie lediglich der Wahrheit nahekommen könne, und das auch nur „in *our minds*“. Absolute Wahrheit ist allein bei Gott. Burkes leidenschaftliche Verurteilung des Atheismus der französischen Revolutionäre kann leicht den Blick darauf verstellen, dass er sie von einem Eifer angetrieben sah, der religiöse Formen annahm. Eine Regierungstheorie, so heißt es im *Appeal from the New to the Old Whigs*, „may become as much a cause of fanaticism as a *dogma* in religion.“¹⁶⁰ Wenn der Atheismus für Burke eine Form des Fanatismus war,¹⁶¹ so wegen der Grundlage, auf der er stand und von der aus die Lehrmeister der Französischen Revolution sich gegen Ancien Régime und Christentum gleichermaßen wandten: „These teachers [...] build their politics not on convenience, but on truth“.¹⁶²

Die Inanspruchnahme der Wahrheit für die Zwecke des Staates war aus Burkes Sicht zu bewerten wie das Eindringen jeder Art von metaphysischer Theorie in die Politik: sie musste schreckliche Folgen haben. Und indem er „convenience“ gegen „truth“ setzte, empfahl er ein weiteres Mal die Tugend der Klugheit als Mittel gegen die Zumutungen maßloser Gewissheit, als ein Mittel, auf das auch in religiösen Fragen nicht verzichtet werden könne. Als „Gott dieser niederen Welt“ mäßigte die Tugend der Klugheit die Ansprüche der Wahrheit, wie das Zitat aus der *Speech on the Petition of the Unitarians* vor Augen führt; und erst durch diese Mäßigung des Wahrheitsanspruchs erhielt die Religion ihren vorteilhaften Charakter, vermochte sie dem Gläubigen den Mittelweg zwischen zwei Arten des metaphysischen Absolutismus zu weisen, zwischen Atheismus und religiösem Fundamentalismus, die für Burke nur zwei Seiten derselben Medaille waren: „The two greatest Enemies of Religion are [...] *Infidelity* and *Blind Zeal*, the former attacks it like an open Enemy, and the latter like an indiscreet Friend, does it more Harm than Good; the first gives rise to the Free-Thinkers, the latter to our Sectaries, a truly religious Life has the same Efficacy to the prevention of both.“¹⁶³

Man sieht hier, worauf es Burke ankam: Eine in ihrem Wahrheitsanspruch nicht gemäßigte Religion bedrohte ein freies Gemeinwesen ebenso wie eine absolut gesetzte Philosophie oder der Atheismus. Und daraus folgt, dass die für eine Gesell-

160 Ders., *Appeal* (1791), in: WB (BBC) III, S. 98. (Hervorhebung im Original.) Siehe dazu auch ders., *Second Letter on a Regicide Peace* (1796), in: WSB IX, S. 278.

161 Siehe ders., *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 202; ders., *Second Letter on a Regicide Peace* (1796), in: WSB IX, S. 279f.

162 Ders., *Appeal* (1791), in: WB (BBC) III, S. 109.

163 Ders., *The Reformer* (1748), in: WSB I, S. 116. (Hervorhebung im Original.) Zum Problem des religiösen Eifers siehe auch Burke an John Erskine, 12.6.1779, in: CEB IV, S. 86. Später stellte er freilich fest, ein kluger Mann werde sich, wenn er die Wahl zwischen zwei Arten des Eifers habe, für diejenige entscheiden, die zumindest konstruktiv sei, eher für einen religiösen als für einen atheistischen Aberglauben. Siehe Burke, *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 208.

schaft ‚richtige‘ Religion eben nicht unbedingt diejenige ist, die der Wahrheit möglichst nahe kommt. Die Wahrheit ist nur *ein* Kriterium, das bei dieser Wahl zu berücksichtigen ist, nicht die alleinige Richtschnur. Es hängt alles – hier zeigt sich abermals, dass Burke zuallererst ein Klugheitsphilosoph war – von den Umständen ab, davon, dass man die eigenen Vorlieben nicht nur mit Bescheidenheit in die Wirklichkeit zu übertragen versucht, sondern diese auch in Übereinstimmung mit den „established opinions and prejudices of mankind“ bringt. Klarer als in dieser Überzeugung könnte nicht zu Tage treten, was Burkes Religionsverständnis demjenigen Montesquieus verdankte. Letzterer hatte im *Esprit des lois* darauf hingewiesen, dass kein religiöses System nützlich sein könne, bei dessen Errichtung nicht auch die gesellschaftlichen Umstände berücksichtigt worden seien.¹⁶⁴

Dass es stets Kompromisse zwischen herrschenden Traditionen, heidnischen Bräuchen und psychologischen Bedürfnissen auf der einen und den Dogmen einer Offenbarungsreligion auf der anderen Seite gab, ist eine Binsenweisheit des Historikers. Dies jedoch zum Prinzip für die Etablierung einer Religion zu erheben, ist für den echten Gläubigen eine Zumutung. Sind denn die Lehren des Glaubens relativ? Dürfen sie zugunsten von Staat und Gesellschaft verwässert werden? Nur wer ein zumindest tendenziell politisches oder funktionalistisches Verhältnis zur Religion hat, wird diese Fragen mit einem entschiedenen Ja beantworten können.¹⁶⁵ Burke ließ keine Gelegenheit aus, auf die gesellschaftliche Bedeutung der Religion hinzuweisen. Der Mensch war, wie er in den *Reflections* schrieb, „by his constitution a religious animal“; er wollte und musste glauben, und die Religion war „the basis of civil society, and the source of all good and of all comfort.“¹⁶⁶ Burke brauchte freilich gar nicht den Blick nach Frankreich schweifen zu lassen, um an solch ein funktionalistisches Religionsverständnis anknüpfen zu können. Auch in dieser Frage verließ er nicht den von Locke bereiteten Boden. Tatsächlich findet sich in dessen *Reasonableness of Christianity* eine Aussage zur gesellschaftlichen Bedeutung der Religion, die sogar noch über Burkes Bemerkungen in den *Reflections* hinausgeht. Im Gegensatz zu Burke unterscheidet Locke dort nämlich ganz offen zwischen den Wenigen, die das moralisch Gute durch den Gebrauch der Vernunft erkennen, und den Vielen, die dafür die Hilfe des Evangeliums benötigen.¹⁶⁷

Wie noch zu zeigen ist, hätte Burke diese Unterscheidung niemals öffentlich geäußert, um sein Argument für den Nutzen der Religion nicht zu schwächen. Denn

¹⁶⁴ Siehe MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, Buch XXIV–XXV, hier v. a. Buch XXIV, Kap. 15. Zum Einfluss Montesquieus auf Burke im Allgemeinen vgl. COURTNEY, Montesquieu and Burke; DEANE, Montesquieu and Burke.

¹⁶⁵ Vgl. auch MANSFIELD, *Statesmanship*, S. 233, der feststellt, Burkes religiöse Ansichten hätten eine politische Tendenz gehabt. Vgl. außerdem LOCK, Burke, Ireland and India, S. 158.

¹⁶⁶ BURKE, *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 141f. Siehe auch ders., *The Reformer* (1748), in: WSB I, S. 116; ders., *Speech on the Petition of the Unitarians* (11.5.1792), in: WB (BBC) VI, S. 115.

¹⁶⁷ Siehe LOCKE, *The Reasonableness of Christianity* (1695), S. 21–77, hier § 243. Zu Lockes rationaler Sicht auf das Christentum im Allgemeinen vgl. ZUCKERT, *Locke and the Problem of Civil Religion*.

man kann Lockes Erklärung für eine verdeckte Einladung zum Atheismus halten, zumindest für einen Hinweis darauf, dass das Christentum zwar nützlich, aber nicht wahr ist. Müsste es sonst nicht für alle Menschen die entscheidende moralische Inspiration sein? Ohne Raum für solcherlei Spekulationen zu lassen, stimmte Burke aber insofern mit Locke überein, als auch er den gesellschaftlichen Nutzen des Christentums, seine Wirkung auf das Verhalten des Menschen in der Gemeinschaft, fest im Blick hatte. Nicht, dass er der Meinung gewesen wäre, Religion und Moral seien gleichbedeutend. Die Moral, die allein die Beziehungen der Menschen untereinander und nicht ihr Verhältnis zu Gott betreffe, so schrieb er schon in jungen Jahren, schließe nicht unbedingt die Religion ein, aber „*Moral Duties are included in Religion, and enforced by it.*“¹⁶⁸ Die Bindung des Menschen an Gott sei wichtiger als seine Verpflichtung anderen Menschen gegenüber, weil sie auch nach dem Tod andauere.¹⁶⁹ Wenn das Leben im Diesseits eine Vorbereitung auf das Jenseits war, musste der Mensch lernen, Abstand zur eigenen Existenz zu finden, sich selbst also in einem gewissen Maße zu verleugnen, was wiederum den Pflichten zugute kam, die er anderen Menschen gegenüber hatte. Im Jahr 1791 schrieb Burke dazu im selben Sinne, wahre Demut sei die Grundlage des Christentums und damit „the low, but deep and firm foundation of all real virtue“.¹⁷⁰ Der Glaube an Gott war somit zumindest teilweise eine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit, die eigenen Leidenschaften und Begierden zu zügeln, die Burke seit seiner Studienzeit beschäftigte: wenn die Religion nicht den Weg des moralischen Absolutismus wählte, sondern gemäßigt blieb, war sie selbst eine Quelle charakterlicher Mäßigung.

Diese Gedanken über die Beziehung zwischen Mäßigung und Religion, die sich Burke in seinen frühen Jahren machte, haben die Jahre bis zur Abfassung der *Reflections* unverändert überdauert. Was er für den persönlichen Lebenskreis des Menschen festgestellt hatte, übertrug er später auf das politische Handeln. Die Religion vermittelte allen, die im Staat Verantwortung trugen, ein Gefühl dafür, dass sie „in the person of God himself“ standen, dass sie ihre Macht also nur treuhänderisch ausübten, und dass sie sich vor Gott für einen allfälligen Machtmissbrauch zu verantworten hatten.¹⁷¹ Religion trug somit zur Selbstbeschränkung des Politikers bei und förderte das, was Burke mannhafte Freiheit nannte. Schon in seiner anonym erschienenen Schrift *A Vindication of Natural Society* von 1756 ist das zu erkennen. Dort heißt es, die „Professors of Artificial Theology“ machten mit den „Professors of

168 BURKE, Religion, in: Note-Book of Burke, S. 70. (Hervorhebung im Original.) Siehe dazu auch schon ders., The Reformer (1748), in: WSB I, S. 115.

169 Siehe dazu und zum Folgenden ders., Religion, in: Note-Book of Burke, S. 72f. Siehe dazu auch ders., Religion of no Efficacy Considered as a State Engine, in: ebd., S. 67–69, wo er erklärt, dass die Religion ihren Sinn und ihre Wirkung verliere, wenn sie einem rein diesseitigen Zweck unterworfen werde.

170 Ders., Letter to a Member of the National Assembly (1791), in: WSB VIII, S. 313. Fast dieselbe Aussage findet sich schon in Burke an Shackleton, 24.11.1744, in: CEB I, S. 36.

171 BURKE, Reflections (1790), in: WSB VIII, S. 143f.

Artificial Law“ gemeinsame Sache, um die Freiheit des Menschen zu beschränken.¹⁷² Das war als Kritik formuliert, aber zustimmend gemeint. Denn die *Vindication* ist eine Satire auf die Werke des Tory-Politikers und deistischen Philosophen Henry St. John, Viscount Bolingbroke, eines erklärten Gegners jeder Art von „artificial theology“. ¹⁷³ In diesem Fall meinte Burke tatsächlich nicht was er schrieb, sondern das glatte Gegenteil. Das erklärt über das schon Gesagte hinaus seine entschiedene Ablehnung des Atheismus und auch, warum er den Deismus öffentlich als Vorstufe des Atheismus bezeichnete, was in dem Ausruf „Who now reads Bolingbroke? Who ever read him through?“¹⁷⁴ gipfelte. Mäßigung war nur mit Religion denkbar; und die Religion benötigte, wenn sie ihren Zweck erfüllen sollte, eine künstliche Theologie, musste also durch ein „church establishment“ ausgelegt und verteidigt werden. Die Kirche war für Burke daher ein wesentlicher Teil des Staates, das Fundament des Gemeinwesens.¹⁷⁵ Erst durch die Kirche erhielt die Religion ihre notwendige Form, und das Notwendige war eine Frage von „Meinungen und Vorurteilen“. ¹⁷⁶ Burke betrachtete die verschiedenen Konfessionen des Christentums mehr als „divisions, made for convenience and order“ denn als „Separations, from a diversity of Nature, or from irreconcilable contradiction in principles“. ¹⁷⁷

Convenience and order – kann man sich vorstellen, dass ein entschiedener Katholik oder Nonkonformist dieser Zeit diese Begründung für die Existenz verschiedener Konfessionen akzeptiert hätte? Burke konnte so denken, weil die spezifischen Lehren der christlichen Kirchen für ihn nur wenig Belang hatten. Wichtig war ihm der Glaube an einen Schöpfergott und die Moralvorstellungen des Christentums. Der Rest war nicht mehr als eine Frage von persönlicher Präferenz, und das auch in seinem eigenen Fall, wie ein Brief aus dem Juni 1779 zeigt: „I am by choice and by Taste, as well as by Education, a very attached Member of the Establish[ed] Church of England.“¹⁷⁸ Das klingt nicht nach einer tief empfundenen Glaubensüberzeugung, und wenn er sie hatte, war sie ihm nicht wichtig genug, um sie als Begrün-

¹⁷² Ders., *A Vindication of Natural Society* (1756), in: WSB I, S. 129–184, hier S. 173. Siehe auch ebd., S. 183.

¹⁷³ Vgl. dazu allgemein LOCK, Edmund Burke, Bd. I, S. 82–87; FUCHS, Edmund Burke. Siehe dazu BOLINGBROKE, *Letters or Essays, addressed to Alexander Pope, Esq.* (1754), in: *Works of Bolingbroke* III, S. 40–535, hier S. 54–56. Das wörtliche Zitat findet sich ebd., S. 56. Vgl. auch ders., *Fragments or Minutes of Essays* (1754), in: *Works of Bolingbroke* IV, S. 111–491, hier S. 243.

¹⁷⁴ BURKE, *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 140.

¹⁷⁵ Siehe ebd., S. 149.

¹⁷⁶ Das heißt freilich nicht, dass Burke Ursache und Wirkung verwechselt hätte. Die Religion bekam durch das Kirchenregiment die passende Form, aber zeitlich ging sie der Kirche voraus: „Religion [...] is not believed because the Laws have established it; but it is established because the leading part of the community have previously believed it to be true.“ Ders., *Tracts Relating to Popery Laws* (1765), in: WSB IX, S. 466.

¹⁷⁷ Burke an John Erskine, 12.6.1779, in: CEB IV, S. 85. In seiner Jugend hatte er allerdings die fehlende Einheit des Christentums beklagt: Burke an Shackleton, 15.10.1744, in: CEB I, S. 33.

¹⁷⁸ Burke an John Erskine, 12.6.1779, in: CEB IV, S. 84. Siehe auch wieder Burke an einen Unbekannten, 26.1.1791, in: CEB VI, S. 215f.

derung für seine Zugehörigkeit zur Church of England anzuführen. Stattdessen Zweckmäßigkeit, Ordnung, Geschmack: man sieht, dass Burkes Vorliebe vor allem politischer Natur war. Locke hatte sich in seinem *Letter Concerning Toleration* von 1689 aus politischen Gründen für Toleranz und die Unabhängigkeit und Gleichberechtigung aller protestantischen Konfessionen ausgesprochen.¹⁷⁹ Burke stimmte dem zwar ohne Einschränkung zu.¹⁸⁰ Mehr noch: Er weitete das Plädoyer für religiöse Toleranz auf den Katholizismus aus, für den Locke wie für den Atheismus jede Toleranz ausgeschlossen hatte.¹⁸¹ Toleranz war für Burke „a part of moral and political prudence“, und ihre Voraussetzung war die Mäßigung des religiösen Gefühls, die Bändigung des natürlichen Strebens des Menschen, für seine Überzeugungen bis zum Äußersten zu gehen.¹⁸² Aber die Mäßigung des religiösen Empfindens reichte aus seiner Sicht ebenso wenig zur religiösen und damit politischen Befriedung des Gemeinwesens aus, wie die von Locke verlangte Gleichberechtigung aller zugelassenen Religionen. Vielmehr ging er davon aus, dass es in jedem Gemeinwesen eine vorherrschende Religion geben müsse. Aus politischen Gründen verwandte er sich daher für die Staatskirche, deren Existenz für ihn kein Widerspruch zum Gebot

179 Siehe LOCKE, A Letter Concerning Toleration (1689), passim. Locke sieht dabei die Neutralität des Staates gegenüber den anerkannten Religionsgemeinschaften vor. Die Tatsache aber, dass es einer Anerkennung oder Toleranz bedarf, heißt, dass Politik und Religion bei Locke nicht vollkommen voneinander getrennt sind, dass einerseits der Staat Einfluss auf die Religion nehmen kann und dass andererseits die Religion von großer Bedeutung für den Staat ist. Zum komplexen Verhältnis von Religion und Politik, von Kirche und Staat bei Locke vgl. MACCABE, John Locke, v. a. S. 245–252.

180 Siehe BURKE, Speech on the Acts of Uniformity (6.2.1772), in: WB (BBC) VI, S. 91–102, hier S. 95. Siehe außerdem ders., Speech on Irish Trade (7.4.1778), in: WSB IX, S. 504f., hier S. 505; ders., Letter to Sir Hercules Langrishe (1792), in: ebd., S. 605. Zu Lockes Einfluss auf Burkes Toleranzideal vgl. auch O’GORMAN, Edmund Burke, S. 63.

181 Siehe beispielsweise BURKE, Tracts Relating to Popery Laws (1765), in: WSB IX, passim. Burke betrachtete die Beschränkung der politischen Rechte der Katholiken nicht nur als Verstoß gegen die „principles of humanity“, sondern auch als unvereinbar mit dem „Genius of the Protestant religion itself“. Ders., Brief for Lord Rockingham (Mai 1778), in: WSB III, S. 385f., hier S. 386. Zu Lockes Ablehnung der Toleranz für Katholiken siehe LOCKE, Letter Concerning Toleration (1689), S. 245. Zum Ausschluss des Atheismus von staatlicher Toleranz siehe ebd., S. 246. Vgl. zum Locke’schen Toleranzideal allgemein KESSLER, John Locke’s Legacy of Religious Freedom; KRAYNAK, John Locke. Burke dehnte das Toleranzgebot auch auf Judentum und Islam aus, ja sogar auf Religionen, „who have nothing better than mere human Reason, or the unregulated instincts of human Nature, as their Basis“. Burke an John Erskine, 12.6.1779, in: CEB IV, S. 85. Siehe dazu auch schon Burke an William Burgh, 9.2.1775, in: CEB III, S. 112.

182 Das wörtliche Zitat findet sich in Burke, Letter to Sir Hercules Langrishe (1792), in: WSB IX, S. 605. Siehe dazu auch BURKE, Speech on Toleration Bill (3.4.1772), in: WSB II, S. 368–370, hier S. 370. Wenn Burke davon sprach, dass der Atheismus durch eine „union of all religions“ bekämpft werden könne (ebd., S. 389), so meinte er damit nur Religionen, die den Anforderungen seines, zugegebenermaßen recht vagen, Mäßigungsideals gerecht wurden. Siehe dazu auch Burke an William Burgh, 9.2.1775, in: CEB III, S. 112. Zur religiösen Toleranz im Allgemeinen siehe außerdem Burke an Job Watts, 10.8.1780, in: CEB IV, S. 261f.

der Toleranz war: „[T]oleration does not exclude national preference, either as to modes, or opinions; and all the lawful and honest means which may be used for the support of that preference.“¹⁸³

Jede Gesellschaft benötige eine *established Church*, eine Staatskirche, die ihren Bedürfnissen gerecht werde.¹⁸⁴ Wohl verstanden, sei solch eine Kirche der beste Garant für religiösen Frieden, weil sie religiöse Konflikte unterbinde, ohne die eigene Doktrin als alleinseligmachend zu betrachten.¹⁸⁵ Und religiöser Frieden, so meinte Burke, sei einer unsicheren Wahrheit vorzuziehen.¹⁸⁶ In einem Brief an seinen Sohn Richard vom Februar 1792 ließ er keinen Zweifel daran, was die Aufgabe der *established Church* in England und Irland sei:

[I]n the present time I consider it [die Church of England, M.O.] as one of the main pillars of the Christian Religion itself. The body and substance of every Religion I regard much more than any of the forms and dogmas of the particular sects. Its fall would leave a void which nothing else of which I can form any distinct idea might fill. I respect the Catholick hierarchy, and the Presbyterian republick. But I know that the hope, or the fear of establishing either of them is in these Kingdoms equally chimerical, even if I preferred one or the other of them to the establishment, which certainly I do not.¹⁸⁷

Burke proklamierte den Primat der äußeren Verfasstheit der Kirche über ihre Lehren, ohne zu fürchten, dass dies die Substanz des Glaubens beeinträchtigen könne. Im Gegenteil: Er betrachtete die Church of England als einen Mittelweg zwischen dem Katholizismus und dem Puritanismus, als eine Kirche, die nicht nur mit den „Meinungen und Vorurteilen“ der Engländer übereinstimmte, sondern angesichts ihrer spirituellen Breite auch mehr vom Christentum enthielt als seine extremen Pole.¹⁸⁸ Das war durchaus nichts Neues. Andere hatten diese Ansicht schon lange vor ihm geäußert. Der Marquess of Halifax etwa äußerte in seinem Pamphlet *The Character of a Trimmer*, „[t]hat our Church is a *Trimmer* between the Phrenzy of Platonick Visions, and the Lethargick Ignorance of Popish Dreams“.¹⁸⁹ Einen klaren und umfassenden Ausdruck hatte diese Idee einer *Via Media* der englischen Kirche

¹⁸³ Burke an William Burgh, 9.2.1775, in: CEB III, S. 112. Siehe dazu auch ders., Speech on Toleration Bill (17.3.1773), in: WSB II, S. 381–390, hier S. 383.

¹⁸⁴ Siehe ders., Speech on the Acts of Uniformity (6.2.1772), in: WB (BBC) VI, S. 100; ders., An Essay towards an Abridgment of the English History (1757–?), in: WSB I, S. 332–552, hier S. 465.

¹⁸⁵ Siehe ders., Speech on Clerical Subscription (6.2.1772), in: WSB II, S. 359–364, hier S. 364.

¹⁸⁶ Siehe ders., Speech on the Acts of Uniformity (6.2.1772), in: WB (BBC) VI, S. 98.

¹⁸⁷ Ders., Letter to Richard Burke (nach dem 19.2.1792), in: WSB IX, S. 649.

¹⁸⁸ Siehe ders., Reflections (1790), in: WSB VIII, S. 141, 199; Burke an einen Unbekannten, 26.1.1791, in: CEB VI, S. 215. Das hieß freilich nicht, dass Katholizismus oder Calvinismus nicht für andere Gesellschaften die richtige Wahl hätten sein können. Burke begrüßte ausdrücklich, dass mit dem *Act of Union* zwischen England und Schottland die presbyteriale Kirchenverfassung Schottlands anerkannt worden war. Siehe BURKE, Speech on the Acts of Uniformity (6.2.1772), in: WB (BBC) VI, S. 94.

¹⁸⁹ HALIFAX, *The Character of a Trimmer* (1684), S. 103. (Hervorhebung im Original.)

sogar schon im 16. Jahrhundert gefunden, als Richard Hooker 1593 die ersten vier Bücher seiner *Laws of the Ecclesiastical Polity* veröffentlicht hatte.¹⁹⁰ Im 19. Jahrhundert wurde die *Via-Media*-Doktrin schließlich zu einem Topos – nicht zuletzt durch John Henry Newmans *Lectures on the Prophetical Office of the Church*.¹⁹¹ Newman prägte den Neologismus *anglican* als ein Mittleres zwischen Protestantismus und Katholizismus und gab der *Via-Media*-Doktrin eine Tendenz zum Anglikanizismus, die sie ursprünglich gar nicht hatte.¹⁹² In Wirklichkeit ruhte die Idee der mittleren Position der englischen Kirche auf der großen theologisch-dogmatischen Offenheit, die sie im 16. Jahrhundert ausgezeichnet hatte.¹⁹³

Und es war gerade diese Unbestimmtheit des englischen Mittelweges, die Freiheit von dogmatischen Festlegungen, also die spirituelle Breite – der Begriff ist gerade schon einmal gefallen –, die Burke für ihn optieren ließ. Er war kein katholisierender „High Church Anglican“¹⁹⁴, sondern, wenn man ihn überhaupt auf etwas festlegen kann, ein Latitudinarist.¹⁹⁵ Dass Burke dem Latitudinarismus nahestand, kann man schon deshalb vermuten, weil diese Strömung der englischen Kirche, die ihren Ursprung, bei allen Unterschieden, in der Theologie der Cambridge Platonists um Henry Moore und Ralph Cudworth hatte, eng mit der Partei der Whigs verbunden war.¹⁹⁶ Entscheidend ist jedoch, dass der Latitudinarismus eine Form der *Via-Media*-Doktrin war,¹⁹⁷ die Burkes Haltung besonders ähnelte. Denn die Latitudinaristen verbanden die entschiedene Verteidigung der Staatskirche mit einer undogmatischen Auslegung des Christentums, nach der in letzter Konsequenz nur noch der Glaube verbindlich war, dass Christus der Messias sei.¹⁹⁸ Das war recht nahe an Burkes Position.

Gleichwohl unterschied er sich in zweierlei Hinsicht von den zeitgenössischen Latitudinaristen. Zum einen durch seine Forderung nach Toleranz auch des römisch-katholischen Glaubens; zum anderen dadurch, dass er die Idee dogmatischer Vielfalt innerhalb der Kirche nicht so großzügig auslegte wie andere Latitudinaris-

190 Siehe HOOKER, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Buch I–IV (1594). Vgl. außerdem SECOR, *Richard Hooker and the Via Media*; GIBBS, *Richard Hooker's Via Media Doctrine*.

191 Siehe NEWMAN, *Lectures on the Prophetical Office of the Church* (1837). Vgl. dazu MAGILL, *Religious Morality in John Henry Newman*, S. 98–100.

192 Siehe NEWMAN, *Lectures on the Prophetical Office of the Church* (1837), *passim*.

193 Vgl. JONES, *The English Reformation*, S. 139.

194 STANLIS, *Edmund Burke and the Natural Law*, S. 202.

195 Das hat DREYER, *Burke's Religion*, überzeugend nachgewiesen. Vgl. auch BOURKE, *Empire*, S. 69; LOCK, *Burke and Religion*, S. 35.

196 Vgl. MÜLLER, *Latitudinarianism*, S. 16–20; GRIFFIN, *Latitudinarianism*, S. 44. Zu den Cambridge Platonists vgl. ROGERS (Hrsg.), *The Cambridge Platonists*; WEYER, *Die Cambridge Platonists*; ROHLS, *Protestantische Theologie*, S. 100f.

197 Zur Deutung des Latitudinarismus als Neudefinition der *Via-Media*-Lehre vgl. NICHOLS, *The Panther and the Hind*, S. 80–96.

198 Vgl. MÜLLER, *Latitudinarianism*, S. 26, 30.

ten unter den Whigs.¹⁹⁹ Wenn die Kirche im Sinne Lockes eine „voluntary society“ war, dann hatte sie auch das Recht, Personen auszuschließen, die ihre Ziele nicht teilten.²⁰⁰ Vor allem in einer Rede, die er am 6. Februar 1772 in den Commons hielt, machte Burke diesen Standpunkt deutlich. Unzufriedene Geistliche der Church of England hatten dem Parlament eine Petition übergeben, in der sie forderten, vom obligatorischen Bekenntnis zu den 39 Artikeln der Kirche von 1571 befreit zu werden.²⁰¹ Diese, nach dem Tagungsort der Verfasser, als *Feathers Tavern Petition* bezeichnete Bittschrift war der Versuch, die Church of England auf eine breitere dogmatische Grundlage zu stellen, sie also von innen heraus zu erneuern. Das war ein Projekt, das viele Latitudinaristen unterstützten. Burke, der von sich sagte, „no friend of innovations in religion“ zu sein, trug dagegen zum Scheitern der Petition im House of Commons bei: Er trennte sich in dieser einen Frage von seinen politischen Freunden, den Rockingham-Whigs, und unterstützte in der Debatte die ablehnende Haltung der Regierung von Lord North. Auch in diesem Fall sprach er von der besonderen Notwendigkeit eines „regular system of subscription“ und berief sich auf das Beispiel der Römer: „The Romans had their college of priests, who superintended religious matters, consulted the stars, and the flight of the birds, took care of the sacred geese and chickens, opened the Sybilline books and explained their meaning. Yet who were more religious than the Romans, who were more tolerating?“²⁰²

In diesem Lob der Religion der Römer mag man einen abermaligen Hinweis darauf sehen, wie sehr Burke von der Montesquieu'schen Religionssoziologie beeinflusst war.²⁰³ Aber diese Äußerungen sind doch weit mehr als das; auf ihnen liegt, ohne dass sich in ihnen moralische Skrupel bemerkbar machten, der Schatten Machiavellis. In seinen *Discorsi* hatte Machiavelli der Religion der Römer gleich mehrere Kapitel gewidmet und sie als Grund für das lange Gedeihen Roms beschrieben.²⁰⁴ Wenn es darum ging, zu erklären, wie bedeutsam ein *church establishment* für die Gesellschaft sei, schlug Burke die Hilfe eines Lehrers nicht aus, der die Religion als unverzichtbare „Stütze der Zivilisation“ betrachtete und den Mächtigen empfahl, „alles, was für die Religion spricht, [zu] unterstützen und [zu] fördern, auch wenn sie es für falsch halten.“²⁰⁵

199 Zur ausgesprochen laxen Haltung vieler Whigs gegenüber dem christlichen Glauben im Allgemeinen und zu ihrer Verachtung des Katholizismus im Besonderen vgl. MITCHELL, *The Whig World*, S. 120–122, 126f.

200 BURKE, *Speech on the Acts of Uniformity* (6.2.1772), in: WB (BBC) VI, S. 100. Siehe auch ebd., S. 96f. Zur Vorstellung der Kirche als „free and voluntary society“ siehe LOCKE, *Letter Concerning Toleration* (1689), S. 220f.

201 Vgl. dazu und zum Folgenden GIBSON, *The Church of England*, S. 98f.

202 BURKE, *Speech on Clerical Subscription* (6.2.1772), in: WSB II, S. 362f.

203 Vgl. dazu LOCK, Edmund Burke, Bd. II, S. 331f.

204 Siehe dazu allgemein MACHIAVELLI, *Discorsi* (1531), Buch I, Kap. 11–14. Zum instrumentellen Charakter der Religion bei Machiavelli vgl. auch MANSFIELD, *Machiavelli's Virtue*, S. 26f.

205 MACHIAVELLI, *Discorsi* (1531), Buch I, Kap. 12.

Entsprechend unverhohlen machiavellistisch beantwortete Burke die Frage, ob den Priestern der Church of England zuzumuten sei, sich öffentlich zu etwas zu bekennen, das sie eigentlich nicht glaubten. Die Konformität mit den 39 Artikeln, so beschied er alle Bedenkensträger, müsse ja nur äußerlich sein: „In their closets they may embrace what tenets they please, but for the sake of peace and order, they must inculcate from the pulpit only the religion of the state.“²⁰⁶ Sollte eine Religion sich vorteilhaft für eine Gesellschaft auswirken, benötigte sie eine Institution, die ihre Glaubenssätze festschrieb. Burke hielt es zwar für eine ganz und gar verkehrte Idee, dass es außerhalb der Kirche, welche auch immer damit gemeint war, kein Heil gebe. Aber gerade weil er davon überzeugt war, dass jeder Mensch das Recht habe, nach der Wahrheit zu suchen, gerade weil er eine innere Freiheit des Glaubens befürwortete, war er auch davon überzeugt, dass eine offizielle kirchliche Doktrin nötig sei: Die Freiheit des Glaubens mache die Bibel – „one of the most miscellaneous books in the world“ – zu einem unzureichenden Standard für den Christen, da sie auf zahlreiche Arten ausgelegt werden könne.²⁰⁷ Wer immer die Privilegien der dafür zuständigen Staatskirche genießen wolle, habe sich dieser Auslegung zumindest öffentlich zu fügen; wer das nicht wolle, dem blieben die nicht offiziellen, aber von Staat und Kirche zu tolerierenden Varianten des Christentums ebenso wie die Möglichkeit, sich zu einem ganz anderen Glauben zu bekennen.

Offiziell und nach außen war er damit gewiss ein Latitudinarist, allerdings ein Latitudinarist *sui generis*, der gleichzeitig für mehr und für weniger Toleranz eintrat als die konventionellen Vertreter dieser Strömung der Church of England. Einerseits waren Kirche und Staat für Burke in einem „Christian commonwealth“ nicht zu trennen,²⁰⁸ andererseits wollte er es niemandem versagen, Gott auf eigene Art zu verehren – allerdings nur so lange, wie dadurch die politische Ordnung nicht gefährdet wurde. Wenn er, nach Beginn der Französischen Revolution, die Unitarier mit großem Missfallen betrachtete, so hatte das Gründe von eher politischer als religiöser Natur. Unitarier wie Richard Price waren nicht nur mit der Französischen Revolution zumindest insoweit im Bunde, als sie ihre Ziele teilten: sie vermischten aus Burkes Sicht auch auf unzulässige Weise Religion und Politik.²⁰⁹

Über seinen privaten Glauben sagt all das freilich kaum etwas aus. Vieles von dem, was hier angeführt wurde, hätte ein Deist nicht anders gesehen. Und es

206 BURKE, Speech on Clerical Subscription (6.2.1772), in: WSB II, S. 361. Nur in diesem beschränkten, den privaten Glauben betreffenden Sinne ist daher folgender Satz aus ders., Tracts Relating to Popery Laws (1765), in: WSB IX, S. 466, zu verstehen: „Religion, to have any force on men’s understanding, indeed to exist at all, must be supposed paramount to Laws, and independent for its substance upon any human institution.“

207 Ders., Speech on Clerical Subscription (6.2.1772), S. 362. Siehe auch ders., Speech on the Acts of Uniformity (6.2.1772), in: WB (BBC) VI, S. 100f.

208 Siehe ders., Speech on the Petition of the Unitarians (11.5.1792), in: WB (BBC) VI, S. 115.

209 Siehe BURKE, Reflections (1790), in: WSB VIII, S. 62; ders., Speech on the Petition of the Unitarians (11.5.1792), in: WB (BBC) VI, S. 124.

spricht manches für Harvey Mansfields Vermutung, Burke habe nicht an die christliche Offenbarung geglaubt. Natürlich kann es sein, dass die wenigen expliziten Bekenntnisse zum Christentum, die sich in seinem Werk finden,²¹⁰ rein rhetorischer Natur sind, weil er die Nützlichkeit der christlichen Religion gegen die Herausforderung des Atheismus verteidigen wolle. Doch was Burke glaubte oder nicht glaubte, kann niemand mit Sicherheit wissen, weil echter Glaube immer eine innere Angelegenheit ist und die spärlichen Hinweise auf seinen persönlichen Glauben nicht nur interpretationsbedürftig, sondern auch widersprüchlich sind. So muss offen bleiben, ob Burke tatsächlich ein Deist war, wie Mansfields Interpretation es nahe legt, oder doch ein Theist, den man, mit einem Begriff, den Burke selbst für sich verwandte, als „rational Christian“ bezeichnen könnte, als einen Christen, für den das Christentum, wie für die Latitudinaristen, deshalb Wahrheit beanspruchen konnte, weil es vernünftig war.²¹¹ Wenn Burke ein Deist war, dann ein heimlicher Deist, der sich öffentlich zur Kirche und offenbarten Religion bekannte, weil er sie für ebenso nützlich hielt, wie er erklärten Deismus oder gar Atheismus für gefährlich hielt. Und wenn er, wie man mit gleichem Recht vermuten kann, ein Christ war, so weniger aus innerster Überzeugung, sondern weil das Christentum eine der Quellen der europäischen Zivilisation war und eine „long and prescriptive usage“²¹² vorweisen konnte.

Aber ob nun heimlicher Deist oder „rationaler Christ“ – zu einem Vertreter eines universal und ausnahmslos geltenden Standards wie der thomistischen Naturrechtslehre, dem man sich nicht mit dem Hinweis auf die Forderungen der Umstände entziehen darf, kann man Burke angesichts seiner unklaren Haltung zum christlichen Glauben gewiss nicht machen. Zwar glaubte er, wie festgestellt wurde, dass das Naturrecht unmittelbar auf den Willen Gottes zurückgehe. Im Hastings-Prozess berief er sich auf das Naturrecht, um den Standpunkt zu untermauern, dass in Indien nicht gut sein könne, was in England moralisch falsch sei, dass es keine „geographical morality“ gebe, dafür aber „eternal laws of justice“, die auch bei den Muslimen und Hindus Indiens immer gegolten hätten.²¹³ Aber über die Feststellung, dass

210 In ders., *The Reformer* (1748), in: WSB I, S. 115, nimmt er v. a. eigens die „reveal'd Religion“ gegen ihre Feinde in Dublin in Schutz.

211 Ders., *Speech on Clerical Subscription* (6.2.1772), in: WSB II, S. 364. Vgl. dazu GRIFFIN, *Latitudinarism*, S. 133. Man muss jedoch, der Vollständigkeit halber, hinzufügen, dass der Latitudinarismus des 18. Jahrhunderts auch als Bindeglied zwischen Christentum und Deismus gesehen werden kann. Vgl. ebd., S. 135.

212 Burke an William Burke, 9.2.1775, in: CEB III, S. 112. Siehe auch Burke an William Smith, 29.1.1795, in: CEB VIII, S. 130. Zum Christentum als „one great source of civilization“ siehe außerdem BURKE, *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 142.

213 Ders., *Speech on Opening of Impeachment* (Februar 1788), in: WSB VI, S. 361, 459. Siehe außerdem ebd., S. 352, 356, 365, 367; ders., *Speech in Reply* (Mai/Juni 1794), in: WSB VII, S. 256. Zur Kultur der Hindus und Muslime in Indien siehe auch ders., *Speech on Fox's India Bill* (1.12.1783), in: WSB V, S. 389; ders., *Speech on Opening of Impeachment* (Februar 1788), in: WSB VI, S. 301, 304, 307. In gewisser Weise widersprach er damit früheren, privaten Aussagen zu Indien. Der *Common Sense*, so

es ein Recht gebe, dessen Ursprung jenseits der Zugriffsmöglichkeit des Menschen liege, ging er niemals hinaus. Nirgends in seinem Werk hat er erklärt, dass das Naturrecht die Richtschnur sei, an der sich positives Recht oder das gute Handeln orientieren müsse. Er hat nicht einmal im Sinne eines echten Naturrechtsphilosophen den Inhalt des Naturrechts bestimmt.²¹⁴ Das unterscheidet ihn ebenso sehr von der thomistischen Schule wie von einem modernen Naturrechtsdenker wie Thomas Hobbes.²¹⁵

Ausgerechnet der Text, den die Vertreter der Naturrechtsschule für den besten Beweis für Burkes Verbundenheit mit dem thomistischen Naturrecht halten, zeigt, wie dehnbar seine Naturrechtsvorstellung war. Dort, im *Tract on the Popery Laws*, ist nämlich von zwei „foundations of Law“ die Rede, die beide zu berücksichtigen seien, um menschlichem Recht Legitimität zu verleihen:

I mean equity and utility. With respect to the former, it [das Recht, M.O.] grows out of the great rule of equality which is grounded upon our common nature [...]. All human Laws are only declaratory; they may alter the mode and application, but have no power over the substance of original justice. The other foundation of Law, which is utility, must be understood, not of partial or limited, but of general and publick utility, corrected in the same manner with, and derived directly from, our rational nature: for any other utility may be the utility of a robber, but cannot be that of a citizen; the interest of the domestick enemy, and not that of a member of the Commonwealth. This present equality can never be the foundation of Statutes which create an artificial difference between men, as the Laws before us [die *Penal Laws*, M.O.] do, in order to induce a consequential inequality in the distribution of justice. Law is a mode of human action respecting society, and must be goverened by the same rules of equity which govern every private action; and so Tully considers it in his Offices as the only utility agreeable to that nature; *unum debet esse omnibus propositum, ut eadem sit utilitas unius cujusq; et universorum, quam si ad se quisq; rapiat, dissolvetur omnis humana consortio*.²¹⁶

Diese Ausführungen lassen es sicher nicht zu, Burke zum Utilitaristen zu erklären. Aber zu einem thomistischen Naturrechtsdenker wird er durch sie auch nicht. Denn zum einen macht er mit ihnen unmissverständlich deutlich, dass nur das gerecht sein könne, was der „substance of original justice“, also dem Naturrecht entspreche. Zum anderen aber erklärt er nicht, worin denn diese natürliche Gerechtigkeit

heißt es in einem seiner Briefe aus dem Jahr 1778, führe vor Augen, dass es sich bei Indien um ein heidnisches und muslimisches Land handele, in dem man nicht nach britischen Maßstäben verfahren, sondern nur versuchen könne, das Beste aus dem Vorgefundenen zu machen. Siehe Burke an Edmund Sexton Pery, 16.6.1778, in: CEB III, S. 438.

214 Vgl. dazu auch MANSFIELD, Edmund Burke, S. 703f.

215 Zum Naturrecht bei Hobbes vgl. STRAUSS, *Natural Right and History*, S. 165–202; SYSE, *Natural Law*, S. 146–233; CARMICHAEL, *Hobbes on Natural Right*, S. 3–21.

216 BURKE, *Tracts Relating to Popery Laws* (1765), in: WSB IX, S. 456. (Hervorhebung im Original.) Das Zitat findet sich in CICERO, *Vom rechten Handeln*, III 26. Siehe dazu auch BURKE, *Second Speech on Conciliation* (16.11.1775), in: WSB III, S. 209: „There is no Lawful Government but the Government of Wisdom and Justice“. Siehe außerdem ders., *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 205; ders., *First Letter on a Regicide Peace* (1796), in: WSB IX, S. 250.

bestehe, ja er geht sogar so weit, ihre Übertragung in positives Recht von den Bedürfnissen der Gesellschaft abhängig zu machen.²¹⁷ Wenn er also sagt, menschliche Gesetze seien nur „deklaratorisch“, so meint er damit nicht, dass sie aus der natürlichen Gerechtigkeit, aus dem „godlike principle of justice“²¹⁸, abzuleiten seien, sondern nur, dass sie diese nicht aufheben könnten. Das natürlicherweise Gerechte ist unveränderlich, aber die Wege, es zu erreichen, sind vielfältig und hängen von den in einer Gesellschaft herrschenden Umständen ab, die vorgeben, was dem Gemeinwohl dienlich und damit „nützlich“ ist.

Irdische Gerechtigkeit, das heißt Gerechtigkeit in der Gesellschaft, hing für Burke deshalb von verschiedenen Kriterien ab. In einem Essay, den er in den 1750er Jahren geschrieben hat, führt er vier Maßstäbe an, die erfüllt sein müssten, um eine Sache gerecht zu nennen: „1st. the Law of God, 2nd. the general Notion of Virtue, 3rd. the Laws of the land or 4th. the Law of Opinion.“²¹⁹ Dass er davon im Laufe seines Lebens nicht abwich, sieht man etwa daran, dass er in seiner Anklage gegen Hastings trotz seines Plädoyers für die Achtung des Naturrechts darauf hinwies, dass die Inder von den Europäern durch einen Graben von Sitten, Meinungen und Gesetzen getrennt seien und daher nach ihren eigenen Maximen und Prinzipien regiert werden müssten. Statt von „Law of Opinion“ sprach er nun von einem „empire of opinion“, dem „strongest part of human nature“.²²⁰ Die daraus abzuleitende Überzeugung, dass das auf den Willen Gottes zurückgehende Naturrecht kein absolutes oder alleiniges Richtmaß sei, bestätigt eine Aussage aus dem Jahr 1794, die ebenfalls aus dem Kontext des Hastings-Prozesses stammt: „the law of Nature and nations“, so Burke, sei „always a Part of the Law of England“.²²¹ Ein Teil ist nicht das Ganze; das Naturrecht ist nicht das englische Recht oder auch nur seine alleinige Quelle.

Der „philosopher in action“, als den Burke den Politiker definiert hat, muss mit der Spannung zwischen Naturrecht und Klugheit leben, zwischen dem was sein soll, weil es gut und gerecht ist, und dem, was unter den herrschenden Bedingungen notwendig und möglich ist. Auflösen kann er sie nicht. So scheint es zumindest. In Wirklichkeit liegt in der Anerkennung der Spannung bereits der Ansatz zu ihrer Auflösung. Denn was Burke dem Politiker verbieten wollte, eine absolut gültige, abstrakte Theorie, durfte auch der politische Philosoph nicht zur Richtschnur seines

217 STANLIS, Edmund Burke and the Natural Law, S. 45, sieht in dieser Stelle ebenfalls den Beweis dafür, dass Burke kein Utilitarist gewesen sei. Aus seiner Sicht ordnet Burke aber nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die Nützlichkeit voll und ganz der „substance of original justice“ unter. Das Nützliche kann aus diesem Blickwinkel keine Rechtfertigung für die Anpassung des Gerechten an die Umstände sein. Für Stanlis gehen Gerechtigkeit und Nützlichkeit im Naturrecht auf. Doch auch er bestimmt nicht dessen Inhalt.

218 BURKE, Speech on Sixth Article: Presents (21.4./7.5.1789), in: WSB VII, S. 31–65, hier S. 33.

219 Ders., A Plan for Arguing, in: Note-Book of Burke, S. 45–49, hier S. 46.

220 Ders., Speech on Opening of Impeachment (Februar 1788), in: WSB VI, S. 302.

221 Ders., Report on the Lords Journals (30.4.1794), in: WSB VII, S. 110–213, hier S. 163.

Denkens machen. Wie der Politiker sollte der Philosoph nur die Beobachtung des Tatsächlichen zum Ausgangspunkt seiner Reflexionen machen: „It is the great object of political philosophy to promote that which is sound, and to extirpate what is mischievous, and which directly tends to render men bad citizens in the community and mischievous neighbours of it.“²²² Politische Philosophie ist demnach in erster Linie Kontemplation der politischen Praxis, deren Haupttugend die Klugheit ist. Auf Lösungen für konkrete Probleme ausgerichtet, ist die politische Philosophie für die *vita contemplativa*, was die Klugheit für die *vita activa* ist. Kurzum: Klugheit ist politische Philosophie in der Praxis.

Das Naturrecht dagegen entzieht sich der politischen Philosophie im Burke'schen Sinne, da es für das Gute und Gerechte steht, also für die Ziele, zu denen die Tugend der Klugheit den Weg weist. Das Gute ist unveränderlich, die Wege zu ihm unterliegen dem Wandel, werden von Umständen, Meinungen und anderen menschlichen Faktoren beeinflusst. Wer das Naturrecht zum alleinigen Leitfaden seines Handelns machen will, verzichtet aus Burkes Sicht auf die Klugheit und setzt stattdessen sein Vertrauen in „the extraordinary Providence of God“, die sich der menschlichen Erkenntnis notwendigerweise entzieht.²²³ Besser fahre, wer den „rules of prudence“ folge, „which are formed upon the known march of the ordinary providence of God.“²²⁴ Für den Burke'schen Staatsmann ist die Tugend der Klugheit wichtiger als das Naturrecht, weil Letzteres nicht mehr als ein fernes Abbild des Guten ist, dem er sich durch kluges Handeln annähern kann. Da kluges Handeln aus Burkes Sicht immer auch moralisches Handeln ist, bringt es das Gute in dem Maße von selbst hervor, in dem es überhaupt möglich ist: „Never was there a jar or discord between genuine sentiment and sound policy. Never, no, never, did Nature say one thing and Wisdom say another.“²²⁵

Das Burke'sche Naturrecht erweist sich somit als ein Konzept, das nur gemeinsam mit seinem Klugheitsideal überhaupt einen Sinn hat. Ob diese Idee nun antiken, christlichen oder neuzeitlichen Ursprungs ist, spielt kaum eine Rolle. Dass Burke von der Naturrechtstradition beeinflusst wurde, versteht sich von selbst. Doch einer Schule kann man ihn deshalb nicht zuordnen. Wahrscheinlich wird man Burkes Naturrechtsverständnis als etwas Eigenes begreifen müssen, als ein Konzept, in dem sich ein instinktiver Glaube an die Existenz des Guten mit einer oft eher rhetorischen Absicht zur Instrumentalisierung dieses Glaubens verband. Sucht man nicht nach absoluter Übereinstimmung, sondern nur nach Gemeinsamkeiten, kann man aber eines ohne Bedenken feststellen: dass nämlich Burkes Naturrechtsverständnis eine große Nähe zu dem aufweist, was Leo Strauss in *Natural Right and History* über die Mehrdeutigkeit und Zaghaftheit der Naturrechtslehre bei Aristoteles (und in gewisser Weise auch bei Platon und Cicero) geschrieben hat. Aristoteles sei sich be-

²²² Ders., Second Letter on a Regicide Peace (1796), in: WSB IX, S. 295.

²²³ Ders., Second Speech on Conciliation (16.11.1775), in: WSB III, S. 187.

²²⁴ Ders., Second Letter on a Regicide Peace (1796), in: WSB IX, S. 269.

²²⁵ Ders., Third Letter on a Regicide Peace (1797), in: ebd., S. 313.

wusst gewesen, dass die Bedeutung und die Möglichkeiten menschlicher Gerechtigkeit veränderlich seien. Wie Platon habe er „the Scylla of ‚absolutism‘ and the Charybdis of ‚relativism‘“ vermieden, und zwar „by holding a view which one may venture to express as follows: There is a universally valid hierarchy of ends, but there are no universally valid rules of action.“²²⁶ Demnach geht es nicht allein darum, zu erkennen, welche Güter und Ziele höher stehen, sondern auch darum, welche unter den herrschenden Umständen am dringendsten zu verwirklichen sind. Obgleich die Hierarchie der Güter und Ziele der einzig allgemein verbindliche Standard sein kann, ist er als Leitfaden für menschliches Handeln unzulänglich.²²⁷

Genauso lässt sich auch Burkes Sicht auf das Naturrecht beschreiben. Und man kann sich fragen, warum Strauss diesen Umstand in seinem Burke-Kapitel nicht deutlich hervorgehoben hat. Etwas unscharf stellt er dort fest, Burke habe zwar wie die modernen Naturrechtstheoretiker Begriffe wie Naturzustand, natürliche Rechte, Menschenrechte oder Gesellschaftsvertrag verwandt, sie aber gleichzeitig „into a classical or Thomistic framework“ integriert.²²⁸ Warum steht hier „or“? Soll das heißen, dass man den Rahmen, den Burke wählte, entweder klassisch oder thomistisch nennen kann, weil beides mehr oder weniger das gleiche bedeutet? Kaum, denn in dem Fall hätte Strauss einige Kapitel zuvor nicht auf den Unterschied zwischen der antiken und der thomistischen Variante des klassischen Naturrechts hinweisen müssen. Also kann nur gemeint sein, dass es nicht wichtig ist, zu wissen, welche Art des klassischen Naturrechts Burke vertreten hat. Tatsächlich blieb Strauss in dieser Hinsicht im Ungefähren, weil ihn weniger interessierte, was Burke mit der klassischen Tradition gemeinsam hatte als was ihn von ihr unterschied. Was er dabei ausmachte, war Burkes Verständnis von Tradition und Geschichte, genauer gesagt: dass Burkes „säkularisierte“ Vorstellung von Vorsehung ihn „oblivious of the nobility of last-ditch resistance“ gemacht habe, ihn also veranlasste habe, ein Übel zu akzeptieren, wenn er es für unvermeidlich hielt.²²⁹ Daher Strauss' ambivalentes Urteil über „Burke's ‚conservatism‘“: Dieser „Konservatismus“ stimme zwar mit dem klassischen Denken überein, habe aber durch die Art, wie Burke ihn verstanden habe, einer Sicht auf die menschlichen Dinge den Weg bereitet, die dem klassischen Denken noch fremder sei als der „Radikalismus“ der Theoretiker der Französischen Revolution.²³⁰ Wenn Burke für Strauss dennoch „deeply imbued with the spirit of ‚sound antiquity‘“ war, so vor allem, weil er ein Verfechter der klassischen Tugend der Klugheit war, einer Klugheit, die trotz ihrer Diesseitigkeit eine Verbin-

²²⁶ STRAUSS, *Natural Right and History*, S. 162. Zum aristotelischen Naturrecht als dem von Natur aus Gerechten siehe ARISTOTELES, NE, 1134b17–24. Für eine Bestätigung der Strauss'schen Unterscheidung zwischen der Unveränderlichkeit der Güter und der Vielfalt der Wege zu diesen Gütern siehe beispielsweise ebd., 1094b14–23.

²²⁷ Vgl. STRAUSS, *Natural Right and History*, S. 162f.

²²⁸ Ebd., S. 296.

²²⁹ Ebd., S. 318.

²³⁰ Vgl. ebd., S. 318f.

dung zu einem überzeitlich gültigen Standard des Guten hielt: „Prudence and ‚this lower world‘ cannot be seen properly without some knowledge of ‚the higher world‘ – without genuine *theoria*.“²³¹

Burkes Rückkehr zur Antike, von der im vorhergehenden Abschnitt die Rede gewesen ist, war immer nur eine Suche nach Klugheit oder nach einem sie unterstützenden Standard. Klugheit kommt nicht ohne Moral aus, ohne einen Sinn für das Gute und dafür, dass es Dinge gibt, die immer und überall ungerecht und falsch sind.²³² Burkes Bekenntnis zum Naturrecht ist die Bestätigung dieser Bindung echter Klugheit an das moralische Handeln. Dass Strauss die Ähnlichkeiten zwischen Burkes Naturrechtsverständnis und demjenigen des Aristoteles nicht betonte, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass er sie durchaus sah. Seine Charakterisierung des aristotelischen Naturrechts könnte nämlich genau so gut eine Beschreibung von Klugheit sein. Dann jedenfalls, wenn klug handeln heißt, die Forderungen einer höheren Moral mit den herrschenden Umständen in Einklang zu bringen. In diesem beschränkten Sinne sind aristotelisches und Burke'sches Naturrecht eng miteinander verwandt: als eine übernatürliche und überzeitlich gültige Rechtfertigung der irdischen Tugend der Klugheit; das Naturrecht ist „prudence of an higher order.“²³³

Darin liegt die Antwort auf die Frage, ob Burkes Staatsmann neben der Klugheit noch ein anderes Richtmaß für sein auf Mäßigung zielendes Handeln hatte: er hatte es und hatte es doch nicht. Einerseits weist die „Klugheit höherer Art“ als Abbild des Naturrechts über „diese Welt“ hinaus und hat Wurzeln im Transzendenten; doch andererseits ist auch sie am Ende nichts anderes als Klugheit.²³⁴

Fast erscheint Burke deswegen als einer jener Denker, die die Welt mit Hilfe einer einzigen, großen Idee verstehen wollen, nur dass diese Idee eben nicht, wie Stanlis und andere Burke-Forscher meinen, das Naturrecht ist, sondern die Tugend der Klugheit. Er wäre dann, nach Isaiah Berlins berühmter Gegenüberstellung, eher ein Igel gewesen als ein Fuchs, denn letzterer zieht es vor, sich den politischen Problemen mit einer Vielzahl von Sichtweisen zu nähern und nach ebenso vielen Lösungswegen zu suchen.²³⁵ Doch die Welt durch die Brille nur einer Idee zu sehen,

²³¹ Ebd., S. 321. (Hervorhebung im Original.)

²³² Zu diesen verwerflichen Dingen gehören für ARISTOTELES, NE, 1107a9–17, v. a. Schadenfreude, Schamlosigkeit, Neid, Ehebruch, Diebstahl und Mord. Bei Burke selbst (Brief an William Markham, Bischof von Chester, nach dem 9. November 1771, in: CEB II, S. 282) ist dazu zu lesen: „The principles of true politicks are those of morality enlarged, and I neither now do or ever will admit of an other.“

²³³ BURKE, *Reflections* (1790), in: WSB VIII, S. 59.

²³⁴ Die Sterblichen, die nicht über „Divine wisdom and power“ verfügten, so schrieb Burke gegen Ende seines Lebens in einem Brief (Burke an William Elliot, 21. Juni 1795, in: CEB VIII, S. 267), seien aufgefordert, „to follow the ordinary indications of affairs, and the common Rules of prudence.“

²³⁵ Vgl. BERLIN, *The Hedgehog and the Fox*, S. 3f. Die Unterscheidung geht auf ein Fragment des griechischen Dichters Archilochos zurück: „Viel weiß der Fuchs! Der Igel eins nur – das ist groß!“ Archilochos Fr. 201, in: GÖRGEMANNS (Hrsg.), *Die griechische Literatur*, Bd. 1, S. 260f. Es scheint, als

wäre der Inbegriff dessen, was Burke als „*narrow wisdom*“²³⁶ bezeichnet hat, käme somit dem Versuch gleich, eine der von ihm so verabscheuten Theorien aufzustellen. Das kam nicht in Frage. Auch in seiner Liebe zur Klugheit blieb Burke maßvoll. Es konnte nicht anders sein. Denn die Klugheit ist keine große Idee. Oder gar eine Theorie. Sie ist wie alle Tugenden eine charakterliche Disposition, noch dazu eine, die mit dem Changieren von Meinungen, Formen und Bedingungen zu tun hat – eine Haltung, die eher geeignet ist, immer wieder neue Fragen aufzuwerfen, als sie endgültig zu beantworten. Vom Beobachter der Politik wie vom Politiker verlangt sie dasselbe: ein Problem zu sehen, wie es ist, und bei der Suche nach Mitteln zu seiner Lösung flexibel zu sein, ohne die Legitimität der Mittel oder ihre Konsequenzen außer Acht zu lassen.²³⁷

Das ist nicht einfach. Und Burke, der es wusste, war kein Igel. Er war ein Fuchs im Stachelkleid eines Igels. Politische Probleme, so wie er sie sah, waren immer schwer zu lösen, und für manche gab es überhaupt keine Lösung. Das war, wie Burke glaubte, sogar ein Teil göttlicher Vorsehung: „[D]ifficulty is a severe instructor, set over us by the supreme ordinance of a parental guardian and legislator, who knows us better than we know ourselves, as he loves us better too.“²³⁸ Gerade aus dieser Schwierigkeit menschlicher Verhältnisse, verbunden mit der Tatsache, dass dem Politiker nur die Tugend der Klugheit blieb, um mit ihr zurechtzukommen, folgte für Burke das Gebot zur Mäßigung, das heißt die Pflicht, einen Ausgleich zwischen moralischem Absolutismus und zweckrationalem Relativismus zu schaffen. Wie für das tägliche politische Handeln galt das auch für die Suche nach der guten Verfassung.

sei der Igel hier der Überlegene. Berlin versucht den Vers jedoch nicht zu interpretieren, sondern nimmt ihn wörtlich, um zwei Arten von Denkern zu charakterisieren.

236 BURKE, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770), in: WSB II, S. 318.

237 In ders., *Appeal* (1791), in: WB (BBC) III, S. 81, scheint es allerdings so zu sein, als räume Burke der Abwägung der Folgen politischen Handelns den höchsten Rang ein und vergesse dabei die Frage nach der Legitimität der eingesetzten Mittel: „The practical consequences of any political tenet go a great way in deciding upon its value. Political problems do not primarily concern truth or falsehood. They relate to good or evil. What in the result is likely to produce evil, is politically false: that which is productive of good, politically true.“ Man kann daraus schließen, Burke sei im Grunde ein Konsequentialist gewesen. Doch das wäre kurzsichtig. Er schreibt, dass die „praktischen Folgen“ jeder politischen Haltung über ihren Wert entscheiden, aber eben nur „zu einem großen Teil“, also nicht allein und ausschließlich. Für Burke heiligt der Zweck nicht die Mittel. Jede politische Handlung ist nach ihren Folgen und der Qualität der gewählten Mittel zu beurteilen. Wer klug handeln will, muss daher auch charakterlich gut sein. Burke war kein Konsequentialist, sondern ein aristotelischer Tugendethiker. Siehe dazu ARISTOTELES, NE, 1145a1–7.

238 BURKE, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770), in: WSB II, S. 215.