

# Die puritanische Revolution und die Leveller-Bewegung (II)

Eine geschichtssoziologische Studie über die Anfänge der Demokratie in England

Von

Wolfgang Jahn - Düsseldorf

## C. Seelisch-geistige Bewegungen

Bereits im ersten Kapitel wurde darauf hingewiesen, daß das Programm der Leveller in erster Linie politisch gewesen, womit nicht gesagt werden sollte, daß man es isoliert von den übrigen Erscheinungen des kulturellen Lebens der Zeit begreifen könnte. Schon die flüchtigste Betrachtung des 17. Jahrhunderts zeigt, daß gerade für das Verständnis dieses Abschnitts Kenntnis der religiösen Tendenzen und Kämpfe unerläßlich ist. In kaum einer Epoche der abendländischen Geschichte seit dem Mittelalter haben noch einmal derart untrennbare Wechselwirkungen zwischen den politischen, sozialen und kirchlichen Zielsetzungen und Parteigruppierungen bestanden wie im England des 17. Jahrhunderts. Keine politische Partei, die nicht ihr kirchliches Ideal, keine kirchliche, die nicht ihr spezielles politisches Ideal gehabt hätte.

Die Grundlagen für das Jahrhundert der letzten großen Religionskriege bildeten Reformation und Renaissance, die zusammen die Einheit der mittelalterlichen Welt und die Geschlossenheit der Daseinsicht der abendländischen Völker gesprengt haben. Die Reformation ging in England zunächst keineswegs an die Wurzeln der kirchlichen Lehren, obwohl mit der Bestreitung des päpstlichen Supremats mehr vernichtet wurde als nur die äußere Einheit, behielt vielmehr das Lehrgebäude in weitem Umfange zunächst bei. Dagegen fand die Renaissance vollen Eingang in das Leben der führenden Kreise, insbesondere des Hofes. Heinrich VIII. und Elisabeth sind ausgesprochene Renaissancefürsten gewesen<sup>1</sup>. „Das Leben an ihrem Hofe war bunt

<sup>1</sup> Francis Hackett, Henry the VIII th, New York 1930.

und lebenstrotzend, voll feingeschliffener Bildung, zugleich voll unbedenklicher List und reuelosen Verbrechens“<sup>2</sup>. Es waren universale Menschen, die Monarchen und ihre Umgebung, wie in Italien, Männer, die Degen und Feder mit gleicher Gewandtheit zu führen wußten, Poeten, Kavaliers, Kriegsmänner und Politiker in einer Person.

Von dem Geist der Renaissance bestimmt, löste sich für diese Menschen die Verbindlichkeit ihres alten Glaubensgutes, ihre Daseinssicht kehrte sich ab von mittelalterlich-metaphysischer Weltverneinung und setzte an ihre Stelle Bejahung des Diesseits. Von der Haltung des elisabethanischen England gibt Kunde sein Theater, seine Musik, die Vollendung der englischen Sprache. Letzte Verkörperung fand diese Epoche in Shakespeare. In vielem schon nationaler Engländer, war er doch in den entscheidenden Aussagen schlechthin universal, so wie es vor ihm etwa Michelangelo gewesen ist. Der aus echten oder vermeintlichen Fesseln gelöste, sich vom Dogma befreiende Einzelmensch steht im Mittelpunkt seiner Dichtungen. Seine Tragödienhelden sind starke, praktisch gerichtete Persönlichkeiten, die in unerhörten Leiden untergehen. Stets ist es innere und äußere Handlung. Einmal der Kampf mit dem Gegner, dann der eigene Seelenkonflikt. Beides beruht auf dem vollständig triebhaften Charakter des Helden, der stets ein Mensch außerordentlicher Dimension ist. Nie sind es die Eigenwirkungen von Institutionen, Parteien und organischen Mächten als solchen, stets geht die Handlung auf das Triebhafte des autonomen Individuums zurück, des Einzelmenschen, der sich seiner Persönlichkeit, seiner Souveränität bewußt geworden ist. In der Befreiung des Individuums aber bricht das Dämonische auf; denn befreit von den objektiven sittlichen Mächten schreitet der Mensch einher. Nirgends furchtbarer als in der Gestalt Richards III. Shakespeare schildert das Leben in seiner Ganzheit, zuweilen in lebendigster Komik. „Und der Geist, der mit dem Material der Wirklichkeit seine Welt aufbaut und sie zugleich bejaht, triumphiert über alle Erfahrung und steigert sich zu höchster geistiger Freiheit“<sup>3</sup>.

Vor dem Hintergrunde englischer Verhältnisse rollt das Spiel der um Macht und Leben kämpfenden Einzelnen ab. In dieser stets aristokratischen Welt spielt das Volk nicht die mindeste Rolle. Es ist, wo immer es auftritt, nur Objekt, nur Gegenstand der Wohlfahrt, nicht mehr<sup>4</sup>.

Shakespeare war so wenig wie seine große Königin je religionsfeindlich. Aber ihr Indifferentismus ist unterschieden. Elisabeth sah

<sup>2</sup> Vgl. E. Marcks, *Königin Elisabeth von England und ihre Zeit*, 1897.

<sup>3</sup> Hierzu ausführlich E. Marcks, *Königin Elisabeth von England und ihre Zeit*, 1897.

<sup>4</sup> Über Shakespeare in erster Linie Friedrich Gundolf, *Shakespeare, Sein Wesen und Werk*, Neue Ausgabe 1949.

die Religion, für sich selbst bedeutungslos, unter dem Gesichtspunkt der Staatsraison. Ihr Inhalt mußte so begrenzt und so weit sein, daß das Reich eine Mittellinie einhalten konnte und nicht durch religiöse Konflikte an der Erfüllung außenpolitischer Konzeptionen verhindert wurde. Für Shakespeare gab es diesen utilitarischen Gesichtspunkt nicht. Indifferent war er nur in bezug auf die konkreten Religionen und ihre Lehrgebäude. Das Wirken metaphysischer Mächte war für ihn, wie mir scheint, stets gegenwärtige, furchtbare Wirklichkeit, doch stets in außerrationaler und überdogmatischer Weise, vielleicht als ein in der menschlichen Natur Liegendes. Möglich, daß der Dichter, wie es heißt, in seiner letzten Periode wieder der alten Kirche näher gekommen ist, während die Reformation auf ihn wesentlich negativ, auslösend, verselbständigend gewirkt hatte. Religionsfeindlich kann man ihn niemals nennen. Denn das Fehlen des religiösen Sich-Beugens hat nichts gemein mit Bacons Mißachtung der Religion, vielmehr erinnert es an Giordano Bruno, während es freilich in ungeheurem Gegensatz zu der Haltung und der Daseinssicht der großen Spanier des 17. Jahrhunderts steht.

Shakespeares Welt war im Begriff, aus dem Bereiche des Hofes und der geistigen Oberschicht in das Bewußtsein breiter Kreise einzudringen, denn diese Engländer um 1600 begannen, sich in der neuen Freiheit und dem Gefühl ihrer Personalität zu sonnen. Sie liebten das Leben, nicht nur, mit Trevelyan zu sprechen, einen theoretischen Abglanz davon<sup>5</sup>. Aber in diesem Herabsteigen in das breite Bewußtsein erfolgte die Begegnung mit anderen mächtigen, in spontanem Wachstum begriffenen Kräften. War einerseits die Renaissance, die zur Zeit des Erasmus nur am Hofe und in der Gelehrtenwelt Eingang fand, auf dem Wege über Theater, volkstümliche Ballade usw. in breite Schichten eingedrungen, so wurde andererseits fast gleichzeitig die englische Bibel die Grundlage eines neuen religiösen England. Solange Elisabeth lebte, kamen diese neuen Kräfte noch nicht zu voller Entfaltung. Man lebte dem Geiste, nicht kirchlichen Dogmen. Selbst der Klerus der neuen Kirche war vielfach von ihrer Lehre nicht erfüllt. Allein die staatliche Autorität war es, die über die gewissermaßen amtliche Gesinnung bestimmte.

Doch schon regten sich die Kräfte, die nach neuen, echten Formen, nach Vertiefung drängten. Gegen die Einflüsse des fanatisch eifernden asketischen Puritanismus, der anfang, sich in den Familien<sup>6</sup>, aber auch bereits im Parlament auszubreiten, ließ Elisabeth die ganze Fülle ihrer Macht aufmarschieren.

Die religiösen Kräfte des Puritanismus sind bereits in der Renaissance erkennbar. Der Humanismus hatte in England nicht den gleichen

<sup>5</sup> Trevelyan, *Social History*, S. 103.

<sup>6</sup> Dazu Levin Schücking, *Die Familie im Puritanismus*, 1929.

Eingang gefunden wie in den Ländern des Kontinents. Immerhin, Erasmus hatte am Hofe Heinrichs VIII. gelebt, Thomas Morus wurde wohl der bedeutendste Humanist Englands, was ihn freilich, wie bekannt, nicht hinderte, katholischer Märtyrer zu werden. Aber der Humanismus in England hatte eine vom Kontinent unterscheidende moralisch-christliche Haltung. Der Geist Wiclifs lebte in Männern wie Latimer, Colet u. a. Sie liebten das Griechische nicht, weil es die Sprache Platons, sondern die des Neuen Testaments war, sie waren Pädagogen, die das fromme Wissen beehrten. Selbständige Humanisten gab es in England kaum, und selbst Morus bildete keine Schule. Seine Briefe vor allem zeigen viel mehr vom klassisch gebildeten frommen Christen als vom Gelehrten im Stile des Erasmus. Im Zeitalter der Elisabeth hat sich im englischen Humanismus der pädagogisch-puritanisch-asketische Zug ganz durchgesetzt (so Tindale, Cheke), und diese Haltung ist im Grunde zutiefst renaissancefeindlich.

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die Daseinshaltung des Christlichen und des Renaissance-Heidnischen zu versöhnen. Nicht etwa bei Shakespeare. Bei ihm diente der klassische Vorwurf nur dem Ausdruck einer neuen Daseinssicht, die die Welt um ihrer selbst willen liebte und darstellte. Aber es sei an Edmund Spenser (gest. 1599) erinnert, der den Versuch der Verschmelzung des mittelalterlichen Weltbildes mit italienischer Renaissance und heidnischer Mythologie unternahm („Fairie Queene“). Der Versuch blieb ohne Fruchtbarkeit. Das zeigte sich in der nächsten Periode, deren Stern Milton war<sup>7</sup>).

Das Drama verfiel; es mußte verfallen, weil die Reaktion gegen die Renaissance schnell um sich griff. Gewiß, es fehlte auch an Dichtern, die dem Range Shakespeares hätten nahe kommen können, und die Stuarts taten mit ihrer unerbittlichen Zensur gegen alle Satire ein Übriges, es zu ruinieren. Aber entscheidend ist, was wir oben sagten. Der Geist der Renaissance traf auf den Geist einer neu belebten und überaus wörtlich dogmatisch genommenen Bibel. Heftig wandten sich die Puritaner, die schon Jahrzehnte früher erfolglos das Theater berannt hatten, gegen alles, was nicht von ihrem Geiste, erst recht gegen alles, was satirisch oder gar unmoralisch in ihrem Sinne war, d. h. was innerweltlich, unreligiös, aus reiner Freude am Spielen und Sehen geschaffen und aufgeführt wurde. Zur Macht gekommen, schlossen die Puritaner 1642 die Theater.

Nicht daß Milton die Renaissance von sich abgeschüttelt hätte oder auch nur hätte abschütteln können. Nicht umsonst hatte er Italien bereist und war er humanistisch gebildet. Aber er hatte in Genf engere Fühlung mit dem Calvinismus bekommen und erschien mit dem mächtigsten Glaubenseifer auf dem Kampfplatz der Revolution. Es war viel-

<sup>7</sup> D. Masson, *The Life of John Milton*, 1859—94, insbesondere Band III und V.



fach nurmehr die Form, die an seine klassischen und humanistischen Grundlagen erinnerte. Er lebte in und aus dem biblischen Glauben, stieß durch die äußere Kritik an den Zuständen der anglikanischen Kirche hindurch in die Theologie vor. An das Studium der reformierten Dogmatik schloß sich eine Periode selbständiger dogmatischer Denkarbeit. Puritaner, der er war, lehrte er doch nicht Schriftglauben, sondern die Erfassung des und das Leben im heiligen Geiste: „Itaque auctoritas fidei extrema est in scripturis quidam hodie maxima, et fere priori tempore; interna vero cuique, adeoque summa atque suprema, est ipse spiritus“<sup>8</sup>. — Daß Miltons spätere Werke religiöse Werke einzigartigen Gehalts sind, ist bekannt. Es kann diese Skizze genügen, um den weltweiten Unterschied zwischen ihm und Shakespeare zu bezeichnen. Der große Tragöde, von dem man nicht einmal exakt nachweisen kann, wes Bekenntnisses er gewesen, und der Dichter des „Paradise Lost“ sind die großen Repräsentanten zweier aufeinander folgender Zeitalter einer veränderten Daseinsicht. Milton ist zugleich ganz nationaler, typischer Engländer. Seine Wendung ins Religiöse geschieht in einer von nun an spezifisch englischen Weise. Die Wendung gegen das Heidnische in der Renaissance und ins Dogmatische ist an sich nichts eigentümlich Englisches. Denn ein großes Parallelstück ist Pascal, dessen Religiosität aber nicht die des ganzheitlich mystisch schauenden Milton, sondern die Paradoxie seines Agnostizismus ist. Und auf bestimmte Weise hat auch Spinoza mit seiner ethischen Haltung die Wendung ins Dogmatische vollzogen.

Nach dieser Betrachtung des mächtigen geistigen Umschwungs wenden wir uns den Trägern der neuen religiösen Bewegung zu.



Die Tudor-Reformation<sup>9</sup> muß in erster Linie politisch-national verstanden werden, als eine Abwehr gegen den römischen Supremat. Der Widerstand gegen politischen Einfluß der katholischen Kirche war bereits einer der Ausgangspunkte Occams und besonders Wiclifs. Und in der Tat: Die Reste des Lollardentums und Wiclifs, die wir bereits für den Humanismus englischer Prägung vermerkten, sind neben den bekannten Quellen direkte Quellen der englischen Reformation.

Wiclifs und der lollardischen „Armen Priester“ Predigten entsprachen dem englischen Volksgeist. Sie waren Gegner der Klöster, Gegner des päpstlichen Supremats, und sie predigten gegen alle Autorität für die Gleichheit dessen, was Menschenantlitz trägt. Auf ihren

<sup>8</sup> J. Miltoni Angli de Doctrina christiana libri duo posthumi, ex Schedis manuscriptis deprompsit et typis mandari primus curavit C. R. Sumner, Bibl. Reg. Praef. Cantabrigiae 1825.

<sup>9</sup> W. A. Shaw, A History of the English Church, 2 Bde., 1900.

Zusammenhang mit den sozialen Stürmen von 1381 wiesen wir bereits hin.

Die Geschichtsschreibung, meint Rogers<sup>10</sup>, neigt dazu, die religiösen Bewegungen, die bald nach den ersten Schritten der Reformation das englische Puritanertum und insbesondere den Independentismus schufen und fortbildeten, dem alleinigen Einfluß Genfs zuzuschreiben. Das ist aber unzulänglich, denn der Genfer Same hätte in der Bauernschaft und dem wohlhabenderen Handwerkertum, kurzum in den Schichten, die wir als die nach oben drängenden Mittelklassen kennenlernten, nicht Frucht bringen können, hätte er nicht den Boden schon durch die Lehren der Lollarden bereitet gefunden. Wiclif ist so sehr der Vater des englischen Protestantismus wie Th. Cromwell und Cranmer. Theologisch mögen sie nur mit Vorbehalt Vorläufer genannt werden, da ihr Ausgangspunkt gegen die kirchliche Ordnung von dem Luthers und Calvins sehr verschieden ist, aber der Geist der insularen Unabhängigkeit des Volkes als ganzem und der Menschen als einzelnen von religiöser Untertänigkeit war der ihre. Der Einfluß auf die Puritaner ist indessen auch theologisch unverkennbar. Das Prädestinationsdogma Calvins findet sich im Kirchenbegriff Wiclifs, der die Kirche als die unsichtbare Gemeinschaft der zur Seligkeit Prädestinierten ansah, vorgebildet; in den „Conclusiones“ der Lollarden von 1381 leugneten Wiclif und die Seinen zudem bereits die Transsubstantiation und lehrten so etwas wie ein allgemeines Priestertum.

Die Reformation faßte, wie gesagt, nur langsam Fuß. 1549 erschien das „Common Prayer Book“, später die „42 Artikel“ Cranmers, die die calvinistische Abendmahlslehre enthalten. Wirkliche Kräftigung erhielt die reformatorische Bewegung durch die Reaktion Marias (1553—1558), durch die dem Protestantismus die ersten Märtyrer erstanden. Elisabeth stellte sich aus Gründen der Staatsraison entschlossen auf den Boden der Reformation. In Anbetracht des allgemeinen Hasses gegen den Katholizismus und der außenpolitischen Lage gründete sie 1559 die Kirche von England. Da aber etwas anderes als gleicher Glaube aller Untertanen ihr, der Zeit entsprechend, als Beginn der Anarchie erschien, erließ sie zugleich das Uniformitätsgesetz. Die Kirche war nun dogmatisch protestantisch, Ritus und Verfassung aber noch nach der alten Kirche orientiert. Ganz langsam wurde die anglikanische Kirche vom Geiste der Reformation durchdrungen, aber zu langsam, um die immer mächtiger werdenden Einflüsse Calvins, täuferischer und spiritualistischer Ideen auffangen zu können. — Ungezählte Emigranten hatten während der Verfolgung Marias in Holland, der Hochburg Genfer Geistes, oder auch in Genf und bei den Hugenotten Zuflucht gefunden. Sie alle kehrten zurück voll des reformatorischen Geistes im

<sup>10</sup> Th. Rogers, *Six Centuries*, 187 ff.

Sinne Calvins, aber auch anderer Strömungen. Sie haben die religiöse Lage Englands im allgemeinen und der von uns zu betrachtenden Gruppen im besonderen geformt. Es scheint deshalb notwendig, über gewisse Grundelemente dieser Strömungen Klarheit zu bekommen.

In Schottland gelangte infolge der Thronwirren um Maria Stuart der dogmatisch reine, sozialphilosophisch etwas variierte Calvinismus durch John Knox schon bis 1590 zum Siege und etablierte eine presbyterianische Staatskirche.

Calvinismus, das heißt hohe Ausprägung der Individualität, Empfindung des persönlichen Wertes, das Gefühl, von Gott für eine besondere Aufgabe in der Welt berufen zu sein und den Glauben, durch solche Berufung der Masse bevorzugt und zum ewigen Heile prädestiniert zu sein. Nichts von moderner Gleichmacherei, wohl aber das aristokratische Prinzip der Herrschaft der Besten und Heiligen, d. h. der Minorität, über die Masse der Sünder, der Majorität<sup>11</sup>. Findet sich solchmaßen die Autorität betont, so herrscht andererseits das göttliche Gesetz über alle. „Die Gesellschaft Calvins“, sagt Troeltsch, „ist keine beliebige Assoziation, denn sie wird hervorgebracht durch die leitende Kraft der Vorsehung im Natürlichen und durch die Macht der Prädestination im Übernatürlichen. Alle bindet der hervorbringende göttliche Wille in einem dem freien Belieben des Individuums entrückten, alle verpflichtenden sachlichen Ziele. Alle Schwierigkeiten und Spannungen löst die Gewissensentscheidung vor dem Angesicht Gottes. Es ist eine gemeinsame Bindung in einem objektiven göttlichen Sach- und Zweckzusammenhang, in dem zu arbeiten das Individuum die höchsten und freiesten persönlichen Kräfte einsetzen muß und in dem doch alle durch etwas Überindividuelles aufs strengste vereinigt sind.“ Diese soziologische Idee ist fundamental: sie vereint Individuum und Gemeinschaft, sie befreit und verbindet, sie ist individualistisch-demokratisch und glaubt doch an starke Autorität und ewiges Gesetz. Es scheint, als sei hier eine Basis für konservative Demokratie.

In eigenartiger Weise ist im Calvinismus der Gleichheits- mit dem Ungleichheitsgedanken verbunden. Gleichheit besteht gegenüber Gott, Ungleichheit unter den Menschen, da das Prinzip der Über- und Unterordnung in der Natur des Menschen liege. Der göttliche souveräne Herrscherwille erwählt für das erste die einen und bestimmt für das letztere die anderen. So ist der Calvinismus weit entfernt von der Lehre der Gleichheit infolge der gleichen Vernunftbegabung, aus der insbesondere die Sekten ihre egalisierenden Forderungen ableiteten.

---

<sup>11</sup> Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Gesammelte Schriften, Bd. I, 1912, S. 667 ff.

„Calvin“, sagt Morley<sup>12</sup>, „shaped the mould in which the bronze of Puritanism was cast . . . by his unbending will, his pride, his severity, his French spirit of system, his gift for government, for legislation, for dialectic in every field, his incomparable industry and persistence, had conquered a more than pontifical ascendancy in the Protestant world.“ Er gewann allmählich viel Boden auch in der anglikanischen Kirche. Allein die Entwicklung wurde teilweise gehemmt durch von dem holländischen Theologen Arminius kommende Opposition gegen Prädestination, gegen Bilderfeindlichkeit und Rationalität (einseitige Betonung der Predigt) Calvins. Arminius betonte gegen erstere den freien menschlichen Willen und gegenüber dem anderen die sakramentale Zeremonie. Seine bedeutendsten Verfechter auf englischem Boden fand der Arminianismus in Erzbischof Laud und den frühen Stuarts.

Nur langsam also schritt die Entwicklung in England voran. Neben dem ersten Auftreten der Presbyterianer erstand durch R. Browne unter dem Einfluß täuferischer Gemeinden in Holland der kongregationalistische Gemeindegedanke, der der Vater des Freikirchentums wurde.

Puritanismus und Freikirchentum sind nicht dasselbe. Puritanischer Geist drängt auf strenge Einhaltung des Sittengesetzes, auf Erziehung des Menschen und auf Bildung der Gemeinde der „Heiligen“. Er bedeutet lediglich eine Steigerung des asketischen Grundzuges des Calvinismus. Er ist aber durchaus auch innerhalb der bestehenden Kirche möglich und war es tatsächlich. Anders das Freikirchentum. Es bedeutet die Abweichung vom strengen Calvinismus, denn es ist die Auflösung der mittelalterlichen und altprotestantischen Idee des staatlich-kirchlichen Lebensganzen<sup>13</sup> und der alle Lebensbereiche ordnenden Autorität. Im Freikirchentum tritt der Calvinismus in Verbindung mit der Idee der Demokratie. Es ist dem bisherigen Gesellschaftsdenken entgegengesetzt und öffnet religiösem Subjektivismus und Relativismus den Weg. Dem einzelnen obliegt die Entscheidung über seine Zugehörigkeit zu einer der gleichberechtigt nebeneinander existierenden Kirchen. Das mit einiger Zwangsläufigkeit daraus abzuleitende religionspolitische Prinzip ist das der Trennung von Staat und Kirche.

Der Gedanke des Freikirchentums, auch wenn es theologisch streng calvinistisch bleibt, steht seinerseits in enger Verwandtschaft mit dem Sektenwesen. Schon Brownes Lehre war sehr stark von den Ideen der Täufer und vom Spiritualismus bestimmt. Vom Kongregationsgedanken Brownes gehen zwei Entwicklungen aus, die erste führt zur Bildung des Freikirchentums der Neuengland-Staaten, die zweite als Independentis-

<sup>12</sup> Morley, Oliver Cromwell, 47, zit. bei Tanner, *English Constitutional Conflicts of the 17th Century*, 1928.

<sup>13</sup> Troeltsch, a. a. O., 733.



mus zu jenen subjektivistischen „Heiligen“-Kreisen ohne feste kirchliche Verfassungsideale, die das Bild der Cromwell-Armee und damit auch weithin der Leveller religiös bestimmten. Die Bildung des Independentismus ist die innere Konsequenz des calvinistischen Gedankens der Heiligengemeinde, der aber bei Calvin nicht zur Entfaltung kommen konnte, weil er mit dem Gedanken der Einheit der christlichen Gesellschaft und ihrer Verbürgung durch Zwangskonformität verknüpft war. Unter dem Einfluß der Täufer und des Spiritualismus erfolgte die Scheidung<sup>14</sup>. Die Verwandtschaft des independentistischen Kirchenbegriffs mit dem lollardischen<sup>15</sup> liegt auf der Hand. Aus dem Neuen Testamente glaubte man die unsichtbare Kirche der Auserwählten aller Zeiten ableiten zu können, während die sichtbare Kirche nur örtliche Vereinigungen von erprobten Christen (*visible saints*) darstellte. Wie konnte man die Gemeinde bei Leugnung der Obrigkeit praktisch ordnen? Urchristlich-charismatische und naturrechtlich-demokratische Prinzipien traten einander gegenüber. Einerseits bedeutet die Bundschließung der Gemeinde mit Gott nicht etwa die Bildung einer Gemeinschaft, die ihre Statuten jederzeit durch Majoritätsbeschluß ändern kann. Die sichtbare Kirche ist vielmehr nichts anderes als die bewußte Eingliederung des Individuums und der Gemeinde in die Kirche Christi mit ihren ewigen Gesetzen, in der die Liebe regiert und der Geist einem jeden nach seinem Charisma seine Stellung zuweist<sup>16</sup>. Der Geist Christi soll die Einheit unter den Gemeindegliedern bewirken. Andererseits mußte die Wirklichkeit zeigen, daß Differenzen ohne Mehrheitsbeschluß nicht zu überwinden waren. Diesen Kompromiß mit der Wirklichkeit machten alle Independenten, und Lilburne mit seinen Levellern war es, der dieses Majoritätsprinzip in den politischen Bereich hinübertrug.

Bedeutete bei den Presbyterianern Gleichheit nur die Gleichheit im Sinne Calvins und Gleichheit von Laien und Klerikern, so verfochten die Independenten wirklich demokratische Prinzipien. Diese entstammen, wie gesagt, nicht dem Calvinismus, sondern dem Täuferum und dem Spiritualismus. Der Protestantismus konnte jenes Bibelchristentum das sich unter dem Namen Täuferum von Zürich und Wittenberg her entwickelte und in den Calvinismus einbrach, trotz blutiger Verfolgung nicht unterdrücken, „weil das Prinzip, das er bekämpfte, in ihm selbst enthalten war“<sup>17</sup>. Die Wiedertäufer breiteten sich, ohne zusammenhängende Organisation, schnell aus. Sie waren religiös ekstatisch, zutiefst

<sup>14</sup> Troeltsch, a. a. O., S. 771 ff.

<sup>15</sup> F. Gairdner, *Lollardy and the Reformation of England*, 1908.

<sup>16</sup> Religion in Geschichte und Gegenwart, III, 1203 ff. (Sippell). A. Peel, *The First Congregational Churches*, 1920.

<sup>17</sup> Troeltsch, a. a. O., S. 794 ff.

sozialrevolutionär, obwohl erst seit Münster aggressiv<sup>18</sup>. Teils liefen sie im Mennonitentum aus, teils in der Bewegung der „General Baptists“. Diese gaben die revolutionäre Tendenz auf, so daß man sie in der Folge in allen Gesellschaftsschichten findet. Anders die radikalen Täufer. Das für uns Entscheidende ist ihr Gedanke, die biblischen Normen über das eigentlich Religiöse hinaus auf das gesamte ökonomische und soziale Leben auszudehnen. Insbesondere die Bundesidee des Alten Testaments und die Bergpredigt sind Ausgangspunkte ihrer Gesellschaftsauffassung. Dieser weltlich-politische Akzent ist so wichtig, weil von hier klar wird, woher das Independententum seine politische Aktivität genommen hat. Nicht um die Bewahrung altenglischer Institutionen ging es letzten Endes, sondern um die Schaffung einer neuen Gesellschaft. Da sie die Prädestinationslehre als ihren egalisierenden Tendenzen widersprechend und als sittlich erschlaffend wirkend ablehnten, gerieten sie in grundsätzlichen Gegensatz zum Calvinismus. In der Person Cromwells kreuzten sich täuferische und calvinistische Einflüsse. Der heilige Krieg für die Sache Gottes und die Errichtung eines christlichen Gemeinwesens auf der Grundlage der Gemeinde war auch sein Ideal<sup>19</sup>. Aber ihm fehlte der spezifisch täuferische Radikalismus eines Neubaus des Gottesreiches auf den Trümmern der alten Ordnung. Dagegen lebte dieser Radikalismus in großen Teilen seiner Armee und im „Barebone-Parliament“. Und er lebte mit einer viel profaneren Willensrichtung im Levellertum<sup>20</sup>.

Die andere Wurzel demokratischer Prinzipien im Independentismus ist der Spiritualismus, teils bereits durch das Täuferium wirksam, aber auch selbständig Einfluß nehmend. Der Geist, der den Spiritualisten ergreift, ist der göttliche Geist. Er kann aber auch als ein dem Menschen immanenter Geistfunke oder als dem Selbstbewußtsein identisch aufgefaßt werden, womit er sich stark dem Rationalismus annähert. Religiös besteht tiefe Verbindung mit aller Mystik. Eine solche Auffassung vom Geiste ist notwendig geschichtslos. Die Independenten haben ihre völlige Verständnislosigkeit gegenüber dem historisch Gewordenen hauptsächlich dem Spiritualismus entnommen. Ganz besonders scheint das für die Leveller zu gelten, deren ganzes Programm weitgehend ohne jede Rücksicht auf die historischen Gegebenheiten und gewachsenen Vorstellungen der Engländer entwickelt wurde. Rationalistisch-unhistorisch, ja geschichtsfeindlich war das Auftreten Lilburnes gegen alle herrschenden Mächte Englands, trotz seiner fortgesetzten Berufung

<sup>18</sup> L. Keller, Geschichte der Wiedertäufer, 1880. H. v. Schubert, Der Kommunismus der Wiedertäufer in Münster und seine Quellen, 1919.

<sup>19</sup> Kittel, Oliver Cromwell, Seine Religion und seine Sendung, 1918, S. 220 ff. Troeltsch, a. a. O., S. 817 f.

<sup>20</sup> Troeltsch, a. a. O., S. 822.

auf die englische Rechtstradition, zugleich aber von der Hartnäckigkeit des Spiritualisten, der den Geistfunken in sich fühlt oder mit seinem Bewußtsein gleichsetzt und von daher sich ständig seiner selbst versichert. Unverständlich wäre es sonst, wie seine Kampfschriften, großenteils hinter den Mauern von Newgate oder des Towers geschrieben, mit solch außerordentlicher Beharrlichkeit dieselben theoretischen Thesen verfechten und die Angriffe gegen seine jeweiligen Gegner mit immer gleicher Heftigkeit aus der Fülle selbstsicherer unumstößlicher Überzeugungen vorgetragen sein könnten. Aller Spiritualismus der Reformationszeit, dessen Quellen unendlich vielfältig sind, denen wir hier nicht nachgehen können, ist wegen seiner Geschichtslosigkeit notwendig auch Feind aller organisierten Kirche und aller Sakramente. Doch ist die Front der Täufer gegen Kirche nicht von hier zu verstehen, denn sie waren durchaus gemeinschaftsbildend und ihre Haltung ist wohl eher als Protest rein geistiger Gemeinschaft gegen das Anstaltsmäßige, nicht als Abwehr des autonomen geistigen Individuums gegen religiöse Vergemeinschaftung schlechthin zu begreifen<sup>21</sup>.

Die Fülle dieser Ideen kam in der Revolution mit der Cromwell-Armee zur Wirkksamkeit. Den Widerstand gegen Lauds katholisierende Politik der königlichen Souveränität und der Hierarchie führten nicht die Independenten in erster Linie, sondern jene Schichten, die den Presbyterianismus als dem englischen „self-government“ am ehesten gemäß einzuführen gedachten. Der aristokratische Gedanke Calvins traf sich durchaus mit der Gesellschaftsschichtung Englands. „Popular Government“ bedeutete nichts anderes als Herrschaft derjenigen in kirchlichen Dingen, die sich auch in staatlichen Belangen als „das Volk“ betrachteten, also jene Schichten, die das Parlament in den Händen hatten: Gentry und Großbürgertum<sup>22</sup>. Daß sie überhaupt Calvinisten waren, kann man aber nicht der sozialen Struktur des Landes zuschreiben, sondern nur jener durchaus genuinen Wendung ins Dogmatisch-Religiöse bei den Menschen des 17. Jahrhunderts. Ganz sicher nicht der Vorstellung, daß die Prädestinationslehre den mächtigen Kaufmannsschichten den ideologischen Schwung und die Rechtfertigung für die Verfechtung ihrer imperialistisch-kapitalistischen Ziele gegeben hätte, wie das von geschichts-materialistischer Seite versucht worden ist<sup>23</sup>.

Sympathie für den Presbyterianismus allein hätte im übrigen den Bruch des Parlaments mit dem König nicht herbeigeführt. Es waren

<sup>21</sup> Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Century*, 1914.

<sup>22</sup> Die independentistische Gentry war bis „Pride's Purge“ nur eine schwache, langsam wachsende Minderheit.

<sup>23</sup> In diesem Sinne Fr. Engels, *Über historischen Materialismus*, „Neue Zeit“, 1892, I. Bd., S. 43.

die antiklerikalen Affekte, die der König bei den weitesten Kreisen der Bevölkerung, ja sogar beim hohen Adel, erst recht beim niederen Volk durch Begünstigung der Bischöfe auslöste, die die gemeinsame Front so breiter Schichten schufen. Aber diese Front war wesentlich negativ, wie sich alsbald zeigen sollte. Denn die gegenüber der Fülle religiöser Ideen im Grunde den Anglikanern gleiche sterile Haltung der Presbyterianer setzte auch sie nach ihrem Siege außerstande, den Independentismus zu verarbeiten.

Es ist begreiflich, daß der gleiche dogmatische Gehalt, wie der der Presbyterianer, in dem besonderen Kirchentypus der selbständigen Gemeinde voran denen zusagen mußte, die an den politischen Geschicken des Landes nur wenig oder gar keinen Anteil hatten. Das aber waren, wie wir früher entwickelten, die breiten Schichten der freien Handwerker, Kaufleute, Großbauern und vor allem Pächter. Sie strebten nach politischem Einfluß. Die Herrschaft der Bischöfe mit der eines oligarchischen Presbyteriums zu vertauschen, spürten sie kein Bedürfnis, Obwohl also selbst zunächst noch überwiegend calvinistisch, wurden sie, die Träger der Cromwell-Armee, die großen Opponenten der Presbyterianer und nahmen, je geringer als einzelne an Macht, um so mehr die radikaleren Unterströmungen in sich auf, von denen die Rede war, und entfernten sich je länger je mehr vom Calvinismus.

So mußte es geschehen, daß die Beschlüsse der berühmten Westminster-Synode, die nach Beseitigung des bischöflichen Systems Kultus und Verfassung der englischen Kirche presbyterianisch umbilden sollte, gegenstandslos wurden, bevor sie Wirklichkeit geworden, weil die Auseinandersetzung gar nicht mehr zuvörderst vom Presbyterianismus getragen war, sondern die geistige Führung bei den Independenten lag, und hier einmal bei den Armeeführern, andererseits bei den Levellern.

Der religiöse Hintergrund der Leveller scheint somit erwiesen zu sein. Freilich, als Lilburne und seine Freunde mit ihren politischen Zielsetzungen auf den Plan traten, war die Armee bereits sehr weit auf dem Wege zum religiösen Extremismus vorgeschritten. Nur so ist es erklärbar, daß Lilburne, selbst wohl noch einer der säkularisiertesten Köpfe seiner Partei, zwar großen Anhang hatte, daß aber in der Bewegung die politischen Ziele nicht von der intellektuellen, staatstheoretischen Seite her genug fundiert waren, sondern bei den meisten ganz im Gewirr unklarer und vielfach widerstreitender religiöser Ideen verhaftet blieben. Nach den entscheidenden Mißerfolgen von 1649 griff das radikale Sektenwesen derart um sich, daß man die politischen Ideen kaum noch klar herauslösen kann. Sie wurden bei der Masse der Parteigänger Lilburnes spiritualistisch überwuchert und erreichten im Barebone-Parlament oder im Parlament der „Heiligen“ ihren Höhepunkt. Je mehr sich Cromwell und die Generale gegen die Leveller stellten,



um so mehr machte sich die demokratisierende Bewegung unter den Soldaten und ihren Gesellschaftsschichten in religiöser und politisch-utopischer Hinsicht Luft. Extreme Sekten wie Ranters, Waiters, Quintomonarchisten usw. gewannen an Boden. Wir gehen nicht näher auf sie ein. Die praktischen Folgerungen aus ihren Lehren bedeuteten Aufhebung aller Ordnung in kirchlicher und sozialer Hinsicht und vollständige Anarchie. Jene Schichten, die wir früher als die Träger des „wahren“ Levellertums bezeichneten, d. h. jene, denen vor allem an der Sprengung der Sozialordnung und politischer Befreiung liegen konnte, waren von diesen Lehren beherrscht, die teils aktiv revolutionär, teils quietistisch waren. Des typischen Spiritualisten Winstanley christliche Soziallehre ist das alte Sektenideal des absoluten Naturrechts, wie es vor dem Sündenfall geherrscht habe, das Ideal vollkommener Freiheit und Gleichheit, welches ein Herrschaftsrecht nur anerkennt, soweit es aus freiwilliger Zustimmung aller Individuen abgeleitet ist und dem Gemeinwohl dient. Die Lehren des relativen Naturrechts, wie sie der Calvinismus vertrat<sup>24</sup>, sind ihm verwerflich.

Gemeinsam war den Sekten einerseits der Kampf gegen das Prädestinationsdogma und andererseits chiliastisch-eschatologische Erwartungen. Sie glaubten, daß der Mensch von vornherein der göttlichen Gnade teilhaftig sei und daher weder Priester noch Bischöfe bedürfe. Deshalb wurden sie von den Presbyterianern bitter bekämpft. Edwards schrieb in seiner „Gangraena“ unter politischem und sozialem Gesichtspunkt gegen sie. „The sectaries“, schreibt er<sup>25</sup>, „are gone very far both in damnable doctrines and wicked practices, in holding principles and positions destructive to Church and State, against all government both civil as well as ecclesiastical . . . , they infect the simple people with contagious tenants.“ So sahen die Prebyterianer alsbald ihr gemeinsames Interesse mit den Royalisten. Allein, die Leveller wurden von Edwards zu Unrecht mit den Sekten identifiziert<sup>26</sup>. Erst als sie ihr Pulver verschossen hatten, liefen sie bei ihnen aus. Selbst im Barebone-Parlament<sup>27</sup> erschöpfte man sich keineswegs im Spintisieren, sondern begann im Gegenteil eine beträchtliche Gesetzgebungstätigkeit z. T. in levelleristischem Sinne. Jedoch überwogen in diesem Parlament jene Gruppen, die nicht nur, wie Lilburne, traditionsfeindlich und verständnislos für Geschichtliches waren, sondern die Notwendigkeit konkreter innerweltlicher Ordnung zum Zusammenleben der Menschen überhaupt ignorierten und daran scheiterten. Viele von ihnen fanden sich nach

<sup>24</sup> Z. B. daß der Staat als solcher „jure divino“ sei, daß in der Gesellschaft eine natürliche Stufenordnung bestehen müsse usw.

<sup>25</sup> Th. Edwards, *Gangraena*, III.

<sup>26</sup> Th. Edwards, ebenda, zählt die Leveller als eine Sekte auf.

<sup>27</sup> das Lilburne wegen seiner undemokratischen Entstehung natürlich verdamnte.

ihrer großen Enttäuschung, als Cromwell sie auseinanderjagte, in erbitterter Feindschaft gegen den Protektor im Quäkertum zusammen. Zu ihnen stieß auch Lilburne. Es zeigt dies besonders deutlich, wie sehr der Sinn für praktische Zielsetzung selbst bei diesem Mann mit der Geschichtslosigkeit des Spiritualismus und Mystizismus verquickt war. Selbst in Cromwell lebten Elemente dieses Geistes. Zu Fox stand er in fast freundschaftlichen Beziehungen, obwohl er die „Freunde“ aus politischen Gründen verfolgte.

Die spiritualistische Einstellung der Independenten hatte außer der Weiterbildung zu religiösen Extremen noch eine andere, im Ergebnis entgegengesetzte Wirkung. Und diese scheint mir von hoher Bedeutung für die Beurteilung der Leveller. Wir wiesen oben darauf hin, daß Spiritualismus und Rationalismus in enger Nachbarschaft stehen. Der Enthusiasmus mit seinen Erleuchtungen, die spiritualistische Übersinnlichkeit mit ihrer Askese, ihrer Ablehnung des Buchstabens, des Verstandes usw. ist an sich dem rational-wissenschaftlichen Denken entgegengesetzt<sup>28</sup>. Allein, diese Folgen sind dem Spiritualismus immanent: von der inneren Erleuchtung, die kein äußeres objektives Kriterium anerkennt, bleibt in dem Augenblick, in dem die ursprüngliche Begeisterung abflaut, nur noch eine rein subjektive Verstandesentscheidung möglich. Und ebenso beim Beiseiteschieben alles Historischen und positiv Gültigen nur die subjektive Geistesoffenbarung. Und in der Tat, nach der ernüchternden Begegnung mit den Realitäten infolge der Unterdrückung durch Cromwell (1647—1649) und erst recht infolge der Katastrophe des „Heiligen“-Parlaments (1653) wandte sich, wie wir feststellten, ein Teil der Radikalen dem Extremismus und den Quäkern zu; ein anderer Teil aber kehrte sich von der religiösen Auseinandersetzung ab und einem recht schroffen Rationalismus zu, was eben gar kein Widerspruch, sondern nur die e i n e mögliche Folgerung war.

Diese Leute entwickelten Ideen des religiösen Indifferentismus bis hin zum Atheismus. R. Overton ist ein Beispiel hierfür. Rationalismus einerseits begegnete sich in ihm mit dem durch die zivilisatorischen Prozeß der Bewußtseinsaufhellung seit der Renaissance, vor allem seit Bacon, erstarkenden Gedanken der empirischen Wissenschaft andererseits und fand Niederschlag in seiner zuerst 1643, dann 1655 erschienenen Schrift „Man wholly mortal“, eine Schrift, die mit der Bezweiflung der Unsterblichkeit der Seele beinahe atheistisch ist. Ähnlich Walwyn, der behauptet haben soll, in Lukians Gesprächen stecke mehr Witz als in der ganzen Bibel<sup>29</sup>. Beten sei gänzlich sinnlos, die einzige Religion sei, den Armen zu helfen usw. Zudem rief die Herrschaft der

<sup>28</sup> Troeltsch, a. a. O., S. 871.

<sup>29</sup>) Zitiert bei Pease, *The Leveller Movement*, 1916, S. 249.

„Heiligen“ so starke antikirchenreligiöse Wirkungen hervor, daß damit politisch die Mehrheit des Volkes zum Kompromiß mit den alten Mächten gedrängt wurde.

Die Leveller, obwohl infolge des Extremismus in ihren Reihen die Resonanz im ernüchterten Volke verlierend, gehörten im ganzen fraglos zu den Urhebern und ersten Trägern dieser neuen Richtung, in der sich die Betrachtung der Religion auf das reduziert, was an ihr unter dem Gesichtspunkt der individuellen Freiheit und der Staatsbedürfnisse wesentlich ist. Ablehnung der religiösen Autorität und des Dogmas und Hinweisung der Religion auf das sittliche Handeln waren schon bei Roger Williams in Neuengland Grundthesen, jetzt wurden es die Forderungen von Levellern vom Schlage der Overton, Walwyn und anderen. „Therefore they (die Leveller) say, let us be unanimous in seeking an establishment of equal freedom and security to the whole people, of the best provisions for commutative and distributive justice without partiality, and to the best means of instructing the wöhle people in the spirit of love and meekness, and the true religion will increase and flourish<sup>30</sup>.“ Dazu sei nichts notwendig, als die Jugend zu nützlichen Bürgern zu erziehen, ein Gedanke, der in Amerika von bleibender Wirkung gewesen ist. Derselbe Ausgangspunkt, der den religiösen Zeitgeist vom Enthusiasmus wegführte, ist der Anfang des Deismus, der die Religion in bloße Moral auflöst, die Dogmen nach privater Meinung kritisieren läßt und Religion unter politisch-sozialem Gesichtspunkt sieht. Seine Daseinssicht ist rein innerweltlich. Natürlich kommen für seine Entstehung noch andere bedeutendere Quellen in Betracht, Zivilisationsprozeß, Wirkung der Renaissance und des Humanismus und andere Elemente<sup>31</sup>.

Fassen wir zusammen: Mögen die Leveller in ihren einzelnen Vertretern bloße politische Reformen oder mögen andere unter ihnen soziale Veränderungen angestrebt haben, gleichviel. Von Auffassungen, zu deren Grundlagen der Geist der Lollarden gehörte, von Überzeugungen, die einem religiösen Spiritualismus oder intellektuellen Rationalismus entsprangen, d. h. die geschichtsfeindlich die Relevanz von Traditionen ignorierten und die Berechtigung objektiver Normen bestritten, von Bewegungen, die den Wiedertäufern neuartige demokratisierende oder gar kollektivistische Gemeinschaftsformen im Geistlichen und Weltlichen entlehnt hatten, von religiösen Theoremen

<sup>30</sup> The Leveller, or the Principles . . . , London 1659.

<sup>31</sup> Die Kritik Troeltschs (a. a. O., S. 822) an Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, 1868, der die Leveller mit zu den Begründern des Deismus rechnet, erscheint unbegründet. Der Deismus soll ja nicht Folge des Spiritualismus selbst, sondern als Wirkung der Enttäuschung auftreten. Troeltsch bestreitet im übrigen die enge Nachbarschaft von Spiritualismus und Rationalismus nicht (a. a. O., S. 870 f.).

schließlich, die deterministischen und autoritätsfeindlichen chiliastisch-eschatologischen Weltansichten huldigten, konnten, ob sich ihre Träger dessen bewußt waren oder nicht, nur sozialrevolutionäre Wirkungen erwartet werden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Gegner der Leveller, angefangen von den Royalisten über die Presbyterianer bis zu der independentistischen Armeeführung und Cromwell selbst, dies gespürt haben. Und ohne hier bereits die daraus resultierenden Parteiveränderungen zu untersuchen, können wir feststellen, daß alle, die an der Erhaltung der bisherigen Sozialstruktur aus was für Gründen auch immer interessiert waren, gleichviel welchen religiösen Glaubensrichtungen sie gefolgt sein mögen, sich je länger je mehr von ihnen abwenden mußten.

Mit den bisherigen Betrachtungen ist aber der gesamte Komplex religiöser Positionen noch nicht voll erfaßt. Zwei Problemkreise bedürfen noch besonderer Analyse. Das ist die Frage religiöser Toleranz und ferner das Problem des Sendungsbewußtseins. In beiden Fragen kann man die Leveller natürlich wieder nicht isoliert betrachten, denn Toleranz war ein Anliegen sehr viel breiterer Kreise, während Sendungsbewußtsein erst recht eine allgemeine Erscheinung der religiösen Zeitströmungen zu sein scheint.



Der Toleranzgedanke klang schon an bei dem, was wir soeben über die Entstehung des Deismus gesagt haben, denn es liegt auf der Hand, daß eine Religionsauffassung, die sich mit der von niemandem bestrittenen natürlichen Sittlichkeit begnügt, kein Interesse daran nimmt, was der einzelne darüber hinaus noch an besonderem Glaubensgut besitzt, es sei denn, daß es mit den Interessen des Staates kollidierte.

Der Toleranzgedanke hat indessen einen erheblichen geistesgeschichtlichen und soziologischen Hintergrund, der der Erhellung bedarf<sup>32</sup>.

Es gehört zu der Freiheitssehnsucht des abendländischen Menschen, in Fragen seiner geistigen und gesellschaftlichen Existenz aus eigener Verantwortung und gemäß der eigenen freien Willensentscheidung handeln zu dürfen und diese Entscheidung als ein unveräußerliches Recht von der Mitwelt anerkannt und geduldet zu sehen. Unter allen möglichen Freiheiten ist diejenige in Fragen der Religion am längsten und blutigsten umkämpft gewesen. Für spätere Jahrhunderte ist nicht leicht zu begreifen, daß der Gedanke, dem Andersgläubigen oder auch nur anderen Meinungen über einzelne Lehren innerhalb derselben Glau-

---

<sup>32</sup> Zu dem Folgenden vor allem M. Freund, *Die Idee der Toleranz im England der Großen Revolution*, 1927, ferner auch Troeltsch, a. a. O., S. 758 ff.



bensgemeinschaft Duldung zu gewähren, ehemals eine schlechthin revolutionäre Forderung war.

Geistesgeschichtlich wurzelt die Idee der Toleranz in Renaissance und Reformation. In ihren gemeinsamen Wirkungsbereichen nördlich der Alpen sind sie vielfach voneinander abhängig und tausendfach ineinander verschlungen. Immerhin sind bestimmte Gedankengänge der Renaissance und der Reformation jeder als solcher eigentümlich.

Jene dargestellte dogmatische Auflockerung bedeutete im Religiösen nicht einfach Negation des Dogmas, sondern seine Einschränkung auf einige wenige Grundwahrheiten, deren göttliches Wesen nicht allein durch Offenbarung, sondern auch durch die natürliche Vernunft erkennbar ist. Neben den Grundwahrheiten gibt es eine Fülle von Wahrheiten geringerer Bedeutung, die dem Wandel der Anschauungen im Laufe der Menschheitsgeschichte unterworfen sind. Zu dieser Sphäre des Nichtgrundsätzlichen, religiös Indifferenten, des dem menschlichen Ermessen Überlassenen gehört nun, obwohl an sich göttlichen Ursprungs, die konkrete Organisation von Staat und Kirche. Indem so ein Historismus bisher absolut gültige Werte relativiert, verliert das *Wie* von Staat und Kirche sein „*jus divinum*“, das bisher allgemein behauptet, nun jedoch von liberalen anglikanischen Theologen in Abrede gestellt wurde. Die kirchliche Praxis blieb freilich durchaus intolerant. Für sie bedeutete Befreiung ihres Volkes Befreiung von der katholischen Kirche. Von Unabhängigkeit der Christen auch gegenüber der anglikanischen Kirche und Alleinverbindlichkeit des individuellen Gewissens konnte nicht die Rede sein, denn noch herrschte der mittelalterliche Grundsatz, daß die Obrigkeit für das Seelenheil ihrer Untertanen verantwortlich sei, und die Aufrechterhaltung strengster Konformität erschien zudem schon politisch geboten. So wurde insbesondere nicht daran gedacht, den Katholiken Duldung zu gewähren. Aber innerhalb der anglikanischen Kirche entzündete sich an der Frage, ob Katholiken selig werden könnten, die Diskussion um die Idee der Toleranz erst recht innerhalb des Protestantismus. Nach den utopischen Betrachtungen des Thomas Morus war es der anglikanische Theologe Richard Hooker (1554—1606), der die Forderung nach Duldung von einer gewissen skeptischen, in der Renaissance wurzelnden Grundhaltung her zuerst theologisch begründete. Er entwickelte neuerdings wieder die These von den fundamentalen und nichtfundamentalen Wahrheiten und folgerte daraus, daß allen, die auf dem Boden der ersteren stünden, Duldung gewährt werden müsse. Damit verzichtete er als erster, die Heilsgewißheit allein für die Reformationskirchen in Anspruch zu nehmen. Prinzipiell mußte damit auch Katholiken, unbedingt aber protestantischen Dissenters Duldung gewährt werden. In der Tat fehlte es bei Jakob I. nicht an Ansätzen hierzu. Die meisten Theo-

logen freilich meinten mit der allen gewährten Heilsgewißheit doch nur das Heil im Jenseits. Mit dessen Bejahung wird zwar Intoleranz auf dieser Erde innerlich sinnlos, aber praktisch keineswegs überwunden. Dazu fehlte es voran den Stuarts an dem elementarsten Verständnis für den Gedanken, die Sorge für das Seelenheil dem Einzelmenschen überlassen zu müssen. Zudem witterten die Stuarts in der Anerkennung der Gewissensfreiheit Gefahren für ihren omnipotenten Staat. Denn wirkliche Gewissensfreiheit vermag, wie ich meine, nur ein durchgängig demokratisches Denken zu gewähren. Um die Ansprüche des Staates zu rechtfertigen, konnte sich Laud, der an sich dem Gedanken der Duldung innerhalb, beileibe nicht neben der Kirche, seiner arminianischen Herkunft entsprechend, nahestand, der Unterscheidung von fundamentalen und nichtfundamentalen Wahrheiten bedienen. Wenn der fundamentalen Wahrheiten nur wenige sind, dann können diese der Kirche solche Breite geben, daß die meisten Menschen ohne Gewissenszwang darin zu leben vermögen. Man nannte dieses Prinzip „comprehension“. Die indifferenten Bereiche, das sind bei Laud alle Fragen der Organisation und des Ritus, für die er jedes göttliche Recht verneint, können dann um so eher durch obrigkeitliche Autorität geregelt werden. Seine ausgeprägte Neigung zur katholischen Liturgie und sein Sinn für Ordnung um jeden Preis machten es Laud unmöglich, was theoretisch-theologisch möglich schien, und brachten in die anglikanische Kirche den Geist der Verfolgung, der Enge und der Regelmäßigkeit und trieb alle jene aus der Kirche hinaus, denen die Fragen der Kirchenorganisation nicht menschlichem Ermessen überlassen, sondern „jure divino“ waren. Außerhalb der Kirche aber erschien Toleranz erst recht undenkbar. Zwar brachte die anglikanische Theologie in den Werken von Chillingworth, Lord Falkland, John Hales und Jeremy Taylor den Toleranzgedanken im Bürgerkriegszeitalter theoretisch noch weiter, räumte den Dissenters und zum Teil auch den Katholiken Duldung ein, aber sie wurden zwischen den Gegensätzen der praktisch intoleranten anglikanischen Kirche<sup>33</sup> und dem grundsätzlich intoleranten Presbyterianismus zerrieben. Erst 1689 gelangte ihre Lehre wenigstens für die Dissenters zur Anerkennung.

Der Geist der Reformation ist an sich keineswegs identisch mit der Idee der Toleranz, enthält aber weitere Ansätze zu ihrer Durchsetzung. In erster Linie sind das die Ideen der freien Bibelauslegung und das Priestertum aller Gläubigen. Das allgemeine Priestertum zerstört notwendig die Kirche als religiöse Lehrautorität. Besonders wurde der Gedanke fruchtbar in der spiritualistischen Bewegung und im Täuferium.

<sup>33</sup> Grundsätzlich und theoretisch intolerant waren von den Anglikanern nur die Anhänger des „Erastianismus“, dem die einheitliche Kirche ganz einfach Dienerin und Mittel der Staatszwecke war.

Autoritätsfeindlich ist hier der Gewissenszwang verabscheuungswürdig, da der Glaube an Gott so etwas wie „Begabung“ sei. Der Appell an jene, die noch des naiven religiösen Erlebnisses fähig sind, bedeutet im 17. Jahrhundert den Anruf der nicht vom neuen Bildungsgut der Renaissance geformten, d. h. der breiten Volksmassen. So steht hinter der Toleranzbewegung, die von dieser Seite kommt, ein „soziales Donnergrollen“<sup>34</sup>. Der radikale Standpunkt der Täufer hat sich vorerst nicht durchsetzen können. Immerhin, die Größe der geistigen Leistung erkennt man an dem gegenteiligen Extrem, dem Presbyterianismus. Der Calvinismus ist von Hause aus intolerant. Edwards warnt in der „Gangraena“ vor der Toleranz, „diesem Meisterstück des Satans, diesem umfassendsten und sichersten Mittel zur Vernichtung der Reformation und der Religion überhaupt“; „Toleranz und Reformation sind einander diametral entgegengesetzt usw.“. Trotz dieses Standpunktes liegen auch im Calvinismus die Keime der Toleranz. Wenn die zur Seligkeit Auserwählten vorherbestimmt sind, so mag der Irrtum um sie her blühen, die Erwählten braucht das nicht zu kümmern. Ein Grund zur Intoleranz besteht nur, solange auch hier die Vorstellung der obrigkeitlichen Verantwortung herrscht, solange man die Ungläubigen zur größeren Ehre Gottes glaubt unterwerfen zu müssen. Wird dieser Gedanke überwunden, so zwingt gerade das Prädestinationsdogma intellektuell zur Toleranz.

So waren denn auch die calvinistischen Independenten von Anbeginn zur Toleranz geneigt, beileibe nicht so ausgeprägt wie die Täufer, denn Schutz des wahren Glaubens und Unterdrückung des Götzendienstes (Katholizismus) forderten auch sie vom Staat. Immerhin, schon die dogmatische Selbständigkeit der Einzelgemeinde zwang die Independenten zu gegenseitiger Duldung. Außerdem scheint es, als ob die zunehmende Spiritualisierung der Religion sie unfähig machte, überhaupt mit sozialen Gebilden Verbindungen einzugehen. Zwar kam es zur Herrschaft der „Heiligen“, aber gerade deren Fall trieb den Gedanken völliger Scheidung von Geistlichem und Weltlichem voran. So wurde denn die völlige Selbständigkeit beider Bereiche voneinander postuliert und der Staat damit aus der Einmischung in religiöse Fragen ausgeschaltet. Diese Trennung von Staat und Kirche in Europa erstmalig<sup>35</sup> programmatisch vertreten zu haben, scheint die erlaubte Deutung des „Agreement of the People“, dessen IV. Artikel die Grund-

<sup>34</sup> Freund, a. a. O., S. 116.

<sup>35</sup> Ein früherer Versuch ist der Gründungstag von Providence, 1636 von R. Williams geschaffen, und das kgl. Patent für Lord Baltimore, dessen Sohn in Maryland 1632 ein späterer Reaktion erlegenes Gemeinwesen von Toleranz übenden Katholiken schuf. Beides von hoher prinzipieller Bedeutung, freilich in ganz in den Anfängen befindlichen kolonialen Gemeinwesen.

rechte des Menschen enthält und hierunter allererst die Religionsfreiheit nennt (Art. IV, 1). Entstanden vor dem Hintergrund einer für Gewissensfreiheit kämpfenden Armee, der die Freiheit für alle, nicht die Konformität des Credo Ziel war, und die sich heftig gegen einen von Anglikanern und Presbyterianern bis dato beherrschten Staat wehren mußten, kann die Formulierung ihrer religiösen Thesen nichts anderes bedeuten, als Herauslösung des Kirchlichen aus dem Staatlichen und Überlassung des Religiösen dem Ermessen der Gemeinden und der privaten Gewissensentscheidung, sei diese wie immer. In den späteren Verhandlungen (1648–1649) erfolgten gewisse Einschränkungen, die sich im 2. Agreement niederschlugen; Ireton brachte die Leveller nämlich dahin, dem Staate zuzugestehen, nicht nur wie im ersten Entwurf für öffentlichen Unterricht besorgt zu sein, sondern sich auch um kulturelle Dinge zu kümmern und dadurch zu einer Aufsichtsstellung zu gelangen<sup>36</sup>. Ireton dürfte, obwohl Independent, gesinnungsmäßig Erastianer gewesen sein<sup>37</sup>. Später widerriefen die Leveller dieses Zugeständnis und forderten Religionsfreiheit in voller Unabhängigkeit vom Staat<sup>38</sup>: „The Representative may not compel any man's worship or impose an oath regarding religion or bar man from public service for religion's sake<sup>39</sup>.“

Zu sehr lebte in den Levellern der Abscheu gegen die katholische Kirche, und zu sehr betrachtete man die Katholiken als Menschen, die einem ausländischen Souverän gehorchten, als daß dieser Duldungsgrundsatz auf sie hätte ausgedehnt werden können. Deshalb schließt die eben zitierte Stelle wieder: „... save Papists and others admitting a foreign supremacy<sup>40</sup>.“ Zu sehr waren sie andererseits im ganzen noch überzeugte Christen und mußten sie mindestens Rücksicht nehmen auf den Geist ihres Volkes, um Atheisten offiziell Duldung widerfahren zu lassen. Aber sie gingen weiter als Cromwell, der natürlich auch zu sehr Protestant und außerdem Realpolitiker war, um Atheisten oder im Hinblick auf die protestantisch-weltpolitische Stellung Englands Katholiken Duldung zubilligen zu können. Cromwell hielt an dem Gedanken des christlichen Staates fest. Er ging zwar weiter als der orthodoxe Calvinismus, der andere Kirchen höchstens gewähren ließ, wo er nicht auf Sieg hoffen konnte, aber er vertrat die Idee gegenseitiger Duldung aller Protestanten, ohne die Einheit von christlichem Volk und christlichem Staat und die Organisation der Nationalkirche aufzugeben. Diese wäre im Sinne der „comprehension“ so zu formen,

<sup>36</sup> 2. Agreement, Art. IX, Ziff. 2 und 3.

<sup>37</sup> Clarke Papers, II, 79–81, 100 f., 112.

<sup>38</sup> so am 1. 5. 1649.

<sup>39</sup> Pease, a. a. O., S. 318.

<sup>40</sup> Pease, a. a. O., S. 318.



daß in ihr freies Gewährenlassen aller nicht staatsfeindlichen Gruppen möglich ist.

In einem politischen Programm religiöse Toleranz zu fordern, bedeutet, daß den Levellern dieses Problem weniger eine theologische Frage war, obwohl sie das auch war und im 17. Jahrhundert notwendig sein mußte, als eine politische. Als politische Forderung wurde die Duldung ein Bestandteil ihres Freiheitsprogramms. Auch Milton war einer der Herolde der Toleranz. Aber bei ihm ist die Frage, so ausgiebig der Dichter auch in die tagespolitische Auseinandersetzung eingriff, doch noch ganz wesentlich theologisch verstanden<sup>41</sup>. Und bei Cromwell, der nicht müde wurde, die Gewissensfreiheit für Natur- und Staatsgrundrecht zu erklären, hat diese Einstellung ihre von der Staatsklugheit gezeichneten Grenzen. Ohne Rücksicht auf derlei Schranken, ganz allein auf das natürliche Recht des Menschen abhebend, zu denken, was er wolle, stehen die Leveller trotz der obengenannten Vorbehalte auch Atheisten und Freigeistern gegenüber wie jedem anderen, weshalb wir bei ihnen solche reichlich finden (Overtón usw.). Am Anfang aller Freiheiten steht die Gewissensfreiheit, als göttliches und natürliches Recht, als ein Recht unter Rechten, ein Menschenalter vor dem Philosophen der Toleranz, vor Locke.

Es gab Leveller, die strenge Independenten und Sektierer waren, aus jenen wurden vielfach „Heilige“ (Quintomonarchisten vor allem). Es gab andere, deren Religionsauffassung zum Deismus und damit zur Beschränkung der Religion auf natürliche Sittlichkeit hinneigte. Lilburne scheint ursprünglich der letzteren Gruppe, später als Quäker der ersteren zuzurechnen zu sein. Beide Gruppen waren sich darin einig, daß verschiedene religiöse Auffassungen in der Wirklichkeit des demokratischen Staates neben- und miteinander bestehen könnten.

So schreibt der Verfasser des „Leveller“: „Ich beabsichtige nicht, Rechenschaft vom Glauben der Leveller abzulegen. Denn die Menschen, die mit dem Namen Leveller gebrandmarkt werden, sind und können unter verschiedenen Mitteilungen Gottes, des Lichtes und des Wissens in geistlichen Dingen sein, worin sie sich gegenseitig nicht beurteilen. Doch sind sie alle Bekenner der reformierten christlichen Religion und stimmen alle in diesen allgemeinen Ansichten über die Religion überein.“ Darin liegt der eminente Fortschritt, daß, sobald das religiöse Bekenntnis auf Zwang verzichtet, über die Grenzen des Bekenntnisses hinweg sich rein politische Parteien zu bilden vermögen, während bislang durchweg zwischen Bekenntnis und politischer Gruppierung Identität bestand<sup>42</sup>. Wie bedeutsam dieser Schritt war, wird deutlich, wenn

<sup>41</sup> Milton, *Aeropagitica*, 1644.

<sup>42</sup> Hierzu Freund, a. a. O.

man bedenkt, daß außer in den angelsächsischen Ländern bis heute nirgends im abendländischen Bereich diese Säkularisierung des politischen Lebens ohne gleichzeitige Religionsfeindschaft erreicht wurde. Der Laizismus der romanischen Länder hat nichts mit Toleranz zu tun, sondern beruht auf Verachtung der Religion und positivem Kampf gegen den Einfluß insbesondere der katholischen Kirche. Hier blieben aber die Völker christlich. Die Religion ist fortan Privatsache: „The last dictate of every man’s understanding in matters of faith and God’s worship is the last voice of God to him and obligeth him to practise accordingly<sup>43</sup>.“ Dem Staat hingegen obliegt es, für die Sittlichkeit, die jedermann, religiös oder irreligiös, durch die natürliche Vernunft erkennbar ist, oder durch Erziehung verständlich gemacht werden kann, besorgt zu sein: „It properly belongs to the governing powers, to restrain men from irreligion, that is from injustice, faithbreaking, cruelty, oppression and all other evil works, that are plainly evil, without the divine light of truth, that are only revealed<sup>44</sup>.“ Wir Späteren vermögen freilich diesem Optimismus in der Beurteilung der Menschen, über Recht und Unrecht kraft natürlicher Vernunft und ohne objektive Kriterien zu entscheiden, nur recht bedingt zuzustimmen.

Kaum anders war die Stellung der „wahren“ Leveller, nur von noch viel größerem Optimismus. Die Utopie des Gerard Winstanley erinnert<sup>45</sup> in den Partien, die sich mit der Möglichkeit der Erziehung des Menschen zum Guten, weitab von aller konkreten Religion, befassen, ein wenig an Rousseau.

Der erste, der den Gedanken der Leveller ebenso vorbehaltlos theoretisch aufgegriffen hat, war Harrington, in dessen „Oceana“ (1656) die allgemeinen bürgerlichen Freiheiten, die er freilich Cromwells Reich nur zu einem Teil nachrühmen konnte, in eins mit der Gewissensfreiheit gesetzt wurden. Aber Harringtons Buch ist eine Utopie, kein politisches Programm. Der erste, der sie praktisch verwirklichte, war William Penn, der sie nach den frühen Versuchen Roger Williams<sup>46</sup> und des jüngeren Baltimore in der neuen Welt in die Tat umzusetzen vermöchte.

Die Forderung nach Toleranz hat nun aber noch eine andere, nicht ideengeschichtliche, sondern soziologische Seite, worauf, soweit ich sehe, zuerst Masson<sup>47</sup> hingewiesen hat und worauf es für uns ganz

<sup>43</sup> The Leveller, S. 574.

<sup>44</sup> The Leveller, S. 547.

<sup>45</sup> Bernstein, a. a. O., S. 131, Gooch, a. a. O., S. 114 ff.

<sup>46</sup> Roger Williams, The bloody tenant of persecution for cause of conscience, London 1644.

<sup>47</sup> Masson, a. a. O., Bd. III, S. 99 ff.

ausschlaggebend ankommt. Masson hält diese soziologische Seite, ohne sie so zu nennen, für allein maßgebend. Die Forderung nach Toleranz entspringt ganz einfach der Tatsache, daß von den Tagen der Reformation an alle Protestanten, erst die Anglikaner, dann Puritaner aller Richtungen, dann die Sekten jeglicher Schattierung bis zu den Freigeistern und Atheisten die Leiden der Verfolgung von oben und untereinander ertragen mußten. Die Unmöglichkeit, durch Unterdrückung die Konformität wiederherzustellen, mußte schließlich dazu führen, auf diese ganz zu verzichten. Nicht also das religiöse, sondern das weltliche Moment gibt hier den Ausschlag. Ähnlich war es schon in Holland, wo Toleranz auch nichts anderes als ein sozialer Kompromiß war, oder in Frankreich, wo die Protestanten genau so lange geduldet wurden, wie die Krone des Mittelstandes zum Kampfe gegen den Adel bedurfte. Mit dem Erstarken der Krone bestand keine Kompromißbereitschaft mehr und die Aufhebung des Edikts von Nantes bedeutete denn auch den Untergang des französischen Protestantismus. Gardiner<sup>48</sup> vertritt denselben Standpunkt, noch schärfer sozial verstanden. Wir haben die Schichten, in denen sich Independentismus und Sektenwesen verbreitet hatten, ebenso kennengelernt wie jene monopolistische Parlamentspartei, die presbyterianisch war. Und es leuchtet ein, daß die Sorge vor dem sozialen Umsturz die letzteren als die Herrschenden den Weg der Unterdrückung hat gehen lassen, während die unterdrückten breiten Schichten des emporkommenden Mittelstandes als Teil ihres sozialen Kampfes den um Gewissensfreiheit ansahen.

In dem erstarkten Selbstbewußtsein des bürgerlichen Lebens gegenüber den kirchlichen Parteien sieht Shaw<sup>49</sup> den Schutzbrief der Gewissensfreiheit sowohl gegenüber der herrschenden Kirche wie innerhalb der verschiedenen independentistischen und sektiererischen Gruppen. Ganz besonders deutlich ist dieser Gesichtspunkt bei den Levellern. In der Armee, Sammelbecken aller Dissenters, war ihr Mittelpunkt. Eine andere Chance, zum Erfolg zu kommen, als Einheit unter diesen vielen divergierenden Gruppen, die sich nur in ihrer politischen Zielsetzung einig waren, über alle religiösen Meinungen hinweg, konnte es für sie nicht geben. Für sie alle und für die Schichten, die hinter ihnen standen, war die Besiegung der Staatskirche nicht nur Voraussetzung zur Durchsetzung ihrer Forderungen, sondern auch eine Frage ihrer physischen Existenz.

Auf ihre Weise bedeutete auch für die „wahren“ Leveller Toleranz eine soziale Notwendigkeit. Sie wollten nach Winstanley einen frei-

<sup>48</sup> Gardiner, *History of England from the Accession of James I to the Outbreak of the Civil War*, Bd. VIII, S. 166 ff., 1884.

<sup>49</sup> Shaw, *a. a. O.*, II., S. 34 ff.

willigen Agrarkommunismus. Immer und immer wieder betonte man, nur freiwillige Helfer zu suchen. Nur die Betonung der Freiwilligkeit und Ablehnung jeder Gewalt gab ihnen Hoffnung, vor Unterdrückung bewahrt zu sein, denn sie waren ihrer nur wenige. Freilich gewährte man ihnen keine Duldung. Die Sorge vor dem Umsturz war zu groß. Unter der Republik schien sich das Ziel der Leveller zu verwirklichen. Die Duldung ging sehr weit. Gerade auch bei Cromwell ist der soziale Zweckmäßigkeitseckspunkt deutlich in dem Grundsatz, den er Jahre früher aufgestellt hatte: „that if a man notorious for wickedness, for oaths, for drinking, has as great a share in your (des Parlements) affection as one that fears an oath, that fears to sin, that this does commend in your election of men to serve as fit instruments in this work. Ay, but the man is an anabaptist. Are you sure of that? Admit he be, shall that render him incapable to serve the public . . . Sir, the state, in choosing men to serve them, takes no notice of their opinions if they be willing faithfully to serve them that satisfies<sup>50</sup>.“

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die praktisch-sozialen Momente von größtem Gewicht für die Verwirklichung der Toleranz gewesen sind. Allein, sie konnten nur relevant werden in der Begegnung mit der geistigen Bewegung, die wir in ihren Grundlinien aufzuzeigen versucht haben.



Ein Letztes zu dem religionssoziologischen Problemkreis: Sendungsbewußtsein. Es ist nichts Ungewöhnliches und nichts spezifisch Englisches, daß ein Volk und in ihm einzelne Menschen sich zu einer besonderen Rolle berufen fühlen. Bei den christlichen Völkern insbesondere begegnet uns immer wieder der Glaube, in hervorragender Weise mit Gott verbunden und zu einer außergewöhnlichen, in erster Linie missionarischen Aufgabe berufen zu sein. Es wäre eine unzulässige Vereinfachung, einen solchen Glauben als ideologische Verbrämung materieller Interessen anzusehen. Weder kann man das für das mittelalterliche deutsche Kaisertum noch für das Spanien seiner Hochzeit noch für England behaupten. Das schließt freilich nicht aus, daß der Auserwählungsglaube sich in einer konkreten historischen Situation mit handfesten politischen und wirtschaftlichen Interessen verbindet.

Vor allem anderen ist gerade das englische Volk seit je von dem Glauben erfüllt gewesen, von Gott mit einer besonderen innerweltlichen Sendung ausgestattet zu sein. Von Bedeutung mag dafür die Insellage des Landes am Rande des zukunftssträchtigen Weltmeeres gewesen sein, die es von den kontinentalen Völkern abhob und ihm Möglichkeiten gab und Aufgaben stellte, die sich von der Situation an-

<sup>50</sup> Cromwell, Letters and Speeches, ed. by Thomas Carlyle, 1904, I, S. 170.



derer Völker wesentlich unterschieden. Hinzu kam der alte Glaube der Engländer, auf irgendeine Weise mit den Juden und deren im Alten Testament dargestellten Bund mit Gott in Beziehung zu stehen. Noch heute gibt es in England Gruppen, die an diese Wurzel ihres Volkes glauben und daraus moderne imperiale Konsequenzen ziehen. Zum ersten Male schien sich die Wahrheit seiner Sendung nach außen zu dokumentieren, als die Armada durch eigene Kraft, aber noch mehr durch die Gewalt der Elemente vor den Küsten Englands unterging. Walter Raleighs Äußerungen sind zutiefst von solcher Auffassung durchdrungen.

Das englische Sendungsbewußtsein erhielt seine entscheidenden religiösen Antriebe durch die Reformation, als dieses Volk durch die Macht der Umstände in die führende Rolle gegenüber den katholischen Mächten gedrängt wurde. Von nun an glaubte England fest, für die Erneuerung der Welt aus christlich-reformatorischem Geiste göttlichen Auftrag zu haben. Die englische Bibel ließ viele Analogien zwischen dem Alten Testament und dem eigenen Volke lebendig werden. Der äußere Erfolg ihres Landes schien der Idee die Rechtfertigung zu geben. „Religiös-reformatorische und politisch-nationale Inhalte“<sup>51</sup> finden sich auf diese Weise im 17. Jahrhundert ineinander eng verflochten.

Nicht allein gegenüber anderen Völkern lebte in England dieser Sendungsglaube, auch im eigenen Volk gab er der reformatorischen Bewegung den idealen Schwung zum Kampfe gegen alles, was katholisierend, was in irgendeiner Weise dem Anspruch Englands schädlich zu sein schien, denn nur, so glaubten jene Leute, wenn diese englische, aus dem besonderen Bunde mit Gott entspringende Religionsauffassung durchgesetzt werde, könne England seine ihm vom Alten Testament her überlieferte Aufgabe erfüllen. Unter allen Gestalten der englischen Reformationsepoche ist Cromwell mit seinem hohen Sendungsbewußtsein immer wieder hervorgehoben worden. Und das mit Recht. Denn es war ein vergebliches Bemühen gewisser Zeiten, Cromwells Glaubensäußerungen als heuchlerisch-idealisierende Umkleidung seines Machtstrebens zu charakterisieren. Natürlich Machtstreben, doch nicht um seiner selbst willen, sondern im Auftrag seiner durch und durch geglaubten göttlichen Sendung. Kein Brief, keine Rede, kein Bericht Cromwells, der nicht diesen religiösen Grundton enthält. Eine Sendung, von der er glaubte, daß sie dem Wohle Englands geweiht sei.

Ist der Glaube an sich, wie gesagt, älter, so wurde er in dem für die Durchsetzung der Reformation im 17. Jahrhundert entscheidenden Kampf zwischen Parlament und Königtum erst eigentlich relevant. Denn er verband sich gegenüber dem Anspruch des absoluten Königtums mit

<sup>51</sup> Oncken, Cromwell, 1935, S. 37 ff.

der Freiheitssehnsucht des englischen Volkes. Absolutes Königtum war, solange es auch faktisch geherrscht hatte, der englischen Grundanlage entgegengesetzt und jedenfalls eine landesfremde Institution. Die Freiheitssehnsucht des Inselvolkes in Verbindung mit seinem Glauben, etwas Besonderes zu sein, ist ein Hauptgrund für die Hartnäckigkeit, mit der dieses Volk die Rezeption des römischen Rechts gegenüber seinem eigenen freiheitlichen Common Law verweigerte und einer im Wesen fremden Königsidee den Kampf ansagte. Niemand hat dem Glauben an des englischen Volkes Freiheit und Sendung schöneren Ausdruck verliehen als Milton:

„Ich sehe im Geiste eine edle und mächtige Nation sich gleich einem starken Manne aus dem Schlaf erheben und ihre von simsonischer (!) Kraft erfüllten Locken schütteln. Ich sehe sie gleich einem Adler ihre Jugend zum Fluge gewöhnen und die geblendeten Augen an die Strahlen der vollen Mittagssonne, ihr lange mißbrauchtes Gesicht an dem Leuchten der himmlischen Klarheit läuternd... Es ist die Freiheit, Lords und Gemeine, welche Eure eigene beherzte und glückliche Politik uns verschafft, die Freiheit, welche die Amme aller großen Geister ist... Lords und Gemeine von England! Bedenkt, welcher Nation Ihr angehört, und daß Ihr die Regierer derselben seid... nicht umsonst, daß der entfernteste Siebenbürger... nicht seine Jugend, sondern gesetzte Männer aussendet, um unsere Sprache und unsere theologischen Wissenschaften zu erlernen. Was jedoch mehr als dies alles ist, wir haben starken Grund zu glauben, daß die Gunst und die Liebe des Himmels uns besonders günstig und geneigt ist. Warum wurde sonst diese Nation auserwählt, daß von ihr aus, wie aus Sion (!) die erste Zeitung und Posaune der Reformation verkündet werden und ertönen sollte? Und wäre nicht die hartnäckige Verkehrtheit unserer Prälaten gegen den göttlichen und bewunderungswürdigen Geist Wiclifs gewesen... so würden vielleicht weder die Böhmen Hus und Hieronymus noch die Namen Luthers und Calvins bekannt sein, und der Ruhm, alle unsere Nachbarn reformiert zu haben, wäre vollständig unser gewesen<sup>52</sup>.“ Und dann hinsichtlich der aktuellen Lage der Reformation: „Gott hat beschlossen, eine neue und große Periode in seiner Kirche, sogar bis zur Reformation der Reformation selbst, zu beginnen; was tut er dann, als sich seinen Knechten offenbaren, und zuerst, wie es seine Weise ist, seinen Engländern<sup>53</sup>?“

Freiheit auf dem Hintergrunde religiöser Auserwähltheit, das ist der Tenor. Anfänglich mit stärker politischem, später mit mehr reli-

<sup>52</sup> Miltons politische Hauptschriften, deutsch v. Bernhardi, 1874, *Aeropagitica*, 1644.

<sup>53</sup> Miltons *Aeropagitica*, 1644.

giösem Akzent. Baxter<sup>54</sup> rief den Soldaten zu: „Gott wandte sich an seine Getreuen, seine lieben Engländer in der Absicht, die Reformation zu reformieren.“ Und erst recht bei Cromwell, dessen eigener Sendungsglaube sich, mit Oncken zu sprechen<sup>55</sup>, in Verbindung mit der Erwählung seines Volkes ins Überindividuelle erhebt. An das Parlament der „Heiligen“ richtete er Worte, die eher eine Predigt als eine politische Adresse zu sein scheinen, und in denen er die Abgeordneten als geradezu von Gott berufen bezeichnet<sup>56</sup>. Oder an sein Parlament von 1655: „... I did look at, as wrapt up in you together with himself, the hopes and the happiness of, ... though not of the greatest, ... yet a very great and the best people in the world ... as a people that have the highest and clearest professions amongst them of the greatest glory, to wit Religion<sup>57</sup>“; „... a people but yet never so low but we might measure with other nations: and a people that have a stamp upon them from God ...“<sup>58</sup>.

Wir haben von den Levellern weniger Dokumente solcher Art. Aber immerhin. Schon als Lilburne vor dem Bürgerkrieg von der Sternkammer gepeinigt wurde, hielt er glühende Reden an das Volk und schrieb er Flugblätter, die denselben leidenschaftlichen religiösen Freiheitsglauben und die besondere Aufgabe des englischen Volkes für die Reformation als der Verwirklichung der Freiheitssehnsucht ausdrückten<sup>59</sup>. Vor Gericht trat er als der intransigenteste Verteidiger der Freiheit, wie sie die Statuten des Common Law ausdrückten, auf, und die zu bewahren er sich für berufen erachtete. Noch entschlossener als Milton, der immerhin in den Dienst der Diktatur trat. Der Grund hierfür? Milton ging es um den Glanz und die weltpolitisch-reformatorsche Stellung Englands, Lilburne war ohne imperiales Konzept, die Reformation sollte ihm zur Verwirklichung der inneren Freiheiten seines Volkes dienen. In der eigentlichen Periode der Leveller, also bis 1649, tritt das religiöse Moment nicht in den Vordergrund, erst mit dem Überwiegen der Sektierer verliert sich die Freiheitskonzeption in religiösen Sendungsschwärmereien.

Soweit die Bestandteile des Sendungsglaubens der Reformation entstammen, relevant wurden sie erst in der Begegnung mit der englischen Überlieferung, führe ich sie vor allem auf das Prädestinationsdogma Calvins und auf die Idee vom Gottesreiche auf Erden, wie sie die Täu-

<sup>54</sup> Richard Baxter, 1615–1691, presbyterianischer Geistlicher und religiöser Schriftsteller.

<sup>55</sup> Oncken, a. a. O., S. 37 ff.

<sup>56</sup> Letters and Speeches, II, S. 272 ff.

<sup>57</sup> Letters and Speeches, II, S. 404.

<sup>58</sup> Letters and Speeches, II, S. 172, II, S. 298, II, S. 299, II, S. 532. III, S. 162.

<sup>59</sup> Dazu Pease a. a. O., S. 86 ff., Bernstein, a. a. O.

fer entwickelten, zurück. Daß die Täufer das calvinistische Dogma ablehnten, bedeutet keineswegs einen Hinderungsgrund, daß sowohl dieses wie die täuferischen Lehren auf dieselben Menschen Wirkungen ausgeübt haben. Jedenfalls gilt das für Lilburne wie für Cromwell. Beide trennten freilich die spezifisch religiöse von der allgemein weltlichen Aufgabe: „Two concernments, the one is that of Religion, ... the other the Civil Liberty and Interest of the Nation<sup>60</sup>.“ Beide waren also durchaus keine Schwärmer. Bei den „wahren“ Levellern und bei den „Heiligen“ triumphiert dagegen der schwärmerische Gedanke des Gottesreiches<sup>61</sup>. Die Bewegung auf religiösen Sendungsglauben liegt auf der Linie dessen, was wir früher Redogmatisierung nannten.

Hat nun dieses in vielen Variationen erkennbare Auserwählungsbewußtsein eine bestimmte Wirkung auf den Ablauf der Revolution gehabt? Sicherlich! Es äußerte sich bei den Radikalen in der Begeisterung, mit der sie für ihre Ideen zu den Waffen griffen. Sie trafen sich in Cromwells Armee und gaben dem Independentismus jenen militanten Charakter, der ihn unwiderstehlich machte. In einem Zeitalter, in dem an das ständige unmittelbare Eingreifen Gottes in die menschlichen Dinge geglaubt wurde, mußte wiederum der gewaltige Erfolg einer Armee, die samt den meisten ihrer Führer eigentlich aus Amateuren bestand, diesen Sendungsglauben ins Unermeßliche steigern und zu immer neuen Triumphen vorwärtstreiben. Bei Lilburne ist die Stimmung gedämpfter. Von Gottesreich ist bei ihm nie die Rede, es geht um realere Dinge. Aber trotzdem ist auch er von demselben kämpferischen Geist erfüllt wie alle Independenten, von denen niemand an allmähliche Durchsetzung ihrer Ziele, sondern alle an Erstürmung einer freiheitlichen Zukunft dachten. Der Schwung ging später im Mystizismus und vielfach in Quietismus unter. Die ihn sich bewahrten, wurden Opfer der Intoleranz nach der Restauration oder wanderten in die neue Welt hinüber.

<sup>60</sup> Letters and Speeches, III, S. 30 ff.

<sup>61</sup> „Heilige“ im weitesten Sinne, d. h. auch außerhalb des Barebone-Parlaments in enthusiastischen Kreisen des Volkes.