

Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Eberhard Schmitt

Die Französische Revolution von 1789
Grundpositionen der Deutung

Herfried Münkler

„Eine neue Epoche der Weltgeschichte“
Revolution als Fortschritt oder Rückkehr?

Marieluise Christadler

200 Jahre danach: Die Revolutionsfeiern
zwischen postmodernem Festival
und republikanischer Wachsamkeit

B 22/89
26. Mai 1989

Eberhard Schmitt, Dr. phil., geb. 1939; Professor für Neuere und Außereuropäische Geschichte an der Universität Bamberg.

Veröffentlichungen u. a.: (Hrsg.) Die Französische Revolution. Anlässe und langfristige Ursachen, Darmstadt 1973; Einführung in die Geschichte der Französischen Revolution, München 1980²; (Mithrsg.) Die Französische Revolution — zufälliges oder notwendiges Ereignis? Akten des internationalen Symposiums an der Universität Bamberg, 3 Bde, München 1983; (Mithrsg.) Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680—1820, München 1985 ff.

Herfried Münkler, Dr. phil., geb. 1951; Studium der Politikwissenschaft, Philosophie und Germanistik; seit 1987 Vertreter einer Professur für Politikwissenschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M.

Veröffentlichungen u. a.: Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt/M. 1982; Machtzerfall. Die letzten Tage des Dritten Reichs, dargestellt am Beispiel der hessischen Kreisstadt Friedberg, Berlin 1985; Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit, Frankfurt/M. 1987; (zusammen mit W. Storch) Siegfrieden. Politik mit einem deutschen Mythos; (Mithrsg.) Pipers Handbuch der politischen Ideen, München 1985 ff.

Marieluise Christadler, Dr. phil., geb. 1934; Professorin für Politische Wissenschaft an der Universität-Gesamthochschule-Duisburg.

Veröffentlichungen u. a.: Kriegererziehung im Jugendbuch. Literarische Mobilmachung in Deutschland und Frankreich vor 1914, Frankfurt 1979; (Hrsg.) Deutschland—Frankreich. Alte Klischees — neue Bilder, Duisburg 1981; (Hrsg.) Die geteilte Utopie. Sozialisten in Deutschland und Frankreich. Biographische Vergleiche zur Politischen Kultur, Opladen 1985.



ISSN 0479-611 X

Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn 1.

Redaktion: Rüdiger Thomas (verantwortlich), Dr. Ludwig Watzal, Dr. Klaus W. Wippermann, Ralph Angermund, Dr. Heinz Ulrich Brinkmann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62—65, 5500 Trier, Tel. 06 51/4 60 41 86, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 14,40 vierteljährlich, Jahresvorzugspreis DM 52,80 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,50 zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer;
- Bestellungen von gebundenen Bänden der Jahrgänge 1984, 1985, 1986 und 1987 zum Preis von DM 25,— pro Jahrgang (einschl. Mehrwertsteuer) zuzügl. Versandkosten.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke können Kopien in Klassensatzstärke hergestellt werden.

Die Französische Revolution von 1789

Grundpositionen der Deutung

I. Vorbemerkung

Die Französische Revolution kennt keine verbindliche Deutung ihrer Ursachen, ihres Verlaufs und ihres Sinns, und es sieht so aus, als würde es dazu auch nicht kommen, jedenfalls nicht zu Lebzeiten dieser oder der nächsten Generation. Das liegt ganz an ihrer Natur: Sie hat von Anfang an Bekenntnisse jeder Art erzeugt und provoziert, sie hat ihre „Konfession“ — ähnlich wie in den Glaubenskriegen vergangener Zeiten — in und außerhalb Frankreichs mit Propaganda und Gewalt durchgesetzt, sie hat Identifikationsmuster für Jünger, Gegner und Epigonen geschaffen, und diese Identifikationsmuster haben ihre Kraft größtenteils bewahrt. Zwei Beispiele mögen diese Behauptung illustrieren.

Das erste Beispiel: Ende der sechziger Jahre hatte ich Gelegenheit, in einem konservativ-katholischen Studienzentrum in Paris Gespräche über die Französische Revolution zu führen. Dort war man in ernster Gefäßtheit und ohne Neigung zur Diskussion der Auffassung, die schon der 1753 geborene savoyardische Staatsdenker Joseph de Maistre vertrat, daß nämlich die Revolution eine unmittelbare Ausgeburt der Hölle gewesen sei, eine Strafe der Vorsehung für die damalige Zeit und ihre Sünden. Aus dem Übel der Revolution seien in der Folge alle weiteren Übel dieser Welt erwachsen: der Liberalismus, der Sozialismus, das Freimaurertum und die Russische Revolution mit allen ihren Folgen.

Das zweite Beispiel: Als François Mitterrand am 10. Mai 1981 bei den Präsidentschaftswahlen gesiegt hatte, zogen seine Anhänger „zur Bastille“, d. h. auf den Platz, auf dem einst die Bastille stand, die von den Revolutionären am 14. Juli 1789 eingenommen worden war, und feierten den Sieg. Für sie hatte der Wahlerfolg den gleichen symbolischen Wert wie einst für die Zeitgenossen von 1789 die Einnahme der Bastille.

Insofern ist die Französische Revolution keineswegs „beendet“, wie der Historiker François Furet einmal gemeint hat. Beendet sind lediglich die Ereignisse. Aber die Französische Revolution wirkt weiter, sowohl im Bereich der „nackten Tatsachen“ (etwa durch Abschaffung der grundherrlichen Rechte, u. a. durch die Ausweitung des Jagdrechts auf jedermann) als auch vor allem in den Köpfen: Das, was der Zeitgenosse um und nach 1789 von der Französischen Revolution glaubte, war oft himmel-

weit verschieden von dem, was sich wirklich ereignete, aber es war meist geschichtswirksamer als die einfache Realität. Ebenso ist das, was die Franzosen von der Französischen Revolution meinen, bis heute kulturell und politisch im Lande wirksamer als das, was die Forschung — so sie denn diesen Namen verdient — bis heute über sie herausgefunden hat.

Dabei ist die Revolution in der öffentlichen Meinung Frankreichs seit langem ein geschlossenes Ganzes, sozusagen ein „Block“ — nach dem vielzitierten Wort Clemenceaus von 1897: „La Révolution est un bloc“ —, der zur politischen und moralischen Stellungnahme herausfordert. Das hat zur Folge gehabt, daß dieser ganze Komplex niemals — wie andere Gegenstände der Neueren Geschichte — ausschließlich zum Diskussionsstoff der akademischen Historie wurde. Der Fachhistoriker der Revolution in Frankreich ist, ganz im Gegensatz zu vielen anderen Neuzeithistorikern, mit seiner ganzen Wissenschaftlerexistenz in die politische und geistige Situation seines Landes eingebunden. Er hat insofern oftmals über das gewöhnliche Maß des Metiers hinausgehende Schwierigkeiten, Distanz zu seinem Forschungsgegenstand zu finden, der gleichzeitig auch immer ein Politikum ist.

Umgekehrt wirkt in der Regel jede Ausführung eines französischen Historikers über diese Revolution unmittelbar in die in diesem Punkt sehr empfindliche Öffentlichkeit hinein, gewinnt so unabhängig von ihrer wissenschaftlichen Qualität und von der kritischen Urteilsfähigkeit ihres Autors rasch den Charakter eines politischen Bekenntnisses und gerät in Gefahr, zum tagespolitischen Argument deformiert zu werden. Dies ist jüngst bei dem großen Historiker Pierre Chaunu deutlich geworden, der im Zuge seiner Untersuchungen über die Massenhinrichtungen von Konterrevolutionären in der Vendée 1793/94 das reichlich unbedachte Wort von einem „Genozid“ benutzte (Massenmord ist noch lange nicht Völkermord) — ein Wort, mit dem sich die heutige Linke trefflich in Verlegenheit bringen läßt, soweit sie zur Kommemorierung der Jakobinerdikatur ansetzt: Wird doch auf diese Weise das Objekt ihrer Verehrung in die Nähe der nationalsozialistischen Staatsverbrecher und ihrer Taten gerückt. Auch wenn es Chaunu so nicht gemeint haben sollte: Jetzt läßt sich das Wort nicht mehr in den Elfenbein

turm der Universität zurückholen, wo es korrigiert und differenziert werden könnte.

Diese Verstrickung der wissenschaftlichen Debatte in die jeweils aktuelle politische Diskussion hat, wie anders gar nicht zu erwarten, zu heftigen Auseinandersetzungen der verschiedenen Revolutionsinterpretationen geführt, zu endlosen Polemiken und Rechtfertigungen, mitunter zu Versuchen, die Quellen nachträglich im Sinne einer bestimmten Deutung zu fälschen (berühmt sind die handschriftlichen Korrekturen der Originalquellen durch Alphonse

Aulard in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts). Wie ein roter Faden ziehen sich intime Feindschaften zwischen weltanschaulich und ideologisch festgelegten Fachspezialisten durch die Geschichte der Geschichtsschreibung der Französischen Revolution, durch jene „Diskussion ohne Ende“, wie sie der niederländische Historiker Pieter Geyl einmal genannt hat¹⁾. Es liegt auf der Hand, daß die unter solchen Bedingungen geführte Gesamtdebatte notwendig die weltanschaulich-ideologischen Positionen der beiden letzten Jahrhunderte spiegelt.

II. Die konservative Interpretation

Unter den Hauptströmen der Revolutionsinterpretation bilden die liberale Deutung der Ereignisse, die in Ansätzen bereits mit den großbürgerlichen Reformbemühungen 1788/89 begann, sowie die konservative Kritik dieser Reformbemühungen die beiden ältesten Schulen. Dabei ist bemerkenswert, daß die konservative Kritik schon vorhanden war, als die Reformbewegung der „Honoratiorenrevolutionäre“²⁾, des „parti national“, im September 1788 in Gang kam. Anders gesagt: Der Rauch war schon in der Luft, als das Feuer ausbrach.

Das klingt paradox, bleibt aber nicht lange ein Rätsel, wenn man die jüngeren Forschungen über die Aufklärung und ihre kämpferische Zurückweisung durch die Gegenaufklärung im 18. Jahrhundert in Frankreich kennengelernt hat. Einen guten Schlüssel für ein Verständnis dieses Phänomens liefert der Artikel „Fanatique, Fanatisme“ von Thomas Schleich im „Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820“³⁾. Hier wird in geduldiger Kleinarbeit der Kern der konservativen Kritik in scharfen religiösen Kontroversen verortet, etwa in den Auseinandersetzungen um die Bulle Unigenitus, um den Quietismus und insbesondere um die Positionen der Hugenotten vor und anlässlich ihrer Ausweisung aus Frankreich im Jahre 1685. Dieser Kern ist ein unerbittlich starrer Katholizismus, der – auf hohem Argumentationsniveau – mit absolutem Geltungsanspruch auftritt, eigentlich durchaus in der Tradition der Theorie und Praxis der Häretikerverfolgungen des spätmittelalterlichen Frankreich. Er war im 18. Jahrhundert als staatskirchliche Haltung eine Position, die

sich relativ leicht mit politischen, sozialen und wirtschaftlichen Konfliktstoffen der Zeit auffüllen ließ und schließlich von diesen dominiert wurde.

Das bedeutet: Wo immer und auf welche Weise auch immer ab 1788 Kritik an staatlichen oder gesellschaftlichen Verhältnissen geübt wurde, waren die Gegenargumente schon bereit und die Federn schon gespitzt, um die Kritik zurückzuweisen, ja, um sie als Ansätze zur Zerrüttung von Staat und Gesellschaft bzw. von Thron und Altar zu brandmarken.

Entsprechend einer im konservativen Lager verbreiteten Neigung, unter Berufung auf transzendente, traditionale und empirisch gewonnene Wertmaßstäbe rasch und harsch Kritik zu üben, zumeist punktuell und prinzipiell zugleich, setzte die konservative Kritik der Französischen Revolution sofort ein, praktisch noch, bevor diese richtig ausbrach. Sie begann mit dem Memorandum der Prinzen von Geblüt an den König vom Dezember 1788, das den Monarchen vor Konzessionen an den damals durchweg benachteiligten Dritten Stand warnte und andernfalls das Schreckgespenst eines Bürgerkriegs an die Wand malte, eigentlich sogar mit Bürgerkrieg drohte⁴⁾.

Diese sich zunächst prophylaktisch gebende Kritik wurde dann breit und massiv mit der Umwandlung der Generalstände in eine *Assemblée nationale* durch die Kammer des Dritten Standes am 17. Juni 1789. Diese Kritik wurde unter verschiedensten Gesichtspunkten anfangs von Abgeordneten der Nationalversammlung vorgetragen (Cazalès, Lally-Tollendal, Abbé de Maury). Sie äußerte sich in periodischen Veröffentlichungen (*Mercure de France*) und in zahlreichen Einzelschriften, die ab Herbst 1789, der gewaltsamen „Heimholung“ der

¹⁾ Pieter Geyl, Die Diskussion ohne Ende. Auseinandersetzungen mit Historikern, Darmstadt 1968.

²⁾ Eberhard Schmitt, Die französische Staatskrise von 1788/89 und die Anfänge einer Reformpolitik „von unten“, in: Hans Maier/ders. (Hrsg.), Wie eine Revolution entsteht, Paderborn-München-Wien-Zürich 1988, S. 81–97.

³⁾ Thomas Schleich, Fanatique, Fanatisme, in: Rolf Reichhardt/Eberhard Schmitt (Hrsg.), Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820, Heft 4, München 1986, S. 51–115.

⁴⁾ Das *Mémoire* vom 12. Dezember 1788 ist zuletzt veröffentlicht in: Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil des débats législatifs et politiques des chambres françaises, 1ère série: 1787 à 1799, Vol. I, Paris 1867 (Nachdruck Neudeln [Liechtenstein] 1969), S. 487–489.

königlichen Familie nach Paris am 5./6. Oktober, zunehmend aus Emigrantenkreisen kamen.

In der Periode zwischen der Gefangensetzung und der Hinrichtung Ludwigs XVI. (1792/93) und der Wiedereinsetzung der Bourbonen (1814/15) kam diese konservative Kritik zwangsläufig aus dem Ausland, ob sie nun von Franzosen, Engländern oder Deutschen stammte. Meist stand sie in direkter oder indirekter Beziehung zu den außenpolitischen Verwicklungen, die sich durch die Revolutionskriege seit 1792 ergeben und die das europäische Staatensystem von Grund auf verändert hatten. Drei Hauptvarianten sind zu unterscheiden:

1. Den Anfang hatte bereits im Herbst 1790 der Ire Edmund Burke mit seinen „Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to That Event“ gemacht, die bis zum Erscheinen der systematischen Zurückweisung der Französischen Revolution durch Hippolyte Taine die radikalste Infragestellung der revolutionären Prinzipien, Ereignisse und Ziele überhaupt darstellten. Burkes Fundamentalkritik wurde bemerkenswerterweise bereits drei Jahre vor der Zeit der *Grande Terreur* und damit vor dem Höhepunkt der Revolution verfaßt. Dennoch fiel sie so scharf aus, als wäre die Jakobinerherrschaft schon damals Realität gewesen.

Burkes wichtigster Kunstgriff ist fast aller konservativen Kritik gemeinsam: Er zeichnete zunächst ein rosiges Bild der Epoche vor 1789. Hiernach besaß das französische Königreich des Ancien Régime, d. h. des ständischen Absolutismus, eine gute, ausgewogene Verfassung, deren zuverlässige Hüter die Parlamente (die obersten Gerichtshöfe) waren; es hatte einen tugendhaften, tapferen Adel, einen sittenstrengen Klerus und ein fleißiges, bescheidenes Volk. Alles Unheil habe erst am 17. Juni 1789 mit der Erklärung des *Tiers-Etat* zur *Assemblée nationale* begonnen. In dieser Nationalversammlung hätten skrupellose Advokaten den Ton angegeben. Ehrgeizig und ohne Respekt vor der Würde des Monarchen hätten sie Zug um Zug die tragenden Säulen der alten Verfassung gestürzt und ihr eigenes lärmendes Regime errichtet, darauf ausgerichtet, in rationalistischer Gleichmacherei die menschliche Natur und die Erfahrungen der Geschichte zu vergewaltigen.

Da Burke die Verhältnisse des alten Frankreich und der Revolution bis 1790 im großen und ganzen nur aus Berichten von Emigranten und ihnen nahestehenden Kreisen kannte, waren seine Vorstellungen einseitig geprägt. Seine Geschichtsdeutung ist daher aufgrund falscher Prämissen fehlerhaft und fragwürdig: Burke weiß nichts von der die alte Monarchie blockierenden Opposition der Parlamente, er weiß nichts von den Vorgängen der tiefen Staatskrise 1787/89, vom Finanzgebahren der Krone und dem schließlichen Staatsbankrott, von der diffamierenden Zurücksetzung des *Tiers-Etat*, der Korruption in

der Verwaltung, der Frivolität am Versailler Hof, der allgemeinen Bevölkerungsexplosion und dem überall fühlbaren Preisanstieg für Lebensmittel in den Jahren 1787 bis 1789. So steht er fassungslos vor einer Kette von Ereignissen, die er mißbilligt, weil sie seinen politischen Überzeugungen zuwiderlaufen.

Burkes Deutung ist bis heute der Ausgangspunkt des angloamerikanischen wie kontinentalen (besonders auch deutschen) politisch-konservativen Verständnisses der Französischen Revolution geblieben. Ihr tieferer Grund ist ein tiefverwurzelter Respekt vor altüberkommenen, gewachsenen Ordnungen im Bereich des Politischen, demgegenüber die Französische Revolution das Prinzip der willkürlichen Machbarkeit politischer und sozialer Ordnungen verkörpert.

2. Ein ähnlicher Ausgangspunkt läßt sich auch für die erste konservative Kritik durch die französischen Emigranten feststellen. Schon 1789 wurde die inzwischen vielfach wiederholte, bis heute nicht aus Quellen belegbare Konspirations- oder Komplott-These geboren, nach der eine Reihe geheimer Zirkel der Illuminaten, Freimaurer und Jakobiner die Revolution schon Jahre im voraus minutiös geplant und dann 1789 verabredungsgemäß herbeigeführt hätte (Comte de Ferrand, Abbé Barruel, Abbé Duvoisin). Über die Vordergründigkeit dieser These ging dann allerdings die legitimistische Staatstheorie der Bourbonenrestauration rasch hinaus, die durch die Namen de Maistre, de Lamartine und de Bonald charakterisiert ist und die bis zum Ersten Weltkrieg weitgehend die Revolutionsinterpretation des katholischen Frankreich darstellte.

Diese Auffassung deutete die revolutionäre Epoche als unmittelbar von Gott herbeigeführtes Strafgericht über das sittenlose, vom Glauben verlassene Ancien Régime, sie sah mit de Maistre „un caractère satanique dans la Révolution“. Diese Ablehnung der Revolution als Inbegriff der Anarchie und der Zerstörung ging zweifellos auf existentielle Erschütterungen zurück, die aus dem Erlebnis des Bruchs der Revolution mit der katholischen Kirche und besonders der harten Priesterverfolgungen und der Proklamierung eines nichtchristlichen „Kults des höchsten Wesens“ zur Staatsreligion resultierten. Diese Deutung der Revolution ist bis heute — wie eingangs erwähnt — im frankophonen Raum weit verbreitet (B. Faÿ, J. Ousset), obwohl die Römische Kirche selbst sich seit der Jahrhundertwende von ihr distanziert hat.

3. Von der religiös motivierten Deutung des revolutionären Gesamtkomplexes ist in Frankreich eine andere konservative Interpretation zu unterscheiden: die erstmals durch Taine vorgetragene machtsstaatlich-nationalistische Kritik. Bezeichnenderweise war es die bittere Erfahrung des Untergangs des Zweiten Kaiserreiches, die Taine zur Reflexion

über die Entstehung der Französischen Revolution veranlaßte. Sein ab 1876 erschienenes Werk „Les origines de la France contemporaine“ stellte die Frage, wie man Frankreich vor den endlosen Umwälzungen hätte bewahren können, die seit 1789 seine politische Existenz erschütterten. Die Fragestellung war also aktuell-politischer Natur, und die Ergebnisse ließen erkennen, daß die Antworten schon vorher feststanden. Taine sah zwar als erster Historiker die Entstehung der Revolution als Ergebnis des allmählichen Autoritätsverlusts der Regierung unter Ludwig XVI. und des Zweifels an der alten sozialen Ordnung. Er identifizierte die Revolutionäre jedoch nicht mit dem ganzen Volk. Für

ihn waren sie vielmehr „contrebändiers“, „vagabonds“, „mendians“, „la dernière plèbe“ oder „bandits“. Ähnlich bezeichnete er die Jakobiner als charakterlose soziale Mißgeburten.

Für Taines Beurteilung ist letztlich die Einsicht maßgebend, daß alle Anläufe zu nationaler Größe und Selbstbestätigung seit der Revolution von 1789 regelmäßig im Desaster endeten. Der Glanz der Epoche des Sonnenkönigs wurde nie wieder erreicht. Aus dieser historischen Erinnerung heraus verurteilen noch heute neo-royalistische Autoren (O. Aubry, P. Gaxotte) die Französische Revolution und finden damit in der Öffentlichkeit Resonanz.

III. Die liberale Interpretation

Die liberale Deutung der Französischen Revolution — von Anhängern einer materialistischen Geschichtsbetrachtung auch oft „bürgerliche“ oder „bürgerlich-idealistiche“ Interpretation genannt — beginnt mit dem ersten revolutionären Akt des *Tiers-Etat*, mit der Erklärung der Generalstände zur Nationalversammlung gegen den Willen der Privilegierten und der Krone am 17. Juni 1789. Zahllose Zeitgenossen (so Mirabeau, Sieyes, Bailly, Etienne Dumont de Genève) haben die Bedeutung dieses Schritts erkannt, die darin bestand, daß in einem Zug die durch die Verfassungskonvention seit einem halben Jahrtausend bestehende partikuläre Interessenrepräsentation der privilegierten Stände liquidiert und gleichzeitig die Prärogative der Krone, im wesentlichen die Kompetenz über die politischen Grundentscheidungen, weitgehend usurpiert wurde. In der kollektiven Erinnerung hat dann allerdings der Sturm auf die Bastille am 14. Juli 1789 infolge seines erdrückend stärkeren Symbolgehalts⁵⁾ größere Bedeutung gewonnen als der juristisch komplizierte, jedoch viel folgenreichere Schritt vom 17. Juni, der ohne Glanz und ohne Volksbeteiligung vor sich ging.

Die beiden Höhepunkte der Revolution aus der Sicht der zeitgenössischen Honoratiorenrevolutionäre (für die im zeitgenössischen Französisch der Begriff „bourgeoisie“ gebräuchlich war, der sich mit „Besitz und Bildung“ recht gut ins Deutsche übersetzt) waren die Erklärung der Menschen- und

Bürgerrechte vom 26. August 1789 und die Schaffung der ersten geschriebenen Verfassung Frankreichs vom 3. September 1791, dem Vorbild der kontinentalen Repräsentativverfassung für das ganze 19. und einen Teil des 20. Jahrhunderts bis etwa in die Weimarer Verfassung oder in das Grundgesetz hinein. Fast einhellige Zustimmung fanden diese Vorgänge zunächst besonders in Deutschland und der Schweiz (Görres, Georg Forster, Fichte, Herder, Schiller, Kant, Wieland, Klopstock, Hegel, Wilhelm v. Humboldt), aber auch — trotz der Kritik Burkes — in England und Amerika (C. Fox, Paine, Jefferson). Die positive Resonanz schlug jedoch nach Beginn der revolutionären Expansion im Herbst 1792 und angesichts der Jakobinerdiktatur ab Mitte 1793 fast durchweg in Ablehnung um.

Die daraus resultierende zwiespältige Haltung charakterisiert bis heute die liberale Revolutionsinterpretation. Sie unterscheidet im Gegensatz zur konservativen und zur sozialistischen sowie marxistisch-leninistischen Deutung recht genau zwischen bejahenswerten und negativen Entwicklungen, Handlungen und Grundsätzen der Revolution. Im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts hat sie unterschiedliche Züge angenommen, dabei teilweise stark beeinflusst von der Opposition gegen die verschiedenen monarchischen und cäsaristischen Systeme der Zeit, aber auch geprägt von einem Unbehagen vor den entstehenden sozialen Massenbewegungen.

Im einzelnen hat die liberale Interpretation stets die Rolle der Aufklärung als konditionierendes Element der Revolution betont. So gelten aus der Retrospektive vor allem Montesquieu (den die bürgerlichen Zeitgenossen von 1789 noch als „aristocrate“ diffamierten), Voltaire und Rousseau als die geistigen Wegbereiter der großen revolutionären Neugestaltung Frankreichs. Hinsichtlich der politischen und sozialen Verhältnisse bedient sich diese Deu-

⁵⁾ Um die Bastille rankte sich schon ein gutes Jahrhundert vor ihrer Einnahme und Zerstörung ein Mythos: Sie galt der Bevölkerung als Inkarnation eines abgrundtief bösen Ancien Régime. Nur so erklärt sich, warum sich rasch und wirksam ein Mythos der „guten Bastille“, d. h. der geschleiften Bastille, ausbilden und erhalten konnte. Eine meisterhafte Aufarbeitung dieses zentralen Themas jeder Revolutionsbetrachtung und -interpretation hat jetzt Rolf Reichardt geleistet mit seinem Beitrag „Bastille“, in: ders./Eberhard Schmitt (Hrsg.), Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680—1820, Heft 9, München 1988. S. 7—74.

tung eines Kunstgriffs, ähnlich wie das auch bei den Konservativen „im Laden gegenüber“ geschah, um eine pointierte Äußerung von François Furet aufzugreifen.

War aus konservativer Sicht das Ancien Régime bei Ausbruch der Revolution ein blühendes Staatswesen, so waren aus bürgerlicher Sicht die Mißstände in diesem Staat im Jahr 1789 gar nicht mehr zu überbieten. Hoher Klerus und Adel erscheinen als eine privilegierte Kaste, die, ohne Leistungen zu erbringen, die höchsten Positionen im Staatsapparat auf Kosten der Allgemeinheit besetzt hielt. Dem Ancien Régime werden vorgehalten: die durch *Lettres de cachet* geübte Willkürjustiz, die Frivolität und die Intrigen am königlichen Hof, die finanzielle Mißwirtschaft, die Korruption und Inkompetenz der Verwaltung, das ungleiche Besteuerungssystem, die mangelnden Aufstiegschancen für Bürgerliche, ein Vernachlässigen der Lehren der Aufklärung. Als diese allgemeinen Mißstände schließlich ein unüberbietbares Ausmaß angenommen hatten, mußten sich notwendig die richtigen Grundsätze des Dritten Standes durchsetzen, weil einfach jedermann außer den Privilegierten von ihnen überzeugt war und der Staat nicht länger ohne sie aufrechtzuerhalten gewesen wäre. Dabei werden die Verankerung der bürgerlich-revolutionären Grundsätze im Naturrecht und ihr Bezug zu den Prinzipien der Freiheit, der Gleichheit, der Rationalität, der Transparenz und der Moral hervorgehoben.

An dieser Stelle setzt in den bürgerlich-idealisierenden Darstellungen im allgemeinen die Handlung des „revolutionären Dramas“ ein. Bei dem Romaniker Michelet ist es das „gute Volk von Frankreich“, das seine Ketten zerbrochen hat und nunmehr handelt. Anonyme Kollektive wie „ganz Paris“, „die Nation“, „die öffentliche Meinung“ sind die Agierenden. Die Einzelpersonlichkeiten treten dahinter zurück; sie sind entweder Interpreten des Volkswillens oder werden von diesem auf die Guillotine geschickt. Eigensüchtige Interessen, institutionelle Bedingungen bleiben bei Michelet unerwähnt. Für ihn — wie für die gesamte liberale Interpretation — ist charakteristisch, daß er den Terror der Jakobinerdiktatur zwar entsetzlich findet, aber angesichts der Bedrohung Frankreichs durch die monarchischen Mächte Europas für unvermeidlich hält, sozusagen in der unerbittlichen Logik der Geschichte begründet sieht.

Die Vertreter dieser Richtung waren — in Deutschland im Vormärz, in Frankreich nach der Februarrevolution von 1848 — durchweg überzeugte Republikaner und gehörten mit Beginn der III. Republik der politischen Linken, meist den Radikalsocialisten an; denn ob man die Botschaft von 1789 begrüßte oder sie zurückwies, machte damals das

Hauptkriterium für die Unterscheidung zwischen republikanischen Linken und monarchistischen Rechten aus. In der III. Republik wurde dann auch der 14. Juli zum Nationalfeiertag erhoben (1880); aus der Berufung auf die Menschen- und Bürgerrechte von 1789 wurde ein nationaler Kult, dem sich noch Patriotismus und Laizismus zugesellten.

Am vollkommensten hat Alphonse Aulard, erster Inhaber des 1885 an der Sorbonne geschaffenen Lehrstuhls für Geschichte der Französischen Revolution, all diese Tendenzen verkörpert. Im wesentlichen hat seine Geschichtsschreibung Danton kanonisiert; sie hat ihn als den Mann der Milde, den Promotor einer aufgeklärten laizistischen Republik, als pragmatischen Politiker und vor allem als Helden des bedrohten Vaterlandes gesehen und so als Vorläufer Gambettas gedeutet. Als sein böser Gegenspieler erschien Robespierre: „93, das ist 89, das sich verteidigt, aber 94, das ist Robespierre, der angreift.“⁶⁾ Doch gelang es Clemenceau mit seiner berühmten „Blockthese“, auch diese Gegensätze zu überbrücken. War die Auffassung von der Einheit der Revolution zunächst nur ein Kampfmittel gegen den Boulangismus und den nationalistischen Neo-Royalismus, so wurde sie in der Folge allmählich zu einem nationalen politischen Mythos.

Den sozialen Problemen der Französischen Revolution nachzugehen, war den liberalen Interpreten nie ein besonderes Bedürfnis, und so haben sie diesen bedeutsamen historischen Komplex (Probleme der Bauernschaft, der breiten städtischen Bevölkerung, insbesondere ihrer politisch aktiven „Mikroelite auf der Ebene der Stadtviertel“ [Furet], der Sansculotten) erst in den letzten Jahrzehnten in ihre Darstellungen aufgenommen, zuerst mit der großen Revolutionssynthese aus der Feder von François Furet und Denis Richet⁷⁾.

Furet hat die liberale Interpretation der Französischen Revolution nachgerade auf eine qualitativ neue Ebene gehoben, auf eine — verbaliter — ideologiefreie, rein analytische. Bei ihm ist „bürgerliche Revolutionshistorie“ mehr als idealisierende Kommemoration; hier finden sich Selbstreflexion, Distanz zur Quelle und zum Untersuchungsgegenstand, packende Erzählung, brillante Polemik in der Auseinandersetzung mit Gegnern. Gleichwohl, ganz vermag Furet den Einfluß Hegels nicht zu verleugnen: Die Revolution wird schließlich doch auch in ihrem tieferen Sinn gedeutet, und da ist sie denn — es ist schwer zu widerlegen, aber noch schwerer zu beweisen — eine Etappe auf dem langen Marsch der Menschheit in eine bessere Zukunft, eine wesentliche Station der Selbstbefreiung der Zivilisierten aus den ihnen angelegten Fesseln, ein gewaltiger Hebel für die Emanzipation der Menschen schlechthin.

⁶⁾ So Delcassé in der parlamentarischen Debatte der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts, vgl. Alice Gérard, *La Révolution française. Mythes et interprétation 1789—1970*, Paris 1970, S. 72.

⁷⁾ Französische Erstauflage Paris 1965/66 (2 Bde.), deutsch: Frankfurt am Main 1968, München 1980 (mehrere Nachdrucke).

IV. Die sozialistische Interpretation

Dieser Typus der Revolutionsdeutung hat in hohem Maße jakobinische bzw. neujakobinische Wurzeln und bietet im 20. Jahrhundert häufig das Beispiel einer Variante des Historischen Materialismus, die man — vielleicht nicht besonders scharf — als „Gefühlsmarxismus“ bezeichnen könnte. Eine Anekdote mag das verdeutlichen: Albert Soboul (1914—1982), seinerzeit Inhaber des bereits erwähnten Revolutionsgeschichtslehrstuhls an der Sorbonne, galt zu seinen Lebzeiten stets als orthodoxer Vertreter einer materialistischen Geschichtsbetrachtung. Doch machte eine Episode auf dem großen Revolutionscolloquium in Göttingen im Jahr 1975 auf die Fragwürdigkeit einer solchen Etikettierung aufmerksam⁸⁾: Soboul vertrat bei dieser Gelegenheit die These, die — durch die Revolution begünstigte und von ihrem politischen Gewicht her erstarkte — Masse der kleinen Landeigentümer habe fortan eines der fortschrittlichen Elemente der in der Französischen Revolution zum Durchbruch gekommenen kapitalistischen Gesellschaft gebildet. Der Einwurf, die moderne wirtschaftsgeschichtliche Forschung sehe dies gerade umgekehrt, prallte an ihm ab. Ein weiterer Einwurf, Marx selbst habe im Grunde das in der Revolution entstandene bäuerliche Parzelleneigentum gesehen als „nicht mehr, oder noch nicht der kapitalistischen Produktionsweise, sondern einer aus untergegangenen Gesellschaftsformen überkommenen Produktionsweise unterworfen“ (MEW 25, S. 280—281), fand zunächst keinen Glauben. Dann, konfrontiert mit der Marxschen Textpassage⁹⁾ (sie stammt aus dem ja keineswegs unbekanntem Hauptwerk „Das Kapital“), verhielt er einen Augenblick lang überrascht. Schließlich brach es mit dem ihm eigenen Midi-Temperament aus ihm hervor: „Je ne suis pas marxologue — je suis marxiste („Ich bin kein Marxologe — ich bin Marxist!“)“

Die von Soboul mehr als ein Vierteljahrhundert lang mitrepräsentierte Gruppierung der französischen sozialistischen Revolutionsdeutung pflegt das Bewußtsein der weltgeschichtlichen Einzigartigkeit der Revolution ebenso wie das nationale Erbe, das mit ihr verbunden ist. Sie kann heute für sich in Anspruch nehmen, zumindest in Frankreich unter den Gebildeten die stärkste Resonanz von allen Interpretationen der Revolution zu besitzen. Mit Jean Jaurès, Albert Mathiez, Georges Lefebvre, Albert Soboul und Michel Vovelle zählen einige der

bedeutendsten Revolutionshistoriker des 20. Jahrhunderts zu ihren Vertretern. Mehr als jede andere Schule hat diese Gruppierung zur Erforschung der Einzelphänomene wie des Gesamtvorgangs der Revolution beigetragen.

Ihre Tradition reicht zurück bis in die Zeit noch vor Veröffentlichung des Kommunistischen Manifests, 1847 hatte Louis Blanc die erste sozialistische Darstellung der Geschichte der Französischen Revolution veröffentlicht, in der er sich für die Diktatur Robespierres erwärmte. Blanc sah in der *Terreur* den ersten Schritt zu einem Zukunftsstaat der *Fraternité* und in Robespierre den großen gescheiterten Sozialisten, dessen Werk fortzusetzen war. Diese Interpretation wurde von Jaurès 1901 in seiner „Histoire socialiste de la Révolution française“ wieder aufgenommen: Die Revolution war für ihn das historische Modell der politischen Machtergreifung einer Klasse, die wirtschaftlich bereits herrschte, und zugleich das Modell einer — unter Robespierre sich andeutenden — sozialen Demokratie. Bei Jaurès ist die revolutionäre Botschaft unverkennbar der Konzeption einer reformerisch orientierten Demokratie nahe.

Albert Mathiez wurde in den zwanziger Jahren der eigentliche Wiederentdecker Robespierres, dessen uneigennütziges Handeln und makellose Tugend er dem korruptierten Charakter Dantons gegenüberstellte. Er forderte damit die auf Aulard eingestimmte laizistisch-liberale Linke (fast möchte man sagen: die dogmatischen Liberalen) heraus, die Danton zum Symbol des pragmatischen, umsichtigen Republikaners erhoben hatten. Im Verlauf dieser Kontroverse verglich Mathiez seinen Helden, den „Unbestechlichen“, mit Lenin, dem „Robespierre, der Erfolg gehabt hat“¹⁰⁾. Es war so Mathiez, der zum ersten Mal eine Beziehung zwischen der Französischen Revolution und der russischen Oktoberrevolution herstellte. In der folgenden Diskussion ging es dann um die Frage, ob die Revolution von 1917 als eine Fortsetzung der *Révolution de l'Égalité* von 1792 (Errichtung der egalitären Republik) angesehen werden könne oder nicht.

Mathiez vertrat die Auffassung, beide Ereignisse stellten im Grunde den gleichen Vorgang dar: Sie hatten die gleichen Ursachen, gebrauchten die gleichen Mittel und hatten dieselbe Vision, nämlich die Umformung der gesamten Gesellschaft. Wenn Robespierre scheiterte, so deshalb, weil er keine kohärente, dem Marxismus vergleichbare Doktrin besaß. Nichtsdestoweniger war Robespierre in den Augen von Mathiez der Vorfahre der Oktoberrevo-

⁸⁾ Die Akten des Colloquiums in: Ernst Hinrichs/Eberhard Schmitt/Rudolf Vierhaus (Hrsg.), *Vom Ancien Régime zur Französischen Revolution. Forschungen und Perspektiven*, Göttingen 1978.

⁹⁾ Zum Gesamtzusammenhang vgl. Eberhard Schmitt/Matthias Meyn, *Ursprung und Charakter der Französischen Revolution bei Marx und Engels*, in: E. Heinrichs/E. Schmitt/R. Vierhaus (Anm. 8), S. 588—649.

¹⁰⁾ Vgl. Albert Mathiez, *Le Bolchévisme et la Jacobinisme*, Paris 1920.

lution und die Jakobinerdiktatur die erste Diktatur des Proletariats, das erste kollektivistische Experiment.

Unter den späteren sozialistischen Historikern in Frankreich ist keiner dieser kühnen Deutungen gefolgt, sicher aus gutem Grund. Wohl sahen auch sie, etwa wie Lefebvre und Soboul, in der Politik der Jakobinerdiktatur egalitäre Züge, auch Ansätze zur Vergemeinschaftung der Konsumgüter (nicht der Produktionsmittel), z. B. in der Maximum-Gesetzgebung, in Erntebeschlagnahmen u. ä.; aber sie lehnten es ab, diese Politik „sozialistisch“ zu nennen. Lediglich für gewisse Gedankengänge der *Enragés* (Jacques Roux, Chaumette, Hébert) oder für die „Verschwörung der Gleichen“ (Babeuf) trifft ihrer Auffassung nach diese Qualifizierung zu.

Für Mathiez wie für Lefebvre und Soboul — für Vovelle liegen die Dinge etwas anders, worauf noch einzugehen sein wird — stand im übrigen fest, daß die Revolution das Ergebnis eines Klassenkampfes war, des Kampfes der Bourgeoisie gegen den Feudaladel. Der Sieg des Bürgertums bedeutete dabei den Sieg des modernen Kapitalismus und die Französische Revolution den Prototyp des revolutionären Wegs dahin. Dabei wollte das Bürgertum keineswegs von vornherein den Ruin der Aristokratie. Doch die Intransigenz der Privilegierten und die vom Ausland gesteuerte Konterrevolution zwangen es, das gesamte Ancien Régime kompromißlos zu liquidieren. Zu diesem Zweck verbündete es sich mit den ländlichen und städtischen Volksmassen: Es kam zur Volksrevolution und zur Installierung der Demokratie. Die Zunftmonopole wurden aufgehoben, der Feudalbesitz wurde zerstört, die Freiheit der kleinen Produzenten hergestellt und Frankreich zu einem großen nationalen Markt zusammengeschmolzen. Auf diese Weise wurde die kapitalistische Produktion von allen feudalen und staatsmerkantilen Hemmnissen und Auflagen befreit, sowohl auf dem Agrarsektor als auch auf dem der industriellen Fertigung. Zwei Bedingungen dieses Wegs zur kapitalistischen Gesellschaft sind klar erkennbar: die Zerstückelung des feudalen Grundeigentums und die Befreiung der Bauern. Deshalb bildet die Agrarfrage geradezu eine „position axiale“ (Soboul) der Französischen Revolution.

Von daher erklärt sich auch das große Interesse dieser sozialistischen Schule der Revolutionsdeutung an der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, die für sie eine Geschichte der Unterschichten, der „Massen“, und nicht der „Helden“ ist. Ernest

Labrousse hat zum ersten Mal das Problem der zyklischen und saisonalen Lohn- und Preisschwankungen während des Ancien Régime und der Revolution untersucht (1944) und damit starke Impulse zu ähnlichen quantitativen Studien gegeben. Georges Rudé hat eine Untersuchung über die Struktur und Mentalität der revolutionären Massen aus Quellen der Pariser Polizeipräfektur erarbeitet (1959) und dabei ebenfalls die Möglichkeiten der quantitativen Methode aufgezeigt. Im übrigen weiß sich diese sozialistische Deutung der Revolution darin einig, daß der dynamische Part der Revolution keineswegs von der Handelsbourgeoisie, sondern von der Masse der kleinen Produzenten gespielt wurde, denen bis dahin der Klerus und der Adel den Mehrgewinn abgenommen hatten. Die Groß- oder Handelsbourgeoisie — so besonders Lefebvre und Soboul — habe sich jeder politischen Lösung, solange sie ihren eigenen Interessen nicht entgegenstand, flexibel angepaßt: zuerst den konstitutionellen Monarchisten, dann den Feuillants, dann den Girondisten. Die Jakobinerdiktatur dagegen sei das kurzlebige politische Instrument der kleinen autonomen Bauern- und Handwerkerproduzenten gewesen, die ihr Ideal in einem demokratischen Gemeinwesen unabhängiger Kleinunternehmen gesehen hätten (Soboul); die Überspannung des Reglementierungsinstrumentariums habe jedoch zum Scheitern der jakobinischen Republik, einer echten „Volksfront-Lösung“ (Lefebvre), geführt.

Insgesamt sei die Revolution zwar Etappe auf dem Weg zur kapitalistischen Gesellschaft gewesen, sie sei jedoch in dreifacher Weise als einzigartiges französisches Ereignis charakterisiert: Als *Révolution de la Liberté* habe sie das bedeutendste Dokument der modernen bürgerlichen Freiheiten geschaffen. Als *Révolution de l'Egalité* habe sie u. a. versucht, Preise und Löhne in ein gerechtes, stabiles Verhältnis zueinander zu bringen (Maximum-Gesetz vom 29. September 1793), ein Sozialversicherungssystem und die Gleichheit der Bildungschancen einzuführen und so eine echte soziale Demokratie zu errichten. Als *Révolution de l'Unité* habe sie den nationalen Einheitsstaat hervorgebracht und damit das Modell eines vielkopierten Staatstypus. Durch diese drei Qualifizierungen wird die französische sozialistische Interpretation der Französischen Revolution bei aller längst erzielten wissenschaftlichen Differenzierung dem tagespolitischen Bedürfnis nach Deutung der Vergangenheit der französischen Nation gerecht und wirkt so in eminenter Weise in die Öffentlichkeit hinein.

V. Die marxistisch-leninistische Interpretation

Die marxistisch-leninistische Interpretation der Französischen Revolution war bis in die sechziger Jahre unseres Jahrhunderts hinein so gut wie ausschließlich in der Sowjetunion sowie in den mit ihr verbundenen Volksdemokratien verbreitet und hat dann nach und nach auch in westlichen Ländern Resonanz gefunden. Wenn ich recht sehe, ist ihr Einfluß hier aber wieder im Schwinden, da es ihr an jüngeren Forschern sowie an prägnanten Forschungsergebnissen fehlt. Entstanden in der Stalin-Ära als Teil einer staatlichen Ergebenheitsgeschichte, die mit häufigen Einflechtungen wörtlicher Zitate insbesondere von Stalin und Lenin, aber auch von Marx und Engels operierte, ist sie in erster Linie Lehr- und Handbuchgeschichtsschreibung mitunter recht wechselnden wertenden Inhalts geblieben. Eine der bemerkenswertesten Ausnahmen ist wohl das Œuvre des Leipziger Emeritus Walter Markov, das m. E. nach Originalität und Qualität das Beste ist, was die marxistisch-leninistische Revolutionsgeschichte überhaupt hervorgebracht hat, jedenfalls als Individualleistung.

Aus marxistisch-leninistischer Sicht ist die Französische Revolution das klassische Beispiel einer vollendeten bürgerlichen demokratischen Revolution. Aufs Ganze gesehen, ergibt sich dabei folgende Deutung:

Der tiefere Grund der Revolution ist in dem Umstand zu sehen, daß das feudalsolutistische System des alten Frankreich den ökonomischen und sozialen Verhältnissen des Landes im späten 18. Jahrhundert nicht mehr entsprach, sondern einen Hemmschuh für die Entwicklung und das Wachstum der Produktivkräfte darstellte. Im Verlauf des revolutionären Prozesses haben sich dann gleichzeitig die sozioökonomische Basis, d. h. die Produktionsweise, und der ideologische Überbau, d. h. Politik, Staat, Recht und Ideen der Menschen, geändert. Insgesamt vollzog die Revolution von 1789 in Frankreich — ähnlich wie die Oktoberrevolution von 1917 in Rußland — den revolutionären Übergang zu einer höherstehenden Gesellschaftsformation, im konkreten Fall den von der feudalen zur kapitalistischen Gesellschaft.

Aus dieser Sicht ist jede Revolution der Ausbruch einer stets vorhandenen, teils latenten, teils deutlich sichtbaren Spannung zwischen den sozialen Klassen einer Gesellschaft. Die sozial herrschende Klasse des alten Frankreich vor 1789 war die Aristokratie. Sie geriet in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in einen immer schärferen Gegensatz zu der ökonomisch aufsteigenden und schließlich dominierenden Klasse der Bourgeoisie. Dieser Antagonismus hat 1789 zum offenen Konflikt zwischen beiden Klassen geführt. Dabei versicherte sich die Bourgeoisie mit Hilfe einer Reihe von Kon-

zessionen der Unterstützung der Bauern und der städtischen unterbürgerlichen Klassen. Auf diese Weise vermochte sie die Aristokratie zu schlagen. Sie wurde ihrerseits in Gesellschaft und Staat zur herrschenden Klasse und beseitigte dank ihrer Verfügungsgewalt über den Staatsapparat alle Hindernisse, die der kapitalistischen Produktionsweise noch im Weg standen: Insofern war die Französische Revolution eine bürgerliche Revolution.

Diese bürgerliche Revolution hatte eine aufsteigende und eine absteigende Phase. Die aufsteigende Phase war durch eine Klassenallianz zwischen der Bourgeoisie, den bäuerlichen und den städtischen Massen gegen das alte System der von der Aristokratie dominierten Sozialbeziehungen, das sogenannte Ancien Régime, charakterisiert. Unmittelbar ausgelöst wurde die Revolution — so etwa Albert Zacharovič Manfred — durch Bauernrevolten um die Jahreswende 1788/89 und durch Unruhen der hungernden städtischen Plebejer im Frühjahr 1789. Diese aktive Beteiligung der Volksmassen war die Grundbedingung für den Sieg der nach Macht dürstenden Bourgeoisie, welche die Gesellschaft nach „ihren Interessen entsprechenden kapitalistischen Grundsätzen“¹¹⁾ umzugestalten begann.

Folgerichtig bildet aus marxistisch-leninistischer Sicht der 14. Juli — die Einnahme der Bastille — den Beginn der Französischen Revolution, da bei dieser Gelegenheit die revolutionären Volksmassen erstmals geschlossen in Erscheinung traten. Von da an hat sich dann nach dieser Deutung die Revolution kontinuierlich bis zur Jakobinerdiktatur weiterentwickelt. Dabei genoß überwiegend die Großbourgeoisie die Früchte des errungenen Sieges. Sie sicherte sich u. a. dank ihres Kapitals beim Verkauf der Nationalgüter den größten Teil an Grund und Boden. In der *Loi Le Chapelier* untersagte sie den Zusammenschluß der Arbeiter in Vereinen und Gewerkschaften und die Durchführung von Streiks. In der Verfassung von 1791 beschränkte sie dann in offenem Widerspruch zur Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte durch die Einführung eines Zensuswahlrechts die politischen Rechte auf die Klasse der Besitzenden und enthüllte so den wahren Charakter ihrer Absichten. Damals trennte sich die Großbourgeoisie von den übrigen revolutionären Kräften (demokratische mittlere Bourgeoisie, Kleinbourgeoisie, Bauern, Arbeiter, Stadt- und Landarme) und wurde zu einer konterrevolutionären Kraft, politisch repräsentiert von den Feuillants und den Girondisten.

¹¹⁾ Albert Zacharovič Manfred, Die französische bürgerliche Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts (1789 bis 1794), Berlin 1952, S. 13.

Doch das Volk — so diese Deutung — ging seinen Weg weiter. Durch den Volksaufstand vom 10. August 1792 (Sturm auf die Tuilerien, Außerkräftsetzung der Verfassung von 1791) gewann ein neues Gremium den Charakter eines Regierungsorgans: die revolutionäre *Commune*, die Dachorganisation der 48 Pariser Sektionen. Mit ihrer Hilfe und der des Jakobinerclubs gelang es der Bergpartei um Robespierre im neuen Konvent, die auf Beendigung der Revolution bedachten Girondisten auszuschalten (Juni 1793). Die jetzt entstehende Jakobinerdiktatur war „einer der Höhepunkte im Befreiungskampf der unterdrückten Klassen“ (Lenin). Durch Einführung eines Höchstpreissystems für die wichtigsten Verbrauchsgüter (*Maximum*), durch straffe Zentralisierung und Requisitionen griff sie energisch in die Interessensphäre der Großbourgeoisie ein. Doch war ihre Politik voll innerer Widersprüche: Sie tastete die Produktionsmittel und -weisen der Großbourgeoisie nicht an und bewegte sich im Zickzackkurs zwischen den Opportunisten um Danton und den Enragés und linken Jakobinern um Jacques Roux, Jacques René Hébert und Pierre Gaspard Chaumette.

Im Frühjahr 1794 zerfiel dann die Allianz, die die Jakobinerdiktatur getragen hatte. Die Bauern hatten ihr Ziel, nämlich die restlose Zerschlagung des Feudalregimes, erreicht und erwarteten mit Unzufriedenheit die vorgesehenen Ernterequisitionen. Die städtischen Massen — besonders die Pariser Sansculotten — hatten während der Jakobinerdiktatur ihre Führerpersönlichkeiten verloren und waren betroffen über die vorgesehene Einführung eines Lohnmaximums. Und die Hauptkraft des Regimes, die Jakobiner, ertrug mehr und mehr nur mit Widerwillen den Kurs des Wohlfahrtsausschusses. Noch suchten sich Robespierre, Saint-Just und ihre Anhänger mittels der *Grande Terreur* im Juni/Juli 1794 an der Macht zu halten. Doch beseitigte der überwältigende Sieg der Revolutionstruppen gegen die Österreicher bei Fleurus Ende Juni 1794 auf lange Sicht die Gefahr der Konterrevolution. Damit war objektiv die Notwendigkeit für eine revolutionäre Klassenallianz nicht mehr gegeben: So brach die *Terreur* mit dem Sturz Robespierres am 27. Juli 1794 zusammen. Das Ende der aufsteigenden Phase der Revolution war erreicht.

Die absteigende Phase der Revolution kennt dann die eigentliche, egoistische Klassenherrschaft der Bourgeoisie, die „Bourgeois-Orgie“, von der Engels spricht (MEW 37, S. 156). Die scharfe Kritik, die Marx und Engels an ihr geübt haben, darf noch

heute als Quintessenz aller einschlägigen marxistisch-leninistischen Studien gelten: „Unter der Regierung des Direktoriums bricht die bürgerliche Gesellschaft . . . in gewaltigen Lebensströmungen hervor. Sturm und Drang nach kommerziellen Unternehmungen, Bereicherungssucht, Taumel des neuen bürgerlichen Lebens, dessen erster Selbstgenuß noch keck, leichtsinnig, frivol, berauschend ist; wirkliche Aufklärung des französischen Grund und Bodens, dessen feudale Gliederung der Hammer der Revolution zerschlagen hatte und welchen nun die erste Fieberhitze der vielen neuen Eigentümer einer allseitigen Kultur unterwirft; erste Bewegungen der freigewordenen Industrie — das sind einige von den Lebenszeichen der neuentstandenen bürgerlichen Gesellschaft“ (MEW 2, S. 130).

Die marxistisch-leninistische Interpretation lehnt jeden Versuch ab, einen inneren Zusammenhang zwischen der Französischen Revolution und der russischen Oktoberrevolution herzustellen. Die bürgerliche Revolution von 1789 habe sich darauf beschränkt, die Herrschaft einer Ausbeutergruppe durch die einer anderen Ausbeutergruppe zu ersetzen; die Oktoberrevolution von 1917 dagegen sei durch den Sieg der sozialistischen Produktionsweise und durch die Beseitigung jeder Ausbeutung des Menschen durch den Menschen charakterisiert.

Die Französische Revolution sei jedoch im Vergleich zum vorhergehenden Regime des „Feudalabsolutismus“ als eine neue Phase in der kontinuierlichen Aufwärtsentwicklung der französischen Gesellschaft zu sehen. Im einzelnen betont diese Interpretation den „revolutionären Instinkt“ der Massen als motorisches Element der Entwicklung bis 1793/94 und trägt so zu einer Mythologisierung des Verhaltens der Mittel- und Unterschichten während der Französischen Revolution bei. Das gilt für die Erhebung des 14. Juli 1789 ebenso wie für die Rolle der Sansculotten, der Pariser Sektionen und der *Commune* 1792/94. Ansätze zu sozialistischen Vorstellungen hätten sich da und dort gezeigt (u. a. bei Jacques Roux, Babeuf), doch seien sie für die Anschauungen der Jakobinerdiktatur nicht typisch gewesen. Um die Quintessenz in den Worten von Karl Marx auszudrücken: „Die Schreckensherrschaft mußte daher in Frankreich nur dazu dienen, durch ihre gewaltigen Hammerschläge die feudalen Ruinen wie vom französischen Boden wegzuzaubern. Die ängstlich-rücksichtsvolle Bourgeoisie wäre in Dezennien nicht mit dieser Arbeit fertig geworden. Die blutige Aktion des Volkes bereitete ihr also nur die Wege“ (MEW 4, S. 339).

VI. Die Französische Revolution aus der Sicht der „Monopolbrecher“: Von der Originalität einiger Außenseiter

Wenn im Vorangegangenen der Versuch unternommen wurde, die wichtigsten Grundpositionen der Revolutionsdeutung herauszuarbeiten, dann in dem Bemühen, das sichtbar zu machen, was Autoren bestimmter Gruppierungen miteinander verbindet, nicht das, was sie trennt. Diese Feststellung bedeutet für unseren Zusammenhang, daß der Leser von Fall zu Fall selber herausfinden muß, worin die spezifische Individualität etwa eines Taine, eines Markov, eines Furet besteht. Denn sie alle, die hier als Zugehörige zu bestimmten Gruppierungen der Revolutionsdeutung vorgestellt wurden, die wesentlich weltanschaulich oder ideologisch motiviert sind, sie alle schreiben zugleich auch auf ihre eigene unverwechselbare Art und Weise Revolutionsgeschichte.

Dieser Umstand scheint mir wirklich hervorhebenswert, denn nach dem oben Ausgeführten könnte es scheinen, als kämpften in der Deutung der Revolution im wesentlichen Geisterheere gegeneinander. Es kämpfen auch hehre Geister gegeneinander! Und diese sind außer durch eine bestimmte mehr oder weniger kohärente Grundhaltung in ihren Darstellungen und Interpretationen durch weitere Faktoren bestimmt: etwa durch emotionale Wertungen, durch persönliche Erfahrungen, die systematisiert werden, durch ein Sich-selbst-Wiederfinden in bestimmten Personen und Situationen der zu erforschenden Vergangenheit. Bei Franzosen kann das nationale Element unvermerkt dominieren, bei Nichtfranzosen können sich frankophile oder frankophobe Gefühlselemente in den weltanschaulichen Generalbaß mischen.

Man wird leicht verstehen, daß es neben den vorgestellten Grundpositionen der Revolutionsdeutung fast zahllose weitere, recht individuell geprägte Interpretationen und Interpretationsansätze gibt, die konkurrierend neben den skizzierten Positionen und natürlich auch konkurrierend nebeneinander stehen. Ich wüßte allerdings keine, die zu einer wirklichen Gruppierung geworden wäre; selbst die bekannte „Annales“-Schule in Frankreich hat keinen Revolutionspezialisten, geschweige denn eine Gruppierung hervorgebracht, von der man sagen könnte, hier hätten einige Historiker die gleiche verbindende Grundhaltung, den gleichen Interpretationsansatz.

Unter den individuellen Deutungen stößt man auf ein verblüffend breites Spektrum. Darunter sind solche, die die Revolution rassistisch oder biologisch (etwa durch den Blutdruck der Akteure) erklären möchten, rein oder überwiegend faktographische — wie die von Jacques Godechot (die von unschätzbarem Nutzen sind durch die Zuverlässig-

keit ihrer Daten- und Faktenvermittlung) — und vielfach auch solche, die der Erscheinung der Französischen Revolution mit neuen Fragestellungen und neuen methodischen Ansätzen zu Leibe rücken, bei denen individuelle Neugier und Originalität, u. U. auch persönliche Eigenart, jeden Anschluß an eine der oben aufgeführten Grundpositionen verhindern oder verhindert haben.

Vorgestellt soll deshalb nur eine dieser Positionen werden, eine, die durch ihre Fragestellungen und Ergebnisse ein besonderes Augenmerk auf sich gezogen hat. Es handelt sich um den mentalitätsgeschichtlichen Ansatz, den — in verschiedenen Varianten — seit den siebziger Jahren sowohl Furet als auch Vovelle und neuerdings Rolf Reichardt vertreten.

Gemeinsam ist allen diesen Autoren, ihren Mitarbeitern und Compagnons de route eine wesentliche Einsicht: nämlich die, daß in den letzten Jahrzehnten ökonomische Faktoren in der Revolutionsdeutung zu stark und unangemessen dominierten, daß dabei der Blick auf wichtige sozialpsychische Momente verstellt wurde oder verloren ging. Entdeckt wurde jetzt eine gelebte revolutionäre Kultur, die sich vielfältig ausdrückte: in Liedern, in Druckgraphik für den Massenkonsum, in neuen Festen, in neuen Verhaltensformen der breiten Bevölkerung, in neuen Kleidermoden u. ä. Entdeckt — oder wiederentdeckt — wurden die in der Revolution zum Zuge gekommenen neuen Formen der Soziabilität, wie sie sich im Wirken der Clubs, Sektionsversammlungen, Nachbarschaftszirkel etc. ausdrückte.

Furet ist in den siebziger Jahren von seiner ursprünglichen Deutung der Revolution etwas abgerückt, jener bereits skizzierten Neuauflage der liberalen Interpretation (die gleichwohl vorerst beim breiten Publikum die einzige mit seinem Namen verbundene bleibt). Er betont nunmehr als entscheidenden Faktor bei der Entstehung der Revolution eine im 18. Jahrhundert aufgekommene, völlig neuartige, nämlich in nuce „demokratische politische Kultur“. Sie sei auf zahlreichen Ebenen von den Eliten der Gesellschaft eingeübt worden — von den Akademien der Wissenschaften und den Freimaurerlogen bis hin zu den zahlreichen Aufklärungssozietäten aller Typen und Erscheinungsformen, etwa den Lese- und Korrespondenzzirkeln in der tiefsten Provinz, jenen Zirkeln, die Augustin Cochin um 1900 treffend „Sociétés de Pensée“ genannt hat (und die etwa von Habermas unter dem Stichwort „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ schon vor über 30 Jahren in ihrer Funktion erfaßt worden sind, ähnlich auch von Koselleck. Doch

nehmen französische Revolutionshistoriker deutsche Forschungen sehr selten zur Kenntnis).

Furet sieht in diesen „Sociétés de Pensée“ den eigentlichen Grund für den Untergang des Ancien Régime. Persönlich scheint mir, daß in dieser Interpretation eine wesentliche Bedingung mit den Ursachen der Revolution verwechselt wird: Aufklärungsgesellschaften gleichen bzw. ähnlichen Typs gab es nämlich zu dieser Zeit in ganz Europa, doch nirgendwo führte ihr Wirken zu einer Revolution wie der französischen von 1789. Selbstverständlich änderte sich durch ihr Wirken der Charakter der Gesellschaft, und zwar so, daß nirgendwo mehr eine Rückkehr zu den Verhältnissen etwa um 1760 möglich war. „Sociétés de Pensée“ mögen in der Tat eine der Grundbedingungen der Revolution von 1789 gewesen sein: Ihren Ausbruch und Verlauf, besonders die Eskalation der Gewalt bis 1794, erklären sie nicht befriedigend.

Vovelle und Reichardt sind sich in ihrem Ansatz relativ nahe. Beide betonen den enormen Bruch, den die Revolution im Alltagsverhalten der Menschen herbeiführte, insbesondere in den Mentalitäten der Massen. Doch indem sie aufzeigen, wie das Verhalten der Revolutionäre aus langfristigen Entwicklungen des Ancien Régime unmerklich herauswuchs und ab 1789 zur Dominanz gelangte und dabei immer wieder auf – in den Inhalten veränderte – Reproduktionsweisen zurückgriff, machen sie auch die Eingebundenheit der revolutionären Massen in globale, über Generationen hinweg wirksame und gelebte Verhaltensmuster deutlich.

Vovelles Grundthese ist: Der mentale Wandel während der Revolution war bedeutsamer und einschneidender als der Übergang zu neuen ökonomischen Verfaßtheiten. Reichardt geht noch weiter: Ihm zufolge dominieren die Kontinuitäten gegenüber den Brüchen von 1789. Dabei verweist er gleichwohl auf das, was sich während der Revolution in allen sozialen Schichten an mentalen Gegebenheiten grundlegend änderte. Seine weitgefächerten Arbeiten zeigten, daß gegenwärtig in der Bundesrepublik Deutschland Revolutionsfor-

schung betrieben wird, die internationale Beachtung verdient und findet.

Wenn man bedenkt, wie sehr sich die sozialistische und marxistisch-leninistische Historie auf Klassenantagonismen und den Wandel der Produktionsweisen als Erklärung für die Revolution festgelegt hatte, dann wirken die Ansätze Furets, Vovelles und Reichardts (sie alle gehören weltanschaulich weiß Gott nicht ins gleiche Lager) durchaus befreiend. Was bei ihnen aber wohl zu kurz kommt – jedenfalls nach meiner persönlichen Einschätzung –, das ist eine angemessene Berücksichtigung von Herrschaft und des Gebrauchs der politischen Macht für die Erklärung des Ausbruchs und des Verlaufs der Revolution.

„Revolutionen brechen aus und sind unwiderstehlich“, hat Hannah Arendt einmal gesagt, „wenn sich herausgestellt hat, daß die Macht auf der Straße liegt.“¹²⁾ Diese Feststellung gilt für alle Phasen der Revolution: für ihren Ausbruch unter Ludwig XVI., dem unfähigsten unter allen bourbonischen Herrschern, für das Unvermögen der Feuillants und der Girondisten, anstelle des zerschlagenen alten einen neuen effektiven Herrschaftsapparat aufzubauen, für die Terreur unter Robespierre und dem Wohlfahrtsausschuß, denen dies entschieden gelang, bis hin zur Machtergreifung durch Napoleon Bonaparte am 18. Brumaire des Jahres VIII der Revolution. Es sei hier nicht einer Überbetonung des Gewaltmonopols und des Kampfes um die politische Macht zur Durchsetzung der jeweiligen Ordnungsvorstellungen das Wort geredet. Wenn man aber die entsprechenden Fragen aus einer Geschichte der Revolution ausklammert, bleibt sie notwendig ein Torso. An einer die intellektuelle Neugier in jeder ihrer Varianten stillenden Darstellung der Französischen Revolution fehlt es bisher noch immer, obwohl sie nicht prinzipiell unmöglich wäre.

¹²⁾ Hannah Arendt, Über die Revolution, München 1965, S. 59.

Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789

In der Überzeugung, daß die Unkenntnis, das Vergessen oder die Verachtung der Menschenrechte die alleinigen Ursachen der öffentlichen Mißstände und der Verderbtheit der Regierungen sind, haben die in der Nationalversammlung vereinigten Vertreter des französischen Volkes beschlossen, in einer feierlichen Erklärung die natürlichen, unveräußerlichen und geheiligten Menschenrechte darzulegen, damit diese Erklärung allen Mitgliedern des gesellschaftlichen Verbandes beständig vor Augen ist und sie ohne Unterlaß an ihre Rechte und Pflichten erinnert werden; damit die Handlungen der gesetzgebenden wie auch der ausübenden Macht in jedem Augenblick mit dem Zweck jeglicher politischen Einrichtung verglichen werden können und dadurch mehr geachtet werden; damit die Beschwerden der Bürger, von nun an auf einfache und unbestreitbare Grundsätze gegründet, sich immer auf die Erhaltung der Verfassung und das Wohl aller richten mögen. Infolgedessen erkennt und verkündet die Nationalversammlung in Gegenwart und unter dem Schutze des Allerhöchsten die folgenden Menschen- und Bürgerrechte:

1. Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur auf dem allgemeinen Nutzen begründet werden.
2. Der Zweck jeder staatlichen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unverjährenen Menschenrechte. Diese Rechte sind Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung.
3. Der Ursprung jeder Herrschaft liegt wesensmäßig beim Volke; keine Körperschaft, kein einzelner kann Herrschaft ausüben, die nicht ausdrücklich von ihm ausgeht.
4. Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet; also hat die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen keine anderen Grenzen als jene, die den anderen Mitgliedern der Gesellschaft den Genuß dieser gleichen Rechte sichern. Diese Grenzen können allein durch das Gesetz bestimmt werden.
5. Das Gesetz darf nur die Handlungen verbieten, die der Gesellschaft schaden. Nur das, was das Gesetz verbietet, kann untersagt werden, und niemand kann zu einer Handlung gezwungen werden, die das Gesetz nicht gebietet.
6. Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger haben das Recht, an seiner Gestaltung persönlich oder durch ihre Vertreter mitzuwirken. Es soll für alle Bürger das gleiche sein, es mag beschützen oder bestrafen. Da alle Bürger vor dem Gesetz gleich sind, so sind sie auch alle in der gleichen Weise zu allen Ehrenämtern, öffentlichen Stellungen und Beschäftigungen gemäß ihren Fähigkeiten zugelassen, ohne einen anderen Unterschied als den ihrer Kräfte und Geistesgaben.
7. Niemand darf außer in den durch das Gesetz bestimmten Fällen angeklagt, verhaftet oder gefangengehalten werden, und nur nach den Formen, die es vorgeschrieben hat. Wer willkürliche Anordnungen empfiehlt, erläßt, ausführt oder ausführen läßt, soll bestraft werden; aber jeder Bürger, der kraft des Gesetzes vorgeladen oder festgenommen wird, muß sofort gehorchen; durch Widerstand macht er sich strafbar.
8. Das Gesetz darf nur Strafen festsetzen, die unbedingt und offenbar notwendig sind, und man kann nur bestraft werden auf Grund eines Gesetzes, das vor der Straftat festgelegt und verkündet war und gesetzmäßig angewendet wurde.
9. Da jeder Mensch so lange für unschuldig gehalten wird, bis er für schuldig erklärt worden ist, soll, wenn seine Verhaftung für unumgänglich erachtet wird, jede Härte, die nicht notwendig wäre, um sich seiner Person zu versichern, durch das Gesetz streng unterbunden werden.
10. Niemand darf wegen seiner Ansichten, selbst nicht der religiösen, bedrängt werden, vorausgesetzt, daß ihre Äußerung nicht die durch das Gesetz festgelegte öffentliche Ordnung stört.
11. Die freie Mitteilung der Gedanken und Ansichten ist eines der kostbarsten Menschenrechte; daher kann jeder Bürger frei sprechen, schreiben, drucken, mit dem Vorbehalt, daß er verantwortlich ist für den Mißbrauch dieser Freiheit in den von dem Gesetz festgelegten Fällen.
12. Die Sicherung der Menschen- und Bürgerrechte erfordert eine öffentliche Gewalt; diese Gewalt ist also zum Vorteil aller eingesetzt und nicht zum besondern Nutzen derer, denen sie anvertraut ist.
13. Für die Unterhaltung der öffentlichen Gewalt und für die Verwaltungsausgaben ist eine allgemeine Abgabe unerlässlich; sie muß gleichmäßig auf alle Bürger gemäß ihrem Vermögen verteilt werden.
14. Alle Bürger haben das Recht, selbst oder durch ihre Vertreter die Notwendigkeit der öffentlichen Abgaben festzustellen, sie frei zu bewilligen, ihre Verwendung zu überwachen und ihre Höhe, ihre Veranlagung, ihre Einziehung und ihre Dauer zu bestimmen.
15. Die Gesellschaft hat das Recht, von jedem Staatsbeamten Rechenschaft über seine Amtsführung zu verlangen.
16. Eine Gesellschaft, in der die Garantie der Rechte nicht gesichert und die Teilung der Gewalten nicht festgelegt ist, hat keine Verfassung.
17. Da das Eigentum ein unverletzliches und geheiligtes Recht ist, kann es niemandem genommen werden, wenn nicht die öffentliche, gesetzlich festgestellte Notwendigkeit es klar erfordert und unter der Bedingung einer gerechten und vorherigen Entschädigung.

„Eine neue Epoche der Weltgeschichte“ Revolution als Fortschritt oder als Rückkehr?

I. Die seditative Wirkung der Revolution — 200 Jahre danach

Die Szene findet sich in fast jeder Darstellung der Französischen Revolution: In der Nacht vom 14. auf den 15. Juli 1789, als im Schloß von Versailles der Herzog von Liancourt den König wecken läßt, um ihn über die soeben aus Paris eingetroffenen Nachrichten, darunter auch die von der Eroberung der Bastille, in Kenntnis zu setzen, soll der König erschrocken ausgerufen haben: „Das ist ja eine Revolte!“, worauf ihm der Herzog entgegnet haben will: „Nein, Sire, das ist keine Revolte, das ist eine Revolution.“

Von fast allen großen Ereignissen der Weltgeschichte sind solche Sentenzen mehr oder minder hellsichtiger Beobachter überliefert. Früh, schon zu Beginn der fraglichen Vorgänge, wird darin deren weiterer Verlauf in wenigen Worten antizipiert. Analytischer Blick und prophetische Vorausschau fallen dabei in eins: Die scharfsinnige Ausdeutung des Augenblicks wird zur prognostischen Darstellung der Zukunft.

Die vielzitierte Bemerkung Goethes am Abend des 20. September 1792 nach einem unentschiedenen Artillerieduell zwischen preußischen und französischen Truppen nahe Valmy gegenüber einigen durchnäßten und frierenden Soldaten ist von ähnlichem Zuschnitt: „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und Ihr könnt sagen, Ihr seid dabei gewesen.“ Das war gedacht als ein Trost für die Männer, die, abgerissen und deprimiert, sich um das Biwakfeuer drängten: Nach den ungeheueren Anstrengungen der letzten Tage und Wochen, dem mühseligen Vormarsch auf schlammigen Straßen und Wegen, hatten sie mit der entscheidenden Schlacht gerechnet, die den Feldzug siegreich beenden würde. Nun gab es keinen Sieg, schon gar kein Ende des Krieges, dafür — so Goethe — eine neue Epoche der Weltgeschichte und der freundliche Hinweis, man sei Augenzeuge ihres Anfangs geworden.

Am Abend des 14. Juli ist Ludwig XVI. eher schlechter Laune gewesen, als er sich zu Bett begab: Ein Jagdausflug hatte die nach den zurückliegenden politischen Turbulenzen erhoffte Abwechslung nicht gebracht, und weil er den ganzen Tag über nicht zum Schuß gekommen war, notierte der König in seinem Tagebuch — nicht minder symbolträchtig als die wenige Stunden später erfolgende

Replik des Herzogs von Liancourt — nur ein Wort: „rien“ — nichts.

Konzedieren wir Goethe und dem Herzog von Liancourt, daß sie die nur von ihnen selbst überlieferten Sentenzen in den besagten Situationen tatsächlich geäußert haben, so fällt auf, daß beide, Goethe mehr noch als der Herzog von Liancourt, das grundsätzlich Neue der Ereignisse betont haben. Ein bestimmtes Ereignis, wie etwa die Eroberung eines Stadtgefängnisses, das seit geraumer Zeit überwiegend als Munitionsdepot diente, oder ein sich über mehrere Stunden hinziehendes Artillerieduell, wird in solchen Sentenzen als ein Wendepunkt der Geschichte sichtbar gemacht: nicht einige Tausend Aufständische, die einem unentschlossenen Hauptmann die Kapitulation der Bastille abtrotzten¹⁾, sondern — die Revolution; nicht einige Tonnen Pulver, die zu verschießen ob des anhaltenden Regens nur unter großen Mühen möglich war, sondern — eine neue Epoche der Weltgeschichte! Und daneben eine sich dramatisch zuspitzende politische Situation, seit Tagen andauernde Unruhen nicht nur in Paris, sondern auch in der Provinz, dazu eine Versammlung der Generalstände, die sich als Nationalversammlung konstituiert hat — und dazu die eigenhändige Eintragung des Königs, die besagt, daß an diesem Tage nichts vorgefallen sei, was im königlichen Tagebuch festgehalten zu werden verdiente. Sensibilität und Ignoranz gegenüber politischen Entwicklungen können schwerlich sinnfälliger zum Ausdruck kommen, als dies hier der Fall ist.

Und doch sind einige Zweifel angebracht, ob diese Äußerungen, als sie gemacht wurden, wirklich das besagen sollten, was wir heute aus ihnen heraushören, und ob wir nicht Sinngehalte in sie hineinlegen, die mehr aus unserer eigenen Sicht und Kenntnis der Geschichte erwachsen, als daß sie in den besagten Äußerungen zunächst wirklich enthalten gewesen wären.

Wenn Goethe von der „neuen Epoche der Weltgeschichte“ spricht, die von Valmy ihren Ausgang genommen habe, so verbinden wir dies ganz selbstverständlich mit dem, was sich in den fast zweihun-

¹⁾ Zum Sturm auf die Bastille vgl. die Arbeiten von Jacques Godechot, *La Prise de la Bastille*, 14 juillet 1789, Paris 1965, sowie Winfried Schulze, *Der 14. Juli 1789. Biographie eines Tages*, Stuttgart 1989.

dert Jahren danach entwickelt hat, und wenn der Herzog von Liancourt die Eroberung der Bastille nicht als Revolte, sondern als Revolution beurteilt wissen will, so werden wir ihm sofort Recht geben, weil in unseren Vorstellungen der Begriff der Revolution untrennbar mit Ereignissequenzen verbunden ist, wie sie mit der Französischen Revolution erstmals in die Geschichte Eingang gefunden haben.

Feiern wir also womöglich nur uns selbst und unser politisches Selbstverständnis als den vorläufigen Endpunkt einer bis dahin nicht dagewesenen Phase gesellschaftlicher Mobilisierung und geschichtlicher Beschleunigung, wenn wir dem Herzog von Liancourt und Goethe in ihren Urteilen sofort beipflichten, während wir das schlichte „rien“ im königlichen Tagebuch als eine jener Formen politischer Insensibilität begreifen, denen diejenigen, die sie fortgesetzt an den Tag legen, schließlich zum Opfer fallen? Dienen also womöglich die Feiern und Jubiläumsveranstaltungen, die jetzt allenthalben anlässlich des Bicentenaire organisiert werden, die zahl-

losen Bücher und Aufsätze, Essays und Gedenkreiden, nur unserer eigenen Selbstbestätigung und Selbstberuhigung?

Immerhin: Wenn die Französische Revolution, als deren Erben wir uns ja in der überwiegenden Mehrheit begreifen oder als die wir doch zumindest begriffen werden wollen, den Beginn einer evolutiven Geschichte der Entfaltung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit darstellt, so ist damit zuletzt auch unsere eigene Gegenwart gerechtfertigt, und die zurückliegenden zweihundert Jahre sind sinnhaft in unser Selbstverständnis integriert – auch wenn wir Deutschen, die wir einstmals mit großer Emphase die „Ideen von 1914“ gegen die „Ideen von 1789“ gestellt haben²⁾, zugegebenermaßen etwas spät dabei auf den richtigen Geschmack gekommen sind. Wenn alle Rechnungen so glatt aufgehen, zumal solche, die bei Ludwig XVI. und dem Herzog von Liancourt beginnen und über Goethe zu uns selbst führen, dann ist äußerstes Mißtrauen angebracht.

II. Was heißt Revolution?

„Marx sagt“, heißt es in einem Fragment Walter Benjamins, das im Umkreis der Thesensammlung „über den Begriff der Geschichte“ entstanden ist, „die Revolutionen sind die Lokomotiven der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zug reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.“³⁾ Wogegen Benjamin sich absetzt, ist eine (von ihm als sozialdemokratisch begriffene) Vorstellung von Geschichte, die in naivem Optimismus auf einen Fortschritt setzt, den sie weithin mit einer Vermehrung der verfügbaren materiellen Ressourcen identifiziert, und die Revolutionen als Beschleunigung dieses Fortschritts durch die Beseitigung politischer Fortschrittsbarrieren begreift. Dieser Vorstellung zufolge ist die Menschheit in einer steten Entwicklung begriffen, in der die Möglichkeit eines dialektischen Umschlags, einer Umkehr des Fortschritts infolge der Häufung der Fortschritte, ebensowenig eingeschlossen ist wie die Vorstellung, es könne der Fortschritt sein, der in den Abgrund führt.

Benjamin hat diesen Fortschritt anhand eines Bildes von Paul Klee, des „Angelus novus“, beschrie-

ben: „Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen, und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl weilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradies her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm in den Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“⁴⁾

Von einem solchen Verständnis des Fortschritts hat Walter Benjamin die Idee der Revolution abkoppeln wollen: Nicht als „Lokomotiven der Weltgeschichte“ sollten Revolutionen verstanden werden, sondern als „Griff nach der Notbremse“, nicht als Beschleunigung des geschichtlichen Prozesses, sondern als dessen Verlangsamung, nicht als Forcierung der ökonomischen Dynamik, sondern als Rückgängigmachung dessen, was diese ökonomische Dynamik bewirkt hat.

Nur auf den ersten Blick mag es den Anschein haben, als habe Benjamin damit die Bedeutung von

²⁾ Die „Ideen von 1914“, wie man die vor allem von deutschen Hochschullehrern vorgetragenen Angriffe auf Menschenrechte, Demokratie und Normuniversalismus in Anlehnung an einen Buchtitel des Schweden Rudolf Kjellén genannt hat, sind im Überblick zusammengestellt bei Hermann Lübke, Politische Philosophie in Deutschland, München 1974, S. 171 ff.

³⁾ Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, ed. Tiedemann/Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1974, Bd. I, 3, S. 1232.

⁴⁾ Ebd., Bd. I, 2, S. 697 f.

Revolution in ihr Gegenteil verkehrt; bei genauerem Hinsehen stellt sich heraus, daß er mit seiner Umdefinition des Verhältnisses der Revolution zum Fortschritt eher die ursprüngliche, um nicht zu sagen die authentische Bedeutung des Begriffs wiederhergestellt hat. Revolutionen bedeuten in der klassischen Politiktheorie zunächst nämlich nichts anderes als Etappen in einem Kreislauf der Verfassungsformen, der von der Monarchie zur Tyrannis, von der Aristokratie zur Oligarchie, von der Demokratie zur Ochlokratie führt, um dann wieder von vorne zu beginnen. Der griechisch-römische Historiker Polybios hat diesen in sich geschlossenen Kreislauf der Verfassungsformen erstmals theoretisch entwickelt, und am Beginn der Neuzeit haben – unter anderem – Niccolò Machiavelli und Louis LeRoy dieses Kreislaufmodell aufgegriffen und ausdifferenziert. Von Fortschritt, gar von einer Beschleunigung des Fortschritts oder womöglich von „einer neuen Epoche der Weltgeschichte“ konnte im Rahmen dieser Geschichtstheorie keine Rede sein: Es waren die stets gleichen Etappen eines Kreislaufs, den die Staaten durchschritten, wenn sie in „revolutionären“ Umschwüngen ihre Verfassungen änderten, bis ihre Kraft schließlich nach einigen dieser Umläufe erschöpft war und sie zerfielen oder untergingen⁵).

In einer solchen Theorie, die politische Veränderung durch Analogisierung oder Metaphorisierung der kreisförmigen bzw. elliptischen Gestirnbewegungen zu beschreiben sucht, war die Idee des Neuen, des noch nie Dagewesenen nicht unterzubringen. „Die naturale Metaphorik der politischen ‚Revolutionen‘“, so Reinhart Koselleck, „lebte von der Voraussetzung, daß auch die geschichtliche Zeit immer von gleicher Qualität, in sich geschlossen, wiederholbar sei. Es blieb eine zwar immer strittige, aber in Anbetracht des Kreislaufs sekundäre Frage, auf welchem Punkt der Auf- und Abbewegung einer ‚revolutio‘ man den gegenwärtigen oder den erstrebten Verfassungszustand ansiedeln wollte. Alle politischen Positionen blieben aufgehoben in einem transhistorischen Revolutionsbegriff.“⁶)

Die politische Konsequenz, die Polybios und Machiavelli aus der Theorie eines die Revolutionen umschließenden Kreislaufs der Verfassungsformen gezogen haben, war die Aufforderung zu einer Politik der Revolutionsvermeidung: Da der Verfassungskreislauf die Kraft eines Staates über kurz oder lang verbrauchte, war es das klügste, wenn

man solche Revolutionen nach Möglichkeit vermied, und man tat dies am ehesten dadurch, daß man eine gemischte Verfassung einführte, die, gleichsam als Nabe im sich drehenden Rad des Verfassungswechsels, die ärgsten Folgen des Kreislaufs zu meiden verstand.

Eine solche die Einförmigkeit der Geschichte und die Gleichgültigkeit der Verfassungsumschwünge betonende Revolutionsvorstellung kann schwerlich in die Vorgeschichte des modernen Revolutionsbegriffs gestellt werden, der heute in aller Regel an der Geschichte der Französischen Revolution exemplifiziert wird. Es kommt also nicht von ungefähr, wenn Eugen Rosenstock-Huussy und Karl Griewank, die Verfasser grundlegender und nach wie vor unverzichtbarer Monographien zu Revolution und Revolutionsbegriff in Europa, nicht den Verfassungskreislauf der antiken und frühneuzeitlichen Theoretiker, sondern die Reformationsideen des Spätmittelalters an den Anfang ihrer Darstellungen gestellt haben⁷). In diesen Reformationsideen ging es nun aber gerade nicht um eine Beschleunigung der Zeit, sondern vielmehr um deren Rückgängigmachung, um die Wiederherstellung eines früheren, guten Zustandes, der im Verlaufe der Zeit korrumpiert, untergraben, zerstört worden ist. Im Unterschied zum modernen Reformbegriff zielten diese Reformationsvorstellungen nicht auf die Anpassung zurückgebliebener politischer Strukturen an Verhältnisse, die sich im Verlaufe der Zeit gewandelt haben, sondern auf die Rückgängigmachung des Wandels der Zeiten und eines Verfalls der politischen Ordnung – mit dem Ziel, einen als gut gekennzeichneten ursprünglichen Zustand wiederherzustellen. Das Präfix „re“ in Re-formation und Re-volution verweist hier tatsächlich auf Rückkehr, Rückgewinnung, Wiederherstellung.

Wahrscheinlich würden solche Vorstellungen heute eher als konservativ denn als reformerisch oder gar als revolutionär bezeichnet, aber das zeigt zunächst nur, wie sehr heute die Vorstellungen von Fortschritt, Reform und auch Revolution miteinander verbunden sind⁸). Dabei geht es dem alten Reformations- und Revolutionsbegriff ja keineswegs um eine Bewahrung und Festschreibung des Bestehen-

⁷) Vgl. Eugen Rosenstock-Huussy, Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen (1931), Moers 1987; Karl Griewank, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Geschichte (1955), Frankfurt/M. 1973.

⁸) Die verbreitete Redewendung von den industriellen, technischen und wissenschaftlichen Revolutionen, in allen Fällen Inbegriff eines akzelerierten Fortschritts, hat offenbar den politischen Revolutionsbegriff, mit dem sich bei der überwiegenden Mehrheit der bundesdeutschen Bevölkerung eher die Vorstellung von Zerstörung, Unordnung und Gefahr verbindet, so stark überlagert, daß in der Sprache der Werbung Neuerungen bei Automobilen, Waschmitteln etc. als Revolution bzw. revolutionär bezeichnet werden kann, ohne daß dadurch negative Assoziationen mit den Produkten verbunden würden.

⁵) Zu den Verfassungskreisläufen bei Polybios und Machiavelli vgl. Herfried Münkler, Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt/M. 1982, S. 121 ff. und 338 ff.

⁶) Reinhart Koselleck, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff als geschichtliche Kategorie; in: Revolution und Gesellschaft. Zur Entwicklung des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs, hrsg. und eingel. von Helmut Reinalter, Innsbruck 1980, S. 25.

den, im Gegenteil: In der Regel treten „rückwärts-gewandte“ Reformations- oder Revolutionsvorstellungen der eigenen Gegenwart erheblich skeptischer, distanzierter und kritischer gegenüber, als dies „vorwärts-gewandte“ Reform- und Revolutionsvorstellungen tun. Ist für diese doch die Gegenwart eine, wenngleich noch unzureichende, Etappe des grundsätzlich bejahten Fortschritts, während sie in der alten Theorie nur den vorläufigen Endpunkt von Niedergang und Dekadenz darstellt. Als konservativ können diese Theorien allenfalls insofern bezeichnet werden, als in ihnen die Vergangenheit und nicht die Zukunft eine ethisch-politische Überlegenheitsvermutung für sich in Anspruch nehmen darf. Exakt diese Vorstellung hat Walter Benjamin rehabilitieren wollen, als er die Verknüpfung von Revolution und Fortschritt auflöste und Revolutionen nicht länger als Beschleunigungen der Geschichte, sondern als Versuche, die Geschichte anzuhalten, begriffen wissen wollte.

Keine Frage: Als der Herzog von Liancourt in der Nacht vom 14. auf den 15. Juli 1789 seinem König widersprach und die Ereignisse des Vortages als Revolution gewertet wissen wollte, hat er damit wohl kaum ein Anhalten der Geschichte, eine Rückführung der politischen Verhältnisse auf frühere Formen und auch nicht eine Drehung des Verfassungskreislaufs gemeint. Als er den Sturm auf die Bastille nicht als Revolte, sondern als Revolution gewertet wissen wollte, wollte er damit offenkundig sagen, daß die Ereignisse des Vortages die politische Ordnung in ihren Grundfesten erschüttert hatten. Werden in Revolten, so die gängige politikwissenschaftliche Unterscheidung, nämlich nur die normativen Grundlagen der bestehenden Ordnung gegen deren faktischen Zustand eingeklagt, so ist von einer Revolution, sei sie nun im oben diskutierten Sinne vorwärts- oder rückwärts-gewandt, erst dann zu sprechen, wenn in ihr den gegenwärtigen Verhältnissen fundamental widersprechende Normen durchgesetzt werden sollen, wenn also der bestehenden Ordnung der Anspruch, Gerechtigkeit zu verwirklichen, nicht nur im Hinblick auf ihren faktischen Zustand, sondern auch in bezug auf die ihr zugrundeliegenden Prinzipien abgesprochen wird.

Inwiefern aber sind am 14. Juli 1789 beim Sturm auf die Bastille grundlegende Prinzipien der überkommenen Ordnung in Frage gestellt worden? Ist nicht das Ancien Régime einen Monat zuvor, als sich der Dritte Stand unter Mitwirkung einiger liberaler Adliger und mehrerer Priester als Nationalversammlung konstituierte, und dann einen Monat später, in der berühmten Nachtsitzung vom 4. August, als die

Vertreter des Ersten und des Zweiten Standes auf ihre Feudalrechte und Privilegien verzichteten, in seinen Prinzipien viel stärker in Frage gestellt worden als bei der Erstürmung des berüchtigten Stadtfängnisses am 14. Juli? Hatte also Ludwig XVI. womöglich Recht, als er die Ereignisse des Vortages als eine Revolte, nicht aber als eine Revolution gewertet wissen wollte?

Das kurze Gespräch zwischen Ludwig XVI. und dem Herzog von Liancourt ist offenbar schwerer zu beurteilen, als dies zunächst den Anschein hatte. In seinem Gehalt wird es denn auch unterschiedlich nuanciert⁹⁾: Für die klassische Historiographie ist und bleibt der Sturm auf die Bastille eine entscheidende Etappe der Revolution, mit der diese den Kreis der Notabeln verließ und die Massen ergriff; der Sturm auf die Bastille ist das Symbol der Revolution, er ist die Revolution — der Herzog von Liancourt hat recht. Für die „revisionistische“ Historiographie dagegen ist der Bastillesturm nur eine Absicherung der im Grunde bereits erfolgreichen Revolution durch die städtischen Volksmassen, ein symbolträchtiger Vorgang zwar, aber sicherlich kein Vorgang, in dem neue politische Prinzipien durchgesetzt worden wären — Ludwig XVI. hat demnach zumindest nicht unrecht. Darstellung und Beurteilung der Revolution hängen demnach ganz entscheidend davon ab, auf welchen Begriff von Revolution der Urteilende sich stützt.

Es wird nun zu zeigen sein, daß ein nicht unbedeutlicher Teil der Revolutionäre von 1789 die Revolution nicht als eine Beschleunigung von ohnehin in Gang befindlichen Entwicklungen begriffen hat, sondern daß es ihnen im Gegenteil darum ging, einen Prozeß moralischer Korruption und politischen Verfalls, als den sie die Geschichte der letzten Jahrhunderte ansahen, anzuhalten und rückgängig zu machen. Auf der Ebene der politischen Ideengeschichte ist die Französische Revolution auch ein Kampf um das „richtige“ Verständnis der Revolution gewesen: War die Revolution ein großer Schritt im säkularen Prozeß des Fortschritts, wie etwa der „Girondist“ Condorcet meinte, oder war sie, wie dies Robespierre und Saint-Just forderten, die Wiedergewinnung einer bürgerlich-republikanischen Tugend, die in der Zeit absolutistischer Herrschaft korrumpiert worden war und die es nun wiederherzustellen galt?

⁹⁾ Für die „klassische“ Revolutionshistoriographie vgl. Albert Soboul, Die Große Französische Revolution. Ein Abriss ihrer Geschichte (1789–1799), Frankfurt/M. 1973; die „revisionistische“ Sicht der Revolution wird vorgetragen von François Furet/Denis Richet, Die Französische Revolution, Frankfurt/M. 1968.

III. Von der politischen Selbstermächtigung zur Übermacht der Politik

Im Kreislauf der Verfassungsformen, wie ihn das politische Denken der Antike und der Frühen Neuzeit noch gekannt hat, hat eine Form von Gesetzmäßigkeit die politischen Abläufe bestimmt, die menschlicher Verfügung letztlich entzogen war: Die Intentionen, die man in seinen politischen Handlungen verfolgte, riefen nicht unmittelbar die angestrebten Wirkungen hervor, sondern neutralisierten und blockierten sich wechselseitig, bis sich zuletzt gleichsam mit Naturnotwendigkeit das Geschichtsgesetz der zyklischen Abfolgen durchsetzte. Alles, was den Bürgern unter diesen Umständen blieb, war, die Wirkung dieses Geschichtsgesetzes bei den eigenen Vorhaben und Plänen in Rechnung zu stellen, um so ein Quentchen von Autonomie in einer weitgehend determinierten politischen Welt zu bewahren. Revolutionen waren demgemäß keine Umwälzungen, in denen die Menschen wirklich ihre eigenen Ziele und Zwecke verfolgten, auch wenn sie dies im Verlaufe dieser Revolutionen zeitweise immer wieder zu können meinten, sondern diese Revolutionen liefen, den elliptischen Umlaufbahnen der Gestirne vergleichbar, nach Gesetzen ab, die den Menschen immer wieder die eng gesteckten Grenzen ihrer Macht vor Augen führten.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit einer Revolutionsvorstellung, der zufolge die Menschen auf politischen Wegen aus ihrer Gegenwart ausbrechen, um entweder einer als besser apostrophierten Zukunft zuzueilen oder sich um die Wiedergewinnung früherer Tugenden zu bemühen. Was hier unterstellt ist, ist eine weitgehende Verfügung des Menschen über sein Geschick. An die Stelle, welche im Kreislauf der Verfassungsformen die Gesetzmäßigkeiten der Geschichte innegehabt haben, sind hier die Intentionen und Fähigkeiten der Menschen getreten. Nie wird dem Menschen so viel Einfluß auf die Geschichte zugesprochen wie im Zusammenhang mit revolutionären Veränderungen, weswegen auch nie so oft wie hier seine Fehler dafür verantwortlich gemacht werden, wenn schließlich doch Intention und Wirkung, Weg und Ziel nicht in ein und derselben Rechnung aufgehen. Wo nicht mehr auf eine wie auch immer bestimmte Eigengesetzlichkeit der Geschichte rekuriert werden kann, wenn es darum geht, die Differenz zwischen Absicht und Ergebnis zu erklären, da ist es die Ressource Mensch selbst, die sich gegenüber den großen revolutionären Vorhaben als unzureichend erwiesen hat. Als Versager oder als Verräter treten dann die Revolutionäre der ersten Stunde den Weg zur Hinrichtung an — das hat sich seit der Revolution in Frankreich mit einiger Regelmäßigkeit bei jeder revolutionären Umwälzung wiederholt.

Doch bevor diese Phase der revolutionären Desillusionierung beginnt, muß zuerst eine Epoche revo-

lutionärer (und vorrevolutionärer) Selbstermächtigung durchlaufen werden. In ihr wird vehement die Geltung angeblicher Geschichts- und Politikgesetze bezweifelt, und jenen Überzeugungen und Ritualen, in denen sich die bestehende Ordnung als gottgegeben, naturnotwendig und alternativlos präsentiert, werden Schritt für Schritt Plausibilität und Überzeugungskraft entzogen. Diese Phase der Selbstermächtigung kann im Anschluß an Christian Meier, der den Begriff für die Entstehungszeit der attischen Demokratie geprägt hat, als Etappe eines gesteigerten „Können-Bewußtseins“ bezeichnet werden¹⁰). Bei diesem Können-Bewußtsein hat es sich nach Meier um ein antikes Äquivalent des neuzeitlichen Fortschrittsbewußtseins gehandelt, doch mußte auch in der Neuzeit zunächst ein solches Können-Bewußtsein vorhanden sein, bevor die Idee des Fortschritts, dann freilich zum Teil auch in der Gestalt eines sich unabhängig von menschlichem Tun vollziehenden selbstläufigen Fortschritts, sich auf breiter Front hat durchsetzen können.

Als Beispiel für dieses im Verlaufe des 18. Jahrhunderts in den Kreisen der französischen Aufklärer sich ausbildende Können-Bewußtsein soll eine Passage aus Rousseaus „Confessions“ dienen: „Ich hatte gesehen, daß alles im letzten Grunde auf die Politik ankäme und daß, wie man es auch anstellte, jedes Volk nur das würde, was die Natur seiner Regierung aus ihm machen würde. So schien mir die große Frage nach der bestmöglichen Regierung sich auf jene zurückzuführen: Welche Regierungsform ist dazu geeignet, das tugendhafteste, aufgeklärteste, verständigste, kurz, das beste Volk im weitesten Sinne des Wortes zu bilden?“¹¹) Selbst Rousseau also, der doch so überaus pessimistisch war bezüglich einer ethisch-politischen Erneuerung Frankreichs, war von diesem Können-Bewußtsein zutiefst geprägt: Nicht die wie auch immer beschaffene Natur der Menschen, nicht das Milieu und nicht das Klima, mit denen die politischen Theoretiker des 16. und 17. Jahrhunderts argumentiert hatten, wenn sie die ethisch-politische Beschaffenheit eines Volkes untersuchten, sondern allein und ausschließlich die Politik, also menschliches Handeln, entscheidet über die Befindlichkeit einer Nation. Diese Monokausalität der Politik steigert nicht nur die politische Verantwortlichkeit, sondern fungiert zugleich als menschliche Selbstermächtigung: Der Mensch selbst ist es, der mit politischen Mitteln das tugendhafteste, aufgeklärteste und verständigste Volk hervorbringt. Er ist der Herr seines Geschicks.

¹⁰) Christian Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt/M. 1980, S. 435 ff., insbes. S. 469 ff.

¹¹) Jean-Jacques Rousseau, Bekenntnisse, München 1978, S. 399.

Dieser zentrale Gedanke der französischen Aufklärer ist die geistige Voraussetzung für die von der Nationalversammlung verabschiedete Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, in deren Präambel es heißt: „Da die Vertreter des französischen Volkes, als Nationalversammlung eingesetzt, erwogen haben, daß die Unkenntnis, das Vergessen oder die Verachtung der Menschenrechte die einzigen Ursachen des öffentlichen Unglücks und der Verderbtheit der Regierenden sind, haben sie beschlossen, die natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte der Menschen in einer feierlichen Erklärung darzulegen, damit diese Erklärung allen Mitgliedern der Gesellschaft beständig vor Augen ist und sie unablässig an ihre Rechte und Pflichten erinnert; damit die Handlungen der Gesetzgebenden wie der Ausübenden Gewalt in jedem Augenblick mit dem Endzweck jeder politischen Einrichtung verglichen werden können und dadurch mehr geachtet werden; damit die Ansprüche der Bürger, fortan auf einfache und unbestreitbare Grundsätze begründet, sich immer auf die Erhaltung der Verfassung und das Gemeinwohl richten mögen.“¹²⁾

Die politische Selbstermächtigung des Menschen kann schwerlich einen stolzeren Ausdruck finden. Das Jahr 1789 markiert den Einbruch dieses Selbstbewußtseins in die europäische Staatenwelt. „Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen“, so Hegel später in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“, „war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut . . . Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang . . . ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.“¹³⁾

Es ist bemerkenswert, daß Hegel bei der Charakterisierung der Französischen Revolution zunächst auf die kosmische Metaphorik der die Revolution als Kreislauf dechiffrierenden klassischen Theorie zurückgreift: Die um die Sonne kreisenden Planeten stehen für den ewig gleichen Gang der Dinge; all dies wird durchbrochen, wenn der Mensch sich anheischig macht, die politischen Verhältnisse nach Vernunftgesichtspunkten neu zu ordnen. So ist die Revolution in Hegels Sicht ein Triumph des Können-Bewußtseins über die Erfahrung der Determination, der Ausgeliefertheit, auch der realen Unterdrückung.

Daß dieser Triumph jedoch nicht auf Dauer gestellt werden konnte, deutet Hegel an, wenn er in der Metapher vom Sonnenaufgang die Revolution ihrerseits wieder dem gesetzmäßigen Gang der Ge-

stirne unterwirft: Jedem Sonnenaufgang folgt mit Naturnotwendigkeit der Sonnenuntergang. Zwischen Auf- und Untergang aber liegt die Bahn, welche die Sonne an einem Tag zurücklegt, und von dieser Bahn gibt es kein Abweichen. Einmal in Gang gesetzt, geht die Revolution einen ihr vorherbestimmten Gang, und nichts und niemand kann sie davon abbringen oder auch nur ihren Lauf anhalten.

Diese Erfahrung mußte auch der Revolutionär Barnave machen, als er am 15. Juli 1791 in einer großen Rede dazu aufforderte, die Revolution nunmehr zu beenden: „Ihr habt getan, was gut war für die Freiheit und die Gleichheit; keine willkürliche Gewalt ist verschont worden, keine Anmaßung der Eigenliebe, keine widerrechtliche Besitzergreifung von Eigentum ist ungestraft geblieben; Ihr habt alle Menschen vor dem Gesetz gleichgemacht; Ihr habt dem Staat wiedergegeben, was ihm genommen wurde.“¹⁴⁾ Jeder Schritt weiter aber werde dieses Gebäude gefährden. „Auf der Linie der Freiheit“ wäre „die erste Handlung, die noch folgen könnte, die Vernichtung des Königturns“, und „auf der Linie der Gleichheit“ wäre es „der Angriff auf das Eigentum“¹⁵⁾. Barnave hat darauf gesetzt, daß die Revolution, da sie das ihr bestimmte Ziel erreicht habe, gestoppt werden könne, daß es, in den Worten Hegels, möglich sei, die Sonne im Zenit anzuhalten. Darin hat er sich getäuscht.

Als Verniaud knapp zwei Jahre später, am 13. März 1793, vor den Konvent trat, um über die Gleichheit zu sprechen, schien er die Unmöglichkeit eines solchen Vorhabens geahnt zu haben; er schien die Spaltung des Konvents über die Frage, ob die Revolution ihr Ziel erreicht habe und nun beendet werden könne: „Ein Teil seiner (des Konvents) Mitglieder betrachtete die Revolution an dem Tage, da Frankreich sich zur Republik konstituiert hatte, als vollendet; sie hielten es von da an für richtig, der revolutionären Bewegung Einhalt zu gebieten . . . Andere Mitglieder meinten, beunruhigt durch die Gefahren, die uns durch die Koalition der Tyrannen drohten, daß es zur Stärkung unserer Verteidigungskraft wichtig sei, das Feuer der Revolution weiter brennen zu lassen.“¹⁶⁾ Angesichts dieser Spaltung des Konvents, der Intrigen der Aristokraten und der sich ausbreitenden Furcht

¹⁴⁾ Zit. nach: Reden der Französischen Revolution, hrsg. von Peter Fischer, München 1974, S. 137.

¹⁵⁾ Ebd.; es ist bemerkenswert, daß Furet und Richey, die in mancher Hinsicht eine ähnliche Argumentation vortragen wie Barnave, sich im Unterschied zu diesem nicht mehr der Gestirnbahnen-Metaphorik bedienen: Spricht Barnave davon, ein Schritt weiter sei der Beginn des Abstiegs, so heißt es bei Furet und Richey: „Die Revolution kommt vom Wege ab“ (F. Furet/D. Richey [Anm. 9], S. 160). An die Stelle der physikalischen Gesetzmäßigkeit ist eine Politikpragmatik mit moralischem Beiklang getreten: Wer vom Wege abkommt, setzt sich ins Unrecht.

¹⁶⁾ Zit. nach: Reden der Französischen Revolution (Anm. 14), S. 284.

¹²⁾ Zit. nach: Ernst Schulin, Die Französische Revolution, München 1988, S. 75.

¹³⁾ G. W. F. Hegel, Werke, Frankfurt/M. 1970, Bd. 12, S. 529.

vor Verrat prägte Verniaud die seitdem vielzitierte Wendung, „daß die Revolution, gleich Saturn, allmählich all ihre Kinder verschlingen und schließlich den Despotismus mit seinen Drangsalen hervorbringen wird“¹⁷⁾.

Ein knappes Jahr später, am 26. Februar 1794, hat Saint-Just in seiner Rede zur Rechtfertigung der Ventöse-Dekrete, die eine Beschlagnahme des Vermögens von Revolutionsfeinden vorsahen, vor der Selbstläufigkeit der revolutionären Entwicklung resigniert, als er von der „Gewalt der Dinge“ sprach, die zu Resultaten führe, „an die wir nicht gedacht haben“¹⁸⁾. Fast zwangsläufig ist in Saint-Justs Rechtfertigung revolutionärer Maßnahmen an die Stelle der Vernunft die Gewalt und an die Stelle des Arguments das Schwert getreten. Saint-Just beruft sich auf einen Ablauf der Revolution, der sich unabhängig von den Absichten der Revolutionäre vollzieht: „Die Revolutionen gehen von der Schwäche zur Kühnheit und von dem Verbrechen zur Tugend fort. Man bilde sich nicht ein, ein dauerhaftes Staatsgebäude ohne Schwierigkeiten zu gründen; man muß einen langen Krieg mit allen Vorurteilen führen, und da der menschliche Eigennutz unbesiegbar ist, so kann die Freiheit eines Volkes fast nur durch das Schwert begründet werden.“¹⁹⁾

Saint-Just beschreibt, was die Revolution von einem Werk des Augenblicks zu einem langwierigen und mühseligen Prozeß werden läßt: Schwäche, Verbrechen, Vorurteile, Eigennutz. Die Vernunft, welche die politische Realität aus ihren Prinzipien heraus neu begründen will, betritt kein freigeräumtes Feld; Widerstand und Resignation, Verzweiflung und Verrat behindern den revolutionären Aufbau, und so schlägt der revolutionäre Prozeß Bahnen ein, die von den Akteuren nicht vorgesehen waren. Die Revolution geht ihre eigenen Wege, und die Revolutionäre müssen folgen, wenn sie Schritt halten wollen. Saint-Justs Argumentation kommt einer Absage an die politische Selbstermächtigung gleich.

Es gehört zu den Pikanterien der politischen Ideengeschichte, daß ausgerechnet die marxistische Re-

volutionforschung die klassische Zyklentheorie — in modifizierter Form — bezüglich der bürgerlichen Theorien der Neuzeit erneuert hat: Die aufsteigende Linie, als welche das Bündnis der Bourgeoisie mit den städtischen Volksmassen und mit der armen ländlichen Bevölkerung begriffen wird, und die absteigende Linie, in der sich die Bourgeoisie mit repressiven Maßnahmen ihrer einstigen Verbündeten entledigt, ergeben zusammengenommen einen Zyklus. Bei Manfred Kossok, einem der führenden Revolutionsforscher der DDR, liest sich das so: „Je nachdem, ob die Ablösung zwischen den einzelnen Faktionen (der Bourgeoisie) in progressiver oder degressiver Form verläuft, bewegt sich die Revolution in *aufsteigender* oder *absteigender Linie*. Solange die progressive Entwicklungslinie der Revolution anhält, kommt sie zyklisch . . . an den Punkt, wo eine bestimmte Gruppe (Faktion) herausbricht und durch die nächst radikalere ersetzt werden muß.“²⁰⁾ Damit ist die weitgehende Determiniertheit der Revolutionsgeschichte wiederhergestellt, und mit großem szientifischem Apparat wird nichts anderes gesagt als das, was Hegel in der Metaphorik des Sonnenaufgangs zum Ausdruck gebracht hat: Aufstieg, Zenit, Niedergang — und das alles mit quasi-naturgesetzlicher Notwendigkeit.

Als 1808 anlässlich des Erfurter Fürstentages Goethe und Napoleon zusammentrafen, soll der Kaiser dem Dichter erklärt haben, daß die Politik nunmehr — er meinte wohl: seit der Französischen Revolution — zum Schicksal geworden sei²¹⁾. Der Optimismus der Aufklärer, daß die Menschen vermittelt der Politik ihre Geschichte selbst zu bestimmen vermögen, ist in sein Gegenteil umgeschlagen: Aus dem Mittel der Selbstermächtigung ist eine den Menschen fremd gegenüber tretende Macht geworden, die ihren eigenen Regeln folgt — Politik als Schicksal. Solche Desillusionierungen waren nicht zuletzt eine Folge der Revolution, die wie kaum ein anderes Ereignis davor und danach die Hoffnungen der Menschen auf sich gezogen hat, um sie durch ihren Verlauf dann um so bitterer zu enttäuschen.

IV. Die Idee der Tugend: Rückkehr zur Sittlichkeit

Es ist die Spaltung der Revolutionäre in verschiedene Faktionen und die Abfolge dieser Faktionen in der Ausübung der Macht, die — folgt man den verschiedenen Revolutionstheorien — den Prozeß der revolutionären Veränderung vorantrieben und die aufeinanderfolgenden Etappen der Revolu-

tion zum Zyklus geschlossen hat. Robespierre freilich hätte, zumindest was sein eigenes Handeln im Rahmen der Revolution anbetrifft, einer solchen

¹⁷⁾ Ebd.

¹⁸⁾ Ebd., S. 372.

¹⁹⁾ Ebd., S. 370.

²⁰⁾ Manfred Kossok, Vergleichende Revolutionsgeschichte der Neuzeit: Forschungsprobleme und Kontroversen, in: Revolution und Gesellschaft (Anm. 6), S. 112.

²¹⁾ Eine eingehende Darstellung der Beziehung zwischen Goethe und Napoleon findet sich bei Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979, S. 504 ff., insbes. S. 526 f.

Sicht der Revolution entschieden widersprochen: Faktionsgegensätze waren für ihn ein Verhängnis, Ausdruck der Dekadenz und Tugendlosigkeit, die, nimmt man den Fall Dantons, selbst vor den engagiertesten Revolutionären nicht haltgemacht hatten. In Robespierres eigener Sicht stellte die Politik, die er betrieb, keine Radikalisierung und Faktionierung des revolutionären Lagers dar, sondern war vielmehr eine Verteidigung der Revolution gegen ihre gefährlichste Bedrohung: gegen die Faktionen.

Die öffentliche Gewalt, so Robespierre, müsse gegen alle Faktionen verteidigt werden, von denen sie angegriffen werde²²). Zwei Feinde bedrohten nach seiner Ansicht die Einheit des revolutionären Frankreich, und dies seien der Moderatismus Dantons und der Ultrarevolutionarismus Héberts: „Sie gehen nach einem und demselben Ziele, wiewohl unter Fahnen von verschiedenen Farben und auf verschiedenen Wegen. Dieses Ziel ist die Auflösung der demokratischen Regierung und des Konvents, das ist, mit anderen Worten, der Triumph der Tyrannei. Die eine von beiden Faktionen will uns zur Schwäche, die andere zur Übertreibung hinreißen. Die eine will die Freiheit in eine Bacchantin, die andere will sie in eine Prostituierte verwandeln.“²³)

Das nimmt sich aus wie eine frühe Form der uns aus den Revolutionen des 20. Jahrhunderts bestens vertrauten Taktik der Ausschaltung revolutionärer Gegner durch ihre Gruppierung zu Rechts- und Linksabweichlern, denen gegenüber man selbst die Position der revolutionären Mitte besetzt. Aber geht es darin auf? Die Antwort hängt davon ab, als was man die Idee der Tugend in Robespierres politischer Konzeption beurteilt: als ideologische Integration disparater Bestrebungen unter einer Politik, die objektiv den Interessen des Kleinbürgertums entsprach, oder als den vorläufigen Endpunkt eines politischen Diskurses, der, beginnend in der politischen Theorie der Antike und wiederaufgenommen von Machiavelli, Montesquieu, Rousseau u. a., die Idee der Tugend — und nicht die des Interesses — als Grundlage der gesellschaftlichen Synthesis begriffen hat²⁴).

In diesem politischen Diskurs sind Demokratie resp. Republik unlöslich geknüpft an die Idee der Tugend; nur dort, wo die Tugend, also eine Sittlichkeit, die das öffentliche Interesse über den privaten Nutzen stellt, herrscht, können Demokratien und

Republiken bestehen. Wo hingegen die Tugend verfällt, das glaubt Robespierre aus der Lektüre der klassischen Autoren zu wissen, breiten sich catilinische Existenzen aus, jene, die den Staat benutzen wollen, um ihre eigenen Interessen zu befördern, und ihnen folgen die Caesaren, die unter dem Versprechen, Ruhe, Sicherheit und Ordnung wiederherzustellen, die Republiken zerstören, die politischen Einflußmöglichkeiten des Volkes vernichten und alle Macht und Gewalt bei sich monopolisieren. Es ist der Verfall der Tugend, der in dieser Sicht den Kreislauf der Verfassungsformen antreibt und in Bewegung hält. Will man diesem Zyklus entgegen und den Gang der Ereignisse beherrschen, dann muß man die Republik auf der Tugend begründen und dafür Sorge tragen, daß diese Tugend nicht verfällt. So erklärte Robespierre in seiner Grundsatzrede „Über die Prinzipien der politischen Moral“ am 5. Februar 1794: „Was ist also das grundlegende Prinzip der demokratischen Regierung oder der Volksregierung, das heißt, was ist die wichtigste Kraft, die sie unterstützen oder antreiben soll? Es ist die Tugend! Und ich meine damit die öffentliche Tugend, die in Griechenland und Rom so viele Wunder vollbracht hat und die noch weit Erstaunlicheres im republikanischen Frankreich vollbringen soll. Ich meine jene Tugend, die nichts anderes ist als die Liebe zum Vaterland und zu seinen Gesetzen.“²⁵)

Tugend, das hieß für Robespierre: Politikbeherrschung durch Selbstbeherrschung, das hieß, „daß man das öffentliche Interesse allen privaten Interessen vorzieht . . . Denn was sind diese Tugenden anders als die Seelenstärke, die einen Menschen zu solchen Opfern befähigen!“²⁶) Die Tugend war für ihn also der Inbegriff dessen, was das Allgemeinwohl im jeweiligen politischen Handeln direkt angestrebt, was jedenfalls gewollt und intendiert wird. Damit grenzte sich Robespierre gegen Vorstellungen ab, die darauf setzten, daß aus der Konkurrenz der Faktionen zuletzt doch das Allgemeinwohl hervorgehen werde. Die Rechnung des Pluralismus, wonach durch eine wechselseitige Balance der Einzelinteressen das öffentliche Interesse verfolgt werde, gehe indessen nicht auf, denn wenn den Partikularinteressen und dem Faktionarismus Tür und Tor geöffnet würden, werde die Tugend in den Herzen der Bürger korrumpiert und zerstört.

Die Tugend sollte die demokratische Republik nun nicht nur dadurch befestigen, daß sie dem Faktionarismus auf politischer Ebene die Grundlage entzog, sondern sie sollte auch die gesellschaftlichen Ursachen des Faktionarismus beseitigen. Die Tugend stützte sich gesellschaftlich auf eine Form von Kleineigentum, das zur Sicherung der Existenz hinreichte, es jedoch niemandem ermöglichte, andere

²²) Robespierre am 15. Dezember 1793, Zit. nach: Reden der Französischen Revolution (Anm. 14), S. 331.

²³) Robespierre vor dem Konvent am 5. Februar 1794, Zit. nach: ebd., S. 353.

²⁴) Die These, Robespierres Tugendideal sei eine Form der Integrationsideologie gewesen — eine Auffassung, die in der Revolutionshistoriographie vorherrscht —, wird am klarsten vertreten von Max Horkheimer, Egoismus und Freiheitsbewegung, in: ders., Kritische Theorie, hrsg. von Alfred Schmidt, Bd. 2, Frankfurt/M. 1968, S. 55 ff.

²⁵) Maximilien de Robespierre, Ausgewählte Texte, Hamburg 1971, S. 587.

²⁶) Ebd., S. 587 f.

in Abhängigkeit zu bringen. So konnte Robespierre in seiner Rede „Über die Grundsätze der revolutionären Regierung“ erklären, Hinterlist, Korruption und alle Laster stünden auf der Seite der Tyrannei, während die Republik nur die Tugend auf ihrer Seite wisse: „Die Tugenden sind einfach, bescheiden, arm, oft unwissend und manchmal sogar plump. Sie sind die Leibrente der Unglücklichen und das Erbgut des Volkes. Das Laster ist von allen Schätzen umgeben, mit allen Lockungen der Wollust und allen Reizen der Perfidie bewaffnet; es wird eskortiert von den gefährlichen für das Verbrechen ausgebildeten Talenten.“²⁷⁾

Am klarsten und deutlichsten hat Saint-Just die revolutionäre Vision einer den Faktionskämpfen entzogenen und gegenüber den Versprechen des ökonomischen Fortschritts skeptischen Republik in seiner Rede zur Begründung der Ventöse-Dekrete entwickelt: „Eine Gesellschaft“, deren politische Verhältnisse nicht auf naturgemäßen Grundlagen beruhen, wo Eigennutz und Habsucht die geheimen Triebfedern vieler Menschen sind, welche durch die Verschiedenheit der Interessen entzweit werden, und die sich bemühen, alle Sittlichkeit zu zerstören, um der Gerechtigkeit zu entgehen — muß eine solche Gesellschaft nicht alles aufbieten, um sich zu reinigen, wenn sie sich ferner erhalten will? . . . In einer Monarchie gibt es nur eine Regierung; in einer Republik gibt es mehrere Institutionen, teils um die Sitten zu regeln, teils um der Verderbnis der Menschen und der Gesetze Einhalt zu tun. Ein Staat, in welchem diese Institutionen fehlen, ist nur eine Scheinrepublik, und da in demselben jeder unter Freiheit die Unabhängigkeit seiner Leidenschaften und seiner Habgier versteht, so nistet sich die Gewinnsucht und der Egoismus unter den Bürgern ein, und diese besondere Vorstellung, welche sich jeder von seiner Freiheit je nach seinem Privat-

interesse macht, führt die Knechtschaft aller herbei.“²⁸⁾

Als am 28. Juni 1794 Robespierre und Saint-Just auf jenes Blutgerüst geschickt wurden, das sie zuvor für ihre Politik selbst immer mehr in Anspruch genommen hatten, wurde mit ihnen nicht etwa die Vorstellung eines weiteren revolutionären Fortschritts, der Akzeleration der Geschichte, sondern vielmehr deren Gegenteil exekutiert: die Vorstellung, eine dauerhafte Demokratie sei nur zu gewinnen, indem die ökonomische und soziale Entwicklung der letzten Jahrhunderte, die Ausdifferenzierung der Gesellschaft und deren psycho-soziale Folgen, Habgier und Besitzstreben, abgebremst und zum Teil wieder rückgängig gemacht würden. Für Robespierre und Saint-Just sollte die Revolution nur insofern „eine neue Epoche der Weltgeschichte“ heraufführen, als sie erstmals die Verwirklichung jener politischen Ideale war, von denen die Alten schon geträumt hatten. Insofern bedeutete die Revolution für sie, was sie etymologisch besagt: Rückkehr.

Robespierre und Saint-Just waren die letzten Revolutionäre, die noch einmal im klassischen Sinne Revolution als Rückkehr verstanden haben. Im 19. und 20. Jahrhundert war die Hegemonie des Fortschrittsgedankens dann so stark, daß die Idee, Revolutionen könnten die Geschichte, anstatt sie zu beschleunigen, auch anhalten, völlig verschwand. Das war sicherlich nicht zuletzt eine Folge dessen, daß sich unter dem Einfluß der Marxschen Theorie die Idee der Revolution mit der Vorstellung einer möglichen Forcierung der ökonomischen Entwicklung verstand. Heute, da sich die Zweifel an solchen einfachen Entwicklungslinien mehren, könnte die alte Vorstellung von der Revolution als Rückkehr wieder an Bedeutung gewinnen. Robespierres Reden wären dann neu zu lesen, seine Gestalt neu zu beurteilen, und die Beschäftigung mit der Französischen Revolution hätte eine womöglich doch über die pure Selbstbestätigung hinausreichende Funktion.

²⁷⁾ Ebd., S. 573.

²⁸⁾ Zit. nach: Reden der Französischen Revolution (Anm. 14), S. 364.

200 Jahre danach: Die Revolutionsfeiern zwischen postmodernem Festival und republikanischer Wachsamkeit

I.

300 Bücher über die Revolution hatte man erwartet, an die 600 sind bisher erschienen. Die Fernsehanstalten haben drei Dutzend Sendungen geplant: Serien, Spielfilme, Dokumentarstreifen, Expertendiskussionen. Eine Kostprobe lieferte Yves Mourousi im Dezember 1988 mit der Rekonstruktion des Prozesses gegen Ludwig XVI. Die Zuschauer des privaten Kanals TF 1 waren aufgefordert, sich per BTX an der Urteilsfindung zu beteiligen. 120 000 Franzosen spielten beim TV-Tribunal mit, 55 Prozent von ihnen sprachen den König posthum frei. Wer sich nicht leisten kann, im neu hergerichteten Café Procopé zu speisen, kann sich jeden Samstag auf dem Bildschirm von Pierre Miquel vorführen lassen, welche großen Männer der Revolution dort verkehrten.

Nicht nur in den Medien und in Paris wird die Revolution gefeiert, sondern auch in der Provinz. Zur Eröffnung des Bicentenaire starteten von den Hauptorten der Departements 98 Montgolfieren, beladen mit Glückwunschkarten des Malers Folon, dessen blau-weiß-rotes Vogelemblem alle Revolutionspublikationen schmückt. Am 21. März gedachten sämtliche Schulen des Landes der Revolution mit der Pflanzung von Freiheitsbäumen, und für den Juli haben die von der Erziehungs- und der Menschenrechtsliga gegründeten „Comités Liberté Egalité Fraternité“ (CLEF) Kundgebungen im ganzen Lande geplant. Insgesamt sind bisher allein für Frankreich mehr als 6 000 Veranstaltungen registriert. Die Palette reicht vom Staatsakt bis zum Projektunterricht, vom Straßentheater bis zum Universitätskolloquium. Es scheint, als sei die ganze Nation vom Festrausch ergriffen und einig in der Entschlossenheit, die Revolution gebührend zu feiern.

Dabei hatte alles zunächst stockend und eher lustlos begonnen. Die von Mitterrand geplante Weltausstellung mußte abgeblasen werden, da der Bürgermeister von Paris ein Verkehrschaos in der Stadt befürchtete. Der Plan, die Tuileriengärten zu erneuern, wurde aus Kostengründen aufgegeben. Verärgert darüber, daß dem Präsidenten der Gipfel der Staatschefs wichtiger sei als das Volksfest am 14. Juli, das aus Sicherheitsgründen verschoben

werden sollte, sagte der Popstar Jean-Michel Jarre sein Konzert ab. Yves Mourousi klagte: „Die Situation ist grotesk. Man hat einen Minister für das Bicentenaire ernannt¹⁾, einen Staatssekretär für die Monumente des Bicentenaire, einen Koordinator der Veranstaltungen des Bicentenaire. Aber es geschieht nichts.“ Noch im Dezember 1988 warf der Senat dem zuständigen Minister vor, auf den zu erwartenden Tourismus des Revolutionsjahres ungenügend vorbereitet zu sein. Ein kommunistischer Abgeordneter ging in einer parlamentarischen Fragestunde sogar so weit, der Regierung absichtliche Passivität zu unterstellen — woraufhin die zuständige Delegierte des Kultusministers Cathérine Tasca ein flammendes Bekenntnis zum Revolutionsjubiläum ablegte. Selbstverständlich werde 1789 „überall in Frankreich mit Glanz und Hingabe gefeiert“ und keine Mühe gescheut, sich „der großen Ereignisse würdig zu erweisen“. Im übrigen verwies Tasca auf die Aktivitäten von Jean-Noel Jeanneney, des Präsidenten der „Mission du Bicentenaire“, der genügend „Reserven an Begeisterung“ habe²⁾.

Der 45jährige Jeanneney ist der dritte Präsident des Organisationskomitees für die Revolutionsfeiern. Seine beiden Vorgänger, der Geschäftsmann Michel Baroin und der Altpolitiker Edgar Faure, sind im Amt gestorben. Auf sie hatte man sich in der Phase der Kohabitation geeinigt, weil sie auf beiden Seiten des politischen Spektrums konsensfähig waren. Jeanneney, obwohl nach dem Wahlsieg der Sozialisten ernannt, gilt ebenfalls als ein Mann des Kompromisses. Als Zeithistoriker gehört er keiner der antagonistischen Schulen der Revolutionsgeschichtsschreibung an und hütet sich, Stellung zu beziehen. Da er seine offizielle Aufgabe darin sieht, „das großartige Erbe der Revolution darzustellen und zu verteidigen“, akzeptiert er den Historikerstreit über die richtige Interpretation dieses Erbes als „Zeichen wissenschaftlicher Vitalität“. Sein Ziel sieht er mehr in der „Koordinierung der vielfältigen

¹⁾ Jack Lang trägt den aufwendigen Titel „Ministre de la Culture, de la communication, des grands travaux et du Bicentenaire“.

²⁾ Le Monde vom 18. November 1988.

Jubiläumsaktivitäten“ als in der zentralen Planung eines „großen Projektes“³⁾.

So kann denn — außer der Schreckensherrschaft — alles gefeiert werden: die Wissenschaftler der Revolutionszeit im Technik-Museum La Villette; die Eröffnung der Generalstände im royalistischen Versailles; der Initiator der Sklavenbefreiung, Toussant Louverture, in der Trabantstadt La Courneuve; die Menschenrechtserklärung mit der Einweihung des Ehrendenkmals auf dem Marsfeld, einer Segelregatta in Rouen und einem Staatsakt unter dem Triumphbogen von La Défense; der Sieg der Revolutionstruppen und die Geburtsstunde der Republik mit einem militärhistorischen Spektakel in Valmy.

Worauf es ankomme, meint Jeanneney, sei allein das „Engagement“, mit dem „die ewigen Werte der

Republik“ verteidigt und — so ließe sich hinzufügen — der Lyrismus, mit dem sie beschworen werden. Da ist die Rede von der „Fackel des Ideals“, die „unter den Lichtern des Festes weitergetragen“ werde, von der „Ernte der symbolischen Gesten, die Wurzel schlage in einem Boden, der ebenso ewig wie unerschöpflich sei“⁴⁾.

Ist das nun die Jubiläumrhetorik der offiziellen Festveranstalter, die auch von 1889 oder 1939 sein könnte, oder trifft dies die Stimmung der Franzosen im Jahre 1989? Sind die intellektuellen und politischen Eliten sich über die Funktion des Bicentenaire einig, oder stehen sich alternative Konzepte gegenüber? Ist der von Jeanneney hochgelobte Pluralismus der Veranstaltungen Programm oder Notlösung?

II. Die Schule des Republikaners ist das Fest

Das Feiern der Revolution war für alle republikanischen Regierungen eine prekäre Aufgabe. Einerseits verstand der Staat sich als Staat aller Bürger, als Verkörperung der nationalen Einheit; andererseits bedeutete, der Revolution zu gedenken, die Siege des einen Lagers über das andere zu feiern. Hinzu kam die schwierige Verknüpfung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 mit der Verfassung von 1793, weil das hier garantierte sakrosankte Recht auf Eigentum im Widerspruch stand zu der dort vorgenommenen Erweiterung der Menschenrechte um ihre soziale Dimension. Dieser Widerspruch bewirkte einen partiellen Gedächtnisschwund in der Erinnerung an die Revolution, der bereits in den frühen revolutionären Festen zum Ausdruck kam und in der selektiven Amnesie der *mémoire collective* heute noch deutlich ist⁵⁾. Spätestens seit dem Thermidor, dem Sturz Robespierres im Juni 1794, datieren der manipulative Umgang mit den gedenkwürdigen Ereignissen und die „Mumifizierung“ der Revolution. Die Jubiläen von 1889 und 1939 waren pädagogische Veranstaltungen, deren Aufgabe darin bestand, die nicht ins Bild passenden revolutionären Peinlichkeiten zu übertün-

chen und die Staatsbürger auf den nationalen Zusammenhalt und die Verteidigung der Republik einzuschwören.

Schon Robespierre hatte das Fest als einen „bedeutsamen Teil der öffentlichen Erziehung“ betrachtet und ihm „die Weckung großherziger Gefühle, die Liebe zum Vaterland und die Achtung der Gesetze“ zum Ziel gesetzt⁶⁾. Jules Ferry nahm diese Konzeption auf, als er 1889 „Eintracht und Befriedung“ zum Leitmotiv der Hundertjahrfeier erklärte, und der letzte Präsident der III. Republik, Albert Lebrun, führte bei der Hundertfünfzigjahrfeier 1939 diese Tradition fort, indem er die Franzosen beschwor, sich „unter den Falten der Fahne zusammenzuschließen“.

1889 wie 1939 hatte der Appell an die Einheit insofern einen Sinn, als im ersten Fall die Republik gerade den Angriff des autoritär-nationalistischen Boulangismus überstanden hatte und weite Teile der katholischen Bevölkerung gegenrevolutionär eingestellt blieben, im zweiten Fall die Nation der faschistischen Bedrohung ausgesetzt war und das Volksfrontexperiment im Bürgertum fundamentale Ängste geweckt hatte. Gegenwärtig besteht indes keine Gefahr dieses Ausmaßes — sofern man nicht den Front National zum Menetekel hochstilisieren will. Alle Parteien akzeptieren das Erbe der Revolution von 1789 ebenso wie die Institutionen der Republik, und die stärkste Partei der Rechten hat in ihrem Emblem das Lothringische Kreuz mit der phrygischen Freiheitsmütze versöhnt. Eine Klassenkampfsituation ist nicht in Sicht, obwohl in der „société à deux vitesses“ die Armut wächst und

³⁾ Le Nouvel Observateur vom 15. Juli 1988; L'Histoire, (1988) 113. Allerdings hat Mitterrand (und das war eine bewußt „jakobinische“ Entscheidung!) den marxistischen Historiker Michel Vovelle mit der wissenschaftlichen Leitung der Bicentenaire-Vorbereitungen betraut.

⁴⁾ Geo, (1988) 118, S. 38.

⁵⁾ Vgl. Patrick Garcia, La Révolution momifiée, in: Espaces Temps, (1988) 38/39, S. 4 f. — Nach einer SOFRES-Umfrage sind 47 Prozent der Franzosen der Meinung, daß die Menschenrechtserklärung die Revolution am besten symbolisiere; 21 Prozent sehen das Symbol der Revolution in der Guillotine. Der Sturm auf die Bastille ist für 60 Prozent das wichtigste Ereignis der Revolution, der Aufstand der Vendée für nur fünf Prozent (Le Nouvel Observateur vom 5. Januar 1989).

⁶⁾ Mona Ozouf, L'homme nouveau, in: Le Monde de la Révolution française, Nr. 3, März 1989.

soziale Konflikte fortbestehen. Die Entideologisierung der Politik und die Bedingungen der Industriegesellschaft mindern den seit der Revolution bestehenden Antagonismus zwischen rechts und links zugunsten eines konsensorientierten Zentrismus. Hat François Furet also Recht, wenn er das Bicentenaire für obsolet erklärt? Haben Revolutionsgedenkenfeiern ihre nationalpädagogische, identitätsstiftende Funktion eingebüßt?

Die zögerlichen Vorbereitungen der Gedenkfeierlichkeiten seitens des Staates scheinen dafür zu sprechen, daß die *classe politique* nicht mehr recht an die Mobilisierungskraft nationaler Gedenkjahre glaubt. Die Überzeugungsrepublikaner im Regierungslager fürchten denn auch, daß in einem von blasierten Postrevolutionären nachlässig organisierten Revolutionsfestival die „republikanische Wachsamkeit“ verloren gehe. Die aber ist für den Altmarxisten, ehemaligen Guerillero und langjährigen Staatsrat Régis Debray „eine staatsbürgerliche Pflicht und eine Bedingung von Identität“⁷⁾. Wer die Revolution für beendet erkläre, meint er mit deutlicher Kritik an Furet, leugne ihre konstitutive Unabgeschlossenheit und „zerreiße die Geburtsurkunde der Nation“. Da „das nationale Gedächtnis“ sich nicht „spontan herstelle“, aber für den Fortbestand der Republik unverzichtbar sei, müsse es durch einen „Willensakt“ geschaffen werden. Der aber verlange, daß die ideologischen und sozialen Frakturen der Gesellschaften nicht konsensuell verkleistert, sondern offengelegt würden. Für Debray ist die Republik „ein tägliches Plebiszit“, ein „permanenter Kampf“.

An zwei Orten müsse dieser Kampf vorbereitet werden: im revolutionären Fest, das Debray sich deshalb „voluntaristisch, strahlend und offensiv“ wünscht, und in der Schule. „Bei uns“, erklärte er in einem Interview mit „Le Monde“, „ist der Tempel der Revolution weder die Börse noch ein Mausoleum oder eine Kathedrale, sondern die Volksschule.“ Der Filmregisseur Louis Malle hat diese Idee auf Regierungskosten in einen 30 Sekunden-TV-Spot umgesetzt und für die gute Sache seine Aversion gegen das Reklamefernsehen überwunden. „Liberté, égalité, fraternité — trois mots

d'amour“ flüstert eine suggestive Stimme in das fröhliche Durcheinander einer Schulklasse aus Kindern verschiedener Nationalitäten die Botschaft der republikanischen Integration.

Ecole et Armée — même combat. Im Kabinett Rocard sind die militanten Republikaner dünn gesät, aber nicht von ungefähr durch den Verteidigungsminister Chevènement vertreten. Nachdem er das Erziehungswesen mit Hilfe einer Synthese von Computer und Marseillaise erneuern wollte, plante er zum Bicentenaire die Glorifizierung der Armee durch eine Rekonstruktion des Sieges von Valmy. Ob es gelingen wird, den Revolutionsfeiern über Schule und Armee militanten Geist einzuflößen, ist fraglich. Dazu bedürfte es entschlossener Mittler und bereitwilliger Adressaten.

Es gibt zwar unter den Lehrern offenbar die Bereitschaft, sich in den von der Unterrichts- und Menschenrechtsliga organisierten „CLEFs“ zu engagieren, und Meinungsumfragen zufolge begrüßt die Mehrheit der Bevölkerung die Gedenkfeiern zur Revolution. Für die meisten Franzosen bedeuten sie aber lediglich die nützliche Auffrischung ihrer Schulkenntnisse über ein Ereignis, dessen nationale Bedeutung ihnen geläufig ist. Nur wenige Befragte — darunter in erster Linie Kommunisten und Sozialisten — erkennen darin eine politische Handlungsanweisung für die Gegenwart. Und was die Jugendlichen anlangt, so sind 69 Prozent zwar davon überzeugt, daß der Mensch „ein Ideal braucht“, und 59 Prozent sind sogar bereit, „ihr Leben dafür einzusetzen“. Aber an der Spitze der verteidigungswürdigen Werte steht die Familie (84 Prozent). Für eine „Veränderung der Gesellschaft“ würden nur 14 Prozent der Jugendlichen Opfer bringen⁸⁾. Wenn die Neojakobiner überhaupt realitätsbezogene soziologische Überlegungen anstellen, so können sie bestenfalls von dieser letzteren kleinen Gruppe das erwarten, was sie sich von einer politischen Mobilisierung durch die Revolutionsfeiern erhoffen, nämlich „un acte national de mouvement“, das Fortschreiben des revolutionären Aufbruchs von 1789, die Regeneration einer von „Materialismus, humanitärer Pseudomoral und Medienspektakel“ korrumpierten Gesellschaft.

III. Die Apotheose des kleinsten gemeinsamen Nenners

Es bestand immer schon ein Widerspruch zwischen dem selbstzufriedenen Befeiern der revolutionären Errungenschaften und dem subversiven, unabge-

schlossenen Charakter der Revolution. Um den zivilen Frieden zu sichern, haben die republikanischen Regierungen allfällige Gedenkprogramme um ein möglichst konsensuelles Stück Erbe gruppiert. Das machte zwar historische Amputationen notwendig, gewährleistete aber, daß mit der Hoffnung auf eine Fortführung der Revolution auch die Gefahr gegenrevolutionärer Aktionen gebannt wurde. 1989 ist der kleinste gemeinsame Nenner,

7) Régis Debray, *Que vive la République*, Paris 1989; ders. *Diviser pour rassembler*, in: *Espaces Temps*, (1988) 38/39, S. 13 f.; ders. *Le temple de la République, c'est l'école*, in: *Le Monde de la Révolution française*, Nr. 3, März 1989.

8) Vgl. IFOP-Befragung vom 11. – 28. November 1988, in: *L'Express* vom 6. Januar 1989

auf den sich die Feierwilligen einigen konnten, die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte.

Sie stehen in Frankreich schon auf Platz eins der politiktheoretischen Diskussion, seit die von den sowjetischen Gulags (verspätet) aufgeschreckten und von den Revolutionen der Dritten Welt enttäuschten Intellektuellen sich vom Marxismus abgewandt haben und statt dessen einem humanitären, politischen Pragmatismus das Wort reden. Edgar Faure lieb dem Zeitgeist Ausdruck, als er die Menschenrechte zum Kernthema der Bicentenaire-Feiern erhob⁹⁾. Von der „Grande Arche de La Défense“, dem futuristischen Kubus, der die berühmte Blickachse von Paris abschließt, sollte die Botschaft der französischen Revolution „ins Universum ausstrahlen“. Der geschäftstüchtige Politiker hatte seinen Freund, den britischen Verleger Maxwell, dazu gebracht, den Sockel des Triumphbogens zu kaufen, und sich im Gegenzug das Oberdeck für seine Jubiläumspläne gesichert. Nach Faures Tod ist ungewiß, ob die von ihm ins Auge gefaßte „Internationale Gesellschaft für Menschenrechte und Humanwissenschaften“ gegründet werden wird. Fest steht nur, daß der „Arc de la Révolution“ am 26. August Schauplatz einer gigantischen Feier zu Ehren der Menschenrechtserklärung sein wird.

Obwohl auch andere memorable Ereignisse der ersten Revolutionsphase gefeiert werden (z. B. die Entstehung der Nationalhymne mit einem Mammutpektakel von Jean-Paul Goude und mit einer Ausstellung im Musée d'Orsay sowie der hundertste Geburtstag des Eiffelturms) und Jeanneney sich gegenüber dem „Nouvel Observateur“ ausdrücklich gegen eine Reduzierung des Bicentenaire auf die „Droits de l'homme“ ausgesprochen hat, bilden sie doch dessen ideologisches Gerüst. Ihre Zelebration ist über die drei zentralen Festmonate verteilt: Am 26. Juni wird das von Yvan Theimer geschaffene Menschenrechtsdenkmal auf dem Marsfeld feierlich eingeweiht; am 16. Juli versammelt sich in Straßburg der „Jugendkonvent“, um eine „neue Menschenrechtserklärung“ zu erarbeiten; am 25. August defilieren die „größten Karnevals der Welt“ über die Champs Elysées als „internationale hommage an die Menschenrechte“, und tags darauf findet die erwähnte Feier unter dem Revolutionsbogen statt.

Die Veranstalter des Bicentenaire opfern indes nicht nur einer ideologischen Mode oder der internationalen Prestigesucht, wenn sie die „Déclaration

⁹⁾ „Ich glaube“, erklärte er, „daß wir unrecht hätten, über ein historisches Ereignis moralisch zu urteilen . . . Es geht jetzt darum, den Nachkommen der Vendée-Aufständischen wie der Valmy-Kämpfer zu sagen, daß alle Männer für das Gemeinwohl Opfer gebracht haben. Es muß Schluß gemacht werden mit dem Rechts-Links-Gegensatz. Wir müssen zu einer Versöhnung gelangen.“ L'Histoire Juli/August 1988, S. 120.

des droits de l'homme et du citoyen“ in den Mittelpunkt der Jubiläumsfeiern rücken. Mona Ozouf betont in ihrem Buch über das revolutionäre Fest die sakrale Bedeutung der Menschen- und Bürgerrechte für die von den Revolutionären entworfene Zivilreligion, die den unter dem Bannfluch der Kollaboration mit dem Ancien Regime stehenden Katholizismus ersetzen sollte. Der neue Kult brauchte zu seiner Verkündigung und Etablierung nicht nur Priester, Märtyrer, Hymnen und Ikonen, sondern auch ein heiliges Buch, in dem die Ursprungsgeschichte und die unverletzlichen Grundsätze der Republik aufgezeichnet waren. Dieses Buch war die „Deklaration der Rechte“, von Ozouf anspielerisch „die Arche der Verfassung“ genannt. Es fand seinen Platz auf dem „Altar des Vaterlands“, wie das Allerheiligste von einem kostbaren Tabernakel umschlossen¹⁰⁾. Reste dieser kultischen Verehrung haben sich offenbar bis heute gehalten oder werden von den Zeremonienmeistern des Bicentenaire bewußt rekonstituiert. Nur so läßt sich der hochsymbolische Akt deuten, den der Seiltänzer-Poet Philippe Petit sich für den 26. August ausgedacht hat. Auf einem vom Trocadero zum Eiffelturm gespannten siebenhundert Meter langen Seil wird er über die Seine hinweg ein Exemplar der Menschenrechtserklärung tragen und dem Bürgermeister von Paris überreichen.

Natürlich wird es Zuschauer geben, die diese sakral-artistische Geste nicht so interpretieren, wie sie verstanden sein will, nämlich als Ausdruck der permanenten Gefährdung der Menschenrechte, sondern als sensationelles Showbusiness, das von der mangelnden Verwirklichung sozialer Grundrechte ablenken soll. Genau an dieser Stelle setzt die Kritik des Altmarxisten Régis Debray ein, der den „Humanitarismus“ als Mystifikation und zynische Augenwischerei attackiert. Für ihn bedeutet die Kehrseite der öffentlichen Einmütigkeit über die Menschenrechte die Blockierung des sozialen Fortschritts. Um dieser Gefahr entgegenzuwirken, will er den revolutionären Kampfgeist der frühen Republikaner wiederbeleben, d. h. den Antagonismus zwischen Gegnern und Verteidigern einer aktualisierten Revolution.

Mit diesem Ansinnen trifft Débray auf Verständnis bei den Randgruppen des politischen Spektrums auf der Linken wie der Rechten. In diese Kategorie gehört auch die Kommunistische Partei Frankreichs, die in den letzten Jahren spektakuläre Einbußen an Macht und Ansehen erlitten hat. Umso mehr besteht sie darauf, die legitime Erbin der Revolution zu sein. Als einzige Partei hat sie den Vorbereitungen des Bicentenaire 1987 eine Sitzung ihrer Führungsspitze gewidmet, die mit dem Bekenntnis zu einer „nouvelle révolution française“

¹⁰⁾ Vgl. Mona Ozouf, La fête révolutionnaire 1789–1799, Paris 1976, S. 450.

und einem scharfen Angriff auf den „kohabitionistischen Sumpf der Mitterrand/Faure“ endete. In der kommunistischen Zeitschrift „*Revolution*“ wird das offizielle Festprogramm als eine „mit dem Kapital abgesprochene ideologische Operation“ bezeichnet, die das Ziel habe, in der Bevölkerung „Resignation und Klassenkollaboration zu verbreiten“. Als Gegengift gegen die Konsensideologie, die nur dazu diene, „jeden Gedanken an eine gesellschaftlich-politische Veränderung zu diskreditieren“, empfiehlt der marxistische Historiker Claude Mazauric die Aufklärung der Massen über die „demokratische Energie, die den fortschrittlichsten Ideen der französischen Revolution bis heute innewohnt und weiterhin die Geister trennt“¹¹⁾.

Aus diametral entgegengesetzten Gründen verweigert sich die extreme Rechte dem bicentennaren Minimalkonsens, allen voran die Royalisten. Die gemäßigten unter ihnen, wie der Historiker Jean Tulard, Mitverfasser eines zwölfhundert Seiten starken Nachschlagewerks über die Revolution, haben zwar nichts gegen die Erinnerungsfeiern, wollen aber, daß die Opfer der Revolution in sie eingeschlossen werden¹²⁾. Eine entschieden gegenrevolutionäre Position nimmt die Action Française ein, in deren Organ „*Aspects de la France*“ sich Sätze finden wie dieser: „Dummheit und Vandalismus verbanden sich, um das nationale Erbgut zu verwüsten und das Handwerk zu ruinieren. Und das wollen diese Schwachköpfe feiern!“¹³⁾ Eine Gruppe junger Royalisten beließ es nicht bei verbalen Beschimpfungen. Sie drang mit Tränengas ins Théâtre des Bouffes du Nord ein, wo Hélène Delavault revolutionäre Lieder interpretierte, und griffen die Sängerin tätlich an¹⁴⁾. Die Anhänger Jean Marie Le Pens bekämpfen das Bicentenaire auf ihre Weise, indem sie die Arbeiten des jubiläumsfeindlichen, konservativen Historikers Pierre Chaunu benutzen, der durch die Verwendung des Begriffs „*génocide révolutionnaire*“ für die Unterdrückung der Vendée einen Zusammenhang zwischen der Schreckensherrschaft der Jakobiner und dem modernen Totalitarismus hergestellt hat. Ein Europaabgeordneter des Front National forderte in einer Gesetzesinitiative „die Organisation von Gedenkfeiern für die hunderten Tausenden von Opfern der Französischen Revolution und die millionenfachen Opfer der bolschewistischen und national-sozialistischen Revolution, ihren monströsen Töchtern“¹⁵⁾.

Es sieht nicht so aus, als ob die verschiedenen rechtsradikalen Gruppierungen sich auf gemein-

same Aktionen gegen die Revolutionsfeiern einigen könnten. Schon 1889 scheiterte der Royalist Albert de Mun mit dem Versuch, eine antirepublikanische Massenkundgebung zu organisieren. Heute stehen dem Grafen von Paris für eine Verteidigung Ludwigs XVI. die Spalten von *Le Monde* zur Verfügung, die in einem Vorspann hervorhebt, daß „die Revolution, bevor sie sich zur Republik bekannte, mit dem König gegen das Privilegienwesen“ gekämpft habe¹⁶⁾. Mit ähnlichen Argumenten wird die Neuvergoldung der Spitze des Invalidendoms aus Anlaß der Revolutionsfeiern begründet: Frankreich setze durch alle Regime hindurch das Werk Ludwig XIV. fort, erklärte der Gouverneur dieses geschichtsträchtigen Bauwerks dem „*Figaro*“. Auch wenn der erste Spielfilm des Bicentenaire den Chouans¹⁷⁾ gewidmet war, und die Festspiele in Puy du Fou zur Erinnerung an den Aufstand der Vendée gegen die Revolutionsherrschaft großen Zulauf haben, dürften in der Bevölkerung insgesamt die Attacken gegen die Revolution wenig Echo finden. Immerhin hätten nur sechs Prozent der Franzosen sie bekämpft, wenn sie zu jener Zeit gelebt hätten¹⁸⁾.

Daß der vielzitierte Konsens trotzdem Sprünge aufweist, zeigt u. a. das Beispiel Robespierres¹⁹⁾. Als die Gemeindevertretung von Thionville auf Antrag des kommunistischen Bürgermeisters und Senators Paul Souffrin beschlossen hatte, den Theaterplatz der Stadt zu Ehren des Revolutionärs umzubenennen und mit dessen Büste zu schmücken, erhob sich ein Sturm der Entrüstung, der Politiker und Bürger in zwei Lager spaltete. Während die einen in dem „Unbestechlichen“ „das Symbol des Kampfes für soziale Gleichheit und Menschenrechte“ sehen, verurteilen ihn die anderen als „blutrünstigen Tyrannen“ und „Vorfahren der Stalins, Hitlers und Ayatollahs“²⁰⁾. Selbst *Le Monde*, ansonsten auf Abgewogenheit bedacht, hält sich in bezug auf Robespierre auffällig zurück. Dem bestechlichen Mirabeau als „König der Revolution“ (*Furet*) ein „Come back“ ins Pantheon zu erstreiten, paßt offenbar besser in das Versöhnungskonzept einer demokratischen Monarchie à la Mitterrand als die

11) Alle Zitate nach: *Révolution* vom 2. Dezember 1988, S. 20 f.

12) *Le Figaro* vom 15. November 1988.

13) *Aspects de la France* vom 26. Mai 1988.

14) *Le Monde* vom 8. und vom 10. Januar 1989.

15) *EspacesTemps*, (1988) 38/39, S. 11.

16) *Le Monde de la Révolution française*, Nr. 2, Februar 1989. In der gleichen Nummer findet sich auch ein ganzseitiges Interview mit dem Starjournalisten François-Henri de Virieu, der unumwunden seinen Adelsstolz bekennt.

17) Die Chouans waren kleine Bauern aus Maine und der Bretagne, die sich noch vor den Vendéens gegen die Revolutionsherrschaft wandten und jahrelang erbitterten Widerstand leisteten.

18) Vgl. *SOFRES nach Nouvel Observateur* vom 5. Januar 1989.

19) Ein Blick in die Leserbriefe an *Le Monde* und *L'Événement du Jeudi* zeigt allerdings, daß fast alle großen Ereignisse und Gestalten der Revolution weiterhin Anlaß zu Kontroversen geben. Eine gute Übersicht über die wichtigsten Streitpunkte anhand der neuesten Forschung gibt: Jacques Solé, *La Révolution en questions*, Paris 1988.

20) *Le Monde* vom 18. November 1988.

Rehabilitierung des egalitären Dogmatikers Robespierre.

Mitterrand hat in einer Rede anlässlich eines Besuchs in Bulgarien das Clemenceau-Zitat von der „Revolution als einem Block“ signifikant umgewandelt und von der „unauflöselichen Einheit des Erbes von 1789“ gesprochen. Er verfuhr dabei ganz im Sinne der frührepublikanischen Radikalen, die sich sowohl gegen die opportunistische Verwässerung der revolutionären Ideale wie gegen deren sansculottische Vereinnahmung durch die Communnarden wandten. Für den politischen Taktiker Mitterrand, dem nachgesagt wird, er verbinde das Temperament eines Rechten mit den Überzeugungen eines Linken, geht es darum, die Sozialistische Partei zur Mitte hin zu öffnen und den Zentristen eine Mitte-Links-Koalition zu erleichtern. Er verfolgt dabei allerdings weniger parteipolitische Interessen als staatspolitische Ziele. Sein Ehrgeiz ist, „daß Frankreich zu einer Botschaft von universaler Bedeutung zurückfindet, wie das 1789 der Fall war“²¹). Das aber gelingt nur, wenn einerseits die Revolution als Ganze ihre transhistorische Leuchtkraft behält und andererseits ihrer mit republikanischem Eifer gedacht wird. Mitterrands neuerliche

Bemühung, den „unvollendeten Charakter“ der Revolution, d. h. ihre zukunftsweisende Dimension zu betonen, gehört zu seinem nationalpolitischen Programm. Wie de Gaulle möchte er Frankreichs *grandeur* sicherstellen, aber auf eine Weise, die seine Spuren in der Geschichte von denen seines Vorbilds und Gegners unverwechselbar unterscheidet.

Das Bicentenaire ist eine einmalige Chance für Mitterrand, die Republik der Menschenrechte und sich selbst ins Rampenlicht der Weltöffentlichkeit zu rücken. Während in der Sorbonne ein hochkarätig besetzter, internationaler Kongreß über „Das Bild der französischen Revolution in der Welt“ tagt, wird er als turnusmäßiger Präsident der Europäischen Gemeinschaft versuchen, seiner Vision von Europa zum Durchbruch zu verhelfen. Der Besuch Gorbatschows in Paris wird ihm Gelegenheit geben, die Perestroika von 1789 abzuleiten und Frankreichs Image als Großmacht aufzubessern. Mit dem Regierungsgipfel der sieben größten Industriestaaten der Welt, der mit dem Höhepunkt der Revolutionsfeiern zusammenfällt, ist Mitterrands Ziel dann erreicht: Der kleinste gemeinsame Nenner wird zum größten nationalen Erfolg.

IV. Charlotte Corday in Himbeersöße oder die Revolution als fröhliche Folklore

Der Politologe Alain Duhamel sorgt sich, daß die Menschenrechts-Apotheose „zu pompös“ ausfallen könnte²²). Andere mokieren sich schon im voraus über die symbolisch gestylte Polit-Olympiade, die unter dem 300 000-Tonnen-Klotz des „Arc de la Révolution“ ablaufen wird — zwischen künstlichen Rasenflächen, trikoloren Wasserspielen und hehren Prinzipien. Aber der Chefkoordinator der Festveranstaltungen wehrt solche Kritik ab: Das Bicentenaire werde nicht in den steifen Prunk seiner Vorgängerin von 1889 verfallen, sondern ein „Fest der Fröhlichkeit, der Phantasie und des respektlosen Humors“ sein.

In der Werbung sicherlich. Da veralbert z. B. ein Unternehmen für Milchprodukte auf seinen Plakaten den Lieblingsmythos der Franzosen. „Rate mal“, fragt eine kesse Marianne mit blonden Haaren, „wie's mir gelungen ist, die Bastille zu stürmen“. Nun, sie hat ihr Leben lang Joghurt gegessen. Citroën zieht einen TV-Gag aus dem spielerischen Umgang mit dem Begriff „revolutionär“. Während das neueste Firmenmodell auf der chine-

sischen Mauer entlangrast, jauchzt ein seliger Chinese: „Levolutionä!“

Auch Handel und Gastronomie verulken die Revolution zu Zwecken der Absatzförderung. So werden Nachbildungen der im Winter 1793/94 aus Not angeordneten „Gleichheitsbrote“ als blauweißrot eingefärbte Scherzartikel auf den Markt gebracht und Papageien gehandelt, die die Anfangszeile der Mar-seillaise krächzen. Auf 200 Millionen Wasserflaschen ließ die Gemeinde Vittel den Zusatz „Freiheit oder Tod“ drucken und wirbt damit sowohl für ihre Gesundheitsquellen als auch für Robert Hosseins Revolutionsstück, das in drei Monaten 600 000 Besucher anlockte. In diesem Falle, wie in zahlreichen anderen, liegen Klamauk, Kitsch und Kundenwerbung eng beisammen. Gelegentlich gerät das Ganze an die Grenze des guten Geschmacks — so wenn eine Dessert-Neuschöpfung unter dem Namen „Charlotte Corday in Himbeersöße“) angepriesen wird.

Die postrevolutionäre Gag- und Gadget-Ästhetik ironisiert das Erhabene und zersetzt etablierte Regeln des Umgangs mit den nationalen Heiligtümern. Ihre Subversivität richtet sich allerdings nicht gegen defizitäre gesellschaftlich-politische Verhältnisse, sondern dient der besseren Vermarktung des historischen Erbes und der Arbeitsbeschaffung für

²¹) Peter Scholl-Latour, *Leben mit Frankreich*, Stuttgart 1988, S. 611.

²²) Alain Duhamel, 1989 *donne des idées à Mitterrand*, in: *Le Point* vom 31. Oktober 1988.

stellungslose Künstler der alternativen Szene. Die Parodie auf den gegenrevolutionären Heiligenkult in Gestalt eines Desserts wie die Entsakralisierung der Revolution durch Nachbildungen der Bastille in Gelatine sind nur das poppige Pendant zur Truppenparade auf den Champs Elysées.

Die bicentenäre Inszenierungskunst sieht von vorneherein zwei Arten von Veranstaltungen vor: die offiziellen Feiern mit ihrer ausgeklügelten, pädagogischen Repräsentationsdramaturgie und die für Improvisationen offenen, volkstümlichen Vergnügungen. Die einen dienen der Identitätsstiftung und dem politischen Prestige der Nation, die anderen dem Gemeinschaftsgefühl der Bürger und der Zahlungsbilanz. So hat Jacques Chirac die Aufnahme eines Hundertmillionenkredits für das Bicentenaire einerseits mit der „Berufung von Paris zur europäischen Hauptstadt“ gerechtfertigt und andererseits mit den Einnahmen, die sich die Metropole durch ihre zahlreichen Veranstaltungen erhofft. Geplant sind u. a. der Bau einer Bastille aus Pappelholz für Ausstellungen und „manifestations culturelles“, die Rekonstruktion eines Handwerkerquartiers in der Louis-Philippe-Passage, ein Theaterfestival, ein Feuerwerk auf der Seine und der feierliche Umzug von 2 500 Nachfahren von Akteuren der Revolution.

Die Beteiligten an diesem Umzug folgen einem Appell der Stadtverwaltung zur Ahnenforschung. Unter ihnen sollen sich Nachkommen geköpfter Adliger wie militanter Revolutionäre befinden. Falls sie, wie vorgesehen, am 25. Juni einträchtig miteinander von der Bastille zur Place de la Concorde ziehen (wo während des Terreur die Guillotine aufgestellt war), so würde im Jahre 1989 verwirklicht, was das Föderationsfest von 1790 so berühmt machte: die nationale Einmütigkeit über die Sicherung aller revolutionären Errungenschaften. Obwohl die kritische Revolutionsgeschichtsschreibung hervorhebt, daß schon 1790 zwei Gruppen aus der nationalen Festfamilie ausgeschlossen waren, nämlich die Mehrheit der Aristokraten wie die breite Masse des Volkes, und der Versöhnungselan nicht lange vorhielt²³⁾, bleiben die „Föderationsfeiern“ im kollektiven Gedächtnis das unübertroffene Modell staatsbürgerlicher Feste — die eine Sommernacht während Verwirklichung des „Traumes von einer neuen Gesellschaft und einer idealen Welt“²⁴⁾.

Vergleicht man die Berichte über den 14. Juli 1790 mit denen von „Mai 68“, so werden die erinnerungsstiftenden Merkmale des „revolutionären Fe-

stes“ deutlich, von denen Jules Michelet²⁵⁾ und die 68er schwärmen: Die spontane Begegnung einander fremder, aber gleichgesinnter Menschen, die fasziniert sind von der Möglichkeit, „etwas zu tun und zu bewirken“²⁶⁾; die Transzendierung der Individualität — „das Gefühl, nicht allein zu sein, sondern unter freiem Himmel mit anderen zusammen“²⁷⁾; der Jubel über eine mit aller Intensität ausgekostete Freiheit des Augenblicks; die momentane Überwindung von Klassen-, Generations- und Geschlechtsschranken durch das selbstverständliche „Du“ und durch improvisiertes miteinander Tanzen, Essen und Trinken; die Verbindung von politischer Utopie und quasireligiösem Aufbruch, von Leben und Kunst.

Festliche Hochstimmungen dieser Art lassen sich nicht beliebig reproduzieren, und die historischen Beispiele belegen, daß sie bei den Regierenden eher Furcht und Repression als Jubel auslösen. Mona Ozouf weist zu Recht darauf hin, daß die gegenwärtige Festsehnsucht restaurative Züge trägt und in Gefahr steht, „ein unechtes kollektives Gedächtnis künstlich am Leben zu halten“²⁸⁾.

So sehr diese Bedenken auf die historischen Kostümspektakel und Revolutionen à la Disney zutreffen mögen — sie unterschätzen das Potential an „convivialité“, das in den für die Jugend vorgesehenen Festen steckt, und verkennen den Elan, mit dem das Bicentenaire von Teilen der Basis getragen wird. Es hat in Frankreich neben den offiziellen Festveranstaltungen immer schon private Vereinigungen und politische Gruppen gegeben, die sich aus eigenem Antrieb für eine „commémoration chaleureuse“ des revolutionären Erbes einsetzten und dabei gelegentlich durchaus in Konflikt mit der offiziellen Politik des kleinsten gemeinsamen Nenners gerieten. Teils gingen diese Gruppen aus dem radikalen Republikanismus, teils aus der Arbeiterbewegung hervor. Auch zum Bicentenaire haben sich solche Vereine gebildet oder zu ad hoc-Gruppen zusammengeschlossen.

Besonders rühmig sind die bereits erwähnten Komitees „CLEFS 89“, die aus einer gemeinsamen Initiative der Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen Erziehungs- und Menschenrechtsliga entstanden. Sie sind in allen Departements aktiv und setzen die Akzente ihrer Arbeit je nach den Interessen der Beteiligten und den regionalen historischen

²³⁾ Vgl. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Bd. 1, Paris 1952. — Eine gute Darstellung und Rezeptionsanalyse des Föderationsfestes bietet Gilbert Ziebura, *Frankreich 1790 und 1794. Das Fest als revolutionärer Akt*, in: Uwe Schulz (Hrsg.), *Das Fest*, München 1988, S. 259 f.

²⁶⁾ Joscha Schmierer, *Der Zauber des großen Augenblicks*, in: Lothar Baier u. a., *Die Früchte der Revolte*, Berlin 1988 S. 114 f.

²⁷⁾ Milan Kundera, *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*, Frankfurt 1987, S. 96.

²⁸⁾ M. Ozouf, *La fête révolutionnaire* (Anm. 10), S. 21.

²³⁾ Vgl. M. Ozouf, *La fête révolutionnaire* (Anm. 10), S. 99.

²⁴⁾ Michel Vovelle, *Die französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten*, Frankfurt 1987, S. 127.

Vorgaben. Gemeinsam betreiben sie die Abfassung neuer „cahiers de doléances“²⁹⁾. Zu diesem Zwecke decken einige die noch vorhandenen Spuren des Feudalsystems in ihrer Region auf, andere untersuchen in kritischer Absicht das Revolutionsbild in den Kinderbüchern der Nachkriegszeit. Daß sie sich vor einer Aktualisierung der revolutionären

Spannungen nicht fürchten, zeigt das „Manifest der neuen Sansculotten“, das die Pariser Mediokratie unter Beschuß nimmt. Laienspielaufführungen, Oral-History-Projekte und Publikationen bilden die Schwerpunkte dieser Basisaktivitäten, die zum Teil von den Kommunen und den regionalen Körperschaften unterstützt werden. Alle diese Unternehmungen sind weder subversiv, noch bringen sie „die Phantasie an die Macht“ aber sie zeigen, daß die Ideen der Revolution noch immer ein Referenzsystem für staatsbürgerliches Engagement bilden.

²⁹⁾ „Beschwerdehefte“, die 1789 dazu dienten, die Generalstände über die Mißstände im Lande und über die Stimmung in der Bevölkerung zu unterrichten.

Eberhard Schmitt: Die Französische Revolution von 1789. Grundpositionen der Deutung

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 22/89, S. 3–13

Die Französische Revolution hat seit jeher politische Bekenntnisse provoziert und auf unterschiedliche Weise als Identifikationsmuster gedient. Dementsprechend gibt es keine verbindliche Deutung der Revolution, ihres Verlaufs und ihres Sinns, sondern lediglich verschiedene miteinander konkurrierende Interpretationsansätze und -schulen.

Als Hauptströmungen der Revolutionsdeutungen können die liberale Interpretation und ihre konservative Kritik sowie die sozialistische und die marxistisch-leninistische Interpretation gelten. Neben die Vertreter dieser Hauptströmungen haben sich seit den siebziger Jahren Historiker wie François Furet und Rolf Reichardt gestellt, die ihr Augenmerk verstärkt auf sozialpsychische Momente im Revolutionsverlauf, auf das Alltagsverhalten und die Mentalitäten der Massen oder auf die Kultur des revolutionären Frankreich richten.

Dokument: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789, S. 14

Herfried Münkler: „Eine neue Epoche der Weltgeschichte“. Revolution als Fortschritt oder als Rückkehr?

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 22/89, S. 15–23

In der Regel werden heute Revolution und Fortschritt miteinander identifiziert. Tatsächlich war in der Geschichte der politischen Ideen jedoch die Revolution überwiegend mit der Vorstellung eines Kreislaufs der Verfassungsformen verbunden, in dem der Fortgang der Zeit zu nichts prinzipiell Neuem führe, oder aber sie wurde verstanden als Rückkehr zur „guten alten Zeit“. Daß die Revolution der Aufbruch in „eine neue Epoche der Weltgeschichte“ (Goethe) sei, diese Vorstellung hat sich erst im Gefolge der Französischen Revolution durchgesetzt.

Unter dem Eindruck der revolutionären Neuerungen gelangten viele Beobachter zu dem Ergebnis, hier werde versucht, die politische Welt nach rationalen Prinzipien neu zu gestalten – was schließlich dazu führen werde, daß die alten Gesetze der Politik, darunter auch das vom Kreislauf der Verfassungsformen, hinfällig würden. Doch gerade im Fortgang der Revolution hat sich die Idee des zyklischen Ablaufs revolutionärer Prozesse reproduziert: Aus der Selbstermächtigung des Menschen wurde die resignierte Feststellung, Politik sei Schicksal. Ausgehend von diesen Überlegungen wird Robespierres Tugendkonzeption diskutiert: Sie ist danach weder der ideologische Ausdruck der beschränkten Interessen des Kleinbürgertums, noch ein taktischer Schachzug, durch den Robespierre seine Gegner desavouierte, sondern sowohl Endpunkt eines über Jahrhunderte geführten Tugenddiskurses als auch der Versuch, einer gleichsam naturgesetzlichen Eigendynamik von politischen Entwicklungen zu entgegen. Für Robespierre war die Revolution nur dann erfolgreich, wenn ihr eine Rückkehr zur republikanischen Tugend gelang.

Marieluise Christadler: 200 Jahre danach: Die Revolutionsfeiern zwischen postmodernem Festival und republikanischer Wachsamkeit

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 22/89, S. 24–31

Der 200. Jahrestag der Revolution von 1789 wird in Paris, in den Provinzen Frankreichs und auch in den französischen Medien mit großem Aufwand gefeiert. Die politische Mobilisierungskraft der Gedenkfeiern ist gleichwohl gering: Nur wenige Franzosen sehen in der Revolution noch eine politische Handlungsanweisung für die Gegenwart. Zudem ist der historische Konsens zwischen den politischen Gruppen recht schmal. Mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte wurde zwar ein gemeinsamer Nenner gefunden, aber dieser Konsens weist – wie der Streit um die Interpretation der gegenrevolutionären Vendée und der Rolle Robespierres zeigt – Sprünge auf und wird von den Gruppen auf dem linken und dem rechten Rand des politischen Spektrums nicht mitgetragen.

Die Revolution ist nicht nur Gegenstand der pompösen offiziellen Feiern, sie ist auch Gegenstand der Gag- und Gadget-Ästhetik der Werbung, die das revolutionäre Erbe in großem Stil vermarktet. Die Kritik am Spektakel der Revolutionsfeiern ist sicherlich berechtigt. Allerdings ist auch der Elan, mit dem das Bicentenaire von verschiedenen Basisgruppen getragen wird, nicht zu unterschätzen. Die Unternehmungen dieser Gruppen zeigen, daß die Ideen der Revolution immer noch ein Referenzsystem für staatsbürgerliches Engagement bilden.