

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Beiheft 26

Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit

Erträge und Perspektiven der Forschung
im deutsch-britischen Vergleich



Duncker & Humblot · Berlin

Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. der frühen Neuzeit

Herausgegeben von

Johannes Kunisch, Klaus Luig, Peter Moraw,
Heinz Schilling, Bernd Schneidmüller,
Barbara Stollberg-Rilinger

Beiheft 26

Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit

Erträge und Perspektiven der Forschung
im deutsch-britischen Vergleich

Herausgegeben von

Robert von Friedeburg



Duncker & Humblot · Berlin

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit : Erträge und
Perspektiven der Forschung im deutsch-britischen Vergleich /
Hrsg. von Robert von Friedeburg. –
Berlin : Duncker und Humblot, 2001
(Zeitschrift für historische Forschung : Beiheft ; 26)
ISBN 3-428-10629-6

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten

© 2001 Duncker & Humblot GmbH, Berlin

Fremddatenübernahme: Klaus-Dieter Voigt, Berlin

Druck: Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin

Printed in Germany

ISSN 0931-5268

ISBN 3-428-10629-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ☺

Vorwort

Die hier versammelten Beiträge gehen auf die Ergebnisse einer Arbeitsgruppe zum Thema „Widerstandsrecht im deutsch-britischen Vergleich“ am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld im September 1999 zurück. Vielfacher Dank ist abzustatten. Die Gutachter des Zentrums für interdisziplinäre Forschung halfen mit ihrer Kritik bei der Formulierung des Projektantrags weiter, auf dessen Grundlage das Zentrum die Arbeitsgruppe großzügig unterstützte. Wolfgang Mager, Ulrich Meier und Barbara Stollberg-Rilinger befruchteten die Diskussion und trugen in mehrfacher Hinsicht zu dem Ergebnis bei. Johannes Kunisch ermutigte und förderte, wie auch schon bei anderer Gelegenheit.

Robert v. Friedeburg

Inhalt

I. Konzeptionen und Forschungsprobleme

Robert v. Friedeburg

Widerstandsrecht im Europa der Neuzeit: Forschungsgegenstand und Forschungsperspektiven 11

Hans W. Blom

Two Models of Resistance: Beggars and Liberators in the Dutch Revolt ... 61

II. Ständische Rechte, Reformation und Humanismus: 1488 – ca. 1580

Horst Carl

Landfriedenseinung und Ungehorsam – der Schwäbische Bund in der Geschichte des vorreformatorischen Widerstandsrechts im Reich 85

Christian Peters

Das Widerstandsrecht als Problem reformatorischer Theologie. Stimmen lutherischer Theologen aus dem Umfeld des Bauernkrieges 113

Gabriele Haug-Moritz

Widerstand als „Gegenwehr“. Die schmalkaldische Konzeption der „Gegenwehr“ und der „gegenwehrliche Krieg“ des Jahres 1542 141

Roger A. Mason

People Power? George Buchanan on Resistance and the Common Man 163

III. Monarchie und Untertan, ca. 1590–1650

Glenn Burgess

Religious War and Constitutional Defence: Justifications of Resistance in English Puritan Thought, 1590–1643 185

Arno Strohmeier

Vom Widerstand zur Rebellion: Praxis und Theorie des ständischen Widerstands in den östlichen österreichischen Ländern im Werden der Habsburgermonarchie (ca. 1550–1650) 207

Wolfgang Sommer

Obrigkeitskritik und die politische Funktion der Frömmigkeit im deutschen Luthertum des konfessionellen Zeitalters 245

Georg Schmidt

„Absolutes Dominat“ oder „deutsche Freiheit“. Der Kampf um die Reichsverfassung zwischen Prager und Westfälischem Frieden 265

IV. Reflexion und Wandel: 1650–1688

Conal Condren

The Problem of Audience, Office and the Language of Political Action in Lawson's *Politica* and Hobbes's *Leviathan* 287

Clare Jackson

The Political Theory of Non-Resistance in Restoration Scotland 1660–1688 305

Michael J. Seidler

Qualification and Standing in Pufendorf's Two English Revolutions 329

Autorenverzeichnis 353

I. Konzeptionen und Forschungsprobleme

Widerstandsrecht im Europa der Neuzeit: Forschungsgegenstand und Forschungsperspektiven

Von Robert v. Friedeburg, Bielefeld

Eine der bezeichnendsten Erfahrungen des Gesprächs in der Bielefelder Arbeitsgruppe war, wie umstandslos sich Theologen, Politologen und Historiker aus Australien, Deutschland, England und Schottland über die Grenzen ihrer Disziplinen und nationalen Forschungstraditionen hinweg nicht nur trotz, sondern wegen ihrer Spezialinteressen über die gemeinsame Bedeutung des Gegenstandes und seine Erforschung verständigten und wie groß die Übereinstimmung darüber war, was der Stand der Forschung sei und wo ein Neuanfang gemacht werden müsse.

Das muß nicht zuletzt deswegen erstaunen, weil wie bei kaum einem anderen Gegenstand der Forschung Begriff und Bedeutung von „Widerstandsrecht“ durch die Forschungsgeschichte, die Paradigmen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, durch die besonderen Erfahrungen der deutschen Geschichte während des Nationalsozialismus und durch die Instrumentalisierung vermeintlicher Lehren der Vergangenheit für die Gegenwart überformt worden sind.¹ Hinzu kommt, daß jüngere Überblicke nicht vorliegen. Die letzte umfassende Synthese zum Gegenstand im europäischen Gesamtzusammenhang stammt aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg.² Die letzte dem Thema ausdrücklich gewidmete Aufsatzsammlung erschien vor über einem Vierteljahrhundert.³ Die Spezialforschung, verstreut in Sammelbänden, Zeitschriften und Monographien, hat sich jedoch in vielfältiger Weise und zu nahezu jedem einschlägigen Teilaspekt des Gesamtproblems weiterentwickelt. Dies läßt ahnen, wie weit sich allein in den letzten dreißig Jahren die Erkenntnisse dieser Spezialforschung von dem entfernt haben, was vor dreißig Jahren als Forschungsstand gelten konnte, ohne daß eine neue Gesamtdarstellung vorläge. Bereits die Forschung zu *einzelnen* einschlägigen Autoren, wie

¹ Vgl. Robert v. Friedeburg, *Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt: Notwehr und Gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich, 1530–1669*, Berlin 1999, Kapitel 2.

² Kurt Wolzendorff, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt*, Breslau 1916.

³ Arthur Kaufmann (Hrsg.), *Widerstandsrecht*, Darmstadt 1972.

beispielsweise zu dem Juristen Johannes Althusius, spiegelt die Heterogenität der Perzeptionen des Forschungsstandes und die Divergenzen in der Bewertung und Deutung der Quellen.⁴ Die Bedeutung verschiedener Disziplinen mit unterschiedlichen Zugängen und Fragestellungen, neben der Geschichtswissenschaft die Rechtsgeschichte, die Theologie und Kirchengeschichte und die Politologie⁵, hat zur Heterogenität der Forschungslage ebenfalls beigetragen. Unterschiedliche Perspektiven und Fragestellungen verschiedener nationaler Historiographien machen darüberhinaus für diesen in besonderer Weise genuin europäischen Gegenstand einen einfachen Überblick grundsätzlich schwierig. Umso weniger kann auf einen solchen Überblick, auch auf die Gefahr einiger Lücken hin, verzichtet werden.

Ein Grund für die dennoch auf Anhieb hergestellte Verständigung in der Arbeitsgruppe über Disziplin- und Sprachgrenzen hinweg war, daß die deutsche und die englischsprachige Geschichtswissenschaft im Hinblick auf die Erforschung der „Frühen Neuzeit“ vor ähnlichen Problemen stehen. Diese Probleme ergaben sich in beiden Fällen aus der Ausdifferenzierung des Forschungsgegenstandes „Frühe Neuzeit“ aus der Epoche der Neuzeit insgesamt. Worin bestehen diese Probleme? Die Ausdifferenzierung der „Frühen Neuzeit“, in der englischsprachigen wie in der deutschsprachigen Historiographie, war nicht zuletzt eine Reaktion auf die Problematisierung staatsrechtlicher Rückprojektionen über die Ausdifferenzierung von Staat und Gesellschaft in das Europa der Zeit zwischen Reformation und Aufklärung. Demgegenüber sollte die „Frühe

⁴ Vgl. die radikal divergierenden Bewertungen der teilweisen Übersetzung von Althusius' *Politica* durch *Frederick S. Carney* (Hrsg.), *The politics of Althusius*, London 1964 und *Michael Behnen*, *Herrscherbild und Herrschaftstechnik in der Politica des Johannes Althusius*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 11 (1984), 417–72; und die Besprechungen der Monographien von *Thomas O. Hüglin*, *Sozietales Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlin 1991, und *Carl Joachim Friedrich*, *Johannes Althusius und seine Wirkung im Rahmen der Entwicklung der Politik*, Berlin 1975, durch zwei der unbestrittensten Spezialisten zum Gegenstand, *Michael Stolleis*, Bspr. Friedrich, *Zeitschrift für historische Forschung*, 4 (1977), 364–6; *Horst Dreitzel*, Bspr. Hüglin, *Zeitschrift für historische Forschung*, 22 (1995), 567–70; vgl. auch die noch ungemein heterogenen Zugriffe auf die Problemlage bei *Karl Dahm* (Hrsg.), *Politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlin 1988 (vgl. *Horst Dreitzel*, *Neues über Althusius*, *Ius Commune* 16 (1989), 276–302); Forschungsstand aufgearbeitet bei *Giuseppe Duso* (Hrsg.), *Herrschaft und Gemeinwesen im Umkreis von Althusius*, Wolfenbüttel 2002.

⁵ Zu nennen sind beispielsweise allein im deutschsprachigen Bereich aus dem Jahre 1999 *Tobias Quilisch*, *Das Widerstandsrecht und die Idee des religiösen Bundes bei Thomas Müntzer*, Berlin 1999; *Eckehard Quin*, *Personenrechte und Widerstandsrecht in der katholischen Widerstandslehre Frankreichs und Spaniens um 1600*, Berlin 1999.

Neuzeit“ in der ihr eigenen Fremdheit neu verstanden werden. In beiden Historiographien war diese Ausdifferenzierung mit einer besonders intensiven und methodisch bewußten Historisierung der politischen Theorie und des Begriffsapparates der Frühen Neuzeit verknüpft, die in der englischsprachigen Forschung beispielsweise von James Pocock und Quentin Skinner, in der deutschsprachigen Historiographie u. a. von Reinhart Koselleck und im Rahmen des Unternehmens des Lexikons der „Geschichtlichen Grundbegriffe“ vorangetrieben wurde.⁶ Auch im Rahmen der „Zeitschrift für historische Forschung“ erschienen Überlegungen dazu, die Erforschung der frühen Neuzeit durch eine Entschlackung von unsachgemäßen Anachronismen voranzutreiben.⁷

Im Verlauf dieser Forschungsentwicklung sind daher Paradigmen der Geschichte der Frühen Neuzeit ins Wanken geraten, nämlich insoweit in diesen Paradigmen Entwicklungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in die Geschichte der Neuzeit seit der Reformation insgesamt zurückprojiziert worden waren. Das gilt für Begriff und Reichweite dessen, was bis in die sechziger Jahre hinein unter ‚Absolutismus‘ verstanden wurde, und für die Frage nach den Wirkungen des Aufstiegs des fürstlichen Territorialstaates auf Politik, Gesellschaft und Mentalität der Deutschen.⁸ Am Aufstieg des Territorialstaates auf dem Boden des Alten Reiches und an seiner zentralen Bedeutung kann im Ernst kein Zweifel bestehen.⁹ Aber die Bewertung von Umfang, Chronologie und Folgen dieses Aufstiegs, kurz, die Frage nach dem Vermächtnis der Frühen Neuzeit für unsere Gegenwart, bleibt umstritten.¹⁰ Die Kritik an der eher positiven Bewertung des – brandenburg-preußischen – Territorialstaates durch die kleindeutsch-borussische Schule und die Erforschung bäuerlichen und

⁶ James Tully (Hrsg.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge 1988; Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Lexikon der Geschichtlichen Grundbegriffe*, 7 Bde., Stuttgart 1972–1992; Nicholas Phillipson, Quentin Skinner (Hrsg.), *Political Discourse in Early Modern Europe*, Cambridge 1993; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Bd. 2, Cambridge 1978.

⁷ Vgl. Peter Moraw, Volker Press, *Probleme der Sozial- und Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches im Späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (13.–18. Jahrhundert)*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 1 (1975) 95–108, besonders 97.

⁸ Vgl. beispielsweise noch Hella Mandt, *Tyrannislehre und Widerstandsrecht*, Darmstadt 1974, 3–7.

⁹ Vgl. Johannes Kunisch, *Absolutismus*, Göttingen 1986.

¹⁰ Ronald Asch/Heinz Duchhardt, *Einleitung: Die Geburt des „Absolutismus“ im 17. Jahrhundert: Epochenwende der europäischen Geschichte oder optische Täuschung?*, in: Diess. (Hrsg.), *Der Absolutismus – ein Mythos?*, Köln 1996, 3–24; Reinhard Blänkner, „Absolutismus“ und „frühmoderner Staat“. *Probleme und Perspektiven der Forschung*, in: Rudolf Vierhaus (Hrsg.), *Frühe Neuzeit – Frühe Moderne?*, Göttingen 1992.

ständischen Widerstandes haben auf die lang anhaltende Bedeutung ständischer Instanzen bis zum Ende des Alten Reiches hingewiesen, auf die Bedeutung des Reichsbewußtseins¹¹, zugleich aber darauf, wie problematisch es wäre, daraus einen neuen Weg in die Moderne zu konstruieren und Konzepte korporativer Privilegien mit Forderungen nach moderner individueller Freiheit zu verwechseln.¹²

Das Interesse an der Bedeutung des Widerstandsrechts in den Konflikten der Frühen Neuzeit speist sich nicht zuletzt aus der Neubewertung der Monarchien und der Stände im Europa der frühen Neuzeit, die sich im Gefolge dieser Veränderungen der Forschung vollzieht und noch längst nicht abgeschlossen ist. Insbesondere die Vorstellungen einer Dichotomie von Fürst und Ständen, sei es auf Reichsebene, sei es auf Territorialebene, und bestimmter historischer Rollen, sei es des Fürsten als Motor der Einheit des Staates, sei es der Stände als Garant seiner Freiheit, werden wohl kaum mehr vertreten. Die Vorstellung, die europäische Monarchie sei *allein* durch absolutistische Fürstenherrschaft, *allein* gegen den Willen und unter weitgehender Ausschaltung der Stände zum modernen Staat überführt worden, wird kaum mehr geteilt. Aber auch die Stände, denen im Anschluß ein verstärktes Interesse der Forschung galt, werden kaum mehr als freiheitliche Opposition zum monarchischen Absolutismus verstanden. Damit im Zusammenhang hat die Forschung auch jenes Verständnis von Widerstandsrecht zurückgewiesen, das im Grunde dem Vormärz entliehen war, nämlich als Ausdruck von vermeintlich freiheitlicher Opposition gegenüber dem monarchischen Fürstentum.

Ein vergleichbar tiefgreifender Wandel kennzeichnet die Veränderungen in der Historiographie des englischen Bürgerkrieges.¹³ Kaum ein Historiker verfiert mehr die Vorstellung, eine letztlich liberale Gruppe von Parlamentariern habe im Verlauf des Bürgerkrieges dem Liberalismus in England zum Durchbruch verholfen. In der „revisionistischen“ Welt¹⁴ der deutsch- und englischsprachigen Historiographie hat sich die Forschung daher auf eine erneute Lektüre der Quellen in dem Versuch

¹¹ Georg Schmidt, *Geschichte des Alten Reiches. Staat und Nation in der frühen Neuzeit 1495–1806*, München 1999.

¹² Peter Moraw, *Zu Stand und Perspektiven der Ständeforschung im spätmittelalterlichen Reich*, in: ders., *Über König und Reich. Aufsätze zur deutschen Verfassungsgeschichte des späten Mittelalters*. Hrsg. v. Rainer Christoph Schwinges, Sigmaringen 1995, 243–275; Barbara Stollberg-Rilinger, *Vormünder des Volkes? Konzepte landständischer Repräsentation in der Spätphase des Alten Reiches*, Berlin 1999.

¹³ Ronald G. Asch, *Triumph des Revisionismus oder Rückkehr zum Paradigma der bürgerlichen Revolution?*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 22 (1995), 523–540; vgl. auch den Beitrag von Glenn Burgess in diesem Band.

konzentriert, diese weniger durch die Brille der staats- und verfassungsrechtlichen Vorstellungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu lesen. Die zunehmende Historisierung von Staatsrecht, Geschichtswissenschaft und Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, und damit auch zentraler Paradigmen wie derjenigen von Max Weber und Ernst Troeltsch, trägt sicherlich zu dieser Tendenz bei.¹⁵

Dies zu konstatieren heißt jedoch nicht, von der Vorstellung abzurücken, Geschichtswissenschaft schaffe Erkenntnis durch die Schilderung und Erklärung von Wandel im Zeitverlauf, und dazu sei der Rückgriff gerade auch auf verfassungs- und ideenhistorische Konzepte der Zeitgenossen, und zwar vor dem Hintergrund spezifischer Ereignisse und der Reaktion auf sie in Denken und Handeln, notwendig. Die Quellen zum Widerstandsrecht stellen solche Konzepte in besonders prägnanter Form bereit. Sie helfen uns daher, etwas über die Entstehung unserer eigenen Vorstellungen von Staat und Gesellschaft zu erfahren, ohne diese in die Vergangenheit zurückzuprovozieren. Insbesondere seit das soziologische Reservoir zur Erklärung gesellschaftlichen Wandels aus der Wende zum 20. Jahrhundert selbst in den Strudel seiner eigenen Historisierung geraten ist, greifen Historiker auf der Grundlage des erreichten Reflexionsstandes besonders zu den juristischen und philosophischen Texten, den spezialisierten Formen der zeitgenössischen gesellschaftlichen Reflexion, zurück.

In diesen Quellen spiegelt sich die Frühe Neuzeit zugleich als Laboratorium des Nachdenkens über den Zusammenhalt menschlicher Gemeinwesen, die durch tiefe innere Gegensätze zerrissen sind. Historische Forschung wird kaum Handlungsrezepte für die Gegenwart bereitstellen können. Aber sie kann einen Reflexionsraum bereitstellen, der vor vermeintlich einfachen Antworten warnt. Die Frage nach der Entstehung unserer modernen, national jedoch ausgesprochen unterschiedlichen, Vorstellungen von Staat und Gesellschaft, und nach der möglichen oder nötigen Zwangsgewalt gemeinsamer Ordnungen, läßt sich vielleicht an kaum einer anderen Fragestellung so produktiv untersuchen.¹⁶ Im Ver-

¹⁴ *Peter Lake*, Retrospective: Wentworth's political world in revisionist and post-revisionist perspective', in: *The Political world of Thomas Wentworth, Earl of Strafford 1621-1641*, hrsg. v. J. F. Merrit, Cambridge 1996, 252-283, hier 265.

¹⁵ Vgl. *Luise Schorn-Schütte* (Hrsg.), *Alteuropa und Frühe Moderne. Deutungsmuster für das 16. und 17. Jahrhundert aus dem Krisenbewußtsein der Weimarer Republik in Theologie, Rechts- und Geschichtswissenschaft*, Berlin 1999; *Hans Erich Bödeker/Ernst Hinrichs* (Hrsg.), *Alteuropa - Ancien Régime - Frühe Neuzeit. Probleme und Methoden der Forschung*, Stuttgart 1991.

¹⁶ Vgl. beispielsweise *Christoph Fürbringer*, *Necessitas und Libertas. Staatsbildung und Landstände im 17. Jahrhundert in Brandenburg, Frankfurt* 1985; *Glenn Burgess*, *Repacifying the polity: the responses of Hobbes and Harrington to the*

lauf der Konflikte, und besonders der Konfessionskonflikte, der frühen Neuzeit entstand durch den Versuch, andere von der Berechtigung einer Auflehnung gegen rechtmäßig eingesetzte höhere Magistrate, gegen den rechtmäßigen König oder Kaiser – oder von der Gefährlichkeit solchen Tuns – zu überzeugen, nicht nur ein besonders interessantes Corpus von Veröffentlichungen. Hier schlugen sich, in der Regel unter besonders dramatischen Umständen, Äußerungen der Zeitgenossen von *ihren* Vorstellungen politischer Legitimität nieder. Das ist ein Grund dafür, daß die Forschungsgeschichte zu diesen Veröffentlichungen wenigstens bis 1618 zurückreicht, als der sächsische Jurist Friedrich Hortleder einen Teil der Pamphletistik des Schmalkaldischen Krieges von 1547 der deutschen Öffentlichkeit erneut zugänglich machte in dem Bemühen, die Argumente zu sondieren, und eine Grundlage für die weitere Diskussion zu bieten. Freilich hatte diese Bedeutsamkeit des Gegenstandes für jeweils aktuelle Konflikte – vom Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges bis hin zur Frage der Einfügung eines Paragraphen zum Widerstandsrecht in das Grundgesetz im Rahmen der Notstandsgesetzgebung – eine wichtige Konsequenz. Jeweils gegenwärtige Interessen und Probleme haben wie bei kaum einem anderen Gegenstand Fragen und Antworten mit bestimmt. Daher müssen die spezifisch historischen Verständnisse von „Widerstandsrecht“, ihrerseits verflochten mit spezifischen verfassungsrechtlichen und ereignisgeschichtlichen Situationen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die Bedeutung des Begriffs „*jus resistendi*“ im 16. und 17. Jahrhundert, die Forschungsgeschichte und die Probleme der gegenwärtigen Forschung zunächst vergegenwärtigt werden, um den Leser auf die spezialisierten Beiträge dieses Bandes einzustimmen.

I. Widerstandsrecht als Problem des Rechtsschutzes der bürgerlichen Verfassung gegenüber dem monarchischen Staat: Die Geburt eines Forschungsproblems

Eine einfache Definition des Begriffs „Widerstandsrecht“ scheint auf der Hand zu liegen – nämlich daß es sich um ein Recht zum Widerstand gegen den Staat und seine Organe handele, um übergeordnete Normen zu verteidigen.¹⁷ Man mag nämlich argumentieren, *jede* an Normen gebundene Rechtsordnung unter den Menschen müsse zur Friedenswahr-

crisis of the common law, in: *Soldiers, writers and statesmen of the English Revolution*, hrsg. v. Ian Gentles, John Morrill, Blair Worden, Cambridge 1998, 202–229; *Margaret Samson*, *Laxity and Liberty in Seventeenth Century English Political Thought*, in: *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, hrsg. v. E. Leites, Cambridge 1988, 72–118.

¹⁷ Siehe in diesem Sinne beispielsweise *Arthur Kaufmann*, Einleitung, in: *Widerstandsrecht* Anm. 3), IX–XIV.

rung und zur Durchsetzung allgemein akzeptierter Normen über Zwangsmittel verfügen, um sich gegenüber streitenden Parteien zur Friedenswahrung und gegenüber Gegnern dieser Normen durchsetzen zu können. Eben diese Notwendigkeit verbiete einerseits die Einrichtung eines Widerstandsrechts gegen die Vertreter eben dieser Ordnung. Die Verteidigung der Normen, zu deren Durchsetzung die Ordnung jedoch errichtet worden sei, verlange möglicherweise andererseits deren Verteidigung auch *gegen* Vertreter dieser Ordnung selbst, wenn diese gegen ihr Amt verstießen. In der Tat stoßen wir hier auf ein Grundproblem menschlicher Ordnung in der politischen Theorie des Okzidents, das auch durch die frühneuzeitlichen Autoren thematisiert wurde.

Dem Kern dieser Argumentation läßt sich in den Quellen des 16. bis 20. Jahrhunderts nachspüren. Im Frühjahr 1530 widerlegte Philipp Melanchthon beispielsweise den Versuch juristischer Berater der Fürsten, ein Naturrecht auf Widerstand gegen den Kaiser zu konstruieren.¹⁸ Das naturrechtlich zustehende Recht der Menschen auf Selbstverteidigung gegen einen unrechtmäßigen Angriff (*vim vi repellere*) entfalle durch die Einrichtung der Obrigkeit, der alleine das Recht zu richten und zur Rache an Rechtsbrechern zukomme, um eben Gewalt unter den Menschen zu verhindern. Das Naturrecht der Selbstverteidigung bleibe nur völkerrechtlich einschlägig, nicht jedoch innerhalb eines Gemeinwesens. Die Fälle der Kommentatoren des Römischen Rechts im Mittelalter, der Glossatoren und Postglossatoren, zur Notwehr innerhalb eines Gemeinwesens bezögen sich nicht auf die Ausübung von Gewalt gegen den höchsten Magistrat – also im Reich den Kaiser –, sondern auf Notwehrhandlungen gegen Privatleute und niedere Amtsträger.¹⁹

Dieser Hinweis Melanchthons vom Frühjahr 1530 auf die Außerkraftsetzung naturrechtlicher Ansprüche durch Einrichtung einer Herrschafts- und Rechtsordnung entspricht auf den ersten Blick Anton Bauers Widerlegung der Möglichkeit eines Widerstandsrechts an der Schwelle zu den modernen Anschauungen des 19. Jahrhunderts, rund zweidreiviertel Jahrhunderte später. Bauer folgerte 1808, die Anerken-

¹⁸ Auf Melanchthons Gutachten kann zugegriffen werden bei *Heinz Scheible* (Hrsg.), *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523–1546*, Gütersloh 1969, 57–60; vgl. hierzu *Diethelm Böttcher*, *Ungehorsam oder Widerstand? Zum Fortleben des mittelalterlichen Widerstandsrechts in der Reformationszeit (1523–1530)*, Berlin 1991, 82–85.

¹⁹ Vgl. – mit unterschiedlicher Gewichtung der Argumente Melanchthons – *Böttcher* (Anm. 18), 59–98; *Eike Wolgast*, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände*, Gütersloh 1977, 162–3; zu seiner Rezeption des Naturrechts siehe jetzt *Bernd-Rüdiger Kern*, *Philipp Melanchthon als Interpret des Naturrechts*, in: *Werk und Rezeption Philip Melanchthons in Universität und Schule*. Hrsg. v. Günther Wartenberg, Leipzig 1999, 147–160.

nung eines Widerstandsrechtes gegen den Staat „würde im Staat, dessen Zweck in Rechtssicherheit besteht, einen Zustand des Despotismus und der Anarchie“ bewirken. Bauer wies auf die Aufgabe der gerichtlichen Instanzen hin, Streitigkeiten zwischen Monarch und Bürgern zu klären.²⁰ Mit demselben Argument wurde auch die Einfügung eines Widerstandsrechts in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland im Gefolge der Notstandsgesetzgebung problematisiert (Art. 20 IV GG). „Die Verfassung eines demokratischen Staates kann – wenn einmal in Kraft getreten – ihren Geltungsanspruch nicht selbst dadurch in Frage stellen, daß sie das Urteil über ihre Verbindlichkeit dem einzelnen Staatsangehörigen überläßt, indem sie ihm ein individuelles Widerstandsrecht gegen die Rechtsordnung einräumt.“²¹ Als zulässig erscheint das Widerstandsrecht des Grundgesetzes seinen Kritikern insofern *nicht* im Sinne eines Widerstandes *gegen*, sondern höchstens als „hilfswises Eingreifen *zum Schutz der verfassungsmäßigen Ordnung*“.²² Wer soll über einen solchen Notfall aber entscheiden? Dieses Problem war den frühneuzeitlichen Zeitgenossen bekannt, wurde durch die Glaubensspaltung besonders virulent und scheint in den Quellen vielfach auf.²³

So scheinbar unproblematisch dieser Brückenschlag zwischen Melanchthon und den Kommentatoren des Grundgesetzes zu sein scheint, so sehr verbergen sich jedoch hinter Begriff und Institution ‚Staat‘ so fundamentale Wandlungsprozesse im Verhältnis zwischen einem Gemeinwesen, den Normen, die für alle Mitglieder dieses Gemeinwesens gelten sollen, und der institutionalisierten Zwangsordnung zur Durchsetzung dieser Normen, daß zwischen dem, was in den Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts als „jus resistendi“ erscheint, dem, was im 19. und frühen 20. Jahrhundert darunter verstanden wurde, und dem, was seit den 1970er Jahren in der Forschung als Problem „Widerstandsrecht“ behandelt wird, jeweils große Unterschiede bestehen.

Die Probleme beginnen damit, daß die moderne Erforschung und Problematisierung von „Widerstandsrecht“ im Verlauf des 19. Jahrhunderts zunächst von anderen staatsrechtlichen, gesellschaftlichen und ideengeschichtlichen Voraussetzungen ausging, als sie im 16. und 17. Jahrhundert gegeben waren.²⁴ August Ludwig Schlözer reflektierte den funda-

²⁰ Anton Bauer, Lehrbuch des Naturrechts, Marburg 1808, 318.

²¹ Hans Schneider, Widerstand im Rechtsstaat, Karlsruhe 1969, 21.

²² Schneider, Rechtsstaat, 13.

²³ Vgl. Robert v. Friedeburg, Vom ständischen Widerstandsrecht zum modernen Naturrecht: Die *Politica* des Johannes Althusius und ihre schottische Rezeption, in: Luise Schorn-Schütte (Hrsg.), Strukturen des politischen Denkens in der Frühen Neuzeit, München 2001.

²⁴ Vgl. allgemein Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert: Zeitgebundene Fragestellungen und

mentalen konzeptionellen und begriffsgeschichtlichen Wandel seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wenn er 1793 schrieb, „Aristotelis und Wolfs Republiken haben nichts als den Namen miteinander gemein. Die Büchlein von Lipsius, Besold, Arnisaeus, Althus, Boxhorn, Grillo & etc. vom Jahre 1590 bis 1730 enthalten *gerade nichts* [Hervorhebung des Autors, R. v.F.] von dem, was wir jetzo Politik nennen“²⁵ Und zwei weitere Einsichten müssen ebenfalls zu Beginn unserer Beschäftigung mit dem Begriff erinnert werden. Zu Recht haben Experten zum Thema festgestellt, die Rechtsmittel und Handlungen, die als „Widerstandsrecht“ in der Geschichtswissenschaft untersucht worden sind, seien so vielfältig und ihrer Qualität nach so unterschiedlich – und so weit über das hinausgehend, was als „jus resistendi“ in den Quellen erscheint –, daß fraglich sei, wie trennscharf der Begriff eigentlich sei. Diese Forschungsgegenstände reichen von Herrscherverlassung bis hin zur Absetzung, von ständischen Vertragsgarantien zugunsten Dritter bis hin zu natur- und strafrechtlichen Kategorien.²⁶ Die Ermordung Heinrichs III. von Frankreich 1589 wurde beispielsweise von einer Publizistik vorbereitet und begleitet, die behauptete, an seiner rechtmäßigen Einsetzung zum König könne gezweifelt werden, und ihn insoweit als Usurpator denunzierte.²⁷ Das frühneuzeitliche Widerstandsproblem stellte sich aber gerade mit Bezug auf rechtmäßig eingesetzte Magistrate. Läßt sich die Aufforderung zum Kampf gegen einen Usurpator, der vermeintlich nie rechtmäßig eingesetzt worden war und insofern gar nicht Organ des eigenen Staates war, unter das Problem „Widerstandsrecht“ subsumieren? Studien über den Sturz spätmittelalterlicher Monarchen kommen sogar ganz ohne einen Hinweis auf den Gegenstand „Widerstandsrecht“ aus.²⁸ Zugleich hat Christoph Link festgestellt, daß die Beschäftigung mit dem Gegenstand „Widerstandsrecht“ und das Bemühen, unter diesen Begriff eine ganze Reihe höchst unterschiedlicher Rechtsakte und Handlungen zu

Leitbilder, Berlin 1961; *Christoph Schönberger*, Das Parlament im Anstaltsstaat. Zur Theorie parlamentarischer Repräsentation in der Staatsrechtslehre des Kaiserreiches (1871–1918), Frankfurt 1997; und insbesondere zu Otto Gierke den Beitrag von *Wolfgang Mager* in Luise Schorn-Schütte (Hrsg.), Strukturen politischen Denkens in der frühen Neuzeit, München 2001.

²⁵ *August Ludwig Schlözer*, Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre, Göttingen 1793, 8.

²⁶ Vgl. beispielsweise die erhellende Diskussion bei *Böttcher* (wie Anm. 18); *Quentin Skinner*, The Origins of the Calvinist Theory of Revolution, in: Barbara C. Malament (Hrsg.), After the Reformation, 1980, 309–30.

²⁷ Vgl. jüngst *Quin* (Anm. 5).

²⁸ Vgl. den Beitrag von Arno Strohmeier in diesem Band; *Frantisek Graus*, Das Scheitern von Königen: Karl VI., Richard II., Wenzel IV., in: Reinhard Schneider (Hrsg.), Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich, Sigmaringen 1987, 17–40.

subsumieren, eine Besonderheit der deutschen Geschichte, Geschichtswissenschaft und des deutschen Staatsrechts sei, insofern als darin der Frage nachgegangen werde, ob in die Rechtsordnung des souveränen Staates ein Recht auf Gewaltanwendung eben gegen dessen Organe eingebaut werden könne oder nicht.²⁹

Diese Beobachtungen sind ernst zu nehmen. Denn sie weisen darauf hin, daß das deutsche Forschungsproblem „Widerstandsrecht“ – ungeachtet der Tatsache, daß „jus resistendi“ durchaus auch ein Quellenbegriff der frühen Neuzeit war – in besonderem Maße als Sammelrubrik für Publizistik, Staatsrecht und Historiographie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts diene, um ganz unterschiedliche Probleme aufgrund der erkenntnisleitenden Fragen der Historiker, Juristen und Publizisten zu *einem* Gegenstand zusammenzufügen, und insofern von dem Quellenbegriff „jus resistendi“ zu unterscheiden ist. Eine solche Zusammenfügung verschiedener Probleme ist an sich nicht illegitim, aber zur produktiven Fortführung der Forschung ist es notwendig, sich ihre Motive vor Augen zu führen und gegebenenfalls unter neuen Motiven und neuen Fragestellungen *neu* zusammenzufügen.

In der Tat unterlag die Konstitutierung des Problems „Widerstandsrecht“ zum Forschungsgegenstand zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Deutschland ganz spezifischen Bedingungen, die auf die Fassung des Gegenstandes bis heute einen gewichtigen Einfluß nehmen – einen Einfluß, der nicht immer den frühneuzeitlichen Zielen und Intentionen entspricht. Wir müssen dazu zunächst kurz auf die verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen eingehen, unter denen das Interesse an der Erforschung des Widerstandsrechts besonders zwischen 1815 und den 1860er Jahren aufblühte.

Dieses Interesse nahm in der Publizistik³⁰ und in der rechtsgeschichtlichen Forschung des 19. Jahrhunderts seinen Ausgangspunkt aus einer in der Tat spezifisch deutschen verfassungsgeschichtlichen Ausgangslage. Die Staaten des deutschen Bundes waren mit dem Ende des Alten Reiches einerseits souverän geworden. Andererseits sah § 13 der Bundesakte die Einrichtung einer „landständischen Verfassung“ in den Bundesstaaten vor, deren Ausgestaltung und Einführung jedoch Sache dieser Bundesstaaten blieb, ohne daß eindeutig geklärt war, ob und wie gegebenen-

²⁹ *Christoph Link*, Jus resistendi. Zum Widerstandsrecht im deutschen Staatsdenken, in: Audormar Scheuermann u. a. (Hrsg.), *Convivium Utriusque Iuris*, Wien 1976, 55–68.

³⁰ Vgl. beispielsweise *Friedrich Murhard*, Über Widerstand, Empörung und Zwangsübung der Staatsbürger gegen die bestehende Staatsgewalt in sittlicher und rechtlicher Beziehung, Braunschweig 1832. Vgl. *Wolzendorff*, Staatsrecht (Anm. 2), 453–55.

falls diese Vorgabe umzusetzen war, geschweige, ob die Erzwingung einer Verfassung möglich sei. Schließlich waren die monarchischen Häupter dieser Bundesstaaten, wenigstens formal, nun souverän und nicht mehr, wie noch bis zum Ende des Alten Reiches 1806, dem Urteil des Reichshofrats und Reichskammergerichts in bestimmten Fällen unterworfen. Im deutlichem Gegensatz etwa zu Frankreich oder England, wo es eine solche Appellationsinstanz gegen den eigenen Monarchen in der frühen Neuzeit so nicht gegeben hatte, reichte die Erinnerung an diese Möglichkeit in die Publizistik zum neuen Deutschen Bund hinein.³¹

In einigen Bundesstaaten, beispielsweise Braunschweig, Hannover und Kurhessen, aber auch in Preußen und Österreich, war jedoch zunächst keine der liberalen Verfassungsbewegung entgegenkommende Verfassung beschlossen worden. Das lag nicht zuletzt daran, daß der Charakter der einzuführenden „landständischen Verfassung“ umstritten blieb. Sollte es sich dabei um eine moderne Repräsentativverfassung für alle erwachsenen – männlichen – Staatsbürger, gegebenenfalls mit einem gewissen Mindesteinkommen, oder um die traditionelle Repräsentation privilegierter Herrschaftsstände handeln, wie Friedrich Gentz behauptete, um den § 13 in restaurativer Absicht zu entschärfen?³² Wo es wie in Braunschweig 1830 im Gefolge der Pariser Revolution zu Unruhen kam, in deren Verlauf die konstitutionelle Bewegung die Einführung einer Verfassung zu erzwingen hoffte, rechtfertigten einige Publizisten wie Friedrich Murhard diese Erzwingung mit einem Recht auf Widerstand.³³ Diese Argumentation erschien ihnen politisch angemessener, als von einer ‚Revolution‘ oder gar einem Recht auf Revolution zu sprechen.³⁴ Stattdessen griffen sie bis weit in die deutsche Geschichte, beispielsweise bis auf die Auseinandersetzung Ludwigs des Bayern mit dem Papst, zurück.³⁵ Oder sie griffen, wie die Juristen der Fakultäten Heidelberg,

³¹ Vgl. noch *Otto Bähr*, *Der Rechtsstaat*, Kassel/Göttingen 1864; zu den Reichsgerichten und der Reflexion über sie an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert vgl. u. a. *Heinz Mohnhaupt*, *Sammlung und Veröffentlichung von Rechtsprechung im späten 18. und 19. Jahrhundert*, in: Friedrich Battenberg/Filippo Ranieri (Hrsg.), *Geschichte der Zentraljustiz in Mitteleuropa*, Köln 1994, 403–20.

³² Im Überblick und mit weiterführender Literatur *Dieter Grimm*, *Deutsche Verfassungsgeschichte 1776–1866*, Frankfurt 1988, 60–231; *Thomas Nipperdey*, *Deutsche Geschichte 1800–1866*, München 1983, 272–80, 286–295, zur Theorie des „Dualismus“ insbesondere 295.

³³ Vgl. auch *Horst Dreitzel*, *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft*, Bd. 2, Köln 1991, 1140.

³⁴ Vgl. *Wolzendorff* (Anm. 2), 513–514. Vgl. freilich auch ebd., 446: Auch Abhandlungen zur Frage eines Rechtes auf „Revolution“ wurden unter den Schriftenkreis zur Widerstandsproblematik subsumiert.

³⁵ Vgl. *Murhard* (Anm. 30), 196.

Jena und Tübingen 1839, auf die vermeintlichen Repräsentationsbefugnisse der Landstände des Alten Reiches zurück, um im Hannoverschen Verfassungskonflikt den Nachweis zu führen, der König von Hannover habe aufgrund – vermeintlich – alter Rechte der Landstände eine Repräsentativverfassung zu billigen. Sie gingen dabei von der Annahme aus, in den Rechten der Landstände und schließlich auch in deren ‚Widerstandsrecht‘ im Alten Reich spiegele sich der Anspruch des Volkes auf gesetzmäßige, und das hieß für die Verfassungsbewegung eben auch, verfassungsmäßige Regierung.³⁶

Als gesetzmäßige Regierung wurde seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts durch die Verfassungsbewegung jedoch eine Regierung verstanden, die gemäß einer geschriebenen Verfassung, mit einer Repräsentativversammlung und im Rahmen eines Systems der Gewaltenteilung arbeitete – kurz, die den modernen verfassungsrechtlichen Forderungen entsprach, wie sie im Zuge der amerikanischen und französischen Revolution formuliert worden waren. Erst just um diese Zeit etablierte sich daher auch der Begriff „Absolutismus“ im polemischen Vokabular der Liberalen als Gegenbegriff zu „Konstitutionalismus“, um eine monarchische Regierung ohne solche verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen als illegitim zu diskreditieren.³⁷ Voraussetzung dieser modernen Verfassungsvorstellungen war, daß monarchischer Anstaltsstaat und bürgerliche Privatrechtsgesellschaft auseinandertraten. Die Bürger und ihre Rechte waren der Vorstellung der liberalen Verfassungsbewegung nach durch eine Verfassung zu schützen, auch gegenüber dem souveränen Monarchen und seinen Beamten und Soldaten, ohne daß deswegen die Frage der Souveränitätsrechte selbst berührt werden sollte. Die einzuführenden Repräsentativversammlungen und besonders die einzuführende unabhängige Gerichtsbarkeit sollten eben diese bürgerliche Privatrechtsgesellschaft und ihre verfassungsmäßigen Rechte gegenüber dem Monarchen und seiner Regierung vertreten. Der Monarch blieb souverän, aber er sollte eine eigene bürgerliche Rechtssphäre als unantastbar akzeptieren.³⁸

Diese Vorstellung eines Dualismus aus monarchischem Staat und Bürgergesellschaft war in der Tat spezifisch für die deutschen Verhältnisse. Ebenso charakteristisch für die deutschen Verhältnisse war, daß von seiten eines Teils der Verfassungsbewegung der Versuch unternommen wurde, vermeintliche spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Vorbilder

³⁶ Wolzendorff (Anm. 2), 452–453.

³⁷ Vgl. Dreitzel, *Monarchiebegriffe* (Anm. 33), Bd. 1, 328.

³⁸ Vgl. Hasso Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Berlin 1974, 422–62, besonders 428; Nipperdey, *Deutsche Geschichte* (Anm. 32), zum „Dualismus“ 295–96.

eines Widerstandes gegen den Fürsten zum Vorbild zu stilisieren, um das eigene Handeln in der Gegenwart zu legitimieren³⁹, auf einen Bezug zur französischen oder amerikanischen Revolution jedoch weitgehend zu verzichten. Die kategorialen Unterschiede, auf die Schlözer noch verwiesen hatte, wurden dagegen weniger reflektiert. Denn, daran hat uns Barbara Stollberg-Rilinger erinnert, es ging ja gerade um die Legitimierung solcher *neuen* Rechte durch den Hinweis auf die deutsche Vergangenheit.⁴⁰

In ihrer Habilitationsschrift über „Konzepte landständischer Vertretung in der Spätphase des Alten Reiches“ hat Barbara Stollberg-Rilinger auf den fundamentalen Wandel des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft aufmerksam gemacht, den die Spätaufklärung mit sich brachte und aufgrund dessen Widerstandsrecht im 16. und 17. Jahrhundert mit anderen Kategorien verstanden werden muß, als das im Verlauf des 19. Jahrhunderts der Fall war. Und nicht von ungefähr haben selbst führende Vertreter der modernen Verfassungsprinzipien der Aufklärung wie Immanuel Kant ein Widerstandsrecht entweder ganz abgelehnt⁴¹, oder wie führende Juristen der liberalen Verfassungsbewegung, beispielsweise Sylester Jordan⁴², an einen formellen Richterspruch gebunden.

Der deutschen Spätaufklärung⁴³ ging es um die Trennung der bürgerlichen Privatrechtsgesellschaft vom monarchischen Anstaltsstaat. Ge-

³⁹ Vgl. beispielsweise *Murhard* (Anm. 30), 397–419.

⁴⁰ *Stollberg-Rilinger* (Anm. 12), *Konzepte*. Stollberg-Rilinger führt aus, gerade diejenigen politischen Gruppierungen, welche die alten Privilegien der ständischen Herrenstände konservieren wollten, bestritten nun energisch den repräsentativen Charakter der alten Landstände, während sich diejenigen, welche sich den Anschluß an die landständische Verfassung für modernere Repräsentationsformen offen halten wollten, auf den vermeintlich im modernen Sinne repräsentativen Charakter der alten Stände beriefen.

⁴¹ Vgl. *Immanuel Kant*, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), hrsg. v. Dieter Henrich, Frankfurt 1967. Zur Neukonzeptualisierung der Problemlage durch Kant vgl. *Link* (Anm. 41); *Wolfgang Mager*, Art. Republik, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Band 5, Stuttgart 1984, 549–651, hier 607–18.

⁴² Vgl. *Wolzendorf*, *Staatsrecht* (wie Anm. 2), 439–41.

⁴³ Damit sind insbesondere die Äußerungen bei *Immanuel Kant*, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), gemeint, die von den Konzeptionen bei Thomasius und Wolff abzugrenzen sind, vgl. aus der weitgefächerten Literatur u. a. *Eckhart Hellmuth*, *Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont*, Göttingen 1985, 279–85; *Friedrich Vollhardt* (Hrsg.), *Christian Thomasius (1655–1728)*, Tübingen 1997; *ders.*, *Frank Grunert* (Hrsg.), *Aufklärung als praktische Philosophie*, Tübingen 1998; und besonders *Wolfgang Hardtwig*, *Wie deutsch war die deutsche Aufklärung*, in: *Helmut Neuhaus* (Hrsg.), *Aufbruch aus dem Ancien régime*, Köln 1993, 157–184; *Christoph Link*, *Zwischen Absolutismus und Revolution. Aufgeklärtes Denken über Recht und Staat in der Mitte des 18. Jahrhundert*, in: *ebd.*, 185–210;

burtsstand und Religionszugehörigkeit sollten nicht mehr, wie noch in der Gesellschaft des Alten Reiches und im Europa des Ancien Régime, über die Teilhabe am öffentlichen Gemeinwesen, dem Staat, entscheiden. Gegenüber der monarchischen Zentralgewalt sollten nicht mehr nur ständische Korporationen, wie Adel, Klerus oder städtische Patriziate, sondern alle Bürger, wenigstens diejenigen mit Besitz und Bildung, repräsentiert werden. Funktionen des Staates, wie beispielsweise das Gerichtswesen, sollten nicht mehr in der Hand privater Personen liegen, daher auch der Ruf nach Abschaffung der Patrimonialgerichte. Den Aufklärern war jedoch klar, daß die Unterschiede unter den Menschen hinsichtlich Geburt und Religion mit diesen Forderungen nicht verschwinden würden. Aber sie sollten als Unterschiede zwischen den *Privatbürgern* nicht mehr Einfluß auf deren *öffentliche* Rolle als *Staatsbürger* nehmen. Also mußten bürgerliche Privatrechtsgesellschaft und öffentlicher Anstaltsstaat sich in zwei Sphären trennen. Den Schutz dieser bürgerlichen Privatrechtsgesellschaft gegenüber dem Staat, von Eigentum und Religionsausübung, von Meinungsfreiheit und Arbeitsleben, sollte nun eine Verfassung in einem ganz neuen Sinne regeln. Diese Grundannahme einer Ausdifferenzierung von monarchischem Anstaltsstaat und bürgerlicher Privatrechtsgesellschaft lagen auch Überlegungen wie die aus Johann Ludwig Klübers „Öffentlichem Recht des deutschen Bundes und der Bundesstaaten“ von 1817 zugrunde. Er schrieb, „Vermöge des Unterwerfungsvertrages behält das Volk, der Inbegriff der Staatsbürger, außerhalb des Staatszwecks seine Selbständigkeit [d.h. als bürgerliche Privatrechtsgesellschaft mit dem Recht auf Eigentum, Religion usf. R. v. F.]; und der Regent hat die Oberherrschaft nur unter der Bedingung pflichtmäßiger Wahl der Mittel zur Erreichung jenes Zwecks. Es kann also das Volk von dem Regenten als bloßes Mittel für andere Zwecke (Tyrannei, Sultanismus, Machiavellismus) nicht behandelt werden (Recht des gewaltsamen Widerstandes, *jus resistendi*).“⁴⁴ Klüber, badischer Staatsrat, Professor der Rechte in Heidelberg, Teilnehmer am Wiener Kongreß auf Einladung Hardenbergs und dessen Mitarbeiter als Legationsrat in Berlin, verstand unter „*jus resistendi*“ also das Recht auf Widerstand durch das Volk – im Sinne der bürgerlichen Privatrechtsge-

Robert v. Friedeburg, Wolfgang Mager, Learned men and merchants: the rise of the „Bürgertum“, 1648–1806, in: Sheilagh Ogilvie, Robert Scribner (Hrsg.), Germany: A Social History 1300–1800, Bd. II, London 1996, 164–195; *ders.*, Natural Jurisprudence, Argument from History and Constitutional Struggle in the Early Enlightenment: Gottlieb Samuel Treuer's 1719 Anti-Absolutist Polemic, in: *Thomas Hochstrasser, Jonathan Parkin* (Hrsg.), European Natural Law Theories in the Early Enlightenment, Kluever 2001.

⁴⁴ *Johann Ludwig Klüber*, Das öffentliche Recht des deutschen Bundes, 1817, 291, zit. nach *Wolzendorff* (Anm. 2), 445.

sellschaft – gegenüber dem Staat – im Sinne des monarchischen Anstaltsstaates – bei Verfassungsbrüchen dieses Staates. Widerstandsrecht in diesem Sinne setzte der Exekutive an den Vorgaben der Verfassung bemessene Grenzen, über deren Bruch womöglich durch geeignete Institutionen der Judikative, beispielsweise ein Verfassungsgericht, zu entscheiden war. Zu den Bestandteilen einer Verfassung, deren Einrichtung zu den Pflichten der monarchischen Regierungen aus der Sicht des Konstitutionalismus zählte, gehörten neben einer modernen Repräsentation – auch wenn sie als vermeintliches Erbe der landständischen Verfassung verteidigt werden mochte – materiale Bürgerrechte⁴⁵ und die Gewaltenteilung in Exekutive, Judikative und Legislative. Verwirklicht wurden diese Ziele in der französischen Verfassung von 1791. Doch es kam wenigstens für Teile der deutschen liberalen Bewegung nicht in Frage, sich auf den französischen Kriegsgegner zu berufen, um eigene Forderungen durchzusetzen. Nicht zuletzt Friedrich Gentz hatte ja versucht, solche Forderungen gerade mit Hinweis auf die französische Revolution zu diskreditieren, und den Begriff der landständischen Verfassung scharf von dem einer repräsentativen Verfassung abgegrenzt. So lag es für wenigstens einen Teil der liberalen Bewegung nahe, sich mit Munition aus der Verfassungsgeschichte des Alten Reiches zu versorgen, um den eigenen Zielen Nachdruck zu verschaffen.

Fassen wir zusammen: Weil die deutsche Verfassungsbewegung einerseits eine verfassungsrechtliche Ordnung herstellen, andererseits an der monarchischen Souveränität des deutschen Konstitutionalismus in der Regel nicht rütteln wollte, rückte das Problem des Widerstandsrecht in ihr Interesse und wurde zugleich mit ihren modernen Vorstellungen der verfassungsrechtlichen Sicherung von Freiheit und Rechtsgleichheit verknüpft. Die Vorstellung, es handele sich beim Widerstandsrecht um ein Recht gegen den Staat und seine Organe, entstand in dieser spezifischen Ausgangslage. Denn einerseits hatten die modernen Staaten des deutschen Bundes die legale Gewalt monopolisiert, andererseits hatten sich monarchischer Anstaltsstaat und bürgerliche Privatrechtsgesellschaft geschieden. Letztere verfügte jedoch über eine eigene Legitimität ihrer verfassungsrechtlichen Ziele, die sich sogar auf Artikel 13 der Bundesakte stützen konnte. War von Widerstandsrecht die Rede, richtete sich dieses in der Tat gegen Organe des monarchischen Staates.

⁴⁵ Vgl. *Diethelm Klippel*, Verfaßte Freiheit. Die Entdeckung der Freiheitsrechte als Verfassungsprinzip im 18. und 19. Jahrhundert, in: Paul-Joachim Heinig u.a. (Hrsg.), Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit, Berlin 2000, 149–170.

II. *jus resistendi* und ständische Privilegien in der frühen Neuzeit

Während des 16. und 17. Jahrhunderts stellten sich die Dinge jedoch grundlegend anders dar. Die Gemeinwesen des Alten Reiches kannten keine für das gesamte Reich geltende, geschriebene Verfassung im Sinne der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts, auch wenn die Aufklärung im Verlauf des 18. Jahrhunderts zunehmend auf die Kodifizierung des geltenden Rechts drängte und der Wandel zum 19. Jahrhundert nicht abrupt einsetzte. Selbst das Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten galt nur subsidiär gegenüber älteren ständischen Rechten, es konterkarierte sie nicht.⁴⁶ Das Alte Reich um 1800 garantierte nicht gleiche Bürgerrechte im Sinne der Spätaufklärung oder der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts, sondern die korporativen Rechte diverser ständischer Gruppierungen. Reichsvizekanzler Colloredo definierte noch 1746, „Das Heilige Römische Reich besteht eben darin, daß ein jeder, sei er Reichsfürst, Graf oder Reichsritter, bei dem Seinigen verbleibe ... Dafür bürgt das System des Reichs“.⁴⁷

Zwar zählten dazu auch die Rechte der Untertanen auf Rechtsschutz, auf Rechtsmittel gegen Unrecht verübende Magistrate und auf ‚das ihre‘ – das bemaß sich jedoch an den historisch unterschiedlich entstandenen Rechtsbeständen und Rechtsansprüchen eines jeden Standes und einer jeden Korporation und Familie und mochte, wie beispielsweise bei Mecklenburger Leibeigenen, eine durchaus eingeschränkte Sphäre des Lebens und Arbeitens implizieren. Um Mißverständnissen vorzubeugen – auch solche Leibeigenen besaßen Zugriff auf Rechtsmittel und gerichtliche Klagemöglichkeiten, auch sie besaßen Rechte und sind daher ganz grundsätzlich etwa von den schwarzafrikanischen Sklaven im Amerika jener Zeit strikt zu unterscheiden. Das Alte Reich bewahrte also in der Tat einen Zustand des Rechts. Es kannte durchaus auch umfangreiche Diskussionen um seine ‚Verfassung‘, auch wenn diese im Verlauf des 18. Jahrhunderts überwiegend Makulatur blieben.⁴⁸ Der Begriff der ‚Verfassung‘ des Alten Reiches ist daher ein Sammelbegriff für die diversen Rechtskorpora, auf die bei Rechtsfragen zurückgegriffen werden konnte,

⁴⁶ Vgl. *Reinhart Koselleck*, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, (1967) München 1989.

⁴⁷ Vortrag des Reichsvizekanzlers Colloredo am 2.9. 1746, Reichskanzlei Vorträge 6d, H.H. ST. A. Wien, zit. nach *Karl Otmar v. Aretin*, *Die Reichsidee um 1800*, in: Franz Bosbach, Hermann Hiery (Hrsg.), *Imperium/Empire/Reich. Ein Konzept politischer Herrschaft im deutsch-britischen Vergleich*, München 1999, 109–118, hier 110.

⁴⁸ *Wolfgang Burgdorf*, *Reichskonstitution und Nation. Verfassungsreformprojekte für das Heilige Römische Reich Deutscher Nation im politischen Schrifttum von 1648–1806*, Mainz 1998.

keine in sich konsistente, aus einem Stück geschriebene und gleiche, materiale Bürgerrechte garantierende Verfassung im Sinne der Verfassungsbewegungen des 19. Jahrhunderts. Die ständischen Vertretungen des Alten Reiches sicherten und repräsentierten die korporativen Interessen der jeweiligen ständischen Gruppierungen, nicht diejenigen der Bürger und Untertanen insgesamt, wie die Spätaufklärung nicht müde wurde kritisch anzumerken.⁴⁹

Zu den in diesem Rahmen gesicherten Rechten einzelner Stände und Korporationen zählten, anachronistisch gesprochen, auch öffentliche Rechte wie die Patrimonialjustiz. Ständisches Widerstandsrecht des 16. und 17. Jahrhunderts beharrte daher auf der Verteidigung spezifischer sozialer und korporativer Privilegien, darunter auch der rechtmäßigen Handhabung von Gewalt. Das *jus resistendi* der Quellen war in der Regel kein Recht der Staatsbürger oder ihrer Repräsentanten zur Verteidigung einer Rechtsgleichheit verheißenden Verfassung, sondern das Privileg privilegierter Stände, die sich eben dadurch von den Untertanen unterschieden.

Inbesondere im Zuge der Zurückdrängung fehde- und lehnsrechtlicher Gewaltsamkeit und der schrittweisen Etablierung eines – überwiegend monarchischen – Anspruchs auf souveräne Allzuständigkeit der Rechtsetzung und Handhabung von Gewalt wuchs seit dem Spätmittelalter und im Verlauf der frühen Neuzeit aus der lehnsrechtlich begründeten Gewalthandhabung des Adels der Anspruch auf ein Widerstandsrecht der Stände.⁵⁰ Wenn die im Schmalkaldischen Bund verbündeten Fürsten, Landgraf Philipp von Hessen und der Kurfürst von Sachsen, 1530 beispielsweise das Recht beanspruchten, sich gegen eine gewaltsame Exekution des Wormser Ediktes durch Karl V. wenn nötig auch mit Gewalt zu wehren – gegen den Kaiser ‚Widerstand‘ zu leisten⁵¹ – traten sie nicht als Repräsentanten des Volkes oder gar einer bürgerlichen Privatrechtsgesellschaft, sondern als *eigentliche* Obrigkeit im Reich im Sinne von Römer 13 mit ihnen eigenen Rechten auf. Als Obrigkeit sahen sie es als ihre Pflicht an, die *Untertanen* vor Unbill, nicht jedoch gleichrangige Staatsbürger in ihren verfassungsmäßigen Rechten zu schützen. Denn die Begründung eines Widerstandsrechts ergab sich im Herbst 1530 bekanntlich in erster Linie aus einer Neubewertung der Amtsstellung

⁴⁹ Vgl. *Stollberg-Rilinger* (Anm. 12).

⁵⁰ Vgl. zur Entwicklung vom späten 15. bis 17. Jahrhundert die Beiträge von Carl, Haug-Moritz, Strohmeyer und Schmidt in diesem Band. Zum Verhältnis zwischen traditionellen Privilegien und dem modernen Verfassungsbegriff vgl. Heinz Mohnhaupt (Hrsg.), *Das Privileg im europäischen Vergleich*, Frankfurt 1996.

⁵¹ Zur Problematik des im Vormärz entwickelten Begriffs des Dualismus in dieser Zeit vgl. *Moraw* (Anm. 12), *Stand und Perspektiven*, 244.

der Reichsfürsten als der mit Römer 13 bezeichneten Obrigkeit im Reich, deren Stellung gegenüber dem Kaiser auf gegenseitigen Verpflichtungen ruhe, deren Bruch durch den Kaiser Rechtsbruch sei, weil der Kaiser gegenüber den Reichsfürsten und Lehensvasallen zur Einhaltung von Rechtswegen gezwungen sei. Da die evangelischen Stände die Geltung des Banns gegen Luther und des Ediktes von Worms bestritten, wäre ein Angriff des Kaisers ein Rechtsbruch gewesen, gegenüber dem die Fürsten sich als Obrigkeit im Reich ermächtigt sahen, sich und ihre Untertanen zu schützen.

Diese zunächst in einer Reihe von Gutachten zwischen 1530⁵² und 1536⁵³/1538⁵⁴ entwickelte Linie verknüpfte die Unrechtmäßigkeit einer Vollstreckung des Wormser Ediktes ohne die Klärung der Glaubensfrage auf einem Konzil, die Verpflichtung des Kaisers zur Einhaltung gewisser Rechtswege durch die Wahlkapitulation⁵⁵, vor allem aber die Stellung der Reichsfürsten als eigentlicher Obrigkeit im Reich⁵⁶, ihre Pflichten zum Schutz der Untertanen⁵⁷ und das Recht der Reichsstände zur Abwehr unberechtigter Angriffe des Kaisers, soweit sie nämlich ohne gültiges Urteil und ohne Prozeß auf sie erfolgten. Der Kaiser erschien bei einem Angriff als Privatperson, die Fürsten als eigentliche Obrigkeit im Reich und daher, aufgrund ihres Standes und der diesem Stand zufallenden – modern gesprochen, öffentlichen – Aufgaben, in Recht und Pflicht, Widerstand zu üben. Die Fürsten handelten dann in Ausübung ihrer – anachronistisch gesprochenen – staatlich-öffentlichen – Rechte. Sie maßen sich *selbst* einen gewichtigen Anteil an der öffentlichen Gewalt, an der Sicherung von Frieden und Recht, vor allem aber der Verteidigung des christlichen Glaubens, zu. Sie schickten sich an, einer Bedro-

⁵² Vgl. „Anonymes juristisches Gutachten um 1530“, in: *Scheible* (Anm. 18), Nr. 18.

⁵³ Gutachten *Luther, Jonas, Bugenhagen, Amsdorf, Cruciger, Melanchthon* für Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, in: ebd., Nr. 20.

⁵⁴ Gutachten *Luther, Jonas, Bucer, Melanchthon* für Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von 1538, in: ebd., Nr. 21. In diese Argumentationslinie fällt u. a. auch die Beantwortung zweier Fragen durch *Bugenhagen* an Kurfürst Johann des Beständigen vom September 1529 (in ebd., Nr. 7).

⁵⁵ Landgraf *Philipp von Hessen* an Landgraf Georg von Brandenburg-Ansbach, Dezember 1529, in: ebd., Nr. 10; zu den Wahlkapitulationen jetzt *Günther Lottes*, Zwischen Herrschaftsvertrag und Verfassungsnotariat. Die Wahlkapitulationen der deutschen Kaiser und Könige, in: Heinig, Reich (Anm. 45), 133–148.

⁵⁶ Mit Hinweis auf diese Vorstellung behaupteten die Kurfürsten schon 1356 gegen den Papst, sie seien, als Repräsentanten des Reiches, zur alleinigen Bestimmung des Kaisers berechtigt und setzten 1400 Kaiser Wenzel ab, vgl. *Hasso Hofmann*, Der spätmittelalterliche Rechtsbegriff der Repräsentation in Reich und Kirche, in: *Der Staat* 21 (1988), 523–45.

⁵⁷ Vgl. die Gutachten von *Amsdorf* und *Bugenhagen* kurz vor Februar 1523, in: *Scheible* (Anm. 18), Nr. 3 und 4.

hung des christlichen Glaubens nicht anders zu widerstehen als es dem Zweiten Reichsregiment der Kurfürsten und Fürsten 1521 aufgegeben worden war. „... Widerstand gegen die anfechter des reichs und Teutscher nation ...“, die Türken und „Christenfeinde“, zu leisten, war geradezu eine der Pflichten, die diesem Regiment der Reichsstände bei seiner Einrichtung mit auf den Weg gegeben worden war. In diesem Sinne deutete auch noch das Zedlersche Lexikon der 1740er Jahre den Begriff „Widerstand“.⁵⁸ Von einem Recht auf Gewaltanwendung gegen Organe des Staates durch Privatbürger oder Untertanen war hier keine Rede. Die Fürsten im Schmalkaldischen Bund handelten, ihrem eigenen Verständnis nach, im Stande der *Obrigkeit, als Obrigkeit sui generis*, und mußten als solche den christlichen Glauben und ihre Untertanen gegen Angriffe schützen.

Diese Sicht der Dinge beherrschte auch noch das ganze erste Drittel des 17. Jahrhunderts. Die detaillierte begriffsgeschichtliche Analyse der *Politica* des Althusius von 1614, eines späteren prominenten Theoretikers des Widerstandsrechts⁵⁹, zeigt, daß er von einem *jus resistendi* in der Regel nur im Hinblick auf die Ephoren sprach – gemeint waren in der Praxis des Reiches, die Reichsfürsten, und aufgrund der spezifischen Genese der *Politica* im Umkreis der Wetterauer Grafen auch niedere Reichsstände⁶⁰ – und er sprach ihnen dieses Recht als Recht der Verteidigung der Rechtsordnung insgesamt und in Handhabung der ihnen zukommenden Herrschaftsrechte in Repräsentation des Gemeinwesens zu. *Jus resistendi* meinte nicht ein Recht gegen die Herrschaft, sondern ein Recht von Herrschaft. Das *jus resistendi* der Quellen wurde im 16. und 17. Jahrhundert in der Regel einer selbst herrschenden Obrigkeit mit eigener Legitimität, wie den Reichsfürsten, zugesprochen, die selbst – anachronistisch gesprochen – staatliche Funktionen ausübten. Von einem Widerstand gegen die Staatsgewalt kann hier nicht gesprochen werden, obwohl der monarchische Gegner adligen bzw. fürstlichen Widerstandes in der Regel diesen Widerstand als Rebellion denunzierte. Dieses *jus resistendi* hatte daher wenig mit dem Verfassungsdenken des 19. Jahrhun-

⁵⁸ Vgl. *Christine Roll*, Das zweite Reichsregiment, Köln 1996, 130 f. Vgl. auch den Reichsabschied von 1500, in dem zu „billigem Widerstande gegen den Christenfeind“ aufgerufen wurde, siehe *Johann Heinrich Zedler*, Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste. Bd. 24, Leipzig 1740, Sp. 1817–1818, zum Reichsabschied von 1500.

⁵⁹ *Robert v. Friedeburg*, Resistere, defendere und die Repräsentation des Gemeinwesens in der *Politica* des Althusius und in der schottischen Althusius-Rezeption, in: Giuseppe Duso et al. (Hrsg.), Herrschaft und politische Ordnung im Umkreis von Johannes Althusius, Wiesbaden 2002.

⁶⁰ *Gerhard Menk*, Die Politiktheorie Ludwigs von Wittgenstein, Johanns VI. von Nassau Dillenburg und des Johannes Althusius, in: ebd.

derts zu tun. Denn für die Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts durfte der Versuch, Rechtsbrüche auch des Monarchen und seiner Beamten und Soldaten gegen die verfassungsmäßigen Rechte der Bürger zu verhindern oder zu beenden, nicht zu einer Auflösung des staatlichen Gewaltmonopols oder zu einer Gewährung ständischer Sonderrechte an einzelne Gruppen der Gesellschaft führen.⁶¹

Man darf diesen wichtigen Unterschied zwischen dem Zeitalter der Reformation und der Glaubenskämpfe einerseits, der Spätaufklärung und dem 19. Jahrhundert andererseits, nicht aus dem Auge verlieren. Vor allem darf man sich nicht durch die zeitgenössische Polemik des 16. und 17. Jahrhunderts täuschen lassen, die eine ganze Reihe von Autoren, die sich zum Widerstandsrecht äußerten, als gefährliche Königsmörder und Unruhestifter denunzierte. Sicherlich, in der Sicht derjenigen Kaiser und Könige, gegen die der europäische Hochadel in der frühen Neuzeit Widerstand übte, sei es nun Karl V. 1546/47, seien es Ferdinand II. und Ferdinand III. während des Dreißigjährigen Krieges oder seien es die französischen Könige während der Fronde⁶², handelten Fürsten und Mitglieder des Hochadels als Rebellen, wenn sie sich gegen ihren Kaiser oder König wandten. Juristen, die den Reichsfürsten oder gar niederen Reichsständen ein auch genauso bezeichnetes Recht auf Widerstand, ein *jus resistendi*, zugestanden hatten, wurden daher in der Tat der Anstiftung zur Rebellion bezichtigt.⁶³ Aber solche polemischen Angriffe zeitgenössischer Parteigänger der Krone, die ständischen Widerstand weitgehend ablehnten, wie beispielsweise Thomas Hobbes in England, William Barclay in Frankreich – dem Schöpfer des Begriffs „Monarchomachen“ – oder Henning Arnisaeus in Deutschland, sind kein guter Fingerzeig für die Bedeutung, welche die *Befürworter* eines Widerstandsrechtes dem beigemessen wissen wollten.⁶⁴

⁶¹ Vgl. Wolzendorff (Anm. 2), 513.

⁶² Siehe Konrad Repgen, Krieg und Kriegstypen, in: Ders., Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede, Paderborn 1998, 3–20, 13; zur verfassungsrechtlichen Lage der Reichsstände im Hinblick auf das Bündnisrecht vgl. nach wie vor Fritz Dickmann, Der Westfälische Frieden, Münster 1959, 124–144; Heinhard Steiger, Der Westfälische Frieden – Grundgesetz für Europa?, in: Heinz Duchhardt (Hrsg.), Der Westfälische Friede. Diplomatie – politische Zäsur – kulturelles Umfeld – Rezeptionsgeschichte, München 1998, 33–80, 36–48.

⁶³ Vgl. beispielsweise Henning Arnisaeus gegen Johannes Althusius, De Autoritate Principum in Populum semper inviolabili. Commentario Politica opposita seditiosis quorundam scriptis, qui omnem Principum Majestatem subjiiciunt censurae Ephorum & Populi, Straßburg 1635, c I, c III.

⁶⁴ Vgl. Robert v. Friedeburg, Reformed Monarchomachism and the genre of the ‚politica‘ in the Empire: The *Politica* of Johannes Althusius‘ in its constitutional and conceptual context, in: Archivio della ragion di Stato 6 (1998), 129–153.

Das *jus resistendi* der Quellen stand in diesem Sinne, sei es laut der Vorstellungen der Reichsfürsten im Schmalkaldischen Bund im Herbst 1530, sei es bei Juristen wie Johannes Althusius während des ersten Drittels des 17. Jahrhunderts, den *Trägern* von Herrschaftsrechten *aufgrund* dieser Herrschaftsrechte zu. Das Amt der Repräsentation des Gemeinwesens muß dabei sehr wohl auch als ein solches Herrschaftsrecht verstanden werden und hatte mit mandatarischer Delegation nicht zu tun. Rechtmäßiger Widerstand als *jus resistendi* – auf andere Formen des rechtmäßigen Widerstandes kommen wir unten zurück – blieb in der frühen Neuzeit, folgt man der Terminologie der *Zeitgenossen* des 16. und 17. Jahrhunderts, fast ausschließlich den Herrschaftsständen vorbehalten. Dazu zählten auch der niedere Adel und die Landstände. Auch die Privilegien, welche die ständefreundliche Literatur der Zeit diesen Gruppierungen zusprach⁶⁵, gingen letztlich auf deren Handhabung hergebrachter Privilegien, Rechte und Pflichten als Herrenstand zurück.

Bemerkenswerter Weise fand auch diese Diskussion während des 16. und 17. Jahrhunderts, so scharf man sie auch von Begrifflichkeit und Gegenstand derjenigen des 19. Jahrhunderts abgrenzen muß, vor allem in Mitteleuropa fruchtbaren Boden. Während des gesamten 16. und frühen 17. Jahrhunderts rezipierten französische und englische Protestanten und Exulanten die lateinische widerstandsrechtliche Literatur aus dem Reich.⁶⁶ Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts lag eine umfangreiche juristische ständefreundliche Literatur sowohl zugunsten der Reichsfürsten im Konflikt mit dem Kaiser⁶⁷ als auch zugunsten von Landständen im Konflikt mit ihren Fürsten vor, die so weder für Frankreich noch für England bestand.⁶⁸ Die im Vergleich zu den Königreichen England und Frankreich besonders intensive Diskussion im Heiligen Römischen Reich um Umfang und Bestand von ständischen Widerstandsrechten ist nicht zuletzt auch auf die besonders geringe Zusammenfassung von Herr-

⁶⁵ Vgl. hierzu vor allem den Beitrag von Arno Strohmeier. Eine Edition von drei Schriften der niederhessischen Ritter im Konflikt mit Landgräfin Amelie von Hessen-Kassel aus den Jahren 1647, 1648 und 1652 ist in den Schriften zur Hessischen Geschichte, Marburg, mit freundlicher Unterstützung des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde und mit Mitteln aus dem Teilprojekt „Vaterland und Nation in politisch-religiösen Diskursen der frühen Neuzeit. Ein deutsch-französischer Vergleich“ im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1831, Bielefeld, vorgesehen.

⁶⁶ Vgl. *Friedeburg*, Widerstandsrecht (Anm. 1).

⁶⁷ Vgl. hierzu den Beitrag von Georg Schmidt in diesem Band.

⁶⁸ Der Verfasser bereitet hierzu am Beispiel von Hessen-Kassel, dem ‚Laboratorium des Reichsstaatsrechts‘ während der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, die Herausgabe einschlägiger Schriften der Landstände in Zusammenarbeit mit dem Staatsarchiv Marburg in den „Beiträgen zur Hessischen Geschichte“ vor. Vgl. zu England den Beitrag von Glenn Burgess in diesem Band.

schaftsrechten im spätmittelalterlichen Reich und auf die lange anhaltende kontroverse Diskussion um Begriff, Umfang und Verteilung der Souveränitätsrechte im Reich zwischen Kaiser und Fürsten zurückzuführen. In einem weder für Frankreich noch für England vergleichbar bedeutsamen Maße erfüllten Bünde und Ligen im Reich bis in das 16. Jahrhundert die Funktion, Recht zu sichern, wo der König selbst dies nicht vermochte.⁶⁹ Weder in England noch in Frankreich spielten Bünde und Ligen, wie etwa der Schwäbische Bund im Reich⁷⁰, eine vergleichbare Rolle. Mitglieder des englischen Hochadels, die aufgrund ihrer vermeintlichen ständischen Stellung das Gewaltmonopol der Krone brachen, wurden, wie beispielsweise noch Robert Devereux, Earl of Essex 1601, hingerichtet.⁷¹ Eine derartige Behandlung brauchten weder der Landgraf von Hessen noch der Kurfürst von Sachsen nach ihrer Gefangennahme nach der Schlacht von Mühlberg 1547, trotz der Tatsache, daß sie gegen ihren Lehenstherrn und Kaiser nach dessen Verständnis rebellierte hatten, ernsthaft zu befürchten. Selbst die Möglichkeit der Straffreiheit bei Totschlag in Notwehr, die im Reich in der Carolina strafrechtlich geregelt worden war, blieb in England auf einen Gnadenakt der Krone angewiesen, weil die englischen Könige auch nicht den kleinsten Spalt offenhalten wollten, ihr Gewaltmonopol zu unterlaufen. Im Schatten der wenigstens im Vergleich zu England wesentlich problematischeren und unklarereren Zuordnung der Handhabung legitimer Gewalt im Reich, die bei einigen Autoren wie Jean Bodin sogar zu der Vermutung führte, das Reich sei gar keine Monarchie, gedieh die Behauptung eines ständischen Widerstandsrechts im Verlauf des 15. bis 17. Jahrhunderts in besonderem Maße.

Noch vor dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges konzipiert und geschrieben, kennzeichnet Kurt Wolzendorffs umfassende Studie über „Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes“ die erste große und beeindruckende Synthese zur Problemstellung, die zugleich Höhepunkt und Ende der rechtshistorischen Perspektive und des Vertrauens in die Leistungsfähigkeit des monarchischen

⁶⁹ Vgl. zum Spätmittelalter *Peter Moraw*, Königliche Herrschaft und Verwaltung im spätmittelalterlichen Reich (ca. 1350–1450), in: Reinhard Schneider (Hrsg.), Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich, Sigmaringen 1987, 185–200.

⁷⁰ Vgl. hierzu den Beitrag von Horst Carl in diesem Band.

⁷¹ Vgl. *Michael Hicks*, Bastard Feudalism, London 1995; *J.M.W. Bean*, From Lord to Patron: Lordship in Late Medieval England, Manchester 1989; *R. A. Griffiths*, King and Country. England and Wales in the Fifteenth Century, London 1991; die Hinrichtung von John Dudley, Herzog von Northumberland, ging sein Versuch voraus, die Thronfolge zu manipulieren, und steht daher in einem etwas anderen Kontext. Auch der Aufstand einiger Mitglieder der Hochadels für die katholische Maria von Schottland 1568 steht in einem anderen Kontext.

Konstitutionalismus markierte. Wolzendorffs Antwort auf die Frage, weshalb widerstandsrechtliche Thesen zur rechtmäßigen Gewalt gegen rechtmäßig eingesetzte Magistrate zwischen der Reformation und der Aufklärung so eine ungeheure Bedeutung gewonnen und in der Tat die Entwicklung staatsrechtlicher Systeme stimuliert hätten, liegt in seiner Deutung der frühen Neuzeit als Übergangsepoche des ständisch-fürstlichen Dualismus.⁷² Mit der Überwindung dieser Phase durch die Entwicklung des modernen Staates, also der Durchsetzung des verfassungsrechtlich gebundenen monarchischen Gewaltmonopols, sei auch das Widerstandsrecht bedeutungslos geworden.⁷³ Widerstandsrecht sei daher in erster Linie ein Reflex auf „die Elemente des positiven Rechts, des ständischen Staatsrechts“, und mit der Nivellierung der Bürger zu rechtsgleichen Staatsbürgern und der Einrichtung allgemeiner Rechtshilfemittel für jedermann durch den Rechtsstaat des 19. Jahrhunderts erledige sich auch das Widerstandsrecht. Denn dem Widerstandsrecht sei, in dem der Staat selbst die Rechtsmittel zum Schutz der Bürger an die Hand gäbe, und der Adel seine Möglichkeiten und Mittel und die Legitimation zur Behauptung eigener Exekution der Staatszwecke verloren habe, die Grundlage „rechtslogisch“ wie auch „soziologisch-politisch“ entzogen worden.⁷⁴ Mit „soziologisch-politisch“ spricht Wolzendorff den Niedergang ständischer Privilegien und die Durchsetzung der Rechtsgleichheit der Staatsbürger an. In bemerkenswerter Kontinuität des Diskussionszusammenhangs seit der Spätaufklärung stellte Wolzendorff fest, bereits der oben schon zitierte A.L. Schlözer habe formuliert, „daß ‚aus der Frage von dem jure resistendi in der Folge das Staatsrecht erwachsen mußte‘“. ⁷⁵ Insofern läßt sich die frühe Neuzeit in der Tat als eine Zeit des Übergangs vom Lehn- und Fehde – über das Widerstandsrecht zum Rechtsstaat des 19. Jahrhunderts charakterisieren. Sie wurde durch die Geschichtswissenschaft des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts in der Tat in erster Linie als Zeitraum der – brandenburgisch-preußischen – Staatsbildung aus den Trümmern des spätmittelalterlichen Reiches untersucht. Für ein Widerstandsrecht war hier in der Tat mit der Vollendung des neuen preußischen Staates kein Platz mehr.

Zwei Einwände müssen gegen Wolzendorffs beeindruckende Synthese erhoben werden. Die Übertragung der im Vormärz entwickelten und unter den besonderen Umständen des deutschen Konstitutionalismus entwickelten Kategorie des Dualismus auf das Verhältnis von Kaiser, Fürsten und Landständen im Alten Reich ist problematisch. Sie über-

⁷² Wolzendorff (Anm. 2), 496.

⁷³ Ebd., 497.

⁷⁴ Wolzendorff (Anm. 2), 498, 534.

⁷⁵ Ebd., 2, zit. Schlözer, 83.

sieht, daß öffentlicher Anstaltsstaat und bürgerliche Privatrechtsgesellschaft erst in den großen Reformwerken seit Beginn des 19. Jahrhunderts auseinandertraten. Für die ständische Gesellschaft ist die Rede von einem „Dualismus“ daher wenigstens mißverständlich.⁷⁶ Und so nachdrücklich Wolzendorffs Charakterisierung des ständischen *jus resistendi* zuzustimmen ist, so wenig erschöpfte sich das Widerstandsrecht der frühen Neuzeit in ständischen Rechten, die als *jus resistendi* in den Quellen angesprochen werden. Die Stärke seiner Studie liegt gleichwohl in der Herausarbeitung des ständischen Widerstandsrechts. An Wolzendorffs zentraler Erkenntnis, daß sich Widerstandsrecht *nicht* umstandslos als Widerstand gegen den Staat beschreiben läßt, ist festzuhalten.

III. Von der rechtshistorischen zur religionssoziologischen und sozialhistorischen Perspektive: Vom Problem des Rechtsstaats zum Problem der politischen Partizipation in Demokratie und Republik

Wolzendorffs Werk faßt freilich nicht nur eine ganze Reihe von Werken mit vergleichbarem Blickwinkel synthetisierend und analytisch zusammen, es steht zugleich auch am Ende dieser Richtung der Forschung. Das mag nicht zuletzt daran liegen, daß seine Wertschätzung des monarchischen Konstitutionalismus bereits zum Zeitpunkt des Erscheinens seiner Studie durch den Ersten Weltkrieg überschattet wurde, der zugleich das Ende des monarchischen Konstitutionalismus mit sich brachte. Mit der Entstehung der Republik trat die Frage der politischen Partizipation aller Bürger im demokratischen Staat mit völlig neuer Wucht auf den Plan. Die Frage nach der Formulierung von Widerstandsrecht verlagerte sich von der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Ständen und Fürst im europäischen Vergleich zur Frage der Legitimität des deutschen Staatswesens im vermeintlichen Gegensatz insbesondere zu Frankreich, Großbritannien und den Vereinigten Staaten, den westlichen Siegermächten.

Es waren besonders im Gefolge des Zusammenbruchs des Deutschen Kaiserreiches wiederum nicht zuletzt wissenschaftsexterne Gründe, welche die Forschung nicht nur nach anderen Formen des Widerstandsrechts neben den ständischen Privilegien fragen ließ, sondern darüberhinaus zur einer Neupositionierung der gesamten Problemstellung führte. Dabei geriet die Frage nach dem nicht-ständisch gebundenen Widerstandsrecht in den Vordergrund.

Im Verlauf der Konfessionalisierung entwickelten sich die theologischen Divergenzen zwischen den Anhängern Luthers und Calvins zuneh-

⁷⁶ Vgl. *Moraw*, Stand und Perspektiven (Anm. 12), 244.

mend zu eigenen Theologien. Die theologische Aufklärung in den lutherischen und reformierten Kirchen und der Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts brachten diesen konfessionellen Divergenzen wenig Verständnis entgegen und sahen sich eher in Gegensatz zum Katholizismus, insbesondere zum Ultramontanismus. In der Tat lag auf der Unterscheidung lutherischer oder calvinistischer Argumente weder bei Wozendorff noch in der von ihm benutzten Sekundärliteratur⁷⁷ der zentrale Akzent. Nun jedoch wurden die Lehren von Calvin und Luther als Signen lutherischer bzw. calvinistischer Kirchenverfassungssysteme mit tiefgreifenden Konsequenzen für Politik und Gesellschaft des betroffenen Gemeinwesens gedeutet.

Nach dem ersten Weltkrieg setzte insbesondere in Deutschland eine ausgesprochen politisierte Debatte um die von Luther und seinen Gegnern vermeintlich entwickelten Kirchenkonzepte ein. Die seit den Thesen von Ernst Troeltsch zunehmend kontrovers geführte und insbesondere seit dem Ersten Weltkrieg auch politisierte Lutherforschung suchte zunehmend Luthertum und Calvinismus als vermeintlich prinzipiell unterscheidbare Wege des Verhältnisses von Kirche und Staat zu differenzieren.⁷⁸ Troeltsch rezipierend stellte Hans Baron 1939 eine Verbindung von Calvinismus, Republikanismus und politisch vermeintlich besonders innovativen Formen des Widerstandsrechts fest.⁷⁹ Aus dem Widerstandsrecht als einem zu überwindenden Strukturproblem des dualistischen Ständestaates war eine Quelle für die Frage nach Wurzeln der politischen Partizipation freier Bürger geworden, die dem monarchischen Staat entgegenzuhalten seien. Die nationalsozialistische Gewaltherrschaft über Europa schien Troeltsch und dem in den Vereinigten Staaten ungemein einflußreichem Baron Recht zu geben. Die Ursache für die deutsche Katastrophe verlegten Studien wie Leonard Kriegers *German*

⁷⁷ Vgl. ausführlicher *Friedeburg*, Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt, 2. Kapitel.

⁷⁸ *Ernst Troeltsch*, Luther, der Protestantismus und die moderne Welt, in: ders., Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Ges. Schriften Bd. IV, Tübingen 1925, 202–54; *Wilhelm Maurer*, Luther und die Schwärmer, in: Luther und die europäischen Bekenntnisse. Kirche und Geschichte 1, hrsg. v. Ernst-Wilhelm Köhls und Gerhard Müller, Göttingen 1970, 103–133; *Luise Schorn-Schütte*, Ernst Troeltsch Soziallehren und die gegenwärtige Frühneuzeitforschung. Zur Diskussion um Luthertum und Calvinismus für die Entstehung der modernen Welt, in: Friedrich-Wilhelm Graf, T. Rendtorff (Hrsg.), Ernst Troeltsch Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation, Gütersloh 1991, 133–151; *James Stayer*, Luther und die Schwärmer, in: Norbert Fischer, Marion Kobalt-Groch (Hrsg.), Aussenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit, Leiden 1990, 269–288; *Hans-Jürgen Goertz*, Die Täufer. Geschichte und Deutung, München 1980, 144–157.

⁷⁹ *Hans Baron*, Calvinist Republicanism and its Historical Roots, in: Church History (8) 1939, 30–42.

*Idea of Freedom*⁸⁰ bis weit in die Entstehung des lutherischen Territorialstaates hinein. Bis in die 1970er Jahre und darüber hinaus beeinflusste diese Sichtweise die Bewertung des lutherischen Territorialstaats und stellte den calvinistischen Monarchomachen die vermeintlich obrigkeitstrogenen Lutheraner entgegen.⁸¹

Seit den 1970er Jahren trugen dann eine Reihe von Entwicklungen dazu bei, diese dichotomische Perspektive noch zu stärken. Gustav Heinemanns Aufforderung von 1970 an die Historiker, die demokratischen Wurzeln der deutschen Geschichte in der Vergangenheit, nämlich in den Bauernaufständen der frühen Neuzeit, zu suchen, ermunterte zu einer Gleichsetzung dessen, was in der frühen Neuzeit und was im modernen Verfassungsstaat als „Demokratie“ verstanden wurde.⁸² Das Bauernkriegsjubiläum von 1975 stimulierte dann eine ganze Reihe von Studien. Am erfolgreichsten erwies sich Peter Blickles Modell des „Kommunalismus“ durch das Angebot, in einem Schlagwort eine freiheitliche Verfassungsalternative zu suggerieren (Kommunalismus gegen Absolutismus), forschungsstrategisch die Verbindung zu Spätmittelalter und Gegenwart zu knüpfen (Parlamentarismus und Republikanismus als „Komparativ“ und Superlativ“ des Kommunalismus) und an den Topos von den durch die Fürsten unterdrückten freiheitlichen Potentialen der Reformation anzuknüpfen (Zwingli und die Gemeindereformation als Gegenstück zu Luther und der Fürstenreformation). Die Bauern dabei als besondere Akteure des Handelns zu betonen entsprach überdies den sozialgeschichtlichen Forschungsinteressen der Zeit. Widerstandsrecht, so wie es etwa bei Autoren wie Johannes Althusius formuliert wurde, war zum Ausdruck eines umfassenden religiösen und politischen Gegenentwurfs geworden, den Bürger und Bauern dem hierarchischen Fürstenstaat entgegenstellten.⁸³

⁸⁰ Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom. History of a Political Tradition*, Chicago 1957.

⁸¹ Vgl. so noch Mandt, *Tyrannislehre* (Anm. 8).

⁸² Vgl. seine Ansprache bei der „Schaffermahlzeit“, 13. 2. 1970, Bremen, in: *Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung* 21, S. 203, zit. nach Werner Troßbach, *Bäuerlicher Widerstand in deutschen Kleinterritorien zwischen Bauernkrieg und französischer Revolution*, in: *Zeitschrift für Agrarsoziologie und Agrargeschichte* 35 (1971), 1–16, 13.

⁸³ Peter Blickle, *Kommunalismus und Republikanismus in Oberdeutschland*, in: H.G. Koenigsberger (Hrsg.), *Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit*. München 1988, 57–75; ders., *Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus*, in: *Historische Zeitschrift* 242 (1986), 529–556; ders., *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*. 2 Bde. Oldenbourg München 2000; vgl. meine Besprechung in *English Historical Review* 265 (2001), 141–3.

IV. Der Paradigmenwechsel der jüngeren Forschung

Mit diesem Entwurf waren freilich eine Fülle grundlegender konzeptioneller und empirischer Probleme verbunden, die durch die jüngere spezialisierte Forschung überholt worden sind. Erstens muß man feststellen, daß in der Konzentration auf Konflikte zwischen Bauern und Herrschaft ein fundamentales Problem liegt, daß als *sociological fallacy* bezeichnet werden kann. Ihm ist die Annahme eigen, in Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen sozialen Gruppen unterschiedlicher ständischer Qualität habe die ständisch niedrigere Gruppe – etwa die Bauern gegenüber dem Niederadel oder dieser gegenüber dem Landesfürst – außer dem Wunsch nach eigenen Rechten der Mitsprache auch verallgemeinerbare Rechte der Mitsprache im modernen Sinne gefordert.

Dazu trug möglicherweise zweitens die irrige Annahme bei, die Rechtsgleichheit der Mitglieder korporativer Verbände, wie sie als Stadt- und Landgemeinde, aber auch als Gemeinde- oder Adelsbund den Fürsten oder dem Kaiser entgegentrat, sei als Vorläufer moderner Freiheit (miß-) zuverstehen.⁸⁴ Vergleicht man aber einmal die Entwicklung der Auseinandersetzungen beispielsweise zwischen dem schwäbischen Bund und den Bauern oder den mecklenburgischen Ständen mit ihren Herzögen, wird schnell deutlich, daß solche Korporationen zwar die Rechte ihrer Mitglieder schützten und untereinander auf der Grundlage der Ebenbürtigkeit organisiert waren, ihrerseits jedoch andere Personengruppen beherrschten ebenso wie die Fürsten, die ihrerseits in Bündnen organisiert sein konnten. In diesem Sinne beherrschten die Bauern Graubündens die Untertanen der ihnen unterworfenen Untertanengebiete und schlug der schwäbische Bund die aufständischen Bauern seiner Herrschaftsgebiete nieder. Die Durchsetzung der mecklenburgischen Stände gegenüber ihrem Herzog bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts führte geradezu zu einer Zementierung der Unfreiheit der bäuerlichen Untertanen und der minderprivilegierten Stadtbewohner.⁸⁵ Die Historisierung und Relativierung zentraler Begriffspaare des 19. Jahrhunderts, wie beispielsweise dem von Herrschaft und Genossenschaft⁸⁶, hat zur Widerlegung dieser Annahmen beigetragen.

⁸⁴ Vgl. hierzu insbesondere den Beitrag von Horst Carl zum Schwäbischen Bund in diesem Band.

⁸⁵ Vgl. jüngst *Sigrid Jahns*, „Mecklenburgisches Wesen“ oder absolutistisches Regiment? Mecklenburgischer Ständekonflikt und neue kaiserliche Reichspolitik (1658–1755), in: Heinig, Reich (Anm. 45), *Regionen und Europa*, 323–351, hier 349–50.

⁸⁶ *Dietrich Hilger*, Artikel „Herrschaft“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd. 3, Stuttgart 1982, Artikel

Drittens wies die Forschung sowohl in Synthesen als auch in Einzel Forschungen darauf hin, daß die widerstandsrechtlichen Gedanken, soweit von Anhängern Calvins formuliert, ihrerseits den Lehren der Konziliaristen, des Römischen Rechts oder auch Argumentationen von Lutheranern entlehnt waren, es ein genuin calvinistisches Widerstandsrecht jedoch nicht gab.⁸⁷ Jüngere Analysen der *Vindiciae contra Tyrannos* oder der Überlegungen einflußreicher französischer und englischer Calvinisten wie Hubert Languet und Philip Sidney, die sich mit dem Problem des Widerstandes gegen die weltliche Obrigkeit auseinandersetzten, haben diese Analysen bestätigt.⁸⁸

Mehr noch, detaillierte Analysen der Entwicklung und Situierung calvinistischer konfessioneller und anti-monarchischer Polemik haben gezeigt, daß von einem in sich konsistenten Gerüst einer calvinistischen politischen Theorie sui generis insgesamt keine Rede sein kann. Auch von der These einer dem Calvinismus eigentümlichen *politischen* Theorie des Bundes mit Gott, der die Rechte der Krone sui generis einschränke, kann keine Rede sein. Solche Gedanken spielten in Schottland und England zwischen 1638 und 1643 durchaus eine wichtige Rolle bei einigen Theologen.⁸⁹ Zum gleichen Zeitpunkt vertraten andere calvinistische Theologen in England und Schottland jedoch ganz andere Thesen zum Verhältnis von weltlichem Gemeinwesen und Schöpfergott.⁹⁰ Die gemeinhin „calvinistisch“ eingeordnete Kirche von Schottland und englische Puritaner bezogen sich, mit und ohne expliziten Bezug auf Luther, ebenfalls auf die Unterscheidung eines Regiments in der Kirche und eines im Staat.⁹¹ Gerade die profiliertesten Föderaltheologen der schottischen Kirche standen einem Widerstand gegen die Krone, sei es nun gegen Jakob IV/I oder seinen Sohn Karl, besonders abgeneigt gegenüber. Und

Herrschaft, IV, 64–102, hier 65, 92–93; Schorn-Schütte, Troeltsch Soziallehren (wie Anm. 78).

⁸⁷ *Quentin Skinner*, The foundations of modern political thought, Bd. II: The Age of the Reformation, Cambridge 1978, 189–359.

⁸⁸ *Béatrice Nicollier-de Weck*, Hubert Languet. Un réseau politique international de Melanchthon à Guillaume d'Orange, Genf 1995; *George Garnett* (Hrsg.), *Vindiciae, Contra Tyrannos*, Cambridge 1994; *Blair Worden*, *Arcadia*, Cambridge 1998; *Winfried Schulze*, Zwingli, Lutherisches Widerstandsdenken, monarchomachischer Widerstand, in: Peter Blickle u.a. (Hrsg.), *Zwingli und Europa*, Zürich 1985, 199–216.

⁸⁹ Siehe jüngst *Edward Vallance*, „An Holy and Scramentall Paction': Federal Thought and the Solemn League and Covenant in England, in: *English Historical Review* 465 (2001), 50–75.

⁹⁰ Einschlägig ist hier vor allem die Argumentation der *Aberdeen Doctors* gegen den National Covenant.

⁹¹ *Alan MacDonal*d, Ecclesiastical Representation in Parliament in Post-Reformation Scotland: The Two Kingdoms in Theory and Practise, in: *Journal of Ecclesiastical History* 38 (1999), 38–61.

umgekehrt waren Lutheraner im Reich bereit und in der Lage, in Krisensituationen der Bedrohung des Glaubens alle männlichen Haushaltsvorstände zum Kampf für den Glauben aufzurufen.⁹² Unter spezifischen Umständen und drohenden Zwangslagen waren also sowohl lutherische wie calvinistische Theologen bereit, die Figur eines Bundes mit Gott auf das Gemeinwesen insgesamt und seine Leitung zu übertragen. Dies galt jedoch weder generell für alle calvinistischen Theologen noch blieben Lutheraner grundsätzlich von solchen Überlegungen ausgeschlossen.⁹³

Die für die Forschung seit den 1920er Jahren zentrale Differenzierung calvinistischer und lutherischer Theologie ruhte auf einer sehr selektiven Wahrnehmung der Äußerungen calvinistischer und lutherischer Theologen. Sie ignorierte die vielen Calvinisten, die sich entschlossen gegen jedes Widerstandsrecht äußerten ebenso wie die vielen Lutheraner, die sich energisch für verschiedene Formen von Widerstandsrecht aussprachen und in diesem Zusammenhang in ganz unterschiedlicher Weise auf einen Bund mit Gott Bezug nahmen. Schließlich standen die Föderaltheologie Heidelberger und Herborner Prägung, die schon in sich keineswegs einheitlich geprägt war, und der Prädestinationsgedanke englischer Puritaner in einem deutlichen Spannungsverhältnis. Schon von der *einen* calvinistischen Föderaltheologie wird man angesichts der wichtigen Divergenzen zwischen Föderaltheologen im Reich und englischsprachigem Calvinismus kaum sprechen können, zumal auch zwischen den Puritanern und den schottischen Presbyterianern merkbare Diskrepanzen bestanden. Die Föderaltheologie entwickelte sich in Deutschland zunächst unter dem Einfluß Zwinglis, der die Taufe gegen die Täufer als Zeichen eines Bundes mit Gott verteidigte und die Einheit von Kirche

⁹² Vgl. den Beitrag von Glenn Burgess in diesem Band zu den Puritanern. *Andrew Pettegree*, Emden and the Dutch Revolt. Exile and the Development of Reformed Protestantism, Oxford 1992; *Michael McGiffert*, Grace and Works: The Rise and Division of Covenant Divinity in Elizabethan Puritanism, *Harvard Theological Review* 75 (1982), 463–502; *Margaret Steele*, The Politick Christian: The Theological Background of the National Covenant', in: John Morrill (Hrsg.), The Scottish National Covenant in its British Context, Cambridge 1990, 31–67; *John D. Ford*, Lex Rex iusta posita: Samuel Rutherford and the origins of government', in: Roger A. Mason, Scots and Britons. Scottish political thought and the Union of 1603, Cambridge 1994, 262–92; *David Alexander Weir*, Foedus Naturale – The origins of Federal Theology in Sixteenth Century Reformation Thought, PHD St. Andrews 1984; idem, The Origins of the Federal Theology in sixteenth century reformation thought, Oxford 1990.

⁹³ Vgl. beispielsweise *Jacob Fabricius*, Einunddreißig Kriegsfragen. Von dem itzigen erbärmlichen Kriege in Deutschland, Stettin 1631; *Christoph Schulte*, Vergleichung der beyden gottseeligen regenten Josiae des Königs Judae und Gustavi Adolphi, Stettin 1631: Die israelitische Bundeskonzeption wurde im Zusammenhang der Reform des Königs Josia entwickelt, vgl. Georg Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1968.

und Staat unterstrich. Sie spielte vor allem im Hinblick auf den zweiten Gesichtspunkt im Zusammenhang mit der Obrigkeitsreformation in Zürich, Bern, Bremen, Emden bzw. während der „zweiten Reformation“ auch in Flächenterritorien im Reich eine Rolle. Der Herborner Föderaltheologe Wilhelm Zepper, dessen Lehren auch auf Althusius Einfluß ausübten, stellte seiner Kirchenlehre *De Politica Ecclesiastica* (Herborn 1595) einen Widmungsbrief an Graf Philipp Ludwig von Wittgenstein voran, in welchem dem Grafen als Moses, David, Salomon, Josia und in einer Reihe mit den christlichen Kaisern von Konstantin bis Valentinian der Auftrag zur Leitung und Reform der Kirche übertragen wird. Föderaltheologie und ein besonders straffes, Kirche und weltliche Angelegenheiten regelndes Regiment weltlicher Magistrate griffen ineinander.⁹⁴ Man könnte insofern argumentieren, die lutherische Unterscheidung der Regimenter habe wesentlich mehr Ansatzpunkte zur Formulierung von Widerstandsrecht geboten – wenn nicht calvinistische Theologen in Schottland ebenso auf diese Unterscheidung zurückgegriffen hätten.

Sicherlich wird man zugestehen müssen, daß die seit den 1640er Jahren in England und seit 1649 auch im Reich beginnende Diskriminierung der englischen Puritaner als verkappter Täufer und von Autoren wie Althusius als Königsmörder, erklärbar aus den polemischen Diskussionszusammenhängen der Zeit, solche Mißverständnisse begünstigt. Bereits nach der Ermordung Heinrichs III. 1589 und erneut nach der gescheiterten Pulververschwörung in London, vor allem jedoch in den Jahren nach 1642 entstanden eine ganze Reihe polemischer Schuldzuweisungen, in denen lutherische und calvinistische Autoren Jesuiten und Puritaner zu Königsmördern erklärten und auf dunkle Gemeinsamkeiten hinwiesen. Die Hinrichtung Karls I. 1649 schien alle diese Verschwörungstheorien zu bestätigen. Diese polemischen Schuldzuweisungen der Jahre *nach* 1640 dürfen jedoch den Blick auf die Quellen der Jahre *1530 bis 1640* nicht verstellen. Einmal ganz abgesehen von der zunehmenden Differenzierung der Dichotomie aus Calvinismus und Luthertum in wesentlich komplexere Binnenbeziehungen protestantischer Theologie, der Differenzierung einzelner zu unterscheidender Problemfelder und der jeweils nach Zeitraum und Ort zu unterscheidenden Einflüsse, trägt die Dichotomie aus „Luthertum“ und „Calvinismus“ für die Frage der Entwicklung und Radikalität von Widerstandsrecht in ihrer durch Weber und Troeltsch etablierten älteren Form keine Früchte mehr. Der Versuch, aus der Vielzahl theologischer Argumente einige wenige politisch unmittelbar wirksame Systeme zu filtern, die dann mentalitäts- und handlungsleitend geworden seien und Grundtypen gesellschaftlich-politischen

⁹⁴ Vgl. die Beiträge in Heinz Schilling (Hrsg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“*, Gütersloh 1986.

Handelns evoziert hätten, wird der historischen Sachlage nicht gerecht. Sucht man nach einem Grundgedanken, der tatsächlich die überwiegende Mehrzahl der Zeitgenossen einte, war es die feste Überzeugung, eine einheitliche Kirche sei um des Heils von Mensch und Gemeinwesen durchzusetzen und dazu, angesichts der rasanten Pluralisierung der Meinungen über deren Gestalt und Gehalt im Zeitalter der Konfessionalisierung, auch Zwang anzuwenden.

In der Tat implizierten weder die Argumente der Calvin oder Luther zuneigenden Zeitgenossen des 16. und 17. Jahrhunderts – oder der katholischen Monarchomachen – eine Herausforderung der gegebenen Rechtsordnung, der ständischen Ordnung oder der Lehenshierarchie. Johannes Althusius, der Theoretiker des Ständewesens im Reich, stand unseren modernen Verfassungsformen nicht näher oder ferner als Henning Arnisäus, sein scharfer Gegenspieler und Apologet absolutistischer Fürstenherrschaft im Reich. So predigte der Führer der puritanischen Emigration nach Neuengland, eines der bis heute bevorzugten Forschungsobjekte für vermeintliche demokratische Experimente im heutigen Sinne des Wortes, John Winthrop, vor der Landung, „God Almighty in his most high and wise providence hath so disposed of the condition of mankind, as in all times some must be rich, some poor, some high and eminent in power and dignity; others mean and subject“. Eine ideologische Alternative zwischen Herrschaft und Freiheit bestand nicht. Es lassen sich auch keine sozialen Großgruppen identifizieren – etwa *die* Bauern, *die* Stadtbürger, oder *der* Adel – die in Verfolgung ihrer jeweils spezifisch historischen Interessen zu Agenten eines Parts einer solchen ideologischen Alternative geworden seien, nicht nur, weil die Alternative selbst nicht bestand, sondern weil alle diese vermeintlichen Großgruppen in jeder einzelnen historischen Situation in eine Vielzahl sich widerstreitender Untergruppen zerfielen, deren Zusammenhalt allererst hergegestellt und gefestigt werden mußte.

Der Wandel der jüngeren Forschung ist jedoch über diese Ablösung der Suche nach Wurzeln im Sinne identifizierbarer Vorläufer hinaus noch grundsätzlicherer Natur. Denn sie orientiert sich an zwei neuen Perspektiven. Das sind zum einen das Problem des Zusammenlebens von Menschen verschiedener Normen und zum anderen die Entstehung handlungsfähiger Gruppen nicht allein aufgrund objektiver sozialer Interessen oder als Sachwalter säkularer Entwicklungsstränge, sondern auch aufgrund der Wahrnehmung der eigenen Interessen nicht zuletzt vor dem Hintergrund ideengeschichtlichen Wandels. Widerstandsrecht entstand aus dieser Perspektive aus der Erfahrung des Aufeinanderpralls divergierender Auslegungen und Geltungsansprüche der gleichwohl von allen für verbindlich gehaltenen Normen, so des christlichen Glaubens und

seiner seit der Reformation in Bekenntnissen gefaßten Deutung, und der Verfahren, die in den überwiegend monarchischen Gemeinwesen des mittelalterlichen Europa in die Neuzeit hinüberreichten und eben jene Normen durch Ordnung im Gemeinwesen gewährleisten sollten, sei es durch die monarchische Erbfolge oder die ständische Repräsentation des Volkes.

Während die Reformation einerseits die Deutung der grundlegendsten Norm menschlichen Zusammenlebens, des Glaubens, strittig gemacht hatte, waren die Zeitgenossen bis zur Aufklärung ganz überwiegend nicht bereit, deshalb auf die Durchsetzung der jeweils von ihnen unterstützten Glaubensdeutung zu verzichten. Die frühe Neuzeit ging davon aus, daß jede Ordnung sich an ihrer Durchsetzung von Glauben und Recht messen lassen müsse, sich deren Gehalt aber *nicht aufgrund menschlicher Entscheidung* als Ergebnis eines öffentlichen Diskurses ergebe, sondern in der Heiligen Schrift und im Naturrecht bindend offenbart sei. Auch das Gemeinrecht galt als *gefunden*, nicht *gesetzt*. Die Vorstellung einer neues Recht setzenden Obrigkeit sollte sich erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts langsam, und schließlich nicht zuletzt im Verlauf der Aufklärung, durchsetzen. Alle Obrigkeit stand daher unter dem Recht, jedoch nicht im Sinne einer geschriebenen und in sich konsistenten, durch Menschen beschlossenen Verfassung, sondern unter verschiedenen Formen des Rechts, wie dem göttlichen Recht, dem Naturrecht, gegebenenfalls den Gemeinrechten, als *leges fundamentales* seit den 1580er Jahren apostrophierten Abmachungen, usf. Geltung und gegenseitige Abgrenzung dieser Rechtsbestände blieben umstritten und waren im gesamten Verlauf der frühen Neuzeit einem z.T. rasanten Wandel ausgesetzt, der schließlich in die Aufklärung und unsere modernen Vorstellungen mündete. An die Stelle der konfessionellen Heilstheologien des 16. und 17. Jahrhunderts, die im Verständnis der Zeitgenossen zu Recht einen Alleinvertretungsanspruch geltend machen konnten und daher gegebenenfalls auch mit Gewalt zu verteidigen waren, trat im Verlauf dieses Wandels die aufgeklärte Theologie und die Trennung von Staat und Gesellschaft. An die Stelle der älteren Toleranz im Sinne der Duldung einer gleichwohl wenn möglich abzustellenden Häresie trat die Toleranz der Aufklärung im Sinne der grundsätzlichen Akzeptanz verschiedener Deutungen des christlichen Glaubens, ja selbst nicht-christlicher Glaubenslehren. Bestand und Inhalt überpositiver Normen ließ sich schließlich kaum mehr anders als durch institutionalisierte Verfassungsgerichte, selbst Teile des Staates, festlegen. Im 16. Jahrhundert mochten Theologen noch die These vertreten, den Inhalt des christlichen Glaubens eindeutig und allgemeinverbindlich deuten zu können. Nach den Erfahrungen der Glaubenskriege des 16. und 17. Jahrhunderts zweifelten jedoch immer mehr Zeitgenossen, eine allgemeingültige konfessionelle

Deutung des Glaubens könne oder solle als Rechtfertigung von Gewaltanwendung dienen.⁹⁵ Die Ziele des Staates sollten letztlich nicht mehr durch die Theologen am Maßstab konfessioneller Heilstheologien, sondern am Maßstab des aufgeklärten Diskurses des bürgerlichen vernünftigen Publikums insgesamt, unter anderem im Medium einer Repräsentativversammlung, festgelegt werden. Die Glaubenskämpfe der frühen Neuzeit trieben diesen Prozeß selbst voran. Aber bis zu seinem Abschluß konnte doch in ganz anderer Weise als für das Staatsrecht des 19. Jahrhunderts davon ausgegangen werden, daß jeder Bürger die höchsten Normen mit sich trage. Deswegen riefen Theologen und Pamphletisten auch einfache Leute immer wieder zur Gewaltanwendung gegen rechtmäßige Magistrate auf. Die Zeitgenossen waren sich der Existenz bestimmbarer und um jeden Preis durchsetzbarer Normen in anderer Weise sicher.

Der Perspektivwechsel der Reformationsgeschichte – weg von der Geschichte der Durchsetzung oder Bedrohung des einen richtigen Weges der Gesellschaft hin zur Erforschung der Konfessionalisierung als einer spezifischen Form der Entstehung unterschiedlicher Bekenntnisse mit sich gegenseitig ausschließendem Absolutheitsanspruch – hat das Interesse am Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Normen sicherlich gefördert.⁹⁶ Darüberhinaus werden der Wandel dieser Normen und die Reaktionen auf ihn nicht allein in den Texten der wichtigsten Reformatoren, Juristen und Philosophen aufgesucht, sondern auch in der Pamphletliteratur im weiteren Sinne. An die Stelle der Rekonstruktion von Systemen konkurrierender religiöser Ordnungs- oder Verfassungsprinzipien, deren wichtigste Autoren jeweils *ein* wichtiges und möglichst auf die Moderneweisendes Prinzip zu repräsentieren schienen, trat die Untersuchung von Argumentationszusammenhängen und Topoi unter dem Druck verfassungs-, ereignis- und kirchengeschichtlicher Veränderungen und Konflikte.

So falsch es beispielsweise wäre, in Ständekonflikten generell und unabhängig von ihrem ideengeschichtlichen Kontext einen Kampf für die Freiheit zu vermuten, so falsch wäre es auch, ausschließlich die soziale Durchsetzung verschiedener Personengruppen zu untersuchen. So gab es beispielsweise im mecklenburgischen Ständekonflikt ebenso „freiheitliche Elemente“ wie in anderen Ständekonflikten, obwohl Stadtbürger in ihm keine hervorragende Rolle spielten.⁹⁷ Tatsächlich entfaltete die protestantische Publizistik noch 1719, beispielsweise in der Rechtfertigung

⁹⁵ Vgl. besonders den Beitrag von Clare Jackson in diesem Band.

⁹⁶ Vgl. *Eike Wolgast*, Die Religionsfrage als Problem des Widerstandsrechts im 16. Jahrhundert, Heidelberg 1980.

⁹⁷ So *Jahns* (Anm. 85), 349.

der Intervention zugunsten der Stände durch Braunschweig und Hannover, Positionen der Aufklärung, die allgemeine Freiheitsrechte aller Untertanen gegenüber dem Fürsten forderten – im Gegensatz etwa zu den Zielen des schwäbischen Bundes.⁹⁸ „Freiheitliche Elemente“ – im Sinne der Entwicklung moderner verfassungsrechtlicher Vorstellungen – bestanden weder von vorneherein in manchen Territorien und fehlten grundsätzlich in anderen, noch war ihre Entwicklung im Verlauf eines Konfliktes an die Beteiligung bestimmter sozialer Gruppen, etwa Adel oder Stadtbürgertum, gebunden. Sondern solche Elemente entstanden in der Verknüpfung der allgemeinen ideengeschichtlichen Entwicklung, also der Rezeption von Althusius über Grotius bis Pufendorf, und spezifischer Rechts- und Konfliktlagen, in denen spezifische Interessen einzelner Gruppen auf dem Spiel standen.

Ideen- und Sozialgeschichte treten daher in der jüngeren Forschung und in den in diesem Band vorliegenden Aufsätzen eine enge Verbindung ein, jedoch nicht als Sozialgeschichte der Ideen – etwa der Reduktion ideengeschichtlicher Veränderungen auf soziale oder materielle Faktoren – sondern durch die umfassendere Analyse der unmittelbaren Kontexte ideengeschichtlicher Äußerungen und der Integration der aus ihnen zu eruiierenden Konzepte in unser Verständnis des Handelns der Zeitgenossen.⁹⁹

Dabei muß daran erinnert werden, daß sowohl die Formierung als auch die Maßnahmen des Schmalkaldischen Bundes vor und während des Schmalkaldischen Krieges, ebenso wie die Handlungen etwa der französischen Liga gegen Heinrich III., von einer umfangreichen Publizistik begleitet wurden. Fürsten und führende Mitglieder des Hochadels ließen sich juristisch und theologisch beraten. Juristen und Theologen widmeten dem Problem des Widerstandsrechts eigene mehr oder weniger umfangreiche Abhandlungen. Niemand bestreitet, daß in jedem Einzelfall handfeste familiäre und dynastische Machtinteressen eine ganz wesentliche Rolle für das Verhalten der beteiligten Gruppierungen besaßen. Gleichwohl spielte die Rechtfertigung einzelner Handlungen gegenüber der teils neutralen, teil schwankenden Umwelt eine schwer genau kalkulierbare, aber von allen Beteiligten offenbar nicht gering geschätzte Rolle. Man wird also die Schriften zum Widerstandsrecht in ihrer unmit-

⁹⁸ Vgl. *Gottlieb Samuel Treuer*, Kommentar zu Wilhelm von Schröder, Vom Absoluten Fürstenstaat, Helmstedt 1719.

⁹⁹ Vgl. beispielsweise *Wolfgang Mager*, ‚Res Publica und Bürger‘, in: *Res Publica. Bürgerschaft in Stadt und Staat*, Berlin 1988, 67–94; *Wolfgang Mager*, Art. ‚Republik‘, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Bd. 8, 1984, 858–78; im englischen Sprachraum beispielsweise *Quentin Skinner*, Meaning and Understanding in the History of Ideas, in: *History and Theory* 8 (1969), 3–53.

telbaren handlungsregulierenden Funktion nicht überschätzen dürfen. Sie bilden jedoch zum einen einen besonders ergiebigen Zugang zum Verständnis der Legitimität unter den Zeitgenossen und dem schrittweisen Wandel ihrer Beschreibung. Zum anderen veränderte sich im Verlauf der Beschreibung legitimer gesellschaftlicher Verhältnisse die Kriterien für die Teilhabe an solchen Verhältnissen.

Der Beginn dieser jüngeren Forschung wird durch die bahnbrechende – jedoch bis heute nur höchst selektiv rezipierte – Habilitation Hasso Hofmanns zum Repräsentationsbegriff (gedruckt 1974), eine Rezension und einen Aufsatz gekennzeichnet, welche die Instrumentalisierung bestimmter Autoren oder sozialer Gruppen der frühen Neuzeit als vermeintlicher Vorkämpfer heutiger politischer Werthaltungen oder Kronzeugen demokratischer, liberaler, autoritärer oder anderer moderner Ideensysteme rundheraus ablehnen. Die Historisierung des Repräsentationsbegriffs und seine Einbettung in die ständisch-verfassungsrechtlichen Kontexte seiner Bedeutung schuf die Voraussetzung für die Fixierung des sozialen Substrats von Begriffen wie „populus“ oder „natio“ in Spätmittelalter und früher Neuzeit. 1977 besprach Michael Stolleis die letzte umfassende Veröffentlichung des amerikanischen Politologen Christopher Friedrich zu Johannes Althusius, dem durch Otto Gierke in das Zentrum des wissenschaftlichen Interesses am Widerstandsrecht gerückten Juristen des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts. Friedrich hatte die Ausgabe der *Politica* des Althusius 1932 ediert und durch seine Lehrtätigkeit auf die Bedeutung dieses Gelehrten auch in den Vereinigten Staaten hingewiesen. Seine Einleitung zu dieser Edition von 1932 bildete auch die Grundlage für seinen Überblick von 1975. Bei aller Vorsicht der Formulierung suchte Friedrich doch, die Modernität von Althusius zu betonen und moderne Prinzipien von Liberalismus und Volkssouveränität des 19. und 20. Jahrhunderts in diesem Text zu entdecken.¹⁰⁰ Stolleis wies in erster Linie darauf hin, die Vereinnahmung von Althusius' Thesen für gegenwärtige Konzeptionen der Gesellschaft, gleich welcher politischen Couleur, sei irreführend. Begriffe wie Volk und Herrschaft seien im 17. Jahrhundert in ganz anderer Weise verwandt worden als in der Gegenwart. Es sei daher sinnlos, Althusius' Zuordnung der Hoheitsrechte zum „populus“ mit der modernen Volkssouveränität zu verwechseln oder ‚Vorläufer‘ zu entdecken.¹⁰¹ Wenig später stellte Quentin Skinner aufgrund seiner umfassenden Untersuchungen über Reformation und den Wandel der politischen Theorie der frühen Neuzeit fest, von einer besonderen Affinität des Calvinismus zugunsten widerstandsrechtlicher

¹⁰⁰ Carl Joachim Friedrich (Hrsg.), *Politica Methodice Digesta* of Johannes Althusius (Harvard Political Classics vol. II, Cambridge (Mass.) 1932).

¹⁰¹ Hofmann, *Repräsentation* (Anm. 38); Stolleis, *Rezension Friedrich* (Anm. 4).

Argumente könne keine Rede sein, die Argumente im weiteren Sinne des Wortes Calvin zuneigender Theologen im Frankreich und Schottland der 1570er und 1580er Jahre seien dem römischen Recht, dem Konziliarismus und schließlich den lutherischen Argumenten der 1530er bis 1550er Jahre entlehnt.¹⁰²

Diese Bewertungen von Stolleis und Skinner ruhten auf einem bis heute nachwirkenden und in seiner Bedeutung tiefgreifenden Wandel der Anforderungen an die historische Tiefenschärfe von Ideengeschichte, der in seinen Konsequenzen einem Paradigmenwandel gleichkam – wenn dieser auch bei weitem noch nicht bei allen Veröffentlichungen zum Gegenstand nachvollzogen wurde.¹⁰³ Bei aller Gelehrsamkeit und Respekt erheischenden Leistung kennzeichnet doch Autoren von Friedrich Murhard über Hans Baron bis hin zu Christoph Friedrich das Bemühen, für bestimmte Positionen der Gegenwart „Ahnen“ in der Vergangenheit zu finden, die, wenn nicht identische, so doch deutlich erkennbar ähnliche Positionen wie diejenigen formuliert hätten, die in der eigenen Gegenwart zu favorisieren seien und nach deren Wurzeln zu suchen sei. Bei aller Differenzierung im Einzelnen – in der schlußendlichen Abwägung entschieden sich Baron und Friedrich zur Identifizierung von „Wurzeln“ und „Vorläufern“. Dem lag letztlich die Annahme zu Grunde, zentrale Kategorien wie Staat und Gesellschaft seien bereits im 16. und 17. Jahrhundert den unseren vergleichbar. Innerhalb dieses selben Kategoriensystems könne man dann politische Lager, nicht unähnlich den heutigen, identifizieren. Solche Versuche werden immer noch unternommen, charakterisieren jedoch nicht mehr die eigentliche Forschung.

Eben dem Desiderat der Forschung an einem diese Problemlage berücksichtigenden Zugriff trug der methodische Paradigmenwandel durch eine Historisierung des Zugriffs Rechnung. Die Juristen und staatsrechtlich einschlägigen Autoren der frühen Neuzeit waren nun nicht mehr unmittelbar als Befürworter oder Gegner von Demokratie oder totalitärem Staat, Diktatur oder bürgerlicher Freiheit (miß-)zuverstehen, sondern als Teile eines historischen Gesprächs über die Organisation des Gemeinwesens, das im Verlauf seiner eigenen Weiterentwicklung, und nicht durch die Thesen oder Ideen eines einzelnen Autors,

¹⁰² *Quentin Skinner*, *The Origins of the Calvinist Theory of Revolution*, in: Barbara C. Malament (Hrsg.), *After the Reformation*, Philadelphia 1980, 309–30; in diese Richtung auch *Winfried Schulze*, *Zwingli, Lutherisches Widerstandsdenken, monarchomachischer Widerstand*, in: Peter Blickle u.a. (Hrsg.), *Zwingli und Europa*, Zürich 1985, 199–216.

¹⁰³ Vgl. so auch *Hilger*, Artikel „Herrschaft“ (Anm. 86); *Hofmann*, *Repräsentation* (Anm. 38); ders., *Der spätmittelalterliche Rechtsbegriff der Repräsentation in Reich und Kirche*, in: *Der Staat* 21 (1988), 523–45.

unsere Gegenwart mit geschaffen habe – nicht zuletzt durch die schrittweise Entwicklung der politischen Sprache und ihrer Kernbegriffe, wie wir sie heute verwenden.¹⁰⁴

Diese Perspektive verändert den Zuschnitt dessen, was sinnvoll als Widerstandsrecht verstanden werden kann. In der Regel verknüpften Rechtfertigungen der Anwendung von Gewalt gegen Magistrate oder gegen in der ständischen Ordnung höherstehende Personen unterschiedliche Argumente, zu denen *auch* der Hinweis auf die ständischen Rechte derjenigen Personen zählen konnte, die zum Widerstand aufgerufen wurden. Ebenso wichtig konnten jedoch auch Hinweise auf die *vermeintlichen* Rechte und Pflichten einer Person oder Personengruppe aufgrund vermeintlicher Ämter sein, die dann mit quer zur ständischen Ordnung liegenden Rechten der Gewaltanwendung, etwa dem Naturrecht der Gegenwehr, ausgestattet wurden. Dem Kerneinwand Melanchthons – und vieler anderer Gegner solcher Argumentationen – dieses Recht entfalle mit der Einrichtung einer Obrigkeit, wurde durch ganz unterschiedliche Strategien begegnet, denen wir uns jetzt zuwenden müssen.

V. Ämter – Besitzansprüche – Pflichten: Argumentationen zur rechtmäßigen Gewaltanwendung jenseits der Erbstände und ihrer Rechte

Die Forschung und viele der hier im folgenden versammelten Beiträge zeigen, daß sich *weder* im Alten Reich noch in England oder Frankreich widerstandsrechtliche Argumente auf den Hochadel und die Fürsten beschränkten.¹⁰⁵ Ebenso fest steht jedoch, daß Widerstandsrecht in dem Maße problematisch wurde, wie sich die Vorstellung gleicher Staatsbürger und die Trennung von bürgerlicher Privatrechtsgesellschaft und öffentlichem Staat durchsetzte. Aufgrund des Anliegens der Aufklärung, die konfessionellen Heilstheologien gerade nicht mehr als Ausdruck der zu verteidigenden überpositiven Normen zu verstehen, sondern Religion, soweit möglich, zur ‚Privatsache‘ zu erklären¹⁰⁶, und die Durchsetzung dieser Normen gerade nicht mehr durch Herrschaftsstände im Besitz ‚öffentlicher‘ Gewalt wahrnehmen zu lassen, sollte der moderne Anstaltsstaat ja gerade ein Monopol auf die Ausübung legitimer Gewalt erhalten.¹⁰⁷ Dieser durch Wolzendorff herausgearbeitete Zusammenhang darf

¹⁰⁴ Vgl. beispielsweise *Hofmann*, Repräsentation (wie Anm. 38); Conal Condren, *The Status and Appraisal of Classic Texts. An Essay on Political Theory, Its Inheritance, and the History of Ideas*, Princeton 1985.

¹⁰⁵ Vgl. *Friedeburg*, Widerstandsrecht (Anm. 1).

¹⁰⁶ *Christoph Link*, Artikel „Staatskirche/Staatsreligion II: Im Christentum“, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. XXXII, Berlin 2000, 66–73.

nicht übersehen werden. Dennoch sprachen sich auch Personen ohne ständische Qualität ein Widerstandsrecht immer wieder zu – jedoch nicht durch die Apostrophierung moderner oder *sui generis* auf die Moderne hinzielender Argumente, sondern durch den Versuch, sich innerhalb der ständischen Gesellschaft neu zu positionieren.

Wenn evangelische Geistliche im Reich begannen, die Kirche als Ständeordnung und sich selbst als Stand innerhalb dieser Ständeordnung zu beschreiben, der gegenüber den anderen Ständen in der Kirche besondere Rechte¹⁰⁸, insbesondere bei der Bestimmung und Verteidigung des Bekenntnisses habe, begegnen wir einer Argumentationsfigur, die für einen großen Teil der widerstandsrechtlichen Argumentationen des 16. und 17. Jahrhunderts fundamentale Bedeutung besaß. Sie machte in der Regel komplementär, aber auch ohne jeden Rückgriff auf die verbrieften Rechte erbständischer Gruppen, ein Recht zur Gewaltanwendung und zum Widerstand geltend. Dabei ging es *nicht* um eine politische Alternative zur Herrschaftsordnung aus Herren und Knechten, sondern darum, Personengruppen, die zunächst keine erbrechtlichen Herrschaftsansprüche machen konnten – etwa die neuen evangelischen Geistlichen – solche Ansprüche innerhalb der ständischen Ordnung zuzubilligen, die ihnen auch die Gewaltanwendung gegen rechtmäßig eingesetzte Magistrate ermöglichte. Es ging also nicht darum, die ständische Herrschaftsordnung auszuhebeln, sondern sich Zutritt zu ihr zu verschaffen, sich in ihr zu positionieren und die eigenen Rechte womöglich zu erweitern – freilich um den Preis der, wenngleich auch von Fall zu Fall minutiösen, Veränderung dieser Rechte und der Herrschaftsordnung insgesamt.

Drei Vorbemerkungen sind zum Verständnis des folgenden nötig. Wenn im folgenden von „Ämtern“ die Rede ist, so ist dieser Begriff weit zu verstehen und nicht ausschließlich als Inhaberschaft eines institutionell umrissenen Amtes.¹⁰⁹ Wenn Luther in der Zirkulardisputation zu Matthäus drei Stände unter den Menschen rekonstruierte – den Hausmannsstand, den Stand der Magistrate und den Stand der Geistlichen – und im Falle einer Bedrohung des Gemeinwesens durch den Antichrist und „Beerwolf“ selbst dem Hausmannsstand die Pflicht auferlegte, *auch ohne* einen Richterspruch¹¹⁰ selbständig den Beerwolf zu erschlagen¹¹¹,

¹⁰⁷ James H. Burns, *Lordship, Kingship and Empire. The Idea of Monarchy 1400–1525*, Oxford 1991; *Graus*, Scheitern (Anm. 28).

¹⁰⁸ Vgl. Luise Schorn-Schütte, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit*, Gütersloh 1996; dies., *Die Drei Stände Lehre im reformatorischen Umbruch*, in: Bernd Moeller (Hrsg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh 1997, 435–61.

¹⁰⁹ Vgl. Conal Condren, *Liberty of Office and its Defence in Seventeenth Century Political Argument*, in: *History of Political Thought* 18 (1997), 460–482.

¹¹⁰ Vgl. hierzu den Beitrag von Christian Peters in diesem Band.

so lag dem die Zuordnung eines Amtes in diesem weiteren Sinne zu jedem männlichen Haushaltsvorstand und Christ zugrunde, Gottes Ordnung zu verteidigen. Noch 1631 führte der spätere Pommersche Superintendent Jakob Fabricius in seinen „Einunddreißig Kriegsfragen“¹¹² das Naturrecht der Gegenwehr im Kampf gegen die kaiserlichen Truppen an, das „lehret, wie man sich ordentlich schützen soll, entweder mit Hülff der Obrigkeit, oder alleine, so die Obrigkeit, welche wider alle unbillige Gewalt soll helfen, nicht vorhanden ist. Und dazu hat Gott den männlichen Herzen Muth und Freudigkeit gegeben, daß sie für die Gerechtigkeit streiten.“¹¹³ Auch hier ist der Begriff des „Amts“ im vorliegenden Zusammenhang weit zu verstehen. Jedem männlichen Mitglied der Kirche von Pommern obliege die Verteidigung des Vaterlandes als Pflicht. Der Umfang dieser Erweiterung von Ämtern auf ganz einfache Leute und aufgrund vergleichbar allgemeiner Qualifikationen – etwa ihres christlichen Glaubens, ihrer Funktion als Haushaltsvorstand, ihres Geschlechtes – zeigt schon an, wie zwiespältig solche Argumente in der ständischen Ordnung wirken mochten – keineswegs mußten –, auch wenn deren Unterminierung nicht gewollt und eine Formulierung alternativer Verfassungsprinzipien – im Sinne der älteren Forschung – in keiner Weise beabsichtigt war. Die moderne widerstandsrechtliche Forschung fragt daher nach Situationen, in denen ständische niedere Gruppen – auch einfache Untertanen – nach Argumenten suchten, die ihnen Rechte der Gewaltanwendung gegen höhere Stände, sogar den Monarchen, an die Hand gaben, in dem sie sich selbst Rechte und Pflichten aufgrund einer neuen Beschreibung der Sozialordnung im weitesten Sinne zusprachen. Solche Beschreibungen konnten ihrerseits langfristig auf die Sozialordnung zurückwirken.

Zweitens, solche Zuordnungen von Ämtern und mit diesen zusammenhängenden Pflichten wurden in der Regel mit dem Hinweis auf Rechtsbrüche desjenigen Magistrats kombiniert, gegen den Widerstand geübt werden sollte, ob das nun Heinrich III. in Frankreich, Karl V. oder Ferdinand II. im Reich oder auch ein Landesfürst war. Dem Nachweis eines

¹¹¹ Vgl. Scheible (Anm. 18), Nr. 22, S. 94–98, hier S. 97, These 58; im 17. Jahrhundert u. a. rezipiert als „Etlliche Schlußreden D. Martin Lutheri ...“, in: *Friedrich Hortleder*, *Der Römischen Keyser und königlichen Majestät ... Handlungen und Ausschreiben ... von Rechtmäßigkeit, Anfang und Fortgang des deutschen Kriegs ... Vom Jahr 1546 biß auf das Jahr 1558, Weimar 1618, Buch II; Nr. 18, 100–103, hier 101, Thesen VI–VIII; vgl. *Wolgast*, *Wittenberger Theologie* (Anm. 19), 243–50; *Johannes Heckel*, *Widerstand gegen die Obrigkeit? Pflicht und Recht zum Widerstand bei Martin Luther* (1954), Neudruck in: ders., *Das blinde, undeutliche Wort „Kirche“*. *Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von Siegfried Grundmann, Köln 1964, 288–306.*

¹¹² *Jacob Fabricius*, *Einunddreißig Kriegsfragen. Von dem itzigen erbärmlichen Kriege in Deutschland, Stettin 1631*.

¹¹³ *Ebd.*, S. 91.

vermeintlichen Rechtsbruchs und der Zuordnung eines Amtes zu einer bestimmten Personengruppe folgte schließlich der Hinweis auf das Naturrecht der Gegenwehr, um die Gewalt selbst zu rechtfertigen.

Drittens, grundlegend für die Rechtsordnung des 16. und frühen 17. Jahrhunderts war das Nebeneinander unterschiedlicher und auch konkurrierend auslegbarer Rechtsquellen, nämlich des Göttlichen Rechts, des Naturrechts, der Gemeinrechte und des Römischen Rechts. Aus diesen Rechtsquellen heraus mochte der Rechtsbruch, aber auch die Qualifizierungen zur Handhabung von Gewalt, deduziert werden. Die Zeitgenossen argumentierten dabei nicht nur mit unterschiedlichen Rechtsquellen, deren Verhältnis und Reichweite gegeneinander nicht eindeutig festgelegt war. Schon jede einzelne dieser Rechtsquellen ließ unterschiedliche Schlußfolgerungen zu. Ein wichtiger Teil der Untersuchung von Widerstandsrecht besteht daher in der Eruiierung, welche Quelle in welcher Weise benutzt und mit anderen kombiniert wurde.

Folgt man diesen Überlegungen, wird der Gegenstand Widerstandsrecht – neben dem ständischen Widerstandsrecht im engeren Sinne – durch die Zuordnung von Ämtern, und mit diesen zusammenhängenden Besitztiteln und Pflichten, zu Personengruppen konstituiert, deren ständische Qualität alleine die Gewaltanwendung gegen höhere Magistrate ausgeschlossen hätte. Dabei ist davon auszugehen, daß in der Regel der Hinweis auf den Rechtsbruch des betreffenden Magistrats, des Königs, Kaisers oder Landesfürsten, die Identifizierung einer Personengruppe zum Schutz der bedrohten Güter und der Hinweis auf ein Naturrecht der Selbstverteidigung kombiniert wurden. Indem sich freilich der moderne Staat und sein Gewaltmonopol konsolidierte, umso wichtiger mußten solche Argumentationsweisen werden, in denen nicht auf ständische Rechte *sui generis* abgehoben wurde, um Personen mit einem Recht zu Gewaltanwendung zu identifizieren. Hier liegt daher das eigentliche Interesse der künftigen Forschung, denn solche Argumente eignen sich vorzüglich als Quelle zur Untersuchung für ein langsam sich wandelndes Verständnis der Zeitgenossen von ihrer Gesellschaft.

Die Anwendung von Gewalt im engeren Sinne muß also keineswegs alleine im Zentrum dieses Interesses und der verwendeten Quellen stehen. Es werden jedoch keineswegs alleine neue Quellen durch diese Perspektive erschlossen. Wie bei jeder sinnvollen Eingrenzung fallen auch Ereignisse und die in ihnen produzierten Quellen aus der Beschäftigung mit dem Gegenstand heraus und sollten nicht mehr als Widerstandsproblem behandelt werden. Es besonders prominentes Beispiel hierfür ist der *Schweizerische Bauernkrieg* von 1653.¹¹⁴

¹¹⁴ Jüngere detaillierte Ereignisgeschichte durch *Andreas Suter*, *Der Schweizerische Bauernkrieg von 1653*, Tübingen 1997.

Obgleich es sich hier um eine durchaus auch außerhalb der Schweiz wahrgenommene Erhebung von Bauern gegen ihre Herrschaft – die Stadt Luzern – handelte, klammerten die von den Bauern selbst – und ihren juristischen Beratern? – überkommenen Äußerungen den Hinweis auf eine Erhebung gegen eigene Magistrate innerhalb eines Gemeinwesens aus. Sie konzentrierten sich stattdessen auf die Behauptung, ihr Tal sei ein selbständiges Gemeinwesen mit dem Recht zur Kriegführung. Tatsächlich bestand die alte Eidgenossenschaft nicht aus einem Bund gleichberechtigter Glieder, etwa der dreizehn souveränen Orte, sondern aus einem Bündnisgeflecht, welches Gemeinwesen mit unterschiedlicher Rechtsqualität und unterschiedlichen internen Herrschaftsbeziehungen konstituierte. Neben den wenigen geistlichen und weltlichen Herrschaften herrschten auch die Städte und die freien Länder, wie Zürich, Basel oder Graubünden, ihrerseits über Untertanengebiete. Peter Stadler bezeichnete die gemeinsame Herrschaft über Untertanengebiete sogar als den zentralen „Kitt“, der die verschiedenen Gemeinwesen zusammenhielt.¹¹⁵

Solch ein Untertanengebiet war auch das Tal Entlebuch, dessen Bauern sich 1653 im „Huttwiler Bund“ gegen ihre Herrschaft mit den Worten verschworen, „dass wir den ersten eidgenössischen Bund, so die uralten Eidgenossen vor etlich hundert Jahren zusammen geschworen haben, haben und erhalten und die Ungerechtigkeit einander abtun helfen, mit Leib, Hab und Blut schützen und schirmen wollen, also daß, was den Herren und Obrigkeiten gehört, ihnen bleiben und gegeben werden soll, und was uns Bauern und Untertanen gehöre, soll auch uns bleiben und zugestellt werden.“ Peter Stadler hat aus solchen Äußerungen auf das Ziel einer Wiederherstellung einer älteren Ordnung im Gemeinwesen geschlossen, und darin ist ihm sicherlich zuzustimmen.¹¹⁶ Bezeichnend ist überdies, daß die Bauern behaupteten, die Übergabe der Herrschaftsrechte über das Entlebuch im Rahmen eines Pfandgeschäfts von Herzog Friedrich von Habsburg an Luzern im Jahre 1405 sei null und nichtig, weil der Talschaft von Rudolf von Habsburg 1358 zugesagt worden sei, nicht verpfändet zu werden; daß sie anboten, diese Rechte zurückzukaufen, um damit aller Verpflichtungen ledig zu sein; kurz, daß

¹¹⁵ Vgl. *Ulrich Im Hof*, Ancien Regime, in: Handbuch der Schweizer Geschichte, Zürich 1977, 673–784; Nikolaus Flüeler (Hrsg.), Geschichte des Kantons Zürich, Bd. 2, Zürich 1996, 30–60; *Peter Stadler*, Eidgenossenschaft und Reformation, in: ders., Zwischen Mächten, Mächtigen und Ideologien. Aufsätze zur europäischen Geschichte, Zürich 1990, 43–51; ders., Vom eidgenössischen Staatsbewußtsein um 1600, in: ebd., 52–67, Zitat 53; *ders.*, Der Westfälische Friede und die Eidgenossenschaft, in: Heinz Duchhardt (Hrsg.), Der Westfälische Friede, München 1998, 369–391, 372, 386 f.

¹¹⁶ *Stadler*, Staatsbewußtsein (Anm. 110), 55.

sie ihre Talschaft als eigenes Gemeinwesen begriffen, dessen Rechte rechtsbrüchig geschmälert worden seien und daß sie nun in Verfolgung dieser Rechte einen „Purenkrieg“ begannen. In der zeitgenössischen Terminologie der Mitte des 17. Jahrhunderts signalisierte der Begriff „Krieg“, im Gegensatz etwa zum Beginn des 16. Jahrhunderts, bereits die Gewaltanwendung eines souveränen Gemeinwesens gegenüber einem anderen. Die Handlungen und Erklärungen der Bauern, soweit sie sich überhaupt über Stadlers Hinweise hinaus deuten lassen, laufen also auf ihren Versuch hinaus, ihr Tal als eigenes Gemeinwesen zu beschreiben, dessen ältere Unabhängigkeit von Luzern widerrechtlich niedergedrückt worden sei. Die Frage der Rechtmäßigkeit von Gewaltanwendung *innerhalb* eines Gemeinwesens gegenüber rechtmäßig eingesetzten Magistraten und damit der Neupositionierung von Untertanen innerhalb der ständischen Gesellschaft stellte sich daher nicht. Für das Problem des Widerstandsrechts sind die Äußerungen daher kaum mehr fruchtbar.

Wenden wir uns nun einem knappen Überblick über einige der einschlägigen Rechtsquellen und mit ihnen verbundenen Argumentationen zu, der keine Vollständigkeit beanspruchen kann, sondern illustrieren soll, worum es geht.

Die Durchsetzung des in der Heiligen Schrift offenbarten göttlichen Willens zählte unstrittig zu den wichtigsten Motiven von Widerstand und der Formulierung von Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit, mußte aber auf die inhaltliche Formulierung von Widerstandsrecht deshalb nicht in jedem Falle einwirken. Das lag nicht zuletzt an der Rechtsquelle. Ihre beiden einschlägigsten Vorschriften zum Verhalten gegenüber der weltlichen Obrigkeit, nämlich Gehorsam gegen die von Gott gesetzte Obrigkeit zu leisten (Römer 13) und Gott mehr zu gehorchen als den Menschen (Apostelgeschichte V, 29) waren in der Theorie ohne weiteres vereinbar – denn nur die rechtmäßige Obrigkeit konnte für sich beanspruchen, Obrigkeit zu sein – in der Praxis aber doch höchst widersprüchlich. Detaillierte Analysen zur Funktion des frühneuzeitlichen Gemeinwesens waren aus dem Neuen Testament kaum zu gewinnen. Das Alte Testament erzählte zwar ausführlich die Geschichte eines politischen Gemeinwesens, nämlich des Volkes Israel, aber nur ein kleiner Teil dieser Geschichte erzählte von Israel als Monarchie, während für das frühneuzeitliche Europa das Verhältnis zum Monarchen in der Regel im Zentrum widerstandsrechtlicher Überlegungen stehen mußte. Bereits die recht knappe Stelle im Buch Samuel, in welcher die Einsetzung königlicher Herrschaft beschrieben wurde, generierte eine kaum mehr überschaubare und ausgesprochen kontroverse frühneuzeitliche Literatur über die Rechte der Könige, die bis hinunter in die Dörfer und Landgemeinden und die Konflikte zwischen Tagelöhnern, Bauern, Pfarrern und

Adel rezipiert wurde.¹¹⁷ Vor diesem ohnehin prekären Hintergrund wurde dann beispielsweise das Verhältnis von König Saul zu David oder Davids Abdankung zugunsten von Salomo verglichen, etwa anlässlich der erzwungenen Abdankung von Landgraf Moritz von Hessen 1627.¹¹⁸ Rücktritt und Vertreibung eines Fürsten durch Dritte wurde so als rechtmäßige Handlung beschrieben. Der Diskussionsstand hierzu wurde bereits durch den Engländer David Owen in seiner Widerlegung von David Pareus in den Jahren 1609 und 1610 zusammengefaßt. Direkter waren Hinweise wie der zu Phineas (4. Mose 25, 1–9), der, ohne selbst Amtsträger zu sein, einen Götzenanbeter mit seiner Lanze durchbohrt hatte, um Gottes Willen genüge zu tun – eine zwischen 1531 und den 1660er Jahren besonders scharf umkämpfte Stelle.¹¹⁹ Luther und andere Reformatoren gingen in diesem Sinne davon aus, „viri heroici“ unter den Menschen könnten, auf direkten Befehl Gottes hin, rechtmäßig Gewalt zum Schutz des Glaubens ausüben.¹²⁰ Eine Untertanenbevölkerung als Ganze oder eine besondere Gruppe von Gott erwählter Personen mochte schließlich besondere Rechte für sich auch im weltlichen Gemeinwesen beanspruchen. Während solche Behauptungen im Verlauf des 16. Jahrhunderts häufig eschatologisch blieben, geht die Forschung seit langem der Frage nach, ob sie im Verlauf des späten 17. und 18. Jahrhunderts in die Beschreibung auch des politischen Gemeinwesens Einfluß nahm. Wichtig für die widerstandsrechtliche Diskussion werden im folgenden weniger die vermeintlichen verfassungsrechtlichen Grundentwürfe ver-

¹¹⁷ Vgl. A. Weber-Möckel, „Das Recht des Königs, der über Euch herrschen soll“. Studien zu 1. Sam. 8, 11 ff. in der Literatur der frühen Neuzeit, Berlin 1986; Robert v. Friedeburg, Herren, Juden und Pfarrer. Die ‚Samuel-Stelle‘ (1. Sam. 8, 11 ff. und 1. Sam. 12) und antijüdische Ressentiments im sozialen Konflikt zwischen Pfarrer, Landgemeinde und adliger Herrschaft nach dem Dreißigjährigen Krieg, in: Dieter Breuer u. a. (Hrsg.), Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, Wolfenbüttel 1996, 175–189; zur Theorie der Monarchie insgesamt vgl. Dreitzel (Anm. 33), Bd. 2, 486–528.

¹¹⁸ Vgl. Raingard Eßer, „Zur wahren Gottes Furcht und anderen christlichen Tugenden erinnert und erwehnet“ – Politische Testamente und Regentenlehren der hessischen Landgrafen Moritz und Ludwig V., in: Gerhard Menk (Hrsg.), Landgraf Moritz von Hessen. Politik und Kultur am Kassler Hof, Marburg 1999. Ich danke Frau Eßer für die Überlassung des noch ungedruckten Ms, hier 11–12. Die Abdikation wurde von den Kanzeln so verlesen, wie das der Kassler Hofprediger Paul Stein seinen Amtsbrüdern in einem Schreiben anempfohlen hatte. Danach wurde die Abdankung im Sinne der Abdankung Davids zugunsten seines Sohnes Salomon gedeutet, wobei Stein in seiner Predigt vom 20. März ausführlich die Schuldzuweisungen für David für den katastrophalen Zustand Israels darlegte.

¹¹⁹ Johann Wick der Rechte Doctoris zu Bremen Rathschlag/daß man dem Keyser widerstehen möge ..., 1531, in: Hortleder (Anm. 106) 74–80. vgl. Friedeburg, Widerstandsrecht (Anm. 1), 13–15.

¹²⁰ Eike Wolgast, Obrigkeit und Widerstand in der Frühzeit der Reformation, in: G. Vogler (Hrsg.), Wegscheiden der Reformation, Weimar 1994, 235–258, hier 240.

schiedener Theologen sein¹²¹, sondern der Wandel theologischer Argumente durch Einwirkungen philosophischer und juristischer Themen.

Neben dem göttlichen Recht bildete das Naturrecht eine bedeutende, jedoch womöglich noch polymorphe Rechtsquelle. Hier kamen nun im 16. und 17. Jahrhundert die Begriffe „Notwehr“ und „Gegenwehr“ ins Spiel. „Wo dan ... rechtliche Wege nit helfen [sic], ... haben die geschickten vor bequem und notwendig erachtet, ... anzuzeigen, das sich niemands ... zu ahn- und ingrif oder einicher tetlichen handelung wolt bewegen lassen, damit man nit gedrungen, sich zur von natur und recht zugelassenen gegenwehre zu richten“. Mit dieser Formulierung artikulierte der Schmalkaldische Bund beispielsweise auf dem zweiten Nürnberger Bundestag im Mai 1534 sein Recht zur bewaffneten Verteidigung gegen eine mögliche Exekution des Wormser Ediktes von 1521 nach der Aufhebung von dessen Suspension.¹²² Dabei bezogen sich die Autoren auf die Tatsache, daß nach allgemein geltender Auffassung im Naturrecht – in der älteren, im Verlauf des 17. Jahrhunderts überholten Bedeutung von in der Schöpfungsordnung geoffenbarten Tatbeständen des göttlichen Willens – allen Geschöpfen Gottes grundsätzlich ein Recht zu Selbstverteidigung zustehe (*vim vi repellere*). Wir haben oben an Hand von Melanchthons Auseinandersetzung mit dieser Anschauung darauf hingewiesen, daß diese Anschauung zwar an sich nicht bestritten wurde, ihre Anwendbarkeit auf die menschlichen Gemeinwesen aber durchaus umstritten blieb. Im Grunde stimmten allerdings wieder die meisten Kommentatoren überein, daß nur in einem Zustand der Rechtlosigkeit, in der offensichtlich Unrecht verübt wurde oder verübt zu werden drohte, von dem Naturrecht der Selbstverteidigung Gebrauch gemacht werden dürfe. Weil das so war, spielte zwischen den 1530er Jahren und dem letzten Drittel des 17. Jahrhunderts daher die Auseinandersetzung darüber, ob ein solcher Zustand überhaupt erreicht sei, eine zentrale Rolle. Das galt für die Behauptung des schmalkaldischen Bundes, eine Exekution des Wormser Ediktes sei ein Rechtsbruch bis hin zu den Behauptungen schottischer Presbyterianer nach 1660, die Maßnahmen der königlichen Magistrate seien ein Rechtsbruch.¹²³

Analog argumentierten bereits die Bestimmungen der *Carolina* von 1532, in denen expressis verbis die Kategorie der „Notwehr“ in den Paragraphen 140–150 abgehandelt wurde, um den Straftatsbestand des Tot-

¹²¹ Vgl. die Mahnung von Christian Peters zur Vorsicht gegenüber pauschalen Bewertungen in diesem Band.

¹²² Zit. nach *Eckehart Fabian* (Hrsg.), *Die Schmalkaldischen Bundesabschiede 1533–1536*, Tübingen 1958, Abschied des II. Bundestags zu Nürnberg vom 17.5. bis 26.5. 1534, vom 26.5.1534, 37–52, hier 43.

¹²³ *Friedeburg*, *Widerstandsrecht* (Anm. 1), 51–57, 134–138.

schlages gegebenenfalls unter Straffreiheit zu stellen, wenn der Täter in bewußt eng eingegrenzten Fällen zum Schutz der eigenen Person, zum Schutz von Haus und Hof und Familie einen offensichtlich rechtsbrecherischen Angriff abgewehrt und der Angreifer dabei verletzt oder zu Tode gekommen war.¹²⁴ In der *Carolina* ging die Bemühung um Eingrenzung dieser Möglichkeit so weit, daß gegen einen solchen Angreifer wohl Gewalt angewendet werden konnte, er aber nicht nach einer erfolgreichen Abwehr außerhalb des eigenen Hauses verfolgt werden dürfe. Schließlich sollte eine solche Möglichkeit des Strafrechts nicht als Vorwand gebraucht werden, um Gewalt gegen andere anzuwenden.¹²⁵

Zwar sollten die Artikel der *Carolina* die Gewaltanwendung mit Hinweis auf das Naturrecht rechtlich einhegen, tatsächlich wurde die strafrechtliche Kategorie der Notwehr jedoch auch für recht umfassende Handlungen kollektiver und organisierter Gewaltsamkeit verwendet. Im April 1642 fiel eine größere Gruppe hessischer Bauern über eine Abteilung bayrischer Reiter her, vertrieb sie und schnitt drei Reitern die Kehlen durch. Von der nahegelegenen Stadt Wetter zur Rechenschaft gezogen, rechtfertigten die Bauern ihr Verhalten als Notwehr, indem sie behaupteten, zu den Kämpfen mit den Soldaten sei es bei der Verteidigung von Haus und Hof gegen einen Überfall der Reiter gekommen.¹²⁶ Hier war es also zur kollektiven und organisierten Gewaltanwendung von Untertanen gekommen – allerdings nicht gegen Magistrate ihres eigenen Gemeinwesens – die sich mit Hilfe der Kategorie „Notwehr“ für ihr Verhalten rechtfertigten. Kurz, so falsch es wäre, den hessischen Bauern aufgrund ihres Widerstandes gegen die Soldaten zu unterstellen, sie hätten bei ihrem Entschluß, gemeinsam gegen feindliche Soldaten vorzugehen, alternative Verfassungsmodelle im Kopf gehabt, so wenig dürfen Kategorien wie die der „Not-“ oder „Gegenwehr“ als vermeintlich unpolitisch aus der Betrachtung ausgeklammert bleiben.

Schließlich sollten divergierende Möglichkeiten der Nutzung des Römischen Rechts nicht unerwähnt bleiben, aus denen die Rechtmäßigkeit

¹²⁴ Es ist bezeichnend, daß im englischen Common Law aufgrund der Durchsetzung des königlichen Gewaltmonopols ein Totschlag nur aufgrund königlicher Gnade straffrei bleiben konnte, nicht aufgrund der Entscheidung einer Jury. Richter Coke mußte noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts in seinen *reports* feststellen, eine Person, die eine andere eindeutig in Notwehr erschlagen habe, könne zwar auf Gnade zählen, sei aber auch auf Gnade angewiesen. Die Formel „a man's home is his castle“ schuf für Coke allerdings hier einen Ausweg, der auch die königliche Prerogative in diesem Fall breche.

¹²⁵ Vgl. *Friedeburg*, Widerstandsrecht (Anm. 1), 52.

¹²⁶ *Hermann Bettenhäuser*, Räuber- und Gaunerbanden in Hessen. Ein Beitrag zum Versuch einer historischen Kriminologie Hessens, in : *Zeitschrift des Vereins für Hessische Geschichte und Landeskunde* 75/76 1964/65, 275–348, hier 284–5.

bzw. Unrechtmäßigkeit monarchischen Handelns und im Anschluß daran die Begründung von Widerstand möglich war. Möglich waren eben verschiedene Gewichtungen des Römischen Rechts, in denen das Repertoire von *universitas*, *repräsentatio*, *pactum*, *magistratus*, *societas* und *cives* genutzt werden mochte, um das Handeln des Monarchen einzuengen bzw. Handlungen als tyrannisch zu denunzieren. Die Argumentation mit den kaiserlichen Rechten, mit *jurisdictio*, *majestas*, *lex regia*, *regalia* usf. war dagegen geeignet, die Spannweite rechtmäßiger Handlungen zugunsten des Monarchen weiter auszudehnen.

Die Beiträge in diesem Band behandeln unter diesen Gesichtspunkten eine breite Fülle einschlägiger Probleme. Sie können und wollen keine neue Synthese liefern, weisen jedoch auf einige wichtige Gesichtspunkte für die künftige Forschung hin. Christian Peters zeigt, wie bereits an dem Kreis unmittelbar von Luther beeinflusster Theologen und ihrer Stimmen im Umkreis des Bauernkrieges die Vorstellung einer einheitlichen lutherischen Position – geschweige einer unkritisch obrigkeitkonformen – zuschanden wird.

Horst Carl und Gabriele Haug-Moritz behandeln in erster Linie das ständische Widerstandsrecht, allerdings im Zusammenhang bündischer Strukturen. Dabei wird zum einen die Ambivalenz dieser Strukturen im Zusammenhang mit dem Schwäbischen Bund besonders deutlich. Dem ranghöheren Maximilian wurde durch die Mitglieder des Bundes in Verfolgung ihrer ‚genossenschaftlichen Gleichheit‘ nur die Position eines *primus inter pares* zugebilligt – Carl erinnert hier an Gierke und seine Thesenbildung. Er erinnert jedoch zugleich daran, daß es der Schwäbische Bund war, der den Bauernkrieg niederkämpfen half und daß der Bund überdies zunächst ein Instrument Friedrichs III. für seine eigenen Interessen war. Gabriele Haug-Moritz weist auf die Einbettung der vom Schmalkaldischen Bund intendierten Gegenwehr in die traditionellen Vorstellungen der Mitglieder des schmalkaldischen Bundes über die Natur von Herrschaft hin. Arno Strohmeyer beschreibt, wie breit unter den Niederadligen Österreichs und Böhmens das Bewußtsein ihrer Rechte und ihre Bereitschaft nachweisbar ist, den konfessionsfremden Landesherren die Stirn zu bieten. In der Vielfalt dieser Gegenstände wird deutlich, wie nachhaltig Fürsten und Monarchen im sich formierenden Reich des 16., aber auch noch des 17. Jahrhunderts an rechtliche Abmachungen gebunden blieben und wie nachhaltig – und erfolgreich – diese verteidigt wurden.

Roger Mason widmet sich einer zentralen weiteren Quelle widerstandsrechtlicher Argumentation – den antiken Texten. Den zu Bürgern aufgewerteten Untertanen traut Buchanan auch das Recht zum Tyrannenmord zu. Paradigmatisch widmet sich Mason einzelnen Passagen in dem zen-

tralen Werk Buchanans und ihren ambivalenten Aussagen. Auch der Zwiespalt zwischen seinen Gedanken und der faktischen alleinigen Handlungsfähigkeit des Adels wird angesprochen. Weshalb bis zum 17. Jahrhundert Zeitgenossen wie Thomas Hobbes die humanistische Bürgerethik für gemeingefährlich hielten, wird hier deutlich. Wir wissen über die Rezeption von Cicero unter Niederadligen im Reich noch viel zu wenig. Als die hessischen Ritter 1647 ihrer Landgräfin Amelie Parole boten, drohten sie jedenfalls mit Hinweis auf Ciceros Pro Milone, gegen einen Tyrannen wie Caesar sei das Naturrecht der Gegenwehr gestattet.¹²⁷

Auch im England der Jahre nach 1642 suchten Theologen wie Juristen den Rekurs auf die Gesetze des Landes, um ihre Beteiligung am Bürgerkrieg unter den Gegnern Karls I. zu rechtfertigen. Glenn Burgess' besondere Betonung der ‚Kasuistik‘ in den Argumentationen der Gegner Karls I. zeigt, wie wenig dabei grundsätzliche verfassungsrechtliche Prinzipien aufeinandertrafen, sondern ein grundsätzlich allgemein geteilter Fundus von Normen und Rechten unterschiedlich ausgelegt wurde. Bezeichnend ist, daß auch in England der Tatsache schwerwiegender Unterschiede in der Deutung von Religion und Kirche – obwohl eigentliche Ursache der Auseinandersetzungen – von Theologen wie Juristen zugunsten des Rekurses auf die Rechte des Landes ausgewichen wurde.

In der Tat kamen in diesem Zusammenhang – wie schon im Reich während der 1530er und 1540er Jahre – Vaterland und Nation als wichtige Kategorien des Widerstandsrechts ins Spiel. Der Chefankläger gegen den Tyrannen Charles I, John Cook, sprach nach der Hinrichtung des Monarchen im Jahre 1649 von dem Parlament als „supreme body“ der drei „Nationen“ England, Schottland und Wales.¹²⁸ Georg Schmidt geht auf den Zusammenhang von Verfassungsdiskussion und Nations- und Vaterlandsbegriff in der Publizistik der Gegner des Prager Friedens ein. Während des gesamten 16. und 17. Jahrhunderts bestanden in England und Deutschland ein deutliches Bewußtsein des Bestandes für das eigene Gemeinwesen spezifischer Gesetze, deren Einhaltung vom Monarchen erwartet werden könne und nach denen die eigene ‚Nation‘ regiert werden müsse. Die Argumentation zugunsten der Loyalität für die eigene Nation überzeugte auch deutsche Offiziere in schwedischen Diensten, ihren Dienst zu quittieren. Hinweise auf die deutsche Freiheit und die

¹²⁷ Vgl. dazu die vom Autor in Vorbereitung befindliche Quellenedition zur Auseinandersetzung der hessischen Stände mit Amelie Elisabeth 1647–1652.

¹²⁸ Vgl. hierzu *Robert v. Friedeburg*, In Defence of Nation and Country: Talking about the Defence of Religion, Law, Property in England and Scotland, 1630s to 1680s, in: Hans-Dieter Metzger (Hrsg.), *Religious Thinking and National Identity*, Bodenheim 2000, 90–107.

Rechte, welche der deutschen Nation zukommen, durchzogen auch die Forderungen hessischer Ritter gegenüber ihrer Landgräfin in der Endphase des Dreißigjährigen Krieges. Umgekehrt kann Glenn Burgess darauf hinweisen, bis zu welchem Grad Predigten gegen den König auch von den einfachen Untertanen wahrgenommen wurden. Dies kann nicht der Ort sein, die in jüngerer Zeit aufkommende Debatte um Ort und Bedeutung des Begriffs der Nation in der frühen Neuzeit aufzunehmen.¹²⁹ Es bleibt aber darauf hinzuweisen, daß die Spezifik der Rechte, auf deren Schutz man Anspruch habe, den Begriff des Vaterlandes und der Nation insofern auflud, als solche Rechte auch jenseits ständischer Berechtigungen – allein aufgrund der Mitgliedschaft zu einer Nation oder einem Vaterland – gefordert werden konnten. Im Anschluß an die umfangreiche Vaterlands-Argumentation der hessischen Ritter im Widerstand gegen Landgräfin Amelie und Landgraf Wilhelm VI in Hessen-Kassel zwischen 1647 und 1655 behauptete beispielsweise der hessische Historiograph Johann Hermann Schmincke, Einwohner des hessischen Vaterlandes seien nie leibeigen gewesen.

Clare Jackson, Conal Condren und Martin Seidler widmen sich schließlich der Reflexion auf Jahrzehnte innerer Konflikte im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts. Deutlich wird: Einerseits war der Wert einer souveränen Allzuständigkeit im Staat gerade aufgrund der langjährigen inneren Konflikte in den meisten europäischen Gemeinwesen für die meisten Zeitgenossen unübersehbar. Die auf hohem Niveau geführte schottische Debatte bewies das ebenso wie Pufendorfs Verwerfung des englischen Bürgerkrieges bei gleichzeitiger Unterstützung der Glorious Revolution.

Wir greifen hier tiefgreifende Veränderungen im Vergleich zur Debatte bis zur ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Religiöse Begründungen für Gewaltanwendung gegen rechtmäßig eingesetzte Magistrate gab es auch gegen Ende des 17. Jahrhunderts noch – aber sie kommen gegen die Argumentationen der Gegner kaum mehr an. Die Juristen und die Suche nach einer gemeinsamen Rechtsordnung, die nicht durch divergierende Deutungen des göttlichen Rechts gestört werden darf, begann, das Feld zu dominieren.

In diese Rechtsordnung wurden jedoch, von Schottland bis zum Reich, Rechte für Stände und Untertanen eingebaut – nicht zuletzt durch die Zuordnung von „Ämtern“, Rechten und Pflichten, deren Natur sich allerdings wandelte. Nicht der Triumph von Herrschaft *oder* Genossenschaft, sondern die rechtlich gebundene Monarchie war das Ziel ganz

¹²⁹ Vgl. Dieter Langewiesche, Georg Schmidt, *Föderative Nation*, München 2000.

unterschiedlicher Zeitgenossen – eine rechtliche Bindung freilich, die ihren Charakter und ihre Anwendbarkeit im Vergleich zum Beginn des 16. Jahrhunderts nicht nur deutlich verändert hatte, sondern deren Bindung auch für verschiedene Länder ganz unterschiedliche Formen angenommen hatte. Dieser Wandel ging nicht zuletzt auf die Notwendigkeit zurück, zwischen den Gegnern der Konfessionskonflikte Ausgleiche zu schaffen, die ein Zusammenleben immer wieder möglich erscheinen lassen. Diesen Wandel dokumentieren nicht zuletzt die Quellen zum Widerstandsrecht.

Two Models of Resistance: Beggars and Liberators in the Dutch Revolt

By Hans W. Blom, Rotterdam

On April 5, 1566 a gathering of some 200 noblemen pressed their way to offer Margaret of Parma, royal regent to the Netherlands, a remonstrance urging for a more lenient religious policy by the Spanish Crown.¹ Margaret gave in to the demands, by suspending the inquisition in the attendance of a reaction from Madrid. This demonstration of unity in the face of the aggressive policies of Philips II in taking control of the Spanish empire is generally regarded as the symbol and starting point of the Dutch Revolt, traditionally known as the Eighty Years' War. This symbolism, with its nice round figure of 80 years between 1566 and 1646 (the starting year of the final peace negotiations) is however not the only symbolism involved. The noblemen who after their initial success gathered in a big party and feasted their alliance, emerged as “geuzen”, beggars, and clung to it as an important symbol of their identity. Not a metaphor for their begging for being heard by the Spanish overlord, even though such an interpretation would suggest itself, the symbolism, as has been convincingly demonstrated by Henk van Nierop, must be understood from Dutch popular culture and was very much in line with complicated mechanisms of resistance that were part and parcel of the social world of the time.

Dutch schoolbooks standardly have the story that during the petition of the nobles, Berlaymont – member of the Council of State – admonished Margaret by saying: “Ce ne sont que des geux”, thereby triggering the symbol and opening it up for adoption by the nobles.² Closer inspec-

¹ Henk van Nierop, “A beggar’s banquet: the Compromise of the Nobility and the politics of inversion”, in: *European History Quarterly* 21 (1991) 419–43; Henk van Nierop, “Edelman, bedelman. De verkeerde wereld van het Compromis der Edelen”, in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 107 (1992) 1–27.

² Actually Berlaymont reportedly said: “Et comment, Madame, Vostre Altèze at elle crainte de ces gueux! N’at-elle pas considéré quelles gens ce sont! Ils n’ont pas été sages de gouverner leurs maisons, apprendront-ils au Roy et au Vostre Altèze à gouverner le Pays?”, Van Nierop, Edelman-Bedelman, 6, quoted from A. Henne ed., *Mémoires de Pontus Payen*, Brussels 1861, vol. I, 138.

tion, however, shows that although Berlaymont's definition helped in producing the further events, nevertheless the nobles had from the beginning inserted themselves in a process of inversion in which they presented themselves as "false beggars". This episode is extremely rich in connections to all sorts of images that have to do with the articulation of criticism in sixteenth-century society. The beggar is a jester, but also an outlaw. Furthermore, the nobles detailed their appeal to inversion by reference to other symbols as well. They posed as Franciscans³, as Turks⁴, as members of their own parody of the Golden Fleece⁵. They used attires and attributes such as can be recognised on paintings by Pieter Breugel. In short, as Van Nierop showed in detail, the nobles inserted themselves in a world of symbols that was easily recognisable to their countrymen, even though the Brussels court may only have noticed that the procession which came to address Margaret was led by the least of the nobles, and a cripple at that. Resistance by way of inversion, by jesting and feasting, by introducing appropriate signs and symbols, like the wooden drinking cup or begging-bowl and insignia made of lead and tin, as well as the beggar's wallet, was part and parcel of traditions like carnival. In addition, part of the symbolism faded the distinction between beggar and jester, stressing the critical potential of the Beggars.

In the Beggars' case, however, the inversion seemed to have impressed the population rather than the court. Within a short time, the symbols and ensigns of the Beggars were widely reproduced and acquired by sympathisers throughout society. In the process, elements from counter-culture were brought together and started to function as a cultural world in its own right. The Sea Beggars, led by count Lumey, were a very effective – and also vagabond – striking force in the beginning of the hostilities. Was this just an appearance and a cultural form of "real resistance", or was there content in the form? In the following I will discuss two alternative ways of looking at resistance. Firstly by way of presenting a short story of the Dutch Revolt itself, then by discussing some leads from Albert Hirschman, finally by confronting the issue in the analyses that Spinoza gave of the Dutch Revolt. It will turn out that a social history of resistance might very well supplement the teleological, ration-

³ Allusion to the Franciscans plays on the inversion of the inquisition theme, and underlines the image of the false beggar: showing off as poor, but actually engulfed in debauchery.

⁴ Here the reference is to the rallying cry: "Better Turkish than Popish". The symbol applied was that of cultivating a Turkish moustache.

⁵ The inversion of the Order of the Golden Fleece was realised by way of insignia made out of lead and tin, with the text: "En tout fideles au Roy, jusques a porter la besac" (besac = beggar's wallet).

alist analyses of resistance as strategy, even though it may still remain open how the two approaches might be integrated.

Action and understanding

“Resistance” is in many ways a reactive notion. On the one hand, it implies the existence of something against which the resistance is addressed. On the other hand, it presupposes, or requires the articulation of a theory explaining the instrumentality or functionality of resistance within the political order. On the one hand, that is, resistance reacts to oppression, or tyranny, or political arrogance. On the other hand, resistance aims at restoring the adequate, healthy, or legitimate functioning of a political system. Both the empirical action-reaction interdependence and the theoretical justification tend to go hand in hand, as normally is the case in any kind of political action. The analyst – applying a third-person point of view – naturally will ask whether action and justification support each other, e.g. by addressing the question whether the underlying political theory itself has some wider validity, or whether the actions are appropriate from a more general understanding of the political situation. Acts of resistance are quite naturally understood as both necessitated by acts of aggression by political incumbents, as well as justified by secular trends leading to a more responsive or more liberal, or more democratic political order. The historian has the advantage of hindsight and almost naturally applies some teleological understanding of the historical process in describing the emancipatory or liberating meaning of resistance. Implicitly or explicitly, the historian applies here his/her own political theory. In the process, resistance, revolt, or revolution obtain a wider meaning, as is evident from the many cases of Whig history to which their study gave occasion. Unsuccessful revolts, as a consequence, provide the material for the historians’ portrayal of as many “historical tragedies”.

The historicist retorts: we must not be fooled by teleological presuppositions. Each and every historical episode is a phenomenon in its own right; there is no general theory of resistance to be had. But, one may ask, doesn’t a strict historicist position lead to the consequence that the very concept of resistance thereby becomes meaningless? If one cannot compare episodes, then *a fortiori* one cannot identify episodes of resistance since it *presupposes* the application of one singular concept over different episodes. Narrativism, the modern historicism, endorses this understanding, and underlines its limited usefulness.

This is not, however, a tract in the philosophy of history. So suffice it to remark that the relationship between actions, actors’ perspective, and

third-person or observers' perspective is not self-evident at all, and requires a careful exposition.

Models of resistance: aspects of the Dutch Revolt

The principal actors of the first phase of the process that in the end was going to result in a break away from the Habsburg regime never had the intention to lay the foundations of a new republic. In the first place, any clear ideological foundation for such a move was absent. Republics as they existed in the sixteenth century argued their independence, i.e. their sovereignty, from one of two bases: original occupation (like the Roman Republic, the serenissima Republic of Venice, or the Swiss Confederacy) or cession (*de jure* or *de facto*) of sovereignty by its original possessor (like Florence).⁶ A republic founded in an act of rebellion would have been like denying the principles of sixteenth-century politics altogether. Indeed, resistance in the monarchomach tradition presupposes a monarchical regime; it exalts the constitutional bond between prince and people. The fact that the Revolt against Spain ended in a republic therefore was definitely springing against the confines of tradition.

Who were the principle actors concerned? Let us first look at the position of the Low Countries in the political order of the Spanish kingdom: a king involved in stabilising and maintaining his multinational empire and its religion; its nobility, consisting of the *grandees*, those directly involved in governing (their part of) the empire; and the lesser nobility whose scope of action was limited to their local situation; furthermore, the commercial cities; and lastly, the catholic church and various protestant groups, both within the country and in exile abroad. These were the different orders and groupings that made up this part of the realm of Philip II, much as any other part. Albeit with a difference: *les pays de au delà* had not previously experienced the attempts at centralisation, bureaucratisation and standardisation that Philip was making in the wake of the successes of his forbears within the Spanish homelands proper. Without a uniform system of government or standardised relations between each of the seventeen regions or provinces and the administrative centre in Brussels or the juridical one in Malines, the counties, baronies, a bishopric and a duchy, the regions and quarters identified themselves much more with their local customs and practices than with

⁶ Cf. E. O. G. *Haitsma Mulier*, *The myth of Venice and Dutch republican thought in the seventeenth century*, Assen 1980; Q. *Skinner*, *The foundations of modern political thought*, (2 vols.) Cambridge 1978, esp. vol. I on Bartolus, 11–12.

being part of the Spanish empire or, for that matter, of that superficial unity, the seventeen provinces.⁷

There would have been no reason to expect Philip II to fail to do in the Netherlands what he did successfully in his other countries: to suppress the unrest that arose in the wake of his policy of controlling taxation and religion. Nevertheless he was going to fail, due to a fateful coincidence of circumstance and misapprehension. And the impossible happened: the birth of a republic, unable to find a replacement for the Spanish monarch, in desperate need of a legitimation that was not among the standard repertoire. In a short ideological reconstruction of this first of the “democratic revolutions”, the following episodes may be distinguished.

The *first* period, that of confrontation and attempts at accommodation, lasted from roughly 1560 to 1576. It follows the lines of constitutionalist remonstrances and Spanish royal intransigence. As a consequence, the alienation of the dominant political forces from the Spanish monarchy proceeded at a rapid pace. The *second* major phase that helped to shape the ultimate outcome of the conflict between local Dutch government and the Brussels centre of power was the virtual lack of Spanish control over the troops in the years following 1576, leading to the ousting of the Spanish troops (1576–1581). The *third* major phase was that of the full-scale outbreak of the war of independence (1581–1648).

Out of a coalition attempting to restore order and peace that failed on the intransigence of Philip, arose a coalition of defence against the Spanish troops and its leaders, and within a few years, against the king of Spain himself. In this process, the traditional political actors got entangled with political forces (economically and religiously motivated burghers, cities and provinces), implying a new balance of power. Religious and economic cross-cutting cleavages made for an intricate network of relationships that provided for conflict and co-operation between provinces, between the States General on the one hand and Holland and Zeeland on the other, and all of this complicated by the varying position and role of stadhouders and military leaders.

In the old order, the sovereign had a dual function to fulfil: to maintain the laws and privileges of the country, as well as to take care of the unexpected, the extraordinary.⁸ Whereas the sovereign as a matter of

⁷ Cf. e.g. G. Parker, *Spain and the Netherlands 1559–1659*, Glasgow 1979.

⁸ This line of analysis was first proposed by E. H. Kantorowicz, *The king's two bodies: a study in medieval political theology*, Princeton 1957 and has since been applied to early-modern political theory as well, as e.g., in modified form, by Glenn Burgess, *The politics of the Ancient Constitution. An introduction to Eng-*

principle would co-operate with the representatives of the body politic in promoting the first goal, by the logic of the principles involved his extraordinary role had to be *legibus solutus*, as the need for that role would arise if and only if the laws and privileges could not provide a solution to the problems at hand. This dual face of sovereignty as ordinary and extraordinary rule contains the principles of its own dynamic: the maxims of ordinary rule, the laws and customs of the country, are in constant need of interpretation, can be re-negotiated, and no doubt are influenced by the actual exercise of extraordinary rule by the sovereign.

In identifying somewhat simplistically the different dynamics that presented themselves during the first moves towards absolutism in Europe, one might say that in Spain Isabel and Charles V managed to redefine the laws and customs of Spain (more particularly, Castile) in accordance with their centralising policy, whereas in seventeenth century England the conflict between Charles I and Parliament resulted in an unsuccessful attempt by Parliament to extraordinarily redefine the laws and customs of the country.⁹ The architects of the Union in the Netherlands may not have seen their problems in either of these perspectives but nevertheless managed to give due weight to the extraordinary side of sovereignty in the principle of arbitration in their constitutional arrangements. Arbitration between provinces, between States General and provinces, and even, as it happened, within a province, it is all explicitly dealt with in the text of the Union.¹⁰ This system of arbitration may have been the outcome of mutual distrust among its participants, or more probably, have been necessitated by the open-ended character of the Union as an ad-hoc coalition of very different political entities. However that was, this mechanism of arbitration contained the kernel of the extraordinary powers of a sovereign, albeit divided among several political bodies in the union: provinces, the States General, the stadhouder, sometimes as well the Council of State. Moreover, it made for a situation that could

lish political thought, 1603–1642, London 1992. Cf. *H. G. Koenigsberger*, *Dominium regale or dominium politicum et regale: Monarchies and parliaments in early modern Europe*, in: *Idem*, *Politicians and virtuosi. Essays in early modern history*, London 1986, 1–25.

⁹ Cf. for Spain, i.a. *J. Perez*, *La révolution des “comunidades” de Castille (1520–1521)*, Bordeaux 1970, esp. 67–77; *P. Croft & I. A. A. Thompson*, *Aristocracy and representative government in unicameral and bicameral institutions. The role of the peers in the Castilian Cortes and the English Parliament 1529–1664*, in: *H. W. Blom, W. P. Blockmans and H. de Schepper* (eds), *Bicameralisme*, Den Haag 1992, 63–86; for England, *Burgess*, *Politics of the Ancient Constitution*, 162–167.

¹⁰ On this principle of arbitration (article 9 of the Union), see *A. Th. van Deursen*, *Tussen eenheid en zelfstandigheid. De toepassing van de Unie als fundamentele wet*, in: *S. Groenveld & H. L. Ph. Leeuwenberg* (eds.), *De Unie van Utrecht. Wording en werking van een verbond en een verbondsacte*, Den Haag 1979, 143 ff.

very well give rise to highly divergent claims about the exact location of sovereignty in the Republic, in the end stimulating modern commentators to deny the existence of an adequate theory – or exercise – of sovereignty in the Republic. In providing for a functional equivalent of the sovereign's role of arbiter in extraordinary cases, however, the Union tapped one of the central elements of sovereignty. In the further history of the Republic, under the threat of arbitration developed a tradition of consultation, accommodation and consent that prevented for more than a century the indefinite location of sovereignty in the Republic to become a stultifying factor in political life. Except for a few abnormal and traumatic outbursts of conflict, the problem of sovereignty was buried in the institutional practices of the new Republic.¹¹ Arbitration as the resolution of political stalemate thus not only replaced the monarch's extraordinary power in its functions, but at the same time created a peculiar style of politics. While the seventeenth century will witness attempts to provide this new style with a theoretical underpinning, the eighteenth century is ridden by attempts to establish arbitration in its full force.

Evidently, on various occasions during the Revolt the union might still have lost its war against Spain, and thereby forfeited its de facto independence. As a result of several circumstances abroad and at home, it did not lose its military and economic advantages over the Spanish adversary. In waging the war, however, another problem of some importance arose: that of providing a justification for the defiance of Spain's claim to sovereignty. In obtaining support from other countries, evidently the Union had to be able to put forward a sustainable argument about its right to separate. In principle, this was a different question from that of the location of sovereignty within the Republic itself. Yet in due course it became evident that the answers to the former question had a direct effect on the latter. Relying on the medieval institution of the *Joyeuse Entrée* or *Blijde Incomste*, it was argued in three basic texts – the Placaat van Verlatinge (1581), the Apologie of William of Orange (1581) and Vranck's *Deductie ofte Corte Vertooninge* (1587)¹² – that the actual

¹¹ Cf. J. C. Boogman, *The Union of Utrecht: its genesis and consequences*, in *Idem*, *Van spel en spelers*, Den Haag 1982, 53–82; the most important episodes of return to the principle of arbitration were William II's attempt at Amsterdam (1651), his son's "wetsverzetten" in 1672, and the enforcement of the Republic's fiscal policy on Groningen after the Spanish War of Succession.

¹² Cf. H. Kampinga, *De opvattingen over onze oudere vaderlandsche geschiedenis bij de Hollandsche historici der XVIIe en XVIIIe eeuw*, Den Haag 1917 (repr. Utrecht: HES 1980); I. Schöffner, *The Batavian Myth during the sixteenth and seventeenth centuries*, in: J. S. Bromley e.a. (eds.), *Britain and the Netherlands*, vol V, Den Haag 1975, 78–101; *Martin van Gelderen*, *The political thought of the Dutch Revolt, 1555–1590*, Cambridge 1992; E. O. G. Haitzma *Mulier*, *De Bataafse*

exercise of the king's ordinary power was codified in an explicit recognition of the laws, customs and privileges of the Low Countries. Like in Burgundian times, Philip II as the successor of Burgundian rule, must be understood as having sworn to uphold the ancient privileges and customs of the country. This "contract" could not have meant that the king was not sovereign, nor that he no longer had extraordinary powers. But it was the expression of the *dominium regale et politicum*, central to much of medieval constitutional thought.

In the early years of the seventeenth century, Grotius will trace this constitutional conception backward to Batavian times.¹³ So what was described above as an institutional way of functional adaptation to the requirements of order (i.e., arbitration), returns here in its ideological form: the Batavian Myth. On this principle had been based the construction of the right of disobedience: the right to disobey a king who acts against the ancient law. The dual face of sovereignty fitted in with this construction in an admirable way: by maintaining the fiction that acts against the ancient law were not acts by the king, but by his ministers, disobedience would not be flying in the face of royal sovereignty, but only be meant to redress the incorrect policies of the king's ministers. What was to happen in case no resolution of the grievances was arrived at remained unresolved. But such was exactly the situation in which the Low Countries found themselves, after twenty years of misapprehension and outright malevolence on the side of the royal administration. Remonstrances directly to Philip did not help to remedy the unduly harsh policies. So the move from passive disobedience to active resistance was close at hand. This development was helped by three other circumstances. First of all, an important feature of the events was the fact that the nobility was taking so active a part in the mobilisation of forces. Secondly, democratic movements in the Flanders towns against the generally pro-Spanish city aristocracy, enhanced by the religious conflict, started to develop a theory of resistance of their own.¹⁴ Thirdly, the sheer fortune of having the "opportunity" to fight off the rioting Spanish troops that without direct command from Spain ravaged the country was but an additional element to further what became a war of independence.

mythe in de patriottentijd: *De aloude staat en geschiedenissen der Verenigde Nederlanden* van E. M. Engelberts, in: *Theoretische Geschiedenis*, 19 (1992) 16–34.

¹³ *Hugo Grotius*, *The Antiquity of the Batavian Republic*. Ed. and transl. by Jan Waszink et.al. Assen 2000; Hans W. Blom, *The great Privilege (1477) as "Code of Dutch Freedom": the political role of privileges in the Dutch Revolt and after*, in: *Barbara Dölemeyer/Heinz Mohnhaupt (eds)*, *Das Privileg im europäischen Vergleich*, Frankfurt a/M 1997, 233–47.

¹⁴ Cf. *Van Gelderen*, *Political thought of the Dutch Revolt*, 115–119.

According to Van Gelderen, the spokesmen of the Flemish guilds developed around the issues of taxation and religion an ideology of the individual right of resistance against abuse of sovereignty. This was a theory as alarming as it was novel. Until then, and even after, Huguenot theories of resistance stayed within the medieval pattern of the mystic body: their notion of resistance burdened the magistrates as representatives of the body politic with the right and duty to summon the king to rule in accordance with the laws and customs of the realm. Never had there been, nor was there for a long time to be, an individual right of resistance among Huguenot monarchomachs or their kindred, like Johannes Althusius.¹⁵ The Flanders radicals, like Van Wesembeke, thus posed a threat to medieval constitutionalism, as much as their aggressive promotion of protestantism did to the catholic order.

By the later 1570s, Holland and Zeeland had also been definitely established on the radical side. Both by their successes in war and by their staunch defence of protestantism they changed the balance of power in their favour. Although the ideological self-understanding of the Union presented itself as traditional constitutionalism, and the Abjuration of Philip II in 1581 was but the expression of the failure of the mystic body to remain intact, the path had been set to something definitely new. The case against tyranny had been build up successfully, while in the meantime an alternative political organisation had emanated.

If the Dutch Republic ultimately found its rationale in the defeat of tyranny, in the process it had developed a sense of community that, consisting in a joint effort to bring together the funds necessary to successfully wage the war, can very well be described as one of republican virtue. By gradually making (transit) trade the stronghold of this financial policy, by establishing 'publicly'-owned trading companies, by

¹⁵ Cf. *Junius Brutus*, *Vindiciae contra tyrannos*. Traduction française de 1581. Introduction, notes et index par A. Jouanne e.a. Genève, 1979. Hubert Languet, the author of this very influential tract of 1579 – or was it Philippe du Plessis Mornay? –, was summarising much of medieval constitutional thought into his defence of the prerogative of the mystic body over the person of the king. In writing in the aftermath of St. Bartholomew, in France, he confronted problems comparable to those of the Low Countries: religious cleavages that called for compromise and toleration, provincial grievances that had to be redressed preferably by summoning Parliament. But in terms of the mystic body, *salus populi* can never be understood as the sum total of private interests, as was the suggestion of much of the Flanders radicals. It remains to be investigated if the ample contacts between Flanders and the commercial centres in Italy have been relevant to this upsurge of republicanism. Cf. E. H. Kossmann, Bodin, Althusius en Parker, of: over de moderniteit van de Nederlandse Opstand, in: *Opstellen aangeboden aan F.K.H. Kossmann*. Den Haag: 1958, 79–98.

taxing consumption instead of import and export, by making available to the population lifebonds to strengthen the treasury, the energy of the country was geared to one single purpose. The political structures reflected this public spirit. Political leadership was to be found among the successful entrepreneurs who established this political wealth. But their leadership did not go uncontested, countered by the continuing importance of guilds on the one hand, and by religious activists on the other. Both felt they could bring forward their demands to the system on the basis of constitutional rights. They had been welcome to do so (to some extent) while their complaints could help the local governors to defend their case against the Spanish regime. But now that these local rulers (and their successors) had assumed sovereignty themselves, it no longer served their purposes. At the most, local unrest could help in blocking undesired policies of the Republic. On a central level, therefore, theories were articulated intending to undermine traditional constitutionalism. Referring back to the Batavian origins, political writers like Hugo Grotius, before his political demise in 1618, passed by the earlier constitutional implications in their analysis of the political principles of the Low Countries in a very effective way. By arguing that after the abjuration the sovereignty in these countries had returned to the Provincial States, as its original incumbents, they intended to replace a constitutional theory by an absolutist theory.¹⁶

As a matter of fact, Orangists and “staatsgezinden” agreed in their emphasis on strong sovereignty. Political leadership, without disturbance by the lower rank and file of the people, was seen as a prerequisite for successfully upholding the newly won independence of the Republic. But since it had its origins in a war against tyranny, it could not possibly be tyrannical itself. The popular call for influence on the aristocrats’ rule, especially in the form of demands for greater religious strictness, was more often than not fought off with the argument that this might easily lead to the kind of tyrannical inquisition the Dutch had only recently escaped.

In the eclectic political philosophy of the first decades of the seventeenth century one easily recognises the different pressures that guided the professors in the internationally oriented university in Leiden in dealing with the notion of sovereignty. Against the neo-Stoic background of their sixteenth-century predecessor Justus Lipsius, the Aristotelian fashion of the day was combined with a clear understanding of the intri-

¹⁶ *Hugo Grotius*, *Verantwoording aan de wettelijke regeringh van Hollandt ende West-Vrieslandt*, Paris [Hoorn] 1622. See also *Hans W. Blom*, *The Republican mirror: the Dutch idea of Europe*, in: *Anthony Pagden* ed., *The idea of Europe*, New York/Cambridge 2001.

cacies of the existing religio-political structures, as may be illustrated by the works of the Leiden professor *ethice* Franco Burgersdijk.¹⁷

In the 1660's this apparent unanimity is totally absent. The vehement debates about the relative merits of rule with or without a stadhouder created an ideological tension in Dutch society in which the politics of surrounding states became increasingly important.¹⁸ Spokesmen of the "staatsgezinden", like Pieter de la Court, hammered out a basic distinction between (despotic) monarchies that are always ineffective, and free republics where the disruptive effects of private interests are absent because of the balancing functions of institutional arrangements.¹⁹ In the eyes of the Dutch audience at large, Spinoza joined De la Court in this analysis.²⁰ But there were also staatsgezinden who kept to the more traditional view of the "aloude vrijheid", or age-old freedom. Writers like Rabold Schele defended against his prinsgezinde opponents the superiority of regenten-rule on the argument that the regenten are the best guarantee against both arbitrary government and popular licence.²¹ The Orangist party clung to the doctrine of *republica mixta*, in order to discriminate the Republic from suppressive monarchies and stubborn regenten alike. In their view the monarchical element, represented in "an eminent head" of state in the person of the prince of Orange, was, together with the aristocratic element of the States and the democratic element of the city-governments, a necessary mitigating element in the state.²²

In these critical years, new ideologies were introduced and corresponding principles of rule and obedience proffered, while old ideologies were sharpened in the heat of the debates. It was indeed a long way from the Beggars' Banquet of 1566. There is no lack of interpretative schemas in order to fit this eventful period within the *durée* of early-modern history. From Motley's historical materialist explanation to Israel's thesis of Holland as the temporary locus of the centre of world power on the move, to the more germane conceptions of burgeoning national identity or contributions to a new bourgeois society in the make, all these views seem to

¹⁷ See chapter 3, *infra*.

¹⁸ *Pieter Geyl*, *Het stadhouderschap in de partij-literatuur onder De Witt*, in: *Idem*, *Pennestrijd over stat en historie*, Groningen 1971, 3–71.

¹⁹ Cf. *H. W. Blom & I. W. Wildenberg* (eds.), *Pieter de la Court in zijn tijd (1618–1685)*. Aspecten van een veelzijdig publicist, Amsterdam/Maarssen 1986.

²⁰ Cf. *H. W. Blom*, *Spinoza en De la Court: politieke wetenschap in de zeventiende eeuw*, Leiden 1981.

²¹ *Rabold Schele*, *Libertas publica*. Amsterdam 1666.

²² *G. O. van de Klashorst*, "Metten schijn van monarchie getempert". *De verdediging van het stadhouderschap in de partijliteratuur 1650–1686*, in: *Blom & Wildenberg*, *Pieter de la Court in zijn tijd*, 93–136.

imply particular perspectives on the precise nature of resistance and revolt. But what is resistance?

Models of analysis

In *Exit, voice and loyalty: Responses to decline in firms, organizations and states* (1970) Albert Hirschman developed an argument about the logic of resistance. He did so from the double perspective of organisations and individual actors. Organisations decline sometimes, and they need their members or clients to correct them. Individuals, on the other hand, experience sometimes dissatisfaction with the organisation they live in, and consider the alternative actions they might take.²³ Hirschman's paradigmatic case is the firm that is underperforming: as a consequence their buyers go on strike or get their wares elsewhere, or the stockholders sell their stock. These reactions to the underperformance are clear signals to the firm to do something and improve. This essentially is the economic or rational model of resistance in which not only the typical reaction to dissatisfaction is "exit" but also this reaction is understood by the firm as essential feedback about its performance. Emigration is the form "exit" takes in states. The question that Hirschman raises in his book is whether there are other reactions to dissatisfaction that firms and states have in common. In particular, Hirschman wants to see whether typically political reactions also apply to firms. Here he is referring to political reactions like protest and protestation ("voice") and identification – from working-class Toryism to Nietzsche's resentment – ("loyalty").²⁴ The core thesis of Hirschman's book is that indeed there are these political mechanisms in firms too, and that we must stipulate a general analytical framework for all types of organisations that comprise these three reaction-mechanisms. The question then is how such an analytical framework looks like.

²³ *Albert O. Hirschman, Exit, voice and loyalty: Responses to decline in firms, organizations and states*, Cambridge (Mass.) 1970, is part of a wider development in economics, known as neo-institutional economics. While the basic idea is that economics can learn from the social and political sciences, in practice neo-institutional economics has been instrumental in promoting the further intrusion of economic models within political science.

²⁴ I take it that Hirschman's use of "loyalty" is inconclusive as it stands. In his discussion paper *Exit, voice, and loyalty: Further reflections and a survey of recent contributions*, Cambridge (Mass.) 1973, 31, Hirschman speaks about loyalty as an option, which I consider an improvement on the earlier conception of loyalty as "a key concept in the battle between exit and voice", *Hirschman* (1970) 83. See also: "most loyalist behavior retains an enormous dose of reasoned calculation", *Hirschman* (1970) 79.

It can be summarised as follows:

1. Dissatisfaction with the “output” of the organisational unit to which individuals are related permits of three reactions: a. leave the unit; b. claim a better output from the unit; c. deny oneself the awareness of the dissatisfaction by over-identification with the unit.
2. The functionality of each of these reactions for the unit will depend on the unit’s “market position” and its overall structure. “Loyalty” reactions will scarcely inform the unit of its underperformance; “exit” may be preferred over “voice” in order to get rid of the bastards, but limit the effects upon performance; the “learning organisation” will try to stimulate the most functional reaction.
3. The framework permits the presentation of hypotheses about the structural relations between a “provider” and its clients, in particular since Hirschman in his “further reflections” added repression costs as an additional variable. A typical example is his hypothesis that suppression of both exit and voice implies high repression costs, by which e.g. he explains Castro’s decision to suppress voice, but allow exit and thereby spare himself a costly repression apparatus, i.e. a secret service.
4. Hirschman is explicit about the foundation of his framework in rational choice theory. His actors – individuals as much as institutions – are optimising agents: they choose whatever promotes their interests as efficient as possible.

As Clifford Geertz has unrelentingly implored, this “economic” way of looking at other cultures has one important drawback, as it does not help us to understand what is rational or efficient for the actors in another culture.²⁵ In order to be able to reconstruct the behaviour of people different from ourselves as being rational or efficient, we have to understand their worldview and the cultural processes that underlie these. To understand what is self-evident, rather than subject to choice, is what matters. As in Geertz’ famous example of the Balinese cock-fights,²⁶ unless we understand the cultural whole within which particular action patterns can be distinguished, we may fall victim to a shallow behaviouralism and overlook the social mechanisms that determine actions.

²⁵ Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, New York 1971; “Interpretative explanation ... trains its attention on what institutions, actions, images, utterances, events, customs ... mean to those whose institutions, actions, customs, and so on they are. As a result, it issues not in laws ... but in systematic unpackings of the conceptual world”, Clifford Geertz, *Local knowledge*, New York 1983, 22.

²⁶ Clifford Geertz, *Deep play: Notes on the Balinese cockfight*, in: *Idem*, *The interpretation of culture*.

An important anthropological literature points to an alternative approach to resistance and revolt. It is there that we find the explanation of acts of disobedience and aggression in terms of social mechanisms embedded in culture. Although much of this literature was functionalist in origin, and attempted to show the hidden functions of “primitive rebels”, “bread revolts” and the like, for the stability of the social order and the maintenance of the political system, it did show the way to a more holistic approach congenial to Geertz’s views.

We may therefore ask the question whether the rationalist and holistic approaches might be combined in order to provide a general model. Here we can take recourse to an important suggestion by the philosopher Philip Pettit, who addressed the question of the universality of the rational choice model in his *The Common Mind* (1986).²⁷ On Pettit’s view, the major part of human behaviour is culturally and socially standardised behaviour: the “normal thing to do”. However, rational considerations function as guiding poles along the road, as correcting mechanisms to keep on track.

When the lesser nobility pleaded before Margaret of Parma, they did the “normal thing to do”. No consideration was made to the triple alternatives of “exit”, “voice” or “loyalty”, since the pattern of behaviour – jestfully present grievances to the powers that be – was quite natural. The reaction from the Brussels court, however, was not the normal one. Berlaymont – in a stroke of reason of state – took the appearance of the nobility at face value: “Ce ne sont que des gueux”. This failure of fit thus prompted reasonable doubts about the “normal thing to do”. By taking up the name of “Beggars”, the nobility made a hyperbole out of the situation. Armed resistance – another option in the repertoire – became the “normal thing to do”, and gradually secession became an option. In the process, new patterns of action and reaction established themselves, including new techniques of warfare and new repertoires of propaganda.

But when did the Revolt start? This is a somewhat dramatic question, as if there ever was such a point in history. However, in the present context it might be instructive to ponder some answers. In the classic and activist model, so succinctly expressed by Hirschman, the Revolt must have started at the moment Dutch leaders deliberately and expressly opted for remonstrance, and secession from Spanish rule. What happened before that moment should – on this interpretation – be under-

²⁷ See also *Philip Pettit*, *Virtus Normativa: Rational Choice Perspectives*, in: *Ethics*, 101 (1990) 725–55. (repr. in: *Alan Hamlin, ed., Ethics and Economics*, Aldershot 1995); *Philip Pettit*, *The Virtual Reality of Homo Economicus*, in: *Monist*, 78 (1995) 308–329.

stood as circumstantial and historically contingent. This seems to be an attractive interpretation. Did not the Revolt end in Secession? Hence the primary cause of the Secessionist Revolt must have been the decision to opt for it. And indeed in the later stages of the Revolt, such was the understanding of the secessionists. Hadn't the Dutch rightfully reclaimed their "Old Freedom", or ancient liberty?

Let us suppose, however, that we consider the traditional pattern of pleading before the overlord itself as an act of resistance, just as the solemn assemblies leading to the "Great Placate" of 1477 constituted a re-revolution.²⁸ Suppose, that is, that societies have practices of resisting, revolting and revolution. How would one then have to determine the starting-point of the Dutch Revolt? And, consequently, how must one then characterise it? Firstly, on this reading, the pleading of the nobility itself was resistance, leading eventually to standardised practices of revolt at various levels of society. Secondly, from this perspective the dynamics of the Revolt should be understood as the development of new social practices, and leading to new patterns of resistance, revolt and revolution. Such a perspective points towards a social history of the Revolt, in which patterns of social practice vis-à-vis the political order will be traced. Indeed, teleological interpretations are alien to this approach, even when we would ask the question of the social and political functions of these practices. It would be shallow history to point out that early-modern practices of resistance performed the same function that democratic elections have in our societies (even if we admit that the Florida Soap were part of it). And behind attempts to reduce social practices to their functionality lurks the danger of reducing these practices to instruments for "disembedded", maximising individuals.

It seems that Philip Pettit's suggestion that social patterns of behaviour and rationalist episodes dovetail – for all its usefulness in putting rationalist, "economic" explanations in their place – does not help to choose between the two basic models of explanation. But admitted that, we may more fully understand the implications of each of the models.

Spinoza

In this last section, then we will see the dilemma surface in Spinoza's reflections upon resistance and the Dutch Revolt. The Hirschman-Geertz opposition, I will argue, is embedded in a rhetorical strategy which aim is to show that for all the human capacity to act upon self-interest it is

²⁸ Cf. Blom, "The great Privilege (1477) as 'Code of Dutch Freedom'".

precisely in the uncontrollable, necessitated patterns of reaction that resistance resides.

On first sight, Spinoza political model fits quite nicely into the Hirschman-model. The notions of “exit” and “voice” spring to the eye in his *Tractatus Politicus* (1677).²⁹ Considering the property structures of monarchy and aristocratic republic, he argued along the following lines. In a monarchy it is most reasonable that landed property belongs to the prince, while the subjects can only possess movable property.³⁰ On the other hand, the rulers in an aristocracy must admit all citizens to both kinds of property.³¹ The underlying argument is straightforward. Spinoza maintains, following De la Court, that the private interest of rulers should be connected to the public interest. Application of this principle to the monarchical system makes the sole possession of landed property in the hands of the prince a safeguard against the prince’s neglect of the defence of the nation, because his private property is at stake. Moreover, the prince cannot flee his country, because he would end up like the “Winter” king, Frederick V, in The Hague: to the mercy of his family. The system is clearly meant to foreclose the exit-option to the monarch. On the other hand, Spinoza believes that the exit-option in a monarchy should be widely open to the subjects. Here the argument is that the threat of exit forces the prince to adopt policies aiming at the subjects’ interests, because a more populous nation is better off. In attempting to outperform his “competitors” abroad, the prince can thus concentrate on preventing exit. Part of the successful policies concern the freedom of thought and speech (“voice”): tolerance is a highly sought for good. Furthermore, tolerance will keep the prince informed about the interests of the nation, to improve his policies. The alternative – closing the borders in order to prevent exit – does not really occur to Spinoza, being impractical in a commercial society. Keeping the exit-option open for the subjects is best done by restricting them to movable property, as indeed the term itself implies. So in a monarchy there should be no exit for the monarch and open exit to the subjects. As Machiavelli explained in the *Discorsi*: never rely on the rationality of the monarch, but be assured the people at large generally take the reasonable point of view.

²⁹ The *Tractatus Politicus* [TP] was published posthumously as part of B.D.S. Opera posthuma, Amsterdam 1677. I will quote the translation of R. H. M. Elwes, referring to chapter and section. See on Spinoza in his context: *Hans W. Blom, Causality and morality in politics. The rise of naturalism in Dutch seventeenth-century political thought*, Rotterdam 1995. On property in Spinoza, cf. *Alexandre Matheron, Anthropologie et politique au XVIIe siècle. Etudes sur Spinoza*, Paris 1986.

³⁰ TP, ch. 7, 8 and 19.

³¹ TP, ch. 8, 10.

The aristocratic republic, however, is a different matter.

“Furthermore, for this same reason that all but the patricians are foreigners, it cannot be without danger to the whole dominion, that the lands and houses and the whole soil should remain public property, and be let to the inhabitants at a yearly rent. For the subjects having no part in the dominion would easily, in bad times, all forsake their cities, if they could carry where they pleased what goods they possess. And, therefore, lands and farms are not to be let, but sold to the subjects, yet on condition that they pay every year an aliquot part of the year’s produce, etc., as is done in Holland.”³²

Here the *maior pars* itself is ruling, expressing their own interests in the policies of the state. Oligarchy is the great threat in an aristocracy, since it might easily lead to rule of faction, and in the end, rule by one.³³ On the other hand, the rulers have to fear their subjects, who therefore should be bound to the state by allowing them the property of landed estate. The “voice” option should be carefully controlled as well. Here Spinoza advises that the rulers themselves control the church.³⁴

For Spinoza, resistance against a monarch will be brought about by too heavy taxation and (religious) intolerance. If exit is precluded, and voice is suppressed, then civil war will result. In an aristocracy the situation is more precarious, since a certain amount of suppression is inevitable. The only hope is a sustained application of the constitutional rule, whereby oligarchy is prevented and the growth of population is made the interest of the rulers themselves. In this political arithmetic, the political balance is precarious and requires a careful catering for. “It is, indeed, true that all, as well rulers as ruled, ought to be restrained by fear of punishment or loss, so that they may not do wrong with impunity or even advantage.”³⁵ If the constitutional arrangement is adapted to the situation, and carefully maintained by a constitutional council (the *ephors*), then – so Spinoza assures his readers – the state cannot fall except occasioned by extraordinary external causes.

“In whatever degree, therefore, a commonwealth is rightly ordered, and its laws well made; yet in the extreme difficulties of a dominion, when all, as sometimes happens, are seized by a sort of panic terror, all, without regard to the future or the laws, approve only that which their actual fear suggests, all turn towards the man who is renowned for his victories, and set him free from the laws, and (establishing thereby the worst of precedents), continue him in command, and entrust to his fidelity all affairs of state: and this was, in fact, the cause of the destruction of the Roman dominion.”³⁶

³² Ibid.

³³ TP, ch. 8, 12.

³⁴ TP, ch. 8, 46.

³⁵ TP, ch. 10, 1.

³⁶ TP, ch. 10, 10.

The argument then continues by pointing out that in a *truly* good ordered aristocracy, there will be sufficient competition for honour to prevent one single person to rise uncontested to such a position of renown. And therefore, “although from terror there arise some confusion in the republic, ... it will, in the end, be necessary to have recourse to the constitution ordained once for all, and approved by all, and to order the affairs of the dominion according to the existing laws.”³⁷

**Passions, the law of war and the unmalleability of society:
resistance in its social setting**

The core idea in Spinoza’s discussion of resistance as we discussed above is that “men are so to be led, that they may think that they are not led, but living after their own mind, and according to their free decision; and so that they are restrained only by love of liberty, desire to increase their property, and hope of gaining the honours of dominion”.³⁸ The little snake in the grass of this quotation evidently is the reference to men believing to be free, rather than to their being free. Indeed, Spinoza based his political analysis on the presupposition that “men are chiefly guided by appetite, without reason”.³⁹ And, whereas this would be considered a drawback for an optimistic rationalist programme, for Spinoza the passionate nature of man is rather an asset, because “for all this they do not disturb the course of nature, but follow it of necessity. And therefore a man ignorant and weak of mind, is no more bound by natural law to order his life wisely, than a sick man is bound to be sound of body.”⁴⁰

What is true of individual man, is also valid for states: “For it is certain, that seditions, wars, and contempt or breach of the laws are not so much to be imputed to the wickedness of the subjects, as to the bad state of a dominion”.⁴¹ If indeed resistance is consequent upon inadequacies of the political order rather than those of the subjects, then the next question naturally is how to understand these inadequacies of the politi-

³⁷ Ibid. In other words, the preferment of William III in 1672, was an effect of the imperfect order of the republic. Cf. the biting sarcasm in TP, ch. 9, 14: “the Dutch thought, that to maintain their liberty it was enough to abandon their count, and to behead the body of their dominion, but never thought of remoulding it, and left its limbs, just as they had been first constituted, so that the county of Holland has remained without a count, like a headless body, and the actual dominion has lasted on without the name.”

³⁸ TP, ch. 10, 8; cf. also TP, ch. 5, 4–6.

³⁹ TP, ch. 2, 18.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ TP, ch. 5, 2.

cal order. In order to address this question, we must go into the rhetorical strategy behind the *Tractatus-Politicus*.

The book was written after the eventful years of 1672–74 during which the De Witt brothers were slaughtered by the rabble in The Hague (“ultimi barbarorum” was Spinoza’s comment) and William III was elevated to stadhouder. Spinoza is generally understood as a partisan of the republicans around Johan de Witt just as Pieter de la Court, whom Spinoza praises as a political thinker. But if he was a republican, his was a different republicanism from the run of the mill anti-Orangist one. Evidence of this is among other things the fact that where he refers to De la Court’s criticism of monarchy it is only as a criticism of *autocratic* monarchy and as a further justification of his own defence of *constitutional* monarchy; and, secondly, Spinoza explains the murder of the De Witt brothers by accusing the politics of the republican party, whereas the republicans lay the fault with the unruly mob and their instigators, the orthodox ministers, in their alliance with the Orange ambitions. In other words, Spinoza indeed understands the murder of the De Witt brothers (as a “sedition”, or act of resistance) in terms of a shortcoming of the political order. *If* the state of the Dutch Republic had been different, *then* the regenten-rulers would not have had to fear the rabble and the “terror” of 1672 would not have happened. But the Dutch Republic was not different, and to “conceive of men, not as they are, but as [one] would like them to be” leads to a theory of politics that “might be taken for a chimera, or might have been formed in Utopia, or in that golden age of the poets when, to be sure, there was least need of it. ... In as much as all men, whether barbarous or civilised, everywhere frame customs, and form some kind of civil state, we must not, therefore, look to proofs of reason for the causes and the natural bases of dominion, but derive them from the general nature or position of mankind.”⁴²

It will therefore come as no surprise that for the sarcastic phrase about the state of Holland still being a county – “the county of Holland has remained without a count, like a headless body, and the actual dominion has lasted on without the name”⁴³ – there is an exact parallel about Cromwell’s monarchy in the guise of a republic: “A sad example of this truth is provided by the English people ... After much bloodshed they resorted to hailing a new monarch by a different name (as if the whole question at issue was a name).”⁴⁴ The Lord Protector, Spinoza argues, was rather reinforcing the English monarchy than changing it. “Too late,

⁴² TP, ch. 1, 1 and 7.

⁴³ TP ch. 9, 14.

⁴⁴ *Anon.* *Tractatus Theologico-Politicus*, Hamburg [Amsterdam] 1670, ch. 18. The quotation follows the *Shirley* translation, Leiden 1989, 277–8.

then, did the people come to realise that to save their country they had done nothing other than violate the right of their lawful king and change everything for the worse. Therefore, when the opportunity came, it decided to retrace its steps, and was not satisfied until it saw a complete restoration of the former state of affairs.”⁴⁵

Therefore, human nature being what it is and the historical formations being what they are, short-term and ill-conceived designs by so-called rational actors are easily swept aside by the brute forces of more fundamental social formations. The customs that define a people provide the patterns of these brute forces, be it in its acts out of terror, or indignation, or dissatisfaction. Resistance in this sense is a bottom-line for political engineers, which cannot be surpassed. It is an sublime power that inspires awe.⁴⁶

Conclusion

Along these lines Spinoza understood the Dutch Revolt when he wrote that “it is by no means true that the Estates revolted against him [the “last count”, i.e. Philip II, HWB], when in fact they recovered their original sovereignty which had almost been lost.”⁴⁷ We have seen that a good political order prevents “seditions, wars and contempt or breach of the laws”: on this level exit, voice and loyalty are relevant as they help to understand the conditions for peace and war.⁴⁸ But to understand the failure of Philip II is only one side of the coin. The other side consists in understanding the workings of the social fabric as a whole of customs and traditions, embodying not only a set of expectations about the exercise of rule but also a set of reaction patterns whenever the institutional failures become visible or extraordinary circumstances put pressure upon the political order. These reaction patterns are the proper subject of a theory of resistance, demonstrating the “terror” of the rabble. When the Spanish agents forbade Carnival in the eventful year of 1566, they found to their dismay that the Beggars staged a carnivalesque apocalypse

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ *Antonio Negri*, *The savage anomaly. The power of Spinoza’s metaphysics and politics*, Minneapolis (Minn.) 1991 is one of the most well-known attempts to develop the underlying notion of the *potentia multitudinis* as the core concept of Spinoza’s political theory. It is different from my approach, though, as Negri aims at a metaphysics of politics, whereas I emphasize its fruitfulness for historical understanding.

⁴⁷ TTP, ch. 18 (279).

⁴⁸ “a king can be deprived of the power of ruling, not by the civil law, but by the law of war, in other words the subjects may resist his violence with violence”, TP, ch. 7, 30.

with a revenge. Maybe Spinoza was naïve in supposing that these acts of “terror” could be prevented by a good political order, but he did not repeat the mistake of the Spanish court “to mock, lament, or execrate” these events but rather to understand them.

**II. Ständische Rechte,
Reformation und Humanismus:
1488–ca. 1580**

Landfriedenseinung und Ungehorsam – der Schwäbische Bund in der Geschichte des vorreformatorischen Widerstandsrechts im Reich

Von Horst Carl, Tübingen

„Den Freunden des Alten erscheint die ganze Zeit nur als Kette von Rebellionen gegen das geltende Recht und die legitime Autorität: der Vorwärtsblickende sieht in ihr eine Kette fernwirkender Befreiungsthaten. Zum Abschluß kam diese Bewegung auf geistigem und religiösem Gebiet durch die letzte und größte Freiheitsthat – die deutsche Reformation.“¹ Mit diesem Zitat aus dem ersten Band seines „Deutschen Genossenschaftsrechtes“ läßt sich Otto von Gierke als Spiritus rector für eine Perspektive, die das vorreformatorische Einungswesen mit der Widerstandsproblematik verknüpft, in Anspruch nehmen. Denn die Epoche, die suggestiv mit den Leitbegriffen „Rebellion“ gegen legitime Autoritäten und „Kette fernwirkender Befreiungsthaten“ charakterisiert wird, datiert Gierke von 1250–1500, in der nach seinem Periodisierungsschema das Einungswesen dominiert habe. Das Spätmittelalter ist die klassische Epoche der von ihm so bezeichneten „freien Einung“, des freiwilligen Zusammenschlusses von Individuen oder korporativ verfaßten Mitgliedern, in der Regel auf einer vertraglichen Grundlage, die von den Mitgliedern beschworen wird. Den Bogen spannt er dabei von den städtischen Kommunen als Keimzellen der Selbstorganisation auf genossenschaftlicher Basis bis hin zu politischen Manifestationen des Einungswesens in Gestalt von Städtebünden, Adelseinungen, ständeübergreifenden Landfriedenseinungen, dem Reich und schließlich landständischen Körperschaften.² Wenn Gierke diese Schwurgemeinschaften in einer lehensrechtlich organisierten Ständewelt mit Rebellion „assoziiert“, so lassen sich darin zwar Reminiszenzen an zeitgenössische spätmittelalterliche Verdikte gegen diese „conjuraciones“ und „Eidgenos-

¹ *Otto von Gierke*, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 1, Berlin 1868, 296.

² Ebd., 450–580; zweifellos hat Gierke die Dominanz des spätmittelalterlichen Einungswesens überbetont, Phänomene wie den Hof und die Ausgestaltung der Landesherrschaft unterschätzt. *Peter Moraw*, Die Funktion von Einungen und Bünden im spätmittelalterlichen Reich, in: Alternativen zur Reichsverfassung, hrsg. v. Volker Press/Dieter Stievermann (Schriften des Historischen Kollegs, 25), München 1995, 1–21.

senschaften“ erkennen³, doch wertet er sie programmatisch als zukunftsweisende Befreiungstaten um. Daß diese Perspektive Gierkes zeitgebunden und Ausfluß seiner liberalen Weltsicht des 19. Jahrhunderts ist, ist immer wieder betont worden⁴ und soll auch hier nicht zur Debatte stehen. Vielmehr interessiert an Gierkes Konzeption, daß er die Verknüpfung von „Einung“ und Widersetzlichkeit im geschichtlichen Ereignis der Reformation in Deutschland gipfeln läßt, die damit Abschluß einer Entwicklung ist, in der die Einung dominierendes politisches Prinzip war.

Dies steht durchaus in Spannung zu einem Verständnis, in dem die Reformation für eine neue Qualität des Widerstandsdenkens verantwortlich gemacht wird und der Eindruck vermittelt wird, erst jetzt etablierte sich der Bundesgedanke als ein zentrales Element des Widerstandsrechtes, weil er in Gestalt der Föderaltheologie zu einem wesentlichen Bestandteil namentlich der reformierten Theologie wird. Von dort strahlt er mit der Fundierung des Rechtes auf Widerstand gegen eine tyrannische Obrigkeit auf die politische Praxis und Theorie im europäischen Kontext aus.⁵

Es ist kein Zufall, daß der Bundesbegriff in den Mittelpunkt einer solchen Diskussion um reformatorisches und vorreformatorisches Wider-

³ Verwiesen sei nur auf den bekannten Artikel 15 „De conspirationibus“ der Goldenen Bulle von 1356. Zur politischen Semantik von „Einung“ bzw. *conjunctio* im Spätmittelalter grundlegend *Reinhart Koselleck*, *Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. v. *Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck*, Bd. 1, Stuttgart 1972, 582–671, hier: 583–600.

⁴ *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder* (Schriften zur Verfassungsgeschichte, 1), Berlin ²1995, hier: 147–176; *Otto Gerhard Oexle*, *Otto von Gierkes „Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft“*, in: *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, hrsg. v. *Notker Hammerstein*, Stuttgart 1988, 193–217, hier: 193–217; *Wolfgang Hardtwig*, *Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland*, Bd. 1: *Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution*, München 1997, 25–28.

⁵ Aus der umfangreichen Literatur seien nur erwähnt: *Heinz Scheible* (Hrsg.), *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523–1546*, Gütersloh 1969; *Arthur Kaufmann/L. E. Brackmann* (Hrsg.), *Widerstandsrecht (Wege der Forschung, 173)*, Darmstadt 1972; *Gerhard Oestreich*, *Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag*, in: *Ders., Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1969, 157–178, v.a. 162 ff.; *Koselleck*, *Bund* (Anm. 3), 600 ff.; *Eike Wolgast*, *Die Religionsfrage als Problem des Widerstandsrechts im 16. Jahrhundert* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 9), Heidelberg 1980, 8 ff.; *ders.*, *Obrigkeit und Widerstand in der Frühzeit der Reformation*, in: *Wegscheiden der Reformation*, hrsg. v. *Günter Vogler*, Weimar 1994, 235–258; *Winfried Schulze*, *Zwingli, lutherisches Widerstandsdenken, monarchomachischer Widerstand*, in: *Zwingli und Europa*, hrsg. v. *Peter Blickle/Andreas Lindt/Alfred Schindler*, Zürich 1985, 199–216.

standsrecht rückt, konvergieren doch gerade in ihm die juristischen und theologischen Traditionsstränge. Der Wechselbezug zwischen beiden ist erst unlängst noch einmal in einer eindringlichen Studie zu Bundestheologie und Widerstandsrecht bei Thomas Müntzer thematisiert worden.⁶ Tobias Quilisch greift dabei auf eine zentrale These aus Carl Schmitts „Politische Theologie“ zurück: Schmitt begründete die systematische Strukturverwandtschaft von theologischen und juristischen Begriffen damit, daß „alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe“ seien.⁷ Für Quilisch gilt dies explizit auch für den Bundesbegriff, so daß die „bundestheologischen“ Argumente und deren Auswirkungen auf die Kategorien der Jurisprudenz und der politischen Praxis im Vordergrund stehen.⁸

An dieser Perspektive der „politischen Theologie“ des Bundesbegriffs hat allerdings Jan Assmann grundsätzliche Kritik geübt, indem er gleichsam an die historische wie biblische Wurzel zurückgeht, den Bundesschluß des Volkes Israel mit Gott, wie er in den Büchern Exodus und Numeri festgehalten wurde. Assmann kehrt dabei die Argumentation Schmitts um: Für ihn ist der Begriff des Bundes aus der politischen in die religiöse Sphäre transferiert worden, war der politische Vertrag das Modell, nach dem eine neue Form der Religion gestaltet wurde.⁹ Die Anknüpfung an Gierke macht nun diese Auseinandersetzung auch für das Problem der Kontinuitätslinien des „modernen“ nachreformatorischen Widerstandsrechtes fruchtbar: Denn wenn mit Gierke das Spätmittelalter als Epoche verstanden wird, in der im Reich genossenschaftliche Modelle politischer Vergesellschaftung dominiert haben, ja im Spätmittelalter gleichsam ubiquitär gewesen sind, so folgt daraus für eine Erörterung des Zusammenhangs von Bundesbegriff und Widerstandsrecht, daß sie wohl zu kurz greift, wenn sie unvermittelt mit den frühneuzeitlichen theologischen Diskussionen des Widerstandsrechtes einsetzt.

⁶ Tobias Quilisch, *Das Widerstandsrecht und die Idee des religiösen Bundes bei Thomas Müntzer. Ein Beitrag zur Politischen Theologie* (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, 113), Berlin 1999. Zur Bundestheologie bei den Täufern ebenfalls Hans J. Hillerbrand, *Föderaltheologie im radikalen Flügel der frühen Reformation*, in: *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus* (Rechtstheorie Beihefte, 16), hrsg v. Giuseppe Duso/Werner Krawietz/Dietmar Wyduckel, Berlin 1997, 9–17.

⁷ Carl Schmitt, *Politische Theologie I. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig ²1934. Explizit auf Schmitt bezieht sich etwa G. Oestreich, *Idee des religiösen Bundes* (Anm. 5), 158 f. Zur aktuellen Diskussion T. Quilisch, *Widerstandsrecht* (Anm. 6), 239 ff.

⁸ Ebd., 233–238.

⁹ Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 1992, 77 ff.; ders., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000, 34 f.

Dieser „Kontinuitätsbedarf“ geht mit Tendenzen einiger neuerer Ansätze zum frühneuzeitlichen Widerstandsrecht durchaus konform. So hat Diethelm Böttcher noch einmal darauf hingewiesen, daß sich die sächsischen und hessischen Juristen in der grundsätzlichen Auseinandersetzung mit den Theologen um Martin Luther in der Frage eines Widerstandsrechts gegen den Kaiser, die sich mit der Gründung des Schmalkaldischen Bundes 1530/1531 stellte, ganz in etablierten Argumentationsmustern des Spätmittelalters bewegten – sei es bei der Diskussion um eine beschränkte Ausnehmung im Bündnisrecht oder um die Rolle der *magistratus inferiores*.¹⁰ Zudem spielten in diesen Auseinandersetzungen spätmittelalterliche Theoretiker wie Marsilius von Padua ebensowenig eine prominente Rolle wie die Problematik spätmittelalterlicher Herrschaftsverträge – es ging statt dessen weit eher um die technische Ebene des Bündnisrechts in Einungen¹¹ und damit um die Verfassung des Reiches. Dieser zeitgenössische Kontext läßt Interpretationen, die bereits in dieser grundsätzlichen Auseinandersetzung ein allgemeines Widerstandsrecht der Untertanen impliziert sehen, als zu modern erscheinen.¹²

Die Verfassungswirklichkeit als Vorbild der reformierten Bundestheologie hat auch Heinrich Richard Schmidt im Auge. Im Sinne des Kommunalismus-Konzeptes nimmt er die Realisierung der *Coniuratio*-Idee in den spätmittelalterlichen ländlichen und städtischen Gemeinden als verfassungsgeschichtlichen Rahmen für die reformierte Bundestheologie in Anspruch¹³, um theologische und verfassungsgeschichtliche Momente bei der Ausbildung gesellschaftsvertraglichen Denkens dialektisch miteinander zu verknüpfen. Noch einmal schlägt er dabei den großen Bogen von den reformierten Klassikern des Widerstandsrechtes zu amerikanischer

¹⁰ Diethelm Böttcher, *Ungehorsam oder Widerstand? Zum Fortleben des mittelalterlichen Widerstandsrechtes in der Reformationszeit (1529–1530)* (Historische Forschungen, 46), Berlin 1991.

¹¹ Ebd., 25 ff.

¹² So kritisiert D. Böttcher, *Ungehorsam* (Anm. 10), 146 Anm. 51, die These von *Quentin Skinner*, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge 1978, 194 ff., die sächsischen Juristen hätten Widerstand mithilfe einer „private-law theory“ begründet, die letztlich jeden Privatmann zum Widerstand gegen unrechte Gewalt eines Herrschers befugt hätte, als Anachronismus. Vgl. dazu auch *Robert v. Friedeburg*, *Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt. Notwehr und Gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich 1530–1669* (Schriften zur europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte, 27), Berlin 1999, 56 Anm. 20.

¹³ *Heinrich Richard Schmidt*, *Bundestheologie, Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag*, in: *Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. Heinrich R. Schmidt/André Holenstein/Andreas Würzler, Tübingen 1998, 309–325, v. a. 318 ff.

Verfassung, Demokratie und Volkssouveränität. Allerdings artikuliert sich in der jüngsten Diskussion um die Modernität der frühneuzeitlichen Klassiker des Widerstandsrechts von Calvin bis hin zu Althusius zunehmend Skepsis gegenüber einer Interpretation, die in deren Bundes- und Assoziationskonzepten die Wurzeln der Ideen von Volkssouveränität und individuellem Widerstandsrecht gegen die Obrigkeit sehen.¹⁴ Auch damit aber rücken die frühneuzeitlichen Widerstandskonzeptionen näher an das Spätmittelalter heran und wird der tiefe Hiatus, den Gierke selbst in seiner Epochenkonstruktion des Genossenschaftsrechts zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit konstruiert hat, relativiert. In seiner wirkungsmächtigen Althusius-Studie von 1879¹⁵ hat er bezeichnenderweise diese Entgegensetzung selbst unterlaufen, präsentiert er doch dort den Theoretiker eines Aufbaus des Gemeinwesens aus *consociationes* als Erben und gleichsam letzten Repräsentanten einer spätmittelalterlichen Theorie genossenschaftlicher Organisation.

Es gibt also mit Gierke gute Gründe dafür, das spätmittelalterliche Einungswesen im Reich in die Diskussion des frühneuzeitlichen Widerstandsrechtes stärker mit einzubeziehen, und Gierke hätte gewiß auch nicht dagegen opponiert, dies am Beispiel des Schwäbischen Bundes zu verdeutlichen. Denn für ihn war diese südwestdeutsche Landfriedenseinung, die fast ein halbes Jahrhundert existierte, die bedeutendste politische Einung in der Verfassungsgeschichte des Reiches.¹⁶ Indem sowohl

¹⁴ E. Wolgast, Religionsfrage (Anm. 5), 21 ff.; Michael Stolleis, Geschichte des öffentlichen Rechts, Bd. 1, München 1988, 106 ff.; R. v. Friedeburg, Widerstandsrecht (Anm. 12), 75–79. Die Singularität von Müntzers Bundestheologie und seiner radikalen, sozialrevolutionären Konsequenzen, die er aus ihr zog, tritt damit nur um so krasser hervor. Seine strikt theologische Argumentation, die juristische und politische Kontexte negierte, blieb für die weitere Widerstandsdiskussion im 16. Jahrhundert folgenlos oder wirkte lediglich als Negativexempel. T. Quilisch, Widerstandsrecht (Anm. 6), 234 ff.

¹⁵ Otto v. Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Berlin 1879.

¹⁶ O. v. Gierke, Genossenschaftsrecht 1 (Anm. 1), 512–514. Diese Urteil teilt auch die derzeitige Verfassungsgeschichtsschreibung: Dietmar Willoweit, Deutsche Verfassungsgeschichte. Vom Frankenreich bis zur Teilung Deutschlands, München 31997, 109; Heinz Duchhardt, Deutsche Verfassungsgeschichte 1495–1806, Stuttgart 1991, 28, 99; P. Moraw, Funktion von Einungen (Anm. 2), 9, 13. Zur Geschichte des Schwäbischen Bundes die ältere Monographie von Ernst Bock, Der Schwäbische Bund und seine Verfassungen 1488–1534. Ein Beitrag zur Geschichte der Reichsreform (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, 137), Neudruck der Ausgabe Breslau 1927 mit Vorrede des Verfassers, Aalen 1968; Adolf Laufs, Der Schwäbische Kreis. Studien über Einungswesen und Reichsverfassung im deutschen Südwesten zu Beginn der Neuzeit (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, Neue Folge 16), Aalen 1968, sowie nunmehr meine Habilitationsschrift: Horst Carl, Der Schwäbische Bund 1488–1534. Landfrieden und Genossenschaft im Übergang vom Spätmittelalter zur Reforma-

Städtebünde als auch Adelseinungen in diesem Bund aufgingen, zog er gleichsam die Summe der politischen Einungstradition des späten Mittelalters. Gierkes Hochschätzung des Schwäbischen Bundes rührt in erster Linie aus seiner nationalgeschichtlichen Perspektive her, wonach der Bund im Zeitalter der Reichsreform wesentliche Impulse des Einungswesens an das Reich weitergegeben hat. Für diesen engen Bezug lassen sich in Gestalt zeitlicher, personeller, räumlicher und inhaltlicher Überschneidungen gute Gründe anführen: Die Existenz des Bundes von 1488 bis 1534 fiel in die formative Phase der Reichsverfassung, sein oberdeutsches Einzugsgebiet entsprach im wesentlichen den Kernlanden des Reiches, die Protagonisten der sogenannten Reichsreform wie Berthold von Henneberg oder Kaiser Maximilian waren zugleich prominente Bundesmitglieder. Schließlich war beiden politischen Systemen, Bund und Reich, das zentrale Problem, eine territorien- und ständeübergreifende funktionierende politische Ordnung zu schaffen, gemeinsam. Der Schwäbische Bund ist deshalb nicht nur ein regionales Phänomen gewesen, sondern integraler Bestandteil der Reichsverfassungsgeschichte.

Es können jedoch auch systematische Argumente dafür angeführt werden, gerade den Schwäbischen Bund zum Ausgangspunkt der Frage nach vorreformatorischen Bezügen von Bund und Widerstandsrecht zu machen:

1. Das Modell „Landfriedensbund“, das bei der Gründung des Bundes 1488 Pate gestanden hat, war zu dieser Zeit zwar schon leicht angestaubt, denn es hatte seine große Zeit im Reich im 14. Jahrhundert schon längere Zeit hinter sich.¹⁷ Aber das Problem, daß keine zentrale Macht im Reich die Friedlosigkeit eindämmen konnte, blieb aktuell, und damit auch die Antwort, daß es unter diesen Voraussetzungen eines genossenschaftlichen Zusammenschlusses bedurfte, um Frieden zu schaffen und durchzusetzen. Konstitutiv für Landfriedenseinungen war dabei ihr Bemühen, die Konfliktregelung sowohl der Bundesgenossen untereinander wie auch mit Kontrahenten außerhalb des Bundes in rechtliche Bahnen zu zwingen. Für die Bundesgenossen war bei Streitigkeiten untereinander ein institutionalisiertes Schiedsgericht obligatorisch, aber auch in Auseinandersetzungen mit Bundesfeinden ging stets ein Rechtgebot der Gewaltanwendung und militärischen Lösung des Konfliktes

tion (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, 24), Leinfelden-Echterdingen 2000.

¹⁷ *Heinz Angermeier*, Die Funktion der Einung im 14. Jahrhundert, in: Ders., Das alte Reich in der deutschen Geschichte. Studien über Kontinuitäten und Zäsuren, München 1991, 94–124; Quellen zur Geschichte der fränkisch-bayerischen Landfriedensorganisation im Spätmittelalter, bearb. v. Gerhard Pfeiffer, München 1975; *Martina Stercken*, Königtum und Territorialgewalten in den rheinisch-maasländischen Landfrieden des 14. Jahrhunderts (Rheinisches Archiv, 124), Köln 1989.

voraus.¹⁸ Die Durchsetzung des Landfriedens wurde somit aufs engste an die Bereitstellung rechtlicher Mittel des Konfliktaustrags geknüpft. Wenn deshalb im 16. Jahrhundert im Reich, aber auch in der Eidgenossenschaft die Frage, wie die Eskalation der Religionskonflikte zu verhindern und deren Dynamik stillzustellen sei, im Horizont der Landfriedenswahrung verhandelt wurde, so war dies der folgerichtige Versuch, diese neuen Konflikte in traditioneller Weise in ein übergeordnetes verbindliches Rechtssystem einzubinden. Der Schwäbische Bund ist mit der Frage, ob sich Landfriedenswahrung auf konfessionelle Konflikte übertragen läßt, in seiner Endphase noch konfrontiert worden, in seinem Gremien stellte sich diese Frage wohl das erste Mal grundsätzlich. Aber auch mit der Problematik, wie weit denn dem „Gemeinen Mann“ auf dem Hintergrund neuer religiöser Legitimationen ein Recht auf Ungehorsam und Widerstand zustehe, und ob angesichts dessen eine Verrechtlichung solcher Konfliktlagen überhaupt noch möglich war, ist der Schwäbische Bund im Bauernkrieg 1525 konfrontiert worden.

2. Einungen und Bünde wie der Schwäbische Bund stehen einem Konzept, das politische Theorie als Teil politischer Praxis versteht¹⁹, nicht so fern, wie dies zunächst erscheinen mag. Allerdings läuft politische Ideengeschichte hier nicht auf eine Gipfelwanderung über die Höhen politischer Theorie, die in der Regel als gelehrte Abhandlungen formuliert sind, hinaus, stellt sich dabei doch stets die Frage nach der Umsetzung in politische Praxis. In den Einungen und Bünden im Reich ist der Bezug von politikleitenden Konzeptionen zu politischer Praxis weitaus enger, wenngleich unspektakulärer gewesen. Die Mitglieder eines Landfriedensbundes mußten sich nämlich vorab – prospektiv – auf diejenigen Normen, rechtliche Regeln und Verfahren einigen, die für die befristete Dauer der Einung gelten sollten. Sie verpflichteten sich dazu auf eine gemeinsam verabschiedete schriftliche Organisationsregelung in Gestalt eines Bundesbriefes bzw. einer Bundesordnung. Der Vereinbarungscharakter von Politik legte den Akteuren ein hohes Maß an Reflexion auf, sei es, daß sie ihre jeweilige Politik mit den Verfahrensregelungen des

¹⁸ *Ingeborg Most*, Schiedsgericht, Rechtlicheres Rechtgebot, Ordentliches Gericht, Kammergericht. Zur Technik fürstlicher Politik im 15. Jahrhundert, in: Aus Reichstagen des 15. und 16. Jahrhunderts. Festgabe, dargebracht der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Göttingen 1958, 116–153; *Herbert Obenaus*, Recht und Verfassung der Gesellschaften mit St. Jörgenschild in Schwaben. Untersuchungen über Adel, Einung, Schiedsgericht und Fehde im fünfzehnten Jahrhundert (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 7), Göttingen 1961.

¹⁹ *Qu. Skinner*, Foundations (Anm. 12); Strukturen politischen Denkens in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Luise Schorn-Schütte (Beihefte der Historischen Zeitschrift), München 2000.

Bundes in Einklang bringen mußten, sei es, daß für ein neues Problem wie die Behandlung von Untertanenunruhen gemeinsame Regelungen in den Bundesordnungen eigens formuliert werden mußten. So ist es nicht verwunderlich, daß begriffsgeschichtlich der deutsche Terminus „Verfassung“ im Reich zuerst für die schriftlich fixierten Verfahrensgrundlagen von Bünden auftaucht.²⁰

Zwangsläufig wurde angesichts dieser Rahmenbedingungen von Politik der Schwäbische Bund immer mehr zur Domäne von Juristen, die prädestiniert waren, die politischen Probleme im Horizont der rechtlichen Vorgaben des Bundes zu behandeln. Unter den Bundesräten, Bundesrichtern und Gesandten zu Bundestagen finden sich mit Conrad Peutinger, Willibald Pirckheimer, Johannes Reuchlin und Dietrich von Plieningen klangvolle Namen des oberdeutschen Humanismus. Grundlegende Traktate zur politischen Theorie haben sie zwar nicht hinterlassen, aber ihre Argumentation zu rechtlichen und politischen Fragen des Landfriedensbundes ist für das Reflexionsniveau, auf dem sich die politischen Diskussionen im Bund bewegten, durchaus aufschlußreich.

3. Wenn der Schwäbische Bund als Exempel für genossenschaftliche politische Organisationsformen im Reich dient, so ist damit zugleich von vornherein einer an Gierke orientierten Dichotomie von Herrschaft und Genossenschaft und einer Verortung von genossenschaftlichen Organisationen als „herrschaftsfreien Gegenentwürfen“²¹ der Boden entzogen – und zwar durchaus mit Rekurs auf Gierke selbst. Denn Gierke selbst ist natürlich nicht entgangen, daß es sich bei den Bundesmitgliedern, deren soziales Spektrum vom Kaiser und den Fürsten bis hin zu reichsstädtischen Kommunen und Adeligen reichte, um Obrigkeiten und Herrschaftsträger gehandelt hat, und daß ihr Status als Obrigkeit Kriterium der Bundesmitgliedschaft gewesen ist. Weil landsässigem Adel und landsässigen Städten der Beitritt verwehrt blieb, wurde die Bundeszugehörigkeit in einer sich verfestigenden Reichsverfassung sogar zum juristischen Präzedenzfall für eine reichsrechtlich fixierte Reichsunmittelbarkeit.²²

²⁰ Heinz Mohnhaupt, *Verfassung*, in: Heinz Mohnhaupt, Dieter Grimm, *Verfassung. Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart*. Zwei Studien (Schriften zur Verfassungsgeschichte, 47), Berlin 1995, 1–99, hier: 53–56.

²¹ Vgl. die kritischen, im wesentlichen auf das Kommunalismus-Konzept Peter Blickles zielenden Anmerkungen bei *R. v. Friedeburg*, *Widerstandsrecht* (Anm. 12), 19, 161 f. Blickle hat allerdings in seiner jüngsten Zusammenfassung des Konzeptes noch einmal klargestellt, daß Gierke nicht zu den „Paten“ des Kommunalismuskonzeptes gehöre. Das Argument dafür ist jedoch, daß bei Gierke eine genetische Verbindung von ländlicher und städtischer Gemeinde fehle. *Peter Blickle*, *Kommunalismus*. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform, 2 Bde., München 2000, hier: 2, 337, 355.

Die neuere Forschung ist sich darin einig, daß mit dem Begriff des „Widerstandes“ eine breite Palette von Handlungsmöglichkeiten umschrieben wird, die von Ungehorsam gegen unrechte Forderungen einer Obrigkeit und „rechtlichem Widerstand“ bis hin zu gewaltsamen Formen in Gestalt von Aufruhr und Rebellion reichte²³, und daß analog unter dem Begriff des Widerstandsrechts eine Vielzahl von Argumentationsmustern zusammengefaßt werden, derer sich die Zeitgenossen zur Legitimation solchen politischen Handelns bedienen.²⁴ Eine ständische Abgrenzung legitimen Widerstandes erweist sich dabei als ebenso schwierig wie eine klare Scheidung zwischen legitimen und illegitimen, rechtlichen und gewaltsamen Formen.²⁵ An diesem Spektrum der Widerstandsdiskussion soll für den Schwäbischen Bund schon deshalb festgehalten werden, weil hier die Widerstandsproblematik in großer Bandbreite hervortritt. Dies hat seinen Grund nicht zuletzt in der strukturellen Ambivalenz und Vieldeutigkeit eines solchen Landfriedensbundes, bei dem Herrschaft und Genossenschaft miteinander verflochten waren. Er konnte als bündischer Zusammenschluß einerseits seinen Gliedern Schutz gegen äußere Zumutungen gewähren und leistete in solcher Funktion womöglich durchaus Widerstand in einer sehr weiten Bedeutung – gegen militärische Bedrohungen oder ungerechtfertigte Herrschaftsansprüche. Er konnte aber genauso gut seinerseits zur Wahrung des Landfriedens Ansprüche auf Folgeleistung an seine Mitglieder und auf Gehorsam bei den Untertanen formulieren, die ihn auf der Seite der Durchsetzung von Herrschaftsansprüchen und Sanktionen gegen Widerpenstige und Renitente zeigen.

Im folgenden sei an vier Fragen exemplarisch verdeutlicht, wie sich im Kontext dieses Landfriedensbundes im Übergang vom Spätmittelalter

²² O. v. Gierke, *Genossenschaftsrecht* 1 (Anm. 1), 514.

²³ Vgl. etwa *Winfried Schulze*, *Bäuerlicher Widerstand und feudale Herrschaft in der frühen Neuzeit* (Neuzeit im Aufbau, 6), Stuttgart 1980, 86–114; *Martin Zürn*, „ir aigen libertet“: Waldburg, Habsburg und der bäuerliche Widerstand an der oberen Donau 1590–1790 (Oberschwaben – Geschichte und Kultur, 2), Tübingen 1998, 67–74; *Helmut Gabel*, *Widerstand und Kooperation. Studien zur politischen Kultur rheinischer und maasländischer Kleinterritorien (1648–1794)* (Frühneuzeit-Forschungen, 2), Tübingen 1995, 414 ff.

²⁴ Vgl. *E. Wolgast*, *Religionsfrage* (Anm. 5), 9 ff.; *T. Quilisch*, *Widerstandsrecht* (Anm. 6), 15; *H. Gabel*, *Widerstand* (Anm. 23), 362 ff.; *R. v. Friedeburg*, *Widerstandsrecht* (Anm. 12), 16.

²⁵ Ein Beispiel dafür, daß die Zeitgenossen unter dem Begriff „Widerstand“ rechtliche und militärische Handlungen subsumierten, findet sich im Bundbrief des Schwäbischen Bundes von 1496. Gegen diejenigen, die den Landfrieden verletzten, werde man „mit Hilf und Recht ... widerstand thun“. *Johann Philipp Datt*, *Volumen rerum germanicarum novum, sive de pace imperii publica libri V*, Ulm 1698, 326.

zur Reformationszeit den Zeitgenossen Probleme stellten, die im 16. Jahrhundert auch für die konfessionellen Auseinandersetzungen um ein Widerstandsrecht virulent blieben. 1. Resultierten aus einem solchen Modell bündischer Landfriedenswahrung Restriktionen legitimer Gewaltanwendung und Notwehr? 2. Wie gestaltete sich das Verhältnis des Bundes zum Reichsoberhaupt, genauer: Wie legitimierte ein kaiserlicher Landfriedensbund Ungehorsam gegen den Kaiser? 3. Existierten Querverbindungen zu Formulierungen libertärer Positionen eines ständischen Widerstandsrechts? 4. Gab es im Kontext bündischer Landfriedenswahrung Ansätze eines Widerstandsrechtes für den Gemeinen Mann? Wie ist die Haltung des Bundes gegenüber Ungehorsam und Aufruhr der Untertanen zu bewerten?

*

Für einen Landfriedensbund war „Frieden“ die Grundnorm und Frieden bewahren oder Frieden schaffen sein Daseinszweck. Selbst beim Ewigen Bund der Eidgenossen stand nicht der Freiheitskampf als bewaffneter Widerstand gegen das Haus Habsburg an der Wiege ihrer *Conjuratio*, sondern die genossenschaftliche Organisation eines Friedensraumes.²⁶ „Gegenwehr“ oder „Notwehr“ waren folglich keine Legitimationen des Zusammenschlusses, diese Termini fehlen in den Bundesordnungen des Schwäbischen Bundes, wenn es um die normativen Grundlagen des Zusammenschlusses ging.²⁷ Dies war durchaus konsequent, sollte doch individuelle Gewaltanwendung und Selbsthilfe so weit als möglich eingeschränkt werden. Der überbordenden, meist adeligen Eigengewalt als *Signum* der spätmittelalterlichen Gesellschaft im Reich wurde angesichts des Fehlens eines staatlichen Gewaltmonopols dadurch Einhalt geboten, daß nur die Genossenschaft zur legitimen Ausübung von Gewalt befugt war. Als Konzession an das naturrechtlich legitimierte und unbestrittene Notwehrrecht wurde die Selbsthilfe lediglich in Form der „*Nacheile*“ auf frischer Tat zugestanden, die dem Angegriffenen freistellte, den Angreifer unmittelbar nach dem Überfall zu verfolgen und ihm seine Beute abzujagen.²⁸ Diesem Vorgehen lag die Vorstel-

²⁶ Peter Blicke, *Friede und Verfassung. Voraussetzungen und Folgen der Eidgenossenschaft von 1291*, in: *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft. Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft*, Bd. 1, Olten 1991, 15–202, v. a. 27 ff. Grundsätzlich dazu *Otto Gerhard Oexle, Friede durch Verschwörung*, in: *Träger und Instrumentarien des Friedens im Hohen und Späten Mittelalter*, hrsg. v. Johannes Fried (Vorträge und Forschungen, 43), Sigmaringen 1996, 114–150.

²⁷ Für den Schmaldekdaldischen Bund hat dagegen *Gabriele Haug-Moritz* die zentrale Bedeutung der „Gegenwehr“ als Legitimationskategorie herausgearbeitet. Vgl. ihren Beitrag im vorliegenden Band.

lung zugrunde, daß Tat und Täterschaft offenkundig waren und nicht noch eigens einer Rechtserkenntnis bedurften. Die Nacheile wurde in den Bundesordnungen ausdrücklich sanktioniert, denn ein Artikel, der zum festen Bestandteil von Landfriedenseinungen gehörte, verpflichtete die benachbarten Bundesmitglieder zu solidarischem Handeln und spontaner Nachbarschaftshilfe. Sie hatten dem Angegriffenen unverzüglich zu Hilfe zu eilen, ohne erst Maßnahmen des Gesamtbundes abzuwarten. Da dies allerdings auf eigene Kosten zu geschehen hatte, blieb dies ein stets heikler Punkt und eine Probe aufs Exempel genossenschaftlicher Solidarität, die häufig genug nicht bestanden wurde. Immer wieder mußten die Bundesgenossen in Abschieden von Bundestagen zu größerem Engagement bei der Nacheile gemahnt werden. Charakteristischerweise blieb jedoch diese Form der Selbsthilfe beschränkt, indem sie grundsätzlich zeitlich befristet wurde, in der Regel auf einen Tag. War der Täter dann nicht unschädlich gemacht oder das strittige Gut nicht zurückerlangt, mußte die weitere rechtliche und militärische Auseinandersetzung den Bundesorganen überlassen werden.²⁹

Wenn somit in Gestalt der Nacheile „Gegenwehr“ als subsidiäres Element der Landfriedenswahrung akzeptiert wurde, so blieb sie doch strikter Reglementierung unterworfen, die darauf zielte, daß die Bundesgenossen sie nur in engen Grenzen ausüben konnten; Gegenwehr blieb eine Angelegenheit der Genossenschaft, nicht des Einzelnen. Die Pazifizierung setzte dazu bei den Bundesgenossen selbst an, und in dieser Hinsicht ging der Schwäbische Bund schließlich über seine spätmittelalterlichen Vorläufer noch hinaus. Die Eindämmung individueller Selbsthilfe und Gegenwehr schrieb er nämlich nicht nur für Auseinandersetzung mit Auswärtigen auf seine Fahnen, wie dies einer etablierten Tradition spätmittelalterlicher Landfriedenseinung entsprach, sondern er trieb dieses Prinzip auch für das Handeln der Mitglieder untereinander auf die Spitze, weil die Einschränkung der Selbsthilfe jetzt auch auf Fälle ausgedehnt wurde, in denen dies vorher unüblich war. Gerieten Mitglieder in Streit und suchte einer der Kontrahenten Fakten zu schaffen, indem er das strittige Objekt in seinen Besitz brachte oder sich Pfänder zur Durchsetzung seiner Ansprüche aneignete, so besaß der Angegriffene ausdrücklich nicht das Recht, zu Gegenwehr und Selbsthilfe zu schreiten: „... *Wo aber das* [sc. ein Übergriff eines Bundesgenossen auf einen anderen] *beschäch/daß doch nit sein soll/so soll dargegen mit der tat/wider recht nit gehandelt werden ...*“.³⁰ Nach dem Wortlaut der Bundesordnungen war der Angegriffene statt dessen verpflichtet, den Fall vor

²⁸ H. Obenaus, *Recht* (Anm. 18), 47 ff.; 78 f., 202.

²⁹ A. Laufs, *Schwäbischer Kreis* (Anm. 16), 94 f.

³⁰ *Bundbrief 1496*, zitiert ebd., 119.

die Bundeshauptleute zu bringen, damit diese den Rechtsweg einschlugen. Sie forderten vom Täter die „restitutio in integrum“, die Rückerstattung des strittigen Gutes oder der Pfänder zu Händen des Bundes. Auch wenn der Täter seine Ansprüche am strittigen Gut für rechtens hielt, mußte er einem solchen Ansinnen des Bundes binnen weniger Tage Folge leisten, ansonsten riskierte er eine militärische Bundesexekution. Das Schiedsgericht des Bundes entschied in einem solchen Fall daraufhin in einem Eilverfahren, in wessen Händen das strittige Gut blieb, bis es zur Aufnahme des eigentlichen Verfahrens um die Rechtmäßigkeit der jeweiligen Ansprüche kam. Ein solches „Restitutionsverfahren“ des Bundes entschied also allein über die Rechtmäßigkeit der „Entsetzung“, ohne dem sich anschließenden Verfahren über die Rechtsansprüche selbst vorzugreifen.³¹ Um diesen Zwang zum Rechtsweg für die Parteien akzeptabel zu machen, war gegen ein solches Restitutionsurteil des Bundes kein rechtlicher Widerstand in Form einer Appellation oder Protestation mehr zulässig.

Dieses bündische Rechtsverfahren war also als „vorläufiges Verfahren“ zum Schutz des Landfriedens konzipiert³², um die Selbsthilfe der Bundesgenossen einzuschränken. Das Restitutionsverfahren sollte auch unter den Bundesmitgliedern selbst verhindern, daß eine Spirale von Gewalt und Gegengewalt in Gang gesetzt wurde. Es handelte sich dabei keineswegs um ein theoretisches Problem, denn im territorial zersplitterten Bundesgebiet bildeten die zahlreichen Nachbarschaftsstreitigkeiten durchaus einen Treibsatz des Fehdewesens, der dringend der Regulierung durch einen Landfriedensbund bedurfte. Daß dieses seit 1496 in der Bundesordnung verankerte Verfahren für das angegriffene Bundesmitglied somit sogar im Fall bereits erfolgten Friedbruchs einen Verzicht auf Selbsthilfe verlangte, quittierten vor allem die Mächtigen im Bund, die Fürsten, mit Widerwillen. Ein solcher Verzicht auf Selbsthilfe sei in Einungen bisher nicht üblich und ein Angriff auf fürstliche Standesehre, erklärte 1512 Herzog Ulrich von Württemberg und begründete unter anderem damit seinen Austritt aus dem Bund.³³

Das bündische Restitutionsverfahren markierte jedoch nicht nur einen Grenzfall des erzwungenen Verzichtes auf Selbsthilfe und Gegenwehr, sondern bot auch die rechtliche Grundlage für Verfahren in Religionsangelegenheiten, die ab 1524 vor die zuständigen Gremien, die Bundesversammlung und das Bundesgericht, gebracht wurden. Es ist in der For-

³¹ Ebd., 120.

³² Ebd., 120.

³³ *Horst Carl, Triumvir Sueviae* – Reuchlin als Bundesrichter, in: Reuchlin und die politischen Kräfte seiner Zeit, hrsg. v. Stefan Rhein (Pforzheimer Reuchlin-Schriften 5), Sigmaringen 1998, 65–86, hier: 81.

schung, die vor allem die Vorgänge auf Reichsebene im Blick gehabt hat, weitgehend unbeachtet geblieben, daß es für den „rechtlichen Krieg“ des Reichskammergerichts gegen die Protestanten in den 1530er Jahren³⁴ einen Vorlauf im Schwäbischen Bund gegeben hat, denn auch bei den Verfahren im Schwäbischen Bund ging es darum, mit den Mitteln des Landfriedensrechts auf die religiöse Konfrontation einzuwirken. Seit 1524 verklagten geistliche Fürsten aufgrund reformatorischer Eingriffe in ihre geistlichen Rechte weltliche Bundesstände wie die Reichsstadt Nürnberg oder den fränkischen Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach wegen Landfriedensbruchs vor dem Bund.³⁵ Die altgläubigen Mächte waren dabei formalrechtlich im Vorteil, konnten sie sich doch auf Herkommen und beschworene Grundlagen des Bundes berufen, denn ausdrücklich schützte die Bundesverfassung den *status quo*³⁶ auch bei den geistlichen Rechten der Bischöfe: Seit 1500 enthielt die Bundesordnung einen Passus, wonach es mit der geistlichen Gerichtsbarkeit der Bischöfe im Bund „... gehalten werden soll, wie von alters herkommen ist ...“³⁷.

Folglich war es auch Folge einer formalrechtlich schwachen Position im Bund, wenn die reformierenden Stände früh Grundsatzargumente bemühen mußten und dem Bund mit naturrechtlichen Argumenten die Zuständigkeit in Religionsachen bestritten. Lazarus Spengler etwa argumentierte bereits 1524, daß der Bund sich in einen unlösbaren Widerspruch begeben, wenn er religionspolitische Ziele mit Zwang gegen den Willen von Obrigkeiten und Untertanen durchsetzen wolle. Er stifte dann Unfrieden, und dies widerspreche seinem Zweck als Landfriedensbund diametral.³⁸

³⁴ Grundlegend *Martin Heckel*, Die Religionsprozesse des Reichskammergerichts im konfessionell gespaltenen Reichskirchenrecht, in: ZRG KA 77 (1991), 283–350; *Gerd Dommasch*, Die Religionsprozesse der rekusierenden Fürsten und Städte und die Erneuerung des Schmalkaldischen Bundes 1534–1536 (Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, 28), Tübingen 1961; *Gabriele Schlütter-Schindler*, Der Schmalkaldische Bund und das Problem der *causa religionis*, Frankfurt a. M. 1986.

³⁵ *Karl Schornbaum*, Zur Politik des Markgrafen Georg von Brandenburg vom Beginne seiner selbständigen Regierung bis zum Nürnberger Anstand 1528–1532, München 1906, passim; *Johann Looshorn*, Die Geschichte des Bisthums Bamberg Bd. 4: Das Bisthum Bamberg von 1400–1556, Bamberg 1900, 709 ff; *H. Carl*, Schwäbischer Bund (Anm. 16), 414–422.

³⁶ Zusammenfassend Art. 2 der letzten Elfjährigen Einung von 1522. *J. P. Datt*, *De pace publica* (Anm. 25), 406.

³⁷ Art. 66 der Bundesordnung von 1500, der sich zunächst auf das Chorgericht des Bischofs von Augsburg beschränkte, wurde zum Präzedenzfall für eine Ausweitung dieser Bestimmung in den folgenden Bundesordnungen. Ebd., 363.

³⁸ *Gerhard Pfeiffer*, Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte, Nürnberg 1968, 187–192; *Martin Brecht*, Die gemeinsame Politik der Reichsstädte und die

Die altgläubige Mehrheit der Bundesstände argumentierte dagegen unter Berufung auf das positive Recht der Landfriedenseinung, speziell mit dem Sinn des Restitutionsverfahrens. Der Bund beanspruche ja gar keine Entscheidung in Wahrheitsfragen, weil in einem solchen Landfriedensverfahren doch nur die Kontrahenten wieder auf den Rechtsweg gezwungen würden und nicht vorab gegen den Willen des anderen Fakten schaffen dürften. In den Kategorien des Landfriedensrechts war die religiöse Wahrheitsfrage demnach eine Angelegenheit, die erst in einem späteren Hauptverfahren zur Debatte stand.³⁹ Dieser Gedanke einer strikten Trennung von Landfriedenswahrung und religiöser Wahrheitsfrage als Versuch der Verrechtlichung der religiösen Auseinandersetzungen war zwar ein durchaus zukunftsweisender Gedanke, doch war er natürlich keineswegs so unschuldig, wie dessen Verfechter vorgaben, denn bei einer solchen Argumentation saßen letztlich immer die altgläubigen Verfechter des Status quo am längeren Hebel. Es dauerte jedoch bis in die letzten Tage des Bundes, ehe die protestantischen Bundesstände den immerhin beschworenen Konsens in Verfahrensfragen des Landfriedensbundes endgültig aufkündigten, nachdem sie zunächst ihr Heil in einer Verzögerungstaktik gesucht hatten. 1531 aber appellierte der fränkische Markgraf Georg feierlich gegen einen mit Mehrheit gefällten Spruch der Bundesversammlung an ein zukünftiges Konzil. Nicht der Adressat der Appellation war Kern des Anstoßes, sondern das Vorgehen: Nach dem Wortlaut der Bundesordnung war eine solche Appellation gegen einen mit Mehrheit von der Bundesversammlung erlassenen Rechtsspruch, zumal in einem Restitutionsverfahren nicht zulässig. Der Markgraf legte damit die Axt an die Wurzeln bündischer Solidarität, weil er keine Möglichkeit mehr sah, herkömmliches bündisches Landfriedensrecht und reformatorische Religionspolitik noch miteinander zu vereinbaren. Die altgläubige Mehrheit im Bund legte ihm dies als Bruch der beschworenen Spielregeln der Genossenschaft, als Ungehorsam gegen die verbindlichen Verfahrensgrundlagen der Einung aus.⁴⁰

Exemplarisch wurde in diesem Konflikt die Spannung zwischen Landfriedenswahrung und Religionsfrage, die die weitere Entwicklung im Reich des 16. Jahrhunderts prägen sollte, vorexerziert: Weil das Landfriedensrecht die Wahrheitsfrage ausklammerte, konnte es auch in Reli-

Reformation, in: ZRG KA 94 (1977), 181–263, hier: 201; *Hans-Christoph Rublack*, Eine bürgerliche Reformation: Nördlingen (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 51), Gütersloh 1982, 142.

³⁹ So die Argumentation des Bundesabschieds vom 24. Juni 1531. HStA München, Kurbayern Äußeres Archiv 2015, fol. 21v–22v. Die Auseinandersetzung ist kurz erwähnt bei *E. Bock*, Schwäbischer Bund (Anm. 16), 206.

⁴⁰ Ebd., 22v. Zur Kategorie des Ungehorsams von Genossen gegen die beschworenen Normen der Einung vgl. *H. Obenaus*, Recht (Anm. 18), 19 f., 170 ff.

gionskonflikten durchaus seine pazifizierende Wirkung entfalten, vorausgesetzt, die Parteien hielten sich daran, den Grundkonsens in Verfahrensfragen nicht zur Disposition ihrer unterschiedlichen religiösen Auffassungen zu stellen. Dies bedeutete jedoch implizit eine Anerkennung des status quo, dessen Bewahrung sich die Landfriedenseinung verschrieben hatte. Änderungen waren in diesem System nur im Konsens erreichbar, doch der war gerade in der Religionsfrage illusionär.

*

Mit dieser Debatte stehen wir zeitlich schon im unmittelbaren Umfeld der frühen reformatorischen Diskussionen um die Legitimität von Ungehorsam und Widerstand, die sich bei der Gründung des Schmalkaldischen Bundes an der Frage des Ungehorsams und Widerstandes gegenüber dem Kaiser als höchster weltlicher Obrigkeit entzündete.⁴¹ Für den Schwäbischen Bund ist diese Zuspitzung naheliegenderweise kein Thema gewesen, denn das habsburgische Reichsoberhaupt war seit 1490 bzw. 1493 als Territorialherr – in seiner Eigenschaft als Landesherr Tirols und der habsburgischen Vorlande – Mitglied des Bundes.⁴² Bevor es unter Maximilian I. zu dieser spezifischen Konstellation kam, war jedoch auch beim Schwäbischen Bund ein Grundsatzkonflikt über die Frage des Verhältnisses von bündischer Organisation und Reichsoberhaupt ausgebrochen. Obwohl der Bund 1487/88 durch kaiserliche Initiative ins Leben gerufen wurde und Kaiser Friedrich III. die schwäbischen Reichsunmittelbaren per Mandat mit Achtandrohung zum Beitritt zwang⁴³, stellte sich bereits bei der Gründung die Frage nach dem Grad der Selbständigkeit der Bundesmitglieder gegenüber dem Kaiser und damit auch die Frage potentiellen Ungehorsams. Die Bundesmitglieder nämlich interpretierten es als eine Selbstbindung des Kaisers, daß Friedrich III. die Dauer des Bundes an die des Reichslandfriedens koppelte.⁴⁴ Der auf dem

⁴¹ *Eike Wolgast*, Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 47), Gütersloh 1977. Ders., Religionsfrage (Anm. 5), 18 ff.; jüngste Diskussion dieser klassischen Auseinandersetzung bei *D. Böttcher*, Ungehorsam (Anm. 19), 40 ff., und *R. v. Friedeburg*, Widerstandsrecht (Anm. 12), 51 ff.

⁴² König Maximilian trat 1490 dem Bund als Erbe Erzherzog Sigmunds von Tirol bei. Zur politischen Bedeutung dieses Schrittes *Volker Press*, Vorderösterreich in der habsburgischen Reichspolitik des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Vorderösterreich in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Hans Maier/Volker Press, Sigmaringen 1989, 1–41, hier: 9 ff.

⁴³ *Helmo Hesslinger*, Die Anfänge des Schwäbischen Bundes. Ein Beitrag zur Geschichte des Einungswesens unter Friedrich III. (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, 9), Ulm 1970, 60 ff.

Frankfurter Reichstag von 1486 erlassene Landfrieden war auf zehn Jahre befristet, der 1488 ins Leben gerufene Schwäbische Landfriedensbund somit zunächst bis 1496 terminiert. Der Kaiser konnte damit nicht mehr von seinem Recht Gebrauch machen, als oberster Hüter des Landfriedens im Reich Bündnisse nicht nur zu bestätigen, sondern gegebenenfalls auch deren Auflösung anzuordnen.⁴⁵

Friedrich III. hat in der Tat diese Selbstbindung als Einschränkung seiner kaiserlichen plenitudo potestatis interpretiert, die kein anderer Herrscher des Spätmittelalters so extensiv wie er beansprucht und ins Zentrum kaiserlicher Herrschaftsideologie gerückt hat.⁴⁶ Folglich betrachtete er von Anfang an den von ihm selbst ins Leben gerufenen Bund auch mit einer gehörigen Portion Unbehagen.⁴⁷ Der Konflikt zwischen Kaiser und Bund brach schließlich bereits 1489 offen aus, nachdem sich der politische Dissens zwischen Kaiser und Bund so vertieft hatte, daß Friedrich III. einzelnen Mitgliedern per Mandat befahl, der gegen die Wittelsbacher gerichteten Politik des Bundes nicht weiter zu folgen.⁴⁸ Zeitweilig stand sogar die Drohung im Raum, der Kaiser wolle den Bund wieder auflösen. Die Bundesstände antworteten darauf mit einer demonstrativen Bekräftigung der genossenschaftlichen Grundlagen ihrer Einung: In Esslingen vereinbarten sie im Mai 1489, daß kein Bundesstand kaiserlichen Mandaten, die beispielsweise den Austritt oder gar die Auflösung des Bundes befahlen, Folge leisten sollte. Mandate an Einzelne sollten vielmehr vor die Bundesversammlung gebracht werden, die dann eine gemeinschaftliche Antwort an den Kaiser formulieren werde. Dem Kaiser sollte damit die Möglichkeit genommen werden, gegenüber einzelnen Ständen seine überragende Autorität als Quelle des Rechts und politischer Legitimation im Reich zur Geltung zu bringen. In keinem

⁴⁴ Bereits bei den Gründungsverhandlungen wurden die unterschiedlichen Positionen markiert und flossen in die kaiserlichen Mandate ein. Ebd., 74 f.

⁴⁵ P. Moraw, Einungen (Anm. 2), 11–13.

⁴⁶ Allgemein zur kaiserlichen plenitudo potestatis *Ernst Schubert*, König und Reich. Studien zur spätmittelalterlichen deutschen Verfassungsgeschichte (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 63), Göttingen 1979, 128–139.

⁴⁷ E. Bock, Schwäbischer Bund (Anm. 16), XXXVI ff.; *Reinhard Stauber*, Herzog Georg von Bayern-Landshut und seine Reichspolitik. Möglichkeiten und Grenzen reichsfürstlicher Politik im wittelsbachisch-habsburgischen Spannungsfeld zwischen 1470 und 1505 (Münchener historische Studien, Abt. Bayerische Geschichte, 15), Kallmünz 1993, 363.

⁴⁸ Detaillierte Darstellungen des Konflikts zwischen Schwäbischem Bund und Wittelsbachern bieten *Ernst Bock*, Der Schwäbische Bund und seine Streitigkeiten mit den Wittelsbachern (Juli 1488–März 1489). Einleitung, in: Deutsche Reichstagsakten, Mittlere Reihe: Deutsche Reichstagsakten unter Maximilian I., Bd. 3: 1488–1490, bearb. v. Ernst Bock, 2 Halbbände, Göttingen 1972/1973, 371–401, und R. Stauber, Herzog Georg (Anm. 47), 361 ff.

anderen Dokument des Bundes war so oft die Rede vom Gehorsam gegenüber der kaiserlichen Majestät wie in dieser Esslinger Verschreibung von 1489, nicht weniger als sechs mal findet sich der Begriff „gehorsam“ geradezu leitmotivisch in dieser Urkunde⁴⁹: Man habe sich ja aufgrund der kaiserlichen Mandate und damit aus Gehorsam gegen kaiserliches Gebot auf eine bestimmte Frist zusammengeschlossen. De facto war diese Verschreibung jedoch ein Manifest genossenschaftlichen Ungehorsams, dem die Mitglieder zugleich die höchstmögliche Form genossenschaftlicher Legitimation verliehen: Die Mitglieder mußten diese neue Verschreibung nämlich wie zuvor die Bundesbriefe beschwören.

Die Auseinandersetzungen zwischen Friedrich III. und dem Bund resultierten daraus, daß eine Einbindung des Kaisers als Reichsoberhaupt in eine solche Genossenschaft von tendenziell Rechtsgleichen prinzipiell nicht möglich war. Mit Maximilian aber änderten sich die Rahmenbedingungen, um Zumutungen des Reichsoberhauptes auf Bundesebene abzuwehren, denn nunmehr griff die Unterscheidung zwischen Kaiser und Landesfürst, die im Spätmittelalter gängige Praxis der Reichsfürsten war, um gegebenenfalls Widerstand und Fehdehandlungen gegen das Reichsoberhaupt zu legitimieren.⁵⁰ Als Territorialherr war Maximilian vollständig in die Einung integriert, auch er verpflichtete sich als Bundesmitglied bei seiner Fürstenehre „paktweise“ zur Einhaltung der geschriebenen Bundesordnungen. Auf dieser Grundlage fiel es den anderen Bundesständen nicht schwer, unliebsame Forderungen abzuwehren, konnten sie doch nunmehr bei Bedarf stets vorbringen, dies stünde im Widerspruch zum vertraglich vereinbarten Inhalt der Bundesordnungen.

Eine solche Auseinandersetzung zwischen Maximilian und dem Bund spielte sich exemplarisch im Vorfeld des Landshuter Erbfolgekrieges 1504 ab, der eigentlich einen Höhepunkt der Macht Maximilians im Reich markiert hat.⁵¹ Im Frühjahr 1504 versuchte Maximilian, in Augsburg den Konflikt um das Landshuter Erbe zwischen dem oberbayerischen Herzog Albrecht IV. und seinem Kontrahenten Pfalzgraf Rupprecht als Schiedsrichter beizulegen. Als Bundesmitglied hatte sich Albrecht IV.

⁴⁹ Der Text der auf den 22. Mai 1489 datierten Verschreibung bei *J. P. Datt*, *De pace publica* (Anm. 25), 269–271.

⁵⁰ Böttcher hat dies am Beispiel beschränkter Ausnehmungen des Kaisers in spätmittelalterlichen Bündnissen diskutiert. *D. Böttcher*, *Ungehorsam* (Anm. 10), 29 f.

⁵¹ *Sigmund Riezler*, *Geschichte Baierns* 3, Gotha 1889, 594 ff.; *Reinhard Seyboth*, *Die Markgraftümer Ansbach und Kulmbach unter der Regierung Markgraf Friedrichs des Älteren (1486–1515)* (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 24), Göttingen 1985, 272 ff.; *R. Stauber*, *Herzog Georg* (Anm. 47), 753 ff.

schon früh die Unterstützung der Bundesgenossen für den Fall, daß sein Gegenspieler die Erbfolgerechte gewaltsam durchsetzen wollte, gesichert. Maximilian aber wollte das Spiel so lange wie möglich offen halten, um aus der lukrativen Rolle eines Schiedsrichters für sich und seine Erblände bei beiden Parteien möglichst viel Kapital herauszuschlagen. Als er im April einen Friedstand bis zum Juni verkündete, um erst dann das Rechtsverfahren fortzusetzen, spielten die in Augsburg versammelten Bundesstände nicht mehr mit.⁵² Falls der Bayernherzog die ihm zugesagte Bundeshilfe benötige, würden sie sich auch durch anderslautende Mandate des Königs nicht vom bundesgemäßen Beistand für einen Bundesgenossen abhalten lassen. Der Bayernherzog habe laut Bundesordnung zweifelsfrei das Recht auf Bundeshilfe, und Maximilian selbst habe ja diese Bundesordnung geschworen. Der Mainzer Kurfürst Berthold von Henneberg beschied als Bundesmitglied einen zögernden fürstlichen Standesgenossen, der die königliche Obrigkeit über die Bundeseinigung stellen wollte, damit, daß man dem König nicht „*wider sein Pflicht, Brief und sigel*“ Folge leisten könne.⁵³ Es nutzte nichts, daß nach einem Augenzeugenbericht der erboste Maximilian seine Räte anwies, die Bundesordnung zu studieren, ob er sich dort nicht seine kaiserliche Obrigkeit vorbehalten habe. Die Räte konnten ihm nur bestätigen, daß die Bundesordnung eine solche Auslegung nicht zulasse und er dort nur als *primus inter pares* aufgeführt sei. Resigniert kommentierte Maximilian die Renitenz des Bundes schließlich mit dem Stoßseufzer „Herr, ich finde kein Gehorsam!“⁵⁴

Es war also durchaus vorteilhaft für die Bundesstände, das Reichsoberhaupt nur in seiner Qualität als Territorialherrn im Bund zu wissen, ließen sich doch so einerseits kaiserliche Zumutungen abwehren, andererseits bei Bedarf aber auch die Vorzüge einer Mitgliedschaft des Reichsoberhauptes im Bund nutzen, etwa in Gestalt besonderer Privilegierung durch das Reichsoberhaupt. Als Karl V., der Erbe Maximilians, 1519 großzügig, aber mit den Verhältnissen im Reich wenig vertraut, dem Bund anbot, mit allen seinen Herrschaften beizutreten, lehnten die Bundesgenossen dieses Angebot dankend ab und wiesen ihn darauf hin, er könne nur unter den gleichen Konditionen wie Maximilian, als Landesherr Tirols und der habsburgischen Vorlande, Bundesmitglied werden.⁵⁵ So traten er und sein Bruder Ferdinand denn auch nur in dieser Qualität

⁵² Zum folgenden *Franz von Krenner*, *Baierische Landtags-Handlungen in den Jahren 1429–1513*, 18 Bde., München 1804/1805, hier: Bd. 14, 626 ff.

⁵³ Bericht Dietrich von Plienings an Herzog Albrecht vom 10. April 1504, HStA München, Kurbayern Äußeres Archiv 2017, fol. 121r.

⁵⁴ Das Zitat ebd., 626.

⁵⁵ König Karl an die Bundesstände, Montserrat 5. Februar 1519. *Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe: Deutsche Reichstagsakten unter Karl V.*, Bd. 1:

dem Bund bei. Auch wenn also der Schwäbische Bund den Titel eines „kaiserlichen Bundes“ führte, bot die Unterscheidung zwischen Reichsoberhaupt und Territorialfürsten den Bundesgenossen immer wieder die Grundlage für eine genossenschaftliche Selbstbehauptung gegen die kaiserliche Macht.

*

Sowohl in den Konflikten des Bundes mit Friedrich III. als auch mit Maximilian I. ging es letztlich darum, die Ansprüche des Reichsoberhauptes dadurch aufzufangen, daß man den Kaiser/König dem Vertragssystem der Landfriedenseinung inkorporierte – sei es, daß die kaiserlichen Gründungsmandate als Selbstbindung des Kaisers interpretiert wurden oder daß die Unterscheidung von Landesherrn und Reichsoberhaupt eine Einbeziehung in die vertragliche Grundlage der Einung ermöglichte. Das Verhältnis von Reichsoberhaupt und Bund war somit durchaus dem spätmittelalterlichen Verständnis einer ständisch beschränkten Herrschaft konform.

Auch in der Binnenrelation des Bundes fanden die schwächeren Mitglieder gegen die mächtigeren einen Rückhalt an der Bundesorganisation, denn auch in diesem Kontext konnten Freiheiten in Gestalt ständischer Privilegien gegen Herrschaftsansprüche gewahrt werden. Schon die Gründung des Bundes stand in diesem Zeichen, wurde doch mit dem Beitritt zum Bund den schwäbischen reichsunmittelbaren Adligen und Reichsstädten der unmittelbare Bezug zum Reichsoberhaupt ausdrücklich bestätigt.⁵⁶ Fürstlichen Bestrebungen, diese kleinen Stände landsässig zu machen, wurde damit ein Riegel vorgeschoben. Für die weitere Reichsgeschichte hat dies gewichtige Folgen gehabt, denn diese reichsunmittelbaren kleinen Stände blieben bis zum Ende 1806 die eigentliche politische Klientel des Kaisers, auf die er sich im Reich stützen konnte.⁵⁷

1519, bearb. v. Adolf Wrede, Gotha 1893, 193, Anm. 5. Schwäbischer Bund an König Karl, 26. Februar 1519, ebd., 307.

⁵⁶ Im entscheidenden kaiserlichen Mandat vom 4. Oktober 1487 wurde das ganze Spektrum des „Bestandsschutzes“ abgeschrieben, wenn es dort hieß, der Bund werde gegründet, „damit ... *Ewern frayhaiten/gnaden/briefen/privilegien/ altem herkommen/Innhabenden gütern/Ruwiger und stiller gewer ... dester statlicher mugen gehandhaben und behalten (werden) ...*“. J. P. Datt, *De pace publica* (Anm. 25), 273. Bei dieser umfassenden Garantie der Rechtstellung der Bundesglieder kam dem materiellen Eigentum – den „innhabenden Gütern“ – keine herausgehobene Bedeutung zu.

⁵⁷ Volker Press, *Die Reichsritterschaft im Reich der Frühen Neuzeit*, in: Ders., *Adel im Alten Reich. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. Franz Brendle und Anton Schindling (Frühneuzeit-Forschungen, 4), 205–231.

Paradoxerweise ging dies vor allem zu Lasten einer habsburgischen Territorialisierungspolitik in Südwestdeutschland, weshalb es bis in die 1530er Jahre immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen habsburgischen Räten und reichsunmittelbaren Mindermächtigen im Bund kam⁵⁸: Die habsburgischen Juristen argumentierten rückblickend noch in der Endphase des Bundes, er könne doch nicht gegründet worden sein, um Gehorsam und „Subjektion“ aufzulösen, denn das sei wider natürliches Recht. Im Gegenteil, es sei „... mehr die ursach des pundes gewesen, ain yeden bey pillich gehorsam zu erhalten“. Dies konterte die Gegenseite mit dem Verweis auf die egalitäre Struktur einer Einung: Wer in einem Bund sei, sei gleichem Recht unterworfen, und deshalb könnten Untertanen und Herren nicht gemeinsam in einem Bund seien.⁵⁹ Hier wurde also dezidiert mit der egalitären, herrschaftskritischen Komponente des Genossenschaftswesens argumentiert, und diese Position setzte sich durch, denn die kleinen oberdeutschen Stände vermochten durch ihren Rückhalt im Bund ihre Reichsunmittelbarkeit schließlich auch gegen Habsburg erfolgreich zu verteidigen.

Daß in einem genossenschaftlich organisierten politischen System wie dem Schwäbischen Bund die Bedingungen für die Wahrung ständischer Freiheiten günstig waren und libertäre Tendenzen unterstützt wurden, hat auch auf die Binnenrelationen in den fürstlichen Territorien im Bund ausgestrahlt, in denen in den Jahrzehnten um 1500 die Frage der Partizipation der Landstände an der Landesherrschaft und ihrer Bedeutung für die Gewährleistung fürstlicher Herrschaft auf der Tagesordnung stand. Als erstes Beispiel dafür, daß landständische Positionen im Umkreis der bündischen Organisation Südwestdeutschlands gestärkt wurden, lassen sich einige der von Peter Blickle exemplarisch untersuchten „Landschaften“⁶⁰ benennen, jener ständischen Vertretungen ohne Adel, die nur aus Vertretern der ländlichen Gemeinden und Städte zusammengesetzt waren und die für viele Kleinterritorien Oberdeutschlands charakteristisch waren. Für zwei der bedeutendsten Landschaften, nämlich die württembergische Landschaft und die der habsburgischen Herrschaften in Vorarlberg, bedeutete die Bundesgründung eine entscheidende Aufwertung, denn sie wurden 1488 in das Vertragsgeflecht der Bundesgründung mit einbezogen.⁶¹ Unmittelbar nach dem Beitritt des württembergi-

⁵⁸ Hans-Georg Hofacker, Die schwäbische Herzogswürde. Untersuchungen zur landesfürstlichen und kaiserlichen Politik im deutschen Südwesten im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: ZWLG 47 (1988), 71–148, hier 122 ff.; Franz Quarthal, Landstände und landständisches Steuerwesen in Schwäbisch-Österreich (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, 16), Stuttgart 1980, 38 ff.

⁵⁹ H.-G. Hofacker, Herzogswürde (Anm. 58), 134.

⁶⁰ Peter Blickle, Landschaften im Alten Reich. Die staatliche Funktion des Gemeinen Mannes in Oberdeutschland, München 1973.

schen Grafen Eberhard im Bart verpflichtete sich im März 1488 auch die württembergische Landschaft, die Einung ihres Landesherren mit dem Bund zu halten. Spielte im württembergischen Fall wohl das Moment der dynastischen Absicherung landesherrlicher Politik die ausschlaggebende Rolle, so standen im Falle der Landschaften in den habsburgischen Territorialsplittern Schwabens und Vorarlbergs in erster Linie militärische Erwägungen Pate. Die übrigen Bundesstände bestanden darauf, daß auch diese Landschaften beim Bundesbeitritt ihrer Landesfürsten auf den Bund verpflichtet wurden, weil sie sich rückversichern wollten, daß sich die Untertanen im Falle der Bundeshilfe nicht Leistungen widersetzen, die über das Herkommen hinausgingen. Ein heikler Punkt war besonders, daß die Landschaften sich auf den Standpunkt stellten, zur Heerfolge nur für die unmittelbare Landesverteidigung bzw. im eigenen Territorium verpflichtet zu sein. Damit aber war im Fall einer Bundeshilfe den anderen Bundesständen nicht gedient. Die Territorialfürsten sahen sich also 1488 von Adel und Städten im Bund genötigt, die Formen militärischer Hilfeleistung mit ihren Landschaften vorab vertraglich zu regeln. In Schadlosbriefen wurde dies als Ausnahme gekennzeichnet⁶², so daß damit zugleich Herkommen und Freiheiten dieser Landschaften festgeschrieben wurden.

Überwog hier der Aspekt der Partizipation, so bei den Auseinandersetzungen zwischen Ständen und Landesherren, die in Süddeutschland nach 1510 einen Höhepunkt erlebten, durchaus der der zeitweiligen Konfrontation. In allen Fällen handelte es sich dabei um vormalige oder aktuelle Bundesmitglieder. In Württemberg trotzten die Stände Herzog Ulrich im Gefolge des Bauernaufstandes des „Armen Konrad“ 1514 den „Tübinger Vertrag“ ab. In den fränkischen Markgraftümern deckten sie die Absetzung Markgraf Friedrichs des Älteren durch seine Söhne und ließen sich dies durch eine zeitweilige Übertragung der Regierung im Land honorieren⁶³. In Bayern schließlich spielten sie in den Auseinandersetzungen zwischen den Brüdern Wilhelm und Ludwig 1514 die Rolle eines Züngleins an der Waage. Dem Konflikt in Bayern kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, weil auf den Landtagen 1514 die Kritik am Landesherrn Herzog Wilhelm und das ständische Widerstandsrecht in einer ansonsten ungekannten Schärfe und Grundsätzlichkeit formu-

⁶¹ A. Laufs, Schwäbischer Kreis, 100; H.-G. Hofacker, Herzogswürde, 113; Benedikt Bilgeri, Geschichte Vorarlbergs, Bd. 2: Bayern, Habsburg, Schweiz – Selbstbehauptung, Wien/Köln/Graz 1974, 496 f.; Volker Press, Herrschaft, Landschaft und „Gemeiner Mann“ in Oberdeutschland vom 15. bis zum 19. Jahrhundert, in: ZGO 123 (1975), 169–214, hier: 193 ff.

⁶² P. Blickle, Landschaften (Anm. 60), 261 f.; F. Quarthal, Landstände (Anm. 58), 63.

⁶³ R. Seyboth, Markgraftümer (Anm. 51), 427 ff.

liert wurde. Dies lag wesentlich an der Person des Sprechers der Stände, dem Juristen, bayerischen Rat und bedeutenden Humanisten Dietrich von Plieningen, der zugleich ein glänzender Rhetor war.⁶⁴ Seine beiden Reden, die er am 5. und 6. Juni 1514 in öffentlicher Versammlung in Anwesenheit der Herzöge Wilhelm und Ludwig hielt⁶⁵, dürften wohl die pronociertesten Formulierungen eines ständischen Widerstandsrechtes gegen unrechte Herrschaft im Reich vor der Reformation enthalten, und es ist bemerkenswert, daß es ein im römischen Recht geschulter Jurist war, der sich zum Anwalt eines ständischen Widerstandsrechtes machte. Er leitete ein solches umfassend aus dem Naturrecht ab, wenn er deduzierte, daß kein Fürst oder Herr auf Erden so „gefreit“ sei, daß er Macht habe, nach seinem Willen wider Recht und Billigkeit die Untertanen zu beschweren. Weder Papst noch Kaiser dürfen den Untertanen Jus naturale und Jus gentium, das natürliche und das menschliche Recht, nehmen, und wenn doch, seien die Untertanen keinen Gehorsam schuldig. *„Defensio ist den underterthanen von natur zugelassen, unnd mögen sich dagegen sezen. So ain klein würmlein von ainem gwaltigen Thier gedruckht wird, so khrymbt es sich von natur, das ist dem menschen auch zugelassen.“*⁶⁶

Auch Plieningen wurde mit dieser Argumentation aber nicht zum Ahnherren eines individuellen Widerstandsrechts der Untertanen. Zwar war in solcher naturrechtlicher Begründung unbestritten, daß es ein individuelles Naturrecht auf *defensio* gab, aber auch Plieningen zog nicht aus diesem widerstandsrechtlichen Argument seine politischen Konsequenzen. An keiner Stelle etwa wurde die Möglichkeit eines bewaffneten Widerstands gegen die Herrschaft in den Blick genommen. Die politische Umsetzung einer naturrechtlichen Argumentation blieb nur in Form der unbedingten Vertragstreue, des „*pacta sunt servanda*“ denkbar. Folglich berief sich Plieningen zur Realisierung der ständischen Ansprüche auch nur auf die Verschreibungen, die Herzöge und Landstände bislang eingegangen waren, und damit auf die Herrschaft von Vertrag und Recht im Reich.

⁶⁴ Franziska Gräfin von Adelmann, Dietrich von Plieningen. Humanist und Staatsmann (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, 68), München 1981; Annette Gerlach, Das Übersetzungswerk Dietrichs von Plieningen (sic). Zur Rezeption der Antike im deutschen Humanismus, Frankfurt a.M. 1993.

⁶⁵ Franz von Krenner, Der Landtag im Herzogthum Baiern vom Jahre 1514, München 1804, 467 ff.; Die altpäuerlichen landständischen Freibriefe mit den Landesfreiheitserklärungen, hrsg. v. Gustav Frhr. v. Lerchenfeld, München 1853, CCCXLV ff.; Frances L. Carsten, Princes and Parliaments in Germany. From the Fifteenth to the Eighteenth Century, Oxford 1959, 361 f.; F. v. Adelmann, Plieningen (Anm. 64), 87 f., 104–107.

⁶⁶ Zit. n. F. v. Adelmann, Plieningen (Anm. 64), 106.

Nun ist Dietrich von Plieningen hier auch deshalb zitiert worden, weil sich in seiner Person der Bogen zum Schwäbischen Bund schlagen läßt. Plieningen hatte seit 1501 die Funktion eines bayerischen Bundesrates bekleidet und in dieser Funktion exemplarisch erfahren können, wie im Bund auch die Mächtigeren vertraglich eingebunden wurden. Die oben erwähnte Szene des erbosten und schließlich resignierenden Maximilian, der 1504 beklagte, keinen Gehorsam im Bund zu finden, ist uns nur aufgrund der Schilderung Plieningens in seinem Bericht vom Bundestag überliefert.⁶⁷ Plieningen selbst hat sich im Bund nicht gescheut, seine Rechte gegen Mächtigere und gerade Maximilian sehr nachdrücklich zu vertreten, so wenn er gegen dessen ausdrückliches Veto den Bund dazu bewegen konnte, eine strittige Herrschaft nahe Augsburg für einen Verwandten und Schützling Plieningens zu besetzen und den Rechtsstreit zugunsten Plieningens zu entscheiden. Mehr noch verübelte es Maximilian dem bayerischen Bundesrat, daß dieser die Adligen und Prälaten der Markgrafschaft Burgau Anfang 1503 zu Versammlungen einberief, um über ein Bündnis zur Handhabung ihrer Freiheiten zu beraten.⁶⁸ Für Maximilian war dies gleichzusetzen mit Anstiftung zum Aufruhr gegen die Obrigkeit, sollte doch damit den habsburgischen Ansprüchen auf Landsässigkeit ein Riegel vorgeschoben werden. Im folgenden Jahr weigerten sich die burgauischen Mindermächtigen im Vorfeld des Landshuter Krieges denn auch, ein landesherrliches Recht zur Ausschreibung von Steuern anzuerkennen. Der Kreis zum Schwäbischen Bund schließt sich auch hier, diente doch auch den Burgauern ihre Mitgliedschaft im Bund als Schlüsselargument: Kaiser Friedrich habe sie nur als Reichsstände und nicht als Landsassen 1488 in den Bund fordern können, und als Reichsstände könne Maximilian sie nicht zur Landessteuer heranziehen.⁶⁹

*

Der Schwäbische Bund läßt sich somit als ein politisches System beschreiben, in dem Politik sich auf allen Ebenen im Rahmen vertraglicher Regelungen bewegte. Die rechtliche Fixierung von Partizipationsmöglichkeiten kam dabei jeweils den mindermächtigen Bundesständen bis hin zu den Landschaften und Ständen im Territorium zugute. Wie aber verhielt es sich mit den Untertanen in einem solchen stark an expli-

⁶⁷ Vgl. oben, Anm. 52 ff.

⁶⁸ *F. v. Adelmann*, Plieningen (Anm. 64), 64 f.

⁶⁹ *F. Quarthal*, Landstände (Anm. 58), 36 f. Auch Johannes Reuchlin, der von 1502 bis 1513 als Bundesrichter amtierte, scheute sich nicht, Maximilian oder andere Fürsten des Bundes in ihre Schranken zu weisen, wenn sie gegen Verfahrensregeln verstießen oder die Rechtsprechung des Bundes zu unterlaufen suchten. *H. Carl*, *Triumvir Sueviae* (Anm. 33), 79–81.

zitem Konsens, Rechtswahrung und Sicherung des status quo orientierten Modell von Politik?

Wenn vom Schwäbischen Bund überhaupt etwas in der Erinnerung der Nachwelt haften geblieben ist, so ist es zweifellos die brutale Liquidation des Bauernkrieges durch sein Heer 1525 unter Führung des Georg Truchseß von Waldburg. Er steht mit seinem militärischen Handeln gegen die Bauern in denkbar größtem Kontrast zu einem Widerstandsrecht der Untertanen, zumal wenn sich diese dabei auf das „göttliche Recht“ beriefen. Doch würde man die Rolle eines Landfriedensbundes gegenüber den Untertanen und die des Schwäbischen Bundes im besonderen nicht angemessen verstehen, wenn man ihn nur aus der Warte militärischer Repression beurteilen und als im Wortsinn kompromißlosen Vertreter herrschaftlicher Interessen wahrnehmen würde. Denn auch den Untertanen trat ein Landfriedensbund wesentlich in seiner Funktion als Schiedsrichter bei der Streitschlichtung gegenüber.

In den Landfriedenseinungen des 15. Jahrhunderts wie den adeligen Georgenschild-Gesellschaften Schwabens war es eine etablierte Rechtspraxis⁷⁰, daß für einzelne Untertanen die „ordentlichen“ Gerichte der Herrschaft zuständig blieben. Von einer Herrschaft abhängige Gemeinden in Stadt und Dorf konnten jedoch durchaus in Landfriedensangelegenheiten vor dem Schiedsgericht der Einung von einem Bundesmitglied verklagt und zur Rechenschaft gezogen werden. Allerdings hatten abhängige Gemeinden in der Regel kein Klagerecht gegen andere Herren, sondern mußten sich dazu von ihrem Herrn vertreten lassen. Der Schwäbische Bund blieb dieser Praxis treu, und in den Bundbriefen wurde zwischen „Communen“ in Stadt und Land als Rechtspersönlichkeit ausdrücklich keinerlei Unterschied gemacht.⁷¹

Was aber, wenn nun eine „Commune“ gegen ihren eigenen Herrn Klagen vorbringen wollte? In das traditionelle Schema eines Landfriedensbundes, der Landfriedensbruch entweder bei kriminellen landschädlichen Leuten oder aber bei gleichrangigen Fehdegegnern verfolgte, ließen sich die eigenen Untertanen nicht einordnen. Allerdings konnten auch die im Schwäbischen Bund organisierten Herren und reichsstädtischen Magistrate die Augen vor dem Faktum der Untertanenunruhen im deutschen Südwesten, die sich ab etwa 1460 häuften, nicht verschließen, denn schon unmittelbar nach seiner Gründung wurde der Bund mit einer der bislang schwersten Untertanenrevolten konfrontiert, als die Unterta-

⁷⁰ H. Obenaus, *Recht* (Anm. 18), 29 ff.

⁷¹ Art. 3 des Bundbriefes von 1488. J. P. Datt, *De pace publica* (Anm. 25), 282. In den Bundesordnungen ab 1496 lautet die Formulierung „*Communen in Stetten/merckten und Dörffern*“. A. Laufs, *Schwäbischer Kreis* (Anm. 16), 111.

nen im Fürststift Kempten gegen ihren Abt aufbegehrten.⁷² Die Kemptener Untertanen setzten durchaus darauf, daß der Bund die Rolle eines Schiedsrichters in ihrem Konflikt mit dem Abt übernehmen werde und schlossen sich gerade auch mit der Intention, als Rechtspartei anerkannt zu werden, in einer Schwureinung als Landschaft zusammen. Die Zusammensetzung des bündischen Schiedsgerichtes aber war in ihren Augen parteiisch, da nur von Adeligen besetzt, und so lehnten sie es ab. Dies wiederum beantwortete der Bund 1492 mit einer Militäraktion gegen die Bauern. Doch dies war nicht das letzte Wort, auch wenn der Bund in der Sache die Herrschaftsposition des Abtes stützte und von den Untertanen die Auflösung der Schwureinung forderte. Im Gegenzug nämlich sicherte er ihnen die zukünftige Klagemöglichkeit für ihre Beschwerden gegen den Abt vor einem Schiedsgericht des Bundes zu, und in dieses wurden nunmehr auch städtische Beisitzer aufgenommen.⁷³

Vor diesem Hintergrund kam es bei der Verlängerung des Bundes im Jahr 1500 zur Aufnahme eines neuen Artikels in die Bundesordnung, der sich so bei den Vorgängern, namentlich den Georgenschild-Gesellschaften noch nicht findet. Artikel 31⁷⁴ besagte, daß die „Communen der Unterthanen“ ihrer Obrigkeit den Gehorsam nicht entziehen dürften. Fühlten sie sich wider altes Herkommen beschwert, sollten sie sich dennoch „wider ire herren nit abwerffen“. Gewaltvoller Aufruhr wurde also als Landfriedensbruch qualifiziert, der weder mit natürlichem noch christlichem Recht vereinbar war. Damit aber die Gemeinden nicht auf solchen Irrweg verfielen, eröffnete der Bund ihnen nunmehr in seiner Satzung die Möglichkeit, Klagen gegen ihre Herrschaften vor die Bundesversammlung zu bringen, die dann ein Schiedsverfahren in Gang setzte. In einem solchen Verfahren belastete sich die Bundesversammlung meist nicht mit den Einzelheiten, sondern verwies deren Entscheidung vor das paritätisch besetzte Bundesgericht oder bestimmte ein spezielles Schiedsgericht, das dann die Beschwerden im einzelnen regeln und schlichten sollte. Ähnlich wie im Restitutionsverfahren war es somit nicht in erster Linie die inhaltliche Regelung der Streitigkeiten, die der als Schiedsrichter agierende Bund im Auge hatte, sondern die Maxime, daß in jedem Fall die Kontrahenten auf den Weg einer rechtlichen Regelung genötigt werden mußten.

⁷² Günther Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt 111977, 12 f.; P. Blickle, *Landschaften* (Anm. 60), 322 ff.; *Regula Ludi*, „nit vom Gotzhus zu weichen, weder mit leib noch mit gut“. Die Beschwerden im Kemptener Leibeigenschaftsrodel, in: *ZWLG* 52 (1993), 67–90.

⁷³ H. Carl, *Schwäbischer Bund* (Anm. 16), 487.

⁷⁴ J. P. Datt, *De pace publica* (Anm. 25), 357.

Daß in einem solchen Schiedsverfahren Rechtsgleichheit impliziert war und die Untertanen auf eine Stufe mit ihren Herrschaften gestellt wurden, ging den mächtigeren Bundesständen, namentlich den Fürsten schon zu weit. Für sie war Obrigkeit und „Kompromiß“ ein Widerspruch und in der Klagemöglichkeit der Untertanen vor dem Bund sahen sie geradezu einen Aufruf zu Widersetzlichkeit und Aufruhr. Einzelne wie der bayerische Herzog, aber auch die Reichsstadt Nürnberg, ließen sich von diesem Artikel dispensieren, der schließlich in der letzten Bundesordnung von 1522 so entschärft wurde, daß nur noch die Herrschaften, nicht mehr die Untertanen die Initiative einer Klage vor dem Bundesgericht ergreifen konnten.⁷⁵

Die Tätigkeit des Bundes als Schiedsinstanz in Untertanenunruhen ist jedoch nicht Theorie geblieben. Der neben Kempten bekannteste Fall der Untertanenrevolte im Gebiet des Klosters Ochsenhausen (1502) ist gleichfalls ein bevorzugtes Objekt der Forschungen von Peter Blickle geworden.⁷⁶ Allerdings darf man auch hier nicht nur den Blick auf die bewaffnete Demonstration des Bundes richten, mit der er die offene Revolte der Untertanen beendete. Wie im Kemptener Beispiel bildete auch in Ochsenhausen nicht die Bestrafung der Untertanen das Ende der Auseinandersetzung, sondern ein bündisches Schiedsgericht, das einen Vertrag vermittelte, der vom Bund garantiert wurde. Er schrieb die umstrittenen Rechte fest, und schon dies schob einer weiteren Ausdehnung der Herrenrechte und Aushöhlung des Herkommens einen Riegel vor. Die neuere Forschung bewertet deshalb diesen Herrschaftsvertrag aus der Sicht der Untertanen positiv.⁷⁷

Es erscheint angesichts der Schlächtereien des Bauernkrieges geradezu als anstößig, zumindest aber paradox, wenn man diese Linie einer Verbesserung der Stellung der Untertanen durch die bündische Schiedsgerichtsbarkeit bis ins Jahr 1525 fortzieht. Aber der Weingartner Vertrag, den der Befehlshaber des Bundesheeres Georg Truchseß von Waldburg

⁷⁵ H. Carl, Schwäbischer Bund (Anm. 16), 490.

⁷⁶ P. Blickle, Landschaften (Anm. 60), 112–116; ders., Arbeit, Alltag und Recht. Wandlungen in der Ochsenhausener Grundherrschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, in: Ochsenhausen. Von der Benediktinerabtei zur oberschwäbischen Landstadt, hrsg. v. Max Herold, Weißenhorn 1994, 127–138; ders., Einleitung, in: Agrarverfassungsverträge. Eine Dokumentation zum Wandel in den Beziehungen zwischen Herrschaften und Bauern am Ende des Mittelalters, hrsg. v. Peter Blickle/André Holenstein, Stuttgart 1996, 1–17, hier: 1 ff.; Reinhard Tietzen, „Landschaften“ und Landschaftskassen in den Klosterherrschaften Ochsenhausen und Zwiefalten, in: ZWLG 52 (1993), 179–225, hier: 183 ff.

⁷⁷ Der Schiedsspruch vom 14. September 1502 gedruckt bei P. Blickle/A. Holenstein, Agrarverfassungsverträge (Anm. 76), 63–72; zur Bewertung P. Blickle, Landschaften (Anm. 60), 114 f.; R. Tietzen, Landschaften (Anm. 76), 183, Anm. 13.

am 17. April 1525 mit den Bauern des Seehaufens abschloß, gehört in diese Tradition bündischer Schiedstätigkeit in Untertanenunruhen.⁷⁸ Er ist weder eine vollständige Kapitulation der Bauern gewesen, wie dies noch Günther Franz gemeint hat⁷⁹, noch haben die Herren hier die Bauern „über den Tisch gezogen“. Nimmt man die Zusammensetzung des im Vertrag für die Einzelklagen festgelegten Schiedsgerichtes als Kriterium für Erfolg oder Mißerfolg, so haben die Bauern nie ein günstigeres Schiedsgericht zugesprochen bekommen. War es in Ochsenhausen 1502 noch paritätisch aus Adel und Städten zusammengesetzt, so 1525 nur noch aus Reichsstädtern, von denen die Bauern durchaus eine günstige Entscheidung ihrer Klagen erhoffen konnten. In der Tat ist es im Gefolge des Weingartner Vertrages in einer Reihe oberschwäbischer Kleinterritorien zu vertraglichen Vereinbarungen zwischen Herrschaften und Untertanen gekommen, die im Memminger Vertrag, den Abgesandte des Bundes 1526 zwischen dem Abt von Kempten und seinen Untertanen 1526 vermittelten, ihren Höhepunkt fanden.⁸⁰

Funktioniert hat diese Konfliktlösung allerdings nur im oberschwäbischen Kernland des Bundes, in dem es keine dominierenden fürstlichen Territorien gab, denn schon in Württemberg, noch mehr jedoch in Franken ist der Bund im Sinne der Fürsten nur noch als militärische Ordnungsmacht tätig geworden. Es dürfte aber kein Zufall sein, daß diese Region funktionierender genossenschaftlicher Konfliktregelung mit der oberschwäbischen Kernregion, an der Peter Blickle sein Kommunalismus-Modell exemplifiziert hat, weitgehend übereinstimmt.⁸¹

*

Es ist diese Tradition der Verrechtlichung sozialer Konflikte bei gleichzeitiger Wahrung des Status quo, die der bedeutendste Landfriedensbund des Spätmittelalters über den Bauernkrieg hinweg an das frühneuzeitliche Reich weitergegeben hat. Winfried Schulze, der erstmals die These der Verrechtlichung sozialer Konflikte im Reich systematisch entfaltet⁸² und dabei vor allem die Bedeutung der Reichsgerichte im

⁷⁸ Horst Carl, *Der Schwäbische Bund*, in: *Der Bauernkrieg in Oberschwaben*, hrsg. v. Elmar Kuhn/Peter Blickle, Tübingen 2000, 421–443, hier: 438 f.

⁷⁹ G. Franz, *Bauernkrieg* (Anm. 72), 133 f. Demgegenüber hat Claudia Ulbrich, *Oberschwaben und Württemberg*, in: *Der deutsche Bauernkrieg*, hrsg. v. Horst Buszello/Peter Blickle/Rudolf Endres, Paderborn ³1995, 97–133, hier: 121 f., zu Recht auf die abweichende Einschätzung der Zeitgenossen und die Ziele der Bauernhaufen verwiesen, die in Oberschwaben von sich aus nicht die gewaltsame Auseinandersetzung gesucht hatten, sondern verhandeln wollten.

⁸⁰ P. Blickle, *Landschaften* (Anm. 60), 328–342.

⁸¹ P. Blickle, *Kommunalismus*, Bd. 1: *Oberschwaben* (Anm. 21), 10–13.

letzten Viertel des 16. Jahrhunderts herausgearbeitet hat, hat in diesem Kontext die These einer fortschreitenden Absenkung der „politisch-sozialen Qualifikation“ in der Widerstandsdiskussion, aber auch im Rahmen der Verrechtlichung der Auseinandersetzungen zwischen ländlichen Gemeinden und Landesherren formuliert.⁸³ Dies sei ein „bemerkenswerter Vorgang, der noch nicht genügend untersucht worden ist.“ Angesichts der schiedsgerichtlichen Regelungen solcher Konflikte im Schwäbischen Bund, die den Gemeinden ein Recht auf Klage und damit rechtlichen Widerstand gegen ihren Herrn zubilligte, wird deutlich, daß es sich bei der Verrechtlichung sozialer Konflikte durch die reichsrechtliche Praxis Ende des 16. Jahrhunderts nicht um neue Errungenschaften handelte, sondern daß die Reichsjustiz das Erbe spätmittelalterlicher Landfriedenspolitik angetreten hatte. Dies heißt auch, daß die Verrechtlichung von Untertanenkonflikten in keinem ursächlichen Zusammenhang mit der konfessionellen Widerstandsdiskussion der Zeit und der Rolle der magistratus inferiores gestanden hat.

Der Schwäbische Bund präsentiert sich somit als ein genossenschaftlich organisiertes politisches System, das nicht nur Adelsgesellschaften integrierte, sondern auch die genossenschaftlichen Organisationen der Untertanen in Stadt und Territorien und Gemeinden in sein umfassendes Vertragsgeflecht inkorporieren konnte. Ein solches Modell genossenschaftlicher politischer Organisation erscheint fast schon wie die Realisierung der genossenschaftlichen Theorie des Gemeinwesens bei Althusius, in der sich die consociatio universalis aus den einzelnen consociationes particulares zusammensetzte.⁸⁴ Allerdings war der spätmittelalterliche Landfriedensbund nicht Produkt einer genossenschaftlichen Bewegung „von unten“, sondern eine Organisation von Herrschaftsständen, angestoßen vom Kaiser als höchster Obrigkeit im Reich. Als genossenschaftliche Organisation, die auf einem Konsensmodell von Politik, auf Vereinbarung und Vertrag gründete, räumte der Landfriedensbund auch den Untertanen rechtliche Möglichkeit zur Artikulation von Klagen und Beschwerden ein, bezog sie also in seine Sphäre des Rechts mit ein. Nicht Widerstandstraditionen mündeten in politische Vertragstheorien, sondern umgekehrt: Die Praxis einer an Vertrag und Recht orientierten Landfriedenspolitik bestimmte das Ausmaß von Partizipation und die Grenzen des Ungehorsams von Untertanen und Ständen.

⁸² *Winfried Schulze*, Zur veränderten Bedeutung sozialer Konflikte im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Der deutsche Bauernkrieg 1524–1526*, hrsg. v. Hans-Ulrich Wehler (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 1), Göttingen 1975, 277–302.

⁸³ *W. Schulze*, Zwingli (Anm. 5), 203.

⁸⁴ *R. v. Friedeburg*, Widerstandsrecht (Anm. 12), 73–79.

Das Widerstandsrecht als Problem reformatorischer Theologie

Stimmen lutherischer Theologen aus dem Umfeld des Bauernkrieges¹

Von Christian Peters, Münster

Als die schwäbischen Bauern im März 1525 ihre berühmten „Zwölf Artikel“ ausgeben ließen, beriefen sie sich darin nicht nur auf die Bibel, sondern erklärten auch, von einzelnen ihrer Forderungen abrücker zu wollen, „wann mans uns mit Grund der Schrift erklert“.² Sie stellten Richterlisten zusammen, in die sie „zu(o) Erclerung des gottlich Recht[s]“ nicht nur Vertreter der weltlichen Obrigkeit, sondern auch eine ganze Reihe reformatorischer Theologen aufnahmen. Benannt wurden so z.B. Martin Luther (1483–1546), Philipp Melanchthon (1497–1560), Andreas Osiander (1498–1552), Matthäus Zell (1477–1548), Johannes Brenz (1499–1570) und Huldrych Zwingli (1484–1531).³ Die Bauern sahen in diesen reformatorischen Theologen also wohl die damals maßgeblichen Ausleger der Heiligen Schrift. Daher erbaten sie ihr Urteil, erhofften sich aber wohl auch Unterstützung im Blick auf die bevorstehenden Verhandlungen mit den Herren.

Die Urteilsbitte der Bauern war brisant, ging es hier doch um einen der sensibelsten Teilbereiche der reformatorischen Theologie: die Obrigkeitslehre. Sie war zu dieser Zeit noch keineswegs völlig geklärt. Wenn überhaupt, gab es hier lediglich so etwas wie einen Minimalkonsens. Er umfaßte zwei Grundsätze: die prinzipielle Bejahung des Obrigkeitsgehorsams und die nicht minder entschiedene Einschränkung desselben durch den Gehorsam gegenüber Gott.

¹ Abgedruckt wird der von mir in Bielefeld vorgetragene Text. Zum Vortragsmanuskript ergänzt wurden lediglich die Literaturnachweise sowie einige zusätzliche Quellenbelege. Die in den Anmerkungen verwandten Abkürzungen folgen dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie. *Siegfried M. Schwertner* (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*. Abkürzungsverzeichnis, Berlin/New York ²1994.

² *Günther Franz* (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit 2), München 1963, 174–179, hier 179.

³ *Franz*, *Quellen*, 149–151, hier 149.

Daß man der weltlichen Obrigkeit zu gehorchen habe, wurde von den Reformatoren durchweg bejaht. Dies geschah zumeist unter Bezug auf Röm 13, 1 Petr 2, Tit 3, die neutestamentlichen Haustafeln oder Beispiele aus dem Leben Jesu. Allerdings konnten auch Exempel aus dem Alten Testament, der klassischen Antike oder der Zeit der Alten Kirche angeführt werden.

Ausnahmslos alle Reformatoren stimmten aber auch darin überein, daß die Pflicht zum Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit dort ihre Grenzen fand, wo sie den Gehorsam gegen Gott beeinträchtigte. Neutestamentlich ausgedrückt: Röm 13,1–7 und 1 Petr 2,13 f. waren durch Apg 5,29 („Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“) einzuschränken. Diese sogenannte „clausula Petri“ klang zwar wie eine rein kirchliche Forderung, sie barg aber eine gewaltige Sprengkraft. Wurde sie auf den sozialen Bereich übertragen und hier z.B. auf die Probleme der Leibeigenschaft, der hohen Abgaben oder der ungleichen Rechte angewandt, mußte sie nämlich fast zwangsläufig zu Konflikten mit den in ihren Ansprüchen tangierten Obrigkeiten führen.⁴

Auch wenn sie so zumindest von einer gemeinsamen Basis ausgehen konnten, hatten die Reformatoren ihre Vorstellungen zur Obrigkeitslehre doch oft unter ganz unterschiedlichen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen zu vertreten. Immerhin war es ja nicht ganz unbedeutend, wo man wirkte (in einem Territorium oder in einer Stadt, an einer Universität oder in einer Gemeinde) und wie man die bäuerlichen Aktionen erlebte (als ein unmittelbar Betroffener oder als ein entfernter Beobachter). Entsprechend vielgestaltig fielen ihre Äußerungen dann auch aus.

Hier kann ich das natürlich nur an wenigen Beispielen zeigen. Ich muß also eine Auswahl treffen und entscheide mich dabei für einige jener Theologen, die sich in ihrer Obrigkeitslehre deutlich und nachhaltig durch Luther beeinflußt zeigen. Warum tue ich das? Ich bin der Auffassung, daß sich gerade in den Voten dieser nachhaltig durch Luther beeinflußten Theologen bemerkenswerte Unterschiede ausmachen lassen. Sie sind von der Forschung noch kaum zur Kenntnis genommen worden, zeigen aber, daß man sich die Dinge im Blick auf die frühe reformatorische Obrigkeitslehre nicht zu einfach machen darf. Auch unter diesen, von mir der Einfachheit halber als „lutherisch“ bezeichneten Theologen war das Meinungsspektrum um 1525 noch sehr viel breiter, als man dies zunächst annehmen möchte.

Meine Ausführungen umfassen vier Teile: Zunächst (Teil 1) wird knapp Luthers Obrigkeitslehre skizziert. Dann (Teil 2) werden Luthers unmit-

⁴ *Justus Maurer*, Prediger im Bauernkrieg (CThM.B 5), Stuttgart 1979, 125–129.

telbare Weggefährten vorgestellt und anschließend (Teil 3) seine wichtigsten süddeutschen Schüler in den Blick genommen. Zuletzt (Teil 4) soll dann noch ein kurzes Resümée gezogen werden. Inhaltlich werde ich mich dabei ganz auf die im Kontext des Bauernkrieges auftauchenden Fragen konzentrieren. Die auf die Gründung des späteren Schmalkaldischen Bundes (1531) zulaufenden Entwicklungen müssen weithin außer Betracht bleiben.

I. Martin Luther

Martin Luther (1483–1546) hat seine frühe Obrigkeitslehre vor allem in sechs Schriften entwickelt: „Von den guten Werken“ (1520),⁵ „An den christlichen Adel“ (1520),⁶ „Eine treue Vermahnung“ (1522),⁷ „Von weltlicher Obrigkeit“ (1523),⁸ „Ordnung eines gemeinen Kastens“ (1523)⁹ und „Von Kaufshandlung und Wucher“ (1524).¹⁰ Sie vermitteln folgendes Bild:¹¹ Nach Luther regiert das Wort Gottes die Menschen in zwei Reichen, dem Reich Gottes und dem Reich der Welt. Im Reich Gottes regiert es die wahren Kinder Gottes durch das Evangelium und ohne das Schwert, im Reich der Welt hingegen die bösen Menschen, d.h. Nicht- oder Scheinchristen, durch verschiedenartigste Gebote und durch das Schwert. Weil der Christ nach Gottes Willen in beiden Reichen lebt, hat er bei jeder der ihn bedrängenden Frage sorgsam zu bedenken, welchem Reich diese zuzuordnen ist. Keinesfalls nämlich dürfen das Reich Gottes und das Reich der Welt miteinander vermischt oder gar verwechselt werden.

Im geistlichen Reich ist Aufruhr unbekannt. Im weltlichen hingegen sind Akte der Auflehnung gegen die Obrigkeiten an der Tagesordnung. Ganz abgesehen von der Schuldfrage ist Aufruhr aber auch hier strengstens verboten (Röm 13; 1 Petr 2), bedroht er doch den Bestand dieses Reiches und damit die von Gott gestiftete Ordnung der Welt. Nur in einem einzigen Fall ist auch für Luther Widerstand geboten: Dann näm-

⁵ WA 6, (196) 202–276.

⁶ WA 6, (381) 404–469.

⁷ WA 8, (670) 676–687.

⁸ WA 11/I, (229) 245–281.

⁹ WA 12/II, (1) 11–30.

¹⁰ WA 15, (279) 293–322.

¹¹ Zu Luthers Obrigkeitslehre und seinem Verhalten während des Bauernkrieges: *Martin Brecht*, Martin Luther. Zweiter Band: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 172–193. – *Bernhard Lohse*, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 333–344 (Lit.).

lich, wenn das weltliche Reich in das geistliche Reich hinübergreift und dort die Seelen zu beherrschen versucht.

Im Kontext des Bauernkrieges hat Luther dann noch eine ganze Reihe weiterer Schriften zur Obrigkeitslehre verfaßt: „Ermahnung zum Frieden“ (1525),¹² „Wider die stürmenden Bauern“ (1525),¹³ Vorrede und Schlußermahnung zum Weingartener Vertrag (1525),¹⁴ „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern“¹⁵ und „Ob Kriegsleute auch im seligen Stand sein können“ (1526).¹⁶ Sie versuchten, seine seit 1520 entwickelte Obrigkeitslehre auf die besondere Situation des Jahres 1525 anzuwenden.

Die „Zwölf Artikel“ hatten darauf abgezielt, Luthers Zustimmung zu finden. In seiner „Ermahnung“ nahm dieser die ihm hier zugedachte Richterrolle aber nicht an. Statt dessen sprach er als Seelsorger und wandte sich in dieser Funktion sowohl an die Herren als auch an die Bauern. Die Schuld am Aufruhr wurde von Luther zunächst durchweg den Fürsten zugewiesen. Die Forderungen der Bauern richteten sich zwar auf deren Nutzen, galten ihm aber weithin als angemessen. Allerdings bestritt Luther den Bauern das Recht, sich als eine „christliche“ Vereinigung zu bezeichnen. Die Bauern führten Gottes Namen zu Unrecht, denn sie griffen zum Schwert, lehnten sich gegen die Obrigkeit auf und wollten Richter in eigener Sache sein. Für Christen aber hieß es: Sich nicht wehren, sich nicht rächen, sondern leiden!

Luthers „Ermahnung“ hatte zunächst kaum Wirkung. Sie kam zu spät, denn der Konflikt war bereits in die Phase der Gewaltanwendung eingetreten. Während einer Reise durch das thüringische Aufstandsgebiet verfestigte sich bei Luther dann jedoch der Eindruck, daß der Aufruhr ein apokalyptisches Geschehen war, in dessen Zentrum der von ihm als ein falscher Prophet begriffene Thomas Müntzer (1490–1525) stand. Daraufhin beschloß Luther, der dritten Auflage seiner „Ermahnung“ einen Anhang „Wider die stürmenden Bauern“ beizugeben. Dieser wurde schon bald auch separat nachgedruckt und trug in dieser Form den Titel „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“.

Diese zweite Äußerung Luthers zum Bauernkrieg entstand zwar schon in den ersten Maitagen, sie wurde aber erst nach der Schlacht von Frankenhausen (15. Mai 1525) bekannt und wirkte deshalb doppelt problematisch. Was Luther bei ihrer Abfassung vor Augen gehabt hatte, waren

¹² WA 18, (279) 291–334.

¹³ WA 18, (344) 357–361.

¹⁴ WA 18, (335) 336–343.

¹⁵ WA 18, (375) 384–401.

¹⁶ WA 19, (616) 623–662.

jedoch nicht die nunmehr triumphierenden, sondern die noch weithin resignierenden, ja, zum Teil sogar bereits vor den Bauern kapitulierenden Obrigkeiten gewesen. Sie waren es, die Luther hier eindringlich aufrief, sich dem Aufruhr unter Einsatz ihres Lebens entgegenzustemmen und den Frieden und die Ordnung wieder herzustellen. Anders als noch in der „Ermahnung“ hieß es daher nun auch: Welcher Bauer erschlagen wird, der ist mit Leib und Seele verloren und ewig des Teufels. Wer aber auf seiten der Obrigkeit fällt, der ist, sofern er mit reinem Gewissen gekämpft hat, ein Märtyrer Gottes.

So heftig Luthers Worte auch waren, eine Verherrlichung des Blutvergießens waren sie nicht. Überdies entsprachen sie seiner seit 1520 entwickelten Obrigkeitslehre: Ein Aufstand, der sich mit jenen Namen schmückte, die er aus Gottes Reich entwendet hatte, war für Luther der Gipfel der Bosheit. Außer mit einem Aufruhrverbrechen hatte man es hier nämlich mit einer Gotteslästerung, genauer: einem Mißbrauch des Namens Christi, zu tun. Neutestamentlich ausgedrückt: Die Aufrührer machten das Evangelium zum „Deckel der Bosheit“ (1 Petr 2,16). Dem konnten sich die weltlichen Obrigkeiten, so unvollkommen sie im einzelnen auch sein mochten, nur mit aller Gewalt entgegenstemmen. Andernfalls wurde nämlich nicht nur die Ordnung der Welt zerstört, sondern auch der Name des Evangeliums durch den Vorwurf des Aufruhrs belastet.

Dennoch hat Luther die Ereignisse nach dem Sieg der Fürsten nicht gutgeheißen. Unmittelbar nach der Schlacht von Frankenhausen bat er die Obrigkeiten in einer Flugschrift („Eine schreckliche Geschichte und ein Gericht Gottes über Thomas Müntzer“), sich nicht zu überheben und den gefangenen Bauern gnädig zu sein.¹⁷ Die Strafgerichte der Fürsten an den Bauern lösten auch bei Luther Abscheu und Empörung aus. In scharfen Worten wandte er sich nun gegen „die wu(e)tigen, rasenden und unsynnigen tyrannen, die auch nach der schlacht nicht mu(e)gen blutsat werden“. In seinem „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern“ (1525) versuchte er gleichzeitig weithin erfolglos, sein Verhalten während der zurückliegenden Monate zu rechtfertigen.¹⁸

¹⁷ WA 18, (362) 367–374, hier 374.

¹⁸ WA 18, (375) 384–401, hier 400.

II. Die Wittenberger Weggefährten Luthers

1. Philipp Melanchthon

Der Humanist Philipp Melanchthon (1497–1560), ein Schützling Johannes Reuchlins (1455–1522), war bereits 1518 als Griechischprofessor an die Universität Wittenberg gekommen.¹⁹ Hier hatte er sich rasch der Theologie Luther geöffnet und 1520 eine vielbeachtete Vorlesung über den Römerbrief gehalten. Fortan galt er als einer der wichtigsten Theologen der Wittenberger Reformation.

Die Obrigkeitslehre Melanchthons wirkt zunächst durchaus traditionell.²⁰ Sie zeigt sich aber schon früh durch Luther beeinflusst. In seinen „Loci communes“ von 1521 weist Melanchthon den weltlichen Obrigkeiten zwei Aufgaben zu, den Schutz des bürgerlichen Friedens (*pax civilis*) und die Sorge für den öffentlichen Nutzen (*utilitas publica*). Die Obrigkeit hat ein göttliches Mandat (Röm 13). Sie ist die Dienerin Gottes in der Welt und hat dort also solche der Ungerechtigkeit entgegenzutreten.²¹ Allerdings ist auch sie an das göttliche Recht (*ius divinum*) gebunden. Verstößt sie dagegen, können sich die Untertanen auf die *clausula Petri* berufen.²² Diese begründet aber kein aktives Widerstandsrecht, sondern eröffnet nur die Möglichkeit zum Wortprotest bzw. zu einem persönlichen, aber unbedingt gewaltfreien Ungehorsam. Selbst ein tyrannischer Befehl ist hinzunehmen, wenn er nicht „ohne öffentliche Unruhe, ohne Aufstand“ (*sine publico motu, sine seditione*) abgewendet werden kann.²³ Wie Melanchthons Briefwechsel zeigt, war der Abfassung dieser Passagen ein intensiver Gedankenaustausch mit Luther vorangegangen.²⁴

¹⁹ Zur Person: *Heinz Scheible*, Artikel: Melanchthon, Philipp (1497–1560), in: TRE 22 (1992), 371–410 (Lit.). – *Derselbe*, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997.

²⁰ Zu Melanchthons Obrigkeitslehre und zu seinem Verhalten während des Bauernkrieges s. besonders *Eike Wolgast*, Melanchthon als politischer Berater, in: Melanchthon (ErF Reihe A 85), Erlangen 1998, 179–208.

²¹ „Civilis magistratus est, qui gladium gerit et civilem pacem tuetur. Hunc probat Paulus Rom. XIII. [...] si imperarint [principes], quod est ex utilitate publica, obtemperandum est iuxta illud Rom. XIII.: Obediendum esse non solum propter iram, sed et propter conscientiam. Nam caritas nos obstringit ad omnia onera civilia“. *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands VELKD* (Hg.), Philipp Melanchthon. Loci communes 1521. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1993, 364 und 366.

²² „[...] si quid contra deum imperarint principes, non esse obtemperandum. Actum V. [, 29]: ‚Oportet deo magis oboedire quam hominibus‘. Exempla huius loci habes innumera et vel illud pulcherrimum Amos VII. [, 10–17]“. *VELKD* (Hg.), Loci communes, 366.

Anders als seine Kollegen Johannes Bugenhagen (1485–1558) und Georg Spalatin (1484–1545) und weit bestimmter als Luther wollte Melanchthon zunächst nicht einmal einem christlichen Fürsten ein Recht auf Widerstand gegen seine Obrigkeit, den Kaiser, einräumen. Dies zeigt ein Gutachten, das er im Februar 1523 für Kurfürst Friedrich von Sachsen (1463/1486–1525) erstellt hat.²⁵ Im Blick auf den einzelnen Christen urteilte Melanchthon bei dieser Gelegenheit sogar noch schärfer: Der Christ als solcher mußte Unrecht leiden. Unklar blieb nur, ob er andere verteidigen durfte (*Christianus pati debet iniuriam; ut vero defendas alium, iudicet charitas et zelus*).²⁶

Im Frühjahr 1524 reiste Melanchthon im Auftrag der kurfürstlichen Räte nach Eisenach, um sich dort mit dem unruhigen Prediger Jakob Strauß (ca. 1480–ca. 1530) über die Zinsproblematik und, verbunden damit, das Verhältnis des Gesetzes Christi zu den bürgerlichen Gesetzen zu verständigen. Bei dieser Gelegenheit legte Melanchthon eindrücklich dar, was er in der weltlichen Obrigkeit sah und was er in ihr geehrt sehen wollte, nämlich „eine öffentliche Einrichtung, die dem Frieden und der Liebe dient“ (*ordinationem publicam quae paci et caritati servit*).²⁷

Im April 1525 begleitete Melanchthon Luther dann auf dessen Reise in das nordthüringische Aufstandsgebiet. Dabei war er schon im Vorfeld deprimiert, denn die Lektüre der „Zwölf Artikel“ und die beunruhigenden Nachrichten aus Süddeutschland hatten sich auf seine Gesundheit niedergeschlagen. Melanchthon sah den Teufel am Werk. Der Aufruhr, dessen war er sich sicher, würde nicht nur die Religion, sondern auch die staatliche Ordnung zerstören. Traute man den Vorzeichen, stand der jüngste Tag bevor. Trost war deshalb auch nur noch in der Schrift zu finden²⁸. Unterwegs sah man geplünderte Klöster und zerstörte Burgen.

²³ „[...] si quid imperent [principes] tyrannice, hic quoque ferendus est magistratus propter caritatem, ubi sine publico motu, sine seditione nihil mutari potest, iuxta illud: 'Qui percusserit te in dextram, obverte ei et sinistram' [Mt 5, 39]. Quodsi citra scandalum, citra publicum motum elabi possis, elabere: ut si coniectus sis in carcerem, nihil mali meritus, et effringere possis sine publico motu, nil vetat fugere. Iuxta illud primae Corinth. VIII. [, 21]: 'Si potes liber fieri, magis utere.'“ *VELKD* (Hg.), *Loci communes*, 366.

²⁴ MBW 151.6.

²⁵ MBW 263.

²⁶ MBW 264[.1]. Eine eigentümliche Ausnahme bildete hier allerdings die „vir heroicus“-Vorstellung, die Melanchthon schon im August 1520 auch im Blick auf Luther vertreten hatte. MBW 105.1.

²⁷ MBW 321[.1].

²⁸ MBW 390.

Dann machte der Tod des sächsischen Kurfürsten (5. Mai 1525) die sofortige Rückkehr nach Wittenberg erforderlich.

Anders als Luther hat sich Melanchthon zunächst nicht öffentlich zum Bauernkrieg geäußert. In seinem Briefwechsel spielte das Thema aber eine wichtige Rolle. Genau wie für Luther stand auch für Melanchthon von Anfang an fest, wer hinter dem Aufruhr steckte: Müntzer. Noch am 15. Mai, dem Tag der Schlacht von Frankenhausen, schrieb er in einem Brief an seinen Freund Joachim Camerarius (1500–1574) in Nürnberg: „Wenn Müntzer Erfolg hat mit seiner Sache, und Christus uns nicht schützt, dann ist es um uns geschehen. Eine mehr als skythische Grausamkeit trägt er zur Schau, und unsagbar Schlimmes droht er allen an, die den Aufstand mißbilligen“²⁹. Als Müntzers Ende bekannt wurde, war dann aber auch Melanchthon tief berührt³⁰.

Erst eine Anfrage Kurfürst Ludwigs V. von der Pfalz (1478/1508–1544) vom 18. Mai 1525 bewog Melanchthon dann doch noch, sich schriftlich zu den „Zwölf Artikeln“ zu äußern.³¹ Er hat das gewünschte Gutachten umgehend niedergeschrieben und schon vor dem 5. Juni 1525 abgeschickt. Für den Druck wurde es aber später um eine Appendix erweitert³² und erschien in dieser Form Ende August unter dem Titel „Eyn schriftt Philippi Melanchthon widder die artikel der Bawrschafft“.³³

Vergleicht man Melanchthons Gutachten mit Luthers „Ermahnung zum Frieden“, so stimmt es mit dieser zwar in den Grundanliegen überein, wirkt aber doch ungleich schärfer und doktrinärer. Auch setzt es andere Akzente. Das gilt bereits für die einleitenden Passagen über das Amt der Obrigkeit. Für Melanchthon vertritt die Obrigkeit die Sache Gottes. Dementsprechend weist er den Untertanen auch fast nur Pflichten zu. Die Beziehungen zwischen der Obrigkeit und ihren Untertanen werden durch das Römische Recht geregelt. Innerhalb dieses Bezugsrahmens sind die Forderungen der Bauern aber fast alle abzuweisen. Das gilt besonders für die Freiheitsforderung (Artikel 3) und die Klagen über zu harte Strafen (Artikel 9). Hier spürt man deutlich Melanchthons Verachtung für den Pöbel. In seinen Augen sind die Bauern nur Barbaren, ein „ungezogen, mu(o)ttwillig, blutigirig volck“. Als solche haben sie nicht zu wenig, sondern eigentlich noch zu viele Freiheiten. Ihre Obrig-

²⁹ „Et tamen, si successerit res Moncero, nisi Christus nos servarit, ‚actum est de nobis. Moncerus plus quam ‚Scythicam‘ crudelitatem prae se fert, et dici non potest, quam dira minetur omnibus qui seditionem improbant“. MBW 399.3.

³⁰ Vgl. MBW 403, 410 und 412

³¹ MBW 401.

³² MBW 416.3.

³³ *Adolf Laube/Hans Werner Seiffert* (Hgg.), *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, Köln/Wien ²1978, 223–241 (592 f.).

keiten sollen sie deshalb auch unbedingt „herter halten“³⁴. Allerdings werden auch die Fürsten an ihre Pflichten erinnert. Sie haben maßvoll zu agieren und auf Reformen hinzuarbeiten. Dies gilt besonders für das Schulsystem, denn wo Bildung und Wissen blühen, da ist der Bestand der gesellschaftlichen Ordnung garantiert und hat der Aufruhr keine Chance.³⁵ Die erst für den Druck hinzugefügte Appendix vom August 1525³⁶ gibt sich dann sehr viel milder. Melanchthon ruft die Fürsten zur Barmherzigkeit auf. Sie soll besonders jenen entgegengebracht werden, die sich nur aus Torheit oder aus Furcht am Bauernkrieg beteiligt haben. Dabei verweist Melanchthon nicht nur auf 2 Sam 19 (David begnadigt Simei), sondern auch auf Beispiele aus der Antike.

2. Andreas Rudolff Bodenstein von (aus) Karlstadt

Andreas Rudolff Bodenstein von (aus) Karlstadt (1486–1541), seit 1511 Archidiakon des Wittenberger Allerheiligentiftes und damit zugleich Inhaber einer theologischen Professur an der Universität, gehörte zu den ältesten Kollegen Luthers.³⁷ Er war sowohl Theologe als auch Jurist und in seinem Denken stark durch den Kirchenvater Augustinus sowie die Mystik Johannes Taulers geprägt. Seit der Leipziger Disputation mit Johannes Eck (1486–1543) im Sommer 1519 galt Karlstadt als einer der wichtigsten Mitarbeiter Luthers.

Anders als bei seinen Wittenberger Kollegen fehlt es bei Karlstadt zunächst völlig an Äußerungen zur Obrigkeitslehre.³⁸ Das Thema scheint ihn kaum berührt zu haben, denn auch in seinen Gutachten, Thesenreihen und Predigten klingt es an keiner Stelle an. Dennoch darf als sicher

³⁴ Laube/Seiffert (Hgg.), Flugschriften, 236.

³⁵ Ganz ähnlich dann auch MBW 414.2 (ca. 25. Juli 1525).

³⁶ Laube/Seiffert (Hgg.), Flugschriften, 239–241.

³⁷ Zur Person: Ulrich Bubenheimer, Artikel: Karlstadt, Andreas Rudolff Bodenstein von (1486–1541), in: TRE 17 (1988), 649–657 (Lit.). – Sigrid Looß/Markus Matthias (Hgg.), Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541): Ein Theologe der frühen Reformation. Beiträge eines Arbeitsgesprächs vom 24.–25. November 1995 in Wittenberg, Wittenberg 1998.

³⁸ Zu Karlstadts Obrigkeitslehre und seinem Verhalten während des Bauernkrieges: Maurer, Prediger, 495–502. – Christian Peters, An die Versammlung gemeiner Bauernschaft (1525). Ein Vorschlag zur Verfasserfrage, in: ZBKG 54 (1985), 15–28. – Derselbe, An die Versammlung gemeiner Bauernschaft (1525). Noch einmal – zur Verfasserfrage, in: ZBKG 57 (1988), 1–7. – Hans-Peter Hasse, Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541): Ein Theologe und Dissident der frühen Reformation. Vortrag beim Symposium 1999 des Vereins für Reformationsgeschichte und der Society of Reformation Research „Dissent‘ im 16. Jahrhundert“/„Dissent‘ in the Sixteenth Century“, Wittenberg, Leucorea-Stiftung, 22.–25. August 1999, bislang ungedruckt.

gelten, daß Karlstadt die Anschauungen Luthers gekannt und zumindest in ihren Grundzügen auch geteilt hat. Er zeigt sich nämlich später bestens mit ihnen vertraut.

Seit 1521 geriet Karlstadt dann jedoch mehrfach selbst in Konflikte mit der weltlichen Obrigkeit in Gestalt des Kurfürsten von Sachsen. Sie waren eine Folge seines kompromißlosen Eintretens für das Konzept der Gemeindeautonomie, das sich nur schwer mit den Ansprüchen des im Entstehen begriffenen landesherrlichen Kirchenregimentes vertrug. Dies zeigte sich bereits im Verlauf der Wittenberger Unruhen, als Karlstadt im Dezember 1521, getragen von einer Laienbewegung, an die Spitze der Neuerer trat. Er stellte sich damit nämlich offen gegen den Kurfürsten, der der Stadt jede Veränderung ihrer kirchlichen Verhältnisse untersagt hatte. Wie seine Mitarbeit an der Wittenberger Stadtordnung vom Januar 1522 zeigt, ist Karlstadt damit aber keineswegs von der Forderung des Obrigkeitsgehorsams abgerückt. Nur war es im Rahmen seines Konzeptes der Gemeindeautonomie eben nicht der Kurfürst, sondern der Wittenberger Rat, der als städtische Obrigkeit (*magistratus inferior*) für die Durchführung der kirchlichen Reformen zuständig war.

Bereits im Februar wurde Karlstadt dann aber auf Betreiben der kurfürstlichen Räte mit einem Predigtverbot belegt. Man wollte auf diese Weise seinen Einfluß auf die Laien zurückdrängen. Nach Luthers Rückkehr von der Wartburg kam dazu auch noch ein Zensurverfahren. Der Kaltgestellte mußte sich fügen, unternahm im Februar 1523 aber einen ersten Angriff auf das universitäre System. Er erklärte nämlich, zukünftig keine Promotionen mehr vornehmen zu wollen, und warf seinen Kollegen Eitelkeit und Titelsucht vor. Kurz darauf bezeichnete er sich in einer seiner Schriften erstmals programmatisch als „neuer Laie“.

Zu einem zweiten Konflikt mit der kurfürstlichen Obrigkeit kam es, als Karlstadt im Juli 1523 nach Orlamünde zog, um dort, wenn auch zunächst nur für ein Jahr, die dem Wittenberger Allerheiligenstift inkorporierte Pfarrei zu versehen, deren Pfründe er innehatte. In der kleinen Stadt an der Saale, weitab von Wittenberg, konnte er nämlich erstmals ungehindert sein Reformmodell erproben. Dabei richtete er seine Verkündigung schon bald ganz bewußt auf die Handwerker und die Bauern aus und bot sich diesen als neue Identifikationsfigur („Bruder“ bzw. „Nachbar Andres“) an. Bis zum Sommer 1524 war Karlstadts Einfluß derart angewachsen, daß die Universität auf seine Rückkehr drängte. Karlstadt jedoch weigerte sich und ließ sich von seiner Gemeinde zum Pfarrer wählen, obwohl er damit gegen einen klaren Befehl des Kurfürsten verstieß. Gleichzeitig resignierte er sein Wittenberger Archidiakonat. Ein daraufhin angesetztes Schlichtungsgespräch mit Luther verlief ergebnislos. Als Luther Ende August nach Orlamünde kam, schlug ihm

dort offene Feindseligkeit entgegen. Nun mußte auch der Kurfürst reagieren: Im September wurde Karlstadt aus Sachsen ausgewiesen.

Auch während dieses zweiten Konfliktes ist Karlstadt aber nie von der grundsätzlichen Forderung des Obrigkeitsegehorsams abgerückt. Dies zeigen seine Eingaben an die kurfürstlichen Räte. Dies belegt aber auch sein Verhalten gegenüber Müntzer. Der hatte Karlstadt und die Orlamünder in seinen Bund aufnehmen wollen, war von diesen jedoch empört abgewiesen worden. Dabei hatte sich Karlstadt nachdrücklich zur Gewaltlosigkeit bekannt und dafür auf das Vorbild Christi berufen.

Aus Kursachsen vertrieben, begab sich Karlstadt auf eine ausgedehnte Reise nach Süddeutschland und in die Schweiz und geriet unterwegs in die Wirren des Bauernkrieges. Damit wurde die Frage des Obrigkeitsegehorsams nun auch für ihn zu einer Frage von Leben und Tod. Im Dezember 1524 kam Karlstadt nach Rothenburg ob der Tauber und gewann dort großen Einfluß auf die reformatorische Bewegung. Obwohl der Rat seine Ausweisung anordnete, konnte er sich bis Ende Mai 1525 in der Stadt halten. Dabei stützte er sich auf eine einflußreiche Laiengruppe, in deren Zentrum der Rothenburger Altbürgermeister Ehrenfried Kumpf stand.

Als der Bauernkrieg im März 1525 auf das Gebiet um Rothenburg übergriff, geriet dann aber auch Karlstadt immer mehr unter Druck: Zwar hatte er den revolutionären Bestrebungen Müntzers eine klare Absage erteilt und dies auch öffentlich bekannt gemacht. Luther fuhr aber weiterhin fort, ihn als einen Aufrührer zu brandmarken.³⁹ Und tatsächlich gab es gerade in Karlstadts jüngeren Schriften Passagen, die sich, wurden sie aus dem Zusammenhang gerissen, wie ein Aufruf zur Gewalt lasen.⁴⁰ So hieß es etwa in seinem im November 1524 in Basel gedruckten Traktat „Ob man gemach faren vnd des ergernüssen der schwachen verschonen soll in sachen, so gottis willen angehn“: „[...] wo christen herschen/da sollen sie keyn oberkeit ansehen/sonder frey von sich vmb hawen vnd nider werffen dz wider got ist/auch on predigen [...]“.⁴¹ Das war zwar nur ein Spitzensatz, klang aber doch ganz verächtlich nach Müntzer.⁴²

³⁹ Ähnliches gilt auch für Melanchthon. Vgl. dazu z.B. MBW 387.5, 388.2 f., 391 und 400.2.

⁴⁰ *Erich Hertzsch* (Hg.), *Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–25* (Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts 325). Teil I, Halle/S. 1956. Teil II, Halle/S. 1957.

⁴¹ *Hertzsch* (Hg.), *Karlstadts Schriften I*, 73–97, hier 96.

⁴² Vgl. dazu auch bereits Karlstadts im November 1524 in Straßburg gedruckte Schrift „Ursachen der halben Andres Carolstatt auß den landen zu Sachsen vertryben“ (Widmungsbrief): „Welche oberkeyt lang regieren vnd leben wil/die denck nur/vnd setze ir gantzlich für/das sye wol/recht vnd Götlich regiere. Welche das

Derart zwischen alle Fronten geraten, reagierte Karlstadt mit einem bissigen Angriff auf Luther. In seiner noch in Rothenburg gedruckten Schrift „Anzeyg etlicher Hauptartickeln Christlicher leere. In wölchen Doct. Luther den Andresen Carolstat durch falsche zusag vnd nachred verdecktig macht“ übte er erstmals scharfe Kritik an dessen starrer Zwei-Reiche-Konzeption.⁴³ Dabei warf er Luther offen vor, die gemein-reformatorische Obrigkeitslehre verraten zu haben: „Ich denck der zeyt das D. Luther disen Artickel [= den Artikel von der Obrigkeit] nicht hylte/Ja er wolt das gesetz Mosi/als den Sachssen Spyegel achten⁴⁴/vnd der menschen rechte/über Gottes rechte/vnd gerichte setzen/[Ich] fürcht auch er werd die rechte Mosi/verleucken [= verleugnen]/als [so wie] er den Bund Mosi/nu schon verleucket hat/vnd das weyß ich warhafftiglich/das er bey disem hauptartickel [= Luthers starrer Zwei-Reiche-Lehre] nit bleyben kan/nach darff/vnd bin des gewiß/das er nit so weyt vnd fern sihet/als diser Artickel vmb sich greyffet/Das aber D. Luther den fryd zu einer vrsach setzet/der eusserlichen frümkeit/oder straff/vnnd yn seynem glößlin zu den Römern [Kapitel 13] schreybt/weltlich gewalt ist vmb zeytlichs frydes willen etc.⁴⁵ [Damit] Zeygt er an seynen vnuerstendigen Kopff/das er die vrsachen/des gesetzes vnd gesetzischen rechten [= den Sinn der weltlichen Rechtspflege]/nitt erkennt/vnd einen drawm auß seynem eygen hyrn funden hat/vnnd ob gleych fryd inn den bewerten büchern [= der Bibel]/als ein vrsach angezeygt wer/müßt sich D. Luther weytter vmbsehen vnd der frucht vnnd lieb Gottes vnd des nächsten/neher zylen vnd schyessen“.⁴⁶

Doch Karlstadt ging noch weiter. Er behauptete nun nämlich, Luthers starre Zwei-Reiche-Lehre sei der eigentliche Grund dafür, daß sich das Elend im Volk immer mehr verschärfe. Führe sie doch dazu, daß die evangelischen Prediger, Luthers „nest kegell [= uneheliche Nachkommen]/nicht allein Sylber vnd Gold“ zu gewinnen suchten (nämlich von den Herren), „sondern [auch] des armen mans schweyß vnd blutt/bege- ren/vnd mitgewalt außsaugen/Daruon ich ein andere zeytt schreyben

nit thut/Die wirt das wasser sülen [= verschlingen]/das noch wachsen [= ansteigen] sol“. *Hertzsch* (Hg.), Karlstadts Schriften II, 50–58, hier 51.

⁴³ *Hertzsch* (Hg.), Karlstadts Schriften II, 59–104.

⁴⁴ Vgl. dazu den ersten Teil von Luthers Schrift „Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament“ (1525) WA 18, (37) 62–125, hier 81: „Daru(e)mb las man Mose der Juden Sachssenspiegel seyn, und uns Heyden unverworren damit, gleich wie Franckreich den Sachssen spiegel nicht achtet und doch ynn dem natürlichen gesetzte wol mit yhm stimmet etc.“. Ähnlich auch schon in Luthers Auslegung des 2. Buch Mose (1524 ff.) und noch im August 1525 in der „Unterrichtung, wie sich die Christen yn Mosen sollen schicken“ WA 16, 363–393, hier 378: „Moses ist der Ju(e)den Sachssenspiegel“.

⁴⁵ Vgl. WA 18, 66.3–11 („Wider die himmlischen Propheten“ I).

⁴⁶ *Hertzsch* (Hg.), Karlstadts Schriften II, 99 f.

will“.⁴⁷ In diesem Kontext erläuterte Karlstadt dann auch erstmals seinerseits, woran man eine gute Obrigkeit erkennen könne. Hierzu legte er die Idee eines gerechten Fürsten oder Richters dar und entwarf im Kontrast dazu das Bild eines falschen Richters. Nach Karlstadt war ein Fürst an seiner Amtsführung, an seinen „früchten“, zu messen. War er unbestechlich, handelte ohne Ansehen der Person und hatte ein offenes Ohr für die Klagen der Armen, konnte er als eine gottgefällige Obrigkeit gelten. „Wenn wir aber solliche früchten inn den Regenten nicht spüren/oder sehen das gegenspyl [...] So wissen wir das er ein falscher Richter [und] des Teuffels gefangen[er ist]/vnnd ein verkert gemüt hatt“.⁴⁸ Wie aber war dann mit einer solchen „teuflichen“ Obrigkeit zu verfahren? Hier blieb der zwischen alle Fronten Geratene die Antwort schuldig.

Ist Karlstadt damals also vielleicht doch von der Forderung des Obrigkeitseingehorsams abgerückt? Liest man seine Gesuche nach Kursachsen und an den Markgrafen von Brandenburg-Ansbach, spricht zunächst nichts dafür. Allerdings ist bekannt, daß Ehrenfried Kumpf vergeblich versucht hat, Karlstadt als Vermittler zwischen dem Rothenburger Rat und den Bauern ins Gespräch zu bringen.⁴⁹ Im Mai sandten die Rothenburger dann zwei Geschütze ins Bauernlager nach Heidingsfeld vor Würzburg. Mit im Troß waren auch Kumpf und Karlstadt. Karlstadt selbst hat die damaligen Ereignisse später, d.h. nach seiner Rückkehr nach Wittenberg, so beschrieben: „Mich nympt doch wunder was ich den pauren vnd yhren hewbtleuthen gethan/das ich gar selten eynen tag

⁴⁷ *Hertzsch* (Hg.), *Karlstadts Schriften* II, 96 f.

⁴⁸ *Hertzsch* (Hg.), *Karlstadts Schriften* II, 102. Die Passage lautet vollständig: „Auß den selben vrteylen/eins [d.h. eine dieser aus der Schrift sicher zu entnehmenden Willensbekundungen Gottes] ist das von Oberkeit/was Oberkeit ist/wie sy leben vnd faren [soll]/denn die Richter die Gottes ordnung erkennen/innn wöllliche sy Gott gesetzt/die werden durchs erkenntnuß der warheit freye/vnd frumme richter [vgl. Joh 8,32]/durch den verstand jres amptes/als die Bischoffen durch erkenntnuß jres amptes/Aber sy müssen beyde mit guten wercken auß wachsen [d.h. ihre Amtstätigkeit muß gute Früchte tragen]/nicht das sy [erst] durch jre werck Richter oder Bischoffen werden/denn der recht verstand gebürt [= gebiert] gutte werck/vnd nicht widerumb gute werck einen guten verstand. Die werck aber (als früchte eines guten Bawmes) offenbaren/den verstand oder Bawmen/vnnd preyßen Gott/vnnd [auch bei uns ist es ja so, daß] wir anndere Richten nach den wercken/also das wir sagen[:]/der ist ein gerechter Fürst oder Richter/denn er syhet nicht an die person/nymbt nicht geschenck/verstopffet nicht seyne oren/die klag der wäyßen vnd ellenden hört er/Er hilfset yederman zum rechten. Wenn wir aber solliche früchten inn den Regenten nicht spüren/oder sehen das gegenspyl/Als das der Regent/geschenck nymbt/Ein person für die annderen fürderet/Die armen anschnawet/vnd erschreckt/vnnd der gleychen thut. So wissen wir das er ein falscher Richter [und] des Teuffels gefangen[er ist]/vnnd ein verkert gemüt hatt“ (a. a. O. 101 f.).

⁴⁹ *Maurer*, *Prediger*, 498 f.

antraff/yynn welchem ich nicht wehr ynn nodt vnd angst/odder auffß wenigeste ynn spott gefallen. Ich kan nicht erdencken/wes die vrsach ist/Es wer denn diesse/das ich eynen brieff zu dem hawffen schreib/vnd sie allesamt schuldiger barmhertzigkeyt erynnert/vnd vermante/das sie sich für Gottes zorn fürsehen solten/zeygt yhnen etliche historien von dem Assur Nabuchodonosor/Moab an 20. [2 Kön 19,32–37 (Sanherib von Assyrien belagert Jerusalem); 2 Chr 20 (Moabiter und Ammoniter kämpfen gegen den in Jerusalem verschanzten Josaphat von Juda)] mit kurtzer vermeldung/das Gott der herr soliche leuthe aufferweckt hat zur straff seynes volcks/vnd das Got alle soliche leuthe dennoch hat erwürgt/alleyñ derhalben/das sie zu viel tetten/etc. mit andern vnd kürtzern wortten/Vnd ich machte warlich meynen brieff also süß das ich besorgt/Ich möcht bey dem andern teyll [= den Herren] ynn vngnad fallen. Aber ich wagte es den pauen vnd herrn zu gut⁵⁰. Was läßt sich hier erkennen? Karlstadt hatte den Bauern einen Brief geschrieben, indem er sie zur Barmherzigkeit gegenüber den Belagerten aufrief und ihnen, sollten sie sich anders verhalten, Gottes Zorn androhte.⁵¹ Dieser Brief sei aber, so Karlstadt später, durch ein Mitglied des Bauernrates unterschlagen worden. Geichzeitig habe man im Lager verbreitet, Karlstadt sei nicht „gut peurisch [= bäurisch]“. Nach ihrer Ankunft seien er und sein Freund Kumpf daher als „Karlstatische puben [= Buben]“ beschimpft worden.⁵²

Ganz so kann es sich aber doch nicht verhalten haben, denn Karlstadt hatte schon etwas früher geschrieben, er sei nur deshalb nach Würzburg gezogen, um sich dort einen Passierschein zu beschaffen.⁵³ Nun, nach seiner Rückkehr nach Wittenberg, lag ihm aber daran zu beweisen, daß er kein Hauptmann oder Bauernrat gewesen sei. Hierzu behauptete er sogar, die Bauern hätten ihm eine Falle gestellt.⁵⁴ Warum war Karlstadt dann aber auf den Bauerlandtag nach Schweinfurt geritten? Auch dies berichtete er nämlich an anderer Stelle.⁵⁵ Wollte er den Bauern bei der Aufstellung der von ihnen angestrebten „Christlichen Ordnung“ behilf-

⁵⁰ „Endschuldigung D. Andres Carlstads des falschen namens der auffrühr/so yhm ist mit vnrecht auffgelegt. Mit eyner vorrhede Doct. Martini Luthers“. *Hertzsch* (Hg.), *Karlstadts Schriften II*, 105–118, hier 117.

⁵¹ In exakt diese – höchst brisante – Situation gehört auch die anonyme Flugschrift „An die Versammlung gemeiner Bauernschaft“ (Nürnberg 1525). *Laube/Seiffert* (Hgg.), *Flugschriften*, 112–134 (582–585). Sie hat ihre theologischen Wurzeln in Wittenberg und dürfte aus dem Umkreis Karlstadts stammen. *Peters*, *Versammlung* (1985). *Derselbe*, *Versammlung* (1988).

⁵² *Hertzsch* (Hg.), *Karlstadts Schriften II*, 117.

⁵³ „Das ich zu Wirtzburg gewest/ist vrsach/das ich eynes geleydes bedorfft/das myr auch nütz gewest ist“. *Hertzsch* (Hg.), *Karlstadts Schriften II*, 116.

⁵⁴ *Hertzsch* (Hg.), *Karlstadts Schriften II*, 113 f.

⁵⁵ *Hertzsch* (Hg.), *Karlstadts Schriften II*, 117.

lich sein?⁵⁶ Wie auch immer: Karlstadts Auftritt auf dem Landtag wurde ein Fiasko. Sein Vermittlungsversuch schlug fehl. Beschimpft und bedroht floh er schon bald zu seiner Mutter nach Karlstadt. Von hier aus schlug er sich auf gefährvollen Wegen nach Wittenberg durch, wo er zunächst im Hause Luthers Unterschlupf fand.

III. Die süddeutschen Schüler Luthers

In Süddeutschland waren es vor allem die Reichsstädte, die für die Durchsetzung der Reformation entscheidend wurden. Die evangelischen Prediger mußten hier weithin eng mit den städtischen Räten zusammenarbeiten, trugen also politische Mitverantwortung. Dies prägt auch ihre Obrigkeitslehre.

1. Andreas Osiander

Ähnlich wie Melanchthon war auch Andreas Osiander (1496–1552), der Reformator der Reichsstadt Nürnberg, stark durch Reuchlin beeinflusst worden.⁵⁷ Er zählte zu den gelehrtesten Theologen seiner Zeit und wurde 1522 Prediger an St. Lorenz.

Auch Osiander hat Luthers Obrigkeitslehre schon früh rezipiert. Allerdings vertrat er sie in einer durchaus eigenwilligen Interpretation.⁵⁸ Bereits im Oktober 1524 hatte Osiander im Auftrag des Nürnberger Rates zwei Schriften des Müntzeranhängers Heinrich Schwertfeger, genannt Pfeiffer, zu begutachten.⁵⁹ Sie richteten sich gegen solche Obrig-

⁵⁶ Ähnlich auch bereits *Maurer*, Prediger, 500 f.: „[Karlstadts] Gönner E. Kumpf war im Bauernlager in Würzburg mit wichtigen Ämtern betraut worden. Karlstadt kann geglaubt haben, in Schweinfurt erforderlich zu sein, weil es in dem Ausschreiben geheißen hatte, man wolle das ewige Wort aufrichten, mit seiner Hilfe die Beschwerden der Handwerker, Witwen und Waisen abstellen, eine christliche Ordnung aufrichten, besonders auch hinsichtlich der Obrigkeit, und man wolle das nicht selbständig, sondern ‚mit rat verstendiger, von gott gelerten und erfahren personen‘ durchführen. War nicht Karlstadt in seinen eigenen oder mindestens in E. Kumpfs Augen eine solche Person?“

⁵⁷ Zur Person: *Gottfried Seebaß*, Artikel: Osiander, Andreas (1496–1552), in: TRE 25 (1995), 507–515 (Lit.).

⁵⁸ Zu Osianders Obrigkeitslehre und zu seinem Verhalten während des Bauernkrieges: *Gunter Zimmermann*, Zu Osianders Zwei-Reiche-Lehre, in: ZBKG 54 (1985), 29–44. – *Derselbe*, Prediger der Freiheit. Andreas Osiander und der Nürnberger Rat 1522–1548 (Mannheimer historische Forschungen 15), Mannheim 1999 (Lit.).

⁵⁹ *Gerhard Müller/Gottfried Seebaß* (Hgg.), Andreas Osiander d.Ä., Schriften und Briefe 1522 bis März 1525 (Andreas Osiander d.Ä. Gesamtausgabe 1), Gütersloh 1975, (255–261) 261–266.

keiten, die, so Pfeiffer, ihre Untertanen unterdrückten und von ihm deshalb als „gottlos“ titulierte wurden. Nach Osiander lief dies auf eine platte Anstiftung zum Aufruhr hinaus. Zwar mußte das Wort Gottes unverkürzt gepredigt werden. Man durfte aber keinesfalls versuchen, die durch es aufgedeckten Mißstände mit Gewalt abzustellen. Im Gegenteil, so Osiander, „je mer wir leiden, ye krefftiger das wort geet“. Entsprechend scharf fiel sein Gutachten aus: Nicht der Heilige Geist, sondern der Teufel stecke hinter Pfeiffers Schriftauslegung. Sie werde daher zwangsläufig zu „mord, auffruhr [und] verendrung der obrigkait“ führen. Pfeiffer strebe danach, „aus dem gaistlichen reich Christi gar ein weltlich reich [zu] machen, das nicht mit Gottis wort, sonder mit schwert und gewalt regirt – welchs unchristlich und gantz teuflisch were“.⁶⁰

Auch der im wesentlichen durch Osiander verfaßte große „Nürnberger Ratschlag“ vom Dezember 1524, einer der wichtigsten Texte für das geplante Nationalkonzil in Speyer, begann seinen ersten Teil („Welchs rechte und christenliche lere und zur seligkeyt zu wissen not sey“) mit einer eindrücklichen, in ihrer Formulierung aber bereits deutlich osiandrisch gefärbten Darstellung der Zwei-Reiche-Lehre: „So sein auch, wie yederman wol wayß, zweyerley reich, nemlich das reich Gottes und das reich dieser welt. Das reich Gottes macht durch Gottes wort ein glaubig und selig kind Gottes, das ewig mit Gott verainigt wirt, in im lebet und mit im regiret [!]. Das reich dieser welt macht durch ordenlich und vernunftig regiment in den sachen, die zu Gottes reich nicht gehorn und daryn er nichts gebotten noch verpoten hat, einen leydlichen burger und wöret [= wehret] denen, die gotloß sein und in Gottis reich nicht gehörn, das sy iren mutwillen und boßhait dem nechsten zu schaden nicht uben, lesst sy aber inwendig gotloß bleyben, wie es sy gefunden hat“.⁶¹

Im zehnten seiner für ein innerstädtisches Religionsgespräch mit den Altgläubigen bestimmten „Zwölf Artikel“ vom Februar 1525 erklärte Osiander die Vermahnung zum Obrigkeitsgehorsam dann zu einem zentralen Inhalt evangelischer Predigt.⁶² Beim Gespräch selbst (März 1525) verteidigte er diesen Satz durch ein neuerliches Referat zur Zwei-

⁶⁰ Müller/Seebaß (Hgg.), Osiander d. Ä. Gesamtausgabe 1, 265 f.

⁶¹ Müller/Seebaß (Hgg.), Osiander d. Ä. Gesamtausgabe 1, (299–319) 319–386, hier 322. Im sogenannten „Kartäuserstreit“ (Januar 1525) erinnerte Osiander den Rat an seine Verpflichtung, die evangelischen Prediger und ihre Predigten zu schützen. Die Verkünder des Wortes waren „Gottes instrument und gesandte“ und hatten deshalb einen besonderen Anspruch darauf, daß ihre Obrigkeiten sie vor Angriffen auf Leib und Gut bewahrte. A. a. O. 391.

⁶² „Dieweil aus ungeschickter verwerfung aller menschensatzung bei den unverständigen verachtung der oberkeit, von Gott eingesetzt, erwachsen gesehen wirdt, mus ein fridlicher Prediger, wieferne man der oberkait gehorsam schuldig ist, fleissig lernen“. Müller/Seebaß (Hgg.), Osiander d. Ä. Gesamtausgabe 1, 462 f.

Reiche-Lehre.⁶³ In einer großen Schlußrede legte er zuletzt noch einmal dar, was er unter einer christlichen Obrigkeit verstand und was er von einer solchen erwartete. Dabei vollzog er erneut eine scharfe Trennung zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Reich und machte den Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit, sofern diese nicht gegen Gottes Gebot handelte, unbedingt verpflichtend.⁶⁴

Wohl auf Betreiben des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler (1479–1534) verfaßte Osiander im April 1525 ein Gutachten über die Frage „Wie ain weltlich regiment auß vermog heiliger göttlicher schrifft gestallt sein soll“.⁶⁵ Es war klar strukturiert. Osiander begann mit vertrauten Gedanken: Die weltliche Obrigkeit hatte ein göttliches Mandat (Röm 13). Es galt auch für schlechte Amtsträger. Selbst einer heidnischen Obrigkeit mußte um des Friedens willen gehorcht werden. Dann aber folgten Sätze, wie man sie so bei Luther wohl kaum gefunden hätte. Osiander ließ sich nämlich zu einer abenteuerlichen These hinreißen: Da Gott der Herr einer jeden Obrigkeit sei, könne man an deren jeweiliger Regierungsweise ablesen, wie Gott den Untertanen gegenüberstehe, gnädig oder aber zornig. Die gute Regierung war demnach ein Zeichen seiner Gnade, die schlechte hingegen ein Ausdruck seines Unmuts.⁶⁶

Tatsächlich hat Osiander diese fatale Gleichung (Verhalten der Obrigkeit = Spiegel der Gnade oder des Zorns Gottes) dann auch zunächst

⁶³ „Es seyndt zwayerlay reych, das ayn gaystlich, darin Got allain ain herr ist und die obrigkait allayn hat, darin auch nyemant gewalt hat zu(o) gebietten dann er allayn, darin nit prelaten oder herren sindt, nur seine botschaft[er] [= die Prediger]. Sein wort sollen sy fu(e)ren. Dasselbig schwerdt [= das Wort] zwingt und dringt allain, das die menschen frumm werden. Weyter haben sy [= die Prediger] kainen gewalt, sonder sollen knecht und diener seyn. Das ander reych ist weltlich. Die [Obrigkeit] hat das schwerdt. Wo(e)lche das wort nit frumm macht, mu(o)ß dasselbig schwert zwingen und inhalten [= zurückhalten], das si von außwendig nit ubels thun, und sollen die frummen schutzen. Alles, das es [= das weltliche Reich] gebeut, mu(o)ß man halten, so es nit wider Got und seine gebott ist. Den sol wir auch zyns und gilt geben, wie Paulus sagt zun Ro(e)mer [Rö 13,7] etc.“. Müller/Seebaß (Hgg.), Osiander d. Ä. Gesamtausgabe 1, 533.

⁶⁴ Müller/Seebaß (Hgg.), Osiander d. Ä. Gesamtausgabe 1, (541–552) 552–576.

⁶⁵ Gerhard Müller/Gottfried Seebaß (Hgg.), Andreas Osiander d. Ä., Schriften und Briefe April 1525 bis Ende 1527 (Osiander d. Ä. Gesamtausgabe 2), Gütersloh 1977, (51–54) 55–65.

⁶⁶ „Damit aber die oberkait hierin nicht zu hochfertig [= hoffärtig] werd und gedenk, dhweil wir von Got selbs das reich haben, so müssen wir ja fein gesellen sein, die wir ime darzu haben gefallen, sollen sie billich zu hertzen nemen, das Got ettwo auß gnaden fromme geschickte leut den undterthanen zu gut, ettwo auß zorn ungeschickte, tyrannische leut den undterthanen zur straff in das regiment einsetzt; und so sie sich vleissig ansehen, welchem tayle sie am gleichsten wern, main ich, es sollt ainem yeden die hochfahrt wol vergeen“. Müller/Seebaß (Hgg.), Osiander d. Ä. Gesamtausgabe 2, 56 f.

konsequent vertreten. Dies belegt eine Predigt über Mt 17,24–27 (Jesu Stellung zur Tempelsteuer), die er am 26. März 1525 an die Adresse der Bauern gerichtet hat. Sie wurde auf Befehl des Rates umgehend gedruckt und erschien Anfang April unter dem Titel „Eyn schöne, fast [= sehr] nützliche sermon über das euangelion Matthei am 17., do Christus den zolpfenning bezalet. Von gehorsam weltlicher obrigkait. Vom gebrauch christenlicher und weltlicher freyhait. Von go(e)tlicher fürsichtigkait“.⁶⁷

Osianders Sermon umfaßte drei Teile. In Teil 1 bot er zunächst seine Obrigkeitslehre. Er zeigte, daß die Obrigkeit ein zweiseitiges Amt habe. Sie müsse nämlich sowohl dem Bösen wehren als auch dafür sorgen, daß das Zusammenleben ihrer Untertanen in geordneten Bahnen verlief. Dazu aber war, so Osiander, Geld nötig, das die Obrigkeit daher auch mit vollem Recht von ihren Untertanen einziehen durfte. Hatte er sich bis zu diesem Punkt noch ganz in den Bahnen Luthers bewegt, so wich er im folgenden deutlich von diesen ab. Osiander behauptete nämlich, ein Christ könne eigentlich nie zuviel Steuern zahlen, da er durch das Liebesgebot zwar verpflichtet sei, für das Wohl seines Nächsten zu sorgen, dieser Pflicht aber niemals hinreichend nachkomme. In Teil 2 beschrieb Osiander dann das Wesen der christlichen Freiheit, bestritt jedoch, daß diese in irgendeiner Beziehung zur weltlichen Freiheit stehe. Wer für sich weltliche Freiheit forderte, durfte sich dazu nicht auf die christliche Freiheit berufen. Tat er es dennoch, sündigte er an Gottes Wort, denn er behinderte dessen Ausbreitung. Nach Osianders Auffassung ging es den Bauern keineswegs so schlecht, wie sie selbst glaubten. Daher ermahnt er sie, sich nicht zu unüberlegten Aktionen verleiten zu lassen. In Teil 3 versuchte er dann sogar noch zu beweisen, daß ein Aufruhr überflüssig sei. Gott kenne die Nöte der Seinen und habe verheißen, sie auf wundersame Weise zu erhalten. Genau diese Obrigkeitslehre hat Osiander dann auch noch im Dezember 1525 bei der Überprüfung der Lehre des früheren Wertheimer Predigers und Zwinglianers Franz Kolb (1465–1535) abgefragt.⁶⁸

Erst 1528 hat Osiander seine abenteuerliche Gleichung (Verhalten der Obrigkeit = Spiegel des Zornes oder der Gnade Gottes) dann doch noch einmal relativiert. Bei der Drucklegung seines Obrigkeitsgutachtens von 1525 schob er nämlich gerade hier einen großen, für seine Verhältnisse ungewöhnlich obrigkeitskritischen Exkurs ein. Damit lenkte er nun wieder klar in die Bahnen Luthers zurück.⁶⁹

⁶⁷ Müller/Seebaß (Hgg.), Osiander d. Ä. Gesamtausgabe 2, (79–82) 83–100.

⁶⁸ Müller/Seebaß (Hgg.), Osiander d. Ä. Gesamtausgabe 2, (215–219) 219–221, hier 217 und 219 f.

⁶⁹ Müller/Seebaß (Hgg.), Osiander d. Ä. Gesamtausgabe 2, 57 f. Anm. 1. Vgl. dazu auch bereits a. a. O. 2, 53.

2. Johannes Brenz

Johannes Brenz (1499–1570) war der Reformator der Reichsstadt Schwäbisch Hall.⁷⁰ Er hatte 1518 der Heidelberger Disputation beige-wohnt und fortan eifrig Luthers Schriften studiert. 1522 zum Prediger von Hall berufen, wurde Brenz rasch zum wichtigsten Wegbereiter der lutherischen Reformation in Südwestdeutschland.

Brenzens Obrigkeitslehre gewann schon früh klare Konturen.⁷¹ Bereits 1524 wandte er sich in seiner Schrift „Ablainung: Wie das euangelium weltliche oberkait nit zuboden stoß, sonder bestetig sie etc. [...]“ gegen die Vorwürfe altgläubiger Gegner.⁷² Diese hatten behauptet, die reformatorische Lehre wende sich gegen die Obrigkeit. Sie erwecke den „ungehorsam der nderthonen, uffrhur und empörung“.⁷³ Dem trat Brenz mit Entschiedenheit entgegen. Er legte dar, daß die Interessen der Obrigkeit, wurden sie nur recht verstanden, dem Evangelium nicht zuwiderliefen, sondern mit ihm übereinstimmten. Dazu bediente er sich der Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Wohl zur gleichen Zeit, möglicherweise aber auch schon etwas früher, verfaßte Brenz dann noch zwei weitere Obrigkeitsschriften, den „Sermon: Wars cristenlichs wesens ein kurtzer bericht und anweysung. Mit antzaig wie cristenliche oberkait regirn und handeln soll“⁷⁴ und die Abhandlung „Von etlichen regimenten und wes sich ein amptman darin halten und fleißen sol“.⁷⁵

⁷⁰ Zur Person: *Martin Brecht*, Artikel: Brenz, Johannes (1499–1570), in: TRE 7 (1981), 170–181. – *Stadt Schwäbisch Hall* (Hg.), Johannes Brenz 1499–1570. Prediger – Reformator – Politiker. Begleitbuch zur Ausstellung im Hällisch-Fränkischen Museum Schwäbisch Hall, 28. Februar 1999–24. Mai 1999 und im Württembergischen Landesmuseum Stuttgart, 11. Juni 1999–3. Oktober 1999, hg. von Isabella Fehle (Kataloge des Hällisch-Fränkischen Museums Schwäbisch Hall), Schwäbisch Hall 1999 (Lit.).

⁷¹ Zu Brenzens Obrigkeitslehre und seinem Verhalten während des Bauernkrieges: *Martin Brecht*, Die frühe Theologie des Johannes Brenz (BHTh 36), Tübingen 1966. – *Derselbe*, Brenz als Zeitgenosse, in: BWKG 70 (1970), 5–39. – *Frédéric Hartweg*, Die Schriftbeweise der „Zwölf Artikel“ der Bauernschaft und ihre Widerlegung durch Johann Brenz, in: *Siegfried Hoyer* (Hg.), Reform – Reformation – Revolution, Berlin 1980, 193–211. – *James Martin Estes*, Christian Magistrate and State Church: The reforming career of Johannes Brenz, Toronto/Buffalo/London 1982. – *Andreas Maisch*, Der Prediger von Hall, in: *Stadt Schwäbisch Hall* (Hg.), Brenz, 44–59. – *Eike Wolgast*, Die Stellung von Johannes Brenz zu Bauernkrieg und Widerstandsrecht (bislang noch ungedruckt; erscheint in: BWKG 100 [2000]).

⁷² *Martin Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften Teil 1 (Johannes Brenz Werke 1), Tübingen 1970, (32) 33–43.

⁷³ *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, 33.

⁷⁴ Der „Sermon“, eine Haller Ratswahlpredigt, beschrieb zunächst das „christliche Wesen“, d. h. die Rechtfertigung und das aus ihr resultierende neue Handeln, und wandte sich vor diesem Hintergrund dann dem Amt der Obrigkeit zu. Diese hatte nach Brenz die Aufgabe, die von ihm nach Joh 10,27 und Mt 10,16 als

Was lassen diese drei Texte über Brenzens Obrigkeitslehre erkennen? Bereits in seinen frühen Obrigkeitsschriften erweist sich Brenz als ein treuer Schüler Luthers. Dies zeigt sich vor allem in seiner Rezeption der Zwei-Reiche-Lehre. Allerdings gibt es gerade hier auch bemerkenswerte Differenzen: „Luther hatte in seine Konzeption der zwei Reiche die besondere Dialektik des Christen als Bürger beider Reiche einbezogen, begründet in der Simul-Struktur des Zugleich von Sünder und Gerechtfertigtem in einer Person. Die Grenze zwischen beiden Reichen ging mithin durch den einzelnen Christen hindurch. Brenz ließ dagegen bei seiner strikten Trennung beider Reiche diese Vorstellung unberücksichtigt. War für Luther die Säkularität der Welt mit eigenen Gesetzen und Vorstellungen ein essentiell wichtiges Element seiner politischen Seelsorge und Theologie, [so] gab es für Brenz eigentlich nur die christliche Obrigkeit, das heißt das christliche Gemeinwesen, wodurch das Weltsein im Sinne Luthers in den Hintergrund trat“ (Eike Wolgast).⁷⁶ Die Folgen dieser eigenartigen, in manchem an Martin Bucer (1491–1551) oder Zwingli erinnernden Sichtweise waren gravierend: Nach Brenz war es nämlich gerade der Christ, der in besonderer Weise für das Leben im weltlichen Reich vorbereitet war. Er war die ideale Obrigkeit: uneigennützig und auf die Ehre Gottes bedacht. Er war aber gleichzeitig auch der ideale Untertan: gottesfürchtig und eben darum auch der von Gott eingesetzten Obrigkeit gehorsam. Bei all dem stand deutlich ein paternalistisches Modell im Hintergrund: Die Obrigkeit war der Vater ihrer Untertanen.

Wie aber hat sich diese Konzeption dann unter den Bedingungen des Bauernkrieges bewährt? Gleich zu Beginn des Konfliktes wandte sich Brenz im März 1525 in einer Predigt an die Bauern. Sie wurde umgehend gedruckt und trug hier den Titel „Von gehorsam der underthon gegen jrer oberkait“.⁷⁷ Brenz nahm kein Blatt vor den Mund: Die Obrigkeit hatte nach Rö 13; 1 Petr 2 und Ex 22 (hier Vers 27: „Gott sollst du nicht lästern, und einem Oberen in deinem Volk sollst du nicht fluchen“) ein göttliches Mandat. Jede Auflehnung gegen sie war daher auch kompro-

„Schafe“ bezeichneten Anhänger des „christlichen Wesens“ vor den ihnen auflauernden „Wölfen“, d.h. verschiedensten Schein- oder Unchristen, zu beschützen. *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, (43) 43–55.

⁷⁵ Die Abhandlung „Von etlichen regimenten“ war formal ein Fürstenspiegel. Er umfaßte drei Teile: Teil 1 schilderte Art, Ausbildung, Titel und Eigenschaften eines Regenten. Teil 2 beleuchtete das Amt des Stätt- oder Bürgermeisters. Teil 3 bot dann zum Abschluß noch „Ettlich sententz und leer, die obrigkheit belangend“. *Martin Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften Teil 2 (Johannes Brenz Werke 2), Tübingen 1974, (169) 171–188.

⁷⁶ *Wolgast*, Brenz, 3 (Manuskript) unter Verweis auf *Brecht*, Theologie, 276 f.

⁷⁷ *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, (122) 123–131.

mißlos abzulehnen. Erließ die Obrigkeit einen ungerechten Befehl, mußte jedoch beachtet werden, worauf sich dieser richtete. Waren es äußere oder materielle Fragen („unbillliche schatzung oder andere beschwerde der leyblichen gütter“), hatte der Christ nach Mt 5,39 („Wenn dir jemand einen Streich gibt auf deine rechte Backe, dem biete die andere auch dar“) Folge zu leisten: „Man handel mit dir, wie ungerecht man wöll, widerstrebestu, so thu(o)stu eben als unrecht“.⁷⁸ Wollte man ihn allerdings zu einer Sünde verleiten, etwa dazu, Gott zu leugnen, abgöttische Gottesdienste zu halten oder unkeusch zu legen, galt die *clausula Petri*. In einem solchen Fall war dann das Evangelium zu bekennen und auf diese Weise Wortprotest zu erheben. Keinesfalls aber durfte dem Unrechtsbefehl mit Gewalt begegnet werden. Lenkte die Obrigkeit dennoch nicht ein, mußte der Christ dies hinnehmen. Ihm blieb dann nur noch der Leidensungehorsam. Das klang nach passivem Widerstand. Für Brenz eignete diesem Leidensungehorsam aber doch ein hohes Maß an Aktivität, denn „das Bekenntnis zum Evangelium war ein Tun, nicht ein tatenloses Hinnehmen“.⁷⁹ Auch die Selbststrache, also die Abwehr extremen Unrechts durch Gewalt, war für Brenz kein gangbarer Weg. Wer sie übte, griff damit in Gottes Amt ein. Christi Gebot an seine Nachfolger bestand schließlich nicht darin, „dareinzu(o)schmeysen, sonder sich gedultigklich in das creütz [zu] begeben“. Der Untertan war „schuldig zu(o) leyden, wie unbillich im geschehe, will er christenlich oder götlich faren“.⁸⁰

Welche Möglichkeiten blieben dem Christen dann aber noch, sich dem obrigkeitlichen Unrecht zu entziehen? Brenz sah hier mehrere Wege: Der Christ konnte die Obrigkeit bitten, ihren Unrechtsbefehl außer Kraft zu setzen. Er konnte Gott bitten, das Übel abzuwenden. Er konnte den Rechtsweg beschreiten. Und er konnte, half dies alles nicht, nach Mt 10,23 („Wenn sie euch aber in einer Stadt verfolgen, so fliehet in eine andere“) außer Landes gehen. Andere Möglichkeiten hatte er nicht.⁸¹

Auch auf der Höhe des Konflikts hat Brenz dann nicht anders geredet. Dies zeigt sein Gutachten über die „Zwölf Artikel“, das er Anfang Juni 1525 für Kurfürst Ludwig V. von der Pfalz verfaßt hat („Rhattschlag und Guttbeduncken herrn Johann Brentii über der Bauren gestelte und für Euangelische dargegebene Zwölff Articul Ahn Pfaltzgraff Ludwigen bey Rein, Churfursten“).⁸² Brenz begann mit einer eindrücklichen Darstellung der Zwei-Reiche-Lehre. Anschließend ging er die Artikel der Bau-

⁷⁸ *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, 128.

⁷⁹ *Wolgast*, Brenz, 8 (Manuskript).

⁸⁰ *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, 131 und 128.

⁸¹ *Wolgast*, Brenz, 9 (Manuskript).

⁸² *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, (132) 133–174.

ern dann sehr genau durch. Dabei wandte er sich jeweils separat an die Obrigkeiten und die Bauern, praktizierte also dasselbe Verfahren, das auch schon Luther angewandt hatte.

Auch für Brenz hatten die Bauern kein Recht, ihre Forderungen mit der Bibel zu begründen. Wer sich auf Gottes Herrschaft berief, mußte auch der von diesem eingesetzten weltlichen Obrigkeit gehorsam sein. Er durfte nicht „wie der gemein hauff“ schreien, „man wol kein herrn mer haben, Got sey allein unser herr“.⁸³ Wer den Aufruhr durch die Bibel zu legitimieren versuchte, handelte eigennützig wie ein Heide und war damit zugleich ein Gotteslästerer. Allerdings wurden auch die Obrigkeiten ermahnt, denn sie trugen eine Mitschuld am Aufruhr: „Es ist zweyerlai: Unrecht leyden und unrecht thon. Unrecht leyden wurt gebotten einem cristen. Aber unrecht thon wird im verboten“.⁸⁴ Die Herren hatten es ihren Untertanen schwer gemacht, Gehorsam zu leisten. Sie hatten ihr Amt mißbraucht und die Bauern ausgebeutet, weil sie wußten, daß diese als Christen zum Leiden verpflichtet waren. Sehr deutlich ließ Brenz dann auch durchblicken, daß er viele der von den Bauern erhobenen Forderungen für berechtigt hielt, da sie dem gemeinen Nutzen dienten. So sprach er sich z.B. für eine Mitwirkung der Gemeinde bei der Pfarrwahl, Reformen beim Zehnteinzug und die Beseitigung des Hauptrechtes aus. Außerdem regte er an, daß die Obrigkeiten und ihre Untertanen, wo immer möglich, in lokalen Ausschüssen zusammenarbeiten sollten.⁸⁵

In seiner großen Abschlußkritik⁸⁶ verwarf dann aber auch Brenz die „Zwölf Artikel“. In seinen Augen richteten sie nur Forderungen an andere, nicht aber an die Bauern selbst. Außerdem waren sie „alzumal auff aigen gewalt und nutz gericht“. Für Brenz sagten die Bauern hier schlicht: „Wir wollen nit mer cristen sein“! Wir wollen nicht mehr leiden! Dies aber war „stracks wider das euangelium Cristi. Dan das euangelium Cristi lert, das man guts sol thon und ubels leiden. Aber das euangelium der artickel lernt, das man ubels sol thon, nemlich einem andern in sein gewalt und gerechtikait zu greyffen“. Eine echte Lösung des Konflikts war aber nur dann möglich, wenn der Glaube an Gott und die Liebe zum Nächsten das Denken und Handeln bestimmten. Daher „wurt von notten sein, das ein igkliche parthey [Obrigkeiten wie Untertanen] besehe, was sie selbs schuldig sey zu thon, und nit, was das ander schuldig sey“.⁸⁷ Auch dieses Votum kam jedoch zu spät. Als es in Heidel-

⁸³ *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, 143.

⁸⁴ *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, 172.

⁸⁵ Zu den Einzelheiten zuletzt *Wolgast*, Brenz, 10–14 (Manuskript).

⁸⁶ *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, 172–174.

⁸⁷ *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, 173 f.

berg eintraf, hatte sich der Kurfürst bereits entschlossen, die Revolte der Bauern mit Gewalt niederzuschlagen.

Die Niederlage der Bauern und die Strafgerichte der Herren riefen Brenz dann erneut auf den Plan. Ebenso entschieden, wie er sich noch kurz zuvor gegen den Aufruhr ausgesprochen hatte, setzte er sich nun für einen barmherzigen Umgang mit den Besiegten ein. Schon im Juni 1525 mahnte er den Haller Rat, den Bauern nicht Gleiches mit Gleichem zu vergelten, da man sonst Gottes Zorn auf sich ziehe („Ermanung herrn Johann Brentii ahn ein erbarn Rhatt alhie [= in Schwäbisch Hall] diß inhaltts: Ob woll Gott der obrigkait das schwert durch die underthonen ein zeitlang entzogen, soliches aber ihr widerumb auß gnaden zugestellt, daß man der bauren mißhandlung nach nicht handeln, sonder sye mit gnaden bedenckhen wölle“).⁸⁸ Daß man dem Aufruhr die Stirn geboten habe, sei zwar richtig gewesen. Nun aber müsse „all unbarmhertzikait auß sein“. Nehme die Obrigkeit die Klagen der Bauern nicht ernst und lege diesen statt dessen noch weitere Lasten auf, werde die Sache „zuletzt stilschweygend uber irn aigen haß geradten“. Daher sollte der Rat Milde zeigen. Die Untertanen hätten ja nicht allein gesündigt: „Die oberkait ligt auch zum tail fast [= sehr] in disem spital kranck, sie hat auch nit alweg seyden gespunen“.⁸⁹

Brenz hat diesen Aufruf zur Barmherzigkeit schon bald nochmals wiederholt. Dies geschah in seiner Schrift „Von milterung der fürsten gegen den auffru(e)rischen bauren [...]“.⁹⁰ Sie richtete sich an den Adel und hier besonders an die an der Niederschlagung der Revolte und der Verfolgung der Aufrührer beteiligten Fürsten. Brenz sprach diese Obrigkeiten hier ganz bewußt nicht als Vertreter des weltlichen Rechtes, sondern als Christen an. Er schlug vor, bei den Bauern zwischen vier Gruppen zu unterscheiden: den aktiven Aufrührern, den nur verbalen Anstiftern, den unbedachten Mitläufern und den zum Mittun Gezwungenen. Mit jeder dieser Gruppen konnte auf zweierlei Weise verfahren werden: nach dem positiven, durch Gott sanktionierten Recht oder aber nach dem Maßstab der christlichen Barmherzigkeit. Zwar hatten die aktiven Aufrührer nach weltlichen Maßstäben den Tod verdient. Als christliche Fürsten konnten die Herren sie aber auch begnadigen, ganz so, wie einst David seinen aufrührerischen Sohn Absalom begnadigt hatte (2 Sam 15). Bei den Anstiftern hielten sich für Brenz das Recht und die Gnade die Waage. Mitläufern konnten mildere Strafen, z.B. Geldbußen, auferlegt werden. Wer gepreßt worden war, sollte aber in jedem Fall amnestiert werden. Daß die drakonische Bestrafung einzelner Bauern auch weiter-

⁸⁸ *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, (174) 175–180.

⁸⁹ *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, 178 f.

⁹⁰ *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, (180) 182–187.

hin nötig sei, um andere Aufrührer abzuschrecken, wollte Brenz nun nicht mehr gelten lassen. Der Schwäbische Bund hatte in dieser Hinsicht schon mehr als genug getan. Auch „Luthers büchlin von dem straffen und würgen, neüwlich außgangen“ war hier nicht mehr ins Feld zu führen. Es war entstanden, als der Kampf noch nicht entschieden war. Nun aber, nach der Niederlage der Bauern, würde, so Brenz, auch Luther „anderst schreyben“.⁹¹

Nicht einmal in Hall hat man aber wohl auf ihn gehört. Die von Brenz geforderte Amnestie blieb aus. Statt dessen wurden den Bauern weitere Schatzungen auferlegt. Der Prediger war empört. Er ermahnte den Rat, auf sein Recht zur Schatzung zu verzichten („Ob es einer oberkait gebure, ire underthon über bundisch brantschatzung und andere plag, der vergangen uffrur halb uffgelegt, sonderlich auch an gelt zu strafen“).⁹² Auch die Obrigkeit hatte Schuld auf sich geladen. Außerdem widersprach die übermäßige Besteuerung dem gemeinen Nutzen. Preßte man die Bauern aus, waren diese im Gegenzug gezwungen, ihre Produkte zu höheren Preisen zu verkaufen. Man schnitt sich also letztlich ins eigene Fleisch. Zwar gestattete es der gemeine Nutzen, so Brenz, „die schaf [zu] beschern“. Er gestattete es aber nicht, ihnen „die haudt ab[zu]ziehen. Sie seyen schon beschorn; was man darüber thut, das ist ein schinden“.⁹³

IV. Rückblick und Ausblick

Melanchthon und Karlstadt, Osiander und Brenz. Vier Interpretationen der Obrigkeitslehre Luthers unter den Bedingungen des Bauernkrieges und dabei doch auch viermal ein keineswegs uniformes, sondern durchaus eigenständiges Votum. Was läßt sich hier abschließend festhalten?

[1] Zu Melanchthon: Ähnlich wie Luther und sichtlich durch diesen beeinflusst überhöhte auch Melanchthon den politischen und sozialen Konflikt sofort in apokalyptische Dimensionen. Dies erklärt seine ungemein harte Haltung. Auch für Melanchthon waren die Bauern letztlich Werkzeuge des Teufels. Sie wollten die göttliche Ordnung aufheben, das politische System zerstören und den Glauben und die Bildung ausrotten. Dagegen konnte ein Christ nur mit allen Mitteln ankämpfen. Noch mehr

⁹¹ *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, 186 f. Gemeint ist der von Luther der dritten Auflage seiner „Ermahnung zum Frieden“ beigefügte Anhang „Wider die stürmenden Bauern“. Er wurde schon bald auch separat nachgedruckt und trug in dieser Form den Titel „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“.

⁹² *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, (188) 188–192.

⁹³ *Brecht u. a.* (Hgg.), Johannes Brenz, Frühschriften 1, 191.

aber war die Obrigkeit gefordert. Sie mußte das ihr durch Gott anvertraute Schwert ergreifen und dieses konsequent für die Bewahrung der Ordnung einsetzen. Erst nach der Niederlage hat dann auch Melanchthon auf Milde gegenüber den Bauern gedrängt. Ein echtes Verständnis für deren Anliegen konnte er aber auch jetzt nicht entwickeln.

[2] Zu Karlstadt: Auch Karlstadt hatte sich die Obrigkeitslehre Luthers schon früh angeeignet. Wegen seines Konzepts der Gemeindeautonomie geriet er aber später mehrfach selbst in Konflikte mit der Obrigkeit. Sie nötigten ihn, dem Kurfürsten die Zuständigkeit für die Durchführung der kirchlichen Reformen abzusprechen. Von Gott eingesetzte Obrigkeit war für Karlstadt nunmehr entweder der Rat der Stadt Wittenberg (so 1521/1522) oder aber die Gemeinde in Orlamünde (so 1524). Im Bauernkrieg war Derartiges dann nicht mehr möglich. In die Enge getrieben, griff Karlstadt nun Luther an. Er warf Luther vor, der eigenen (und das hieß zugleich auch: der gemeinreformatorischen) Obrigkeitslehre untreu geworden zu sein und die Prediger zur Unterdrückung der Armen anzustiften.

In der heißen Phase des Konfliktes (Mai 1525) wurde Karlstadts Lage dann vollends aussichtslos. Einerseits mußte er sich nun mit allem Nachdruck für den Obrigkeitsgehorsam aussprechen (alles andere hätte ja auch in seinen Augen letztlich nur Müntzer zugespielt). Andererseits wollte er den Bauern aber auch weiterhin sein Konzept der Gemeindeautonomie vermitteln. Dies wirkte wenig überzeugend und ließ Karlstadt schnell zu einem glücklosen Vermittler zwischen den Fronten werden. Dennoch ist festzuhalten: Selbst im Bauernlager vor Würzburg und auf dem Bauernlandtag in Schweinfurt ist Karlstadt ein Vertreter der Obrigkeitslehre Luthers geblieben.

[3] Zu Osiander: Osianders Äußerungen zum Bauernkrieg kamen in ihrer Schärfe durchaus denen Melanchthons gleich. Allerdings fehlte ihnen die dort alles beherrschende apokalyptische Dimension. Auch wird man sie nur verstehen können, wenn man sie vor dem Hintergrund der zu dieser Zeit noch instabilen Nürnberger Stadtreformation sieht. Wenn Osiander, der gelehrte Städter, die Bauern, also eine ihm eher fernstehende Bevölkerungsgruppe, zum Gehorsam gegen die Obrigkeit aufrief, warb er dabei immer zugleich auch um die Gunst des Nürnberger Rates. Allerdings ging er bei diesem Werben wohl doch zu weit. Die Obrigkeit zum Barometer der Gnade oder des Zornes Gottes zu erklären, war gefährlich. Auf Luther konnte man sich für eine solche These kaum berufen.

[4] Zu Brenz: Zwar hielt auch Brenz unnachgiebig an der gemeinreformatorischen Forderung des Obrigkeitsgehorsams fest. Auch war er sich

mit den Wittenbergern darin einig, daß es die Bauern vielfach mit amtswidrig agierenden Obrigkeiten zu tun hatten. Anders als Luther und Melanchthon sah er den politischen und sozialen Konflikt aber zunächst nicht in einem apokalytischen Licht und konnte den Nöten der Bauern deshalb sehr viel mehr Verständnis entgegenbringen.

Da Brenz darauf verzichtet hatte, den Konflikt zu dämonisieren, konnte er dann auch nach der Niederlage überraschend neutral argumentieren. Dabei hatte er im Gegensatz zu Luther weniger die Störung des gottgewollten Ordnungsgefüges als vielmehr den einzelnen Besiegten im Blick. Dies ließ ihn dann auch hinsichtlich der Behandlung der Besiegten sehr viel milder votieren als die Wittenberger: „Für Luther war die Strafe wichtig als punitiver Akt, zur Einschärfung der Unrechtmäßigkeit des Handelns – sie war mithin Selbstzweck. Brenz [hingegen] verstand die Strafe auch im Zusammenhang des Bauernkriegs ganz als Mittel zur Besserung und zur Abschreckung weiterer Übeltäter. Beides sah er durch die ersten spontanen Strafmaßnahmen erreicht und riet daher eindringlich zu Milde und Amnestie statt zu Prolongierung von Strafen“.⁹⁴ Wie für Luther war es zwar auch für Brenz völlig inakzeptabel, daß sich die Bauern für ihre weltlich-materiellen Forderungen auf die Schrift beriefen. Anders als Luther sah er in diesem Vorgang aber weniger eine Lästerung des Evangeliums oder eine Bedrohung des von Gott errichteten Ordnungsgefüges. Er begriff ihn vielmehr als einen sozialen Hilfeschrei, dem man mit pragmatischen Lösungen bzw. der Aufforderung zu Milde gerecht zu werden versuchen mußte.

Vier Interpretationen der Obrigkeitslehre Luthers unter den Bedingungen des Bauernkrieges und doch zugleich auch vier weithin eigenständige Voten. Die Beobachtung läßt aufmerken und mahnt zur Vorsicht gegenüber allzu pauschalen Urteilen. Die Obrigkeitslehre der lutherischen Prediger zur Zeit des Bauernkrieges war ein noch durchaus flexibles und offenes Modell. Ein Modell zudem, das sich zwar leicht im Sinne der Obrigkeit mißbrauchen, das sich aber durchaus auch zum Nutzen der Untertanen einsetzen ließ.

Nicht von ungefähr hat Luther sein Nein zur Selbstrache („Niemand soll sein eigener Richter sein“) dann auch lebenslang konsequent durchgehalten. Dies belegen seine Äußerungen (Briefe und Tischreden) zum Vergeltungsfeldzug des Kaufmanns Hans Kohlhaas aus Köln an der Spree (Kleists „Michael Kohlhaas“) während der Jahre 1534 ff.⁹⁵ Dies

⁹⁴ *Wolgast*, Brenz, 18 f. (Manuskript).

⁹⁵ Vgl. *Martin Brecht*, Martin Luther. Dritter Band: Die Erhaltung der Kirche, Stuttgart 1987, 22 f. (Lit.).

belegt aber auch sein Protest gegen den von Erzbischof Albrecht von Mainz (1490/1514–1545) angezettelten Justizmord am Haller Kaufmann Hans Schönitz im Jahre 1538 („Wider den Bischoff zu Magdeburg Albrecht Cardinal“).⁹⁶ Hier zeigt sich nicht nur die große Einheitlichkeit in Luthers Rechtsdenken. Hier wird auch deutlich, wie ungemein sachlich und neutral er im Rahmen seiner, sonst doch so häufig geschmähten, Obrigkeitslehre urteilen konnte.

⁹⁶ WA 50, (386) 395–431. – *Brecht*, Luther 3, 97–100. – *Derselbe*, Luther als Schriftsteller. Zeugnisse seines dichterischen Gestaltens (Calwer Taschenbibliothek 18), Stuttgart 1990, 118–122.

Widerstand als „Gegenwehr“

Die schmalkaldische Konzeption der „Gegenwehr“ und der „gegenwehrliche Krieg“ des Jahres 1542

Von Gabriele Haug-Moritz, Tübingen

Daß der Schmalkaldische Bund bis heute integraler Bestandteil der Geschichtsschreibung zu Reich und Reformation geblieben ist, verdankt er vor allem einem Umstand – die Gründung des Bündnisses 1530/31 ist unauflöslich mit der sog. Widerstandsdiskussion der Jahre 1529/30 verknüpft, die das „Widerstandsrecht“ als ein „Problem der deutschen Protestanten“ (Scheible) zutage treten ließ¹. Die von evangelischen Fürsten, Juristen und Theologen geführte Widerstandsdiskussion gehört denn auch zu den am besten erforschten Kapiteln schmalkaldischer Bundesgeschichte². Die Erforschung der Geschichte des Bündnisses selbst trat demgegenüber in den Hintergrund³.

¹ Vgl. etwa die neueren deutschsprachigen Handbuchdarstellungen: *Winfried Schulze*, Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1987, 137–140; *Heinz Schilling*, Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648, o.O. o.J., 213 f.; *Horst Rabe*, Reich und Glaubenspaltung. Deutschland 1500–1600, München 1989, 219.

² Die wichtigsten Publikationen in chronologischer Reihenfolge. *Karl Müller*, Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser (Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Classe, Jg. 1915/18), München 1915; *Gerhard Pfeiffer*, „Christliches Verständnis“ und „teutsche Libertät“, in: *Reformatio und Confessio*. Festschrift für D. Wilhelm Maurer zum 65. Geburtstag am 7. Mai 1965, hrsg. v. Friedrich Wilhelm Krantzenbach/Gerhard Müller, Berlin/Hamburg 1965, 98–112; *Richard R. Benert*, Lutheran Resistance Theory and the Imperial Constitution, in: *Il Pensiero Politico*, Bd. 6, Florenz 1973, 17–36; *Eike Wolgast*, Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen, Gütersloh 1977; ders., Die Religionsfrage als Problem des Widerstandsrechts im 16. Jahrhundert (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Bd. 9), Heidelberg 1980; *Winfried Schulze*, Zwingli, lutherisches Widerstandsdenken, monarchomachischer Widerstand, in: *Zwingli und Europa*, Zürich 1985, 199–216; *Diethelm Böttcher*, Ungehorsam oder Widerstand? Zum Fortleben des mittelalterlichen Widerstandsrechtes in der Reformationszeit (1529–1530) (*Historische Forschungen*, Bd. 46), Berlin 1991; *Robert von Friedeburg*, Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt. Notwehr und Gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich 1530 bis 1669 (*Schriften zur Europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte*, Bd. 27), Berlin 1999.

Common sense der Forschung, der erst jüngst relativiert wurde⁴, besteht, daß im Zeichen des Glaubenszwiespalts in Schmalkalden im Dezember 1530 erstmals in der Geschichte des Reiches ein Bündnis reichlicher Obrigkeiten zustande gekommen sei, das den Widerstand, verstanden als die Berechtigung zu militärischem Vorgehen auch gegenüber dem Reichsoberhaupt, für rechtens erachtet hätte. Die Gründung des Bündnisses erscheint somit als Ausdruck eines qualitativ neuen reichständischen Libertätsstrebens, das erst im Zeichen des Glaubenszwiespalts möglich wurde, und damit als ein Beleg für die weitreichenden politischen, hier: reichspolitischen Implikationen der protestantischen Theologien. Dieses Libertätsstreben habe freilich nur auf Verteidigung, so die „Übersetzung“ des Quellenbegriffs der „Gegenwehr“, im Falle eines kaiserlichen Angriffs gezielt und sei inhaltlich überdies auf das Religiöse, die Behauptung des eigenen Glaubens, begrenzt geblieben. Die Widersprüchlichkeit dieses Bildes vom Bund – hier libertäre Momente, da defensive Zielsetzung und religiöse Begrenztheit –, hat dazu geführt, daß über die Bedeutung des Bündnisses für die Entwicklung des politischen Ordnungszusammenhangs „Reich“ und über die dem Bündnis zugrunde liegenden reichspolitischen Ordnungsvorstellungen bis heute in der Forschung keine Einigkeit erzielt werden konnte⁵.

Um aus diesen Einschätzungsdifferenzen herauszufinden und den Schmalkaldischen Bund zum Bestandteil einer neu konzeptualisierten Geschichte politischer Ideen zu machen, ist zweierlei unerlässlich – ein Perspektiven- und ein Methodenwechsel. Perspektivenwechsel meint, daß das Bündnis nicht mehr – wie bislang ausschließlich – aus einer funktionalen Perspektive, d.h. aus der des Reichsverbands oder einzelner Bündnisteilnehmer, betrachtet, sondern als ganzheitlicher Handlungszusammenhang thematisiert wird. Methodenwechsel heißt, die beiden Postulate, die der Bielefelder Tagung ebenso zugrundeliegen⁶ wie einer sich als Diskursgeschichte verstehenden „neuen“ Begriffsgeschichte⁷, konsequent auf den Bund anzuwenden: Zum einen, den politischen Ideen,

³ Vgl. den Forschungsüberblick in *Gabriele Haug-Moritz*, *Der Schmalkaldische Bund (1530–1541/42)*, Habilitationsschrift Tübingen 1998 (Ms), 5–14 (erscheint: Leinfelden-Echterdingen 2001) und die Literaturzusammenstellung bei *dies./Georg Schmidt*, *Schmalkaldischer Bund*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30, Berlin/New York 1999, 221–228.

⁴ *Böttcher*, *Ungehorsam* (wie Anm. 2); *von Friedeburg*, *Widerstandsrecht* (wie Anm. 2), 51–63.

⁵ Vgl. zuletzt die divergierenden Positionen bei *Thomas A. Brady*, *Protestant Politics. Jacob Sturm (1489–1553) and the German Reformation*, New Jersey 1995, v.a. 142–203 und *Georg Schmidt*, *Der Schmalkaldische Bund und „Reichs-Staat“*, in: *Der Schmalkaldische Bund und die Stadt Schmalkalden*, hrsg. v. Verein für schmalkaldische Geschichte und Landeskunde, o. O. (Schmalkalden) 1996, 3–18.

⁶ Vgl. in diesem Band die einleitenden Bemerkungen des Herausgebers.

im Fall des Schmalkaldischen Bundes: den reichspolitischen Ordnungsvorstellungen, nicht nur in den Texten, sondern auch im politischen Handeln nachzuforschen; zum anderen, den subjektiv gemeinten Sinn, den die schmalkaldischen Bündner ihrem Handeln zuschrieben, zu ermitteln und in seiner Verschränkung mit der politischen Ordnung des Reiches, innerhalb derer die Bündner agierten, zu beleuchten. Diese Forderungen am Beispiel der Geschichte des schmalkaldischen Bündnisses zu exemplifizieren ist umso notwendiger, als die bisherige Betrachtung der Bundesgeschichte allzu eindeutig von einer Analyse der primär theologischen „Texte“ dominiert ist, die gerade in der Initiationsphase 1529/30 besonders umfänglich flossen und überdies gedruckt vorliegen⁸. Die Bedeutungszuschreibungen an den Bund, die sich bis ins 17. Jahrhundert zurückverfolgen lassen und im Verlauf des 19. Jahrhunderts dazu geführt haben, daß der Bund zum integralen Bestandteil des protestantisch-lutherischen Geschichtsbildes des Kaiserreiches wurde, haben ein übriges getan, die historische Erscheinung Schmalkaldischer Bund hinter seinem „Mythos“ verschwinden zu lassen⁹.

Die Analyse des für das schmalkaldische Bündnis zentralen Begriffs der „Gegenwehr“ liefert einen Schlüssel zum besseren Verständnis der Geschichte des Bündnisses. Ich werde daher im ersten Teil meiner Ausführungen den Bedeutungsgehalt des Begriffs der „Gegenwehr“ vor Augen führen wie er in der Widerstandsdiskussion der Jahre 1529/30 eingetreten und in den Bundesvertrag Eingang gefunden hat (I). Im zweiten Teil werden am Beispiel des „gegenwehrliehen Krieges“ des Jahres

⁷ *Wolfgang Hardtwig*, Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland, Bd. 1: Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution, München 1997, 10–24, v. a. 17–19.

⁸ Nur aufgerufen sei an dieser Stelle das „Corpus Reformatorum“ mit seiner Edition der Werke Melancthons, Calvins und Zwinglis und die „Weimarer Ausgabe“ von Luthers Werken; zur Widerstandsdiskussion 1529/30 speziell: *Heinz Scheible* (Hrsg.), Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523–1546 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Heft 10), Gütersloh 1969.

⁹ Die fortdauernde große Bedeutung von *Leopold Ranke*, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 6 Bde, Leipzig ⁵1873 für die Reformationsgeschichtsschreibung noch des ausgehenden 20. Jahrhunderts betont zu Recht *Brady*, Protestant Politics (wie Anm. 5), 2–6, wobei zu ergänzen wäre, daß Ranke oftmals wesentlich differenzierter, da quellennäher argumentiert als sein Argumentationsgang rezipiert wurde und wird; unter „Mythos“ verstehe ich in Anlehnung an Schilling die deutende Aneignung historischer Ereignisse durch die Nachwelt in einer auf zukünftige Wirklichkeitsgestaltung zielenden Absicht (*Heinz Schilling*, Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes, in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 199), hrsg. v. Bernd Moeller, Gütersloh 1998, 13–34, hier: 30–34). Die Konstruktion des „Mythos“ werde ich in der Druckfassung meiner Habilitationsschrift (wie Anm. 3) ausführlich nachzeichnen.

1542, so die schmalkaldische Bezeichnung für den Feldzug Landgraf Philipps von Hessen und Kurfürst Johann Friedrichs von Sachsen als Hauptleute der schmalkaldischen Einung gegen Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, die reichspolitischen Ordnungsvorstellungen vor Augen geführt, die bei dessen Legitimierung durch die schmalkaldischen Bündner zutagetreten (II). Ausgeklammert aber bleiben die Diskussionen der Bündner über die Ausgestaltung ihrer Gegenwehr im unmittelbaren Vorfeld des Schmalkaldischen Krieges (1546/47), die sich beim gegenwärtigen Forschungsstand nur unzulänglich respektive wiederum nur auf der Ebene der Stellungnahmen einzelner Theologen nachvollziehen lassen¹⁰. Am Ende werden die wichtigsten Ergebnisse thesenartig zusammengefaßt (III).

I.

Die bisherige Aufarbeitung der sog. Widerstandsdiskussion, d. i. die von den Protestanten erörterte Frage, ob die „Gegenwehr“ auch gegen den Kaiser legitimierbar sei, ist durch eine Betrachtungsweise gekennzeichnet, die die Meinungsäußerungen der Beteiligten vorrangig vor die Folie der zeitgenössischen Obrigkeits- und Staatslehre evangelischer, allen voran der Wittenberger Theologen stellte. Trotz der von der Forschung erkannten großen Bedeutung, die den Juristen bei dieser Diskussion zukam, gerieten die Voraussetzungen, auf denen deren Denken beruhte und dessen politische Implikationen, lange Zeit nicht in den Blick. Demzufolge wurden zentrale Begriffe dieser Diskussion, allen voran der Begriff der „Gegenwehr“, die gemeinsam zu üben sich die evangelischen Obrigkeiten im schmalkaldischen Bündnis zum Zweck setzten¹¹, keiner begriffsgeschichtlichen Klärung unterzogen. Erst die jüngst von dem Rechtshistoriker Diethelm Böttcher geleistete Untersuchung der Denkvoraussetzungen der an der Diskussion beteiligten Juristen und Fürsten führt entscheidend weiter¹². Denn es ist der von den Juristen formulierte Begriff der „Gegenwehr“ und dessen Folgewirkung, die im schmalkaldischen Bündnis historische Wirkmächtigkeit entfalten.

Was aber heißt „Gegenwehr“?¹³ Gegenwehr ist ein juristischer Begriff. Die spätmittelalterlichen geschriebenen Rechte und naturrechtlichen

¹⁰ Zuletzt von Friedeburg, Widerstandsrecht (wie Anm. 2), 62 f.

¹¹ Der erste Bundesvertrag ist abgedruckt bei *Ekkehart Fabian*, Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seiner Verfassung 1524/29–1531/35. Brück, Philipp von Hessen und Jakob Sturm (Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, Bd. 1), Tübingen ²1962, 347–353.

¹² *Böttcher*, Ungehorsam (wie Anm. 2).

Grundsätze definieren ihn als den Schutz des Menschen gegen unrechte Gewalt. Das Recht zur Gegenwehr ist nicht auf Herrschaftsträger begrenzt. Als dem naturrechtlichen Normenbestand zugeordneter Sachverhalt war es keiner weltlichen Macht möglich, die Berechtigung zur Gegenwehr aufzuheben¹⁴. „Gegenwehr“ zu üben, d.h. gegebenenfalls zu aktivem gewaltsamem Widerstand zu schreiten, hatte dem Grundsatz der Angemessenheit zu folgen – in dreierlei Hinsicht: erstens – angemessen in der Absicht, d.h. Schutz, Erhaltung oder Wiedererlangung des Eigenen, nicht Rache, d.i. die Beschädigung des Anderen, waren ihr Movens; zweitens – angemessen in den Mitteln, d.h. militärische Gewalt wurde zur Gegenwehr, wenn man sie als letztes, nicht als vorrangiges Instrument der Selbstbehauptung einsetzte, und drittens – angemessen in der Zeit. Dies wiederum bedeutet einerseits sich berechtigt erachten, sich schon in der Gegenwart zu wappnen, um Gefahren zu begegnen, die für die Zukunft erwartet werden, andererseits zur Gegenwehr so rasch als möglich zu greifen, was aber nicht zwangsläufig sofort heißen mußte. Noch die Rückführung Herzog Ulrichs von Württemberg durch Landgraf Philipp von Hessen im Jahr 1534 und damit fünfzehn Jahre nach dessen Vertreibung durch den Schwäbischen Bund, ließ sich mit den juristischen Lehrsätzen zur Gegenwehr begründen¹⁵. Die Erfordernis der Angemessenheit der Mittel, die sich nach dem zu schützenden Rechtsgut bestimmte, sorgte in der Praxis zugleich für eine ständische Abschiebung der Notwehrberechtigten.

¹³ Zum Folgenden *Böttcher*, Ungehorsam (wie Anm. 2), 31–35; von *Friedeburg*, Widerstandsrecht (wie Anm. 2), 51–53; *Haug-Moritz*, Schmalkaldischer Bund (wie Anm. 3), 77–81.

¹⁴ Vgl. die Bestimmung des Wormser Landfriedens von 1521, auf den die Schmalkaldener in den 1540er Jahren mehrfach zur Rechtfertigung ihres Handelns rekurrten, wo es in Hinblick auf die Fehdeführung heißt: Dem Beschädigten soll „auch vor und ehe die declaration volgt“, „unbenommen, nit verboten, sonder genzlich fürbehalten“ sein, „sein gegenwehre und verfolgung zu thun“ (Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, Bd. 2: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Der Reichstag zu Worms 1521, bearb. v. Adolf Wrede, hrsg. durch die *Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Gotha 1896, 318 f.). Diese Passage wird wörtlich noch in die Reichskammergerichtsordnung von 1555 übernommen: *Adolf Laufs* (Hrsg.), Die Reichskammergerichtsordnung von 1555 (Quellen und Forschungen zur Höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich, Bd. 3), Köln/Wien 1976, 184.

¹⁵ *Friedrich Hortleder*, Der Römischen Keyser und Königlichen Maiestete, Auch des Heiligen Römischen Reichs (...) Handlungen und Ausschreiben (...) von den Ursachen des Teutschen Kriegs Kaiser Carls des Fünfften, Franckfurt am Meyn 1617, 3. Buch, 9. Kapitel „Hertzog Ulrichs zu Württemberg und Landtgraff Philipps zu Hessen Außschreiben und Verwehrung (...)“; aufgrund der fehlerhaften und zwischen einzelnen Ausgaben differierenden Seitenzählung bei Hortleder wird hier und im Folgenden Buch und Kapitel zitiert.

Es ist die formelle und zeitliche Dimension des Gegenwehr-Begriffs, die erst den Weg freimacht zu einem adäquaten Verständnis der Geschichte der in der schmalkaldischen Einung verbündeten Obrigkeiten. Denn sich zur Gegenwehr zu verbünden, meinte weder das gemeinsame Handeln ausschließlich auf militärische Konfliktsituationen zu begrenzen¹⁶ noch es inhaltlichen Restriktionen zu unterwerfen. Ein Bündnis wie das schmalkaldische intendierte nicht, „nur“ im Falle eines Angriffs wirkmächtig zu werden, sondern stellte allein ein Verhalten in Aussicht, das zuvor alle rechtlich-schiedlichen und politischen Wege ausschöpft, bevor zur gemeinsamen „Gegenwehr“ geschritten wird. „Verteidigung“ und „Defension“ in der Sprache der Zeit beinhalten nicht nur eine gegenseitige Schutzzusage im Falle militärischer Aggression, sondern jedes gewaltsame Handeln wird zu defensivem Handeln, wenn es einem Verhalten folgt, das zuvor alle angemessenen Mittel erschöpft. Nicht offensiv, sondern „mutwillig“, ist in der Quellsprache des 16. Jahrhunderts der Gegenbegriff zu defensiv¹⁷.

Diethelm Böttcher konnte in seiner Untersuchung der Widerstandsdiskussion, die den programmatischen Untertitel trägt, vom „Fortleben des mittelalterlichen Widerstandsrechtes in der Reformationszeit“ aufzeigen, daß es das Obrigkeitsverständnis der lutherischen Theologen war, das die in allen mittelalterlichen Rechtskreisen – dem Natur-, Lehens-, römischen und kanonischen Recht – breit fundierte Vorstellung von der Legitimität der Gegenwehr ins Wanken brachte. Denn Luther setzte, am prägnantesten in seinem März-Gutachten des Jahres 1530¹⁸, dem weltlichen Recht, das Widerstand tatsächlich oder möglicherweise erlaubte, das christliche Verhalten gegenüber der Obrigkeit entgegen. „Da Gott durch sein offenbartes Wort den Widerstand gegen die Obrigkeit verboten hat“, so die Zusammenfassung Lutherschen Denkens durch Böttcher, „ist die Notwehrregel des Naturrechts ‚vim vi repellere licet‘ außer Geltung in Bezug auf die Obrigkeit“¹⁹.

Luther definierte auf der Grundlage seiner theologischen Denkvoraussetzungen den Kaiser zugleich als gottgesetzte Obrigkeit. Mit dieser Setzung freilich stand er jenseits des Verständnisses der politischen Ord-

¹⁶ Das im Bundesvertrag verwandte Tempus bringt dies sehr deutlich zum Ausdruck: Als Bündnisfall gilt – unter anderem – wenn ein Mitglied (oder mehrere) „vorgewaltigt und überzogen *wolt werden* oder befedet und ubertzogen *wurde*“ (*Fabian*, Entstehung (wie Anm. 11), 351, Zeile 16 f.; Hervorhebung G. H.-M.).

¹⁷ *Hortleder*, Ursachen (wie Anm. 15), 4. Buch, 38. bis 40. Kapitel und zum Bedeutungsgehalt des Begriffs „Mutwille“ *Haug-Moritz*, Schmalkaldischer Bund (wie Anm. 3), 356–361.

¹⁸ *Wolgast*, Wittenberger Theologie (wie Anm. 2), 154–165; *Böttcher*, Ungehorsam (wie Anm. 2); 67–72.

¹⁹ Ebd. 68.

nung, wie es seinem Landesherrn, Kurfürst Johann von Sachsen, Landgraf Philipp von Hessen, Markgraf Georg vom Brandenburg-Ansbach-Kulmbach und auch den Städten Ulm und Straßburg eignete. Sie alle anerkannten die besondere kaiserliche auctoritas, betrachteten Kaiser Karl V. aber als durch Wahl und Herrschaftsvertrag eingesetzte und demzufolge bei ihrer Herrschaftsausübung an Bedingungen gebundene Obrigkeit²⁰.

Luthers Verständnis aber nötigte seine Mitdiskutanten, vor allem die sächsischen Juristen und den Kurfürsten, ihr Verständnis des Verhältnisses von ständischem Freiheitsanspruch und herrscherlicher Gebotsgewalt zu verschriftlichen, wenn auch nicht, was bei der Bewertung dieser Diskussion meist übersehen wird, es öffentlich zu machen²¹. Sie taten dies 1529/30 in einer Art und Weise, die, wie Ernst Schubert gezeigt hat, bereits im politischen Denken und Handeln des Spätmittelalters breit fundiert, allerdings nicht zusammenfassend vorgetragen worden war: Denn der ‚untertänigste, schuldige Gehorsam‘, den zu leisten auch die Protestanten dem Kaiser nicht müde wurden zu versichern, war in spätmittelalterlichen Verständnis kein Gehorsam, der auf einem Zwangs-, sondern einem Gegenseitigkeitsverhältnis, einer obligatio mutua, basierte. Und so war der ‚schuldige‘ Gehorsam nicht der Gehorsam, den man schuldete, sondern *insoweit* man ihn schuldete als sich der Herr „gnädig“ erwies und sich verhielt wie es seines Amtes war²². Folgerichtig sind schon im Spätmittelalter Bündnisse reichischer Obrigkeiten zu beobachten, die in Aussicht nahmen, ihre Bündnisziele notfalls auch mit Gewalt gegenüber dem Kaiser zu realisieren, insofern die Bündner dessen Tun als Verstoß gegen die Pflichten deuteten, die dem Kaiser oblagen²³. Für die sächsischen Juristen aber war das im Herbst 1530 in

²⁰ Deutsche Reichstagsakten (wie Anm. 14), Bd. 8/1,2: Die schwäbischen Bundestage zwischen den Reichstagen zu Speyer 1529 und Augsburg 1530. Die Bereitstellung der Reichshilfe zum Türkenkrieg und zur Rettung Wiens 1529, bearb. von Wolfgang Steglich, Göttingen 1971, 87, 487–491; D. Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe, Abt. 4: Briefwechsel, Bd. 5, 223–225 – im Folgenden: WA Br; Politische Correspondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation, Bd. 1: 1517–1530 (Urkunden und Akten der Stadt Straßburg, 2. Abt., Bd. 1), bearb. v. Hans Virck, Straßburg 1882, 567; vgl. auch das Zitat bei *von Friedeburg*, Widerstandsrecht (wie Anm. 2), 58.

²¹ *Scheible*, Widerstandsrecht (wie Anm. 8), 63–66, 69–77 – das Oktobergutachten wurde erstmals, in deutscher Übersetzung, 1558 publiziert (ebd., 63/Anm. 261), das Novembergutachten 1618 (ebd., 69/Anm. 293).

²² *Ernst Schubert*, König und Reich. Studien zur spätmittelalterlichen deutschen Verfassungsgeschichte (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 63), Göttingen 1979, 297–304.

²³ Vgl. die bei *Böttcher*, Ungehorsam (wie Anm. 2), 29–31 angeführten Beispiele und zeitgleich zur bezüglich der Reichweite des Bündnisses gegenüber Dritten, auch dem Kaiser, identischen Bündnisstruktur der Saalfelder Königswahlgeg-

Aussicht genommene juristische Vorgehen von Kaiser und altgläubiger Reichstagsmehrheit gegen die evangelischen Obrigkeiten unbezweifelbar ein Tatbestand, der mit einer rechtmäßigen kaiserlichen Amtsführung unvereinbar war. Ihre Auffassungen standen in diesem Punkt diametral zu denen ihrer theologisch geschulten Landsleute, wie das März-Gutachten Luthers, aber auch das Melanchthons oder des für Brandenburg gutachtenden Brenz vom Sommer 1530²⁴ zeigen. Doch die sächsischen Rechtsgelehrten wußten sich mit ihren Argumenten auf sicherem juristischen Boden: Für sie war unabweislich, wie sie im Oktober 1530 in Vorbereitung des Zusammentreffens mit den Wittenberger Theologen aus den Lehren der Kommentatoren herleiteten, daß ein Richter, der eine Appellation nicht annimmt und bei Dingen gebietet, die seines Amtes nicht sind, unrechte Gewalt übte²⁵. Unrechter Gewalt aber mußte niemand gehorchen, sondern machte die Gegenwehr der Betroffenen rechtlich legitimierbar. Mit diesem Befund gerät ein zentraler Pfeiler bisheriger Deutungsangebote zum Schmalkaldischen Bund ins Wanken: Nicht die Implikationen der „neuen“ theologischen Lehren waren es, die die Realisierung eines Bündnisses wie des schmalkaldischen ermöglichten, sondern vorkonfessionelles, spätmittelalterliches juristisches Denken und politische Praxis halfen das schmalkaldische Bündnis auf den Weg zu bringen.

Luther freilich zeigte sich auch noch in der Torgauer Disputation im Oktober 1530, als sich der für die Bekenner evangelischen Glaubens negative Ausgang des Augsburger Reichstags abzuzeichnen begann, von den juristischen und politischen Argumenten seiner Diskussionspartner nicht überzeugt: „Ego non consulo ut theologus. Sed si iuriste possent dicere legibus suis id [d. i. die Gegenwehr gegen den Kaiser] licere, Ego permitterem eos legibus suis uti. Ipsi viderint. Nam si Caesar hoc statuit in suis legibus, ut in hoc casu liceat sibi resisti, patiatur legem, quam tulit, modo ego non consulam aut iudicem de ista ipsa lege, sed maneam in theologia mea.“²⁶ Eine Argumentation, die auch – hierauf hat schon Eike Wolgast hingewiesen – Luthers „Warnung an seine lieben Deutschen“ von 1531 grundierte²⁷. Die Weigerung Luthers, sich den juristischen Argumentationsgängen zu beugen, wenn auch nicht deren Geltung

nerbündnisses *Andreas Sebastian Stumpf*, Baierns politische Geschichte. Urkunden, München 1817, 16–20, hier: 17 f.

²⁴ *Scheible*, Widerstandsrecht (wie Anm. 2), 57–60 und zur Datierung in den Sommer 1530 jetzt *Böttcher*, Ungehorsam (wie Anm. 29, 180–182) und zu Brenz' Stellungnahme *Wolgast*, Wittenberger Theologie (wie Anm. 2), 151 f.

²⁵ *Scheible*, Widerstandsrecht (wie Anm. 2), 63–66 und jetzt die überzeugende rechtshistorische Einordnung bei *Böttcher*, Ungehorsam (wie Anm. 2), 138–146.

²⁶ WA Br (wie Anm. 20), Bd. 6, 16 f.

²⁷ *Wolgast*, Wittenberger Theologie (wie Anm. 2), 185–188.

in der Welt anzuerkennen, zeitigte weitreichende Konsequenzen für die Bündnisstruktur, wie sie im Bundesvertrag 1530/31 realisiert wurde.

Nicht die Gemeinsamkeit der Glaubensüberzeugungen weist der Bundesvertrag als Beweggrund des Bündnisses aus, sondern die den Bündnern gemeinsame Überzeugung von der rechten Art ihren obrigkeitlichen Aufgaben zu genügen. Als Movens, sich in einem Bündnis zusammenzuschließen, wird das „schuldig ambt der oeberkait“ und die daraus resultierende Verpflichtung, die eigenen Untertanen zu schützen, benannt²⁸. Das Obrigkeitsverständnis, das hier entgegentritt, ist genuin mittelalterlich, nicht neuzeitlich-juristisch gedacht. Es ist bei den Bündniswerbungen implizit zu erkennen und wird von den Bündnern anlässlich des geplanten Bündnisbeitritts der Stadt Soest ebenso expliziert wie bei der Rechtfertigung des Wolfenbütteler Kriegszugs zugunsten der Stadt Braunschweig. Obrigkeit für die Bündner sind nicht nur alle auf dem Reichstag vertretenen Herrschaftsträger, sondern auch all diejenigen, die ihre „eigene Beschirmung“ haben, gleichgültig auf welcher Rechtsgrundlage sie Herrschaft üben²⁹. Daß die obrigkeitliche Schutz-Verpflichtung sich aber auch dahingehend erstreckte, daß es den Obrigkeiten überantwortet ist, „alles möglichs vleis“ anzuwenden, um zu „vorhueten“, das „imants uns oder unser undertane mit gewalt oder der tat von dem wort Gots“ abbringt, wie der Bundesvertrag formuliert, weist in die frühneuzeitliche Zukunft voraus³⁰. Was die Wittenberger Theologen in ihrem im Dezember 1536 formulierten, von Melanchthon ausgearbeiteten Gutachten ausführten – die cura religionis als eine zur Definition der Obrigkeit gehörende Pflicht³¹ –, ist der zentrale legitimatorische Bezugspunkt des

²⁸ *Fabian*, Entstehung (wie Anm. 11), 350, Zeile 18 f.

²⁹ Ausführlich *Haug-Moritz*, Schmalkaldischer Bund (wie Anm. 3), 114–169, 555 f. und 561–571; zu „Schutz“ als obrigkeitskonstituierendes Moment im (spät-)mittelalterlichen juristischen Denken *A(dalbert) Erler*, Schutz, Schutzprivilegien, in: Handwörterbuch der deutschen Rechtsgeschichte, hrsg. v. dems./Ekkehard Kaufmann, Bd. 4, Berlin 1990, Sp. 1525–1531 und *Dietmar Willoweit*, Rechtsgrundlagen der Territorialgewalt. Landesobrigkeit, Herrschaftsrechte und Territorium in der Rechtswissenschaft der Neuzeit (Forschungen zur Deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 11), Köln/Wien 1975, 63 und zum Begriffsfeld „Obrigkeit – Untertan“ jetzt auch *Ernst Schubert*, Fürstliche Herrschaft und Territorium im Späten Mittelalter (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 35), München 1996, 86 f. Anders (und in der Folge breit rezipiert): *Reinhart Koselleck*, Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. Otto Brunner/Werner Conze/dems., Bd. 1, Stuttgart 1972, 582–671, hier: 605–609.

³⁰ *Fabian*, Entstehung (wie Anm. 11), 350, Zeile 20 f.; *Martin Heckel*, Religionsbann und landesherrliches Kirchenregiment, in: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 197), hrsg. v. Hans-Christoph Rublack, Gütersloh 1992, 130–162, v. a. 131, 138–140.

³¹ *Wolgast*, Wittenberger Theologie (wie Anm. 2), 224–239.

1530/31 gegründeten schmalkaldischen Bündnisses und im Verständnis der schmalkaldischen Bündner zugleich obrigkeitskonstituierend.

Die Einführung der Reformation gegen den ‚Willen und Gefallen‘ derjenigen, denen man durch weltliche Verpflichtungen verbunden war, sei es der Kaiser, geistliche oder weltliche Fürsten, indizierte im Verständnis der Bündner und nicht nur in ihrem, wie z. B. im Konflikt Herzog Georgs von Sachsen mit seinem kurfürstlichen Vetter klar zutage tritt, was sie voraussetzte – obrigkeitliche Stellung in der Welt³². Wenn die Magdeburger Theologen in der Jahrhundertmitte die Berechtigung zum Widerstand auch „der aller wenigsten Obrigkeit“ zustanden³³, so entwickelten sie damit nicht ein neues Verständnis des Kreises derer, die als zur Gegenwehr berechtigt erachtet werden, sondern reproduzierten ein Verständnis der politischen Ordnung, auf dem schon das Handeln der schmalkaldischen Bündner basiert hatte.

Das Obrigkeitsverständnis der schmalkaldischen Bündner ist bei der Betrachtung der Geschichte des Bundes bislang von der Forschung nicht thematisiert worden, obwohl seine Konsequenzen weitreichend sind: Es eröffnete nachgeordneten Obrigkeiten altgläubiger Territorialherren den Zugang zum Bündnis und anerkannte implizit deren Berechtigung, Gegenwehr gegen ihre weltlichen Obrigkeiten zu leisten. Ein wesentlicher Grund für dieses Forschungsdefizit dürfte darin zu suchen sein, daß die Bündner ihr Obrigkeitsverständnis nicht in programmatischen Texten formulierten, sondern in Auseinandersetzung mit konkreten Problemstellungen einzelner Mitglieder³⁴ erarbeiteten; ein anderer – gewichtigerer – aber liegt darin, darin, daß sie darauf verzichteten dessen potentielle Reichweite auszuschöpfen. Mit Ausnahme Kurfürst Johann Friedrichs von Sachsen unternahm kein Mitgliedsstand den Versuch, den niederen Adel altgläubiger Obrigkeiten an das Bündnis heranzuführen und dessen reformatorische Bestrebungen zu beschützen³⁵. Hatte doch

³² Zum Konflikt zwischen Kurfürsten- und Herzogtum Sachsen seit 1533 immer noch *Georg Mentz*, Johann Friedrich der Grossmütige 1503–1554, 2. Teil: Vom Regierungsantritt bis zum Beginn des Schmalkaldischen Krieges, Jena 1908, 465–508.

³³ *Wolgast*, Religionsfrage (wie Anm. 2); *Schulze*, Zwingli (wie Anm. 2) und – zu den 1530er Jahren differenzierend – *von Friedeburg*, Widerstandsrecht (wie Anm. 2), 58–64.

³⁴ Vgl. *Haug-Moritz*, Schmalkaldischer Bund (wie Anm. 3), 551–578 – dort wird auch aufgezeigt, wie die Juristen des Bündnisses die überkommenen mittelalterlichen juristischen Vorstellungen allmählich in neuzeitlichem Sinn differenzierten und dergestalt dazu beitrugen, den Prinzipien der 1555er Lösung den Weg zu bereiten.

³⁵ Zum Umgang der Bündner mit dem kurfürstlichen Anliegen, diesen Konflikt im Hause Wettin zu dem ihren zu machen, *Haug-Moritz*, Schmalkaldischer Bund (wie Anm. 3), 198.

gerade die Hilfestellung, die der Kurfürst dem herzoglich-sächsischen Adel bei seinen reformatorischen Bestrebungen angedeihen ließ, offenbar werden lassen, wie grundsätzlich die interterritorialen Konfliktlagen durch einen solchen Versuch wurden, der zum Prozeß der Territorialstaatsbildung diametral stand.

Erst aber als die Theologen 1536 den legitimatorischen Kern des Bündnisses reproduzierten, ohne freilich des Obrigkeitsverständnisses der schmalkaldischen Bündner zu gedenken, war der Weg frei, den altüberkommenen umfassenden juristischen Begründungszusammenhang der Berechtigung zur Gegenwehr wiederherzustellen. Nicht mehr, wie im ersten Bundesvertrag, „allein von menschlichen“ und „geschriebenen rechten“ war die Gegenwehr zulässig, sondern, so der zweite Bundesvertrag von 1536/37, durch den das Bündnis um zehn Jahre verlängert wurde, auch (wieder) von „natürlichen“ Rechten erachte man sich zur gemeinsamen Gegenwehr berechtigt³⁶. Daß dieses Bündnis, wie es im Bundesvertrag ausdrücklich heißt, „kaiserlicher Majestät, unserm allergnedigsten Herrn, oder kaynem stand des hailigen Römischen Reichs oder sonst ymants zuwieder, sonder allayn ... zu entschuttung unbilichs gewalt“³⁷ abgeschlossen war, unterstrich nochmals einen Gedanken, der dem Gegenwehr-Begriff innewohnt: Die dem Bündnis immanente militärische Handlungsoption verstanden die Bündner als die ultimative, nicht als die primäre.

Die für das Problem der reichspolitischen Folgewirkungen eines solchen Bündnisses elementare Frage aber, wann die schiedlichen Mittel als erschöpft zu gelten haben und die militärischen in ihr Recht treten, blieb offen. Ihre Beantwortung wurde ins Ermessen der am schmalkaldischen Bündnis beteiligten Obrigkeiten gestellt. Gleiches gilt für die Inhalte, für die man gemeinsam zur Gegenwehr schreiten wollte, d.s. die *causae religionis*. Sie wurden im Bundesvertrag offen definiert. Denn das schmalkaldische Bündnis war – in den Worten der Bündner – ein ‚gemein christlich Verständnis‘, d.h. ein Zusammenschluß, der die bündischen Inhalte nicht spezifizierte. Kamen die Einungsverwandten überein, daß eines oder mehrere Bündnismitglieder der Religion *wegen* bedroht wurden, was auch, aber nicht nur *in* ihrer Religionsausübung bedeutet, oder auch unter anderem „schein“, so sagten sie sich gegenseitig militärischen Beistand zu. Eine einheitliche Bekenntnisgrundlage kannte der Bund nicht³⁸.

³⁶ *Hortleder*, Ursachen (wie Anm. 15), 8. Buch, 9. Kapitel („Erneuerung und Erstreckung des Schmalkaldischen Bunds uff 36. Jahr Geschehen zu Schmalkalden“, d.i. der 2. Bundesvertrag).

³⁷ *Fabian*, Entstehung (wie Anm. 11), 352, Zeile 11–16; die Formulierung des 2. Bundesvertrags ist diesbezüglich identisch; zur gleichlautenden Formulierung des Königswahlgegnerbündnisses von 1531 vgl. oben Anm. 23.

Für ein solches Bündnis ließen sich in den Jahren 1531 bis 1538/43 43 Obrigkeiten aus dem ganzen Reich gewinnen, zu keinem Zeitpunkt jedoch fanden sich sämtliche protestantischen Obrigkeiten im Bund wieder³⁹. Alle sich öffentlich zur evangelischen Lehre bekennenden Stände aber fanden sich bereit, die rechtlichen Folgeprobleme des Augsburger Reichstagsabschieds gemeinsam bewältigen zu wollen. Mit der Bestellung von Reichskammergerichtsanwälten im Sommer 1531 hatten sie sich zu einem *litis consortium*, einer rechtlichen Streitgenossenschaft, zusammengefunden, die die potentiellen gerichtlichen Beschwerden jedes Einzelnen, nicht aber die daraus möglicherweise erwachsenden Konsequenzen, d. i. deren militärische Exekution, zu einer alle gleichermaßen betreffende Angelegenheit erklärten. Schon Ranke unterschied daher das militärische, eben den Schmalkaldischen Bund, vom juristischen Bündnis der Protestanten⁴⁰. Erst beide reichsreligionspolitischen Handlungsebenen machen die gesamte Reichsreligionspolitik evangelischer reichischer Obrigkeiten aus, erst ihre Unterscheidung erlaubt es, zu einer differenzierteren Einordnung der sich wandelnden politischen Bedeutung des Schmalkaldischen Bundes zu gelangen.

II.

Nach den der Bundesgründung vorausgehenden intensiven Diskussionen über die Verortung des Bundes im politischen Kosmos des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation wurde das Problem, welche reichspolitische Konsequenzen mit dem bündischen Tun verknüpft waren, im weiteren Verlauf der bündischen Geschichte weder Gegenstand formeller Fixierung in den das Bündnis konstituierenden Verträgen noch Gegenstand systematischer Reflexion. Das Augenmerk ist demzufolge auf das gemeinsame Handeln zu richten, um die schmalkaldische Konzeption der Gegenwehr und deren reichspolitischen Folgewirkungen abzuschätzen.

Der Teil der Forschung, der das Bündnis als Ausdruck eines gesteigerten reichsständischen Libertätsstrebens deutet, hat bislang seine Sicht des Bundes aus der bündischen Geschichte vor allem durch den Hinweis auf die Zurückweisung der reichskammergerichtlichen Judikatur in den Jahren 1534/42 zu untermauern gesucht⁴¹. Mit diesen Schritten, so die Schlußfolgerung, hätten sich die schmalkaldischen Bündner aus der Friedens- und Rechtsordnung „Reich“, die sich seit der Zeit um 1500 allmählich zu entwickeln begann, begeben und auch die kaiserliche Posi-

³⁸ *Haug-Moritz*, Schmalkaldischer Bund (wie Anm. 3), 65–113.

³⁹ Zur Mitgliederentwicklung im Überblick ebd., 115–126.

⁴⁰ *Ranke*, Deutsche Geschichte (wie Anm. 9), Bd. 3, 255.

⁴¹ Stellvertretend sei *Brady*, Protestant Politics (wie Anm. 5), 162–169 genannt.

tion, die den legitimatorischen Kern dieser Ordnung darstellte, gefährdet⁴². Kurz: Der Schmalkaldische Bund erscheint als „imperium in imperio“, das erst durch die katastrophale militärische Niederlage gegen Kaiser Karl V. 1546/47 zerschlagen worden sei. Die Ausgestaltung des Bündniszwecks selbst aber, eben der Gegenwehr, geriet demgegenüber bei der Betrachtung der Bundesgeschichte nicht in den Blick und konnte bei dem von der Forschung bislang gewählten interpretatorischen Standpunkt auch nicht in den Blick geraten. Der schmalkaldische Feldzug des Jahres 1542 findet demzufolge meist nur beiläufige Erwähnung.

Als Kurfürst Johann Friedrich und Landgraf Philipp im Sommer 1542 die Waffen ergriffen, um den niedersächsischen Bündnismitgliedern Braunschweig und Goslar zu Hilfe zu kommen, wozu sie die Bündner auf dem Speyrer Reichstag des Frühjahrs 1542 ermächtigt hatten, war eine Entwicklung an ihr Ende gelangt, die im Dezember 1535 ihren Anfang nahm. Auf Dezember 1535 nämlich, als die bündische „Verfassung zur Gegenwehr“ in Schmalkalden verabschiedet worden war, datiert der entscheidende Wendepunkt bündischer Geschichte⁴³. Durch die Verabschiedung der Verfassung veränderte sich die Gestalt des Bundes grundsätzlich. Die beiden mächtigsten Mitglieder, der sächsische Kurfürst und hessische Landgraf, bekamen nun innerhalb des Bündnisses Funktionen zugeschrieben, die es ihnen erlaubten, in den folgenden Jahren schon in Friedenszeiten den Auf- und Ausbau eines gesamtbündischen Militärpotentials zu bewerkstelligen. Überdies wurde die bisherige Begrenzung gemeinsamen bündischen Handelns aufs Militärische aufgegeben und die bündische Zweckbestimmung erweitert – nicht mehr nur militärische Hilfe, sondern der Anspruch auf politisch-juristischen Rat bei Beschwerden jedweder Art erwachsen dem einzelnen Mitglied nunmehr aus seiner Mitgliedschaft im Bündnis. Die Erweiterung der bündischen Auf-

⁴² Zur reichspolitischen Entwicklung um 1500 und ihre partiell kontroverse Bewertung vgl. *Peter Moraw*, Besprechung: Heinz Angermeier, Die Reichsreform 1410–1555, in: *Göttingische gelehrte Anzeigen* 244 (1992), 277–296; *ders.*, Neuere Forschungen zur Reichsverfassung des späten Mittelalters, in: *Mittelalterforschung nach der Wende 1989* (HZ Bh. 20), hrsg. v. Michael Borgolte, München 1995, 453–484.

⁴³ *Fabian*, Entstehung (wie Anm. 11), 357–376 (1. Verfassung zur Gegenwehr vom Dezember 1535); *Hortleder*, Ursachen (wie Anm. 15), 8. Buch, 10. Kapitel („Des Schmalkaldischen Bunds Ordnung oder Verfassung zu einer Rettung, Gegenwehr, Hülf und Nachtruck“ von 1536, d. i. die zweite, nach der vorausgehenden Verlängerung des Bündnisses im Bundesvertrag verabredete Verfassung); zur Genese der sog. Bundesverfassungen *Haug-Moritz*, Schmalkaldischer Bund (wie Anm. 3), 180–186. Ich verzichte im Folgenden auf Einzelnachweise und verweise auf die einschlägigen Teile meiner Habilitationsschrift, d. s. Teil A – Chronologie des Geschehens; Teil E – Hilfspflicht und Finanzverfassung und zu den Hauptleuten Teil D IV – die Hauptleute.

gabenstellungen in Hinblick auf das einzelne Bündnismitglied in der Verfassung steht in direktem Zusammenhang mit der gescheiterten Reichskammergerichtsrekusation des *litis consortium* vom Januar 1534, d.i. die Zurückweisung der Judikatur der Reichskammergerichtsassessoren in Religionssachen. Bedeutsam ist diese Rekusation nicht deswegen, weil die Protestanten – und zwar allesamt, nicht nur die im Schmalkaldischen Bund organisierten – die Bereitschaft aufgekündigt haben, die Friedensordnung des Reichs zu akzeptieren, sondern weil deren Scheitern den Protestanten fürderhin den Weg verstellte, die rechtlichen Folgeprobleme des Glaubenszwiespalts mit juristischen Mitteln gemeinsam zu bewältigen. Die protestantischen Stände waren damit, ging es um gegenseitige Unterstützung in rechtlichen Belangen, auf sich selbst verwiesen. Eine Situation, die die im Schmalkaldischen Bund zusammengeschlossenen Obrigkeiten dadurch kompensierten, daß sie die bündische Zwecksetzung im zuvor beschriebenen Sinn veränderten und zugleich den inhaltlich offen gehaltenen Bündnisfall in einer Hinsicht präzisieren: Der Bund definierte sich jetzt auch, nie nur, als „Vollstreckungsschutzgemeinschaft gegen die Durchsetzung reformationsfeindlicher Urteile“ (Dommasch)⁴⁴. Erst jetzt wurden die sog. Religionsprozesse des Reichskammergerichts zu einer bündischen Agenda, zu einer Agenda freilich, der auch noch in der zweiten Hälfte der 1530er Jahre ein weit geringeres Gewicht für die innere und äußere Entwicklung des Bündnisses zukam, als bislang von der Forschung behauptet. Der Kaiser aber, dies gibt die habsburgische Familienkorrespondenz zu erkennen, erachtete die Rekusation der Judikatur der Reichskammergerichtsassessoren nicht einmal der Erwähnung wert⁴⁵. Und als er als Zeichen seines guten Willens im Vorfeld des Regensburger Reichstages am 28. Januar 1541 aus ‚römisch kaiserlicher Machtvollkommenheit‘ selbst die Reichskammergerichtsjudikatur in Religionssachen aussetzte und zwar – das ist die entscheidend neue Konzession gegenüber den Regelungen des Nürnberger Anstandes von 1532 – auch in solchen Prozessen, die nur die Protestanten als die Religion betreffend definierten, war das seit dem Augsburger Reichstagsabschied von 1530 virulente Konfliktfeld Reichskammergericht zumindest befristet neutralisiert⁴⁶. Auf die Hintergründe der kaiserlichen Haltung wird zurückzukommen sein.

⁴⁴ Gerd Dommasch, Die Religionsprozesse der rekusierenden Fürsten und Städte und die Erneuerung des Schmalkaldischen Bundes 1534–1536 (Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, Bd. 28), Tübingen 1961, 65.

⁴⁵ Zu dem zu relativierenden Stellenwert des Problemfeldes „Reichjustiz“ für die Geschichte des Schmalkaldischen Bundes Haug-Moritz, Schmalkaldischer Bund (wie Anm. 3), 200–216, 298–310.

⁴⁶ Hortleder, Ursachen (wie Anm. 15), 4. Buch, 38. Kapitel, Anhang 1: „Copia der Kayserlichen Suspension“ und zum Nürnberger Anstand: Otto Winckelmann,

Mit der Verabschiedung der Verfassung zur Gegenwehr aber gelang den schmalkaldischen Bündnern, nach allem was wir heute über vergleichbare Einungen wissen, was keinem anderen Zusammenschluß reichischer Obrigkeiten gelungen ist: Die Hilfsverpflichtung im militärischen Konfliktfall wurde als gesamtbündische Aufgabe und damit nicht mehr, wie vor der Verfassungsgebung, im Ermessen des einzelnen Bündnisteilnehmers liegend bestimmt. Und sie wurde zugleich vorausschauend organisiert. Das dem Gegenwehr-Begriff immanente Spannungsfeld von Abwehr und Verhütung unrechter Gewalt verlagerte sich seit 1536 kontinuierlich auf den letztgenannten Pol hin und das schmalkaldische Bündnis gewann in der zweiten Hälfte der 1530er Jahre für die protestantische Reichsreligionspolitik permanent an Bedeutung. Daß die Bündner aber zu einer, wie sich 1542 herausstellen sollte, machtpolitisch eminent wirkmächtigen Auffüllung der dem Gegenwehr-Begriff immanenten Möglichkeiten gelangten, hat mit dem Inhalt des Bündnisses selbst zu tun, wie die innerbündischen Diskussionen der Jahre 1531 bis 1533 um die Ausgestaltung der bündischen Hilfe zeigen. Die mächtigen, für den Gang der bündischen Geschichte seit der Verabschiedung der Verfassung immer mehr an Bedeutung gewinnenden Bündner, seien es Fürsten oder Städte, stellten nämlich zwischen der Verabschiedung der Verfassung und dem Bündnisinhalt einen kausalen Zusammenhang her: Da nicht nur die Gefährdung der weltlichen Existenz, sondern der „verlust unser Seelen seligkeit und gefeuligkeiten der ewigen verdammusse“ von der erfolgreichen Realisierung des Bündniszwecks abhängig seien, sei eine weitere vertragliche Übereinkunft, eben eine Verfassung, über „Handhabung, Vollziehung“ und – gegebenenfalls – „Execution“ der im Bundesvertrag festgelegten gegenseitigen militärischen Hilfeleistung unerläßlich⁴⁷.

Mit dem kontinuierlichen Aufbau des bündischen Militärpotentials seit 1537 unter kursächsisch-hessischer Ägide aber gewann auch die zentrale innerbündische Konfliktlinie, die schon den Prozeß der Verfassungsgebung in der ersten Hälfte der 1530er Jahre geprägt hatte, permanent an Bedeutung: Während Kurfürst und Landgraf seit 1537 auf jeder der zahl-

Der Schmalkaldische Bund 1530–1532 und der Nürnberger Religionsfriede, Straßburg 1892; *Rosemarie Aulinger*, Die Verhandlungen zum Nürnberger Anstand 1531/32 in der Vorgeschichte des Augsburger Religionsfriedens, in: Aus der Arbeit an den Reichstagen unter Karl V. (Schriftenreihe bei der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 26), hrsg. v. Heinrich Lutz/Alfred Kohler, Göttingen 1986, 194–227; *Haug-Moritz*, Schmalkaldischer Bund (wie Anm. 3), 107–110; dies., Zwischen Kooperation und Konfrontation – der Schmalkaldische Bund und seine Führungsmächte, in: Der Schmalkaldische Bund (wie Anm. 5), 89–99.

⁴⁷ *Haug-Moritz*, Schmalkaldischer Bund (wie Anm. 3), 442–446.

reichen Bundesversammlungen die Möglichkeiten zum „Vorstreich“, d. i. zum Präventivschlag, diskutiert sehen wollten und im Winter 1538/39 selbst ihre Neigung zum Präventivschlag zu erkennen gaben, wußten sich alle anderen Bündner darin einig, daß dem bündischen Militärpotential ausschließlich abschreckende Funktion zukommen solle. ‚Man solle sich erzeigen, als wolle man kriegem, auf das man fried möge haben‘, so resümierte der Vertreter der Stadt Augsburg auf dem Frankfurter Tag des Jahres 1539 diese Logik militärischer Stärke⁴⁸. Es war Kurfürst Johann Friedrich, nicht Landgraf Philipp von Hessen, der – aus Gründen über die hier nicht zu handeln ist – seit 1538/39 die schmalkaldische Einung entgegen den Intentionen der überwältigenden Mehrheit der Beteiligten zielstrebig in den militärischen Konflikt gegen den exponiertesten kaiserlichen Parteigänger Norddeutschlands, Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, zu führen vermochte.

Vor den Hintergrund des kurfürstlichen Willens zum Präventivschlag ist auch die Aufforderung an die Wittenberger Theologen um erneute Stellungnahme im Winter 1538/39 zu stellen⁴⁹. Hilfreich für die kurfürstlichen Zwecke waren deren Meinungsäußerungen freilich nicht, überantworteten die Wittenberger Theologen doch die Entscheidung zum „Vorstreich“ – mit deutlichem Vorbehalt ihrerseits – den „herren“, das waren die in Frankfurt versammelten schmalkaldischen Gesandten. Und Luthers auf die Konstruktion des Papstes als apokalyptischen Tyrannen und des Kaisers als „miles papae“ basierende Überlegungen, die es erlaubten gegen den sich als Christen deklarierenden, aber Gottes Wort verfolgenden Tyrannen – und sei es auch der Kaiser – vorzugehen, wurde in die Diskussionen der schmalkaldischen Bündner erst gar nicht eingespeist⁵⁰.

Die Zentrierung des Bündnisses um das Bedürfnis des einzelnen Bündnisteilnehmers nach „Rat und Hilfe“ und die inhaltliche Offenheit des Begriffs der *causa religionis* ermöglichten den beiden Hauptleuten, wobei der Kurfürst die treibende Kraft war, die bündische Militärhilfe für Goslar und Braunschweig seit der Jahreswende 1539/40 zielstrebig voranzutreiben, obwohl die reichsständischen und kaiserlichen religionspolitischen Ausgleichsbemühungen zu dieser Zeit in ihrem Zenit standen. Die wichtigsten Stationen waren: Dezember 1539 – Zusage militäri-

⁴⁸ Hessisches Staatsarchiv Marburg, Politisches Archiv Landgraf Philipps (PA), Nr. 508, fol. 1–160 (Votenprotokoll des Frankfurter Tages).

⁴⁹ *Wolgast*, Wittenberger Theologie (wie Anm. 2), 239–253.

⁵⁰ Vgl. hierzu den Nachweis der archivalischen Überlieferung zum Frankfurter Tag von 1539 bei *Haug-Moritz*, Schmalkaldischer Bund (wie Anm. 3), 667. Weder in den Protokollen noch der Korrespondenz findet sich ein Hinweis auf die Stellungnahme Luthers.

schen Schutzes des Bündnisses für die Stadt Braunschweig, sollte der seit 1538 sich zuspitzende Konflikt mit dem Wolfenbütteler Herzog eskalieren; Januar 1541 – Bereitstellung bündischer Gelder für militärische Sicherungsmaßnahmen Braunschweigs, über die zu verfügen dem Ermessen des Kurfürsten und Landgrafen anheim gestellt wurde; August 1541 – Mehrheitsbeschluß der potenten schmalkaldischen Bündner, daß der Konflikt Goslars mit dem Wolfenbütteler Herzog als Religionsache zu betrachten sei, die unter die bündische Schutzzusage falle, da Goslar unter anderem Schein, aber doch „aus dem Haß, der Inen vonn der Religion willen (...) begegnet“ von Herzog Heinrich mit der Tat bedrängt werde; April 1542 – bündische Legitimation des Kriegszuges zur Durchsetzung der Achtsuspension; Juli/August 1542 – „gegenwehrlicher Krieg“, Vertreibung Herzog Heinrichs und Okkupation des Herzogtums im Namen des Schmalkaldischen Bundes⁵¹

Mit dem 1542 handelnd verwirklichten kurfürstlichen Anspruch, mittels des Bündnisses reichische Konfliktfelder eigenständig und mit militärischen Mitteln zu bereinigen, aber kam notwendig wieder ein Thema auf die Tagesordnung, das man seit 1530 bewußt ausgeblendet hatte – der Kriegszug stellte die Rechts- und Friedensordnung des Reiches in Frage und berührte damit die kaiserliche Stellung unmittelbar. Die Rechtfertigungen, die die schmalkaldischen Bündner in dem sich anschließenden publizistischen Federkrieg mit Herzog Heinrich in den Jahren 1542 bis 1544 für ihr Handeln ins Feld führten⁵², soll abschließend die Aufmerksamkeit gelten.

Auffallend ist die abweichende inner- und außerbündische Legitimation des Feldzugs. Wurde im bündischen Kontext der Feldzug als Folge eines religiös motivierten Handelns Heinrichs von Braunschweigs gegen die beiden niedersächsischen Kommunen vorgestellt, so wurde gegenüber der reichischen Öffentlichkeit die schmalkaldische Unternehmung vollständig ihrer religiös-konfessionellen Implikationen entkleidet. Das Verhalten Heinrichs von Braunschweig, so führten die Schmalkaldener in all ihren Schriften aus, sei als Landfriedensbruch zu deuten und „in

⁵¹ Alle Nachweise bei *Haug-Moritz*, Schmalkaldischer Bund (wie Anm. 3), 202–214; vgl. auch *Thomas A. Brady*, Jacob Sturm and the Seizure of Brunswick-Wolfenbüttel by the Schmalkaldic League, 1542–1545, in: Festschrift für DeLamar Jensen, hrsg. v. Paul B. Pixton/Malcolm R. Thorp, Kirksville 1994, 17–31; *Friedrich Bruns*, Die Vertreibung Herzog Heinrichs von Braunschweig-Wolfenbüttel durch den Schmalkaldischen Bund, Bd. 1: Vorgeschichte, Marburg 1889; *Mentz*, Johann Friedrich (wie Anm. 32), 313–335; *Friedrich Koldewey*, Die Reformation des Herzogtums Braunschweig-Wolfenbüttel unter dem Regimente des Schmalkaldischen Bundes, Hannover 1868.

⁵² Abgedruckt bei *Hortleder*, Ursachen (wie Anm. 15), 4. Buch, Kapitel 38–40, 46–48 (1542–1544).

effectu“ einer „Vheden ... nicht unehlich“. Denn Heinrich verfolge das Ziel, die Bewohner von ,ihren Hab und Gütern, Weib und Kindern, zu verjagen“⁵³, wohlgermt nicht, worauf man bei der innerbündischen Rechtfertigung des Feldzugs abgehoben hatte, „Sie auch vom Wortt Gottes und angenommener Religion“ zu dringen. Die Fehdeführung aber unterliege der im Landfrieden von 1521 vorgesehenen Strafe. Und so wenig Zweifel sie daran ließen, daß die schmalkaldischen Stände sich zu diesem Feldzug entschlossen hatten, so stellten sie ihn doch nicht als Folge ihres Bündnisses dar. „Dann es seind je nach besag der Rechte nicht allein die, so ein bündnuß und vereinigung mit einander haben, sondern auch frembde und unverwandte Leute einander zu solcher notwendigen Rettung und Gegenwehr, Trost, Rath und Hulff zu beweisen schuldig.“⁵⁴ Landfriedensbruch zu ahnden sei, so führten sie weiter aus, eine Sache von Kaiser und Reich und so seien Goslar und die Protestanten insgemein auf dem Regensburger Reichstag des Jahres 1541 wie dem Speyrer des Jahres 1542 beim Kaiser vorstellig geworden. Daraufhin habe Karl V. sich der Sache angenommen und neben der im 1541er Reichstagsabschied enthaltenen generellen Suspension aller reichskammergerichtlichen Aktivitäten in Religionssachen den Protestanten in einer Deklaration gesondert versichert, daß die Goslarer Angelegenheit unter die suspendierten Fälle zu zählen sei. Die Weigerung Herzog Heinrichs, des Kaisers „Suspension zusampt erfolgter Declaration zu parieren und zu gehorsamen“, sein Mutwille und Ungehorsam, machten den „gewaltigem Überzug“ zu einem den Grundsätzen der Angemessenheit verpflichteten Einsatz von Gewalt und den Krieg zu einem „gegenwehlichen Krieg“⁵⁵.

Mit dieser vom kaiserlichen oberstrichterlichen Amt und dem positiven Reichsrecht abgeleiteten Legitimation des Einsatzes militärischer Gewalt wurde von den Schmalkaldener reichsöffentlich ein Verständnis der politischen Ordnung vorgetragen, dem ihr politisches Handeln seit der Bundesgründung gehorchte. Der Rekurs an den Kaiser gegen das Reichskammergericht war von Anbeginn Bestandteil des Umgangs der Protestanten mit den reichskammergerichtlichen Beschwerden einzelner Stände

⁵³ Ebd., 40. Kapitel „Des Churfürsten zu Sachsen und Landgraffen zu Hessen Antwort/der Röm. Königlichen Majest. auch den Keyserlichen Commisarien und dero zu Nürnberg versamleter Reichs Stände Bottschafften/auff ihre Werbung der Kriegshandlung/wider H. Heinrich zu Braunsch. wegen/im Feldlager vor Wolfenbüttel/den 11. August An. 1542“.

⁵⁴ Ebd., 48. Kapitel „Letzliche und endtliche Duplica oder Ableynung der Churfürsten/Fürsten/Graffen/Stätte/und Stände Christlicher Schmalkaldischer Einung/auff Herzog Heinrichs zu Braunschweig vermeynte Replik oder Schutzrede/Überreicht zu Speyer Anno 1544“.

⁵⁵ Ebd.

und auch das Ausschreiben gegen das Reichskammergericht im Jahr 1538 war darauf gerichtet, dem ‚Kaiser den Glimpf und dem Kammergericht den Unglimpf‘ zu geben⁵⁶. Im Gefolge des Wolfenbütteler Zuges sahen sich die Protestanten schließlich genötigt, die mit dem kaiserlichen oberstrichterlichen Amt einhergehenden politischen Handlungsmöglichkeiten für den Kaiser in einem Umfang zu konzedieren wie er viel mit den kaiserlichen, aus dem Spätmittelalter herrührenden Ansprüchen zu tun hat⁵⁷, aber nichts mit den Bemühungen der Reichsstände in der Zeit um 1500. Die oberstrichterliche Gewalt im Reich zumindest räumlich vom kaiserlichen Hof zu lösen und die ständische Mitsprache in der Rechtssprechung formell in Gestalt des „kaiserlichen und des Reichskammergericht“ zu institutionalisieren, war ein Kernstück der sog. Reichsreform gewesen⁵⁸. Die Schmalkaldener aber sahen sich genötigt, aus römisch-rechtlichem Gedankengut die Position des Kaisers im politischen Kosmos zu bestimmen, wie es von ständischer Seite aus – so weit ich sehe – nie zuvor und nie danach wieder statthatte. Die ‚Parteien zu weisen‘, Urteile zu suspendieren oder gleich zu kassieren, durch Deklaration zwischen Kaiser und Reichsständen erarbeitete Übereinkünfte zu interpretieren, all dies stellten die Schmalkaldener als Folge der „kaiserlichen Majestät ... Hochheit und Reputation“ dar, als „ihrer Kaj. Maj. ... sonderlich praerogativa, vor anderer niederer Obrigkeit, wie der Jurisconsultus Callistratus anzeigt.“⁵⁹

Es war Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, der der von den Schmalkaldener in der ersten Hälfte der 1540er Jahre postulierten kaiserlichen Gebotsgewalt die Bindung des Kaisers an Vereinbarungen und rechtliche Verfahrensnormen entgegensetzte und damit die traditionelle ständische Lesart der Reichsverfassungsordnung unterbreitete⁶⁰. Er for-

⁵⁶ *Haug-Moritz*, Schmalkaldischer Bund (wie Anm. 3), 299–310.

⁵⁷ *Schubert*, König (wie Anm. 22), 114–146.

⁵⁸ *Volker Press*, Das Reichskammergericht in der deutschen Geschichte Jahrhundert (Schriftenreihe der Gesellschaft für Reichskammergerichtsforschung, Heft 3), Wetzlar 1987; *Peter Moraw*, Rechtspflege und Reichsverfassung im 15. und 16. Jahrhundert (Schriftenreihe der Gesellschaft für Reichskammergerichtsforschung, Heft 10), Wetzlar 1990.

⁵⁹ *Hortleder*, Ursachen (wie Anm. 15), 4. Buch, 48. Kapitel „Duplica“ von 1544. Dort machen die schmalkaldischen Bündner unter anderen, gleichlautenden Aussagen, folgende Ausführung: Der Kaiser sei aus „höchst Richterlichem Ampt“ berechtigt, reichskammergerichtliche Entscheide für „nichtig zu erkenne oder (...) etwas seiner unrechtmessigkeit halben gänzlich zu cassieren, auch ohne alle Appellation. Welche Macht in einem solchen fall auch die beschriebenen Rechte ihrer Keys. Maj. als ein sonderlich praerogativa, vor anderer niederer Oberkeit geben, wie der Jurisconsultus Callistratus anzeigt.“

⁶⁰ *Hortleder*, Ursachen (wie Anm. 15), 4. Buch, 47. Kapitel „Hertzog Heinrichs zu Braunschweig/Replica/auff des Churfürsten zu Sachsen/Landgraffens zu Hes-

mulierte nun öffentlich den zentralen gedanklichen Bezugspunkt, der nicht nur bei dem grundlegenden Gestaltwandel der politischen Ordnung um 1500, sondern auch am Anfang des schmalkaldischen Bündnisses Pate gestanden hatte. Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel war es auch, der auf die Widersprüchlichkeit von libertärem Handeln und schmalkaldischer Verfassungsinterpretation hinwies. In seiner auf dem Speyrer Reichstag des Jahres 1544 öffentlich gemachten Deduktion legte er den Finger auf die zentrale Leerstelle protestantischen Argumentierens: Die Protestanten würden zwar ihr Handeln vom kaiserlichen Willen ableiten, zugleich aber selbst das Definitionsrecht beanspruchen, welche reichspolitischen Problemstellungen auf welche Weise bereinigt werden sollten. Sich den Anspruch der Protestanten zu eigen zu machen, so der Wolfenbütteler Herzog, eigenständig bestimmen zu können, wann „alle friedliche mittel und wege“ zu Ende gegangen waren und Gewaltanwendung als den Rechtssätzen der Gegenwehr entsprechend als angemessenes Mittel zur Konfliktbereinigung gelten konnte, bedeute nichts anderes, als Kaiser, König, Kammergericht und jegliche Satzungen abzuschaffen und sich selbst zum Kaiser und König zu machen.

III.

Zusammenfassend sei festgehalten:

1. Nicht „neue“, von den Theologen formulierte Ideen über die Ausgestaltung der politischen Ordnung stehen am Beginn der schmalkaldischen Bundesgeschichte, sondern spätmittelalterliches juristisches Denken und politisches Handeln. Herrschaft im Reich und in den Territorien wurde von den im Bündnis zusammengeschlossenen Obrigkeiten nicht zukunftsweisend-frühneuzeitlich, den Grundsätzen von Befehl und Gehorsam gehorchend, verstanden, sondern mittelalterlich, als ein Verhältnis auf Gegenseitigkeit, gedeutet. Noch 1546 begründeten der Kurfürst und Landgraf die bevorstehende Gegenwehr gegen den Kaiser nicht mit den von den Theologen Ende der 1530er Jahre entwickelten gedanklichen Konstrukten, sondern lehnsrechtlich⁶¹. Als Ausschöpfung, nicht als Ausdehnung altüberkommener libertärer ständischer Ordnungsvorstellungen, die sich auf ein Gespinst von spätmittelalterlichen Rechtssätzen berufen konnte, betrachteten die Bündner das Bündnis.

sen/und ihrer Mitverwandten nun erwehnte Geschicht/Handlung/und Fürbringen. Übergeben zu Speyer den 23. April Anno 1544“.

⁶¹ *Fridrich Hortleder*, Der Römischen Keyser- und Königlichen Maiestete/Auch des Heiligen Römischen Reichs (...) Handlungen und Außschreiben/(...) Von Rechtmässigkeit/Anfang/Fort- und endlichen Außgang des Teutschen Kriegs Keyser Carls des Fünfften (...), Gotha 1645, 3. Buch, Kapitel 38 f.

2. Der Umfang aber, in dem man die traditionellen politischen Freiräume auszuschöpfen vermochte, ist unauflöslich mit dem Bündnisinhalt – der Behauptung des wahren Wort Gottes in der Welt – verknüpft. In einer Zeit, in der jede Form von Interessenpolitik diskreditiert war⁶², konnte es nur einem Bündnis wie dem schmalkaldischen, das in der Welt für Gott und die Welt eintrat, gelingen, alle Beteiligten darauf zu verpflichten, an einer machtpolitisch effizienten Auffüllung des Gegenwehr-Begriffs mitzuwirken. Hierin unterscheidet sich der Bund – nach allem, was wir heute wissen – von allen zuvor und danach abgeschlossenen Bündnissen reichischer Obrigkeiten. 1542 gelang es den Hauptleuten, entgegen den Intentionen aller anderen Bündner, reichischen Libertätsansprüchen durch ihr Handeln in einer Art Ausdruck zu verleihen, die den Kern der politischen Ordnung, die friedens- und rechtswahrende Funktion des Kaisers, massiv tangierte.

3. Offenkundig wird aber auch, wo die Grenzen reichsständischen Libertätsstrebens noch im Zeichen des aufgebrochenen Glaubenszwiespalts lagen – in der Unmöglichkeit zu einer eigenständigen, vom Kaiser, so wiederum die Schmalkaldener, als ‚Quelle der rechten und waren Jurisdiction und ordentlichen Gewalt‘ unabhängigen Legitimation ihres Tuns zu gelangen. Erst die protestantischen Juristen und Reichsreligionspolitiker des 17. und 18. Jahrhunderts vermochten dieses Legitimationsdefizit zu reichisch-libertärem Handeln zu kompensieren, auch (wenn auch nicht vorrangig) dadurch, daß sie den Schmalkaldischen Bund zu dem machten, was er nicht war – zum Ausdruck einer neuen, erst im Zeichen des Religionsdissenses möglich gewordenen Form reichsständischen Freiheitsstrebens⁶³.

⁶² Dies zeigen auch und gerade die bündischen Diskussionen in der ersten Hälfte der 1530er Jahre um die Ausgestaltung der Gegenwehr *Haug-Moritz*, Schmalkaldischer Bund (wie Anm. 3), 443 f.

⁶³ *Gabriele Haug-Moritz*, Kaisertum und Parität. Reichspolitik und Konfessionen nach dem Westfälischen Frieden, in: ZHF 19 (1992), 445–482.

People Power? George Buchanan on Resistance and the Common Man

By Roger A. Mason, St. Andrews

It is certainly an exaggeration to claim (as Harold Laski once did) that George Buchanan's *De Iure Regni apud Scotos Dialogus*, first published at Edinburgh in 1579, was "the most influential political essay of the sixteenth century".¹ Nevertheless, Buchanan's elegant little work – only some 25,000 words in the Latin original – not only achieved more or less instant notoriety as an incendiary call to popular rebellion, but continued to attract vociferous comment and debate throughout the early modern period and beyond. Banned by the Scottish Parliament in 1584, its publishing history is largely confined to the Continent, where it was frequently reprinted, usually in conjunction with Buchanan's magisterial history of Scotland, *Rerum Scoticarum Historia*, first published at Edinburgh in 1582, the year of its author's death.² Thus editions of the *Historia* and the *De Iure Regni* together were issued at Frankfurt in 1584, 1594, 1624 and 1638; at Amsterdam in 1643 and possibly 1655; and at Utrecht in 1668 and 1697. The first printed English translation of the *De Iure Regni* (by the otherwise anonymous Philaethes) did not appear until 1680 and was swiftly followed by the burning of Buchanan's works by the common hangman at Oxford in 1683. However, the translation was reissued in 1689, to be followed the next year by the first English version of the *Historia*. The Whig triumph of 1689–90 clearly gave Buchanan a respectability that he had hitherto lacked in the Anglophone world of Stuart Britain. It is all the more noteworthy, therefore, that it was the great Jacobite scholar, Thomas Ruddiman, who in 1714–15 published at Edinburgh a magnificent edition of Buchanan's complete works, including in the first volume the most scholarly editions yet of both the *Dialogus* and the *Historia*.³

¹ In his introduction to a facsimile edition of the *Vindiciae Contra Tyrannos*: *H. J. Laski*, ed., *A Defence of Liberty against Tyrants*, London, 1924, 5.

² For the publication details that follow, see *John Durkan*, *Bibliography of George Buchanan*, Glasgow, 1994, 209–238.

³ *Georgii Buchanani ... Opera Omnia*, ed. *Thomas Ruddiman*, Edinburgh, 1714–15; this edition was reissued at Leiden with a preface by *Peter Burmann* in 1725.

As this suggests, just as Buchanan's immense stature in the Latin culture of early modern Europe is beyond dispute, so too is his highly significant place in the Anglophone Whig canon. Nevertheless, the precise extent of his radicalism, and the implications of his theory in terms of legitimising direct political action by the common man, remain matters of some debate. Quentin Skinner has gone so far as to claim that Buchanan was proto-Lockean in his political philosophy and that he was the first early modern writer "to articulate a fully populist as well as a completely secularised theory of the right to resist".⁴ Others, such as John Salmon and J. H. Burns, have been more cautious in their appraisals of Buchanan's thought: while Burns does not directly address Skinner's claims, he clearly shares Salmon's sceptical attitude to the view that Buchanan anticipated a Lockean understanding of individual natural rights.⁵ The purpose of this paper, therefore, is to reconsider the extent of Buchanan's radical populism and, in so doing, to reassess the rights and role that Buchanan assigned to the common man in resisting tyrannical authority. For those unfamiliar with George Buchanan, however, it is as well to begin by reflecting briefly on his career, the circumstances in which the *De Iure Regni* was composed, and its general scope and character. Consequently, the first part of what follows examines aspects of Buchanan's biography before reflecting on the various modes of argument deployed in the *De Iure Regni*; while the second is a more focused discussion of key elements of the radical political theory enunciated in Buchanan's most celebrated work.

*

While a full account of Buchanan's career and intellectual formation is unnecessary here, there are a number of biographical episodes that are particularly pertinent to the development of his political ideas and that are worth further comment.⁶ To begin at the beginning, it is undoubtedly significant that he was born, in 1506, close to the little village of Kill-

⁴ *Quentin Skinner*, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, 1978, Bd. 2, 338–45.

⁵ *J. H. Burns*, *The True Law of Kingship: Concepts of Monarchy in Early Modern Scotland*, Oxford, 1996, 191–209; *J. H. M. Salmon*, *An Alternative Theory of Popular Resistance: Buchanan, Rossaeus and Locke*, in: *J. H. M. Salmon*, *Renaissance and Revolt: Essays in the Intellectual and Social History of Early Modern France*, Cambridge, 1987, 136–54. See also *Jenny Wormald*, *Resistance and Regicide in Sixteenth-Century Scotland: The Execution of Mary Queen of Scots*, in: *Majestas*, I (1993), 67–87.

⁶ The standard modern biography is *I. D. McFarlane*, *Buchanan*, London, 1981, but see also *P. Hume Brown*, *George Buchanan: Humanist and Reformer*, Edinburgh, 1890.

earn, near Stirling, the fifth son of a landed family that had seen better financial days. The area of his birth was in the early sixteenth century predominantly Gaelic-speaking, and there is every reason to think that Buchanan was a native Gaelic speaker; but it was also, and more pertinently in the present context, very much Lennox territory, a region of the Scottish kingdom dominated by the branch of the Stewart family to which Mary Queen of Scots' second husband, Henry Stewart, Lord Darnley, belonged. Buchanan, like most contemporary Scots, was far from immune to the claims of family and kin and a strong sense of hereditary attachment to the Lennox Stewarts may well have come into play during the events following Mary's ill-fated marriage to Darnley in 1565. Certainly, the account of these events found in the *Historia* exhibits a pronounced pro-Lennox bias that combined with other factors to fuel Buchanan's palpable dislike and mistrust of the Queen of Scots.⁷

To return to his early career, however, it is clear that, despite his family's straitened financial circumstances, Buchanan received a first-rate education, initially financed by a wealthy maternal uncle, James Heriot. His uncle's generosity allowed Buchanan to study both at St. Andrews and Paris where, among his teachers, was his fellow Scot, the formidable logician, philosopher and theologian, John Mair, one of the leading contemporary exponents of a brand of conciliarist political theory to which Buchanan must have been exposed from an early age.⁸ Mair is a fine example of the continuing vitality of the late medieval scholastic tradition; nevertheless, during his years in Paris in the later 1520s, Buchanan decisively rejected Mair's dialectical method and scholastic preoccupations in favour of a more modish commitment to humanist grammar and rhetoric. And it was as a humanist educator and poet that he subsequently made his living and built his reputation. For three decades after 1530, Buchanan led the life of a wandering humanist scholar and teacher – in Scotland, England, Portugal, Italy, but primarily France – gradually establishing a name for himself as a neo-Latin poet and playwright of immense distinction. It is worth noting, moreover, that as well as being an accomplished Latinist, Buchanan was also a formidable Greek scholar, translating some of Euripides' plays into Latin.⁹ The

⁷ Buchanan's anti-Marian writings, including the relevant Books of the *Historia*, are conveniently brought together in *W. A. Gatherer*, ed., *The Tyrannous Reign of Mary Stewart: George Buchanan's Account*, Edinburgh, 1958.

⁸ The fullest analysis of Mair's thought is in *Burns*, *True Law of Kingship*, 39–75; for a sample of his conciliarist writings, see *J. H. Burns and Thomas M. Izbicki*, eds, *Conciliarism and Papalism*, Cambridge, 1997.

⁹ See *P. Sharratt and P. G. Walsh*, eds, *George Buchanan: Tragedies*, Edinburgh, 1983, for his Latin versions of *Medea* and *Alcestis* as well as his two most famous original Latin dramas *Jephtha* and *The Baptist*.

point is not unimportant in elucidating his political ideas, for the *De Iure Regni* betrays a man steeped not just in the literature of classical Rome, notably Cicero, Livy and Seneca, but also in that of ancient Greece, in particular the dialogues of Plato as well as, more predictably, Aristotle's *Politics* and *Ethics*.

While Buchanan's years on the Continent need no detailed treatment here, it is worth dwelling on an episode in his career that reveals something of his developing religious views: that is, his sojourn in Portugal between 1547 and 1552. Invited there to teach at a new humanist College of Arts at the University of Coimbra, Buchanan actually spent most of his time in Portugal as a guest of the Lisbon Inquisition.¹⁰ This was not his first brush with the ecclesiastical authorities: in Scotland in the 1530s he had been commissioned by King James V to write a series of scathing satires against the Franciscan order, later published as the *Franciscanus*, that so incensed the Archbishop of St. Andrews, Cardinal David Beaton, that Buchanan was forced to abandon his post as tutor to one of the king's illegitimate children and flee initially to England and then to France. The precise nature of the heresy charges levelled against him by the Lisbon authorities is less important here than the fact that the episode betrays not only a strong evangelical and anti-clerical side to Buchanan that owed much to the example of Erasmus, but also that he had dabbled (and probably much more than dabbled) with unorthodox theological beliefs. Given the religious climate of the 1530s and 1540s, and given the intellectual circles in which Buchanan moved, it is not surprising that he should be found testing – and transgressing – the bounds of theological orthodoxy. What is perhaps more surprising is that the Lisbon Inquisition let him off so lightly. Having abjured the heresies of which he was charged – and done penance by working on what would be his most enduringly popular and most frequently reprinted book, his metrical Latin paraphrases of the Psalms¹¹ – he was released in 1552 and returned to France the following year.

In France, Buchanan was eventually, in 1554 or 1555, engaged as tutor to Timoléon de Cossé, the son of the Maréchal de Brissac, the commander of the French armies in Northern Italy. As a result, he spent the next few years shuttling between Northern Italy, where the Marshal's military commitments generally confined him, and the family's estates in Normandy. At the same time, however, Buchanan's association with this powerful noble family brought him into direct contact with the royal court of the French king, Henri II. Given the impending marriage of

¹⁰ Full details of the episode are brought together in *James M. Aitken*, ed., *The Trial of George Buchanan before the Lisbon Inquisition*, Edinburgh, 1939.

¹¹ See *Durkan*, *Bibliography*, 71–157.

Mary Queen of Scots to the king's eldest son, François, it was an auspicious enough moment for a Gallicised Scot to exploit such court connections. Indeed, it would seem that Buchanan now saw his future as lying firmly in France, for in 1557, through de Brissac's good offices, he was granted letters of naturalisation by the French king that allowed him to receive ecclesiastical patronage from the Marshal in the form of a canonry in Normandy. While such clerical preferment did not necessarily mean that he had taken holy orders, recent research has revealed that, despite his strongly expressed anti-clerical convictions, Buchanan did in fact enter the Catholic priesthood.¹² Whether he did so from religious conviction or material necessity remains a moot point, but there can be no doubt that his new-found Catholic orthodoxy allowed him to cultivate the patronage of both Mary Queen of Scots and her immensely powerful Guise relatives. As a result, in 1561 when Mary decided to return to Scotland following her French husband's premature death in December 1560, Buchanan likewise made his way back to his native country.¹³

Mary returned to Scotland to rule as a Catholic Queen over a kingdom that had just experienced an armed rebellion and civil war that had successfully established Protestantism as the official religion of the Scots. However, it was a highly unstable settlement that was always likely to be upset by the issue of the Queen's marriage and, more broadly, by the pursuit of her long-standing Catholic claim to the English throne. Buchanan himself epitomised many of the ambiguities and tensions that underlay, and would finally undermine, Mary's brief personal rule in Scotland. For, on the one hand, either on his return to Scotland or shortly before, he formally broke with Catholicism and committed himself to Protestantism. The circumstances of his conversion remain wholly obscure – there is, for example, no evidence of any kind of cathartic spiritual experience to account for it – but it was sufficiently decisive for him to be on excellent terms with the Protestant lords who dominated the Queen's privy council (notably Mary's illegitimate half-brother, James Stewart, Earl of Moray) and to serve not only on various committees of the General Assembly of the Reformed Kirk, but even in July 1567 to act as its Moderator. On the other hand, however, Buchanan was equally at home in the Queen's essentially Catholic household, intimate with Mary herself, with whom he is said to have read Livy after dinner,

¹² *Elizabeth Bonner*, French Naturalization of the Scots in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, in: *Historical Journal*, 40 (1997), 1085–1115, esp. 1096.

¹³ For fuller consideration of Buchanan's return to Scotland and his subsequent relations with Mary, on which the following paragraphs are based, see *Roger A. Mason*, *George Buchanan and Mary Queen of Scots*, in: *Records of the Scottish Church History Society*, forthcoming.

while also playing the role of court poet, commemorating in formal Latin verse such events as her marriage to Darnley in 1565 and the birth and baptism of their son, the future James VI, in 1566.¹⁴ As an adherent of the Lennox family, these events were warmly welcomed by Buchanan. By the same token, however, Darnley's subsequent murder in February 1567 – for which Buchanan held Mary almost exclusively responsible – ensured that he would side with the coalition of nobles who would extort a 'voluntary' abdication from Mary in favour of her infant son. By the summer of 1567, Buchanan had clearly abandoned his former royal patron and become a client instead of the new Regent Moray.

Indeed, Buchanan's search for an alternative to Mary's patronage probably began in 1566 when he dedicated the first printed edition of his *Franciscanus* to Moray and received from him the gift of the principalship of St. Leonard's College at the University of St. Andrews. However that may be, it was in effect as a client of Moray that Buchanan moderated the crucial General Assembly of July 1567 that saw the Kirk call upon the Queen to abdicate. His subsequent devotion to his new patron, and sense of devastation at Moray's assassination in 1570, is clearly evident in the heroic stature accorded the Regent in Buchanan's *Historia*.¹⁵ Meanwhile, in the civil war that followed the constitutional revolution against Mary, and that was fought sporadically between the 'Queen's Men' and the 'King's Men' from 1568 to 1573, Buchanan emerged as the leading ideologue of the anti-Marian party, entrusted not only with preparing the case against the Queen – notably the savage but tendentious indictment of her licentiousness contained in the infamous *Detectio*¹⁶ – but also with the education of her son, whose tutor he was appointed in 1570 and who would remain in his charge until the ageing humanist finally died in 1582. It was in these circumstances that the *De Iure Regni* was composed. Although not published until 1579, when it was dedicated to the young James VI, it was first written immediately after Mary's deposition, in late 1567 and early 1568, with the express purpose of justifying the constitutional revolution against her. Manuscript copies of the draft text are known to have circulated in France and England in the 1570s, but it is impossible now to tell how thoroughly this original draft was revised for publication. It is unlikely, however, that it was very

¹⁴ His celebratory poem on the birth of James VI (*Genethliacon Jacobi Sexti Regis Scotorum*) is particularly noteworthy. Not only does it anticipate the austere view of kingship (though not the resistance theory) set out in the *De Iure Regni*, but it may well be indicative of Buchanan's increasing disenchantment with Mary's own conduct.

¹⁵ See *Gatherer*, *Tyrannous Reign*, *passim*.

¹⁶ *Detectio Mariae Reginae Scotorum*, 1571, translated in *ibid.*, 163–80.

extensively altered and it seems safe to assume that its form as well as the substance of its arguments remained largely unchanged.¹⁷

Just as the process of writing and revising the *De Iure Regni* remains complex and uncertain, so too does the precise place of the text in the canon of sixteenth-century political literature. It is generally grouped among a range of radical political tracts under the heading “Calvinist resistance theory”, and perhaps not unjustifiably so in so far as Buchanan knew John Knox and Christopher Goodman personally and numbered among his friends and correspondents both Theodore Beza and Phillippe du Plessis Mornay (the presumed author of the *Vindiciae Contra Tyrannos*). Yet Buchanan’s work is very different in character from the writings of either the British Marian exiles of the later 1550s or the Huguenot controversialists who wrote in reaction to the St. Bartholomew’s Eve massacre of 1572. First and foremost, as has frequently been noted, Buchanan’s text is strikingly secular in tone and mode of argument, a far cry from the biblical literalism of Knox and Goodman or even the rather less shrill biblicism of Beza and Mornay.¹⁸ In stark contrast to these authors, Buchanan shows little or no interest in anchoring his political theory in scriptural precepts and imperatives. Indeed, where he does address biblical issues in the *De Iure Regni*, he does so largely in negative terms. For example, when he takes time out to discuss the key Pauline injunction to obedience in Romans 13, he does so only to dismiss it as relevant exclusively to Paul’s own time. Such an historicist approach effectively negated the universal validity of scriptural authority that was fundamental to so much of the Protestant political polemic of the Reformation era.¹⁹

If Buchanan appears to have little in common with his fellow Calvinist monarchomachs in terms of scriptural argument, there may be more to be said for associating him with the kind of civil-law arguments deployed in the *Vindiciae* as well as the historical constitutionalism of

¹⁷ This complex issue, and the significance of the survival of a manuscript copy of the *Dialogus*, predating the published version and containing many (essentially stylistic) variants, is considered more fully in a forthcoming critical edition of the *De Iure Regni* edited and translated by Roger A. Mason and Martin S. Smith.

¹⁸ On the general character of Marian resistance theory, see Jane E. A. Dawson, *Trumpeting Resistance: John Knox and Christopher Goodman*, in: Roger A. Mason, ed., *John Knox and the British Reformations*, Aldershot, 1998, 131–53; cf. Roger A. Mason, ed., *Knox On Rebellion*, Cambridge, 1994. The most accessible introduction to the Huguenot writers is Julian H. Franklin, ed., *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza and Mornay*, New York, 1969.

¹⁹ Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, Bd. 2, 344; Roger A. Mason, *Kingship and the Commonwealth: Political Thought in Renaissance and Reformation Scotland*, East Linton, 1998, 223–4.

François Hotman's *Francogallia*.²⁰ Yet here too it seems that any similarities are more apparent than real. Buchanan had no formal legal training and, while he clearly did possess considerable knowledge of Roman law, frequently drawing on the *Institutes* and the *Digest* in the course of the *De Iure Regni*, his arguments do not have a juridical character and do not ultimately rest on the principles or practice of civil law.²¹ Likewise, it is wholly misleading to see his political theory as grounded in the alleged historicity of an "ancient Scottish constitution".²² It is true that in the *De Iure Regni* Buchanan does adumbrate in very sketchy form such an ancient constitution, and that he was to flesh this out in much more detail in the *Historia*. However, not only does Buchanan's use of history lack the massive legal documentation characteristic of Hotman, but it is essentially illustrative of principles arrived at by other means. Indeed, Buchanan evinced a deep distrust of the tyranny of custom and, while it was certainly convenient to identify precedents in Scottish history for the deposition of an errant monarch, it was by no means essential to the political theory enunciated in the *De Iure Regni*.²³

Clearly, then, Buchanan's political thought fits less easily into the mainstream of Calvinist or even Huguenot resistance theory than at first sight appears to be the case. But how then are we to characterise the *De Iure Regni*? And what modes of argument did Buchanan actually employ in stating his case for resistance to tyranny? As regards the character of his work, it is first and foremost a bravura example of humanist eloquence, a Socratic dialogue, modelled on Plato, between Buchanan himself and Sir Thomas Maitland, the younger brother of the Queen's more

²⁰ *Vindiciae Contra Tyrannos*, ed. George Garnett, Cambridge, 1994; *François Hotman, Francogallia*, ed. and trans. R. E. Giesey and J. H. M. Salmon, Cambridge, 1972. The latter was first published in 1573; the former in 1579, bearing an Edinburgh imprint (it was actually printed in Basle) and attributed to "Stephanus Junius Brutus, the Celt" – Scotland's (and perhaps Buchanan's) reputation for political radicalism was seemingly already well established.

²¹ However, it is worth noting in this context Buchanan's close friendship with the Roman jurist Nicolas de Grouchy, whose *De Comitibus Romanorum Libri III*, published in 1555, argued powerfully for the sovereignty of the Roman people rather than that of the aristocratic senate; see *McFarlane*, Buchanan, 403–5.

²² For this thesis, see *H. R. Trevor-Roper*, George Buchanan and the Ancient Scottish Constitution, in: *English Historical Review*, supplement 3 (1966). Though used in this paper as a convenient shorthand, 'ancient constitutionalism' is a potentially misleading way of characterising a mode of thought that was in Buchanan's case more complex and less institutionally-focused than the phrase perhaps implies.

²³ On Buchanan's distrust of custom, see *Rebecca W. Bushnell*, George Buchanan, James VI and neo-Classicism, in: *Roger A. Mason*, ed., *Scots and Britons: Scottish Political Thought and the Union of 1603*, Cambridge, 1994, 91–111; cf. *Mason*, *Kingship and the Commonwealth*, 233–4.

famous secretary, Sir William Maitland of Lethington.²⁴ The theme of their discussion is kingship – a case may perhaps be made for rendering the title *A Dialogue on the Law of Kingship* rather than *A Dialogue on the Right of the Kingdom* – and, while the first half of the text turns on the absolute necessity of subjecting kings to the rule of law, the second focuses on the remedies available to a community when a king – or tyrant – refuses to govern according to that law. The modes of argument that Buchanan employs in the course of the *Dialogus* are essentially threefold. Firstly, and most obviously, there is a powerful strain of Ciceronian civic humanism, with strong Stoic overtones, that at once emphasises the overriding need for private self-denial and control – the subjection of men’s base appetites to the iron rule of reason – and the public duty to subordinate self-interest to the common good of all. This selfless, often priggish, morality – heavily influenced by Livy as well as Cicero – is exemplified for Buchanan in the civic virtue of republican Rome but also in the city-states of ancient Greece. Second, underlying Buchanan’s Stoic civic morality, is an equally powerful and for present purposes more important strain of Aristotelian natural law theory, such as underpinned much radical scholastic and conciliar political thought, but which in Buchanan’s case is as likely to have developed through direct engagement with Aristotle’s *Politics* as through the influence of John Mair. Buchanan’s understanding of natural law, equated in effect with right reason, is the key to his political philosophy. Before exploring it further, however, it is as well to return briefly to his ancient constitutionalism, the third mode of argument characteristic of the *Dialogus*.

Buchanan’s appeal to an ancient Scottish constitution is best characterised as a form of feudal-baronial conciliarism to which he added a distinctive Celtic twist.²⁵ That is, he argued that the system of elective monarchy allegedly practised in ancient Scotland could only have been transformed into one of hereditary succession by primogeniture through some kind of agreement – effectively a contract – between the crown and the political community. The community, it is argued, would only have agreed to settle the succession hereditarily in a single family in return for guarantees that monarchical authority would be limited under the law. Significantly, in support of this entirely suppositious argument,

²⁴ For further details of Maitland’s career, and his vehement denial of ever having participated in such a conversation with Buchanan, see *W. S. McKechnie*, Thomas Maitland, in: *Scottish Historical Review*, 4 (1906–7), 274–93.

²⁵ Buchanan’s appeal to the past, and his retreat in the *Historia* from positions adopted in the *De Iure Regni*, are discussed in *Burns*, *True Law of Kingship*, 217–21; cf. *Roger A. Mason*, *Civil Society and the Celt: George Buchanan and the Ancient Scottish Past*, in: *E. J. Cowan and R. Finlay*, eds., *In Search of the Scots: Nation, Identity and History in Scotland’s Past*, Edinburgh, forthcoming.

Buchanan can offer no evidence other than the coronation oath by which a new monarch swears to uphold the law.²⁶ In the present context, however, the historicity of Buchanan's ancient constitutionalism is less important than its tendency to highlight the role of the nobility in counselling, restraining, deposing and ultimately killing the king. In other words, such appeals to alleged past practice, whether "apud Scotos" or elsewhere, may well serve to disguise in what Salmon describes as "a specious aura of conservatism" the full radical import of the theory they were intended to support.²⁷ The question thus arises whether Buchanan's theory of resistance is indeed socially restricted, confined more or less exclusively to the aristocratic leaders of a given political community, or whether the right to resist inheres in the common people as a whole? While the tone of the *Historia* is certainly thoroughly aristocratic, a close reading of the *De Iure Regni* suggests something altogether more radical: nothing less than a doctrine of popular sovereignty in which the people as a whole exercise continuous authority that is never surrendered or even delegated to a representative body of inferior magistrates.

Such a radically populist view of sovereignty sets Buchanan apart from contemporary Huguenot theorists who generally adhered to a belief in "virtual representation" by which the ultimate sovereignty of the people as a whole was effectively exercised on their behalf by a socio-political elite acting through such bodies as Parliament or the Estates. Yet, as we shall see, while the difference between Buchanan and other contemporary theorists is ultimately quite clear-cut, there are elements of his theory that remain hard to elucidate with any confidence. The brevity of the *De Iure Regni*, and the very fact that it takes the form of a dialogue, mean that at certain crucial points key ideas are less well-developed than one would wish. The result, whether intentional or not, is a certain ambiguity that leaves some room for interpretation. What follows focuses on four such passages, two of which relate directly to the issue of the virtual representation of the people's ultimate sovereignty, but all of which are critical to understanding the thrust and tenor of Buchanan's political philosophy as a whole.

*

²⁶ *George Buchanan*, *De Iure Regni apud Scotos Dialogus*, Edinburgh, 1579, 61–66. All references to the *Dialogus* are to this edition.

²⁷ *Salmon*, *Alternative Theory of Popular Resistance*, 140; for an example of such a conservative reading of Buchanan's text, see *Roger A. Mason*, *Rex Stoicus: George Buchanan, James VI and the Scottish Polity*, in: *John Dwyer, Alexander Murdoch and Roger A. Mason*, eds., *New Perspectives on the Politics and Culture of Early Modern Scotland*, Edinburgh, 1982, 9–32.

The first passage occurs at the very outset of the *Dialogus* where Buchanan embarks on an analysis of the origins of social organisation in order to explain why kings were initially created.²⁸ Thus he asks Maitland whether “there was once a time when men lived in huts and even in caves, living a wandering, nomadic existence without laws or settled habitations, and that they gathered together as their fancy took them or some common convenience and advantage inclined them?” This sketchy portrait of a pre-social “state of nature” is a loose paraphrase of a well-known passage in Cicero’s *De Inventione*, where Cicero proceeded to attribute social and political organisation to the persuasive powers of an orator working on man’s innate self-interest.²⁹ In his discussion of the *De Iure Regni*, Quentin Skinner seizes on Buchanan’s use of these lines to argue that the Scotsman adhered to an anti-Aristotelian, proto-Lockean view of individuals coming together in society for purely selfish, utilitarian ends.³⁰ However, as both Salmon and Burns have pointed out, it is not quite so simple as that. For having paraphrased Cicero’s account of the origins of social and political organisation, Buchanan immediately and quite decisively rejects it. For him neither Cicero’s orator nor naked self-interest drew men together in organised society. On the contrary, it was “a certain force of nature (*naturae vis*)”, “a light divinely shed upon our souls (*lucem animis nostris divinitus infusam*)”, clearly identified with “*lex naturae*” or the law of nature, that was responsible for such human association.³¹

Yet, notwithstanding this apparently clear re-affirmation of the Aristotelian belief in the naturalness of social and political organisation, a certain tension does persist in Buchanan’s analysis. For albeit God and nature lay behind ordered society, it was man’s ability to reason, and thus to calculate common advantage, that set him apart from brute animals and led him to see the utility of that society.³² Likewise, it was the

²⁸ For what follows, see *Buchanan*, *De Iure Regni*, 8–10.

²⁹ *Cicero*, *De Inventione*, I, ii, 1.

³⁰ *Skinner*, *Foundations of Modern Political Thought*, Bd. 2, 340–1.

³¹ *Buchanan*, *De Iure Regni*, 10–11. Ironically, in refuting the view that it was “some orator or lawyer who assembled men together”, Buchanan invokes another work of *Cicero* (*De Republica*, VI, xiii, 13) to assert that, “like Cicero, I think there is nothing on earth more pleasing to the supreme God who rules this world than those communities of men bound by the law which are called commonwealths (*civitates*)”. On the mature Cicero’s embarrassment at the youthful *De Inventione*, see *Salmon*, *Alternative Theory of Popular Resistance*, 141; cf. *Burns*, *True Law of Kingship*, 196–7.

³² Cf. *Salmon*, *Alternative Theory of Popular Resistance*, 141: “... having slammed the front door in the face of Maitland’s argument about utility, Buchanan allowed it to return by a back entrance”. As Salmon points out, Buchanan’s stance is once again indebted to *Cicero* who, in *De Officiis*, I, iv, 11–12, had

ability to perceive common advantage that led both to the making of kings and the framing of laws. As regards the former, the creation of kings, there is no doubt that Buchanan believed that the power to make and unmake kings lay with the people: “the people”, as he put it, “have the right to confer authority on whomever they wish.”³³ Nor is there anything to suggest that he believed that the people as a whole had transferred or surrendered their right to elect their ruler to any representative body or institution empowered to act on their behalf. In this respect, in the apparent absence of any notion of the people’s virtual representation, Buchanan’s populism seems extreme indeed – far more so, as both Salmon and Skinner point out, than that of any of his Huguenot counterparts.³⁴

However, there are two further, admittedly somewhat ambiguous, passages that require consideration at this point. The first occurs in the course of a lengthy discussion of the need to subject the kings elected by the people to the authority of the laws. Much of this part of Buchanan’s text echoes similar arguments in Aristotle’s *Politics* and Plato’s *Politicus* or *The Statesman*. Like his ancient sources, Buchanan concedes that were the people to elect as their king a man of truly outstanding virtue – the equivalent of Plato’s “philosopher-king” or Aristotle’s “best of men” – then he would, in Aristotle’s words, be “a god among men”; indeed, as Aristotle goes on to say in a passage alluded to by Buchanan, such kings would be so “utterly superior to others” that they would be “a law in themselves”.³⁵ Continuing to follow his ancient sources, Buchanan not surprisingly goes on to recognise that such paragons are extremely rare, and he therefore pursues at length a line of argument succinctly summed up in Plato’s *Politicus* to the effect that “mankind are obliged to meet and compose written laws, endeavouring, as it seems, to approach as nearly as they can to the true form of government”.³⁶ At this point, however, Buchanan begins to diverge sharply from Plato and Aristotle. For, unlike them, he is so distrustful of how royal authority might be manipulated and abused that he will allow no room whatsoever for the king to perform any independent legislative or judicial function. The authority of the law over the king must, for Buchanan, be absolute and complete.³⁷

emphasised the importance of human rationality – the faculty that distinguished men from beasts – “in calculating the utility of communal living”.

³³ *Buchanan*, *De Iure Regni*, 15.

³⁴ *Salmon*, *Alternative Theory of Popular Resistance*, 142; *Skinner*, *Foundations of Modern Political Thought*, Bd. 2, 342.

³⁵ *Buchanan*, *De Iure Regni*, 29–30; *Aristotle*, *Politics*, III, xiii, 13–14 (1284a).

³⁶ *Plato*, *Politicus*, 301d–e. For direct echoes of these sentiments, see *Buchanan*, *De Iure Regni*, 15, 18.

As a ruler cannot, in Buchanan's view, be permitted to make the law to which he is subject, the question naturally arises as to who, if not the king, is to be the author of the law? To this Buchanan supplies an answer, worth quoting at length, that combines an apparently unequivocal assertion of the people's sovereign right to make the law with a somewhat more ambiguous view of the law-making role of a council representative of the people:

Maitland: But in entrusting the government of the kingdom to laws rather to kings, you must beware, I beg you, not to subject this man, whom in name you have made a king, to a tyrant who can "hold him down by his authority and curb him with chains and prison-bars"; and only stop short of loading him with fetters and sending him to work on the land or to serve in the mill.

Buchanan: Fine words! I am not imposing anyone as master over him, but I want the people, who have granted him authority over themselves, to be allowed to dictate to him the extent of his authority, and I require him to exercise as a king only such right as the people have granted him over them. Nor do I wish these laws to be imposed by force, as you interpret it. Rather, I believe that, after consultation with the king in council, a decision should be taken in common in matters which affect the common good of all (sed communicato cum rege consilio communiter statuendum arbitror quod ad omnium salutem communiter faciat).

Maitland: Then you want to grant this function to the people?

Buchanan: Yes, to the people, unless perhaps you think otherwise.

Maitland: Nothing, it seems to me, could be less just.

Buchanan: Why is that?

Maitland: You are familiar with the phrase "the many-headed monster". You know, I think, how rash and fickle the people are.

Buchanan: I have never thought this task should be left to the judgement of the people as a whole (universus populus). Rather, as is roughly our own practice, selected men from all the Estates should meet with the king in council; then, once a "preliminary resolution" has been drawn up by them, it should be referred to the judgement of the people (sed ut prope ad consuetudinem nostram ex omnibus ordinibus selecti ad regem in consilium coirent, deinde, ubi apud eos προβουλευμα factum esset, id ad populi iudicium deferretur).³⁷

What is one to make of this remarkable exchange? On the one hand, it is a clear re-statement of the sovereignty of the people as a whole; yet, on the other hand, there is much more than a hint of some form of virtual representation involving the transfer or delegation of the people's sovereign authority to a representative council. The last paragraph is

³⁷ This is the main burden of the argument pursued in *Buchanan*, *De Iure Regni*, 26–42. In contrast, Plato and Aristotle consistently allowed the ruler discretionary power to override the law in the interests of justice and equity.

³⁸ *Ibid.*, 32.

particularly interesting – and particularly puzzling. Many years ago, J. H. Burns suggested that its final clause “*id ad populi iudicium deferretur*” implied some sort of popular plebiscite or referendum through which proposed legislation was indeed subject to the judgement of the whole people.³⁹ However, Burns has since retreated from this position, prompted by the suggestion that, if the phrase “*prope ad consuetudinem nostram*” is taken to refer to late sixteenth-century Scottish practice, plebiscites and referenda were hardly what Buchanan could have had in mind. Instead, Burns concurs with the view that what Buchanan was actually alluding to was the customary Scottish practice whereby the Three Estates meeting in Parliament elected a small representative body – known as the Committee of the Articles – that was responsible for formulating legislation which was then presented to the full Parliament for final approval.⁴⁰

However, this interpretation of the passage has itself not gone unchallenged. Dr Julian Goodare has confidently declared that the case based on Scottish practice is invalid on a number of counts and that Burns’s original and far more radical understanding of the passage is in fact the correct one. Yet Goodare’s gloss on the passage – turning on the dubious proposition that “as is roughly our own practice” refers only to the representatives of the Estates meeting with the king in council and not to the submission of its resolutions to the judgement of the people – is not altogether convincing.⁴¹ The suspicion, therefore, remains that Buchanan did have in mind here some form of virtual representation such as he believed was reflected in Scotland’s constitutional arrangements. Some support for this view, though it is by no means conclusive, may be inferred from looking more closely at Buchanan’s use of the

³⁹ J. H. Burns, *The Political Ideas of George Buchanan*, in: *Scottish Historical Review*, 30 (1951), 60–8, where he suggests (64) that Buchanan believed that the people should have “a more continuous sovereign control than Locke was to accord them in the Second Treatise”.

⁴⁰ This interpretation of the passage was put forward in *Mason, George Buchanan, James VI and the Scottish Polity*, 20, where it is argued that there may be an implied distinction in the quoted lines between “*universus populus*”, meaning the whole people, and “*populus*”, understood in the more socially restrictive sense of the political community or nation. The essentials of this interpretation are endorsed in *Burns, True Law of Kingship*, 201–2.

⁴¹ *Julian Goodare, The Estates in the Scottish Parliament, 1286–1707*, in: *Parliamentary History*, 15 (1996), 11–32, at 17–18 and note 39. His further more technical argument, focusing on the precise relationship between the sixteenth-century Scottish Parliament and the Committee of the Articles, may or may not be correct, but takes no account of the loose parallelism implied by Buchanan’s phrase “*prope ad consuetudinem nostram*”. His more legitimate criticism that to refer simply to the nobility as the political nation is overly restrictive is considered further in the conclusion to this paper.

Greek term “probouleuma” – loosely translated above as “preliminary resolution”. For what Buchanan is presumably referring to here is the ancient Athenian system where the popular assembly (the ekklesia) elected a smaller council (the boule) that both acted as a standing committee of the ekklesia and was responsible for preparing motions and resolutions (probouleuma) for its consideration. Buchanan could have read a description of this in one of his favourite authors, Plutarch, whose *Life of Solon* briefly outlines the practice.⁴² Yet, while on the face of it this bears comparison with the relationship between the Scottish Parliament and its Committee of the Articles, there remains an obvious problem with identifying either the Scottish Parliament with the Athenian ekklesia or the Scottish Committee of the Articles with the Athenian boule. After all, whereas in Athens the ekklesia was a truly popular assembly of some 40,000 citizens, the Scottish Parliament manifestly was not; likewise, whereas the Athenian boule consisted initially of 400 and later 500 citizens, the Scottish Committee of the Articles comprised a mere twenty or thirty representatives.

In the light of this, it is difficult to dissent from Burns’s view that this particular passage is “easily misconstrued and hard to elucidate with confidence”.⁴³ Nevertheless, it does seem as if Buchanan, while remaining committed to the ultimate sovereignty of the people as a whole, is prepared to countenance some form of virtual representation in an ill-defined council. This is at one and the same time confirmed and further confused by the third key exchange in the *Dialogus* that is worth attention here. This occurs towards the climax of the work when Buchanan and Maitland enter into a discussion of the critical issue of who exactly has the authority to hold a tyrannical ruler to account. Not unexpectedly, Buchanan tells us that this power is vested in the people. But Maitland immediately qualifies Buchanan’s statement by adding: “In the people as a whole, yes, or in the greater part of them. I make you this further concession: it is vested in those to whom the people or the greater part of the people have transmitted that power” (“In universo quidem populo aut in maiore eius parte. Illud etiam amplius tibi largior, in iis in quos populus aut maior pars populi eam potestatem transmiserit”).⁴⁴ Buchanan’s immediate assent to this proposition – “Thank you,” he says, “for saving me that trouble” – would seem to confirm that he did indeed envisage popular sovereignty being delegated (though

⁴² *Plutarch*, Solon, XIX, 1–2. On the system more generally, see *P. J. Rhodes*, *The Athenian Boule*, Oxford, 1972, and *J. Boardman, J. Griffin and O. Murray*, *The Oxford History of the Classical World*, Oxford, 1986, 136–41.

⁴³ *Burns*, *True Law of Kingship*, 201.

⁴⁴ *Buchanan*, *De Iure Regni*, 88.

never alienated) to some unspecified representative body. At the same time, however, the passage raises yet another problem: for what exactly is meant by “maior pars populi” (“the greater part of the people”)? Is this a purely quantitative and numerical majority or is there a qualitative dimension such as was implied by Marsilius of Padua’s “valentior pars” or the conciliarists’ use of the phrase “maior et sanior pars”?⁴⁵

From the interchange that ensues it would seem that Buchanan is thinking in *both* quantitative *and* qualitative terms. For having commented on the many short-comings of the common people – their avarice, inconstancy and self-interest – Buchanan asks, “Who, then, are to be counted as citizens?” The answer he provides is as illuminating as it is eloquent:

Those who obey the laws and uphold human society, who prefer to face every toil, every danger, for the safety of their fellow countrymen rather than grow old in idleness, enjoying an ease divorced from honour, and who keep always before their eyes, not their immediate pleasures, but the renown in which posterity will hold them. And although there are those who recoil from danger out of fear or regard for their own interests, yet the splendour of a noble action and the beauty of virtue will raise dejected spirits, and those who will not venture to take the initiative or to lead will not hesitate to be followers. So if citizens are reckoned, not by number, but by worth, not only the better part but also the greater will stand for freedom, honour and integrity (Itaque si cives non e numero sed dignitate censeantur, non solum pars melior sed etiam maior pro libertate, pro honesto, pro incolumitate stabit).⁴⁶

Even by humanist standards, this is a strikingly optimistic assessment of man’s civic capacities. More importantly, however, what is conspicuously absent from Buchanan’s definition of citizenship is any reference to social class, wealth or, most notably of all, property. The inference must surely be that any man – whether of noble, middling or common status – has the duty as well as the capacity to participate in the active civic life. If there is a criterion for citizenship, it is not wealth and property, but the powers of reasoning that Buchanan saw as necessary to control man’s self-serving appetites in the interests of the common good.

⁴⁵ *Francis Oakley*, On the Road from Constance to 1688: The Political Thought of John Major and George Buchanan, in: *Journal of British Studies*, 1 (1962), 1–31, argues that Buchanan was following Mair in effectively vesting sovereignty in a body such as the Three Estates; *Salmon*, *Alternative Theory of Popular Resistance*, 142–3, argues for a more populist interpretation of the passage, but concludes: “Just as it is wrong to attribute a doctrine of elitist representation to Buchanan, so also is it mistaken to read into him the Lockean concept of a purely quantitative majority”. See also *Burns*, *True Law of Kingship*, 206–7, for a similar view. What follows here is in broad agreement with Salmon’s interpretation.

⁴⁶ *Buchanan*, *De Iure Regni*, 89–90.

This appears to be fully borne out by the fourth and final passage from the *De Iure Regni* to be considered here – a passage towards the end of the *Dialogus* where Buchanan openly advocates the explosive doctrine of single-handed tyrannicide. It will be clear enough already that Buchanan believes in the ultimate sovereignty of the people, that he holds that the only legitimate form of government is government by consent, and that the ruler must govern according to laws approved (albeit perhaps only virtually) by the people as a whole. Kings, in short, reign on condition that they fulfil the true purpose of government as summed up for Buchanan (as for so many of the late sixteenth-century monarchomachs) in the Ciceronian maxim, “*salus populi suprema lex esto*”.⁴⁷ There is, in effect, though Buchanan does not use the term, a contract (*foedus*) between the king and the people who have made him king. What Buchanan does say, on the only occasion when he explicitly talks in contractarian terms, is that there is a “mutual pact” (“*mutua pactio*”) between a ruler and his subjects.⁴⁸ He then proceeds to argue that, if the king violates his side of the bargain, “breaking up the human society which he was appointed to hold together”, he becomes a tyrant, “an enemy of the people”, against whom the people may legitimately wage war. Moreover, and here the full inflammatory extent of Buchanan’s populist radicalism becomes apparent, he declares that “when a war has once been undertaken against an enemy for a just cause, it is the right not only of the people as a whole but also of individuals to kill the enemy” (“*ius est non modo universo populo sed singulis etiam hostem interimere*”).⁴⁹

Not only is Buchanan here legitimising single-handed tyrannicide, but crucially, he is doing so in such a way as to offer no institutional checks on individual initiative. One might reasonably have expected that some official body – whether a Parliament or Council – would have been required to make a public declaration that a ruler was a tyrant and, as such, a legitimate target for a public-spirited assassin. Buchanan, however, studiously avoids making any such provision. Tyrants are, in his view, self-declared as public enemies simply through their vicious and illegal behaviour. The potentially anarchic implications of this are raised by Maitland when he complains that, “... if anyone at all is allowed to kill a tyrant, see what an opening for villainy you leave to wicked men, how great a danger you create for the good, how much licence you allow the bad, and what wholesale chaos you set loose on everyone”.⁵⁰ Yet

⁴⁷ *Buchanan*, *De Iure Regni*, 34; *Cicero*, *De Legibus*, III, iii, 8. Hotman, for example, added the maxim in capitals at several places in the 1576 edition of *Francogallia*.

⁴⁸ *Buchanan*, *De Iure Regni*, 96.

⁴⁹ *Ibid.*, 96–7.

Buchanan remains wholly and significantly unrepentant: “I am explaining what legitimately may and should be done,” he says, “I am not issuing a call to action.” In effect, without conceding anything to Maitland’s fears, he washes his hands of any ill-consequences of the radical theory he has developed. “So,” he concludes, “if anyone attempts it [tyrannicide] rashly, the blame for his mistake does not attach to me any more than a doctor who has properly prescribed remedies for diseases should bear the blame for someone who has given them to patients at the wrong time.”⁵¹

*

If then one sets aside the historical dimension of Buchanan’s argument, and concentrates instead on the natural law theory that lies at the heart of the *De Iure Regni*, what one finds is a doctrine of popular sovereignty that is not only essentially secular but that allows to the people as a whole, and even to individual citizens, the right to resist and kill a tyrannical ruler. Both in his rejection of theological imperatives and in his apparent willingness to bypass the claims to political authority of representative individuals and institutions, Buchanan does it seems differ markedly from his French Huguenot counterparts as well as from earlier Calvinist and Lutheran theorists. Significantly, however, citizenship is not defined by Buchanan in terms of Lockean natural rights, but rather in terms of Ciceronian and Stoic notions of moral fitness and worth. Man’s civic capacities – the ability above all to subordinate private interest to the public good – will be realised through subjecting his base passions to the rule of reason. Ultimately, therefore, and perhaps not unexpectedly in a humanist teacher, education emerges as the key to releasing man’s capacity to participate in the active civic life. Moreover, while wealth and property may facilitate training for public life, they are not absolute prerequisites for participation in the “*vita activa*”. In theory, the common man was for Buchanan as capable as the wealthiest noble of displaying the civic consciousness that defined true citizenship.

In practice, of course, in the pages of the *Historia* as in his own political life, Buchanan did look to the traditional leaders of Scottish society to uphold the commonweal in the face of egregious tyranny. It is perhaps no coincidence that the *De Iure Regni* was so often published coupled together with the *Historia*. Buchanan would doubtless have accepted that the natural law principles that underlay his theory of citizenship

⁵⁰ *Ibid.*, 99.

⁵¹ *Ibid.*, 100–1.

would have to be adapted to local circumstances and might operate differently in different contexts and countries. As regards Scotland, it has been asserted by Julian Goodare that Buchanan was intent on widening the political franchise, in effect acting as the spokesman for an emerging class of lesser property owners “who had supported the revolution of 1560 but who had not hitherto been represented in Parliament”.⁵² While the argument is an intriguing one, and squares with changes in contemporary Scottish society that saw lesser landowners playing a far more dynamic role on the national political stage, Goodare presents no substantive evidence in support of his claim. It is certainly true that in Scotland as elsewhere a new breed of literate, often highly educated, property owners might find ideological comfort in humanist definitions of citizenship and the “*vita activa*”.⁵³ In the *Historia*, however, Buchanan shows little interest in looking beyond the traditional aristocratic political elite even to this emerging pool of potential citizens, far less the common man.⁵⁴ The explosive and socially corrosive populism of the *De Iure Regni* is tempered by the social conservatism of the *Historia*’s thoroughly aristocratic constitutionalism. The political activism of the common man remains wholly theoretical: a potential for citizenship that was yet to be realised in a Scottish political arena where humanist (and Calvinist) individualism was only just beginning to erode the entrenched corporatist culture of kinship and lineage.⁵⁵ The *De Iure Regni* looked to a brave new world of participatory popular politics, but the *Historia* is redolent of a more traditional world of baronial conciliarism – albeit a world informed and reshaped by Buchanan’s profound commitment to the austere civic values of the classical republic.

⁵² Goodare, *Estates in the Scottish Parliament*, 18, note 39.

⁵³ Arthur H. Williamson, *A Patriot Nobility? Calvinism, Kin-ties and Civic Humanism*, in: *Scottish Historical Review*, 72 (1993), 1–21.

⁵⁴ Paradoxically perhaps, Buchanan’s scorned mentor, John Mair, displays much more interest in the emancipation of lesser landowners from the control of the great nobility than does Buchanan: see *Mason*, *Kingship and the Commonweal*, 56–63. In the *Historia*, despite Buchanan’s alleged desire to legitimise their active political participation, the unprecedented appearance of 100 lairds at the Reformation Parliament of 1560 is not even mentioned.

⁵⁵ Jenny Wormald, *Bloodfeud, Kindred and Government in Early Modern Scotland*, in: *Past & Present*, 87 (1980), 54–97; Keith M. Brown, *Bloodfeud in Scotland, 1573–1625: Violence, Justice and Politics in an Early Modern Society*, Edinburgh, 1986.

III. Monarchie und Untertan, ca. 1590–1650

Religious War and Constitutional Defence: Justifications of Resistance in English Puritan Thought, 1590–1643*

By Glenn Burgess, Hull

In 1642 English puritans (and others) embarked on what would turn out to be a protracted war with their king, Charles I. In the eyes of at least one modern historian, this was “England’s last war of religion”.¹ Justifications of it poured from the printing presses in abundance; but it is arguable that the puritans were not at all well prepared for this intellectual task. Important features of puritan political culture served, from the late Elizabethan period onwards, to inhibit the development of theories of resistance. This essay will explore both the character of these inhibitions and the means by which they were overcome. Its central claim is that studying the re-emergence of resistance theory within puritan political thought is not predominantly an inquiry that can be conducted in terms of *influence* (Scottish or Continental) or in terms of *continuity* (between the ideas of the 1640s and a “pre-revolutionary” political culture); instead, it requires us to understand the conditions that activate a dormant body of discourse or theory.

Of course, puritanism was not the only strand that went into the making of the English Revolution or its political thought, but it can be argued that a focus on puritan political culture provides us with the most direct approach to a Civil War in which the two sides were most clearly identified by their religious character. The clash of the 1640s was for many of those involved a clash between those who wanted to reform the Church of England and those who wanted to preserve it in a purified pre-Laudian form, to preserve, that is, the Elizabethan-Jacobean church. There are, of course, exceptions. More obviously, most defences of the Civil War were cast in legalistic rather than religious language. That is as true of those written by puritan ministers as it is of those written by such Erastian lawyers as Henry Parker and William Prynne. It is possible,

* I am grateful to Professor Colin Davis (East Anglia) and to Professor John Morrill (Cambridge) for their comments on a draft of this essay.

¹ *John Morrill*, *The Religious Context of the English Civil War*, in: *Morrill*, *The Nature of the English Revolution*, London 1993, 45–68.

however, to see that these legalistic arguments existed *within* a world in which political arguments were activated by religious considerations. The subject that takes us most directly into this world is casuistry.

I. The Centrality of the Casuistical Mode

English political culture in general – and puritanism in particular – were fundamentally casuistical.² For the greatest of puritan casuists, William Perkins, the paradigmatic casuistical situation was that involving the clash between the conscientious duty to obey God and the conscientious duty to obey the king.³ Well before the emergence of puritanism, the first English proponents of protestant “resistance” theory, the Marian exiles, cast their thought in precisely this way. Christopher Goodman, for example, presented his call for the slaying of his idolatrous queen as a sermon on the text (Acts, 5.29) requiring Christians to obey God before man.⁴ Much resistance theory, and many political writings that addressed the question of obedience, was cast in the same mould, as a conflict between rival duties each with genuine claims on the conscience. This meant of course, that obedience to human authority could never have been total or automatic. That was true for everyone, conformist and puritan, Catholic and Protestant: the casuistic approach, though central to puritanism, was (of course) by no means confined to it.

Puritan casuistry was addressed to all (true) “Christians”. There were, naturally, ways of avoiding the populist consequences of this (the doctrine of callings, for example; and more importantly a conception of conscience that emphasised its public and shared quality as opposed to its private or inner dimensions); but in principle casuistry invited everyone, the common man and perhaps even the common woman included, to exercise his (or her) own judgement. It gave to everyone some duty in conscience to assess the demands and impositions laid upon them. Again, the Marian exiles of the 1550s, in their zeal and desperation, express the point less guardedly than their seventeenth-century successors. As John Ponet put it, obedience to human laws clearly was not straightforward or without

² For introductions to this theme see: *Keith Thomas, Cases of Conscience*, in: *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England. Essays Presented to G. E. Aylmer*, eds John Morrill/Paul Slack/Daniel Woolf, Oxford, 1993, 29–56; *Perez Zagorin, Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass. 1990, 221–54.

³ *Thomas F. Merrill, William Perkins 1558–1602. English Puritanist*, Nieuwkoop 1966, 11.

⁴ *Christopher Goodman, How Superior Powers Oght to be Obeyd of Their Subjects: and Wherin They May Lawfully by Gods Worde be Disobeyed and Resisted*, Geneva 1558.

limit. The fact that a law was made by properly constituted authority did not by itself make that law right, and every individual Christian was required to examine the substance of a law before he obeyed it. No human command or duty could command automatic obedience.

It is not the mannes waraunt that can discharge the[e], but it is the thinge it self that must justifie the[e]. It is the mater that will accuse thee, and defende thee: acqyte thee, and condemne thee: whan thou shalt come before the throne of the highest and everlasting power, wher no temporal power will appeare for thee, to make answer for thy self, and for what so ever thou hast done. And therefore christen men ought well to considre, and weighe mennes commaundementes, before they be hastie to doo them, to see if they be contrarie or repugnant to goddes commaundementes and justice: which if they be, they are cruell and evill, and ought not to be obeyed.⁵

Political authority was always conditional, and obedience had inescapable limits. Christians needed always to assess their conscientious duties carefully. Of course, these arguments did not always (indeed, did not usually) lead to theories of resistance, active disobedience or tyrannicide. They were commonplaces of Christian thought, and yet they still provided a simple framework within which political theories of resistance could be activated, as circumstances required. Catholics were accused of doing just this, though for the most part the accusation was unjust.⁶ It is important to remember that in most cases, for Catholics, conformists and presbyterians (though not for all puritans), it was not individual conscience that mattered, but the well-informed conscience, publicly shared, and guarded and shaped by the church. Among the conformist divines, Hooker fully understood his puritan opponents when he recognised the need to construct an argument that would show why the public conscience of the state-church should override the claims of private conscience.⁷ Notwithstanding all of these qualifications, though, casuists were compelled to face the *conditional not absolute* nature of all human judgement, and to speak in ways that could suggest the capacity of individual Christians to judge of the commands imposed on them.

Casuistry focuses our attention on duties rather than rights, and upon the conflict of duties. Although, as we have seen, it can suggest the Christian's capacity to judge for himself, it also tends politically to construct the "common man" as the servant of two *duties* of subjection, one to God and one to man. Quentin Skinner's brilliant analysis of post-Reformation theories of resistance is cast as a search for a "modern

⁵ *John Ponet*, *A Shorte Treatise of Politicke Power*, [Strasburg] 1556, sig. D3.

⁶ *Peter Holmes*, *Resistance and Compromise. The Political Thought of the Elizabethan Catholics*, Cambridge 1982.

⁷ *Mark Perrott*, *Richard Hooker and the Problem of Authority in the Elizabethan Church*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 49 (1998), 29–60.

theory of revolution”, based on something approaching a Lockean *right* to resist. It is cast as a movement from the duty to resist towards a right to resist.⁸ Clearly, this is an important theme, and a study of it necessary for any account of early modern political thought that wants to look forward. But for many political writers of the sixteenth and seventeenth centuries (as Skinner is well aware) obedience and the limits to it remained matters to be discussed in terms of conscientious duty. Duties were legitimately owed to God, and were discussed in terms of the dual imperative to obey God’s commands, and to preserve social and political order (itself a divinely-imposed obligation). In this mental world rulers could never count on unconditional obedience. It is arguable – and the point will come up again – that for English puritans resort to a rights-based theory of resistance occurred only *within* an intellectual framework constituted by the exploration of conscientious duties.

Much of what I have said is obvious, pointing to the platitudes and commonplaces of the early modern world, but it easy to overlook what these commonplaces can tell us. They suggest that, at one level, resistance theory was simply an extreme application of ideas held by everyone. The idea of resistance was accessible to anyone who needed it, and was the object of almost obsessive fear by the authorities, precisely because it was so embedded in early modern religious-political culture. We do need to be reminded of the conditionality of the political loyalties of even the most *conformist* groups. Casuistry has been, for English historians, largely a subject of the margins (Catholics and puritans); but it is just as important for the understanding of conformist argument. Two examples can illustrate the point. No one would accuse Archbishop Laud of being a dangerous rebel; but even he could wrestle hypothetically with the problem. In matters of faith, he argued, neither the king (nor any other lay person) had authority; he could not therefore delegate any such authority to parliament. What would happen if he tried to do so?

But if it come to be matter of faith, though in his absolute power he may do what he will, and answer God for it after; yet he cannot commit the ordering of that to any lay assembly, Parliament or other, for them to determine that which God hath intrusted into the hands of His priests. Though, if he will do this, the clergy must do their duty to inform him and help that dangerous error if they can: but if they cannot, they must suffer an unjust violence how far soever it proceed; but they may not break the duty of their allegiance.⁹

⁸ *Quentin Skinner*, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge 1978, II 189–348.

⁹ Quoted in: *Paul Elmer More & Frank Leslie Cross*, *Anglicanism. The Thought and Practice of the Church of England, Illustrated from the Religious Literature of the Seventeenth Century*, London 1957, 690.

The conclusions, no more than those of the puritan casuist William Perkins or of most English Catholic casuistry, were hardly subversive or rebellious; but the problem of conflicting duties was nonetheless inescapable. Laud might be inconceivable as a theorist of active resistance, but not as a theorist of passive resistance. And, in the right circumstances, men like him could take a more active stance. There was a “High Church” casuistry, which functioned essentially to defend the church’s autonomy, even (when necessary) the autonomy of the clergy against their supreme governor. And one Stuart king was to have particular cause to take note of this, James II. At more or less the time that Locke produced the classic argument in favour of a *right* of resistance, his monarch was unseated, in good part thanks to the decision by many Anglican-Tory gentlemen that their religious duties overrode their civil duties. Mark Goldie has written eloquently of what he calls the “Anglican Revolution” that preceded the coming of William III: it was, he says, “an act of the Reformation, conducted by the clergy against their ungodly king”. He has rightly reminded us that it “would be misleading to suppose that in the absence of a theory of revolution or constitutional rights, churchmen were bereft of a considered case for resistance and that they must lamely acquiesce in despotism”. Though an extreme example, this makes clear the extent to which even groups most committed to ideas of divine-right kingship and inviolable bonds of allegiance were able to justify the undertaking of acts of political resistance.¹⁰ The distinction between active and passive resistance is probably best seen as a sliding scale and not a polarity, in part because of the considerable resources of paradisiacal argument, capable of redescribing acts of resistance in more passive and acceptable ways, that were available.¹¹ These resources enabled many to sidestep altogether the language of resistance.

II. The Absence of English Resistance Theory c. 1590–c. 1642

It would be an exaggeration to say that between the late Elizabethan period and the English Civil War resistance theory was absent from English political thought. Such a claim would certainly ignore the persistence of resistance ideas amongst English Catholics, for whom it was an accompaniment of the pope’s indirect deposing power. But amongst Pro-

¹⁰ *Mark Goldie*, *The Political Thought of the Anglican Revolution*, in: *The Revolutions of 1688*. The Andrew Browning Lectures, 1988, ed. Robert Beddard, Oxford 1991, ch. 2.

¹¹ *Conal Condren*, *The Languages of Politics in Seventeenth-Century England*, Basingstoke 1994, 115–39; *Condren*, *Liberty of Office and its Defence in Seventeenth-Century Political Argument*, in: *History of Political Thought 19* (1997), 460–82.

testants, until at least 1638, resistance theories were extremely rare.¹² In part, it was the association of resistance with Catholicism (and above all with the Jesuits) that helps to explain its rarity amongst Protestants. By about the 1590s resistance theory had largely been expunged from English Protestant political thought, and from puritan political culture; and events of 1605 (the Gunpowder Plot) and 1606 (the imposition of the antiCatholic Oath of allegiance, requiring disavowal of rights of resistance) ensured that it made no speedy return. In these years hostility became for many English controversialists, conformist and puritan, a mark of antiCatholic politics.

This should not be taken to imply that English puritans somehow managed to live in ignorance of the fact that resistance was a possibility, or that there were arguments capable of justifying it. That would be absurd. What I mean to say is the puritans in this period lived within a “loyalist” political culture; they fully accepted their duties to the king, and were willing to speak forthrightly against active resistance (though, not of course passive resistance, which for reasons already touched on was impossible to expunge). There are occasional exceptions to the rule, most notably David Willet’s massive *Hexapla* or seven-fold commentary on Romans.¹³ In his commentary on Romans 13, in which he worked in close dialogue with the commentary of the Heidelberg theologian David Paraeus, Willet gave a very limited endorsement to a right of self-defence, while rejecting all of the more extreme claims advanced by Paraeus. Paraeus was also the inspiration for John Knight’s Oxford sermon of 1622, which argued for resistance. In the early 1620s, Paraeus’s own works were publicly burnt, and David Owen attempted to refute their arguments in 1622, in a Latin work that appeared in English at the outbreak of the Civil War.¹⁴ Paraeus seems throughout the period to have excited more official suspicion than any other possible Continental source of resistance theory, but we need have little doubt that many other writings advocating resistance were known and in circulation.

Clearly, English writers were not unaware or ignorant of resistance theory, nor were they unaware of the arguments for resistance theory advanced in other places. The point is simply that in the period 1590–

¹² J. P. Sommerville, *Politics and Ideology in England 1603–1640*, London 1986, 69–77; Glenn Burgess, *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*, New Haven 1996, 10–12.

¹³ Andrew Willet, *Hexapla*. That is, A Six-Fold Commentarie upon the Most Divine Epistle of the Holy Apostle S. Paul to the Romans, Cambridge 1611.

¹⁴ David Owen, *Anti-Paraeus, or, A Treatise in the Defence of the Royall Right of Kings*, York 1642.

1620 (and later, as we shall see) very few English writers chose to advance a theory of active resistance, or even a theory of justified self-defence. This situation may have been, in part, a product of the repressions of the 1590s, when Richard Bancroft had expended his not inconsiderable polemical vigour in smearing Presbyterians with the charge that they supported resistance to the crown.¹⁵ Puritan writers came to be locked into a polemical style that required them to emphasise their political loyalty. But the absence of resistance theory also reflected (after 1603) a broad sense that if reform of the church were ever to happen, it was more likely to do so with the king's support than without it. While James ruled, that sense was probably a sound one.¹⁶ However we explain the fact, in this period non-resistance became deeply entrenched in puritan political culture.

One feature of this pattern of thought deserves some further elucidation. The Presbyterian idea of a sharp distinction between the "two kingdoms", the spiritual and the temporal, was inimical to the development of a religiously-based theory of resistance.¹⁷ What mattered to these writers was the claim that the secular prince did not rule the church as she ruled the state, but was a subject in Christ's church, in much the same position as any other believer, though with certain additional duties that required her to defend the church from its worldly enemies. Resistance theory was not relevant to this argument. One of the polemical advantages of the two-kingdoms theory was that it enabled a challenge to the crown's ecclesiastical authority to be coupled with an elevated view of its temporal authority. But it also decoupled ecclesiastical and civil politics in such a way that, when resistance theory existed in late-Elizabethan presbyterian argument, it was as a theory of civil resistance in the temporal kingdom.¹⁸ It seems possible to argue that from a very early point in the puritan tradition there was a marked avoidance of religiously-based theories of resistance, though a full explanation cannot be provided here. Certainly, Willet was adamant that those suffering for religion could never defend themselves by force, while "if it be a civil

¹⁵ *Richard Bancroft*, *Dangerous Positions and Proceedings, Published and Practised within this Iland of Brytaine, under Pretence of Reformation, and for the Presbiteriall Position*, London 1593; also *Bancroft*, *A Survey of the Pretended Holy Discipline*, London 1593.

¹⁶ Cf. *Peter Lake & Kenneth Fincham*, *The Ecclesiastical Policies of James I and Charles I*, in: *Fincham* (ed.), *The Early Stuart Church, 1603–1642*, Basingstoke 1993, 23–49.

¹⁷ *A. F. Scott Pearson*, *Church and State. Political Aspects of Sixteenth Century Puritanism*, Cambridge 1928; *Peter Lake*, *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker*, London 1988.

¹⁸ Especially *Dudley Fenner*, *Sacra Theologia*, London 1586, 184–7.

matter, resistance may more safely be used".¹⁹ As we shall see, the puritan divines of the early 1640s mostly adopted the same view.²⁰ There might be circumstances in which violence could legitimately be used for civil purposes, but there were none that justified its use for religious objectives.

Theories of religious war were advanced by some puritan writers, especially from the early 1620s, and in relation to those events that we know as the Thirty Years' War. There emerged within the puritan world demands for involvement in the Continental conflicts, demands usually cast primarily in religious terms as a casuistry of religious war. The most famous of the English propagandists who wrote, as one historian long ago put it, against England's "appeasement of Spain",²¹ was Thomas Scott.²² In a series of works, Scott exposed the evil and cunning of the Spanish monarchy, its influence at the English court, and its attempt both to reassert papal authority throughout Europe and to build a Spanish universal monarchy. Scott urged the politics of religious war on the English king, but it should not be forgotten that he was no resistance theorist either. He retained an emphasis on the duty in conscience to obey the king, and sought to encourage the view that the English nation should together involve itself in the war with Antichrist.²³

Other writers, some less well known than Scott, began to explore in these years the idea of religious war, but (like him) they did not import into English domestic politics the language of religious war. The Scot, Alexander Leighton in *Speculum Belli Sacri: or the Looking Glass of Holy War* (1624), Thomas Barnes in *Vox Belli, or An Alarme to Warre* (1626), and, a bit later William Gouge in *Gods Three Arrowes* (1631) all defended religious war, and all did so with an eye to England's involvement in continental conflicts.²⁴ It is important, though, to understand exactly what they are saying. Roland Bainton pioneered the view that these puritan writers advanced what he called a theory of "crusade".²⁵ This theory, in his view, stood altogether outside the just-war tradition,

¹⁹ Willet, *Hexapla*, 593.

²⁰ Glenn Burgess, Was the English Civil War a War of Religion? The Evidence of Political Propaganda, in: *Huntington Library Quarterly*, 61 (2000), 173–202.

²¹ Louis B. Wright, Propaganda against James I's "Appeasement" of Spain, in: *Huntington Library Quarterly*, 6 (1943), 149–72.

²² Peter Lake, Constitutional Consensus and Puritan Opposition in the 1620s. Thomas Scott and the Spanish Match, in: *Historical Journal*, 25 (1982), 805–25.

²³ Glenn Burgess, *The Politics of the Ancient Constitution. An Introduction to English Political Thought, 1603–1642*, Basingstoke 1992, 137–8.

²⁴ James Turner Johnson, *Ideology, Reason, and the Limitation of War. Religious and Secular Concepts, 1200–1740*, Princeton NJ 1975, 117–33; Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, University Park PA 1997, 57–60.

and abandoned all of the careful constraints on the legitimate use of violence in that tradition. All that was needed to legitimate religious war was that it served the purpose of religion. Such wars did not have to be defensive: an offensive religious war was permissible. In the casuistry that surrounded this idea, these writers emphasised that God commanded these wars, and imposed a duty on Christians to engage in them. The point was to leave the English people and the English realm with no option but to agree that it had a religious duty to join in the war against Antichrist.

It is true that all of these ideas can be found in the puritan writings that have been mentioned. But we should hesitate (as James Turner Johnson has shown) before accepting Bainton's categorical distinction between "crusade" and "just war" theories. Certain elements of the just war tradition remained evident in the puritan writers. In particular, they do not seem to have challenged the view that wars could only be made by legitimate, usually princely, authority, not by private individuals or associations. There is no doubt that at least some of the puritans would have defended offensive religious war. Wars – in Gouge's words – for the 'maintenance of Truth, and purity of Religion' were legitimate; and so therefore "in this respect the warres of the Kings of the earth against Anti-Christ are commended"; and both Leighton and Barnes also defended offensive war against irreligious sinners.

But, their arguments were not designed to undermine any distinction between religious war and rebellion. The wars that they were advocating were wars led by kings. William Lamont has written much about the "protestant imperialism" of puritan culture, and the puritans responding to the Continental conflicts shared in that ideal. If they wanted a crusade or holy war, it was a crusade of the English nation under its Godly prince, against the forces of Antichrist.²⁶

Therefore these "holy war" arguments, designed to explore and produce casuistical justification for the duty to wage war against Antichrist were not a threat to the domestic political order. They still assumed, albeit sometimes tacitly, that the English protestant nation would act collectively, under the leadership of its king. Another feature of these discussions – in fact, it was revealed most fully in Thomas Fuller's *The*

²⁵ Roland Bainton, *Congregationalism and the Puritan Revolution from the Just War to the Crusade*, in: *Bainton, Studies in the Reformation*, London 1963, ch. 18; *Bainton, Christian Attitudes Toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-Examination*, London 1961, 136–51.

²⁶ *William Lamont, Godly Rule. Politics and Religion 1603–60*, London 1969; *Lamont, Marginal Prynne 1600–1669*, London 1963; *Lamont, Richard Baxter and the Millennium. Protestant Imperialism and the English Revolution*, London 1979.

Historie of the Holy Warre (1639) – was the role played by Anti-Catholicism in binding puritan writer into modes of political loyalism. This work, and some others, explored the papal misuse of religious war. It anatomised the hypocrisy and deceit that had encouraged the papacy to claim religious and moral purpose for the wars it sponsored, showing that these wars served only the purpose of enhancing or consolidating the worldly power and wealth of the Catholic church. Fuller did not say that no religious war was ever legitimate, but he did write in such a way that he encouraged considerable suspicion of the idea that religious wars not sanctioned by temporal rulers – indeed often made against temporal rulers – could be acceptable.²⁷ Anti-Catholic propaganda, then, further encouraged the view that violence should only be unleashed *on the authority* of temporal rulers. Violence authorised only by churches or by ecclesiastical authority was dangerous.

It is scarcely a surprise to discover that in the 1630s, during the Laudian drive for conformity, those puritan controversialists who took the risk to speak out in print were at pains to emphasise their loyalty to the crown. Clearly, there were likely to be tactical considerations behind the adoption of such a stance; but equally there is little reason to doubt the sincerity of this loyalist stance. The Laudian dominance of the church created a difficult situation with which to deal, while staying loyal to both God and King. Puritans needed to advance arguments against the innovations of Laud and the episcopate, innovations fully supported by the king, while avoiding any challenge to the king's own authority. Puritanism should not be underestimated. For reasons already indicated, it is probably true, as Kevin Sharpe has argued, that some historians have reacted too strongly against the old view that puritanism was a revolutionary movement. The evidence that they challenged civil authority, even on an indulgent view of it, is slim;²⁸ but nonetheless there was always the potential for puritan casuistry, troubled by the conflict of duties to God and king, to go further. In 1629 one anonymous author stated that it was contrary to conscience for a man to hold civil office under a prince who was guilty of idolatry or heresy.²⁹ The greater the burden placed upon the conscience, the more likely it was that difficult choices would need to be faced. There was, then, a sense in which puritanism was implicitly “revolutionary”; but it is equally true that in a confessionally-divided casuistical political culture so were all other confessional groups, even conformists. The tension in puritanism was between a genuine political loyalism and a painful religious conscience.

²⁷ Johnson, *Ideology, Reason, and the Limitation of War*, 95–7.

²⁸ Kevin Sharpe, *The Personal Rule of Charles I*, New Haven 1992, 736–7.

²⁹ Sharpe, *Personal Rule*, 737–8.

The most instructive exchange in these years was the debate between Henry Burton, puritan minister, and Peter Heylyn, eventually to become Laud's biographer. In 1636 Burton printed two sermons under the title *For God and the King*. The work was essentially a piece of casuistry, an attempt to reconcile the two duties referred to in its title, while justifying a puritan refusal to conform to the Laudian liturgical innovations. Burton challenged the episcopal government of the church, and he tried to argue, for example, that the Laudian changes were illegal, that they ran directly counter to the king's own ecclesiastical laws. Episcopal authority was a usurpation of the royal prerogative. Therefore, one could serve the king faithfully by refusing to serve Archbishop Laud. Heylyn was outraged. His reply appeared in 1637 as *A Briefe and Moderate Answer, to the Seditious and Scandalous Challenges of Henry Burton*. Part of Heylyn's strategy was an effort to read Burton's careful casuistry as if it were an attempt to present a theory of resistance. Burton, for example, objected – as any casuist ought – to the attempt by the Laudian divines to “make a change in the doctrine of obedience to Superiours ... setting man so in Gods Throne, as all obedience to man must bee absolute, without regard to God, and conscience, whose only rule is the Word of God”.³⁰ Burton was objecting to the view that men could ever be removed from responsibility for the performance of their own duties. But for Heylyn, this was evidence that Burton believed that monarchs were ministers of the people who need not be obeyed. “You expresse your disaffection unto the sovereignty of princes, and in effect leave them no greater power then every private man shall thinke fit to give them. The position was linked to that of the great resistance theorists, Buchanan, “Junius Brutus” (i.e. the author of the *Vindiciae contra Tyrannos*), and Paraeus.³¹ In fact, Heylyn's response was not altogether comfortable. He, of course, shared Burton's starting point, that God must be obeyed before man; but claimed that in judging this matter Burton was guilty of “misapplying, or misunderstanding the word of God”.³² Yet, on the matter of the king's authority to alter religion, Heylyn could do no more than reassure us of “his majesties pietie and zeale, being too well knowne to give occasion to such *quares*”.³³

³⁰ *Henry Burton*, *For God and the King*. The Summe of Two Sermons Preached on the Fifth of November Last in St Matthewes Friday-Streete 1636, London 1636, 126.

³¹ *Peter Heylyn*, *A Briefe and Moderate Answer*, in: *Joyce Lee Malcolm* (ed.), *The Struggle for Sovereignty*. Seventeenth-Century English Political Tracts, Indianapolis 1999, 79–80.

³² *Heylyn*, *Briefe and Moderate Answer*, 81.

³³ *Heylyn*, *Briefe and Moderate Answer*, 86.

The exchange is instructive in a number of ways. First, Heylyn, because he shared so many of the assumptions behind puritan politico-religious casuistry could not in all matters reply persuasively. Second, he therefore developed a tougher argument that read into Burton's words precisely the subversive and seditious doctrines that Burton had tried to keep his distance from. The strategy was similar to that employed by Bancroft in the 1590s. (It should be noted in passing that Heylyn was quite explicit that Burton did not actually state the doctrines in question: Heylyn's point was that they lurk beneath the surface – "you doe not say expresly".³⁴) And, third, to put the matter most generally, what this episode tells us about puritan political culture is that it had good reason to avoid any suggestion of resistance. Burton and Heylyn shared a perception that seditious resistance was evil; and that, in part, explains why Heylyn was so keen to find it Burton's words. They shared the view that if sedition could be found, then this would be proof of Burton's error. Each was trying to hold together his duty to God and to the king; each therefore charged the other with failure. Burton claimed that the divines undermined royal authority by exaggerating their own; Heylyn claimed that Burton made the king's authority conditional and ministerial, and therefore open to challenge.

Thus, through into the 1630s that "royalist" dimension to puritanism, evident in John Foxe and normative after the 1590s, remained present. Many must have found it hard to stomach Charles I, an unlikely Godly prince for any puritan, but the task remained one of reconciling loyalty to God and man. Reconciling duties to God and man was a safer strategy than rejecting one in the name of the other.

III. Puritan Justifications of the Civil War

Defences of the legitimacy of parliament's struggle against the king's armies were largely cast in a casuistical mode, as John Wallace once showed us.³⁵ The tone was set by the pamphlet to which many early puritan-parliamentarian publicists were responding, Henry Ferne's *Resolving of Conscience upon this Question ... Whether Subjects May Take Arms and Resist?* Ferne addressed a broad audience, all Christian subjects of Charles I. His argument was essentially a tautology: They were *subjects*, and none of their duties required them to become anything else. No act of resistance (except prayer or flight) could be legitimate, because God had so determined.³⁶ The task left to the puritan writers was how to

³⁴ *Heylyn*, Briefe and Moderate Answer, 78.

³⁵ *J. M. Wallace*, *Destiny His Choice. The Loyalism of Andrew Marvell*, Cambridge, 1968, 9–43.

enlarge the range of possible acts of resistance, while still remaining respectful of the divinely-imposed command to respect civil authority. Philip Hunton, famously, found the neatest answer. In his *Treatise of Monarchy* he too addressed the individual conscience directly. But the question that the conscientious had to resolve was not whether to obey God or man. In any case, Ferne had suggested that to obey God one was required to obey man. Hunton's question was whether God was better served by obedience to *this* civil power (the king) or by obedience to *that* (parliament). Civil subjection was inescapable – it was merely a question of to whom it was owed.³⁷

Hunton's argument cohered well with the two chief lines of argument found amongst the puritan writers who defended parliament. One of these relied on basing the case for resistance upon the idea of legal emergency. In normal circumstances the king-in-parliament held sovereign authority. The king himself was the highest focus of allegiance; but now king and parliament had fallen apart, and in this emergency it was permissible for the Lords and Commons, the lesser magistrates, to use violence against the men who surrounded the king, in order to restore the normal political order and to rescue it from threat. Such an argument seems to be suggested in Henry Parker's brief comment that "Parliamentary government ... [serves] as Physicke not dyet". In its challenge to the king's evil advisers, parliament was acting in a "temporary capacity".³⁸ It is, of course, true both that there is more than this in Parker, and that he was by no means one of the puritan ministers in whom we are chiefly interested. Nonetheless, this aspect of his argument was mirrored in the attempts made by puritan publicists to defend the Civil War; and it encouraged them into efforts to redescribe resistance as a form of self-defence, justified in an emergency. As William Bridge put it, "the Subject may be said to take up armes either as an act of selfe preservation, or as an act of jurisdiction exercised towards his Prince. The first way we say it is lawfull; the second way we contend not for".³⁹

The argument was defensive and restorative. This position readily merged into a second one. Charles Herle was its finest exponent, and his case for parliament amounted to a genuine example of constitutionalism. The English constitution distributed power amongst the three estates of king, Lords and Commons. Normal government relied on a harmony

³⁶ *Henry Ferne*, *The Resoving of Conscience*, London 1642.

³⁷ *Philip Hunton*, *A Treatise of Monarchy*, London 1643.

³⁸ *Henry Parker*, *Observations upon some of His Majesties Late Answers and Expresses*, London 1642, 24.

³⁹ *William Bridge*, *The Wounded Conscience Cured, the Weak One Strengthened*, London 1642, 1.

between the three, but in an emergency it was legitimate for two of the estates to override the other one.⁴⁰ This may sound little different from Hunton's argument; but there is a crucial distinction to be drawn. Hunton clearly implied that one of the reasons why the conscience was in such doubt in 1642–3 was because there was no legal (or constitutional) solution to the problem: the ancient constitution was divided in itself, and no party to the Civil War had a clear claim on the obedience of the English people. For Herle, though the circumstances of 1642–3 were unusual, nonetheless the constitution did provide guidance. In a sense, violence was an implicit means provided by the English constitution for the control of an errant monarch. In the one view, violence dissolved constitutional order; in the other it did not. In the one view, resistance became emergency self-defence; in the other it could be re-described as the use of a properly legal power residing in parliament. In the one view, justification was sought for a temporary modification of the duties of civil subjection, but in the other view they remained intact.

Ferne's original argument could be understood as inviting a religious defence of the Civil War. It implied, in the very way that questions were raised, that one way of resolving the conscience might be to suggest that duties owed to God overrode those owed to the king. Roland Bainton, mentioned earlier, argued that the Puritan Revolution was defended as a crusade or holy war, and that those who justified it drew upon the holy war arguments advanced in the 1620s to urge England's involvement in the Thirty Years' War. But, as we have seen, Bainton's understanding of the puritan crusade ideal was flawed, and once we accept that it did not embrace the idea of a religious war made against *princely* authority we can see that the situation must be more complex. The idea could not readily be applied to an act of resistance against constituted authority. Historians working on the sermon literature might be tempted to affirm that religious zeal was a major justification for the war;⁴¹ but a different impression is given by the pamphlets actually written by ministers to justify the Civil War.⁴²

There were certainly some who defended religious war quite openly, and who thought that parliament's war against the king was justified as a religious war. Francis Cheynell, in his curious debate with the dying William Chillingworth, took great exception to Chillingworth's claim that religious wars were inherently illegitimate. "I desired," he tells us,

⁴⁰ Charles Herle, *A Fuller Answer to a Treatise Written by Doctor Ferne*, London 1642.

⁴¹ Stephen Baskerville, *Not Peace but a Sword. The Political Theology of the English Revolution*, London 1993.

⁴² Burgess, *Was the English Civil War a War of Religion?*

“to know whether the Saints were not to make warre against the Whore and the Beast? ... Whether it be not an act of faith, to waxe valiant in fight for the defence of the faith, which was once delivered to the Saints?”⁴³ And there were others who advanced religious justifications of the civil war, including Joseph Boden, who in 1644 urged that “the people of God have a commission not onely for a defensive, but an offensive Militia, and posture of War ... in the present cause of God”.⁴⁴

But theories of this sort were both rare and marginal. They serve only to highlight the very different views of most puritan ministers. If we look at the arguments of the great puritan divines, those invited to deliver Fast Sermons to the Commons, those whose political works were published with parliamentary approval, the situation is quite different. These puritan writers were careful to avoid the language of crusade or holy war, and were usually willing to endorse the principle that no use of violence for religious purposes was legitimate. That is true of Stephen Marshall, of Charles Herle, of Philip Hunton, of Jeremiah Burroughes, of John Bridge, and of Herbert Palmer.⁴⁵

Stephen Marshall’s defence of parliament’s war was based entirely on legalistic grounds. The very question he asked predetermined the character of his argument:

*Whether a people, especially the representative body of a State, may (after all humble Remonstrances) defend themselves against the unlawfull violence of the Supream Magistrate, or his Instruments, Endeavouring (and that in matters of great moment) to deprive them of their lawfull Liberties.*⁴⁶

To answer the question, Marshall looked to the law codes of particular kingdoms and commonwealths:

the bounds and limits of the Magistrates lawfull power of commanding, and the subjects necessary obeying, must be found, and taken out of the severall Laws, Customes, and Constitutions of those severall States, and Commonwealths: There are scarce two formes (especially of Regall government, in the world) but they differ one from the other, and that in matters of moment. Now I say, what the power of Magistrates in one Countrey differs from the power of Magistrates

⁴³ *Francis Cheynell*, Chillingworthi Novissima. Or, the Sicknesse, Heresy, Death, and Buriall of William Chillingworth, London 1644, sig. C3v.

⁴⁴ *William Boden*, An Alarm Beat Up in Sion, to War against Babylon, London 1644, 15–16.

⁴⁵ In addition to those discussed below see: *Hunton*, Treatise of Monarchy, 63–7; *Herle*, Fuller Answer to a Treatise Written by Doctor Ferne, 21–5; *Bridge*, Wounded Conscience, 32–4; [*Herbert Palmer*], Scripture and Reason Pleaded for Defensive Armes, London 1643, 47. See further: *Burgess*, Was the English Civil War a War of Religion?

⁴⁶ *Stephen Marshall*, A Plea for Defensive Armes, London, 1643, 3.

in another Countrey, and how the duty of Subjects differ in each, must be found only in the Laws of the respective places ...⁴⁷

In English law it was clear that Parliament did have the authority to resist the king's violent aggression.⁴⁸ Religion bound both magistrates and subjects to conscientious obedience to the law, leaving subjects with a right of armed defence when the king broke the law and ruled tyrannically.⁴⁹ Certainly, "the Fathers of the Primitive times knew no defence but *preces & lachrymae* in all their unjust sufferings"; but Marshall gave a simple answer:

Their liberties and Religion were not established by Law, and this was the cause, saith *Abbot* Bishop of Salisbury, why the Christians in the Primitive times, before their Religion was established by Law, *caedebantur non caedebant*, would rather be killed then kill: But after the times of *Constantine*, when Religion was established, they shook off the yoke of persecution from the Church, & *caedebant non caedebantur*, they did kill rather then be killed.⁵⁰

Religion could be defended only in so far as it was protected by the law of the land. The argument was legal-constitutional in nature: the two Houses could defend Englishmen's liberties against the king because they had a *legal* right to do so. There was no right to defend the faith as such. Clearly, Marshall's pamphlet provides us with a striking example of a legal, not of a *religious*, defence of the legitimacy of the English Civil War.

This, as I have emphasised, was not an unusual position. Most of these puritan writers accepted that Tertullian's testimony showed that the early Christians, while they had the power to resist persecution, refrained from using it; and that this was a pattern for all later Christians. Here is Jeremiah Burroughes:

we acknowledge we must not resist for Religion; if the Laws of the Land be against it, we must either suffer, or seek to enjoy our Religion in the uttermost parts of the earth, rather than resist.⁵¹

In response they argued that they were defending the religion *by law established*, that the right of Englishmen to defend the faith was a legal or civil right, arising from the legal establishment of the Church.

Though they could not altogether escape from the fact that they were fighting their own king, the great puritan divines were nonetheless willing to argue that they did so in the name of law and parliamentary

⁴⁷ *Marshall*, Plea for Defensive Armes, 3.

⁴⁸ E.g. *Marshall*, Plea for Defensive Armes, 6–8.

⁴⁹ *Marshall*, Plea for Defensive Armes, 4–6.

⁵⁰ *Marshall*, Plea for Defensive Armes, 20.

⁵¹ *Jeremiah Burroughes*, A Briefe Answer to Doctor Fernes Book, in: *Burroughes*, The Glorious Name of God, the Lord of Hosts, London 1643, 7.

authority. This is in some senses puzzling, for we can be fairly sure that the chief *motive* of many of these men was religious zeal. Their own sermons often go a long way in expressing this underlying zeal. So why were so many of them unwilling to say exactly what they were doing? Royalists certainly believed that their enemies were either inspired by religious zeal, or pretending to be so. The Royalist divine, John Bramhall, stressed this point repeatedly, and found that effective evidence was provided by repeated citation of a passage in a speech to the Lords by Robert Greville, Lord Brooke, of 19 December 1642:⁵²

They who think that humane Laws can bind the conscience, and will examine the Oathes they have taken, according to the interpretations of men, will in time fall from us: But such who religiouslie consider that such morall precepts are fitter for Heathens then for Christians, and that we ought to lead our lives according to the Rule of Gods Word; and that the Laws of the Land (being but mans invention) must not check Gods children in doing the work of their heavenlie Father, will not faint in their dutie.⁵³

In fact, the speech provides a nice illustration of the curious reluctance of the puritans to speak as they were expected to speak. Bramhall's clinching evidence was a forgery, a piece of Royalist propaganda written by Hyde.⁵⁴ Not surprisingly, the more sober puritans did not wish to provide genuine evidence, and therefore did not wish to advance an argument that allowed religious duty to trample on the duty to respect political, social and legal order. Their task was to reconcile the two duties of obedience that defined the subject, not to destroy one in the name of the other.

These same divines did not, however, abandon their exploration of Christian duty. In many sermons, especially those delivered to parliament on fast days, they urged a duty of reformation on the English, asked for repentance and self-denial, sought spiritual renewal through prayer. They encouraged Christians to have no mercy on sin, and to take up the struggle against God's enemies.⁵⁵ Historians have read into this

⁵² *John Bramhall*, *The Serpent-Salve; or, A Remedy for the Biting of an Asp*, in: *Bramhall*, *The Works of the Most Reverend Father in God, John Bramhall*, D. D., ed. A. W. H. Later, Oxford, 5 vols, 1842–5), III, 297–304.

⁵³ Two Speeches Made in the House of Peers, On Munday the 19. Of December, For, and Against Accommodation. The One by the Earl of Pembroke, the Other by the Lord Brooke, n.p. 1642, 6–7.

⁵⁴ *Graham Roebuck*, *Clarendon and Cultural Continuity. A Bibliographical Study*, New York 1981, 79–80; see Clarendon's own account of the forgery in his *Life*, in: *Edward Hyde, Earl of Clarendon*, *The History of the Rebellion and Civil Wars in England ... Also His Life Written by Himself*, Oxford, 1 vol. ed. 1843, 954–5.

⁵⁵ *Baskerville*, *Not Peace but a Sword*; *Bainton*, *Congregationalism and the Puritan Revolution*; *John F. Wilson*, *Pulpit in Parliament. Puritanism during the Eng-*

spiritual language defences of religious war; but the authors of the sermons in their other writings actually provided a very different, and much more circumscribed, justification for the war in which they were engaged.

IV. Understanding the Re-emergence of Resistance Theory

There can be no doubt that there are powerful lines of continuity connecting the legal arguments of the early 1640s with earlier common-law positions.⁵⁶ This whole subject has recently been clarified in an important article by Alan Cromartie.⁵⁷ As Cromartie has said, his argument is especially good in helping us to understand “why [some] non-puritans supported parliament”. There remains, though, some difficulty in appealing to “legal values” in order to understand the divisions of the early 1640s, for (as Cromartie is aware) the same values could be found amongst many royalists. A legalism that can be portrayed as pervasive enough to be shared by Charles I and those who cut off his head provides only a partial explanation of the attitudes taken in the early years of civil war.⁵⁸ There is a prior question: why do some people find that their legalistic political culture justifies, in the end, obedience to the king, while others find that, in necessity, commonwealth is more important than king? That the arguments of Coke, St John and others were available for use is undeniable; but availability is not a sufficient explanation for the actual uses to which ideas were put. We need to know what is available, for that will shape the particular forms in which ideas were expressed; but that is not the end of the matter.

It should not be supposed that for all people the answer to the question just posed will be the same. Cromartie is no doubt right to suggest that for an important group of non-puritans, a particular reading of England’s legal values may have been important as a framework within which to understand (and then to condemn) the actions of Charles I. But the puritans themselves are a different case. The ministers produced both legalistic tracts, and sermons of covenant, reformation, and self-abasement. Which give the better insight into their minds?

lish Civil Wars, 1640–1648, Princeton NJ 1969; *Michael Walzer*, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge MA 1965.

⁵⁶ Some are adumbrated in *Burgess*, *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*.

⁵⁷ *Alan Cromartie*, *The Constitutionalist Revolution in the Transformation of Political Culture in Early Stuart England in: Past and Present*, 163 (1999), 76–120.

⁵⁸ *Cromartie*, *Constitutional Revolution*, 77, 79, 118–20.

The answer is, presumably, neither or both. The debates of the early 1640s should be understood not in terms of any one category (law, theology, or whatever); but as essentially concerned with the interaction of two things, conscience and law. Space does not here permit a full exploration of this argument; but two important points should be emphasised.

First, if we are to understand the re-emergence of “secular” or jurisprudential resistance theory amongst English puritans we ought to do so primarily in terms of the way in which a well established casuistry of conscientious duty enabled them to draw upon existing reserves of legalistic argument. Puritan discussions of the rival duties to God and man had long affirmed, and continued to affirm, that neither religious persecution nor the need to advance the true faith ever justified the breaking of duties of civil obedience. This in itself tended to propel puritan argument onto secular-legalistic terrain, as the search for ways of resisting a king that *reconciled* duties to God and man. There was a predisposition to seek arguments that maintained legality and thus could redescribe acts of resistance as legal acts. This was so not just because of the nature of common-law assumptions, but because it was the normal way of casuistical justification. The need to maintain the duty of civil obedience was as important as the need to defend the faith, and the idea of the church by law established helped to do this, provided that loyalty was owed to the law and to the commonwealth that made it more than to the king.

Second, when it comes to the understanding of “motive”, there is great value in maintaining a firm focus on casuistry. For many puritans – at least, so their sermons would suggest – a powerful force behind their hostility to Charles I was religious. Their determination was to follow God, to do what they understood to be his commands, and it seems arguable that this was a central motivating force that helped to shape the ways in which they drew upon secular and legal argument. This should not be understood as a claim that puritan arguments were insincere in their legalism (though over time the tensions between law and Godliness became very apparent), or served as rationalisations for religious objectives. Civil obedience was a duty owed in conscience to God himself. The search for civil grounds for resistance (or self-defence, or constitutional opposition) was genuinely an attempt to find conscionable grounds to withstand Charles I. The attempts to redescribe resistance as something more acceptable were genuine attempts to preserve the divinely-imposed duty to respect civil order. The troubled conscience had to be assuaged.

None of this is an argument against Cromartie’s work. Rather it is the suggestion that if we are properly to understand the English Revolution we need to understand the ways in which puritans (and non-puritans) dealt with both religion and politics, conscience and law. Casuistry pro-

vides us, as it provided them, with an inescapable way of understanding the attempt to reconcile religious with political duties (though, of course, the terms are unsatisfactory: much of the difficulty that the individual conscience laboured under was produced by the fact that all duties, temporal and spiritual, were in the last resort religious ones.)

V. The Reach of Casuistry

It remains difficult to find concrete evidence for how the “common man” read or heard the propaganda or sermons aimed at him – and still harder to find out what women made of such material. But casuistry was potentially socially inclusive, aimed as it often was at the conscience of all Christians, and occasionally evidence can be found of how messages were understood by a broad audience of the middling sort, “the common man”. One example of this sort of evidence will help us to understand the legal rather than religious character of puritan argument from another perspective. Religious argument, rooted in a casuistry aimed at all Christians, was difficult to control and potentially explosive. The gentlemen who controlled (or hoped that they controlled) the parliamentary and puritan cause were not men likely to welcome arguments that instructed the common man in his duty to challenge secular authority. It may have appeared safer to present a case that emphasised the (collective) right of the kingdom, as represented in parliament, to resist the misgovernment of their monarch. This “lesser magistrates” theory of resistance was less individualised and less socially threatening than a theory based on the duties of conscience, though, as we have seen, its re-emergence ought to be understood as governed by considerations of conscientious duty. Indeed, this perspective might help us further to appreciate why men led by their consciences should nonetheless argue in terms of the law. If this is so, then it is ironical that parliament quickly lost control of this “safer” argument as well.⁵⁹

A piece of evidence that suggests what the common man could do with the words of Stephen Marshall is provided by the royalist divine Edward Symmons. He had no doubt that religious zeal motivated his Parliamentary enemies. And he had evidence.

About Easter last, 1644. I did visit in the Prison at *Shrewsbury* some Prisoners, that had been taken at the Castle of *Brampton Bryan*, belonging to *Sir Robert Harley* in *Hereford-shire*: and questioning them about their taking up of Armes against their *Sovereigne*, they answered me, that they took up Armes against

⁵⁹ *David Wootton*, *From Rebellion to Revolution. The Crisis of the winter of 1642/3 and the Origins of Civil War Radicalism*, in: *The English Civil War*, eds *Richard Cust/Ann Hughes*, London 1997, 340–56.

Antichrist, and Popery; for (said they) 'tis prophesied in the Revelation, that the Whore of Babylon shall be destroyed with fire and sword, and what doe you know, but this is the time of her ruine, and that we are all men that must help to pull her downe.

Symmons did his best to persuade the prisoners that their actions were based on several theological misunderstandings. It was, he said, the work only of Kings to pull down the Whore of Babylon, and this would happen in Rome, not in England. The captured soldiers were unmoved:

they told me that *all the true Godly divines in England* (amongst whom they named in speciall M. Marshall []) *were of their opinion, that Antichrist was here in England as well as at Rome, and that the Bishops were Antichrist, and all that did endeavour to support them, were popishly affected, Babilonish and Antichristian too, yea many professed Papists were in our Armies who (they said) did fight against Christ and Protestant Religion, and therefore they thought they were bound in Conscience to fight against them, and us that took part with them, and in so doing, they did but help God against his Enemies.*⁶⁰

Asked to defend this opinion, the prisoners cited Judges, 5. *Curse ye Meroz*. They claimed that a parliamentary sermon by Stephen Marshall had taught them the true meaning of this text. Only later did Symmons come across a copy of Marshall's famous parliamentary fast sermon of 23 February 1642, *Meroz Cursed*, and recognise it as the sermon that had inspired the defenders of Brampton Bryan. Marshall had since 1642 preached this sermon up and down the country more than sixty times, and it had no doubt circulated widely in its printed form, too.⁶¹

Very likely, Marshall's *Plea for Defensive Arms*, which has been discussed above, had a small and educated readership. Its dry legalism would scarcely inspire anyone to do anything. This group of common men found rather more in his sermon *Meroz Cursed*, with its preaching of religious duties. They did not hesitate, as we might, to convert its language into a call to arms. They took literally Marshall's instruction that the people of England, like the people of Meroz, would be cursed if they "came not to the helpe of the Lord against the *Mighty*". No one should take sides "against the Lord or against his Church". Helping God's cause, Marshall said, might even require the shedding of blood.⁶² First preached in February 1642, Marshall's sermon was about the church and its business, its language metaphorical or symbolic. But its rhetoric, like

⁶⁰ *Edward Symmons, Scripture Vindicated, from the Misapprehensions, Misinterpretations and Misapplications of Mr Stephen Marshall, Oxford 1644, preface. For the context see: Jacqueline Eales, Puritans and Roundheads. The Harleys of Brampton Bryan and the Outbreak of the English Civil War, Cambridge 1990, ch. 7.*

⁶¹ *Patrick Collinson, The Birthpangs of Protestant England, Basingstoke 1988, 127.*

⁶² *Stephen Marshall, Meroz Cursed, London 1642, 6–7, 10.*

the casuistry of Christian duty generally, was inclusive – it seemed to place this duty on the conscience of all individual Christians – and it is perhaps not surprising that the “common man” found rather more in this than in the languages that tried to exclude him from political activism. The languages through which the puritan clergy addressed audiences in the 1640s were several, but this one episode should serve to make us ask questions about how audiences reused the words that they heard. Marshall was not in any direct sense an advocate of religious war; but those common soldiers inspired by him to defend the home of the puritan Harleys at Brampton Bryan were.

If this episode has any representative quality, it suggests that the casuistical exploration of duty was too deeply embedded in puritan culture to be easily sidestepped in the 1640s. Sermons no doubt reached a much broader audience than more formal political writings of the puritan ministers; and they could be understood to carry a more explosive message. It was not the politics of puritanism that was subversive; it was the religion. It is arguable that this sermon culture (more than any *political* thought) was the basis for the later development in Diggers and Quakers, and others, of what is sometimes called “religious radicalism”. This is another phenomenon that historians have over-secularised, but it too, like the fighting at Brampton Bryan, was rooted in the casuistical culture of puritanism. It was, in other words, a further exploration of the things that duty to God could lead a man to do. But it is also another story, and one that I do not have time to tell. Here we should not fail to note that the emergence of this radicalism was another sign of the failure to control the inclusiveness of casuistical language.

**Vom Widerstand zur Rebellion:
Praxis und Theorie des ständischen Widerstands
in den östlichen österreichischen Ländern
im Werden der Habsburgermonarchie
(ca. 1550–1650)**

Von Arno Strohmeier, Leipzig

I. Einleitung

Der Zeitraum zwischen 1550 und 1650 stellt im Werden der Habsburgermonarchie eine entscheidende Phase dar, in der wichtige Schritte in der Entwicklung von einem Konglomerat ständisch geprägter Gemeinwesen zum „organisch-föderativen Absolutismus“ der *Monarchia Austriaca* des 18. Jahrhunderts absolviert wurden. In den sechziger und siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts war die Qualität der Staatsbildung noch nicht entschieden, denn neben einer über die Dynastie erfolgenden Integration der Länder zu einem „frühneuzeitlichen Fürstenstaat“ war ebenso eine stärker von den Landschaften getragene Entwicklung möglich. Nach den machtpolitischen Veränderungen durch die Schlacht am Weißen Berg 1620 und der Ausweisung des oppositionellen protestantischen Adels in den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts waren jedoch – für den Adel der böhmischen und österreichischen Länder – die Würfel gefallen: Die Stände waren nun zwar politisch keineswegs ausgeschaltet, denn sie erfüllten weiterhin wichtige staatliche Funktionen, ihr libertärer Anspruch und ihre politische Macht waren jedoch gezähmt, so daß sie in das habsburgische System integriert werden konnten.¹

¹ Auf das staatsbildende Potential der Stände in den österreichischen Ländern haben vor allem Hans Sturmberger und Winfried Schulze hingewiesen: *Hans Sturmberger*, Kaiser Ferdinand II. und das Problem des Absolutismus, Wien 1957; *ders.*, Der absolutistische Staat und die Länder in Österreich, in: Land ob der Enns und Österreich. Aufsätze und Vorträge, hrsg. v. Hans Sturmberger, Linz 1979, 273–310; *ders.*, Dualistischer Ständestaat und werdender Absolutismus, in: ebd. 246–272; *Winfried Schulze*, Das Ständewesen in den Erblanden der Habsburger Monarchie bis 1740: Vom dualistischen Ständestaat zum organisch-föderativen Absolutismus, in: Ständetum und Staatsbildung in Brandenburg-Preussen. Ergebnisse einer internationalen Fachtagung, hrsg. v. Peter Baumgart, (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, 55: Forschungen zur preussischen Geschichte), Berlin/New York 1983, 263–279, hier 264 f.; *ders.*, Interpretationen,

Zu den politischen Grundmustern dieses Zeitraums zählen die zahlreichen Konflikte, die zwischen den Ständen in den Ländern und den habsburgischen Landesherrn ausgetragen wurden, denn die Herrschaftsansprüche der Monopolisierung und Disziplinierung anstrebenden Habsburger und das auf Pluralität, Konsens und Partizipation bedachte Ständetum standen sich phasenweise diametral gegenüber.² Besonders massiv waren die Auseinandersetzungen in den Ländern der böhmischen Krone und in den östlichen österreichischen Ländern: in den Erzherzogtümern Österreich unter der Enns und Österreich ob der Enns (weitgehend identisch mit den heutigen österreichischen Bundesländern Niederösterreich und Oberösterreich) sowie – vor allem aufgrund der osmanischen Bedrohung – etwas abgeschwächt, aber ebenfalls ein Ergebnis dieses „Machtkampfes um das imperium“³, im Herzogtum Steiermark.⁴ Denn einerseits wurde in diesen Ländern die Ständeopposition – im Gegensatz zum westlichen Herrschaftsbereich der österreichischen Habsburger – von einem mächtigen und selbstbewußten Herrenstand angeführt, andererseits war die Reformation im Osten des Habsburgerreichs wesentlich erfolgreicher verlaufen als im Westen.⁵

Stufen und Alternativen politischen Gemeinschaftsbewußtseins in der Frühen Neuzeit. Österreichische Gesamtstaatsidee und ständische Versammlungen im sechzehnten Jahrhundert, in: *Identità territoriali e cultura politica nella prima età moderna. Territoriale Identität und politische Kultur in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Marco Bellabarba/Reinhard Stauber, (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient, 9), Bologna/Berlin 1998, 147–166.

² Obwohl die politischen Auseinandersetzungen zwischen den Ständen in den österreichischen Ländern und den habsburgischen Landesfürsten im 16. und 17. Jahrhundert zu den „großen Themen“ der österreichischen Geschichtsforschung zählen, sind noch immer zahlreiche Fragen offen: *Paula Sutter Fichtner*, *Habsburg State Building in the Early Modern Era: The Incomplete Sixteenth Century*, in: *Austrian History Yearbook 25 (1994)*, 139–157.

³ *W. Schulze*, *Ständewesen in den Erblanden (Anm. 1)*, 265.

⁴ Als Folge der Länderteilung von 1564 wurde das Herzogtum Steiermark gemeinsam mit den Herzogtümern Kärnten und Krain sowie einigen weiteren Territorien von der „innerösterreichischen Linie“ der Habsburger regiert, deren Oberhaupt Erzherzog Karl II. (1540–1590), der jüngste Sohn Ferdinands I., und anschließend Ferdinand II. (1578–1637) waren. Die beiden Erzherzogtümer Österreich unter und ob der Enns wurden gemeinsam mit den Ländern der Wenzelskrone und der Stephanskrone von der „kaiserlichen Linie“ beherrscht, an deren Spitze zuerst Maximilian II. (1527–1576) und dann Rudolf II. (1552–1612) standen. Nach dem Aussterben der „kaiserlichen Linie“ 1619 wurden beide Herrschaftsgebiete von Ferdinand II. regiert. Zur Länderteilung und ihren Folgen: *Alfred Kohler*, *Zur Problematik dynastischer Integration am Beispiel der Habsburgermonarchie (15.–17. Jh.)*, in: *Staatliche Vereinigung: Fördernde und hemmende Elemente in der deutschen Geschichte. Tagung der Vereinigung für Verfassungsgeschichte in Hofgeismar vom 13.3.–15.3.1995*, hrsg. v. Wilhelm Braunerder (Der Staat, Beiheft 12), Berlin 1998, 37–47.

Ein wichtiges Merkmal dieser Konfliktformation war eine unversöhnliche konfessionelle Frontenbildung, stand doch in allen Ländern ein am alten Glauben festhaltendes Landesfürstentum evangelisch dominierten und vom oppositionellen Adel angeführten Landschaften gegenüber, in denen Katholiken entweder so gut wie gar nicht oder nur als Minderheit vertreten waren. Die von den Habsburgern forcierte obrigkeitlich-katholische Konfessionalisierung, die auf die Schaffung einer einheitlich römisch-katholischen und damit loyalen und disziplinierten Untertanengesellschaft abzielte, stand dabei in Gegensatz zu einem von den Landschaften getragenen ständisch-protestantischen Konfessionalisierungsprozeß. Leitthema der Auseinandersetzungen war deshalb die Frage der Religionsfreiheit, die von den Ständen, vor allem vom oppositionellen protestantischen Adel, vehement gefordert, von den Habsburgern, die sich auf den Augsburger Religionsfrieden und das Prinzip „cuius regio eius religio“ beriefen, jedoch ebenso konsequent abgelehnt oder nur unter äußerstem Druck und wenn, dann vage, zugestanden wurde⁶; Reli-

⁵ Zu den Unterschieden in den ständischen Systemen der westlichen (Tirol und die Vorlande) und der östlichen österreichischen Länder (Österreich unter der Enns, Österreich ob der Enns, Steiermark, Kärnten, Krain): *Michael Mitterauer*, Ständegliederung und Ländertypen, in: Herrschaftsstruktur und Ständebildung. Beiträge zur Typologie der österreichischen Länder aus ihren mittelalterlichen Grundlagen, Bd. 3, München 1973, 115–203; *Herbert Hassinger*, Die Landstände der österreichischen Länder. Zusammensetzung, Organisation und Leistung im 16.–18. Jahrhundert, in: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich N.F. 36 (1964), 989–1035; *Volker Press*, The System of Estates in the Austrian Hereditary Lands and in the Holy Roman Empire: A Comparison, in: *Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, hrsg. v. R[obert] J. W. Evans/T[revor] V. Thomas, London 1991, 1–22; *Peter Blickle*, Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus, in: *Historische Zeitschrift* 242 (1986), 529–556, hier 537 f. Zum Verlauf der Reformation (mit der älteren Literatur): *Günter Scholz*, Ständefreiheit und Gotteswort. Studien zum Anteil der Landstände an Glaubenspaltung und Konfessionsbildung in Innerösterreich (1517–1564) (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 358), Frankfurt am Main/u. a. 1994; *Gustav Reingrabner*, Die Bedeutung der Reformation für das Land unter der Enns, in: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich N.F. 62 (1996), 389–417; *Georg Heilingsetzer*, Oberösterreich in der frühen Neuzeit (1500–1848). Ergebnisse und Tendenzen der Forschung ab 1930, in: Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereins Gesellschaft für Landeskunde 128 (1983), 85–108.

⁶ Zum Gegensatz zwischen obrigkeitlicher und ständischer Konfessionalisierung grundsätzlich: *Heinz Schilling*, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, hrsg. v. Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling, (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 198), Gütersloh 1995, 1–47, hier 30. Zur Konfessionalisierung als Paradigma der Geschichtswissenschaft und zu seiner Anwendung als Interpretationsmodell in den österreichischen Ländern vgl. die Beiträge von Heinz Schilling, Wolfgang

gion und Politik waren somit untrennbar verbunden und das Ausmaß der vom Landesfürsten zugestandenen beziehungsweise der von den Ständen praktizierten Religionsfreiheit immer auch ein Ausdruck der jeweiligen Macht- und Herrschaftsverhältnisse.⁷

Die politischen Konflikte, die vor dem Hintergrund dieses staatskonfessionellen Gegensatzes stattfanden, verliefen in allen drei Ländern zwar nicht in derselben Intensität und etwas phasenverschoben, aber grundsätzlich analog und auch weitgehend synchron: Den Ausgangspunkt bildeten jeweils mehr oder weniger unklar gehaltene Zusagen in der Frage der Religionsfreiheit – gemeint war dabei praktisch immer nur das Augsburger Bekenntnis –, die den Landesfürsten nach zähen Verhandlungen und als Gegenleistung für umfangreiche finanzielle Zugeständnisse seitens der Stände abgerungen worden waren.⁸ Damit war –

Reinhard, Luise Schorn-Schütte, Joachim Bahlcke, Robert J. W. Evans, Georg Heilingsetzer, Thomas Winkelbauer und Arno Strohmeier in dem Sammelband: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, hrsg. v. *Joachim Bahlcke/Arno Strohmeier* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, 7) Stuttgart 1999.

⁷ Zur Verbindung von Religion und Politik im 16. und 17. Jahrhundert grundsätzlich: *Wolfgang Reinhard*, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983), 257–277. Die Habsburger versuchten zwar als Gegenstrategie zu den ständischen Bestrebungen, Religion und Politik zu trennen und die Religionsfrage als „Privatsache“ des Adels abzuhandeln, scheiterten jedoch damit. Rudolf II. etwa behauptete wiederholt, die Religionsassekuration, in der sein Vater Maximilian II. den niederösterreichischen Ständen Freiheiten in der Religionsfrage gewährt hatte, wäre eine private Angelegenheit der Herren und Ritter, kein Dokument von ständepolitischer Relevanz.

⁸ 1568 und 1571 gelang dies den Ständen in Österreich unter beziehungsweise Österreich ob der Enns in der sogenannten „Religionskonzession“ und „Religionsassekuration“, 1572 und 1578 den Ständen der Steiermark, Kärntens und Krains in der Grazer und Brucker „Religionspazifikation“: *Viktor Bibl*, Die Vorgeschichte der Religionskonzession Kaiser Maximilians II., in: *Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich N.F.* 13/14 (1914/1915), 400–431; *ders.*, Die Religionsreformation K. Rudolfs II. in Oberösterreich, in: *Archiv für Österreichische Geschichte* 109 (1922), 373–446; *Karl Eder*, Glaubensspaltung und Landstände in Österreich ob der Enns, 1525–1602, (Studien zur Reformationsgeschichte Oberösterreichs, 2), Linz 1936; *Othmar Pickl*, Die wirtschaftlichen Bestimmungen der innerösterreichischen Religionspazifikation von 1572 und 1578 und ihre Auswirkungen, in: *Johannes Kepler 1571–1971. Gedenkschrift der Universität Graz*, hrsg. v. Akademischen Senat und über dessen Beschluß redigiert von Paul Urban/Berthold Sutter, Graz 1975, 563–586; *Grete Mecenseffy*, Leonhard IV. Harrach und die steirische Religionspazifikation, in: *Jahrbuch für Geschichte des Protestantismus in Österreich* 76 (1960), 55–82; *Johann Loserth*, Zur Geschichte des Brucker Libells, in: ebd. 53 (1932), 7–23; *ders.*, Die steirische Religionspazifikation 1572–1579. Nach den Originalen des steiermärkischen Landesarchivs herausgegeben

zumindest nach ständischer Auffassung – eine zum Augsburger Religionsfrieden alternative Rechtsgrundlage geschaffen worden. Im Anschluß daran standen die Konkretisierung dieser Zusagen und ihre Konfirmation durch den jeweiligen Nachfolger im Mittelpunkt. In dieser Phase prallten Landesfürstentum und Ständewesen zeitweise frontal aufeinander. Mit der zunehmenden konfessionellen Vereinheitlichung der Länder unter katholischem Vorzeichen und der Disziplinierung beziehungsweise Ausweisung des oppositionellen evangelischen Adels – in Österreich unter der Enns 1620, in Österreich ob der Enns 1627, in der Steiermark 1628 – nahm die Intensität der Auseinandersetzungen schließlich wieder rasch ab.⁹ Die grundsätzliche Ähnlichkeit dieser Konflikte – die im Detail natürlich unterschiedlich verliefen – sowie die Kongruenz der ihnen zugrundeliegenden Ursachen wurden in allen drei Ländern von den beteiligten Ständepolitikern selbst auch wahrgenommen.¹⁰

und mit einer Einleitung versehen (Veröffentlichung der Historischen Landeskommission für Steiermark, 1), Graz 1896.

⁹ K. Eder, Glaubensspaltung und Landstände (Anm. 8), 167–169. Zum sehr ausführlich untersuchten Verlauf der Gegenreformation in den östlichen österreichischen Ländern siehe (mit der weiterführenden älteren Literatur): Karin MacHardy, Religion, Patronage and Rebellion in Early Modern Habsburg Austria, 1578–1620, Basingstoke u. a. 1997; Joseph Patrouch, A Negotiated Settlement: The Counter-Reformation in Upper Austria under the Habsburgs, New York 2000; Walter Ziegler, Der Kampf mit der Reformation im Land des Kaisers. Die katholische Reform im Erzherzogtum unter und ob der Enns bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 84 (1989), 210–234; zum Verlauf im Herzogtum Steiermark (mit der älteren Literatur) die Beiträge in dem Sammelband: Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1628, hrsg. v. France M. Dolinar u. a., Klagenfurt/Ljubljana/Wien 1994; Helmut J[odok] Mezler-Andelberg, Erneuerung des Katholizismus und Gegenreformation in Innerösterreich, in: Südostdeutsches Archiv 13 (1970), 97–118; Hans Bernhard Neumann: The Impact of the Counter-Reformation on the Styrian Estates, 1578–1628, in: Austrian History Yearbook 15/16 (1979/80), 47–59.

¹⁰ Als etwa Erzherzog Karl 1580 in der Steiermark gegenreformatorische Maßnahmen in die Wege leitete, informierten die Steirer sofort die oberösterreichischen Stände und baten diese um Rat, da man den Untergang des Herzogtums und der anderen Länder drohend nahe sah. K. Eder, Glaubensspaltung und Landstände (Anm. 8), 167–172; in diesem Sinn auch Hans Sturmberger, Georg Erasmus Tschernembl. Religion, Libertät und Widerstand. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und des Landes ob der Enns (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs, 3), Linz/Graz/Wien 1953, 294. Auch in den folgenden Jahrzehnten korrespondierten die steirischen und die oberösterreichischen Stände im Zuge ihrer Auseinandersetzungen mit den Habsburgern intensiv miteinander. Einen repräsentativen Einblick in Umfang und Inhalt des Briefwechsels gewährt ein Kopialbuch der oberösterreichischen Landschaft, in dem auf 408 Folien die Schreiben der Jahre 1598 und 1599 aufgezeichnet wurden: Beschreibung, was sich bey dem Religionsreformationswesen im Hertzogthumb Steyr zu Grätz und andern verlossen und zugetragen hat und solches gmainer landschafft in Österreich ob

II. Ständischer Widerstand in dualistischen Systemen

Ständischer Widerstand zählte in dualistischen Systemen im allgemeinen und in den ständepolitischen Auseinandersetzungen in den östlichen österreichischen Ländern im besonderen zu den institutionalisierten politischen Handlungsmustern.¹¹ Dabei darf jedoch nicht von einem Widerstandsverständnis ausgegangen werden, das auf den Rechts- und Verfassungsvorstellungen der Gegenwart oder der Widerstandspraxis des 20. Jahrhunderts basiert, denn der frühneuzeitliche Widerstand der Stände richtete sich nicht gegen den Staat als Monopolisten legitimer Gewaltanwendung, stellte doch die Obrigkeit nicht die einzige Quelle rechtlicher und verfassungsmäßiger Normen dar; sie war vielmehr erst auf dem Weg, sich diese Vorrangstellung zu verschaffen.¹²

Ebenso falsch wäre es, bei der Definition des Begriffs ausschließlich von den Verschriftlichungen eines Widerstandsrechts in mittelalterlichen Verfassungsdokumenten wie etwa der Magna Charta oder der Goldenen Bulle Andreas' II. auszugehen und unter Widerstand nur solche Hand-

der Enns zugeschrieben ist worden, 1598, 1599, in: Erzbischöfliche Bibliothek [= EB] Wien, HS Nr. 5738/3. Auch Georg Erasmus von Tschernembl, der Anführer der oberösterreichischen Stände, wies in seinen Schriften und Reden wiederholt auf die Parallelität der Auseinandersetzungen hin. Siehe dazu etwa: Rede von Georg Erasmus von Tschernembl, gehalten am 10. Januar 1610, in: *Jodok Stülz*, Zur Charakteristik des Freiherrn Georg Erasmus von Tschernembl und zur Geschichte Österreichs in den Jahren 1608–1610, in: Archiv für Österreichische Geschichte 9 (1853), 169–226, hier 213–220 (vor allem 220). Besonders intensiv war die Zusammenarbeit der nieder- und oberösterreichischen Stände, die miteinander nicht nur regelmäßig korrespondierten, sondern in den Verhandlungen und Auseinandersetzungen phasenweise auch gemeinsam auftraten, zum Beispiel 1608 und 1609 gegenüber dem späteren Kaiser Matthias. Die Stände der beiden Länder koordinierten aber auch 1619/1620 ihre Politik: Die Verordneten von Österreich ob der Enns an die Verordneten von Österreich unter der Enns, Linz 1619 März 25, in: Niederösterreichisches Landesarchiv [= NÖLA] St. Pölten, Ständisches Archiv, A. 3. 16, fol. 27r–28v; Antwort der Verordneten von Österreich unter der Enns an die Verordneten von Österreich ob der Enns, Wien 1619 April 4, ebd. fol. 29r–30v.

¹¹ *Winfried Eberhard*, Herrscher und Stände, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, hrsg. v. Iring Fetscher/Herfried Münkler, Bd. 2: Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München/Zürich 1993, 467–551, hier 483–485; *Winfried Schulze*, Estates and the Problem of Resistance in Theory and Practice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: *Crown, Church and Estates* (Anm. 5), 158–175, hier 161.

¹² *Wolfgang Reinhard*, Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1999, 226. Der Begriff „Verfassung“ wird hier und im folgenden in Anlehnung an Wolfgang Reinhard im übertragenen Sinn verwendet und bezieht sich auf übergeordnete Rechtsnormen von höchstem Geltungsrang für die politische Ordnung des Gemeinwesens, ebd. 17 f.

lungen zu subsumieren, bei denen dieses Recht in Anspruch genommen wurde.¹³ Diese Manifestationen von Widerstand waren quasi nur die Spitze des Eisbergs, Widerstand selbst als ein „wesentliches Element des dualistischen Ständesystems“¹⁴ viel facettenreicher und eine in allen Bereichen des politischen und verfassungsmäßigen Lebens anzutreffende Handlungsweise: bei den Landtagshandlungen ebenso wie bei Huldigungsverhandlungen oder bei einfachen Gehorsamsverweigerungen, er konnte die unterschiedlichsten Formen annehmen und sowohl aktiv als auch passiv erfolgen. Da der ständisch-monarchische Dualismus durch die latente Interessenspannung zwischen Herrscher und Landschaft gekennzeichnet war, bildete Widerstand vielmehr einen festen Bestandteil des Konsensprinzips, der im Normalfall nicht zu gewaltsamen Handlungen, sondern zum Interessenausgleich führte.¹⁵

Auf die Notwendigkeit, Widerstand als kontextgebundenes Phänomen zu analysieren, hat Winfried Schulze hingewiesen, der einen Gedanken des französischen Historikers Yves-Marie Bercé aufgriff und davon ausgehend Widerstand als einen „kulturell vermittelten Prozeß der Beeinflussung von Herrschaftsverhältnissen“¹⁶ definierte. Wichtig wäre daher primär nicht der objektiv feststellbare Grad möglichen Widerstands, sondern vielmehr das Potential, das den Handelnden subjektiv jeweils zur Verfügung stand.¹⁷ Davon ausgehend besitzen daher die Fragen, welches Widerstandsverständnis die involvierten Ständepolitiker entwickelten, welche rechtlichen Möglichkeiten ihnen für Widerstand subjektiv beziehungsweise verfassungsmäßig zur Verfügung standen und wie weit sie dieses Potential realpolitisch ausschöpften, besondere Bedeutung. Ihre Beantwortung bildet eine unumgängliche Voraussetzung für die Einordnung des Widerstands der Stände und ihres politischen Denkens in die

¹³ Darauf verweist bereits *Otto Brunner*, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, 5. Auflage, Darmstadt 1965, 140–142 (unter Bezugnahme auf die ältere Literatur zum Widerstandsrecht).

¹⁴ *W. Eberhard*, *Herrscher und Stände* (Anm. 11), 469.

¹⁵ Ebd. 485; in diesem Sinn auch *Jean Nicolas/Julio Valdeón Baroque/Sergij Vilfan*, *The Monarchic State and Resistance in Spain, France and the Old Provinces of the Habsburgs, 1400–1800*, in: *Resistance, Representation, and Community*, hrsg. v. Peter Blickle, (*The Origins of the Modern State in Europe 13th to 18th Centuries, Theme E*), New York 1997, 65–114, hier 86.

¹⁶ *Winfried Schulze*, *Der Widerstand der Untertanen gegen die Obrigkeit im 17. Jahrhundert*, in: *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland*, Teil 1, hrsg. v. Wolfgang Brückner/Peter Blickle/Dieter Breuer, (*Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung*, 13), Wiesbaden 1985, 127–140, hier 135; *Yves-Marie Bercé*, *Révoltes et révolutions dans l'Europe moderne (XVI^e–XVIII^e siècles)*, Paris 1980.

¹⁷ *W. Schulze*, *Widerstand der Untertanen* (Anm. 16), 133.

politisch-staatliche Modernisierung der habsburgischen Länder in der Frühen Neuzeit. Die österreichische Ständeforschung steht hier jedoch noch am Anfang, denn dieses Thema wurde bislang weder systematisch noch vergleichend sondern allenfalls am Rande oder punktuell untersucht.¹⁸

Was wurde somit von den österreichischen Ständepolitikern im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert unter „Widerstand“ verstanden? Unter welchen Voraussetzungen war er legitim? Diese Fragen lassen sich aus begriffsgeschichtlicher Perspektive nicht beantworten, denn der Begriff „Widerstand“ selbst besitzt keine besondere Quellenrelevanz, wesentlich häufiger finden sich in den einschlägigen Quellen Bezeichnungen wie „widersetzig“ oder das lateinische „resistere“.¹⁹ Zudem wurde mitunter ein und dieselbe Handlung, je nachdem, aus welcher Perspektive man sie betrachtete, mit sehr unterschiedlichen, manchmal sogar konträren Begriffen belegt: Was der Landesfürst und seine Räte als „widersetzig“, „ungehorsam“ und „rebellisch“ einstufte, wurde von den Ständepolitikern als „rechtmäßig“, „gefügig“ und „folgsam“ bezeichnet.²⁰

¹⁸ Dieser Beitrag veröffentlicht Teilergebnisse einer systematischen Untersuchung der Theorie und Praxis des ständischen Widerstands in den östlichen österreichischen Ländern im Zeitraum zwischn 1550 und 1650. Eine umfangreiche Studie, in der die hier angeführten empirischen Befunde noch weitergehend ausgewertet werden, befindet sich in Vorbereitung.

¹⁹ Dies bemerkt auch *Diethelm Böttcher*, *Ungehorsam oder Widerstand? Zum Fortleben des mittelalterlichen Widerstandsrechtes in der Reformationszeit (1529–1530)* (Historische Forschungen, 46), Berlin 1991, 13, 31; vgl. dazu auch die Artikel über „Widerstand“ und „Widersetzlichkeit“ in: *Deutsches Wörterbuch*, hrsg. v. *Jacob Grimm/Wilhelm Grimm*, Bd. 14 I/2, ND Leipzig 1960, 1205–1207, 1262–1270.

²⁰ Siehe dazu etwa: *Mandat von Erzherzog Matthias an die Stände in Österreich unter der Enns, die noch nicht gehuldigt haben, mit der Aufforderung zur Huldigung*, Wien 1609 Januar 7, in: *Bernhard Raupach*, *Evangelisches Oesterreich, das ist, Historische Nachricht von den vornehmsten Schicksalen der Evangelischen Kirchen in dem Erz-Herzogthum Oesterreich unter u. ob der Enns*, 5 Bde., Hamburg 1732–1741, Bd. 3, Beilagen, Nr. 17, 98–101. Darin (101) wird das Vorgehen der Stände als „Halsstarrigkeit, Widersetzung und Ungehorsamb“ bezeichnet. Die niederösterreichischen Stände wiesen diesen Vorwurf in einer Verteidigungsschrift zurück: *Defensionsschrift der beiden evangelischen Stände in Österreich unter der Enns und Österreich ob der Enns*, o.O. [1609 Januar], in: ebd. Bd. 3, Beilagen, Nr. 20, 108–127. Analog wurden die Ereignisse rund um die Erbhuldigung Rudolfs II., die von den Ständen vorerst verweigert worden war, vom Hof retrospektiv als „Tumult, Rebellion und Widersetzung“ bezeichnet: *Gutachten von Erzherzog Matthias für Rudolf II. betreffend die Forderungen der evangelischen Stände in Österreich unter und Österreich ob der Enns*, o.O. 1604, in: [*Joseph von*] *Hammer-Purgstall*, *Khlesl's, des Cardinals, Directors des geheimen Cabinetes Kaisers Mathias, Leben*, 4 Bde., Wien 1847–1851, Bd. 1, Nr. 166, 384–409, hier 399.

Eine größere Hilfe bieten die theoretischen Ausführungen in der unveröffentlichten Schrift „De resistentia subditorum adversus principem legitima“, die 1600 von dem calvinistischen oberösterreichischen Adeligen Georg Erasmus von Tschernembl, einem der führenden – wenn nicht dem führenden – österreichischen Ständepolitiker des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts, niedergeschrieben wurde.²¹ Denn in dem vor dem Hintergrund der Gegenreformation und der daraus resultierenden Spannungen zwischen den Landschaften und den Habsburgern angefertigten Manuskript, in das die praktischen Erfahrungen der ständepolitischen Auseinandersetzungen eingeflossen sind, die in den östlichen österreichischen Ländern in den vorangegangenen Jahrzehnten gemacht worden waren, finden sich sowohl über die Theorie als auch über die Praxis des ständischen Widerstands grundsätzliche Erörterungen.²²

Unter den legitimen Gründen für Widerstand nennt der Autor zum einen Veränderungen im Religionswesen, die der Landesfürst gegen den Willen der Stände durchsetzen will, zum anderen Eingriffe in die Justiz oder das „alte Herkommen“ sowie Verstöße gegen die Privilegien und Freiheiten des Landes.²³ Auf den Punkt gebracht: Widerstand kann, ja muß dann geleistet werden, wenn von landesfürstlicher Seite eine Verschiebung der Macht- und Herrschaftsverhältnisse unternommen wird – womit das Widerstandsverständnis, das in der „Resistentia“ entwickelt wird, Parallelen zu der Definition Schulzes aufweist.

Davon ausgehend wird in der „Resistentia“ auch auf die Widerstandspraxis genauer eingegangen. Auf keinen Fall, so der Autor, dürfe gleich mit aller Schärfe gegen den Landesfürsten vorgegangen werden, der Widerstand müsse vielmehr sanft beginnen und dürfe nur bei Ausbleiben

²¹ Die Frage der Autorenschaft Tschernembls, auf die Sturmberger in seiner Biographie des Ständeführers ausführlich eingeht, ist nach wie vor nicht eindeutig beantwortet. Fest steht, daß das Manuskript von Tschernembl verfaßt wurde, es sich jedoch auch um eine Abschrift handeln kann. Vgl. dazu *H. Sturmberger*, Tschernembl (Anm. 10), 90–97. Zu Tschernembl siehe neben der Studie von Sturmberger, in der auch die ältere Literatur angeführt wird: *Peter Friedrich Barton*, Georg Erasmus Tschernembl – Größe und Grenze, in: Die Schüler Calvins in der Diaspora. Beiträge des 3. Kongresses für Calvinforschung in Mittel- und Osteuropa 1988 in Wien, hrsg. v. Kurt Lüthi/Max Josef Suda, (Aktuelle Reihe, 31), Wien 1989, 27–49; *Georg Braungart*, Hofberedsamkeit. Studien zur Praxis höfisch-politischer Rede im deutschen Territorialabsolutismus (Studien zur deutschen Literatur, 96), Tübingen 1988, 35–49 (über die Reden Tschernembls); *Helmuth Feigl*, Beiträge zur Biographie des Freiherrn Georg Erasmus von Tschernembl, phil. Diss., Wien 1949.

²² De resistentia subditorum adversus principem legitima, in: Haus-, Hof und Staatsarchiv [= HHStA] Wien, Hs. Bl. 381, fol. 442r–469v; eine Kurzbeschreibung des Inhalts in: *H. Sturmberger*, Tschernembl (Anm. 10), 98–107.

²³ De resistentia (Anm. 22), fol. 453v, 456rv.

des Erfolgs schrittweise gesteigert werden. Am Anfang, quasi am untersten Ende der Skala, stünden daher die Bitten, also der Versuch, das Gemüt des Fürsten zu erweichen. Der Fürst würde diesen verdeckten und verhüllten Widerstand nicht kennen, gleichwohl hätten ihn die österreichischen und die steirischen Stände in der Vergangenheit zur Durchsetzung ihrer politischen Ziele schon öfters angewendet.²⁴ Unter den massiveren Formen des Widerstands nennt der Autor Steuerverweigerungen, Gehorsamsentzug gegenüber den Räten und Ministern des Fürsten sowie Schutzmaßnahmen gegen Gewalt, ein wichtiges Instrument stellen außerdem Bündnisse mit benachbarten Mächten dar. Als *Ultima ratio* wird schließlich der Tyrannenmord thematisiert, der zwar nicht erlaubt, jedoch auch nicht als Mord zu strafen wäre.²⁵

Aus diesen – mit ausführlichen historischen Exkursen belegten – Ausführungen geht hervor, daß es sich im Verständnis des Autors der „Resistentia“ bei Widerstand um ein sehr traditionelles, aus der Praxis geborenes politisches Instrument handelt, das von den Landschaften zur Steuerung ihres Verhältnisses zur Landesherrschaft eingesetzt wurde.²⁶ Entscheidend für die Definition sind somit nicht die äußeren Formen von Widerstand, sondern der Kontext, in dem er erfolgt, und die jeweils hinter ihm stehenden Intentionen. Im folgenden werden daher solche politische Handlungen der Stände als Widerstand bezeichnet und analysiert, mit denen eine grundsätzliche Veränderung der Herrschaftsverhältnisse intendiert war beziehungsweise eine drohende Veränderung derselben verhindert werden sollte.²⁷

Die politische Brisanz des ständischen Widerstands bestand darin, daß seine Legitimität der monarchischen Zentralisierung und Rationalisierung von Staatlichkeit und der gedanklichen Begründung und praktischen Ausbildung der Herrschersouveränität zunehmend im Wege stand. Aus dieser Perspektive besitzt Widerstand somit nicht nur eine kontextgebunden-historische, sondern auch eine zeitübergreifende Komponente: „Given the proviso, that the theory and practice of resistance were an

²⁴ Ebd. fol. 457rv.

²⁵ Ebd. fol. 458v–462v.

²⁶ In diesem Sinn auch *W. Schulze*, *Estates and the Problem of Resistance* (Anm. 11), 161.

²⁷ Die Behandlung der Landtagsproposition, deren abschlägige Beantwortung und das damit verbundene Wechselspiel von Duplik, Triplik usw. stellen aus dieser Perspektive keinen Widerstand dar. Bei einer grundsätzlichen Weigerung, die Proposition zu behandeln – beispielsweise durch die Abreise vom Landtag –, handelt es sich jedoch um Widerstand, da der verfassungsmäßig verankerten Verpflichtung zu „Rat und Hilfe“ nicht entsprochen wird. In diesem Zusammenhang muß jedoch auch darauf hingewiesen werden, daß eine eindeutige Grenzziehung, etwa bei bewußter Verzögerung der Verhandlungen, nicht immer möglich ist.

indispensable component of the process by which the modern state emerged, then we may see resistance in the sixteenth and seventeenth centuries as part of that universal struggle between freedom and order which underlies all its specific historical manifestations.“²⁸ Jede Studie über die Praxis und Theorie des ständischen Widerstands beruht daher auf einer Epoche übergreifenden Problemlage: dem Spannungsfeld zwischen individueller Existenz und kollektiver beziehungsweise staatlicher Ordnung.

III. Praxis des ständischen Widerstands

Die sanftesten Formen des Widerstands, wie er in der „Resistentia“ beschrieben wird, die Bitten, finden sich in allen drei Ländern sehr zahlreich; die spektakulärste und eindringlichste Weise, sie vorzutragen, war zweifelsohne der Kniefall, also ein in äußerster Demut vorgetragener Appell an die Gnade des Landesfürsten, den die Stände stets nur in Zeiten größter Not und in außerordentlich wichtigen Angelegenheiten machten – wurde er mit der Religionsfrage verbunden, besaß er verfassungsmäßige Relevanz.²⁹

Als etwa Erzherzog Karl im Herzogtum Steiermark am 10. Dezember 1580 ein Dekret mit gegenreformatorischen Maßnahmen erließ, die dem Rechtsempfinden der Stände und ihren politischen und konfessionellen Intentionen zuwiderliefen, reagierten diese auf dem gleichzeitig stattfindenden Landtag mit Widerstand. In den folgenden Tagen wurde in den ständischen Gremien intensiv verhandelt, wie man sich nun zu verhalten habe, nach längeren und zum Teil sehr kontrovers geführten Diskussionen, in denen alle Vor- und Nachteile sorgfältig abgewogen wurden, entschloß man sich schließlich, den Protest schriftlich und mündlich als Bitte vorzutragen und ihm durch einen Kniefall vor dem Landesfürsten besonderen Nachdruck zu verleihen,³⁰ um die Wirkung zu erhöhen,

²⁸ W. Schulze, *Estates and the Problem of Resistance* (Anm. 11), 161; in diesem Sinn auch: *ders.*, *Widerstand der Untertanen* (Anm. 16), 135; *ders.*, *Einführung in die Neuere Geschichte*, 3. Auflage, Stuttgart 1996, 86–91.

²⁹ Erbhuldigung Rudolfs II. 1578, o.O. o.D., in: Oberösterreichisches Landesarchiv [= OÖLA] Linz, Ständisches Archiv, Hs. Nr. 20 (Landtagsannalen 1577–1580), fol. 230v–231r. Zur Bedeutung der Bitten als Druckmittel der Stände gegenüber dem Landesfürsten: O. Brunner, *Land und Herrschaft* (Anm. 13), 437.

³⁰ Protokoll des Landtages von 1580/81, in: Steiermärkisches Landesarchiv [= StLA] Graz, LAA., Archiv Antiquum, Raplatur in Landtag, den 13. Augusti anno 1576 bis 1581, Nr. 4, unfol.; Erste Rede des Landmarschalls Hans Friedrich Hoffmann vor Erzherzog Karl, Graz 1580 Dezember 31, in: StLA Graz, LAA., Archiv Antiquum, Landtagsakten, 421, unfol.; über die Reaktionen auf die Rede und den Kniefall der Stände: Schreiben an einen Herrn nach Klagenfurt, o.O. 1581 Anfang Januar, in: Acten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in

erfolgte wenige Tage später ein weiterer Kniefall. Der Landesfürst reagierte darauf äußerst ungehalten: Als sich die anwesenden Herren und Ritter trotz mehrmaliger Aufforderung weigerten, sich zu erheben, verließ Karl zornig und die Türe zuschlagend den Raum.³¹

Der Konflikt, der noch bis in den Februar 1581 fortgeführt wurde, endete schließlich mit einem Sieg der evangelischen Stände, denn Karl mußte seine gegenreformatorische Resolution vom Dezember zurücknehmen.³² Nachträglich fühlte er sich durch das Verhalten, das die steirischen Stände im Zuge dieser Auseinandersetzung an den Tag gelegt hatten, brüskiert, und bezeichnete es als „ungehorsam“ und „rebellion“: Es gehe den Ständen primär nicht um Freistellung ihrer Religion und ihres Gewissens, sondern auch und vornehmlich um die Freistellung des Gehorsams, den sie der Obrigkeit gegenüber zu leisten schuldig sind, ließ er – sicher etwas polemisch – verlauten.³³

Bei den beiden Kniefällen der steirischen Stände handelte es sich nicht um eine singuläre Handlungsweise. Die oberösterreichischen Stände beispielsweise versuchten 1578 im Zuge der Erbhuldigungsverhandlungen, die sie mit Rudolf II. führten, auf ganz ähnliche Weise ihre konfessionspolitischen Ziele durch einen Kniefall durchzusetzen – allerdings ohne

Innerösterreich unter Erzherzog Karl II., 1578–1590, hrsg. v. *J[ohann] Loserth*, (*Fontes Rerum Austriacarum*, 2. Abteilung, 50) [= FRA 50], Wien 1898, Nr. 64, 150–152; Schreiben der salzburgischen Kommissare an den Erzbischof von Salzburg, Graz 1581 Januar 5, in: ebd. Nr. 68, 160 f. Über die widerstandsrechtlichen Konzepte, die von den steirischen Ständen im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen 1580 und 1583 rezipiert wurden: *Winfried Schulze*, Zur politischen Theorie des steirischen Ständetums der Gegenreformationszeit, in: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark* 62 (1971), 33–48; *ders.*, Landesdefension und Staatsbildung. Studien zum Kriegswesen des innerösterreichischen Territorialstaates (1564–1619), (Veröffentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs, 60), Wien/Köln/Graz 1973, 225–232.

³¹ Zweite Rede des Landmarschalls Hans Friedrich Hoffmann vor Erzherzog Karl, Graz 1581 Januar 7, StLA Graz, LAA., Archiv Antiquum, Landtagsakten, 421, unfol.

³² Dekret Erzherzog Karls, Graz 1581 Februar 3, in: FRA 50 (Anm. 30), Nr. 106, 216 f.

³³ Instruktion für den Bischof Christoph von Gurk für seine Gesandtschaft zu Papst Gregor XIII., Graz 1581 März 18, in: ebd. Nr. 126, 235–240. Die Formulierungen in diesem Schreiben sind zwar zweifelsohne auch deshalb so scharf gehalten, um dem Ansuchen Karls an den Heiligen Stuhl um finanzielle Unterstützung im Kampf gegen den Protestantismus mehr Nachdruck zu verleihen. Die Ansicht von Johann Loserth, es würde diesbezüglich „ganz falsche Behauptungen“ (ebd. XX) enthalten, ist m. E. jedoch übertrieben. Dagegen spricht zum einen die Verharmlosung der ständischen Oppositionspolitik, die Loserths Werk wie ein roter Faden durchzieht, zum anderen der Umstand, daß ähnliche Verhaltensweisen der Stände in Österreich unter und ob der Enns von den Landesfürsten ebenfalls so bezeichnet wurden.

Erfolg.³⁴ In den anschließenden Diskussionen brachten die ständischen Verordneten diese Option noch mehrmals ins Spiel, wobei sie damit drohten, sie im eigentlichen Huldigungsakt nochmals in Anspruch zu nehmen. Rudolf und seine Räte versuchten jedoch, dies unbedingt zu unterbinden, und wiesen die Verordneten mehrmals auf die negativen Konsequenzen einer solchen Handlung hin, die Rudolf öffentlich brüskiert hätte.³⁵

In Österreich unter der Enns wurde der Fußfall als Instrument zur Durchsetzung religionspolitischer Ziele 1579 angewandt. Als Erzherzog Ernst, der in seiner Eigenschaft als niederösterreichischer Statthalter Rudolf II. vertrat, im Zuge der Verhandlungen über die Ausübung des evangelischen Religionsexerzitiums in Wien vor das Fenster der Hofburg trat, fielen die Wiener Bürger – in einer Quelle werden 6.000 genannt – auf die Knie und baten ihn, ihnen das Wort Gottes und die Seligkeit zu bewilligen. Die Handlung führte jedoch nicht zum gewünschten Erfolg, denn die Rädelsführer wurden anschließend ausfindig gemacht und bestraft, die landesfürstlichen Diener, die sich unter dem Volk befunden hatten, entlassen, soweit sie eruiert werden konnten. Auf dem Landtag von 1582 mußte ein weiterer Kniefall verhindert werden.³⁶

Kulminationspunkte des ständischen Widerstands waren in allen drei Ländern stets die Erbhuldigungen. Sie stellen generell ein spezifisches Phänomen der europäischen Geschichte dar, das mehr als 1000 Jahre umfaßt und verfassungsmäßig den Kern des dualistischen Verhältnisses zwischen Landesherrschaft und Ständetum bildete, denn im Zuge der Huldigung erfolgte auf der einen Seite die Übertragung der Herrschaftsrechte durch die Landschaft auf den neuen Landesfürsten und die nach außen hin dokumentierte Anerkennung seiner Regierungsgewalt, auf der anderen Seite dessen offizielle Zustimmung zur ständischen Partizipation. Im Mittelpunkt stand daher ein doppelter Vorgang: Auf der einen Seite konfirmierte der angehende Landesherr die Rechte und Freiheiten der Landschaft, auf der anderen Seite, quasi im Gegenzug, band sich der Untertanenverband durch einen promissorischen Eid an die Obrigkeit.

³⁴ Erbhuldigungsverhandlungen Rudolfs II. 1578, OÖLA Linz, Ständisches Archiv, Hs. Nr. 20 (Landtagsannalen 1577–1580), fol. 226 v–227 r.

³⁵ Protokoll über die Verhandlungen des Zeremonien-Ausschusses, Linz 1578 Juli 13, in: OÖLA Linz, Ständisches Archiv, Landschaftsakten, Aktenband 1, fol. 247 r–256 v.

³⁶ Georg Eder an die Herzöge Albrecht und Wilhelm von Bayern, Wien 1579 August 10, in: Die Berichte des Reichshofrates Dr. Georg Eder an die Herzöge Albrecht und Wilhelm von Bayern über die Religionskrise in Niederösterreich (1579–87), hrsg. v. *Victor Bibl*, in: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich N.F. 8 (1909), 67–154, hier Nr. 9, 90–93; ders. an dies., Wien 1582 Januar 30, in: ebd. Nr. 40, 127 f.

Landesfürstliche Bestätigung und Eid der Stände, das heißt, ständische Partizipation und landesfürstliche Herrschaftsgewalt, waren durch den Huldigungsakt somit untrennbar verbunden. Huldigungsverweigerungen trafen daher das Landesfürstentum an einer seiner verwundbarsten Stellen, denn Herrschaft ohne Huldigung fehlte die Legitimation. Dementsprechend zählten sie zu den schwersten, deshalb aber auch wirkungsvollsten Waffen im Repertoire der Stände für ihren Kampf gegen das expandierende Landesfürstentum.³⁷

Noch relativ harmlos, da von kurzer Dauer, waren die Huldigungsverhandlungen, die Erzherzog Karl 1564 anlässlich seines Herrschaftsantritts im Herzogtum Steiermark führte.³⁸ Im Mittelpunkt standen vor allem Fragen des zeremoniellen Verlaufs des eigentlichen Huldigungsaktes, denn der vom Landesfürsten vorgeschlagene Modus entsprach nicht dem traditionellen Ablauf und stellte in den Augen der ständischen Verordneten eine Schmälerung der Rechte und Freiheiten der Landschaft dar.³⁹ Wesentlich massiver war jedoch der Widerstand, den die Stände 1590 nach dem Tod Karls leisteten, denn der von Rudolf II. ernannte Administrator des Landes, Erzherzog Ernst, weigerte sich, die von Karl gewährten Religionsfreiheiten noch vor der Huldigung in einer Assekuration schriftlich zu bestätigen. Erst 1592, nachdem eine Kompromißlösung gefunden worden war, erklärten sich die Stände bereit, den Treu- und Gehorsamseid zu leisten.⁴⁰

³⁷ Zur verfassungsgeschichtlichen Bedeutung der Huldigungen (mit der älteren Literatur): *André Holenstein*, Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800–1800), Stuttgart/New York 1991; *O. Brunner*, Land und Herrschaft (Anm. 13), 423–425. Für den österreichischen Raum gibt es keine moderne oder vergleichende Untersuchung über die Huldigungen, die Studien stammen durchwegs aus dem 19. oder dem frühen 20. Jahrhundert: *Anton Mell*, Grundriß der Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Landes Steiermark, Graz/Wien/Leipzig 1929, 143–152; *C[arl] G[ottfried] von Leitner*, Die Erbhuldigung im Herzogthume Steiermark, in: Mitteilungen des Historischen Vereines für Steiermark 1 (1850), 98–136; *Karl Planck-Planckburg*, Die Landeserbämter und die Erbhuldigungen in Österreich ob der Enns, Linz 1929; *Kurt Püchl*, Die Erbhuldigungen der niederösterreichischen Stände im 17., 18. und 19. Jahrhundert in Wien, phil. Diss., Wien 1954 (die Studie konzentriert sich auf den zeremoniellen Ablauf, ohne auf die politischen oder verfassungsrechtlichen Implikationen näher einzugehen).

³⁸ Zu den Huldigungsverweigerungen der steirischen Stände: *A. Mell*, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte (Anm. 37), 158.

³⁹ Erbhuldigungsverhandlungen Erzherzog Karls 1564, in: StLA Graz, LAA., Archiv Antiquum, Registratur der Landschaftshandlungen, 1564–1566, fol. 4v–24v.

⁴⁰ Beschreibung der Erbhuldigungsverhandlungen Erzherzog Ernsts, Graz 1592 März 19, in: StLA Graz, LAA., Archiv Antiquum, Gruppe II, K. 1, H. 3, unfol. Zum Huldigungsstreit zwischen den steirischen Ständen und Erzherzog Ernst beziehungsweise Rudolf II. nach dem Tod Erzherzog Karls: *Johann Loserth*, Der

Von wesentlich kürzerer Dauer waren die Erbhuldigungsverhandlungen, die Erzherzog Ferdinand und seine Räte gegen Jahresende 1596 mit den Steirern führten, denn die Stände des Herzogtums gingen bereits nach kurzer Zeit von ihrer Forderung nach Konfirmation der Religionsfreiheit ab – ein folgenreicher taktischer Fehler, der sich katastrophal auswirkte, da er der rigiden Gegenreformation Ferdinands II. den rechtlichen Boden bereitete und aufgrund dessen langer Regentschaft – die nächste Huldigung fand erst 1631, nach der Ausweisung des oppositionellen evangelischen Adels statt – auch nicht mehr korrigiert werden konnte.⁴¹

Ebenso wie bei Erzherzog Karl in der Steiermark waren die Erbhuldigungsverhandlungen beim Regierungsantritt Maximilians II. 1564 in Österreich unter der Enns und 1565 in Österreich ob der Enns nur von kurzer Dauer, da sich der angehende Landesfürst jeweils nach kurzen Verhandlungen bereit erklärte, die Forderungen der Landschaft zu erfüllen.⁴² Mit massiveren Widerstandshandlungen war jedoch sein Nachfolger Rudolf II. 1577 beziehungsweise 1578 konfrontiert, denn die konfessionellen Fronten hatten sich inzwischen verhärtet und in beiden Ländern verlangten die Landschaften die Konfirmation der ihnen von Maximilian gewährten Religionsfreiheiten im Zuge des Huldigungsaktes; Rudolf erklärte sich dazu in der verlangten Form jedoch nicht bereit. Nach längeren Verhandlungen und nachdem die Ständeopposition jeweils weitgehend nachgegeben hatte, fanden die Erbhuldigungen jedoch trotzdem statt.⁴³

Huldigungsstreit nach dem Tode Erzherzog Karls II. 1590–1592 (Forschungen zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Steiermark, II/2), Graz 1898; Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in Innerösterreich unter Ferdinand II., Erster Teil: Die Zeiten der Regentschaft und die Auflösung des protestantischen Schul- und Kirchenministeriums in Innerösterreich. 1590–1600, hrsg. v. J[ohann] Loserth, (Fontes Rerum Austriacarum, 2. Abteilung, 58) [= FRA 58], Wien 1906, Nr. 1–89, 1–57.

⁴¹ FRA 58 (Anm. 40), XXX–XLII; eine kurze Darstellung bei A. Mell, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte (Anm. 37), 550 f., 559 f. Zur Huldigung von 1631, die noch zu Lebzeiten Ferdinands II. stattfand: Huldigungsprozeß betreffend die Erbhuldigung Ferdinands III. im Herzogtum Steiermark am 7. April 1631, Graz 1651 August 29, in: StLA Graz, LAA., Archiv Antiquum, Gruppe II, K. 1, H. 7, unfol.

⁴² Kurze und Gründliche Beschreibung Welchermassen der Römischen, hungarischen und böhaimbischen königlichen Mayestät als angehend–regierenden herrn und Landsfürsten des Erzherzogthumbs Oesterreich etc. die Ständ einer Ehrsamten Landschaft berührten Erzherzogthumbs Oesterreich unter der Enns die Erbhuldigung than, in: NÖLA St. Pölten, Ständisches Archiv, Handschrift Nr. 168; K. Planck-Planckburg, Landeserbämter (Anm. 37), 25 f.

⁴³ Summari Extrakt, was gstat nach ableiben weilend kayser Maximilian Primi hochseeligste angedenkens dies ertzherzogthumbs Österreich under der Ens nach

Dies war jedoch 1608, als sich das Landesfürstentum aufgrund des zwischen Rudolf und Matthias ausgebrochenen Bruderzwistes in einer Krise befand, nicht mehr der Fall. In Österreich unter der Enns etwa leistete nur die kleine Minderheit der katholischen Stände die Huldigung, während sich die evangelische Opposition weigerte, das Gelübde abzulegen, da Matthias es vorerst ablehnte, ihre weitergehenden konfessionellen und politischen Forderungen zu erfüllen.⁴⁴ Ganz ähnlich reagierten die Stände in Österreich ob der Enns, die mit den Niederösterreichern intensiv zusammenarbeiteten.⁴⁵ Zu den Forderungen der Stände zählten unter anderem die schriftliche Konfirmation einer extensiven Interpretation ihrer von Maximilian gewährten Privilegien in der Religionsfrage, eine Beschneidung der landesfürstlichen Verfügungsgewalt über das Kammergut und die Bestätigung ihrer Konföderation mit den ungarischen und mährischen Ständen⁴⁶ – in den Augen des Hofes befanden sie sich damit auf dem Weg zu einer „freien Republik“⁴⁷. Erst 1609, nach zähen Verhandlungen und nachdem Matthias die Forderungen der Stände in der sogenannten „Kapitulationsresolution“ größtenteils erfüllt hatte, konnte die Huldigung stattfinden.⁴⁸

Den Höhepunkt des ständischen Widerstands in den habsburgischen Erbländern bildeten die Jahre 1619 und 1620. Inzwischen hatten sich der Antagonismus zwischen den Ständen in Österreich unter und Österreich ob der Enns und der Landesherrschaft so stark verschärft, daß eine konsensuale Konfliktlösung trotz intensiver und langwieriger Verhandlungen nicht mehr gefunden wurde. In der Folge wurde Österreich ob der Enns von den Truppen Maximilians von Bayern, an den das Land von Ferdinand II. verpfändet worden war, besetzt und die Ständeopposition –

und nach denen gewelten Landsfürsten zuegefallen, wie die huldigung fürübergangen und das land von zeit zu zeit gubernirt worden, o.O. o.D., in: NÖLA St. Pölten, Ständisches Archiv, Handschrift Nr. 346; Erbhuldigungsverhandlungen Rudolfs II. 1578, in: OÖLA Linz, Ständisches Archiv, Hs. Nr. 20 (Landtagsannalen 1577–1580), fol. 216v–256 v.

⁴⁴ Neben den katholischen Ständen leisteten 1608 auch zwei evangelische niederösterreichische Adelige die Huldigung: Verzeichnis über den Verlauf der Erbhuldigung in Österreich unter der Enns am 16. Oktober 1608, [Wien 1608 Oktober 16], in: NÖLA St. Pölten, Ständisches Archiv, A. 3. 18, fol. 186r–192v; *Viktor Bibl*, Die katholischen und protestantischen Stände Niederösterreichs im XVII. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der ständischen Verfassung, in: *Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich N.F. 2* (1903), 165–323, hier 208. Die niederösterreichischen Herren und Ritter mußten bei der Huldigung traditionell keinen Eid, sondern nur ein Gelübde ablegen.

⁴⁵ *H. Sturmberger*, *Tschernembl* (Anm. 10), 167–204.

⁴⁶ *V. Bibl*, *Die katholischen und protestantischen Stände* (Anm. 44), 204.

⁴⁷ Melchior Klesl an König Matthias, 1608 Oktober 11, in: *J. v. Hammer-Purgstall*, *Khlesl's, des Cardinals Leben* (Anm. 20), Bd. 2, Nr. 138.

⁴⁸ *H. Sturmberger*, *Tschernembl* (Anm. 10), 201–204.

so weit sie nicht aus dem Land geflüchtet war – im August 1620 zur Huldigung mehr oder weniger gezwungen. In Österreich unter der Enns wiederum wurden die Huldigungsverweigerer des Landes verwiesen.⁴⁹

Es würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen, weitere Beispiele für Analogien in der Widerstandspraxis der oberösterreichischen, niederösterreichischen und steirischen Stände anzuführen. Festgehalten sei in diesem Zusammenhang nur, daß in allen drei Ländern im Zuge der ständepolitischen Auseinandersetzungen zahlreiche ähnliche Handlungsweisen beobachtet werden können. Bei den Landtagshandlungen zum Beispiel lehnten es die Stände wiederholt ab, die Proposition zu behandeln, was de facto einer Steuerverweigerung entsprach und die finanzschwachen Habsburger an einer besonders empfindlichen Stelle traf.⁵⁰

Der ständische Widerstand wies jedoch nicht nur viele Ähnlichkeiten, sondern auch einige Unterschiede auf, denn abgesehen davon, daß er in Österreich unter und Österreich ob der Enns massivere Formen annahm, sind in diesen beiden Ländern Manifestationen zu beobachten, die in der Steiermark fehlen oder weniger stark ausgeprägt waren. In diesem Zusammenhang muß einerseits auf die Bündnisse und Unionen hingewiesen werden, die von den Landschaften in Österreich unter und ob der Enns untereinander und mit den böhmischen, mährischen und ungarischen Ständen zum Schutz der Landesfreiheiten und zur Aufrechterhaltung ihres Rechts auf Ausübung des evangelischen Glaubens abgeschlossen wurden; diese Versuche zu einer Konzentration der Ständeopposition waren den Habsburgern ein besonderer Dorn im Auge, ihre Wurzeln reichen bis zu den Verhandlungen über den Wiener Frieden 1606 zurück. Andererseits können aber auch die Truppenmobilisierungen genannt werden, die in Österreich unter und Österreich ob der Enns vor allem 1608/1609 und 1619/1620 stattfanden und mehr oder weniger deutlich gegen den Landesfürsten gerichtet waren.⁵¹

⁴⁹ Ebd. 316–335; *ders.*, Adam Graf Herberstorff. Herrschaft und Freiheit im konfessionellen Zeitalter, Wien 1976.

⁵⁰ Diese Form von Widerstand wurde von den Ständen besonders häufig ausgeübt. Stellvertretend seien hier nur folgende Beispiele angeführt: Für die Steiermark vgl. den zerstobenen Landtag von 1599: Beschreibung, was sich bey dem Religionsreformationswesen im Hertzogthumb Steyr zu Grätz (Anm. 10), fol. 60 v–173 v; FRA 58 (Anm. 40), LXIV–LXVII; für Österreich unter der Enns den zerstobenen Landtag vom Frühjahr 1579: Österreichische Nationalbibliothek [= ÖNB] Wien, HS, cod. 8314, fol. 318 v–330 v (Kopialüberlieferungen der Verhandlungsakten); für Österreich ob der Enns 1609: Memorial der evangelischen Stände des Erzherzogtums Österreich unter und ob der Enns an Matthias, o.O. [1609 Dezember 9], in: HHStA Wien, Österreichische Akten, Niederösterreich, Nr. 18, 18, unfol. (mit einer Zusammenfassung der Verhandlungen).

⁵¹ H. Sturmbberger, Tschernembl (Anm. 10), 146–179.

IV. Theorie der ständischen Widerstandspraxis

Der Widerstand konnte von den Ständen nicht willkürlich ausgeübt werden, sondern er bedurfte der Legitimation, d.h. die Landschaften mußten ihre Widerstandspraxis unter Berufung auf eine anerkannte Rechtsinstanz gegenüber dem Landesfürsten rechtfertigen, alles andere hätte dem dualistischen und konsensualen Verhältnis zwischen Landesfürstentum und Ständen widersprochen. Dieser „Legitimationszwang“ wiederum schuf genau jenes Widerspiel von Problemdruck und Problemlösung, in dem politisches Denken und politische Theorie grundsätzlich entstehen, denn Legitimität war nicht da, sie mußte konstruiert und – da die Rechtssituation oftmals unklar und subjektiv konträr interpretierbar war – verhandelt werden.⁵² Da eine gesetzte, schriftlich ausgearbeitete Verfassung fehlte, beriefen sich die Ständepolitiker nicht nur auf kodifiziertes, also nachlesbares Recht, sondern auch auf nichtkodifizierte Rechtsnormen, die sich aus der sozialen und gewohnheitsrechtlichen Praxis ableiteten und durch die Tradition legitimierten. Die Folge waren unzählige und langwierige Dispute zwischen den ständischen Verordneten und dem Landesfürsten beziehungsweise seinen Räten, in denen über die Rechtmäßigkeit von Widerstand intensiv diskutiert wurde.

Die Begründungen, die bei diesen Gelegenheiten in die Dispute eingebracht wurden, waren weniger von intellektueller Tiefenschärfe als vielmehr von konkretem Praxisbezug gekennzeichnet, dienten sie doch primär nicht der Erörterung abstrakter Fragestellungen, sondern der Lösung konkreter politischer Probleme. Die Theorie der ständischen Widerstandspraxis bewegte sich daher auf einer „mittleren Ebene“, zwischen hochintellektueller Gelehrsamkeit, wie sie etwa Althusius oder Bodin an den Tag legten, und einer Art „Allerweltswissen“.⁵³

⁵² Dazu grundsätzlich: *Quentin Skinner*, *The foundations of modern political thought*. Bd. 1: *The Renaissance*, Cambridge 1978, IX–XV.

⁵³ *Arno Strohmeier*, *Vergleichende Ständegeschichte und „intellectual history“ als Forschungsstrategie in Ostmitteleuropa (1550–1650)*, in: *Comparativ* 8/5 (1998), 74–91, hier 77 f. Was jedoch nicht heißen soll, daß einflußreiche Ständepolitiker nicht die Widerstandstheorien rezipiert hätten, die sich zu dieser Zeit im westlichen Europa im Umlauf befanden. In der Bibliothek Tschernembls etwa finden sich sehr wohl die Werke der Monarchomachen, er selbst verfaßte widerstandsrechtliche Schriften und auch bei den steirischen Ständen finden sich Hinweise auf die Rezeption konstitutioneller Widerstandstheorien: *H. Sturmberger*, *Tschernembl* (Anm. 10), 90 f.; *ders.*, *Jakob Andreae und Achaz von Hohenfeld. Eine Diskussion über das Gehorsamsproblem zur Zeit der Rudolfinischen Gegenreformation in Österreich*, in: *Festschrift Karl Eder zum siebzigsten Geburtstag*, hrsg. v. Helmut J. Mezler-Andelberg, Graz 1959, 381–394; *W. Schulze*, *Estates and the Problem of Resistance* (Anm. 11), 167–170; *ders.*, *Politische Theorie* (wie Anm. 30); *Georg Heilingsetzer*, *Ständischer Widerstand und Unterwerfung. Erasmus von Starhemberg und seine Rechtfertigungsschrift, 1621*, in: *MOÖLA* 14 (1984), 269–289.

Bei einer auf Generalisierung abzielenden, also eher die Gemeinsamkeiten eruiierenden komparatistischen Analyse dieser „Widerstandstheorien“, kristallisiert sich eine charakteristische „Sprache“ heraus, ein System institutionalisierter sprachlicher Praktiken, die von den Ständepolitikern aller drei Länder analog in den Kontroversen verwendet wurde.⁵⁴ Zu den zentralen Bestandteilen dieser „Widerstandssprache“ zählt ein feststehendes „Vokabular“, das sich aus einer Reihe vorgeformter Denk- und Argumentationsmuster zusammensetzt. Im folgenden werden vier der tragenden Elemente dieses „Vokabulars“ analysiert.⁵⁵

Eines der zentralen Denk- und Argumentationsmuster bildete der Verweis auf eine vertragliche Verbindung zwischen Landesfürst und Ständen, vor allem auf das *Schutz- und Treueverhältnis*, gegen das, so wurde behauptet, der Herrscher verstoßen habe, weshalb man ihm gegenüber zu Widerstand berechtigt wäre. Diese Begründung wurzelte vor allem in dem aus dem Lehnswesen stammenden, auf wechselseitigen Rechten und Pflichten beruhenden Prinzip „Rat und Hilfe“ für „Schutz und Schirm“; gewährleistete der Landesfürst nicht mehr „Schutz und Schirm“, dann war die Landschaft auch nicht mehr zu „Rat und Hilfe“ verpflichtet. Dieses von Otto Brunner als das zentrale Element der alteuropäischen Verfassungsgeschichte interpretierte – und, wie die Forschungen von Gadi Algazi und anderen zeigen, wohl auch überinterpretierte – kontraktuelle Verhältnis wurde jeweils bei Herrschaftsantritt, also bei der Huldigung, als eine Art „Herrschaftsvertrag“ von neuem begründet.⁵⁶

⁵⁴ Zum Konzept der „Sprache“, wie es die „Cambridge School“ (Quentin Skinner, John G. A. Pocock) verwendet (mit der weiterführenden englischsprachigen Literatur): *Hartmut Rosa*, Ideengeschichte und Gesellschaftstheorie. Der Beitrag der „Cambridge School“ zur Metatheorie, in: *Politische Vierteljahresschrift* 35 (1994), 197–223; *Luise Schorn-Schütte*, Kulturgeschichte, Ideengeschichte, Mentalitätsgeschichte, in: *Geschichte. Ein Grundkurs*, hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz, Hamburg 1998, S. 489–515.

⁵⁵ Die folgenden Ausführungen und Schlußfolgerungen beruhen auf der eingehenden Analyse der ständepolitischen Auseinandersetzungen in den östlichen österreichischen Ländern in der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Eine ausführliche Darstellung dieser empirischen Befunde ist hier aus Platzgründen nicht möglich. Zum generalisierenden Vergleich als Methode der Geschichtswissenschaft siehe *Heinz Gerhard Haupt/Jürgen Kocka*, Historischer Vergleich: Methoden, Aufgaben, Probleme. Eine Einleitung, in: *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse vergleichender Geschichtsschreibung*, hrsg. v. dens., Frankfurt am Main/New York 1996, 9–45, hier 11.

⁵⁶ *O. Brunner*, Land und Herrschaft (Anm. 13), 258–273, 413–440; zur vor allem in den letzten Jahren laut gewordenen Kritik an den Werken Brunners und der in ihnen erkennbaren nationalsozialistischen und austrofaschistischen Ideologie vgl. (mit der weiteren Literatur): *Gadi Algazi*, Herrengewalt und Gewalt der Herren im späten Mittelalter. Herrschaft, Gegenseitigkeit und Sprachgebrauch (Historische Studien, 17), Frankfurt am Main/New York 1996; *Valentin Groebner*, Außer Haus. Otto Brunner und die „alteuropäische“ Ökonomik, in: *Geschichte in Wis-*

In Österreich unter und Österreich ob der Enns verlief der Huldigungsakt traditionell folgendermaßen⁵⁷: Zuerst sicherte der angehende Landesfürst der Landschaft mündlich zu, sie bei ihren Rechten, Freiheiten und guten alten Gewohnheiten zu schützen und zu schirmen, im Anschluß daran leisteten die Landleute, gegliedert nach Kurien, den Treu- und Gehorsamseid beziehungsweise ein Gelübde, womit sie sich verpflichteten, die obrigkeitlichen Befugnisse des neuen Landesherrn anzuerkennen und sich ihm gegenüber als treue und gehorsame Untertanen zu erweisen. Abschließend erhielten die Stände die Konfirmationsurkunde, in welcher der Landesfürst sein mündlich gegebenes Versprechen nochmals schriftlich bekräftigte.⁵⁸ Ähnlich liefen die Erbhuldigungen im Herzogtum Steiermark ab, wo sich der Landesfürst ebenfalls vor dem Treu- und Gehorsamseid der Landschaft verpflichten mußte, die Rechte und Freiheiten des Landes zu beachten.⁵⁹ Die Reziprozität dieses Verhältnisses von Rechten und Pflichten war im politischen Denken der Ständepolitiker fest verankert und wurde in den Auseinandersetzungen mit den Habsburgern wiederholt offen angesprochen, etwa wenn von der „reziproken Pflicht“ oder der „Gegentreue“⁶⁰ des Landesfürsten die Rede ist.⁶¹

senschaft und Unterricht 46 (1995), 69–80; *James van Horn Melton*, From Folk History to Structural History: Otto Brunner (1898–1982) and the Radical-Conservative Roots of German Social History, in: *Paths of Continuity. Central European Historiography from the 1930s to the 1950s*, hrsg. v. Hartmut Lehmann/James van Horn Melton, Cambridge 1993, 263–292.

⁵⁷ Da die beiden Länder historisch eine Einheit gebildet hatten, verlief der Erbhuldigungsakt im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert sehr ähnlich. Allerdings gab es auch Unterschiede, etwa im Zeremoniell.

⁵⁸ Kurze und Gründliche Beschreibung Welchermassen der Römischen, hungarischen und böhaimbischen königlichen Mayestät als angehend-regierenden herrn und Landsfürsten des Erzherzogthumbs Oesterreich etc. die Ständ einer Ehrsamten Landschafft berührten Erzherzogthumbs Oesterreich unter der Enns die Erbhuldigung than, in: NÖLA St. Pölten, Ständisches Archiv, Handschrift Nr. 168 (für Österreich unter der Enns). 1564 hatten die niederösterreichischen Stände in den Erbhuldigungsverhandlungen mit Maximilian II. durchgesetzt, anstelle des verlangten Eides weiterhin nur ein Gelübde leisten zu müssen (vgl. ebd. fol. 5v–8r); für Österreich ob der Enns siehe beispielhaft die Erbhuldigungsverhandlungen Rudolfs II. 1578, in: OÖLA Linz, Ständisches Archiv, Hs. Nr. 20 (Landtagsannalen 1577–1580), fol. 247v–253r.

⁵⁹ *Hanns Hofmann*, Des loblichen Fürstenthumbs Steyr Erbhuldigung inn dem Fünfftzehnhundert unnd zwaintzigsten, Auch nachvolgend des ainundzwaintzigsten Jars bescheen, sambt handlung der Landtaeg des selben mals gehalten, mit etlichen ihren Freyhaitten, Landshandvest unnd beruff der ordnung in gemainen handtierungen, Augsburg 1523, fol. 14r–25v.

⁶⁰ So etwa in der Rechtfertigungsschrift der evangelischen Stände betreffend die Verweigerung der Erbhuldigung 1608, Wien 1608 September, in: NÖLA St. Pölten, Ständisches Archiv, A. 3. 18, fol. 142r–171v.

Die in der Erbhuldigung eingegangene Gehorsamspflicht erlosch, sobald der Landesfürst seine „Schutz und Schirm-Funktion“ nicht mehr hinreichend erfüllte – und genau mit diesem Argument wurde Widerstand legitimiert. Die niederösterreichischen Stände etwa rechtfertigten sich so, als sie sich 1578 den Anordnungen Rudolfs II. widersetzen, in denen dieser ihnen den evangelischen Gottesdienst in Wien verbot. Rudolf verstoße damit gegen seine in der Erbhuldigung eingegangene Verpflichtung, sie bei ihren Rechten und Freiheiten, zu denen sie auch die Ausübung des evangelischen Glaubensbekenntnisses zählten, zu schützen und zu schirmen, ließen sie in ihrer Rechtfertigung verlauten.⁶² Andere Beispiele bilden die Erbhuldigungsverhandlungen, die Erzherzog Matthias 1608 und 1609 mit den ober- und niederösterreichischen Ständen und Erzherzog Ernst zwischen 1590 und 1592 mit den steirischen Ständen führten. Beide Male weigerten sich die Landschaften zu huldigen, da der angehende Landesfürst nicht bereit war, die Rechte und Freiheiten des Landes in der Form zu bestätigen, wie sie von den Ständen interpretiert wurden. Die Steirer verwiesen dabei außerdem auf ihre Landhandfesten, die seit 1186 von den Landesfürsten regelmäßig konfirmiert worden waren und in denen die Verpflichtung des Landesherrn zur Bestätigung der Rechte und Freiheiten der Landschaft ausdrücklich und wiederholt festgehalten worden war.⁶³

⁶¹ Die steirischen Stände etwa wiesen Ferdinand II. 1599 mit Nachdruck darauf hin, nicht nur sie hätten ihm Treue und Gehorsam geschworen, sondern auch er, sie bei ihren alten Rechten, Freiheiten und guten Gewohnheiten zu belassen: Die steirischen Stände an Erzherzog Ferdinand, Graz 1599 April 24, in: EB Wien, HS Nr. 5738/3, fol. 190v–196v.

⁶² Beschwerdeartikel der Stände von Österreich unter der Enns betreffend die Abschaffung des Kirchen- und Schulwesens in Wien, übergeben an Rudolf II. 1578 Mai 27, in: ÖNB Wien, HS, cod. 8314, fol. 210r–222v.

⁶³ Defensionsschrift der beiden evangelischen Stände in Österreich unter und Österreich ob der Enns, o.O. [1609], in: B. Raupach, Evangelisches Oesterreich (Anm. 20), Bd. 3, Beilagen, Nr. 20, 108–127; Beschreibung der Erbhuldigungsverhandlungen Erzherzog Ernsts, Graz 1592 März 19, in: StLA Graz, LAA., Archiv Antiquum, Gruppe II, K. 1, H. 3, unfol. Zu den steirischen Landhandfesten: Arno Strohmeyer, „Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte“. Die Geschichtskultur der österreichischen Stände im Werden der Habsburgermonarchie (1550–1650)“. In: Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse [im Druck]; *Sergij Vilfan*, Les Chartes de Libertés des États provinciaux de Styrie, de Carinthie et de Carniole et leur Importance pratique, in: Album Elemér Mályusz, (Études présentées à la Commission Internationale pour l'Historie des Assemblées d'États – Studies Presented the International Commission for the History of Representative and Parliamentary Institutions, 56), Székesfehérvár/Budapest/Brüssel 1976, 199–209; *Arnold Luschin*, Die steirischen Landhandfesten. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des ständischen Lebens in Steiermark, in: Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen 9 (1872), 119–207; *Karl*

Im Zuge des Bruderzwistes zwischen Rudolf II. und Matthias wurde dieses Argument sogar von den Habsburgern selbst ins Spiel gebracht, um Herrschaftsrechte in Frage zu stellen. Rudolf habe als Landesfürst gegen die Rechte und Freiheiten der Stände verstoßen, ließ etwa sein Bruder Matthias verlauten, und damit seine in der Erbhuldigung eingegangenen Verpflichtungen mißachtet. Er, Matthias, habe deshalb antreten müssen, um die ständischen Privilegien wieder herzustellen.⁶⁴

Um ihren Handlungsspielraum für legitimen Widerstand zu erweitern, versuchten die evangelischen Stände in allen drei Ländern zum einen, die verfassungsmäßige Bedeutung der Erbhuldigungen zu vergrößern und sich vom Landesfürsten neue Rechte wie etwa die Religionsfreiheit im Zuge des Huldigungsaktes confirmieren zu lassen. Zum anderen bemühten sie sich, den Landhandfesten mehr Wirkungskraft zu verleihen; die Steirer, indem sie diese in kurzen Abständen aktualisierten, drucken und sich nochmals bestätigen ließen, die Niederösterreicher und Oberösterreicher wiederum, die noch keine eigene Handfeste besaßen, gaben eine solche in Auftrag.⁶⁵

Die Absicht, die Bedeutung der Erbhuldigung zu vergrößern, läßt sich besonders deutlich bei den niederösterreichischen Ständen beobachten: 1577, bei den Erbhuldigungsverhandlungen mit Rudolf II., waren sie sich

Spreitzhofer, Georgenberger Handfeste. Entstehung und Folgen der ersten Verfassungsurkunde der Steiermark, Graz/Wien/Köln 1986.

⁶⁴ *Irmtraut Lindeck*, Der Einfluß der staatsrechtlichen und bekenntnismäßigen Anschauungen auf die Auseinandersetzung zwischen Landesfürstentum und Ständen in Österreich während der Gegenreformation, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 60 (1939), 81–104; 61 (1940), 15–38, hier 61 (1940), 29.

⁶⁵ *A. Strohmeier*, Vom Licht des Krieges (Anm. 63). Im Zuge der bereits erwähnten Auseinandersetzungen mit Erzherzog Karl auf dem Landtag von 1580/1581 etwa beschlossen die steirischen Stände, die Landhandfeste neuerlich zu publizieren. Diese wurde 1583 gedruckt: Landhandvest Des Löblichen Hertzogthumbs Steyr, darinnen Keyserliche, Königliche und Landtsfürstliche Freyhaiten, Statuta, Landtsgebreuch, und ander Satz: und Ordnung nach lengs begriffen. Auff sondern bevelch und verordnung einer Ersamen Löblichen Landtschafft obbemelts Hertzogthumbs Steyr, aus den alten gefertigten Originaln fleissig abgeschrieben, und ordenlich Collationirt, Folgendts von Newem Getruckt, [Augsburg] 1583. Mit der Erstellung der Landhandfeste für Österreich unter und ob der Enns wurde Reichart Strein (Streun) von Schwarzenau beauftragt: *Karl Großmann*, Reichart Streun von Schwarzenau. Ein österreichischer Staatsmann und Gelehrter aus der Zeit der Renaissance, Reformation und Gegenreformation, in: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich N.F. 20 (1926/27), 1–37; *ders.*, Der Historiker Reichart Streun von Schwarzenau (1538–1600), in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Ergbd. 11 (1929), 555–573; *Wilhelm Felix Czerny*, Reichart Streun von Schwarzenau und die österreichischen Freiheitsbriefe, Hausarbeit für die Staatsprüfung am Institut für Österreichische Geschichtsforschung, Wien 1948.

nicht einmal endgültig sicher, ob sie ihr Gelübde nicht *vor* der landesfürstlichen Bestätigung ihrer Rechte und Freiheiten ablegen müßten, 1608/1609 und 1619/1620 forderten sie dann – im Widerspruch zur Tradition – nicht nur eine *vorherige mündliche* Konfirmation, sondern sie beharrten auf einer *schriftlichen* Bestätigung unter Miteinbeziehung der Religionsfreiheit.⁶⁶

Daher ist es nicht verwunderlich, daß sich in Österreich unter und Österreich ob der Enns seit 1564 die Erbhuldigungsverhandlungen immer mehr in die Länge zogen und 1620 schließlich überhaupt nicht mehr abgeschlossen werden konnten. Etwas anders war der Verlauf im Herzogtum Steiermark, wo sich die evangelische Ständeopposition am längsten zwischen 1590 und 1592 der Huldigungsaufforderung widersetzte, 1596 in einer folgenschweren Fehleinschätzung der politischen Lage jedoch bereits nach kurzer Zeit zur Huldigung bereiterklärte und im Anschluß daran aufgrund der langen Regentschaft Ferdinands II. keine Gelegenheit mehr vorfand, die konstitutionelle Bedeutung der Huldigung zu vergrößern.

Das zweite Argumentationsmuster, das in allen drei Ländern in den ständepolitischen Auseinandersetzungen zur Legitimation von Widerstand analog zu erkennen ist, bildet die Berufung auf das „*gute alte Herkommen*“, gegen das der Landesfürst, so wurde behauptet, verstoßen habe. Bei diesem Begriff handelt es sich grundsätzlich um einen zentralen und allgemein anerkannten Faktor der politischen und verfassungsmäßigen Kultur ständischer Systeme, dessen Bedeutung kaum überschätzt werden kann, denn das „alte Herkommen“ umschrieb denjenigen Teil der konstitutionellen Ordnung, der nicht durch Kodifizierungen oder gesetzte Artikel umrissen wurde, sondern sich aus der tradierten sozialen und gewohnheitsrechtlichen Praxis ableitete.⁶⁷

Der Begriff war ebenso vielsagend wie nichtssagend, leitete sich sein konkreter Inhalt doch aus dem Kontext seiner Anwendung ab; was unter dem „alten Herkommen“ jeweils verstanden wurde, war eine Frage des historischen Wissens, der Interpretation, der konkreten Interessenlage, der Konsensbereitschaft und der machtpolitischen Verhältnisse. Gleichwohl handelte es sich um einen elementaren Bestandteil der ständischen Libertät, denn die Landschaften wirkten bei der Konstruktion des jewei-

⁶⁶ I. Lindeck, Der Einfluß der bekenntnismäßigen Anschauungen (Anm. 64), 60 (1939), 90.

⁶⁷ Arno Strohmeyer, Die Disziplinierung der Vergangenheit. Das „alte Herkommen“ im politischen Denken der niederösterreichischen Stände (1550 bis 1650), in: Die Konstruktion der Vergangenheit. Geschichtsdanken, Traditionsbildung und Selbstdarstellung in den ostmitteleuropäischen Ständegesellschaften (1500–1800), hrsg. v. Joachim Bahlcke/Arno Strohmeyer [im Druck].

ligen „alten Herkommens“ mit und maßen ihm denselben Stellenwert bei wie den schriftlich festgehaltenen Privilegien.⁶⁸

Sowohl in Österreich unter und Österreich ob der Enns als auch in der Steiermark war die Beachtung des „alten Herkommens“ ein essentieller Bestandteil derjenigen Verpflichtungen, die der angehende Herrscher bei der Erbhuldigung einging.⁶⁹ Ein Verstoß gegen das „alte Herkommen“ berechnete somit zu Widerstand und konnte theoretisch sogar zu einer Aberkennung der Herrschaftsrechte führen.

Diese Möglichkeit der Widerstandslegitimation kann ebenfalls an repräsentativen Beispielen verdeutlicht werden: Als die evangelischen Stände in Österreich unter und Österreich ob der Enns dem späteren Kaiser Matthias 1608 und 1609 die Erbhuldigung verweigerten, argumentierten sie auch mit dem „alten Herkommen“. Demgemäß, so ließen sie verlauten, müsse ein Landesfürst bei Regierungsantritt, bevor die Untertanen ihren Treu- und Gehorsamseid leisten, die althergebrachten Rechte und Gewohnheiten der Landschaft bestätigen und ihre dagegen vorgebrachten Beschwerden abstellen. Da Matthias dies jedoch nicht gemacht habe, seien sie berechtigt, die Huldigung zu verweigern.⁷⁰

1619 wiederum weigerten sich die oberösterreichischen Stände zu huldigen, da der vom Landesfürsten vorgeschlagene Modus nicht dem „alten Herkommen“ entsprach, demgemäß die landesfürstliche Bestätigung der ständischen Rechte und Freiheiten *vor* dem Treu- und Gehorsamseid der Landschaft zu erfolgen hatte.⁷¹ Auf alle Versuche der Habsburger, diese

⁶⁸ Darauf verwiesen etwa die steirischen Stände in ihren Verhandlungen mit den Kommissaren Ferdinands I. 1564: Die steirischen Stände an die kaiserlichen Kommissare, Graz 1564 März 19, in: StLA Graz, LAA., Archiv Antiquum, Registratur der Landschaftshandlungen, 1564–1566, fol. 12v–19r.

⁶⁹ Die Beachtung des „alten Herkommens“ war ein fester Bestandteil des Eides, den der Herrscher im Zuge des Huldigungsaktes ablegen mußte. Vgl. dazu etwa den Eid, den Erzherzog Karl 1564 vor den steirischen Ständen ablegen mußte: Eid Erzherzog Karls II., in: Landhandvest Des Löblichen Hertzogthumbs Steyr, darinnen Keyserliche, Königliche und Landtsfürstliche Freyhaiten, Statuta, Landtsgebuech, und ander Satz: und Ordnungen nach lengs begriffen. Auff sondern bevelch und verordnung einer Ersamen Löblichen Landtschafft obbemelts Hertzogthumbs Steyr, aus den alten gefertigten Originaln fleissig abgeschrieben, und ordentlich Collationirt, Folgendts von Newem Getruckt, [Augsburg] 1583, fol. 20r; ebenso der Eid, den Rudolf II. 1577 in Wien vor den niederösterreichischen und 1578 in Linz vor den oberösterreichischen Ständen ablegte: Kopie der Bestätigungsurkunde Rudolfs II. über die ständischen Rechte und Freiheiten für die Erbhuldigung 1577, Wien 1577 Oktober 1, in: NÖLA St. Pölten, Ständisches Archiv, A. 3. 14, fol. 109r–110v; Erbhuldigungsverhandlungen Rudolfs II. 1578, in: OÖLA Linz, Ständisches Archiv, Hs. Nr. 20 (Landtagsannalen 1577–1580), fol. 247v–248r.

⁷⁰ Rechtfertigungsschrift der evangelischen Stände Österreichs unter und ob der Enns betreffend die Verweigerung der Erbhuldigung, Wien 1608 September, in: NÖLA St. Pölten, Ständisches Archiv, A. 3. 18, fol. 142r–171v.

Änderung der Reihenfolge durchzusetzen, reagierten die Stände stets sehr entschlossen, denn eine Bestätigung der ständischen Rechte und Freiheiten *nach* dem Treu- und Gehorsamseid der Landschaft hätte starke Symbolkraft besessen, deren Privilegien zu einem „Gnadenakt“ der Habsburger degradiert und nach außen eine bedingungslose Anerkennung der Priorität der vom Sukzessionsrecht abgeleiteten landesfürstlichen Herrschaftsansprüche gegenüber der ständischen Partizipation erkennen lassen.⁷²

Auch die steirischen Stände legitimierten ihren Widerstand durch Verweise auf das „alte Herkommen“. 1564 beispielsweise blockierte der Landeshauptmann die Erbhuldigungsverhandlungen mit Erzherzog Karl, da Ferdinand I., der zum Zeitpunkt der Verhandlungen noch lebte, die landsässigen Räte, Amtsleute und Offiziere, die in landesfürstlichen Diensten standen, entgegen dem „alten Herkommen“ nicht vom Eid entbunden hatte, den diese ihm gegenüber hatten leisten müssen.⁷³ Auch im Zuge der bereits erwähnten Auseinandersetzungen während des Landtags von 1580/1581 widersetzten sich die steirischen Stände landesfürstlichen Anweisungen durch Berufung auf das „alte Herkommen“.⁷⁴

Die intensive Beschäftigung mit der Vergangenheit, die in allen drei Ländern während der Konflikte mit den Habsburgern bei den Ständen beobachtet werden kann, konnte eine Ausdehnung des Spielraums be-

⁷¹ Deduction so die Stände des Ertzhertzogth. Oesterreich o.d.E. Ertzhertzogen Alberto nach Brüssel überschickt, welche die Erbhuldigung betreffen thut, o.O. 1620.

⁷² Die Stände lehnten alle Versuche, die Reihenfolge umzudrehen, auch wenn sie nur andeutungsweise zu erkennen waren, entschieden ab. Holenstein weist in seiner Untersuchung über die Erbhuldigungen zwar darauf hin, daß es sich aus juristischer Perspektive um eine irrelevante Frage handelte, *A. Holenstein*, Huldigung der Untertanen (Anm. 37), 360; in den Augen der Zeitgenossen besaß sie jedoch höchste Brisanz, weshalb ihr auch Beachtung geschenkt werden muß: Huldigungsprozeß betreffend die Huldigung Ferdinands IV. im Herzogtum Steiermark am 28. August 1651, in: StLA Graz, Graz 1651 August 29, LAA., Archiv Antiquum, Gruppe II, K. 1, H. 7, fol. 41r–45r (für die steirischen Stände); Bericht der Deputierten an die Stände über die Erbhuldigung 1577, o.O. 1578 März, in: NÖLA St. Pölten, Ständisches Archiv, A. 3. 14, fol. 31r–40v (für die niederösterreichischen Stände); Gutachten der Verordneten der Stände in Österreich ob der Enns betreffend das Memoriale vom 13. November, Linz 1630 November 13, in: OÖLA Linz, Ständisches Archiv, Hs. Nr. 81, fol. 412v–415v (für die oberösterreichischen Stände anlässlich der Erbhuldigung Ferdinands II.); *I. Lindeck*, Einfluß der bekenntnisrechtlichen Anschauungen (Anm. 64), 61 (1940), 33.

⁷³ Registratur der Landschaftshandlungen von 1564 März 11 und 12, in: StLA Graz, LAA., Archiv Antiquum, Registratur der Landschaftshandlungen, 1564–1566, fol. 5r–6v.

⁷⁴ Landtagsratschläge des Landtags von 1580/1581, in: StLA Graz, LAA., Archiv Antiquum, Landtagsratschläge 1580–1583, fol. 75rv.

wirken, der für die Legitimation von Widerstand zur Verfügung stand. So wurden etwa eigens Archive und Bibliotheken eingerichtet mit dem Ziel, alle verfassungsmäßig wichtigen Dokumente systematisch zu sammeln und sicher zu verwahren; also vor allem diejenigen Urkunden und Akten, in denen die Rechte und Privilegien festgehalten worden waren, die die Stände im Laufe der Zeit erhalten hatten.⁷⁵ Diese „Waffenarsenale“ wurden in den argumentativen Auseinandersetzungen mit den Habsburgern mit zunehmender Sachkenntnis in Anspruch genommen.⁷⁶

Am deutlichsten ist dies bei den oberösterreichischen Ständen zu erkennen, die, als sich die Auseinandersetzungen zuspitzten, eigens einen Historiker beschäftigten, der ihnen bei der Legitimation ihrer Widerstandspraxis mit Rat und Tat zur Seite stand.⁷⁷ Aufgrund systematischer Quellenforschungen gelang es ihnen 1619, nach dem Tod des Kaisers Matthias, ihre Ansprüche auf Ausübung der Regierungsgewalt im Interregnum – in dem sie sich ihrer Ansicht nach nun befanden – historisch zu fundieren. Dieses Recht stehe ihnen zwar nicht erst seit einigen Jahrhunderten zu, sondern schon seit uralten Zeiten, es sei jedoch in Vergessenheit geraten und erst durch die intensive Beschäftigung mit den alten Historien wieder ans Tageslicht befördert worden, ließen sie Ferdinand II. in einer Flugschrift wissen.⁷⁸

⁷⁵ Die Dokumente waren vorher von einzelnen Adeligen – in der Regel Mitgliedern des Herrenstandes – auf ihren Herrschaftssitzen aufbewahrt worden. Noch 1527 etwa hatten die steirischen Stände eine Neuverteilung ihrer wichtigsten Archivalien beschlossen, als deren Folge 31 Herren und die Stadt Graz mit der Verwahrung von jeweils maximal 18 Urkunden betraut worden waren. 1535/1536 fand neuerlich eine Umverteilung der Archivalien statt. Bei dieser wurde der Prälatenstand (vermutlich aus Glaubensgründen) ausgeschlossen. A. Strohmeier, Vom Licht des Krieges (Anm. 63); A. Mell, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte (Anm. 37), 468; ders., Archive und Archivschutz in Steiermark, in: Beiträge zur Erforschung Steirischer Geschichte 35 (1906), 199–246.

⁷⁶ A. Strohmeier, Vom Licht des Krieges (Anm. 63).

⁷⁷ Max Doblinger, Hieronymus Megisers Leben und Werke, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 26 (1905), 431–478, hier 447 f.; Ignaz Zibermayr, Das Oberösterreichische Landesarchiv in Linz im Bilde der Entwicklung des heimatlichen Schriftwesens und der Landesgeschichte, 3. Auflage, Linz 1950, 208; Gerhard Ritschel, Die Förderung von Kultur und Wissenschaft durch die oberösterreichischen Landstände, 1574–1624, phil. Diss., Wien 1968, 184–193.

⁷⁸ Gegründter Nothwendiger Bericht, Was bißhero nach Absterben deß Allerdurchleuchtigsten, Großmächtigsten Fürsten unnd Hern Matthiae, Röm. Kay. auch zu Hungern und Böhemb Kön. Mtt. Ertzhertzen zu Oesterreich etc. Ohne Leibs Erben unnd in Abwesenheit dero Hern Bruders Ertzhertzen Alberti etc. als nägsten Successorn der Ertzhertzogthumben Oesterreich unter und ob der Ens etc. Wegen der Landt administration biß auf künftige Huldigung dem uralten Oesterreichischen Herkommen nach fürgenommen unnd gehandelt worden, Linz 1619, o.S.

Das dritte Argumentationsmuster, das in die Debatten über die Legitimität von Widerstand mehrfach eingebracht wurde, bildeten Hinweise auf das *Gemeinwohl*, auf den gemeinen Nutzen. Bei diesem in der Antike wurzelnden Topos handelte es sich um eine allgemein anerkannte und verbindliche politische Norm, eine „legitimatorische Leitvorstellung“⁷⁹, die sich auf die Erhaltung und Sicherung des Gemeinwesens bezog und quasi das mittelalterliche Äquivalent zur Staatsräson bildete. Der Begriff stellte jedoch nicht nur eine wesentliche Legitimation für die Autorität und Souveränität des Landesfürsten dar, sondern auch eine Schranke seiner Herrschaftsgewalt, denn ein notorisch gegen das Gemeinwohl handelnder Landesfürst wurde zum Tyrannen, Widerstand war dann nicht nur Recht sondern Pflicht.⁸⁰

Die Wurzeln dieses Begriffs liegen zwar im monarchischen Herrschaftsverständnis begründet, weshalb er anfänglich vor allem von landesfürstlicher Seite verwendet wurde, im Laufe des Spätmittelalters hatte jedoch eine Politisierung und Konkretisierung zu dem Ergebnis geführt, daß die Landschaften seine Interpretation in zunehmendem Maß mitbestimmten. Daraus resultierte eine Erweiterung des Spielraums für Widerstand, denn die alternativen Vorstellungen vom Gemeinwohl – das beispielsweise mit dem Recht auf freie Religionsausübung verknüpft wurde – konnten als Argument zur Legitimation von Widerstand dienen.⁸¹ Ähnlich wie beim „alten Herkommen“ handelte es sich beim Gemeinwohl somit um einen unbestimmten, aber allgemein akzeptierten Rechtsbegriff, dessen Inhalt sich aus dem Kontext seiner Anwendung ergab.

⁷⁹ W. Eberhard, *Herrscher und Stände* (Anm. 11), 491.

⁸⁰ Winfried Eberhard, „Gemeiner Nutzen“ als oppositionelle Leitvorstellung im Spätmittelalter, in: *Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom „finsternen“ Mittelalter*. Festschrift für Ludwig Hödl, hrsg. v. Manfred Gerwing/Godehard Ruppert, Münster 1985, 195–214, hier 200 f., 212; *ders.*, Der Legitimationsbegriff des „Gemeinen Nutzens“ im Streit zwischen Herrschaft und Genossenschaft im Spätmittelalter, in: *Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen*. Kongreßakten zum ersten Symposium des Mediävistenverbandes in Tübingen, 1984, hrsg. v. Joerg O. Fichte/Karl Heinz Göller/Bernhard Schimmelpfennig, Berlin/New York 1986, 241–254; *ders.*, Kommunalismus und Gemeinnutz im 13. Jahrhundert. Zur Ausbildung einer Stadtrason und ihrer Bedeutung in der Konfrontation mit der Geistlichkeit, in: *Gesellschaftsgeschichte*. Festschrift für Karl Bosl zum 80. Geburtstag, hrsg. v. Ferdinand Seibt, Bd. 1, München 1988, 271–294; Peter Hibst, *Utilitas Publica – Gemeiner Nutz – Gemeinwohl*. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum späten Mittelalter (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 497), Frankfurt am Main u. a. 1991.

⁸¹ W. Eberhard, *Herrscher und Stände* (Anm. 11), 491; *ders.*, *Kommunalismus* (Anm. 80), 274; *ders.*, *Legitimationsbegriff* (Anm. 80), 242 f.

War das Gemeinwohl durch die Regierung des Landesfürsten nicht mehr gesichert, dann ergriffen zunächst die Stände selbst die Initiative und beanspruchten – als Alternative und in Opposition zum Landesfürsten –, das Gemeinwohl zu besorgen. In äußerster Konsequenz konnte jedoch auch die Absetzung des Herrschers legitimiert werden: „Das Volk, welches den Erbherrn macht, kann ihn auch verwerfen, sobald er dem Zwecke des Erblandes entgegen ist“⁸², schrieb etwa der bereits erwähnte Tschernembl.

In den ständepolitischen Auseinandersetzungen finden sich zahlreiche Beispiele für die Legitimation von Widerstand durch Hinweise auf das Gemeinwohl.⁸³ Besonders häufig wurde das Argument von den Ober- und Niederösterreichern zur Rechtfertigung ihrer gegen den habsburgischen Zentralismus gerichteten Bündnisse und Unionen eingesetzt, aber auch die mehr oder weniger deutlich gegen den Herrscher gerichteten Truppenmobilisierungen wurden auf diese Weise legitimiert.⁸⁴

Ebenso wie ein Hinweis auf das Gemeinwohl Widerstand rechtfertigte, konnte eine Anspielung auf die reziproke Norm, auf den „Eigennutz“, diesen delegitimieren. Erzherzog Karl etwa warf den steirischen Ständen im Zuge der Verhandlungen auf dem Landtag von 1599 vor, sie würden die gemeine Wohlfahrt und das Wohl des Vaterlandes ihren Partikularinteressen unterordnen.⁸⁵ Analog wurde den evangelischen Ständen in Österreich unter der Enns wiederholt vorgehalten, sie würden sich nicht um das Wohl der gesamten Gemeinschaft kümmern – zu der ja auch die katholische Minderheit zählte –, sondern nur ihre privaten Interessen verfolgen, die jedoch dem Eigennutz diene.⁸⁶

⁸² Zitiert in: *K. Eder*, Glaubensspaltung und Landstände (Anm. 8), 416.

⁸³ Siehe dazu etwa die Schrift, mit der die ober- und niederösterreichischen Stände 1608 gegenüber Erzherzog Matthias gemeinsam die Verweigerung der Erbhuldigung rechtfertigten: Rechtfertigungsschrift der evangelischen Stände in Österreich unter und Österreich ob der Enns, Wien 1608 September, in: NÖLA St. Pölten, Ständisches Archiv, A. 3. 18, fol. 142r–171v. Die steirischen Stände wiesen 1596 im Zuge der Erbhuldigungsverhandlungen mit Ferdinand II. darauf hin, daß von der Erledigung ihrer religiösen und politischen Beschwerden das Wohl des Landes abhängt, diese daher rasch erfolgen mußte: Die Verordneten der steirischen Stände an Rudolf II., Graz 1596 Juli 3, in: StLA Graz, LAA., Archiv Antiquum, Landtagsakten, 452, unfol.; *G. Scholz*, Ständefreiheit und Gotteswort (Anm. 9), 59, 85 f.

⁸⁴ Ferdinand II. an die katholischen Stände in Österreich unter der Enns, Wien 1619 Mai 6, in: NÖLA St. Pölten, Ständisches Archiv, A. 4. 7, fol. 100r–103v; im Gegenzug warf Ferdinand II. den evangelischen Ständen vor, damit gegen das Gemeinwohl zu handeln: Ferdinand II. an die anwesenden evangelischen Stände, Wien 1620 Juli 8, in: NÖLA St. Pölten, Ständisches Archiv, A. 3. 16, fol. 168r–171v.

⁸⁵ Antwort Erzherzog Ferdinands auf die Duplik der steirischen Stände, Graz 1599 Januar 30, in: EB Wien, HS Nr. 5738/3, fol. 109r–112v.

Einen besonderen Stellenwert, da häufig benützt, besaß das vierte Argumentationsmuster, die Berufung auf das *Gewissen*, das, so wurde ausgeführt, man nicht beschweren könne. Widerstand ließ sich dann durch die Bibel und den Hinweis rechtfertigen, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen.⁸⁷ In diesem Fall diente die Theologie zur Begründung eines alternativen Treu- und Gehorsamsbezugs, der höher-rangig eingestuft wurde als derjenige, der zum Landesfürsten herrschte.

Dieses Argument verdankte seine Relevanz vor allem der Reformation, die in allen drei Ländern bewirkt hatte, daß evangelisch dominierte Landschaften in Opposition zu einem streng katholischen Landesfürstentum standen und die Bibel, die ähnlich wie die Geschichte als politisches „Lehrbuch“ diente, alternativ auslegten.⁸⁸ Aufgrund dieses Antagonismus bildete die vom Protestantismus beeinflusste politische Theologie der

⁸⁶ Die katholischen Mitglieder des Herrenstands in Österreich unter der Enns an Rudolf II., [1604/1605] März 6, in: NÖLA St. Pölten, Ständisches Archiv, A. 4. 4, fol. 9r–36v; Beschwerden des katholischen Herrenstandes in Österreich unter der Enns an Erzherzog Matthias betreffend das Jahr 1604, o. O. o. D., in: HHStA Wien, Österreichische Akten, Niederösterreich, Nr. 9, fol. 242r–261r; Ferdinand II. an die katholischen Stände in Österreich unter der Enns, Wien 1619 Mai 6, in: NÖLA St. Pölten, Ständisches Archiv, A. 4. 7, fol. 100r–103v; Antwort Erzherzog Karls an die steirischen Stände, Graz 1580 Dezember 18, in: FRA 50 (Anm. 30), Nr. 50, 101–114. Zum Verhältnis Gemeiner Nutz – Eigennutz: *Winfried Schulze*, Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der frühen Neuzeit. In: *Historische Zeitschrift* 243 (1986), 591–626.

⁸⁷ Mit dieser Argumentation verweigerten etwa die steirischen Stände 1599 die Landtagsbewilligung: Die steirischen Stände an die oberösterreichischen Stände, Graz 1599 Mai 16, in: EB Wien, HS Nr. 5738/3, fol. 173v–174v. Die Oberösterreicher lehnten unter Berufung auf ihr Gewissen 1619 ein Ansuchen des Hofes um unterstützende Maßnahmen im Krieg gegen die böhmischen Stände ab: Zwen Discurs, Der Erste, Was die löbliche Stände des Ertzhertzogthumbs Oesterreich ob der Enß, sonderlich die drey Evangelische Politische Ständ bey jetzigem gefährlichem Zustand fürnemblich zubedencken, und ob sie in die Begehren, so von Hoff auß an sie gesucht worden, willigen oder sich davon entschuldigen wollen. Der Andere Über deß Chursächsischen Abgesandten den Böhmischn Herrn Directorn gethanen Vor- und Anbringen in puncto suspensionis der Waffen und würcklichen Interposition [...], o. O. 1619, 9.

⁸⁸ Einen ständepolitisch aktiven katholischen Adel gab es – abgesehen von Einzelpersonen wie etwa dem oberösterreichischen Landeshauptmann Löbl – praktisch nur in Österreich unter der Enns. In Österreich ob der Enns wurde die Politik der Landschaft von einigen calvinistischen Adelligen wie zum Beispiel Tschernembl entscheidend mitgestaltet. Auch in den Städten und Märkten war das Luthertum weit verbreitet. Die Bedeutung der Reformation für das Widerstandsverhalten und Widerstandsdenken gesellschaftlicher Schichten, die in den ständischen Korporationen nicht vertreten waren, betont: *Winfried Schulze*, Zwingli, lutherisches Widerstandsdenken, monarchomachischer Widerstand, in: *Zwingli und Europa*, hrsg. v. Peter Blicke/Andreas Lindt/Alfred Schindler, Zürich 1985, 199–216, hier 200: „Die Konfessionsfrage macht möglichen Widerstand zu einem Normalfall von Herrschaftspraxis in quantitativer wie in qualitativer Hinsicht.“

Stände eine Art „Widerstandsideologie“, die alternativen Gehorsamsverhältnissen – dem zu Gott – zu besonderer Bedeutung verhalf, oppositionelle Identität stiftete und das zentrale Instrument zur Artikulation von Protest darstellte.⁸⁹ Sie führte – vor allem in Österreich ob der Enns, aber auch in Österreich unter der Enns deutlich erkennbar – zur Entwicklung eines alternativen Herrschaftsverständnisses, das zwar ebenso wie das der Habsburger über weite Strecken der „Politica christiana“ zugeordnet werden kann, das sich jedoch aufgrund protestantischer Einflüsse von deren katholischen Variante in mehreren Punkten abhob.⁹⁰

Das Gewissensargument wurde in die Diskussionen häufig dann eingebracht, wenn andere Begründungen, etwa das „alte Herkommen“ oder der Hinweis auf „Schutz und Schirm“, nicht zum gewünschten Erfolg geführt hatten.⁹¹ Es erwies sich jedoch nicht immer als besonders schlagkräftig, denn es wurde von den Habsburgern gerne umgedreht und selbst vorgebracht. 1581 etwa entgegnete der spätere Generalreformer für Österreich, Melchior Klesl, dem Freiherrn von Hofkirchen, einem der führenden Köpfe der österreichischen Ständeopposition, als dieser seinen Ungehorsam gegenüber Rudolf II. mit dem religiösen Gewissen rechtfertigte: „Ir habt ein gwissen, I. Mt. und ich haben auch unnsrer gwissen, vermainen demselben zuwider nichts unbillliches zu thun, und ir müest eur gwissen nach dem unnsern reguliern, weil unnsrer gwissen mehr dan das eurige ist.“⁹² Auch Erzherzog Karl in der Steiermark verwies in den Diskussionen mit der Ständeopposition wiederholt auf das eigene reli-

⁸⁹ Umgekehrt stellte die Zugehörigkeit zum alten Glauben beziehungsweise die Konversion zum Katholizismus einen deutlichen Hinweis auf die Loyalität gegenüber dem Landesfürsten dar. Zu den Konversionen: *Thomas Winkelbauer*, Fürst und Fürstendiener. Gundaker von Liechtenstein, ein österreichischer Aristokrat des konfessionellen Zeitalters (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergbd. 34), Wien/München 1999, 66–158; *ders.*, Karrieristen oder fromme Männer? Adelige Konvertiten in den böhmischen und österreichischen Ländern um 1600, in: *Nový Mars Moravicus aneb Sborník příspěvků, jež věnovali Prof. Dr. Josefu Válkovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám*, Brno 1999, 431–452.

⁹⁰ Dies verdeutlichen etwa zum einen das wiederholt ins Spiel gebrachte Argument, die Untertanen wären Gott – womit nicht die kirchliche Hierarchie gemeint war, sondern die unmittelbare Glaubenslehre, vor allem der Dekalog – mehr verpflichtet als dem Monarchen, zum anderen die Betonung der rechtlichen Bindung des Landesfürsten an seine Untertanen durch Verträge und Gesetze. So wurde etwa gefordert, dieser solle mit Klugheit, vor allem aber mit Konsens regieren und seine Herrschaft als Dienst und Amt auffassen. Siehe dazu grundsätzlich: *Horst Dreitzel*, Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft. Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz, 2 Bde., Köln/Weimar/Wien 1991, Bd. 2, 481–590, vor allem 495–498.

⁹¹ Idealtypisch verliefen in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzungen rund um das Verbot des Landhausexerzitiums in Wien, die zwischen 1578 und 1579 stattfanden, *A. Strohmeier*, Disziplinierung der Vergangenheit (Anm. 67).

giöse Gewissen, dem zuwider er nicht handeln könne und auch nicht handeln wolle – womit sich die Diskussion wieder auf die verfassungsrechtliche Ebene und die Frage der Kompetenzen, Rechte und Pflichten des Landesfürsten und der Landschaft verlagerte.⁹³

Ein weiterer Grund, warum das Argument der religiösen Gewissensfreiheit nicht immer so durchschlagskräftig war, wie es hätte sein können, waren die Anfragen, die die Landschaften aller drei Länder oder einzelne Adelige an die theologischen Fakultäten protestantischer Universitäten im Reich über die Rechtmäßigkeit ihres Widerstands und die Relevanz der Gewissensfrage stellten. Die Antworten, die gegeben wurden, fielen nämlich – übrigens sehr zum Mißfallen der Betroffenen – fast durchwegs mäßigend aus; wohl auch deshalb, da die konfessionspolitische Lage von den Theologen nicht immer richtig eingeschätzt wurde. Aus diesem Grund wurden sie auch nicht grundsätzlich und immer als verbindlich betrachtet.⁹⁴

⁹² Melchior Klesl an Herzog Wilhelm V. von Bayern, Wien 1581 Oktober 21, in: Briefe Melchior Klesls an Herzog Wilhelm V. von Baiern. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation in Oesterreich u. d. Enns, hrsg. v. Victor Bibl, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 21 (1900), 640–673, hier Nr. 5, 657–660, hier 659. Hofkirchen gab daraufhin nach: Melchior Klesl an Herzog Wilhelm V. von Bayern, Wien 1581 Oktober 28, in: ebd. Nr. 6, 660 f.

⁹³ So etwa Erzherzog Karl an die steirischen Stände, Graz 1580 Dezember 18, in FRA 50 (Anm. 30), Nr. 50, 101–114; ders. an dies, Graz 1580 Dezember 23, in: ebd. Nr. 54, 133 f. In diesem Sinn auch das Gutachten Klesl's für Erzherzog Matthias in Religionssachen, o.O. 1606, in: *J. v. Hammer-Purgstall*, Khlesl's, des Cardinals Leben (Anm. 20), Bd. 2, Nr. 186, 12–23, hier 17 f. (Warum soll er, Matthias, sein Gewissen beschweren, wenn es die anderen auch nicht machen wollen?).

⁹⁴ Siehe dazu etwa Gutachten der theologischen Fakultät der Universität Wittenberg betreffend die Religionssachen in Österreich, Wittenberg 1582 Februar 26, in: *B. Raupach*, Evangelisches Oesterreich (Anm. 20), Bd. 3, Beilagen Nr. 1, 3–10; *Johann Loserth*, Die Beziehungen der steiermärkischen Landschaft zu den Universitäten Wittenberg, Rostock, Heidelberg, Tübingen, Straßburg u.a. in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Festschrift der Universität Graz aus Anlaß der Jahresfeier am 15. November 1898, Graz 1898; *Hilmar Schaudig*, Zur Geschichte der Beziehungen der steirischen Landschaft zu deutschen Universitäten an der Wende des XVII. Jahrhunderts, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 26 (1905), 58–65; *H. Sturmberger*, Jakob Andreae und Achaz von Hohenfeld (Anm. 53); *Helmut J[odok] Mezler-Andelberg*, „Diß ist der beste weg, den ich auß gottes wort in dieser schweren sachen zeigen khan.“ Ein Gutachten Dr. Jeremias Hombergers aus dem Jahre 1584, in: Festschrift Hermann Wiesflecker zum sechzigsten Geburtstag, hrsg. v. Alexander Novotny/Othmar Pickl, Graz 1973, 167–178; *Paul Dedic*, Ein Trostsreiben der Wittenberger theologischen Fakultät an die steirische Landschaft (1598), in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 58 (1937), 29–34. Die Antworten begründeten den Topos vom „leidenden Gehorsam“ der Lutheraner,

Der Hof selbst beurteilte die Gewissensfreiheit als grundsätzliche Gefahr für die bestehende politische und soziale Ordnung. So meinte etwa Erzherzog Matthias in einem für Rudolf II. erstellten Gutachten über die Religionsfrage und die Gewissensfreiheit der Landleute, es könne zu einem allgemeinen Aufstand kommen, bei dem die Stände ihr Gewissen als Schild gebrauchen und überall dort blutig zuschlagen würden, wo es ihnen ihr Gewissen rät.⁹⁵

Hinweise auf eine Rezeption weiterentwickelter Widerstandstheorien gibt es in den beiden österreichischen Ländern und in der Steiermark nur an wenigen Stellen. Zum einen ist in diesem Zusammenhang auf ein in Konzeptform überliefertes Gutachten der steirischen Stände hinzuweisen, in dem diese aufgrund ihrer Verpflichtung, als Inhaber öffentlicher Ämter für die Bewahrung der Rechte und Privilegien des Landes Sorge zu tragen, weitergehende Verteidigungsmaßnahmen in Erwägung zogen.⁹⁶ Zum anderen müssen vor allem die Reden Tschernembls genannt werden, die dieser 1608 vor den ungarischen Ständen hielt, aber auch seine Schriften, die in ihrer Summe auf eine alternative Herrschaftskonzeption mit widerstandsrechtlichen Möglichkeiten der Magistrate deuten.⁹⁷ Die Rolle dieser Theorien in den argumentativen Auseinandersetzungen mit den Habsburgern und in der konkreten Widerstandspraxis wurde von der Forschung bislang nicht geklärt.

Zusammengenommen setzte sich die Theorie der ständischen Widerstandspraxis somit fast ausschließlich aus ebenso traditionellen wie groben Bausteinen zusammen, die aus spätmittelalterlichen oder noch älteren Steinbrüchen stammten. Aus ihnen waren die Säulen der verfassungsmäßigen Ordnung ständischer Systeme errichtet worden. Das

der sich wie ein roter Faden durch die österreichische Historiographie zieht. Im Mittelpunkt steht die Annahme, das Luthertum habe auf den ständischen Widerstand in den österreichischen Ländern mäßigend gewirkt, der Calvinismus ihn jedoch verschärft. Dieses Argument wird noch dadurch zusätzlich untermauert, daß der konkrete Widerstand gerade dort am massivsten war, wo calvinistische Ständepolitiker am Ruder saßen, nämlich in Österreich ob der Enns, und er sich in Österreich unter der Enns stets dann radikalisierte, wenn der Einfluß der Oberösterreicher dort zunahm. Kritik daran jedoch bei G. Scholz, Ständefreiheit und Gotteswort (Anm. 5), 224. Das Gutachten der steirischen Stände, das Winfried Schulze analysierte, ging etwa über die Ratschläge der Tübinger Theologen hinaus. Vgl. W. Schulze, Politische Theorie (Anm. 30), 43–48.

⁹⁵ Gutachten des Erzherzog Matthias für Rudolf II. betreffend die Forderungen der protestantischen Stände in Österreich unter und Österreich ob der Enns, o. O. 1604, in: J. v. Hammer-Purgstall, Khlesl's, des Cardinals Leben (Anm. 20), Bd. 1, Nr. 166, 384–409, hier 393–399. Das Gutachten wurde vermutlich von Melchior Klesl erstellt.

⁹⁶ W. Schulze, Politische Theorie (Anm. 30), 43–48.

⁹⁷ W. Schulze, Estates and the Problem of Resistance (Anm. 11), 170 f.

bedeutet jedoch nicht, daß die Ständepolitiker bei ihren Widerstandshandlungen nach rückwärts blickten und beabsichtigten, eine bestehende Ordnung unverrücklich festzuschreiben; ganz im Gegenteil, waren die „alten“ Begriffe doch so unbestimmt, vielseitig interpretierbar und daher flexibel, daß sie durchaus geeignet waren, Neuerungen zu legitimieren. Das beste Beispiel dafür sind Widerstandshandlungen, die in Zusammenhang mit den Forderungen nach freier Religionsausübung standen, hinter denen sich aufgrund der festen Verknüpfung von Religion und Politik weitergehende und verfassungsmäßig relevante Ansprüche verbargen, etwa die schriftliche Bestätigung spezifischer ständischer Rechte *vor* dem eigentlichen Huldigungsakt als Bedingung für die Huldigung – ähnlich einer Wahlkapitulation – oder eine Beschneidung der landesfürstlichen Verfügungsgewalt über das Kammergut. Hier war eine Legitimation durch den Hinweis auf die „Schutz und Schirm-Pflicht“ ebenso möglich wie durch die Berufung auf das individuelle Gewissen oder das Gemeinwohl. Ja sogar das „alte Herkommen“ mußte – wenn es die Umstände erforderten – gar nicht „alt“ sein, um die freie Religionsausübung und Widerstand zu legitimieren. Wenn es opportun war, wurde eine neue Praxis bereits nach wenigen Jahren dem „alten Herkommen“ hinzugerechnet und eine ältere ausgeschieden.⁹⁸ „Traditionell“ waren somit die Argumentationsmuster, nicht die politischen Ziele, denen sie zum Durchbruch verhelfen sollte.

Das Vokabular der ständischen Widerstandspraxis wurde nicht nur von der Ständeopposition benutzt, sondern ebenso von den habsburgischen Landesfürsten und ihren Räten, denn diskutiert wurde über die Inhalte der Begriffe, ihre grundsätzliche Akzeptanz dabei jedoch praktisch nicht in Frage gestellt. Dieser Umstand zeigt, daß ständische Systeme auf einer hochflexiblen und dynamischen Verfassungsordnung beruhten, die beträchtlichen Platz für Innovationen boten.

V. Die Delegitimierung des ständischen Widerstands

Eine Analyse der Sprache des ständischen Widerstands als Diskurs, der im Zug der politischen Modernisierung des habsburgischen Herrschaftskomplexes und seiner Entwicklung zu einem frühmodernen Staatswesen stattfand, zeigt, daß sich vor allem in Österreich unter und Österreich ob der Enns, aber phasenweise auch im Herzogtum Steiermark, der Wissenshorizont der Ständepolitiker sukzessive erweiterte und ihre Argumentationstechniken verfeinerten; freilich unter Benützung des traditionellen Vokabulars. Aus diesem Grund gelang es zunächst – mit

⁹⁸ A. Strohmeyer, Disziplinierung der Vergangenheit (Anm. 67).

unterschiedlichem Erfolg – den Handlungsspielraum für legitimen Widerstand auszudehnen. Langfristig jedoch wurden die Widerstandslegitimationen reduziert, der rechtmäßige, verfassungskonforme Widerstand der Stände wandelte sich zur unrechtmäßigen Rebellion.

Für diese „Delegitimierung des ständischen Widerstands“ sind mehrere Teilprozesse verantwortlich zu machen, zu deren wichtigsten die *katholische Konfessionalisierung* und die durch sie bewirkte Vereinheitlichung und Disziplinierung der Untertanengesellschaft zählt. Sie verlief in den drei Ländern im Detail unterschiedlich, in ihren Grundzügen jedoch analog. Ihr Beginn läßt sich im Herzogtum Steiermark ziemlich genau auf das Jahr 1579 datieren, denn zu diesem Zeitpunkt wurde auf der sogenannten Münchner Konferenz eine gegenreformatorische Strategie ausgearbeitet, mit deren Umsetzung wenig später begonnen wurde. Ungefähr zur selben Zeit verhärteten sich auch in Österreich unter und Österreich ob der Enns die konfessionellen Fronten. In den folgenden Jahrzehnten wurde in allen drei Ländern das Luthertum schrittweise, nicht immer kontinuierlich aber doch zielgerichtet, zurückgedrängt, zuerst in den landesfürstlichen Städten und Märkten, anschließend im Bildungswesen, zuletzt kam der Adel selbst an die Reihe. Ende der zwanziger Jahre des 17. Jahrhunderts war dann mit Ausnahme einer kleinen, politisch unbedeutenden und rasch schmelzenden Gruppe in Österreich unter der Enns praktisch der gesamte protestantische Adel entweder konvertiert oder emigriert.⁹⁹

Damit verbunden war die Auflösung der konfessionellen Fronten, die zu einer Radikalisierung der ständepolitischen Auseinandersetzungen beigetragen hatten. Gleichzeitig war der Ständeopposition der Hebel aus der Hand genommen worden, mit dem sie versucht hatte, das Landesfürstentum aus den Angeln zu heben – beziehungsweise in die ihm zugeachtete Position zu rücken. Das Fehlen der konfessionellen Spaltung nahm auch dem religiösen Gewissen als Argument für Widerstand seine Spitze.¹⁰⁰

⁹⁹ Zum Verlauf der Gegenreformation beziehungsweise der katholischen Konfessionalisierung in den drei Ländern siehe die Literaturhinweise in Anm. 9.

¹⁰⁰ Dies wurde von den Beteiligten selbst auch so wahrgenommen. So heißt es etwa in dem bereits erwähnten, wohl von Melchior Klesl erstellten Gutachten des Erzherzog Matthias für Rudolf II.: „Bei unterschiedlichen Religionen kann nicht rechte Politia erhalten werden, weil in dieser der Gehorsam der Obrigkeit, Lieb und Treuelichkeit der Untertanen zu einander stehen. Wo unterschiedliche Religionen sind, geht der Respekt gegenüber der Obrigkeit verloren.“ Gutachten von Erzherzog Matthias für Rudolf II. betreffend die Forderungen der evangelischen Stände in Österreich unter und ob der Enns, o.O. 1604, in: *J. v. Hammer-Purgstall*, *Khlesl's, des Cardinals Leben* (Anm. 20), Bd. 1, Nr. 166, 384–409, hier 384–386.

Ein weiterer Vorgang, der die Möglichkeiten, ständischen Widerstand zu legitimieren, langfristig reduzierte, bildet der *Funktionsverlust der Erbhuldigungen*, den diese im Laufe des 17. und im 18. Jahrhundert aus ständischer Perspektive erfuhren und der als Ergebnis grundlegender Veränderungen des Herrschaftsverständnisses verstanden werden muß. Denn das im Huldigungsakt enthaltene Konsensprinzip – „Rat und Hilfe als Gegenleistung für „Schutz und Schirm“ – stellte im frühmodernen Obrigkeits- und Befehlsstaat einen „Störfaktor“ dar, den es auszuschalten galt. Der Gedanke der Fürsten- oder Staatssouveränität war mit dem einer wechselseitigen Verpflichtung nicht vereinbar; aus der Treue der Untertanen wurde deshalb die Pflicht zum Gehorsam, ein Recht auf Widerstand konnte dann aus dem Versagen der herrschaftlichen Schutzpflicht nicht mehr abgeleitet werden. Mit dem konstitutionellen Funktionsverlust der Erbhuldigungen korrespondierten die immer üppigere Ausgestaltung der mit ihnen verbundenen Feste und Zeremonien und schließlich der Verzicht auf diese verfassungsmäßig bedeutungslos gewordene Tradition im 18. Jahrhundert.¹⁰¹

Die Entpolitisierung der Erbhuldigungen wurde von den Habsburgern bewußt forciert. Beispielhaft kann in diesem Zusammenhang die Wahl des Zeitpunktes genannt werden, den traditionell die Landesfürsten festlegten, denn in den Jahrzehnten nach 1620 fanden sie möglichst noch zu Lebzeiten des alten Herrschers statt, der auf diese Weise für die Designation seines Nachfolgers sorgte. Dies hatte zum einen den großen Vorteil, daß der Regent bei den Huldigungsverhandlungen sein ganzes politisches Gewicht in die Waagschale werfen konnte, zum anderen wurde dadurch aber auch ein Interregnum vermieden; hatte doch gerade die Zeit zwischen dem Tod eines Herrschers und der Huldigung seines Nachfolgers stets einen Höhepunkt des ständischen Widerstands dargestellt. Ferdinand II., der seine Herrschaft sowohl in der Steiermark als auch in Österreich unter und Österreich ob der Enns nur nach Huldigungsverweigerungen hatten antreten können, sorgte daher noch zu Lebzeiten in allen drei Ländern für die Huldigung seines Sohnes Ferdinand III.¹⁰²

Der dritte Teilprozeß, der zu einer Delegitimierung des ständischen Widerstands führte, war die Ausbildung von *Souveränität* und *Staatsraison*, die das Gemeinwohl als höchste Norm des politischen Gemeinwesens sukzessive ablösten. Denn während es sich beim Gemeinwohl um einen ambivalenten, auf gerechte Herrschaft schlechthin abzielenden

¹⁰¹ A. Holenstein, Huldigung der Untertanen (Anm. 37), 479–503; Lothar Kolmer, Promissorisches Eide im Mittelalter (Regensburger Historische Forschungen, 12), Regensburg 1989, 96 f.

¹⁰² Die Erbhuldigung Ferdinands III. fand in Österreich unter der Enns 1629, in Österreich ob der Enns 1630 und in der Steiermark 1631 statt.

Begriff handelte, an dessen inhaltlicher Gestaltung die Landschaften mitwirkten, bildete die Staatsräson eine neuartige Kategorie, die staatliches Handeln legitimieren sollte, für Herrschaftskritik und Partizipation jedoch keinen Ansatzpunkt mehr bot.¹⁰³ Dieser Prozeß bewirkte auf konstitutioneller Ebene einen Kompetenzverlust des Ständetums, denn eine der zentralen, von ihm mitbestimmten politischen Normen verlor an Wirkungskraft und konnte daher immer weniger zur Legitimation oppositioneller Handlungen herangezogen werden.

Als vierter und letzter Vorgang, der zu einer Delegitimierung des ständischen Widerstands führte, kann die *Disziplinierung* des „alten Herkommens“ genannt werden.¹⁰⁴ Darunter ist ein im Laufe der ständepolitischen Auseinandersetzungen zu beobachtender Bedeutungswandel dieses feststehenden Begriffs zu verstehen, der zu einer Abnahme seines verfassungsmäßigen Gewichts führte und damit seine Legitimationskraft verminderte. Dies manifestiert sich vor allem in einer Reduktion seines Geltungsraums, denn am Ende der argumentativen Auseinandersetzungen zwischen Landesherrschaft und Ständetum war oftmals ein neuer Bereich verrechtlicht, der durch das „alte Herkommen“ nicht oder nicht mehr geregelt wurde. Konkret lief dies so ab: Zuerst wurde von den Ständen Widerstand, beispielsweise eine Gehorsamsverweigerung, durch einen Verweis auf das „alte Herkommen“ gerechtfertigt, anschließend wurde über das Problem debattiert und es schließlich – meist im Konsens – einer normativen Lösung zugeführt, die dann das „alte Herkommen“ ersetzte.

Am deutlichsten manifestiert sich dieser Vorgang bei den Ansprüchen der oberösterreichischen Stände auf die Landesadministration und die Verwaltung der Kammergüter während eines Interregnums, die 1608/1609 und 1619/1620 gestellt und durch Berufung auf das „alte Herkommen“ legitimiert wurden.¹⁰⁵ Denn als 1624/1625 über die Pardonierung der oberösterreichischen „Ständerebellen“ verhandelt wurde und dabei auch die Konfirmation ihrer Rechte und Freiheiten einschließlich des „alten Herkommens“ zur Debatte stand, lenkte Ferdinand II. erst ein, nachdem schriftlich festgehalten worden war, daß die Landschaft während eines Interregnums keinerlei Ansprüche in diese Richtung erheben

¹⁰³ W. Schulze, Vom Gemeinnutz zum Eigennutz (Anm. 87), 600.

¹⁰⁴ A. Strohmeier, Disziplinierung der Vergangenheit (Anm. 67).

¹⁰⁵ Siehe dazu etwa die Flugschrift: Warhafftiger Bericht, Wie es in beeden Löblichen Ertzhertzogthumben Oesterreich unter und ob der Enns auff Absterben und verenderung der Regierenden Landts Fürsten unnd Ertzhertzogen zu Österreich biß zu Würcklicher antretung des nachfolgenden Erb Herrns und Landts Fürstens und demselben gelaister Huldigung mit Administration des Landts von Altenhero gehalten worden, Wien 1619.

könne. Die Interregnumsfrage war somit dezidiert aus dem „alten Herkommen“ ausgeschlossen worden.¹⁰⁶

Die habsburgischen Landesfürsten konnten sich daher in den Erbhuldigungen, die nach 1620 stattfanden, ohne weiteres – wie es der Tradition entsprach – zur Beachtung und zu Schutz und Schirm des „alten Herkommens“ verpflichten, denn es war bereits gesichert, daß damit nicht weitergehende Ansprüche auf die Landesadministration und die Verwaltung der Kammergüter im Interregnum, auf eine eigenständige Außenpolitik oder auf die freie Religionsausübung gerechtfertigt werden konnten.

Diese hier an vier zentralen Punkten aufgezeigte Delegitimierung des ständischen Widerstands bildete eine unentbehrliche Voraussetzung des Werdens der Habsburgermonarchie, denn nur ein in diesen widerstandsrechtlichen Möglichkeiten beschnittenes und somit gezähmtes Ständetum konnte in den entstehenden monarchischen Staatsverband eingegliedert werden; ja es mußte eingegliedert werden, war doch auch noch im 18. Jahrhundert in den österreichischen Ländern Herrschaft ohne Mithilfe des Ständetums nicht möglich.

¹⁰⁶ Pardonierungsdekret Ferdinands II. für die oberösterreichischen Stände vom 27. Februar 1625. Kurze Schilderung bei: *H. Sturmberger*, Kaiser Ferdinand II. (Anm. 1), 27 f. Ähnliche Entwicklungen lassen sich in Österreich unter der Enns bei den Kontroversen über die Konfirmation der Religionsfreiheit des Herren- und Ritterstandes oder über die freie Religionsausübung des Adels in den Kammergütern aufzeigen. Vgl. *A. Strohmeyer*, Disziplinierung der Vergangenheit (Anm. 67).

Obrigkeitskritik und die politische Funktion der Frömmigkeit im deutschen Luthertum des konfessionellen Zeitalters

Von Wolfgang Sommer, Neuendettelsau

Inge Mager zum 11.12.2000

Über die Stellung des Luthertums zur Welt des Politischen hat sich das Bild in der Forschung der letzten Zeit erheblich gewandelt. Die wirkungskräftige Perspektive vom obrigkeitshörigen und politisch passiven Luthertum gegenüber dem vorwärtsdrängenden, die moderne europäische Entwicklung befördernden Calvinismus am Anfang unseres Jahrhunderts wird heute zunehmend infrage gestellt¹. Eine schon früh, noch

¹ Ob sie allerdings im allgemeinen Geschichtsbewusstsein aufgrund der neuen Forschungslage schon als überwunden gelten kann, ist fraglich. Die enge Verbindung, die Max Weber und Ernst Troeltsch zwischen Luthertum und Obrigkeitseghorsam in ihren epochemachenden religionssoziologischen und konfessionstypologischen Untersuchungen herausgestellt haben, ist in einschlägigen Werken bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts kaum infrage gestellt worden. So z. B. *Richard van Dülmen*, Die Entstehung des frühneuzeitlichen Europa 1550–1648, Frankfurt a. M. 1982, 257 und *Rainer Wohlfeil*, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, München 1982, 87; auch *Bernd Moeller*, Deutschland im Zeitalter der Reformation, Göttingen ²1981, 119. In der Frühneuezeitforschung ist das herkömmliche Bild im Verhältnis von Luthertum und Calvinismus, wie es *Ernst Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912 (Ndr. Aalen 1977) gezeichnet hat, durch historische Einzelanalyse und grundsätzliche Erwägungen entscheidend korrigiert worden. In chronologischer Reihenfolge sei auf folgende Arbeiten hingewiesen: *Heinz Schilling*, Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuezeit am Beispiel der Grafschaft Lippe, Gütersloh 1981; *Wolfgang Reinhard*, Zwang zur Konfessionalisierung? In: Zeitschrift für Historische Forschung 10 (1983), 257–277; *Winfried Schulze*, Zwingli, lutherisches Widerstandsdenken, monarchomachischer Widerstand. In: Peter Blickle, Andreas Lindt, Alfred Schindler (Hgg.), Zwingli und Europa, Zürich 1985, 199–216; *Ders.*; Der Widerstand der Untertanen gegen die Obrigkeit im 17. Jahrhundert. In: Wolfgang Brückner, Peter Blickle, Dieter Breuer [Hg.], Literatur und Volk im 17. Jahrhundert [Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13], Teil 1, Wiesbaden 1986, 127–140; *Barbara Bauer*, Lutheranische Obrigkeitskritik in der Publizistik der Kipper- und Wipperzeit (1620–1623). In: Wolfgang Brückner, Peter Blickle, Dieter Breuer [Hg.], Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur

vor dem Augsburger Religionsfrieden einsetzende Tradition obrigkeitskritischen Denkens unter Einschluss verschiedener Argumentationen zur Begründung eines Widerstandes gegen ungerechte weltliche und geistliche Obrigkeit², zieht sich durch die ganze Geschichte des älteren Luthertums bis zum Ende des 17. Jahrhunderts hindurch, jedoch mit charakteristischen Wandlungen. Auf diese Wandlungen möchte ich im Folgenden aus theologie- und frömmigkeitsgeschichtlicher Sicht einen besonderen Akzent setzen, denn bei dem Versuch einer Interpretation stellen sich an diesen Umbrüchen besonders viele Probleme, die in der gegenwärtigen Forschungssituation noch recht unterschiedliche Akzentsetzungen erkennen lassen. Zeitlich sehe ich diese Neuansätze bzw. Wandlungen im Obrigkeitsverständnis des Luthertums inmitten eines fortdauernden Kontinuitätsbewusstseins – grob gesagt – am Anfang, in der Mitte und am Ende des 17. Jahrhunderts. Dies geht in etwa parallel mit den von Luise Schorn-Schütte aufgezeigten Zäsuren am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel.³ Ich konzentriere mich vor allem auf den

in Deutschland, Teil II, Wiesbaden 1985, 649–677; *Luise Schorn-Schütte*, Lutherische Konfessionalisierung? Das Beispiel Braunschweig-Wolfenbüttel (1589–1613). In: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, hg. von Hans-Christoph Rublack, Gütersloh 1992, 163–198; *Dies.*, Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft, Gütersloh 1996 (= Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte Bd. 62); *Dies.*, Obrigkeitskritik im Luthertum? Anlässe und Rechtfertigungsmuster im ausgehenden 16. und 17. Jahrhundert. In: Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. FS zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg, hg. von Michael Erbe u. a., Mannheim 1995, 253–270. Zusammenfassend *Heinrich-Richard Schmidt*, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (EDG 12), München 1992. Von kirchenhistorischer Seite: *Martin Kruse*, Speners Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte, AGP 10, Witten 1971; *Wolfgang Sommer*, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft, FKDG 41, Göttingen 1988.

² Den Beginn dieser Tradition kann man in etwa mit dem sog. Magdeburger Bekenntnis ansetzen: „Bekentnis Unterricht und Vermanung/der Pfarrhern und Prediger/der Christlichen Kirchen zu Magdeburgk. Gedruckt unter dem Titel: Confessio et apologia pastorum et relinquorum ministrorum, ecclesiae Magdeburgensis, Magdeburg 1550. Wir werden auf dieses, von der neueren Forschung in letzter Zeit stärker beachtete Dokument später noch näher eingehen.

³ *Luise Schorn-Schütte*, Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit. Zur politischen und sozialen Stellung einer neuen bürgerlichen Führungsgruppe in der höfischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel von Hessen-Kassel, Hessen-Darmstadt und Braunschweig-Wolfenbüttel. In: Heinz Schilling/Hermann Diederiks [Hg.], Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland, Köln/Wien 1985, 275–336. Schon in dieser Arbeit wurde am Beispiel der Entwicklung des Hofpredigeramtes auf einen Funktionswandel seit der Mitte des 17. Jahrhunderts und im beginnenden Pietismus aufmerksam gemacht. Der politisch-soziale Wandel im Verhältnis von weltlicher Obrigkeit und Kirche hat Luise Schorn-Schütte in ihrer großen Arbeit über die Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit (Anm. 1) weitergeführt, vor allem im Rahmen der

ersten Wandlungsprozess ab dem zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts, der besonders durch die Wirkung der Schriften Johann Arndts bestimmt ist.⁴ Für das Verhältnis von Politik und Frömmigkeit hat seine in letzter Zeit vielfach herausgestellte immense Wirkungsgeschichte eine weit über den innerkirchlichen Bereich hinausführende Bedeutung, die im Rahmen der Konfessionalisierungsdiskussion von der historischen Frühneuzeitforschung m. E. noch zu wenig beachtet wird.⁵

Um diesen Neuansatz im Spannungsfeld von Politik, Theologie und Frömmigkeit wahrnehmen zu können, muß zuvor ein knapper Überblick über das Obrigkeitsverständnis im Luthertum von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis ca. 1610 aufgezeigt werden.⁶ Ein wesentliches konfessionsspezifisches Charakteristikum des Luthertums ist die Bezugnahme auf Luther und die Wirkungsgeschichte seiner Schriften zur Deutung der jeweiligen Zeit und des Lebensschicksals zahlreicher Theologen in den verschiedensten Ämtern. Im gesamten Verhältnis des Luthertums zur Welt, insbesondere in den mannigfaltigen Konflikten zwischen den lutherischen Theologen und den städtischen und territorialen Obrigkeiten, kommt der Berufung auf Luther eine fundamentale Orientierungsfunk-

Ausdifferenzierung der Dreiständelehre und der Ausbildung eines geistlichen Sonderbewusstseins über einen Zeitraum von ca. 200 Jahren (bes. 449–452).

⁴ *Martin Brecht*, Johann Arndt und das wahre Christentum. In: *Geschichte des Pietismus*, Bd. 1, Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, hg. von Martin Brecht, Göttingen 1993, 130–151; *Johannes Wallmann*, Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. In: *Ders.*, *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Tübingen 1995, 1–19.

⁵ S. jedoch die Arbeiten von *Dieter Breuer* aus dem Anfang der 80er Jahre: Der Prediger als Erfolgsautor. Zur Funktion der Predigt im 17. Jahrhundert. In: *Vestigia bibliae. Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs Hamburg*, hg. von Heimo Reinitzer, Bd. 3 1981, 1931–48; *Ders.*, Absolutistische Staatsreform und neue Frömmigkeitsformen. Vorüberlegungen zu einer Frömmigkeitsgeschichte der frühen Neuzeit aus literaturhistorischer Sicht. In: *Chloe*, Beihefte zum *Daphnis*, Bd. 2, hg. von Dieter Breuer: *Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, Amsterdam 1984, 5–25. Zur jüngsten kirchenhistorischen Diskussion um Arndt s. meinen Aufsatzband: *Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit*, FKDG 74, Göttingen 1999, 286–307.

⁶ Es geht mir bei diesem Überblick vor allem um den Versuch, das obrigkeitskritische Denken im Luthertum über eineinhalb Jahrhunderte von der Mitte des 16. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts in Form von wesentlich drei Traditionssträngen zu bündeln und damit von verschiedenen Perspektiven aus auf eine durchgängige Kontinuität aufmerksam zu machen. Der Wandlungsprozess inmitten dieses Kontinuitätsbewusstseins ist neben dem politisch-sozialen Wandel m. E. auch wesentlich durch unterschiedliche theologische Grundsatzentscheidungen mitgeprägt. Der Begriff „Widerstand“ ist m. E. jedoch wenig geeignet, das obrigkeitskritische Denken im Luthertum sinnvoll zu bezeichnen. Ich nehme hier gerne den Begriff „Widerspruchslehren“ auf, den *Heinrich-Richard Schmidt* vorgeschlagen hat. *Ders.*, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (Anm. 1), 59.

tion zu. Es sind vor allem die Prophezeiungen Luthers, die Weissagungen auf zukünftige Ereignisse und Rückblicke auf die Situation vor der Reformation, die das besondere Interesse in der Fülle der Schriften Luthers hervorriefen und zu verschiedenen Sammlungen und thematischen Auswahlzusammenstellungen aus Luthers Werken führten, die offenbar auch ein zahlreiches Lesepublikum fanden.⁷ Stets ist hier das Wirken Luthers als „Gottes Werkzeug“ beschrieben, das auf eine Stufe mit den großen Gestalten der Heilsgeschichte des alten und neuen Bundes gestellt wird. Diese heilsgeschichtliche Deutung Luthers begründete eine weit bis ins 17. Jahrhundert hineinreichende Traditionslinie, die schon zu Luthers Lebzeiten begann und nach seinem Tod vor allem von den sog. Gnesiolutheranern, von den sich als genuine Lutherschüler verstehenden Theologen, gepflegt wurde. Die stark eschatologisch-apokalyptische Perspektive in dieser Deutung Luthers als Werkzeug Gottes zur Wiederaufrichtung der reinen Lehre und der endgültigen Entlarvung des Antichrists ist schon früh mit der Vorstellung von Luther als dem genuinen Propheten der Deutschen verbunden worden.⁸ Mit dem Auftreten und Wirken Luthers habe Gott sich noch einmal gnädig Deutschland vor dem Jüngsten Tage zugewandt und sein Wort offenbart. Wenn diese gnädige Zuwendung Gottes aber ausgeschlagen und sein Wort nicht gehört wird, folgt die Strafe Gottes, wie es die gesamte Geschichte des alten und neuen Bundes lehrt. So ist der Topos von Luther als dem Propheten der Endzeit und der Deutschen von allem Anfang an aufs engste mit Luthers Klagen und Weissagungen über das Unheil verbunden, das über Deutschland hereinbrechen wird.

Es liegt nahe, dass ein solcher geschichtstheologischer Vorstellungshorizont für die Stellung des Luthertums zur weltlichen Obrigkeit von zen-

⁷ Zu diesen Sammlungen vgl. *Ernst Koch*, Lutherflorilegien zwischen 1550 und 1600. Zum Lutherbild der ersten nachreformatorischen Generation. In: *Theologische Versuche* 16, Berlin 1986, 105–117.

⁸ Zum apokalyptischen Denken im Luthertum um 1600 vgl. *Hans-Jürgen Schönstadt*, Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617. Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Bd. 88, Wiesbaden 1978, 254–303; *Thomas Kaufmann*, 1600 – Deutungen der Jahrhundertwende im deutschen Luthertum. In: *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, hg. von Manfred Jakubowski-Tiessen, Hartmut Lehmann, Johannes Schilling und Reinhart Staats, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 155), 73–128; *Robin B. Barnes*, Der herabstürzende Himmel: Kosmos und Apokalypse unter Luthers Erben um 1600. In: *Ebd.*, 129–145; *Wolfgang Sommer*, Luther – Prophet der Deutschen und der Endzeit. Zur Aufnahme der Prophezeiungen Luthers in der Theologie des älteren deutschen Luthertums. In: *Ders.*, Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit (Anm. 5), 155–176.

traler Bedeutung wurde. Martin Kruse hat auf die erhebliche Nachwirkung hingewiesen, die die Prophezeiung Luthers vom sog. „Kaiserlichen Papsttum“ für die Streitigkeiten in Jena, Magdeburg und Augsburg in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gehabt hat.⁹ Er spricht von einem Schema des Umschlags der „Papocaesaria“ in eine „Caesaropapia“, der auf eine Vorhersage Luthers zurückgeführt wurde. In einer Grundform hat sie Kruse folgendermaßen umrissen: „Vor der Reformation herrschte jene gottlose Papocaesarie, die Vermischung der Regimente, als der Papst alle geistliche und weltliche Gewalt an sich gerissen hatte. Gottes Eingreifen aber hat durch Luther die weltliche Obrigkeit wieder in ihren gottgewollten Stand gebracht. Statt sich nun der Reformation dankbar zu erweisen, verfiel die Obrigkeit bald in die von Luther prophetisch vorausgesagte Caesaropapie, in das ‚Keyserliche Bapsthumb‘, das nun die Kirche zerstört, wie vordem die Papocaesarie.“¹⁰

Mit Hilfe dieser Vorhersage Luthers war unter endzeitlich-heilsgeschichtlichem Vorzeichen eine wirkungsvolle Obrigkeitskritik möglich, wie die vielfältige Verwendung dieser Prophezeiung Luthers in Predigten, Disputationen und Gutachten theologischer Fakultäten zeigt. Sie macht auch die Voraussetzung allen obrigkeitskritischen Denkens im Luthertum deutlich: die hohe Würde und die gottgewollte Stellung der weltlichen Obrigkeit, die gerade Luther so nachdrücklich betont hat. Das Bewusstsein der Kontinuität mit den Ereignissen der Reformationsgeschichte wird im Luthertum durch die rückhaltlose Aufnahme der fundamentalen Abwehr Luthers gegenüber allem Aufruhr als den gefährlichsten Versuchungen und Angriffen des Teufels deutlich. Eine rechtlose Ordnung ist schlimmer als ungerechte Herrschaft.¹¹ Aber die gegenwärtigen Erfahrungen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sind andere als

⁹ *Martin Kruse*, *Speners Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment* (Anm. 1), 48–81.

¹⁰ *Ebd.*, 51.

¹¹ Diese grundsätzliche Sorge vor einem Gesellschaftszustand ohne Ordnungsstrukturen in der Ausübung von Herrschaft hat schon Luthers Bauernkriegsschriften bestimmt. Vgl. *Gottfried Maron*, „Niemand soll sein eigener Richter sein“. Eine Bemerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg. In: *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 1975, 60–75. In der viel verhandelten Frage nach einem möglichen bewaffneten Widerstand gegenüber dem Kaiser nach dem Augsburger Reichstag 1530 wurden in der Forschung zwei Argumentationslinien unterschieden: eine theologische und eine juristische. Alle Obrigkeiten haben von Gott die Aufgabe, ihre Untertanen zu schützen, auch die niederen Obrigkeiten. Diese theologische Argumentation hat *Quentin Skinner* die „konstitutionelle“ Widerstandstheorie genannt (*Quentin Skinner*, *The Foundations of Modern Political Thought*, Bd. 2 = *The Age of Reformation*, Cambridge 1978, 195 ff., 199). Die juristische Argumentationslinie arbeitete mit dem Notwehrrecht. Dazu *Winfried Schulze*, *Zwingli*, lutherisches Widerstandsdenken (Anm. 1), 199–216, 203 ff.

während des Bauernkrieges oder des Wiedertäuferreiches in Münster. Mit Hilfe des Vorwurfs der Caesaropapie haben zahlreiche Theologen in Stadtpfarrämtern und in führenden landeskirchlichen Stellungen im Generalsuperintendenten- bzw. Hofpredigeramt ungerechtfertigte Machtansprüche der Obrigkeit gegenüber der Kirche zurückgewiesen und das Mittel der Strafpredigten konsequent in Anspruch genommen. Ob es um Zensurstreitigkeiten oder die vielfältigen Auseinandersetzungen um das Recht der Obrigkeit am *ius vocationis* oder um Kirchenzuchtmaßnahmen geht, stets ist diese von Luther vorausgesagte, verhängnisvolle Verkehrung des weltlichen und geistlichen Regiments zur Stelle.¹²

Eine zweite Traditionslinie reicht ebenfalls von Luther ausgehend durch die ganze Geschichte des Luthertums im 16. und 17. Jahrhundert. Es ist dies die erhebliche Wirkungsgeschichte von Luthers Auslegung des 101. Psalms von 1534/35. Anhand dieses „Regentenspiegels“ hat Luther seine Ratschläge und Mahnungen für die Regierung eines gottesfürchtigen Regenten in einer Fülle von Anspielungen auf die derzeitige Regierung des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich herausgestellt.¹³ Der Rückgriff auf diese Lutherschrift im Luthertum des Konfessionellen Zeitalters ist so extensiv, dass vermutlich keine andere Lutherschrift außer Bibelübersetzung und Katechismen eine so nachhaltige Wirkung entfaltete wie diese Auslegung Luthers über den 101. Psalm. Freilich sind die unterschiedlichen Akzentsetzungen entsprechend dem Wandel der geschichtlichen Situation nicht zu übersehen. So gerät z.B. dem Dresdner Hofprediger Nikolaus Selnecker seine Auslegung des 101. Psalms zu einer einzigen langen Strafpredigt, mit der er die Fürsten an ihre eigentlichen Amtspflichten zu erinnern versucht und ihr persönliches Verhalten scharf geißelt. Selnecker hat eine Obrigkeit vor Augen, die unangefochten im Selbstbewußtsein ihrer Macht und Interessen handelt und eine geistliche Ermahnung als eine ungeziemende Einmischung in ihre politischen Rechte versteht.¹⁴ Ähnlich ist es bei dem Hofprediger Polykarp Leyser d.Ä. in seinem Regentenspiegel von 1605, der sich in seinen vier Predigten über den 101. Psalm immer wieder auf Luthers Auslegung beruft.¹⁵ Sowohl im Aufbau als auch in seiner inhaltlichen Argumentation ist Leysers Regentenspiegel wesentlich an der Unter-

¹² *Martin Kruse*, Speners Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment (Anm. 1), 57–81; *Luise Schorn-Schütte*, Obrigkeitskritik im Luthertum? (Anm. 1), 258–264.

¹³ *Wolfgang Sommer*, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft (Anm. 1), 23–73.

¹⁴ *Ebd.*, 74–104.

¹⁵ Polykarp Leyser d.Ä., *Regenten Spiegel/geprediget aus dem 101. Psalm/des Königlichen Propheten Davids/auff gehaltenem Landtage zu Torgaw/dieses 1605. Jahres im Iunio, Leipzig 1605*. Vgl. dazu *Wolfgang Sommer*, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft (Anm. 1), 122–134.

scheidung und einer ihr entsprechenden Zuordnung von geistlichem und weltlichem Amt im Gesamtgefüge des Staates orientiert. In dieser Grundrichtung ist er Luther und seiner Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment verpflichtet. Nur von hier aus ist auch das starke Selbstbewußtsein des Hofpredigers verständlich, das im Wissen um die Grenzen und die besondere Verpflichtung des kirchlichen Amtes sich die politische Verantwortung des Predigers gegenüber fürstlichen Beanspruchungen und Herausforderungen nicht streitig machen läßt. Die Obrigkeitskritik Leysers ist zentral auf die Verantwortung vor Gott konzentriert, die aber als solche nicht auf den innerlich-persönlichen Frömmigkeitsbereich der Regenten beschränkt bleibt. Vielmehr führt die Gottesfurcht als Quelle einer christlichen Regierung und als Fundament des Gemeinwesens zu einem politischen Denken und Handeln, das die sozialen Notstände auch an ihren strukturellen Wurzeln aufsucht und von hier aus kritisch anzugehen versucht. Dem Vorwurf der Einmischung in die Politik begegnet Leyser mit folgenden, für das von ihm vertretene ältere Luthertum insgesamt bedeutungsvollen Sätzen: „Uns Prediger beschuldigt man oft dieses Lasters/als wenn wir den einen Fuß auff der Cantzel/den andern in der Cantzley oder auff dem Rathaus haben/und uns der weltlichen Regierung gern auch unternemen wolten. Wer es thut/der thut unrecht ... So wenig als sich ein Kriegsmann in die Händel der Nahrung flicht/so wenig flicht sich ein Prediger in weltliche Händel ... Aber gleichwol/weil Gottes Wort über alles/was in der Welt ist gehet/so geschicht fürwar oft/das ein Prediger/zumal wenn es der text und Gottes Wort mit sich bringen/straffen mus sünd und laster/die im weltlichen und häuslichen Regiment/in den Cantzleyen/auff den Rathhäusern/oder auch in andern Häusern/fürlaufen. Damit aber greift er nicht in ein frembt Ampt/unterwindet sich auch nicht der Weltligkeit/sondern thut was seines Ampts eigen ist.“¹⁶

Ein dritter Traditionsstrang, der für die Obrigkeitskritik im Luthertum der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bedeutsam wurde, ist die Argumentation mit Hilfe der älteren Dreiständelehre, die nun in bestimmter Richtung angewandt wird. Ausgangspunkt ist hierbei vor allem das sog. Magdeburger Bekenntnis von 1550, das in der amerikanischen und nun auch in der deutschen Forschung der letzten Zeit verstärkte Aufmerksamkeit gefunden hat.¹⁷ Winfried Schulze hat dieses Dokument der sich

¹⁶ Regentenspiegel, 76 f.

¹⁷ S. Anm. 2. Zwei amerikanische historische Dissertationen haben den Hintergrund und die Wirkung des Magdeburger Bekenntnisses für das weitere Widerstandsdenken im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts untersucht: R. R. Benert, *Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and legal Thought*, University of Minnesota Ph.D. 1967; C. G. Shoenberger, *The Confession of Magdeburg and the Lutheran Doctrine of Resistance*, Columbia University Ph.D. 1972. In der

dem Interim verweigernden lutherischen Pfarrer in Magdeburg als eine „der wichtigsten Vermittlungsinstanzen des konstitutionellen protestantischen Widerstandsdenkens in die calvinistische Lehre“ bezeichnet.¹⁸ Das ist ein beträchtlicher Perspektivwechsel gegenüber der älteren Forschung im Verhältnis von Calvinismus und Demokratie! Im Magdeburger Bekenntnis sind zwar die drei Stände traditionell in wechselseitigem Dienst aufeinander bezogen, aber der weltliche und geistliche Bereich wird deutlich unterschieden.¹⁹ Der status ecclesiasticus steht den beiden anderen Ständen in Unterscheidung und Zuordnung so gegenüber, dass er auf die Einhaltung der christlichen Gebote vor Gott und den Menschen bedacht sein muss, was gegenüber dem status politicus mit innerer Notwendigkeit zur Obrigkeitskritik führen muss. Auch die Magdeburger Pfarrer greifen auf das kritische Potential in Luthers Stellung zur weltlichen Obrigkeit zurück und sind um einen Ausgleich der verschiedenen Aussagen Luthers zu dieser Frage bemüht.²⁰ Die schon so frühzeitig einsetzende und langanhaltende Berufung auf die Dreiständelehre begegnet in zahlreichen verschiedenen Literaturgattungen wie Predigten, Regenten-, Ehe- und Hausspiegeln sowie in Kirchenverfassungsentwürfen. Luise Schorn-Schütte hat in ihren Forschungen der letzten Zeit besonders auf diesen Traditionsstrang hingewiesen und im Zusammenhang mit dem Wächter- und Strafamte der lutherischen Theologen ein sog. Sonderbewusstsein der lutherischen Geistlichkeit herausgestellt.²¹

deutschen Forschung s. *Winfried Schulze*, Zwingli, lutherisches Widerstandsdenken und *Luise Schorn-Schütte*, Obrigkeitskritik im Luthertum? (Anm. 1).

¹⁸ Ebd., 208.

¹⁹ Diese Unterscheidung wird schon am formalen Aufbau des Bekenntnisses deutlich. Nachdem in den ersten fünf Kapiteln die Hauptstücke christlicher Lehre dargelegt wurden, handelt das sechste Kapitel: „Von der Kirch und Kirchen dienen/und vom gewalt derselben“, während das siebte Kapitel den status politicus und den status oeconomicus zusammenfasst: „Vom Weltlichen und Hausregiment/ und von ihrem gewalt“. Bekenntnis, Magdeburg 1650, gedruckt durch Michel Lottner (Anm. 2), F 4 und G 3. S. auch die Argumentation mit der Zinsgroschen-Perikope (Mt 22,15–22) im zweiten Teil des Bekenntnisses, der von dem notwendigen Widerstand der niederen gegenüber der höheren Obrigkeit im Falle der Notwehr handelt (ebd., L ff.).

²⁰ Schon in der Vorrede wird ausführlich auf die Confessio Augustana und „den teuren mann D. Mart. Luther/gleich als den dritten Eliam“ zurückgeblickt (A 2). Auch in ihrer Argumentation mit der Notwehr berufen sich die Magdeburger Pfarrer auf Luther (M 3).

²¹ Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit (Anm. 1), 449 ff. – Ein besonders charakteristisches Beispiel für das Wächteramt der lutherischen Theologen ist das Amtsverständnis des Braunschweiger Stadtsuperintendenten Martin Chemnitz (1522–1586). Vgl. dazu: *Inge Mager* „Ich habe dich zum Wächter gesetzt über das Haus Israel.“ Zum Amtsverständnis des Braunschweigischen Stadtsuperintendenten und Wolfenbüttelschen Kirchenrates Martin Chemnitz, in: Braunschweigesches Jahrbuch 69 (1988), 57–69.

Fragt man nach einer, in allen drei Traditionssträngen deutlich wahrnehmbaren und sie miteinander verbindenden Denkstruktur, so ist es Luthers Unterscheidung und Zuordnung des geistlichen und weltlichen Regiments, mit dem die lutherischen Theologen ihre in ihrem Amt begründete Verantwortung für das Gemeinwohl der Bürger in den Städten und im früneuzeitlichen Territorialstaat wahrnehmen. Sowohl in Luthers Prophezeiungen einer bald hereinbrechenden, unverantwortlichen Caesaropapie der weltlichen Obrigkeit wie vor allem auch in seiner Auslegung des 101. Psalms, die seine sog. Zweireiche- bzw. Zweiregimentenlehre an konkreten geschichtlichen Beispielen aufzeigt und in ihrem mittleren Teil eine grundlegende Darlegung der Unterscheidung und Zuordnung des weltlichen und geistlichen Regimentes bietet,²² aber auch in der Argumentation mit der Dreiständelehre – überall ist es diese Fundamentalunterscheidung, die der Obrigkeitskritik im Luthertum ihre theologische Legitimitätsgrundlage bietet. Freilich sind auch die Wandlungen inmitten dieser Kontinuität unter den veränderten geschichtlichen Herausforderungen nicht zu übersehen. Der geschichtstheologische und vor allem eschatologische Horizont in Luthers Kampf für eine rechte Unterscheidung der beiden Regimente wandelt sich in Richtung einer immer stärker ethisch ausgerichteten Kritik an ungerechten Machtansprüchen der Obrigkeiten gegenüber der Kirche.²³ Dennoch ist die Obrigkeitskritik gegenüber den Stadtmagistraten und Regenten sowie ihren Beamten keineswegs nur auf ihr persönliches Verhalten ausgerichtet, sondern sie wehrt dem staatlichen Zugriff auf die Kirche gerade auch mit grundsätzlichen Reflexionen über das Verhältnis von weltlicher Obrigkeit und Predigtamt.²⁴ Diese Perspektive wird allerdings, so meine ich, am Beginn des 17. Jahrhunderts von einem anders ausgerichteten Denkmodell mehr und mehr abgelöst, was unter dem Begriff der politischen Funktion der Frömmigkeit²⁵ in etwa zum Ausdruck gebracht werden kann. Auf diesen Wandel im Obrigkeitsverständnis des Luthertums möchte ich nun noch etwas näher eingehen.

Es handelt sich um eine Wandlung, nicht etwa um ein Ende der obrigkeitskritischen Tradition im Luthertum, die durch das ganze 17. Jahrhundert hindurch vielfältige Ausdrucksformen gefunden hat. Es geht mir

²² Martin Luther, Auslegung des 101. Psalms, 1534/35, WA 51, 200–264, 238–245, 10.

²³ Das zeigt sich besonders bei dem Dresdner Hofprediger Nikolaus Selnecker in seiner Psalmen-Auslegung von 1563/64. Dazu vgl. *Wolfgang Sommer*, *Gottesfurcht und Fürstenherrschaft* (Anm. 1), 89–104.

²⁴ Charakteristisches Beispiel hierfür ist vor allem Polykarp Leyser d. Ä. (Anm. 15).

²⁵ Ich nehme den Begriff von *Dieter Breuer* auf, *Absolutistische Staatsreform* (Anm. 5), 5–25, 24.

vor allem um die Wahrnehmung eines Differenzierungsprozesses aus theologie- und frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive, dessen allgmeinhistorische Akzentuierungen in der Frühneuezeitforschung der letzten Zeit ebenfalls herausgestellt wurden, so z.B. bei Luise Schorn-Schütte²⁶, Horst Dreitzel²⁷ und Robert von Friedeburg.²⁸

„An der Wahrnehmung und Deutung der Schriften Johann Arndts und ihrer immensen Wirkungsgeschichte sowie dem Versuch einer historisch plausiblen Verständigung über seine Intentionen entscheiden sich in der gegenwärtigen Forschungslage die Akzentsetzungen in der Erforschung des gesamten frühneuezeitlichen Luthertums.“²⁹ Doch nicht nur im Rahmen der nachreformatorischen Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte hat die Arndt-Diskussion zur Zeit einen Schwerpunkt. In der Literatur-, Gesellschafts- und Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit ist Arndt schon seit längerer Zeit im Blick der Forschung.³⁰ In der gegenwärtigen lebhaften theologischen Arndt-Forschung geht es vor allem um die noch offene Frage, ob und in welcher Weise sich der schwärmerische Spiritualismus durch Arndt doch noch in subtiler Weise Eingang in die lutherische Kirche verschafft hat. Ein Zitat aus der neu-

²⁶ Im Anschluss an *Hans Maier*, Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre, München 1980, sieht Luise Schorn-Schütte die Anfänge einer „christlichen Staatslehre“ im Magdeburger Bekenntnis von 1550, die sich dann in den folgenden Jahrzehnten weiter differenzierte: In eine aristokratische Struktur der Dreiständelehre, die auf die gleichberechtigte Mitwirkung aller drei ordines abhob und von führenden lutherischen Theologen in Anspruch genommen wurde, und in eine mehr monarchische Struktur der Dreiständelehre, die von zahlreichen Juristen herausgestellt wurde und bei der der status politicus die Herrschaftsrechte gegenüber den anderen beiden Ständen beanspruchte; vgl. *Dies.*, Obrigkeitskritik im Luthertum? (Anm. 1), 264 ff.

²⁷ Auch *Horst Dreitzel* spricht von der „politica christiana“ als einer eigenen Richtung politischen Denkens seit dem Ende des 16. Jahrhunderts: Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft. Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz, Köln/Weimar/Wien 1991, Bd. 2: Theorie der Monarchie, 484 ff.; *Ders.*, Absolutismus und ständische Verfassung in Deutschland, Mainz 1992.

²⁸ Zwei andere politiktheoretische Konzeptionen hat *Robert v. Friedeburg* herausgestellt: „Kommunalismus“ und „Republikanismus“ in der Frühen Neuzeit? In: Zeitschrift für Historische Forschung 21 (1994), 65–91.

²⁹ So habe ich die gegenwärtig sehr rege Arndt-Diskussion zusammenzufassen versucht: *Wolfgang Sommer*, Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit (Anm. 5), 295.

³⁰ So z.B. bei *Hans-Henrik Krummacher*, Der junge Gryphius und die Tradition. Studien zu den Perikopensonetten und Passionsliedern, München 1976; *Hans-Georg Kemper*, Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozess. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung, Bde. 1 und 2, Tübingen 1981; Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, Teil I und II, hg. von Dieter Breuer, Wiesbaden 1995.

eren theologischen Arndt-Forschung kann diese gewiss nicht geringe Herausforderung deutlich machen: „Der bedeutendste Erbauungsschriftsteller des Luthertums, ja sein meistgelesener Theologe überhaupt, vertritt keine lutherische Theologie.“³¹ Unser Blick auf das Obrigkeitverständnis Arndts konzentriert sich mit einigen Akzentsetzungen auf seine Stellung im Herausbildungsprozess frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. Dazu bedarf es zuvor einer knappen Skizze seines Grundanliegens, das er als Prediger und Erbauungsschriftsteller verfolgt: Arndt ging es in seinem zentralen Thema, das er mit vielen Variationen und mit zahlreichen Anleihen aus der vorreformatorischen Frömmigkeitstradition zum Ausdruck brachte, um eine Verwandlung der Lehre Christi ins Leben³², um eine Verlebendigung und Verinnerlichung des christlichen Glaubens bei allen Menschen, was zunächst vor allem bei den Verkündigern des Wortes Gottes eine intensive Umsetzungs- und Applikationsarbeit an die Hörer und Leser erforderlich macht. Nachdem die Reformation die theologische Lehre erneuert und zu ihren biblischen Fundamenten zurückgeführt hatte, kam es nach Arndt nun entscheidend darauf an, dass dieser Erneuerungsimpuls auch in das Leben der Christen hineinwirkt und nicht abgetrennt von der Praxis des Glaubens zu einer neuen gefährlichen Gleichgültigkeit und Sicherheit führt. Vor allem den Predigern kommt die Aufgabe zu, in ihrer Verkündigung des Wortes Gottes die Menschen ganzheitlich anzusprechen, d.h. auch auf ihre emotionale Empfänglichkeit abzuheben und somit einen sprachlich vermittelten Verinnerlichungs- und Verlebendigungsprozess des Evangeliums in Gang zu setzen. Mit dieser Erkenntnis der Notwendigkeit der erst noch zu leistenden Umsetzung der Lehre ins Leben und einer entsprechenden Vermittlung steht Arndt in seiner Zeit keineswegs allein.³³ Allerdings ist er in seinem eingepprägten Sprachstil, der auf die Frömmigkeitsbedürfnisse seiner Hörer und Leser einzugehen verstand, überaus erfolgreich gewesen.

Von diesem grundlegenden Reformimpuls aus wird auch das Obrigkeitverständnis Arndts entscheidend geprägt. In zwei eigens publizier-

³¹ *Berndt Hamm*, Johann Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus. In: *Pietismus und Neuzeit* 8 (1983), 72 ff.

³² „Viel meinen, die Theologia sey nur eine bloße Wissenschaft und Wort-Kunst, da sie doch eine lebendige Erfahrung und Übung ist.“ „Denn das wahre Christentum stehet nicht in den Worten, oder im äußerlichen Schein, sondern im lebendigen Glauben, aus welchem rechtschaffene Früchte und allerley Christliche Tugenden entsproßen, als aus Christo selbst.“ Johann Arndt, Vorrede über das erste Buch vom wahren Christentum. Hg. vom Evangelischen Bücher-Verein, Berlin ⁶1857, 6 f.

³³ Zur sog. Frömmigkeitsbewegung vor und nach Johann Arndt vgl. *Martin Brecht*, Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland. In: *Geschichte des Pietismus*, Bd. 1 (Anm. 4), 113–203.

ten ObrigkeitSPredigten als Generalsuperintendent des Fürstentums Braunschweig-Lüneburg im Jahre 1618³⁴ erklärt Arndt in der Vorrede, dass er „summarischer Weise“ eine „kurtze Politicam“ bieten wolle.³⁵ Die Stellung Arndts als führender Geistlicher des Fürstentums Lüneburg gegenüber der weltlichen Obrigkeit kommt hier also programmatisch zum Ausdruck. Die cura religionis steht an der Spitze aller Amtspflichten einer christlichen Obrigkeit. Die Sorge um die reine Religion wird so stark als vornehmste Pflicht der Obrigkeit wie als Garant für die Harmonie und das Wohl des Gemeinwesens angesehen, dass Arndt auf andere „weltliche“ Regierungsaufgaben kaum näher zu sprechen kommt. Dem entspricht, dass die Unterscheidung zwischen dem geistlichen und weltlichen Regiment in den politischen Predigten Arndts weder sachlich noch formal eine Rolle spielt und auch jeglicher diesbezügliche Hinweis auf Luther fehlt. Das Verhältnis zwischen Obrigkeit und Untertanen wird vielmehr im Sinne einer alttestamentlichen Bundestheologie reflektiert, die die göttliche Würde der Obrigkeit dadurch sichert, dass der Bund Gottes mit seinen Auserwählten, den Gesalbten des Herrn im Volk Israel, auf die regierenden Fürsten problemlos übertragen wird.³⁶ Nicht die Pflichten, sondern vor allem die göttliche Würde der Obrigkeit hebt Arndt hervor. Der Bund Gottes mit David weist aber auf den Messias hin, und so wird eine letzte Steigerungsmöglichkeit erreicht: „Wie nu Gott der Herr den Messiam/Davids Sohn/auff seines Vaters Davids Stuel gesetzt hat/also setzet Gott Heutiges Tages noch/Königliche und Fürstliche Nachkommen und Söhne/auff den Regiment Stuel ihrer Väter und Ahnherrn ...“.³⁷ Von hier aus ist die eindringliche, in verschiedenen Wendungen sich stets wiederholende Aufforderung Arndts zu Gehorsam und Gottesfurcht zu verstehen. Gott will seinen Bund halten, „wenn wir denselben nur nicht verhindern/und brechen/mit gottlosem und unbußfertigem Leben ...“.³⁸ Auf das Ernstnehmen der Bundesverpflichtung von Seiten der Untertanen legt Arndt alles Gewicht. Es ist charakteristisch, dass Arndt hier wie auch sonst auf die Unterscheidung einer christlichen von einer heidnischen Obrigkeit nicht abzielt und auch die

³⁴ Eine Huldigungs Predigt/Als der Hochwürdiger/Durchläuchtiger/Hochgeborner Fürst und Herr/Herr Christian ... die Erbhuldigung am 16. Septembris/Anno 1617. glücklich eingenommen/Gehalten zu Einbeck in der Stiff Kirchen. Auch Eine Landtages Predigt/Auff dem Landtage zu Osterroda am 19. Septembris gehalten ... Gedruckt in der Fürstlichen Stadt Zell/durch Sebastianum Schmuck. Im Jahr 1618.

³⁵ Ebd., A 2 a.

³⁶ Vgl. zu diesen beiden ObrigkeitSPredigten Arndts *Wolfgang Sommer*, *Gottesfurcht und Fürstenherrschaft* (Anm. 1), 218–224.

³⁷ Ebd., A 4 b.

³⁸ Ebd., B 2 a.

Regula Petri aus Acta 5/29 nicht erwähnt, auf die in den lutherischen Obrigkeitspredigten sonst stets verwiesen wird.

Dieser hohe Anspruch an die Obrigkeit ist aber auch die Voraussetzung für Arndts scharfe und konkrete Obrigkeits- und Sozialkritik, wenn sie sich an der cura religionis als ihrer zentralen Aufgabe verständigt. Die Kritik an dem schlechten Sozialstatus der Pfarrer, an dem Niedergang der Schulen weitet sich zu einer Klage über alle Unterdrückten und Armen im Staat aus, die Arndt unter Hinweis auf die prophetische Strafpredigt sehr drastisch zum Ausdruck bringen kann.³⁹ In einem ethischen Appell fordert er die Obrigkeit zum Handeln auf, aber nicht in einer drohenden Weise, sondern auf dem Weg der Aufzeigung konkreter Hilfsmöglichkeiten in einer insgesamt durchaus hoffnungsvollen Perspektive.

Arndts Stellung zur Obrigkeit lässt insgesamt deutlich erkennen, dass dieser einflussreiche Prediger des wahren Christentums nicht in die lange Reihe der lutherischen Kritiker des landesherrlichen Kirchenregiments im frühabsolutistischen Staat hineingehört. Den Grund für diese auffallende Tatsache sehen wir in der theologischen Grundrichtung Arndts. Ihm ging es vor allem um die Aufweisbarkeit des wiedergeborenen, geheiligten Lebens in der Gesamtheit aller Lebensbezüge. Bezogen auf das Leben im Staat heißt das, dass die Gottesfurcht als innere Frömmigkeitshaltung Fürsten und Untertanen in einem heiligen Bund zusammenschließt, der durch Achtung vor der göttlichen Würde der Obrigkeit und durch Gehorsamsforderung und -leistung aufrecht erhalten wird. Auch Arndt bedient sich der Dreiständelehre, aber nur im Sinne des harmonischen Zusammenwirkens aller drei ordines, der status ecclesiasticus steht den beiden anderen nicht in einem besonderen Amtsbewusstsein gegenüber. Dem entspricht, dass bei Arndt der Caesaropapie-Vorwurf gegenüber der Obrigkeit nicht vorherrscht und er weniger um die Eigenständigkeit der Kirche im frühabsolutistischen Staat besorgt ist als um die Praxis pietatis in allen Ständen, zu denen gerade eine christliche Obrigkeit wesentlich beitragen kann.

Das Verständnis der Obrigkeit bei Arndt ist somit mit seinem Grundanliegen einer Erneuerung der Frömmigkeit und seinem Richtungswechsel, weg von dem Streit um die Lehre und hin zu einer frommen Lebenspraxis, engstens verbunden. Der wirkungskräftige Erbauungsschriftstel-

³⁹ In seiner Kritik an den fürstlichen Obrigkeiten und Stadtmagistraten, die viel zu geringe Hilfsmöglichkeiten den sozial Schwachen zukommen lassen, steht Arndt inmitten vieler vergleichbarer anklagender Stimmen in der lutherisch-orthodoxen Geistlichkeit. Arndt fordert zu Armenstiftungen und zum Bau von Waisenhäusern auf, Forderungen, die später von Spener und Francke verwirklicht wurden. (Ebd., G 2 b-G 3 a).

ler wirkt somit auch entscheidend in den Raum der Politik hinein, wie er umgekehrt auch für sein Werk folgenreiche Unterstützung von fürstlicher Herrschaft erfährt, die sich seinem Frömmigkeitsstreben zutiefst verbunden fühlt. Die Stellung Arndts zur weltlichen Obrigkeit muss als ein sich wechselseitig befruchtendes und beförderndes Gesamtgeschehen verstanden werden, in dem sein theologisches Denken mit den geschichtlichen Konstellationen und Ausdrucksformen der Frömmigkeit zusammenwirken, so dass sich die Konzeption einer *politica christiana* abzeichnet bzw. die Rede von einer politischen Funktion der Frömmigkeit ihren Sinn erhält.⁴⁰ In den sog. Arndtschen Streitigkeiten⁴¹, eine der großen und lang anhaltenden theologischen Lehrauseinandersetzungen in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts, haben die Schriften Arndts einen erheblichen fürstlichen Schutz erhalten. Die theologischen Verteidigungsschriften gegen die Kritiker Arndts sind vor allem auf Initiative der Herzöge von Braunschweig-Lüneburg veranlasst worden. Das Wirken Arndts als Generalsuperintendent des Fürstentums Lüneburg stand von Anfang an unter dem Stern besonderer fürstlicher Gunst unter Herzog Christian d. Ä.⁴²

Herzog August d.J. von Braunschweig-Lüneburg ist geradezu als „Schutzherr des wahren Christentums“ bezeichnet worden.⁴³ Die vielen Arndt-Verehrer im 17. Jahrhundert haben größte Hoffnungen auf diesen frommen und gelehrten Fürsten gesetzt.⁴⁴ Mit ihrem „patrocinium“ über

⁴⁰ Diese wechselseitige politische Funktion der Frömmigkeit im Sinne Arndts kann m.E. als eigentliche Konzeption einer „*politica christiana*“ bezeichnet werden. Sie unterscheidet sich m.E. durchaus erheblich von der Argumentationsstruktur im Magdeburger Bekenntnis. Insofern möchte ich nicht die Anfänge dieser „christlichen Staatslehre“ schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts beginnen lassen, sondern erst am Anfang des 17. Jahrhunderts. In der Mitte des 17. Jahrhunderts gewinnt sie dann unter dem Eindruck des Dreißigjährigen Krieges und der fürstlichen Herrschaftszentrierung in der Nachkriegszeit ihre weiteren Konturen. Hier setze ich einige andere Akzente als Luise Schorn-Schütte, *Obrigkeitskritik im Luthertum?* (Anm. 25), 264 ff.

⁴¹ Zum Streit um die Orthodoxie Arndts s. *Martin Brecht*, *Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland* (Anm. 33), 142–151.

⁴² Vgl. *Wolfgang Sommer*, *Johann Arndt im Amt des Generalsuperintendenten in Braunschweig-Lüneburg*. In: Ders., *Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit* (Anm. 5), 227–238.

⁴³ *Jörg Jochen Berns*, *Herzog August und die Frömmigkeit*. In: „*Sammler, Fürst, Gelehrter. Herzog August zu Braunschweig und Lüneburg 1579–1666*“. *Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek Nr. 27*, Braunschweig 1979, 365–378, 365.

⁴⁴ Zu den bekanntesten Arndt-Verehrern im 17. Jahrhundert gehören Johann Valentin Andreae, Johann Saubert d. Ä. Johann Michael Dilherr, Justus Gesenius, Christian Hoburg und Joachim Lütke mann. Zur Rolle Herzog Augusts in den Arndtschen Streitigkeiten s. *Johannes Wallmann*, *Herzog August d.J. als Gestalt der Kirchengeschichte*. Unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu

das Werk Arndts haben diese Fürsten nicht unwesentlich dazu beigetragen, dass sich die an Arndt anschließende Frömmigkeitsbewegung wirkungskräftig weiterentfalten und ihren Platz innerhalb des lutherischen Landeskirchentums wie in der Theologie der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhundert behaupten konnte. Die persönliche, maßstabsetzende Frömmigkeit dieser Fürsten kam dem Arndtschen Frömmigkeitsverständnis wechselseitig entgegen, d.h. sie hat eine politische Funktion, die mit der zielstrebigem, einheitlichen Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten des frühabsolutistischen Staatsaufbaues in Zusammenhang steht.

Es wäre jedoch ein Missverständnis, diese politische Dimension der Arndtschen Frömmigkeit als ein unmittelbar den Aufbau des frühabsolutistischen Staates beförderndes Element verstehen zu wollen. Die Harmonie zwischen dem Arndtschen Frömmigkeitsstreben und frühabsolutistischer Herrschaftszentrierung ist an die persönliche Frömmigkeit des Regenten gebunden, die auch eine wesentliche Maxime seines politischen Handelns ist. Das wird besonders an einer Gestalt wie Herzog August d.J. von Braunschweig-Lüneburg deutlich, der seine frommen und gelehrten Unternehmungen im Geist Arndtscher Frömmigkeit als unverzichtbare Segnungen für seine Untertanen verstand.⁴⁵ Aber gerade an seiner Politik ist auch erkennbar, wie die Arndtsche Frömmigkeit in erhebliche Konflikte mit jener theologischen Richtung geraten konnte, die durch die Helmstedter Theologische Fakultät und ihren führenden Theologen, Georg Calixt, repräsentiert ist.⁴⁶ In ihm hatte Herzog August einen unmittelbaren Bundesgenossen für seine autokratisch-politischen Interessen und sein landesherrliches Kirchenregiment. Nicht nur am Wolfenbütteler Hof hatte der Calixtinismus die zentralistische Politik auch gegenüber der Kirche gebilligt und gefördert im Gegensatz zur älteren lutherischen Orthodoxie, „die für die Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat und für die Freiheit des Strafamtes der Prediger gegenüber dem politischen Handeln der Obrigkeit kämpfte“⁴⁷. Der kirchenpolitische Gegensatz zwischen der Arndtschen Frömmigkeit und dem Calixtinismus kommt besonders deutlich in einem Bedenken zum Ausdruck, das der braunschweigisch-wolfenbüttelsche Kanzler Johann

Johann Arndt. In: Ders., *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Tübingen 1995, 20–45.

⁴⁵ *Wolf-Dieter Otte*, *Religiöse Schriften*. In: *Ausstellungskatalog* (Anm. 43), 193–205; *Jörg Jochen Berns*, *Das Kirchenregiment Herzog Augusts in der kirchlichen Tradition*, ebd., 353–364.

⁴⁶ *Johannes Wallmann*, *Zwischen Reformation und Humanismus. Eigenart und Wirkungen Helmstedter Theologie unter Berücksichtigung Georg Calixts*. In: Ders., *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock* (Anm. 44), 61–86, 68 f.

⁴⁷ *Johannes Wallmann*, ebd., 85.

Schwartzkopff hinsichtlich der „Einrichtung des *Juris circa sacra*“ an Herzog August richtet.⁴⁸ In dieser Denkschrift von ca. 1657 blickt der Kanzler auf das Kirchenregiment im Herzogtum seit dem Hofprediger Basilius Sattler⁴⁹ zurück und rät dem Herzog eindringlich, in Zukunft das Kirchenregiment fest in den Händen der Fürsten zu verankern. Unter dem Eindruck der englischen Revolution und der Wirren des Dreißigjährigen Krieges ist er besorgt, „was daraus erfolge, wenn der Regent den Zügel in geistlichen Sachen nicht in seinen Händen hat, sondern den Geistlichen denselben lässt“. Die puritanischen Prediger haben ihre „irrigen opinionen“ so lange vorgetragen, „bis der gemeine Mann durch die gemeine Predigt eingenommen, und endlich dem gantzen estat den Garaus gemacht“. Auch in Deutschland sind die Gemüter gegen die Obrigkeit aufgebracht worden, wie leicht kann sich das Feuer wieder entzünden! Besonders von den Geistlichen drohe Gefahr, „weil der gemeine Mann vermeinet, alles was der Prediger sagt, es sey was es wolle, das rede der Heil. Geist, und kan durch solche Mittel ein ganzes Land zusehens ... aufgewiegelt werden“.⁵⁰ Die Sorge des Kanzlers, Schwager von Calixt und Gegner einer selbständigen Stellung der Kirche im Staat, gilt vor allem der bis ins 18. Jahrhundert hinein berühmten sog. Regentenpredigt des Hofpredigers Joachim Lütkemann, der seit 1649 von Herzog August zum führenden Geistlichen des Herzogtums berufen wurde.⁵¹ Diese Predigt eines Theologen, der in besonders enger und kongenialer Weise die Arndtsche Frömmigkeitstradition in der Mitte des 17. Jahrhunderts fortsetzt, ist ein eindrückliches Beispiel für die Kraft und Schärfe lutherischer Obrigkeitskritik nach dem Dreißigjährigen Krieg. Aber Lütkemanns leidenschaftlicher Kampf richtet sich nicht gegen die Einschränkung der Selbständigkeit und Freiheit der Kirche im frühabsolutistischen Staat, sondern gegen den Geist der Staatsräson, gegen ein rein zweckrationales, weltlich-immanentes Politikverständnis, wie es nicht nur in der theoretischen Reflexion, sondern vor allem auch in der politischen Praxis immer deutlicher zum Ausdruck kam. War an der Frömmigkeit im persönlichen Verhalten und als Grundlage einer christlichen Ordnung des Gemeinwesens kein Zweifel möglich⁵², so interessierten sich weder Arndt noch Lütkemann für eine wei-

⁴⁸ Zu dieser Denkschrift des wolfenbüttelschen Kanzlers Johann Schwartzkopff vgl. *Johannes Wallmann*, ebd., 81 ff. und *Wolfgang Sommer*, *Gottesfurcht und Fürstenherrschaft* (Anm. 1), 285–291.

⁴⁹ Zu Basilius Sattler vgl. *Wolfgang Sommer*, ebd., 225–255.

⁵⁰ Die Denkschrift wird zitiert nach: Christian Thomasius, *Ernsthafte, aber doch Muntere und Vernünftige Gedancken und Erinnerungen über allerhand auserlesene Juristische Händel*, Bd. II, Halle 1724, XI. Handel, 340–373, 340 f., 347.

⁵¹ Zur Regentenpredigt Lütkemanns vgl. *Johannes Wallmann*, *Zwischen Reformation und Humanismus* (Anm. 46), 82 ff. und *Wolfgang Sommer*, *Gottesfurcht und Fürstenherrschaft* (Anm. 1), 291–314.

tere differenzierte Verhältnisbestimmung zwischen den Rechten und Pflichten der Obrigkeit in der Kirche und denen des kirchlichen Amtes, d.h. das Problem des landesherrlichen Kirchenregimentes ist nicht präsent! So scharf diese Kritik auch öffentlich zum Ausdruck kommt, so wenig ist doch zweifelhaft, dass sie als Gewissensermahnung für alle Fürsten und ihre Berater das Selbstverständnis einer christlichen Obrigkeit in ihrem gesamten Handeln zu stärken vermochte, nicht zuletzt gegenüber der Kirche und ihren noch verbliebenen eigenen Rechten und Aufgaben. Jedenfalls konnte sich die Obrigkeitskritik Lütkemanns ohne Schwierigkeiten mit der Unterstützung der frühabsolutistischen Kirchenpolitik Herzog Augusts verbinden, wie auch seine Regentenpredigt von 1655 die ausdrückliche Billigung und Aufmunterung durch den Herzog erfahren hat.⁵³

Der lutherische Antimachiavellismus⁵⁴, in den die Regentenpredigt Lütkemanns, aber auch die obrigkeitskritischen Predigten z.B. des sächsischen Oberhofpredigers Martin Geier⁵⁵ oder des Hamburger Pfarrers Balthasar Schupp⁵⁶ hineingehören, steht in engem Zusammenhang mit der sog. christlichen Staatslehre eines Veit Ludwig von Seckendorff⁵⁷

⁵² Das traf für die Fürstentümer Braunschweig-Wolfenbüttel und Braunschweig-Lüneburg ohne Frage zu wie für viele andere lutherische Territorien, besonders z.B. das Herzogtum Sachsen-Gotha unter Ernst dem Frommen.

⁵³ Die Regentenpredigt Lütkemanns war eine Festpredigt anlässlich des 12. Jahrestages der Wiedererrichtung der herzoglichen Residenz Wolfenbüttel (1643) vor allem Volk. Herzog August hat die scharfe Obrigkeitskritik seines Hofpredigers nicht nur zugelassen, sondern ihn auch gegen die Anklagen seiner juristischen Räte in Schutz genommen. Vgl. *Johannes Wallmann*, Zwischen Reformation und Humanismus (Anm. 46), 85, Anm. 76.

⁵⁴ Zu dem lutherischen Antimachiavellismus und der Entwicklung einer christlichen Staatslehre im Kampf gegen den Geist der Staatsräson vgl. *Luise Schorn-Schütte*, *Evang. Geistlichkeit* (Anm. 1), 434–439 (Literatur!).

⁵⁵ Zu Martin Geier vgl. *Joachim Hahn*, *Zeitgeschichte im Spiegel der lutherisch-orthodoxen Predigt nach dem Dreißigjährigen Krieg*. Dargestellt am Beispiel des kursächsischen Oberhofpredigers Martin Geier. Diss. theol. evang. masch., Leipzig 1990; *Wolfgang Sommer*, *Die Stellung lutherischer Hofprediger im Herausbildungsprozess frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft*. In: Ders., *Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit* (Anm. 5), 74–90, 85 ff.

⁵⁶ Johann Balthasar Schupp, „Salomo oder Vorbild eines guten Regenten“, Hamburg 1657. Zu Schupp vgl. *Wolfgang Sommer* (Anm. 1), 301, Anm. 215; *Joachim Whaley*, *Obedient servants? Lutheran attitudes to authority and society in the first half of the seventeenth century: The case of J.B. Schupp*. In: *The Historical Journal* 35 (1992), 27–42.

⁵⁷ Es ist allerdings auch auf einen nicht unerheblichen Unterschied zwischen den Theologen und den Juristen im Kampf gegen den Geist der Staatsräson hinzuweisen. Das zeigt sich insbesondere bei dem Gothaer bzw. Zeitzer Kanzler Veit Ludwig von Seckendorff in seinem Werk „Christenstaat“ (1685). Dazu sehr auf-

und eines Dietrich Reinking⁵⁸. Ihr antiabsolutistisches Herrschaftsverständnis, das sich von der aristotelisch-scholastischen politiktheoretischen Denkweise absetzte und eine „Christianisierung“ der Politik anstrebte, wie Martin Heckel formuliert⁵⁹, fand bei Juristen und Theologen und im städtischen Bürgertum eine erhebliche Resonanz und ist keineswegs als anachronistische Randerscheinung zu bezeichnen. In der breiten und kräftigen lutherischen Kritik gegen den Geist der Staatsräson zeigt sich eine politische Ethik, der es um die Gestaltung der gesamten öffentlichen Angelegenheiten aus christlicher Verantwortung geht und die deshalb die Obrigkeit permanent daraufhin anspricht und ermahnt. Die Obrigkeitskritik des Luthertums durchzieht somit seine gesamte Geschichte bis in die Zeit des Pietismus hinein, wobei die älteren Traditionen ein erstaunliches Beharrungsvermögen zeigen.⁶⁰ Das wird auch in dem lutherischen Reichspatriotismus deutlich, der sich von der Tradition der Prophezeiungen Luthers über Deutschland bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts hindurchzieht und vor allem in den Friedenspredigten am Ende des Dreißigjährigen Krieges zum Ausdruck kommt.⁶¹

schlussreich *Detlef Döring*, Untersuchungen zur Entstehung des „Christenstaates“ von Veit Ludwig von Seckendorf. In: Europa in der Frühneuzeit. FS für Günter Mühlhordt, Bd. 1. Vormoderne. Hg. von Erich Donnert, Weimar/Köln/Wien 1997, 477–500. Döring verweist auf das Gutachten des Dresdner Oberkonsistoriums zum „Christenstaat“, in dem sich eine nicht unerhebliche Kritik an den Auffassungen Seckendorffs im Verhältnis von weltlicher Obrigkeit und Kirche zu Wort meldet. Steht bei Seckendorf ganz der Fürst als christlicher Herrscher im Zentrum, der allein die Verantwortung für das Gedeihen des christlichen Gemeinwesens trägt, so kritisiert das Dresdner Oberkonsistorium an dieser Auffassung Seckendorffs eine Hinneigung zum Caesaropapismus. Das aber war der entscheidende Begriff der lutherischen Orthodoxie in ihrem Kampf für die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche gegenüber der weltlichen Obrigkeit. Auch schränkt Seckendorf entscheidend das Recht der Theologen ein, Leben und Handeln der Fürsten zu kritisieren. Deshalb möchte das Oberkonsistorium diese Passage gestrichen sehen. In dieser Auseinandersetzung wird deutlich, wie der alte obrigkeitskritische Geist des älteren Luthertums auch noch am Ende des 17. Jahrhunderts sich zu behaupten versucht gegenüber dem neuen, schon in den Pietismus hineinragenden Geist, der bei der weltlichen Obrigkeit Rückhalt sucht im Kampf gegen die orthodoxen Gegner.

⁵⁸ *Dietrich Reinkingk*, „Biblische Policey. In drey Stände: Als Geistlich – Weltlich – und Haußstand abgetheilet ...“, Frankfurt/M. 1653. Zu Reinking und der Polizeiliteratur im 17. Jahrhundert vgl. *Hans Maier*, Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Anm. 26); Michael Stolleis (Hg.), Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1977, 78 ff.

⁵⁹ *Martin Heckel*, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1983, 22.

⁶⁰ Zu dieser pietistisch ausgerichteten Obrigkeitskritik in ihrer allerdings anders akzentuierten Berufung auf die Dreiständelehre vgl. *Luise Schorn-Schütte*, Obrigkeitskritik im Luthertum? (Anm. 1), 263 f.; *Wolfgang Sommer*, Johann Reinhard Hedinger als Hofprediger in Stuttgart. In: Ders., Politik, Theologie und Frömmigkeit (Anm. 5), 111–136.

So stark das Traditionsbewußtsein jedoch auch ist, nicht zu übersehen ist vor allem die Wandlung, die mit dem Namen Johann Arndt und seiner Wirkung engstens verbunden ist. Mit seinem ganzheitlichen Verständnis von Frömmigkeit stimmt jene Konzeption einer *politica christiana* überein, die nach der Mitte des 17. Jahrhunderts von Juristen und Theologen des Luthertums konzipiert wurde und eine breite gesellschaftliche Resonanz gefunden hat.⁶² Indem in dieser Konzeption die politische Welt als äußere Gestalt der Frömmigkeit verstanden wurde und somit der Obrigkeit eine besondere Verantwortung bei der Verwirklichung des christlichen Lebens zukam, konnte von hier aus schärfster Einspruch gegen Machtmissbrauch aus christlich-ethischen Maßstäben erhoben werden. Aber das kritische Potential, das das Luthertum seit dem Magdeburger Bekenntnis in der Mitte des 16. Jahrhunderts bereithielt und vielfach in Anspruch nahm, ist in dieser Konzeption einer christlichen Staats- und Gesellschaftslehre nicht mehr genutzt bzw. erkannt worden.⁶³ Hatte das Magdeburger Bekenntnis seinen Widerstand gegen unrechtmäßige Handlungsweisen der Obrigkeit und die Begrenzung ihres Machtbereiches vor allem mit Hilfe der Unterscheidung des geistlichen und weltlichen Regimentes begründet, die auch die Argumentation auf der Grundlage der drei Stände bestimmte, so ist in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein Wandlungsprozess wahrzunehmen, der außer in neuen politischen und sozialen Faktoren auch in unterschiedlichen theologischen Denkstrukturen begründet ist, wie ich es am Beispiel der Arndtschen Frömmigkeitstradition aufzuzeigen versuchte. Die Geschichte des politischen Denkens im Luthertum ist ein vielschichtiger Prozess, der für eine interdisziplinäre Forschungsarbeit noch viele Aufgaben in Richtung von notwendigen Detailuntersuchungen und konfessionsvergleichenden Studien bereithält.⁶⁴ Was die Thematik Obrigkeitskritik und politisches Widerstandsdenken anbetrifft, ist das Luthertum keineswegs uninteressanter oder unergiebig als die Traditionen calvinistischen Denkens. Am Ende des 20. Jahrhunderts bietet sich somit eine sehr andere Forschungsperspektive als noch zu seinem Beginn.

⁶¹ *Ders.*, Die Friedenspredigten Johann Michael Dilherrns beim Friedensfest in Nürnberg 1650, ebd., 137–154.

⁶² Darauf macht mit Recht *Luise Schorn-Schütte* aufmerksam, *Obrigkeitskritik im Luthertum?* (Anm. 1), 268 f.

⁶³ Einen wesentlichen Grund hierfür sehe ich in der Frömmigkeitsbewegung seit Johann Arndt.

⁶⁴ *Dieter Breuer* hat hierfür schon wichtige weiterzuführende Anstöße gegeben: *Der Prediger als Erfolgsautor. Zur Funktion der Predigt im 17. Jahrhundert und Ders.*, *Absolutistische Staatsreform und neue Frömmigkeitsformen* (Anm. 5).

„Absolutes Dominat“ oder „deutsche Freiheit“

Der Kampf um die Reichsverfassung zwischen Prager und Westfälischem Frieden

Von Georg Schmidt, Jena

Die letzte Phase des Dreißigjährigen Krieges, die Zeit zwischen dem gescheiterten Prager und dem erfolgreichen Westfälischen Frieden gehört noch immer zu den dunkleren Kapiteln der deutschen Geschichte.¹ Der unübersichtliche Kriegsverlauf und der politische Kampf um einen wirklichen Frieden ließen die vorher scheinbar eindeutigen Fronten verschwimmen. Und doch hätte alles anders kommen können, eigentlich sogar müssen, nachdem der Kaiser 1635 mit Kurfürst Johann Georg von Sachsen den Prager Frieden ausgehandelt hatte.² Die in diesem Vertragstext auftauchenden Wendungen wie „geliebtes Vaterland der hochedlen Teutschen Nation“, „Lieb und Trew des Vaterlandes“, „die werthe Teutsche Nation“, „trewlich, Teutsch und uffrecht“ deuten auf nationale Stimmungen, die hier floskelhaft bedient werden, um die Akzeptanz zu erhöhen. In den Ratifikationsurkunden steht „die treuherzige Begierde zu dem edlen lieben Frieden in Unserm geliebten Vaterland Teutscher Nation“ neben dem Wunsch, das Reich vom „frembden Dominat und ausländischen Potentaten und Nationen“ zu befreien. Der „Gehorsam eines redlichen teutschen aufrichtigen Herzens“ wird ergänzt von der Sorge jedes „treuen teutschen Patrioten um das Wohl des gemeinen Wesens“.³ Die nationale Aufladung stieß angesichts des langen „innerlichen bluetigen krieg(s)“ auf große Resonanz.⁴ 1635/36 schienen weite Teile des Reichs hinter dem Kaiser geeint.

¹ Vgl. *Georg Schmidt*, *Der Dreißigjährige Krieg*, München 41999; *Johannes Burkhardt*, *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt a. M. 1992; *Ernst Höfer*, *Das Ende des Dreißigjährigen Krieges*, Köln u. a. 1997.

² Neue und vollständigere Sammlung der Reichsabschiede ..., Frankfurt 1747, Tl. 3, 534–548; *Kathrin Bierther* (Bearb.), *Die Politik Maximilians I. von Bayern und seiner Verbündeten (1618–1651). Der Prager Frieden von 1635*, Tl. 4, München 1997.

³ *Georg Schmidt*, *Geschichte des Alten Reiches. Staat und Nation in der Frühen Neuzeit*, München 1999, 167.

⁴ *Adam Wandruszka*, *Reichspatriotismus und Reichspolitik zur Zeit des Prager Friedens von 1635*, Graz u. a. 1955, 72 ff.

Auch ein Teil der Publizistik begrüßte den Friedensschluß überschwenglich: Das Flugblatt „Des H. Römischen Reichs von Gott eingesegnete Friedens-Copulation“ zeigt Kaiser und Kurfürst wie sie sich mit der in der Mitte thronenden „Res publica Romana“ die Hände reichen. In deren Schoß sitzt die Verkörperung des Friedens, Gott gibt aus den Wolken seinen Segen. Im zugehörigen Gedicht werden der Kaiser und das Haus Sachsen als Stützen des deutschen Reichs bezeichnet. Als sie wankten, drohte alles zu Grunde zu gehen, nachdem ihr Zwiespalt geschlichtet sei, könne der Friede im Schoß des Reichs wieder sicher schlafen. Falls Gott den Frieden einsegne, werde denen nichts fehlen, „die durchs ReichsMutter-Herz in Eintracht seyn vermählt.“⁵ Flugschriften, Lieder, Literatur und bildende Kunst transportierten eine eindeutige Botschaft: Deutschland will Frieden. Doch der Prager Vertragstext unterschied sich erheblich von den Friedenshoffnungen, die noch 1634 von der evangelischen Publizistik genährt worden waren: „Vertreibung der Jesuiten aus dem Reich, Wahl eines evangelischen Kaisers, Restitution der geistlichen Güter auf dem Stand von 1612.“⁶ Der Prager Frieden ist – so die Ausgangsthese – nicht nur am Druck Schwedens und Frankreichs, sondern vor allem an seinen nach und nach bekannt werdenden Inhalten gescheitert, die mit den unterschiedlichen Erwartungshaltungen nicht in Einklang zu bringen waren. Der reichsständische Widerstand gegen die monarchischen Tendenzen und die Bevorzugung der katholischen Interpretation des Religionsfriedens war erfolgreich, weil beides nicht dem mit Normen, Werten und Erwartungen gefüllten Rahmen entsprach, der sich mit Karl Rohe als politische Kultur verstehen läßt, „innerhalb dessen sich die ... durch Interessen ... geleitete politische Lebenspraxis handelnder, denkender und fühlender politischer Akteure vollzieht.“⁷

I.

Trotz aller nationalen Bekundungen grenzte der Prager Frieden aus, wo eine breite „nationale“ Integration nötig und wohl auch möglich gewesen wäre. Der sächsische Kurfürst erwies sich als Verhandlungs-

⁵ Das Flugblatt bei *Helmut Lahrkamp*, *Dreißigjähriger Krieg, Westfälischer Frieden, Münster* ²1998, 119. Vgl. auch *Johannes Burkhardt*, *Auf dem Wege zu einer Bildkultur des Staatensystems*, in: *Der Westfälische Friede*, hrsg. v. Heinz Duchhardt, 81–114, hier 95 f.

⁶ *Heinrich Hitzgrath*, *Die Publicistik des Prager Friedens (1635)*, Halle 1880, 8. Er bezieht sich hier auf die Flugschrift: *Bedenken von dem Krieg und Friedstand, welcher dem andern vorzuziehen, und was man dabei in acht zu nehmen. Gestellt zu gutem Nachdenken und wohlmeynender Erinnerung durch einen getreuen Patriot* ... 1634.

⁷ *Karl Rohe*, *Politische Kultur und ihre Analyse*, in: *Historische Zeitschrift* 250 (1990), 321–346, hier 333.

partner zu schwach, um den maßlosen Zielen Ferdinands II. Schranken zu setzen. Stichjahr für Konfessionsverhältnisse, Kirchengut und Amnestie war nicht 1618, sondern 1627 bzw. 1630 – ein Kompromiß, der den Katholiken ihre oberdeutschen Rückeroberungen garantierte. Das Restitutionsedikt wurde nicht zurückgezogen, sondern lediglich für 40 Jahre außer Kraft gesetzt. Alle reformierten Fürsten und Grafen – Pfalz, Hessen-Kassel, Nassau etc. – kamen nicht unmittelbar in den Genuß der Amnestie. Der Kaiser schloß zudem aus eigener Machtvollkommenheit auch lutherische Stände wie Württemberg oder Baden und einige Grafenhäuser davon aus. Neben dem kaiserlichen Oberbefehl über die zu vereinigende Reichsarmee⁸, die vor allem die Schweden aus dem Reich vertreiben sollte, ließ das Bündnisverbot die Reichsstände gegenüber dem Kaiser ins Hintertreffen geraten. Zudem mußten sie mit der Ratifikation 120 Römermonate bewilligen, obwohl Steuerbeschlüsse bisher nur der Reichstag gefaßt hatte.⁹ Die Prager Verbindung von Frieden, monarchischen Tendenzen, Ausschaltung der Calvinisten, Bevorzugung katholischer Interpretationen und nationaler Rhetorik ging zu Lasten der Reichsstände, deren Partizipationsmöglichkeiten erheblich eingeengt wurden. Den komplementären Reichs-Staat, wie er sich seit 1495 entwickelt hatte¹⁰, gab es mit dem Prager Frieden nicht mehr.

Wollte Deutschland diesen Frieden? „Bestand hier noch einmal die Möglichkeit zu einer kaiserlich-zentralstaatlichen Entwicklung in der deutschen Geschichte ...?“ Johannes Burkhardt beantwortet seine Frage mit dem Hinweis auf „viele Zeitgenossen“, die einen kaiserlichen Absolutismus für möglich und wünschenswert hielten.¹¹ Fritz Dickmann spricht eher distanziert von älteren Auffassungen, die in diesem Frieden die letzte Chance gesehen hätten, „das Reich in eine wirkliche Monarchie zu verwandeln und alle nationalen Kräfte über die Schranken der Konfession hinweg zusammenzufassen.“¹² Martin Heckel sieht im Prager Frieden „den Gipfel der kaiserlichen Machtsteigerung ... Das Ringen zwischen Monarchie und Ständetum, das sich allenthalben in Europa während der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts entschied, schien nunmehr auch im deutschen Reiche mit dem Sieg der kaiserlichen Monarchie zu enden ...“¹³

⁸ K. Bierther, Frieden (Anm. 2), 1623.

⁹ Axel Gotthard, Säulen des Reiches. Die Kurfürsten im frühneuzeitlichen Reichsverband, Husum 1999, 380.

¹⁰ Dazu zentral G. Schmidt, Geschichte (Anm. 3).

¹¹ J. Burkhard, Krieg (Anm. 1), 96 f.

¹² Fritz Dickmann, Der Westfälische Friede, Münster ⁶1992, 73.

¹³ Martin Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1983, 177.

Gegen diesen stärker monarchisch akzentuierten Reichs-Staat kämpften die Feinde der Habsburger: Neben den Schweden intervenierte nun auch das Frankreich Richelieus, „denn menschlich gesehen, gerät sonst sein Staat wie die Teutsche Freiheit in große Gefahr.“ Letztlich – so fährt die Denkschrift des schwedischen Generals Gustav Horn fort – bekämpfe Frankreich auf Reichsboden die „spanische Sklaverei“. ¹⁴ Die Erfolge der französischen und der von Frankreich finanzierten Truppen blieben jedoch bescheiden. Das Schicksal des Prager Friedens entschied sich in Deutschland. Ferdinand II. und Kurfürst Johann Georg von Sachsen sorgten dafür, daß fast alle zugelassenen Reichsstände dem Vertrag schnell beitraten, obwohl ihnen die Nebenabsprachen nicht einmal bekannt waren. Sie ratifizierten den kaiserlichen „Siegfrieden“, weil ihnen angesichts der militärischen Machtverhältnisse und der allgemeinen Friedenssehnsucht keine Wahl blieb. Wer den Vertrag nicht unterschrieb, galt als Rebell. Selbst die gut gerüsteten und den kaiserlichen Erklärungen gegenüber skeptischen Fürsten Wilhelm IV. von Sachsen-Weimar, Georg von Braunschweig-Lüneburg und Wilhelm von Hessen-Kassel schwenkten auf den neuen Kurs ein. ¹⁵ Dies bedeutete aber nicht, daß sie sich mit dem kaiserlichen Übergewicht abgefunden hatten. Zusammen mit den nicht amnestierten Fürsten und Grafen sowie denjenigen, denen wie Kurfürst Maximilian von Bayern die Machtfülle der Habsburger langsam bedrohlich erschien ¹⁶, bildeten sie einen wichtigen Teil der Bewegung, die schließlich eine Rückkehr zum verfassungsrechtlichen Status quo ante bellum erzwang. Der reformierte Landgraf von Hessen-Kassel wagte als erster den Widerstand. Bereits 1636 schloß er ein Bündnis mit Frankreich. Der Kaiser erklärte ihn daraufhin zum Reichsfeind, seine Länder wurden besetzt und dem kaisertreuen Darmstädter Landgrafen übergeben. Wilhelm wich mit seinen Truppen bis nach Ostfriesland zurück, wo er 1637 starb. Seine Witwe Amalie Elisabeth führte danach als Regentin die Armee im Exil so erfolgreich, daß sie schon bald nach Kassel zurückkehren konnte und schließlich zu den Begünstigten des Westfälischen Friedens zählte. ¹⁷

Während das lutherische wie das katholische Deutschland – wenn auch mit Vorbehalten in beiden Lagern – den Prager Frieden zunächst begrüßt hatten und die meisten der nicht amnestierten Stände zum Widerstand zu schwach waren, zertrümmerten die militärischen Erfolge

¹⁴ Zit. n. *Günter Barudio*, *Der Teutsche Krieg 1618–1648*, Frankfurt a.M. 1982, 467.

¹⁵ *Emil Dürbeck*, *Kursachsen und die Durchführung des Prager Friedens 1635*, Borna/Leipzig 1908, 20–28.

¹⁶ *Dieter Albrecht*, *Maximilian I. von Bayern 1573–1651*, München 1998.

¹⁷ *Karl E. Demandt*, *Geschichte des Landes Hessen*, Kassel ²1980, 257 f.

der Schweden und Franzosen schnell die kaiserliche Hegemonie. Viele Reichsstände hatten mit ihnen paktiert, weil es weder dem Kaiser noch Kurfürst Johann Georg gelungen war, die Legitimations- und Akzeptanzprobleme für die neuen Verfassungs- und Religionsverhältnisse auszuräumen. Dies bedeutet aber, daß der Prager Frieden nicht vorrangig am Druck Schwedens und Frankreichs oder an der Uneinigkeit im Reich, sondern daran gescheitert ist, daß seine Inhalte auf massive Vorbehalte stießen, weil sie den Wertvorstellungen, Erwartungen und Verhaltensmustern einer von der deutschen Freiheit geprägten politischen Kultur nicht entsprachen, und es den Protagonisten nicht gelang, einen entsprechenden Wertewandel herbeizuführen.

Daran änderten offensichtlich weder die in Kursachsen gefeierten Friedensfeste, noch eine offiziöse Publizistik etwas, die sich redlich bemühte, die Vorteile des Prager Vertrags für die Lutheraner und die Verdienste des sächsischen Kurfürsten herauszustreichen. Der Feldprediger M. Caspar Volgnad zog sogar eine Parallele zwischen Moritz von Sachsen, Gustav II. Adolf und Johann Georg, „denn Gott habe diese drei Helden auserwählt, um seine Kirche vor des Papstes Greueln und die deutsche Libertät von vorgehabter Tyrannischer Unterdrückung politice zu vindiciren“.¹⁸ Eine andere, 1635 erschienene Broschüre „Vindicae Pacificationis Pragensis Oder Rettung des ... aufgerichteten Friedens ...“ rechtefertigte den Vertrag mit der militärischen Schwäche der evangelischen Fürsten.¹⁹ Das Leitmotiv dieser offiziösen kursächsischen Publizistik war: „Es ist besser ein schlechter und magerer, doch gewisser Vertrag als ein reicher, aber ungewisser Sieg.“²⁰

Die Kritik wollte allerdings nicht verstummen – „das Prager System weckte bei nicht wenigen Zeitgenossen die Besorgnis, es sei um die ‚teutsche libertät‘ geschehen.“²¹ Flugschriften warfen den kursächsischen Räten und auch dem Kurfürsten selbst vor, vom spanischen König bestochen worden zu sein.²² Man beschuldigte Johann Georg darüber hinaus, mit dem Prager Frieden gegen sein Christentum gehandelt zu haben. Joachim Gerdson veröffentlichte 1636 das von Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg erbetene Gutachten der Theologischen Fakultät in Helmstädt nebst dem Bedenken „eines Lutherischen vornehmen und

¹⁸ Zit. n. H. Hitzigrath, *Publicistik* (Anm. 6), 14.

¹⁹ Ebd., 18 f.

²⁰ Discursus I. Ob jetzo im H. Röm. Reich friede zu machen Zeit, nützlich gut und helsam sey ... 1635. Zit. n. Diethelm Böttcher, *Propaganda und öffentliche Meinung im protestantischen Deutschland 1628–1636*, in: *Der Dreißigjährige Krieg*, hrsg. v. Hans Ulrich Rudolf, Darmstadt 1977, 325–367, hier 360.

²¹ A. Gotthard, *Säulen* (Anm. 9), 726.

²² H. Hitzigrath, *Publicistik* (Anm. 6), 24 f.

hochgelahrten Theologi“. Daß er das positive Gutachten der irenischen Fakultät entschieden ablehnt, wird bereits in der Vorrede „an den christlichen Leser“ betont. Wichtig ist der diffamierende Vergleich mit dem kaiserlichen Interim von 1548, das auch etliche evangelische Lehrer, allen voran Philipp Melanchthon, aus „Kleinmütigkeit und Mißstrawen zu Gott“ akzeptiert oder ihm zumindest nicht widersprochen hätten. „Eben diese Comoedi oder vielmehr Tragoedi wird anietzo mit Annehmung des jetzigen Interims-Friedens auch agiret/da nicht allein fast der gröste Hauffe Lutherischer vornehmer Theologen/(...) gantz stumm/taub und blind worden/in dem sie wider den Pragerischen/dem gantzen Evangelischen Deutschland bekindtlich schädlichen Frieden nicht mucken wollen oder dürffen“. Viele befürworteten sogar den „heyillosen Pragerischen Frieden“, so auch die Helmstädter Fakultät. Doch es gebe auch noch Theologen, „welche für dem Pragerischen Baal ihre Knie nicht zubeugen begehren.“²³

Ein Autor behauptete 1637 in der Broschüre „Dankbarkeit des Kurfürsten von Sachsen“, wegen der großen Nachfrage nach neuen Zeitungen bleibe „kein grosser Potentat ... sicher vor des gemeinen Mannes unzeitigem Urtheil und lästerlicher Nachrede ... Mit dergleichen und andern Reden tragen sich heutigen Tages nach gemeinem Sprüchwort, Kind und Kegel, man bringt sie an etlichen Orten auf die Kanzel, man nimmt sie in den Rathsstuben, man kitzelt sich damit in den Herrenhöfen, man schleppt sie in Wein- und Bierhäuser, in Summa, sie scheinen manchem gemeiner als das heilige Gebet des Vaterunsers.“²⁴ Angesichts der massiven Kritik befahl der Kurfürst in einem „Abmahnungs u. Verwarnungs-Patent, Sich alles frevelhaftigen Syndicirens u. boshafftigen calumniirens der ... zu Praga, den 30. Mai Anno 1635 geschlossenen Pacifikation, wie auch derer zu den Tractaten abgeordneten Rätthe bei Vermeidung un-nachlässiger Straffe gänzlich zu enthalten.“²⁵

Die Wechselwirkungen von politischen Handlungsmustern – Kritik an einem mit den Wertvorstellungen der Protestanten nicht in Einklang zu bringenden Frieden – und politischem Handeln – repressivem Mandaten der Herrschaft – zeigten nicht den gewünschten Erfolg. Der Meinungskampf war so nicht zu regulieren, denn er wurde auf einem weithin offenen Markt ausgetragen. In Deutschland, wo Zensur und Sanktionsmöglichkeiten aufgrund des politischen Systems schwach waren, konnte fast jede Stellungnahme publiziert werden – sofern ein Verleger einen Verkaufserfolg witterte. Flugblätter und Broschüren verfolgten meinungsbil-

²³ Joachim Gerdson, Copey Dreyer Schreiben den Pragerischen Friede betreffend ..., o.O. 1636.

²⁴ H. Hitzigrath, Publicistik (Anm. 6), 16.

²⁵ Zit. n. ebd., 27.

dende Absichten und wandten sich in erster Linie an die lesende Elite der Räte, Amtleute, Pfarrer, Lehrer und Gelehrten, wurden aber auch vom gemeinen Mann und selbst von Dienstboten rezipiert – sofern sie lesen konnten unmittelbar, ansonsten durch Vorlesen und das Deuten der Titelkupfer sowie in politisierenden Gesprächen. Das Gelegenheits-schrifttum verarbeitete, reduzierte und deutete die komplexe Wirklichkeit vor dem Hintergrund und nach Maßgabe der in der Gesellschaft vorhandenen Normen, Einstellungen und Werte. Gleichzeitig aktualisierte es diese oder versuchte, sie an eine veränderte Wirklichkeit anzupassen. Die Autoren wollten Sinn stiften und sorgten für Wertorientierungen, die politisches Handeln beeinflussten, aber nicht determinierten. Das Gelegenheits-schrifttum plazierte Stimmungen und Wertvorstellungen.²⁶ Die als politische Kulturforschung zu bezeichnende Analyse zeitgenössischer Deutungen kann daher zeigen, was denkbar war und handlungsorientierend sein konnte.²⁷

Man wußte in Dresden, daß ein herrschaftskritisches öffentliches Raisonement der Regierung nicht gleichgültig sein durfte: Es baute Widerstandspotential auf und konnte kriegsentscheidend werden, wenn der Gegner – die durch den Kurfürsten angeblich verratenen Schweden – Rückhalt bei den eigenen Bauern und Bürgern fand. Selbst die Wiener Räte mahnten Ferdinand II., den gemeinen Mann nicht weiter zu beschweren, damit dieser eine „rechtschaffende Lieb und Affection zu E. Kay. Mt. schöpfen möge.“²⁸ Doch trotz immensen publizistischen Aufwands und direkter politischer Normierungen blieben Vorbehalte gegenüber den Inhalten und Folgen des Prager Vertragstextes, nicht gegenüber dem Frieden oder dem Wunsch nach nationaler Eintracht und Einigkeit.

²⁶ *Andreas Wang*, Information und Deutung in illustrierten Flugblättern des Dreißigjährigen Krieges, in: *Euphorion* 76, 1976, 97–116; *Michael Schilling*, Stadt und Publizistik in der Frühen Neuzeit, in: *Stadt und Literatur im deutschen Sprachraum der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Klaus Garber, Tübingen 1998, 112–141; *Jutta Schumann*, Das politisch-militärische Flugblatt in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts als Nachrichtenmedium und Propagandamittel, in: *Das illustrierte Flugblatt in der Kultur der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Wolfgang Harms/Michael Schilling, Frankfurt a. M. u. a. 1998, 227–258; *Wolfgang Harms*, Das illustrierte Flugblatt als meinungsbildendes Medium in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, in: *1648 – Krieg und Frieden in Europa* (= Ausstellungskatalog, Textband 2), hrsg. v. Klaus Bußmann/Heinz Schilling, o. O. 1998, 323–328; *Johannes Arndt*, Das heilige Römische Reich und die Niederlande 1566 bis 1648, Köln u. a. 1998, bes. 213–293.

²⁷ *K. Rohe*, Kultur (Anm. 7), 333 f.; *ders.*, Vom Revier zum Ruhrgebiet. Wahlen, Parteien, Politische Kultur, Essen 1986, bes. 61–83.

²⁸ Zit. n. *A. Wandruszka*, Reichspatriotismus (Anm. 4), 33. Vgl. auch *Adam Wandruszka von Wanstetten*, Vom Begriff des „Vaterlands“ in der Politik des Dreißigjährigen Krieges, in: *Der Dreißigjährige Krieg*, hrsg. v. Hans Ulrich Rudolf, Darmstadt 1977, 175–184, hier 179.

Kaiser und Kurfürst scheiterten aber mit ihren Versuchen, die politische Kultur im Sinne ihres politischen Handelns steuernd zu beeinflussen. Sie erreichten keinen „politischen Kulturwandel“²⁹, der die Ergebnisse des Prager Friedens mit seiner stärker monarchisch-katholischen Ausrichtung des Reichs-Staates auf der Werteebene als positive Veränderung im Sinne nationaler Einheit und machtpolitischer Stärke erscheinen ließ. Sie fanden nämlich auch für ihre Deutung keine Zustimmung, der Friede diene der Bewahrung der „alten teutschen Libertät“ und des hergebrachten Verfassungsgefüges. Befürworter wie Gegner stellten sich nach 1635 in diese legitimierende freiheitliche Reichstradition: Während erstere gegen das „ausländische Dominat“ zu kämpfen versprachen, wandten sich letztere gegen das „praetendierte(n) dominatum absolutum“ des Kaisers³⁰ – und sie behielten auf Dauer die Oberhand.

1636 schien jedoch die habsburgische Dominanz mit der Königswahl Ferdinands III. und seiner Nachfolge im Kaisertum nur zwei Monate später dauerhaft gesichert. Der Weg in eine wirkliche Monarchie zeichnete sich auch in Deutschland ab. Angesichts der scheinbar von Spanien abhängigen Wiener Habsburger wurde nun wieder die Gefahr beschworen, „zu Spanischen Sklaven“ zu werden. Der Prager Frieden habe – so Ludwig Camerarius aus Den Haag – „libertas Germanicae die gurgel fast abgestochen“.³¹ Wollte der Kaiser nun endgültig „den Meister von Deutschland“ spielen³², wie eine Flugschrift bereits 1629 gemutmaßt hatte? Diese Einschätzung teilte der päpstliche Legat Giuseppe di Zongo Ondedei, der auf dem Kölner Friedenskongreß 1636/37 vergeblich zu vermitteln versuchte: „und der Kaiser, mit den Waffen in der Hand, verfügt über das Reich nach seinem Gefallen und gründet auf den Untergang der Fürsten und der Reichsstädte eine freie und unabhängige Monarchie.“³³

II.

Zum wichtigsten legitimierenden, verhaltenssteuernden und mobilisierenden Schlagwort des Widerstandes gegen den Prager Frieden und den weiteren Ausbau der kaiserlichen Stellung zu Lasten der Reichsstände

²⁹ K. Rohe, Kultur (Anm. 7), 334.

³⁰ K. Wandruszka, Reichspatriotismus (Anm. 4), 83.

³¹ Ludwig Camerarius und Lukas Friedrich Behaim. Ein politischer Briefwechsel über den Verfall des Reiches 1636–1648, hrsg. v. Anton Ernstberger, München 1961, 75 und 87.

³² Zit. n. J. Burkhardt, Krieg (Anm. 1), 92.

³³ Bericht des Giuseppe di Zongo Ondedei (1636/37), in: Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung, Bd. 4, hrsg. v. Bernd Roeck, Stuttgart 1996, 359–365, Zitat 361.

wurde die „teutsche Libertät“, die reichsständische Freiheit. Dieser Topos bündelte darüber hinaus als „deutsche Freiheit“ jene überständisch-nationalen Wertvorstellungen, die als Kampf gegen auswärtige Invasoren, ein als Überfremdung empfundenes Vordringen ausländischer Moden und Fremdwörter sowie als Gewissens- und Eigentumsfreiheit in dem als politische Kultur zu bezeichnenden Bereich eine zentrale Rolle spielten.

Die deutschen Humanisten hatten um 1500 unter Rückgriff auf die *Germania* des Tacitus die alte deutsche bzw. germanische Freiheit als Wertvorstellung von hoher Priorität und als mobilisierende Parole gegen Rom und alles „Welsche“ lanciert. Sie verbanden damit aber auch die Bewahrung einer inneren Freiheit, die in einer limitierten Königsherrschaft, freiwilligen Steuerleistungen und ständischen Mitwirkungsrechten bestanden haben sollte.³⁴ Diese „deutsche Freiheit“ gewann rasch verfassungsrechtliche Qualität: Die Stände nutzten die lange Abwesenheit Kaiser Karls V. in den 1520er Jahren, um ihre Position auf den Reichstagen zu stärken, und die Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes begründeten damit ihren Anspruch, als Erbherren und Inhaber der hohen Obrigkeit in Gewissensfragen zu gewaltsamem Widerstand gegen den Kaiser berechtigt zu sein. Unter „teutscher Libertät“ verstanden 1548 auch katholische Stände die Teilhabe an der höchsten Reichsgewalt in einer ständestaatlichen, antiabsolutistischen Perspektive. Im protestantischen Umfeld wurde zudem die Lehre vom Reich als Fürstenaristokratie weiter ausgebaut und in Magdeburg 1550 das Widerstandsrecht der niederen Magistrate aus religiösen Motiven theoretisch akzentuiert.³⁵ Von hier gibt es enge Verbindungen zu den Monarchomachen, die von der Volkssouveränität ausgehend dem Reichsoberhaupt nur noch eine limitierte Regierungsgewalt, den Reichsständen aber die Doppelfunktion als Reichsgesetzgeber und als zum Widerstand berechnete „niedere Obrigkeiten“ zuwiesen. Johannes Althusius vertrat nachhaltig das Konzept einer vom Volk abgeleiteten ständischen Herrschaftslegitimation³⁶, ohne daß er dessen Mitwirkung bei der Ausübung oder Kontrolle von Herrschaft vorsah.³⁷ Den Untertanen blieb das Recht der

³⁴ Dazu aufschlußreich *Dietmar Willoweit*, Von der alten deutschen Freiheit. Zur verfassungsgeschichtlichen Rezeption Bedeutung der Tacitus-Rezeption, in: Vom normativen Wandel des Politischen, hrsg. v. Erk Volkmar Heyen, Berlin 1984, 17–42.

³⁵ *Luise Schorn-Schütte*, Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit: deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft; dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig, Gütersloh 1996, 396 f.

³⁶ *Adalbert Podlech*, Repräsentation, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, 509–549, hier 517.

Notwehr bei Gefahr für Leib und Leben sowie die Verteidigung des ‚Vaterlands‘ gegen einen Tyrannen ohne Rechtstitel. Ein allgemeines Widerstandsrecht lehnte Althusius ab.³⁸ Auf die deutsche Freiheit beriefen sich die Reichsstände, wenn es galt, die Reichsverfassung gegen monarchische Ambitionen oder auch gegen Übergriffe von außen zu schützen.³⁹

Die alte deutsche Freiheit blieb so einerseits eine protestantische Parole, um den evangelischen Glauben als nationale Errungenschaft auszugeben, die im Kampf gegen die katholischen Feinde zu bewahren sei, wurde andererseits aber mehr und mehr in einem wirklich nationalen, alle Deutschen einbeziehenden Sinne gebraucht, um das Vaterland gegen fremde Aggressoren – Spanier, Türken, Franzosen – zu verteidigen. Noch im Schmalkaldischen Krieg schien die Freiheit nur durch Karl V. und seine spanischen Truppen bedroht⁴⁰: Die freien Deutschen waren Protestanten, die Widerstand leisten mußten, um – wie dies Basilius Monner 1546 ausdrückte – Weib und Kinder zu schützen „für solchen Gottes lesterern Bluthunden/Frawen und Jungfrawen Schendern/den Papisten/Italianern/Spaniern und abtrünnigen Deutschen/so Gottes Wort ausrotten und dem Reich Deutscher Nation ihre althergebrachte Freyheit nemen wöllen“.⁴¹ Die Verknüpfung von deutscher Freiheit und protestantischem Widerstand blieb bis in den Dreißigjährigen Krieg virulent. Darüber hinaus entwickelte sich jedoch die Vorstellung einer allgemeinen Eigentums- und Gewissensfreiheit.

Die Bemerkungen des Tacitus über freiwillige Steuerleistungen der Germanen wurden umgedeutet zu einer speziellen Sicherheit des Besitzes von Bauern und Bürgern vor dem Zugriff der Herrschaft. Diese richtungweisende Interpretation, die überständig die ganze Nation, und nicht mehr nur die Reichsstände ansprach, entstand in der Umgebung Karls V. in der Zeit des Fürstenaufstandes mit einer eindeutigen Stoßrichtung gegen Frankreich, wo der König angeblich jederzeit den Unter-

³⁷ Dieter Wyduckel, Reichsverfassung und Reichspublizistik vor den institutionellen Herausforderungen des Westfälischen Friedens, in: Bußmann/Schilling, Ausstellungskatalog, Textband 1 (Anm. 26), 77–84.

³⁸ Robert von Friedeburg, Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt. Notwehr und Gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich 1530–1669, Berlin 1999, 78 ff.

³⁹ Dazu G. Schmidt, Geschichte (Anm. 3), 92 ff.

⁴⁰ G. L. Pinette, Die Spanier und Spanien im Urteil des deutschen Volkes zur Zeit der Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 49, 1957, 182–191.

⁴¹ D. Regium Selinum [d. i. Basilius Monner], Von der Defension und Gegenwehre/ob man sich wider der Oberkeit Tyranny und unrechte Gewalt wehren/und gewalt mit gewalt (Jure) vertreiben müge, o. O. [1546]. Vgl. Aufbrüche – 450 Jahre Hohe Schule Jena (= Ausstellungskatalog), Gera 1998, 48 f.

tanen ihren Besitz wegsteuern konnte.⁴² Die deutsche Freiheit wurde so zu einem Wert, den alle Deutschen für sich beanspruchen konnten, und zu einem Distinktionskriterium, weil sich beispielsweise Franzosen darauf nicht berufen konnten. Die Idee einer deutschen Freiheit bildete fortan einen gewichtigen Teil der Wertvorstellungen und Verhaltensmuster, die den Rahmen setzten für ein Gemeinschaftsbewußtsein, das die Ausbildung einer nationalen Identität ermöglichte.

Philipp Clüver postulierte in seiner 1616 erschienenen Landesbeschreibung des alten Germaniens demokratische Strukturen als Folge der fortbestehenden Freiheit. König und Fürsten verblieb danach nur eine rechtlich gebundene Herrschaft: „Quidque summa imperii potestas, majestas apud universum erat populum.“⁴³ Während die Idee der Volkssouveränität in Westeuropa auf Dauer zu einschneidendem Verfassungswandel führte, wirkte sie in Deutschland eher konservierend: Die neuen Politikkonzepte, die den komplementären Reichs-Staat nicht prinzipiell in Frage stellten, wurden beinahe mühelos in die Reichsverfassung und das sie tragende Wertesystem integriert. Verbesserungen oder Mitwirkungsmöglichkeiten ergaben sich aus diesen Diskursen für das repräsentierte und beherrschte Volk zwar nicht, doch abstrakte Prinzipien wie Herrschaftslimitierung oder Machtkontrolle verstärkten zusammen mit dem Postulat „deutsche Freiheit“ die ständische Komponente des komplementären Reichs-Staates. Das Modell des französischen Absolutismus setzte sich in Deutschland nur abgeschwächt auf territorialer Ebene durch.⁴⁴

Der um 1600 beginnende Streit um die Staatsform des Reichs⁴⁵ wirkte schon zu dieser Zeit reichlich akademisch. Das politische System widersprach dem Bodinschen Entwurf eines alle Staats- und Gesetzgebungsgewalt vereinenden souveränen Herrschers.⁴⁶ Die Stände beriefen sich auf die deutsche Libertät. Johann Sigismund von Brandenburg sprach auf

⁴² G. Schmidt, *Geschichte* (Anm. 3), 98.

⁴³ Philipp Clüver, *Germania antiqua*, Leiden 1616, Lib. I, Cap. 38, p. 281. Zit. n. D. Willoweit, *Freiheit* (Anm. 34), 30.

⁴⁴ Horst Dreitzel, *Absolutismus und ständische Verfassung in Deutschland*, Wiesbaden 1992.

⁴⁵ Heinhard Steiger, *Zur Kontroverse zwischen Hermann Vultejus und Gottfried Antonius aus der Perspektive der Politischen Theorie des Johannes Althusius*, in: *Die politische Theorie des Johannes Althusius*, hrsg. v. Karl Wilhelm Dahm, Berlin 1988, 333–367; Karl Otmar Freiherr von Aretin/Notker Hammerstein, *Art. Reich (Frühe Neuzeit)*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, 456–486; *Staatslehre der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Notker Hammerstein, Frankfurt/M. 1995, hier: Kommentar, 1011–1115; Michael Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. 1, München 1988.

⁴⁶ Diethelm Klippel, *Staat und Souveränität*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, 1–154, hier 107–110.

dem Wahltag 1612 von einer „vermischung“ zwischen „kay. autoritet“ und „der Stende Freiheit“.⁴⁷ Die meisten staatsrechtlichen Schriften favorisierten unter Verweis auf Aristoteles die gemischte Verfassung und die Lehre von der doppelten Majestät: *majestas realis* und *majestas personalis*. Im Dreißigjährigen Krieg richteten sich die entsprechenden Entwürfe unter Betonung der deutschen Freiheit gegen die Versuche der Habsburger, die evangelische Religion einzuschränken oder eine wirkliche Monarchie zu etablieren.

Ein Beispiel für ein solches Politikkonzept ist die in Weimar und Köthen konzipierte Kombination aus „Teutschem Friedbund“, einem schnell gescheiterten Militärbündnis, und „Fruchtbringender Gesellschaft“, die sich als deutsche Sprach- und Tugendgesellschaft verstand, die aber auch politische Ziele verfolgte.⁴⁸ Die reformierten Anhalter Fürsten und die lutherischen Weimarer Herzöge wollten ein habsburgisch-katholisch dominiertes Reich sowohl über die Beherrschung des nationalen Diskurses, als auch mit Waffengewalt blockieren. Die „literarisch immer wieder von neuem – etwa bei Opitz – postulierte Interdependenz von deutscher Sprachpflege und politischer Macht“⁴⁹ wird hier umzusetzen versucht. Die Grundidee war einfach: Über die Förderung der deutschen Sprache, sollte das Band, das Menschen gleicher Sprache umschlinge, gefestigt werden. Mit der Berufung auf deutsche Werte und Tugenden glaubte man, eine übergeordnete Integrationsutopie gefunden zu haben, die es erlaubte, ständische, regionale und selbst konfessionelle Differenzen zu überbrücken.⁵⁰ Dieses Konzept scheiterte in der politischen Praxis, weil sich die Stände einem Militärbündnis verweigerten, hinter dem keine wirkliche Macht stand und das von Kursachsen offen abgelehnt wurde. Es war dafür umso erfolgreicher mit Blick auf die ideelle Gemeinschaft einer politisch-militärischen Elite im Zeichen eines auch national motivierten Widerstandes. In der Fruchtbringenden

⁴⁷ *Leopold von Ranke*, *Deutsche Geschichte*, Bd. 7, 293, Anhang. Zit. n. *Aretin/Hammerstein*, Art. Reich (Anm. 45), 468.

⁴⁸ *Karl Menzel*, *Die Union des Herzogs Wilhelm IV. zu Sachsen-Weimar und seine Gefangenschaft in Neustadt (1622–1624)*, in: *Archiv für Sächsische Geschichte* 11 (1873), 32–80; *Friedrich Wilhelm Barthold*, *Geschichte der Fruchtbringenden Gesellschaft*, Berlin 1848, ND Hildesheim 1969; *Fruchtbringende Gesellschaft. Der Fruchtbringenden Gesellschaft geöffneter Erzscrein*, Bde. 1–3, hrsg. v. Klaus Conermann, Weinheim 1985, hier Bd. 1: *Das Köthener Gesellschaftsbuch Fürst Ludwigs I. von Anhalt-Köthen 1617–1650*.

⁴⁹ *Wilhelm Kühlmann*, *Sprachgesellschaften und nationale Utopien*, in: *Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg*, hrsg. v. Dieter Langewiesche/Georg Schmidt, München 2000, 245–264, Zitat 252.

⁵⁰ Vgl. *Georg Schmidt*, *Die Anfänge der Fruchtbringenden Gesellschaft als politisch motivierte Sammlungsbewegung und höfische Akademie*, demnächst in: *Die Fruchtbringer – eine Teutschhertzige Gesellschaft*, hrsg. v. Klaus Manger.

Gesellschaft versammelten sich daher zunächst auch keine Dichter und Sprachwissenschaftler, sondern Fürsten, Höflinge, niederadelige Offiziere und Kriegskommissare. Über die Mitgliedschaft konnte man diese Personen unauffällig in die höfische Gesellschaft in Weimar oder Köthen integrieren, und sie so den eigenen politischen Zielen verpflichten. Zudem schufen sich die Weimarer Herzöge, die als Generale unterschiedliche protestantische Heere führten, ein Reservoir an ausgebildeten Offizieren.

Nach der schwedischen Niederlage 1634 und dem Prager Frieden führte jedoch nur Herzog Bernhard von Weimar diese militärische Tradition fort. Spätestens nach dessen Tod änderte sich die Zusammensetzung der Fruchtbringenden Gesellschaft: Nun wurden Dichter und Sprachwissenschaftler aufgenommen – selbst wenn sie wie Gueintz, Buchner, Schottelius, Moscherosch, Rist etc. nicht dem Adelsstand angehörten. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß der als Calvinist von der kaiserlichen Politik bedrohte Fürst Ludwig von Anhalt-Köthen und der ohne militärisches Engagement machtpolitisch bedeutungslose Herzog Wilhelm IV. von Sachsen-Weimar die Möglichkeit erkannten, über den Ausbau ihres kulturpolitischen Engagements nicht nur das eigene Prestige, sondern auch den publizistischen Widerstand gegen den Prager Frieden zu vergrößern. Ein von Georg Neumark 1667 gedrucktes Sinnbild zeigt eine vor einem Palmbaum, dem Gesellschaftssymbol, betende Germania. Reichskrone und Zepter liegen neben, der Reichsadler sitzt vor ihr.⁵¹ Rettung für Reichs-Staat und Nation verspricht allein die Fruchtbringende Gesellschaft.

Bereits Karl Gustav von Hille hatte in seiner 1647 erschienenen Gesellschaftsgeschichte ähnliche Ziele propagiert:

„Ist also mehrermeldte Gesellschaft gestiftet/zu Erhaltung und Fortpflanzung aller Ritterlichen Tugenden/Aufrichtung und Vermehrung Teutschen wolgemeinten Vertrauens (wie gesagt) und sonderlich daß unsere bishero/verlassene/verachtete/und in letzten Zügen ligende Teutschinne sich erholend/ihre nohtleidende Kinder/Teutsches Geblüts und Gemüts/in etwas zu ermuntern/folgende hertzbrechende Wörter seufzet:

Ach du armes Vaterland/voller Noht und Jammer ...
 Dein alt Edler Adler/so die Welt umschattet/
 Wird aus Jammer federlos/und sehr abgemattet ...
 Glaubens- und Gewissensrecht/nehst der Freyheit Ruhm/
 Leg in deinem Vaterland/als dein Eigenthum:
 Halt, behalt die Muttersprach/die so rein und züchtig
 und zu allen Sinnbegreiff herrlich/reich und tüchtig.
 Was der böse Fremdlingsmann/bei uns eingeflikket
 Teutscher Geist und Teutsches Hertz wiederum zerstücket ...“⁵²

⁵¹ Wiedergegeben bei *Georg Neumark*, *Der Neu-sprossende Teutsche Palmbaum*, Nürnberg/Weimar 1669, 23.

Das unter der Kriegsnot leidende Deutschland soll den inneren Streit beenden und gemeinsam kämpfen, um Glaubens- und Gewissensfreiheit durchzusetzen und die Freiheit zum Eigentum des Vaterlandes zu machen. Für diese Ziele war auch der Teutsche Friedbund eingetreten. Nun aber wird die Muttersprache zum Symbol einer Einigkeit, die von den fremden Spracheinflüssen und Denkweisen, die angeblich den deutschen Geist und das deutsche Herz zertrennen, bedroht erscheint. Die Fruchtbringende Gesellschaft wird in diesem und ähnlichen Aufrufen zum Focus der inneren Erneuerung im Zeichen der Freiheit und des Widerstands gegen fremde Bevormundung. Die konsequente Betonung der nationalen Frage und die Verpflichtung, „die Teutsche Freyheit zu schützen, das Teutsche Vertrauen zu erhalten, die Teutsche Sprache zu lieben und derselben Ausübung, Rein- und Zierlichkeit kräftig zu befördern“⁵³, blieb bis Kriegsende ein protestantisches Programm, das dem Widerstand gegen ein habsburgisch-spanisch-katholisches Übergewicht in Deutschland eine unverdächtige kulturelle Basis gab.

Wie sehr die Fruchtbringer diese Ideen verinnerlichten, zeigte sich, als 1635 kaiserliche Abmahnungsschreiben die deutschen Soldaten und Offiziere in den fremden Armeen zum Ausscheiden aufforderten. Johann Georg von Sachsen, der sich auf protestantischer Seite als Meinungsführer und Garant des Friedens etablieren wollte, verhandelte mit einem Ausschuß deutscher Offiziere. Sie erklärten, zwar nicht gegen ihr eigenes Vaterland kämpfen zu wollen, aber auch nicht ihre Pflichten gegenüber Schweden verletzen und damit ihre Ehre, „welche jedem Teutschen Biedermann lieber als sein Leben“, aufs Spiel setzen zu dürfen. Der Kurfürst entgegnete, die Pflicht gegen einen fremden Dienstherrn könne diejenige nicht aufheben, „welche einem jeden in die Natur gepflanzt und er daraus Ehr und Gewissens halber verbunden ist, seines eignen Vaterlands Hochheit, Wohlstand und Beruhigung allem andern, was in der Welt sein mag, vorzuziehen.“⁵⁴ Drei der vier Unterhändler, Wilhelm von Kalcheim gen. Lohausen, Johann Georg aus dem Winckel und Joachim Ernst von Krockow, quittierten 1635 bzw. 1636 ihre schwedischen Dienste. Sie gehörten der Fruchtbringenden Gesellschaft an.⁵⁵

⁵² *Carl Gustav von Hille*, *Der Teutsche Palmbaum*, Nürnberg 1647, ND München 1970, 10–13.

⁵³ *G. Neumark*, *Palmbaum* (Anm. 51), 197.

⁵⁴ *A. Wandruszka*, *Reichspatriotismus* (Anm. 4), 95.

⁵⁵ *K. Conermann*, *Gesellschaft* (Anm. 48), Tl. 3, 173 ff., 231 f. und 284 f.

III.

Herzog Bernhard von Sachsen-Weimar⁵⁶, ebenfalls Mitglied der Fruchtbringenden Gesellschaft und General der 1634 bei Nördlingen geschlagenen schwedischen Armee, verzichtete im Gegensatz zu seinen Brüdern nach dem Prager Frieden auf den Ausgleich mit dem Kaiser und stellte seine Armee 1636 König Ludwig XIII. zur Verfügung. Nur im Bündnis mit Frankreich glaubte er, den Prager Frieden und die Habsburger Hegemonie wirkungsvoll bekämpfen zu können. Bernhard operierte weithin selbständig am Oberrhein, starb aber zu früh, um als Held oder Verräter im kulturellen Gedächtnis der Deutschen⁵⁷ haften zu bleiben. Er hat die Nachwelt polarisiert. Wie die meisten seiner Brüder hatte auch Bernhard fast seit Kriegsbeginn gegen den Kaiser und die habsburgisch-katholische Partei gekämpft. „Hugo Grotius nannte ihn mit dem tacitistischen Lobe Armins den Befreier Deutschlands. Anderen galt er als der deutsche Achill, als die Säule des Reiches.“⁵⁸ Der in vielen Variationen gedruckte Bericht eines deutschen Offiziers aus dessen Armee führt aus, man habe nicht gewollt, daß die von ihnen eroberten Gebiete, insbesondere Breisach, nach dem Tode Bernhards an Frankreich gefallen seien. Unter wiederholtem Hinweis auf die „teutsche Libertet“ richtet der Autor seinen Haß gegen Frankreich.⁵⁹ In die gleiche Richtung zielte eine andere Schrift, die Franzosen und Schweden beschuldigte, unter dem Vorwand, den Glauben und die deutsche Freiheit zu verteidigen, Deutschland unterdrücken zu wollen. Der französische König verfolge zu Hause die Protestanten unerbittlich, und die Schweden seien „in ihren eigenen Landen arme elende Slaven, die von keiner Freiheit wissen“.⁶⁰

Diese Flugschriften tradierten zwar das „nationale“ Programm des Prager Friedens, verbanden es aber mit dem antimonarchischen Leitmotiv „deutsche Freiheit“. Bogislaw Philipp von Chemnitz knüpfte unter dem Pseudonym Hippolithus a Lapide 1640 die Staatsräson des Reiches an die Bewahrung seiner Verfassung und forderte die Stände auf, die Habsburger aus dem Reich zu verbannen, um kaiserlichen Despotismus

⁵⁶ *Bernhard Röse*, Herzog Bernhard der Große von Sachsen-Weimar, Tle. 1–2, Weimar 1828; *Johann Gustav Droysen*, Bernhard von Weimar, 2 Bde., Leipzig 1885.

⁵⁷ *Aleida Assmann*, Arbeit am nationalen Gedächtnis, Frankfurt a. M./New York 1993; *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis, München 1999.

⁵⁸ *Günther Franz*, Herzog Bernhard von Sachsen-Weimar, in: *Forschungen zur Thüringischen Landesgeschichte*. Festschrift für Friedrich Schneider zum 70. Geburtstag, Weimar 1958, 43–54, Zitat 53.

⁵⁹ Abdruck Schreibens von einem fürnehmen Officerer ..., 1640. FGF 23, Nr. 5641. Eine Variante: ebd., Nr. 5642.

⁶⁰ Trewhertzige und wolmeynente Ermahung eines alten Teutschen Landsknechts ... [1640], 3. Ebd., Nr. 5645.

zu vermeiden und ein stabiles Verfassungsgleichgewicht auf der Grundlage der deutschen Freiheit zu etablieren. Nicht der an die Reichsgesetze gebundene Kaiser, sondern die auf dem Reichstag versammelten Stände stehen seines Erachtens über dem positiven Recht: Sie sind der Reichsgesetzgeber. Der Kaiser ist nur *primus inter pares*.⁶¹ Unter dem Eindruck des Prager Friedens deutet Chemnitz das Reich als Aristokratie, sein Verfassungsdenken entspringt radikalen ständischen Positionen.

Während Kaiser Ferdinand III. bis 1645 daran festhielt, daß Deutschland einen Frieden besitze, den es nur durchzusetzen gelte, hatten sich die politischen Verhältnisse längst verändert. Nach dem schwedischen Sieg bei Wittstock im Oktober 1636, der den kursächsischen Führungsanspruch im evangelischen Deutschland doch erheblich relativierte, gehörten spätestens 1638 auch die kursächsischen Anfangserfolge gegen Frankreich längst der Vergangenheit an. Selbst Kurfürst Maximilian von Bayern hatte bereits in diesem Jahr Verbindungen mit Kursachsen geknüpft, um die Einberufung eines Kurfürstentages zu betreiben. Auch in seiner Umgebung warf man „Österreich“ vor, den „absoluten Dominat“ errichten zu wollen.⁶² Auf dem Nürnberger Konvent wurde 1640 über eine Revision des Prager Friedens nachgedacht.⁶³ Dennoch glaubten die dort Versammelten, die Landgräfin von Hessen-Kassel und den Lüneburger Herzog noch einmal davor warnen zu müssen, „das Reich seinem ‚teutschen haupt‘ zu entfremden, einem ausländischen ‚dominat‘ zuzuführen“.⁶⁴

Mit dem 1640 nach Regensburg einberufenen Reichstag⁶⁵ gab Ferdinand III. den Ständen ihr Artikulationsforum zurück: Auf den reichstäändischen Versammlungen verdrängte die deutsche Libertät das monarchische System des Prager Friedens. Beratungen über die Reform der Justizverfassung wurden auf einen Deputationstag nach Frankfurt verlagert.⁶⁶ Dort prallten die Gegensätze aufeinander. Die lutherischen Braunschweiger und die katholischen Würzburger Delegierten machten darauf aufmerksam, daß das „*ius belli ac pacis*“ seit 1495 vor den Reichstag gehöre und der Kaiser alleine weder Frieden noch Bündnisse schließen dürfe.⁶⁷ Während die Hofburg darauf beharrte, daß Deutsch-

⁶¹ *Hippolitus a Lapide*, *Dissertatio de ratione status in imperio nostro Romano Germanico*, Freistadt ²1647. – *Rudolf Hoke*, *Hippolitus a Lapide*, in: *Staatsdenker in der frühen Neuzeit*, hrsg. v. Michael Stolleis, München 1995, 118–128.

⁶² *A. Gotthard*, *Säulen* (Anm. 9), 732.

⁶³ *F. Dickmann*, *Frieden* (Anm. 12), 99.

⁶⁴ *A. Gotthard*, *Säulen* (Anm. 9), 738, Anm. 60.

⁶⁵ *Kathrin Bierther*, *Der Regensburger Reichstag von 1640/41*, Kallmünz 1971.

⁶⁶ *Roswitha von Kietzell*, *Der Frankfurter Deputationstag von 1642–1645*, in: *Nassauische Annalen* 83, 1972, 99–119, hier 102 f.

⁶⁷ *Ebd.*, 108 f.

land einen Friedensvertrag besitze, favorisierten die Stände eine der deutschen Libertät angemessenere Lösung, d. h. die Rückkehr zum politischen System ante bellum.

Johann Adler Salvius, der schwedische Gesandte auf dem Friedenskongreß, lud alle evangelischen Reichsstände zu den Verhandlungen nach Osnabrück und warf dem Kaiser 1643 vor, Fürsten und Stände ausschalten und die Majestätsrechte usurpieren zu wollen. „Solches ist der rechte Weg zum absoluten Dominat und der Stände Servitut. Die Kronen werden solches pro posse hindern. Ihre Securität besteht in der Deutschen Stände Libertät.“⁶⁸ Ende 1644 waren bereits viele Stände in Westfalen vertreten, obwohl der Kaiser ihnen erst Ende August 1645 – nach den Niederlagen von Jankau und Alerheim – das Recht zubilligte, über den Frieden zu verhandeln. In den Friedensbedingungen der beiden Kronen lauteten die Hauptforderungen: „Teutsche libertät“, ständische Eigenstaatlichkeit und Garantien gegen ein künftiges „kaiserliches dominat“.⁶⁹

Der Kaiser mußte umdenken. Noch im gleichen Jahr gewährte er den vom Prager Frieden ausgeschlossenen Ständen die volle Amnestie und beauftragte Graf Trautmannsdorff, der Ende 1645 in Münster eintraf, den Frieden um nahezu jeden Preis herbeizuführen.⁷⁰ Der gewiefte Diplomat setzte im Bewußtsein darauf, daß Appelle an die nationale Einigkeit ihre Wirkung nicht verfehlen würden, auf das Zusammenwirken von Kaiser und Ständen gegen die fremden Kronen. Das monarchische System des Prager Friedens konnte aber auch er nicht retten. Der Osnabrücker Verfassungsgeber kehrte zum traditionellen Gleichgewicht zurück, baute allerdings Sicherungen ein, damit der Kaiser künftig kein absolutes Dominat gewinnen konnte, die Glaubensfrage dauerhaft entschärft wurde, die Autonomie der Stände nicht die Reichseinheit zerstörte und die kleineren vor Annexionen der mächtigen Stände gesichert waren. „Souverän“ war der komplementäre Reichs-Staat, nicht sein Oberhaupt und nicht seine Glieder.⁷¹

Der Widerstand gegen den Prager Frieden führte jedoch nicht nur zur Wiederherstellung der ständischen Libertät, sondern auch zu Grundrechten für alle Deutschen, sofern sie einer der drei 1648 reichsrechtlich anerkannten Konfessionen angehörten. Das Landesbekenntnis wurde auf

⁶⁸ Johann Gottfried Meiern, *Acta Pacis Westphalicae publica*, Tl. 1, Hannover 1734, 11.

⁶⁹ F. Dickmann, *Frieden* (Anm. 12), 183 ff.

⁷⁰ Auszüge aus der kaiserlichen Geheiminstruktion: *Geschichte in Quellen und Darstellung* (Anm. 33), 376–383.

⁷¹ Georg Schmidt, *Der Westfälische Friede als Grundgesetz des komplementären Reichs-Staats* in: *Bußmann/Schilling*, 1648, Textband 1 (Anm. 26), 447–454.

dem Stand des 1. Januars 1624 festgeschrieben. Die Reichsstände mußten jedoch auch die beiden anderen Konfessionen dulden. Falls diese schon 1624 bestanden hatten⁷², galt das „*exercitium privatum*“: Den Betroffenen waren fortan Bethaus und Privatprediger, nicht aber Kirchtürme oder Glocken erlaubt. Denjenigen, die sich zu einer 1624 nicht geduldeten Konfession bekannten, wurde die „*devotio domestica*“, die häusliche Religionsausübung, Gewissensfreiheit und auswärtiger Gottesdienstbesuch zugesichert. Der Landesherr durfte diese Untertanen zwar ausweisen, mußte ihnen aber eine drei- bzw. fünfjährige Frist einräumen und ihnen Zeugnisse ihrer Geburt, ihrer freien Abkunft, ihres erlernten Berufes, ihrer Abzugserlaubnis und ihres unbescholtenen Lebenswandels ausstellen. Die Betroffenen konnten ihren Besitz veräußern oder von Verwaltern bewirtschaften lassen, wobei sie zur Aufsicht über ihr Vermögen, zur Führung von Prozessen oder zur Eintreibung von Schulden jederzeit frei und ohne Geleitbrief zurückkehren durften.⁷³ Johann Jacob Moser, der vielleicht bekannteste Staatsrechtler des Alten Reiches, zählte im 18. Jahrhundert die freie Religionsausübung zu den individuellen und vor unabhängigen Gerichten einklagbaren Grundrechten jedes Deutschen. Seines Erachtens gehörten dazu auch die nur für Leibeigene und Inhaftierte eingeschränkte Freizügigkeit sowie die Freiheit in Ansehung der Geburt und des Besitzes, dazu das Recht, jederzeit Militärdienst nehmen zu dürfen, sofern sich dieser nicht gegen Kaiser und Reich richte.⁷⁴ Die deutsche Freiheit hatte auch als überständischer Wert eine normative Basis erhalten.

Der Westfälische Frieden beendete im Gegensatz zu seinem Prager Vorläufer den Kriegszustand in Deutschland. Für diesen Erfolg der langwierigen Friedensverhandlungen spielte sicherlich der nun noch größere Erschöpfungszustand aller Beteiligten eine Rolle. Wichtiger aber war, daß man nun die unterschiedlichen Interessen besser austarierte und sowohl den traditionellen Verfassungs- und Konfessionsverhältnissen als auch den Vorstellungen davon entsprach. Legitimations- oder Akzeptanzprobleme gab es nach 1648 nicht, im publizistischen Meinungskampf blieben kritische Töne selten – sieht man einmal von der Partei des Papstes ab. Der Frieden wurde gefeiert – auf vielen Festen, im meinungsbil-

⁷² IPO, Art. V, §§ 31 bis 37. Vgl. *Gerhard Besier*, Toleranz, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, 445–605, hier 496. *Ronald Asch*, „Denn es sind ja die Deutschen ... ein frey Volk ...“. Die Glaubensfreiheit als Problem der westfälischen Friedensverhandlungen, in: *Westfälische Zeitschrift* 148, 1998, 113–137.

⁷³ *Georg Schmidt*, Die „deutsche Freiheit“ und der Westfälische Friede, demnächst in: *Der Frieden – Rekonstruktion einer europäischen Vision*, hrsg. v. Ronald Asch/Klaus Garber.

⁷⁴ *Johann Jacob Moser*, Von der Teutschen Reichs-Stände Landen, deren Landständen, Unterthanen ..., Frankfurt/Leipzig 1769, 937.

denden Schrifttum und in der Literatur. Bis zum Ende des Alten Reiches blieb seine Bewertung eindeutig positiv.

IV.

Die mit Blick auf die Jubiläumsfeierlichkeiten und die historiographische Aufwertung des Westfälischen Friedens von Paul Münch gestellte Frage – „Müssen wir die Geschichte umschreiben?“ – ist mit ‚ja‘ zu beantworten. Der reichsständische und der publizistisch-öffentliche Widerstand gegen den „monarchischen“ Frieden von Prag waren erfolgreich gewesen: In der Sphäre der politischen Kultur wurde der Systemwechsel blockiert und dadurch auf der Verfassungsebene die föderativ-komplementäre Staatlichkeit bewahrt. Das „Grundgesetz“ von 1648 hat Deutschland in keinen „Rechtsstaat“ im heutigen Sinne verwandelt, doch zweifellos in diese Richtung gewirkt.⁷⁵ Es hat die Konfessionskonflikte beherrschbar gemacht und einen Weg gewiesen zu Duldung und Toleranz, zum friedlichen Nebeneinander von drei Bekenntnissen in einem politischen System. Überdies unterblieb der Irrweg, die Nationsbildung an ein konfessionelles Wertesystem zu binden. Dies hat zwar Konfessionskonflikte nicht verhindert, doch stets Lösungen ermöglicht, die vergleichsweise selten in Ausgrenzungen und Vertreibungen bestanden.⁷⁶

Der im Westfälischen Frieden neu fundierte komplementäre Reichs-Staat wurde in der juristischen Bearbeitung der Reichspublizisten zum beinahe perfekten politischen System, das allen beteiligten Gruppen Rechte, Freiräume und Teilhabemöglichkeiten garantierte, ohne seine Handlungsfähigkeit einzubüßen. Pufendorf, Leibniz und die vielen anderen zeigten die in den Normen und Institutionen angelegten konstitutionellen Möglichkeiten bis hin zur Idee einer verfassungsgebenden Gewalt des Volkes, die sich in der lokalen Selbstverwaltung und in ständischen Teilhaberechten konkretisieren konnte. Der fürstliche Absolutismus stand in Deutschland nicht nur unter dem Druck des tatsächlichen oder potentiellen Widerstandes von Untertanen und Landständen, sondern sah sich auch mit Eingriffsrechten von Kaiser und Reich(ssständen) konfrontiert, die allen Forderungen „von unten“ rasch und wirkungsvoll

⁷⁵ Paul Münch, 1648 – Notwendige Nachfragen, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 47, 1999, 329–333; Zitate 329 und 331. – Vgl. zu dieser Kontroverse auch die Antwort von Johannes Burkhardt, Über das Recht der Frühen Neuzeit, politisch interessant zu sein, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 50, 1999, 748–756.

⁷⁶ Georg Schmidt, Die frühneuzeitliche Idee „deutsche Nation“: Mehrkonfessionalität und säkulare Werte, demnächst in: Religion und Nation, hrsg. v. Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche.

Nachdruck verleihen konnten. Sie waren im Westfälischen Frieden verfassungsrechtlich festgeschrieben worden, und ihrer bedienten sich Adel, Bürger und Bauern, um ihren Entwurf einer gerechten Ordnung durchzusetzen. Bei ihrem Widerstand gegen die eigene Herrschaft nutzten sie das System der komplementären Staatlichkeit und partizipierten insofern am Prinzip der deutschen Libertät.

Der erfolgreiche reichsständische Widerstand gegen alle monarchischen Bestrebungen kam also keineswegs nur den Landesherrn zugute, sondern stärkte – so paradox das klingen mag – auch die Position der Untertanen, weil die Eingriffsmöglichkeiten, die der übergeordnete Reichs-Staat besaß, größer geworden waren. Die Reichsinstitutionen – Kaiserhof, Reichsgerichte und Reichstag – machten Aufsichts- und Kontrollrechte geltend, sobald Stände, Bürger und Untertanen Klagen bei ihnen vorbrachten. Das politische System der komplementären Staatlichkeit ermöglichte es jedoch, mit Ausnahme der Hungerrevolten fast alle Formen des Widerstands in den Bahnen des Reichsrechts zu kanalisieren.⁷⁷

All dies hat dazu geführt, daß Oppositionsbewegungen im frühneuzeitlichen Deutschland selten gewalttätig und spektakulär waren und nie zu abrupten Verfassungsänderungen wie in den Niederlanden, in England oder in Frankreich führten. Diese am Rechtsverfahren orientierte Widerstandskultur war dennoch erfolgreich, weil sie den Bauern und Bürgern half, ihre Vorstellungen zu realisieren, ohne ihnen das hohe Risiko gewalttätiger Konfliktaustragungen aufzuzwingen. Überdies sollte man die emanzipatorische Dimension einer Berufung auf die überständisch verstandene deutsche Freiheit, auf angeblich uralte Rechte wie die Eigentumssicherheit, auf Gewissensfreiheit oder vorgeblich deutsche Werte und Tugenden nicht unterschätzen. Ein großer Teil der Deutschen konnte diese Ansprüche vor unabhängigen Gerichten oder wirkungsvoll agierenden Institutionen wie kaiserlichen Kommissionen oder gar dem *Corpus evangelicorum* einklagen. Der schier unendliche Streit, die vielen Klagen und Prozesse, sind kein Zeichen für Repression und Unterdrückung, sondern für eine erstaunliche Widerstandskultur, die Bauern, Bürger und Landstände an der deutschen Freiheit partizipieren ließ.

⁷⁷ *Georg Schmidt*, Die frühneuzeitlichen Hungerrevolten, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 18, 1991, 257–280.

IV. Reflexion und Wandel: 1650–1688

The Problem of Audience, Office and the Language of Political Action in Lawson's *Politica* and Hobbes's *Leviathan*

By Conal Condren, Sydney

The varied and unstable vocabulary of common identity in seventeenth-century English attests both to the importance of political beings beyond the governing élites and a range of attitudes to them: the terms mob, people, commoners, rabble, even citizenry connote or denote nothing tidy but express varying awareness of potential action in social life and fears for its stability. Such issues were particularly acute during the unsettled bustle of the Commonwealth and Protectorate, beginning with a theatrical act of violence before the common citizenry of London and informing the next 150 years of British political life. Typically it has been seen as the ominous overture to the revolutionary stage shows of 1776 and 1789. That interlude, as it must seem now, was very much associated with the public emergence of the common man, intimating additionally the semi-curtained presence of the common woman. By this I do not mean that anything as cohesive as a new class or the “masses” were about to tread the cosmic stage, only that political discourse had to take note of a great diversity of human beings through a vocabulary conventionally used for and by closed élites. This human diversity was at once an audience, and a problem in linguistic and moral control: how to find the right words in which to couch all options for action, was a crucial question. In effect, its answer required the considerable extension of the inherited resources of political debate. It is in this context, as I have argued before, that there was no resistance theory as such. Rather, contentious or insubordinate action was more likely to be gathered around capacious notions of “self-defence”.¹ As I shall suggest below, however, even theories of self-defence, were less about the rights of any abstract moral agent, a “self”, or a person considered as an individual as we might now democratically assume, than they were implicit claims on a duty to an office; the “self” was not anyone, but a responsible office-

¹ Conal Condren, *The Language of Politics in Seventeenth-Century England* (Macmillan, 1994), 118–123; *Liberty of Office and its Defence in Seventeenth-Century Political Argument: in History of Political Thought*, 18, 1997, 475–81.

holder. Hence the relationships between posited office and the descriptions of actions in its name were central to the public debates that ambivalently embraced the “common man”.

George Lawson and Thomas Hobbes provide more than convenient book-ends for this exceptional period of uncertainty. Their works offer significant variations on the central problematics of office, action and audience. On the surface their understandings of the common were rather different. For Lawson it seems to have been lack of learning that made people common.² For Hobbes, descanting upon Montaigne’s subversion of the authority associated with intellectual privilege, learning made most people common and given to the errors of insubordination from which the humble and untutored might largely be free.³ Nevertheless, each self-consciously wrote not just for an élite but for what was demographically, geographically and culturally an unprecedentedly wide audience, problematic because of its uncertain status and potential volatility. Moreover, for each the very perception of a common man was to conceive in terms of office and in differing ways this attenuation of office-holding and its language of action was to come perilously close to over-extension.

During the sixteenth and seventeenth centuries, a print culture was gradually impressed upon a manuscript one, carrying the increased weight of a vernacular as well as Latin literature. Protestantism encouraged the common reading of the Bible, and this had changed the landscape over which religious polemic minced and trampled.⁴ There was a concomitant if uncertain rise in literacy across Europe during the seventeenth century and with it, especially in England the cheap vernacular literature to succour it. By the outbreak of the Civil Wars the dynamics of political communication had already been quite transformed from the days of the Wars and Roses. As a consequence, one problem was less finding than circumscribing an audience. In turn, this brought with it an obvious need to craft what the whole classical tradition of rhetoric had ignored precisely because it assumed direct verbal communication: namely, written equivalents to the conventional persuasive techniques of appropriate gesture, tone, expression, physical posture and dress, that did so much to establish a rhetor’s authoritative credentials to speak.

² *George Lawson*, *Politica sacra et civilis*, 1660, 1689 (ed. Conal Condren), Cambridge 1992, S. 20–1.

³ *Michel de Montaigne*, *On Canibals*, in: *Essays* (ed. and trans. Donald Frame), Stanford, 1965, 151–1; *Thomas Hobbes*, *Behemoth*, (ed. Ferdinand Tönnies, Introduction Maurice Goldsmith), Frank Cass, 1969, 158–9.

⁴ *Thomas Hobbes*, *The Elements of Law*, (ed. Ferdinand Tönnies, Introduction Maurice Goldsmith), Frank Cass, 1969, 144–5.

The creation within a text of a surrogate authoritative presence for an imagined audience was no less important than adoption of vocabulary in the propositions presented. Even the physicality of the book could play a part in including or excluding a common (as wide or as cohesive) audience. It could function as a remnant of the displaced author's social clothing and physical status.

By the time the axe fell on Charles I's neck before that motley assembly in Whitehall, the common man had become in a further sense a fact of political life. He formed, as it were, a victorious citizen army. The crisis of identity and social standing that came with the axe needs little rehearsing here except to say that the Engagement controversy 1649–51, signalled the birth pangs of the new regime; and it is best seen as an agony of casuistic advice to the common man about what on earth to do when confronted with a new prince, a tyrant by acquisition, or a usurper. Despite the variable terms for such figures, the options, as befitted the common man's traditional status remained pretty clear: he might comply, suffer, or run away. Only the privileged, as befitted their more elaborate official identity, might toy with the possibilities of vehement counsel, correction, restraint, reform, self-defence, tryannicide. Any resistance (as we have indiscriminately come to know it) might be justifiable if described in such nuanced terms, but if re-described as rebellion (as we have also carelessly come to call it) political behaviour was almost tautologically condemned. In either case, action presupposed proximate threat, and proximity to the powerful was conventionally the fortune of the few. The whole Engagement controversy was a necessary inversion and adaptation of Machiavelli's courtly, closed manuscript advice on how to gain and maintain the power men like Cromwell acquired. The distant homogenised objects of Machiavelli's advice "the people" in whom a prince, he advised, should put his faith because of their civic passivity and distance, became in 1649 the morally involved audience for the printed word.⁵ The people's range of potentially destabilising actions had to be specified and taught, not least because so many of them were seen as citizens and notionally participants in the polity, because the line between many of them and the army had been blurred, and because many more remained armed actors.

This generally, is the pragmatic and communicative context shared by *Leviathan* and *Politica*. Each work is an adaptation of the hitherto learned and Latinate genre of *politica* writing, the discourse of academic continental public law sovereignty theory.⁶ Before *Leviathan* was fin-

⁵ Niccolo Machiavelli, *Il Principe*, 1513, Feltrinelli, 1973, 45–48.

⁶ Robert von Friedeburg, *From Collective Representation to the Right of Individual Defence: James Stuart's ius populi vindicatum and the use of Johannes*

ished Hobbes had written to a friend that he had been busy writing a book of “politique”;⁷ and almost a decade later, Lawson announced the nature of his work with the first word of the title of *Politica sacra et civilis*. As Machiavelli had encoded reference to the advice to princes literature in Latin chapter titles to a Tuscan text, so Lawson would choose a Latin title for a vernacular book. Hobbes’s and Lawson’s works both advertised a narrower focus than we might expect given our inclusive understandings of politics. Each was appropriate to the genre it evoked, emphasising the centrality of the office of sovereignty (*majestas*) regardless of the contingent specifics of governmental form; and so offered a conspectus of the commonwealth and the nature of its public legal and ecclesiological structure. Additionally, however, each was bent towards persuading a non-academic audience that a properly ordered and understood commonwealth was necessary for the greatest of earthly goods, peace. This required isolating and explaining the forces of disruption. In this way also, both works carried strong connotations of the French *politiques* whose theories had been aimed at the amelioration of egregious doctrinal dispute for the peace and settlement of war-torn France. Not surprisingly, *Leviathan* and *Politica* both exhibit a central concern with reforming the censorious and inflammatory vocabulary of social action. To do this, it was necessary to re-specify the nature of offices relevant to the polity. Hobbes’s work ambivalently and Lawson’s more certainly involved then, the adaptation of a learned genre to the local and unlearned. Their works were proffered as teaching texts reaching to a hypothetical audience of uncertain dimensions.

Hobbes’s message is in this context straightforward, conjoining the traditional rhetorical appeal to both *honestas* and *utilitas*, he argued that there is a duty and an interest in seeking peace, the limitations on obedience are minimal and should never be socially disruptive. That we think otherwise, is a result of ignorance, learned confusion, ill-will, or ambition. The common man insofar as he appears, is more of a victim than perpetrator. But for whom was Hobbes writing and how he went about the business of persuasion are altogether more tricky issues.

The costly and handsome folio first edition of *Leviathan* in a small print run seems hardly tailored to those we might consider ordinary folk. Hobbes’s retrospective justification that he had written to persuade the suffering royalist gentry and aristocracy that they could honourably reconcile themselves to the enemy is plausible only up to a point.⁸ For

Althusius’ *Politica* in Restoration Scotland, in: *History of European Ideas* 24 (1998) 20–1.

⁷ *Thomas Hobbes, Leviathan*, 1651, (ed. Richard Tuck) Cambridge, 1991, ix.

the force of his argument was less than snugly fitting for those to whom he was closest in royalist circles. William Cavendish Earl, later Duke of Newcastle and his brother Sir Charles had abandoned Charles I in 1645 long before they had done all in their power to preserve him – the very point, according to Hobbes, at which allegiance can be changed without dishonour.⁹

That Hobbes presented Charles II with a copy after Worcester was also a little like serving a writ to the dispossessed. Hobbes could handle an audience with ineptitude even when he knew it. It is as if, as Glenn Burgess has argued, in 1651 theories confidently developed over the previous decade turned and bit him.¹⁰ Or, put another way Hobbes's loyalty to the abstraction of sovereignty, so central to *politica* writing had perforce to embrace an emergent regime to which he was hostile.¹¹ There was thus an exploitable slippage between what the concept of sovereignty must subsume, definitionally every regime from absolute monarchy to democracy, and what Hobbes might be taken to justify by those hostile to him. As Hobbes insisted, peace touched all and was the concern of all. Yet, as he also intermittently accepted, there was no one simple way in which to talk to all about it. As I have argued elsewhere, a Vallaesque, or Baconian orchestration of quite diverse arguments seems to have been one strategy for coping with audience heterogeneity.¹² Adopting an insistent and arrogant authorial tone in conveying what he briskly held to be plain, evident truths to the rational and unprejudiced mind was a complementary means of chaining unseen ears to the lips of the author. The authority of Hobbes's textual voice is the thing, hence only a casual display of learning untypical of *politica* literature, and the possibly studied absence of the writings on office with which it was in dispute. Moreover, it might seem he went out of his way to alienate a large proportion of those he needed to persuade; but seem is the appropriate qualification. The clerical orders permeated society from the lofty bishop to the army pastor, priests were often common men; but they all had a shared interest in their priestly office. As abuse of this office had become so significant for Hobbes by the time he wrote *Leviathan*, it is little wonder he gradually became unpopular with a wide cross-section of his reading public.

⁸ Noel Malcolm, A Summary Biography of Thomas Hobbes, in: The Cambridge Companion to Hobbes. ed Tom Sorrell, Cambridge, 1996, 32.

⁹ Hobbes, *Leviathan*, 484.

¹⁰ Glenn Burgess, Contexts for the Writing and Printing of Hobbes's *Leviathan*, in: *History of Political Thought*, 11 (1990) 680.

¹¹ Noel Malcolm, A Summary Biography of Thomas Hobbes, 32.

¹² Conal Condren, On the Rhetorical Foundations of *Leviathan*, in: *History of Political Thought*, 11 (1990).

The counterpoint with Lawson is interesting. He was at once part of that hostile sector of society but shared with Hobbes the same logistic difficulties in presenting his alternative vision to the public. *Politica* appeared, as an ill-timed, ill-printed quarto in a flood of ink in April 1660. The stipulated audience is superficially clear, it is the unlearned, those who seek guidance in a world of bewildering confusion. The language is plain, rather Lawson, like Hobbes employed the rhetoric of plainness. This is not because the audience was just made of people who could understand no other, but because laying claim to the moveable feast of plainness presented the author by implication as direct, undeviating, uncorrupt, virtuous and protestant. Russett was the decorous garb of the honest teacher, taffeta or purple the dress of the cunning rhetor; plainness was the anti-rhetoric of linguistic distrust, of facts and actions not embellishments and bombast.

Under the auspices of plainness, however, the tone throughout is decisively different from Hobbes's authorial confidence. Didactic Lawson's persona might be, but it is personal, and informal, evoking a myth of direct communication: phrases such as "whilst I go on in this", "you have heard", "as you may remember" abound.¹³ And despite expostulations about others' intellectual confusion, the argument is punctuated by expressions of diffidence and modesty. He admits that his ability is "poor", or "not much" and even invites the reader to share his self-doubt about the structure of the treatise "I myself had some debate ...".¹⁴ He parades a repeated willingness to submit to the judgement of "moderate, pious, judicious impartial men" and "to my betters", and if in error, in "hope of pardon", "Far be it from me to presume or prescribe ...".¹⁵ *Leviathan* had ended with a thump of disingenuous assurance. As no one of good will could be offended or unpersuaded by an argument that has established the political truth, he'll now go back to his science.¹⁶ There endeth the lesson. *Politica* ends with a whimper, the author's fate is genuinely in the hands of the reader. A second volume we are told, has already been drafted, though the topic would be easier in the hands of one of greater ability, and before proceeding, "I desire to know, what entertainment this first part may meet withal."¹⁷

In short, it seems that where the authorial persona of *Leviathan* confronts and overawes the unknown reader with a virtuoso display of argument, assertion, insult, satire and insinuation; Lawson's voice is one of

¹³ Lawson, *Politica*, 3, 142, 41.

¹⁴ Lawson, *Politica*, 274, 275.

¹⁵ Lawson, *Politica*, 202, 123.

¹⁶ Hobbes, *Leviathan*, 491.

¹⁷ Lawson, *Politica*, 275, also 22.

cautious engagement and reflective hesitation. If the common man must know his place, so too must the author. Up too a point, Lawson presents himself as on much the same footing as his audience; so, it is we who should be slow to censure the mighty, in their place we might well do worse.¹⁸ But such a contrast with Hobbes should not be overdrawn. The punctuating intimations of modesty and pondered caution often preface confident recommendation and clear judgement on substantive issues. The authorial voice is, if lacking Hobbes's polished wit, much prone to litotes sometimes to the point of disingenuousness. There is more Greek, Latin and Hebrew and a greater show of scholarship in *Politica* than in the considerably longer *Leviathan*. Lawson openly engages with the literature of office from Aristotle and Cicero to the contemporary treatises of European scholars such as Adam Contzen, Christopher Besold and Henning Arnisaeus. He would impress his authority on the unlearned by different means and occasionally he turns to include the very learned; the audience is as potentially broad and in its diversity needs reaching, no less than was the case for Hobbes.

What little one can piece together of Lawson's intellectual environment suggests that his sense of audience may have been an extrapolation from the world immediately around him – which can hardly be said in the same way for Hobbes writing from the Parisian hothouse of an exiled court. Lawson's patrons the Mores of More in Shropshire were most unbending parliamentary gentry. They were highly literate and intensely jealous of their position, responsibilities and religion. He acted for them as educator and educational advisor, he exchanged books with them. By 1659–60, however, they were manifestly easing their way towards an accommodation with a possible restoration. Colonel Samuel More, (1594?–1662) vehement parliamentary commander had been ejected from Cromwell's last parliament and was re-elected to the Convention Parliament that would hail the arrival of Charles. His son Richard (1627–1698) would call out the local troops in a show of newfound loyalty.¹⁹ Samuel would have his old commands confirmed by the young king, a great relief as the family had impoverished itself in the fight against the old.

At one level, Lawson's *Politica* is a theoretical rationale for such elite manoeuvrings. The rhetoric of rights, tyranny, ancient constitution, the continuance of the Reformation, of citizenship and community is an echo

¹⁸ *Lawson*, *Politica*, 122.

¹⁹ *Conal Condren*, *More Library Salop.*, in: *Library History*, 7 (1987), 141–161; *Richard More*, *The Defence of Richard More Against the Rev. Mr. Billingsley's Charges* (MS circa 1681 in private hands). I am grateful to Marian Roberts for a transcript.

of parliamentary defence of offices, against the threats and machinations of the monarch and his advisors. They are what one might superficially think now to have been the hall-marks of republicanism, radicalism and even levelling. What they show, however, is the way in which general vocabularies of politics can house a diversity of doctrinal force. The language shaping protest in the 1640s could effectively be turned to amelioration in 1660. Lawson's commitments allow, with some trepidation, for the return of the king. The wars, he admitted, had not been a simple matter of black and white; good and bad on both sides, there had been confusion all around. Assigning blame is dangerous, especially where information is incomplete; explanation that we might learn, settlement that we might live must take priority.²⁰

Indeed, one major conceptual theme of *Politica* is exactly the imperative of submission in the name of peace. Christianity enjoins peace, obedience is due to the higher powers even in the case of usurpation, suffering rather than disruption, is virtue. Moreover, the very notion of a political order entails subjection to a sovereign power, the source of what, after Christopher Besold, he refers to, as *personal* majesty. So, to live in a political regime is, by definition to be subjected.²¹ Consider then, the behaviour of the Apostles; even under the most trying and provocative of circumstances they were prepared to suffer.²² In such statements, especially in the contexts of the discussion of tyranny and usurpation, we find an engagement theory re-affirmed. In 1660, 1649 might seem to be just around the corner.²³ And if we stopped with the well sustained image of the subject of *personal* majesty in a political order, Lawson would be Hobbes: "... there are two integral parts of a commonwealth, *pars imperians*, the sovereign [and] *pars subdita*, the subject".²⁴ That is, as Hobbes had argued in *Leviathan*, the state was definitionally composed of two relational offices, those of sovereign and subject; the office of one was to rule and protect, of the other to obey. It had been a draconian simplification of theories of office. At once it unambiguously extended a notion of office to everyone but in such a way as to deny the subject or the citizen (the words could be subversively synonymous for Hobbes), the traditional language of action around which defence of office could be organised.

Lawson's position, in this respect was, however decidedly more nuanced. Simply to recognise the proper submission and passivity of the

²⁰ Lawson, *Politica*, 110–123, 236–239.

²¹ Lawson, *Politica*, 41–57.

²² Lawson, *Politica*, 223.

²³ Lawson, *Politica*, 63 ff., 223 ff.

²⁴ Lawson, *Politica*, 218.

pars subdita, those seen under the office of subject, was to provide an incomplete picture of human political identity. Hobbes, like Bodin before him, had collapsed citizen into subject initially in *De cive*; so Lawson (loftily ignoring Hobbes), set about resurrecting their distinctive natures. Bodin, he remarked, “mistakes much by confounding *civis et subditus*”.²⁵ The laudably compliant example of the Apostles in Rome notwithstanding, the Christian gentleman, he insists, is also an Englishman, a citizen, *civis*, of a divinely ordained community conceptually independent of any political form erected or impressed upon it. This community is the possessor of *real* majesty and all the time it is in tact, the subject of a polity remains a citizen.²⁶ There is, then, always a dual office of political being and a bifurcation of sovereignty itself. Hence without pre-empting the informed judgement of his betters, Lawson provided a casuistic language that might be turned without strain or dishonour by men such as his patrons to justify obedience to a new order, or vindicate disobedience in the name of defence of a prior community, a self-defence as one of its fellows, *cives*. The settlement, as it were, was properly a search for *personal* majesty by those possessing *real*.

For Lawson, as for Hobbes, the issue of ecclesiastical settlement was as important as the civil one and here too Lawson insisted on a duality of official identity. The member of an ordered church, one subject to it, was also a believer in Christ, a member of a Christian community. Indeed, ecclesiology was something of a clarifying model for civic relationships. Church and state were parallel orders of subjection, and an ecclesiastical community, a church of believers was conceptually and historically prior to any church form. Hence there was the need to understand when and how the clerical élite might settle or separate, – an action analogous to “resistance”.²⁷ Rather, one may say, “soul-defence” was a the ultimate “self-defence”.

Again, we can be specific about a part of Lawson’s audience; socially humble they might have been but they were that learned few for whom he claimed not to write, but to whom he turned, appealing to them to be less punctilious and disputatious, to accept the imperfections of the world in order to fulfill their primary office of serving the sinful. When he begged such men, whom he claimed he knew and respected, one can be confident that he had in mind figures like the sectarian scholar of Biblical languages Francis Tallents (1619–1708), a courier of correspondence between Lawson and Baxter, who himself, the apotheosis of fissi-

²⁵ *Lawson*, *Politica*, 223.

²⁶ *Lawson*, *Politica*, 30, 223.

²⁷ *Lawson*, *Politica*, 18, 31–33; *Conal Condren*, *George Lawson’s “Politica” and the English Revolution*, Cambridge, 1989, 43–48.

parous disputation was wavering between conformity and non-conformity until the relentless nature of the Church of England settlement became clear after 1662.²⁸

Conceptually, Lawson remains consistent in crafting a vocabulary of conformity, allowing always in the last analysis the duty of the believer, to separate when a church is irredeemably corrupt; the subject of ecclesiastical rule can reassert the office of citizen, or must remember that the duty of subjection is absolute only to Christ. True citizenship in an ecclesiological context awaits the saved in Heaven, the unalloyed city of God.²⁹ This requirement to separate *in extremis*, of course, opened the door to the most disruptive behaviour in the name of subjection to God's commands. It was a danger Lawson confronted directly. In 1660, as had been the case in the 1640s, those who ventured into print insisting on dogmatic and unbending models of church government and practice, remained part of the problem, just as they had been for Hobbes.³⁰ So, just like Hobbes, Lawson narrowed the scope of what beliefs might be necessary for salvation, consigning the vast bulk of Christian belief, practice and institutional arrangements to the realm of *adiaphora*, that which might be adjusted or left alone in the name of peace and good order. It was on the basis of this distinction that he could claim that even the pristine church of the New Testament was not necessarily binding for the modern world, reason of church could allow changes according to circumstances. Foremost among these was the perceived benefit of having a national church. Such a church, Lawson accepted, is not required for salvation, it is uncommanded and its prelates can claim no special apostolic succession; but, it is, he argued, desirable and permissible in the search for an acceptable settlement.³¹ The tight interplay between the parallel vocabularies of action in church and state I have discussed elsewhere; and central to them is the casuistic extension of a heightened sense of *adiaphora* to the question of settling the state as well as the church.³² But what was the downward reach of his arguments beyond the clerical nor political élite? The extensive range of the ecclesiological doctrine must needs implicitly be far given the equality and undifferentiated subjection of all souls before God. Yet the secular dimension of Lawson's case, albeit in a sense derivative of ecclesiology, stops well short of this theological egalitarianism.

²⁸ Conal Condren, George Lawson's "Politica", 18.

²⁹ Lawson, *Politica*, 252 ff., 263: George Lawson, *Magna charta universalis*, 1665, 114.

³⁰ Lawson, *Politica*, 257–62.

³¹ Lawson, *Politica*, 189 ff.

³² Conal Condren, George Lawson's "Politica", 43–48, 196–204.

The fragmentary evidence of local audience is tantalising. The small parish of More was scattered between Bishops Castle, the Clun forest and the foot of Long Mynd near the wild Welsh border. Socially, it was presumably no less hierarchical than the rest of rural England. Yet in general terms, also like most of England, it was without public servants and bureaucracies. Consequently, it had to be participatory and inclusive. Indeed, I increasingly suspect that what we now take to be republican political theory was a specific co-option of the well distributed language of organisational survival only later massaged into a Foxian martyrology. Every corporation and probably every village was, as Cavendish put it, “a petty free state”, whether “Against monarkey”, or not.³³ One of Lawson’s earliest parish record entries elliptically reports that the people of the parish of Mainstone rejected the idea that the office of church warden be restricted to the wealthier cottagers who should represent the poorer.³⁴ Surviving fragments of More life similarly suggest a generally participatory ethos. A local yeoman’s daughter, later to become the mistress of the gentleman of the manor seems to have been conducting litigation; and an extensive teaching library given to the parish after Lawson’s death assumed literate church wardens for it to operate properly.³⁵ For, the deed of gift stipulates that they had to account to the village community annually for its use and condition. It assumes, in short a relationship of office between wardens and villagers and the wardens might well have been answerable to the larger body until well into the eighteenth century, for only after 1730 did they start putting crosses for their names.³⁶ Lawson could well have been writing to embrace many of the villagers whose communal face he might imagine from his study. In one sense, the very nature of his conceptual categories require that he was. Words like Englishman, Protestant, Christian and subject would have to be given a theologically worrying exclusivity to be denoting only the privileged.

It is in this context that we now need to turn to Lawson’s concept of representation; exactly as with Hobbes it is construed as a central office of sovereignty. Each, though Hobbes more consistently, is insistent on a distinction between officers and representatives. As Lawson puts it, powers are derived from the larger whole; but (somewhat equivocally) officers more than representatives are accountable to that body.³⁷ Then,

³³ William Cavendish, *Duke of Newcastle*, Advice, 1659/60, (Clarendon MS 109).

³⁴ Conal Condren, George Lawson’s *Politica*, 89–90.

³⁵ Shropshire County Records Office, Sir Jasper More Papers relating to the 16th and 17th centuries. The Mss include the Deed of gift.

³⁶ The Register of More, transcribed by the Rev. E. W. Cockell, London, 1900, 56.

as firmly as Hobbes: representation is irrevocable, the representative stands, acts for, effectively is the represented – the very relationship Lawson’s early parishioners had rejected with respect to the office of church warden. As Lawson revealingly remarked, the representative is a synecdoche of the whole, not properly, that is literally the whole, but the means by which it acts, being accountable only to later representatives.³⁸ This means immediately that in judging, for example, those in parliament, we must, he insisted, consider under what capacity, or office, they are acting. Many in parliament are officers, but the parliament as such is a representative, an office of a very different sort.³⁹ Yet, late in the argument in what may have been a hurried act of recapitulation, Lawson blurs the distinction, associating representatives with *personal* majesty. This would suggest either that *personal* majesty is not accountable, or that representatives are only officers. Each possibility is contrary to the general thrust of all that has gone before.⁴⁰

Mostly, then, by a capacious notion of representation, all physical individuated members of a church or by extension a state are recognised, and included, even Colonel Rainborough’s “poorest he” in the country. But insofar as they are subsumed by a representational synecdoche they have no allowable independence of action. The same holds for women, children and servants, so that every *civis* is in a microcosmic sense a representative. Thus the traditional vocabulary of social action tokenistically encompasses the common man who might be seen as enjoying an office he can hardly defend for himself. This is little different from Hobbes’s position or the functioning of his very similar notion of representation in which the sovereign is the unaccountable representative of the whole but to whom all officers of the commonwealth are themselves accountable. For both men also, the contingency of political representative form, the malleability of post-civil war society is acknowledged in a flexible adiaphoristic generality. Hobbes much preferred monarchy, but did not see democracy as mere anarchy loosed upon the world. For Lawson absolute monarchy was not beyond the bounds of sovereignty theory, it was, rather, simply un-English. Indigenous traditions carried much weight with him. Yet, even here, civic representation as expressed in the counties may be good; recapturing something of the ancient constitution would certainly be certainly desirable, but these remain matters of political indifference.

³⁷ Lawson, *Politica*, 156–7.

³⁸ Lawson, *Politica* 211.

³⁹ Lawson, *Politica*, 157.

⁴⁰ Lawson, *Politica*, 221.

This recognition of the need to map representative forms in prospective, general and flexible terms in the name of a settlement had as its corollary the need to re-draw the permissible limits of social action; that is, to specify the vocabulary of social description and re-description. Aristotle's *Rhetoric* had provided a prescient hint for the anonymous and heterogeneous world of print. The rhetor before a substantial and distant audience must, Aristotle remarked, produce a large-scale, rough shadow-sketch, (*skiagraphia*) like the scene-painter of the theatre.⁴¹ The dramatic image of *pictura ut poesis* was not developed but Aristotle probably had in mind the traditional ploy of amphiboly, the use of words in negotiable ways to catch the varying understandings of different people in the same semantic nets; terms that might perforce be evasive, casting shadows of generality over specific meanings. I have already pointed to Lawson's facility in adapting a vocabulary of aggression to one of amelioration: the language of parliamentary defence against Charles I might even encompass the restoration of his son. Additionally, the notions of the common good of the commonwealth, or of its dissolution, death, have this quality for both Hobbes and Lawson. The form and exact causes of dissolution are of less significance than its being the point beyond which all permissible political descriptions of the world are irrelevant.

Hobbes, however, had a liking for simple Ramist dichotomies to affect a similarly generalising embrace. The world is divided into states of peace and war. The main terms of social action are thus obedience or rebellion potentially leading to a dissolution, a war of all against all. Such dichotomising severely restricted the possibilities of re-description.⁴² Formally, he allowed the possibility of self-defence, but only by subverting its social significance. Most obviously he allows this right exclusively to the isolated individual, thus nullifying cohesive social action. Less obviously, it is a right affirmed in an argumentative context that starkly, ramistically, opposes right and duty, freedom and obligation, so prohibiting the easy slippage of right to duty so characteristic of the rhetorics of defence of office. In this way, the force of Hobbes's argument was to deny self-defence or the more amphibolous resistance as possible re-descriptions for rebellion. It was according to Hobbes confusion on such matters as the proper meanings of words like right and liberty that had caused such chaos, obscuring the real significance of the offices of subjection and rule.

To reinforce the point, he tried to purge the language of the very word tyranny, the description of rule most likely to be conjoined with a casu-

⁴¹ Aristotle, *Rhetoric*, trans. J. H. Freese, Cambridge Mass.1975, 422/423.

⁴² Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge 1996, 316–26.

istry of self-defence, or office-defence and tyrannicide by the ruled.⁴³ The reasoning had been most explicit in *De cive* and the tactic was typical of Hobbes's penchant for dissolving conceptual problems by semantic analysis. Either there is a commonwealth and thus an order of subjection which denies the word tyranny any conceptual space of its own; or there is no commonwealth, hence no hierarchy and so the word enemy is proper and sufficient to a condition of war.⁴⁴ The simplification of the vocabulary of action is thus a correlate of the re-specification of social office. The fly, as Wittgenstein might have put it, is thus let out of the bottle.

It was to such censorious linguistic reforms that Lawson himself had objected in 1657 and in 1660 set about providing a more complex sense of office and attendant vocabulary of political description.⁴⁵ A more elaborate language of casuistry at once kept alive the very possibilities that he wanted to downplay in the name of settlement, so sustaining a residue of Parliamentary integrity important to the honour of men like Sam. More. The result is a distinct ambivalence in *Politica* as a whole. As I have indicated, on the one hand, there is a clear rhetoric of obedience centred on the terms subjection, submission, rule, order, *personal* majesty peace and settlement. Rebellion is predictably wicked, but this one word cannot exhaust the terminology of conflict. So, on the other hand, there is for Lawson within the conceptual world of commonwealth relationships also a vocabulary of justice, equality, right, citizenship community, *real* majesty and self-defence and tyranny. It is this casuistic armoury in the name of an office of citizenship and a patriotic community's *real* majesty that is available to the representatives of the whole population. The representative office is the protection of this extra political sovereignty. In this way, Lawson's casuistry is quite unMachiavelian. He does not justify in terms of pure emergency; but rather, and more typically his casuistry is extensive: to justify departing from the requirements of one set of obligations, one extends the claims of alternative virtues and duties. Casuistry, in short was the mediation of the claims of office and as such was a primary idiom of moral theorising. For this, of course, an elaborate moral vocabulary is the necessary precondition.

It becomes apparent that for both Hobbes and Lawson a common language, shared, stable, discriminate provides the necessary condition for describing the political world, ascertaining and judging actions within it.

⁴³ *Hobbes*, *Leviathan*, 130, 226.

⁴⁴ *Thomas Hobbes*, *De cive*, 1642, 1646, chapter 7.

⁴⁵ *George Lawson*, *An Examination of the Political Part of Mr. Hobbes, His Leviathan*, 1657.

Lawson provided a sufficiently refined vocabulary for any set of events or possibilities to be redescribed through it but did not offer certain criteria to determine when a casuistic redescription might be properly required (far less of a problem for Hobbes). But that was not an issue to explore in 1660 where the requirements of settlement were paramount. The closest we get is a narrative and analysis of the civil wars structured by his own conceptual terms and shaped towards that allusive settlement.⁴⁶ Lawson was fully aware that one man's rebellion might be another's justifiable resistance or self-defence. Indeed, the images, myths and memories of the civil wars were formidable barriers to settlement. In the end, despite some disingenuous anti-Stuart insinuations from behind a litotic veil of ostensible ignorance, that whole divisive vocabulary of tyranny and rebellion deployed on either side must be seen as improper *paradiastole*: because he concluded, the very order of politics, of proper subjection and *personal* majesty was dissolved and with it the relevance of any set of political descriptions and accusations applied to those acting after its dissolution.⁴⁷ It was a strikingly Hobbesian linguistic point. In a world without political order, there could be no rising up against it. What was left, however, after the dissolution was not a war of all against all, but the bleeding community from whose *real* majesty a new order of subjection and *personal* majesty might be erected. So, as Hobbes conjured away the possibility of tyranny, Lawson spirited away rebellion: another fly from the bottle.

There is nevertheless a heightened sense that there are difficulties in prospective global commands which Hobbes's simpler conceptual formulations were clearly designed to avoid. In true Protestant spirit Lawson provided conceptual linguistic tools for reader to judge in situations of last resort; in part it gives the impression of a proffered resource of casuistic justification of uncertain reach. In sum, the issue embedded in Lawson's work was that which pervaded "resistance" literature. It was a matter of specifying the extent, entailments and interactions of offices and what might be done in their defence against what sort of abuse. As political beings are constructed of duplex offices in potential tension, he could hardly evaporate the problems as did Hobbes by emptying a notion of the office of the ruled of all duties but obedience. It is little wonder that an air of ambivalence escapes from Lawson's incomplete and ambitious sketch of sovereignty.

A summary marginal gloss in the second edition of *Politica* at once exploits and compromises this balanced if diffident offering. The rele-

⁴⁶ *Lawson*, *Politica*, 229 ff.

⁴⁷ *Lawson*, *Politica*, 233–4.

vant passage is one in which Lawson had been discussing what the “people” might do as members of a prior community and as possessors of *real* majesty. He did not, and could not consistently write of them as subjects. As he would later categorically insist, insofar as resistance is the act of a subject against a sovereign it is rebellion and no man may “justify the resistance of a subject as a subject”.⁴⁸ So, a notion of office other than subjection was needed to address the issue. Moreover, his tone is both cautious and indirect. Some tell us, he remarked, that there is no right that may not be defended. The marginal gloss dispenses with the caution and the conceptual discrimination between subjects and people so central to Lawson’s case. “Subjects”, it reads, “may defend their rights”.⁴⁹ When I first drew attention to this I had assumed that it had been Lawson’s printer Starkey who had produced the revealing if ad hoc conceptual blurring in the process of correcting and modernising the spelling from the first edition. I now suspect that this was not so. Two further marginal glosses have a similar stamp about them. First, there is an ambiguous redaction where Lawson is formally introducing his distinctions between *real* and *personal* majesty. The passage is signalled by the marginal claim that “majesty is in the people really &c” where “really” can be a cognate of *real* majesty or be making the more far-reaching claim that sovereignty is only, or properly with the people.⁵⁰ Later we find Lawson cautiously and indirectly relating that prelacy and hierarchy have been held by some to be necessary conditions for popery. This may, of course, have been little more than a use of litotes to promote what he genuinely believed; but in the uncertainty of 1660 suspicions of bishops needed to be broached with care lest viable options for ecclesiastical settlement were foreclosed. In 1689 not so. The marginal gloss again simply affirms an immediate causal relationship between prelacy and popery.⁵¹ Behind these peremptory alterations may well lie the hand of Richard More.

Just prior to his election to Parliament in 1681 More had found it necessary to defend himself against charges of republicanism and Presbyterianism.⁵² James II had him removed as a commissioner for peace in 1687, but in keeping with his policy of trying to buy off potential enemies had More re-instated in the following year. When James was shortly after forced to flee the country, the More who had gathered troops to

⁴⁸ *Lawson*, *Politica*, 232.

⁴⁹ *Lawson*, *Politica*, 67.

⁵⁰ *Lawson*, *Politica*, 45.

⁵¹ *Lawson*, *Politica*, 269.

⁵² *More*, “The Defence of Richard More Against the Rev. Mr. Billingsley’s Charges.”

encourage the restoration of the young Charles II now summoned Shrewsbury to support the invading William of Orange. In the Convention Parliament that followed, he was particularly busy, being on some 29 committees.⁵³ His sponsoring the re-publication of Lawson's *Politica* would have been most appropriate to his activities and status. A major issue in the whole allegiance crisis that followed the Revolution was how to describe what was going on and hence who could do what and in which capacities. Lawson's work provided the language in terms of which legitimising sense could be made of the situation. After a dissolution of the government, the Convention parliament could well be seen not as a parliament per se, for that status made no sense if the system had been dissolved. Rather, it took shape as an extraordinary representative body of the people and so was an expression of the *real* majesty that might authorise a new regime; Lawson's language converted 1689 into 1660. Now, as I have suggested above, in Lawsonian terms the representatives might effectively be the people for the purposes of all social action. If this is so, someone acting in the capacity of representative might have seen little reason for Lawson's careful discriminations between what as citizens people may do and as subjects they may not. By the same token, little sleep would be lost over "majesty being in the hands of the people really &c" when on either reading, it was really in the hands of the representatives &c. There is then, an ironic poignancy in the fact that Lawson's argument at once provided a theory of representation, which for those assuming the office of representative, made his semantic care irrelevant or even irksome. In this way, the second edition is a second text for the final crisis of seventeenth-century settlement, being marginally adjusted to become more usable as a piece of casuistry for the élite, whose authority of office was enhanced only by a nodding recognition of the traditionally subsumed common man and in whose hands England would remain until.

⁵³ For More's late career see *Basil Duke Henning*, *The History of Parliament: The House of Commons, 1660–1690*. The History of Parliament Trust, Secker and Warburg, 1983, 96.

The Political Theory of Non-Resistance in Restoration Scotland 1660–1688*

By Clare Jackson, Cambridge

In the summer of 1670, the archbishop of Glasgow, Robert Leighton, led an Episcopalian evangelising mission to the Presbyterian heartland of south-west Scotland. Whilst on tour, he was surprised to observe that “every pedlar and mechanic, who should be occupied in the business of their calling ... they forsooth, must be handling the helm of government, and canvassing all the affairs of church and state”.¹ His impressions were shared by another member of the proselytising expedition, Gilbert Burnet, then Professor of Theology at the University of Glasgow. For his part, Burnet pronounced himself “amazed to see a poor commonalty so capable to argue upon points of government, and on the bounds to be set to the power of princes in matters of religion”.² Wherever the Episcopalian party visited, they encountered crowds who “had texts of scripture at hand, and were ready with their answers to anything that was said to them ... [even] the meanest of them, their cottagers, and their servants”.³ As far as Burnet and Leighton were concerned, the common man in Restoration Scotland appeared only too well apprised of the potential for engaging in popular resistance.

Historiographical orthodoxy has long shared Burnet’s inclination to depict the Restoration as a “mad roaring time, full of extravagance”: the last era in Scottish history when the civil and ecclesiastical authorities embarked upon a ruthless and systematic attempt to secure political loyalty and religious conformity by persecutory means.⁴ Describing the enactment of a comprehensive range of coercive measures designed to enforce Episcopalian conformity upon a predominantly Presbyterian population, the nineteenth-century positivist, Henry Buckle, judged the

* I am grateful to *Mark Goldie* for commenting on an earlier draft of this chapter. Seventeenth-century spelling and punctuation has been modernised.

¹ *R. Leighton*, *The Rule of Conscience*, in: W. West (ed.), *Remains of Archbishop Leighton*, London, 1875, 281.

² *G. Burnet*, *History of My Own Time*, O. Airy (ed.), 2 vols., Oxford, 1897–1900, vol. 1, 524.

³ *Burnet*, (n. 2), vol. 1, 524.

⁴ *Burnet*, (n. 2), vol. 1, 220.

years between 1660 and 1688 to be “a tyranny, so cruel and so exhausting, that it would have broken the energy of almost any other nation”.⁵ Legislative provisions were passed rendering preaching at unlicensed conventicles a capital offence, while landlords were made responsible for the religious conformity of their tenants and heavy fines were imposed for non-attendance upon heritor and tenant alike. Amid what popularly became known as “the Killing Times”, alienated contemporaries regularly deplored what they perceived to be a thoroughly benighted and oppressed nation. Drawing attention to the sufferings of his fellow Presbyterian nonconformists in a treatise written in 1687, the Covenanter, Alexander Shields, portrayed an administration whose abuse of “that monster of prerogative”, far surmounted “all the lust, impudence and insolence of the Roman, Sicilian, Turkish, Tartarian, or Indian tyrants that ever trampled upon the liberties of mankind”.⁶ Two years later, the English Whig, James Welwood, confirmed that “if one were to draw the scheme of one of the most despotic governments in the world”, it would not be necessary to search as far afield as Constantinople or Moscow for inspiration, since “Scotland alone might sufficiently furnish him with all the ideas of oppression, injustice and tyranny concentrated for the space of twenty years and upwards in that kingdom”.⁷

Underpinning the enduring historiographical attraction of studying ideas of popular resistance in Restoration Scotland was first, a recognition of the way in which such notions resonated deeply with earlier Reformation traditions of Calvinist resistance theory and the radical legacy bequeathed by the Covenanted experience of the mid-seventeenth century civil wars. Defences of popular resistance in the late-seventeenth century continued to draw inspiration from ideological propositions expounded most prominently by earlier Scots writers such as John Knox, George Buchanan and Samuel Rutherford. Secondly, the re-establishment of Presbyterianism in Scotland in 1690 quickly allowed its apologists to present successive chronicles of the sufferings of their persecuted brethren amidst the carminated fields of Restoration Scotland with varying degrees of partisanship. As early as 1689, for example, the anonymous author of a broadside entitled *The Scottish Inquisition* proclaimed his intention of speedily producing “a martyrology of these

⁵ H. Buckle, *History of Civilisation in England*, 3 vols., Cambridge, 1899–1909, vol. 2, 379.

⁶ [A. Shields], *A Hind let loose; Or, An Historical Representation of the Testimonies of the Church of Scotland, for the Interest of Christ; With the true State thereof in all its Periods*, [Edinburgh], 1687, 152.

⁷ J. Welwood], *Reasons why the Parliament of Scotland Cannot Comply with the late K. James’s Proclamation sent lately to that Kingdom, And Prosecuted by the Late Viscount Dundee*, London, 1689, 1.

times”, enabling “the world to know as well the faithfulness, patience, courage and constancy of these who suffered, together with the equity of their cause ... [and] the inhumanity, illegality and severity of their cruel and bloody persecutors”.⁸

Yet although debates regarding the controverted legitimacy of popular resistance formed the chief ideological leitmotif during this period, analysis of the political theory of non-resistance in Restoration Scotland has hitherto attracted little scholarly interest or attention. For accompanying the broad spectrum of legislation enacted against political disloyalty and religious nonconformity was an equally comprehensive ideological defence of the ideas of non-resistance and passive obedience drawing authority from a range of historical, legal and Biblical sources. This historiographical distortion is not, however, unique to early modern Scotland since the political theory of non-resistance has been recognised as being “the most consistently misunderstood element in post-Reformation political thought”, easily dismissed as a servile and sycophantic rationalisation of brutal tyranny and oppression.⁹ Nevertheless, the very virulent and extensive way in which ideas of popular resistance were continually reiterated and defended indicates the strength of opposing ideological traditions which denounced such claims. Observing the prevalent acceptance of the idea that subjects were obliged to obey the commands of their superiors without reserve, for instance, one hostile commentator remarked in 1689 that “this doctrine, in this last age, has been so importunately obtruded upon the people, both from the pulpit and the press, that the most part [have] believed it to be a truth without ever examining it”.¹⁰ Since a similar charge could as well be levied at subsequent historians of Restoration Scotland, the doctrine of non-resistance demands our attention.¹¹

⁸ *Anon.*, *The Scotch [sic] Inquisition; Or A Short Account of the Proceedings of the Scottish Privy-Counsel, Judiciary Court, and those Commissionated by them, Whereby the Consciences of good Men have been Tortured, and the Peace of the Nation these several Years past exceedingly Disturbed, and Multitudes of Innocent People cruelly Opposed, and inhumanely Murdered*, London, 1689, 2.

⁹ *M. Goldie*, *Tory Political Thought 168–1714*, University of Cambridge unpublished Ph.D. dissertation, 1978, 6. For a parallel account of the popularity of ideas of non-resistance and passive obedience in Restoration England, see *M. Goldie*, *Restoration Political Thought*, in: L. Glassey (ed.), *The Reigns of Charles II and James VII & II*, Basingstoke, 1997, 12–35.

¹⁰ *Anon.*, *A Vindication of the Proceedings of the Convention of Estates in Scotland & c.*, London, 1689, 15.

¹¹ For a fuller treatment of this subject, see *C. Jackson*, *Royalist Politics, Religion and Ideas in Restoration Scotland 1660–1689*, University of Cambridge, unpublished Ph.D. dissertation, 1998.

Within the space available to consider ideas of non-resistance and passive obedience in late-seventeenth century Scotland, this chapter begins by outlining the theoretical ways in which contemporary ideas of passive obedience and non-resistance were predicated upon particular interpretations of the origins and nature of the Stuart monarchy. It then considers the manner in which non-resistance writers rejected their opponents' defences of resistance as not only founded upon erroneous grounds and presented in disingenuous terms, but also of fatally destructive consequence for the body politic if accepted. For while it is argued by other contributors to this volume that early modern resistance theory can often be characterised by a prevalent concern to eschew any acknowledgement that its adherents were in fact engaging in resistance *per se*, this distinction was invariably dismissed as semantic by their opponents. As this chapter demonstrates, for members of the Stuart administration in Restoration Scotland theoretical distinctions between licit restraint of princes and anarchic violence were often considerably less apparent in practice. The chapter then investigates the way in which the Catholicising policies pursued by James VII and II between 1685 and 1688 placed particular pressure on ideological adherents of theories of passive obedience and non-resistance with the result that many were reluctantly obliged to translate such precepts into practice in order to register opposition to their monarch's actions. It concludes with an evaluation of the fatally destructive effects of this experience within the context of the allegiance debate provoked by the Williamite Revolution.

I.

In order to understand the theoretical reasoning which lay behind defences of passive obedience and non-resistance, it is necessary to investigate the notion of early modern magistracy more closely. In the aftermath of the sixteenth-century Reformation, theories of political obligation across Europe reinforced the need for subjects not only to identify the relevant authority to whom obedience was due, but also to understand the ways in which that authority had originated and to be aware of the extent of such obligation. Rejecting classically Aristotelian notions of mixed states, Continental theorists, most prominently Jean Bodin, increasingly argued that political sovereignty had to be undivided in order to prevent civil maelstrom. Undivided sovereignty could be variously lodged in a king, the aristocracy or the people, but was essential since it represented the defining quality of a state.

In Scotland, the monarch was universally identified as the political authority to whom obligation was required. Moreover, early modern

Scots also believed that they were subjects of the most ancient monarchy in the world. The historical materials required to sustain such claims were to be found in the fourteenth-century national myth of origin, largely created by John of Fordun who had systematised various contradictory myths concerning the elopement of the eponymous heroine, the Greek princess, *Scota*.¹² The daughter of an Egyptian Pharaoh, *Scota* and her successors had allegedly travelled through Spain and Ireland before finally settling in Scotland, at which time the first Scottish monarchy was founded in 330 BC by their descendant, the mythical Fergus McErch. In addition to providing an account of the origins of the Scottish monarchy, the *Gathelus-Scota* myth also became the polemical device by which generations of Scots rebutted English claims that the Scots had traditionally paid homage to their English superiors.¹³

In this manner, enthusiastic obedience to the Scottish monarchy was not only widely perceived as axiomatic during the Restoration, but attention was also frequently drawn to the way in which the longevity of the Scots royal line bore favourable comparison to England's more turbulent monarchical history. At the time of Charles II's restoration in 1660, for instance, Scots pamphleteers eagerly extolled at length the fact that "monarchy has been the form of state policy in Scotland near these 2000 years".¹⁴ In 1681, James Dalrymple, Viscount Stair, dedicated his celebrated *Institutions of the Law of Scotland* to Charles II, asserting that "although we do not pretend to be amongst the great and rich kingdoms of the earth; yet we know not who can claim preference in antiquity and integrity, being of one blood and lineage, without any mixture of any other people, and have continued so above two thousand years".¹⁵ With reference to notions of political compliance, increasingly sophisticated means were also employed to celebrate the 'uninterrupted obedience given by this nation to an hundred and ten kings, in two thousand years time, by exact calculation'.¹⁶ In 1661, for instance, the ardent royalist,

¹² See John of Fordun's *Chronicle of the Scottish Nation*, W. Skene (ed.), 2 vols., Lampeter, 1993 and W. Matthews, *The Egyptians in Scotland: The Political History of a Myth*, in: *Viator*, 1 (1970), 289–306.

¹³ See R. Mason, *Scotching the Brut: Politics, History and the National Myth of Origin in Sixteenth-Century Britain*, in: R. Mason (ed.), *Scotland and England 1286–1815*, Edinburgh, 1987, 60–84.

¹⁴ J. I., *A Short Treatise, Comprising a brief Survey of the beginning and continuance of Monarchical Government in Scotland*, Edinburgh, 1661, Dedication, 2.

¹⁵ J. Dalrymple, Viscount Stair, *The Institutions of the Law of Scotland, Deduced from its Originals, and Collected with the Civil, Canon, and Feudal-Laws and with the Customs of Neighbouring Nations*, Edinburgh, 1681, Dedication.

¹⁶ Sir G. Mackenzie, *A Discourse concerning The three Unions between Scotland and England*, in: T. Ruddiman (ed.), *The Works of that Eminent and Learned*

Walter Chieslie, arranged for a Latin motto declaring *nobis haec invicta miserunt 108 proavi* (“to us these things unimpaired 108 ancestors have sent”) to adorn the drawing-room ceiling of his residence at Dalry House near Edinburgh.¹⁷ In 1683, this universal interest in the history of the venerable Scottish monarchy was given iconographic status by Charles II who commissioned the Dutch painter, Jacob de Wet, to produce 111 portraits of the entire line of Stuart kings to hang in his palace at Holyroodhouse.¹⁸

Nevertheless, although the monarchy was universally identified as the political authority to whom obligation was required in Scotland, fundamental differences surrounded the nature and extent of this sovereignty and the obligations it entailed, generating divergent notions regarding the degrees of resistance that could be accounted permissible. Hence understanding the manner in which Fergus I had been crowned King of Scots in 330 BC remained pivotal to political theorising about resistance, since early modern controversies over the formation of his government were largely based on two rival interpretations which both identified a different *ius naturale* as the effective basis of political obligation.

Of central importance for theories of non-resistance and passive obedience was the belief in the divine right of kings, whereby God appointed rulers as his representatives on earth, meaning that the laws enacted by such rulers derived from their God-given right and could effectively be regarded as God’s law. In 1684, the Lord Advocate of Scotland, Sir George Mackenzie of Rosehaugh, composed a tract entitled *Jus Regium* with the unambiguous purpose of demonstrating that “our monarchs derive not their right from the people, but are absolute monarchs, deriving their royal authority from God Almighty”.¹⁹ Dismissing all suggestions that the government of Scotland was based on the unstable constitutive power of the community, this theory of the divine right of kings had been most clearly articulated in the early-seventeenth century by James VI and I for whom kingship represented the “true pattern of Divinity”.²⁰ Associated with such ideas of the monarch as God’s vicegerent

Lawyer, Sir George Mackenzie of Rosehaugh, 2 vols., Edinburgh, 1718–22, vol. 2, 650.

¹⁷ J. Smith, Dalry House: Its Land and Owners, in: Book of the Old Edinburgh Club, 20 (1935), 27.

¹⁸ See S. Bruce and S. Yearley, The Social Construction of Tradition: The Restoration Portraits and the Kings of Scotland, in: D. McCrone, S. Kendrick and P. Straw (eds.), The Making of Scotland: Nation, Culture and Social Change, Edinburgh, 1989, 175–87.

¹⁹ Sir G. Mackenzie, *Jus Regium: Or, the Just and Solid Foundations of Monarchy in General; and more especially of the Monarchy of Scotland; Maintain’d against Buchanan [sic], Naphtali, Dolman, Milton & c., London, 1684, 13.*

were notions which sought to identify royal with patriarchal power and adhered to beliefs in natural subjection by attacking “the Jesuitical and fanatical principles, that every man is born free, and at liberty to choose what form of government he pleases”.²¹ Affirming their allegiance to the exiled James VII and II in 1689, for example, the university authorities in St Andrews rejected all notions of original freedom, pointing out that “men are not dropped from the clouds, but born and educated in some family, and society, which thing is enough to destroy the vain pretence of the natural liberty, and equality of all men”.²²

Notwithstanding the potency of such ideas, it was increasingly accepted by divine-right theorists that whilst in Scripture, God had intervened directly to appoint a king for the Israelites, divinely-endowed kings elsewhere acquired their thrones by more indirect means. Despite the attraction of patriarchal theories for royalist writers, there was no attempt in Scotland, for instance, to imitate the controversies surrounding the ideas of the seventeenth-century English patriarchalist, Sir Robert Filmer, whose works were often misrepresented as implying that the authority of the Stuart kings derived in lineal descent from God’s dominion of the world to Adam.²³ As the bishop of Orkney, Andrew Honyman, recognised, “political and paternal power are different things, although they may be coincident in one and the same subject, as most probably they were in the first political governments that were in the world”.²⁴ In place of direct Adamite descent therefore, seventeenth-century monarchical theories needed to incorporate a form of designation theory into their interpretation of Scottish history, whereby some form of human intervention was initially necessary to establish the divinely-ordained magistrate.

In place of direct Adamite descent therefore, several monarchical theories were underpinned by an interpretation of Scottish history which accorded prime importance to military conquest, echoing James VI and

²⁰ *James VI and I*, *The Trew Law of Free Monarchies: or, The Reciproock and mutuall duetie betwixt a free King and his naturall Subjects*, in: J. Sommerville (ed.), *James VI and I. Political Writings*, Cambridge, 1994, 64.

²¹ *Mackenzie*, (n. 19), 24.

²² *The Address [sic] of the University of St Andrews to the King*, London, 1689, 12.

²³ See *R. Filmer*, *A Defence of the Naturall Power of Kings against the Unnatural Liberty of the People*, London, 1680; see also *R. Filmer*, *Patriarcha and other Writings*, J. Sommerville (ed.), Cambridge, 1991 and *W. Greenleaf*, *Filmer’s Patriarchal History*, in: *Historical Journal*, 9 (1966), 157–71.

²⁴ [*A. Honyman*], *A Survey of the Insolent and Infamous Libel entituled Naph-tali & c. Wherein several things, falling in debate in these times are considered ... Part I*, [Edinburgh], 1668, 29.

I's assertion that Fergus I had come from Ireland to Scotland "making himself master of the country, by his own friendship and force".²⁵ Hence 330 BC was regarded as the decisive moment in Scottish history when political authority was vested in the Fergusian line through divine designation manifested by military conquest. Emphasis upon divine designation also reduced the possibility that such claims could be nullified should the historical records regarding this alleged conquest subsequently be proved inaccurate.

In the aftermath of the unpopular Cromwellian occupation of the 1650s, however, justifications for divine-right monarchy grounded chiefly upon Fergus' conquest ran dangerously close to offering legitimations of *de facto* power. This theoretical liability was all the more important since the most common Scriptural text used to deny the legitimacy of popular resistance was Romans 13: 1–2, "Let every soul be subject unto the higher powers. For there is no power but of God: the powers that be are ordained of God". The injunction regarding non-resistance was explicit, but what was less clear was the notion of obedience unto "the powers that be". Similarly ambiguous was the other Biblical text most frequently cited to enjoin non-resistance which came from the second chapter of St. Peter's first epistle: "Submit your selves unto every ordinance of man for the Lord's sake, whether it be to the king as supreme, or unto governors, as unto them that are sent by him for the punishment of evil-doers, and for the praise of them that do well". Emphasising that it was the injunction to non-resistance which was of chief importance, a number of writers thus avoided direct engagement with the intricate debates surrounding the historical origins of the Scottish monarchy. In a posthumously-published commentary on the Petrine text, for example, Archbishop Leighton markedly denied the "need of questioning, what was the rise and original of civil power, either in the nature of it, or in the persons of those that are in possession of it".²⁶ Despite continuing to defend the vaunted antiquity of the Scottish monarchy, regarding the legitimacy of most other national monarchies, Leighton further ventured to observe that "if you will trace them quite through the succession of ages, and narrowly eye their whole circle, there be few crowns in the world in which there will not be ... found some crack or other more or less".²⁷

Despite the existence of such theoretical "cracks" regarding the historical origins of the Scottish monarchy, consensus about its absolute and

²⁵ *James VI and I*, (n. 20), 73.

²⁶ R. Leighton, *A Practical Commentary upon the Two First Chapters of the first Epistle General of St. Peter*, York, 1693, 373.

²⁷ R. Leighton, (n. 26), 373.

irresistible nature was nevertheless deemed imperative in the aftermath of the civil wars, dubbed the recent “great state-quake” by the Edinburgh minister, John Paterson, in 1660.²⁸ Arguing that if sovereignty was indivisible, monarchy was, by corollary, absolute, Bodinian theories of absolute sovereignty influenced many Restoration writers, including Honyman, who explained that “in all political societies, there is according to God’s ordinance, a supreme subject of majesty; in all these societies, the chief power is either subjected in one person, or in more persons in an united way”.²⁹ For Honyman, it was, after all, essential that in “all order, there is a necessity to arrive at something that is first, before which, or above which, there is nothing in that order”.³⁰ In the 1680s, Lord Advocate Mackenzie reiterated that if monarchy were the form of government whereby the king was supreme, he could not share his power with the nobility, since that implied an aristocracy, nor could he share his rule with the people, for that denoted a democracy. As he conceived, since “the very essence and being of monarchy, consisting in its having a supreme and absolute power ... in allowing our king to be an absolute monarch, we have only allowed him to be a monarch, and to have what naturally belongs to him”.³¹ Hence by such reasoning, “as every man is presumed to be reasonable, because reason is the essence of man, so a king is presumed to be absolute, except these limitations whereby the monarchy is restrained, could be proved by an express contract”.³² In the aftermath of the mid-century civil wars, absolute monarchy also appeared to present the greatest likelihood of preserving civil order. As Mackenzie concluded, the Scots were to count themselves fortunate indeed to live under an absolute monarch, for “though a mixed monarchy may seem a plausible thing to metaphysical spirits and schoolmen, yet to such as understand government, and the world, it cannot but appear impracticable”.³³ Moreover, in practice, while the summoning of the unicameral Scottish Parliament was widely regarded as an essential mechanism in the operation of legitimate monarchical government, defenders of absolute monarchy emphasised that not only were its powers of legislative initiative heavily circumscribed, but it also remained dependent on the monarch’s request for its convocation.

²⁸ *J. Paterson*, *Post Nubila Phoebus: Or, a Sermon of Thanksgiving for the safe and happy Returne of our gracious Sovereign, to his Ancient Dominions & c.*, Aberdeen, 1660, Dedication.

²⁹ [*Honyman*], (n. 24), 72.

³⁰ [*Honyman*], (n. 24), 72.

³¹ *Mackenzie*, (n. 19), 38.

³² *Mackenzie*, (n. 19), 38.

³³ *Mackenzie*, (n. 19), 42.

By no means, however, was the absolute monarch of late-seventeenth century Scotland *basileus* or despotical. As much in moral as in constitutional terms, Aristotelian distinctions between absolute and arbitrary monarchy still prevailed, often referred to as the difference between monarchy and tyranny. Although the monarch was *legibus solutus*, he was not freed from all laws, since the laws of God, of nature, and of nations, still bound the king as much as his subjects. A clear distinction thus prevailed between the sovereign's absolute right of liberty of action and his mere immunity from civil laws; although God's revealed law bound the king absolutely, he was accorded full scope for creative action by human laws. As Honyman made clear in 1668, the divinely-ordained monarch was "to take his direction in government, from the rational laws of the Kingdom, (which are deductions from, or determinations of, the laws of God, reason and nature to particular circumstances), agreed to, by the consent and with the good liking of the people".³⁴ Hence, as far as the common man was concerned, Mackenzie insisted that "no monarch whatsoever, can take from any man what is due to him by the laws of God, nature and nations: For being himself inferior to these, he cannot overturn their statutes".³⁵ Hence "whoever thinks he may dispense with the law, must certainly think, that he is tied by no law; and that is to be truly arbitrary".³⁶

II.

Theoretical acknowledgement of the absolute nature of the Stuart monarchy was essential in order to deduce the supreme practical obligations of passive obedience and non-resistance incumbent on individual subjects. For if, as Mackenzie put it, the monarch "be supreme, he cannot be judged, for no man is judged but by his superior".³⁷ Hence for those who sought to uphold divinely-ordained, absolute monarchy, all forms of political resistance were to be condemned wholesale. Moreover, such injunctions were reiterated with the utmost urgency for, if nothing else, the effects of the mid-century civil wars had conspired to produce a generation of Restoration Scots whose sense of the political was, above

³⁴ [Honyman], (n. 24), 75.

³⁵ *Sir G. Mackenzie*, *That the Lawful Successor Cannot be Debarr'd from Succeeding to the Crown: Maintain'd against Dolman, Buchanan [sic], and others*, London, 1684, 155. This treatise was appended to *Mackenzie's Jus Regium* (n. 19) and hence the pagination is continuous.

³⁶ *Sir G. Mackenzie*, *A Vindication of His Majesty's Government & Judicatures in Scotland; from some Aspersions thrown on them by Scandalous Pamphlets, and News-books & c.*, Edinburgh, 1683, 12.

³⁷ *Mackenzie*, (n. 19), 78.

all, highly practical. Declaring “the point of subjects resisting their sovereigns” to be “the matter of the greatest importance”, in a treatise published in 1673 Gilbert Burnet confirmed that resistance theory was “not a nicety of the schools or a speculation of philosophers, but a matter of practice ... which (if received) seems to threaten endless wars and confusions”.³⁸

The accuracy of Burnet’s assertion was confirmed from the very outset of the Restoration, as repeated acts of political violence continually provoked heated ideological debate between supporters of resistance and non-resistance. Having been shot and seriously wounded himself by an extremist Covenanter in the streets of Edinburgh in July 1668, Bishop Andrew Honyman denounced resistance on Scriptural grounds as likely to incur the pain of eternal damnation. Quoting Romans 13: 1–2, he warned in a treatise published that same year that “Christian patience and violent resistance and incompatible, there can be no Christian patience opposite to Christian submission and subjection to the powers ordained by God”.³⁹ For Honyman, those who advocated resistance in God’s name were in error, since “the Lord’s way for keeping human societies from gross disorders, [is] to allow to such as are in supreme power by lawful calling, the honour due unto their place, even although in the main things they pervert the ends of government”.⁴⁰ The formal reasoning underpinning individual subjection and non-resistance was thus the divine nature of that power, rather than the correct use of that divine power by the earthly magistrate. As Honyman reminded his readers, “though Cæsar give not God his due, yet it is Christ’s mind that we give Cæsar his due”.⁴¹ Hence, as another member of the Scottish Episcopate, Robert Leighton, made explicit, “the main ground of submitting to human authority, is the interest that divine authority has in it”.⁴² Accepting that governors frequently acted unjustly, he nevertheless insisted that “as God has ordained authority for this end ... [it] puts upon inferiors an obligation to obedience”.⁴³

Hence non-resistance theorists unequivocally rejected the principle of defensive arms which could be raised against a ruler who appeared to be ruling in his own interest, rather than that of his subjects. Mindful of the widespread devastation wrought during the mid-century civil wars,

³⁸ G. Burnet, *A Vindication of the Authority, Constitution and Laws of the Church and State of Scotland*. In *Four Conferences*, Glasgow, 1673, 6.

³⁹ [Honyman], (n. 24), 34.

⁴⁰ [Honyman], (n. 24), 8.

⁴¹ [Honyman], (n. 24), 8.

⁴² Leighton, (n. 26), 375.

⁴³ Leighton, (n. 26), 374–5.

the Stirling minister, Mattias Symson, preached before the Scottish Parliament in March 1661, advising its members to strengthen the royal prerogative as far as possible. Recognising that “if the kingdom be headless, the subjects will be brainless”, at all costs, Symson directed the assembly to “put that question about defensive arms to silence”.⁴⁴ When the debate quickly re-emerged, however, in the aftermath of the Covenanters’ defeat in the Pentland Rising of 1666, Honyman reiterated such denunciations, insisting that “albeit defensive and vindictive arms be otherwise justly founded, the defect of a lawful authority in using them against superior powers, makes them unjust and sinful”.⁴⁵ For Honyman, individual rights of resistance represented “a doctrine point-blank contrary to reason” serving only “to dissolve human societies, and all kingdoms and commonwealths, and opening a door to all seditious confusions”.⁴⁶

Agreeing with Burnet that analysis of such issues was of immediate and equal relevance to the common man and statesman alike, Honyman justified his own detailed refutation of an anonymous resistance tract entitled *Naphtali* published jointly in 1668 by the Covenanting lawyer, James Steuart of Goodtrees, and the Presbyterian minister, John Stirling. Acknowledging that it might initially seem “unreasonable to put a state to the continual pains of a base dispute with seditious pamphleteers”,⁴⁷ Honyman nevertheless considered it imperative to ensure “that the gangrene of his words may not creep further to the consumption and subversion of church and state”.⁴⁸ If nothing else, he conceded that “the man should have thanks for discovering the malicious, bloody and cruel designs of his party, that these who are concerned, being forewarned, may be forearmed”, recognising that *Naphtali*’s message “will make us wise, whether we will or not, and force us to keep our eyes in our head”.⁴⁹ When composing his tract, *Jus Regium*, in 1684, Mackenzie of Rosehaugh likewise acknowledged an intellectual debt to the writings of two earlier Scottish non-resistance theorists, William Barclay and Adam Blackwood, but pointed out that their arguments had been advanced “in

⁴⁴ *M. Symson*, *Yehoveh ve melek, or God and the King, Being The Good Old Cause*. As it was stated and discussed in a Sermon preached before His Majesties High Commissioner, and the Honourable Estates of the Parliament of the Kingdom of Scotland, at Edinburgh, on the 17th day of March 1661, London, 1661, 15.

⁴⁵ [A. Honyman], *Survey of Naphtali. Part II, Discoursing of the Heads proposed in the Preface of the former*, Edinburgh, 1669, 266.

⁴⁶ [Honyman], (n. 24), 57.

⁴⁷ [Honyman], (n. 45), 2.

⁴⁸ [Honyman], (n. 24), Preface, 12.

⁴⁹ [Honyman], (n. 24), Preface, 13.

Latin, and so [were] not useful to the people”.⁵⁰ As Covenanting violence escalated in the 1680s, Mackenzie thus conceived it essential in his role as Lord Advocate to denounce arguments for popular rights of resistance by asking publicly, “how can defensive arms be distinguished from offensive arms?”⁵¹ Moreover, even were it the case that the Scottish monarchy had been originally founded upon the basis of popular consent, Mackenzie denied the legitimacy of subsequent resistance, since this was “after vows to make inquiry, and what vow or oath could be useful, if the giver were to be judge how far he were tied, and if his convenience were the measure of his obligation?”⁵²

Seeking to refute specific claims that popular resistance was justified by the fundamental human imperative of self-preservation, Gilbert Burnet elsewhere held that it was essential to “distinguish well between the laws of nature and the rights or permissions of nature”.⁵³ His point was taken up by another Episcopalian cleric, James Craufurd, who confirmed in a polemical pamphlet directed at the radical Covenanters in 1682 that “the great fallacy is here, men are apt to confound natural rights and the law of nature which vastly differ”.⁵⁴ For, as Craufurd explained, even in societies where it was accepted that political sovereignty ultimately resided in the community, the precepts of natural law enjoined that by surrendering its natural rights to a government, the community had concluded “the wisest Bargain they could make”.⁵⁵ But having abdicated such rights, Craufurd made explicit that “no severity in the prince can cancel the obligation that lies upon subjects, nor put them in commission to make violent resistance”, for that would imply that the subjects were taking it upon themselves “to reject that judge, and deny that authority, which the laws, the government, and they themselves as members of it, have already owned to be supreme upon earth”.⁵⁶ Hence, even in political societies founded upon the contractual agreement of the people, natural rights merely represented a necessary corollary of government and subjects were only entitled to enjoy such rights in so far as they were given leave by the laws of that particular administration.

⁵⁰ *Mackenzie*, (n. 19), To the Reader.

⁵¹ *Mackenzie*, (n. 19), 95.

⁵² *Mackenzie*, (n. 19), 40.

⁵³ *Burnet*, (n. 38), 8.

⁵⁴ [*J. Craufurd*], *A Serious Expostulation with that Party in Scotland, Commonly known by the Name of Whigs. Wherein is modestly and plainly laid open the inconsistency of their Practises*, London, 1682, 12.

⁵⁵ [*Craufurd*], (n. 54), 12.

⁵⁶ [*Craufurd*], (n. 54), 6.

While non-resistance writers like Burnet and Craufurd considered the ideological clarification of such issues as crucial, concern was also expressed about the practical need to avoid conferring public notoriety on proponents of subversive resistance theories. Referring to the government's prosecution of radical Covenanters suspected of treasonable activity in 1682, for example, Craufurd urged the administration "not to do them the honour to bring them before judicatures to revile the higher powers, nor to pillories nor scaffolds to confirm the rest of their party by their obstinate sufferings; nor to condemn them to die as martyrs", but to devise alternative forms of punishment less likely to command the common man's attention.⁵⁷ At a public burning of the mid-century Presbyterian Solemn League and Covenant in Edinburgh that same year, the lawyer, John Lauder of Fountainhall, likewise questioned the wisdom of the government's policy in "reviving the memory of so old and buried a legend", surmising that it only served to "set people now a-work, to buy it, and read it".⁵⁸

In denouncing their opponents' claims, advocates of non-resistance repeatedly insisted that they were not merely acting as apologists for unbridled tyranny and seeking to denude political authority of all moral substance. Crucial distinctions continued to subsist between active and passive obedience, for while subjects were required to display active obedience to godly commands, ungodly orders were only to be met with passive obedience, which might, more accurately, have been termed "passive disobedience" by Restoration theorists. The Scriptural text most frequently cited in this context was Acts 5: 29, "We ought to obey God rather than man". As the Edinburgh minister, Robert Douglas, explained to the members of the Scottish Parliament on 1 January 1661, "if a subject cannot obey the magistrate's command without sin, then he should satisfy himself with subjection to his authority; if he cannot give active obedience ... he should give passive".⁵⁹ This view was endorsed by Leighton, who conceded that divine injunctions to obedience persisted only so long as rulers remained "still in subordination to God, but if they go out of that even line, follow them not".⁶⁰ Distinguishing between allegiance to the monarch and obedience to his commands, Andrew Honyman thus readily envisaged situations whereby a loyal subject "may keep allegiance and fidelity to the king, albeit sometimes there may be

⁵⁷ [Craufurd], (n. 54), 63.

⁵⁸ *J. Lauder of Fountainhall, Historical Notices of Scottish [sic] Affairs, Selected from the Manuscripts of Sir John Lauder of Fountainhall, Bart., one of the Senators of the College of Justice, D. Laing (ed.), 2 vols., Edinburgh, 1848, vol. 1, 346.*

⁵⁹ *R. Douglas, Master Dowglasse, His Sermon Preach'd at the Down-sitting of this last Parliament of Scotland, London, 1661, 8-9.*

⁶⁰ *Leighton*, (n. 26), 375-6.

commands given which cannot be obeyed, because of God's countermand".⁶¹ Nor were subjects to fear that passive obedience to an ungodly and tyrannical magistrate could later be construed as sinful compliance for, as he reassured his readers, "no man goes to hell for the sin of another ... private persons shall not have the sins of magistrates, or of the body of the people, imputed to them".⁶² Hence caveats regarding the option of passive obedience by no means implied political disloyalty. In 1689, a young lawyer, Francis Grant, considered the etymology of the word "loyalty", showing that it derived from the French word "loi", denoting "law". From this he concluded that loyalty must always conform with legality, and "Allegiance is an Obedience according to Law; and goes not a foot farther".⁶³ In the event of manifest monarchical misrule, therefore, the crucial ideological debate effectively centred around the difference between active and passive resistance, embodied in the practical reality of individuals electing to adopt arms in opposition to the magistrate as opposed to selecting more pacific forms of registering their discontent.

III.

Completely antithetical to the precepts outlined above, however, the majority of resistance theorists adhered to rival contractarian theories of monarchy which held that sovereignty resided among the members of the Scottish community who were entitled to regulate the actions of deviant monarchs on the grounds that political authority was legitimate only in so far as it accorded with the consent of those who created it. Returning to debates surrounding the origins of the Scottish monarchy, active opposition was held to be all the more permissible if it could be proved that in 330 BC Fergus I had been elected king in such a manner as allowed his subjects considerable rights of resistance in the event of his subsequent misrule. The historical methodology was the same as for those theorists of divinely-ordained, absolute and irresistible monarchy, only this time the stated objective was, as one anonymous pamphleteer put it, to find "from those dark and odious historical accounts we have" that Fergus I "was chosen and set up by the people".⁶⁴

In addition to revisiting the early history of the Scottish monarchy, Restoration nonconformists also drew inspiration from earlier Scottish

⁶¹ [*Honyman*], (n. 24), Preface, 7.

⁶² [*Honyman*], (n. 24), 51–2.

⁶³ *F. Grant*, *The Loyalists Reasons for his giving Obedience, and swearing Allegiance to the Present Government &c.*, Edinburgh, 1689, A2r.

⁶⁴ *Anon.*, (n. 10), 15.

resistance theorists, such as George Buchanan, in denying the autonomous or inherent right of any individual to rule, arguing instead that magistracy and kingship were purely human constructs. Presbyterian opponents of the government, such as the lawyer, James Steuart of Goodtrees, rejected the exclusive claims of monarchy, insisting that “though God and nature have instituted government, yet not having determined any one form, to be the only lawful form; people are at liberty to walk here upon rational grounds and to consult their own advantage”.⁶⁵ Associated with such reasoning was a concomitant commitment to notions of original freedom. In 1687 the radical Covenanter, Alexander Shields, maintained that “as to civil and political subjection, man by nature is born as free as beasts; no lion is born king of lions, nor no man born king of men”.⁶⁶ Concerned to emphasise the supreme importance of safeguarding the *salus populi*, contractarian theorists such as Steuart also held it to be “a firm truth, that the condition of a people modelled into a civil state” must not be “worse then it was before, but rather better”.⁶⁷ Hence, since government was predicated on an original contract, “when the prince doth violate his compact, as to all conditions, or as to its chief, main, and most necessary condition, the subjects are *de Iure* freed from subjection to him, and at liberty to make choice of another”.⁶⁸ Rejecting older constitutional definitions of tyranny as solely confined to a *tyrannus absque titulo*, or illegal usurper of a throne, resistance theorists instead supported notions of a *tyrannus administratione*, maintaining that a legitimate ruler remained constantly liable to divest himself of the sacred character of magistracy by ungodly actions. Moreover, as far as the common man was concerned, Steuart was equally as concerned as his ideological opponents to ensure that each and every subject should “know, and be distinct in the knowledge, and persuaded of the lawfulness, of the grounds of their actions in such a vindication of their religion and liberties”.⁶⁹

Hence injunctions to non-resistance and passive obedience came under increasingly sustained attack from Presbyterian nonconformists during the Restoration. Referring, for instance, to a sermon preached by the Archbishop of St Andrews, James Sharp, on 30 January 1669, Steuart wondered incredulously, “how men of common sense ... could sit and hear such a base flattering claw-back depressing them and all persons of

⁶⁵ [*J. Steuart*], *Jus Populi Vindicatum: Or, The Peoples Right to Defend Themselves and their Covenanted Religion*, [Edinburgh], 1669, 83.

⁶⁶ [*Shields*], (n. 6), 303.

⁶⁷ [*Steuart*], (n. 65), 83.

⁶⁸ [*Steuart*], (n. 65), 117.

⁶⁹ [*Steuart*], (n. 65), Epistle to the Christian Reader.

ranks and qualities in the land, into a condition, below the bestial?”⁷⁰ Almost two decades later, Shields was likewise moved to ponder “will the world never be awakened out of this dream and dotage, of dull and stupid subjection to every monster that can mount a throne?”⁷¹ Pointing out the inherent linguistic ambiguity attached to notions of passive obedience, Shields deemed it to be “unintelligible nonsense, and a mere contradiction: for nothing that’s merely passive can be obedience as relative to a law, nor can any obedience be merely passive, for obedience is always active”.⁷²

For their part, however, members of the Restoration Scottish political establishment were equally as prepared as their Covenanting opponents to invoke the Ciceronian injunction of *salus populi suprema lex* to sanction whatever extra-legal powers the executive regarded as necessary to preserve the body politic from internal division. Fearful that Covenanting resistance might once again provoke widespread civil unrest as had occurred in the 1640s, Lord Advocate Mackenzie insisted that by the nonconformists’ “own principle of *salus populi*, better some few of the society should perish, than the whole should go to ruin”.⁷³ Underpinning the government’s repression of religious nonconformity and popular unrest was, moreover, a persistent belief that the claims of conscience were being fraudulently used as a pretext to justify political rebellion. Hence, however much their opponents might seek to frame their actions in a language of godly reform, their actions were interpreted in terms of unequivocal resistance by members of the Stuart administration.

From the very outset of the Restoration, concerns had been expressed that the ecclesiastical issue of church government could be appropriated for nefarious political ends. Preaching before members of the Scottish Parliament in 1661, for instance, Mattias Symson exhorted his audience to ensure “that no man under pretence of upholding the government of the church, be permitted to undermine the government of the state”.⁷⁴ Declaring himself “confident there is room enough in Scotland for them both”, Symson thus cautioned the assembly to “take care, that no man upon pretence of erecting a throne for Christ, do shake the throne of the king”.⁷⁵ Notwithstanding Symson’s warnings, in the aftermath of the Covenanters’ Pentland Rising less than five years later, Honyman ruefully

⁷⁰ [Steuart], (n. 65), 471.

⁷¹ [Shields], (n. 6), 272.

⁷² [Shields], (n. 6), 291.

⁷³ *Sir G. Mackenzie, A Vindication of the Government in Scotland, During the Reign of Charles II*, in: T. Ruddiman (ed.), in (n. 16), vol. 2, 341.

⁷⁴ *Symson*, (n. 44), 19.

⁷⁵ *Symson*, (n. 44), 19.

declared that “these people did not rise in arms really for religion, but to maintain themselves in the course of their atheistic contempt of religion and God’s ordinances, to pull down all authorities in the land”.⁷⁶ Moreover, from the rebels’ own written manifestos, he confirmed that “prerogative is the mark that is shot at as well as prelacy ... the one is as great an eye-sore as the other”.⁷⁷ Hence Honyman countered that even “were Episcopacy out of the nation and out of the world”, the continuous spread of their subversive principles would ensure that “there is no security for the most just and justly acting authority ... but continual stirrings are to be looked for, as there are occasions of firebrands to inflame them”.⁷⁸ In similar vein, in a thanksgiving sermon preached in St Giles’ Cathedral in Edinburgh on James VII and II’s birthday in 1687, the Edinburgh minister, John MackQueen, echoed such sentiments by contending that “all grand conspiracies against the government are carried on under a sham zeal for religion, a counterfeit affection to the public, [and] a crocodile pity for oppressed liberty”.⁷⁹

Placing the issue of resistance at the forefront of ideological debate therefore, persistent antagonism arose as supporters of the Stuart government continually sought to reconcile the claims of individual conscience with the essential requirement of maintaining civil order. Confronted by escalating violence and unequivocal challenges to the government’s authority, the defence of strong monarchy and the preservation of peace were issues of foremost importance. In May 1679 an act of unprecedented political violence occurred when the Archbishop of St Andrews, James Sharp, was brutally murdered by a band of armed Covenanters who had allegedly sung psalms as they carried out their attack, proclaiming that their actions were divinely-inspired. In response to such agitation, increasing attention was directed towards suppressing unlicensed religious conventicles, deemed “the rendezvouses of rebellion” by the Lord Advocate, Mackenzie.⁸⁰ Suspecting that such convocations provided a convenient cover for treasonable combinations, he pointed out that since “by the laws of all nations, rising in arms is to be accounted rebellion ... a preacher’s presence could legitimate the action no more than a priest could transubstantiate the elements”.⁸¹

⁷⁶ [Honyman], (n. 45), 263.

⁷⁷ [Honyman], (n. 24), 11.

⁷⁸ [Honyman], (n. 24), 12.

⁷⁹ *J. MackQueen*, God’s Interest in the King, set forth in a Sermon Preached in the Cathedral of Edinburgh, October the 14th, At the Anniversary Commemoration of His Majesties Birth, London, 1687, 21.

⁸⁰ *Mackenzie*, (n. 73), in: Ruddiman (ed.), (n. 16), vol. 2, 343.

⁸¹ *Mackenzie*, (n. 73), in: Ruddiman (ed.), (n. 16), vol. 2, 343.

For their part, members of the political and ecclesiastical establishment claimed they were not ostensibly seeking to deny all individual liberties, but were only concerned to isolate those who sought to undermine civil society and government. If particular individuals genuinely deemed the current government anathema to their conscience, then Mackenzie, for one, advised that instead of continually proclaiming their right to resist, they should instead “remove from places where they cannot obey”, for “they will always find some place where the government will please them”.⁸² But, as he added more ominously, “if they will stay, and oppose the government, it must be excused, to execute those who would destroy it”.⁸³ Such views were particularly apposite at a time when Scottish colonies were being founded in New Jersey in 1681 and South Carolina in 1684. In a letter to the Scottish Chancellor, the earl of Aberdeen, in 1682, Mackenzie confirmed his view that “the Carolina project encourages much our fanatics, thinking they are now secure of a retreat”.⁸⁴ Nevertheless, in arguing that the government’s repressive actions were not to be interpreted as “punishments designed against opinions in religion, but merely against treasonable combinations”, Mackenzie remained confident that, during Charles II’s reign at least, “no man in Scotland ever suffered for his religion”.⁸⁵

IV.

Mackenzie’s confident assertion acquired an ironic resonance, however, during the short reign of Charles II’s Roman Catholic brother, James VII and II, when the consciences of the whole political and ecclesiastical establishment were to be subjected to an increasingly severe scrutiny. For although before James’ accession, it had appeared that the greatest threat to orderly government was likely to come from extreme Presbyterian nonconformists, after 1685 it appeared that the largest risk to civil liberties and the established religion might come from the crown itself, bringing the language of passive obedience and non-resistance to the centre of political debate once more.

Opposition to James’ kingship was most conspicuously directed against his repeated requests to the members of the Scottish Parliament that religious toleration be enacted by statute to relieve his Catholic co-reli-

⁸² *Mackenzie*, (n. 19), 134.

⁸³ *Mackenzie*, (n. 19), 134.

⁸⁴ J. Dunn (ed.), *Letters Illustrative of Public Affairs in Scotland, Addressed by Contemporary Statesman to George, Earl of Aberdeen, Lord High Chancellor of Scotland. MDCLXXXI–MDCLXXXIV*, Aberdeen, 1851, 69.

⁸⁵ *Mackenzie*, (n. 73), in: Ruddiman (ed.), (n. 16), vol. 2, 343.

gionists from the range of civil disabilities currently directed against them. Such proposals were highly unpopular, for although the numbers of practising Catholics who lived in the geographical region between the Moray Firth and the River Solway was only estimated at less than 2,000 in 1677, it was nevertheless widely believed that the toleration of Catholics could not be comprehended within the framework of national security.⁸⁶ Despite an attractive royal tender of free trade to be established between Scotland and England in return for their assent to toleration, members of the Scots Parliament refused to be cajoled, indicating only their intention to give the matter “our serious and dutiful consideration” and to comply “as great lengths therein, as our consciences will allow”.⁸⁷ Incensed by the Parliament’s equivocal response to his directions, in the summer of 1686 James subsequently undertook a purge of recalcitrant officials to serve as “warning shots ... to terrify and divert other members of Parliament from their opposition”.⁸⁸ A number of formerly loyal supporters were thus summarily dismissed from their posts, including Sir George Mackenzie of Rosehaugh as Lord Advocate, together with a number of other prominent judges and Privy Councillors. When such intimidation failed to alter the disposition of the Parliament and the likelihood of obtaining assent to his proposals appeared as remote as before, James simply adjourned the Scottish Parliament. Acknowledging, however, that “when a King by his letter to a Parliament desires a thing, it is equivalent to a command”, the lawyer, John Lauder of Fountainhall, not only accounted it “a great misfortune when subjects are necessitated to differ from their Prince”, but he also insisted that such defiance should be undertaken “with all the discretion, humility, sorrow and regret imaginable”.⁸⁹

Hence members of the Restoration Scottish political establishment demonstrated that there were indeed limits to the extent of the royal prerogative beyond which active co-operation would not automatically be forthcoming. While remaining firmly committed to the authority of the Stuart monarchy and resolutely opposed to all arguments for active political resistance, a growing proportion of the establishment found themselves obliged to embrace passive resistance. Deprived from his post as Lord Advocate, Mackenzie insisted that he was “far from designing any severity against the Roman Catholics”, but regretted that he could not

⁸⁶ See *D. Maclean*, Roman Catholicism in Scotland during the reign of Charles II, in: Records of the Scottish Church History Society, 3 (1929), 43–54.

⁸⁷ *James VII and II*, His Majesties Most Gracious Letter to the Parliament of Scotland, Edinburgh, 1686, 4.

⁸⁸ *J. Lauder of Fountainhall*, The Decisions of the Lords of Council and Session from June 6th, 1678 to July 30th, 1712, 2 vols., Edinburgh, 1759, vol. 1, 414,

⁸⁹ *Lauder of Fountainhall*, (n. 58), vol. 2, 738.

“capitulate with my prince” over the issue of the legislative enactment of religious toleration.⁹⁰ Obligated therefore to appear in a “gown as an ordinary advocate”, he set about successfully defending the very same Covenanters he had ironically been responsible for prosecuting in his office as Lord Advocate.⁹¹ Among members of the Scottish ecclesiastical establishment, increasing frustration also became evident as restrictions were placed upon clerics’ freedom to denounce popery. In 1687, for instance, the Archbishop of Glasgow, Alexander Cairncross, was deprived of his see for failing to censure several anti-Catholic sermons being preached within his diocese, most notably by the Selkirk minister, James Canaries. Evidently regretting a brief and infelicitous conversion to Catholicism the previous decade, Canaries had denied that there was anything more likely to foment disaffection amongst all James’ subjects “than for Papists thus to screw up the quarrel about religion, until it becomes one of the crown, and to muzzle up our mouths from uttering one syllable about popery”.⁹²

Frustrated by his failure to procure legislative assent to his proposals for religion toleration, James VII and II proceeded to enact religious toleration in Scotland by edict, promulgating a Declaration of Indulgence in February 1687. His actions placed the large number of nonconformist Presbyterians in an awkward position, but rather than avail themselves of the liberty now afforded to them, a number of unorthodox political alliances were forged between Episcopalian laymen and Presbyterian nonconformists committed to the defence of a common Protestantism. For instance, in a sermon preached before a gathering of Presbyterian ministers in Edinburgh shortly after the Declaration, one Dr. Hardy declared that his brethren “thanked his Majesty for his toleration”, but if its acceptance were taken to denote a concomitant readiness “to take away the laws against popery, it were better to want it”.⁹³ Moreover, Hardy predicted that any Presbyterian ministers who consented to the toleration would find that “the curse mentioned by Zachary would enter their houses like a flying roll, and eat the stones and timber”.⁹⁴ Although James had subsequently demanded that Hardy be tried for treason, it was unsurprisingly hailed as a major victory for Protestantism, as well as for passive resistance, when the Episcopalian judges of the Court of Session ruled that the expressions contained within Hardy’s sermon

⁹⁰ Georgetown University Library, Milton House MSS, Box 2, Folder 44, Sir George Mackenzie of Rosehaugh to Mr. John Bilson [1686], 1.

⁹¹ *Lauder of Fountainhall*, (n. 58), vol. 2, 763.

⁹² *J. Canaries*, *Rome’s Additions to Christianity Shewn to be Inconsistent with the True Design of so Spiritual a Religion &c.*, London, 1686, The Letter.

⁹³ *Lauder of Fountainhall*, (n. 58), vol. 2, 819.

⁹⁴ *Lauder of Fountainhall*, (n. 58), vol. 2, 819.

were insufficient to sustain the charge. More widely, reflecting on the nature of James' Declaration from Holland, Gilbert Burnet detected a tocsin of "such an extraordinary nature" that it implied "there is a new designation of his Majesty's authority here set forth of his absolute power".⁹⁵ Perceiving that James' actions had undermined the delicate symbiosis that necessarily subsisted between a wise monarch and his loyal subjects, Burnet criticised the violation of those "maxims that unhinge all the securities of human society, and all that is sacred in government", with the inevitable result that "one is tempted to lose the respect that is due to everything that carries a royal stamp upon it".⁹⁶

In the aftermath of James' sudden flight to France in December 1688, it quickly appeared that the practical legacy of his policies as king had indeed seriously undermined the potential for members of the political and ecclesiastical establishment to support him in his time of crisis. Despite rumours regarding "the private whispers, and coffee-house tales of a discontented party", extensive theorising in defence of James' lawful right to return to the throne was not encouraged by his previous record as monarch.⁹⁷ Moreover, as early as the 1670s, Burnet himself had warned James that the political doctrine of non-resistance embraced a number of "distinctions and reserves" which quickly acquired a potent relevance when individuals were required to write and act in support of James' right to continue king.⁹⁸ As the English philosopher, John Locke, had shown, even "that great assertor of the power and sacredness of kings",⁹⁹ the sixteenth-century Scottish theorist, William Barclay, had identified certain conditions "whereby a king *ipso facto*, becomes no king; and loses all power and regal authority over his people".¹⁰⁰ Likewise, during the Restoration, Andrew Honyman had rejected Presbyterian calls for resistance under Charles II on the grounds that they were not living under conditions "of immanent tyranny and extremest cruelty, against the body of the most considerable part of the commonwealth", or witnessing "sudden personal extra-judicial, illegal invasions, irreparable loss of life etc.". ¹⁰¹ Were such circumstances to arise, however, Honyman conceded that "judicious royalists will not differ much from others" in

⁹⁵ G. Burnet, 'Some Reflections on his Majesty's Proclamation of the Twelfth of February 1688/7 for a Toleration in Scotland', in *A Collection of Eighteen Papers Relating to Church and State*, London, 1689, 10.

⁹⁶ Burnet, (n. 95), 13.

⁹⁷ Anon., (n. 10), 1.

⁹⁸ Quoted by M. Goldie, *The Political Thought of the Anglican Revolution*, in: R. Beddard (ed.), *The Revolutions of 1688*, Oxford, 1991, 113.

⁹⁹ J. Locke, *Two Treatises of Government*, P. Laslett (ed.), Cambridge, 1988, 419.

¹⁰⁰ Locke, (n. 99), 423.

¹⁰¹ [Honyman], (n. 24), 12.

accepting the need to engage in resistance, yet only those which embraced passive forms of opposition as opposed to armed rebellion.¹⁰²

Such hypothetical acknowledgements did not, however, signal an unequivocal victory for popular rights of resistance in the Revolution of 1688–89. Adhering to older “double contract” theories, for instance, it could be argued that while the people of Scotland remained bound together for the purposes of government by a “*pactum unionis*”, it was only their allegiance to the monarch, or “*pactum subjectionis*” which came under scrutiny. If James could indeed be judged to have broken his rectoral part of the contract, he had annulled his part therein, thereby also freeing the people from their obligation to his monarch. Significantly, however, as Mackenzie of Rosehaugh had earlier pointed out in the early 1680s, were such a situation to arise, in no sense could the subjects themselves have “un-kinged” James on their own initiative by rearranging the “*pactum subjectionis*”. For as he explained, “if a king will alienate his kingdom, the subjects are free in that case (if at all) not by their power to reassume their first liberty; but because the king will not continue king”.¹⁰³ Consequently they were “free by his deed, but not by their own right”.¹⁰⁴ On 4 April 1689, however, Mackenzie was one of a minority of five peers who opposed the Convention Parliament’s decision to declare the throne forfeit. Recognising that “my bigotry for the royal family and monarchy is and has been very troublesome to me”, he ultimately decided to follow his own erstwhile directions to the Covenanters under Charles II, by leaving Scotland to seek internal exile within the comfortably royalist walls of Oxford University.¹⁰⁵

Given the theoretical caveats contained within political theories of non-resistance and passive obedience, it was, however, relatively straightforward for other writers to incorporate conventional languages regarding the iniquity of popular resistance within a case for resistance *in extremis* which sanctioned an exception to prevailing injunctions regarding passive obedience and non-resistance on the grounds of extreme necessity. As the Presbyterian lawyer, Francis Grant, pointed out in 1689, effectively “passive obedience has never got (*de facto* at least) a larger field than we have given it”, but events had now reached a situation beyond which lay higher “prerogatives than ever (*de jure*) it could pretend to”.¹⁰⁶ In this manner, the very success of notions of non-resistance

¹⁰² [Honyman], (n. 24), 12.

¹⁰³ Mackenzie, (n. 19), 66.

¹⁰⁴ Mackenzie, (n. 19), 66.

¹⁰⁵ British Library Add. MSS. 34, 516, Copies of Two Letters from Sir George Mackenzie addressed “For My Lord Melvill Principall Secretary of State” 1689, 63 v.

and passive obedience could also be held to blame for the revolutionary situation which had arisen. For as one anonymous pamphleteer observed, “the speculative doctrine of passive obedience, has done too much mischief among us, and what has befallen the king [James] may be justly imputed to it, for the believing that without opposition he might do what he pleased”.¹⁰⁷ In similar vein, another writer likewise condemned the manner in which the Scottish people had been formerly “poisoned with false notions about government, nothing having more contributed to enslave the nation, and debauch mens’ consciences, than the preaching up of absolute power and non-resistance”.¹⁰⁸ Yet, as that author now observed, those same authorities who had “preached up this doctrine” had “now begun to decry it, and pluck it down as fast as ever they built it up”.¹⁰⁹

As far as the common man was concerned, times had indeed changed from the days when James VI and I had confidently asserted that “the absolute prerogative of the crown, that is no subject for the tongue of a lawyer, nor is it lawful to be disputed”.¹¹⁰ By the time of the Williamite Revolution, as Francis Grant recognised, Providence had indeed ordered political events such that “each man must find his own opinion as to conscience of obedience”.¹¹¹ Not only had the monarchical succession depicted so vividly in the Holyrood portraits been irrevocably suspended by events in 1689, but popular adherence to the theories of passive obedience and non-resistance faced an equally serious reversal.

¹⁰⁶ *Grant*, (n. 63), 16.

¹⁰⁷ *Anon.*, *A Letter to a Member of the Convention of States in Scotland. By a Lover of His Religion and Country*, [Edinburgh], 1689, 5.

¹⁰⁸ *Anon.*, (n. 10), 12.

¹⁰⁹ *Anon.*, (n. 10), 16.

¹¹⁰ *James VI and I*, *A Speech in the Starre-Chamber, the XX of June, Anno 1616*, in Sommerville (ed.), (n. 60), 214.

¹¹¹ *Grant*, (n. 63), A2r.

Qualification and Standing in Pufendorf's Two English Revolutions

By Michael J. Seidler, Bowling Green, KY

I.

In the early 1680s, after the strategic republication of Filmer's essays (1679) and the first appearance of his *Patriarcha* (1680), Algernon Sidney, John Locke, and James Tyrrell all set out to refute the divine right case for monarchical absolutism. Sidney soon paid with his life for his revolutionary politics, Locke went into exile and withheld the *First Treatise* for almost ten years, but Tyrrell published (albeit anonymously) his *Patriarcha non Monarcha* (1681) without apparent incident. Perhaps this was in part because of his assurance, in the Preface, that "... being so far from a Commonwealths-man, ... I reverence Monarcy above all other forms of Government," and that "... the Government of this Nation, as now establisht, I conceive the best in its kind, as most equal and beneficial both to the Prince and People." While he disliked Filmer's absolutism and, particularly, its direct appeal to divine warrant, Tyrrell also opposed "those who would destroy this ancient Government, and set up a Democracy amongst us; since I know not which is worst, to be knawn to death by Rats, or devoured by a Lion, ..." ¹ His ideal government was a limited monarchy whose prerogatives were restricted by law, and *Monarcha* was an essentially conservative document arguing for a perceived historical status quo.

Toward the end of his work – like Locke's *First Treatise*, a commentary on Filmer – Tyrrell supports his claim that mixed or limited monarchy does not necessarily entail anarchy by appealing to "that eminent Civil Lawyer Mr. Pufendorf, now or very lately Gr[otian] Professor in the University of Upsal[a]." In fact, he concludes *Monarcha* with a long, verbatim translation of Pufendorf's *De jure naturae* [DJN], VII.5.14 and

¹ James Tyrrell, *Patriarcha non Monarcha*. The Patriarch Unmonarch'd, London 1681 [abbr: *Monarcha*]. On Tyrrell, see J. W. Gough, James Tyrrell, Whig Historian and Friend of John Locke, in: *The Historical Journal* 19/3 (1976), 581–610. Cf. Locke's *Second Treatise*, VII.93, for a similar dichotomy between pole-cats and lions.

VII.6.7–13 (on mixed government and limited sovereignty), justifying his acknowledged prolixity by saying that he knows “... no man that hath writ more clearly of this Subject, in avoiding on one side an absolute despotick Monarchy, without falling into that Solacism in Politicks[,] the division of supreme power[,] which he [Pufendorf] supposes truly inconsistent with Monarchy.”² Tyrrell’s appeal to Pufendorf suggests the latter’s name recognition among latinate English readers at the time, and his liberal reputation as an opponent of monarchical absolutism and a proponent of limited sovereignty. Moreover, since Locke purchased *Monarcha* in June 1680, it means also that he was aware of Pufendorf’s DJN well before the publication of his *Two Treatises*, and that he probably approved of these passages, which he neither criticized nor excluded from his later commendation of *De jure naturae* as “the best book of that kind.”³

The position on limited sovereignty that Locke and Tyrrell encountered in DJN is also on display in Pufendorf’s long account of the English Revolution of 1688, which comprises a large portion of his unfinished and generally unknown history of Frederick III, the *De rebus gestis Friderici Tertii*.⁴ While neither Locke nor Filmer had written their own works with those events in mind, either as a memory or an anticipation, Pufendorf treated them at length and, thereby, applied his philosophical principles to actual history.⁵ F III thus provides us with a useful inter-

² Tyrrell, *Monarcha* (note 1), 236–59, quotations on 236 & 259. Tyrrell excerpts Pufendorf’s text, though he faithfully translates the passages included. Also, the *Monarcha*’s pagination is partially erroneous.

³ According to *Gough*, James Tyrrell (note 1), 586, Locke purchased the (anonymous) *Monarcha* as a present for Tyrrell. David Wootton, Introduction, in: *Political Writings of Locke*, ed. David Wootton, New York 1993, 68–69 and 83, says that Pufendorf was “much admired” by both Locke and Tyrrell, and that “almost all ... distinctively Lockean” principles in the *Second Treatise* were borrowed from Tyrrell, some of whose arguments came straight out of Pufendorf. Locke’s commendation of DJN is quoted by Peter Laslett, Introduction, in: *John Locke*, *The Second Treatise of Government*, ed. Peter Laslett, New York 1988, 75.

⁴ *Samuel Pufendorf*, *De rebus gestis Friderici Tertii, Electoris Brandenburgici, post Primi Borussiae Regis Commentariorum Libri Tres, complectentes annos 1688–1690. Fragmentum posthumum ex autographo auctoris editum*, ed. E. F. de Hertzberg, Berlin 1784 [abbr: F III]. Portions of this work coincide with *Samuel Pufendorf*, *De rebus gestis Friderici Wilhelmi Magni, Electoris Brandenburgici commentariorum libri novendecim*, Berlin 1695. In F III, the English Revolution is treated in Bk. I, §§ 49–94; Bk. II, §§ 61–83, 87; and Bk. III, §§ 38–45. Sections §§ 49–68 of Bk. I correspond to Bk. XIX, §§ 84–99 of *Pufendorf*, *De rebus gestis Friderici Magni* (note 4).

⁵ See *Michael J. Seidler*, “Turkish Judgment” and the English Revolution: Pufendorf on the Right of Resistance, in: *Pufendorf und die europäische Frühauflklärung*, eds. Fiammetta Palladini & Gerald Hartung, Berlin 1995, 83–104.

pretive tool for his views on the nature of sovereignty and the limits of civil obedience, and it reveals the close ties between his roles as natural lawyer and historian.

Like his English counterparts, Pufendorf explicitly rejected direct appeals to divine warrant, as urged by the German Filmer, J. F. Horn, and he argued that sovereignty, while necessarily supreme, was in fact not absolute but limited or qualified, both by the contractual agreements between ruler and subjects and by the end of the state as a humanly created institution meant to insure the preservation and flourishing of those who established it.⁶ James II had broken his agreement with the people, Pufendorf claimed in F III, by (1) renouncing his care of the state (by fleeing – interpreted as abdication, dereliction, abandonment, etc.), (2) treating his subjects as enemies (by using force and penalties to gain his ways), and (3) departing from the specific promises he had made upon his accession (by ruling without Parliament and not preserving the privileged position of the Anglican religion). Consequently, he was no longer a legitimate monarch but a tyrant, and the subjects who overthrew him were in fact not “rebels” but merely insisting on their contractual rights. Pufendorf's detailed account of James's politics, William's invasion, and the subsequent debate over the latter's right to rule heeds the various cautions and qualifications of the DJN account of sovereignty and resistance, and it provides a useful alternative to the nativist versions of the Revolution by Burnet and Macauley, not least because of its sweeping, outsider's perspective and its strong philosophical underpinnings.⁷

However, Pufendorf's tale of the “English turmoils” of the late 1680s was neither his first nor only description of an English revolution, for in the fourth chapter of his *Introduction to the History of the Principal*

⁶ See *Samuel Pufendorf*, *De jure naturae et gentium* [abbr: DJN], Zweiter Theil: Text (Liber quintus – Liber octavus), ed. Frank Böhling, Berlin 1998, VII.1.5 and VII.3.3–4, for the critique of Horn; and VII.6.9, on limited sovereignty. Cf. Pufendorf's response to H. G. Masius, court chaplain in Denmark who also argued for a divine right of kings, supposedly based on peculiarly Lutheran principles. See his letter To Thomasius, Nov. 1, 1690, in *Samuel Pufendorf*, *Briefwechsel* (Gesammelte Werke, ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Band 1), ed. Detlef Döring, Berlin 1996, [abbr: BW], § 192, p. 290; and *Frank Grunert*, *Zur aufgeklärten Kritik am theokratischen Absolutismus. Der Streit zwischen Hector Gottfried Masius und Christian Thomasius über Ursprung und Begründung der *summa potestas**, in: Christian Thomasius (1655–1728). *Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, ed. Friedrich Vollhardt, Tübingen 1997, 51–77.

⁷ *Gilbert Burnet*, *Bishop Burnet's History of His Own Time*, with Notes by the Earls of Dartmouth and Hardwicke, Speaker Onslow, and Dean Swift, to which are added Other Annotations, in six volumes, 2nd edition enlarged, Oxford 1833; and *Thomas Babington Macauley*, *A History of England from the Accession of James II*, 3 vols., New York 1906.

Kingdoms and States of Europe – based on his pre-1677 lectures at Lund but not published until 1682 – he had recounted the much bloodier events of the 1640s and 1650s.⁸ Indeed, this first English revolution was in some ways more revolutionary than the second, and, notably, it evoked Pufendorf's strong disapproval. Thus, in the same letter to Rechenberg in which he claimed that he could reconcile "William's enterprise" with certain "difficult" scriptural passages recommending obedience to authority, he also recounted an exchange with J. F. Gronovius, the famous classicist at Leiden:

The old Gronovius once said to me, as we were speaking about the death of Charles I, that such a great to-do had been made about the event. How many thousands of innocent people had been executed for the sake of absolute rule [*pro dominatu*]. Wasn't this a crime [*scelus*] for the sake of liberty? However, I cannot, in principle [*in hypothesis*], approve of this.⁹

This raises the interesting question of how Pufendorf could approve the one event but not the other. Unfortunately, he made few other comments about the first English revolution (first English Revolution [R 1]) apart from the *Introduction* account, and he provided no explicit comparison with the second (second English Revolution [R 2]) in F III. Still, it is an

⁸ *Samuel Pufendorf*, *Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten, so itziger Zeit in Europa sich befinden*, Frankfurt/M 1682, was quickly translated into French and Latin, and then into English as *An Introduction to the History of the Principal Kingdoms and States of Europe*, trans. John Crull, London 1695 [abbr: *Introd.*]. The history of England is treated in ch. 4, and the events at mid-century in §§ 24–32, pp. 148–66.

⁹ To Rechenberg, Jan. 31, 1691, BW, § 198, pp. 302: "Der alte Gronovius sagte einmahl zu mir, als wir vom Tode Caroli I. redeten; was man doch so ein groß wesen davon machte. Wie viel tausend unschuldige leute wurden hingerichtet pro dominatu. Dieses were ein scelus pro libertate? Wiewohl ich dieses eben in hypothesi nicht probiren will." All unattributed translations are my own. I Peter 2. 18 reads: "Servants, accept the authority of your masters with all due submission, not only when they are kind and considerate, but even when they are perverse." Translation from *The New English Bible*, New York 1971, N.T., 298.

Pufendorf did not condone regicide. See his "Apologia pro se et suo libro" (1674) [abbr: "Apologia"], § 36, p. 50: "... rejicio perniciosum illud dogma politicae Graecanicae de tyrannorum caede licita: *Illi sane ferendi non sunt, qui ita crude iactant, regem, ubi in tyrannum degeneravit, posse a populo exui imperio et puniri.*" This essay was reprinted in *Samuel Pufendorf*, *Eris Scandica*, Frankfurt/M 1686, which was reprinted as vol. 2 of *Samuel Pufendorf*, *De jure naturae et gentium libri octo*, 2 vols., ed. Gottfried Mascovius, Frankfurt & Leipzig 1744 [abbr: ES]. Cf. DJN, VII.4.14, and VII.8.6, where Pufendorf notes that a people cannot technically "punish" a king, since that would make them sovereign over him. Yet he also criticized Masius for holding "daß kein casus seyn könne, da man nicht einen König Jacob zum reiche hinauß könne introduciren. ... Es ist auch eine greuliche Vermeßenheit, daß der kerl [Masius] ... auch Regem Angliae Wilhelimum non obscure condemniret." To Thomasius, Nov. 1, 1690, BW, § 192, p. 290.

interesting and instructive contrast, not least because it emphasizes some of the justifying arguments at work in the second English Revolution.

II.

Pufendorf's negative assessment of James II in F III is in marked contrast to his apparent sympathy toward Charles I who, according to the *Introduction*, "always [had] his Hands full with his Rebellious Subjects." (§ 22, p. 146) Indeed, Pufendorf observes more generally about the English that, in contrast to the Germans, "[t]heir own Histories are sufficient evidence, that they have been always inclined to Rebellion and intestine Commotions. Wherefore their Kings can never be secure, except they keep a watchfull Eye over the restless Spirit of the People."¹⁰ This restlessness is due to a "melancholy temper" which also produces among them many obstinate "Fanaticks and Enthusiasts," so that "there is not any Nation under the Sun, where more different and more absurd Opinions are to be met withall in Religion than in *England*." (§ 31, p. 165)¹¹ Moreover, he says, these heterodox religious opinions are often abused as a pretext for what are really political purposes.¹² Thus, even though Charles resorted to many of the same practices for which James II was later on condemned, such as levying taxes without Parliament's consent

¹⁰ Germans, by contrast, "are not easily stirr'd up to raise Tumults, but commonly are willing to remain under the same Government where they are Educated." See *Introd.*, ch. 8, § 18, p. 306. Cf. *Samuel von Pufendorf, Die Verfassung des deutschen Reiches* [abbr: *Monz.*], trans. & ed. Horst Denzer, Frankfurt/M 1994, VII.1, p. 205: "Das deutsche Volk ... neigt nicht, was sehr zur Festigkeit des Staates beiträgt, zu Umwälzungen und erträgt geduldig jede nicht allzu strenge Herrschaft."

¹¹ Interestingly, some of these strange English currents eventually flowed to Berlin. Thus, in 1691, the Frisian baron, Dodo zu Knyphausen, Frederick's very effective financial minister and one of Eberhardt Danckelman's allies, offered a 700-Thaler stipend (drawn from the Elector's own treasury) to Johann Wilhelm Petersen, a chiliastic "Philadelphian" inspired by Jacob Boehme who taught universal salvation. Petersen, like Knyphausen himself, was in close contact with the English Philadelphian, Mrs. Jane Lead, whom Knyphausen also assisted financially and whose works he had translated into German and published in Amsterdam. Both, moreover, were close to the Pietist, Jacob Spener, who officiated at Petersen's wedding and, of course, Pufendorf's funeral. See *D. S. Walker, The Decline of Hell*, London 1964, chs. 13–14, on the English and German "Philadelphians." On Knyphausen, also see *Sidney B. Fay, The Rise of Brandenburg Prussia to 1768*, ed. Klaus Epstein, Malabar, FL 1981, 85 & 95.

¹² *Introd.*, § 28, p. 158. See *Samuel Pufendorf, Of the Nature and Qualification of Religion, in Reference to Civil Society*, trans. John Crull, London 1698 [De habitu religionis christianae ad vitam civilem, Bremen 1687, repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972] [abbr: *Habitu*], § 7, pp. 14–15, and § 48, p. 132, for a distinction between religious diversity as such and politically motivated religious pretences.

and preferring Papists (§§ 25–26), Pufendorf is inclined to excuse him for this and blame, instead, “the ulcerated Minds of the people,” and their “Capricious Humours,” particularly Parliament (the Commons), which sought more and more to encroach upon the king’s authority (§ 27, p. 157; § 25, p. 151) and thereby “produced a most strange Revolution in that Kingdom” (§ 24, p. 149). Indeed, Pufendorf seems fully to share Hobbes’s critical attitude toward these events, even though he evinces but a qualified acceptance of the latter’s theoretical response.¹³

According to the *Introduction*, it was the Presbyterians or Puritans who, “under the pretext of Religion” (§ 27, p. 158), first overthrew the royal power. Charles’s problems with them had originated under his father, James I, “a great enemy of the Puritans,” who had continued Elizabeth’s (ultimately, Henry VIII’s) Erastian policy of placing the authority of bishops under the crown. Like his sire, he “had a great dislike of the Power of the common people, and of the Temper and Principles of the Puritans,” and “all his Thoughts were bent to find out ways how to secure himself from the dangers of both.” (§ 25, pp. 150–51) However, the debts he had inherited and, himself, incurred by his unsuccessful wars against France and Spain did not allow this, but forced him to turn to Parliament. He was also hampered by the fact that he wore two crowns instead of one, being separately plagued, in Scotland and England, by aggressive Puritan assemblies that pursued their religious and political aims in unpredictable ways. Moreover, their uncooperative stance forced Charles to seek support from external (Irish and German) Papists, which “served only to exasperate the Minds of the people.” (§ 26, pp. 154–55)

When Charles was forced, in November 1640, to call a new Parliament in England, “the Ulcer which had been long gathering in the Minds of the people broke out.” (§ 27, p. 156) For instead of aiding their king against the rebellious Scots, the English MPs voted a monthly subsidy to the Scottish army, which was to be ready at its own beck and call. It also imposed its will upon Charles in other ways, and prevented him from dissolving Parliament without its consent – “[w]hich in effect put an end to the Royal Authority.” (§ 27, p. 156) “At last it came to an open Rebellion,” as Charles’s efforts to assert his authority clashed with a Parliament intending, evidently, “to abolish totally the Royal Power, and to

¹³ Hobbes’s “Verse Autobiography,” lines 220–24, recounts: “A rebel rout the kingdom kept in awe,/And ruled the giddy rabble without law,/Who boldly Parliament themselves did call,/Though but a poor handful of men in all./Blood-thirsty leeches, hating all that’s good,/Glutted with innocent and noble blood.” *Thomas Hobbes, Leviathan*, ed. Edwin Curley, Indianapolis 1994, lix. At DJN, VII.2.9, p. 646, Pufendorf notes Hobbes’s intent to put a halter on “seditiosos illos homines” who sought in former years “potestatem regiam in ordinem redigere; subjectisque subjicere, vel potius penitus extinguere.”

introduce a Democracy." Both sides armed themselves, and the king, upon being forced to surrender to the Scots, who had come to assist the Parliamentary forces, was turned over to these as a prisoner. (§ 27, pp. 157–58) As told by Pufendorf, it is a sordid tale of usurpation, (religious) pretense, betrayal, and confusion.

Things soon got worse, however, for the Puritans gave way to "a certain Sect that called themselves *Independent*." These "would not depend on any certain form of Faith, or Spiritual, or Temporal Constitutions, nor acknowledge any of the same, whereby they opened a door for all sorts of Fanaticks, to come under their Protection." Their leader was Cromwell, "a sly and cunning Fox" (§ 28, p. 158) who usurped all military and civil power and, by forcing and manipulating the Commons, "where sat among the rest a great many of very mean Extraction" (§ 28, p. 159), eventually tried and executed the king. Then he constituted a new Parliament (the Rump) – "most of them being Fanaticks and Enthusiasts" – favorable to himself, which offered him the administration of affairs and the title of Protector. (§ 29, p. 161) When his high-handed ways led to armed uprisings, he quickly and successfully suppressed them. (§ 28, p. 159) "Thus they who had shown so much aversion to the Royal Power, had hatch'd out a Monarch of their own, who, without controul, ruled the three Kingdoms of *England, Scotland and Ireland* at pleasure." (§ 29, p. 161) Indeed, Pufendorf moralizes, sounding much like Luther, that "*the Frogs who despised to have a Block for their King, got afterwards a Stork for their Master.*" (§ 30, p. 163)¹⁴

In Pufendorf's depiction, Cromwell was, beside wise and cunning, a good liar and (for some reason) blessed by Fortune. He could "draw the people over to his party," ferret out the plans of his enemies, and achieve military successes all over the world. Indeed, by defeating the Dutch, "who seem'd to despise this new Monarch," he "acquired so much Glory ... that most Princes sent their Ambassadors to him as if he had been a lawful Sovereign, and desir'd his Friendship." (§ 29, pp. 161–62) He was, indeed, the perfect example of a successful usurper with whom both

¹⁴ On the language of frogs and storks, see *Martin Luther, On Secular Authority, Part 2*, in: Luther and Calvin on Secular Authority, trans. Harro Höpfl, Cambridge 1991, 30. Luther favored an absolutist understanding of sovereignty and rejected active resistance because he thought worldly authority comes from God. See *Georg-Christoph von Unruh, Obrigkeit und Amt bei Luther und das von ihm beeinflusste Staatsverständnis*, in: *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, ed. Roman Schnur, Berlin 1975, 353. However, *A. F. Glafey, Vollständige Geschichte des Rechts der Vernunft*, Leipzig 1739 (repr. Aalen 1965), § 24, pp. 11–12, notes that Luther later distinguished between "mere" (pure) and "conditional" subjects in the context of the Schmalkaldic League's resistance to the Emperor.

his subjects and equals were forced to treat “as if” he were legitimate. Yet Pufendorf rejects this *de-factoist* conclusion and maintains that Cromwell’s government was both “unlawfull and violent.” (§ 30, p. 162)¹⁵ His final comment on the Protector is telling and provides a good example of how his histories conjoin description and evaluation:

He died in the Year 1658, having been as great and formidable as ever any King of England. He was a great Master in the Art of Dissimulation, knowing how to make his advantage of Religious Pretences; wherefore he gave liberty of Conscience to all Sectaries, whereby he not only got their Favours, but also by dividing the people into several Opinions, he prevented their easily joining against him. (§ 29, p. 162)

In other words, Cromwell dissembled, he abused religion as a cloak for political ends, he let religious fanatics run wild, and he purposely encouraged factions – all in his own rather than the state’s interest.¹⁶ Still, he was an important figure for Pufendorf precisely because of his faults, for he not only represented much of what was wrong about politics and revolution, but also, in F III, he became the model for James II. There, the latter is ironically not compared with his father, who also lost his kingdom, but associated with the tyrant who executed him. Indeed, James himself unwittingly appeals to this damaging comparison. (F III, I.63, p. 73)

After Monk recalled Charles II, the latter “did restore the ancient Form of Government in the Kingdom, both in Spiritual and Temporal Matters, for his Subjects were ready to gratify him in most respects, ...” (*Introd.*, § 30, pp. 162–3) Pufendorf describes this government as one of limited, not absolute royal sovereignty: “[T]he King cannot act at pleasure, but in some Matters is to take the Advice of Parliament.” The latter

¹⁵ Cf. F III, II.77, p. 178: “Cromvellum notorie usurpatorem”; and *Habitu*, § 35(36), p. 90: “... a long continued Usurpation, which adds nothing to the right of a long continued illegal Possession, and cannot be taken for a solid Foundation, whereupon to build a real pretension to such a Sovereignty; ...” (Pufendorf is speaking here of the Catholic Church.)

¹⁶ While he advocated religious liberty and toleration, especially in matters of individual conscience, Pufendorf also regretted “the Evils, which are wont to proceed from Diversities of Religion” and thought it a good idea to have an official state religion, a so-called “ruling Religion” which was not necessarily the same as the “Religion of the Ruler.” *Samuel Pufendorf, The Divine Feudal Law*, trans. Theophilus Dorrington, London 1703 [*Jus Feciale Divinum*, Lübeck 1695], § 4, pp. 9–11 [abbr: *Feciale*]; and *Habitu*, § 48, p. 132. Moreover, he was always wary of “dissenting sects,” partly because he thought they were politically unsettling (*Habitu*, § 44, p. 118), often being nothing more than factions hiding behind a “religious pretext” (*Habitu*, § 6, p. 15), and partly because, as in the case of the “Socinians, Anabaptists, Quakers, and Phanaticks,” he objected on theological grounds to their reduction of religion to morality. (*Feciale*, § 14, pp. 77–78; § 84, p. 319; *Introd.*, ch. 12, § 41, p. 460)

is an assembly of the Estates of England consisting of a higher and a lower House, whose power is “not so much establish'd by any ancient Laws as [by] Precedents and Customs.” The Commons, in particular, is “very jealous of its privileges” and has always sought to encroach upon the Lords, as well as upon the regal power, “imagining, that the Sovereignty was lodg'd among them.” And while Parliament is, indeed, privileged in that the king must consult it in order to impose extraordinary taxes, to abrogate old laws or make new ones, and – notably – to make any kind of alteration in religion, it may be dissolved by him if it transgresses its bounds. However, Pufendorf advises, a king should be cautious in doing so lest he thereby “exasperate the People.” (§ 35, pp. 169–71) His final conclusion is both wise by experience and prophetic:

But England ought to take especial care, that it fall not into civil Dissentions, since it has often felt the effects of the same, and the Seeds of them are remaining yet in that Nation; which chiefly arises from the difference in Religion, and the fierce Inclinations of this Nation, which makes it very fond of Alterations. Nevertheless a Wise and Courageous King may easily prevent this evil, if he does not act against the general Inclination of the People, maintains a good Correspondency with Parliament; and for the rest is very watchfull, and as soon as any Comotions happen, takes off immediately the Ringleaders. (§ 36, pp. 171–72)

Of course, as F III would show, James II was averse to such advice.

It is tempting to read this *Introduction* account, which is so critical of the first English Revolution, as embodying a more conservative theory of sovereignty than that behind Pufendorf's account of the second English Revolution in F III. This is unnecessary, however, and not evident in the texts. Rather, Pufendorf's position was well established by 1682, when it had already been challenged by Beckmann (Asinius Tenebrio), and when he was preparing the second edition of DJN.¹⁷ As in the case of the post-first English Revolution and pre-second English Revolution Locke, who has also been described as becoming increasingly liberalized, the two accounts merely address dramatically different circumstances requiring distinct and peculiar responses from the same underlying principles. Indeed, Charles I and James II were, to Pufendorf, remarkably similar, as appears in a brief description at the start of the F III account: “And Charles himself, by following the urging of his wife, who was dependent on foreign priests, rather than the interests of his own kingdom, finally engaged his own people in armed conflict and made himself an example of unhappiness for all posterity.” (F III, I.49, p. 62)¹⁸ Pufendorf's apparent sympathy for him was neither personal nor rooted in later-jettisoned Filmerian or Hobbesian convictions, which he explicitly disavowed.

¹⁷ “Apologia,” § 36, ES, pp. 50–51.

¹⁸ On James II, see F III, I.67, p. 79; I.74, p. 86, and I.92, p. 104.

Rather, it was based on the supposition that, in Charles's case, it was clearly the people who overstepped their bounds by challenging the royal prerogative and, thus, undermining the civil order, whereas it was James, in turn, who would endanger the body politic by refusing to honor the terms upon which his limited sovereignty was based. Their respective philosophical sins, and their political mistakes, were similar in many ways, but they committed them in different times. In short, they did not share the same moral luck.

III.

To Pufendorf, the results of neither the first English Revolution nor the second English Revolution were revolutionary in the sense of introducing "innovations" into religion or the state, which he opposed.¹⁹ Instead, both were "restorations" of a previously existing order and a rectification of abuses that had been violently and illicitly imposed. This characterization of events is evident in the account of the first English Revolution, which ends with the "recall" of Charles II and the "restoration" of the "ancient Form of Government" after the intervening usurpations of Parliament and Cromwell. The second English Revolution is similarly characterized as a *conversio* (F III, I.49, p. 61) and a *mutatio* (II.77, p. 178), though this time the invading William is the restorative agent, not the deposed James II.²⁰ This reading is also emphasized by the official rationales of William and his supporters, which articulate the aims of restoring Parliament, preserving the fundamental laws of England, and safeguarding the people's religious liberty.²¹ It is a pattern of reasoning that matches Pufendorf's interpretation of the Reformation, itself a "great Revolution" in the sense of rectifying abuses and returning to a supposed *status quo ante*. (*Introd.*, ch. 12, § 27, p. 419) In such instances,

¹⁹ "Apologia," § 4, ES, p. 14. Also, see *Samuel Pufendorf*, *Specimen controversiarum circa ius naturale ipsi nuper motarum* (1677) [abbr: "Specimen"], ch. 2: "De novitatibus philosophicis," in ES, 170–75.

²⁰ Other designations include *motus*, *insurrectio*, *confusio rerum*, and *invasio*. *Lois G. Schwoerer*, Introduction, in: *The Revolution of 1688–1689. Changing Perspectives*, ed. Lois G. Schwoerer, Cambridge 1992, 3, indicates that in seventeenth-century England the concept of "revolution" implied not a total overthrow or change of existing conditions (i.e., an unsettling *novatio*) but rather – as in astronomy – a return to a previous state or condition. *J. S. Bromley*, ed., *The New Cambridge Modern History*, vol. 6, Cambridge 1970, ch. 6, p. 220: "The Revolution was ... essentially conservative, to maintain institutions and practices which had recently been attacked on questionable or improper grounds. The Declaration of Rights called for redress, not reforms."

²¹ F III, I.68, pp. 80–81; I.69, p. 82; I.77, pp. 88–89; I.78, pp. 92–93.

... such as begin a Reformation upon a good and legal Account, can under no Colour whatsoever be accused of Schism or Rebellion. For, those are Rebels, who by forcible Ways endeavour to withdraw themselves from the Allegiance due to their lawful Sovereign: Whereas all such as free themselves from Abuses unjustly imposed upon them, without their own consent, or any Divine Authority, rather deserve to be stiled defenders of their own Liberty and Conscience; especially, if these Abuses and Errors are dangerous to their Souls. (*Habitu*, § 53, p. 147)

In the first English Revolution, those who overthrew and executed Charles I were “rebels” against a lawful sovereign who relied on specious religious grounds, while those deposing James II in the second English Revolution were “defenders of their own Liberty and Conscience” against a sovereign who was acting unlawfully.

Three general features distinguish the first English Revolution from the second English Revolution in Pufendorf's estimation, leading him to condemn the former and approve the latter. First, the “popular” agents of the revolution or “motus” differed in each case. Second, the first English Revolution involved the overthrow of royal authority by religious sectaries, while the second English Revolution was triggered by a zealous king who sought to undermine an established religion. Third, the first English Revolution remained mostly an internal affair of England and Scotland, but the second English Revolution had broad, international implications that affected its characterization and offered alternative modes of justification to those engaged in it, as either participants or observers. These aspects mark the importance of empirical detail to any verdict about a specific revolution, and they are linked to important features of Pufendorf's philosophical outlook.

On its face, Pufendorf's account of the first English Revolution appears deeply suspicious of “the common people,” especially when they band together into more powerful groups or “rabblés.”²² Thus it refers to their restlessness, their ulcerated minds, their mean extraction, their irrational and unpredictable humours, their susceptibility to manipulation, and – despite all this – their self-congratulatory though ultimately self-defeating democratic impulse. Indeed, the events on display there seem to confirm Pufendorf's so-called “Lutheran inheritance,” his view of

²² See *Introd.*, § 23, p. 148; § 25, pp. 151 & 153; and § 27, p. 156, where Pufendorf refers twice to “the Rabble of London”; and § 30, p. 163, where, in the context of Charles II's attack on the Dutch, he mentions “the Rable in Holland” (which had just murdered the De Witt brothers and, like the British mob at mid-century, submitted itself to the military authority of William III). [In fact, the De Witt killings were a limited action and did not involve further mob violence in The Hague at that time. See *Jonathan Israel*, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806*, Oxford 1995, 803.]

“fallen man” as “an animal seething with evil desires.”²³ Similarly, but less dogmatically, they also reveal his Hobbesian inheritance, namely the empirically based conviction that humans are imperfect in many ways, particularly in their ignorance and their (accordingly, inappropriate) passionate conviction. This critical assessment of ordinary individuals also colors Pufendorf’s view of Parliament, particularly the Commons, which he deemed not only less well established than the Lords (precedent and custom, vs. law) but also, ironically, more self-aggrandizing and intolerant of royal power. Since it inherits the weaknesses of its component parts, and makes them more effective, it can easily disrupt the state and thereby flout the natural law’s sociality mandate. The Lords, on the other hand, plays hardly any role in the R1 account; like the monarchy itself, it seems under the circumstances to be an institutional irrelevancy incapable of guiding or arresting the course of events.²⁴

Much of this changed in the R 2 account, which is on the whole more aristocratic, as it were, by continually emphasizing the active role of “leading men” (*proceres*), magnates, or nobles, instead of “the people” (*plebs*) as such.²⁵ Indeed, it is precisely this restriction – absent in the first English Revolution – that allowed Pufendorf to support the second English Revolution as a mechanism of restoration. That is, the second English Revolution was an upper-class revolution, though one that purported to represent the interests of all the people. Its agents of change were the nobility and the Peers – a reality that James himself had ironically helped to create by refusing to call Parliament into session. Even when it was recalled by William (both the Convention Parliament and its successor), it was on much better behavior than a generation earlier, and

²³ *Samuel Pufendorf, On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law* [De officio hominis et civis, Lund 1673], ed. James Tully & trans. Michael Silverthorne, Cambridge 1991, Preface, 10 [abbr: DO]. Also see *Kari Saastamoinen, The Morality of the Fallen Man: Samuel Pufendorf on Natural Law*, Stockholm 1995, pp. 38–52.

²⁴ Pufendorf says at DJN, VII.2.23, that certain things which are licit for individuals may not be licit for groups, since the latter are more powerful and threatening to the state. The upper House is mentioned, at *Introd.*, § 28, p. 159, as being abolished after Ireton’s military purge of Parliament and shortly before Charles I’s execution.

²⁵ Cf. *Johannes Althusius, Politica*, ed. & trans. Frederick S. Carney, Indianapolis 1995, ch. 18, p. 100: “From these things it is apparent that ephors, as the critical supporters and upholders of the universal society or realm, are the means by which it is sustained and conserved during times of interregnum and peril, or when the magistrate is incapable of exercising imperium, or when he abuses his power,... They do this in order that the commonwealth may not become exposed to dangers, revolutions, tumults, seditions, and treacheries, or occupied by enemies. For the ephors establish the head of the political body, and subject the king or supreme magistrate to law (*lex*) and justice.”

the Commons in particular, instead of dominating the scene, was in a fruitful tension with the Lords. All of the significant events of the revolution were carried out by select groups: the invitation to William, the (bishops') resistance to James's Declaration of Indulgence, even the management of the brief interlude between James's second flight and William's assumption of power – technically an interregnum – were conducted by the nobility (Privy Council and Peers).²⁶ At no point is there a suggestion of mob rule, opposition to monarchical sovereignty as such, or a general demand for a democratic form of government. Class emerges occasionally as a distinguishing factor, as when the common people (*immensa hominum multitudo, vulgus, plebs*) are said to have welcomed James's return after his first flight, and expressed compassion after the second, saying that the quickest way to compose the present disturbances would be to recall the king; while the nobility are described as generally (*universae Nobilitatis animi*) favoring William.²⁷ But such explicit distinctions are rare, and Pufendorf typically speaks of the *proceres* as such or employs a loose populist idiom, referring to “the entire people” (F III, I.67, p. 78), “the English nation” (I.68, p. 80), “the whole kingdom” (I.83, p. 97), “the hope of the people” (I.62, p. 72), or “the entire nations of England and Scotland, excepting a few Catholics” (I.68, p. 81).²⁸ Such locutions are not mere cloaking devices for class privilege, however, or falsifications of the historical record, or hyperbole; rather, they indicate Pufendorf's indirect democratic impulse and, more importantly, point to some deeper philosophical concerns.

Pufendorf's varying attitude toward the primary agents of the first English Revolution and the second English Revolution does not reflect mere social prejudice but involves a peculiar question of standing. This is, in this instance, primarily a matter of ability and responsibility, not rank and privilege, of being relatively in the best position to discern and

²⁶ F III, I.77, p. 88; I.64–65, pp. 74–77; I.94, pp. 107–8; I.89, p. 102. James had before his departure unwittingly facilitated an orderly transition by summoning the Peers to assist the Privy Council. In the absence of an “elected” Parliament (which the king had refused to call), the popular persona was borne by the *proceres* or “leading men,” by default if not by prior arrangement. A. W. Wood, G. W. Prothero, and Stanley Leathes, eds., *The Cambridge Modern History*, vol. 5., Cambridge 1908 (repr. 1969), ch. 10, pp. 247–48.

²⁷ F III, I.89, p. 102; I.90, p. 103; I.91, p. 104. However, when William entered James's palace shortly thereafter, he was also met by the joyful acclamations of “*infinita plebis multitudo*” (I.91, p. 104). The crowds were obviously fickle.

²⁸ Cf. Jonathan I. Israel, “General Introduction,” in: *The Anglo-Dutch Moment. Essays on the Glorious Revolution and Its World Impact*, ed. Jonathan I. Israel, Cambridge 1991, 2: “The plain fact was that it was the Prince of Orange acting in collusion with a tiny group of lords, some of whom were political exiles who had accompanied the invasion from Holland, who had made the king leave.”

further the state's true interests. The *proceres* who play the decisive role in the second English Revolution, but not in the first English Revolution, constitute an intermediate layer of restraint, both political and epistemological. Materially, their stake in society motivates them both to oppose tyranny and to avoid total chaos or dissolution, for they have too much to lose in both instances. Intellectually, their knowledge of affairs makes their actions better informed and, thus, more likely to succeed than those of less qualified agents.²⁹ Moreover, they are able to recognize and articulate their complex duties in the situation at hand.³⁰ They are in effect a kind of imperfect hedge against the human weakness and fallibility of both unitary sovereigns at the top and diffuse multitudes at the bottom of the social order, both of whom are characterized – at least in their Hobbesian version – by supreme unaccountability. Thus, their role is analogous to the original patriarchs who established or imposed the state as a new moral entity conducive to human obligations and interests, the difference being that now their task is to preserve the social order rather than to found it.³¹ To this end, they are committed both to limited sovereignty and to limited revolution, as circumstances require.

This broad interpretation of the *proceres*, which has them play both real and symbolic limiting roles, is mirrored in Pufendorf's religious analysis of the first English Revolution and the second English Revolution.³² The former appeared to him, as seen above, as an uprising of malcontent "Fanaticks and Enthusiasts" spouting all kinds of "absurd Opinions,"

²⁹ One of Pufendorf's chief reservations about revolt was that the citizens, especially the *plebs*, never know the sovereign's exact reasons for a policy or action. (DJN, VII.8.6) Without such knowledge, they are in no position to challenge him since, contrary to appearances, he may be acting in the state's best interest. Reliance on the *proceres* partly overcame this problem, since their access to knowledge was greater than that of the *plebs*.

³⁰ Pufendorf maintained that everyone is able to recognize the general precepts of the natural law, which are learned not through innate ideas but from custom and the course of ordinary life, even though they are unable to demonstrate them. (DJN, II.3.3; II.3.13; II.2.9) However, the law is also distinguished into perfect and imperfect obligations (I.7.7), as well as absolute and hypothetical precepts (III.1.1), the latter of which require knowledge of the special circumstances to which the law applies. One of these application areas is that of politics, where the *proceres* are, if only by virtue of their experience, better qualified to discern the natural law's injunctions.

³¹ See DJN, VII.1.5 and VII.1.7. Note that this is a historical observation (not a theoretical claim) that the monarch's role is akin to that of a father. Pufendorf explicitly disavowed the comparison's relevance to politics as such ("Appendix" to *Habitu*, p. 165), even though he used it in regard to the administrative (vs. doctrinal aspects) of religion (*Introd.*, ch. 12, §§ 5–6; *Habitu*, § 7, and §§ 43–45).

³² Their role is (merely) symbolic because their actual behavior seldom matches the foregoing description, and also because of the parallelism described below.

the latter a defense of an established ruling religion (vs. the ruler's religion) against external threats, particularly the militant Catholicism whose interests James II was accused of abetting. (*Feciale*, § 4, p. 11) The same dichotomy informs Pufendorf's assessment of the Reformation, which also "fell from one extreme to another" as Luther, a moderate reformer, was followed by "swarms of Fanaticks, Anabaptists and the like," and by spoilers like Calvin and Zwingli who proceeded to introduce "too great a Reformation" and thereby exposed a disunified Protestantism to papist counter-attacks. In other words, the universal monarchy (viz., unlimited sovereignty) of the Pope was replaced by the equally dangerous chaos of the radical Reformation, and by the socially destabilizing activities of Reformed monarchomachs pursuing extreme notions of democracy.³³ In both cases, the inevitable connection between religious belief and political practice also meant that theological pluralism would more likely than not lead to political factionalism, which would in turn undermine the effectiveness of the sovereign state warranted (in principle) by natural law.³⁴ That is why Pufendorf inclined toward a shared national religion (instituted with the people's consent) and, in his "Epistolae Duae," disagreed with Le Clerc about the "blind tolerance" of the Netherlands.³⁵

³³ *Introd.*, ch. 12, § 27, pp. 420–21. Pufendorf consistently associated Calvinists (Presbyterians, Puritans) with ulterior motives and democratic excesses, also thinking here, no doubt, about the monarchomach tradition. His library contained some of the early Reformed literature, including works by Calvin, Beza, and Hotman. See *Fiammetta Palladini*, ed., *La Biblioteca di Samuel Pufendorf*, Wiesbaden 1999, 83, 49–50, 200.

Pufendorf's 1673 Lund dissertation "Disputatio inauguralis de concordia verae politicae cum religione christiana" [abbr: "De concordia"], which was reprinted in *Samuel Pufendorf*, *Dissertationes academicae selectiores* [abbr: DAS], Lund 1675, § 18, pp. 581–82, refers to "Fanaticorum natio" and its errors in both religion and politics. Cf. § 17, pp. 580–81, on Calvinism's contribution "ad turbas istas" in England. Also see *To Rechenberg*, Aug. 29, 1691, BW, § 206, p. 320; and *To Schomer*, BW, § 190, p. 287: "Quantum periculi Christianae religioni juxta atque societati civili ab Enthusiasmo et Fanatismo impendat." Pufendorf was going to devote a chapter of his planned work, "de officio Christiani . . . quae ipsissima Theologia moralis est," to this topic. *Introd.*, § 24, p. 150, notes the incompatibility between the English constitution and the "democratical liberty" of the Reformed religion, and Pufendorf's letter *To Thomasius*, Nov. 1, 1690, BW, § 192, p. 290, says: "Allein nur dieses war eine faute, daß die Genevische und Hollender ihre demokratische affection mit in das Königreich Engeland brachten, und da die Episcopalische hierarchia und zugleich den Stat mit umbrechen wolten."

³⁴ *Introd.*, ch. 12, § 30, p. 427, on the "rights of sovereignty"; and DJN, VII.2.23, on the dangers of factions. Pufendorf's Protestantism inclined him to individualize a person's relationship with God and to de-emphasize the social or collective aspects of religion, which accordingly seemed superfluous and (without state regulation) suspect. See *Habitu*, § 31, p. 74.

Pufendorf opposed fringe religions not only because he suspected confessional diversity as a front for subversive politics, but also because of his deep, cognitivist convictions about the existence of (religious) truth. Thus, despite his ready acknowledgement of honest interpretive disagreement and a personal commitment to intellectual debate and critique, he always insisted not only on a minimalist natural theology that can be established by reason, but also on a literal or “genuine Sense” of Scripture that can be ultimately determined and ought, accordingly, to be maintained against obvious errors, even at the cost of peace.³⁶ This exegetical confidence was best displayed in his final work, *Jus feziale divinum*, in which he laid out a fundamental, scripture-based theology for unifying the Lutheran and Reformed (Calvinist) religions. Catholicism was excluded from this union with the argument that it could not, while insisting on papal infallibility, divorce its political aims from its dogmatic assertions; and Christian sects like Socinianism, as well as other world religions, were disqualified by their supposed incompatibility with Scripture.³⁷

It would be wrong to consider this position a mere dogmatic remnant of Pufendorf’s childhood socialization, for it also involved what may be called the logic of truth and its associated problem of epistemic sovereignty. In modified Kantian terms, Pufendorf also wished to reject both dogmatism and skepticism, and to articulate a plausible notion of critique.³⁸ In Kant, the latter is an intermediate stance preserved from ultimate pointlessness by the postulates of reason, which indirectly and provisionally affirm that which cannot be asserted more directly or apodictically. That is, it keeps reason productively occupied even when it cannot

³⁵ *Habitu*, § 49, pp. 132–33; DJN, VII.4.8; DO, Preface & II.11.4; and *Feciale*, § 92, p. 352. See *Introd.*, ch. 6, § 21, p. 288; and “Epistolae Duae Super Censura,” in *Samuel von Pufendorf*, Kleine Vorträge und Schriften [abbr: KVS], ed. Detlef Döring, Frankfurt/M 1995, Zweiter Brief, § 4, p. 503, and pp. 470–72 (Döring’s “Introduction”). On the exchange between Pufendorf and LeClerc, see also *Simone Zurbuchen*, “From Denominationalism to Enlightenment: Pufendorf, Le Clerc, and Thomasius on Toleration,” in: *Religious Toleration*, ed. John Christian Laursen, New York 1999, 191–209. Interestingly, though they disagreed about the impact of religious diversity on the state, Pufendorf and Le Clerc both held that toleration must be limited in certain ways. (p. 195).

³⁶ *Introd.*, ch. 12, § 33, p. 437. *Likwise*, ch. 12, § 41, p. 459: “Neither will this do the business, if one Opinion should be supposed as good as the other; since such an indifferency would be a shrewd sign, that the whole must needs be very indifferent to us.” Also see *Feciale*, § 9, p. 26, and § 13, pp. 72–73; § 92, p. 356; § 3, p. 7; § 13, pp. 66–67.

³⁷ *Feciale*, § 66, pp. 221–22; § 81, pp. 308–9; § 63, p. 213; § 84, p. 319. Also see “Specimen,” 6.2, ES, pp. 259–60; and *Introd.*, c. 12, § 2, p. 369.

³⁸ See *Immanuel Kant*, *Critique of Pure Reason* (1781/1787), especially the “Transcendental Doctrine of Method” at the end.

achieve cognitive closure. But Pufendorf has no postulates, and he wants the same kind of assurances. Like Kant, he is committed to a sovereign concept of reason or (here, religious) truth, in contrast to an unrestrained (democratic) pluralism that ultimately dissolves into skepticism; moreover, he welcomes debate and criticism. But how can he prevent the subordination of the latter to a renewed absolutist dogmatism? That is, how can he privilege truth as such, with its implication of objective finality, and still maintain the perpetual possibility of interpretive disagreement and diversity? How can he preserve cognitive authority that is nonetheless limited, conditional, and subject to challenge?³⁹

What is needed here, apparently, is an epistemological counterpart to the *proceres* that would justify them in turn. Yet Pufendorf comes up short in both realms. In the former, epistemological sector he operates with a mitigated dogmatism that merely claims at some stage, after a fair consideration of alternatives, to have overcome doxic factionalism and attained cognitive closure. That is, despite his explicit rejection of the idea, Pufendorf seems finally reduced to an absolutist, Pythagorean “ipse dixit.”⁴⁰ And in the political sector his reliance on the *proceres* is – obviously – problematic as well, since the latter seem both to facilitate (by limiting, without destroying) the operation of sovereignty and, as an independent force, to undermine it. Also, how can they be distinguished from the diffuse and unqualified *plebs* or *populus* without appealing – politically and epistemologically – to the very absolutism they supposedly mitigate? Indeed, the basic problem seems to be that the two realms are not merely structurally similar but overlapping, in that the political role of the *proceres* is justified by appeal to their cognitive qualifica-

³⁹ Pufendorf was attracted to Cartesianism as a critique of scholastic dogmatism. When, in 1687, the Swedish clergy assembled at the Reichstag issued a statement affirming Aristotelian philosophy against Cartesian innovations, Pufendorf replied with a short essay defending Cartesianism because it “nichts auff blossen credit annehmen, sondern von allen gründlichen ursachen und demonstration haben will,” and dismissing Aristotelian philosophy and theology as “unnützen grillen und disputen.” See “Samuelis Pufendorffii Unvorgreifflich Bedencken über der Deputirten von der Priesterschafts requeste wegen abschaffung der Cartesianischen Philosophie,” KVS (note 35), 433. He was also attracted to Bacon's spirit of inquiry and philosophical innovation. See “Specimen,” ch. 1, § 5, ES, p. 167.

⁴⁰ See *Habitu*, § 33, p. 82, with reference to Scriptural interpretation. There are hints at a collective, participatory sense of reason in Pufendorf, but also a counter-tendency to associate cognitive ability and rational control with class. Thus, while granting that “Truth generally speaking” is not dependent on a “Plurality of Suffrages” (*Habitu*, § 38, p. 100), he also says that “the Genuine Sense of the Scriptures” [and of other authors] is affirmed by “the consent of all Understanding People” (*Habitu*, § 35[36], p. 94). At *Feciale*, § 19, p. 86, the “Harmony and Uniformity” among Scripture's various interpreters are taken as “Marks of Truth” for a purported revelation.

tions, while these are identified by their association with the *proceres*. That is, the status of the *proceres* as self-critical agents of political change is as problematic as the concept of controlled intellectual diversity, or critique. Both aim to be a kind of mean between similar extremes, yet both are also at risk of being engulfed again by the one or other pole. In the end, Pufendorf offers us only a true politics (supposedly) commensurate with a true religion (etc.), or vice versa, while what is needed is a politics of truth, that is, a defensible method for reliably determining what both of these are and when they obtain.⁴¹ That is, his epistemology seems to get in the way of his politics. However, the point here is not to claim that Pufendorf solved this difficult problem, only that it helps to explain his differential treatment of the first English Revolution and the second English Revolution.

The third difference between the first English Revolution and the second English Revolution was their scope. Despite his evident sympathies and its paradigmatic import, Pufendorf considered the first English Revolution a relatively self-contained crisis with limited international significance. Thus, it faced the same challenges as any other home-grown revolution. However, the second English Revolution was also a widely supported invasion of one state by another, and a critical episode in the larger Protestant stand against the Catholic anti-Christ, then instantiated by Louis XIV's France.⁴² On this level, the relation between true religion and true politics was far more complicated. For England's internal affairs would shape its religious and political alliances and thus affect the balance of power in Europe, either improving or worsening the prospects of Protestant states, which felt endangered by Louis's persecuting zeal and a new wave of conversions to Catholicism in the Empire.⁴³ Indeed, Pufendorf saw the second English Revolution in expli-

⁴¹ See "De concordia" on the compatibility of "true religion" and "true politics." One of the key arguments concerns the fact that both issue from the same divine author. (§ 2, p. 546) Cf. DJN, VII.4.8, on the compatibility of true doctrine and true politics.

⁴² Cf. "that Apocalyptical Beast," at *Feciale*, § 13, p. 45; and the French "Polyphemus," at *Monz.* (ed. posth.), VII.6, Denzer, p. 221, n. 12.

⁴³ In October 1685, Louis XIV's Edict of Fontainebleau revoked the Edict of Nantes (1598) of Henry IV, officially ending toleration of Huguenot religious practices in France. There was a mass emigration to other European countries, including Brandenburg, which reversed its pro-French, anti-Swedish foreign policy and welcomed the new refugees with the Edict of Potsdam (November 1685). Like many others, Pufendorf was surprised by Louis's action (*Introd.*, ch. 12, § 41, p. 456). His *Habitu*, written in response to the event, and dedicated to Frederick William, probably induced the Great Elector to invite Pufendorf to Berlin. On the European situation at this time, see *Andrew Lossky*, *The General European Crisis of the 1680s*, in: *European Studies Review* 10 (1980), 177-98, esp. 195-96; and

city providential terms, remarking hopefully at the start of F III that the "secret intention of Providence" (*arcana Providentiae dispositio*) would block French efforts. (F III, I.1, p. 2) The internal and external viewpoints came together in William's stated aims which were, on the one hand, to liberate the English from their own king and restore their fundamental institutions, and, on the other hand, to protect Dutch interests and frustrate France's hegemonic ambitions.⁴⁴ This challenging medley of motives not only required that he cater to English fears of Catholicism while reassuring his uneasy Catholic allies (the Emperor), who were concerned about the fate of English Catholics, but it also involved a deeper, philosophical problem that Pufendorf had addressed in DJN:

But can a man also take up arms to protect another's subjects ... from the injuries of their own sovereign? ... In our opinion the safest principle to go on is, that we cannot lawfully undertake the defence of another's subjects, for any other reason than they themselves can rightfully advance, for taking up arms to protect themselves against the barbarous savagery of their superiors.

This is short but clear: if revolutionaries can justify their cause against the internal sovereignty claims of their own monarch, those who assist them can also do so against his external sovereignty (i.e., non-interference) claims, particularly when they are defending themselves as well.⁴⁵

Appeals to providence are immensely adaptable, however, and available to anyone willing to expand his original frame of reference.⁴⁶ They typically signal the intersection of diverse and perhaps irreconcilable perspectives and, in the second English Revolution, are linked to a distinct *de-factoist* line of justification that Pufendorf mentions in various contexts, though without appealing to it himself.⁴⁷ Thus, when asked by

John Stoye, Europe and the Revolution of 1688, in: *The Revolution of 1688*, ed. Robert Beddard, Oxford 1991, 191–212.

⁴⁴ See F III, I.77, pp. 88–89, and I.78, pp. 89 & 93. Cf. I.63, p. 74; and I.68, pp. 79–80. Also see *Tony Claydon*, William III's *Declaration of Reasons* and the Glorious Revolution, in: *The Historical Journal* 39/1 (1996), 87–108; and *Wouter Troost*, William III, Brandenburg, and the Construction of the anti-French Coalition, 1672–88, in: *J. Israel*, Anglo-Dutch Moment (note 28), 299–333.

⁴⁵ DJN, VIII.6.14, Oldfather, p. 1307. The reference is to *Samuel Pufendorf*, *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*, Vol. 2: The Translation, trans. C. H. & W. A. Oldfather, Oxford 1934. Cf. DJN, VIII.12.3; *Monz.*, V.6, pp. 132–35; VIII.4, pp. 244–45; *Introd.*, ch. 12, § 41, p. 458; *Habitu*, § 52, pp. 144–45; § 54, p. 155; and *Feciale*, § 5, pp. 16–17.

⁴⁶ On the pitfalls of appeals to providence, see *Blair Worden*, Providence and Politics in Cromwellian England, in: *Past and Present* 109 (1985), 55–99.

⁴⁷ He referred to it as "Turkish judgment" and thought that he could do without it. To Rechenberg, Jan. 31, 1691, BW, § 198, p. 301: "I see in all the histories ... that such matters have mostly been judged *à la Turk* – with a prosperous outcome being called the vote of heaven." Note that this is consistent with his own

the Saxon Elector, who had supplied troops to replace those accompanying William to England, thereby covering the Dutch rear against the French, how he should regard the recent *mutatio* in England, Frederick III of Brandenburg advised that

[t]he affairs of England had thus far been arranged in such a way that those who judged them in a clear and balanced manner could not but acknowledge the justice and necessity of this alteration. Nonetheless, if anyone still retained a scruple, he ought to consider that in cases of this sort the authority to pass judgment belongs not to any mortal but to God alone, whose most wise providence is deservedly venerated in outcomes of this sort. And because it was not possible to do without the commerce of this kingdom during those difficult times, the one in possession should without hesitation be acknowledged king, something that was formerly observed by nearly all of Europe in regard to Cromwell himself, the notorious usurper.⁴⁸

And he himself congratulated William upon his coronation: “The Deity’s favor so well inclined the way toward those undertakings [William’s invasion] that the power of the opposing party flowed away of its own accord, and the most effusive affection and consent of the whole nation – the most certain interpreter of the divine decree – placed Your Majesty quietly upon the throne . . .” (F III, II.70, p. 171) William had also used this justification when convenient, announcing after his successful landing at Torbay that his initiatives had been carried thus far “by God’s favor.” (I.84, p. 97) And so did both the Convention Parliament which crowned him, “whom it had pleased God to make the glorious instrument for liberating this kingdom from Papism and from arbitrary power” (II.68, p. 169), and the duly elected Parliament that met in October 1689 and “sweated over” (*sudabatur*) the legitimation of those earlier events. During that debate, the Lords simply decreed that William and Mary had “attained the throne *by a legitimate and full right, but not in a definite manner*,” and that “all the acts of the latest [Convention] Parliament . . . were and are true laws of this kingdom *for all intents and pur-*

earlier rejection of Cromwell’s government. Cf. Locke’s *Second Treatise*, III.20–21, and XIX.242, on appealing “to heaven.”

⁴⁸ F III, II.77, p. 178. All the main arguments are gathered here: justice, necessity, and state’s (here, economic) interest. Frederick III was one of William’s strongest and most essential supporters. Not only did he lend him the services of Schomberg (the most experienced military commander in Europe) and six thousand troops (to cover the Dutch rear against the French), and lobby for him at other German courts, but he also sent a personal observer (Kron) along on the expedition and eagerly awaited word of its outcome. Not surprisingly, the general attitude in Berlin matched Frederick’s. Thus Pufendorf told Adam Rechenberg on January 31, 1691, BW, § 198, p. 301, that a Dr. [Samuel] Stryck had been dismissed “because he had disapproved of King William’s undertaking and proclaimed it irresponsible, both at table and in private gatherings, which the court here could only take badly when it came to hear of it.”

poses." That is, given a conflict between (succession) theory and reality, most MPs pragmatically chose the latter.⁴⁹ The problem was hardly new for the English, who had confronted it at mid-century already during the Engagement controversy.⁵⁰ Absent a better explanation or justification for a successful revolution, God's will would simply have to do, for divine arbitrariness is always more palatable than the human sort.

The tension in such appeals is perhaps no more evident than in the reactions of the Emperor and the Pope to William's invasion and its aftermath. Thus, when Leopold I heard of William's coronation he remarked that crowns are given and taken away by God, and that he would not judge William's cause. (F III, II.77, p. 178) Likewise, in Rome, though Pufendorf does not mention this, Innocent XI did not condemn the invasion, resisted French calls to rally Catholics against William, and spoke instead of "salus ex inimicis nostris." Indeed, as late as 1697, Innocent XII praised William as "vigilantem, expertum, strenuum et prudentem."⁵¹ The complicating factor here was France, which had been undermining the Emperor by encouraging the Turks and struggling with the Papacy for decades over the *regale*. In fact, the reason why Louis XIV's fleet could not assist James in preventing William's Channel cross-

⁴⁹ F III, III.41, pp. 252–53 (my emphasis). There were four basic options. The "pragmatic" solution finally adopted was that of Halifax: "James might be held by his flight to have dissolved the government; it would then be the duty of the Convention to settle the executive power as it thought fit, and to provide rules for its maintenance and exercise." *Bromley*, *New Cambridge Modern History* (note 20), ch. 6, pp. 206–7. Also see *Howard Nenner*, *Pretense and Pragmatism: The Response to Uncertainty in the Succession Crisis of 1689*, in: Schwoerer, *Revolution of 1688–1689* (note 20), 83–94; and *Thomas S. Slaughter*, "Abdicate" and "Contract" in the Glorious Revolution, in: *The Historical Journal* 24/2 (1981), 323–37.

Another strategy is to presume or invent facts that support the current theory. Pufendorf employed it to justify obedience to a successful usurper, suggesting that a deposed ruler who lacks the power to regain his kingdom is presumed to "allow" his people to obey the usurper because, "surely," he wishes what is best for them. DJN, VII.8.10. Of course, this strategy could not be employed in the case of James II, who supposedly "abandoned" or "deserted" his kingdom.

⁵⁰ See *Glenn Burgess*, *Usurpation, Obligation and Obedience in the Thought of the Engagement Controversy*, in: *The Historical Journal* 29/3 (1986), 515–36.

⁵¹ *S. J. A. N. Rietbergen*, *William III of Orange (1650–1702) Between European Politics and European Protestantism: The Case of the Huguenots*, in: *La Révocation de l'édit de Nantes et les Provinces Unies 1685*, eds. J. A. H. Bots & G. H. M. Posthumus Meyjes, Amsterdam 1986, p. 47, and p. 48, n. 75. *Stoye*, *Europe* (note 43), p. 203 and p. 205, n. 29, reports that Leopold had tried actively to dissuade James II from his aggressive pro-Catholic policies. Innocent XI (1676–89), despite his concern about the spread of Protestantism, had also advised against James's policies in England and sought to unite European rulers into a common front against the Turks. See *Eamon Duffy*, *Saints and Sinners. A History of the Popes*, New Haven 1997, 187–88.

ing was that it was then positioned in the Mediterranean preparing to attack the papal states.⁵² Such realities, and William's careful diplomacy preceding the invasion, ensured that a Catholic Emperor and the Pope did not prevent or condemn the deposition, by a Protestant ruler (backed by other Protestants), of a Catholic monarch who hoped to bring his country back into the fold. Clearly both of them were able – in good Pufendorffian fashion – to distinguish their short- and their long-term interests, and could see that principles uninformed by actual experience would be self-defeating. Their reactions demonstrate as well how political and religious alliances were shifting in Europe at this time, and how individual and collective agents were confronted with increasingly complex and sometimes paradoxical decisions about the defining communities with which they would primarily identify themselves.

Pufendorf himself did not resort to providentialism or *de-factoism* as a justification for the second English Revolution because his theory already allowed such reconfiguration of interests.⁵³ This made it seem superficially inconsistent or ambiguous to those who merely opposed natural law to *raison d'état*, instead of integrating them, and whose categorical structure was more rigid or less responsive to experience. However, it also made it more true and useful to those who acknowledged the multiple affiliations of various kinds and levels of moral personae, and who realized that the general goals of the natural law required practical adjustments and compromises. As Pufendorf himself had put it in his 1673 Lund dissertation, "De concordia," appropriating both Machiavelli and Scripture: we should be "innocent [simple] as doves and prudent as serpents."⁵⁴ Providentialism and *de-factoism* are both fall-back positions for disappointed absolutists whose theories conflict too much with rea-

⁵² *Craig Rose*, *England in the 1690s*, Oxford 1999, 7; *Lossky*, *Crisis* (note 43), 193. Cf. *Monz.*, VII.5 (ed. posth.), pp. 215–17, n. 8: "Doch steht fest, dasz nach der Zerschlagung der Türken Deutschland keinen gefährlicheren Gegner hat als Frankreich, ... als es schon alle Bündnis-verträgen und Treue verloren hat." Also, VII.6 (ed. posth.), p. 219, n. 9 (regarding Louis XIV): "... weil er ohne Not, nur wegen seiner Annexionsgier, die Türken gegen den Kaiser aufstachelte mit der festen Absicht, Deutschland in den Rücken zu fallen, ..." Cf. F III, I.68, p. 80.

⁵³ Pufendorf distinguished different kinds of interests in the "Preface" to *Introd.* Also see ch. 12, § 41, p. 458, on the difference between religious and political interests.

⁵⁴ "De concordia," § 10, DAS, pp. 569–70: "Quae omnia [e.g., deceiving others] jure naturali licita habentur, quatenus nullius alterius jus laedunt, & ad nostrum, aliorumve commodum spectant. ... Cum enim ei [i.e., religio Christiana] probentur imperia civilia, probari quoque censebuntur illi artes innoxiae, quae posita malignitate, contumacia, ac stoliditate hominum utiles aut necessariae sunt." See *Fiammetta Palladini*, *Pufendorf e Machiavelli*, in: *Storia, Filosofia e Letteratura: Studi in onore di Gennaro Sasso*, ed. M. Herling & M. Reale, Napoli 1999, 355–72.

lity. They differ in that providentialism blurs the theory in order to accommodate practice, while *de-factoism* temporarily sets theory aside in order to begin anew.

Pufendorf's varying responses to the first English Revolution and the second English Revolution reveal no such adjustments but a constancy of outlook that seeks an intermediate stance between the extremes of unity (absolute sovereignty) and disunity (complete democracy). This appears in his rejection of mass politics and his emphasis on the *proceres* as duly qualified agents of revolution, in his commitment to a religious truth that nonetheless remains provisionally open to critique, and in his acknowledgement of the fact – also suggested by providential or *de-factoist* responses to revolution – that particular events are subject to different justifications from the perspectives of different agents, or from the view of the same agents selectively emphasizing different aspects of their complex, multifarious identities. Unlike Hobbes, who primarily feared dissolution, Pufendorf also feared a tyranny of (merely supposed) truth and order. That is why he advocated both limited sovereignty and a limited (qualified) right of resistance. It was a position that appealed to many English readers besides Tyrrell, including John Crull, whose 1695 translation of the *Introduction* was repeatedly published for another half century.⁵⁵

⁵⁵ In the Preface to his translation of *Habitu* (note 12), Crull defended Pufendorf against those who accused him of “too much Passion for that Doctrine, of Passive Obedience, which leaves Subjects to the absolute Disposal of their Princes,” and says that Pufendorf's opposition to religious persecution should not be dismissed as “Libertinism in Religion.”

Autorenverzeichnis

- Blom*, Hans W., Prof. Dr., Erasmus Universiteit Rotterdam, Faculteit der Wijsbegeerte, Postbus 1738, NL-3000 Rotterdam
E-Mail: blom@fwb.eur.nl
- Burgess*, Glenn, Prof., University of Hull, Department of History, Cottingham Road, UK-Hull HU6 7RX
E-Mail: p.g.burgess@hist.hull.ac.uk
- Carl*, Horst, Prof. Dr., Universität Gießen, Historisches Seminar, Otto-Behagel-Straße 10 C1, D-35394 Gießen
- Condren*, Conal, Prof. Dr., University of New South Wales, Faculty of Arts and Sciences, Sydney NSW 2052, Australien
E-Mail: c.condren@unsw.edu.au
- v. Friedeburg*, Robert, Prof. Dr., Hoogleraar Geschiedenis, Faculteit der Historische en Kunstwetenschappen, Erasmus-Universiteit Rotterdam, Postbus 1738, NL-3000 DR Rotterdam
E-Mail: vonfriedeburg@fhk.eur.nl
- Haug-Moritz*, Gabriele, PD Dr., Universität Tübingen, Historisches Seminar, Wilhelmstraße 36, D-72074 Tübingen
E-Mail: gabyhaug@aol.com
- Jackson*, Clare, Dr., Sidney Sussex College, UK-Cambridge CB2 3HU
E-Mail: jclj1@cam.ac.uk
- Mason*, Roger A., Dr., University of St. Andrews, Department of Scottish History, St. Andrews, Fife, KY 16 9AL, UK-Scotland
E-Mail: RAM@st_and.ac.uk
- Peters*, Christian, PD Dr., Universität Münster, Ev.-Theologische Fakultät, Universitätsstraße 13–17, D-48143 Münster
E-Mail: CHPETER@uni-muenster.de
- Schmidt*, Georg, Prof. Dr., Friedrich-Schiller-Universität Jena, Historisches Institut, Humboldtstraße 11, D-07743 Jena
E-Mail: G5REPL@pluto.rz.uni-jena.de
- Seidler*, Michael J., Prof. Dr., University of Western Kentucky, Philosophie and Religion, Cherry hall 300, Bowling Green KY 42101-3576, U.S.A. Kentucky
E-Mail: seidlmj@wku.edu
- Sommer*, Wolfgang, Prof. Dr., Augustana Hochschule, Sonnenstraße 45, D-91564 Neuendettelsau
E-Mail: augustana@t-online.de
- Strohmeier*, Arno, Dr., Universität Bonn, Historisches Seminar, Konviktstraße 11, D-53113 Bonn