

III. ZWEIERLEI REFORMATION IN ENGLAND UND SCHOTTLAND

In der politischen Sprache des Biblizismus drehte sich die Debatte im Vorfeld des Bürgerkrieges in Schottland und England wesentlich um das Verhältnis zwischen der Königsherrschaft Gottes und der Königsherrschaft Karls I. Sofern Autoren eine Diskrepanz zwischen den Normen der göttlichen und der Herrschspraxis der weltlichen Autorität ausmachten und dies in ihren Sprechakten öffentlich anprangerten, trugen sie das ihre dazu bei, die Herrschaft Karls I. zunächst ins Wanken und schließlich zum Einsturz zu bringen.

Der folgende kursorische Rückblick bis zur politischen Reformation Heinrichs VIII. in England bzw. bis zur allmählichen Durchsetzung der Reformation in Schottland in den 1550er Jahren läßt erkennen, daß das Verhältnis von Gottesherrschaft und Königsherrschaft bereits in den Jahren der Hinwendung zum Protestantismus ein beherrschendes politisches Thema war und wesentlich in der Sprache des Biblizismus diskutiert wurde. Dabei finden sich insbesondere im politischen Diskurs in England bis zur Thronbesteigung Elisabeths I. bereits die beiden Extremvarianten, mit denen das Verhältnis zwischen Gottesherrschaft und Königsherrschaft charakterisiert werden kann: 1. Die Königsherrschaft als Abbild der Gottesherrschaft, wie es in der offiziellen Doktrin Heinrichs VIII. von der *royal supremacy* zum Ausdruck kommt und unter Eduard VI. in der Rolle des *godly ruler* in der Tradition des jüdischen Idealkönigs Hosia kulminiert; 2. Die Königsherrschaft als Abkehr von der Gottesherrschaft, wie die protestantischen Geistlichen im Exil gegen das Regiment Maria Tudors wetterten und daher zum Widerstand gegen die Königin aufriefen.

Die Argumente, mit denen die drei Tudorherrscher Heinrich VIII., Eduard VI. und Maria Tudor entweder als Gottes Prophet verherrlicht oder aber als Verräter gegen Gott gebrandmarkt wurden, stammten vor allem aus dem Arsenal der historischen Schriften des Alten Testaments. Diese Argumente gingen ein in das kulturelle Gedächtnis insbesondere der englischen Geistlichkeit, aber auch der politischen Öffentlichkeit allgemein und waren fortan feste Bestandteile der politischen Sprache des Biblizismus, mit der auch in den folgenden Jahrzehnten die Politik kommentiert werden sollte. In Schottland nutzten die Geistlichen dasselbe biblizistische Arsenal. Da die schotische Reformation allerdings nicht durch die Königin Maria Stuart Fuß gefaßt hatte, sondern gegen sie durchgesetzt worden war, blieb der Biblizismus bis weit in die Herrschaftszeit Jakobs VI. eher eine Sprache der Herrschaftskritik als eine der Herrschaftslegitimation. Sowohl in England als auch in Schottland war die Dissoziation zwischen der Gottes- und der Königsherrschaft von Beginn an eine von mehreren möglichen Spielarten des politischen Biblizismus und damit eine stets latent angelegte Gefährdung der Legitimität monarchischer Herrschaft, wie im folgenden exemplarisch gezeigt werden soll.

1. ENGLAND

a) Die „politische Reformation“ unter Heinrich VIII.

Der Weg in den Protestantismus verlief in England weitaus kurvenreicher und erstreckte sich über einen längeren Zeitraum als in den meisten Territorien des Alten Reiches oder den anderen protestantischen Monarchien Europas.¹ Letztlich sollte erst unter Königin Elisabeth die Reformation endgültig Fuß fassen und auch die Glaubenspraxis großer Teile der Bevölkerung bestimmen. Die von Christopher Haigh zu Recht so bezeichnete Phase der „politischen Reformation“ unter Heinrich VIII. hatte auf die konfessionelle Identität des Landes noch keine nachhaltigen Folgewirkungen.² Der unter Eduard VI. vollzogenen Hinwendung zum Protestantismus kontinentaler Prägung fehlte wiederum aufgrund der kurzen Regierungszeit des jungen Königs die gesellschaftliche Tiefenwirkung. Die Rückkehr zum Katholizismus unter Maria Tudor war keineswegs von vornherein ein aussichtsloses Unternehmen. Die herkömmliche Religion und die traditionelle Glaubenspraxis waren weiterhin in vielen Teilen Englands verbreitet.

Mag die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts für die protestantische Prägung Englands auch eine geringere Rolle gespielt haben als in der älteren Forschung angenommen, für die Generierung biblizistischer Argumente im politischen Raum waren diese frühen Jahre der Reformation von 1534 bis 1559 von großer Bedeutung. Zahlreiche Elemente, die den Biblizismus in den Jahren vor Ausbruch des Bürgerkrieges kennzeichnen, haben ihre Wurzeln in dieser Zeit. Insbesondere wurden schon früh im Laufe der englischen Reformation bestimmte theologische Ordnungsvorstellungen etabliert, die eine breite Verwendung des Biblizismus im politischen Diskurs auch in späteren Jahrzehnten begünstigten.

Dies zeigt sich zuallererst in der politischen Bedeutung, die der Heiligen Schrift in englischer Sprache von Beginn an zugeschrieben wurde. Vor dem 1534 per Gesetz verkündeten Bruch mit Rom und der Papstkirche setzte Heinrich VIII. alles

¹ Vgl. ARTHUR G. DICKENS, *The English Reformation*, London 1964; CHRISTOPHER HAIGH, *English Reformations. Religion, Politics, and Society under the Tudors*, Oxford 1993; NICHOLAS TYACKE (Hrsg.), *England's Long Reformation 1500–1800*, London 1998; RALPH HOULBROOKE, *Traditional Politics and Visionary Theology. The English Reformation*, in: Robert von Friedeburg/Luise Schorn-Schütte (Hrsg.), *Politik und Religion. Eigenlogik oder Verzahnung? Europa im 16. Jahrhundert* (HZ, Beih. 45), München 2007, S. 93–127, sowie der Beitrag von MARTIN INGRAM, *The English Reformation in the Sixteenth Century. Major Themes and New Viewpoints* (S. 129–161) im selben Band.

² Vgl. HAIGH, *English Reformations*, S. 289; ferner ders., *The English Reformation. A Premature Birth, a Difficult Labour and a Sickly Child*, in: HJ 33 (1990), S. 449–459. Zur „politischen Reformation“ auch GEORGE W. BERNARD, *The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church*, New Haven/London 2005; ferner zur Frage der Breitenwirkung ETHAN H. SHAGAN, *Popular Politics and the English Reformation*, Cambridge 2003, S. 140–147; EAMON DUFFY, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, 1400–1580*, New Haven/London 1992, S. 448–503; J.J. SCARISBRICK, *The Reformation and the English People*, Oxford 1984.

daran, der eingeschmuggelten englischen Bibelübersetzungen Herr zu werden und die Übersetzungen als subversive Texte öffentlich verbrennen zu lassen. Der seit den 1520er Jahren aufkeimende Protestantismus hatte in Heinrich VIII. und seinem politischen Umfeld keinerlei Fürsprecher. In England gebührt William Tyndale die Ehre, sich um die Bibel in englischer Sprache in besonderer Weise verdient gemacht zu haben. 1526 entstand im Exil in Worms seine englische Übersetzung des Neuen Testaments, die bald darauf in England und Schottland zirkulierte.³ 1527 fanden auf Veranlassung des Erzbischofs von Canterbury bereits die ersten öffentlichen Verbrennungen mit Exemplaren von Tyndales Bibelübersetzungen statt, und noch 1530 verbot Heinrich VIII. in einer Deklaration den Gebrauch von Bibelübersetzungen.⁴ Dessen ungeachtet erschien 1530 im Exil Tyndales Übersetzung des Pentateuch.⁵ Weitere Übersetzungen, z. B. der historischen Bücher des Alten Testaments von Buch Josua bis zum 2. Buch der Chroniken, blieben Manuskript. Tyndale selbst sollte vom Bruch Heinrichs VIII. mit der römischen Kirche und dem Papst nicht mehr persönlich profitieren. 1536 fand er nach einem Häeresieprozeß im flandrischen Exil den Tod.⁶

Die englische Bibel trat indes nach der politischen Reformation Heinrichs VIII. im sogenannten Reformationsparlament und dem *Act of Supremacy* 1534 ihren Siegeszug an. Bereits 1535 erschien unter dem Namen *Coverdale's Bible* in Antwerpen zum ersten Mal eine vollständige Bibelausgabe in Englisch, die allerdings nur auf die Vulgata sowie auf die bereits vorliegende deutsche Übersetzung Luthers zurückging und griechische ebenso wie hebräische Urtexte ignorierte. 1537 erschien bereits die nächste vollständige Bibelübersetzung, die sogenannte *Matthew's Bible*, ebenfalls mit Druckort Antwerpen, die alle verfügbaren Übersetzungen Tyndales bündelte und die fehlenden Teile des Alten Testaments unter Rückgriff auf die Übersetzung der *Coverdale's Bible* vervollständigte. Im selben Jahr erschienen mit Druckort London zwei Neuauflagen der *Coverdale's Bible*, die erste im Folioformat mit einer Widmungsschrift an Heinrich VIII., die zweite im Quartformat sogar mit einer ausdrücklichen Drucklizenz des Königs.⁷ Und weitere zwei Jahre später erschien dann 1539 unter dem Namen *Great Bible* eine nur leicht revidierte Fassung der *Matthew's Bible*. Die *Great Bible* war von Beginn an ein englisches Unternehmen, die englische Bibel war endgültig in England heimisch geworden.

An den in schneller Folge erschienenen Bibelausgaben in englischer Sprache läßt sich auch eine zunehmende Schirmherrschaft Heinrichs VIII. ablesen. War die *Coverdale's Bible* mit einem Widmungsschreiben an den Herrscher adressiert, so verfügte die *Matthew's Bible* über eine ausdrückliche Lizenz des Königs, trotz

³ Vgl. hierzu DANIELL, *Bible in English*, S. 143–146.

⁴ *By the King. For Dampning of Erronious Bokes*; ROBERT STEELE, *A Bibliography of Royal Proclamations of the Tudor and Stuart Sovereigns and of Others Published under Authority 1485–1714*, 2 Bde., Oxford 1910, Bd. 1, S. 122f.

⁵ Vgl. hierzu DAVID DANIELL, *William Tyndale. A Biography*, London 1994, Kap. 11.

⁶ DANIELL, *Tyndale*, Kap. 15.

⁷ DANIELL, *Bible in English*, S. 180.

des Druckortes Antwerpen. Die *Great Bible* verdankte ihre Existenz dann vollständig dem Betreiben der Obrigkeit, genauer den Bemühungen des Lordkanzlers Thomas Cromwell, die neue Bibelübersetzung allen Gemeinden als maßgebliche Bibel vorzulegen und zur ausschließlichen Verwendung im Gottesdienst festzuschreiben.⁸

Diese Intention Cromwells, die englische Bibel mit der Autorität des Königs in der Kirche zu verankern, läßt sich nicht zuletzt auch an ihrem äußeren Erscheinungsbild ablesen. Die besondere Autorität sollte bereits am Buchformat ablesbar sein: Cromwell ordnete eine Ausgabe „of the largest volume“ an, was der Bibel auch ihren Namen verlieh. Die zunehmende Domestizierung der vorliegenden Bibelübersetzungen in englischer Sprache und die Verwandlung der englischen Bibel von einem subversiven Akt unter William Tyndale zu einem königlichen Herrschaftsinstrument werden auch anhand der Titelblätter der jeweiligen Bibelausgaben sehr anschaulich.⁹

Enthielt das Frontispiz von Tyndales Übersetzung des Neuen Testaments noch keinerlei Andeutungen an die Obrigkeit (siehe Abb. 1), so findet sich bereits auf dem von Hans Holbein entworfenen Titelblatt von Coverdales Bibelübersetzung Heinrich VIII. abgebildet, vor dem Klerus und Adel gleichermaßen in Demut versammelt sind, um aus seinen Händen das Wort Gottes entgegenzunehmen. Der König sitzt auf seinem Thron, eingerahmt von David und Paulus, und steht damit in der Tradition sowohl der altisraelischen Könige als auch der Apostel. Das Titelblatt der *Coverdale Bible* ist damit eine Verbildlichung der *royal supremacy*, des Anspruches Heinrichs VIII., Haupt von Staat und Kirche zugleich zu sein (siehe Abb. 2). 1539 wurde diese Rolle dann im Titelblatt der von Cromwell betriebenen *Great Bible* in großem Stil propagiert (siehe Abb. 3): Im oberen Bildfeld sieht man erneut König Heinrich auf seinem Thron, wie er die Bibel an den Klerus und den Adel verteilt, darunter als erste Empfänger Erzbischof Cranmer und der Lordkanzler Cromwell. Im unteren Bildfeld ist eine Predigt und damit die einzig legitime Form der Verkündigung und Auslegung der Schrift dargestellt. Deren erhoffte Wirkung findet sich gleichfalls im Bild: Die Zuhörer intonieren übereinstimmend „Vivat Rex“, mit Ausnahme einiger weniger, die am Rand im Gefängnis eingesperrt ihrem Schicksal entgegensehen.

⁸ Über die Rolle Cromwells vgl. BERNARD, *King's Reformation*, S.521–527; Bernard betont insbesondere, daß man Cromwells Einfluß nicht über- und Heinrichs Anteil an der Reformation nicht unterschätzen sollte; GEORGE W. BERNARD, *The Making of Religious Policy, 1533–1546. Henry VIII and the Search for the Middle Way*, in: HJ 41 (1998), S.321–349, v. a. S.339f., wo er Cromwell gar als „the king's slave“ bezeichnet. Abweichend dagegen JOHN A. GUY, *Thomas Cromwell and the Intellectual Origins of the Henrician Reformation*, in: Alistair Fox/John A. Guy (Hrsg.), *Reassessing the Henrician Age. Humanism, Politics and Reform 1500–1550*, Oxford 1986, S.151–178.

⁹ Zugleich sollte auf die Rezeption der Bibel mit den Mitteln der Gesetzgebung Einfluß genommen werden, um politisch subversive Folgen zu unterbinden. So beschloß das Parlament 1543 ein Gesetz, daß nur denjenigen die Lektüre der Bibel erlaubt sei, die davon profitieren könnten. Frauen und Kinder wurden explizit nicht dieser Gruppe zugerechnet.

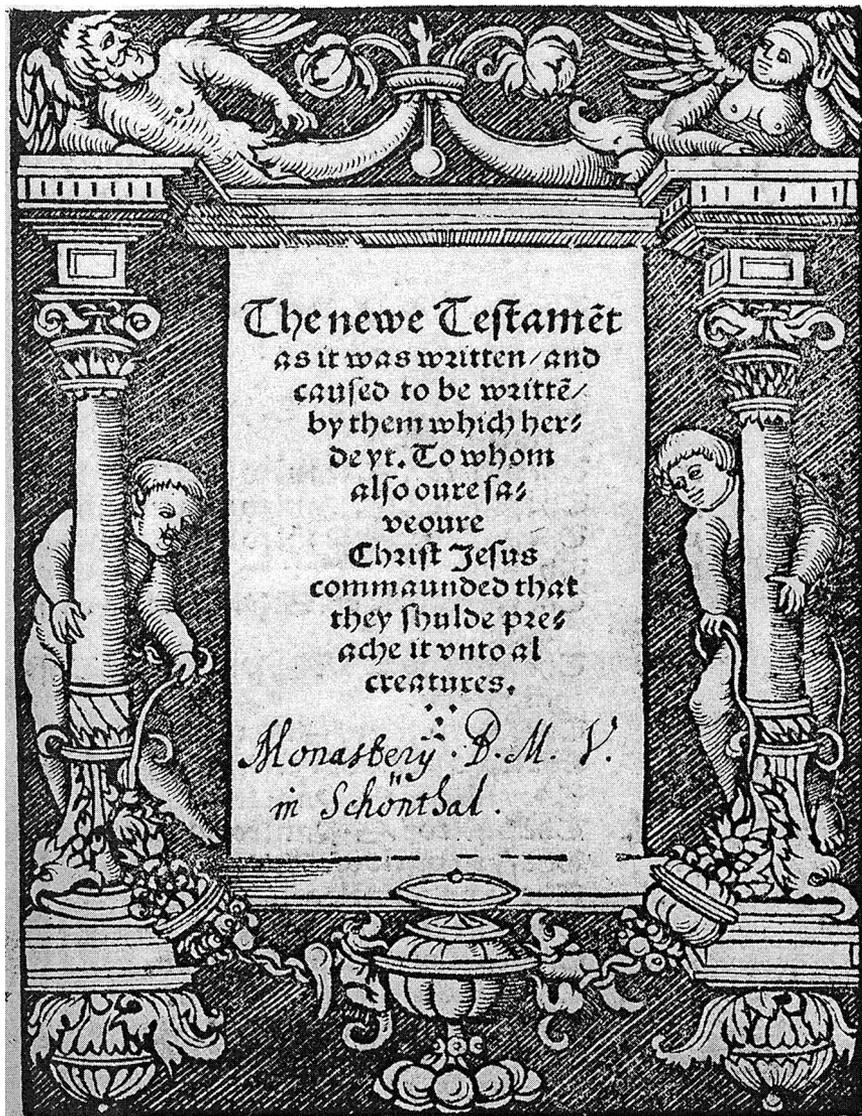
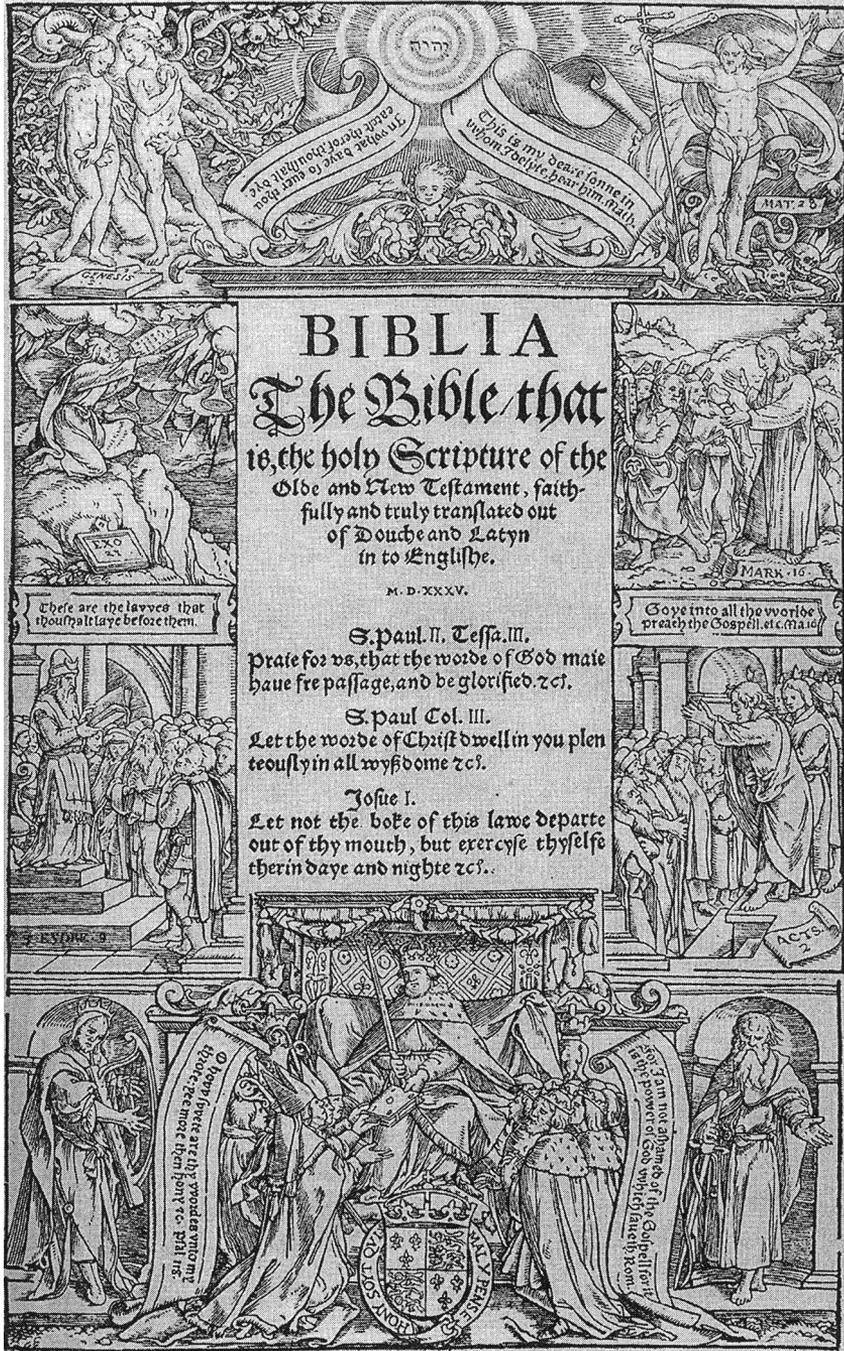


Abb. 1: William Tyndale: *The Newe Testament*, Worms 1526, Frontispiz.

Im Frontispiz der *Great Bible* wird die Botschaft der Heiligen Schrift auf eine einzige Formel reduziert: Sie verdankt ihre Existenz dem König und kulminiert in der zentralen Forderung nach Königstreue. In der königlichen Proklamation mit der Anweisung an den Klerus, daß die *Great Bible* fortan in jeder Gemeindekirche vorhanden sein und benutzt werden müsse, wird der erhoffte Lerneffekt



BIBLIA
The Bible that
 is the holy Scripture of the
 Olde and New Testament, faith-
 fully and truly translated out
 of Douche and Latyn
 in to Englishe.

M. D. XXXV.

These are the lawes that
 thou shalt laye before them.

Goye into all the worlde
 & preach the Gospell, etc. Mat. 16.

S. Paul II. Tessa. III.
 Prate for vs, that the worde of God maie
 haue fre passage, and be glorified. zc.

S. Paul Col. III.
 Let the worde of Christ dwell in you plentiously
 in all wysdome zc.

Iosue I.
 Let not the boke of this lawe departe
 out of thy mouth, but exercise thyselpe
 therin daye and nighte zc.



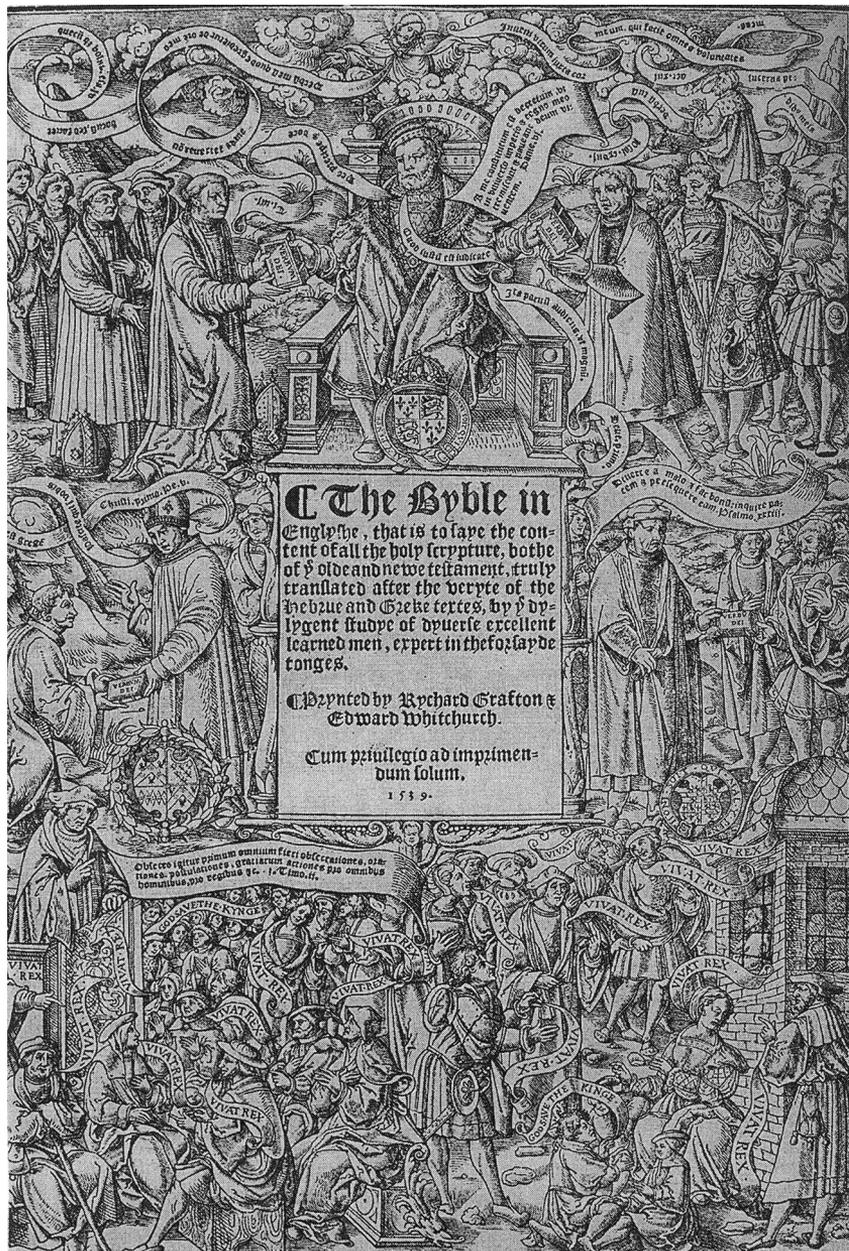


Abb. 3: *The Bible in English, 1539, Frontispiz [sog. Great Bible].*

◀ Abb. 2: *Biblia, The Bible, that is the Holy Scripture of the Old and New Testaments, Antwerpen 1535, Frontispiz [sog. Coverdale Bible].*

der Lektüre von Gottes Wort folgendermaßen beschrieben: „not only perceive the great [...] omnipotent power of almighty God, but also to learn to obey [...] their sovereign lord“.¹⁰ Ein Herrscherportrait auf dem Titelblatt der Heiligen Schrift findet sich noch in zahlreichen weiteren Bibelausgaben, die im Laufe der Tudorherrschaft in Druck gingen: So prangt Eduard VI. auf dem Titelblatt der Quartausgabe aus dem Jahre 1552 von Tyndales Neuem Testament, das Portrait Elisabeths I. findet sich auf dem Titelblatt der ersten Auflage der *Bishops' Bible* des Jahres 1568, ein weiteres Herrschaftsportrait zierte das Titelblatt der zweiten Auflage, die ein Jahr später erschien.¹¹ Stets war die Verfügbarkeit des Gotteswortes in englischer Sprache verknüpft mit der Person des Herrschers, die als Garant des wahren Glaubens in den Mittelpunkt der Inszenierung rückte.

Kirche und Krone waren darum bemüht, die englische Reformation als gleichsam folgerichtige Konsequenz englischer Herrschaftstradition zu deuten und jeden Anschein eines radikalen Bruchs zu vermeiden.¹² Hierzu gehört auch, daß dem als Ketzer verfolgten und geächteten Tyndale auch nach der Reformation und nach dessen Hinrichtung in Flandern keine offizielle Ehrung zuteil wurde und sein großer Anteil an den nun vorgelegten Bibelübersetzungen so weit wie möglich verschwiegen wurde. Tyndales Rolle war und blieb daher die eines Reformators von unten, den die Obrigkeit zunächst offen verfolgte, dem sie aber auch im Nachhinein mit gehöriger Skepsis begegnete.¹³

Gleichwohl hat er nicht nur für die Übersetzung der Bibel wichtige Marksteine geliefert, sondern auch für deren Auslegung und Interpretation. Und wie sich seine Übersetzung in den nach seinem Tod aufgelegten Bibelausgaben großer Konjunktur erfreuen sollte, fiel auch seine Auslegung der Heiligen Schrift in vielen Fällen auf fruchtbaren Boden. Um grundsätzliche Deutungsangebote zum Verständnis der Heiligen Schrift vorzulegen, bediente er sich dabei, hierin Luther vergleichbar, der Gattung der kommentierenden Einleitung, in der er den jeweiligen Stellenwert und die Bedeutung der einzelnen übersetzten Bücher hervorhob.¹⁴ Die

¹⁰ PAUL L. HUGHES/JAMES F. LARKIN, *Tudor Royal Proclamations*, 3 Bde., New Haven/London 1969, Bd. 1, Nr. 200, S. 296–298.

¹¹ THE HOLIE BIBLE, *Conteynnyng the Olde Testament and the Newe*, London 1568. Vgl. JOHN N. KING, *Tudor Royal Iconography. Literature and Art in an Age of Religious Crisis*, Princeton 1989, S. 95f., S. 105–108 und S. 233–236.

¹² Vgl. hierzu STEPHEN GARDINER, *De Vera Obedientia*, London 1535, Fol. 33v–34r.

¹³ Noch im Jahr 1546 war die Verbreitung sowie die Lektüre der Schriften Tyndales unter Strafe gestellt worden; *A Proclamation Devised by the Kinges Hyghnes, with Athduse of his Most Honorable Counsell, to Avoide and Abolish suche Englishe Bokkes, as Containe Pernicious and Detestable Errours and Heresies*; STEELE, *A Bibliography*, Bd. 1, S. 295. Tyndale verdankt seinen Nachruhm insbesondere der Popularisierung seiner Stellung als Märtyrer für den wahren Glauben, wie sie in Foxes *Book of Martyrs* erfolgte. So zeigt ein Holzschnitt den Reformator auf der Richtstätte und gibt seine letzten Worte wieder: „Lorde open the Kyng of Englandes eyes“; JOHN FOXE, *Acts and Monuments*, London 1563, S. 519; Zur Martyrologie im 16. Jahrhundert allgemein jetzt PETER BURSCHEL, *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, München 2004.

¹⁴ JENKINS/PRESTON, *Biblical Scholarship*, S. 112.

in diesen Vorreden getroffenen Aussagen weichen aber von Martin Luther in zumindest zwei für den politischen Biblizismus in den Folgejahren entscheidenden Punkten ab, wie insbesondere aus seiner Vorrede zum Pentateuch hervorgeht, in der vom generellen Umgang mit der Heiligen Schrift die Rede ist.¹⁵

Zum einen spricht Tyndale dem Alten Testament und dem darin entfalteten Gesetz Gottes eine auch für Christen zentrale Bedeutung zu. Für ihn ist das Alte Testament nicht, wie für Luther, „der Juden Sachsenspiegel“. ¹⁶ Das Gesetz sei durch die mit Christus' Erlösungstod verbundene Gnade nicht aufgehoben, sondern in seinen moralischen Aussagen auch für die Christen Richtschnur und Maßstab des Handelns.

Zum anderen rückt Tyndale Gesetzesgehorsam und Gnadenerwartung in ein klares Bedingungsverhältnis: Nur wer die Gesetze Gottes einhält, kann auf die Gnade Gottes hoffen. Dies leitet er aus einer Bundesvorstellung ab, in der Gott seinem Volk das Heilsversprechen nur unter der Bedingung erteilt habe, daß dieses Volk seinen Gesetzen gegenüber gehorsam sei. Dieser Bund sei nach wie vor in Kraft, so Tyndale, erstrecke sich aber seit der Ankunft Christi auf alle Gläubigen, nicht nur auf das Volk der Juden. Auch den Christen bleibe jedoch der notwendige Gehorsam zum moralischen Gesetz Gottes, das im Dekalog seinen klarsten Niederschlag findet, auferlegt, und das Heilsversprechen weiterhin an diese Bedingung gekoppelt.¹⁷ Obwohl Tyndale und Heinrich VIII. in religiösen Fragen in den meisten Belangen unterschiedlicher Meinung gewesen sein dürften, teilten sie beide die Auffassung der großen Bedeutung des Alten Testaments für die Religionspolitik ihrer Zeit und der dauerhaften Gültigkeit des göttlichen Gesetzes, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise. So nahm Heinrich zum göttlichen Gesetz Zuflucht, um ein Argument zu erlangen, das ihm die Annullierung der Ehe mit Katharina von Aragon und damit die Eheschließung mit Anne Boleyn ermöglichte. In Levitikus 18,16 ist ausdrücklich verboten, die Frau des eigenen Bruders zur Frau zu nehmen. Die proklamierte Gottesstrafe bei Verstoß gegen dieses Gesetz war die Kinderlosigkeit (Lev 20,21), ein Schicksal, das Heinrich VIII. zumindest an den noch ausstehenden männlichen Thronnachfolger erinnern mochte. Seine Gemahlin Katharina von Aragon war vor der Hochzeit mit

¹⁵ WILLIAM TYNDALE'S FIVE BOOKS OF MOSES CALLED THE PENTATEUCH, hrsg. v. Jacob I. Mombert, Carbondale (Illinois) 1967 [Reprint der Ausgabe von 1930], S. 8: „Seke therfore in the scripture as thou readeest it, chefely and above all, the covenantes made betwene god and us. That is to saye; the lawe and comandementes which God commandeth us to do. And then the mercie promised unto all them that submitte them selves unto the lawe. For all the promises thorow out the hole scripture do include a covenant. That is: god byndeth him selfe to fulfil that mercie unto the, only if thou wilt endeouore thy selfe to kepe his lawes“.

¹⁶ MARTIN LUTHER, Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollten schicken (1525), in: Ders., Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883–1986, Bd. 24, S. 2–16, hier S. 9. Vgl. hierzu generell bereits HEINRICH BORNKAMM, Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948. Zum Unterschied im Verständnis des Verhältnisses von Gesetz und Gnade bei Luther und Tyndale vgl. WILLIAM A. CLEBSCH, England's Earliest Protestants 1520–1535, New Haven/London 1964, Kap. 10 und 11.

¹⁷ In dieser Deutung folge ich REVENTLOW, Bibelautorität, S. 187–191.

Heinrich bereits einige Jahre mit seinem älteren Bruder Arthur verheiratet. Er erklärte sich daher von dem in Levitikus ausgesprochenen Eheverbot persönlich betroffen und deutete damit das in Levitikus enthaltene Ehegesetz auch für Christen als bindend. Der päpstliche Dispens, der ihm seinerzeit trotz dieser Hindernisse die Ehe mit Katharina von Aragon ermöglicht habe, sei eine Anmaßung des römischen Bischofs, da dieser sich ebensowenig wie jeder andere Geistliche über die Gesetze Gottes hinwegsetzen oder diese aufheben dürfe. Um die Ehe mit Katharina von Aragon im Nachhinein aufzulösen und für ungültig und illegitim zu erklären, hatte man dem Gesetz Absolutheitsstatus zuzubilligen und dem Papst jegliche Verfügungs- und Interpretationsgewalt darüber abzusprechen.¹⁸ Letzteres war sicherlich ganz im Sinne der neu ausgerufenen Doktrin von der *royal supremacy*. Die Verabsolutierung einer Ehevorschrift aus dem Pentateuch zu einem dauerhaft bindenden Gesetz sollte jedoch gleichermaßen beachtet werden. War das Alte Testament für Ehefragen in einem prominenten Einzelfall mit großer Öffentlichkeitswirkung zur allein verbindlichen Gesetzgrundlage erklärt worden, so konnte es diese Funktion auch in anderen Belangen einnehmen, nicht zuletzt in politischen Fragen.

Nicht nur die Anwälte des Papstes, sondern auch Reformatoren wie Luther und Tyndale hielten die von Heinrich und seinen Mitstreitern vorgelegte Schriftauslegung im Zusammenhang mit der Scheidung von Katharina von Aragon für abwegig. Tyndale ließ es sich nicht nehmen, diese Art des Umgangs mit der Heiligen Schrift als Paradebeispiel für die Korruption des Gotteswortes durch den hohen Klerus anzuprangern, wobei er insbesondere den Kardinal Wolsey als Urheber im Visier hatte.¹⁹ Anhand von Dtn 25,5 machte er deutlich, daß sich die abscheuliche Tat, von der in Lev 20,21 die Rede ist, darauf bezieht, dem eigenen Bruder die Frau wegzunehmen, d. h. das Verbot daher nur zu Lebzeiten des Bruders Gültigkeit hat. In Dtn 25,5 wird die Heirat der Witwe des verstorbenen Bruders sogar ausdrücklich verlangt, sofern die vorangegangene Ehe ohne Söhne geblieben sei. Tyndales Traktat bedeutete sicherlich einen Rückschlag für Heinrichs Versuch, Fürsprecher für seine Scheidung auf dem Kontinent zu gewinnen. Gleichwohl blieb diese Deutung von Lev 20,21 das Schlupfloch, um die Ehe mit Anne Boleyn ohne Zustimmung des Papstes doch noch zu ermöglichen.²⁰

¹⁸ So beispielsweise der Tenor der vom König in Auftrag gegebenen, eventuell sogar selbst verfaßten, Disputation über dieses Thema: A GLASSE OF THE TRUTH. An Argument by Way of Dialogue, between a Lawyer and a Divine; that the Marriage of Henry VIII. with Catharine of Aragon was Unlawful; and that the Cause Ought to be Heard and Ordered within the Realm, [London] 1532, Fol. A2r: die Argumente zur Überprüfung der Rechtmäßigkeit der Ehe seien „onely taken of the scripture of God“. Der Hinweis auf Lev 18–20 findet sich auf Fol. B4r, die universale Gültigkeit dieses Gesetzes wird anschließend dargelegt (Fol. B4r–C2r); zur Frage der königlichen Autorschaft vgl. KEVIN SHARPE, *Selling the Tudor Monarchy. Authority and Image in Sixteenth-Century England*, New Haven/London 2009, S. 104–107.

¹⁹ WILLIAM TYNDALE, *The Practice of Prelates. Whether the King's Grace may be Separated from his Queen because she was his Brother's Wife*, Antwerpen 1530.

²⁰ Hierzu ausführlich SCARISBRICK, *Henry VIII*, S. 218–316; ferner VIRGINIA MURPHY, *The Literature and Propaganda of Henry VIII's first Divorce*, in: Diarmaid MacCulloch (Hrsg.),

Das Gesetz Gottes, wie es sich im Alten Testament manifestierte, war aber nicht nur prominenter Gegenstand in der Rechtfertigung der Scheidung von Katharina von Aragon. Für die politische Debatte der kommenden Jahrzehnte weit bedeutsamer war die Legitimation der *royal supremacy* Heinrichs VIII., d. h. der Anspruch des Königs auf Titel und Funktion des *head of the church* in England. Heinrich leitete seine Suprematie in der englischen Kirche vom Gesetz Gottes ab und sah im Papst mit seinem Anspruch auf die *plenitudo potestatis* den Usurpator originär königlicher Herrschaftsrechte. Bereits 1515 ließ er verlautbaren, „the kings of England in time past had never have any superior but God alone“.²¹ Das Gesetz aus dem Jahr 1536 zur Zurückweisung jeglicher Autoritätsansprüche des Papstes über England hielt über die königliche Autorität ausdrücklich fest, daß diese allein die Oberhoheit über England beanspruchen dürfe, da sie von Gott verliehen und ihm zuerkannt sei „by the law of God“.²²

Der Bischof von Winchester, Stephen Gardiner, lieferte für dieses Gesetz in seiner Schrift *De vera obedientia* die Argumente. Dabei betonte er insbesondere die königliche Weisungsgewalt gegenüber dem Klerus und belegte dies mit zahlreichen Beispielen aus dem Alten Testament: Moses' Autorität gegenüber Aaron, Sauls Todesurteil über Ahimelech (1 Sam 22), Salomons Verbannung Abjatars (1 Kön 2,26) sowie allgemein die Taten König Hiskijas liefern den biblischen Maßstab für Heinrichs Herrschaftsanspruch über die Kirche.²³ Die Beispiele dienen Gardiner dabei nicht als Illustration, sondern als Manifestation des als dauerhaft gültig verstandenen Gesetzes Gottes. Das Alte Testament wird damit zum fundierenden Grundtext des königlichen Suprematieanspruchs über die Kirche: „No[n] tam enim confirmationis uim habeat ex divina lege exemplorum multitudo, q[uam] ostentationem. Hoc nanq[ue] interest divina et humana, q[ue] illa constantia, haec vanita[t]i, ac proinde varietati semper sint subiecta. In illis itaq[ue] nunq[ue] no[n] est verum, quod exemplo semel pro vero proditum est. ut ad probandam supremam principum potestatem, atq[ue] autoritatem unius Ezechiae exemplum divina historia testatum, ac nobis commendatum merito suffecisset.“²⁴

Bei Gardiner dienten die alttestamentlichen Könige als Beweismittel für die königliche Herrschaftsgewalt, gleichsam als Präzedenzfälle mit bindender Wir-

The Reign of Henry VIII. Politics, Policy and Piety, Basingstoke/London 1995, S.135–158 und S.277–279.

²¹ Vgl. THOMAS F. MEYER, On the Road to 1534. The Occupation of Tournai and Henry VIII's Theory of Sovereignty, in: Dale Hoak (Hrsg.), Tudor Political Culture, Cambridge 1995, S.11–30; JOHN GUY, The Henrician Age, in: John G.A. Pocock (Hrsg.), The Varieties of British Political Thought 1500–1800, Cambridge 1993, S.13–46, hier S.24f. Ein älterer Beitrag stammt von FRANKLIN LE VAN BAUMER, The Early Tudor Theory of Kingship, New Haven/London 1940; zuletzt BURGESS, British Political Thought, S.31–43.

²² *An Act Extinguishing the Authority of the Bishop of Rome* (1536: 28 Henry VIII, c.10) Stat. Realm III, S.663–666, hier S.663. Diese Position wird auch ausführlich vertreten von Stephan Gardiner, Bischof von Winchester; GARDINER, *De Vera Obedientia*, Fol.16–18, insbesondere Fol.17v, 30v–31r.

²³ GARDINER, *De Vera Obedientia*, Fol.23r.

²⁴ Ebd., Fol.23r–v.

kung für England. Die historischen Schriften des Alten Testaments ließen sich aber auch als politisches Musterbuch lesen, das Beispiele für vorbildliches königliches Verhalten bereitstellt und es ermöglicht, sich bewußt in die Tradition alttestamentlicher Könige zu stellen bzw. es Autoren erlaubt, eine solche Nachfolgerschaft zu postulieren. Diese Vorbildrolle der positiv besetzten Herrschaftsgestalten des Alten Testaments hatte bereits Tyndale hervorgehoben. Um diese Lesart zu profilieren, lehnte er die typologische Interpretation, die z.B. Moses als Vorläufer Christi deutete, ausdrücklich ab.²⁵ Moses habe genau wie die alttestamentlichen Könige auch als nachahmenswertes Beispiel für die politische Obrigkeit zu dienen, nicht als historische Vorläufergestalt für das Erscheinen Christi. Ein Anwendungsfall für die Vorbildrolle alttestamentlicher Herrscher war bei der Verwüstung und Plünderung der englischen Klöster gegeben, ein keineswegs populäres Ereignis, das der Legitimation bedurfte.²⁶ Heinrich VIII. bekam dabei die Rolle eines neuen Hosia oder eines Hiskija zugewiesen, die beide als Könige den Götzendienst im Königreich Juda beendeten und damit den alten Bund mit Gott wieder herstellten.²⁷

Sowohl die Auffassung von der Heiligen Schrift als verbindliche Gesetzesammlung als auch als politisches Musterbuch verlieh der Bibel eine bedeutsame Funktion auch und gerade für politische Auseinandersetzungen. Sie bot dem protestantischen Klerus die Möglichkeit, die eigene Erwartungshaltung an den König und seine Entscheidungen in Erinnerung an biblische Normen und Vorbilder zu artikulieren. Und sie ermöglichte es dem König, die eigene Herrschaft in der Tradition und Nachfolge biblischer Herrschergestalten zu inszenieren.

Doch zeigte sich bereits in den frühen Jahren des politischen Biblizismus auch dessen Kehrseite für die Legitimität des Monarchen und seiner Kirchenpolitik. Nicht alle waren der Meinung des Oxforder Theologen John Beckinsau, der Heinrich VIII. als Erretter Englands aus der babylonischen Gefangenschaft pries.²⁸

²⁵ TYNDALE'S Five Books, S. 162 [in seiner Vorrede zu Exodus]: „And make not Moses a figure of Christ with Rochestre: but an example unto all princes and to all that are in authority, how to rule unto goddes pleasure and unto their neighbours profette.“ Es verwundert kaum, daß Heinrich VIII. für die Abwendung vom Papst die Rolle eines Moses zugeschrieben wurde, der sein Volk aus der ägyptischen Gefangenschaft herausführte; vgl. CATHERINE PARR, *The Lamentacioun of a Sinner*, London 1547, Fol. E1r-v.

²⁶ Zur Begleitung dieser Maßnahmen in der Publizistik vgl. GRABES, *Das englische Pamphlet*, S. 13–15. Die mangelnde Popularität dieser Maßnahme zeigte sich insbesondere an einer Kette von Aufständen; vgl. HAIGH, *English Reformations*, S. 143–151; MADELEINE HOPE DODDS/RUTH DODDS, *The Pilgrimage of Grace 1536–1537 and the Exeter Conspiracy 1538*, 2. Bde., 1971; A. KREIDER, *English Chanteries. The Road to Dissolution*, Cambridge (Mass.) 1979; MICHAEL L. BUSH, *The Pilgrimage of Grace. A Study of the Rebel Armies of October 1536*, Manchester 1996.

²⁷ Vgl. hierzu BERNARD, *The Making of Religious Policy*, S. 330; *Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII*, hrsg. v. JOHN S. BREWER u. a., 22 Bde., London 1862–1932, Bd. 14/1, S. 402. Zu weiteren Adaptionen biblischer Herrscher vgl. KING, *Tudor Royal Iconography*, S. 73f.; S. 76–81 (als David); S. 81–88 (als Salomon), und, reichlich bizarr, als Judith S. 219 Anm. 62.

²⁸ JOHN BECKINSAU, *De Supremo et Absoluto Regis Imperio*, London 1546.

Kritik kam insbesondere von denjenigen Protestanten, die England nur wenige Jahre nach dem Bruch mit Rom aus Furcht vor Verfolgung erneut den Rücken zukehrten. Wenn der Exilant William Turner Heinrich VIII. dazu auffordert, den Pharao zu verlassen und das Volk aus der ägyptischen Gefangenschaft zu befreien, so trifft er damit ein kritisches Urteil über den Zustand der englischen Kirche.²⁹ Sie sei seiner Meinung zufolge nach wie vor nicht reformiert, sondern in vielen Dingen in irrtümlichen Traditionen gefangen, die sich letztlich päpstlichen Irrtümern verdankten.³⁰ Dies bezog Turner zum einen auf die fortdauernde Geltung des kanonischen Rechts, das er durch die Heilige Schrift ersetzt sehen wollte. Zum anderen sah er insbesondere auf dem Feld der Liturgie weiterhin „the popes doctrine and traditiones“ am Werk.³¹ Die Schuld am Fortbestand papistischer Irrtümer schob Turner den Bischöfen zu, insbesondere Stephen Gardiner.³² Damit stand Turner in der Tradition Tyndales, die beide in den englischen Bischöfen eher Anwälte des Papstes erblickten als Vorreiter und Garanten der Reformation.³³ Auch die Hinwendung zum Protestantismus unter Eduard VI. und später unter Elisabeth I. sollte übigens die Steine des Anstoßes nicht beseitigen. Das kanonische Recht blieb bis zum Bürgerkrieg die gültige Rechtsgrundlage für kirchliche Belange, die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt blieb gleichfalls unangetastet. Und in der Liturgie bestanden zahlreiche Zeichen und Riten der alten Messe unverändert fort.

Die Zuweisung biblischer Herrscherrollen als anempfohlene Vorbilder für den regierenden König hatte daher stets eine ambivalente Wirkung: Entsprach der Herrscher der mit den Vorbildern verknüpften politischen Agenda, konnte er als zweiter Moses, David oder Hosia gepriesen werden. Blieb er indes hinter der Erwartung zurück oder arbeitete er ihr gar entgegen, wie es im Falle Heinrichs VIII. bei den Forderungen nach einer durchgreifenden Reformation der Fall war, so lieferte er sich dem Vorwurf aus, mit dem Pharao mehr gemeinsam zu haben als mit Moses, um im Bild zu bleiben.³⁴

Diese Ambivalenz war ebenfalls gegeben, wenn man den Herrscher vor dem Hintergrund apokalyptischer Endzeiterwartung beurteilte. Dies zeigt ein Blick auf John Bales monumentales Werk über *The Image of Both Churches*, das dieser

²⁹ WILLIAM TURNER, *The Huntynge and Fyndynge out of the Romyshe Foxe*, 2. Aufl. Antwerpen 1544, Fol. E4r: „So learned men whom the kyng apoynted to delyver hys subiectis from the bondage of the Romish Pharao the pope ought to have sweped the chirch & dryven quite out of it all that ever any pope had made“.

³⁰ Ebd., Fol. B2v–B3r.

³¹ Ebd., Fol. A7r–B3v; Vgl. auch REVENTLOW, *Bibelautorität*, S. 194–197.

³² WHITNEY R. D. JONES, Art. William Turner (1509/10–1568), *Naturalist and Religious Controversialist*, in: ODNB 55 (2004), S. 674–677.

³³ Mitsreiter Turners war vor allem JOHN BALE, *Epistle Exhortatorye of an English Christiane unto his Derelye Beloved Contreye of Englande against the Pomposse Bysshoppes therof as yet the True Members of theyr Fylthye Father the Great Antichrist of Rome*, Antwerpen 1544.

³⁴ Vgl. ferner für die Herrschaftskritik von katholischer Seite T.F. MAYER, *Nursery of Resistance: Reginald Pole and his Friends*, in: Ders./Paul A. Fideler (Hrsg.), *Political Thought and the Tudor Commonwealth*, London 1992, S. 50–74.

1545 im Exil verfaßte.³⁵ Bale legte mit dieser Schrift den ersten vollständigen Kommentar zur Johannesoffenbarung in englischer Sprache vor. Die Kirchengeschichte erscheint hier als ein kontinuierlicher Kampf zwischen der wahren Kirche, die sich auf die Schrift und auf Christus gründe, und der falschen Kirche, in der der Papst als Diener des Antichristen die Herrschaft übernommen habe. Die sieben Zeitalter dieses Kampfes – in der Offenbarung dargestellt im Erschallen der sieben Posaunen, der Öffnung der sieben Siegel und den sieben Schalen des Zorns – spiegelten in Bales Augen den bisherigen Verlauf der englischen Kirchengeschichte wider, angefangen von dem Idealzustand der wahren Kirche in apostolischer Zeit, der jedoch bald der päpstlichen Herrschaftsanmaßung Platz machen mußte und die Kirche zu einem Werkzeug des Antichristen werden ließ.³⁶ Zeugen der wahren Kirche, wie sie Bale in John Wyclif und William Tyndale erblickte, fielen daher der Verfolgung zum Opfer.³⁷ Das in der Offenbarung angekündigte Strafgericht gegen Babylon verhieß für die Zukunft allerdings Rettung. Um dieser Rettung teilhaftig zu werden, müsse die englische Kirche jedoch zuerst ihren Status als „true church“ wiedererlangen und alle Elemente Babylons aus ihrer Mitte entfernen. Heinrichs VIII. konservative Kirchenpolitik und seine Weigerung, eine tiefgreifende Reformation in England durchzuführen, bot in Bales Augen dem apokalyptischen Untier die Chance auf Wiedergenesung, nachdem es durch die Abwendung Heinrichs von Rom schwer verwundet worden sei.³⁸

Bales Deutung der Kirchengeschichte aus englischem Blickwinkel sollte bis weit über den Tod Heinrichs VIII. hinaus ein Narrativ für die Beurteilung der Religions- und Kirchenpolitik in England bereitstellen. Die fortdauernde Bedeutsamkeit des Traktats zeigt sich bereits in den weiteren Auflagen.³⁹ Zwar war unter den protestantischen Königen Eduard VI. und Elisabeth I. die Gefahr eines wiedererstarkenden Antichristen vorerst aus England gebannt. Die Kirchenpolitik der Tudors und Stuarts bot Kritikern aber stets die Möglichkeit, die Deutung Bales zu reaktivieren und die Zukunft Englands bei Bedarf in apokalyptischen Farben zu malen.

³⁵ JOHN BALE, *The Image of Bothe Churches after the Moste Wonderfull and Heavenly Revelation of Sainct Iohn the Evangelist, Contayning a Very Frutefull Expositcion or Paraphrase upon the same*, London [1548]. Zu Bales Werdegang vgl. JOHN N. KING, Art. John Bale (1495–1563), Bishop of Ossory, Evangelical Polemicist, and Historian, in ODNB 3 (2004), S. 482–486; Ders., *English Reformation Literature. The Tudor Origins of the Protestant Tradition*, Princeton 1982, S. 56–75. Von der Breitenwirkung und der Popularität von Bales aktualisierender Auslegung der Johannesoffenbarung zeugen vier Auflagen des Werkes von 1545 bis 1550; LESLIE P. FAIRFIELD, *John Bale. Mythmaker for the English Reformation*, West Lafayette (Ind.) 1976, S. 86f.

³⁶ Hierzu im einzelnen FAIRFIELD, *John Bale*, S. 75–79.

³⁷ Vgl. hierzu auch KING, *English Reformation Literature*, S. 70f.

³⁸ CAPP, *Political Dimension*, S. 95. Zur Popularisierung des von Bale etablierten Kirchenverständnisses und damit zur dauerhaften Verankerung im kulturellen Gedächtnis Englands trug John Foxe' *Book of Martyrs* entscheidend bei; vgl. JOHN N. KING, *Foxe's Book of Martyrs and Early Modern Print Culture*, Cambridge 2006, S. 37f.

³⁹ Weitere Auflagen gab es 1549, 1550 und 1570.

b) Die Reformation unter Eduard VI

Durch die Weigerung Heinrichs VIII., die Reformation in England voranzutreiben und sich mit diesem Schritt eindeutig auf die Seite der anderen protestantischen Staaten zu stellen, richteten sich alle diesbezüglichen Hoffnungen auf den jungen Thronnachfolger, Eduard VI. Dies brachte auch Thomas Cranmer, Erzbischof von Canterbury, 1547 anlässlich der Krönung des zehnjährigen Eduards VI. in seiner Krönungspredigt mit den Mitteln der Schriftauslegung zum Ausdruck. Er konfrontierte den jungen König mit einer Troika vorbildlicher Könige des Alten Testaments: „The error of idolatry was so spread abroad that not only the unlearned people, but also the priests and teachers of the people... were corrupted ... until three noble kings, Jehosaphat, Ezekias and Hosias, God's elect ministers, destroyed the same clearly, and reduced the people from their feigned inventions unto the very commandments of God.“⁴⁰

Die drei Könige bekamen ihren Status als Musterkönige bereits in den Schriften des Alten Testaments zugewiesen, da sie den Götzendienst beendeten und den Bund mit Gott wiederherstellten. Es bedarf keiner großen Phantasie, um in diesem Beispiel den Wunsch nach einer Reformation der englischen Kirche zu erkennen, wo die dogmatischen und liturgischen Traditionsbestände der alten Kirche den Götzendienst repräsentierten, den es auszumerzen gelte, und der erneuerte Bund mit Gott ein Sinnbild darstellte für die Reformation der Kirche auf der Grundlage der Heiligen Schrift.⁴¹ Die Eduard VI. von Cranmer anempfohlene Rolle des Hosia stattete den König automatisch mit einer Agenda aus und verlieh seiner Herrschaftszeit eine Mission: „a second Josiah sent to reform to see God truly worshipped, and idolatry destroyed, the tyranny of the bishop of Rome banished from your subjects and images removed“.⁴² Eduard VI. machte sich das Anliegen der Reformation zu eigen.⁴³ Damit sicherte er sich zugleich einen Platz in der kollektiven Memoria des Landes als „young Josiah“, d. h. als Verkörperung desjenigen Königs, den Cranmer ihm als Vorbild vor Augen stellte.⁴⁴

⁴⁰ THOMAS CRANMER, Coronation Speech, in: *Miscellaneous Writings and Letters of Archbishop Cranmer, Martyr 1556*, hrsg. v. John Edmund Cox, Cambridge 1846, S. 126f.

⁴¹ Vgl. hierzu CHRISTOPHER J. BRADSHAW, David or Josiah? Old Testament Kings as Exemplars in Edwardian Religious Polemic, in: Bruce Gordon (Hrsg.), *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe*, Bd. 2: *The Later Reformation*, Aldershot 1996, S. 77-90.

⁴² CRANMER, Coronation, S. 126f.

⁴³ MACCULLOCH, Thomas Cranmer, Kap. 3; Ders., *Tudor Church Militant*, Kap. 2.

⁴⁴ Dieses Bild festigte sich bereits zu Lebzeiten; vgl. SHARPE, *Selling the Tudor Monarchy*, S. 212-219. Bei der posthumen Glorifizierung der Edwardianischen Reformation war John Foxe *Book of Martyrs* von entscheidender Bedeutung; vgl. nur die ikonographische Darstellung der Regierungszeit Eduards VI. zu Beginn des neunten Buches; vgl. hierzu KING, *Foxe's Book of Martyrs*, S. 164-166. Zum Weiterleben dieses Bildes vgl. nur exemplarisch RICHARD BERNARD, *The Seaven Golden Candlestickes*, London 1621, Fol. E6r: „The first King, that was but a child, and yet set up the true Worship of God, and banished Popery out of his Kingdome was our King Edward the Sixt, that noble Prince, a very Josiah, full of the love and the zeale of his God“. Ferner KING, *English Reformation Literature*, S. 161, 177, 185f., 426, 439.

Ein ähnliches Ziel wie Thomas Cranmer mit seiner Predigt scheint auch Martin Bucer anzustreben, der seit 1549 auf Einladung Cranmers in England im Exil weilte.⁴⁵ Bucer hielt die englische Kirche ebenso wie Cranmer für stark reformbedürftig und legte über die Gründe und die Ziele einer solchen Reform im Jahr 1550 mit *De regno Christi* seine umfassendste theologische Schrift vor, die er an König Eduard VI. adressierte.⁴⁶ Bucers Reformprogramm umspannte alle Lebensbereiche und politischen Ordnungsfelder und war letztlich darauf gerichtet, das Königreich Christi auf Erden zu ermöglichen. Der König unterwerfe sich im Falle eines tugendhaften Regiments der Herrschaft Christi, mache sich deren Normen zu eigen und bemühe sich um deren möglichst vollständige Umsetzung.⁴⁷ Ziel war nicht weniger als die Ordnung des englischen Gemeinwesens nach den Prinzipien der Heiligen Schrift.⁴⁸ Dies war die Aufgabe, die Martin Bucer in der Tradition der vorbildlichen Könige des Alten Testaments der christlichen Obrigkeit allgemein und insbesondere Eduard VI. von England auferlegte.⁴⁹

Nun ist sich die Forschung zwar einig darin, daß von Bucers *De regno Christi* keinerlei unmittelbare Wirkung auf England ausging.⁵⁰ Der Masterplan zur vollständigen Durchsetzung der Reformation blieb Manuskript, und insbesondere der kurz nach Fertigstellung eingetretene Tod Bucers beraubte die Schrift jeglicher Wirkung.⁵¹ Mittelfristig dürfte der Traktat indes einige Resonanz gefunden haben. So war Bucer in Cambridge in ein Netzwerk von Personen integriert, die unter Elisabeth die führenden Positionen in der Kirche einnehmen sollten, unter ihnen die späteren Erzbischöfe von Canterbury, Matthew Parker und Edmund Grindal, sowie Roger Asham, Tutor der zukünftigen Königin.⁵² In den mitunter

⁴⁵ Vgl. zum Exil in England MARTIN GRESCHAT, *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit (1491–1551)*, München 1990, S. 246–256.

⁴⁶ MARTIN BUCER, *De Regno Christi Libri Duo*, 1550, hrsg. v. François Wendel (*Opera omnia*, 2, 15), Gütersloh 1955; ANDREAS GÄUMANN, *Reich Christi und Obrigkeit. Eine Studie zum reformatorischen Denken und Handeln Martin Bucers*, Bern u. a. 2001; MARIJN DE KROON, *Studien zu Martin Bucers Obrigkeitsverständnis. Evangelisches Ethos und politisches Engagement*, Gütersloh 1984; GRESCHAT, *Martin Bucer*.

⁴⁷ BUCER, *De Regno*, S. 14: „sicut se regnum Christi regnis et potestatibus subiicit mundi: sic contra omne verum mundi regnum (regnum dico, non tyrannidem) subiicit se regno Christi, et reges ipsi cum primis, ut pietatem non colere tantum pro se, sed etiam ad eam subditos adducere studeant.“

⁴⁸ BUCER, *De Regno*, S. 3 (Vorrede); zum Begriff der Ordnung als Fundamentalkategorie bei Bucer vgl. DE KROON, *Studien*, S. 27. Eine solche Ermunterung Eduards VI. gab es auch von Jean Calvin; vgl. JEAN CALVIN, *Commentaires sur le Prophete Isaïe (1552)*, Fol. 2r–5r.

⁴⁹ BUCER, *De Regno*, S. 98–102. In der Aufzählung finden sich die Könige David, Salomon, Asa, Hiskija, Hosia und Nehemiah; vgl. ferner REVENTLOW, *Bibelautorität*, S. 233–235.

⁵⁰ JAN-DIRK MÜLLER, *Martin Bucer: De regno Christi. Die frühneuzeitliche Monarchie als Gottesstaat – gezähmte Pluralisierung?*, in: *Mitteilungen des SFB 573: Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit (15.–17. Jahrhundert)* Heft 2 (2007), S. 6–12; hier S. 6; GRESCHAT, *Martin Bucer*, S. 252.

⁵¹ Die Schrift wurde erstmals 1557 in Basel gedruckt.

⁵² Vgl. GÄUMANN, *Reich Christi*, S. 123 Anm. 282 mit Verweis auf die ältere Literatur. Zur Frage der Wirkungsgeschichte PATRICK COLLINSON, *The Reformer and the Archbishop: Martin Bucer and an English Bucerian*, in: *Ders., Godly People. Essays on English Protestantism and*

hitzig geführten Debatten um die äußere Gestalt der Kirche sowie über die vermeintlich fortdauernde Notwendigkeit einer Reformation während ihrer Regierungszeit beriefen sich sowohl die Anhänger der etablierten Kirche als auch deren Kritiker auf Bucers Vorstellung vom *regnum Christi*.

Martin Bucers Auffassung vom *regnum Christi* gründete sich auf Positionen, von denen sich bereits Tyndale und andere englische Theologen leiten ließen, die aber scharf kontrastierten mit Luthers theologischen Vorstellungen. Dies betrifft insbesondere die dem Alten Testament und dem darin enthaltenen Gottesgesetz zugeschriebene Bedeutung. Das im Alten Testament verkündete *ius divinum* beansprucht in Bucers Verständnis ebenso dauerhafte Gültigkeit wie der zwischen Gott und den Menschen geschlossene Bund, der die Heilserwartung an die Gesetzestreue und den Gehorsam seines Volkes bindet und durch den Gnadenbund bekräftigt, keinesfalls aber aufhebt.⁵³

Die im Deuteronomium niedergelegten Normen stellten daher in Bucers Augen auch für die Christen bindende Gesetze dar, sofern man sie den äußerlichen, zeitgebundenen Umständen entkleidet und ihren spirituellen Kern erfaßt.⁵⁴ Daher berief er sich auch in der Frage der Heiligung des Sonntages, dem sogenannten Sabbatgebot, auf die im Deuteronomium enthaltenen Bestimmungen, ebenso in der Frage des Umgangs mit Ehebrechern, Gotteslästerern etc.⁵⁵ Und in der Frage nach der äußeren Gestalt der Kirche weist Bucer den diesbezüglichen Aussagen im Alten wie im Neuen Testament gleichsam Gesetzescharakter zu. Damit ist Bucer stärker als andere protestantische Theologen bereit, auch manchen Zeremonialgesetzen des Alten Bundes eine fortdauernde Verbindlichkeit zuzugestehen und dies nicht von vornherein auf das moralische Gesetz zu beschränken. Ferner sind diese Bestimmungen Bucer zufolge nicht nur für das kirchliche Leben die verbindliche Grundlage, sondern für das Recht insgesamt, da das *ius divinum* vom Naturrecht nicht unterschieden werden könne.⁵⁶

Bucers Ideal ist unverkennbar das einer Theokratie.⁵⁷ Das weltliche Leben solle vollständig gemäß der im Gesetz offenbarten Normen Gottes geordnet sein. Von

Puritanism, London 1983, S. 19–44; BASIL HALL, Martin Bucer in England, in: Martin Bucer, Reforming Church and Community, hrsg. v. David F. Wright, Cambridge 1994, S. 144–160.

⁵³ Zum Gesetz BUCER, De Regno, S. 199; zur Bundesidee vgl. GÄUMANN, Reich Christi, S. 207–211; ferner REVENTLOW, Bibelautorität, S. 140–145; DE KROON, Studien, S. 29–36.

⁵⁴ Vgl. hierzu GÄUMANN, Reich Christi, S. 201–222, v. a. S. 214f.

⁵⁵ BUCER, De Regno, S. 80–84: „Hancque sabbati religionem sic sanciuuit, ut excindi de populo suo et lapidari eos iusserit, qui eam uiolassent [Ex 31,14–15; 35, 2]. Et merito quidem, fide enim in Deum vivimus [Hab. 2,4].“ Vgl. ferner REVENTLOW, Bibelautorität, S. 159f.

⁵⁶ BUCER, De Regno, S. 268: „Haec iuris sunt naturae, non tantum Evangelii, quod tamen in Serenissimae Maiestatis Tuae regno omnes profitentur“. Um die Allgemeinverbindlichkeit zu unterstreichen, beruft er sich bei dieser Aussage bezeichnenderweise auf Cic. De officiis III, 5–6.

⁵⁷ Vgl. abweichend MÜLLER, Martin Bucer, S. 8. Müller geht davon aus, daß Bucer ein einziges politisches System kenne, das im *regnum Christi* vorgezeichnet sei und das Maß aller *regna* verkörpere, um dann auf überraschende Weise zu schlußfolgern: „Das bedeutet freilich keine theokratische Begründung des weltlichen Staats“.

diesem biblisch fundierten Normenkanon abweichende Wert- und Verhaltensmaßstäbe werden als Abweichung vom vorgeschriebenen Weg verdammt. Die Obrigkeit hat für die konsequente Umsetzung des göttlich fundierten Ordnungsrahmens ihre Herrschaftsmittel einzusetzen.⁵⁸ Eine Politik jenseits dieser Zielvorgabe wird weder als notwendig noch als wünschenswert angesehen. Zwar kennt auch Bucer das weltliche und das geistliche Regiment. Die vollständige Verpflichtung beider Regimenter auf dasselbe Ziel hebt diesen Unterschied aber wieder weitgehend auf. Beide Regimenter unterscheiden sich allein in den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln, das Ziel zu erreichen: Predigt und Exkommunikation im Falle des geistlichen Regiments, Gesetzgebung und das Schwert im Falle des weltlichen Regiments. Diese Differenz erscheint aber nebensächlich, da sich der Begriff der Theokratie sinnvoll nur vom jeweils verbindlichen Normensystem ableiten läßt, nicht aber von dabei eingesetzten Mitteln. Sofern politische Handlungen jenseits eines von Gott hergeleiteten Normensystems über keinerlei Legitimation verfügen, ist eine solche Herrschaftsordnung ihrem Wesen nach theokratisch.

Welcher politische Handlungsraum blieb in diesem theokratischen Ordnungsmodell dem König? Zum einen bedeutete eine Durchführung von Bucers Reformprogramm eine Ausweitung der Aufgaben sowie der Kompetenzen der Obrigkeit.⁵⁹ Der König sei zuständig sowohl für die Kirche und deren Regiment als auch für die Lebensführung seiner Untertanen. Zum anderen aber war der Obrigkeit die politische Ausrichtung ihres Engagements weitgehend entzogen, da sich aus der Unterordnung unter das Königreich Christi auch das umzusetzende Programm ableiten ließ. Insbesondere das umfassende Gesetzesverständnis Bucers rückte den König in die Rolle eines Aufsehers über die vollständige Einhaltung der in der Bibel zugrundegelegten göttlichen Normen. Eine eigenständige gesetzgeberische Tätigkeit sowie politische Entscheidungen jenseits der bloßen Durchsetzung des *ius divinum* war jedoch nur dann mit Bucers Ordnungsmodell zu vereinbaren, sofern dies das göttliche Gesetz nicht tangierte.

Bucers Idealvorstellung einer Theokratie wies der Obrigkeit eine prominente Rolle als oberstem Verfechter des *regnum Christi* zu. Sein politisches Ordnungsverständnis war indes zunächst keineswegs auf die Monarchie fokussiert. Während seiner langjährigen Tätigkeit in Straßburg war er ein Befürworter des städtischen Regiments. Gegenüber der Monarchie äußerte er in dieser Zeit durchaus Vorbehalte.⁶⁰ Auch hier diente ihm das Alte Testament als Beurteilungsmaßstab, da die meisten in den historischen Schriften überlieferten Könige Israels und Ju-

⁵⁸ BUCER, *De Regno*, S. 6–20.

⁵⁹ Völlig überstrapaziert wird dieser Aspekt bei THOMAS DANDELET, *Creating a Protestant Constantine. Martin Bucer's De Regno Christi and the Foundations of English Imperial Political Theology*, in: Christopher Ocker u. a. (Hrsg.), *Politics and Reformations: Communities, Politics, Nations and Empires. Essays in Honor of Thomas A. Brady jr.*, Leiden/Boston 2007, S. 539–550, der Bucer als Ideengeber für eine „caesaropapistische Königsherrschaft“ in England ansieht, wie sie Elisabeth I. und Jakob I. dann auch faktisch innegehabt hätten (S. 541).

⁶⁰ Vgl. hierzu GÄUMANN, *Reich Christi*, S. 250f.

das schlecht gewesen seien. Das zentrale Argument zur Unterscheidung guter und schlechter Könige war dabei in Bucers Augen das gleiche wie im Fall der historischen Schriften selbst: War der König ein Vorkämpfer für das Gesetz Gottes, oder stand er dessen Normen im Wege? Bucers Interesse war dabei aber nicht prinzipiell auf die politische Staatsform gerichtet. Generell wies er der Obrigkeit die Aufgabe zu, in dienender Funktion die Normen Gottes umzusetzen und deren strikte Einhaltung zu überwachen.

In diesem Sinne wies Bucer dem englischen König Eduard VI. die Rolle des Reformators Englands zu. Die Königsherrschaft sah Bucer nicht prinzipiell als Konkurrenz zur Herrschaft Gottes.⁶¹ Vielmehr hatte er ihr im Rahmen dieser Herrschaft eine tragende Funktion zuerkannt. Damit war die Legitimität des Monarchen jedoch zugleich eng an die Erfüllung der ihm zugeschriebenen Funktion gebunden. Ein König, dessen politisches Handeln nicht mit den Zielen des *regnum Christi* in Übereinstimmung stehe, sei ein Tyrann, so Bucer.⁶² Und eine Gesellschaft, die von den vorgezeichneten Bahnen des *regnum Christi* abweiche, habe mit Gottesstrafen zu rechnen, wozu Bucer die Türkenbedrohung ebenso zählte wie die Teuerung und die Pest.⁶³ Um diesem göttlichen Strafgericht zu entgehen, helfe ausschließlich Buße und Umkehr. Die Obrigkeit stünde dabei besonders in der Pflicht.

In seiner an König Eduard VI. adressierten Schrift *De regno Christi* enthielt sich Bucer verständlicherweise jeglicher Kommentare über das Widerstandsrecht, sondern betonte statt dessen das Gehorsamsgebot für alle Christen.⁶⁴ Seine in Straßburg entwickelte Position zum Widerstandsrecht ließ sich auf die politischen Verhältnisse in England ohnehin nicht einfach übertragen. So sah Bucer die Herrschaftsträger des Reiches auch dann zur Durchführung der Reformation berechtigt, falls der Kaiser sich diesem Ansinnen verweigern sollte, und billigte den Fürsten auch das Recht zu, die Reformation notfalls mit Waffengewalt gegen den Kaiser zu verteidigen.⁶⁵ Diese Position fußt jedoch wesentlich auf der Voraussetzung, daß die Fürsten ihrerseits die Obrigkeit verkörpern und damit den Schutz ihrer Untertanen zu gewährleisten hätten. Eine solche Obrigkeit unterhalb des Königs war in England jedoch nicht gegeben.⁶⁶ Und da Bucer seine Agenda dem

⁶¹ Nicht die Staatsform ist entscheidend, sondern die Treue zur *lex dei*. Daher gehen alle Versuche ins Leere, aus Bucer den Prototyp eines protestantischen Republikaners machen zu wollen; Vgl. zu diesem Deutungsansatz HANS BARON, Calvinist Republicanism and its Historical Roots, in: Church History 8 (1939), S. 30–42.

⁶² BUCER, De Regno, S. 14.

⁶³ Ebd., S. 42; allg. GÄUMANN, Reich Christi, S. 207–211.

⁶⁴ BUCER, De Regno, S. 14, unter Verweis auf die üblichen Referenzen: 1 Petr 2 und Röm 13.

⁶⁵ GÄUMANN, Reich Christi S. 254–256. Vgl. zum allgemeinen Kontext auch die gleichlautende Auffassung der Wittenberger Theologen; EIKE WOLGAST, Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen, Gütersloh 1977; HEINZ SCHEIBLE (Hrsg.), Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523–1546, Gütersloh 1969.

⁶⁶ Zu diesem Unterschied insbesondere FRIEDEBURG, Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt, Kap. C I.

englischen König vorstellen konnte und dieser sich dem Ziel einer Reformation gleichfalls verpflichtet fühlte, bestand für den Theologen keinerlei Anlaß, seine Konzeption des Widerstandsrechts in England erneut vorzubringen.

c) *Radikalisierung im Exil: Königsherrschaft und Widerstandsrecht*

Die Frage nach dem Widerstandsrecht stellte sich für die protestantischen Geistlichen erst, als Maria Tudor die Reformation rückgängig machte und das *regnum Christi* für die protestantischen Geistlichen in England in unerreichbare Ferne zu rücken schien. Die protestantischen Theologen sahen sich durch die Obrigkeit verfolgt, zahlreiche Protestanten retteten sich ins Exil. Von dort aus sahen sie ohnmächtig den politischen Ereignissen in England zu. Ihre Machtlosigkeit kompensierten einige Geistliche durch die Radikalität, mit der sie die katholische Königin Englands fortan in ihren Schriften attackierten.⁶⁷ Anhand der unterschiedlichen Positionen dreier prominenter Vertreter des Widerstandsrechts gegen die regierende englische Königin läßt sich aufzeigen, inwiefern diese Widerstandsrechtsargumentation mit den bereits in England vorliegenden Grundpositionen zur Reichweite des Alten Testaments und der Gültigkeit der alttestamentlich festgeschriebenen *lex dei* konvergierten und wo neue Wege biblizistischer Argumentation beschritten wurden.⁶⁸

An John Knox und seinen zahlreichen im Exil entstandenen Schriften wird besonders anschaulich, wie sich im Laufe nur weniger Jahre von 1554 bis 1558 diese Radikalisierung vollzog. Seine ersten Wortmeldungen aus dem Exil lesen sich zunächst noch wie eine Zusammenfassung der im protestantischen England Eduards VI. etablierten Glaubensauffassung. Aus seinem sicheren Exil in Dièppe wandte er sich in einem *Godly Letter of warning or admonition to the faithful in London, Newcastle and Berwick* an die in England verbliebenen protestantischen Geistlichen. Er rief seine Glaubensbrüder dazu auf, den protestantischen Glau-

⁶⁷ DAN G. DANNER, *Pilgrimage to Puritanism. History and Theology of the Marian Exiles at Geneva, 1550–1560*, New York u. a. 1999.

⁶⁸ Allgemein vgl. FRIEDEBURG, *Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt*; DERS (Hrsg.), *Widerstandsrecht in der Frühen Neuzeit. Erträge und Perspektiven der Forschung im deutsch-britischen Vergleich* (ZHF, Beih. 26), Berlin 2001; Ders., *Welche Wegscheide in die Neuzeit? Widerstandsrecht, „Gemeiner Mann“ und konfessioneller Landespatritismus zwischen „Münster“ und „Magdeburg“*, in: HZ 27 (2000), S. 561–616; LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *Politische Kommunikation in der frühen Neuzeit: Obrigkeitskritik im Alten Reich*, in: GG 32 (2006), S. 273–314; Dies., *Obrigkeitskritik und Widerstandsrecht. Die politica christiana als Legitimitätsgrundlage*, in: Dies., *Aspekte der politischen Kommunikation*, S. 195–232; EBERHARD ISENMANN, *Widerstandsrecht und Verfassung in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, in: Helmut Neuhaus/Barbara Stollberg-Rilinger (Hrsg.), *Menschen und Strukturen in der Geschichte Alteuropas*, FS für Johannes Kunisch (Historische Forschungen, 73), Berlin 2002, S. 37–69; EIKE WOLGAST, *Die Religionsfrage als Problem des Widerstandsrechts im 16. Jahrhundert*, Heidelberg 1980; WINFRIED SCHULZE, *Zwingli, lutherisches Widerstandsdenken, monarchomachischer Widerstand*, in: Peter Blicke/Andreas Lindt/Alfred Schindler (Hrsg.), *Zwingli und Europa. Referate und Protokoll des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 500. Geburtstages von Huldrych Zwingli*, Zürich 1985, S. 199–216.

ben trotz der in Schottland und neuerdings auch in England regierenden katholischen Königsherrschaft nicht aufs Spiel zu setzen – und ihn trotz aller Gefahren weiterhin zu verkünden.⁶⁹ Insbesondere sollten sich die Gläubigen fernhalten von jeder Form des Irrglaubens. Irrglauben und Götzendienst war John Knox zufolge alles, was nicht ausdrücklich durch den Text der Heiligen Schrift gedeckt sei.⁷⁰

Zugleich waren düstere Warnungen über die sicher drohende Gottesstrafe als Antwort auf Irrglauben und Götzendienst fester Bestandteil seiner Schriften.⁷¹ Die Gewißheit des kommenden Strafgerichts leitete er aus folgenden Argumenten ab: “1. the plane treuth of Godis Word; 2. the invincibill justice of the everlasting God; and 3. the ordinarie course of his punishmentis and plagues from the begynning“.⁷²

Letztlich fußte Knox' Prophezeiung kommenden Unheils für England auf zwei argumentativen Voraussetzungen. Zum einen bedurfte es der Gültigkeit der im Alten Testament enthaltenen *lex dei*.⁷³ Zum anderen resultierte aus der Annahme

⁶⁹ Dies war laut Knox schon für das Seelenheil der Protestanten erforderlich, wie er mit einem Verweis auf Ez 33, 8 verdeutlicht; DAVID LAING (Hrsg.), *The Works of John Knox*, 6 Bde., Edinburgh 1895, ND New York 1966, hier Bd. 3, S. 168.

⁷⁰ Diese Bestimmung von „idolatry“ fand – evt. durch Knox als Autor neben John Spottiswoode, John Douglas, John Willock, John Winram und John Row – auch Eingang in das schottische „Book of Discipline“. Idolatry sei „all honouring of God not contained in his holy Word“; vgl. RICHARD L. GREAVES, *Theology and Revolution in the Scottish Reformation. Studies in the Thought of John Knox*, Grand Rapids (Mich.) 1980, S. 6f. Calvin hielt diese Bestimmung für zu apodiktisch und ließ manche liturgischen Bestandteile des Gottesdienstes auch dann gelten, wenn sie keine Erwähnung in der Bibel fänden; LAING, Knox, Bd. 6, S. 123f. Zu den Auswirkungen dieser strikt biblizistisch fundierten Auslegung des Begriffes *idolatry* im Streit um die englische und schottische Kirchenverfassung s. ferner Kap. II 1 und VI 1.

⁷¹ In schönster Bildhaftigkeit formuliert Knox die Konsequenzen des Unglaubens unter Berufung auf Lev 23 und 26 sowie auf Jer 6: „Thair cities salbe brunt, thair land salbe laid waist, thair enemyis sall dwell in thair strangholdis, thair wyffis and thair dochteris salbe defyllit, thair children sall fall in the edge of the sword; mercie sall thai find none, becaus thai haif refused the God of all mercie, when lovinglie and lang he called upon thame“; LAING, Knox, Bd. 3, S. 166f.

⁷² LAING, Knox, Bd. 3, S. 168. Seine Belegstellen für die drohende Gottesstrafe (Dtn 28 und 29; Jer 5; Am 3) handeln allesamt von göttlicher Strafandrohung bei Ungehorsam gegenüber den göttlichen Geboten. Kyle betont zu Recht, daß Knox' Selbstinszenierung als Prophet sich nicht auf dessen Anspruch gründe, die Zukunft vorherzusehen, sondern darauf, die Heilige Schrift wahrheitsgemäß auszulegen; RICHARD G. KYLE, *The Hermeneutical Patterns in John Knox's Use of Scripture*, in: *Pacific Theological Review* 17/3 (1984), S. 19–32, hier S. 29, sowie ders., *John Knox's Methods of Biblical Interpretation: An Important Source of his intellectual Radicalness*, in: *Journal of Religious Studies* 12/2 (1985), S. 57–70, v. a. S. 62 (über „the prophetic hermeneutic“).

⁷³ LAING, Knox, Bd. 3, S. 170: „Prophesies also aganis certane Nationis and Citeis, not onlie adjacent to Jerusalem, but also aganis suche as wer fer distant; as aganis Moab, Ammoun, Egypt, Palestina, Tirus, Damascus, and aganis Babilone. And, in conclusioun, generall Prophesies wer spokin aganis all inobedient, as in the twenty-fourth chapter of Esay planlie appeeries.“ Und mit Verweis auf Jer 25 und 6 sowie Am 9: „The eyis of the Lord ar upon everie synfull Natioun, to rute it oute of the earth“. Und ferner, unter Bezug auf Jer. 25: „do appertene to everie rebellious pepill, be thai Jew or be thai Gentill; Christianis in titill, or Turkis in professioun. And the ground and assurance of the Prophetis wes the samyn, whilk I haif rehersit to

dieses Gesetzes im Bundesschluß zwischen Gott und seinem Volk Israel ein Tun-Ergehens-Zusammenhang, der ebenfalls von ihm als zeitlos gültig aufgefaßt wird: Jeder Verstoß gegen die *lex dei* zieht demnach Gottesstrafen nach sich.⁷⁴

Die Rückkehr Englands zum Katholizismus stellte für Knox einen so großen Verstoß gegen das Gottesgesetz dar, daß sich daraus die nahende Vernichtung Englands nahezu zwangsläufig ergab. Beunruhigende Parallelen zwischen der biblischen Überlieferung des Alten Testaments und dem politischen Zustand in England kamen hinzu: In beiden Fällen kam es nach der Wiederherstellung des wahren Glaubens durch einen vorbildlichen Herrscher – Hosia alias Eduard VI. – zum Glaubensabfall – unter Manasse bzw. Maria Tudor.⁷⁵ Hatte einst Jeremias mit Verfolgung zu rechnen, so traf dieses Schicksal unter Maria Tudor die „Minister[s] of God“ als Nachfahren der Propheten.⁷⁶

Daher sei Knox zufolge auch ein dem Untergang Jerusalems vergleichbares Schicksal von England kaum mehr abzuwenden – sollte die gottgewollte Ordnung nicht bald wiederhergestellt werden.⁷⁷ Auch die Tatsache, daß die göttliche Verdammnis noch nicht eintrat, läßt Knox nicht als Argument gegen das drohende Unheil gelten. Schließlich habe auch Jeremias das Königreich Juda fast vierzig Jahre vor dem Untergang gewarnt, bevor das verkündete Schicksal sich durch die babylonischen Truppen vollzog.⁷⁸

Die drohende Vernichtung sieht Knox als Folge menschlichen Fehlverhaltens, das von Gott nicht länger ungesühnt bleiben könne. Der schuldige Gehorsam gegenüber Gott war das wichtigste Kriterium zur Beurteilung von Wohl- und Fehlverhalten der Menschen.⁷⁹ Knox bedient sich damit der politisch-rechtlichen Sprache des Alten Testaments. Nicht von Gottesfürchtigkeit und Glaube allein ist die Rede, sondern von dem Gesetz Gottes, dem man unbedingten Gehorsam schuldig sei. Irrglauben und Götzendienst lassen sich daher in die Sprache des Gesetzes mit Ungehorsam übersetzen, sie sind nicht weniger als eine Rebellion gegen die Herrschaft Gottes. Der religiöse Bund, den Gott mit seinem Volk Israel einging, und der Knox zufolge alle Menschen gleichermaßen auf Wohlverhalten verpflichtet, entspricht einem Vertragswerk mit Sanktionsandrohung bei Zu-

be my assurance, that England salbe plagued; that is, Godis immutabill and inviolabill Justice, whilk can not spair in a realme and natioun the offences that he maist severlie punissis in another; for so wer he inequale, and maid difference as tuiching executioun of his just judgments betuix realme and realme, and betuix persone and persone, whilk is maist contrarious to the integritie of his Justice. For as the ryghteus Judge of the haill Earth can not distroy the just with the wickit, so can he not spair a sort of obstinat malefactoris and punische another“; (Ebd., S. 171). Vgl. ferner KYLE, *Hermeneutical Patterns*, S. 20–23.

⁷⁴ Vgl. RICHARD L. GREAVES, *John Knox and the Covenant Tradition*, in: *JEH* 24 (1973), S. 23–32, hier S. 26f.; ferner VALLANCE, *Revolutionary England*, S. 11.

⁷⁵ LAING, *Knox*, Bd. 3, S. 174–181.

⁷⁶ Ebd., S. 176–178.

⁷⁷ Ebd., S. 186–188.

⁷⁸ Ebd., S. 171f.

⁷⁹ Die wichtigste Forderung an den Menschen lautet: „Be Subject unto God“. Sein Wort heißt „distructioun to all inobedient“; LAING, *Knox*, Bd. 3, S. 167f.

widerhandlung.⁸⁰ Gottes Weltherrschaft wird hier in eine Sprache gekleidet, die für weltliche Herrschaft ebenfalls kennzeichnend ist.⁸¹ Gegenüber Gott sind die weltlichen Herrscher keineswegs in einer privilegierten Situation. Ihnen wird daselbe abverlangt wie allen Untertanen auch: Gesetzzestreue und Gehorsam: „God is not to be tempted, but is to be heard, feared and obeyed“.⁸²

Zwar bewegen sich alle hier von Knox vorgetragene Argumente in den von Tyndale und Bucer vorgezeichneten Bahnen.⁸³ Die dauerhafte Gültigkeit der *lex dei*, der dauerhafte Bund mit der Konditionierung des Heilsversprechens sowie der daraus ebenfalls abgeleitete Tun-Ergehens-Zusammenhang waren unter den protestantischen Theologen in England keine strittigen Positionen. Dies gilt ebenso auch für Knox' Neigung, die Schriften des Alten Testaments nicht im typologischen Sinne auf Christus und die christliche Heilslehre zu beziehen, sondern aufzufassen wie einen Kanon von Präzedenzfällen.⁸⁴ Gleichwohl deutet Knox mit seiner Forderung nach Gottesgehorsam, dem die Königin ebenso verpflichtet sei wie deren Untertanen, bereits an, daß es zur Rettung des Gemeinwesens vor der drohenden Gottesstrafe unter Umständen keinen anderen Ausweg mehr geben mag, als sich gegen die Königin zu stellen. Diese Position zur Legitimation des Widerstandsrechts entwickelt sich schrittweise.

In seinem „Godly Letter“ äußert sich Knox zurückhaltend zur Frage legitimer Gegenwehr gegen eine irrgläubige Obrigkeit. Als Antwort auf seine rhetorische

⁸⁰ Zur politischen Sprache des Alten Testaments vgl. ASSMANN, Herrschaft und Heil, S.54f.

⁸¹ Der Zusammenhang zwischen der alttestamentlichen Bundesidee und weltlichen Herrschaftsverträgen ist bereits von Gerhard Oestreich gesehen worden. Für ihn ist der enge Zusammenhang von Bundesidee und Herrschaftsvertrag im wesentlichen ein neuzeitliches Rezeptionsphänomen, begründet insbesondere in der Lehre Calvins und seiner Nachfolger, in der bundestheologische Auffassungen mit juristischer Begriffsbildung einhergehen, z. B. mit der Formel des römischen Rechts von der „mutua obligatio“; GERHARD OESTREICH, Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag, in: Hasso Hofmann (Hrsg.), Die Entstehung des modernen souveränen Staates, Köln/Berlin 1967, S.137-151; ferner mit einem darüber hinausgehenden Blick auf die in Zürich wirkenden Theologen Zwingli und Bullinger HEINRICH R. SCHMIDT, Bundestheologie, Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag, in: Ders./André Holenstein/Andreas Würzler (Hrsg.), Gemeinde, Reformation, Widerstand. FS für Peter Blickle, Tübingen 1998, S.309-325, hier S.312-314; Es soll hier gleichfalls darauf hingewiesen werden, daß in den Texten des Alten Testaments der umgekehrte Weg beschritten wird, d. h. das Verhältnis Gottes zum Volk Israel wird in rechtliche Kategorien politischer Herrschaft gekleidet. Dies dürfte die Art und Weise der Rezeption zu Beginn der Neuzeit zumindest erleichtert haben.

⁸² LAING, KNOX, Bd. 3, S.210, unter Verweis auf Offb 18; 1 Kön 18; 1 Kor 10; Mt 10; Hebr 6,10.

⁸³ Zur besonderen Bedeutung Bucers für die Theologie der Exilanten in Genf vgl. DANNER, Pilgrimage, S.103-140.

⁸⁴ KYLE, Hermeneutical Patterns, S.25f. Diese Lesart war vielen protestantischen Exilanten gemein; vgl. DANNER, Pilgrimage, S.104f.; Zur radikalen Differenz zum Bibelverständnis Martin Luthers vgl. MARCUS SANDL, Politik im Angesicht des Weltendes. Die Verzeitlichung des Politischen im Horizont des lutherischen Schriftprinzips, in: Andreas Pečar/Kai Trampedach (Hrsg.), Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne (HZ, Beih. 43), München 2007, S.243-271, hier S.255-258.

Frage, ob man kurzerhand alle Götzendiener töten solle, kam er zu dem Schluß: „That wer the office, deir Bretherene, of everie Civill Magistrate within his realme. But of yow is requyreit onlie to avoyd participatioun and company of thair abominationis, as well in bodie as in saule; as David and Paule planelie teachis unto yow“.⁸⁵ Ferner stellt er ausdrücklich klar, „that the slaying of ydolateris appertenis not to everie particular man“.⁸⁶ Das Recht, Götzendiener zu bestrafen, wird ausdrücklich nur den Magistraten zuerkannt, ohne genauer zu spezifizieren, welche Personen in Schottland und England im einzelnen jeweils gemeint sein könnten.

Burns vermutet hinter „everie Civill Magistrate“ nur den jeweiligen Inhaber der englischen Krone.⁸⁷ Sollte dies zutreffen, so ist nur die Pflicht der Obrigkeit angesprochen, den wahren Glauben im eigenen Herrschaftsgebiet zu unterstützen und gegen Unglauben vorzugehen. Von einer Aufforderung John Knox' zu Gegenwehr oder legitimem Widerstand gegen die Krone kann nach dieser Lesart keine Rede sein. Dies wäre allerdings der Fall, sollte er unter seiner Bezeichnung „everie Civill Magistrate“ nicht nur die Königin selbst, sondern auch niedere Magistrate subsumiert haben. Käme ihnen gleichfalls das Recht bzw. die Pflicht zu, Unglauben zu bestrafen, so hätten sie auch Maria Tudor zur Rechenschaft zu ziehen. Sie wird vom radikalen schottischen Reformator wiederholt des Götzendienstes beschuldigt. Für Burns' Lesart und gegen eine Auslegung von Knox' Aussage als Aufforderung zur Gegenwehr spricht insbesondere, daß sich vergleichbar radikale Aussagen in dessen Schriften des Jahres 1554 nicht finden lassen.⁸⁸

Gleichwohl war Knox bereits 1554 der Gedanke an Gegenwehr keineswegs fremd. Um in dieser Frage Gewißheit zu erlangen, wandte er sich im selben Jahr an Heinrich Bullinger mit vier Fragen, die allesamt um die Frage des schuldigen

⁸⁵ LAING, KNOX, Bd. 3, S. 194, unter Nennung von Ps 16 und 1 Kor 10.

⁸⁶ LAING, KNOX, Bd. 3, S. 194. Vgl. ferner JAMES H. BURNS, *The Trew Law of Kingship*, Oxford 1996, S. 128 und 178. Es ist allerdings ein zweifelhaftes Verfahren, diesen Satz isoliert aus Knox Werk herauszulösen und damit begründen zu wollen, daß Knox sich mit dieser Aussage gegen den Widerstand Einzelner ausgesprochen habe, wie Robert von Friedeburg argumentiert; FRIEDEBURG, *Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt*, S. 130 u. 135; sowie Ders., *Wegscheide*, S. 603. Zunächst entnimmt er das Knoxzitat der Sekundärliteratur und verweist auf BURNS, *Trew Law*, mit falscher Seitenzahl (S. 128 statt 130f.). Ferner bezieht er Knox' Aussage auf die politischen Verhältnisse in Schottland, obwohl der Satz einem Brief entnommen ist, der sich an die Gemeinden in London, Newcastle und Berwick richtet, mithin an englische Gemeinden. Und schließlich hätte ein Blick auf die *Appellation from the Sentence Pronounced by the Bishops and Clergy* aus dem Jahre 1558 in der Beurteilung von Knox' Haltung zum Widerstandsrecht eines jeden einzelnen das gegenteilige Bild ergeben. Hier obliegt es notfalls „every particular man“, sich gegen Götzendienst zur Wehr zu setzen; s. u. Kap. III 2a.

⁸⁷ BURNS, *True Law*, S. 131, der insbesondere durch die Worte „within his realme“ die Königsgewalt umschrieben sieht; ebenso JANE E.A. DAWSON, *Trumpeting Resistance*. Christopher Goodman and John Knox, in: Roger A. Mason (Hrsg.), *John Knox and the British Reformation*, Aldershot 1997, S. 131–153, hier S. 144.

⁸⁸ BURNS, *True Law*, S. 131.

Gehorsams gegenüber der Obrigkeit kreisten.⁸⁹ John Knox' Themenspektrum seiner späteren Veröffentlichungen deutet sich in drei von vier Fragen bereits an.

Ob Frauen nach göttlichem Recht die Königsherrschaft innehaben könnten, lautete eine seiner Fragen. Hierauf antwortete Bullinger mit dem Hinweis, daß das göttliche Gesetz Frauen zum Gehorsam und nicht zur Herrschaft bestimmt habe. Er fügte allerdings einschränkend hinzu, daß ihre Herrschaft nicht in Frage gestellt werden könne, sollte sie die Gesetze und Gewohnheiten des Landes achten: „periculosum erit piis se objicere legibus politicis, maxime cum evangelium non videatur haereditarium jus et regnorum leges politicas convellere aut abrogare“. Aber selbst weibliche Tyrannenherrschaft müsse erduldet werden im Vertrauen darauf, daß ihr zu gegebener Zeit göttliche Strafe sicher sei. Um diese Strafe zu vollstrecken, habe sich Gott stets selbst geeigneter Leute bedient – hierbei zählt er Gideon (Ri 9, 1–5), ferner Jojada (2 Kön 11) und die Makkabäer auf.⁹⁰

Bullinger äußert sich ferner zur Frage, inwieweit man auch einer Obrigkeit Gehorsam schulde, die der wahren Religion feindlich entgegenstehe. Aus Mt 10 und Apg 4 und 5 zieht Bullinger den Schluß, daß man der Obrigkeit nur dann gehorchen dürfe, wenn ihre Befehle mit Gottes Geboten in Einklang stünden. Der Aufstand der Armenier im 3. Jahrhundert gegen ihre eigene sowie im 6. Jahrhundert gegen die persische Obrigkeit ist für Bullinger Beleg dafür, daß zur Wahrung des Glaubens nicht nur passiver Ungehorsam, sondern auch gewaltsamer Widerstand erlaubt ist.⁹¹ Daraus folgert er: Um sich vor Götzendienst zu bewahren, ist Widerstand erlaubt. Die Kirchengeschichte wird gewissermaßen als Kommentar zur richtigen Auslegung der im Neuen Testament etablierten Regel eingesetzt.

Bullinger betont zugleich, daß nur Magistraten das Recht auf Gegenwehr zugebilligt werden dürfe.⁹² Bullingers Magistratebegriff läßt sich allerdings nicht in gleicher Weise wie bei John Knox' *Godly Letter* mit der obersten Herrschaftsgewalt übersetzen, zumindest sofern man das von ihm angeführte Beispiel des Armenieraufstandes zur Klärung heranzieht. So berichtet Evagrius Scholasticus, daß die Armenier sich gegen ihre Obrigkeit aufgelehnt und anschließend Zuflucht bei den Römern gesucht hätten. Es war also gerade die höchste Magistrategewalt,

⁸⁹ Ob das Schreiben, das Bullinger beantwortete, wirklich aus der Feder von John Knox stammte, läßt sich nur erschließen, da Bullinger seinen Brief in einem Schreiben an Calvin vom 26. März mit den Worten erwähnte: „Quid Scoto isti a te nobis commendato responderimus, hisce inclusi“. Knox ist hier zwar nicht namentlich erwähnt, gleichwohl dürfte es sich um ihn handeln, da er März 1554 in Genf weilte und Calvin ihm ein Empfehlungsschreiben an Bullinger mit auf dem Weg gab; LAING, KNOX, Bd. 3, S. 219.

⁹⁰ LAING, KNOX, Bd. 3, S. 223: „Si Debora non sit, sed impia magis quae praeest, et tyrannide consequuntur imperium, habent pii exemplum et consolationem in Athalia. Injustas Dominus dominationes per suos, quos ad hoc instruit facultatibus, ut olim Jerubbaal et Machabaeos et Jojadas, suo tempore deturbat“.

⁹¹ Bullinger bezieht sich hier auf Eusebius (Hist. Ecc. Lib. 9 Kap. 8) sowie auf Evagrius Scholasticus (Eccl. Hist. Lib. V Kap. 7).

⁹² LAING, KNOX, Bd. 3, S. 224: „Non et Scriptura sancta justam necessariamque defensionem non modo concedit, sed etiam mandat magistratui“.

nämlich der armenische König und seine Getreuen, gegen den sich der Aufstand richtete und den Bullinger ausdrücklich als legitim bezeichnete. Welche Magistrate allerdings den Aufstand veranlaßten, geht aus den benannten Quellen nicht hervor. Offenbar unabhängig von seinen zitierten Beispielen erhob Bullinger die Bindung des Rechtes auf Gegenwehr an die magistratische Amtsgewalt zum Axiom.

Die Diskussion über die Aufgaben und Pflichten der Magistrate, die genauere Spezifikation des Magistratsbegriffes und die Differenzierung zwischen hohen und niedrigen Magistraten und ihrer Schutzfunktion für die rechtgläubigen Gemeinden sollte die Debatte insbesondere kalvinistischer Theologen und Juristen bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts wesentlich bestimmen. Je nach Autor und politischem Kontext wird das Recht auf Gegenwehr dabei entweder auf Ständeversammlungen beschränkt oder aber auch auf eine Minderheit der Stände, ja sogar letztlich auf jeden einzelnen Amtsträger ausgeweitet. Knox beschreitet in seinen folgenden Schriften einen anderen Weg. Zunehmend nimmt er in den Folgejahren die Möglichkeit legitimen Widerstands gegen eine unrechtmäßige Obrigkeit jenseits einer genauen Bestimmung der Rolle der Magistrate in den Blick, und dehnt das Recht damit – entgegen seiner Aussagen im *Godly Letter* – letztlich auf das ganze Volk aus. Dabei spielte der Gehorsam gegenüber Gottes Gesetzen die entscheidende Rolle.

Dies läßt sich bereits in Knox' letzter Frage an Bullinger, für welche Seite sich die protestantischen Geistlichen im Falle eines Aufstandes protestantischer Adliger gegen eine götzdienerische Obrigkeit zu entscheiden hätten, erahnen. Hierauf gibt Bullinger keine allgemein verbindliche Antwort. Dies könne nur nach den jeweiligen Umständen entschieden werden. Bei dieser Entscheidung müsse allerdings Gottes Wille im Mittelpunkt stehen, so Bullinger. Die Geistlichen müßten „in omnibus verbum Dei respiciunt, nihil tentant adversum legibus Dei, Spiritus Sancti suggestionibus obtemperant [...]“. Und ferner: „Hic est liberator unicus et verus; qui in libris Judicum et Regum, et in Ecclesiastica historiis, numquam defuit suae Ecclesiae“.⁹³ Letztlich müsse der Aufstand von Gott selbst ausgehen, wenn er sich dabei auch menschlicher Hände bedienen sollte.

Die Erkennbarkeit des göttlichen Willens war für Knox das zentrale Problem, das ihn weit mehr beschäftigte als eine nähere Bestimmung der Amtsgewalt der Magistrate. Zwar war er sich mit Bullinger darin einig, daß Gottes Gesetze ebenso klar erkennbar seien wie die Gefahr göttlichen Zorns gegen all diejenigen, die gegen diese Gesetze verstießen. Schließlich verzeichnet das Alte Testament hinreichend Beispiele, daß Menschen in göttlichem Auftrag götzdienerischer Obrigkeit mit Gewalt ein Ende bereiteten: sei es durch individuelle Auflehnung oder kollektiven Aufstand, sei es durch militärische Erfolge der Gegner Israels bis hin zum völligen Ende jüdischer Staatlichkeit. Das Anschauungsmaterial für den göttlichen Willen und die Folgen des göttlichen Zorns wurde fast ausschließlich

⁹³ Ebd., Bd. 3, S. 226.

Israels Geschichte entnommen, das heißt der typologischen Zeitspanne des „sub lege“.

Der Wille Gottes dokumentierte sich hier in historischen Ereignissen, nicht mehr in Naturkatastrophen wie der Sinnflut. Dieser war aus der Rückschau auf die Geschichte Israels und die Kirchengeschichte klar erkennbar. Dessen Klarheit endete allerdings, wenn aktuelle Ereignisse nach ihrer Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen befragt werden mußten. In diesem Sinne ist auch Knox' Frage zu verstehen, ob sich die Geistlichen und das Volk im Falle einer Erhebung protestantischer Adliger gegen die katholische Krone diesem Aufstand anschließen sollten oder nicht. Ein solcher Aufstand, so könnte man Bullinger verstehen, sei nur dann legitim, wenn er mit Gottes Willen einherging. Ob dies auch der Fall sei, könne jedoch nicht vorab festgestellt werden: ein Problem, das die Haltung zahlreicher Theologen zum Widerstandsrecht immer wieder neu beschäftigte.

John Knox suchte auch in seinen weiteren Briefen an die Protestanten in England die Erwartung zu wecken, daß eine unmittelbar bevorstehende Gottesstrafe dem Katholizismus in England und damit einhergehend auch der Königsfamilie den Garaus machen wird: „For so assuredly as God is immutable, so assuredly shall he styr up one Jehu or other to execute hys vengeaunce uppon these bloude-thyrsty tyrauntes and obstinate idolators.“⁹⁴ Die biblischen Personen Jehu und Isebel rückten dabei zunehmend in den Mittelpunkt seiner Argumentation.

Während Knox keine Hinweise darauf zu geben vermochte, wer der Jehu Englands hätte sein können, so ließ er keinen Zweifel daran, wen er mit Isebel gleichsetzte: Maria Tudor. Mehrfach fand sich die englische Königin in seinen Schriften als Isebel tituliert. Er verstieg sich sogar einmal zu dem Vorwurf, sie habe Isebel an Grausamkeit noch übertroffen.⁹⁵ Knox sah sich selbst in der Tradition einer langen Reihe von Propheten, von Jeremias angefangen über Elias, Micha, Amos, Daniel bis zu Christus und den Aposteln, die sich in Gottes Auftrag der weltlichen Herrschaft entgegenstellten, um ihnen ihren nahen Tod als gerechte Strafe zu verkünden.⁹⁶ In dieser Rolle sah er infolge der Heirat Maria Tudors mit Philipp II. weiteres Unheil auf England zukommen und richtete daher ein Stoßgebete gen Himmel, um die Vernichtung des Königshauses anzumahnen: „God, for his great mercies sake, stirre up some Phinees, Helias, or Jehu, that the bloude of abhominable idolaters maye pacifie Goddes wrath, that it consume not the whole multitude. Amen“.⁹⁷

Der Wunsch nach einem Gesandten Gottes zur Beendigung des Regiments der katholischen Königin Maria findet sich auch in späteren Schriften, z. B. in seinem

⁹⁴ Ebd., Bd.3, S.246: A Comfortable Epistell Sente to the Afflicted Church of Chryst, Exhortyng them to Beare his Crosse wyth Pacience (Dieppe, Mai 1554).

⁹⁵ JOHN KNOX, A Faithful Admonition to the Professors of God's Truth in England (1554), in: Laing, Knox, Bd.3, S.294: „Jesebel [...] never erected halfe so many gallows in al Israel as myschevous Mary hath done within London alone“.

⁹⁶ Ebd., Bd.3, S.270. Er führt als Belegstellen an: Ez 3,33; Jer 20,34; 1 Kön 18+21+22; 2 Kön 3; Am 7; Dan 5; Mt 23; Apg 13.

⁹⁷ Ebd., Bd.3, S.309.

berühmt-berüchtigten Traktat des Jahres 1558 *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women*. Knox lehnt in dieser Schrift jegliche Regierungsgewalt in der Hand von Frauen als Verstoß gegen das göttliche Recht ab: „To promote a woman to bear rule, superiority, dominion or empire above any realm, nation or city is repugnant to nature, contumely to God, a thing most contrarious to His revealed will and approved ordinance, and finally is the subversion of good order, of all equity and justice“.⁹⁸

Knox begründet diese Aussage mit Ausführungen zur *lex dei*, mit biblischen Beispielen, mit Aussagen der Kirchenväter sowie mit Aussagen aus dem römischen Recht. Ferner bemüht er sich darum, den positiven Frauengestalten des Alten Testaments jegliche Aussagekraft in Bezug auf das Herrschaftsrecht von Königinnen abzusprechen.⁹⁹ Zum einen seien dies Ausnahmebeispiele, die auf Gottes direkte Intervention zurückzuführen seien, die aber dem Gesetz Gottes entgegenstünden;¹⁰⁰ zum anderen habe zum Beispiel Debora keine Königsherrschaft über Israel ausgeübt, noch habe sie ihre aufgrund göttlicher Intervention erfolgte Ausnahmestellung vererbt und damit institutionalisiert.¹⁰¹ Zwar geht aus dem Kontext der Schrift eindeutig hervor, daß sich diese Attacke vor allem gegen die englische Königin Maria Tudor sowie die Regentin in Schottland, Maria Guise, richtete.¹⁰² Die gesamte Argumentation war indes prinzipieller Natur, so daß Elisabeth I. sich in gleicher Weise diffamiert sah wie ihre Vorgängerin: Auch ihre Herrschaft mußte in der Logik von Knox' Traktat als Verstoß gegen die *lex dei* gelten. Auch wenn sich der Autor nunmehr darum bemühte, sie als Englands neue Debora zu preisen, blieb er auch nach der Wiedereinführung des Protestantismus bis zu seinem Tod 1567 in England *Persona non grata*.¹⁰³

Seinen schlechten Ruf im Umfeld der englischen Königin verdankte Knox außerdem seiner erkennbaren Bereitschaft, das Widerstandsrecht zu propagieren. Zwar bekräftigt er zunächst seine hergebrachte Position, daß die Abschaffung von Königen, die sich Gottes Gesetzen nicht fügten, allein in Gottes Hand liege.¹⁰⁴ Zugleich sah er alle Untertanen, insbesondere aber den Adel und die Mitglieder des Parlaments, in der Pflicht, die Monstrosität des weiblichen Regiments zu bekunden, sich von allen königlichen Ämtern fernzuhalten und alles in ihrer Macht stehende zu tun, um deren Regiment zu beenden.¹⁰⁵ Die Arbeit am Sturz

⁹⁸ JOHN KNOX, *The First Blast of the Trumpet, against the Monstrous Regiment of Women*, in: Ders., *On Rebellion*, hrsg. v. Roger A. Mason, Cambridge 1994, S. 3–47, hier S. 8.

⁹⁹ Über den Bezug auf alttestamentliche Frauengestalten in der Ikonographie unter Maria Tudor vgl. KING, *Tudor Royal Iconography*, S. 219 sowie allg. Kap. 4.

¹⁰⁰ KNOX, *First Blast*, S. 33.

¹⁰¹ Ebd., S. 39.

¹⁰² Ebd., S. 39.

¹⁰³ Vgl. JENNY WORMALD, *Maria Stuart*, Freiburg/Würzburg 1992, S. 108; PATRICK COLLINSON, *John Knox, the Church of England and the Women of England*, in: Mason (Hrsg.), *John Knox*, S. 74–96.

¹⁰⁴ KNOX, *First Blast*, S. 5.

¹⁰⁵ Ebd., S. 44: „they...ought without further delay ...remove from authority all such persons as by usurpation, violance or tyranny do possess the same“.

der Königin sei zugleich ein erster Akt der Buße für die ihr gewährte Unterstützung zur Errichtung ihres Regiments.

Als leuchtendes Beispiel dient Knox das Vorgehen des Hohepriesters Jojada, der die Regentschaft Atalias beendete und ihre Hinrichtung befahl.¹⁰⁶ Knox sieht darin nicht nur ein Beispiel der *historia sacra*, sondern zugleich eine ausdrückliche Legitimation des Widerstandsrechts durch die *lex dei*, die den Tyrannenmord ausdrücklich einschließt. In derselben Weise sollte daher der englische Adel die Königin ihrer Herrschaft berauben und sie anschließend hinrichten lassen. Dies sei kein Verstoß gegen das Gehorsamsgebot. Vielmehr sei der Treueeid gegenüber der weiblichen Regentin ein Verstoß gegen das Gesetz Gottes und damit ein Akt der Rebellion gegen Gott. Nur der Tod der Königin könne dieses Sakrileg beenden.¹⁰⁷

Eine vergleichbar radikale Konzeption präsentierte ein anderer protestantischer Geistlicher, Christopher Goodman, der unter Eduard VI. als Theologieprofessor in Oxford lehrte, bis er nach Marias Thronbesteigung gleichfalls nach Genf ins Exil flüchtete.¹⁰⁸ Goodmans Traktat *How Superiour Powers Ought to be Obeyed by their Subjects* gründete sich ebenfalls allein auf die Auslegung einschlägiger Bibelstellen und erklärte die *lex dei* zur alleinigen Autorität, die jegliche Obrigkeit in gleicher Weise wie die Untertanen zu Gehorsam verpflichtete.

Goodman mißt die Legitimität der Königsgewalt an deren Übereinstimmung mit den Prämissen der Theokratie. Da man nicht zwei Herrschern zugleich dienen könne, so der Theologe, dürfe man den Anweisungen des weltlichen Herrschers nur dann gehorchen, wenn sie mit den Gesetzen Gottes übereinstimmen. Wer sich Gottes Gesetzen widersetze oder als Obrigkeit Dinge anordne, die der *lex dei* zuwiderliefen, sei ein Rebell gegen die Herrschaft Gottes. Daraus ergebe sich zum einen die Pflicht zum Widerstand, den die Magistrate leisten müßten, von den Peers bis zu jedem einzelnen Constable einer Gemeinde.¹⁰⁹ Zum anderen sei die Konsequenz einer Rebellion gegen Gottes Herrschaft, daß die Obrigkeit damit ihren Herrschaftsanspruch verwerke und keinen legitimen Gehorsamsanspruch mehr geltend machen könne, sie daher als Privatperson zu bestrafen sei.¹¹⁰ Maria Tudor, so die Konsequenz dieser Haltung, sei aufgrund ihres Götzendienstes keine legitime Königin mehr, sondern eine Rebellin gegen Gott, die hierfür zu bestrafen sei. England befinde sich daher im selben Rechtszustand wie das

¹⁰⁶ 2 Kön 11.

¹⁰⁷ KNOX, *First Blast*, S. 44.

¹⁰⁸ Zu Genf als Ort diverser Theorien über Notwendigkeit und Grenzen des Gehorsams vgl. ROBERT D. LINDER, *Pierre Viret and the Sixteenth-Century French Protestant Revolutionary Tradition*, in: *The JMH* 38 (1966), S. 125–137. Zu Goodman ferner RAIMUND OTTOW, *Protestantische Widerstandstheorie in England und Schottland. Gottes Gebot und die Souveränität des Volkes*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 56 (2004), S. 193–221, hier v. a. S. 205; DAWSON, *Trumpeting Resistance*.

¹⁰⁹ CHRISTOPHER GOODMAN, *How Superiour Powers Ought to be Obeyed by their Subjects*, Genf 1558, S. 35f.

¹¹⁰ Ebd., S. 38–44.

Volk Israel zur Zeit der Richter, das sich direkt der Herrschaft Gottes unterstellte und sich seinem Gesetz und seinen Befehlen unterwarf.¹¹¹

Der dritte prominente Befürworter des Widerstandsrechts gegen Maria Tudor war John Ponet, unter Eduard VI. Bischof zunächst von Rochester, seit 1551 dann von Winchester, bis er zu Beginn von Marias Herrschaft dieses Amt entzogen bekam und sich kurz darauf nach Straßburg absetzte.¹¹² Sein 1556 erschienener Traktat *A Short Treatise of Politic Power* zielt in die gleiche Richtung wie die Traktate von Knox und Goodman, greift allerdings auf ein weitaus größeres Reservoir an Argumenten zurück, speiste sich also aus mehr politischen Sprachen als aus dem Biblizismus allein: So greift er auf die konstitutionelle Debatte um die Reichweite und die Grenzen monarchischer Herrschaft im 15. Jahrhundert zurück, insbesondere auf einen der Ahnherren des *common law*, Sir John Fortescue. In England habe sich eine gemischte Regierungsform etabliert, eine „dominium politicum et regale“. In ihr verdanke der König seine Herrschaft letztlich dem Volk, das sie an ihn delegiert habe und dessen Wohl zu wahren der König verpflichtet sei.¹¹³ In ihr sei der König verpflichtet, zusammen mit dem Parlament zu regieren. All diese Erwägungen helfen Ponet jedoch nicht weiter, um zum Widerstand gegen Maria Tudor aufzurufen.¹¹⁴ Schließlich hatte sich die Königin stets innerhalb der Grenzen des „dominium politicum et regale“ bewegt, waren alle Maßnahmen zur Wiedereinführung des Katholizismus und zur Häresiebekämpfung von Königin und Parlament gemeinsam verabschiedet worden.

Ponet ist daher auf naturrechtliche und biblizistische Argumente angewiesen, um seinen Aufruf zum Widerstand gegen Maria Tudor zu untermauern. Nicht die Gesetze und die politische Verfassung Englands, sondern die Gesetze Gottes werden zur Richtschnur, an der Maria Tudor Verfehlungen vorgehalten werden können. Die Rekatholisierung Englands mag auf verfassungskonforme Art und Weise beschlossen worden sein. In Ponets Augen wird damit jedoch der Götzendienst wieder in England etabliert, Gottes Gesetz daher mißachtet. Ponet wirft der Königin vor, ihre Herrschaftspflichten gegenüber dem Volk zu verletzen, da sie Gottes Gesetzen zuwiderhandle, die auch für sie jederzeit die absolute Richtschnur ihres Handelns sein müßten. Ponet sieht wie Knox und Goodman Gott in der Rolle des obersten Souveräns, der Anspruch auf unbedingten Gehorsam einfordern könne.¹¹⁵ Um dies zu unterstreichen, bedient er sich gleichfalls einer biblizistischen Rhetorik.¹¹⁶

¹¹¹ Ebd., S. 186–188. Zur Deutung vgl. FRIEDEBURG, Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt, S. 102–105.

¹¹² SKINNER, Foundations, Bd. 2, S. 221, läßt Ponet sein Zelt im Exil in Frankfurt aufschlagen und benennt Frankfurt auch als Druckort der Schrift, die 1556 erschienen ist. Laut dem *British Museum Short Title Catalogue of German Books* ist die Schrift allerdings in Straßburg von dem Drucker Wolfgang Köpfel gedruckt worden.

¹¹³ Vgl. FRIEDEBURG, Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt, S. 105–109.

¹¹⁴ BURGESS, British Political Thought, S. 63–65.

¹¹⁵ JOHN PONET, *A Short Treatise of Politic Power*, o. O. 1556, Fol. A2v–3r; A5v–A6r; A8v; B3v–B4r; C2r.

¹¹⁶ Ebd., Fol. C2v–C4v; D2v–D5v.

Ponets Plädoyer für ein Widerstandsrecht des Volkes folgt aus seinem Rekurs auf göttliche Normen: Sollte der König dem Gesetz Gottes zuwiderhandeln und damit das Heil des Volkes in Gefahr bringen, so mache er aus einer Königs- eine Tyrannenherrschaft. Tyrannen hätten jedoch ihr Herrschaftsrecht verwirkt und dürften jederzeit ihrer Herrschaft beraubt werden.¹¹⁷ Dies obliege zunächst den regulären Gewalten, d.h. dem Adel sowie dem Parlament. Sollten diese aber ebenfalls durch den König korrumpiert worden sein – und in England war das aus Sicht der protestantischen Exilanten der Fall – bliebe als einzige Rettung die Tat eines Einzelnen, der mit einem göttlichen Mandat ausgestattet sei wie einst Moses, der Israel aus Ägypten geführt habe, oder Pinhas, der die Midianiterin erschlug, oder Ehud, der den Moabiterkönig Eglon erdolchte.¹¹⁸ Ponets Beispiele stammen allesamt aus der Zeit Israels vor der Etablierung der Monarchie. Er ist wie Goodman der Ansicht, daß es sich bei einem Tyrannen nicht mehr um einen rechtmäßigen König handle, sondern um eine zu bestrafende Privatperson.

Bei allen drei Anwälten des Widerstandsrechts zeigt sich in ihrer politischen Exegese ein grundsätzliches Phänomen beim Umgang mit dem Referenztext. Zwar wird die Schrift zum Maßstab für die Legitimation weltlicher Herrschaft sowie für die Ausrichtung des politischen Handelns der Obrigkeit erklärt. Gleichwohl zwingt die Heteronomie der verfügbaren Exempla die Autoren dazu, eine weitergehende Kanonisierung vorzunehmen. Die Beispiele erhalten je nach politischer Ordnungsvorstellung zweierlei epistemologischen und damit autoritativen Status zugewiesen: Entweder werden sie ihres Beispielcharakters entkleidet, da sie als Verkörperung der *lex dei* den Charakter eines Präzedenzfalls zugewiesen bekommen und die Autoren ihnen damit den Anspruch auf rechtliche Verbindlichkeit zuerkennen;¹¹⁹ oder die Autoren sprechen dem jeweils auszulegenden Beispiel diese Verbindlichkeit ausdrücklich ab, da es nur infolge außerordentlicher göttlicher Intervention geschehen und Gottes Ratschluß dem Menschen verborgen sei.¹²⁰

Dies läßt sich bei Knox in seinem *First Blast* daran erkennen, daß er dem Beispiel der Gestalt Debora aus dem Buch Richter jeglichen Präzedenzcharakter zur Legitimierung weiblicher Herrschaft abspricht. Und Ponet wie Goodman widmeten sich beide einer Kernstelle zur Legitimation des Königtums, 1 Sam 8, um sie ebenfalls jeglichen Präzedenzcharakters zu entkleiden.¹²¹

¹¹⁷ Ebd., Fol. B3r, mit ausdrücklichem Verweis auf Maria Tudor; ferner Fol. G3r.

¹¹⁸ Ebd., Fol. G7r-G9v; Die angeführten Bibelstellen sind Ex; Num 25,6-9; Ri 3,16-21.

¹¹⁹ Zu den verschiedenen Spielarten des Beispiels in der Rhetorik vgl. STEFAN WILLER/JENS RUCHATZ/NICOLAS PETHES (Hrsg.), *Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen*, Berlin 2007, insbesondere die programmatische Einleitung (S.7-60). Zur Besonderheit biblischer Exempla vgl. den Aufsatz von DANIEL WEIDNER, *Zur Epistemologie der Stelle in der Bibel-exegese im selben Band* (S.83-99).

¹²⁰ Vgl. hierzu ANDREAS PEČAR, *Beispiele göttlichen Willens oder „extraordinarie examples“? Biblische Exempla als Mittel der Argumentation in politischen Auseinandersetzungen der frühen Stuartzeit in Schottland und England*, in: Willer/Ruchatz/Pethes (Hrsg.), *Das Beispiel*, S.100-121, hier S.115-119.

¹²¹ PEČAR, *Beispiele*, S.110-113.

Diese Stelle etablierte sich ab dem ausgehenden 16. Jahrhundert in England zu einer tragenden Säule der Lehre vom *divine right of kings*.¹²² In ihr konfrontiert der Prophet Samuel das jüdische Volk, das einen König wünscht, mit den „Rechten des Königs“ und zählt seinen Zuhörern auf, welche Dinge sie von einem König zu erdulden hätten. Die Auslegung dieser Stelle bewegt sich zwischen zwei Positionen: Entweder handelt es sich bei Samuels Rede vom Königsrecht tatsächlich um biblisch verbriefte Herrschaftsrechte, die im Sinne der *lex dei* dauerhafte Gültigkeit hätten und damit auch das Herrschaftsrecht der zeitgenössischen Monarchen charakterisierten, oder aber um die Kennzeichnung einer illegitimen Tyrannenherrschaft ohne jeglichen Präzedenzcharakter.¹²³

War 1 Sam 8 Ende des 16. Jahrhunderts in England eine der am meisten debattierten Bibelstellen, so kam ihr in den politischen Debatten sowohl zur Zeit der Reformation als auch im Konflikt zwischen Maria Tudor und den protestantischen Widersachern eine eher marginale Rolle zu.¹²⁴ Insbesondere die Apologeten der Krone hatten deren Potential bislang nicht genutzt. Statt dessen gab es eine bis in die Scholastik zurückreichende Tradition, die Samuelrede als ironische Rede zu deuten, in der nicht die königlichen Herrschaftsrechte dargelegt wurden, sondern das Volk die Folgen einer Tyrannenherrschaft vorgeführt bekam.¹²⁵ John Fortescue griff im 15. Jahrhundert diese Deutung in seiner Schrift *The Governance of England* ebenfalls auf.¹²⁶ In diese Tradition ordneten sich nun auch die beiden Kritiker der Krone, Ponet und Goodman, ein. Es wird anhand der Autoren des *divine right of kings* noch zu zeigen sein, daß die biblischen Schlüsselstellen der Verteidiger des Widerstandsrechts von den Apologeten absoluter Kronengewalt zu außerordentlichen Beispielen erklärt wurden und umgekehrt. Biblische Textauslegung und politische Herrschaftskonzeption standen in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis.

¹²² S. u. Kap. IV 3a und VI.

¹²³ Vgl. allgemein dazu ANNETTE WEBER-MÖCKL, „Das Recht des Königs, der über euch herrschen soll“. Studien zu 1 Sam 8,11ff. in der Literatur der frühen Neuzeit (Historische Forschungen, Bd. 27), Berlin 1986. Das Auslegungsproblem korrespondiert mit einem Problem der Textentstehung sowie der Textredaktion. Unterschiedliche Textbestandteile mit teils abweichendem Verständnis der Königsherrschaft wurden zu einem kontinuierlichen Text zusammengefügt, die Deutungsdifferenz über das Königtum damit in die Erzählung eingewoben; vgl. hierzu REINHARD MÜLLER, Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik (Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe, Bd. 3), Tübingen 2004, S. 119–147. Ferner FRANK CRÜSEMANN, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelischen Staat, Neukirchen-Vluyn 1978.

¹²⁴ Dies gilt auch für die Debatte um das Widerstandsrecht im Reich im Zusammenhang mit dem Schmalkaldischen Bund; vgl. hierzu WEBER-MÖCKL, Recht des Königs, S. 116.

¹²⁵ Vgl. hierzu HANS-DIETER METZGER, David und Saul in den Widerstandslehren der Frühen Neuzeit, in: Walter Dietrich/Hubert Herkommer (Hrsg.), König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, Freiburg (CH)/Stuttgart 2003, S. 437–485, hier S. 439–442.

¹²⁶ SIR JOHN FORTESCUE, The Governance of England; otherwise Called The Difference between an Absolute and a Limited Monarchy, hrsg. v. Charles Plummer, Oxford 1885, S. 109–112; METZGER, David und Saul, S. 442f.

Die im Exil entstandenen Schriften stießen zum Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung auch aufgrund ihrer Radikalität auf große Resonanz. An den politischen Verhältnissen in England konnten sie gleichwohl nichts ausrichten. Elisabeths Wiedereinführung der Reformation in England tat ein übriges, um die Schriften ihrer Aktualität und ihrer politischen Stoßrichtung zu berauben. Unter dem Regiment einer protestantischen Königin waren Überlegungen protestantischer Geistlicher zur Legitimität des Widerstandsrechts zur Verteidigung des wahren Glaubens vorerst obsolet geworden. Sie erschwerten ihren Autoren gleichwohl entweder die Rückkehr nach England – Knox und Goodman waren in England nicht willkommen –, oder aber ihre Wiedereingliederung in die englische Kirchenhierarchie.¹²⁷ Daß sie ihre Treue zur protestantischen Konfession so erkennbar über die Treue zur Krone gestellt hatten, ließ sie auch der protestantischen Königin Elisabeth verdächtig erscheinen.

d) Exil versus Establishment: die Konkurrenz zweier Weltbilder

Die politische Theologie der Exilanten erhielt nur partiell und auf Umwegen in England Wirkungskraft. Zwar gerieten die Schriften der drei Apologeten des Widerstandsrechts in England nicht in vollständige Vergessenheit. Aus dem kommunikativen Gedächtnis des Landes schieden sie jedoch vorerst aus. Der Rückgriff auf die Schriften von Knox, Goodman und Ponet erfolgte selten, kam aber mitunter vor. Insbesondere die Verfechter der absoluten Herrschaftsgewalt des Königs stellten ihre Kontrahenten wiederholt in die Tradition der berüchtigten drei Apologeten des Widerstandsrechts, um subversive Ideen dadurch sichtbar zu machen. Zumindest in dieser Form – als zitiertes Schreckensbild einer Krone und Staat gefährdenden Weltanschauung – blieben die Schriften der drei Exilanten also präsent. Und es kann geradezu als Symptom der Krisenhaftigkeit der englischen Monarchie gedeutet werden, daß mit John Ponet zumindest einer der drei Autoren ein Revival zuteil wurde: In den Jahren 1639 und 1642 wurde sein Traktat *A Short Treatise of Politic Power* erneut aufgelegt, das erste Mal anonym, das zwei Mal unter Nennung des Autors. Und zumindest diesmal waren Diskurs und Praxis nicht so weit voneinander entfernt wie zur Zeit der Entstehung des Textes.

Es gab allerdings noch ein anderes Werk, das die Weltanschauung der Exilanten dauerhaft präsent halten sollte: die sogenannte *Geneva Bible*.¹²⁸ Es waren insbesondere die in Genf erschienene Bibelübersetzung samt beigefügtem Bibelkommentar in den Fußnoten, die unter dem Regiment Elisabeths I. sowie unter der Herrschaft der Stuarts lang andauernde Erfolge feiern sollten.¹²⁹ 1557 erschien

¹²⁷ Vgl. zu Goodmans späterer Laufbahn D. G. DANNER, Christopher Goodman and the English Protestant Tradition of Civil Disobedience, in: *Sixteenth Century Journal* 8 (1977), S. 61–73.

¹²⁸ Vgl. allg. D. G. DANNER, The Contribution of the Geneva Bible of 1560 to the English Protestant Tradition, in: *The Sixteenth Century Journal* 12 (1981), S. 5–19; HILL, *English Bible*, S. 56–63.

¹²⁹ RICHARD L. GREAVES, The Nature and Intellectual Milieu of the Political Principles in the Geneva Bible Marginalia, in: *Journal of Church and State* 22 (1980), S. 233–251.

in Genf die Ausgabe des Neuen Testaments, 1560 dann eine vollständige Bibelausgabe mit einer englischen Übersetzung beider Testamente. Diese Bibelausgabe erschien bis ins Jahr 1644 mit einigen Revisionen in 140 Neuauflagen.¹³⁰

Bereits das Titelblatt läßt den großen Unterschied zur *Great Bible* erkennen. Enthielt deren Titelblatt die Botschaft, daß die Bibel in Englisch die Herrschaft des Königs sowie die soziale Hierarchie des Landes unterstrich, traf das Titelblatt der *Geneva Bible* eine gänzlich andere Aussage (siehe Abb. 4). Dargestellt war der Auszug Israels aus Ägypten, kommentiert war die Szene durch folgende Bibelstellen. Zunächst durch Ex 14,13–14: Fürchtet euch nicht, stehet fest und sehet zu, was für ein Heil der HERR heute an euch tun wird. [...] Der HERR wird für euch streiten, und ihr werdet stille sein.“ Anschließend durch Ps 34,20: „Groß sind die Leiden des Gerechten, aber aus alledem hilft ihm der HERR“.

Solange Maria Tudor in England ihr katholisches Regiment ausübte, war die Botschaft eindeutig zu entschlüsseln. England war das verfolgte Israel, Ägypten und der Pharao waren die Anhänger Roms, und Gott derjenige, der die Exilanten vor der Hinrichtung bewahrt hatte. Zum Zeitpunkt des Druckes war die Krone allerdings bereits in die Hände Elisabeths übergegangen und die englische Kirche wieder protestantisch geworden: Wer verkörperte nun Israel, wer den Pharao? Und welche Leiden hatte der Gerechte fortgesetzt zu erdulden?¹³¹ Der Kampf zwischen der wahren und der falschen Kirche, den bereits Bale in apokalyptischen Dimensionen beschrieben hatte, dürfte für die Autoren der *Geneva Bible* auch nach der Rückwendung zum Protestantismus noch keineswegs ausgestanden sein, der Pharao blieb auch weiterhin in England präsent.¹³²

Dies zeigt sich auch in der vorangestellten Dedikationsschrift an Königin Elisabeth. Darin wird sie vor den feindlichen auswärtigen Mächten ebenso gewarnt wie vor den Feinden im Inneren, den falschen Propheten und den politischen Verführern, den „papists“, den „worldings“ und den „ambitious prelates“. Die Autoren halten der Königin zu gute, daß sie damit begonnen habe, den Tempel Gottes wieder aufzurichten, d. h. die Kirche in ihrer Reinheit wiederherzustellen. Doch sehen sie dieses Werk erst am Anfang.¹³³ Die weitere Agenda entfalten die Autoren anhand einer Galerie von Musterkönigen aus dem Alten Testament: allen voran Hosia, aber auch Asa, Joschafat und Hiskija. Ihrer Vorbildfunktion solle die Königin nacheifern, was insbesondere bedeutet, den Götzendienst in der Englischen Kirche vollständig auszurotten und auch die Götzendiener nicht zu verschonen.¹³⁴ Die Autoren machten dabei aus ihrem eigenen Kirchenverständnis keinen Hehl, wie bereits die Attacke auf die „ambitious prelates“ deutlich macht,

¹³⁰ DANIELL, *Bible in English*, S. 294f.

¹³¹ Vgl. hierzu CAMERON A. MACKENZIE, *The Battle for the Bible in England 1557–1582*, New York u. a. 2002, S. 19f.

¹³² Das Titelblatt wurde allerdings bereits in der zweiten Auflage aus dem Jahr 1562 durch ein anderes ersetzt; vgl. MACKENZIE, *Battle for the Bible*, S. 22f.

¹³³ THE BIBLE (1560), Fol. ***2r. Dies betont auch MACKENZIE, *Battle for the Bible*, S. 20f.

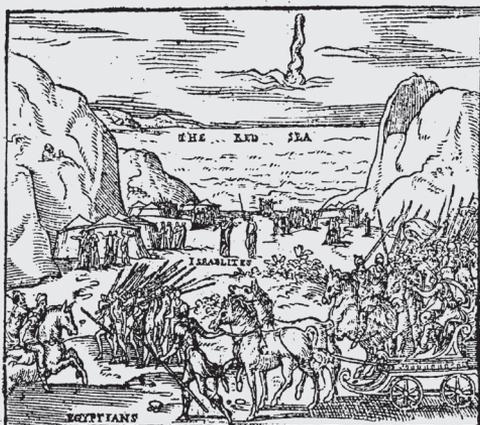
¹³⁴ THE BIBLE (1560), Fol. ***2v–3r: „Yea and in the daies of Kyng Asa it was enacted that who-soever wolde not seke the Lord God of Israel, shulde be slayne“.

THE BIBLE
 AND
 HOLY SCRIPTURES
 CONTEYNE D IN
 THE OLDE AND NEWE
 Testament.

TRANSLATED ACCOR-
 ding to the Ebrue and Greke, and conferred With
 the best translations in diuers langages.

WITH MOSTE PROFITABLE ANNOTA-
 tions vpon all the hard places, and other things of great
 importance as may appeare in the Epistle to the Reader.

FEARE NOT STAND STIL, AND BEHOLDE
 the saluacion of the Lord, which he wil shewe to you this day. Exod. 14. 13.



Great are the troubles of the righteous.

The Lord delivereth them out of all. Psal. 34. 19.

THE LORD SHAL FIGHT FOR YOU: THEREFORE
 bolde you your peace. Exod. 14. vers. 14.

AT GENEVA.
 PRINTED BY ROVLARD HALL
 M. D. L X.

Abb. 4: The Bible and Holie Scriptures Conteyned in the Olde and Neuwe Testament, Genf 1560, Frontispiz [sog. Geneva Bible].

was sich wohl wesentlich gegen die Bischöfe und Erzbischöfe Englands richtete. Sie berufen sich auf Moses bei ihrer Mahnung, „never to prescribe any other ceremonies & lawes then suche as the Lord had expresly commanded“,¹³⁵ eine Forderung, die im folgenden Jahrhundert stets erklingen sollte, um einer vollständigen Reformation der Kirche das Wort zu reden, die über das in England etablierte Maß hinausging.

Auch in den kommentierenden Fußnoten der *Geneva Bible* verbargen sich neben reinen Worterklärungen auch Stelleninterpretationen, die das politische Weltbild der beteiligten Theologen widerspiegelten und zumindest nicht in allen Fällen der offiziellen kirchlichen Lehrmeinung entsprachen.¹³⁶ In diesen Kommentaren ist auch die kritische Interpretation von 1 Sam 8, wie sie Ponet und Goodman vorgelegt haben, konserviert. So heißt es in der Vorrede zum 1. Buch Samuel über die Einsetzung Sauls als erstem König: „[The people] demanded a king, to the intent thei might be as other nacions, and in a greater assurance as thei thoght: not because thei might the better thereby serve God, as being under the safe-garde of him, which did represent Iesus Christ the true deliverer: therefore he gave them a tyrant and an hypocrite to rule over them, that they might learne, that the persone of a King is not sufficient to defend them, exept God by his power preserve and kepe them“.¹³⁷ Und die Fußnote zu 1 Sam 8 stellt ferner klar, daß es sich bei Samuels Rede nicht um eine Schilderung der Herrschaftsrechte eines Königs handelt: „Not that the kings have this authority by their office, but that such as reigne in Gods wrath should usurp this over their brethren, contrary to the law, Deut. 17,20“.¹³⁸ Auch in den Kommentaren zur Amtsführung Sauls strichen die Autoren immer wieder heraus, daß er als Tyrann auf unrechtmäßige Weise agierte.¹³⁹

Die *Geneva Bible* bezieht ferner auch zum Widerstandsrecht eindeutig Position. Die Weigerung von Sauls Leibgarde, seinem Befehl nachzukommen, die Priester zu töten (1 Sam 22,17), wird als vorbildliches und nachahmenswertes Verhalten angeführt.¹⁴⁰ Ein Klassiker der Gegner des Widerstandsrechts, nämlich die Verschonung Sauls in der Höhle von En-Gedi durch David (1 Sam 24,11), der seine Hand nicht an den Gesalbten des Herrn legen wollte, bleibt dagegen ohne Fußnote – ein sprechendes Schweigen. Und als David Saul zum zweiten Male

¹³⁵ Ebd., Fol. ***3r.

¹³⁶ Daniell ist bemüht, deren Einfluß herunterzuspielen und verweist darauf, daß drei Viertel sich auf reine Worterklärungen beschränkten, und auch das restliche Viertel zumeist nur Parallelstellen angab, um daraus eine Lehrmeinung abzuleiten; DANIELL, *English Bible*, S. 290. Mit seiner Statistik mag Daniell Recht behalten, seine Geringschätzung des in den Stellenkommentaren verborgenen politischen Sprengstoffs wirkt indes wenig überzeugend vor der offenkundigen Evidenz der Beispiele; vgl. hingegen GREAVES, *Nature*; DANNER, *Contribution*, S. 56–63.

¹³⁷ THE BIBLE (1560), Fol. 121r.

¹³⁸ Ebd., Fol. 124 r.

¹³⁹ Ebd., Fol. 125v–131r, insbesondere 1 Sam 15,11; 1 Sam 19,15.

¹⁴⁰ Ebd., Fol. 131v: „For thei knew that thei ought not to obey the wicked commandment of the King in slaying the innocent“.

verschont und dies mit der Losung garniert, wer könne die Hand an den Gesalbten des Herrn anlegen, ohne damit Schuld auf sich zu laden, dient der Kommentar dazu, diese Aussage zu relativieren, nur in Bezug auf Privatleute gelten zu lassen und ferner auf das Vorbild Jehus hinzuweisen, der zwei Könige in Gottes Namen erschlagen habe.¹⁴¹ Damit bleibt der Tyrannenmord eine stets verfügbare Option zur Beendigung einer als Tyrannei gebrandmarkten Königsherrschaft.¹⁴² Und im Falle von Götzendienst gebe es auch für Amtsträger und Verwandte keinerlei Ausnahmerecht: alle müßten hierfür unterschiedslos bestraft werden, so der Kommentar zu 1 Kön 15,13.¹⁴³

Ungeachtet des großen publizistischen Erfolges der *Geneva Bible* machten sich weder Elisabeth I. noch die Bischöfe diese Bibel, deren Schriftverständnis sowie deren politische Theologie zu eigen. Die von der Königin und dem Parlament im *Act of Supremacy* und im *Act of Uniformity* beschlossene Rückkehr zum Protestantismus bedeutete eine Wiederkehr der englischen Kirche in der unter Eduard VI. etablierten Gestalt, d. h. mit Bischofsregiment, mit Chorhemden und dem *Book of Common Prayer*. Ferner griff man auch wieder auf die von Thomas Cromwell initiierte *Great Bible* zurück, die 1562 eine Neuauflage erfuhr und die man wieder für den Gottesdienst in allen Kirchen des Landes als verbindlich erklärte. Diese Bibel enthielt keine Stellenkommentare. Ihre Botschaft an die Leser geht jedoch klar aus einem Vorwort Thomas Cranmers hervor, das man ebenfalls erneut abdruckte.

Die Bibel sollte insbesondere eine verbindliche Tugendlehre vermitteln: „Herein may Princes learne how to governe their subiectes. Subiectes obedience, love and trede to their Princes. Husbands, how they should behave them unto their wives: how to educate their chidren and servantes. And contrary the wives, children and servantes may know their duty, to their husbands, parentes, and masters“.¹⁴⁴ Die Bibel hatte dem Leser zu vermitteln, was zu tun und was zu lassen sei. Und sie bekam diese Funktion von der Königin zugewiesen.¹⁴⁵ Damit erhielt die Heilige Schrift zugleich den Charakter eines Statutenbuchs der Krone. Elisabeth I. und das Establishment der englischen Kirche sahen in der Bibel insbesondere einen Stabilisationsanker zur Bewahrung von Ruhe und Ordnung. Die politische Theologie der Exilanten mit ihrer Forderung nach einer durchgreifenden Reformation lief dieser Zielsetzung zuwider. War bei der *Geneva Bible* Gott die alles autorisierende Instanz, so war es bei Cranmers Vorwort an die Leser der *Great Bible* die Krone, die Gottes Wort autorisierte.

¹⁴¹ Ebd., Fol. 133v.

¹⁴² Hierzu sehr einleuchtend METZGER, David und Saul, S. 480f.

¹⁴³ THE BIBLE (1560), Fol. 159v: „Nether kin[d]red nor authoritie ought to be regarded, when they blaspheme God and become idolaters, but must be punished“.

¹⁴⁴ THE BIBLE IN ENGLISHE (1562), Preface, Fol. *5v.

¹⁴⁵ Ebd.: „the kinges highness being supreme head next under Christ of this church of England hath approved with his royal assent the setting forth herof“.

2. SCHOTTLAND

a) Prolog: John Knox und seine Haltung zum Widerstandsrecht in Schottland

Schottland vollzog die Abkehr Heinrichs VIII. von Rom zunächst nicht. Vielmehr sah der schottische König Jakob V. seine Rolle darin, als katholisches Bollwerk zu dienen und witterte die Chance, in einem engen Bündnis mit Frankreich gegen England vorzugehen. Diese Politik setzte seine Gemahlin, Maria Guise, nach seinem Tod als Regentin Schottlands auf moderate Weise fort. Schottland blieb katholisch, der Protestantismus breitete sich nur im Untergrund aus.

Die Konfessionsfrage wurde allerdings auch in Schottland in den 1550er Jahren zunehmend zum wichtigsten Gegenstand politischer Kontroverse. Hierzu trugen auch manche protestantischen Geistlichen bei, die im Exil nicht nur das Schicksal Englands nach der Rekatholisierungspolitik Maria Tudors im Auge hatten, sondern mit ihren Schriften auch auf eine Reformation in Schottland abzielten. Deren prominentester Protagonist war sicherlich John Knox, ein schottischer Geistlicher, der in der Englischen Kirche unter Eduard VI. zu Amt und Würden gelangt war, aber nach dem Herrschaftsantritt Maria Tudors die Flucht nach Frankreich ergriff. Zwar war Knox' Interesse in den ersten Jahren seines Exils stärker auf England als auf Schottland gerichtet.¹⁴⁶ Gleichwohl blieb auch Schottland bei ihm immer im Blickfeld. 1555/56 reiste Knox sogar persönlich nach Schottland, um sich über den Zustand der dortigen protestantischen Gemeinden zu informieren. Und 1558 kehrte er nach Schottland zurück, um das Land fortan nicht mehr zu verlassen.

Sein Engagement in Schottland und England wirft im Nachhinein die Frage auf, welche Schriften die englische Öffentlichkeit zum Adressaten hatten und welche an ein schottisches Publikum gerichtet waren. Dies ist keine rein akademische Frage. Waren etwa Knox' Aussagen zum Widerstandsrecht des Volkes gegen eine götzendienerische Obrigkeit nur gegen Maria Tudor gerichtet, oder auch gegen die schottische Regentin Maria Guise, oder eventuell sogar gegen die schottische Königin in absentia, Maria Stuart? Und führte Knox' Bibelverständnis im Falle Englands und Schottlands zu gleichlautenden Handlungsvorschlägen, oder lassen sich hier Unterschiede ausmachen?

Die zur Zeit in der historischen Forschung vorherrschende Interpretation hat Roger Mason vorgegeben; Jane Dawson hat Masons Deutung noch weiter spezifiziert. Beide haben wiederholt betont, daß Knox in Schottland keineswegs die

¹⁴⁶ Knox äußerte sich in seiner *Exposition uppon the Syxt Psalm of David* selbst zu seiner Bindung an Schottland und England: „Somtyme I have thought that impossible it had beene, so to have removed my affection from the Realme of Scotland, that eny Realme or Nation could have been equall deare unto me. But God I take to recorde in my conscience, that the troubles present (and appearing to be) in the Realme of England, are double more dolorous unto my heart, then ever were the troubles of Scotland“; LAING, Knox, Bd.3, S. 133. Vgl. ferner EUAN K. CAMERON, Frankfurt und Geneva. The European Context of John Knox's Reformation, in: Mason (Hrsg.), John Knox, S. 51–73, hier S. 72f.

Absetzung der Regentin Maria Guise propagiert habe. Vielmehr gebe es „two John Knoxes“ – einen englischen, der auf radikale Weise den Sturz Maria Tudors betrieben habe, und einen schottischen, moderaten, der mit den Mitteln der Mahnung Maria Guise zur Umkehr aufforderte. War im Falle Englands die Königsgewalt selbst der Hauptgegner, so sei es in Schottland die katholische Kirche gewesen, gegen die sich Knox' Angriffe richteten.

Dieser Unterschied, so übereinstimmend Mason und Dawson, lasse sich erklären mit dem *Covenant*, der Idee des religiösen Bundes zwischen Gott und den Menschen. In England sei mit der vollständigen Hinwendung des Landes zur Reformation unter Eduard VI. dieser Bund vollzogen worden. Da Maria Tudor mit ihrer Politik der Gegenreformation gegen diesen Bund verstieß, sei dies nicht nur Götzendienst, sondern damit auch fortgesetzter Ungehorsam gegenüber Gott. Ihre Absetzung, ja wenn nötig ihre Vernichtung, sei daher eine gottgefällige Aufgabe, um die drohende Gottesstrafe und Vernichtung Englands abzuwenden.

In Schottland habe es jedoch keine Hinwendung des ganzen Landes zur Reformation gegeben, stehe der *Covenant*, also der Bund des Landes mit Gott, laut Dawson und Mason noch aus.¹⁴⁷ Daher könne man die katholische Obrigkeit auch nicht des Ungehorsams gegenüber Gott bezichtigen, bliebe kein anderer Weg, als auf Umkehr durch Einsicht zu hoffen und in diesem Sinne an die Obrigkeit zu appellieren. Erst 1559, nach seiner Rückkehr nach Schottland und der Proklamation der Reformation durch das schottische Parlament, habe sich John Knox' Position in dieser Frage geändert.

Ich halte diese Deutung für zweifelhaft. Dies möchte ich mit zwei Argumenten belegen. Erstens wird anhand dreier Schriften, die explizit an einen schottischen Leserkreis gerichtet sind, deutlich, daß John Knox' Aussagen zum Widerstandsrecht keineswegs nur auf England zielen, sondern auch in seinen schottischen Schriften zum Ausdruck kommen. Zweitens soll dargelegt werden, daß die Bundesidee kein geeignetes Unterscheidungsmerkmal zur Differenzierung von Knox' Aussagen zur Königsgewalt in England und Schottland darstellt.

In seinem Schreiben an die Regentin Maria Guise aus dem Jahr 1556, das bereits im selben Jahr auch in gedruckter Form zirkulierte, schlägt Knox in der Tat wesentlich moderatere Töne an als gegenüber Maria Tudor.¹⁴⁸ In diesem Brief weist Knox gleich zu Beginn darauf hin, daß das Heil für die Gläubigen nicht durch Widerstand, sondern einzig durch Leiden erreicht werden könne.¹⁴⁹ Allerdings richte er sein Vertrauen darauf, das Herz der Mächtigen, also der Regentin Maria Guise, zu erweichen, um den Gläubigen Schutz zu verleihen, wie dies bei Pharaos Tochter zur Rettung des Moses, bei Nebukadnezar zur Rettung des

¹⁴⁷ DAWSON, *Trumpeting Resistance*, S. 142; ROGER A. MASON, *Knox, Resistance and the Royal Supremacy*, in: Mason (Hrsg.), *John Knox*, S. 154–175, hier S. 164–167.

¹⁴⁸ JANE E. A. DAWSON, *The Two John Knoxes. England, Scotland and the 1558 Tracts*, in: JEH 42 (1991), S. 555–576, hier S. 556.

¹⁴⁹ LAING, *Knox*, Bd. 4, S. 75: „Their victory standeth not in resisting, but in suffering“. Belegstellen für diese Aussage sind: Mt 10; 1 Kön 14; Mt 15; Jer 14 u. 16; Jes 40–41 und 51; Ex 1.

Volkes Israel und beim Perser Cyrus zur Entlassung des jüdischen Volkes in die Freiheit geschehen sei.¹⁵⁰

Allerdings richtete er auch an Mary Guise eine eindeutige Warnung. Auch sie sei dem göttlichen Gesetz verpflichtet: „Let not youre Grace be disceaved: God can not deny hym selfe: He hath witnessed from the beginnyng, that no religion pleaseth Hym, except that which He, by hys owne Worde, hath commanded and established“.¹⁵¹ Ferner habe Christus seinen Jüngern unmißverständlich verkündet (Mt 15,13): „All plantation that my Heavenlye Father hath not planted shall be routed out“. Knox läßt keinerlei Zweifel daran, daß sich diese Botschaft nicht mit der katholischen Religion vereinbaren läßt, deren Wesen er als „corrupt religion“ mit Anklagen überzieht.¹⁵² Alle Versuche, die wahre Religion mit Zusätzen zu verdunkeln und Gottes Gesetze zu mißachten, hätten jedoch die Bestrafung der Verantwortlichen zur Folge gehabt. Als Beispiele nennt Knox die Könige Saul und Usija, die beide wegen Verstößen gegen Gottes Gebote ihre Herrschaft verloren, sowie die Söhne Aarons, Nadab und Abihu, die aufgrund eines unerlaubten Brandopfers durch Gott den Tod zu erleiden hatten. Deren Schicksal habe jeder zu befürchten, so Knox, der sich den göttlichen Weisungen nicht füge: „will He now, I say, admitte man’s inventions, in the matter of religion, which before he reputed for damnable idolatry“?¹⁵³

Richtet sich diese Botschaft noch an die Kirche (Nachkommen Aarons) wie an die Regentin (Könige Saul und Usija) gleichermaßen, so zielt die abschließende warnende Mahnung auf Mary Guise allein. Um göttlicher Strafe zu entgehen, solle sie die Mißstände in der Kirche abstellen, d. h. die Religion und den Gottesdienst so reformieren, daß sich alles auf Aussagen der Bibel zurückführen läßt. Vorbilder für ein solches Vorgehen seien Hosia, Hiskija und Joschafat,¹⁵⁴ die positiven Könige des Königreiches Juda im Alten Testament. Sollte sie dies unterlassen, falle sie mitsamt ihren Nachfahren der Gottesstrafe anheim. Da Gott der Ursprung weltlicher Herrschaft sei, habe er auch die Gewalt, weltliche Herrschaft wieder zu entziehen: „that he is alone that moderateth the tymes and disposeth kingdomes; (Dan 2; Jer 37; 1 Kön 2) that it is He, that glorifieth them that glorifieth him, and that he by his own power poureth forth contempt upon all princes that rebell against his graces offered.“¹⁵⁵

Es erstaunt wenig, daß diesem Brief der von Knox erwünschte Erfolg versagt geblieben ist. Daher sah er sich genötigt, ihn erneut an die Regentin abzuschicken und in Druck zu geben, diesmal mit weiteren Kommentaren und Ausführungen versehen.¹⁵⁶ Der gegenüber Maria Guise angeschlagene Ton ist nun deutlich här-

¹⁵⁰ Ebd., S. 76.

¹⁵¹ Ebd., S. 80. Knox bezieht sich hier auf Dtn 4,12, gemeint sein dürfte wohl Dtn 4,2.

¹⁵² Ebd., S. 77–80.

¹⁵³ Ebd., S. 80.

¹⁵⁴ Ebd., S. 82 und S. 84.

¹⁵⁵ Ebd., S. 83.

¹⁵⁶ JOHN KNOX, A Letter to the Queen Dowager, Regent of Scotland, Augmented and Explained by the Author (1558), in: Laing, Knox, Bd. 4, S. 423–460.

ter: Könige, die ihre Macht zur Unterdrückung der Rechtgläubigen mißbrauchten und damit Gottes Gesetze mißachteten, seien Geistesverwandte des Pharaos, bevor Gott sein Volk aus Ägypten geführt habe. Ihnen gegenüber sei niemand Gehorsam schuldig: „who are be so bolde as to affirme that God hath commanded any creature to be obeyed against himselfe“.¹⁵⁷ Statt dessen haben sich alle wahrhaft gehorsamen Untertanen allen Weisungen der Obrigkeit zu widersetzen, die gegen den wahren Glauben gerichtet seien: „Onlie they which to the death resist such wicked lawes and decrees are acceptable to God, and faithfull to their Princes“.¹⁵⁸ Knox bemüht ferner zahlreiche Beispiele aus dem Alten Testament, um darzulegen, welcher Gefahr die Könige und mit ihnen das ganze Volk aufgrund ihres Götzendienstes ausgesetzt sind. Hesekiel 22 gibt die Richtung vor. Es folgen ferner Hinweise auf Jerobeam, Baasa, Ela und Ahab sowie die letzten Könige des israelitischen Nordreiches, allesamt Herrscher, die entweder persönlich oder durch den Tod ihrer Nachkommen für ihren Götzendienst büßen mußten. Dieses Schicksal führt Knox Maria Guise nun auch ganz persönlich vor Augen: „By these examples you may evidentlie espie, that idolatrie is the cause why God destroyeth the posteritie of princes. [...] Consider, Madame, that God hath begonne verie sharplie with you, taking from you, as it were together, two children and a husband. He hath begonne, I say, to declare hym selfe angrie; beware that you provoke not the eyes of his Majestie“.¹⁵⁹

In seinem 1558 geschriebenen Traktat *Appellation from the Sentence Pronounced by the Bishops and Clergy: Adressed to the Nobility and Estates of Scotland* hat sich Knox schließlich endgültig zum Widerstandsrecht des Volkes gegen eine götzendienerische Obrigkeit bekannt, ein Bekenntnis, von dem er bis zu seinem Tode nicht mehr abweichen sollte.¹⁶⁰ Mit dieser Schrift reagierte er auf seine Exkommunikation in absentia durch die katholische Kirche in Schottland und die öffentliche Verbrennung seines Bildnisses in Edinburgh. Zunächst appellierte er an den schottischen Adel, ihn gegen jedwede Verfolgung durch die katholische Kirche in Schutz zu nehmen, da diese die „tyrannie of that Antichrist“ verkörpere.¹⁶¹ Da die weltliche Gewalt der kirchlichen Gewalt Knox zufolge stets übergeordnet sei, müsse sie den Irrweg der „falschen Propheten“ beenden.

Anschließend versucht Knox zu demonstrieren, daß der Adel Gott gegenüber zur Verteidigung des wahren Glaubens verpflichtet sei. Um diesen Beweis anzutreten, greift er auf Röm 13 zurück. Dabei ist seine Interpretation auf gleich zweifache Weise bemerkenswert. Zum einen betont er in seiner Auslegung von Röm 13 nicht die sich aus dem Gehorsamsgebot ergebenden Herrschaftsrechte der Obrigkeit, sondern deren Pflichten.¹⁶² Wenn die Untertanen um ihres Seelenheils

¹⁵⁷ Ebd., S. 436f.

¹⁵⁸ Ebd., S. 441.

¹⁵⁹ Ebd., 454.

¹⁶⁰ JOHN KNOX, *Appellation from the Sentence Pronounced by the Bishops and Clergy: Adressed to the Nobility and Estates of Scotland*, in: Laing, Knox, Bd. 4, S. 460–520.

¹⁶¹ Ebd., S. 469.

¹⁶² Ebd., S. 482–485.

willen zu gehorchen hätten, so Knox, dann dürfte dieser Gehorsam ihr Seelenheil nicht in Gefahr bringen. Daraus ergebe sich als Konsequenz, „that the Reformation of religion in all points, together with the punishment of false teachers, doth appertaine to the power of the Civile Magistrate“.¹⁶³ Zum anderen sieht der Reformator im Adel einen selbstverständlichen Teil der Obrigkeit. Wenn Paulus von den Christen Gehorsam gegenüber der Obrigkeit einfordere, dann sieht Knox den schottischen Adel auf der Seite derjenigen, denen die Untertanen zu gehorchen hätten, nicht aber auf seiten derer, die ihrerseits der Regentin untertan seien. Der Adel sei dabei ebenso wie die Könige Teil der Obrigkeit und daher wie die oberste Herrscherinstanz zur Verteidigung der wahren Religion und zur Bestrafung all ihrer Widersacher verpflichtet.¹⁶⁴

Knox' Auslegung von Röm 13 war nicht unbedingt neu. Die Gefährdung der Protestanten im Alten Reich von Seiten des Kaisers und der katholischen Reichstagsmehrheit veranlaßte bereits manche Theologen zu einer ähnlichen Deutung, so z. B. Andreas Osiander im Jahr 1531 in seinem Traktat *Ein theologischer Ratschlag*.¹⁶⁵ Der Begriff der Obrigkeit gelte für Magistrate gleichermaßen, so Osiander, weshalb man aus Röm 13 nicht folgern dürfe, daß die niederen Magistrate den höheren bedingungslos zu folgen hätten. Allein die Untertanen, die kein Amt bekleideten, seien zum unbedingten Gehorsam verpflichtet. Die niederen Magistrate hingegen hätten ihr Mandat direkt von Gott.¹⁶⁶ Diese Deutung ging Hand in Hand mit einer Selbstauffassung der Reichsfürsten als dem Kaiser quasi gleichgestellte Obrigkeit im Reich mit einer Schutzverpflichtung gegenüber den Untertanen in ihrem Herrschaftsbereich.¹⁶⁷ Auf diese Weise ließ sich Röm 13 in der Auseinandersetzung zu einer Ressource in der Hand der Reichsfürsten verwandeln.

John Knox' Zuschreibung der Obrigkeitsrolle auf den schottischen Adel ist indes noch bei weitem weniger plausibel als die von den Reichsfürsten vertretene Argumentation. Diese subsummierten unter dem Begriff der Obrigkeit im Reich nun auch Reichsfürsten bzw. Amtsträger. Knox hingegen löst den Obrigkeitsbegriff von jeglicher institutionellen Verankerung und wendet ihn unterschiedslos auf einen ganzen Stand an. Von dort bis zur Übertragung des Widerstandsrechts auf jeden einzelnen war es nur ein kleiner Schritt, wie noch zu zeigen sein wird.

Knox wendet sich im folgenden zwei Einwänden zu, die er zu widerlegen sucht: „Fyrst, because you are no Jewes but Gentiles: and secondarily, because you are no kinges, but nobiles in your realm“.¹⁶⁸ Sein Widerspruch gegen den ersten Einwand liest sich wie eine Entgegnung auf die von Mason und Dawson

¹⁶³ Ebd., S. 489f.

¹⁶⁴ Ebd., S. 498.

¹⁶⁵ ANDREAS OSIANDER, *Ein theologischer Ratschlag* (1531), in: Ders., Gesamtausgabe, hrsg. v. Gerhard Müller und Gottfried Seebaß, Bd. 4: Schriften und Briefe, Mai 1530 bis Ende 1532, Gütersloh 1981, S. 167–206, hier S. 171–174 und 187f.

¹⁶⁶ Vgl. hierzu auch BENERT, *Inferior Magistrates*, S. 54f.

¹⁶⁷ Hierzu immer noch vorbildlich EIKE WOLGAST, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen*, Gütersloh 1977.

¹⁶⁸ LAING, *Knox*, Bd. 4, S. 491.

vorgebrachte Bundestheorie, wonach nur in England Widerstand gegen die Königsgewalt legitim sei, da nur dort mit der Reformation Eduards VI. ein Bund zwischen Gott und dem Volk vorliege. Knox betont dagegen mit aller Deutlichkeit, daß ein solcher Bund schon längst existiere, und zwar seit der Verkündung der Gesetze an Moses. Dieser Bund sei für alle gültig (Jewes/Gentiles) und gelte uneingeschränkt nach wie vor: „whatsoever God required of the Civile Magistrate in Israel or Juda concerning the observation of the true religion during the tyme of the Law, the same doth he require of the lawfull Magistrates professing Christ Jesus in the tyme of the Gospell; [...] it is evident that the Rulers, Magistrates, and Judges, now in Christes kingdome, are no lesse bound to obedience unto God, then were those under the Law“.¹⁶⁹ Knox leugnet energisch die Auffassung, daß es einen *prinzipiellen Unterschied* im Bund Schottlands und Englands zu Gott geben könne.¹⁷⁰ Sollten daher Unterschiede in Inhalt und Ton zwischen Knox' englischen und seinen schottischen Schriften auszumachen sein, so müssen diese Differenzen auf andere Ursachen zurückgeführt werden als auf das vermeintlich unterschiedliche Bundesverhältnis beider Völker zu Gott.

Knox' Widerlegung des zweiten Einwands – daß der Adel nicht eingreifen müsse „because you are no kinges, but nobiles in your realm“ – macht schließlich die Differenzierung zwischen Schottland und England in Fragen des von ihm anerkannten Widerstandsrechts insgesamt fragwürdig. Er führt drei biblische Beispiele an, in denen gegen ausdrückliche Anweisung königlicher Gewalt gehandelt wurde, um sich dem „blind rage“ des Königs entgegenzustellen. Insbesondere die Rettungstat des Abimelech für den Propheten Jeremias (Jer 38,7), mit dem sich der Reformator in zahlreichen seiner Schriften gerne verglich, diene ihm als paradigmatisches Exempel, um das Widerstandsrecht der Untertanen gegen die Herrschaftsgewalt darzulegen.¹⁷¹

Dieses Recht des Volkes, sich königlicher Gewalt entgegenzustellen, findet eine besonders weitreichende Auslegung in der Verpflichtung, den wahren Glauben zu bewahren und den Götzendienst zu unterbinden. Das im Deuteronomium niedergelegte Gesetz Gottes sowie die Weisung des Propheten Hesekiel dienen Knox als Legitimationsgrundlage.¹⁷² Hieraus entwickelt Knox in seiner an den schottischen Adel adressierten *Appellation* das allgemeine Widerstandsrecht des Volkes zur Wahrung der Gottesherrschaft auf Erden zumindest auf Umwegen: „the punishment of such crimes, as are idolatrie, blasphemie, and others, that tuche the Majestie of God, dothe not appertaine to kinges and chefe rulers only, but also to the whole bodie of that people, and to every member of the same, according to the vocation of everie man, and according to that possibilitie and occasion which God doth minister to revengethe injurie done against his glorie,

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Vgl. hierzu auch SCOTT DOLFF, *The Two John Knoxes and the Justification of Non-Revolution. A Response to Dawson's Argument from Covenant*, in: JEH 55 (2004), S. 58–74, hier S. 67f.; ferner GREAVES, *Theology and Revolution*, S. 120.

¹⁷¹ LAING, *Knox*, Bd. 4, S. 497f.

¹⁷² Dtn 7; Dtn 13; Ez 9.

what time that impietie is manifestly known“.¹⁷³ Es müsse sich daher letztlich jeder im Rahmen seiner Möglichkeiten dazu aufgefordert sehen, Götzendiener zu bestrafen und dagegen vorzugehen. Zwar wendet sich Knox an keiner Stelle explizit gegen die Regentin oder ruft zu ihrer Absetzung auf. Wohl aber erklärt er den katholischen Klerus in Schottland zu Freiwild. Da die katholischen Bischöfe Knox zufolge zweifelsohne Götzendiener seien, müßten sie hierfür gemäß dem göttlichen Gesetz mit dem Tode bestraft werden. Hierzu sei ausdrücklich nicht nur die Obrigkeit, sondern jedermann ermächtigt. Wer sich diesem Unterfangen aber entgegenstellt, sei ebenfalls ein Anwalt des Götzendienstes und daher gleichfalls zu bestrafen – dies dürfte auch die Königsgewalt selbst einschließen. Damit plädiert Knox in Schottland ebenso wie in England für ein allgemeines Widerstandsrecht des Volkes, wenn auch auf etwas verschlungeneren Pfaden.

Worin nun der Unterschied zwischen Schottland und England besteht, macht Knox gegen Ende seiner Ausführungen deutlich.¹⁷⁴ Schottland sei zu vergleichen mit dem israelitischen Nordreich nach der Herrschaft des Königs Jeroboam, das fast ununterbrochen Gottes Gesetze mißachtet habe. In Schottland sei der Götzendienst so allgegenwärtig und habe eine so lange Tradition, daß Gott niemanden finden könne, der die Strafe gegen die Götzendiener ausführen könnte. Es bedürfe daher einer Person mit besonderem göttlichem Auftrag wie Jehu, um die Rechtgläubigkeit wiederherzustellen. Schottland ist ebensowenig ohne Gesetz oder jenseits der Verpflichtungen, die aus Gottes Bund mit den Menschen resultierten, wie Israel es unter Jerobeam war. Es sei nur keine ordentliche staatliche Instanz mehr erkennbar, die den göttlichen Willen vollstrecken könne.¹⁷⁵

Knox sucht den schottischen Adel zu ermuntern, diese Rolle als Anwalt des göttlichen Willens einzunehmen. Da der Adel Teil der Obrigkeit sei, habe er gegenüber der Kirche die Aufsichts- und Kontrollgewalt, wie Moses gegenüber Aaron. Er habe daher die Aufgabe, Götzendienst und Unrecht der katholischen Kirche zu bestrafen und die Unschuldigen vor der Tyrannei der katholischen Kirche zu schützen. Er habe die Möglichkeit der Umkehr, um einen Untergang des ganzen Landes abzuwenden.¹⁷⁶ An der subversiven Qualität dieses Aufrufs kann kaum Zweifel bestehen. Nicht nur blendete Knox in seinem Begriff von der Obrigkeit die Regentin völlig aus, als wäre sie gleichsam gar nicht vorhanden, was auch in der Zuschreibung der Mosesrolle an den Adel sichtbar wird. Er rief den Adel darüber hinaus dazu auf, das Kirchenregiment des Landes zu übernehmen, auch hier ohne den Rechten der Krone irgendeine Beachtung zu schenken. Für den Adel dürfte es kaum möglich gewesen sein, diesem Aufruf nachzukommen,

¹⁷³ LAING, KNOX, Bd. 4, S. 501.

¹⁷⁴ LAING, KNOX, Bd. 4, S. 506f.

¹⁷⁵ Vgl. auch DOLFF, *Two John Knoxes*, S. 73.

¹⁷⁶ LAING, KNOX, Bd. 4, S. 516f.: „But now doth God of his great mercie call you to repentance, before he powre furth the uttermost of his vongeaunce: he crieth to your eares that your religion is nothing but idolatrie; he accuseth you of the blood of his sainets, which hath bene shed by your permission, assistance, and powers: for the tyrannie of those raging beastes should have no force, if by your strength they were not mentained“.

ohne dabei die Gesetze des Landes zu überschreiten und damit Widerstand gegen die etablierte Ordnung und die sie garantierende Krongewalt zu leisten.

b) Die schottische Reformation: eine ständische Konfessionalisierung

Der schottische Adel konnte die ihm von Knox zugedachte Rolle, ohne offenen Widerstand zu leisten, erst in dem Moment übernehmen, als Maria Guise im Juni 1560 verstarb. Die zukünftige Königin des Landes, Maria Stuart, weilte noch in Frankreich. In dieser Interimssituation schuf das Parlament im August vollendete Tatsachen und führte die Reformation ein. Die Gesetzgebung erstreckte sich dabei auf zweierlei. Zum einen kappte das Parlament kurzerhand die päpstliche Jurisdiktions- und Leitungsfunktion über die schottische Kirche. Wer sich weiterhin in Kirchenfragen an den Papst wende, so der Parlamentsbeschluß, mache sich strafbar.¹⁷⁷ Zum anderen verbot es die katholische Messe, „thair wickit idolatrie sayand mess“.¹⁷⁸

Dieser Beschluß zeugte von einer bemerkenswerten Distanz des Parlaments zur Krongewalt. Das Parlament führte die Reformation ein, ohne mit der Königin des Landes hierüber das Einvernehmen gesucht zu haben, ja es setzte sich sogar über das Verbot hinweg, über Fragen der Religion in Abwesenheit Marias zu beraten.¹⁷⁹ Zwar weigerte sich Maria, diesen Beschluß zu ratifizieren. An seiner faktischen Gültigkeit vermochte sie indes nichts zu ändern. Ihre konfessionelle Identität suchte sie allein dadurch zu bewahren, daß sie sich von ihrem Statthalter in Schottland, Lord James Stewart, das Recht zubilligen ließ, in ihrer Hofkapelle weiterhin die katholische Messe besuchen zu dürfen, obwohl diese im Land fortan verboten war.¹⁸⁰ Mit dieser Vereinbarung hatte Maria Stuart schon vor ihrer Rückkehr den Versuch der Rekatholisierung Schottlands aufgegeben und sich in Fragen ihrer katholischen Konfession der Gnade der protestantischen Führungsschicht des Landes ausgeliefert.¹⁸¹

¹⁷⁷ APS, II, 534–5, c.2: „Thairfoir [the three Estates of the Scottish Parliament] hes statute and ordaint that the bischoppe of Rome haif na jurisdiction nor autoritie within this realme in tymes cuming [...]“ ebenfalls abgedruckt in: DICKINSON/DONALDSON, A Source Book, Bd.2, S. 176.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ GORDON DONALDSON, The Scottish Reformation, Cambridge 1960, S.67. Über die politischen Hintergründe zu dieser Entscheidung und den Zusammenhang mit dem Wechsel des Bündnispartners (England statt Frankreich) vgl. JENNY WORMALD, Court, Kirk an Community. Scotland, 1470–1622 (New History of Scotland, Bd.4), Edinburgh/London 1981, S. 109–119.

¹⁸⁰ Dies war auch nach ihrer Rückkehr Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen den Lords auf der einen und der Kirk auf der anderen Seite; LAING, Knox, Bd.2, S.291f.; WILLIAM CROFT DICKINSON, John Knox's History of the Reformation in Scotland, 2 Bde., London 1949, hier Bd.2, S.23f.

¹⁸¹ Die schlüssigste Erklärung hierfür liefert Jenny Wormald in ihrer wenig schmeichelhaften Biographie Maria Stuarts. Maria Stuart habe als politisches Ziel ihrer Rückkehr nach Schottland die Erlangung der englischen Kronwürde angestrebt und auf ihre diesbezüglichen Rechte gepocht. Das Schicksal Schottlands lag ihr dagegen trotz ihrer Königskrone offenkundig nur wenig am Herzen; vgl. WORMALD, Maria Stuart.

Insbesondere die fortgesetzten Angriffe John Knox' machen deutlich, daß die Königin vom protestantischen Klerus keinerlei Zurückhaltung erhoffen durfte. Die katholische Monarchin blieb in den Folgejahren ein steter Stein des Anstoßes. Knox nahm dabei die Restbestände der Alten Kirche in Schottland ebenso aufs Korn wie die in der Hofkapelle Woche für Woche zelebrierte katholische Messe, die er als Götzendienst brandmarkte, der das ganze Land ins Verderben stürzen sollte.¹⁸²

Nun ist Knox' Rolle als Vorkämpfer der Reformation auch deshalb so präsent, da er und seine Sprechakte gegenüber der Obrigkeit prominentester Gegenstand seiner eigenen Geschichtsschreibung über die Ereignisse dieser Zeit waren. Knox ist also sein eigener Chronist. Dies beeinträchtigt zwar die Glaubwürdigkeit der von ihm dargestellten Auseinandersetzungen mit der weltlichen Obrigkeit für die um Rekonstruktion der historischen Ereignisse bemühte Geschichtswissenschaft. Der Wirksamkeit seiner Sprechakte, die in seiner *History of the Reformation in Scotland* dauerhaft gespeichert und damit als Musterbeispiel verfügbar blieben, tat dies jedoch keinen Abbruch. Es war gerade der kompromißlose und äußerst entschiedene Wortlaut, der Knox' Worten Wirkung verlieh. Dabei sorgte der ebenfalls harsche Ton seiner bereits im Exil publizierten Schriften für zusätzliche Authentizität seiner Sprechakte im Angesicht der Obrigkeit.

Knox etablierte damit ein Muster für zukünftige Auseinandersetzungen protestantischer Geistlicher mit der Obrigkeit.¹⁸³ Seine von ihm selbst inszenierte Rolle eines unbeugsamen Propheten sollten sich auch prominente schottische Geistliche der nachfolgenden Generationen zu eigen machen. Knox' geradezu idealtypische Konstruktion der Begegnung eines auf göttliche Wahrheit pochenden Geistlichen mit Vertretern der weltlichen Macht soll hier an zwei Beispielen zur Sprache kommen. Schließlich war es diese Konstruktion, die in Schottland auf lange Sicht weit größere Wirkung entfalten sollte, als es dem historischen Knox jemals vergönnt gewesen war.

Der schottische Reformator stilisierte sich insbesondere als unbeugsamer Widerfechter des Widerstandsrechts. Dies stellte er zunächst Anfang September 1561 in einem direkten Zusammentreffen mit Maria Stuart unter Beweis. Er sprach Monarchen in einem ersten Schritt jegliches Recht auf die Konfessionalisierung ihrer Untertanen ab. Schließlich hätten die Juden ja auch nicht den Glauben des Pharaos, der Babylonier oder der Perser angenommen, obwohl sie deren Herrschaft unterstanden, und die Apostel hätten sich der römischen Religion nicht

¹⁸² LAING, KNOX, Bd. 2, S. 270, 276 und 310.

¹⁸³ Ein Beleg für die langanhaltende Rezeption von Knox' Aussagen ist auch ein weiteres Geschichtswerk zur schottischen Reformationsgeschichte, das David Calderwood 1625 – also mehr als fünfzig Jahre später – unternommen hat; DAVID CALDERWOOD, *The True History of the Church of Scotland, from the Beginning of the Reformation unto the End of the Reign of King James VI*, o. O. 1680. In diesem Werk finden sich Knox' Aussagen in ähnlicher Detailfreude wiedergegeben wie in Knox' eigener Reformationsgeschichte, die Sprechakte des Reformators gegenüber der Obrigkeit werden beinahe wörtlich von Knox' eigener Reformationsgeschichte übernommen.

gebeugt.¹⁸⁴ In Fragen der Religion seien die Menschen nur Gott allein unterworfen. Sofern Könige dies nicht respektierten, so Knox, sei Widerstand legitim: „Yf thair Princes exceed thair boundis, Madam, and do against that whairfoir they should be obeyed, it is no doubt but thei may be resisted, evin by power“.¹⁸⁵ Auch Kinder seien schließlich nicht dazu verdammt, sich einem Vater zu unterwerfen, sofern dieser sie in einem Anfall von Raserei umbringen wollte. Dies zu verhindern, sei kein Ungehorsam, sondern entspreche Gottes Willen.¹⁸⁶

Knox billigt hier Untertanen gegenüber ihrer Obrigkeit ein Notwehrrecht zu, wie es Kindern gegenüber ihren Eltern ebenfalls zustehe. Eine Einschränkung dieses Notwehrrechts, beispielsweise auf Stände oder niedere Magistrate, erwähnt John Knox nicht, vielmehr seien alle Untertanen hierzu berechtigt. Er sieht das Notwehrrecht ferner im göttlichen Recht begründet.¹⁸⁷ Und der Moment zur Notwehr sei gekommen, so der Kontext von Knox' Aussage, wenn die Obrigkeit der wahren Religionsausübung des Volkes im Wege stehen sollte. Sowohl das Beispiel zur Legitimation des Notwehrrechts als auch den Kontext seiner Anwendung übernahm er dabei, ohne dies eigens zu erwähnen, dem Magdeburger Bekenntnis von 1550.¹⁸⁸

Der Bezug auf das Magdeburger Bekenntnis macht zugleich deutlich, was Knox in seiner Auseinandersetzung mit Maria Stuart eigentlich umtreibt. Mehr

¹⁸⁴ LAING, KNOX, Bd. 2, S. 281.

¹⁸⁵ LAING, KNOX, Bd. 2, S. 282.

¹⁸⁶ LAING, KNOX, Bd. 2, S. 282; DICKINSON, John Knox's History, Bd. 2, S. 16f. CALDERWOOD, The True History, S. 31, gibt diese Passage zwar in geglättetem Englisch wieder, hält sich ansonsten aber an den Text von John Knox, mit einem bezeichnenden Unterschied: Statt vom „true will of God“ ist bei Calderwood vom „true Word of God“ die Rede.

¹⁸⁷ Dies war unter protestantischen Theologen durchaus strittig. Luther sah beispielsweise keinerlei biblische Grundlage für ein Notwehrrecht gegeben und hielt allenfalls weltliche Wurzeln für denkbar. So äußerte sich im Zusammenhang mit dem Schmalkaldischen Krieg auch BASILIUS MONNERUS, Von der Defension und Gegenwehr (1547), S. 12: Das Recht auf Notwehr besäßen die Menschen „nicht als Christen (dann dieselben haben für ihre Person einen anderen Befehl) Sondern als Bürger und Einwohner dieser Welt“. Dabei nahm er Bezug auf das römische Recht (DIG. 9, 2, 5, 1); hierzu BENERT, Inferior Magistrates, S. 12f., 14 u. 28; SCATTOLA, Naturrecht, S. 59f. Melancthon hingegen sah das Notwehrrecht als Teil des Naturrechts und damit als göttlich sanktioniert an (S. 55–76).

¹⁸⁸ Bekenntnis, Unterricht und Vermanung/der Pfarrherrn und Prediger/der Christlichen Kirchen zu Magdeburgk, zit. n. Friedrich Hortleder, Der Römische Kayser- und Königl. Maestate... Gelehrten Handlungen, Frankfurt a. M. 1618, IV. 7, S. 1069: „Also widerrumb/ wenn die Obrigkeit unnd Eltern/ die jren von der waren Gotesfurcht unnd erbarkeit abfüren wollen/ So ist man jhn nach Gotes wort keinen gehorsam schuldig/ Wenn sie aber auch in dem fürhaben sind/ das sie ausrottung der Religion und guter sitten suchen/ unnd die wahre Religion unnd erbarkeit verfolgen/ so entsetzen sie sich jhrer ehr selbst/ das sie nicht mehr für Obrigkeit oder Eltern inn dem selben können gehalten werden/ wider für Gott noch für den gewissen jhrer unerthanen.“. An späterer Stelle bezieht sich Knox ausdrücklich auf das Magdeburger Bekenntnis, um das Widerstandsrecht des Volkes zu begründen; LAING, KNOX, Bd. 2, S. 453. Mit der Parallelisierung von beschränkter Patrimonialgewalt und Herrschaftsgewalt und der Analogie, daß Kinder umnachteten Eltern nicht folgen müßten, hat Knox innerhalb der schottischen Presbyterianer Schule gemacht; vgl. nur DAVID W. ATKINSON, Selected Sermons of Zachary Boyd, Aberdeen 1989, S. 251.

als Notwehr gegen eine blindwütige Obrigkeit hat er die Verteidigung des wahren Glaubens im Sinn, zu dem man durch Gottes Gesetz verpflichtet sei und das stärker binde als alle weltlichen Gesetze. Die Untertanen entsprächen mit der Wahrnehmung der Notwehr Gottes Gebot, dem sie stärkeren Gehorsam schuldig seien als der weltlichen Obrigkeit. Es ist dieser angemahnte Schutz des wahren Glaubens als Folge des Gott geschuldeten Gehorsams, der Knox' Legitimation der Notwehr für Maria Stuart so gefährlich werden läßt. Als katholische Königin konnte sie stets als Feindin der wahren Lehre und als Götzendienerin gebrandmarkt werden – was radikale protestantische Prediger vom Schläge John Knox' bereits praktizierten und damit die Notwendigkeit zur Notwehr begründeten. Folgt man den Aussagen des Theologen Knox, stand ihre Königsherrschaft bereits auf tönernen Füßen.¹⁸⁹

Das Streitgespräch zwischen John Knox und William Maitland of Lethington, Sekretär der Königin, vor der General Assembly drei Jahre später liest sich wie eine Fortsetzung dieser Debatte. Auch hier stand das Widerstandsrecht des Volkes gegen den König zur Diskussion. Der königliche Sekretär suchte Knox die Zusage abzurufen, sich künftig in seinen Predigten mit Anklagen gegen die Königin zu mäßigen und keinerlei Dinge anzusprechen, die die königliche Herrschaftsgewalt und den schuldigen Gehorsam der Untertanen untergraben könnten.¹⁹⁰ Knox hingegen verteidigte das Recht des Volkes auf Widerstand gegen die Obrigkeit für den Fall, daß die Obrigkeit dem falschen Glauben anhängte, Götzendienst im eigenen Land Vorschub leiste und damit gegen die Gesetze Gottes verstoße. Daß die Auseinandersetzung vor der General Assembly stattfand, also der höchsten Versammlung der schottischen Kirk, verlieh ihr zusätzliches Gewicht. Es ging um das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt, um Gehorsam gegen König und Gott und um die Deutungshoheit über Aussagen, die die Heilige Schrift zur Klärung dieser Fragen vermeintlich bereithielt.

Das Beispiel des Königs Manasse vom Königreich Juda (2 Kön 21,1–18) diente Knox dazu, Schottlands Schicksal allen Zuhörern der Assembly vor Augen zu führen. Für die Untaten Manasses, der den Baalskult wieder zum Leben erweckte, kündigte Gott über seine Propheten dem ganzen Volk Juda seine Strafe an. Daher habe aufgrund des Katholizismus der schottischen Königin das ganze Volk Gottes Strafe zu fürchten.¹⁹¹ Das Schicksal der Gemahlin Ahabs, der Königin Isebel, deutete Knox wie eine Prophezeiung der Zukunft der Königin Maria Stuart.¹⁹² Isebel veranlaßte als Phönizierin den König des israelischen Nordreiches Ahab dazu, den Baalskult einzuführen. Als Strafe hierfür wurden sie und die gesamte Königsfamilie von Jehu, einem Hauptmann im Heer des israelitischen Königs, in Gottes Auftrag umgebracht und ihre sterblichen Überreste den Hun-

¹⁸⁹ Dem entsprach auch die Reaktion der Königin auf Knox' Vortrag; LAING, Knox, Bd. 2, S. 283; DICKINSON, John Knox's History, Bd. 2, S. 17.

¹⁹⁰ LAING, Knox, Bd. 2, S. 425.

¹⁹¹ Ebd., S. 426f.

¹⁹² Ebd., S. 432f.

den zum Fraß vorgeworfen (2 Kön 9-10). Lethington sah darin ein singuläres Beispiel außerordentlicher göttlicher Intervention ohne jegliche Aussagekraft für die Gegenwart. Knox hingegen diente es als Beweis einer bevorstehenden Gottesstrafe.¹⁹³

Als nächstes hatte Knox vor Lethington seine Auslegung von Römer 13 zu verteidigen. Das prinzipielle Gebot von Paulus in Römer 13, jeder Obrigkeit zu gehorchen, gilt für John Knox nur für eine Obrigkeit, die im Einklang mit Gottes Gesetzen regiere.¹⁹⁴ „Wyckit Princes“ hätten hingegen keinerlei Anspruch auf Gehorsam. Sollte die Obrigkeit sich gegen Recht und Gebot stellen, so wäre Widerstand geradezu Pflicht: „thai resist nocht God, but the Devill, who abuisis the swerd and authoritie of God“.¹⁹⁵ So habe das Volk Israel gegen den König Saul opponiert, nachdem dieser seinem eigenen Sohn Jonathan nach dem Leben trachtete, und seine eigene Leibgarde ihm den Gehorsam verweigert, als er ihr die Ermordung Ahimelechs und der Priester von Nob befahl.¹⁹⁶

John Knox geht auch darauf ein, wer das Widerstandsrecht geltend machen könne: „I speik of the peopill assembled togidder in one bodie of ane Commonewelth, unto whome God hes gevin sufficient force, nocht onlie to resyst, but also to suppres all kynde of opin idolatrie“.¹⁹⁷ Im Gegensatz zum Notwehrrecht koppelt Knox das Widerstandsrecht an eine Institution, die das Volk repräsentiert, womit er wohl an das schottische Parlament gedacht haben dürfte. Die gesteigerte Qualität politischer Repräsentation des Volkes korrespondiere indes auch mit höheren Gehorsamsanforderungen gegenüber der *lex dei*, was Knox wiederum anhand eines Vergleichs mit der *historia sacra* verdeutlicht: „God requyreit one thing of Abrahame and his seid, when he and thay wer strangeris and pilgremes in Egipte and Canaan; and ane uther thing requyrit he of thame, when thay wer delyverit fra the boundage of Egipt, and the possessioun of the land of Canaan grantit unto the same“.¹⁹⁸ Hätte sich das Volk unter Abraham nur von allen Formen des Götzendienstes fernzuhalten, so habe das Volk nach der Landnahme den strikten Befehl erhalten, alle Formen des Götzendienstes zu zerstören. Das Gesetz Gottes verlange den Tod aller Götzendiener, ohne Ansehen der Person.¹⁹⁹

Weitere das Widerstandsrecht legitimierende Beispiele findet Knox im Schicksal der beiden Könige Joas und Amazja, von denen der eine durch eine Revolte der Dienerschaft, der andere durch einen allgemeinen Aufstand des Volkes den Tod fanden (2 Kön 12, 21 und 14, 19-20). In beiden Fällen habe das Volk die richtige Lehre aus dem eingegangenen Bund mit Gott gezogen und die Verpflichtung

¹⁹³ Ebd., S. 433 und 445f.

¹⁹⁴ Ebd., S. 436: „for Godis ordinance is the conservatioun of mankind, the punishment of vyce, the mentenyng of vertew, quilk is in it self holie, just, constant, stable, and perpetuall“.

¹⁹⁵ Ebd., S. 438.

¹⁹⁶ Ebd., S. 437.

¹⁹⁷ Ebd., S. 442f.

¹⁹⁸ Ebd., S. 443.

¹⁹⁹ Ebd., S. 445 und 447.

ernst genommen, gehorsame Untertanen Gottes zu sein.²⁰⁰ Der Königsmord war daher auch in beiden Fällen Knox zufolge eine gottesfürchtige Tat, die Gottes Segen nach sich zog.²⁰¹ Damit leitete Knox das Widerstandsrecht des Volkes im Falle götzendienlicher Könige aus der *lex dei* ab und erhob es zur allgemeinen Richtschnur politischen Handelns. Insbesondere für den schottischen Adel und das Parlament leitete er einen direkten Handlungsauftrag ab, um den Katholizismus der Königin nicht weiter zu dulden.²⁰²

John Knox bediente sich in seinen Sprechakten gegenüber der Obrigkeit ebenso wie bereits in seinen früheren Schriften bestimmter Texte des Alten Testaments, nämlich der historischen Schriften sowie der Prophetenschriften Jeremias und Hesekiel. Diese Auswahl war keineswegs zufällig. Vielmehr handelt es sich jeweils um Textstellen, in denen der unbedingte Gehorsam des jüdischen Volkes gegenüber Gottes Gesetz eingefordert wird und jede Form der Abweichung, insbesondere aber der Götzendienst als schlimmste Form des Ungehorsams, harte Gottesstrafen nach sich zieht. Auf dieser Textgrundlage wird John Knox in Schottland zum ersten Protagonisten, der sich der „Mosaïschen Unterscheidung“ im protestantischen Sinne bediente und sie zur Propagierung der Reformation nutzte.

Wie bereits das Beispiel George Gillespies kurz vor Ausbruch des schottischen Bürgerkrieges verdeutlichte, hat er damit Schule gemacht.²⁰³ Die zentralen Bestandteile seiner politischen Theologie – die dauerhafte Gültigkeit der *lex dei*, das Götzendienstverbot als oberster Maßstab, übertragen auf alle Formen katholischer Liturgie, die Unterwerfung der Obrigkeit unter die Herrschaft Gottes und das göttliche Gesetz sowie die Verpflichtung des Volkes zum Widerstand im Falle obrigkeitlicher Abweichungen vom Gesetz – fanden Eingang in den Erinnerungshaushalt der schottischen Kirche und erfuhren bei Bedarf erneute Anwendung.²⁰⁴ Daran konnten auch obrigkeitliche Maßnahmen nichts ändern: 1584 verurteilte das schottische Parlament John Knox' *History of the Reformation* ausdrücklich als aufrührerisches Werk und ließ es zusammen mit George Buchanans *History of Scotland* öffentlich verbrennen. Zumindest den radikalen Presbyterianern blieb Knox' Argumentation jedoch weiterhin vertraut. In Calderwoods Kirchengeschichte Schottlands finden sich die Streitgespräche, die Knox in seiner eigenen Geschichtsschreibung über die Reformation ausführlich festhielt, fast wortidentisch wiedergegeben.²⁰⁵ Das Ideal einer Theokratie blieb unter presbyterianischen Geistlichen in Schottland stets präsent.

²⁰⁰ Ebd., S. 448: „That the King and the peopill sould be the peopill of the Lord, and than sould thai be his faythfull subiectis“.

²⁰¹ Ebd., S. 449.

²⁰² Ebd., S. 427. So folgende, direkt an Lethington adressierte Aussage: „hoill Scotland is guiltie this day of the Quenis idolatrie, and ye, my Lordis, speciallie above all utheris“.

²⁰³ S. o. Kap. II 1 b und c.

²⁰⁴ Vgl. nur exemplarisch Samuel Rutherford und sein Traktat *Lex, Rex*, in dem er wiederholt auf Knox Bezug nimmt; s. o. Kap. III f.; vgl. ferner COFFEY, *Politics, Religion*, S. 233 f.

²⁰⁵ CALDERWOOD, *The True History*, S. 35 f.

c) *Kirk gegen König I: Das Second Book of Discipline*

Mit der erzwungenen Abdankung Maria Stuarts durch das Parlament bzw. die einflussreichen Magnaten des Landes fehlte einer weiteren Anwendung der mosaïschen Unterscheidung vorerst der Gegenstand. Jakob VI., Sohn und Thronfolger Maria Stuarts, erhielt durch seine Regenten eine streng protestantische Erziehung, weshalb die Gefahr einer katholischen Obrigkeit in einem protestantischen Schottland gebannt war. Zu einer dauerhaften Entspannung des Verhältnisses zwischen protestantischem Klerus und dem König trug dies jedoch nur bedingt bei. Bis Jakob VI. das regierungsfähige Alter erreichen und im Jahr 1582 das Heft selbst in die Hand nehmen sollte, etablierte sich in der schottischen Kirche zunehmend ein presbyterianisches Kirchenverständnis, das auch für den protestantischen König Jakob VI. einige Zumutungen bereithielt.

Dies betraf zunächst die vom Klerus beanspruchte politische Wächterrolle. John Knox legitimierte seine Sprecherrolle als Kritiker der Monarchin noch auf außerordentliche Weise, d. h. durch seine persönliche Berufung von Gott. Letztlich stilisierte er sich zu einem geistigen Nachfahren des Propheten Jeremias, dem es auferlegt sei, den unbedingten Gehorsam gegenüber Gott von jedermann einzufordern, dem Volk ebenso wie der Königin.²⁰⁶ Diese Rolle sollte die Geistlichkeit bald generell für sich einfordern: Nicht die eigene außerordentliche Berufung wurde betont, vielmehr wurde die Rolle des Geistlichen generell in dieser Weise definiert. Zugleich wurde die Rolle des Königs in der Kirche marginalisiert.

Das erste ausdrückliche Zeugnis schottischen Presbyterianismus war das *Second Book of Discipline*, das die General Assembly im Jahr 1578 verabschiedete.²⁰⁷ Die Autoren legten dabei größten Wert auf die vollständige Trennung zwischen der weltlichen und der kirchlichen Sphäre. Diesen Aspekt hatte zwar bereits John Knox gegenüber Maria Guise ebenso wie gegenüber Maria Stuart immer wieder betont.²⁰⁸ Entscheidend ist aber, daß die Autoren auch unter einem protestantischen Herrscher auf die Unabhängigkeit der Kirche pochten. Die geistliche Gewalt „flowis immediatlie frome God and the Mediatour Chryst Jesus, and is spirituall, not having ane temporall heid in eirth bot onlie Chryst, the onlie spirituall king and governour of his kirk“.²⁰⁹ Da Christus der einzige König seiner Kirche sei, wie die Autoren ausdrücklich betonten, blieb in diesem Kirchenverständnis für eine königliche Leitungsfunktion in der Kirche kein Platz.

²⁰⁶ Vgl. JOHN KNOX, A Sermon Preached by John Knox, 19. August 1565, Edinburgh 1566, Fol. A2v-A3r: „I decree to containe my selfe within the bondes of that vocation whereunto I founde my selfe especially called. I dare not denie [...] but that God hath revealed unto me secretes unknown to the worlde, and also that he hath made my tong a trumpet to forewarne realmes and nations yea certaine great personages of mutations and chaunges, when no such things were feared, nor yet was appearing, a portion whereof can not the world denie (be it ever so blind) to be fulfilled“.

²⁰⁷ Zur Entstehung dieses kirchlichen Regelwerks vgl. JAMES KIRK (Hrsg.), *The Second Book of Discipline. With Introduction and Commentary*, Edinburgh 1980, S. 45f. und S. 51-57.

²⁰⁸ Ebd., S. 59.

²⁰⁹ Ebd., I, 10 (S. 166).

Dem englischen Modell einer Kirche mit dem König als Kirchenoberhaupt, das auch Jakob VI. sehr einleuchtete, war damit der Weg verbaut.

Die geistliche Gewalt umfaßte zweierlei: zum einen die *potestas ordinis*, die jeder einzelne Pfarrer mit seiner Predigt ausübte, zum anderen die *potestas jurisdictionis*, die von der ganzen Kirche gemeinsam im „mutuell consent“ ausgeübt werden sollte; damit waren insbesondere die disziplinarischen Aufgaben der Kirche gemeint, die u. a. auch das Recht auf Exkommunikation einschlossen.²¹⁰ Beide Spielarten der geistlichen Gewalt werden aus der Bibel direkt abgeleitet: Die Schlüsselübergabe an Petrus (Mt 16,19) und der damit verbundene Auftrag an ihn, zu binden und zu lösen, diente dabei als Grundlage der *potestas ordinis*, die Zurechtweisung innerhalb der Gemeinde (Mt 18,16–18) als Legitimation der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt.²¹¹

Daß die Macht und die Herrschaft in der Kirche sich ausschließlich auf das Wort Gottes gründe und Christus der einzige „spirituell king“ in der Kirche sei, wird besonders betont.²¹² Der Anspruch, Haupt der Kirche zu sein, wird als größter denkbarer Akt des Ungehorsams gegen Gott deutlich gebrandmarkt: „It is ane title falslie usurpitt be antichryst to call him self heid of the kirk and aucht not to be attributtit to angell or mane, of quhat estait soevir he be, saiffing to Chryst, the heid and onlie monarche in this kirk.“²¹³ Diese Aussage ist zugleich einer der wichtigsten Grundsätze des *Second Book of Discipline* überhaupt. Legt man deren Anspruch zugrunde, so haben sich im Lauf der Kirchengeschichte zahlreiche sowohl geistliche als auch weltliche Autoritäten bereits als Usurpatoren der Herrschaftsgewalt Christi über seine Kirche betätigt, die Bischöfe und insbesondere der Papst ebenso wie zahlreiche weltliche Herrscher, angefangen von den christlichen römischen Kaisern bis hin zur englischen Königin Elisabeth, die gleichfalls den Anspruch erhob, Haupt, oder zumindest *Governor*, der Kirche zu sein. Niemand wird im *Second Book of Discipline* namentlich angesprochen oder beschuldigt. Mit dem Hinweis, daß der Anspruch darauf, Haupt der Kirche zu sein, dem Ansinnen des Antichristen gleichkomme, ist jedoch bereits die prinzipielle Botschaft vorgegeben, die in Predigten ohne weiteres auch auf konkrete Personen und Ereignisse angewendet werden konnte.

Die strikte Trennung der geistlichen und der weltlichen Gewalt hatte einen weiteren, für weltliche Herrschaftsträger unangenehmen Aspekt. Jeder Christ ist auf Erden beiden Gewalten untertan, der geistlichen ebenso wie der weltlichen. Dies gilt für die Mitglieder der Kirche, ebenso aber auch für die oberste weltliche Autorität, den König. So wie die Pastoren in Fragen weltlicher Herrschaftsgewalt der Obrigkeit voll unterworfen sind, so ist auch der König „subject to the kirk

²¹⁰ Ebd., I, 7 (S. 165). Daß nicht Einzelpersonen, sondern ein Konsistorium von Ältesten die disziplinarische Gewalt ausüben solle, entstammt Calvins Deutung der frühchristlichen Kirche; vgl. hierzu JEAN CALVIN, *Institutionis Christianae Religionis* 1559, hrsg. von Petrus Barth (Joannis Calvini Opera Selecta, 5), München 1936, Lib. IV, Kap. XI, 6.

²¹¹ KIRK (Hrsg.), *The Second Book of Discipline*, I, 8 (S. 165).

²¹² Ebd., I, 11 (S. 167).

²¹³ Ebd., I, 12 (S. 167).

spirituallie and in ecclesiastical government.“²¹⁴ Ruft man sich die beiden Formen der geistlichen Gewalt in Erinnerung, so heißt das zum einen, daß er sich die Predigten der Pfarrer gefallen lassen müsse, auch wenn er oder Personen aus seiner unmittelbaren Umgebung mit Kritik überzogen werden sollten, und zum anderen, daß er als Mitglied der Kirche auch der Jurisdiktionsgewalt der Kirche unterworfen sei, schlimmstenfalls daher auch exkommuniziert werden könne. Beide Konkretisierungen ergeben sich logisch aus den im *Second Book of Discipline* vorgegebenen Prämissen, und beide waren für König Jakob VI. nicht hinnehmbar, wie die folgenden Jahrzehnte verdeutlichen sollten.

Auch die Reformer kommen jedoch nicht umhin, der Obrigkeit – das *Second Book of Discipline* spricht ausdrücklich vom Magistrat, nicht vom König – eine Schutz- und Aufsichtsfunktion über die Kirche zuzugestehen; eine Rolle, die sie mit den Worten der Schrift als „nurissaris of the kirk“ bezeichnen.²¹⁵ Der König habe eine Wächterfunktion, um sicherzustellen, daß in der Kirche alles gemäß der Heiligen Schrift eingerichtet sei.²¹⁶ Keinesfalls dürfe er „fals teachearis“ in der Kirche dulden.²¹⁷ Sofern dies nicht der Fall sei, bliebe diese Wächterfunktion für das Kirchenregiment jedoch in den Augen der Autoren ohne Bedeutung. Keinesfalls dürfe die Aufsichtsfunktion dazu mißbraucht werden, in der Kirche Zensur zu üben.²¹⁸ Den Spagat zwischen der königlichen Wächterfunktion einerseits und dem Gebot der Nichteinmischung der weltlichen Gewalt in die geistliche Sphäre andererseits suchten die Reformer dadurch zu lösen, daß sie der Obrigkeit Einwirkungsrechte in die Kirche nur zu Not- und Krisenzeiten der Kirche zugestanden, nicht aber als dauerhaften Anspruch auf Einflußnahme in der Kirche.²¹⁹

²¹⁴ Ebd., I, 14 (S.169).

²¹⁵ Die Bezeichnung stammt aus Jes 49, 23: „And kings^b shall be thy nursing fathers, and their queens thy nursing mothers: they shall bow to thee with [their] face toward the earth, and lick up the^c dust of thy feet; and thou shalt know that I [am] the LORD: for they shall not be ashamed that wait for me.“ Der Text der *Geneva Bible* enthält zugleich zwei aufschlußreiche Fußnoten: (b) Meaning, that kings will be converted to the gospel, and bestow their power and authority for the preservation of the Church. (c) Being joined with the Church, they will humble themselves to Christ their head, and give him all honour. Auch Jakob greift in seinem politischen Testament *Basilikon Doron* auf diese Bezeichnung aus Jes 49, 23 zurück, allerdings um daraus eine institutionalisierte oberste Leitungsfunktion in der Kirche für sich abzuleiten; vgl. hierzu unten Kap. IV 3b.

²¹⁶ KIRK, *Second Book of Disziplin*, X, 3 (S.213).

²¹⁷ Ebd., X, 4 (S.214).

²¹⁸ Ebd., X, 5 (S.214).

²¹⁹ Ebd., X, 9 (S.216): „And althocht kingis and princes that be godlie, sumtymis be thair awin auctoritie (quhene the kirk is corrupt and all thingis out of ordour) place ministeris and restoir the trew service of the Lord, eftir the example of sum godlie kingis in Judea, and divers godlie emperouris and kingis, also in the lycht of the New Testament, yit quhair the ministrie of the kirk is anislawfullie institut, and they that are placed do thair office faythfullie, all godlie princes and magistratis aucht to heir and obey thair voice, and reverence the majestie of the sone of God speiking be thame.“ Die Beschränkung der Aufsichtsgewalt des Fürsten auf die Zeiten einer von Korruption befallenen Kirche dürften die schottischen Geistlichen Martin Bucer verdanken, der als Vorbilder die Könige David, Salomon, Hiskija und Hosia benennt; BUCER, *De Regno Christi*, S.15f.

d) Kirk gegen König II: Anwendungsfälle

Das divergierende Kirchenverständnis zwischen den schottischen Presbyterianern einerseits und König Jakob VI. andererseits führte in den folgenden Jahrzehnten zu einer Vielzahl kleinerer und größerer Auseinandersetzungen. Gleich nachdem Jakob zu Beginn der 1580er Jahre das Regiment in seine eigenen Hände nahm, steuerte der Konflikt einem ersten Höhepunkt zu. Die schottische Kirk zeigte sich von Beginn an entschlossen, ihren Anspruch auf ein von königlicher Einflußnahme autonomes Kirchenregiment kompromißlos in die Tat umzusetzen. Der vom König eingesetzte Erzbischof von Glasgow, Robert Montgomery, wurde von der General Assembly im Jahr 1582 kurzerhand exkommuniziert. Dem König wurde vorgeworfen, mit seinen Eingriffen in die Kirche Reservatsrechte Christi zu usurpieren. In Jakobs Maßnahmen witterten die Presbyterianer bereits „a new Popedome“.²²⁰ Eine Entführung des Königs durch die *Ruthen Raiders* im August 1582 bekam schließlich die Rückendeckung der schottischen Kirk, die diese Aktion auf ihrer General Assembly billigte und als notwendige Maßnahme zum Schutz der schottischen Kirche adelte.²²¹

Umgekehrt setzte König Jakob, nachdem er den Entführern schließlich entkommen war, alles daran, die Kirche fortan seinem Regiment zu unterwerfen: Die Versammlungen der Kirche durften nur mit königlicher Zustimmung erfolgen, deren Beschlüsse sollten erst nach königlicher Zustimmung in Kraft treten, die Exkommunikation von Robert Montgomery wurde aufgehoben, ferner behielt sich der König das Recht vor, auch in Zukunft Entscheidungen der Kirche zu kassieren. Geistliche, die ihre Funktion weiter ausüben wollten, mußten sich mit ihrer Unterschrift mit der Obergewalt des Königs in der Kirche einverstanden erklären und Gehorsam gegenüber den Bischöfen geloben.²²²

Zwar hatten die *Black Acts*, wie die Presbyterianer den königlichen Maßnahmenkatalog titulierten, wie so viele politische Entscheidungen dieser Zeit in Schottland keine lange Halbwertszeit. Infolge mangelnder Durchsetzungsfähigkeit mußte Jakob statt dessen zusehen, wie der Ausbau der einzelnen Presbyterien unvermindert voranschritt und die Kirche sich mehr und mehr dem Ideal annäherte, das die Reformer so hartnäckig verfolgten.²²³ Politisch sollten die *Black Acts* Episode bleiben. Die einzelnen Beiträge, in denen öffentlich um die Legitimität dieser Maßnahmen gerungen wurde, ließen aber zum ersten Mal die beiden miteinander rivalisierenden politischen Theologien erkennbar werden. Daher ist

²²⁰ CALDERWOOD, *The True History*, S. 127f.

²²¹ CALDERWOOD, *The True History*, S. 131–133; *ACTS AND PROCEEDINGS of the General Assemblies of the Kirk of Scotland from the Year M.D.LX.*, hrsg. v. Thomas Thomson, 3 Bde., Edinburgh 1839–45, hier Bd. 2, S. 594. Vgl. ferner den Traktat von JOHN COLVILLE, *Ane Declaration of the Iust and Necessor Causis, Moving us of the Nobilitie of Scotland and Uthers ye Kings Maiesties Faithful Subiectis to Repare to his Hienes Presence and to Remane for him for Resisting of the Present Daingeris Appering to Goddis Trew Religion*, Edinburgh 1582.

²²² Die Bestimmungen sind vollständig abgedruckt in den APS III, S. 292–303.

²²³ DAVID GEORG MULLAN, *Episcopacy in Scotland. The History of an Idea 1560–1638*, Edinburgh 1986, S. 65.

die publizistische Auseinandersetzung, die aufgrund der *Black Acts* in Gang kam, von größerem Interesse als die Maßnahme selbst. Die Argumente, auf die sich beide Seiten jeweils stützten, waren nämlich von wesentlich größerer Haltbarkeit als die politischen Entscheidungen, die damit legitimiert werden sollten. Im Grundsatz sollte sich auch in den folgenden Jahrzehnten wenig an den jeweils vorgebrachten Standpunkten ändern. Dies gilt auch und gerade für das biblizistische Fundament der vorgebrachten Argumente.

Den Anfang machte James Melville, einer der prominentesten Vorreiter der Presbyterianer in Schottland, mit einem Brief an seine Pastorenkollegen, in dem er diese davor warnt, die vom König geforderte Zustimmung qua Unterschrift zu leisten. Er wettete gegen die „Popish Supremacie of the King“ und drohte allen, die die geforderte Unterschrift bereits geleistet hatten, Strafen innerhalb der Kirche an.²²⁴ Dabei sei das prinzipielle Vergehen der Anspruch des Königs auf Suprematie in der Kirche. Damit „yie haiff nocht onlie sett upe a new Pape, ans sa becom trators to Chryst“.²²⁵ Der Anspruch auf die Oberhoheit in der Kirche habe keine Grundlage in der Heiligen Schrift, sondern stünde im Gegensatz zur biblischen Überlieferung. Schließlich habe Christus, das einzige Haupt der Kirche, seine Gewalt, zu binden und zu lösen, an die Kirche weitergegeben, wie Melville mit ausdrücklichem Hinweis auf Mt 16,18 versichert, um daran die rhetorische Frage anzuschließen: „War thir keyes giffen to anie king or magistrat?“²²⁶ Daß die weltlichen Herrscher sich aber auch zu den Herren in der Kirche aufschwingen wollten, sieht Melville nicht als Vergehen Jakobs allein. Seit den ersten christlichen Kaisern habe sich weltliche Obrigkeit Autorität über die Kirche angemaßt, was sich auch prompt in zahllosen Schismen und Häresien niederschlagen habe.²²⁷

Jeder Pastor stehe daher vor der Wahl, so Melville in bester Knoxscher Tradition, entweder Christus zu gehorchen oder aber der weltlichen Autorität. Dabei ließ er keinen Zweifel daran, welche Wahl er für die richtige hielt: „Obedience, except it be in God, and according to his command, is na obedience, but sin, rebellion, treasone, and disobedience, the quhilk is as the sin of witchcraft, wickednes, and ydolatrie befor God, as Samuel teached King Saul, in his awin face.“²²⁸ Auch der Hinweis darauf, daß man Gott mehr gehorchen müsse als dem Menschen, fehlte in Melvilles Brief nicht.²²⁹ Dagegen sei, was Menschen Rebellion, Ungehorsam und Hochverrat zu nennen pflegten, vor den Augen Gottes Pflichterfüllung und Dienst. Zahlreiche Exempla des Alten Testaments dienen Melville

²²⁴ JAMES MELVILLE, *Autobiography and Diary of Mr. James Melvill, with a Continuation of the Diary*, hrsg. v. Robert Pitcairn, Edinburgh 1842, S. 200.

²²⁵ Ebd., S. 208.

²²⁶ Ebd., S. 211.

²²⁷ Ebd., S. 212: „Fra that tyme, as never of befor, miserable hes the Kirk been cut and devydit be controversies, schismes, and heresies; sa pernitius hes it bein to ley asyde the Word of God“.

²²⁸ Ebd., S. 214.

²²⁹ Apg. 5, 29.

dazu, diese Aussage zu unterstreichen.²³⁰ Diese „examples of God’s servantes in thair feir of his grait Majestie [Gott]“ dienen Melville dann als Vorbilder, um in ihrem Namen alle Geistlichen der Kirk zu ermahnen, sich den *Black Acts* zu widersetzen und sich jeder Zustimmung durch Unterschrift zu verweigern.²³¹ Eine Unterschrift zu leisten hieße dagegen „treasone against Chryst, and disobedience, yea, rebellion to his word and command.“²³²

Die Gegenüberstellung von Götzendienst und Gottesfurcht bringt Melville nun nicht mehr gegen eine katholische Obrigkeit in Stellung. Vielmehr nutzt er diese Dichotomie zur Kennzeichnung zweier unterschiedlicher protestantischer Kirchenvorstellungen. Es ist überhaupt spannend zu sehen, wie die Presbyterianer in ihrem Pochen auf die Unabhängigkeit der Kirche Positionen bezogen, mit denen der Klerus bereits zur Zeit der Kirchenreform seine Unabhängigkeit durchzusetzen suchte. Weniger der konfessionelle Gegensatz war fortan bestimmend für die weiteren Auseinandersetzungen zwischen König und Kirche, sondern der Unterschied zwischen monarchischen und hierokratischen Positionen. Die *Mosaische Unterscheidung* nutzte Melville gegen Jakob letztlich in vergleichbarer Weise wie zuvor John Knox gegen Maria Stuart. Auch die verwendeten alttestamentlichen Exempla sind dieselben wie bei Knox’ Verteidigung des Widerstandsrechts. Dreh- und Angelpunkt der Invektiven gegen den König war nun allerdings die Autonomie der Kirche, in der Jesus Christus die einzige Obrigkeit darstelle, nicht aber der König. Der Vorwurf lautete auf Usurpation der Herrschaft Christi über die Kirche.

Die politische Theologie des Königs und seiner Mitstreiter zeigte sich im Traktat *A Declaratioun of the Kings Maiesties Intentioun and Meaning toward the lait Actis of Parliament*.²³³ Zwar wird eine königliche Autorschaft suggeriert. Tatsächlich verfaßte es jedoch der Erzbischof von St. Andrews, Patrick Adamson, der eine der schillerndsten Figuren der an starken Persönlichkeiten nicht eben armen schottischen Reformationsgeschichte war.²³⁴ Die *Black Acts* waren diesem Traktat zufolge eine politische Notwendigkeit. Die kirchenpolitischen Ziele der Presbyterianer liefen letztlich auf Rebellion gegen den König hinaus. Dies gelte insbesondere für die Anschauungen Andrew Melvilles. Für den König gebe es

²³⁰ Ebd., S. 214. Im einzelnen nennt Melville Schadrach, Meschach, Abed-Nego gegen Nebukadnezar (Dan 3,19); Daniel gegen Dareios, den Meder (Dan 6); die Königsgarde gegen Saul; Jonathan gegen Saul; etc.

²³¹ Ebd., S. 216.

²³² Ebd., S. 215.

²³³ In Schottland erschienen unter dem Titel [PATRICK ADAMSON], *A Declaratioun of the Kings Maiesties Intentioun and Meaning toward the lait Actis of Parliament*, Edinburgh 1585; in England publiziert unter CHRISTOPHER STUDLEY, *Treason Pretended against the King of Scots by Certaine Lordes and Gentlemen, whose Names hereafter followe. With a Declaration of the Kinges Maiesties Intention to his last Acts of Parliament: which Openeth Fully in Effect of all the saide Conspiracy. Out of Skottish into English*, London 1585.

²³⁴ Zu ihm und seinem wechselhaften Auftreten sowohl gegenüber der Kirk als auch gegenüber dem König vgl. MULLAN, *Episcopacy*, S. 54–73.

daher nur die Alternative, entweder auf die schottische Krone zu verzichten oder aber auf die von Melville betriebene Form des Kirchenregiments.²³⁵

Was den Presbyterianern als Wurzel allen Übels galt, die königliche Oberhoheit über die Kirche, sei kein Skandalon, sondern vielmehr autorisiert durch die Heilige Schrift: „his Majestie surelye understandis be the Scriptures, that he is the cheife and principall member, appointed be the lawe of God to see God glorifiit, vice punished, and virtue mainteinit within his realme“.²³⁶ Wer dagegen behauptete, die Kirche und ihre Obliegenheiten seien allein die Angelegenheit der Kirche selbst und der in ihr aktiven Geistlichen, wandle letztlich auf den Spuren des Papstes, der sich selbst und die Kirche ebenfalls jeder Aufsicht weltlicher Fürsten entzogen und zum obersten Richter aufgeschwungen habe.²³⁷ Die Presbyterianer versuchten, mit Hilfe von „new inventit presbyteries“ eine kirchliche Tyrannei in Schottland zu begründen und erhoben für sich selbst den Anspruch auf „infinitt iurisdiction, as nather the law of God, nor man can tolerate“.²³⁸ Daß aber die Obergewalt des Königs über die Kirche durchaus mit der Heiligen Schrift zu begründen sei, das belegen die Richter und Könige des Alten Testaments ebenso wie das Neue Testament und die Geschichte der „primitive kirk“.²³⁹ Adamson meinte mit seinem Hinweis auf die „primitive kirk“ nicht die Zeit der Verfolgungen, sondern die Etablierung des Christentums unter den ersten christlichen Kaisern. Er sieht die Könige in der Tradition Kaiser Konstantins: „For us it becumis his Maiestie, as Eusebius wrytis of Constantinus the great, to be ane Bishop of Bishops, and universall Bishop within his Realme, in sa far as his Maiestie sould appoint every ane to discharge his dewtie“.²⁴⁰

Melville und Adamson erklären beide das göttliche Recht zum Maßstab ihres Handelns und verweisen auf die Bibel als verbindliche Autorisierungsinstanz. Allerdings interpretieren beide Autoren das göttliche Recht im Hinblick auf die Autorität des Königs in geistlichen Dingen denkbar unterschiedlich. Melville gelangt zu der Schlußfolgerung, daß innerhalb der Kirche nur Gott (mit Bezug auf Samuels Rede zu König Saul) bzw. Christus (mit Bezug auf Christus' Auftrag an Petrus und die Apostel) Herrschaft zugestanden werden könne, nicht aber weltlichen Autoritäten. Adamson kommt unter pauschalem Hinweis auf die Bücher „Richter“ und „Könige“ des Alten Testaments zum entgegengesetzten Urteil: der König habe auch in geistlichen Dingen das oberste Weisungsrecht.

Beide Autoren versuchten, die Gegenseite als Verfälscher des Gotteswortes zu entlarven. Sie untermauerten diesen Vorwurf jedoch mit entgegengesetzten Plausibilisierungsstrategien. Melville akzeptierte nur die Bibel allein als wahrheitsrele-

²³⁵ [ADAMSON], Declaration, Fol.B3v. Die presbyterianische Kirchenverfassung tut Adamson mit folgendem Sprichwort ab: „Nulla tyrannis aequiparanda est tyrannidi multitudini“ (Fol.C1r).

²³⁶ Ebd., Fol.A3r.

²³⁷ Ebd., Fol.A4r.

²³⁸ Ebd., Fol.B1r.

²³⁹ Ebd., Fol.A4r.

²⁴⁰ Ebd., Fol.B4v-C1r.

vante Instanz und sah letztlich die gesamte Kirchengeschichte als eine Abfolge fortgesetzter Verfälschungen des Gotteswortes. Adamson hingegen stellt sich in die Tradition der Kirchenväter und der Kirchengeschichte. Gerade die Tatsache, daß die Presbyterianer mit ihren Forderungen letztlich allen Kirchenvätern und der Gestalt der Kirche zum Zeitpunkt ihrer offiziellen Etablierung in Rom zuwiderliefen, ist ihm ein Beweis dafür, daß sie und nicht die Befürworter der Bischofskirche die Neuerer seien und sich gegen Gottes Wort stellten. Vielleicht ist die Tatsache, daß Adamson sich auf die Auslegungstradition als Argument berief, auch der Grund dafür, daß er sich den Maximen und Exempla der biblischen Schriften nicht im einzelnen zuwendet. Mit Eusebius als Zeugen wird er allerdings die Reformer nur wenig überzeugt haben; gerade Eusebius galt ihnen nicht als Kirchenvater, sondern eher als Höfling Kaiser Konstantins im Theologengewand.²⁴¹

Andrew Melville griff seinerseits die *Declaration* sowie die in ihr enthaltene politische Theologie scharf an.²⁴² Dabei sucht er sowohl die *Black Acts* als auch die *Declaration* einem einzigen Maßstab zu unterwerfen: Folgten die Maßnahmen des Parlaments dem in der Schrift offenbarten Willen Gottes oder nicht.²⁴³ Es überrascht kaum, daß Melvilles Urteil negativ ausfällt. Sein Vorwurf lautete auf nichts Geringeres als auf Usurpation. Die üblen Berater des Königs hätten es unternommen, so Melville, „to spoile Christ Jesus, the King of kings, of his scepter, and to throw his power out of his hand“.²⁴⁴ Aber auch der König selbst folge leider nicht den in der Bibel genannten Vorbildern wie König David, sondern vergreife sich an der Schrift wie einst Usa, der die Bundeslade fassen wollte und dabei durch Gottes Einwirken erschlagen wurde (2 Sam 6).²⁴⁵ Neben dem Vorwurf, sich mit falschen Beratern und Katholiken umgeben zu haben, sich für exkommunizierte Bischöfe einzusetzen, aber rechtschaffene Pastoren dafür zu bestrafen, daß sie gemäß der Schrift gepredigt hätten,²⁴⁶ galten Melvilles Attacken insbesondere der vom König beanspruchten Führungsposition innerhalb der Kirche sowie der damit verbundenen Bischofsverfassung. Beides sei nichts anderes

²⁴¹ So auch das Urteil von Theodore Beza, das sich in Schottland großer Resonanz erfreute; THEODOR BEZA, *The Iudgement of a Most Reverend and Learned Man from beyond the Seas*, London 1585, Fol. B4r.

²⁴² [ANDREW MELVILLE], *An Answere to the Declaration of Certan Intentions Sett out in the King's Name, Tuiching his Meaning toward the Late Acts of Parliament [...]*, 7. Februar 1585; abgedruckt in: DAVID CALDERWOOD, *The History of the Kirk of Scotland*, 8 Bde., Edinburgh 1842–49, hier Bd. 4, S. 274–294.

²⁴³ Ebd., S. 278.

²⁴⁴ Ebd., S. 276. Auch die Kritik an den Beratern Jakobs ist biblizistisch gehalten: „what inverciou, infectioun, trouble and dissipatioun must ensue in that kingdom, where Achitophel, Sobnah, Haman, and Judas, joined together, with manifest sorcerers, witches, Atheists, and professed Papists, have seized upon his young person [König Jakob], and ceasse not both day and night to corrupt his godlie educatioun“.

²⁴⁵ Als Maßstab für den König wird explizit der 101. Psalm Davids sowie das Königsgesetz im Deuteronomium (Dtn 17) angeführt. Da David im Psalm verspricht, sich gegen alle „Gottlosen im Lande“ zu wenden, ist dies eine indirekte Kritik an Jakob, der in seiner persönlichen Umgebung durchaus auch Katholiken neben sich duldete.

²⁴⁶ CALDERWOOD, *History*, Bd. 4, S. 280–282.

als „plaine tyrannie and Popedome in his person“.²⁴⁷ Das Schicksal des von Gott verworfenen Königs Saul solle sich Jakob als Mahnung ebenso vor Augen führen wie das des Königs Usija (2 Chr 26), den Gott für seine Usurpation der Stellung des Hohepriesters im Tempel mit fürchterlichem Aussatz strafte.²⁴⁸

Um die Unabhängigkeit der Kirche von jedweder weltlichen Autorität zu untermauern, stand vor allem das Verhältnis zwischen den Königen und den Priestern im Alten Testament im Mittelpunkt. Andrew Melville bestritt, daß die Könige des Alten Testaments als Beleg dafür dienen könnten, dem König stünde auch innerhalb der Kirche die oberste Autorität zu, wie es die *Declaration* proklamierte. Insbesondere wandte er sich gegen die Deutung Adamsons, daß aus Eusebius' Formulierung, der Kaiser sei Bischof der Bischöfe, abzuleiten sei, der König habe selbst das oberste Amt in der Kirche inne. Vielmehr könnten nur Geistliche Kirchenämter bekleiden, spirituelle Funktionen nur von Geistlichen ausgeübt werden, so Melville. Was der König allein für sich geltend machen könne, sei eine Aufsichtsfunktion über die Kirche.

Um den Anspruch König Jakobs auf eine Leitungsfunktion in der Kirche zu entkräften, kommt Melville allerdings nicht darum herum, die Vorbildhaftigkeit alttestamentlicher Exempla einzuschränken: „The kings of Israel are not to be imitated by the kings of this age, in every thing. David was both a king and a Prophet, and yet he did nothing, but, for eschewing of confusion, assigne by lote the Levites to their own Offices appointed by God, and divided them to serve by course [...]. Jehoshaphat appointed not Princes to preach in Juda; but sent both Princes, Priests and Levites through Judah; the Priests and Levites to preach, and teach the People, and to do their Office; the Princes to interpose their Authority to see it done and obeyed.“²⁴⁹

Melvilles Bezug auf die alttestamentlichen Könige ist ambivalent. Zum einen betont er die Unterschiede zwischen den Herrschern über Israel und Juda und den christlichen Herrschern, da nur erstere mitunter als Propheten zugleich priesterliche Gewalt innegehabt hätten. Dies sei bei den christlichen Königen nicht der Fall. Zum anderen bemüht er sich aber darum, darzulegen, daß David und mit ihm andere Könige des Alten Testaments trotz ihres Prophetenamts die Trennung zwischen der geistlichen und der weltlichen Gewalt peinlich genau beachtet und sich letztlich darauf beschränkt hätten, das Wirken der Priester und Leviten zu überwachen. Mit diesem Argument war die Vorbildlichkeit der alttestamentlichen Könige zwar nicht in ihrer ihnen von Gott zugewiesenen Stellung, wohl aber in ihrem daraus resultierenden Verhalten auch weiterhin gewährleistet.

Melvilles Argumentation fand schließlich auch Eingang in die offizielle Beschwerde der Kirche gegen die *Black Acts*, die die Commissioners of the Kirk im

²⁴⁷ Ebd., S.283f.

²⁴⁸ Dieses Beispiel steht auch im fingierten Streitgespräch *Zelator, Temporizar, Palemon* im Mittelpunkt, das aus der Feder von James Melville stammen dürfte; abgedruckt in CALDERWOOD, *History*, Bd. 4, S.295–339, hier S.300.

²⁴⁹ CALDERWOOD, *True History*, S.180.

Dezember 1585 König Jakob im Parlament vorlegten. In diesen *Animadversions of Offences Conceived upon the Acts of Parliament 1584* sprechen die Autoren Jakob nur den Status eines einfachen Kirchenmitgliedes zu, das keine Autorität über die schottische Kirche beanspruchen dürfe.²⁵⁰ Interessanterweise wird dabei Ambrosius als Gesinnungsgenosse angeführt: „Imperator bonus intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est“.²⁵¹ Vor allem aber wird darauf hingewiesen, daß die Auslegung der Schrift selbst Teil der geistlichen Gewalt sei, d.h. nur von ordinierten Pastoren ausgeübt werden dürfe: „It is great a fault to a Civil Magistrat, to claime or usurpe this power, and specially to judge upon Doctrine, Errours and Heresies, he not being placed in Ecclesiatical function to interpret the Scriptures.“²⁵² Der in der *Declaration* mehrfach anklingende Anspruch, daß Jakob als Theologe auf dem Thron gelten dürfe und gleichfalls kompetent sei, die Schrift auszulegen, wird damit zurückgewiesen. Eine für die Kirche verbindliche Auslegung dürfe sich der König keinesfalls anmaßen, wolle er sich nicht dem Verdacht aussetzen, letztlich ebenso wie der Papst die Gewalt beider Schwerter für sich zu beanspruchen. Dies sei definitiv der Fall, wenn Jakob die Exkommunikation Robert Montgomerys per königlichem Erlaß und Parlamentsbeschluß außer Kraft setze, ein Verfahren, das unter christlichen Königen ohne Beispiel sei.²⁵³ Das warnende Beispiel König Usijas (2 Chr 26,16–21) und seines Aussatzes, das die *Commissioners* König Jakob vorhielten, ist einem durch Andrew Melvilles Traktat bereits vertraut.²⁵⁴

Tatsächlich gelang es Jakob vorerst nicht, die Beschlüsse der *Black Acts* umzusetzen und auf diese Weise die königliche Suprematie in der Kirche zu sichern.²⁵⁵ Nicht nur wurde die Einrichtung von Presbyterien in allen Teilen Schottlands zunehmend Wirklichkeit, auch die Agitation zahlreicher Pfarrer von der Kanzel war ein immer wiederkehrendes Phänomen. Dabei waren es zum einen gängige Topoi der Hofkritik, die in den Predigten repetiert wurden, zum anderen gab es wiederholt Ausfälle gegen die Katholiken, die sich in Jakobs Umgebung befanden, gegen die „Ausschweifungen“ der Königin Anna, der Gemahlin Jakobs, sowie immer wieder auch Attacken gegen England, sei es gegen die dort etablierte Bischofskirche, sei es gegen die Monarchin Elisabeth selbst.²⁵⁶ Als David Black, Pfarrer in St. Andrews, in einer Predigt im Oktober 1596 Könige allgemein als

²⁵⁰ Abgedruckt in CALDERWOOD, True History, S. 188–193.

²⁵¹ Ebd., S. 188.

²⁵² Ebd., S. 188.

²⁵³ Ebd., S. 192.

²⁵⁴ Ohne inhaltlich den Kritikern irgendwelche Zugeständnisse zu machen, wies Jakob in einer persönlichen Erklärung alle Vorwürfe zurück, beteuerte, sich keineswegs in die Rechte der Kirche einmischen zu wollen, noch irgendeiner Autorität neben der Heiligen Schrift zu folgen. Diese Erklärung ist ebenfalls abgedruckt in CALDERWOOD, True History, S. 193–196.

²⁵⁵ MULLAN, Episcopacy, S. 65.

²⁵⁶ Geistliche in Edinburgh verboten 1599 ihren Gläubigen, den Aufführungen englischer Schauspieler beizuwohnen, obwohl der König die Auftritte ausdrücklich gestattet hatte; PETER R. ROBERTS, The Buisness of Playing and the Patronage of Players at the Jacobean Courts, in: Houlbrooke (Hrsg.), James VI and I, S. 81–105, hier S. 86.

„devil's bairns“ bezeichnete und Elisabeth als Atheistin brandmarkte und dies auch in England bekannt wurde, befahl ihm Jakob, sich vor dem König und dem Geheimen Rat zu verantworten.²⁵⁷ Diese Weisung gab Black die Gelegenheit, den König an den presbyterianischen Standpunkt zu erinnern, daß er als weltliche Obrigkeit keinerlei Autorität über die Kirche, und damit auch über David Black, beanspruchen dürfe, sofern dies seine Amtsausübung als Pfarrer betreffe.

In zwei *Declinations of the King and Councils Judicature, in Matters Spiritual Namely* untermauerte er den Anspruch auf Eigenständigkeit der Kirche bibliozistisch.²⁵⁸ Im Vordergrund steht für Black die Trennung von *temporalia* und *spiritualia*: Die Kirche, so Black in seiner zweiten *Declinatione*, sei als *corpus spiritualis* nur Christus selbst unterworfen (1 Petr 2/Eph 1/Kol 2). Die Amtsträger der Kirche bestimme Christus selbst (1 Kor 2). Diese Geistlichen hätten die Aufgabe, die Botschaft mit Hilfe der Predigt zu verbreiten (1 Kor 9). Dabei dürfe die Predigt keinerlei weltlichen Zwängen unterworfen werden (Eph 4). In ihrer Amtsausübung, d. h. auf der Kanzel, seien die Geistlichen Königen und Königreichen übergeordnet (Ez 34/Ex 32/Jer 1). Wer im Glauben ungehorsam sei, müsse von den Geistlichen bestraft werden (2 Kor 10). Ihnen sei außerdem die Sorge um die Reinheit des Wortes auferlegt (2 Tim 4). Aufgabe der Geistlichkeit sei ferner die Erwartung des himmlischen Königreiches (Mt 24/2 Tim 2/1 Kor 5,1 /2 Tim 1/Mt 10/Joh 20). In diesem Königreich liegen die Macht und die Gewalt nur bei Gott (Mt 16). Um seine Ankunft zu erwarten und anzukündigen, sei es der Geistlichkeit daher stets erlaubt, sich zu versammeln (Mt 18/Apg 15/1 Kor 14/Mt 28). Ferner seien sie zu Richtern in geistlichen Fragen bestellt (1 Kor 14). Als Richter hätten sie indes zu urteilen ohne Ansehen der Person (1 Petr 5/1 Tim 5,6/2 Tim 4/Tit 2).²⁵⁹

David Black zieht daraus die Konsequenz, daß er „cannot be lawfully judged, in spiritual matters, for Preaching and Applying of the word of God, by any Civil Power, Authority or Judge, I being an Ambassadour and Messenger of the Lord Jesus (Mal 2), having my messege and commission from the king of kings, as said is, and all my instructions set down and limited in the Book of God, that cannot be extended, abridged or altered by any mortal wight, king or Emperour (2 Tim 3/ Dtn 4/ Spr 30/ Offb 22).“²⁶⁰ Daher sei einzig der „ecclesiastical Senat“ dazu befugt, ihn für seine Predigt zur Rechenschaft zu ziehen, also die General Assembly, deren Sitzungen aber gerne königliche Kommissare als Beobachter beiwohnen könnten.

Zwar erzielte Black mit seiner Argumentation nicht den gewünschten Erfolg. Jakob und sein Geheimer Rat verurteilten Black wegen Verrat und Verschwö-

²⁵⁷ CALDERWOOD, History, Bd.5, S.531f.; Ders., True History, S.337; vgl. MAURICE LEE JR., Government by Pen. Scotland under James VI and I, Urbana (Illinois) 1980, S.19.

²⁵⁸ Beide *Declinations* finden sich abgedruckt bei CALDERWOOD, History, Bd.5, S.457–459 und S.476–480.

²⁵⁹ CALDERWOOD, True History, S.346–348.

²⁶⁰ CALDERWOOD, True History, S.348.

rung, also Strafbeständen, die durchaus in den weltlichen Kompetenzbereich fielen, und sandten Black zur Strafe in die Verbannung in die schottische Provinz.²⁶¹ Damit hatte Jakob unter Beweis gestellt, daß er Angriffe auf seine Herrschaftsweise und allzu politische Ausführungen seitens des Klerus nicht länger zu dulden bereit war. Die Auftritte von John Knox, den Gebrüdern Melville und Predigern wie David Black blieben allerdings im Gedächtnis des schottischen Klerus, insbesondere der Presbyterianer, haften und fanden beispielsweise Eingang in David Calderwoods Werke zur schottischen Kirchengeschichte. Hier werden sie als leuchtende Vorbilder präsentiert, die um der reinen Verkündigung des Gotteswortes willen keiner Auseinandersetzung aus dem Wege gingen und auch bereit waren, dafür zu leiden. An gleichgesinnten Nachfolgern sollte es daher auch im 17. Jahrhundert in Schottland nicht mangeln.²⁶² Die sich aus der Bibelinterpretation speisende Herrschaftskritik vorwiegend presbyterianischer Geistlicher war bis zum Ausbruch des Bürgerkrieges in Schottland eine ständig wiederkehrende Begleitmusik der Kirchenpolitik Jakobs VI. und Karls I.

3. ZWISCHENERGEBNIS: ZWEIERLEI REFORMATION – ZWEIERLEI BIBLIZISMUS?

Der Verlauf der Reformation in England und Schottland hätte unterschiedlicher nicht sein können. Die politische Reformation Heinrichs VIII. ebenso wie die Reformation Eduards VI. und Elisabeths I. waren geradezu Prototypen einer landesherrlichen Konfessionalisierung. Vielleicht hat gerade die Zuspitzung der Auseinandersetzungen auf die Rolle des Königs in der Kirche dazu geführt, daß die Loslösung Heinrichs VIII. von Rom und die anschließende, in Etappen vollzogene Reformation von Beginn an mit der Rhetorik des politischen Biblizismus kommentiert und gerechtfertigt wurde. Die historischen Schriften des Alten Testaments waren in dieser Rhetorik mehr als nur Beispiele und Analogien für die Beschreibung der englischen Königsherrschaft. Vielmehr wurde die neu zu definierende Rolle Heinrichs VIII. getreu der alttestamentlichen Könige ausgelegt, die Verschmelzung von Königsamt und Prophetenrolle zum Modell der englischen Königswürde erhoben.

Die Befürworter von Heinrichs Führungsrolle in der englischen Kirche taten ferner alles, was in ihrer Macht stand, um die Heilige Schrift selbst in mehreren Ausgaben als Manifest der Königsherrschaft zu präsentieren: Zum einen bezeugte die Bibel in deren Lesart den göttlichen Ursprung der Monarchie sowie die von Gott befohlene Gehorsampflicht aller Untertanen. Zum anderen zeigte sich die neue geistliche Führungsrolle des Königs gerade darin, daß er es war, der die Heilige Schrift in der englischen Landessprache dem Klerus, seinen weltlichen Amtsträgern sowie seinen Untertanen zur Verfügung stellte.

²⁶¹ Vgl. JAMES K. CAMERON, Art. David Black (c. 1546–1603), in: ODNB 5 (2004), S. 894–896.

²⁶² S. u. Kap. VI 1.

Trotz aller Anstrengungen, Heinrichs Kirchen- und Religionspolitik und die Reformation Eduards VI. und später Elisabeths I. auf biblizistische Weise zu legitimieren, war die Heilige Schrift zu keiner Zeit ein Argumentenreservoir, das der König und seine Fürsprecher für sich gepachtet hatten. Kritiker der königlichen Religionspolitik nutzten gleichfalls die Sprache des Biblizismus. Dies bekamen sowohl Heinrich VIII. als auch Elisabeth I. zu spüren, wenn protestantische Geistliche die Reformation in England als halbherzig und nicht entschieden genug anprangerten. Vor allem aber zeigte sich an den Traktaten der Exilanten unter Maria Tudor, daß die historischen Schriften des Alten Testaments ein vorzügliches Arsenal bereitstellten, um die regierende Königin des Götzendienstes anzuklagen. Die Gehorsampflicht gegenüber Gottes Gesetz wurde zum entscheidenden Argument zur Legitimation politischen Widerstands gegen Maria Tudor. Die englische Königin mochte als legitime Herrscherin und mit Zustimmung des Parlamentes regieren; sofern sie sich dabei Gott in den Weg stellte und zum Götzendienst aufrief, hatte sie gemäß der Schriften von Knox, Goodman und Ponet ihren Herrschaftsanspruch verwirkt. Maria Tudor sollte der Aufschrei aus dem Exil nicht gefährlich werden. Elisabeth I. sollte ihre Entschlossenheit bei der erneuten Durchführung der Reformation gegen allzu lauthals vorgetragene Vorwürfe des Götzendienstes immunisieren. Die Königsherrschaft der Stuarts Jakob und Karl sollte jedoch daran erodieren, daß sie in Augen nicht weniger politischer Akteure in Schottland und England dem Götzendienst in ihren Königreichen Vorschub leisteten.

Das englische Beispiel zeigt, wie ein und derselbe Fundus an biblischen Beispielen und Exempla auf ganz unterschiedliche Weise genutzt werden konnte, um die Position des Königs als von Gott beauftragter Magistrat unantastbar werden zu lassen oder aber dadurch in Frage zu stellen, daß man einen Verstoß gegen göttliche Normen anprangerte und damit die Königsherrschaft in einen Gegensatz zur Königsherrschaft Gottes stellte. Wie verhält sich dazu das schottische Beispiel? Da die Reformation in Schottland vom Parlament eingeführt worden war, hat man es mit dem Typus einer ständischen Konfessionalisierung zu tun, wie sie sich im späteren 16. Jahrhundert auch in Böhmen und den östlichen Erblanden der Habsburgermonarchie ereignete. Die Königsherrschaft in Schottland stand sowohl unter Maria Stuart als auch – nach ihrer erzwungenen Abdankung – unter dem minderjährigen Jakob VI. auf äußerst schwachen Beinen. Dies zeigt sich auch im zeitgenössischen politischen Diskurs in Schottland. Während die Presbyterianer ihr Religions- und Kirchenideal vollständig aus der Bibel speisten und damit die Heilige Schrift für ihr Weltbild zu monopolisieren suchten, läßt sich ein monarchischer Biblizismus von den 1560er bis in die 1580er Jahre in Schottland kaum ausmachen. Die Bibel war die entscheidende Autoritätsquelle in der Hand derjenigen, die Jakob VI. in seinen Schriften später als Gegner der Monarchie qualifizierte. Der junge König war jedoch fest entschlossen, diesen Zustand nicht länger hinzunehmen und die Bibel als politische Ressource der Monarchie zurückzugewinnen.